

Jerzy Gułowski

"Ukraińskie i białoruskie ikony święteczne w dawnej Rzeczypospolitej : problem kanonu", Michał Janocha, Warszawa 2001 : [recenzja]

Saeculum Christianum : pismo historyczno-społeczne 9/2, 306-309

2002

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

wiecznych z terenu naszych południowych sąsiadów rzuca pionierska do niedawna praca Polikarpa Radó (*Libri liturgici manuscripti bibliothecarum Hungariae et limitropharum regionum*. Budapeszt 1973). To ważny teren, który należy uwzględnić w kwerendach, a drugi to rodzące się perspektywy badawcze w archiwach i bibliotekach rosyjskich oraz ukraińskich, gdzie polonika liturgiczne chronione są tylko dlatego, że stanowią wyjątkową wartość materialną. Trud ten częściowo został już pokonany przez Autora omawianej pracy, wypada go jednak uzupełnić opisem pozostałych kodeksów w otwieranych powoli archiwach sowieckich i ukraińskich, by wypełnić lukę w pełnym poznaniu kultury liturgicznej w średniowiecznej Polsce. Życzyć wypada, by Autor dopełnił tego dzieła osobiście, bo któż ośmieli się pisać o polskich graduach, skoro stało się ono jego specjalnością i pięknym pomnikiem, jaki zbudował z rozproszonych skarbów kultury liturgicznej w Polsce?

Janusz Zbudniewek ZP

Ks. Michał Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony świąteczne w dawnej Rzeczypospolitej. Problem kanonu*. Warszawa 2001, ss. 560, il. XXIV.

Książka ks. Michała Janochy zasługuje na wnikliwą uwagę, nie tylko ze względu na walory ikonograficzno-ikonologiczne, lecz także dlatego, że: 1. Przypomina, iż Rzeczypospolita była obszarem symfonii „dwa płuc” Europy – wschodniego (konstantynopolańskiego) oraz zachodniego (rzymskiego); 2. Unaocznia specyfikę ikon, uwyrażając swoistość religijności chrześcijan wschodnioeuropejskich, których większość to Rusini, będący obywatelami naszej Rzeczypospolitej, od jej narodzin (Krewa – 1385) do upadku (Grodno – 1795); 3. Uzmysławia – rzecz można – że latynizacja części prawosławia w Rzeczypospolitej w wyniku unii brzeskiej (1596) zaowocowała banalizacją wielu treści teologicznych.¹

We wstępie Autor oświadcza, że „głównym tematem książki jest ewolucja kanonu w ukraińskim i białoruskim malarstwie ikonowym na ziemiach I Rzeczypospolitej na przykładzie tematów świątecznych” (s. 7). Tak zakreślony przedmiot studium usprawiedliwia poprzedzenie przez Autora wnikliwej i nadzwyczaj erudycyjnej, niekiedy pedantycznej, prezentacji ikon świątecznych, fascynującą historią ikonostasu w Bizancjum, na Rusi Kijowskiej, Halicko-Wołyńskiej, Białej i Czarnej oraz w Rosji (Rusi Moskiewskiej).

¹ „Latynizację” prawosławia zarzucano nawet jego odnowicielom – kniaziowi Konstantemu Ostrogskiemu, założycielowi Akademii w Ostrogu, której „rektorem” był późniejszy patriarcha Konstantynopola Cyryl Lukaris, a także absolwentowi Uniwersytetu Paryskiego – Piotrowi Mohyle. Jego „wyznanie wiary” uznano – szczególnie w Moskwie – za „prokatołickie”. Rzeczypospolita i Kościół Ruski utrzymywali za Jagiellonów i Wazów ożywione stosunki z patriarchatem ekumenicznym. Zerwano je za Sasów. Dopiero w czasie zaborów prawosławie na ziemiach polskich i litewsko-ruskich uległo całkowitej moskalizacji.

