

**KATOLICKI
UNIwersytet LUBELSKI
JANA PAWŁA II**

**Wydział Teologii
Instytut Ekumeniczny**

Ks. Jarosław Igor Szczur

Nr albumu 139826

**Problematyka
eklezjologiczno-pastoralna
w nauczaniu św. Hilariona Troickiego
(1886-1929)**

Rozprawa doktorska
napisana na seminarium
Teologii Prawosławnej
pod kierunkiem
dr hab. Krzysztofa Leśniewskiego, prof. KUL

Lublin 2018

Spis treści

WSTĘP	5
-------------	---

ROZDZIAŁ PIERWSZY

ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ ŚW. ILARIONA	24
1.1. Środowisko rodzinne i lata edukacji	24
1.2. Działalność naukowa w Moskiewskiej Akademii Duchownej	26
1.3. Posługa pasterska w latach 1920-1923	30
1.4. Świadectwo wiary w okresie zesłania na Wyspy Sołowieckie (1924-1929).....	34

ROZDZIAŁ DRUGI

PODSTAWY EKLEZJOLOGII ŚW. ILARIONA	39
2.1. Trynitarna jedność Kościoła.....	40
2.1.1. Współistotność Trójcy Świętej a jedność wszystkich ludzi	41
2.1.2. Skutki grzechu Prarodzców	47
2.1.3. Uzewnętrznianie trynitarnej jedności w Kościele	49
2.2. Kościół jako teandryczny początek zbawienia.....	55
2.2.1. Wcielenie Syna Bożego a terapia w Kościele.....	55
2.2.2. Wyznanie apostoła Piotra a przynależność do Kościoła	61
2.2.3. Odnowienie człowieczeństwa w Osobie Syna Bożego.....	65
2.2.4. Ideał Jezusa Chrystusa dla wierzących.....	70
2.2.5. Bogurodzica jako „Najczystszy owoc człowieczeństwa”	76
2.3. Kościół a Duch Święty	79
2.3.1. Duch Święty jako zasada życia.....	80
2.3.2. Dary Ducha Świętego w Kościele	83
2.3.3. Duch Święty a Słowo Boże	85
2.3.4. Granice Kościoła a sakramentalna łaska Ducha Świętego	88

ROZDZIAŁ TRZECI

REFLEKSJA NAD TOŻSAMOŚCIĄ EKLEZJALNĄ ORAZ ZAGROŻENIAMI WEWNĘTRZNYMI I ZEWNĘTRZNYMI PRAWOSŁAWNYCH CHRZEŚCIJAN	94
3.1. Chrześcijańskie imperatywy ascetyczne.....	95
3.1.1. Ponadczasowe wezwanie chrześcijan do życia w świętości.....	95
3.1.2. Post jako wolność i miłosierdzie	98
3.1.3. Epitymia jako lekarstwo duchowe.....	100
3.2. Relacja Kościoła do świata.....	103

3.2.1.	<i>Religia a polityka</i>	103
3.2.2.	<i>Chrześcijaństwo a socjalizm</i>	108
3.2.3.	<i>Religia a nauka</i>	113
3.2.4.	<i>Chrześcijaństwo a wojna</i>	118
3.3.	Krytyczna ocena Kościoła łacińskiego i jego teologii	124
3.3.1.	<i>Podział Kościoła w 1054 roku z prawosławnego punktu widzenia</i>	124
3.3.2.	<i>Zachodniochrześcijańskie pojmowanie Odkupienia</i>	128
3.3.3.	<i>Łacińskie księgi pokutne w świetle prawosławnego rozumienia skruchy i pokuty (cs. pokajanie)</i>	136
3.3.4.	<i>Przesłanie duchowe architektury gotyckiej i architektury cerkiewnej</i>	140
3.3.5.	<i>Recepcja teologii scholastycznej w Rosji</i>	145
3.4.	Redukcjonizm eklezjalny w protestantyzmie	151
3.4.1.	<i>Minimalizacja znaczenia urzędu pasterskiego i indywidualna interpretacja Pisma Świętego</i>	151
3.4.2.	<i>„Chrześcijaństwo bez Kościoła”</i>	157
3.4.3.	<i>Ubóstwo liturgiki protestanckiej</i>	165
3.5.	Schizma odnowicielska (ros. <i>obnowlenczestwo</i>) w Rosyjskim Kościele Prawosławnym (1922-1946)	170
3.5.1.	<i>Zarys dziejów ruchu odnowicielskiego</i>	170
3.5.2.	<i>Stanowisko św. Ilariona wobec schizmy odnowicielskiej</i>	183
3.5.3.	<i>Działalność św. Ilariona na rzecz powrotu członków ruchu odnowicielskiego do Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego</i>	188
3.5.4.	<i>Publiczne dysputy św. Ilariona z przedstawicielami ruchu odnowicielskiego</i> . 194	

ROZDZIAŁ CZWARTY

	DZIAŁALNOŚĆ PASTORALNA ŚW. ILARIONA NA SOBORZE LOKALNYM ROSYJSKIEGO KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO (1917-1918)	201
4.1.	Sobór Lokalny Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (1917-1918)	202
4.1.1.	<i>Przygotowania do obrad soborowych</i>	202
4.1.2.	<i>Przebieg i metodyka prac soborowych</i>	207
4.1.3.	<i>Rezolucje pasterskie i administracyjne</i>	210
4.2.	Wzmianki o św. Ilarionie w dokumentacji soborowej	217
4.2.1.	<i>Materiały Rady Przesoborowej</i>	217
4.2.2.	<i>Protokoły Rady Soborowej</i>	218
4.2.3.	<i>Protokoły Świętego Soboru</i>	218
4.3.	Problematyka dyskusji soborowych z udziałem św. Ilariona	220
4.3.1.	<i>Statut Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego</i>	220

4.3.2.	<i>Regulamin monasterski</i>	229
4.3.3.	<i>Dyskusja i postanowienia soborowe odnośnie do jednowierców</i>	231
4.3.4.	<i>Postanowienia soborowe w kwestii rozwodów</i>	236
4.3.5.	<i>Stanowisko soboru wobec zawłaszczenia przez państwo sowieckie majątku kościelnego</i>	238
4.3.6.	<i>Postanowienia soborowe o zakresie autonomii kościelnej na Ukrainie</i>	241
4.3.7.	<i>Postanowienia soborowe na temat prawosławnego szkolnictwa teologicznego</i>	245
ZAKOŃCZENIE		249
BIBLIOGRAFIA		252

WSTĘP

Każda próba opisanego działalności jakiegokolwiek świętego, teologa czy hierarchy wymaga uwzględnienia specyfiki okresu historycznego, w jakim Bóg powołał go do służby Kościołowi, nie uwzględniając bowiem wielu czynników kształtujących świadomość człowieka, można łatwo dokonać fałszywej oceny jego postaw i działalności. Tożsamość każdej osoby ludzkiej składa się z wielu elementów. Do najważniejszych z nich zaliczyć można: religię, środowisko rodzinne, wzorce i autorytety duchowe, edukację, czynniki kulturowe, migrację oraz normy społeczne. W przypadku osób związanych z życiem eklezjalnym, hierarchicznie najwyżej usytuowane jest oddziaływanie aktualnej „historii” Kościoła. Ks. Sergiusz Bułgakow dowodził: „Kościół w swojej istocie, jako Bożo-ludzka jedność, należy do Bożego świata, jest w Bogu, i dlatego istnieje również w świecie doczesnym, w ludzkiej historii”¹. Kościół jest organizmem dwóch natur, gdyż posiada niezmienny fundament bogocześności Jezusa Chrystusa. Pięknem chrystologicznego obrazu Kościoła są jego dwa aspekty: ten już urzeczywistniony oraz ten, który nieustannie się dokonuje². Kościół nie będący z tego świata jest zarazem Kościołem obecnym w świecie. Organizm kościelny ma swój początek, uwarunkowania, rozwój oraz proces mniej lub bardziej doskonałego objawiania się dzięki językowi, epoce czy kulturze.

Prawidłowe spojrzenie na współczesną sytuację Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego wymaga wnikliwej i krytycznej analizy historycznej. Praca badawcza w tym zakresie uwarunkowana jest licznymi ograniczeniami, wynikającymi ze złożonej specyfiki Prawosławia rosyjskiego oraz trudnych interakcji pomiędzy państwem i Kościołem. Tysiącletni czas obecności chrześcijaństwa na Rusi to zarazem okres nieustannej realizacji swoistej ewolucji wewnętrznego i zewnętrznego funkcjonowania RKP³, co określało aktualną tożsamość i status tego Kościoła w państwie i społeczeństwie. W związku z tym, rzeczywistość eklezjalna we współczesnej Rosji jest w wielu aspektach próbą reinterpretacji doświadczenia historycznego zainicjowanego aktem chrztu św. Włodzimierza, a trwającego do początku drugiego tysiąclecia. Tak zdefiniowany proces warto analizować dwuaspektowo: na płaszczyźnie teologicznej i polityczno-historycznej. Zakres teologiczny dotyczy w szczególności sytuacji Kościoła prawosławnego na poszczególnych etapach historiografii ruskiej i rosyjskiej. Zakres ten obejmuje: rozwój myśli teologicznej, świadomość przynależności do Cerkwi jaka jest udziałem wierzących, oddziaływanie duchowości

¹S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki kościoła prawosławnego*, przeł. H. Paprocki, Białystok 1992, s. 14.

²Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. I. Brzeska, Kraków 2007, s. 166-185.

³RKP – Rosyjski Kościół Prawosławny.

oraz praktyk ascetycznych. Płaszczyzna polityczno-historyczna odnosi się do treści związanych z rozwojem obustronnej relacji Kościoła i państwa oraz inkorporacji kultury i myśli „obcej” w rdzenną samoświadomość Rosjan.

Tak zarysowany profil badawczy domaga się właściwego wymiaru periodyzacji historycznej RKP, uwzględniającej nie tylko główne etapy rozwoju eklezjalnego w kontekście geograficznym, lecz także ważne wydarzenia, zwłaszcza oddziałujące na reorganizację struktury Kościoła. Niniejsza dysertacja posiłkuje się periodyzacją tradycyjną, spotykaną w większości opracowań: chrześcijaństwo kijowskie (988-1237); niewola tatarska (1237-1448); podział na dwie metropolie (1448-1589), Patriarchat Moskiewski (1589-1700), okres synodalny (1700-1917) i czasy najnowsze (od 1917 r.)⁴.

Narodziny chrześcijaństwa na Rusi związane były z działalnością św. Olgi i św. Włodzimierza, których słusznie uznać możemy za prekursorów, a następnie orędowników budowy organizmu kościelnego na podległym im terenie. Kościół prawosławny określa ich mianem „równych apostołom”, bowiem „na podobieństwo apostołów krzewili wśród pogan (i innowierców) wiarę Chrystusową i głosili Królestwo Boże na ziemi, a poprzez szerokie rozpowszechnienie wiary chrześcijańskiej osiągnęli w swej pracy wielkie rezultaty”⁵.

Chrześcijaństwo kijowskie za główny cel swego oddziaływania stawiało sobie przemianę życia polityczno-społecznego w świetle Ewangelii. Duchowa radość przyjętej wiary objawiała się przede wszystkim w owocach ruskiej świętości. Należy zwrócić uwagę na „niewinnych męczenników” (scs. *strastotierpców*) Borysa i Gleba oraz św. Teodozjusza Pieczerskiego, jednego z ojców ruchu monastycznego na Rusi⁶.

Przyjęcie chrześcijaństwa oraz bezpośrednia jurysdykcja Patriarchatu Konstantynopola nad Rusią Kijowską umacniała asymilację kultury bizantyńskiej w słowiańskiej szacie. Miała wówczas miejsce świadoma i twórcza adaptacja tradycji bizantyńskiej, która przez długie wieki stanowić będzie teologiczno-kulturową jakość rozwoju Rusi kijowskiej⁷. Pierwsze lata ożywienia chrześcijańskiego wewnątrz ruskiej państwowości, a przede wszystkim różnego rodzaju działania św. Włodzimierza, pretendowały do urzeczywistnienia bizantyńskiej „symfonii” Kościoła i państwa. Wartym podkreślenia jest fakt, iż Wielki Książę dokonywał tego z olbrzymią ofiarnością,

⁴Por. A.P. Dobroklonskij, *Rukowodstwo po istorii Russkoj Cerkwi*, Moskwa 2009; P.W. Znamienskij, *Istorija Russkoj Cerkwi*, Moskwa 2000; A.W. Kartasziew, *Oczierki po istorii Russkoj Cerkwi*, t. I-II, Paryż 1959; P.I. Malickij, *Rukowodstwo po istorii Russkoj Cerkwi*, Moskwa 2000.

⁵J. Charkiewicz, *Kult świętych w Kościele prawosławnym*, Warszawa 2015, s. 395.

⁶Por. G. Fiedotow, *Święci Rusi*, przeł. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 19-48.

⁷Por. A. Dworkin, *Oczierki po istorii Wsielienskoj Prawosławnoj Cerkwi*, Niżnyj Nowgorod 2005, s. 607.

nie stosując jednak przemocy, lecz kierując się chrześcijańską miłością i wyrozumiałością⁸. Był to okres intensywnej recepcji ewangelicznych ideałów, instrumentem której jawiła się być ruska struktura administracyjna. Okres kijowski pozostał idealnym wzorem relacji kościelno-państwowych, restytucja której w tysiącletniej historii chrześcijaństwa na Rusi już się nie powtórzyła.

Dynamiczny rozwój Kościoła został zahamowany przez najazdy tatarskie (1237-1240), które doprowadziły do upadku państwa kijowskiego. Najazdy te przerwały period intensywnego rozwoju - zabrakło czasu na pełną asymilację eklezjalno-kulturowej spuścizny Bizancjum. Ponadto, nie udało się do końca wykorzenić pogaństwa, które w późniejszych okresach skutkowało tzw. „podwójną kulturą”, czyli swoistym synkretyzmem starych i nowych wierzeń, niekorzystną koegzystencją pogaństwa i chrześcijaństwa⁹.

Okres życia Kościoła pod jarzmem mongolskim przyniósł wiele zmian natury organizacyjnej. Centrum administracji kościelnej zostało przeniesione do Moskwy jako nowego ośrodka jednoczącego ziemie ruskie (1325 r.)¹⁰. Decyzja metropolity Piotra (zm. 1326 r.) była rezultatem konsolidacji funkcjonowania Kościoła prawosławnego i nowego kierunku rozwoju politycznego i narodowego państwa ruskiego. Od tego momentu kijowska synergia przekształca się w dominację państwa, która oznaczała instrumentalną rolę Kościoła w życiu społecznym.

Niewoli terytorialnej towarzyszyła niewola duchowa, co przejawiało się dalekim od chrześcijańskiego poziomem moralności i barbaryzacją obyczajów. Na tym tle szczególnie zajaśniała działalność wielkiego ascety i ojca duchowego narodu św. Sergiusza z Radoneża (1314-1392). Jego twórcza obecność w tamtym okresie przyczyniła się do odrodzenia kultury prawosławnej, która urzeczywistniała się w duchowości, ruchu monastycznym, ikonografii i architekturze.

Trudna w interpretacji polaryzacja religijna stanowiła swoisty dylemat duchowy Rusi. Jej konsekwencją było zderzenie dwóch koncepcji pojmowania monastycyzmu, reprezentowanych szczególnie przez św. Nila Sorskiego (1433-1508) i św. Józefa Wołockiego (1440-1515). Ich polemika dotycząca społecznej i duchowej roli mnichów na Rusi stanowiła również szerszy kontekst debaty nad rolą Kościoła prawosławnego w państwie. Ostatecznie „tryumfującą” okazało

⁸Por. A. Schmemmann, *Droga prawosławia w historii*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2001, s. 296; K. Ware, *Kościół prawosławny*, przeł. W. Misijuk, Białystok 2011, s. 89.

⁹Por. G. Fłorowski, *Puti ruskogo bogosłowija*, Moskwa 2009, s. 14.

¹⁰B. Gudziak, *Kryzys i reforma. Metropolia kijowska, patriarchat Konstantynopola i geneza unii brzeskiej*, Lublin 2008, s. 24.

się stronnictwo „posiadaczy” (ros. *stiażatieli*), które postulowało ściśle więzi władzy i Kościoła, troskę o zewnętrzne formy nabożeństw, a także interwencjonizm państwa w kwestiach wiary¹¹.

Dynamiczny rozwój księstwa moskiewskiego spowodował centralizację władzy kościelnej w północnym obszarze ziem ruskich. Stopniowe wyzwalanie się spod jarzma tatarskiego miało ogromne znaczenie w obliczu wydarzeń związanych z postanowieniami soboru florenckiego (1431-1445) oraz upadkiem cesarstwa wschodniorzymskiego (1453 r.). Uczestnikiem i wielkim zwolennikiem unii z Rzymem był ówczesny metropolita Izydor (1385-1463), który próbował wcielić rezolucje florenckie na ziemiach ruskich. Doszło wówczas do licznych protestów wiernych, a w konsekwencji do detronizacji metropolity i jego banicji do Włoch¹².

W 1448 r., bez akceptacji Konstantynopola, sobór biskupów ruskich wybrał na metropolitę Jonasza (zm. 1461 r.), co przyczyniło się do autokefalii moskiewskiej metropolii. Część kijowska pozostawała przez pewien czas pod wpływem państwa polskiego i litewskiego, ale ostatecznie włączono ją do patriarchatu ruskiego w 1685 r.¹³. Najazd Turków i upadek „Nowego Rzymu”, małżeństwo Iwana III z Zofią Paleolog oraz korespondencję mnicha Filoteusza z pskowskiego monasteru uznać można za najważniejsze przyczyny zaistnienia ruskiego mesjanizmu, znanego powszechnie pod nazwą „Trzeci Rzym”. Ideologia ta ukierunkowała rozwój ówczesnego Kościoła i państwa: niekwestionowanej, niemal bezkrytycznej recepcji dziedzictwa bizantyjskiego towarzyszył trójaspektowy nacjonalizm - polityczny, kulturowy i religijny.

Inną jakość wpływów na dalszy rozwój Kościoła wyznaczyło stronnictwo „posiadaczy”, co w konsekwencji doprowadziło do soborowej normatywizacji ruskiej praktyki liturgicznej (*Sobór Stu Rozdziałów* z 1551 roku)¹⁴. Wyrażona tryumfalnie ekspresja rodzimej tradycji była realną kontestacją jakiegokolwiek tendencji okcydentalistycznej. W Kościele umocniła się bariera, skutecznie tamująca to co „obce”. Bariery tę zniszczyły dopiero działania patriarchy Nikona Minowa (1605-1681) oraz cara Piotra I Wielkiego (1672-1725), generując istotne zmiany w myśli i praktyce polityczno-kościelnej XVII i XVIII stulecia.

¹¹N.W. Sinicyna, *Typy monastyrzej i ruskij askietycznej ideal (XV-XVI ww.)*, w: N.W. Sinicyna (red.), *Monaszesztwo i monastiry w Rossii XI-XX wieka*, Moskwa 2002, s. 116-149.

¹²A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003, s. 178-179.

¹³M. Bendza, *Inkorporacja metropolii kijowskiej do patriarchatu moskiewskiego*, w: *Autokefalie Kościoła Prawosławnego w Polsce*, red. A. Mirownowcz, U. Pawluczuk, P. Chomik, Białystok 2006, s. 106-107.

¹⁴Por. D. Stefanowicz, *O stoglawie. Jego proischożdienije, redakcii, sostaw. K istorii pamjatnikow drewnierusskogo cerkownogo prawa*, Sankt-Petersburg 1909, passim; L.W. Czerepnin, *Ziemskiye Sobory Russkogo Gosudarstwa w XVI-XVII ww.*, Moskwa 1978, passim; A.J. Szpakow, *Stoglaw*, Kijew 1903, passim.

Od roku 1589 Kościół prawosławny na ziemiach Rusi Moskiewskiej posiada status patriarchatu. W kościelnym dyptychu Rosja otrzymała zaszczytne piąte miejsce, tuż za starożytnymi patriarchatami Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy.

Wspomniany powyżej patriarcha Nikon zadziwia wszechstronną erudycją, połączoną z działaniami polityczno-kościelnymi. Jako zwolennik szeroko zakrojonych reform wewnątrzkościelnych Nikon pragnął zunifikować ruskie praktyki liturgiczne według wzorców greckich. Choć sama idea reformistyczna godna była wielkiego uznania (w tym kierunku zresztą zmierzała też działalność m.in. patriarchy Filareta Romanowa), to jednak liczne wątpliwości budziła bezwzględność, z jaką reformy te wprowadzono. Brutalna bezkompromisowość Nikona musiała budzić sprzeciw, autorytarna zaś „dyskusja” pozbawiała reformy podstaw soborowości. Co prawda, sobory zwoływano, stosując tam również elementy polemiczne, lecz nie była to dyskusja istotnie wpływająca na całokształt życia eklezjalnego, gdyż zgromadzenia te zwoływano pod dyktando Nikona. Despotyzm hierarchy w powyższych kwestiach stał się zarzewiem schizmy staroobrzędowców, którzy skupili swoją działalność wokół protopopa Awwakuma Pietrowa i mnichów sołowieckich. Wewnętrzną dysharmonię życia eklezjalnego augmentowała indywidualna polityka personalna patriarchy¹⁵. W myśl jego koncepcji władza kościelna winna być scentralizowana i preferować prerogatywy wyłącznie jednej osoby, to jest patriarchy. Ta sfera działalności Nikona wykraczała poza ramy życia Kościoła rosyjskiego. Wielkie znaczenie miała też polityczna aktywność hierarchy, w której dopatrywać się można unikalnego „ruskiego” cesaropapizmu. Car Aleksy I Michałowicz (1629-1676) stanął przed poważnym dylematem. Musiał bowiem opowiedzieć się albo po stronie kontynuacji pretensji Nikona do miana „wielkiego gospodarza” (ros. *wielikogo gosudaria*)¹⁶, albo bliżej określić istotę relacji Kościół – państwo zarządzane realnie przez możnego władcę. W latach 1666-1667 odbył się sobór w Moskwie, który opowiedział się za reformami, ale zanegował realizację ich w absolutystycznej formie narzuconej przez patriarchę Nikona. W perspektywie historycznej uzurpacyjną kościelno-polityczną rolę hierarchy uznać można za bezpośrednią reakcję na zachowawczą postawę państwa w odniesieniu do Kościoła, co na początku XVIII w. przyczyniło się do znacznego kryzysu.

