

**W POSZUKIWANIU NOWEGO SPOJRZENIA NA WCZESNONOWOŻYTNA
UKRAIŃSKĄ KULTURĘ RELIGIJNĄ UWAGI NA MARGINESIE KSIĄŻKI**

Natala Jakowenko, U POSZUKACH NOWOHO NEBA. ŻYTTLIA I TEKSTY JOANYKIJA GALATOWSKOHO. Kyjiw 2017. Laurus/Krytyka, ss. 704.

Recenzowana książka wyszła spod pióra wybitnego historyka i filologa ukraińskiego, autorki licznych prac poświęconych historii ruskich rodów szlacheckich w Rzeczypospolitej oraz kulturze i religijności ziem ukraińskich w okresie wczesnonowożytnym. Natala Jakowenko jest dobrze znana polskiemu czytelnikowi m.in. dzięki znakomitej syntezie dziejów Ukrainy i studium monograficznemu *Druga strona lustra. Z historii wyobrażeń i idei na Ukrainie XVI-XVII wieku*¹.

Tym razem badaczka sięga po ukraińskojęzyczną spuściznę literacką Joannicjusza Galatowskiego (zm. 1688), pisarza i teologa z kręgu mohylańskiego, nie tylko analizując na tej podstawie jego światopogląd i zaplecze intelektualne, ale też stawiając sobie cel bardziej ambitny – prześledzenie, jak kształtowały się swoista przestrzeń intelektualna XVII-wiecznej metropolii kijowskiej i specyfika wczesnonowożytnej ukraińskiej kultury religijnej.

Galatowski został wybrany na głównego bohatera książki nieprzypadkowo, był to bowiem jeden z najpłodniejszych i najczęściej czytanych autorów drugiej połowy XVII wieku. Cały jego dorobek literacki – powstały w latach 1659–1687 – ukazał się drukiem jeszcze za życia pisarza i zyskał szeroki rozgłos poza granicami metropolii kijowskiej. Wybitny przedstawiciel duchowieństwa mohylańskiego jawi się jako typowy reprezentant swojej epoki, zarówno pod względem wykształcenia, jak i interesów intelektualnych oraz poszukiwań duchowych. To dlatego w Galatowskim, niczym w lustrze, da się lepiej rozpoznać i zrozumieć tamte czasy.

Książka składa się z przedmowy, sześciu rozdziałów (zatytułowanych cytatami z prac teologa), posłowania, bibliografii, spisu ilustracji, skorowidza oraz dwóch aneksów (odsyłacze w ukraińskojęzycznych dziełach Galatowskiego i lista cytowanych przez niego autorów).

Rozdział pierwszy, „*Wyździe smyrenijje moje i trud moj*” („Spójrz na mą skrucę i trud mój”), omawia dyskusyjną sprawę pochodzenia pisarza (dokładne miejsce i data urodzenia), jego drogę życiową, charakterystykę formacji intelektualnej i duchowej, zawiera opis bibliograficzny wszystkich edycji jego dzieł, rozważa to, kim mogli być ich ewentualni posiadacze i czytelnicy, a także przynosi wykaz zbiorów z terenów Rzeczypospolitej i Rosji, w których znajdowały się wersje drukowane bądź rękopiśmienne owej twórczości.

W rozdziale drugim, „*Roznyje knyhy dla napywania mojej knyhy czytajuczy*” („Przeróżne książki dla napisania pracy mojej czytając”), Jakowenko poddaje gruntownej analizie

¹ N. Jakowenko: *Historia Ukrainy do 1795 roku*. Przeł. A. Babiak-Owad, K. Kotyńska. Warszawa 2011; *Druga strona lustra. Z historii wyobrażeń i idei na Ukrainie XVI-XVII wieku*. Przeł. K. Kotyńska. Red. nauk. T. Chynczewska-Hennel. Warszawa 2010.