Całość rozpoczyna omówienie „problemu kanonu” (cz. I, *Problem kanonu*, ss. 31-101, cz. II *Ikony święteczne*, ss. 107-464.²

Nawiązując do J. Białostockiego i E. Panofsky'ego, ks. Michał Janocha uważa, iż „właściwym celem badań ikonograficznych jest odczytanie treści danego dzieła, zespołu dzieł lub tematu, jego genezy oraz funkcjonowania, w kontekście religijno-historyczno-społecznym” (s. 22). Jego więc „ikonografia” poprzedzona „opisem preikonograficznym” zawiera „ikonologię”. Owo zaś „odczytanie treści” ikon, czyli ikonologia wymaga – według Autora – posłużenia się pojęciem symbolu oraz odniesienia do teologii, jako że ikona jest „organiczną częścią teologii i liturgii; wyrażonym w barwach i kształtach przekazem wiary” (s. 22-23).³

Liturgia wschodnioeuropejska ma charakter „czasowo-eschatologiczny”, ikona – wręcz „kairotyczny”. Liturgia zachodnioeuropejska natomiast bardziej akcentuje aspekt „historyczno-wspomnieniowy”, a obraz – „naturalistyczno-historyczny” (por. s. 39). Podejmując problem kanonu ks. Michał Janocha zwraca uwagę na inne pojmowanie czasu i przestrzeni przez Wschód i Zachód, rozróżniając pomiędzy „czasem” (*chronos, tempus*), „wiecznością” (*aijyn, aeternitas*), „wiekuistością” (*aidiotis*) a „kairos” (dosł. „stosowna pora”, teol. „moment, znany tylko Ojcu – Mt 24,36; Mk 13,32), będący jakby punktem zetknięcia się Bożej wieczności ze stworzonym czasem na horyzoncie w „wiekuistości”, uobecniającej się w świadomości ludzkiej dzięki jej „duchowości” (*nous*). Owa „duchowość” jest „obrazem” Stwórcy w człowieku (por. anafory liturgiczne przypisywane Ojcom kapadockim). Taki moment przeżyli świadkowie Przemienienia (Piotr, Jakub i Jan) oraz pojawienia się Zmartwychwstałego i Jego Wniebowstąpienia. To wówczas ujrzeli przebóstwione Oblicze Chrystusa. Na ikonach Przemienienia postać Chrystusa wpisana jest w trzy koncentryczne kręgi światła: „Boski *aijyn* – pisz Autor – oczyszcza i uświęca ludzki *chronos*, przekształcając go w *kairos*. Antynomia *chronos* – *aijyn* w artystycznej przestrzeni ikony zostaje przewyciężona” (s. 42). Ów „kairotyczny” charakter nadają jej apofatyeczność oraz symultaniczność unaocnień Osób i akcji, szczególnie na wspomnianych tylko przez Autora ikonach Sądu Ostatecznego, gdzie centralną sceną jest Deesis, będąca także „kompozycyjnym i ideowym ośrodkiem ikonostasu”. Nazwa „Deesis” w postaci „deisus” w źródłach staroruskich aż do XVIII w. oznacza bądź ścisły temat ikonograficzny (Trimorfon: Chrystus adorowany przez Maryję i św. Ja-

² Autor omawia pokrótce różne znaczenia terminu „kanon” – literackie, historyczno-geograficzne, moralne, prawne, liturgiczne, dogmatyczne i biblijne – wskazując na jego pierwotne znaczenie uobecnione w Ez 40,3: „*quaneh* (asyryjskie *kannu*) odnoszące się do pręta mierniczego. Żydzi mieli je przekazać Grekom, od których zostało przejęte przez Rzymian.

³ Termin „ikonologia” pojawia się w tytule dzieła Cesarego Ripy *Ikonologia*, t. I. Kania, Kraków 1998 (wyd. Rzym 1593 (1) i 1603 (2)). Dzieło zwięźle objaśnia treści pojęć obrazowane przez postaci alegoryczne. E. Panofsky, *Studia z historii sztuki*, t. J. Białostocki, Warszawa 1971 – postuluje wyodrębnienie: 1. Opisu preikonograficznego; 2. Analizy ikonograficznej, 3. Interpretacji ikonologicznej. Prawosławni teologowie ikony wyróżniają: 1. Ikonografię – sztukę „pisania” ikon, 2. Ikonologię – sztukę „czytania” ikon. Por. L. Uspien-ski, *Teologia ikony*, t. M. Żurowska, Poznań 1993.