Ze względu na tematykę podejmowaną w niniejszej rozprawie istotne wydają się być również wydarzenia, które miały miejsce w Metropolii Kijowskiej, która od XIV w. pozostawała pod wpływem Polski i Litwy. Zależność terytorialna na trwałe pociągnęła za sobą oddziaływanie

¹⁵S. Łobaczew, *Patriarch Nikon*, Sankt-Petersburg 2003, s. 203; R. Pipes, *Rosja carów*, przeł. W. Jeżewski, Warszawa 2006, s. 241.

¹⁶S. Łobaczew, *Patriarch Nikon*, s. 135.

religijno-kulturowe, realizowane w kontekście brzeskich zabiegów unijnych (1596 r.)¹⁷. Unia Brzeska stanowiła „transformację teologiczną”, której konsekwencje oddziaływały daleko poza ziemie Rusi Kijowskiej i trwały o wiele dłużej niż można byłoby przypuszczać. Proces „transformacji” miał na celu reorientację myśli teologicznej z wzorców bizantyńsko-patrystycznych na wzorce łacińsko-scholastyczne. Aleksander Schmemmann w następujący sposób wyjaśniał jego istotę: „Znaczenie kijowskiego rozdziału w historii prawosławia polega na tym, że właśnie wtedy teologia prawosławna broniąc się przed agresywną unią sama stopniowo przyswajała sobie zachodni sposób myślenia i stopniowo ‘przełożyła’ tradycję prawosławną na kategorie scholastyczne, łacińskie”¹⁸. W tym kontekście należy przywołać osobę metropolity kijowskiego Piotra Mohyły (1596-1647). Hierarcha ten był agitatorzem zachodnich kierunków formacji teologicznej, których wzorzec stanowiły kolegia jezuickie. W ich programie nauczania dominowała łacina, wraz z całą terminologią oraz koncepcją augustiańskiej i tomistycznej teologii zachodniej. Kadre pedagogiczne mohylańskich szkół rekrutowano spośród absolwentów szkół łacińskich¹⁹. Ks. Geоргij Fłorowski określa powyższe przekształcenia jako „romanizację Ortodoksji, łacińską pseudomorfozę prawosławia”²⁰. W rzeczy samej, okres działalności metropolity Piotra Mohyły był czasem gruntownej latynizacji prawosławnej nomenklatury teologicznej, liturgiki, duchowości oraz sakramentologii. Wydaje się zatem sprawą oczywistą, że nie jest możliwa jednoznaczna i krytyczna ocena obranych przez tego hierarchę działań i kierunków funkcjonowania eklezjalnego. W rzeczywistości większość reformacyjnych ruchów miała być formą emancypacji Kościoła prawosławnego na terytorium Rzeczypospolitej, który w dalszym ciągu podlegał wpływom unijnym.

Wiek XVIII inauguruje kolejna reforma kościelna. Od 1689 r. urząd cara, a następnie imperatora piastował wszechstronnie wykształcony, ideowy i postępowy Piotr I Wielki. Jego „plan wobec Rosji” dotyczył asymilacji zachodniego modelu zarządzania państwem, któremu osobiście przyglądał się podczas licznych podróży zagranicznych²¹. Przeprowadzona przez Piotra I okcydentalistyczna reforma dotknęła nie tylko administracji państwowej, lecz także działalności Kościoła prawosławnego, ruskiej obyczajowości i kultury²². Co było zatem istotą rozpoczynającego się okresu synodalnego RKP, a zarazem problematyki regulacji, nazwanej przez

¹⁷Por. *Tragiczna w skutkach Unia Brzeska 1596*, red. Jego Ekscelencja Najprzewielebniejszy Arcybiskup Lubelski i Chelmski Abel (i in.), Lublin-Hajnówka-Białystok 2016.

¹⁸A. Schmemmann, *Droga prawosławia w historii*, s. 321.

¹⁹K. Leśniewski, *Reformatorska działalność metropolity Piotra Mohyły w ocenie Georges'a Florovskij'ego*, „Roczniki Teologiczne” LIII-LIV(2006-2007), z. 7, s. 181.

²⁰G. Fłorowski, *Puti ruskogo bogosłowija*, s. 71. Por. K. Leśniewski, *Reformatorska działalność metropolity Piotra Mohyły w ocenie Georges'a Florovskij'ego*, s. 185.

²¹K. Chojnicka, *Cerkiew i car. Prawosławie rosyjskie w reformach Piotra Wielkiego*, Kraków 2011, s. 27.

²²Por. W. Serczyk, *Kultura rosyjska XVIII wieku*, Wrocław 1984, passim.

Gieorgija Florowskiego „programem Ruskiej Reformacji”²³? Imperator Piotr Wielki zdawał sobie sprawę z oddziaływania polityczno-religijnego, jaki miał patriarcha Nikon w XVII stuleciu. Pragnąc osłabić rolę Cerkwi, po śmierci patriarchy Adriana w 1700 r. nakazał on, aby nie dopuszczono do wyboru nowego zwierzchnika RKP.

Jak się wydaje, za istotę omawianego procesu uznać można normatywizację nowego porządku administracji kościelnej, wyrażonej w tzw. *Regulacji*²⁴ (ros. *Reglamientie*). Autorem tego dokumentu był prozachodni arcybiskup Pskowa Teofan Prokopowicz (1861-1736). Opublikowana w 1721 r. *Regulacja* powoływała nową strukturę zarządu Kościoła zwaną zrazu Kolegium Duchownym, a następnie Świątobliwym Synodem. Nowe eklezjalne „ciało” było niczym innym jak rosyjską kalką protestanckich synodów kościelnych w Niemczech²⁵. Reforma w swym kluczowym postanowieniu likwidowała urząd patriarchy na rzecz kolegialnej struktury, ze szczególnym nadzorem świeckiego urzędnika czyli oberprokuratora.

Działalność RKP uregulowano na podstawie obowiązującego w państwie systemu prawnego, redukując Kościół do roli jednego z departamentów organizmu państwowego. Inaczej mówiąc, poddano Go „usakralnionej” kontroli strukturalnej. *Integrum* działań organizacyjnych, nominacje na katedry biskupie, działalność społeczna i misyjna, majątek diecezjalny i monasterski – wszystko znajdowało się pod osobistą kuratelą i nadzorem imperium. Wielopłaszczyznowy interwencjonizm państwa w sprawy Kościoła realizowano przy pomocy biurokratycznych ograniczeń, które często bywały sprzeczne z kanonicznym prawem kościelnym. Dla Piotra Wielkiego szczególnie istotne było usankcjonowanie powyższej koncepcji na prawosławnej arenie międzynarodowej. W 1723 r. nową formę administracji RKP uznały patriarchaty Konstantynopola i Antiochii, nazywając ją „siostrą w Chrystusie”²⁶.

Chociaż osiemnastowieczne reformy charakteryzowały znaczące restrykcje administracyjne i „omnipotencja” państwowego protektoratu w synodalnym zarządzie, okazały się tragiczną w skutkach transformacją prawosławnej myśli i kultury teologicznej. Imperator, sceptyczny wobec rodzimej hierarchii, rozpoczął własną politykę kadrową RKP, która polegała na migracji małoruskiego duchowieństwa do najważniejszych ośrodków eklezjalnych Wielkiej Rosji. Wraz z napływem kleru, który w większości stanowili absolwenci szkoły kijowsko-mohylańskiej, przeniesiono na północ łacińsko-scholastyczny system teologiczny. Duch zachodniej myśli stał się wzorcem dla rozwoju teologii, sztuki i kultury w Rosji. Na wiele lat w

²³G. Florowski, *Puti ruskogo bogosłowija*, s. 116.

²⁴Niekiedy zwanej pod wpływem języka rosyjskiego *Reglamentem*.

²⁵K. Ware, *Kościół Prawosławny*, s. 128.

²⁶I. Alfiejew, *Prawosławije*, t. I., Moskwa 2010, s. 154.

środowisku akademickim i cerkiewnym umocniła się zachodnia terminologia teologiczna. Wierni szczególnie dotkliwie odczuli prezentację kwestii soteriologicznych w przeznaczonych dla nich *quasi* prawosławnych katechizmach.

Okres synodalny historii RKP miał charakter ambiwalentny. Rzeczywiste umiejscowienie organizmu kościelnego w prawnych regulacjach i kurateli państwowej było zabiegiem strukturalnego podporządkowania Kościoła i stopniowej redukcji jego społecznego autorytetu. Realizowany przez imperatora „cezaropapizm” miał ostatecznie doprowadzić do całkowitego uzależnienia Kościoła od państwa. O ile jednak wiek XVIII dopuszczał podobne zabiegi i plany, to w XIX stuleciu daje się już zauważyć wyraźnie zarysowana eklezjalna i duchowa kontestacja zasad „ruskiej reformacji”. W konsekwencji Świętobliwy Synod staje się realnym organem władzy kościelnej, który swój autorytet budował dzięki oddanym hierarchom, do których niewątpliwie należał św. Filaret, metropolita moskiewski (1782-1867). W drugiej połowie dwustuletniej epoki synodalnej nastąpiło duchowe odrodzenie Kościoła: myśl ascetyczno-teologiczna została na nowo ukierunkowana w stronę tradycji patrystycznej (św. Ignacy Branczaninow, św. Teofan Zatwornik i inni); nastąpiło odnowienie i wzmocnienie posługi pastoralnej i społecznej Kościoła poprzez świadectwo życia św. Jana z Kronsztadu; dynamiczny rozwój odnotował ruch misyjny RKP m.in. w Ameryce (św. Innocenty, biskup Alaski); w Japonii (św. Mikołaj Kasatkin). Nie sposób pominąć wzrostu znaczenia ruchu monastycznego, w czym swój szczególny udział mieli św. Serafin z Sarowa oraz ojcowie Pustelni z Optino.

Warto pamiętać, że na przestrzeni dziejów Kościoła prawosławnego w Rosji jego niewzruszoną i ortodoksyjną twierdzą były monastery. Począwszy od świętych Antoniego i Teodozjusza Pieczerskich, przez ascezę św. Sergiusza z Radoneża, wyciszenie duchowe św. Niła Sorskiego, przekłady *Filokalii* św. Paisjusza Wielickowskiego, osiągnięcie Ducha Świętego św. Serafima z Sarowa oraz posługę starców z Optino aktualizowana była Tradycja Kościoła jako „życie we wspólnocie świętych”²⁷. Dziewiętnastowieczny renesans rosyjski przeżywała również literatura piękna, malarstwo, muzyka, czyli różne dziedziny sztuki powiązane z chrześcijaństwem oraz tradycją prawosławnych przodków. Wielkie znaczenie miała też polemika okcydentalistów i słowianofilów, dotycząca szeroko rozumianej tożsamości ruskiego narodu. Problematyka tego dyskursu dotyczyła kwestii teologicznych, filozoficznych, kulturologicznych, historycznych i socjalnych²⁸.

Paralelnie do duchowego renesansu RKP w społeczeństwie rosyjskim dokonywała się polaryzacja społeczeństwa w kwestiach religijnych. Metropolita Iłarion (Ałfiejew) jest

²⁷I. Mejendorf, *Paschalnaja tajna. Statji po bogostowiju*, Moskwa 2013, s. 78.

²⁸Por. W. Goerd, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. J. Antkowiak, Kraków 2012, s. 235-282.

przekonany, że „Główny paradoks synodalnej epoki polega na paralelnym rozkwicie i rozwoju Kościoła prawosławnego i masowego odejściu wyższych warstw rosyjskiego społeczeństwa, a zwłaszcza dworzan i inteligencji. [...] Jeśli na początku epoki synodalnej Rosja była prawosławnym państwem, w którym cały układ życia wszystkich warstw społecznych przenikał duch Kościoła i religii, tak pod koniec życie społeczne regulowane było nie tylko prawosławnymi ideami i zasadami”²⁹.

Sukcesywnie postępujący indyferentyzm wiernych prowadził do odchodzenia nie tylko od zasad życia chrześcijańskiego, ale też od Kościoła pojmowanego instytucjonalnie. Coraz większą popularność zdobywały poglądy nihilistyczne, antyklerykalne i ateistyczne, które stwarzały podłoże rozwoju licznych grup pseudoreligijnych i sekt. W tej paradoksalnej sytuacji obok autorytetów duchowych Kościoła i tryumfującego Prawosławia, rozwijała się obojętność religijna, eklezjalna alienacja i laicyzm. „Ci sami ludzie, którzy w latach 1890-1910 uczyli się religii w szkołach (ros. *Zakon Bożyj* - JS), w latach 1920-1930 własnymi rękoma wrzucali ikony do ognisk płonących w całej Rosji, uczestniczyli w grabieży świątyń oraz w bluźnierczych aktach bezczeszczenia świętości”³⁰.

Początek XX stulecia stanowi oddzielny okres historyczny Kościoła prawosławnego i państwowości w Rosji. Przemiany społeczno-polityczne oraz złożona sytuacja Kościoła prawosławnego stanowiły precedens dziejowy w skali światowej. W latach 1905 i 1917 miały miejsce rewolucje, w wyniku których upadł carat, a totalitarną władzę tworzyła partia komunistyczna. W tym momencie dziejów rozpoczął się czas stopniowego ograniczania realnej obecności RKP w systemie państwowym, co dokonywało się poprzez oddzielenie państwa od Kościoła³¹ i sekularyzację Jego mienia. Komuniści prowadzili szeroko zakrojoną propagandę antyreligijną, a w ostateczności prześladowali i terroryzowali hierarchów i duchowieństwo. Za priorytet uważali nie tylko dogłębną ateizację społeczeństwa, lecz i ubezwłasnowolnienie każdego obywatela. W tej sytuacji głos pierwszego sekretarza oraz działaczy partyjnych stały się substytutem Boskości. Ustała działalność licznych monasterów, świątyń parafialnych, akademii duchownych i seminariów. Od początku XX stulecia napięcia społeczne i nastroje rewolucyjne dawały znać o sobie także wśród hierarchii i aktywistów cerkiewnych. W tym kontekście warto przywołać tzw. *Petersburskie Zebrania Filozoficzno-Religijne* pod przewodnictwem późniejszego patriarchy metropolii Sergiusza (Stragorodskiego) i działalność *Grupy 32 duchownych*.

²⁹I. Alfiejew, *Prawosławije*, s. 170.

³⁰I. Alfiejew, *Prawosławnoje bogosłowije na rubieże epoch*, Kijów 2002, s. 400.

³¹Por. R. Pipes, *Rosja bolszewików*, przeł. W. Jeżewski, Warszawa 2005, s. 367.

Intensywnie postulowano przeprowadzenie szeregu reform administracyjno-liturgicznych, jak również demokratyzację zarządów cerkiewnych na wszystkich poziomach.

Pragnienie i gotowość do szerokiej dyskusji stały się przyczyną zwołania Soboru Lokalnego RKP, który ostatecznie rozpoczął swoje obrady w sierpniu 1917 r. Jedną ze znaczących regulacji soborowych była restytucja patriarchatu, w wyniku której zwierzchnikiem RKP został metropolita moskiewski Tichon (Biełławin). Niestety, większość równie ważnych postanowień, z przyczyn wszechobecnej komunistycznej tyranii nie doczekała się realnej recepcji eklezjalnej. Tym niemniej Sobór Lokalny Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego 1917/1918 uznany został za jedno z najważniejszych wydarzeń w dziejach prawosławia rosyjskiego.

Zaprezentowane syntetycznie dzieje prawosławia w Rosji to w zamyśle autorskim pomocny kontekst do przedstawienia osoby św. Iłariona (Troickiego), arcybiskupa Wierejskiego (1886-1929) – zasłużonego pasterza, teologa oraz męczennika za wiarę. Ten prawosławny Hierarcha w sposób szczególny zaznaczył swe miejsce w rosyjskim XX stuleciu za sprawą zaangażowania w wielowymiarowy trud apologetyczny. Początkowo pracował nad uwolnieniem prawosławnej myśli teologicznej od wpływów scholastycznych, a w końcowym okresie swego życia ze wszystkich sił dążył do zachowania jedności Kościoła oraz walczył z ruchami schizmatyckimi.

Św. Iłarion urodził się w rodzinie kapłańskiej, a swoje dzieciństwo i młodość spędził w środowisku cerkiewnym. Przyszły męczennik uczył się w moskiewskich uczelniach teologicznych, a następnie pełnił funkcję wykładowcy, inspektora i p.o. rektora Moskiewskiej Akademii Duchownej. Miłość do Boga i Kościoła skierowała go na drogę życia mniszego. W dobie transformacji ustrojowej państwa, transformacji ukierunkowanej na otwartą walkę z religią, przyjął sakrę biskupią i stał się jednym z najbliższych współpracowników nowo obranego patriarchy Tichona (Biełławina). W końcowym etapie swej drogi życiowej doznał prześladowań i zsyłek, które ostatecznie doprowadziły do choroby i śmierci. W 2000 r. Jubileuszowy Sobór Biskupów RKP włączył św. Iłariona w ogólnocerkiewny kult nowych męczenników i wyznawców rosyjskich (ros. *nowomuczeniki i ispowiedniki rosijskija*).

Celem niniejszej rozprawy jest analiza nauczania eklezjologiczno-pastoralnego św. Iłariona (Troickiego). W jego dorobku naukowym jest ponad pięćdziesiąt publikacji, które bezpośrednio i pośrednio dotyczą zagadnień związanych z eklezjologią. Praca i działalność Hierarchy wynikała z jego głębokiej refleksji nad dogmatem, misją i rolą Kościoła prawosławnego

w Rosji³². Prawie od początku nauki i pracy w Moskiewskiej Akademii Duchownej (MAD), Teolog skupiał się na najważniejszych zagadnieniach związanych z prawosławnym rozumieniem natury Kościoła, którą postrzegał w perspektywie trynitarniej, chrystologicznej i pneumatologicznej. W swoich rozważaniach wskazywał, że natura Kościoła jest nierozdzielnie związana z doświadczeniem duchowym wiernych. Kościół jest organizmem, który nieustannie „żyje” i stanowi „źródło życia” dla całej ludzkości. Kamień węgielny Kościoła, którym jest osoba Zbawiciela, stanowi „model” wszelkiej działalności tak całej wspólnoty, jak i indywidualnych członków. Ukazanie praktycznego wymiaru twórczej obecności wiernych w Kościele było dla św. Ilariona podstawą reinterpretacji zagadnień eklezjologicznych. Swoim nauczaniem starał się pobudzać odpowiedzialność i pogłębiać samoświadomość eklezjalną rosyjskiego społeczeństwa. Św. Ilarion w swych pracach odpowiadał na ówczesne, prawie apokaliptyczne wyzwania, z którymi od początku XX wieku przyszło się zmierzyć Rosyjskiemu Kościołowi Prawosławnemu. Poprzez nauczanie i działalność pisarską Hierarcha umacniał wiernych w dramatycznym i przełomowym okresie narodowych dziejów.

Przestrzeń rozważań eklezjologicznych św. Ilariona w wielu miejscach przyjmowała wydźwięk polemiczny. Męczennik był autentycznym apologetą prawosławia, który z ogromnym oddaniem prowadził dyskusję z łacińską i protestancką myślą teologiczną. Gruntownej i konstruktywnej krytyce poddana została terminologia oraz koncepcje obce patrystycznej Tradycji Kościoła, które włączone zostały w obręb rosyjskiej teologii prawosławnej jako rezultat oddziaływania scholastyki w Rosji oraz osiemnastowiecznej protestantyzacji administracji cerkiewnej. Św. Ilarion umiejętnie wskazywał na potrzebę „oczyszczenia” teologii, a zarazem postulował rozwiązywanie ówczesnych problemów w duchu Ojców Kościoła. Sposób uczestnictwa w dyskusji nacechowany był akademicką rzetelnością, szczegółowością rozważań oraz chrześcijańską miłością. W wielu rozważaniach Hierarcha odwoływał się również do przemyśleń dziewiętnastowiecznych słowianofilów, a zwłaszcza A.S. Chomiakowa (1804-1960) oraz I.W. Kiriejewskiego (1806-1856). Publikacje św. Ilariona stanowiły oryginalne podłoże do nowych rozważań nad rosyjską tożsamością teologiczną i jej prawosławnym dziedzictwem. Władze komunistyczne konsekwentnie bowiem prowadziły działania mające na celu budzenie wrogości wobec Kościoła i wzrost ateizacji społeczeństwa. Jednym z elementów tego rodzaju strategii było rozbicie wewnętrznej jedności eklezjalnej, które w założeniu miało umożliwić bezzwłoczną kasację struktur cerkiewnych w Rosji. Podjęto skuteczne próby werbowania hierarchów i duchowieństwa do zawiązania schizmy wewnątrzkościelnej, którą nazywano

³²Por. św. Ilarion (Troicki), *O nieobchodimosti istoriko-dogmaticzeskoj apologii diewiatogo czliena Simwoła Wiery. Riecz na sobranii Sowieta Moskowskoj Duchownoj Akademii 11 diekabria 1912 goda pieried zaszcitoj magisterskoj disiertaciji na tiemu 'Oczierki iz istorii dogmata o Cerkwi'*, w: tenże, *Tworenija*, t. 1, Moskwa 2004, s. 51-58.