tw. zasób biblioteczny Galatowskiego (gdzie mógł mieć dostęp do książek, co właściwie czytał, czynniki kształtujące jego preferencje lekturowe itd.); staje się to asumptem do omówienia XVII-wiecznych księgozbiorów na terenach metropolii kijowskiej (prywatnych, szkolnych, monasterskich i parafialnych), m.in. ich specyfiki regionalnej. Badaczka wysuwa hipotezę, że pisarze prawosławni mogli korzystać również z bibliotek klasztornych pewnych zakonów katolickich (przeważnie jezuitów i dominikanów, rzadziej – franciszkanów) (s. 105)². Większa część tego rozdziału dotyczy analizy „technik czytania” stosowanych przez Galatowskiego i wielostopniowości jego pracy nad poszczególnymi dziełami, kiedy wcześniej zrobione notatki „obrastaly” z czasem nowymi przykładami i argumentami, mającymi za zadanie uwiarygodnić ten czy inny fakt (s. 113). Przyglądając się modyfikacjom, jakich pisarz dokonywał w odsyłaczach w różnych edycjach jednego dzieła, autorka bada problem zmiany audytorium czytelniczego: zniknięcie we lwowskiej edycji *Klucza rozumienia* z 1663 roku wzmianek o twórcach antycznych, stanowiących trzon lektury szkolnej w ramach kursów retoryki, świadczy – zdaniem Jakowenko – o tym, że Galatowski adresował owo wydanie raczej do mniej wyrobionych intelektualnie osób duchownych. Jej spostrzeżenia znajdują potwierdzenie w sprawozdaniach z wizytacji cerkiewnych, bo egzemplarze tej edycji *Klucza rozumienia* gromadzono zwykle w zbiorach parafialnych (s. 100–101). Badaczka uwydatnia unikatowy dla sytuacji komunikacyjnej metropolii kijowskiej tego okresu przykład mistrzowskiego posługiwania się przez Galatowskiego w języku pisanim jednocześnie kilkoma rejestrami językowymi: od mowy potocznej po zawile słownictwo z arsenału neoscholastyki. Wybór zawsze zależał od aktualnego współrozmówcy, czyli czytelnika (może nawet w pewnych okolicznościach – słuchacza?) tego czy innego dzieła pisarza ukraińskiego. Jakowenko odszyfrowuje sens wypowiedzi swego bohatera korelując jego „język” z tym środowiskiem społecznym lub kulturowym, w którym z owych konstrukcji korzystano.

Najpopularniejsza część twórczości literackiej Galatowskiego – jego spuścizna kaznodziejska – doczekała się omówienia w trzecim rozdziale książki, *„Zaproszaju łask waszych do słuchania”* („Zapraszam łask waszych do słuchania”). Ze zbiorem homiletycznym *Klucz razumenia. Swiaszennikom, zakonnikom i laikom należaczij* (*Klucz rozumienia. Kapłanom, zakonnikom i laikom przynależny* (Kijów 1659; Lwów 1663, 1665)) czytelnik polski jest zaznajomiony głównie dzięki pracom Marzanny Kuczyńskiej, która skupia się na typologii gatunkowej kazań oraz na ich funkcji religijno-oświatowej i zawartych w nich motywach polemicznych³. Jakowenko rozpatruje dorobek kaznodziejski Galatowskiego w znacznie szerszym kontekście. Punkt wyjściowy dla autorki stanowi weryfikacja panującej w literaturze od dawna tezy, iż kaznodziejstwo jako praktyka cerkiewna powstało w metropolii kijowskiej pod wpływem katolików i protestantów dopiero w latach 1570–1580. Podważa ową teorię istnienie na tym obszarze w okresie wcześniejszym rękopiśmiennych ewangeliarzy pouczających, urzędów kaznodziejskich przy pewnych monasterach, a później również przy bractwach cerkiewnych. Wiek XVII zapoczątkował nową fazę w rozwoju kaznodziejstwa na ziemiach prawosławnych Rzeczypospolitej, cechującą się rozprzestrzenieniem homiletyki typu zachodniego; nie potrafiła ona zresztą całkowicie wyprzeć z obiegu tradycyjnych ewangeliarzy pouczających. Wyróżnikiem metropolii kijowskiej drugiej połowy XVII wieku było współistnienie dwu modeli kaznodziejskich: patrystycznego (do którego zwolenników należał Łazarz Baranowicz, dawny mistrz Galatowskiego w Kolegium Kijowsko-Mohylańskim)

² Podobne zjawisko całkowitego braku jakichkolwiek barier konfesyjnych, gdy chodziło o dostęp do książek, dostrzega na przykładzie relacji między luteranami a dominikanami wileńskimi J. N i e d Ź w i e d Ź (*Kultura literacka Wilna (1323–1655). Retoryczna organizacja miasta*. Kraków 2012, s. 98).