na Chrzciela), bądź cały rząd w ikonostacie, bądź wreszcie cały ikonostas (aż do XIX w. – s. 116). Zaznaczmy, iż ikona Deesis jest nie tylko unaocznieniem liturgicznych modlitw wstawienniczych i wiary w pośrednictwo Maryi i Jana, lecz także Powtórnego Przyjścia, którego prefiguracją jest eucharystyczne uobecnienie się Chrystusa za sprawą Ducha Świętego (epikleza), w chlebie i winie.⁴

Ikony święteczne prezentują dwanaście tematów: Narodzin Maryi, Ofiarowania Maryi, Zwiastowania, Narodzin Chrystusa, Ofiarowania Chrystusa, Chrztu Pańskiego, Przemienienia, Wjazdu do Jerozolimy, Zstąpienia do Otchłani, Wniebowstąpienia, Zesłania Ducha Świętego oraz Zaśnięcia Maryi. Tworzą one rząd święteczny, będący współkomponentem ikonostasu. Prezentując ukraińskie i białoruskie ikony ilustrujące dany temat Autor omawia jego źródła biblijne i apokryficzne, liturgiczne i teologiczne, a następnie samą ikonografię, wskazując pierwowzory sięgające np. w przypadku ikon Zwiastowania – III w., Bożego Narodzenia – IV w., Przemienienia – IV/V w., Ofiarowania i Chrztu Jezusa – V-VIII w., Zaśnięcia Maryi – VI-VII w. Autor stwierdza, iż „najstarszy zachowany rząd święteczny w soborze sofijskim w Nowogrodzie z 1341 r. jest dziełem Greka i jego dwóch pomocników: prezentuje on klasyczny bizantyński dodekorton” (s. 117). Zaznacza, iż twórcą koncepcji wysokiego ikonostasu jest metropolita moskiewski Cyprian (1390-1406) (s. 119). Zwraca uwagę, że archetypem przedstawień Oblicza Chrystusa jest mandylion, czyli „Chusta Abgara” (s. 81)⁵.

Najstarsze spośród zachowanych zachodnioruskich ikon świętecznych pochodzą z XIV/XV w.. Najwięcej ikon pochodzi z XVII i XVIII w. Był to – podkreślmy – okres rozkwitu, a zarazem upadku ikony, nad czym bolał metropolita Piotr Mohyla, a po wiekach metropolita unicki Andrzej Szeptycki (s. 59 i s. 460). Reprodukowane przez autora ikony na barwnych (XXIV) i czarno-białych (281) ilustracjach pochodzą zarówno z cerkwi prawosławnych jak i unickich. Te ostatnie – zwłaszcza z XVIII wieku – mają dość często charakter nawiązujących do polskiego baroku obrazów kościelnych. Ewolucja kanonu ikon ukraińskich i białoruskich polega też na tym, że pojawiają się na nich refleksy

⁴ Na temat teologiczno-liturgicznego aspektu ikony zob. L. Uspienski, o. c.; a także P. Ewdokimov, *Prawosławie*, tł. J. Klinger, Warszawa 1986; tegoż, *Sztuka ikony – teologia piękna*, tł. M. Żurowska, Warszawa 1999; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, tł. J. Prokop iuk, Warszawa 1984. O „afairotyczno-apofatycznej” metodzie teologii bizantyjskiej zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tł. P. Domański, Warszawa 1992, ss. 183-193. O Deesis – R. Mazurkiewicz, *Deesis. Idea wstawiennictwa Bogarodzicy i św. Jana Chrzciela w kulturze średniowiecznej*, Kraków 1994. Na temat teologii ikonostasu, zob. P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice*, tł. Z. Podgórzec, Warszawa 1984. O epiklezie: J. Klinger, *Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny a moralny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków*, Warszawa 1969.