„ruchem odnowicielskim”. W tych historycznych uwarunkowaniach niezwykle potrzebny był autorytatywny głos Kościoła prawosławnego. Z błogosławieństwa i pełnomocnictwa Patriarchy św. Iłarion zajął się pracą pastoralną na rzecz zachowania jedności i miłości w Kościele. Hierarcha przyjmował powracających na łono RKP, głosił kazania, prowadził korespondencję, rekonsekrował zbeszczeszczony wcześniej świątynie i kaplice.

Spośród różnorodnych „aktywności pastoralnych” św. Iłariona na szczególne wyróżnienie zasługuje czynne uczestnictwo w pracach Soboru Lokalnego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego w 1917/1918 roku. Podczas stu siedemdziesięciu posiedzeń udało się uregulować i znacząco zreformować wiele istotnych kwestii natury pasterskiej i administracyjnej. Św. Iłarion uczestniczył w plenarnych dyskusjach oraz był głównym prelegentem jednego z posiedzeń. Wielkie znaczenie wychodzące daleko poza ramy soborowego gremium miało jego przemówienie na temat potrzeby restytucji patriarchy. Liczne wystąpienia, uwagi i komentarze miały swe źródło w miłości i trosce o Kościół. Należy wszakże sformułować w tym względzie pytania dodatkowe: Jaki był „jakościowy” udział św. Iłariona w soborowych zgromadzeniach? W odniesieniu do jakich tematów udzielał swoich cennych komentarzy? W jaki sposób prowadził soborowe dysputy i konwersacje? Odpowiedzi na powyższe pytania również będą stanowiły przedmiot analiz w niniejszej dysertacji.

Św. Iłarion (Troicki) to wybitny pasterz, teolog, apologeta, nauczyciel i wyznawca. Trud jego biskupiej posługi realizowany był w czasach, w których deklaracja wiary stanowiła jednocześnie deklarację męczeństwa. Jego niezłomna postawa wobec prześladowców oraz ofiarna posługa Kościołowi skłania do postawienia szeregu pytań dotyczących jego życia i teologicznego nauczania. Jak zatem, św. Iłarion nauczał o Kościele w końcowym stadium epoki synodalnej RKP? Jakie treści teologiczne przekazywał, mając na uwadze zachowanie jedności Kościoła? Na co w swej eklezjologii kładł szczególny akcent? Jak rozumiał świadectwo Kościoła w dobie społeczno-politycznych przemian w Rosji?

Wiele istotnych pytań dotyczy polemiki prowadzonej przez Hierarchę. Z tego też względu warto zadać pytania o takim właśnie charakterze. Które elementy myśli teologicznej stanowiły w ujęciu św. Iłariona obcy komponent wobec Tradycji Kościoła prawosławnego? Jakie pojęcia z teologii łacińskiej i protestanckiej uważał za niezgodne z nauczaniem prawosławia? Wobec jakich też zachodniej refleksji teologicznej postulował jak najdalszy dystans? Jak teologia chrześcijańskiego Zachodu wpłynęła na tożsamość duchową narodu rosyjskiego? Zakres polemicznej aktywności Hierarchy obejmuje dodatkowo działalność na rzecz zachowania jedności Kościoła w okresie destrukcyjnych poczynań ruchu odnowicielskiego. W związku z tym wydaje się rzeczą pożyteczną sformułowanie szeregu pytań, na podstawie których możliwe się okaże

nakreślenie portretu hierarchy jako gorliwego pasterza Kościoła. Jak zatem, św. Ilarion bronił jedności Prawosławnego Kościoła Rosyjskiego? Na jakich płaszczyznach i w jakich formach prowadził swą aktywną działalność? Jak postrzegał funkcjonowanie ruchu odnowicielskiego w wymiarze eklezjalnym i polityczno-społecznym? Jakie świadectwo wiary złożył zachowując jedność RKP?

Działalność naukowa i pastoralna to równie ważne i komplementarne względem siebie sfery życiowego doświadczenia św. Ilariona. Mądrość teologiczna zdobyta w wyniku pracy akademickiej nieustannie pozostawała w żywym związku z autentyczną posługą pastoralną. Hierarcha był autorytetem teologicznym w wielu znaczących dyskusjach i wydarzeniach cerkiewnych. Jego osoba i dzieło stanowi problem badawczy wielu współczesnych teologów prawosławnych w kraju i za granicą. Całość jego dorobku naukowego stanowi źródło dla licznych opracowań, analiz, komentarzy, prac z zakresu hagiografii oraz inspiracji homiletycznych. Najwięcej opracowań powstało w języku rosyjskim. Spośród nich na szczególną uwagę zasługują prace badawcze oraz artykuły popularnonaukowe Dimitrija Safonowa³³ i Andreja Gorbacziewa³⁴. Większość informacji o życiu i męczeństwie św. Ilariona pochodzi z licznych opracowań

³³Por. D. Safonow, *Swiatitiele Ilarion (Troickij) i obnowlenczeskij raskol w Russkoj Prawosławnoy Cerkwi. Statja 2, czast 2. Uczastije swiatitiela Ilariona w pieregovorach s obnowlencami*; tenże, *Swiatitiele Ilarion (Troickij) i obnowlenczeskij raskol w Russkoj Prawosławnoy Cerkwi. Statja 2, czast 1. Ocenka swiaszczennomuczenikom Ilarionom obnowlenczestwa wo wriemia prebywanija w ssylkie (ijul 1922 – ijun 1923)*; tenże, *Swiatitiele Ilarion (Troickij) i obnowlenczeskij raskol w Russkoj Prawosławnoy Cerkwi. Statja 1. Kratkaja istorija razwitija obnowlenczeskogo dwiżenija do oswobożdenija swiatitiela Ilariona (maj 1922 – ijun 1923 godow)*; tenże, *O swiaszczennomuczenike Ilarionie (Troickom)*; tenże, *Diejatielnost swiaszczennomuczenika archijepiskopa Ilariona (Troickogo) w 1923 godu*; tenże, *‘Wielikaja radost na ziemle i na niebie’. Swiatitiele Ilariona (Troickij) i jego wkład w wosstanowlieniye patriarszestwa*; tenże, *Publicznyje disputy swiatitiela Ilariona s obnowlencami w 1923 g.*; tenże, *Archijerejskoje służeniye swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo) w 1920 – pierwoj połowinie 1923 gg.*; tenże, *Swiaszczennomuczenik Ilarion (Troickij): profiesor Moskowskoj Duchownoj Akadiemii i cerkownyj diejatiel (K 75-lietiju co dnia prestawlieniya). Dokład, prozwuczaszczij na naucznoy konferenciji ‘Moskowskij gasudarstwiennyj uniwersitet i Moskowskaja duchownaja akademiya: 250 liet sowmiestnogo służeniya Rossii’ 6 diekabria 2004 g.*; tenże, *80 liet nazad swiaszczennomuczenik zanowo oswiatił chram Srietenskogo monastyria, izgnaw iz niego obnowlencew*; <http://www.pravoslavie.ru/authors/260.html> (20.01.2018)

³⁴Por. A. Gorbacziew, *Żyżń i trudy swiaszczennomuczenika Ilariona*, Moskwa 2016; tenże, *Sotieriologija swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo), archijepiskopa Wieriejskogo*, „Alfa i Omiega” 2010, nr 1(57), s. 175-189; tenże, *Swiaszczennomuczenik Ilarion (Troickij) o swojstwach Cerkwi i Jeje granicach. Czast 1*; tenże, *Swiaszczennomuczenik Ilarion (Troickij) o swojstwach Cerkwi i Jeje granicach. Czast 2*; tenże, *Poliemika s inoslawijem swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo), archijepiskopa wieriejskogo*; tenże, *Żyżnieopisanije bogosłowija swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo) (po razlicznym aspiekтам ekklezjologii)*; tenże, *Ob awtorstwie odnogo pisma, prypisywajemogo swiaszczennomuczeniku Ilarionu*; tenże, *Swiatitiele Ilarion (Troickij) i Wiktor (Ostrowidow): K woprosu ob otmoszenii k deklaraciji mitropolita Siergija (Stragorodskogo)*; tenże, *Nasliedije Swiatych Otcow i uczieliej Cerkwi w bogosłowiji swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo)*; tenże, *‘Christianstwa niet bez Cerkwi’. Swiaszczennomuczenik Ilarion i jego izrieczenija*; tenże, *Swiaszczennomuczenik Ilarion: Dietwsto i junost*; tenże, *Żyżń i trudy swiaszczennomuczenika Ilariona*; tenże, *Aktualnost podwiga swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo) dlia naszego wriemieni*; tenże, *Czielowiek paschalnoj radosti*. Artykuły publikowane wspólnie z Anastasiją Gorbacziew: *O priedkach swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo)*; *‘Ispugannym gołosom sierdce wskriczało’. Ob odnom stichotworeni i pamiatii swiaszczennomuczenika Ilariona*; <http://www.pravoslavie.ru/83707.html> (20.01.2018); tenże, *O schodstwach i razliczijach w bogosłowiji mitropolita Antonija (Chrapowickogo) i archijepiskopa Ilariona (Troickogo)*, <http://www.bogoslov.ru/text/3546585.html> (20.01.2018).

hagiograficznych, których autorami są m.in. E. Pticyna³⁵, I. Snyczew³⁶, M. Winarowa³⁷, I. Sudakowa³⁸, N. Bonieckaja³⁹, D. Orłowski⁴⁰, N. Kriwoszejewa⁴¹, S. Gołubcow⁴², W. Chażomija⁴³. Wielką wartość ma również twórczość homiletyczna, odnosząca się do dnia liturgicznej pamięci św. Ilariona w świątyni Monasteru Spotkania Włodzimierskiej Ikony Bogurodzicy w Moskwie (ros. *Srietienskiij monastyr*)⁴⁴. Ponadto, w Rosji zostały napisane i obronione dwie prace doktorskie: G. Adrieanova⁴⁵ i W. Chażomija⁴⁶. W języku polskim powstały artykuły naukowe, których autorami są abp Jerzy (Pańkowski)⁴⁷, Józef Kuffel⁴⁸ i Kamila Pawełczyk-Dura⁴⁹. Postać Świętego jest również tematem encyklopedycznych haseł

³⁵Por. Posłusznia Jelena Pticyna, *Swiaszczennomuczenik Ilariona (Troickij), archijepiskop Wieriejskij: Żytije*, Moskwa 2015, passim.

³⁶Por. Mitr. Ioan (Snyczew), *Swiaszczennomuczenik Ilariona, archijepiskop Wieriejskij: Żytije i swidietielstwa*, Moskwa 1993, passim; tenże, *Swiaszczennomuczenik Ilarion, archijepiskop Wieriejskij: Żytije i swidietielstwa k cerkownomu proslawlieniju*, Moskwa 1999, passim.

³⁷Por. M. Winarowa, *Swiaszczennomuczenik Ilarion (Troickij)*, Moskwa 2017, passim.

³⁸Por. I. Sudakowa, *Żytije swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo) dlia dietiej*, Moskwa 2016, passim.

³⁹Por. N. Bonieckaja, *Nositiel Torżestwujuszczego Christianstwa. Oczierek iz żyzni i tworczestwa swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo), archijepiskopa wieriejskogo*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 1, Moskwa 2004, s. 5-48.

⁴⁰Por. Igumien Damaskin (Orłowski), *Muczeniki, ispowiedniki i podwiżniki blahoczeštija Russkoj Prawosławnoje cerkwi XX stolietija. Żiznieopisanija i materijały k nim*, kniga 4, Twier 2005, s. 379-445; Igumien Damaskin (Orłowski), *Izbrannyje żytija muczenikow i ispowiednikow Cerkwi Russkoj*, Optina Pustyń 2015, s. 146-156; tenże, *Żyżnieopisanije archijepiskopa Ilariona (Troickogo)*, „Żurnal Moskowskoj Patriarchii” 6 (1998), s. 22-43.

⁴¹Por. N. Kriwoszejewa, *‘Błażenni nieporoczni w put chodiaszczzi’*. *Żyżnieopisanije archijepiskopa Ilariona (Troickogo)*, w: „Moskwa” 1 (1998), s. 218-222.

⁴²Por. S. Gołubcow, *Materiały k biografijam profiesorow i priepodawatieliej MDA: archijepiskop Ilarion (Troickij)*, „Bogosłowski wiestnik” 2 (1998), s. 108-170.

⁴³Por. W. Chażomija, *Żyżnieopisanije swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo)*, <http://www.pravoslavie.ru/70571.html> (20.01.2018); tenże, *Swiaszczennomuczenik Ilarion (Troickij) o formirowanii kanona Nowogo Zawieta*, <http://www.pravoslavie.ru/76159.html> (20.01.2018).

⁴⁴Por. Swiatiejszyj Patriarch Moskowskij i wsieja Rusi Kiriłł, *Żyt’ po Duchu. Słowo w dzień pamiati swiaszczennomuczenika Ilariona, archijepiskopa Wieriejskogo*, <http://www.pravoslavie.ru/67109.html> (20.01.2018); Archijepiskop Siergijewo-Posadskij Fieognost, *Słowo w dzień pamiati swiaszczennomuczenika Ilariona*, <http://www.pravoslavie.ru/50664.html> (20.01.2018); Jeromanach Ijow (Gumierow), *Żyżń kak propowied. Słowo w dzień pamiati swiaszczennomuczenika Ilariona, archijepiskopa Wieriejskogo*, <http://www.pravoslavie.ru/89247.html> (20.01.2018); tenże, *Moszczi. Słowo w dzień pamiati swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo)*, <http://www.pravoslavie.ru/70577.html> (20.01.2018); Jeromonach Arsienij (Pisarijew), *Propowied w dzień pamiati swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo)*, <http://www.pravoslavie.ru/43821.html> (20.01.2018); Jeromonach Ignatij (Szestakow), *Progress i preobrażenije. Słowo w dzień pamiati swiaszczennomuczenika Ilariona, archijepiskopa Wieriejskogo*, <http://www.pravoslavie.ru/76170.html> (20.01.2018); Jeromonach Simieon (Tomaczynskij), *Iscielienije w Bogowopłoszczenii. Słowo w dzień pamiati swiaszczennomuczenika Ilariona*, <http://www.pravoslavie.ru/58442.html> (20.01.2018).

⁴⁵Por. G. Adrieanow, *Archijepiskop Ilarion (Troickij) i jego bogosłowskoje nasliedije (opyt sistematizaciji i ocenki)*, Sankt-Pietierburg 2000, mps (dysertacja na soiskanie uczonego stopieni kandidata bogosłowija), passim.

⁴⁶Por. W. Chażomija, *Nauczno-pedagogičeskoje nasliedije swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo) w period jego prebywanija na pierwoj kafiedre Swiaszczennogo Pisanija Nowogo Zawieta w Moskowskoj duchownoj akademii*, Moskwa 2014, mps (dysertacja na soiskanie uczonego stopieni kandidata bogosłowija), passim.

⁴⁷Por. Biskup Jerzy (Pańkowski), *Nauka o Cerkwi według św. Hilariona Troickiego*, „Elpis” 11(2009), s. 151-166.

⁴⁸Por. J. Kuffel, *Jedność w Kościele prawosławnym w nauczaniu św. Hilariona Troickiego (1886-1929)*, w: *Autokefalie Kościoła prawosławnego w Polsce*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik, Białystok 2006, s. 171-179.

⁴⁹Por. K. Pawełczyk-Dura, *Antropologia prawosławna według świętego Ilariona (Troickiego)*, „Elpis” 16 (2014), s. 151-158; tenże, *Ilariona (Troickiego) wizja reformy szkolnictwa cerkiewnego*, „Forum Pedagogiczne” 1(2015), s. 51-69.

hagiograficznych oraz licznych artykułów zamieszczonych na świeckich i cerkiewnych portalach internetowych w Polsce i za granicą.

Centralnym obszarem badawczym niniejszej pracy jest wszechstronna działalność teologiczno-pastoralna św. Ilariona. Biorąc pod uwagę szeroki zakres zagadnień w realizacji postawionych celów, wykorzystano następujące metody badań naukowych: historyczną, teologiczną, formalno-dogmatyczną oraz komparatywną. Decyzja o wyborze metod miała ścisły związek z literaturą źródłową, która będzie poddana szczegółowej analizie i interpretacji. Jak już wspomniano, Arcybiskup Wierejski był autorem ponad pięćdziesięciu publikacji, z których jedna część ma charakter dogmatyczno-teologiczny, a druga część pastoralno-publicystyczny.

Całą twórczość hierarchy opublikowano w różnorodnej formie: oddzielnych wydawnictw, artykułów w licznych czasopismach i periodykach (*Bogostowskij Wiestnik*, *Wiera i Razum*, *Christianin*, *Otdych Christianina*, *Moskowskije Cerkownyje Wiedomosti*) oraz obszerniejszych zbiorach naukowych⁵⁰. Dla niniejszych badań zasadniczym źródłem jego dzieł jest trzutomowy zbiór wszystkich prac, wydany w 2004 roku przez Monaster Spotkania Włodzimierskiej Ikony Matki Bożej (ros. *Srietienskij monastyr*)⁵¹. Ta publikacja ujrzała światło dzienne z okazji 10-lecia restytucji monasteru (1994-2004) oraz 75-lecia męczeńskiej śmierci św. Ilariona (1929-2004).

Niniejszą rozprawę tworzą cztery zasadnicze rozdziały. Pierwszy z nich stanowi przedstawienie czterech głównych etapów życia św. Ilariona: młodości i edukacji, pracy naukowej w Moskiewskiej Akademii Duchownej, posługi biskupiej, zesłania na Wyspy Sołowieckie oraz męczeństwa. Namysł nad życiem wybitnego Hierarchy to preludium do pełniejszego zrozumienia Jego świadectwa wiary. Różnorodne wydarzenia z kolejnych etapów życia miały zarówno bezpośredni, jak i pośredni wpływ zarówno na ukonstytuowanie się wielu teologicznych przemyśleń, jak i pasterską służbę w Kościele.

Drugi rozdział dotyczy nauczania eklezjologicznego św. Ilariona. Zagadnienie to przedstawiono w trzech punktach, które stanowią przestrzeń głębokich refleksji nad dogmatem o Kościele. Pierwszy z nich dotyczy trynitarego wymiaru jedności Kościoła. W ujęciu Teologa jedność Osób Trójcy Świętej stanowi archetyp jedności Kościoła i Jego członków. Jedność jako jeden z przymiotów eklezjalnych jest cechą niezmienną i dynamiczną: niezmienną, gdyż została umocniona w obrazie jedności trynitarnej; dynamiczną, gdyż ma być uobecnianą w eklezjalnej jedności członków organizmu kościelnego. Święty skupiał się na wyeksponowaniu jedności

⁵⁰Por. A. Palickij, *Na zaprosy ducha*, Sankt-Pietierburg 1914, passim; *W pamiat stolietija (1814-1914) Impieratorskoj Moskowskoj Duchownoj Akademii. Sbornik statiej w dwuch czastjach*, Siergijew Posad 1915, passim; Arcybiskop Ilarion (Troickij), *Cerkow kak sojuz liubwi*, Moskwa 1998, passim.