³ M. K u c z y Ń s k a, *Ruska homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej. Ewolucja gatunku – specyfika funkcjonalna*. (Cyryl Stawrowiecki: „Ewangelia pouczająca”. Rachmanów 1619; Joannicjusz Galatowski: „Klucz rozumienia”. Kijów 1659). Szczecin 2004.

i tzw. nowej homiletyki, posługującej się bogatym zasobem retoryki barokowej i konceptami – którą naśladowała większość absolwentów Kolegium drugiej generacji, w tym Galatowski.

Sporo uwagi poświęca Jakowenko „technikom komunikowania się” swego bohatera z audytorium czytelniczym (s. 227–230), środkiem stylistycznym kazań Galatowskiego (s. 231–233). Autorka stawia również pytanie o oryginalność dzieła *Nauka albo sposób złożenia kazania* (Nauka albo sposób układania kazania), traktatu teoretycznego normującego zasady pisania pouczeń na określone uroczystości liturgiczne, dołączanego do każdej z wersji *Klucza rozumienia*. Był to pierwszy w historii wschodniosłowiański poradnik homiletyki prawosławnej⁴; wzorował się on nie tyle na modelach sztuki krasomówczej Ojców Greckich, ile na ówczesnych zachodnich manualach z *ars praedicandi* i ewentualnie na pracach polskiego jezuity Macieja Sarbiewskiego. Do *novum* u Galatowskiego da się zaliczyć, zdaniem autorki, jedynie pewne „podobieństwa metaforyczne”, za których pomocą tłumaczył on niuanse tajemnic teologicznych (s. 219–227).

Czwarty rozdział omawianej książki, „*Bohostowowe naszymy nauczajut*” („Teologowie nasi uczą”), odsłania zapożyczenia z nauki katolickiej w dziełach Galatowskiego na przykładzie wybranych zagadnień (istota grzechu pierworodnego i jego skutki dla natury ludzkiej, czas przeistoczenia Darów Świętych, Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny, eschatologia), obrzędów cerkiewnych, wzorów ikonograficznych i terminologii teologicznej. Poprzez omówienie każdego z wymienionych wątków związyłem ekskursem historycznym, Jakowenko stara się pokazać, kiedy Galatowski jest prekursorem, wprowadzając nowe i w większym albo mniejszym stopniu sprzeczne z tradycją prawosławną rozumienie pewnych dogmatów wiary i praktyk religijnych, a kiedy tylko podąża za istniejącymi od dawna w metropolii kijowskiej modelami dyskursu teologicznego i zwyczajami. Do bezdyskusyjnych zasług Galatowskiego autorka zalicza nie spotykaną wcześniej na taką skalę próbę tłumaczenia zawiłych formuł teologii scholastycznej na język ukraiński i wypracowania dyskursu naukowego w tym języku, przedsięwziętą w dziele *Mesycja prawdziwyj* (Mesjasz prawdziwy) (s. 280). Usiłowania ukraińskiego duchownego długo pozostawały odosobnione i nie miały kontynuatorów, kurs zaś teologii w Kolegium Kijowsko-Mohylańskim wykładano za czasów Galatowskiego wyłącznie po łacinie.

Piąty rozdział, „*Światyje sut’ pryjatelamy naszymy*” („Święci są przyjaciółmi naszymi”), dotyczy wyobrażeń o świętości i kulcie świętych w metropolii kijowskiej, ewolucji tych poglądów w ciągu XVII stulecia, kultu Matki Bożej i jego transformacji pod wpływem łacińskich modeli duchowości maryjnej. Badaczka zauważa kształtowanie się nowego dyskursu prawosławnego w rozumieniu „doskonałego chrześcijanina” i przesunięcie akcentów z ideału mnicha-pustelnika na aktywnego spowiednika wiary. Do ważnego *novum* bohatera swojej pracy Jakowenko zalicza również wykorzystywanie exemplów z udziałem łacińskich świętych: sięgając po przykłady z obcego obszaru konfesyjnego, Galatowski kieruje się ponadkonfesyjnymi celami dydaktycznymi; odzwierciedla to jego intencję pastorską, by sprzyjać odnowie wiary wyznawców prawosławia (s. 392). Porównując jego projekt hagiograficzny z nieco późniejszymi usiłowaniami Dymitra Rostowskiego (1651–1709), działającego na terenie Rosji absolwenta Kolegium Kijowsko-Mohylańskiego, dochodzi Jakowenko do wniosku, że pomysł Galatowskiego na opanowanie katolickiej przestrzeni sakralnej nie miał kontynua-