⁵ W nieukończonyj wciąż pracy *Trzy wizje Paruzji* wyróżniam „ikony oblicza” – „theogiczne”, tj. przywołujące boskość, oraz „ikony akcji” – „alegoryczno-symboliczne”. Symbol to znak tajemnicy, element mitu. Już pierwsi egzegeci, począwszy od Orygenesa, a nawet wcześniej, odróżniali „znak” (*semeion*) i „symbol” (*symbolon*). Symbolem nazywa się wyznaczenie wiary, bo odsyła ono do prawd nie danych naocznie, ani dedukowalnych, bo objawionych. Podobnym „objawieniem” była autentyczna ikona, której twórcami bywali mnisi-mistycy.

rodzimej twórczości, np. Bojków, Łemków czy Huculów: „w cerkwiach Podkarpacia od XV do XVIII wieku ikony Sądu Ostatecznego są fascynującą projekcją apokryficzno-ludowej eschatologii, w której wyobraźnia silniej dochodziła do głosu, rozpalając się nie raz iście piekielnym ogniem” (s. 49). Bywa też, że np. sceny Narodzenia Jezusowego zawierają realia współczesnej ikonopiscowi kultury rusińskiej, podobnie jak obrazy kościelne – zachodnioeuropejskiej.⁶

Sądzę, iż zamiast streszczać tu bogate, erudycyjne i wnikliwe ikonologicznie prezentacje wymienionych ikon świętecznych, odesłać należy do książki Autora, będącego znakomitym przedstawicielem bizantyjsko-ruskiej ikonografii i ikonologii. Tym bardziej, że śledzenie jego dyskursu wymaga spojrzenia na zamieszczone w jego cennej książce – ilustracje.

Jerzy Gulowski

Ks. Stanisław Banach, *Archidiecezja warszawska w latach 1939-1945. Zniszczenia obiektów sakralnych*. Dąbrowa – Łódź 2001, ss. 264.

Dopiero 56 lat po zakończeniu II Wojny Światowej na rynku księgarskim pojawiła się publikacja odnosząca się w swej treści do zniszczeń, jakie miały miejsce w wyniku działań II Wojny Światowej, a które to zniszczenia dotknęły obiekty sakralne archidiecezji warszawskiej. Książka *Archidiecezja warszawska w latach 1939-1945. Zniszczenia obiektów sakralnych* autorstwa ks. dr Stanisława Banacha jest rozprawą doktorską, którą autor przygotował na seminarium doktoranckim prowadzonym przez ks. prof. dr hab. Józefa Mandziuka, jej recenzentami byli prof. dr hab. Tadeusz Rawski i prof. UKSW dr hab. Janusz Odziemkowski.

Celem pracy było przedstawienie zniszczeń obiektów sakralnych w archidiecezji warszawskiej w latach II Wojny Światowej. Autor do tychże obiektów zaliczył świątynie, kaplice mszalne, klasztory, krzyże przydrożne, cmentarze, a także dzwony. Problematyka podjęta przez autora jest nowatorska, bowiem historiografia Kościoła warszawskiego, jak i innych diecezji w Polsce nie zawiera podobnych wyczerpujących monograficznych opracowań.

Ks. Banach oparł swoją pracę głównie na materiałach archiwalnych. Przeprowadził kwerendę min. w Archiwum Archidiecezjalnym w Warszawie, Archiwum Diecezjalnym

⁶ W XVII i XVIII w. Kościół prawosławny na Rusi, jak i Kościół unicki, miały liczne ośrodki intelektualne, w których kwitła także sztuka ikony (Kijów i Lwów, Wilno i Ostróg, Supraśl, Mińsk, Poczajów i inne). Warto zwrócić uwagę, że duchowieństwo prawosławne i unickie studiowało teksty zarówno autorów greckich jak i łacińskich. Biskupi i archimandrycy wywodzili się z magnackich i kniaziewskich rodów – Chodkiewiczów, Puzynów, Soltanów, Rzewuskich, Czetwertyńskich, Sapiehów i in., których potomkowie studiowali na uniwersytetach zachodnioeuropejskich, a potem bywali m. in. na Atosie i Synaju, w Jassach i innych centrach kulturowych tradycję bizantyjską.