⁵¹Por. św. Ilarion (Troickij), *Tworenija*, t. 1-3, Moskwa 2004, passim.

eklezjalnej w odniesieniu do jedności Osób Boskich, a zarazem pierwotnej i naturalnej, a przy tym ontologicznej jedności człowieczeństwa. Urzeczywistnienie jedności eklezjalnej urzeczywistnia się poprzez miłość, misterium Eucharystii oraz hierarchię. W drugim punkcie rozdziału drugiego, zatytułowanym *Kościół jako teandryczny początek zbawienia* rozważać będę problematykę odnoszącą się do uzdrawiania człowieka dzięki darom Boga. Św. Ilarion w licznych pracach podkreślał zasadniczą funkcję „uzdrowienia natury ludzkiej” w wydarzeniu Wcielenia Słowa. W Jego ujęciu eklezjologia prawosławna rozpoczyna się od radosnej nowiny przyjścia na świat Boga, który staje się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się bogiem z łaski. Wcielenie Słowa jest początkiem terapeutycznego dzieła Jezusa Chrystusa. Każdy człowiek może stać się uczestnikiem tego zbawczego procesu, gdy tylko wyzna swą wiarę na przykładzie postawy św. apostoła Piotra w okolicach Cezarei Filipowej (*Mt 16,13-18*). Dla św. Ilariona szczególne znaczenie miała prezentacja powszechnego wymiaru ewangelicznego nauczania Chrystusa, który dotyczy całej społeczności kościelnej, a nie tylko wybranych grup czy środowisk. Wyjątkowym przykładem „wolnego” przyjęcia Bożych planów względem człowieka jest zbawcze „tak” Bogurodzicy w dniu zwiastowania Dobrej Nowiny. Jej pokorna zgoda na rolę Matki Boga wyrażona słowami „niech mi się stanie według Słowa Twego” może stanowić podstawę do refleksji nad Jej miejscem w dziele zbawienia jako *Najczystsze owocu człowieczeństwa*. Kościół jest ciałem Chrystusa i wspólnotą Ducha Świętego. Ekonomia zbawcza Syna Bożego jest nierozzerwalnie związana z ekonomiczną zbawczą Ducha Świętego przeto tak istotna jest ekspozycja pneumatologicznego wymiaru eklezjalnego. W Kościele bowiem dokonuje się proces uzdrawiania poranionej przez pożądliwości duszy człowieka oraz uzdrawianie jego ciała. Św. Ilarion postrzegał obecność Ducha Świętego w Kościele jako trwałą i istotną „zasadę życia” chrześcijan. Bez „pięczęci Ducha Świętego” nie ma darów umożliwiających wzrost duchowy i upodobnienie do Jezusa Chrystusa. W eklezjalnym wymiarze dary Ducha Świętego stanowią fundament i „tchnienie” wszelkich posług. Istotne jest również wskazanie, iż Duch Święty jest natchnieniem Pisma Świętego oraz tym, co zakreśla eklezjalne granice oddziaływania sakramentalnej Łaski. Św. Ilarion szczególnie uwypuklał organiczną obecność darów Ducha Świętego w Kościele, bowiem dary te, udzielane poszczególnym osobom, służą całej wspólnotie eklezjalnej.

W trzecim rozdziale niniejszej pracy dokonana zostanie jakościowa analiza refleksji św. Ilariona nad tożsamością eklezjalną oraz przedstawiona zostanie problematyka zagrożeń wewnętrznych i zewnętrznych dotyczących prawosławnych chrześcijan. Rozdział rozpoczyna się od zgłębienia chrześcijańskich imperatywów ascetycznych, które odgrywają znaczącą rolę w budowaniu tożsamości eklezjalnej wiernych. Nie można oddzielić Kościoła od duchowej drogi rozwoju chrześcijanina. Wszelkie formy ascetycznej troski Kościoła ukierunkowane są na

stopniowe osiągnięcie łaski Ducha Świętego (św. Serafin z Sarowa). Spośród chrześcijańskich imperatywów ascetycznych w Kościele na podstawie dzieł św. Ilariona warto wyodrębnić świętość, która stanowi jeden z czterech przymiotów Kościoła; post jako wolność i czyny miłosierdzia oraz epitymię, będącą duchowym lekarstwem Kościoła. Kolejny punkt rozdziału dotyczy świadectwa Kościoła w dobie trudnych i złożonych przemian w Rosji na początku XX stulecia. Wtedy to nastąpiło oddalanie się od tradycyjnego modelu życia chrześcijańskiego na rzecz stopniowej sekularyzacji i ateizacji społeczeństwa. Kościół w postawie hierarchów i duchowieństwa współcierpiał razem z narodem. Nauczanie św. Ilariona wynikało z troski o Kościół i ojczyznę. Dominowało w nim nawoływanie do dawania świadectwa o Chrystusie, pobrzmiwało ono zachętą do męczeństwa. W tym wymiarze przeanalizowano zagadnienia odnoszące się do relacji między religią a polityką, chrześcijaństwem a socjalizmem, religią a nauką oraz do chrześcijańskiego punktu widzenia dotyczącego zagadnień wojny i jej skutków. Kolejne punkty trzeciego rozdziału niniejszej pracy dotyczyć będą zagrożeń wewnętrznych i zewnętrznych prawosławnych chrześcijan. Św. Ilarion w ramach swej apologii krytycznie odnosił się do Kościoła łacińskiego, chrześcijaństwa protestanckiego oraz ruchu odnowicielskiego. Należy podkreślić, że rozważania św. Ilariona nie tworzą jednak spójnego systemu teologicznego. W punkcie trzecim analizie poddana zostanie łacińska świadomość teologiczna i jej recepcja w myśli prawosławnej. Warto zauważyć, że dyskurs polemiczny Świętego nie ma charakteru ofensywnego, lecz defensywny i wynikający z troski o Kościół. Świadomie domagał się on odrzucenia wszelkich koncepcji scholastycznych i terminologii łacińskiej, która na przestrzeni wielu wieków umacniała swą pozycję na chrześcijańskim Wschodzie. Hierarcha, wybierając konkretne zagadnienia obce teologii prawosławnej, nie tylko komentuje je w sposób naukowy, ale i zaświadcza o ich negatywnym wpływie na rozwój duchowy człowieka. Apologia św. Ilariona wobec Kościoła zachodniego dotyczy trzech aspektów: teologicznego, duchownego i historycznego. Wychodząc od prawosławnego pojmowania podziału Kościoła w 1054 roku, krytycznie odnosi się do zachodniochrześcijańskiego rozumienia odkupienia, łacińskich ksiąg pokutnych oraz przesłania duchowego architektury gotyckiej. Istotna jest dla niego również krytyka teologii scholastycznej, ze względu na jej negatywne oddziaływanie na Rosję. Polemika z protestanckim wymiarem chrześcijaństwa dotyczy minimalizacji znaczenia urzędu pasterskiego i zindywidualizowanej interpretacji Pisma Świętego. Zdaniem naszego Protagonisty ewangelicyzm oferuje chrześcijaństwo bez Kościoła oraz ubóstwo liturgiczne. Według św. Ilariona, w wyniku działań reformacyjnych zostały zburzone podstawy eklezjalności, które stanowiły bogactwo doświadczenia Kościoła powszechnego w pierwszym tysiącleciu. Apologetyczna działalność św. Ilariona dotyczyła również troski o zachowanie jedności Kościoła prawosławnego. Hierarcha w ramach swej działalności pastoralnej odnosił się krytycznie do

struktur i rodzaju działalności ruchu odnowicielskiego, inspirowanego i wspieranego przez partię komunistyczną. Właściwa prezentacja charakteru konfrontacji z ówczesnymi schizmami kościelnymi domaga się jednak odpowiedniego przygotowania historycznego. W związku z tym, w pierwszej kolejności przedstawiony zostanie zarys historii ruchu odnowicielskiego ze szczególnym uwzględnieniem jego politycznych odniesień. Następnym przedmiotem analizy będzie stanowisko św. Ilariona wobec ruchu odnowicielskiego oraz zaprezentowane jego działania na rzecz zachowania jedności Kościoła. Istotne wydają się również bezpośrednie kontakty i publiczne dysputy Świętego z przedstawicielami schizmy. Współcześni badacze dziejów RKP zgodnie podkreślają, że rola i misja Arcybiskupa Wierejskiego była świadectwem męczeńskim.

Czwarty, ostatni rozdział, poświęcono roli jaką św. Ilarion odegrał na Soborze Lokalnym Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego w latach 1917/1918. To przełomowe wydarzenie eklezjalne przyczyniło się do zmian administracyjnych w sposobie istnienia i funkcjonowania RKP. Dzięki debatom i postanowieniom soborowym Rosyjskiemu Kościołowi Prawosławnemu przywrócono godność Patriarchatu. Ponadto Sobór ten podjął szereg znaczących uchwał dotyczących funkcjonowania Kościoła prawosławnego w nowych uwarunkowaniach polityczno-społecznych: przyjęło odpowiednie regulacje dotyczące m.in. struktur patriarchatu, działalności parafialnej, monastycyzmu, szkolnictwa cerkiewnego i jednowierców⁵². Św. Ilarion jako akademicki delegat na Sobór miał możliwość aktywnego uczestnictwa zarówno w ramach prac komisji jak i zgromadzeń plenarnych. W pierwszym punkcie rozdziału czwartego niniejszej rozprawy przedstawiona zostanie historia przygotowań, przebieg i metodyka prac soborowych oraz pastersko-administracyjne postanowienia Soboru. Następnie przeanalizowane zostaną wzmianki o Delegacie w dokumentacji soborowej. W szczególności sposób autor dysertacji skupia swą uwagę na wypowiedziach św. Ilariona podczas dyskusji plenarnych jako reprezentatywnych dlań wystąpień. Ich tematyka dotyczyła statutu RKP, regulaminu monasterskiego, jednowierców, rozwodów, majątku kościelnego, autonomii kościelnej na Ukrainie oraz szkolnictwa teologicznego.

Niniejsza rozprawa jest pierwszym monograficznym opracowaniem eklezjologii św. Ilariona (Troickiego) w języku polskim. Jej celem jest analiza nauczania o Kościele oraz przedstawienie pastoralnego świadectwa rosyjskiego Hierarchy, żyjącego na przełomie XIX i XX w., w trudnych czasach upadku caratu i narodzenia pierwszego światowego mocarstwa ateistycznego. Z perspektywy historyczno-teologicznej praca niniejsza stanowi kolejny wkład w badania naukowe nad dorobkiem naukowym św. Ilariona w Polsce i za granicą. Z uмиłowания

⁵²Jednowiercy (ros. *jedinowiercy, staroobradnyje prycshody Russkoj prawosławnoy cerkwi*) – ruch zapoczątkowany pod koniec XVIII w.; wspólnota posługuje się rytym sprzed reform patriaracha Nikona (Minin), przy czym od 1800 roku pozostaje w łączności kanonicznej z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym.

Kościół wynikała bowiem jego odpowiedzialność za wiernych. Swoim nauczaniem dawał świadectwo jak ważne jest wspólnotowe pojmowanie Kościoła, sytuując się tym samym w opozycji do rozpowszechnionej wówczas indywidulizacji życia eklezjalnego, które współcześnie stało się niewątpliwym zagrożeniem dla całego chrześcijaństwa. Jak widać, nauczanie św. Ilariona także dzisiaj nie traci na aktualności. Zawarte w nim porady i zalecenia można traktować jako lekarstwo na bolączki życia wiernych współczesnego Kościoła prawosławnego. Ponadto nie bez znaczenia jest też fakt, iż nauczanie św. Ilariona swe komplementarne uzupełnienie znajduje w pastoralnej trosce o wiernych.

Analiza dorobku naukowego Teologa umożliwi też lepsze rozumienie jego poglądów jakościowego i strukturalnego pojmowania innych rzeczywistości eklezjalnych i wspólnotowych. Zdarza się bowiem niekiedy, że ultrakonserwatywne środowiska prawosławne wykorzystują niektóre cytaty z dzieł Hierarchy, by przy ich pomocy uzasadnić konieczność dystansu Ortodoksji do uczestnictwa w ruchu ekumenicznym i dialogach międzykościelnych. Dzięki uwzględnieniu *integrum* nauczania eklezjologiczno-pastoralnego oraz przeanalizowaniu go przy użyciu odpowiednio dobranych metod badawczych, możliwe się stanie poprawne zrozumienie intencji poszczególnych fragmentów tego nauczania. W ten sposób uniknie się niesłusznych oskarżeń o rzekomo antyekumeniczną postawę Hierarchy, forsowaną przez niewłaściwe rozumienie odpowiednich fragmentów jego pism jako potwierdzenie takiej postawy jako *proprium* Prawosławia. Precyzja w przedstawionym temacie wydaje się istotna, gdyż pozwala uniknąć zagrożenia nieuniknionym fanatyzmem, który w prosty sposób prowadzi do mniej lub bardziej niebezpiecznej schizmy.

Niniejsza dysertacja ukazuje Świętego jako troskliwego pasterza, żarliwie rozmodlonego teologa i gorliwego apologetę, gotowego na męczeństwo, jeśli tego będzie się domagało wyznanie wiary w Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób. Ujawni też, że Jego eklezjologiczno-pastoralne nauczanie nosi znamiona ponadczasowego orędzia troski o zbawienie wszystkich wierzących. Adresatami tego przesłania była wyższa hierarchia, duchowieństwo oraz wierni Kościoła. Ufam, że niniejsza rozprawa przyczyni się do podjęcia refleksji nad współczesną świadomością eklezjalną, a zarazem będzie pomocna w lepszym poznaniu osoby i świadectwa św. Ilariona Troickiego oraz trudnego czasu „golgoty” Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego dwudziestego stulecia.

ROZDZIAŁ PIERWSZY

ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ ŚW. IŁARIONA

Człowiek stanowi wielkie i do końca niepoznawalne misterium. Tajemnica osoby ludzkiej wydaje się szczególnie trudna do opisanego w kategoriach racjonalnych gdy dotyczy człowieka świętego. Gdy bowiem próbujemy poprzez analizę biograficzną wnikać w jego życie to uświadamiamy sobie z całą pokorą, że nasze poznanie jest tak bardzo ograniczone, że uniemożliwia nam uchwycenie istoty świętości pojmowanej jako trwanie z Bogiem i w Bogu. Św. Iłarion (Troicki) to jeden z najwybitniejszych świętych Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego początku XX stulecia. Jego życie to bezgraniczne poświęcenie służbie dla Boga i ludzi, a jego troska eklezjalna to *spiritus movens* każdego aspektu postawy pasterskiej – biskupa, teologa czy męczennika za wiarę. Jest to zarazem wzorzec wychowania i ofiarnej pracy dla Kościoła.

1.1. Środowisko rodzinne i lata edukacji

Św. Iłarion (Władimir Aleksejewicz) Troicki urodził się 13 września 1886 roku w Lipicy (gubernatorstwo Tuły)⁵³. Jego ojciec, Aleksij Pietrowicz Troicki był proboszczem miejscowej parafii. Oprócz najstarszego syna Władimira, w rodzinie duchownego była jeszcze czwórka dzieci: Dmitrij, Aleksij, Olga i Sofija. Ponieważ matka przyszłego biskupa i męczennika zmarła nieoczekiwanie w wieku 32 lat, wychowaniem pól sierot zajęła się siostra matki, Nadieżda Wasiljewna, nauczycielka w parafialnej szkole.

Rodzina Troickich była głęboko religijna, o czym świadczy dziedziczone z pokolenia na pokolenie powołanie do życia kapłańskiego. Prapradziadek Ioan był diakonem, a pradziadek Iwan

⁵³Biografia na podstawie: N. Bonieckaja, *Nositel Torżestwujuszczego Christianstwa. Oczierek iz żyni i tworczestwa swiaszczennomuczenika Iłariona (Troickogo), archijepiskopa wieriejskiego*, w: Św. Iłarion Troicki, *Tworenija*, t. 1, Moskwa 2004, s. 5-48; Igumien Damaskin (Orłowski), *Muczeniki, ispowiedniki i podwiżniki blahoczeštija...*, kniga 4, Twier 2005, s. 379-445; Igumien Damaskin (Orłowski), *Izbrannyje żytija muczenikow i ispowiednikow Cerkwi Russoj*, Optina Pustyń 2015, s. 146-156; Posłusznica Jeliena Pticyna, *Swiaszczennomuczenik Iłarion (Troickij), archijepiskop Wieriejskij: Żytije*, Moskwa 2010, passim; M. Winarowa, *Swiaszczennomuczenik Iłarion (Troickij)*, Moskwa 2017, passim; A.I. Jakowliew, *Put istiny Oczerki o liudjach Cerkwi XIX-XX wiekow*, Moskwa 2014, s. 373-394; A. Gorbaczew, *Żyżń i trudy swiaszczennomuczenika Iłariona*, Moskwa 2016, passim; I. Sudakowa, *Żytije swiaszczennomuczenika Iłariona (Troickogo) dlia dietiej*, Moskwa 2016, passim; A. Gorbaczew, *Żyżnieopisanije swiaszczennomuczenika Iłariona (Troickogo), archijepiskopa wieriejskiego*, <http://www.pravoslavie.ru/67049.html> (06.10.2016); A. Gorbaczew, I. Gorbaczew, *O priedkach swiaszczennomuczenika Iłariona (Troickogo): 'Ispugannym golosom sierdce wskriczało'. Ob odnom stichotworenni pamiatii swiaszczennomuczenika Iłariona*, <http://www.pravoslavie.ru/93189.html> (06.10.2016); A. Gorbaczew, *Swiaszczennomuczenik Iłarion (Troickij) o swojstwach Cerkwi i Jeje granicach. Czast 1*, <http://www.pravoslavie.ru/5822.html> (06.10.2016); D. Safonow, *Archijerejskoje służenie swiaszczennomuczenika Iłariona (Troickogo) w 1920 – pierwoj połowinie 1923 gg.*, <http://www.pravoslavie.ru/5822.html> (06.10.2016).

był kantorem i ministrantem (ros. *prysłużnik, panomar*) w tulskich parafiach. Z kolei dziadek Piotr to szczególnie zasłużony kapłanem w rodzinnej Lipicy. Ten wybitny duchowny był m.in. kościelnym deputatem, pomocnikiem dziekana okręgu, recenzentem kazań i katechetycznych pouczeń, nauczycielem religii oraz przewodniczącym kościelno-parafialnej kurateli.

Bracia Władimira, idąc za przykładem przyszłego męczennika całe swoje życie poświęcili służbie Bogu i ludziom. Dmitrij (ur. 1887) po ukończeniu Akademii Duchownej w Petersburgu (ros. *Sankt-Pietierburskaja duchownaja akadiemija*) przyjął postrzyżyny mnisze z imieniem Daniil. Przez wiele lat pełnił posługę pasterską jako biskup orłowski, a następnie jako arcybiskup briański. Hierarcha był niestrudzonym oponentem ruchu odnowicielskiego, za co długie lata spędził w licznych aresztach i na zesłaniu. Zmarł 17 marca 1934 roku. Najmłodszy z braci Aleksij (ur. 1891), po śmierci ojca zajął jego miejsce jako kapłan w rodzinnych Lipicach. W swoim życiu był poddawany licznym represjom i prześladowaniom ze strony sowieckiej władzy. 2 września 1937 roku został rozstrzelany na podmoskiewskim poligonie w Butowie (ros. *Butowski poligon*). Niewiele informacji zachowało się o siostrach Władimira. Olga (ur. 1897) w latach 1920-1921 pracowała i mieszkała w Moskwie. Najmłodsza z rodzeństwa Sofija (ur. 1889) była pedagogiem w moskiewskich szkołach. Zmarła niespodziewanie w wieku 27 lat.

Od najmłodszych lat Władimir miłował życie liturgiczne. Już jako pięcioletni chłopiec czytał i śpiewał podczas nabożeństw. Zdobyta formacja duchowa u boku ojca była szczególnie przydatna w późniejszej pracy pasterskiej. Drugą miłością małego Władimira była nauka, do czego w dużej mierze przyczyniła się pracująca u państwa Troickich niania, była to zasługa opieki potomstwa Troickich – Nadieżda Wasiljewna. To ona pielęgnowała w przyszłych pasterzach Kościoła cnoty pracowitości i wytrwałości.

Pewnego razu pięcioletni Władimir i czteroletni Dmitrij postanowili udać się do Moskwy, aby tam rozpocząć edukację. Dwustukilometrowa podróż była ponad siły młodych ludzi. Na skargi i zmęczenie Dmitrija starszy brat zareagował słowami: „A więc pozostań nieuczonym!”⁵⁴. Replika i epizod miały charakter profetyczny, bowiem kilkanaście lat później to właśnie Moskwa stanie się centralnym miejscem pracy naukowej biskupa Ilariona.

Po ukończeniu dziesięciu lat Władimir rozpoczął edukację w Tulskiej Szkole Duchownej (ros. *Tulskoje duchownoje uczyłiszcze*), od roku 1900 kontynuując naukę w Tulskim Seminarium

⁵⁴Mitr. Ioan (Snyczew), *Swiaszczennomuczenik Ilarion, archijepiskop Wieriejskij: Żytije i swidietielstwa*, Moskwa 1993, s. 3.

Duchownym (ros. *Tulskaja duchownaja sieminarija*). Obie uczelnie przyszły hierarcha ukończył z wyróżnieniem⁵⁵.

W 1906 roku Władimir rozpoczął swoją długoletnią historię współpracy z Moskiewską Akademią Duchowną (ros. *Moskowskaja duchownaja akadiemija*). Lata studiów były nieustannym poszukiwaniem kierunków przyszłego rozwoju naukowego. Początek XX stulecia to burzliwy okres w historii Rosji. Zrywy rewolucyjne, napięcia społeczne, nieprzychylna koniunktura ekonomiczna oraz wojny były zjawiskami szczególnie komplikującymi życie narodu rosyjskiego.