⁴ Jakkolwiek istnieją tylko pojedyncze świadectwa, że *Naukę* Galatowskiego znano na terenach państwa rosyjskiego, i chociaż nie znalazła ona żadnego oddźwięku w rosyjskim dorobku kaznodziejskim późniejszego okresu, w literaturze można spotkać próby zaliczenia jej do homiletyk *sensu stricto* rosyjskich. Zob. A. B. Grigoriew, *Pierwaja russkaja gomiletika*. W zb.: *Russkoje bogostowije. Issledowanija i materialy*. Wyd. 2. Moskwa 2016.

torów i odzwierciedlał raczej jego osobistą postawę niż „szersze tendencje kultury religijnej kijowskich intelektualistów cerkiewnych drugiej połowy XVII stulecia” (s. 391).

W szóstym i ostatnim rozdziale książki, „*Z swoim dyskursom skryjśia żydowyne pod ławu*” („Ze swym dyskursem wleż pod ławę, Żydzie”), analizowany jest stosunek do ludności żydowskiej na przykładzie pierwszego prawosławnego traktatu antyżydejskiego, *Mesyja prawdziwyj* z 1669 roku. Rezygnując z analizy teologicznego systemu uzasadnień Galatowskiego, autorka skupia się na warunkach społecznych, które sprzyjały powstaniu tego dzieła, na używanych w nim chwytach narracyjnych, na zależności argumentacji polemiki antyżydowskiej od wcześniejszych modeli zachodnich. Osobną uwagę poświęca ona przepisom Galatowskiego na ostateczne rozwiązanie „problemu żydowskiego”. Ich pragmatyzm zdradza proveniencję zachodnią: proponowane przez pisarza prawosławnego środki oscylują między przymusową konfiskatą mienia a obróceniem go na „potrzeby społeczne”, między zachęceniem do przejścia na chrześcijaństwo a separacją ludności żydowskiej od wiernych, zburzeniem synagog, wprowadzeniem zakazów osiedlania się Żydów w państwie (s. 493–497).

Na osobną uwagę zasługuje aparat pomocniczy książki, zawierający oprócz bibliografii, spisu ilustracji i skorowidza także szczegółową transkrypcję w postaci tabeli wszystkich autorów i prac cytowanych w ukraińskojęzycznych dziełach Galatowskiego (s. 597–684). Podjęty przez Natalę Jakowenko trud robi niesamowite wrażenie, bo – jak niejednokrotnie stwierdza sama badaczka – większość odsyłaczy nie tylko jest nadzwyczaj lakoniczna, lecz również obfituje w literówki i kuriozalne błędy. Służą one jako materiał pomocny w badaniu technik czytania Galatowskiego, ale mocno utrudniają rozszyfrowanie cytowanych przez niego prac i autorów. Z innej zaś strony, częste używanie skrótów pewnych dzieł łacińskich może świadczyć o tym, że teolog „rozmawiał” ze swym czytelnikiem wspólnym językiem i czytelnik potrafił rozpoznać jego rebusy, czyli był dobrze obeznany z tymi utworami (s. 114–115).