Myślenie teologiczne też charakteryzowały niepokoje. Zaadoptowana na przełomie XVII i XVIII wieku scholastyka przynosiła swoiste owoce w postaci m.in. relatywnego ujęcia Kościoła i jego granic. Antyklezjalność społeczeństwa rosyjskiego oraz redukcja teologicznych fundamentów Kościoła to problemy, które bezpośrednio kreowały tragedię Rosji w tym okresie. W związku z tym przyszły biskup podjął wnikliwą pracę badawczą właśnie na polu eklezjologii prawosławnej. W 1910 roku Władimir Troicki obronił pracę naukową *Historia dogmatu o Kościele* (ros. *Istorija dogmata o Cerkwi*), uzyskując tym samym tytuł kandydata nauk (ros. *kandidat nauk*)⁵⁶. Jego dzieło liczące 1306 stron uzyskało pozytywne recenzje, które podkreślały historyczną wartość podjętej pracy badawczej. Rektor akademii biskup Fieodor (Pozdiejewskij) stwierdził: „autor [...] dokonał olbrzymiego wkładu w naukę i za swoją pracę nie tylko zasługuje na stopień kandydata nauk teologicznych, lecz więcej: jego praca może być w obecnej formie przedłożona jako magisterska dysertacja”⁵⁷. Praca Władimira Troickiego została nagrodzona premią metropolity Iosifa. 10 czerwca 1910 r. Rada Akademii postanowiła pozostawić absolwenta na uczelni celem podjęcia specjalistycznego przygotowania do pełnienia obowiązków wykładowcy.

1.2. Działalność naukowa w Moskiewskiej Akademii Duchownej

Postanowieniem Rady MAD⁵⁸ z 6 października 1910 roku, Władimir Troicki został desygnowany do pracy w pierwszej katedrze Pisma Świętego Nowego Testamentu. Rok

⁵⁵ Warto zauważyć, iż seminarium w Tule słynnej z samowarów wydało też wielu wybitnych absolwentów, z których najwybitniejszymi byli: metropolita Agafangiel (Preobrażeński), metropolita Eulogiusz (Georgijewski) czy biskup Wissarion (Nieczajew). Do grona seminaryjnych absolwentów należał też brat Świętego, Dmitrij.

⁵⁶W Rosji carskiej tytuł kandydata nauk odpowiadał współczesnemu tytułowi magistra. Następnie można było uzyskać tytuł magistra (odpowiednik doktora) i doktora (odpowiednik habilitacji). Por. P. Flin, E. Panko, *Stopnie naukowe w carskiej Rosji*, w: „Polska Akademia Umiejętności” XIV (2015), s. 269-272.

⁵⁷Cyt. za. A. Gorbaczew, *Żywnieopisanije swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo), archijepiskopa wieriejского*, <http://www.pravoslavie.ru/67049.html> (06.10.2016)

⁵⁸Moskiewska Akademia Duchowna.

akademicki 1910/1911 miał być czasem ostatecznego doskonalenia umiejętności wykładowczych pod okiem profesora zwyczajnego M. D. Murietowa. Profesor ten był wybitnym specjalistą w zakresie egzegezy Nowego Testamentu oraz nauczania teologicznego o Logosie. Nie wykluczone, iż w przyszłości widziano Władimira Troickiego na jego miejscu, gdyż profesora zwolniono z obowiązków akademickich w roku 1910.

3 maja 1911 roku na zebraniu Rady MAD miał miejsce odczyt prac podsumowujących roczne doświadczenie pracy na uczelni. Troicki wygłosił prelekcje na następujące tematy: *Gnostycyzm a Kościół w relacji do Nowego Testamentu* (ros. *Gnostycyzm i Cerkow w otnoszenii k Nowomu Zawietu*)⁵⁹ i *Syn Boży a Kościół (komentarz do Mt. 16, 13-18)* (ros. *Syn Bożyj i Cerkow (tołkowanije Mf. XVI, 13-18)*). Pierwszy temat został wybrany przez prelegenta, drugi natomiast wyznaczony przez Radę. Obie prezentacje były podstawą do mianowania Władimira Troickiego na stanowisko wykładowcy w pierwszej katedrze Pisma Świętego Nowego Testamentu. Próba wypadła bardzo pomyślnie, więc 1 września 1911 roku Troicki rozpoczął pracę naukowo-dydaktyczną w Moskiewskiej Akademii Duchownej z tytułem docenta.

Był on wybitnym i nietuzinkowym wykładowcą. Nie tylko ogromna wiedza, ale przede wszystkim sposób prowadzenia wykładów świadczył o jego wysokim profesjonalizmie. S. Wołkow jako jeden ze słuchaczy zajęć, wspominał: „Wysłuchane przeze mnie lekcje to doskonale wprowadzenie w dyscyplinę naukową, odczytywane ponadto wspaniałym językiem. Było w nich wiele publicystycznych elementów, odniesień do współczesności, co wynikało z temperamentu Ilariona. Nie mógł on spokojnie wygłaszać tak jak N.I. Sieriebrianskij lub E.A. Woroncow, a musiał cały płonąć, rozpalał swoich słuchaczy, inicjował spory, polemizował, udowadniał i negował. [...] Nigdy nie był on tylko teoretykiem: był człowiekiem czynu, zawsze jednoczącym teorię z praktyką”⁶⁰. Dodatkowo młody Docent nieustannie pracował nad swoją magisterską dysertacją pod tytułem *Zarys historii dogmatu o Kościele* (ros. *Oczierki iz istorii dogmata o Cerkwi*), której rękopis został przedłożony Radzie MAD w dniu 1 marca 1912 roku.

W lipcu 1912 roku Troicki uczestniczył w wyjeździe akademickim na Zachód Europy (Niemcy, Szwajcaria, Włochy, Francja). Był to drugi wyjazd zagraniczny przyszłego biskupa, gdyż jeszcze jako student w roku 1908 pielgrzymował on wraz z wykładowcami do Bułgarii, Serbii, Turcji i na Świętą Górę Athos⁶¹. Obie podróże były znaczącym doświadczeniem, do

⁵⁹Por. Św. Ilarion Troicki, *Gnostycyzm i Cerkow w otnoszenii k Nowomu Zawietu*, w: tenże, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 65-79.

⁶⁰S. Wołkow, *Wozlie monastyrskich stien. Memuary. Dniewniki. Pisma*, Moskwa 2000, s. 120.

⁶¹Por. św. Ilarion Troicki, *Ot Akademii do Afona. Po wostoku i zapadu putiewyje nabroski*, w: tenże, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 31-145.

którego Troicki niejednokrotnie powracał, w szczególności podczas polemiki z innymi konfesjami chrześcijańskimi.

23 listopada 1912 roku na posiedzeniu Rady MAD zostały odczytane recenzje dysertacji Władimira Troickiego, zaś 11 grudnia odbyła się publiczna obrona pracy. Dysputa przebiegła pomyślnie i już 16 stycznia 1913 roku Troicki otrzymał tytuł magistra teologii. Jego trud naukowy został wysoko oceniony przez władze i naukowców uczelni, co skutkowało przyznaniem premii metropolity moskiewskiego Makarija.

Władimir Troicki stopniowo dojrzewał do decyzji przyjęcia postrzyżyn mniszych. W tym postanowieniu przyszyły hierarcha widział przede wszystkim jeszcze większą możliwość poświęcenia się służbie Bogu i Kościołowi. 23 marca 1913 roku w skicie⁶² „Paraklit” miały miejsce postrzyżyny mnisze, podczas których Troicki otrzymał nowe imię Iłarion. Jego niebiańskim orędownikiem został żyjący w VIII wieku św. Iłarion Nowy. Do krewnych o swoich duchowych narodzinach pisał następująco: „Nie jestem w stanie opowiedzieć o swoim przeżyciu, poczułem się jakby odmłodzony, prawie jak chłopiec. W duchowej radości spędziłem pięć dni w świątyni... Tak, obowiązki pozostały te same, ale czuje znaczącą przemianę w sobie samym. Chce się wierzyć, że jest to działanie szczególnej łaski, którą obdarowywany jest mnich... Należy powiedzieć jedno: ‘Czyż nie jedna forma życia powinna być dla wszystkich’. Ja wybrałem tę, która wydawała mi się, a teraz okazała, najbardziej odpowiednią. Nie współczujcie, a wspólnie się radujcie, dlatego, że ja teraz się raduję. A co oznacza Iłarion? Wesoly”⁶³.

11 kwietnia 1913 roku miały miejsce święcenia diakońskie mnicha Iłariona, zaś 2 czerwca święcenia kapłańskie. W związku z nominacją na urząd inspektora akademii 5 lipca hieromnich⁶⁴ Iłarion został podniesiony do rangi archimandryty. Należy nadmienić, że praca inspektora sprawiała wiele trudności i problemów m.in. z powodu braku dostatecznego przygotowania i młodego wieku (27 lat)⁶⁵. Kolejnym znaczącym wydarzeniem była listopadowa desygnacja na stopień nadzwyczajnego profesora Moskiewskiej Akademii Duchownej.

Archimandryta Iłarion musiał łączyć życie monastyczne z niezwykle aktywną działalnością akademicką. Jako wykładowca nieustannie prowadził zajęcia, publikował artykuły⁶⁶,

⁶²Skit – pustelnia dla mnichów.

⁶³Cyt. za. A. Gorbaczew, *Żyznieopisanije swiaszczennomuczenika Iłariona (Troickiego), archijepiskopa wieriejskiego*, <http://www.pravoslavie.ru/67049.html> (06.10.2016)

⁶⁴**Hieromnich** – mnich posiadający święcenia kapłańskie; hierodiakon – mnich posiadający święcenia diakonatu.

⁶⁵Por. K. Pawełczyk-Dura, *Iłariona (Troickiego) wizja reformy szkolnictwa cerkiewnego*, s. 65.

⁶⁶Por. św. Iłarion Troicki, *Wietchizawietnyje proroczeskije szkoły. Biblijesko-istoriczeskij etjud*, w: Św. Iłarion Troicki, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 5-32; tenże, *Osnownyje nacziała wietchozawietnogo swiaszczestwa i proroczewstwa*, w: Św. Iłarion Troicki, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 33-64; tenże, *O cerkownom upotriebleniji paschalnoj enneakiediekaetitidy Anatolija Laodikijskogo. Po powodu knigi swiaszcz. D. A. Liebiediewa: Iz istorii driwnich paschalnych ciklow. 1. 19-liemij cikl Anatolija Laokidijskogo, Spb., 1912.*, w: Św. Iłarion Troicki,

recenzował prace⁶⁷, głosił kazania⁶⁸, uczestniczył w posiedzeniach Rady MAD oraz uroczystościach uczelnianych i kościelnych⁶⁹. Pełnił również funkcję kierownika oddziału wydawniczego pastersko-oświatowego bractwa przy MAD.

W roku 1914 miał on odczyty we wspólnocie wielkiej księżny Elżbiety Fiodorowny, a 1915 roku został wybrany w skład akademickiej komisji bibliotecznej. Szczególnie ważnym obszarem działalności Archimandryty był dyskurs z innymi konfesjami chrześcijańskimi. Inspektor MAD uczestniczył w spotkaniach z przedstawicielami duchowieństwa Kościoła rzymskokatolickiego oraz w pracach redakcyjnych nad krytycznym dokumentem na temat uniatyzmu. Ogromnym wyzwaniem dla młodego wykładowcy było udzielanie pouczeń teologicznych mnichom przybyłym do Rosji ze Świętej Góry Athos. Kwestia dotyczyła sporów wokół Imienia Bożego (ros. *imiasławije*)⁷⁰. Ostatecznie jednak, archimandryta został odsunięty od tego obowiązku.

1 maja 1917 roku z funkcji rektora MAD został zwolniony biskup Teodor (Pozdiejewski), więc wszystkie wynikające ze stanowiska obowiązki przejął archimandryta Ilarion, który

Tworenija, t. 2, Moskwa 2004, s. 289-299; tenże, *Nowyj Zawiet w apostołskojie wriemiu*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 300-316; tenże, *Nowyj Zawiet wo wtorom wiekie*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 317-332; tenże, *Nowyj uczebnik po cerkownoj istorii*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 173-178; tenże, *Ob uwiesielitielnoj blagotworitielnost. Nieskolko czużych słow*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 193-198; tenże, *Duchownaja szkola dołżna byt cerkownoj*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 222-223; tenże, *Istorija płaszczanicy*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 224-255; tenże, *Liew Tolstoj i Woskriesienije Chrystowo*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 274-277; tenże, *Cerkow gonimaja i cerkow gospodstwujuszczaja. K prazdnowaniju 1600-letija co wriemien milanskogo edikta*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 278-282; tenże, *Pokrowskij akademiceskij chram k naczalu wtorogo stolietija akademii*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 332-335; tenże, *Griech protiv Cerkwi. Dumy ob inteligenciji*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 472-490.

⁶⁷Por. św. Ilarion Troicki, *O soczinienii studenta A. Kriazimskiego na tiemu: 'O podlinnosti pierwych dwuch gław jewangielija ot Łuki*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 179-191; tenże, *O soczinienii studenta P. Alfterowa na tiemu: 'Ewangielskoje uczenije o brakie (w swiazi s sowriemiennymi sużdienijami o niem)*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 333-336; tenże, *O soczinienii studenta M. Wwiedienskiego na tiemu: 'Soteriologija Swiatago Apostoła i Jewangielsita Joanna Bogosłowa*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 337-340; tenże, *O soczinienii studenta A. Liubimowa na tiemu: 'Sud na Iisusom Christom'*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 341-343.

⁶⁸Por. św. Ilarion Troicki, *Słowo pri otpiewanii profiesora A. I. Wwiedienskiego*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 265-267; tenże, *Riecz pieried wsienarodnom moliebstwijem na płaszczadi w Siergijewom Posadie*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 318-319; tenże, *Słowo pri monaszskom postrigie*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 392-395; tenże, *Słowo pri obnowlienii akademieskogo chrama*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 491-494.

⁶⁹Por. św. Ilarion Troicki, *Posieszczienije akademiij patriarchom antiochijskim*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 268-273; tenże, *Otkrytije moszczzej swiatitiela Jermogiena*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 348-356; tenże, *Wosstanowlienije patriarszestwa i izbranie Wsierossijskogo Patriarcha*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 553-556.

⁷⁰*Imiasławije* – dogmatyczno-mistyczny ruch rozprzestrzeniający się w XX wieku wśród rosyjskich mnichów na św. górze Athos; imiesławcy wyznawali niewidzialną obecność Boga w Jego Imionach – 'Imię Boga jest Samym Bogiem'; liderem ruchu był hieronimich Antonij (Bułatowicz); w 1913 roku założenia imiesławija zostały osądzone jako herezja przez Świętobliwy Synod Rządzący Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Por. Bp Ilarion (Alfiejew), *Swiaszczennaja tajna Cerkwi. Wwiedienije w istoriju i problematiku imiasławskich sporow*, Sankt-Petersburg 2002, s. 289-454; T. Terlikowski, *Wyznawcy Imienia Bożego. Prawosławne spory o imiesławie*, „Przegląd Powszechny” nr 10(2005), s. 77-88.

piastował urząd do 10 września 1917 roku. Po likwidacji stanowiska inspektora (17 października), przyszły biskup został niemalże jednogłośnie wybrany na pomocnika rektora MAD (29 października).

W sierpniu 1917 roku rozpoczął swoje obrady Sobór Lokalny Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Archimandryta Ilarion wziął udział w soborze jako delegat akademii. Soborowa dokumentacja świadczyła o jego rozległej aktywności w czasie dyskusji plenarnych i pracy w komisjach. Teolog był prelegentem w czasie polemiki dotyczącej m.in. statutu RKP, regulaminu monasterskiego, kwestii jednowierców i rozwodów, zawłaszczenia majątku kościelnego przez władze sowieckie, sytuacji szkół teologicznych oraz warunków autonomii kościelnej w Ukrainie. Szczególne znaczenie w pracach soboru miała jego obszerna argumentacja na rzecz restytucji patriarchatu w Rosyjskim Kościele Prawosławnym.

Antykościelna polityka władz komunistycznych ukierunkowana była na stopniową likwidację ośrodków teologicznych RKP. Akademia Moskiewska znalazła się wówczas w bardzo trudnej sytuacji materialnej, jednakże brak środków finansowych nie przerwał procesu edukacyjnego. Kadra pedagogiczna w 1918 roku została zobowiązana do głoszenia prelekcji polemizujących z antyreligijną propagandą. W tych wydarzeniach brał czynny udział również archimandryta Ilarion, którego w tym okresie obdarowano tytułem prorektora MAD. Dodatkowo mnich został wyznaczony przez Radę Misyjną przy Synodzie do wykładów z Nowego Testamentu na sześciomiesięcznych kursach.

10 marca 1919 roku archimandryta Ilarion został zamknięty na niespełna trzy miesiące w więzieniu Butyrki (ros. *Butyrskaja tiurma*). Bezpośrednie przyczyny aresztu nie są znane. Najprawdopodobniej sprawa dotyczyła jego wyróżniającej się aktywności polemicznej wobec antyklerykalnej postawy władz. W roku akademickim 1919/1920 Prorektor kontynuował zajęcia dydaktyczne. 21 kwietnia 1920 roku w związku z nominacją biskupią archimandryta Ilarion został zwolniony z wszystkich uczelnianych obowiązków.

1.3. Posługa pasterska w latach 1920-1923

Już w 1918 roku nowa nominacja stała się przedmiotem wnikliwych analiz. D. Safonow pisze: „1 kwietnia 1918 roku biskup orłowski i siewski Sierafim (Ostroumow)⁷¹ w swoim raporcie

⁷¹Por. Jeromonach Sierafim (Amielczenkow), *Dorogoj wiery, liubwi i prawdy. Istoriceskij ocierk żywni i służenija swiaszczennomuczenika Sierafima (Ostroumowa), archijepiskopa smolienskogo i dorogbużskogo (1880-1937)*, Smoliensk 2012, passim; Jepiskop Sierafim (Amielczenkow), *Pastyrstwo swiaszczennomuczenika Sierafima (Ostroumowa), archijepiskopa smolienskogo w Polsce i Rossii*, Smoliensk 2017, passim.

Świętemu Synodowi prosił o organizację katedry dla wikariusza i rekomendował uczynienie archimandryty Ilariona biskupem-wikariuszem w swojej diecezji z tytułem 'Brianski i Mceński', jednakże plany te nie zostały zrealizowane⁷².

Kolejny etap drogi do biskupstwa przypada na początek lat dwudziestych ubiegłego wieku. 11/24 maja 1920 roku dokonano obrzędu mianowania (ros. *nareczienije*) archimandryty Ilariona na biskupa Wierejskiego. Przyszły hierarcha w okolicznościowym słowie podkreślał: „Byłem grzesznym świeckim, zostałem grzesznym mnichem, następnie grzesznym kapłanem, ale bycia grzesznym biskupem – boję się i drzę: ‘Co zawinił Kościół Boży? Co tak rozgniewało jego Pana, że dopuścił do powierzenia go mnie najniegodniejszemu i kazał mu cierpieć tak wielkie upokorzenie?’ Tak głosi Jan Chryzostom (*O kapłaństwie*. 6, 12)⁷³. Jakich słów użyję ja, grzeszny i najniegodniejszy ze wszystkich?”. Następnego dnia odbyła się chirotonia biskupia, której przewodniczył patriarcha moskiewski i całej Rusi Tichon. Nowy arcypasterz Kościoła został biskupem Wierejskim, wikariuszem moskiewskiej diecezji.

Biskup Ilarion oddał całe swoje życie Bogu i Kościołowi. Od pierwszych dni pasterskiej służby szczególnie koncentrował się na życiu liturgicznym i aktywności kaznodziejskiej. Jej wymiar niech potwierdzą liczby: przez pierwszy rok sprawowania swego urzędu biskup celebrował sto czterdzieści dwie Boskie Liturgie oraz wygłosił ponad trzysta homilii. Jako miłujący ojciec przeprowadził wiele pasterskich wizyt w różnych częściach swego okręgu diecezjalnego. Był przełożonym monasteru Spotkania Włodzimierskiej Ikony Matki Bożej (ros. *Srietienskij monastyr*) w Moskwie. W hagiografii Świętego wielokrotnie podkreśla się jego wyjątkowe zamiłowanie do monasterskich nabożeństw. Biskup niejednokrotnie w randze prostego lektora czytał i śpiewał podczas nich, czyniąc to w modlitewnym nastroju i wśród głębokiej refleksji.

Władze bolszewickie wnikliwie inwigilowały działalność wierejskiego Wikariusza. Już wiosną 1921 roku Hierarcha pisał: „W ostatnim okresie wielce niepokoją mnie zabiegi jednego prowokatora - szuka podstaw do osądu. Póki co, nic mu się nie udało, lecz diabeł jest w tej materii niezwykle pomysłowy. Zostać winnym w czymkolwiek jest bardzo lekko, a więc trzeba się przez cały czas na to przygotowywać⁷⁴. We wrześniu biskup został na krótki czas aresztowany. Zapewne główną przyczyną była organizacja uroczystości liturgicznych, podczas których przeniesiono cudotwórczą Włodzimierską Ikonę Bugorodzicy z Galerii Tretiakowskiej do

⁷²D. Safonow, *Archijerejskoje służenije swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo) w 1920 – pierwszej połowie 1923 gg.*, <http://www.pravoslavie.ru/5822.html> (06.10.2016).

⁷³Cyt. za: św. Jan Chryzostom, *Dialog o kapłaństwie*, Kraków 2009, przeł. W. Kania, s. 150.

⁷⁴Cyt. za. A. Gorbaczew, *Żywnopisanije...*, <http://www.pravoslavie.ru/67049.html> (06.10.2016).

monasteru. Organizacja tak znaczącego wydarzenia świadczyła o wielkiej operatywności Hierarchy i umiejętności dialogu z innymi.

Przyszły męczennik z powodzeniem jednoczył naród wokół Kościoła. Wielkie znaczenie też miały jego liczne wystąpienia przeciwko ateistom, które rozumiano jako dyskredytację władz państwowych. Biskup Iłarion aktywnie uczestniczył w pracy kancelarii patriarchalnej. Historycy podkreślają jego szeroki autorytet i popularność wśród hierarchii i duchowieństwa RKP. Świadczy o tym m.in. wzmianka o jego kandydaturze na metropolitę moskiewskiego. 22 czerwca 1922 roku kolegium GPU⁷⁵ za antypaństwową działalność skazuje Hierarchę na rok zsyłki do Archangielska⁷⁶. Biskup Iłarion był jednym z wielu aresztowanych w tym czasie dostojników kościelnych. Represje takie były już wcześniej zaplanowaną akcją sformowania wewnętrznej schizmy w RKP. Uwięzienie najbardziej wpływowych i znaczących hierarchów miało utworzyć drogę dla działalności ruchu odnowicielskiego.

10 lipca przyszły męczennik zamieszkał na terenie prywatnym w centrum Archangielska. W czasie zsyłki prowadził korespondencję, w której wyrażał swoją dezaprobatę wobec działań „odnowicieli”, podkreślając niekanoniczność ich struktur kościelnych. Wielokrotnie przeprowadzano rewizję jego mieszkania oraz kontrolowano literaturę, którą otrzymywał z Moskwy. Roczna deportacja do Archangielska zakończyła się 22 czerwca 1923 roku. Można jednak przypuszczać, że faktyczny pobyt w mieście trwał do 30 czerwca, czyli daty wystawienia ostatniego dokumentu procesu śledczego GPU.

Powrót do Moskwy i do obowiązków arcybiskupskich rozpoczął najważniejszy okres w działalności biskupa Iłariona. Już 5 lipca 1923 roku w Srietieńskim monasterze celebrował On Całonocne Czuwanie (scs. *Wsienoszcznoje Bdienije*) w przeddzień święta Włodzimierskiej Ikony Bogurodzicy. Tego dnia dokonał również wielkiego poświęcenia świątyni po wandalskim zawłaszczeniu monasteru przez członków „ruchu odnowicielskiego”. Hierarcha nie dopuszczał do koncelebry przedstawicieli duchowieństwa spod znaku sierpa i młota, aczkolwiek nieustannie nawoływał ich do pokuty i zjednoczenia z RKP. Następnego dnia, monasterskim uroczystościom liturgicznym przewodniczył patriarcha Tichon. Od tego momentu rozpoczęła się czynna agitacja biskupa Iłariona wobec niekanonicznych struktur „odnowicieli”. W tym okresie biskup Iłarion był najbliższym współpracownikiem patriarchy Tichona. W sierpniu 1923 roku został podniesiony do godności arcybiskupa oraz wszedł w skład Świętego Synodu. Jego działalność pasterska

⁷⁵GPU (ros. *Gosudarstwiennojje Politiczeskoje Uprawlieniije pri NKWD RSFRR*) – Państwowy Zarząd Polityczny przy Ludowym Komisariacie Spraw Wewnętrznych Rosyjskiej Federacyjnej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej; państwowa policja polityczna.

⁷⁶**Archangielsk** – miasto położone w północnej części Rosji na Półwyspie Kolskim; leży na dwóch brzegach rzeki Dwiny; do 1703 roku główny port średniowiecznej Rosji.

koncentrowała się wokół spraw związanych z zarządaniem moskiewskiej diecezji oraz walką z „ruchem odnowicielskim”. Arcybiskup Ilarion z ramienia Patriarchy dokonywał przyłączenia do Kościoła hierarchii, duchowieństwa i całych wspólnot parafialnych. Nie tylko odbywał wizyty pasterskie w terenie, ale dodatkowo administrował olbrzymią korespondencją w tym zakresie.

Ważnym elementem jego działalności były publiczne dysputy z przedstawicielami schizmy, m.in. z Aleksandrem Wwiedieńskim. Szerokie i różnorodne spektrum działań Hierarchy nie mogło ująć uwadze oddziałów GPU. „Dzięki nim” stopniowo narastał stos materiałów sądowych przeciwko głównemu apologetce „tichonowców”.

Kulminacyjnym punktem narzuconych przez władzę opresyjnych przemian było porzucenie kalendarza juliańskiego (tzw. stary styl) na rzecz kalendarza gregoriańskiego (tzw. nowy styl) w liturgicznym życiu Kościoła. Patriarcha Tichon i Święty Synod sprzeciwiali się powyższej reformy poszukując zarazem optymalnego wyjścia z sytuacji, czyli nie narażając się dobrowolnie na kolejne prześladowania bolszewików. Charakterystyczne były rozmowy Hierarchy z E.A. Tuczkowem z GPU, w wyniku których informacja o zmianie kalendarza dotarła jedynie do dziekanów stolicy, a nie diecezjalnych biskupów. Doszło wobec tego do niepełnej realizacji zamierzeń władz, w wyniku czego albo część moskiewskich parafii celebrowała święta kościelne dwukrotnie, albo pozostała przy kalendarzu juliańskim.

Równoległe do powyższych wydarzeń mnożyły się donosy na arcybiskupa Ilariona, których głównymi autorami byli propagandyści ruchu odnowicielskiego. Przygotowywano materiał śledczy do aresztowania. Zatrzymanie miało miejsce w nocy z 15 na 16 listopada 1923 roku. Patriarcha Tichon wspominał: „Arcybiskup Ilarion, Nasz najbliższy współpracownik, został aresztowany i na podstawie nieprecyzyjnego wyroku w porządku administracyjnym zesłany na Sołowki. Wierzący odczytali w tym działaniu akt zemsty za udaremnienie reformy kalendarza i potwierdzenie państwowej ingerencji w wewnętrzne sprawy Kościoła. Z diecezji otrzymaliśmy informacje o wielkiej radości w związku z Naszym rozporządzeniem z 26 października (8 listopada), a cała Moskwa z ulgą odetchnęła i niezwłocznie powróciła do starego stylu”⁷⁷.

20 listopada 1923 roku patriarcha apelował u władz o uwolnienie arcybiskupa Ilariona. Zwierzchnik RKP zapewniał, że po wyjściu z aresztu hierarcha będzie delegowany do pracy pasterskiej w Warszawie. Nawet aprobata nowego stylu przez patriarchę nie przyniosła żadnych pozytywnych rezultatów. 7 grudnia 1923 roku arcybiskup Ilarion za antysowiecką działalność

⁷⁷M.E. Gubonin, *Akty Świątějšízego Tichona, Patriarcha Moskowskiego i wsieja Rossii, pozdnieszyje dokumenty i pierepiska o kanoniceskom prijemstwie wysszej cerkownoj własti. 1917-1943 gg.*, Moskwa 1994, s. 335.

został skazany na trzy lata pozbawienia wolności w obozie koncentracyjnym na Wyspach Sołowieckich⁷⁸.

1.4. Świadek wiary w okresie zesłania na Wyspy Sołowieckie (1924-1929)

1 stycznia 1924 roku arcybiskup Ilarion przybył do punktu zbiorczego na wyspie Popow (ros. *Popow ostrow*), by w czerwcu trafić do obozu koncentracyjnego na Wyspach Sołowieckich. Pomimo trzyletniej kary bezwzględnej izolacji, przyszły męczennik trwał nieprzerwanie w duchowej radości. Każdego dnia z modlitwą w sercu znosił trudy więziennej rzeczywistości. Razem z innym współsadzonymi pracował przy wiązaniu sieci, wycince lasu lub w ochronie sołowieckich zabudowań. Nigdy nie tracił duchowej radości, którą z ojcowską troską dzielił się z innymi. Jeden z towarzyszy arcybiskupa wspominał: „Arcybiskup Ilarion – młody człowiek, pełen radości życia, wszechstronnie wykształcony, wspaniały kościelny kaznodzieja i orator, śpiewak, błyskotliwy polemista z bezbożnikami, zawsze pełen naturalności, szczerzy, otwarty: wszędzie, gdzie się nie pojawiał przyciągał do siebie i cieszył się ogromną miłością. [...] Przez lata wspólnego więzienia byliśmy świadkami pełnego mniszego ubóstwa, głębokiej prostoty, prawdziwej pokory, dziecinnej cichości. On oddawał po prostu wszystko to, co posiadał i to o co go proszono. Nie interesował się wcale swoimi rzeczami”⁷⁹. Hierarcha w każdym miejscu gdzie się znajdował z pełnym oddaniem realizował śluby mnisze. Arcybiskup Ilarion odnajdywał radość z każdej więziennej pracy. Głównym zadaniem sołowieckich więźniów było rybołówstwo, co dało hierarsze asumpt do trawestacji tekstu liturgicznego na święto Pięćdziesiąticy: „Wszystko daje Duch Święty: pierwotnie rybaków uczynił teologami, teraz na odwrót – teologów uczynił rybakami”⁸⁰.

Arcybiskup Ilarion posiadał ogromny autorytet duchowy wśród hierarchów i duchowieństwa, które wspólnie z Nim odbywało karę. Niejednokrotnie udzielał licznych pouczeń i podtrzymywał w trudnych momentach zwątpienia. Z drugiej strony zawsze pozostawał konsekwentnie srogi w sprawach ludzkich namiętności. M. Polskij pisał: „Każdego przyjeżdżającego kapłana władyka⁸¹ szczegółowo wypytywał o przebieg wydarzeń przed zesłaniem. ‘Za co was aresztowali?’ – ‘Służyłem nabożeństwa dziękczynne (ros. *molebień*) u siebie w domu, gdy zamknęli monaster – odpowiada ojciec ihumen⁸² - więc, zbierał się naród,

⁷⁸Sołowiecki Obóz Specjalnego Przeznaczenia (ros. *Sołowieckij łagier osobogo naznaczenija*) – w latach 1920-1930 jeden z największych obozów koncentracyjnych na terenie Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich.

⁷⁹M. Polskij, *Nowyje muczeniki rossijskije. Pierwoje sobranije materialow*, Jordanville 1949, s. 127-128.

⁸⁰Tamże, s. 128.

⁸¹Władyka – nieoficjalny tytuł biskupów, arcybiskupów, metropolitów.

⁸²Igumen – przełożony monasteru prawosławnego.

nawet i uzdrowienia się zdarzały....’ ‘A więc, nawet uzdrowienia bywały... ile dostaliście lat na Sołowkach?’ – ‘Trzy lata’. – ‘Więc to za mało, za uzdrowienia powinniście dostać o wiele więcej, sowiecka władza nie dopatrzyła..’ Zrozumiałe wszak było, że mówienie o uzdrowieniach wynikających z własnej modlitwy było conajmniej nieskromne⁸³.

Arcybiskup Ilarion z właściwą sobie miłością budował pozytywne relacje z administracją obozową. Wielokrotnie wchodził w skład delegacji do naczelnika obozu F.I. Ejchmansa⁸⁴, u którego wyjednał szereg udogodnień dla sołowieckiego duchowieństwa. Dzięki staraniom arcybiskupa Ilariona pozwolono na sprawowanie nabożeństw, w tym również paschalnego.

W lipcu 1925 roku arcybiskup Ilarion został przetransportowany do więzienia w Jarosławlu. Celem relokacji była próba zwerbowania hierarchy do współpracy w ramach nowej schizmy kościelnej tzw. grigoriewców⁸⁵, którą GPU zamierzała wykorzystać do kolejnej destabilizacji kościelnej w Rosji. W wyniku próby nakłonienia do tajnej współpracy, Hierarcha uzyskał wiele nowych możliwości, w tym m.in. dostęp do obszernej literatury. W zamian za kierownictwo schizmą oferowano arcybiskupowi stanowisko metropolity i pełną swobodę działań w administracji kościelnej. Dodatkowe negocjacje odbywały się prawdopodobnie w Moskwie. Metropolita Ioan (Snyczew) pisał: „W specjalnie przygotowanym pomieszczeniu miało miejsce spotkanie arcybiskupa Grigorija z arcybiskupem Ilarionem. Rozmowa pierwszego z drugim nie nosiła charakteru polemicznego, lecz błagalny. Arcybiskup Grigorij prosił swojego rozmówcę, aby przychylił się do próśb i zdecydował się odpowiedzialnie przewodniczyć TNRK⁸⁶ dla dobra i zbawienia Kościoła od odnowicieli i sergiaństwa. Arcybiskup Ilarion odpowiedział mu pełną odmową⁸⁷. Niezlomna postawa przyszłego męczennika była przyczyną powrotu na Wyspy Sołowieckie i przedłużenia wyroku o dodatkowe trzy lata pobytu na zesłaniu.

Hierarcha nieustannie walczył o zachowanie jedności Kościoła w Rosji. Wspominany był jako jeden z redaktorów tzw. *Memorandum*, czyli listu sołowieckich hierarchów do władz państwowych (ros. *Pamiatnaja zapiska Sołowieckich k prawitielstwu SSSR*). W. Cypin pisze: „Od

⁸³M. Polskij, *Nowyje muczeniki rossijskije. Pierwoje sobranije materialow*, s. 130.

⁸⁴F. I. Ejchmans – naczelnik obozu koncentracyjnego na wyspach sołowieckich w latach 1925-1929.

⁸⁵Girgoriewcy (ros. *grigorianstwo*) – schizma kościelna działająca w latach 1925-1940, której liderem był arcybiskup Grigorij (Jackowski); ruch był szczegółowo zaplanowany przez GPU oraz otrzymał rejestrację ze strony władz państwowych; według schizmy, w wyniku błędnej działalności patriarchy Tichona i ruchu odnowicielskiego oraz jednowładztwa *locum tenens* urzędu patriarchy - metropolity Pietra (Polianskiego) została utracona ‘soborowość Kościoła’; przywrócenie ‘soborowości’ może odbyć się jedynie w restytucji kolegijskiego zarządu Kościoła, czego efektem była Tymczasowa Najwyższa Rada Kościelna (ros. *Wriemiennyj wyszszij cerkownyj sowiet*); schizma traci swoje wpływy w RKP po deklaracji metropolity Siergieja (Stragorodskiego) (1927).

⁸⁶Tymczasowa Najwyższa Rada Kościelna (ros. *Wriemiennyj wyszszij cerkownyj sowiet*).

⁸⁷Mitropolit S.-Peterburskij i Ładożskij Ioan (Snyczew), *Cerkownyje raskoły w Russkoj Cerkwi 20-ch i 30-ch godow XX stolietija – grigorijskij, jarosławskij, iosiflianskij, wiktoriański i drugije, ich osobiennosti i istorija*, Sortawała 1993, s. 66.

nowo przybywających na Sołowki docierały wieści o kościelnym nieporządku, które analizowane były z wielkim niepokojem. 7 czerwca [1926 roku – JS] w hali produkcyjnej obozu, którym zarządzał igumen Pitirim (Kryłow), miało miejsce zebranie 17 hierarchów, podczas którego omawiano współczesne życie kościelne. Prelekcję wygłosił profesor Moskiewskiej Akademii Duchownej I.W. Popow. Podczas oceny wykładu szczególnie żywą aktywnością wyróżniał się arcybiskup Ilarion. W rezultacie 7 czerwca 1926 roku pojawiło się słynne ‘Memorandum sołowieckich biskupów’, skierowane do Rządu ZSRR⁸⁸. *Memorandum* stanowiło próbę położenia kresu konfliktom pomiędzy Kościołem a władzą bolszewicką. Podpisani pod dokumentem hierarchowie postulowali bezwzględną realizację prawa o oddzieleniu Kościoła od państwa, w wyniku którego Kościół nie ingeruje w polityczne życie kraju, a państwo pozwala na religijny rozwój społeczeństwa. Jak podkreśla W. Cypin: „*Memorandum sołowieckich biskupów* było projektem oficjalnej odezwy przedstawicieli Kościoła do władz państwowych”⁸⁹. Aktywność arcybiskupa Ilariona w redakcji powyższego dokumentu nie jest do końca jasna. Tym bardziej, że po pobycie w Jarosławlu i rozmowach z Tuzkowym, Hierarcha był pewny w niechęci władz do Kościoła i jej nieustępliwości względem prześladowań. Igumen Damaskin (Orłowski) pisze: „Gdy władca przybył na wyspę, tekst deklaracji był już przyjęty przez większość hierarchów. Jednomyślny był z nimi i arcybiskup Ilarion, jednakże miał wątpliwość, czy właściwe będzie pouczanie strażnika tronu metropolity Siergija, po namyśle zgodził się, że ta odezwa będzie miała dla metropolity znaczenie porady, którą będzie mógł przyjąć lub nie”⁹⁰. Działalność arcybiskupa Ilariona miała olbrzymie znaczenie w zachowaniu jedności kościelnej po tzw. deklaracji metropolity Siergija (Stragorodskiego) w lipcu 1927 roku. Jego wyrazista postawa i autorytet uchroniły przed kolejną wewnętrzną schizmą w RKP. Świadectwem tego były słowa biskupa Manuila (Lemieszewskiego), który na propozycję wstąpienia do „josifian”⁹¹ odpowiedział następująco: „Jestem przedstawicielem ‘sołowieckiego’ episkopatu. Wszyscy razem jednogłośnie i jednomyślnie w liczbie 17 ludzi, pod przewodnictwem arcybiskupa Ilariona, przysięgaliśmy nie odłączać się od metropolity Siergija, bronić kościelnej jedności i nie przyłączać się do żadnej

⁸⁸W. Cypin, *Isstorija Russkoj Prawosławnoj Cerkwi. Sinodalnyj i nowiejszyj periody 1700-2005*, Moskwa 2006, s. 416.

⁸⁹Tamże, s. 418.

⁹⁰Igumen Damaskin (Orłowski), *Muczeniki, ispowiedniki i podwiżniki blahocestija Russkoj Prawosławnoj cerkwi XX stolietija. Żiznieopisanija i matieriały k nim*, kniga 4, s. 438.

⁹¹Josifianie (ros. *iosiflianie*) – schizma kościelna w RKP, powstała z dezaprobaty tzw. deklaracji metropolity Siergija (Stragorodskiego) z 29 lipca 1927 roku oraz wewnętrznych sporów wśród hierarchii; liderem ugrupowania był metropolita leningradzki Józef (Pietrowych); schizma nie uznawała ugodowej koncepcji RKP wobec władz radzieckich; prześladowani josifianie tworzyli tzw. kościół katakumbowy.

grupy awanturników. ‘Sołowiecki’ episkopat poręczył mi przekazanie tej informacji metropolicie Siergiju”⁹².

Kościelny autorytet przysłego męczennika był nieraz fałszywie wykorzystywany. Przykładem tego mogą być dwa listy, których rzekomo autorem był arcybiskup Iłarion. Pierwszym przykładem była tzw. *Odezwa* (ros. *zapiska*) powstała w lutym 1926 roku, zaś opublikowana w sierpniu tego roku w zagranicznej prasie „*Wozroźdienie*”. Hierarcha apelował o natychmiastowe powołanie organu kościelnego i organizację soboru⁹³. Kontekst i specyfika wypowiedzi odpowiadała osobie arcybiskupa, jednakże wątpliwym jest czas napisania *Odezwy*, jej bezosobowa forma oraz pomijanie istotnych kwestii z życia kościelnego m.in. schizmy grigoriewców. Drugim przykładem jest korespondencja z 22 października (4 listopada) 1926 roku, w której przedstawiony jest negatywny stosunek do sołowieckiego *Memorandum* oraz działalności metropolity Siergija⁹⁴. List zawierał wiele kontrowersyjnych opinii dotyczących aktualnego życia kościelnego, które w żaden sposób nie mogły być wygłoszone przez arcybiskupa Iłariona. Powyższą manipulację demaskuje W. Cypin, który „autorem dyskusyjnego listu określa biskupa Iłariona (Bielskiego), który znalazł się w sołowieckim obozie w 1927 roku [...]”⁹⁵.

W październiku 1929 roku, po zakończeniu zsyłki na Wyspy Sołowieckie, arcybiskupa Iłariona skazano na kolejne trzy lata więzienia. Tym razem miejscem odbywania kary miał być Kazachstan. Niestety, na etapie podróży poprzez liczne więzienia, Hierarcha zaraził się tyfusem i skrajnie wyczerpany dotarł jedynie do Leningradu⁹⁶. Z dnia na dzień choroba nasilała się, powodując niewyobrażalne cierpienie Władyki. 15/28 grudnia w 1929 roku arcybiskup Iłarion w wieku czterdziestu trzech lat zasnął w Panu. Według archimandryty Fieodosija (Almazowa), przyczyną śmierci było otrucie, którego dokonano w szpitalu⁹⁷. Dzięki staraniom metropolity leningradzkiego Sierafima (Cziczagowa), władza pozwoliła na ceremoniał pogrzebowy (ros. *otpiewanije*) na cmentarzu Nowodziewiczego Monasteru Zmartwychwstania Pańskiego w Leningradzie (ros. *Woskresienskij nowodiewiczij monastyr*).

8 kwietnia 1998 roku Święty Synod RKP pozytywnie rozpatrzył inicjatywę kanonizacji arcybiskupa Iłariona. 10 maja 1999 roku w monasterze Spotkania Włodzimierskiej Ikony Bogurodzicy w Moskwie przyłączono wybitnego Hierarchę do grona lokalnych świętych. W przededniu tych uroczystości, przeniesiono relikwie świętego z Petersburga do Moskwy, a

⁹²Mitropolit S.-Peterburskij i Ładożskij Ioan (Snyczew), *Mitropolit Manuił (Liemieszewskij). Biograficzeskij oczerk*, Sankt-Pietiersburg 1993, s. 104.