Zasób wykorzystanych przez głównego bohatera książki dzieł składa się z około 320 pozycji drukowanych: z kilkoma wyjątkami „zasób biblioteczny” zawiera autorów łacińskich i łacińskojęzyczne wydania pism Ojców Kościoła, w tym Ojców Greckich; uzupełniają go świadectwa ustne i 9 ksiąg liturgicznych. Argumentacja teologiczna pochodzi przeważnie z dzieł św. Augustyna, który zajmuje pierwsze miejsce w hierarchii autorów cytowanych, za nim następują: jezuita Korneliusz a Lapide (zm. 1637) i Jan Złotousty; *Annales Ecclesiastici* oratorianina Cezarego Baroniusza (1538–1607) i praca encyklopedyczna bazylejskiego polihistora Theodora Zwingera (1533–1588) *Theatrum humanae vitae* (te dwie ostatnie księgi stanowią źródło różnego rodzaju exemplów); fundamentalne dzieło kartuzjanina Laurencjusza Suriusa (1522–1578) *De probatis sanctorum historiis* staje się z kolei dla Galatowskiego podstawowym źródłem znajomości hagiografii bizantyjskiej. Za rekonstrukcją korpusu utworów łacińskich stoi poważniejszy problem, o którym zresztą autorka niejednokrotnie wspomina, a mianowicie – czy wykorzystany „zasób biblioteczny” może powiedzieć coś badaczowi o sposobie myślenia Galatowskiego, o jego kryteriach selekcjonowania tekstów i informacji, o tym, jak je on segreguje i „preparuje” (redaguje/skraca/rozszerza) w trakcie układania własnego dzieła. Odpowiedź na wymienione pytania pomoże w rozumieniu tego, jak na terenach metropolii kijowskiej odbywała się dystrybucja wiedzy albo – zgodnie z trafnym określeniem autorki – jej „przepływ” z tradycji łacińskiej; w jakiej mierze owe procesy na gruncie kijowskim odzwierciedlały zachodnie modele drugiej połowy XVI wieku, okresu panowania ogromnych kompendiów wiedzy uniwersalnej o wszystkim (s. 13).

Analiza „zasobu bibliotecznego” Galatowskiego pozwala Natali Jakowenko uzasadnić szereg hipotez, które chociaż spotykane są w literaturze, to wyłącznie w postaci słabo wyrażanych intuicji. Do nich należy m.in. teza o polskiej dominacji intelektualnej w ciągu XVII stulecia. Autorka koryguje ono twierdzenie, uważając je za odpowiadające rzeczywistości wyłącznie dla pierwszej połowy XVII wieku, kiedy właśnie polska książka była jednym z podstawowych źródeł erudycji autorów prawosławnych z terenów metropolii kijowskiej. Druga

generacja absolwentów Kolegium Kijowsko-Mohylańskiego, do której należał również Gala-towski, sięga już bezpośrednio po zachodnią (czyli łacińską) produkcję książkową, która staje się częścią dominującą krajobrazu intelektualnego autorów prawosławnych. Świadectwem tego są także opisy zbiorów bibliotecznych z owego okresu⁵. Nie znaczy to bynajmniej, iż literatury polskojęzycznej nie czytano albo nie cytowano; znaczy to tylko, że straciła ona funkcję głównego pośrednika i translatora wiedzy teologicznej, hagiograficznej, historycznej itd. Autorka powraca do tej idei niejednokrotnie, uzasadniając ją m.in. we wstępie (s. 11–12) i w trakcie analizy podstawowych źródeł utworów Galatowskiego⁶.

Przewaga łacińskiego zasobu książkowego nasuwa pytania o to, czym dla autorów prawosławnych metropolii kijowskiej była tradycja łacińska oraz jak w ich tekstach i głowach współistniały ukształtowane o wiele wcześniej kanony myślenia religijnego z *novum* przyjętym z zachodnich druków i praktyk kościelnych, ponadto zaś pytanie o treść i status zapożyczeń z katolickiej teologii, hagiografii, ikonografii.

Otwartość intelektualistów kijowskich na „świat łaciński” wcale nie oznaczała ich „kulturowej wszytkożerności”. Erudyta Galatowski był bardzo selektywny w swoim czytaniu: spośród licznych exemplów łacińskich wybierał on przede wszystkim te, które odpowiadały jego osobistemu doświadczeniu moralnemu i etosowi mnicha prawosławnego (s. 169). Stosunek do tradycji łacińskiej unaocznia się również w strategiach cytowania wykorzystywanych przez Galatowskiego, który w poszczególnych wypadkach przytacza równoległe świadectwo z autora zachodniego (teologa, hagiografa, kronikarza kościelnego) i z kroniki bizantyjskiej (autora wczesnochrześcijańskiego albo teologa greckiego), aby zrównoważyć dowód „łaciński” dowodem „greckim”. Podobnie postępuje on z exemplami, uzupełniając tekst łaciński pasującymi fragmentami z *Protołu* albo ze średniowiecznego zbioru słów pouczających *Izmaragd* (Szmaragd). Zwiększa to efekt rozpoznawalności wybranego przykładu i czyni go jaśniejszym dla czytelnika prawosławnego (s. 174)⁷. Zdaniem Natali Jakowenko, posługiwał się Galatowski również szeregiem – nie poddanych przez niego samej refleksji – metod uwewnętrzniania „materiału łacińskiego”; rzuca się to w oczy zwłaszcza na przykładzie redagowania przez niego opisów cudów katolickich, w których zostają cuda, ale znikają katolicy (s. 182).