⁹³L.L. Regelson, *Tragedija Russoj Cerkwi*, Moskwa 1996, s. 395.

⁹⁴Por. A. Gorbaczew, *Żyziopisanije...*, <http://www.pravoslavie.ru/67049.html> (06.10.2016)

⁹⁵W. Cypin, *Russkaja Cerkow 1925-1938*, Moskwa 1999, s. 105.

⁹⁶Leningrad – nazwa Petersburga funkcjonująca w latach 1924-1991.

⁹⁷Archimandryta Fieodosij (Almazow), *Moi wospominanija (Zapiski sołowieckiego uznika)*, Moskwa 1997, s. 105.

następnie umiejscowiono je w głównej świątyni monasteru. Ceremonii liturgicznej przewodniczył patriarcha moskiewski i całej Rusi Aleksy II. W 2000 roku Jubileuszowy Sobór Biskupów RKP (ros. *Archijerejskij sobor*) włączył św. Iłariona w ogólnokościelny kult nowomęczenników i wyznawców rosyjskich (ros. *nowomuczeniki i ispowiedniki rosijskija*). 25 maja 2017 roku w dniu święta Wniebowstąpienia Pańskiego relikwie św. Iłariona zostały przeniesione do nowo konsekrowanej świątyni monasteru ku czci Zmartwychwstania Pańskiego oraz nowomęczenników i wyznawców rosyjskich. W miejscowości Leer (Niemcy) funkcjonuje parafia prawosławna ku czci św. Iłariona, wchodząca w skład berlińskiej diecezji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego.

* * *

Św. Iłarion (Troicki) może służyć za przykład człowieka, który całkowicie ukierunkował swe życie służbie Kościołowi. Zrozumienie osoby i posługi Hierarchy wymaga znajomości formacji duchowej jaka była jego udziałem. Stopniowo bowiem coraz głębiej wchodził on w misterium Kościoła (ros. *wocerkowlenije*). Bogactwo duchowego wychowania w domu rodzinnym oraz w szkołach cerkiewnych stanowiło dobry grunt, na którym można było nieustannie umacniać się w miłości do Boga i ludzi. Okres pracy naukowej w Moskiewskiej Akademii Duchowej zaowocował przejrzystym i krytycznym myśleniem Świętego, które znalazło swój wyraz praktyczny w ponad pięćdziesięciu publikacjach naukowych i popularnonaukowych. Ziarno zasiane przez licznych przewodników duchowych wydało swój plon w okresie trudnych lat zsyłek i prześladowań.

Życie św. Iłariona (Troickiego) jest świadectwem eklezjalnego wychowania, które uzdalniało do służby powierzonej trzodzie wiernych. Dla prawosławnych chrześcijan szczególnie istotne wydaje się być świadectwo Hierarchy o wierze i miłości do Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób przejawianej zwłaszcza w okresie zesłania na Wyspy Sołowieckie. Poszczególne etapy życia św. Iłariona stanowią żywą inspirację do refleksji nad sensem i celem chrześcijańskiego życia oraz nad doświadczeniem trwania we wspólnocie eklezjalnej.

ROZDZIAŁ DRUGI

PODSTAWY EKLEZJOLOGII ŚW. IŁARIONA

Odkrywanie Kim jest Bóg oraz wnikanie w misterium Kościoła jest zadaniem, przed którym postawiony jest każdy chrześcijanin. W dniu narodzin „z wody i ducha” wierni przyjmują dary Ducha Świętego, które mają pomnażać jak ewangeliczni słudzy ku chwale Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób (por. Mt 25,14-30).

Wejście we wspólnotę Kościoła wiąże się z nieustannym procesem poznawania Dobrej Nowiny. Chrześcijanin jest tym, który nigdy nie jest wystarczająco nasycony dialogiem z Bogiem. Bóg jako Trójca Przenajświętszych Osób, aczkolwiek niepoznawalny w Swej istocie (gr. *ousia*), daje się jednak poznawać w niestworzonych energiach. Na drodze modlitwy i ascezy chrześcijanin może zostać obdarzonym darem wyciszenia duchowego (gr. *hezychia*). Poznanie teologiczne jest nierozzerwalnie związane z doświadczeniem modlitewno-ascetycznym. Ewagriusz z Pontu wyraził tę tajemnicę słowami: „Jeżeli jesteś teologiem, będziesz prawdziwie się modlił, a jeśli prawdziwie się modlisz, jesteś teologiem”. Poznawanie Boga dokonuje się w indywidualnej i wspólnotowej modlitwie. Teologia prawosławna podkreśla rolę eklezjalnego poznania, które ma miejsce w misteriach Kościoła. Wspólnotowa modlitwa nie staje w opozycji do modlitwy indywidualnej, gdyż poznawanie Boga wymaga zarówno osobistej, jak i wspólnotowej modlitwy w ramach jednego, świętego, soborowego i apostołskiego Kościoła.

Teologiczna działalność św. Iłariona (Troickiego) wynikała z modlitewnego doświadczenia Boga. Hierarcha był wszak profesorem Moskiewskiej Akademii Duchownej, nauczał też jako pracownik dydaktyczny Katedry Pisma Świętego Nowego Testamentu. Liczne wykłady, recenzowanie prac, prelekcje i kursy stanowiły przestrzeń do rozwijania talentu i zainteresowań. Św. Iłarion był jednak nie tylko teologiem-wykładowcą, ale również mnichem i biskupem. Gorliwie wypełniając różnorodne obowiązki akademickie traktował je jako środki formacji duchowej. W formacji tej za sprawę ważną uznawał uczestnictwo w nabożeństwach, a w szczególności w całonocnych czuwaniach i Boskich Liturgiach, które sprawowane były w Monasterze Sretieńskim. Duchowe życie św. Iłariona polegało na nieustannej ascezie, czytaniu Pisma Świętego oraz duchowej lekturze. Święty łączył teorię z praktyką, teologię z modlitwą, życie profesorskie z życiem kapłańskim.

Centralne miejsce wśród zainteresowań św. Iłariona zajmowała nauka o Kościele. Większość prac Teologa dotyczyła zagadnień eklezjologicznych. Fundamentalna publikacja *Zarys*

historii dogmatu o Kościele (ros. *Oczierki iz istorii dogmata o Cerkwi*) stanowiła pomimo tytułu kompleksową prezentację eklezjologiczną. Św. Ilarion w swym życiu i pracy twórczej łączył przeciwieństwo *orthodoksję z orthopraksją*. Według niego nauczanie o Kościele ma być zaproszeniem do doświadczenia Kościoła – „chodź i zobacz” (*J 1, 46*). Eklezjologiczna koncentracja myśli naukowej Świętego znajduje swe uzasadnienie w soteriologicznym wymiarze eklezjalnym. Nie można wszak żyć poza Kościołem, gdyż prawdziwe Życie znajduje się tylko i wyłącznie w Nim, który jest Ciałem Chrystusa, zbudowanym na fundamencie śmierci i zmartwychwstaniu Zbawiciela, kategoriach które otwierają wierzącym wrota Królestwa Bożego.

Św. Ilarion nauczał o tym, co Bóg objawił człowiekowi w misterium Kościoła. Teolog podkreślał znaczenie eklezjalnego doświadczenia w pojęciu jedności, której archetypem jest tajemnica Przenajświętszych Osób Trójcy Świętej. Obraz Boży w człowieku jest załącznikiem jedności, która miała być urzeczywistniana poprzez upodobnianie się do Boga. Grzech zniekształcił ludzką naturę i wprowadził podział w relacjach Bóg i człowiek, kosmos i człowiek, człowiek i jego bliźni. Choroba grzechu wdarła się w antropologiczną harmonię stworzenia na „obraz i podobieństwo”, w wyniku czego, człowiek stał się obcy samemu sobie. Z Betlejem przyszło uzdrowienie w osobie Bogoczłowieka Jezusa Chrystusa. Bóg przyszedł na świat, aby zbawić człowieka. Uzdrawiającemu procesowi poddana została skażona natura ludzka. Poprzez Wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa dokonuje się uwolnienie z siodeł grzechu i panowania śmierci. Zbawiciel poprzez narodziny i bogoczłowieczeństwo, życie i walkę z grzechem oraz śmierć i zmartwychwstanie rekapitułuje całość stworzenia. Poprzez proces rekapitulacji wejście w eklezjalne misterium uczestnictwa nabiera nowych znaczeń nie tylko w kontekście wiary, lecz także w jakości uzdrowienia. Członek Ciała Chrystusa *de natura rei* jednoczy się z Duchem Świętym znajdując w Nim moc wspólnego budowania (por. *1 Kor 14*).

W niniejszym rozdziale podjęta zostanie analiza eklezjologicznego nauczania św. Ilariona Troickiego. Bogactwo treści teologicznych ujęto w trzech kontekstach: trynitarnym, chrystologicznym i pneumatologicznym.

2.1. Trynitarna jedność Kościoła

Kościół jest ikoną Trójcy Świętej, gdyż trynitarna Jedność Osób odwzorowuje się w jedności członków Ciała Chrystusowego, zadaniem których jest kontynuacja zbawiennego upodobniania się do Boga. Jedność, której modelem jest sam Bóg, stanowi zatem dar i zadanie dla całej ludzkości.

Zarysowana jedność trynitarna staje się dla Iłariona źródłem duchowego zespolenia modlitewnego, a także (a może przede wszystkim) inspiracja naukową, celem której była ochrona wewnętrznej jedności Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Poniższe rozważania powiązane z refleksjami na temat eklezjalnego wymiaru ważnych problemów trynitarno-antropologicznych są próbą odpowiedzi na pytania: Za pomocą jakich obrazów i wyjaśnień zaczerpniętych od Ojców Kościoła, św. Iłarion prezentował zagadnienie trynitarniej jedności Kościoła? Jak pojmować ontologiczną jedność osoby ludzkiej? Jak w Kościele objawia się i urzeczywistnia trynitarna jedność?

2.1.1. *Współistotność Trójcy Świętej a jedność wszystkich ludzi*

Trójca Święta stanowi archetyp jedności. To sformułowanie potęguje znaczenie dogmatu trynitarnego dla prawidłowego życia chrześcijanina. Św. Iłarion Troicki w swych teologicznych rozważaniach podkreślał rolę jaką pełni Trójca Święta w budowaniu jedności chrześcijan. Stwierdza: „chrześcijaństwo to życie, w którym oddzielne osoby jednoczą się w takiej mierze, iż jedność tę upodobnić można do istoty jedności Osób Trójcy Świętej”⁹⁸.

W teologicznej koncepcji Hierarchy ma miejsce manifestacja jedności człowieczeństwa w doskonałej jedności Trójcy Świętej. Wnikliwa analiza tego zagadnienia umożliwiła Świętemu konsekwentną pracę nad umocnieniem jedności Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego w dobie rozłamów i schizm⁹⁹.

Dla św. Iłariona szczególnie istotne znaczenie miało podkreślanie ponadziemskiego modelu jedności chrześcijan. Teolog zaznacza: „Chrystus zbudował Kościół, nową społeczność ludzi, w której powinni oni łączyć się między sobą jakąś wyjątkową, wewnętrzną i duchową jednością”¹⁰⁰. Tak zasugerowana jedność w wymiarze antropologicznym nie posiada swego źródła oraz fundamentu w ziemskich koncepcjach czy przemyśleniach. Ponadto, sposoby jedności praktykowane w społeczeństwach świeckich nie przenikają w głąb istot ludzkich, a jedynie dotyczą pewnych sfer zewnętrznej egzystencji. „Królestwo Chrystusa nie jest tym samym, co królestwa ziemskie, gdzie ludzie połączeni są sztuką jurydycznych norm, w tym samym czasie będąc w pełni podzieleni całą swą istotą, całą swą moralną naturą”¹⁰¹. W związku z tym, jedynym,

⁹⁸Św. Iłarion Troicki, *Oczerki iz istorii dogmata o cerkwi*, w: tenże, *Tworenija*, t. 1, Moskwa 2004, s. 65.

⁹⁹Por. M. Maszkiewicz, *Mistyka i rewolucja. Aleksander Wwiedeński i jego koncepcja roli cerkwi w państwie komunistycznym*, Kraków 1995, s. 75-105; T. Pikus, *Rosyjski Kościół Prawosławny i rewolucja październikowa*, „Warszawskie Studia Teologiczne” X/1997, s. 259-261, K. Pawełczyk-Dura, *Rosyjski ruch obnowicielski*, „Elpis” XV(XXVI), z. 27(40)2013, s. 207-214.

¹⁰⁰Św. Iłarion Troicki, *Trijedinstwo Bożestwa i jedinstwo czelowieczestwa*, w: tenże, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 80.

¹⁰¹Tamże.

pełnym i doskonałym wzorcem jedności jest ta, która ma miejsce w życiu Trójcy Przenajświętszych Osób.

Według św. Ilariona ideałem jedności człowieczeństwa jest odwieczna Jedność Trynitarna – „Bóstwo – Trójca w Jednym”¹⁰². Apogeum Bożego Objawienia we wspólny sposób oddają słowa św. Grzegorza Teologa, który głosi: „Od samego początku Jedność przeszła w Podwójność i ustaliła się w Trójcy”¹⁰³. Z uwagi na powyższe stwierdzenia nieodzowna wydaje się analiza historycznego rozwoju dogmatu trynitarnego. Przed wielkim wyzwaniem stanął Kościół, gdy po raz pierwszy musiał dotknąć dogmatycznie tajemnicy Trójcy Świętej. Obrona Ortodoksji w tym wypadku miała fundamentalne znaczenie, gdyż dotyczyła samego sedna formującego się organizmu kościelnego. Nadrzędnym celem apologetycznym było wykazanie antynomii dogmatu Świętej Trójcy, która ukazuje w Bogu – jedność i wielość, identyczność i różnicę. Nie dokonało się to natychmiast, można powiedzieć, że Kościół stopniowo rozwijał, a wręcz dorastał do teologicznego sformułowania Objawienia Bożego w zakresie trynitarnym¹⁰⁴.

W początkowym stadium tego cyklu szczególnie ważny był głos Tertuliana, który jako pierwszy używa słowa „Trójca” (w porządku ekonomii zbawienia)¹⁰⁵. Apologeta pisze: „A przecież Jeden jest także wszystkim, skoro wszystko pochodzi z jednego (naturalnie z racji jedności substancji), lecz mimo to należy wiernie strzec tajemnicy ekonomii rozkładającej ową jedność na trójcę: Ojca, Syna i Ducha; trzech jednak nie co do stanu, ale co do stopnia, nie pod względem substancji, a pod względem formy, nie co do mocy, lecz co do postaci”¹⁰⁶. W takim samym pojmowaniu o Trójcy Świętej pisali św. Ireneusz z Lyonu¹⁰⁷ i św. Hipolit Rzymski¹⁰⁸. Wspomniani wyżej Ojcowie Kościoła przedstawiali ścisłą relację zachodzącą między omawianym a Bożym planem zbawienia.

Prekursorem rozważań nad wewnętrznym życiem w Trójcy Przenajświętszych Osób był św. Atanazy Wielki, biskup Aleksandrii. Hierarcha w swych teologicznych pracach szczególnie podkreślał Ich jedność i niepodzielność. „Jak bowiem istnieje jeden chrzest udzielany w imię Ojca

¹⁰²Tamże.

¹⁰³Św. Grzegorz Teolog, *Mowa 29, 2*, w: tenże, *Mowy Wybrane*, Warszawa 1961, s. 313.

¹⁰⁴Por. J.N.F. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przeł. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 71-109, 191-210.

¹⁰⁵Tamże, s. 92.

¹⁰⁶Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, II, w: *Trójca Święta: Tertulian, Przeciw Prokseaszowi; Hipolit, Przeciw Noetosowi*, przeł. E. Buszewicz, S. Kalinkowski, Kraków 1997, s. 38.

¹⁰⁷Por. św. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej 6*, przeł. W. Myszor, Kraków 1997, s. 28: „Bóg Ojciec niestworzony, niepojęty, niewidzialny, jeden Bóg, stwórca wszystkiego: to pierwszy artykuł naszej wiary. Drugi artykuł zaś to: Słowo Boże, Syn Boży, Jezus Chrystus, nasz Pan, który objawił się prorokom według właściwości ich prorokowania i według stanu **zrządzenia** Ojca, przez którego wszystko się stało”.

¹⁰⁸Św. Hipolit Rzymski, *Przeciw Noetosowi 14*, w: *Trójca Święta: Tertulian, Przeciw Prokseaszowi; Hipolit, Przeciw Noetosowi*, s. 97: „Nie mówię o dwóch Bogach, lecz o jednym! Mówię jednak o dwóch osobach i o trzeciej – o Bożym planie zbawienia, to znaczy łasce Ducha Świętego”.

i Syna, i Ducha Świętego, i jedna jest wiara w Trójcę – wedle słów Apostoła, tak też Święta Trójca, istniejąca w sobie i wewnętrznie zjednoczona, nie zawiera wewnętrznie żadnego elementu stworzonego. Niepodzielna jest jedność Trójcy i jedna jest wiara, która jej dotyczy”¹⁰⁹. Szczególną zasługą świętego było trwale umiejscowienie terminu „współistotny” (gr. *homoousios*) w kategoriach teologicznych.

Tryumfem Ortodoksji w odniesieniu do rozwoju myśli teologicznej dotyczącej Trójcy Świętej jest działalność Ojców Kapadockich. Mianem tym określane są św. Bazyli Wielki, św. Grzegorz Teolog i św. Grzegorz z Nyssy. W szczególny sposób na ich pracę i dzieło zwracał uwagę Włodzimierz Łoski: „nie była to racjonalizacja chrześcijaństwa, ale chrystianizacja rozumu, przekształcenie filozofii w kontemplację, nasycenie myśli tajemnicą, która nie jest jakimś ukrywanym przed wszystkimi sekretem, ale niewyczerpaną światłością”¹¹⁰. Ważnym wkładem Ojców w rozwój dogmatu było zastosowanie odpowiedniej terminologii, która z jednej strony podkreślałaby jedną istotę Bożą (monadę), zaś z drugiej wyraźnie przedstawiała rozróżnienie osobowe (triadę). Dla określenia wspólnej i jednej natury Trójcy Przenajświętszych Osób zastosowano termin *ousia*, dla rozróżnienia osobowego zaś - *hipostaza*. J. Meyendorf objaśniał: „Tak więc w Bogu jest jedna istota, lecz trzy hipostazy są osobowymi tożsamościami, w swym osobowym bycie niedającymi się do siebie zredukować”¹¹¹.

Św. Grzegorz Teolog, piewca Świętej Trójcy głosił: „*Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka przychodzącego na ten świat – Ojciec. Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka przychodzącego na ten świat – Syn. Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka przychodzącego na ten świat – nowy Pocieszyciel. Była, i była, i była – ale jedno było. Światłość, i światłość, i światłość – ale jedna światłość i jeden Bóg. [...] A teraz my widzieliśmy, i ogłaszamy zwięzłe i proste streszczenie całej nauki o Trójcy Świętej, ujmując rzecz w sposób następujący: ze Światłości-Ojca Światłość Syna w Światłości – Duchu Świętym*”¹¹². Dogmat trynitarny jest pieczęcią całego życia prawosławnego chrześcijanina. W imię Trójcy Świętej dokonuje się włączanie człowieka w organizm Kościoła. Śpiew Trysagionu w celebracji obrzędu pogrzebu wieńczy ziemskie pielgrzymowanie. Celem całości życia liturgiczno-sakramentalnego jest nieustanne upodabnianie się do Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób. W ten sposób dogmat trynitarny przenika wszelkie możliwe aspekty życia oraz antropologiczną konstrukcję jednostek. Metropolita Kallistos Ware podkreśla, że

¹⁰⁹Św. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, I, 30, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 103.

¹¹⁰W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2000, s. 20.

¹¹¹J. Meyendorf, *Teologia bizantyjska*, przeł. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. 172.

¹¹²Św. Grzegorz Teolog, *Mowa 31*, 3, s. 345.

„uczynione na obraz Boga Trójcy istoty ludzkie są powołane do odtworzenia na ziemi tej tajemnicy wzajemnej miłości, którą Trójca żyje w niebie”¹¹³

Św. Ilarion Troicki w prezentacji archetypu trynitarniej jedności nieprzerwanie kierował się kluczem patrystycznym i duchowym wymiarem nauczania Ojców. Hierarcha zresztą w całokształcie teologicznej działalności jawił się być spadkobiercą doświadczenia Ojców Kościoła. Każdy element teologicznych rozważań osadzał na nauce i modlitewnym doświadczeniu nauczycieli kościelnych. W koncepcji omawianego zagadnienia szczególną uwagę kierował na takich ojców jak św. Cyprian z Kartaginy, św. Bazyl Wielki, św. Grzegorz z Nyssy oraz św. Cyryl Aleksandryjski.