Również selektywnie działa główny bohater książki, kiedy chodzi o zapożyczenia z teologii katolickiej. Szczególnie to widać przy opracowaniu cudów i exemplów łacińskich, gdzie są prezentowane różnice dogmatyczne między nauką katolicką a prawosławną. Nie we wszystkich jednak wypadkach Galatowski jest równie konsekwentny: prawie nie toleruje fragmentów zawierających wypowiedzi o czystości i jest mniej stanowczy, gdy idzie o negowane przez wyznawców prawosławia Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny (s. 182–183).

Na przykładzie szeregu tematów (istota grzechu pierworodnego i jego skutki dla natury ludzkiej, czas przeistoczenia Darów Świętych, Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny, eschatologia), wybranych obrzędów cerkiewnych, wzorów ikonograficznych i terminologii teologicznej autorka przekonująco dowodzi, że pewne zapożyczenia z tradycji łacińskiej przenikają do kultury prawosławnej na tych terenach o wiele wcześniej i za czasów Gala-

⁵ Zob. L. V. Charipova, *Latin Books and the Eastern Orthodox Clerical Elite in Kiev, 1632–1780*. Manchester 2006.

⁶ Ciekawą paralelę mogą być spostrzeżenia rosyjskiego filologa L. Sazonowej, która dostrzega podobne tendencje (jakkolwiek na mniejszą skalę) w rozwoju literatury rosyjskiej drugiej połowy XVII wieku.

⁷ Z tej metody korzystali również inni pisarze kręgu mohylańskiego. Jakowenko powołuje się na spostrzeżenie G. Brogi Berkoff (*The Sermons of Antoniij Radyvylov's'kij: History, Culture, Mentality*. W zb.: *Theatrum humanae vitae. Studiji na poszanu Natali Jakowenko*. Red. N. Bilous [i in.], Kyjiw 2012), dotyczące spuścizny kaznodziejskiej Antoniego Radywiłowskiego (1620–1688).

towskiego już postrzegane są jako niekwestionowana rzeczywistość. Ta rzeczywistość stała się przedmiotem refleksji dopiero wtedy, gdy z zewnątrz zabrzmiały oskarżenia o „nieortodoksyjność” pewnych teologicznych konstrukcji autorów kijowskich, czego przykładem jest tocząca się w Moskwie na końcu XVII stulecia dyskusja wokół transsubstancjacji między przedstawicielami Cerkwi kijowskiej i moskiewskiej (tzw. *chlebpokłonnaja eres*). Otwartość konfesyjna metropolii kijowskiej w sferze obrzędowości, kultu świętych, pewnych wzorów ikonograficznych itd. kształtowała się spontanicznie co najmniej od połowy XVI wieku po prostu z racji sąsiedztwa kulturowego dwu tradycji chrześcijańskich, które skutkowało „mieszaniami” przekonań religijnych, obrzędów i praktyk cerkiewnych. Epoka mohylańska zaś nadała tej otwartości legitymację kanoniczną (s. 10).

Pewne cechy kultury religijnej metropolii kijowskiej, które tradycyjnie uważano za przejaw „łacińskiej metamorfozy prawosławia” (G. Florovsky), zostały powołane do życia – jak uzasadnia Jakowenko w swoim studium – z nieco innych powodów. Narastająca w pierwszej połowie XVII stulecia tendencja do rejestrowania cudów wedle modeli zachodnich, kiedy przybiera na znaczeniu drobiazgowa weryfikacja okoliczności wydarzenia i wiarygodności wypowiedzi świadków, a także liczny wzrost zaangażowanych w cuda laików stały się wynikiem nie tyle procesów postępującej latynizacji, ile dezintegracji metropolii kijowskiej po zawarciu unii brzeskiej w 1596 roku i powstaniu Cerkwi unickiej. Podział jednej przestrzeni kanonicznej na dwa obszary zmuszał zarówno prawosławnych, jak i unitów do nieustannej rywalizacji i spierania się o to, która z Cerkwi ma „bardziej zbawczy” charakter; niepoślednią rolę w tym odgrywały cuda. Łaciński model prezentacji cudownego wydarzenia okazał się bardzo przydatny w tej walce o dusze wiernych i został wykorzystany przez prawosławnych raczej ze względów pragmatycznych niż jakichkolwiek innych.

Zawarta w recenzowanej książce teza o pragmatyzmie poszczególnych zapożyczeń łacińskich w kulturze religijnej i myśli teologicznej metropolii kijowskiej nie stanowi żadnego *novum* – jest zdomowiona w literaturze już od dawna⁸, co nie zaprzecza konieczności gruntownego przemyślenia skutków owych zapożyczeń zarówno dla światopoglądu poszczególnych wiernych, jak i dla całej kultury. Przykład Galatowskiego unaocznia, jak w jednym człowieku mogły w sposób paradoksalny współistnieć np. prawosławny optymizm eschatologiczny (kiedy cuda-nagrody licznie dominują nad cudami-karami) oraz nacechowane pesymizmem rozumienie grzechu i zbawienia w kategoriach nauki katolickiej, wyrażane za pomocą aparatu pojęciowego teologii prawosławnej (s. 266–268). Oznacza to, że Galatowski potrafił myśleć w typowych dla tradycji łacińskiej kategoriach sądu partykularnego i czyśćca, ale opisywał te realia za pomocą prawosławnego pojęcia „mytarstwa”.

Współistnienie poglądów, których – wydawałoby się – nie da się połączyć (fenomen określony przez Lilię Bereżną mianem „barokowej logiki” Galatowskiego⁹), było cechą typową intelektualistów kijowskich tamtych czasów i nie świadczy bynajmniej o utracie przez nich prawosławnej tożsamości konfesyjnej. Nie stawiali sobie oni za cel – jak to określa Jakowenko – „zburzenia bizantyjskiej matrycy doktrynalnej” (s. 11), dążyli tylko do budowania światopoglądu prawosławnego na nieco szerszym fundamencie teoretycznym, wzmacniając tym swoją tożsamość eklezjologiczną. Galatowski i jego pokolenie postrzegali doświad-

⁸ Zob. F. J. Thomson, *Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture: A Critique of Georges Florovsky's Theory of the Pseudomorphosis of Orthodoxy*, „Slavica Gandensia” 20 (1993), s. 98, 101. – M. Korzo, *Prawosławne wyznanie wiary Piotra Mohyły. Kilka uwag w sprawie wpływów zachodnich na teologię kijowską XVII w.* „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 46 (2002). – M. Melnyk, W. Pilipowicz, *Kazania i komentarze sakramentalno-liturgiczne z „Trebnika” św. Piotra Mohyły*, Olsztyn 2003, s. 45.

⁹ L. Bereżna, „Tretije miesto uderżanie istiazatelnoje”. *Idea mytarstw u tworach Joanikija Galatowskogo ta ukrajinskich prawosławnych synodykach*. W zb.: *Ukraina XVII stolyttia: suspylstvo, filosoŭfija, kultura*. Red. L. Dowga, N. Jakowenko. Kyjiw 2005, s. 267.

czenie chrześcijańskie jako uniwersalne, co nie stało w sprzeczności z ich zawziętą polemiką z katolikami wokół pewnych wątków teologicznych i obrzędowych. Recenzowana książka nie tylko uwydatnia główny paradoks związany z Galatowskim, który ciągle okazywał swą „greckość”, chociaż nieraz myślał „po łacinie” – zachęca również do ponownego „przeczytania” całej prawosławnej kultury metropolii kijowskiej przełomowego XVII stulecia, żeby lepiej zrozumieć jej dążenia do znalezienia własnej tożsamości jako szlaku pośredniego między katolicyzmem a prawosławiem (s. 500).

Abstract

MARGARITA A. KORZO Institute of Philosophy – Russian Academy of Sciences,
Moscow

**IN SEARCH FOR A NEW LOOK AT EARLY-MODERN UKRAINIAN RELIGIOUS
LITERATURE SIDE NOTES ON THE BOOK**

The review analyses Natalia Yakovenko's book on literary-theological legacy of a Ukrainian writer Ioanikij Galatovsky (died 1688). As based on the book, Yakovenko studies the shaping of intellectual space of the 17th c. Kiev metropolis and the specificity of Ukrainian religious culture in the early modern period.