Istotne miejsce w prezentacji trynitarniej jedności chrześcijan miała arcykapłańska modlitwa Zbawiciela (J 17, 1-26), gdyż to właśnie ona, zdaniem św. Ilariona potwierdza świadomość chrystusową odnoszącą się do jedności Osób Trójcy Świętej. Hierarcha pisze: „Wśród ziemskich przedmiotów nie znalazł się ani jeden, z którym można byłoby porównać nowe zgromadzenie zbawionych ludzi. Na ziemi nie ma jedności, z którą można zrównać jedność kościelną. Taka jedność znalazła się tylko w Niebie. Tam nieporównywalna miłość Ojca, Syna i Ducha Świętego jednoczy trzy Osoby w Jedną Istotę, a nie są to trzej Bogowie, lecz Jeden Bóg, żyjący trójjedynym życiem”¹¹⁴.

W nawiązaniu do wypowiedzi św. Cypriana z Kartaginy, św. Ilarion podkreślał najwyższy obraz jedności wynikający z dogmatu trynitarnego, tak nauczając: „Mówi Pan: *Ja i Ojciec jedno jesteśmy*; a na innym miejscu napisane jest o Ojcu, Synu i Duchu Świętym: *A ci trzej jedno są*. Kto sądzi, aby ta jedność, z mocy Boskiej pochodząca, i z tajemnicami niebieskimi ściśle połączona, w Kościele rozerwana i różnością zdań przeciwnych podzielona być mogła? Kto się w tej jedności nie trzyma, ten się nie trzyma prawa Bożego, ten nie trzyma się wiary w Ojca i Syna, ten nie ma żywota i zbawienia”¹¹⁵. Jedność Przenajświętych Osób Trójcy Świętej stanowi najdoskonalszy obraz jedności do odwzorowania przez ludzi na ziemi. Według św. Ilariona życie Kościoła jest odbiciem życia Osób Trójcy Świętej. „W taki sposób dla św. Cypriana jedność Osób Trójcy Świętej jest fundamentem jedności kościelnej. Wola Boża jest taka, aby w Kościele ludzie przebywali w takiej jedności, w jakiej przebywają odwiecznie Trzy Osoby Boskiej Trójcy [...]”¹¹⁶. Jedność, której źródłem jest Trójca Święta to największa tajemnica. Archimandryta Bazyl (Gondikakis) pisał: „Początek i centrum całego świata widzialnego i niewidzialnego jest jeden.

¹¹³K. Ware, *Prawosławna droga*, przeł. siostra Nikolaia, Białystok 1999, s. 42.

¹¹⁴Św. Ilarion Troicki, *Christianstwa niet biez cerkwi*, w: tenże, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 200.

¹¹⁵Św. Cyprian z Kartaginy, *O jedności kościoła katolickiego* 6, <http://www.ultramontes.pl> (19.06.2017)

¹¹⁶Św. Ilarion Troicki, *Trijedinstwo*, s. 82.

Jeden też jest sposób prawdziwego jednoczenia i istnienia: to sposób życia Świętej Trójcy. [...] – nie ma innego sposobu na prawdziwe i przynoszące owoce życie”¹¹⁷.

W modlitwie arcykapłańskiej swoistą wyjątkość stanowią fragmenty dotyczące współistotności Ojca i Syna – „Wszystko, co jest moje, jest Twoje, a to, co Twoje jest moje” (J 17, 10); „aby byli jedno jak My” (J 17, 11); „Podobnie jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie” (J 17, 21); „podobnie jak My jedno jesteśmy” (J 17, 22). Apogeum sporów dotyczących współistotności Boga Ojca i Boga Syna przypada na czasy św. Atanazego Wielkiego i herezji ariańskiej. Św. Iłarion podkreślał olbrzymią rolę obrony ortodoksyjnej wiary w Trójcę Świętą, jaka miała miejsce w IV wieku. „W czasie ogólnego napięcia kościelnego życia wszyscy dobrze rozumieli, że z zniekształceniem prawdy Trójcy Świętej nieodzownie przestanie istnieć moralne życie ludzkości, które będzie wówczas pozbawione nadziei na odnowienie i odrodzenie, albowiem nie może człowiek stać się nieśmiertelnym i niezniszczalnym bez wcielenia Nieśmiertelnego i Niezniszczalnego Jednorodzonego Bożego Syna, Współistotnego Bogu Ojcu”¹¹⁸. Dogmat Trójcy Świętej umożliwia ludziom przystąpienie do Żywego Boga. Bez świadomości, że Jezus Chrystus jest Bogiem, w pełni natury współistotnym Ojcu, całość nowego życia w Kościele traci swój sens, a nadzieja zbawienia zostaje utracona. Św. Atanazy Wielki głosił: „[...] zrodzenie Syna z Ojca jest innej natury, niż [rodzenie] ludzkie, Syn jest nie tylko podobny, lecz nierozdzielny od istoty Ojca. On i Ojciec są jedno – jak sam powiedział – bowiem zawsze Logos jest w Ojcu i Ojciec w Logosie, tak jak to jest z odbłaskiem i światłem [...]. Dlatego synod, rozumując w ten sposób, słusznie napisał „współistotny”, aby obalić złośliwość herektyków [...]”¹¹⁹.

Odrzucenie podstawowej prawdy Kościoła o współistotności Osób Trójcy Świętej redukuje fundament moralności. Bez umacniania chrześcijańskiego życia w oparciu o dogmat trynitarny wszelki akt moralny przybiera formę zewnętrznej dobroci, a nie wewnętrznego przemienienia w Dobroć. Św. Iłarion głosił nierozzerwalną więź dogmatu, Kościoła i moralnego życia ludzi. Hierarcha stwierdzał, że moralność chrześcijańska jest: „moralnym następstwem dogmatu o Trójcy Świętej, następstwem, wywodzącym się z nauczania o Kościele. Prawda Kościoła stoi jakby pomiędzy dogmatem o Świętej Trójcy i chrześcijańskim, moralnym nauczaniem”¹²⁰. Konkludując, dogmat trynitarny jest warunkiem chrześcijańskiej moralności oraz stanowi jedyne źródło autentycznej moralności. P. Evdokimow, zaznaczał, że tylko w ten sposób

¹¹⁷Archimandryta Bazyli (Gondikakis), *Hymn wejścia. Elementy doświadczenia liturgicznego sakramentu jedności w prawosławiu*, przeł. M. Ławreszuk, Białystok 2015, s. 68.

¹¹⁸Tamże, s. 83.

¹¹⁹Św. Atanazy Wielki, *O dekretach soboru nicejskiego 20*, przeł. P.M. Szewczyk, Kraków 2011, s. 22.

¹²⁰Św. Iłarion Troicki, *Trójedinstwo*, s. 82.

„prawda dogmatu trynitarnego staje się kanonem, prawdą ludzkiej egzystencji, którą każdy powinien realizować w swym życiu osobistym i społecznym”¹²¹.

„Zbawiona ludzkość, to jest Kościół, powinna być jednością w wielości”¹²² – podkreślał św. Ilarion. Dodawał również: „W Kościele jest wiele osób, ale natura ich jest jedna, a sam Kościół jest jednością w wielości, gdzie oddzielne osoby – są tylko nosicielami jednej natury bez podziału między sobą”¹²³. Przy jednoczesnym posiadaniu wspólnej natury, człowiek nie zatracą własnej, osobowej tożsamości. Tym bardziej, że pełne pojmowanie osoby odbywa się w ścisłym związku z dogmatem trynitarnym.

Za istotny w nauczaniu Świętego Hierarchy uznać wypada apel o odwzorowywanie przez chrześcijan miłości Osób Trójcy Świętej i ukierunkowywanie swego życia na Boską Triadę. Teolog pisał: „Ludzie którzy wstąpili do Kościoła i umiłowali jeden drugiego, podobni są trzem Osobom Trójcy Świętej, Która Ich miłość jednoczy w Jedną Istotę. Kościół jest jakby współistotnością licznych osób, budowaną w ich wspólnej miłości jeden do drugiego”¹²⁴. Wspólnota ludzi w Kościele powinna odzwierciedlać antynomię jedności i zróżnicowania Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób. Metr. Kallistos Ware nawoływał: „Każda grupa społeczna – rodzina, parafia, diecezja, sobór lokalny, szkoła, biuro, zakład pracy, naród – ma swoje powołanie do tego, aby przestać się dzięki łasce w żywą ikonę Boskiej *perichoresis*”¹²⁵.

Analiza pojęcia jedności, której obrazem jest Trójca Święta, domaga się uznania za rzecz istotną podkreślenie wyjątkowości i niepowtarzalności trynitarniej. Idąc za pouczeniami św. Cyryla Aleksandryjskiego, św. Ilarion pisał: „Św. Cyryl [...] stwierdza różnicę między jednością Osób Trójcy Świętej, a jednością naśladowców Chrystusa, dlatego że między Bóstwem, a ludzkością istnieje bezgraniczna przepaść, zaś z niedoskonałości naszej natury nie wolno czynić kanonu dla Boga. Jednakże jedność natury Osób Trójcy Świętej w swoim moralnym następstwie powinna sprawić jedność duszy i jedność wierzących”¹²⁶. Oczywiście jest, że ideał wewnętrznej jedności Osób Trójcy Świętej pozostaje poza możliwościami człowieka, gdyż Bóg jest w swej naturze niepoznawalny. Transcendencja Boga w swej naturze nie zamyka jednak drogi poznania Żywego Boga w Jego energiach, działaniu. Autorem wyrazistego komentarza do tego zagadnienia był św. Atanazy Wielki, który pisał następująco: „Zatem powiedział: ‘Aby byli jedno, tak jak My’ nie w tym celu, abyśmy stali się jak On, lecz abyśmy jak On, Logos, jest we własnym Ojcu, tak i my,

¹²¹P. Evdokimow, *Prawosławna wizja teologii moralnej*, przeł. W. Szymona, Kraków 2012, s. 140.

¹²²Św. Ilarion Troicki, *Trójedinstwo*, s. 80.

¹²³Tamże, s. 85.

¹²⁴Św. Ilarion Troicki, *Christianstwa niet biez cerkwi*, s. 200.

¹²⁵Bp K. Ware, *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*, w: K. Leśniewski (red.), *Prawosławie. Światło ze wschodu.*, Lublin 2009, s. 162.

¹²⁶Św. Ilarion Troicki, *Trójedinstwo*, s. 89.

biorąc go za przykład i wpatrując się w Niego, stali się dla siebie nawzajem jedno przez jedność serca i ducha, aby nie było w nas niezgody, jak w przypadku Koryntian, lecz abyśmy myśleli tak samo, jak tych pięciuset opisanych w *Dziejach Apostolskich*, którzy istnieli jakoby kto jeden¹²⁷. Wobec tego, życie według obrazu jedności Osób Trójcy Świętej urzeczywistnia się w jedności ducha i serca. Konsekwencją powyższego nauczania jest stwierdzenie, że „Kościół jako całość jest ikoną Boga Trójcy, odtwarzającą na ziemi misterium jedności w odmienności”¹²⁸.

2.1.2. Skutki grzechu Prarodzców

Jedność całego człowieczeństwa w pełni realizuje się tylko i wyłącznie w łonie Kościoła. Dla św. Iłariona istotną kwestią było zdefiniowanie pojęcia jedności dotyczącej istoty człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże. Hierarcha zaznaczał: „Cel Kościoła dotyczy tego, aby przywrócić skalaną grzechem jedną naturę ludzką”¹²⁹. W Kościele znajdują się wszystkie niezbędne środki do budowy jedności ludzi, którzy są „nosicielami jednej natury bez podziału między sobą”¹³⁰. Kwestia jedności w ujęciu św. Iłariona przenikała głębiej, aniżeli jedność woli lub myśli. „Według nauczania Słowa Bożego, jedność człowieczeństwa powinna być pojmowana jako jedność natury, a nie tylko jednomyślność”¹³¹.

Jedna natura ludzkości była w pełni urzeczywistniona w życiu pierwszych ludzi w raju. Stworzenie człowieka według Bożego obrazu i podobieństwa było paradygmatem jedności osób – Adama i Ewy. Czysta natura, w której swoje przebóstwienie mogli realizować pierwsi ludzie, była realnym odbiciem jedności Osób Trójcy Świętej. „Dlatego opuści mężczyzna swego ojca i swoją matkę, a złączy się ze swoją żoną, tak że staną się jednym ciałem” (Rdz 2, 24). Adam i Ewa byli uczestnikami życia w jednej naturze – czystej, rozświetlonej boskością. Pierwsi mieszkańcy ziemi realizowali pełnię jedności względem siebie. Św. Jan Chryzostom pouczał: „Bóg wziął z całego tworzywa mały fragment i tak uformował niewiastę, aby we wszystkim tworzyła wspólnotę z mężczyzną. ‘Ona będzie nazwana niewiastą, ponieważ została wzięta ze swego męża’, aby i nazwa pouczała o wspólności natury, a pouczenie o wspólności co do natury i sposób stworzenia był podstawą miłości na całe życie i węzłem zgody”¹³². Adam rozpoznaje w Ewie samego siebie, dostrzega osobę, a nie stworzenie – „Ta wreszcie jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (Rdz 2, 23). P. Evdokimow w tym wymiarze zaznaczał: „Narodziny Ewy wprowadzają w istnienie

¹²⁷Św. Atanazy Wielki, *Mowy przeciw arianom I-III* 3, 20, przeł. P.M. Szewczyk, Kraków 2013, s. 188.

¹²⁸K. Ware, *Kościół prawosławny*, s. 265.

¹²⁹Św. Iłarion Troicki, *Trójedinstwo*, s. 89.

¹³⁰Tamże.

¹³¹Tamże, s. 92.

¹³²Św. Jan Chryzostom, *Homilia VI: Rdz 2-3 (drzewo poznania dobra i zła)*, w: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Księgę Rodzaju (seria pierwsza: Rdz 1-3)*, przeł. S. Kaczmarek, Kraków 2008, s. 94.

to, co przygotowywało się we wnętrzu człowieka. Adam zawsze był Adamem-Ewą. Pojawienie się Ewy to wielki mit o współistotności małżeńskiej mężczyzny i kobiety”¹³³. Pierwotnie Adam i Ewa żyli w pełnej harmonii ze swoim Stwórcą. Wspominany już P. Evdokimow ten stan określa następująco: „Człowiek jest w swej istocie ukształtowany według obrazu Boga i owo ontologiczne podobieństwo Boga tłumaczy fakt, że łaska jest ‘wspólnaturalna’ z naturą, jak również, że natura jest współforemna z łaską”¹³⁴. To stworzenie na obraz Boży było darem dla człowieka i jego możliwością poznawczą samego Boga. Św. Grzegorz z Nyssy stwierdzał, że w człowieku zaszczerpiona jest „idea wszelkiego piękna, wszelka cnota i mądrość, i wszystko, co można pomyśleć o wyższej naturze”¹³⁵.

Między Bogiem, a człowiekiem nie było barier ani przeszkód podczas współobecności w stworzonym świecie. Stan, w którym żyli pierwsi ludzie był dla nich w pełni naturalny, oparty na wolności i samoświadomości uczestnictwa w Bożym życiu. Taki stan rzeczy umożliwiał nawiązanie relacji między Stwórcą a stworzeniem w sposób czysty, bezpośredni i autentyczny. J. Meyendorf określił tę relację mianem przyjaźni, która była stanem „całej istoty ludzkiej, przemienionej przez łaskę i swobodnie z nią współpracującej całym wysiłkiem zarówno woli, jak i umysłu”¹³⁶. Przywołując myśli św. Metodego z Patary, św. Ilarion głosił: „W tym miejscu utwierdza się jedność prarodzicielskich głów całego człowieczeństwa, są oni nawet nazwani współistotnymi osobami, i ta jedność patriarchów człowieczeństwa rozumiana jest w pewnym podobieństwie do Współistotnej Trójcy”¹³⁷.

Grzech pierwszych ludzi zniekształca pierwotną „naturalność” raju. Według św. Ilariona: „Upadek przez grzech spowodował podział w naturze ludzkiej”¹³⁸. Podział ten odbywa się w relacji do Stwórcy oraz we wzajemnych relacjach między ludźmi. Dla Teologa, szczególnie istotne było wykazanie druzgocących podziałów wewnątrz bytu ludzkiego. Grzech nie tylko oddziela człowieka od Boga, ale wprowadza też rozłam w „pierwsze rajske małżeństwo”. Ewa dla Adama nie stanowi już „jedności natury: „Ta wreszcie jest kością z moich kości” (Rdz 2, 23), ale element „obcy” – „Kobieta, którą postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z drzewa i jądłem” (Rdz 3, 12)¹³⁹.

Św. Ilarion koncentrował swe nauczanie wokół rekapitulacji pierwotnej jedności natury ludzkiej, która odbywa się w Kościele. Hierarcha pisał: „’Jedno Ciało’ i ‘jedna natura’ wyrażają to samo, gdy odnoszą się do Kościoła; jedno i drugie mówi o pełni jedności człowieczeństwa, które

¹³³P. Evdokimow, *Sakrament miłości*, przeł. M. Żurowska, Białystok 2004, s. 124.

¹³⁴Tenże, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 112.

¹³⁵Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, przeł. M. Przyszychowska, Kraków 2006, s. 94.

¹³⁶J. Meyendorf, *Teologia bizantyjska*, s. 130.

¹³⁷Św. Ilarion Troicki, *Trójedinstwo*, s. 82-83.

¹³⁸Tamże, s. 87.

¹³⁹Por. M. Peter, *Prehistoria biblijna*, Poznań 1994, s. 52.

osiąga się poprzez zniszczenie grzechu jako zasady rozdzielającej i osłabiającej”¹⁴⁰. Hierarcha podkreślał, że „dzieło zbawienia rozumiane jest przez ojców, między innymi jako przywrócenie pierwotnej natury, w którą to grzech wprowadził podział; przywrócenie właśnie tej jedności”¹⁴¹. Kościół jest organizmem, w którym została odrodzona pierwotna jedność człowieczeństwa. Właściwe dla koncepcji św. Ilariona było położenie akcentu na dzieło Zbawiciela, przez które odbudowywana jest jedność natury ludzkiej. „Swoim Wcieleniem Syn Boży uczynił ludzi uczestnikami Boskiej natury i stał się patriarchą nowej ludzkości, w której przywracana jest pierwotna jedność natury ludzkiej, zniszczonej przez grzech”¹⁴².

Jedność człowieczeństwa przenika głębię ciała, duszy i ducha w człowieku. Nie jest to jedynie jedność zewnętrznych form. Hierarcha nauczał, że jedność taka nie może być pojmowana jako powierzchowna rzeczywistość „jednomyślności”, „moralnej jednomyślności” lub „woli”¹⁴³, lecz że właśnie akt „wejścia w Kościół” i „przyodziania się w Chrystusa” (Ga 3, 27) jest odbudową jedności, bowiem „wszyscy jedno jesteście w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 29). Św. Jan Chryzostom pisał: „Stąd po słowach: *oblekliście się w Niego*, daje objaśnienie, aby wyjść poza zwykłe połączenie: *wszyscy jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie*. To znaczy: ‘Wszyscy macie jedną postać, jeden kształt – kształt Chrystusowy’. Czy można znaleźć bardziej dosadne oświadczenie?”¹⁴⁴.

2.1.3. *Uzewnętrzanie trynitarniej jedności w Kościele*

Fakt odwzorowywania jedności trynitarniej w codziennym życiu chrześcijan stanowił dla świętego hierarchy zagadnienie niezmiernie ważne, - wszak zwiastowanie jedności wpisywało się w kanon chrześcijańskiej troski o pokój w Kościele. Teolog będąc wybitnym znawcą rozwoju myśli eklezjologicznej nie poprzestawał jedynie na formułach, ale zmierzał w swych rozważaniach do prezentacji „urealniania eklezjalnych postaw trynitarnych”. Według Hierarchy doskonała jedność realizowana jest w miłości, sakramencie Eucharystii i eklezjalnym porządku hierarchicznym.

Poprzez miłość realizuje się całe dzieło zbawienia. Bóg jest miłością. Św. Ilarion stwierdzał, że „za podstawę jedności ludzi w Kościele Chrystus wskazuje miłość”¹⁴⁵. W swych rozważaniach Teolog koncentrował się nieustannie na arcykapłańskiej modlitwie Zbawiciela.

¹⁴⁰Św. Ilarion Troicki, *Trijedinstwo*, s. 88.

¹⁴¹Tamże.

¹⁴²Św. Ilarion Troicki, *Swiaszczennoje pisanije, Cerkow i nauka*, w: tenże, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 209.

¹⁴³Por. św. Ilarion Troicki, *Trijedinstwo*, s. 92.

¹⁴⁴Św. Jan Chryzostom, *Komentarz do listu św. Pawła do Galatów*, przeł. J. Iluk, Kraków 2008, s. 99-100.

¹⁴⁵Św. Ilarion Troicki, *Oczerki*, s. 65.

Miłość jest swoistym testamentem, który Jezus Chrystus położył jako opokę relacji między uczniami. „W naśladowaniu tej niezrównanej, wspólnej miłości Osób Świętej Trójcy umacniał Jezus Chrystus Swoich uczniów w pożegnalnej mowie: „Daję wam nowe przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali. Podobnie jak Ja was umiłowalem, tak i wy macie miłować jeden drugiego. Po tym wszyscy rozpoznają, że jesteście moimi uczniami, jeśli będziecie się wzajemnie miłować” (J 13, 34-35)”¹⁴⁶.

Św. Iłarion nauczał, że „szczególne jednoczenie w miłości całego człowieczeństwa winno urzeczywistniać się w Kościele Chrystusowym”¹⁴⁷. Jedność miłości przewyższa słabości rozłamów i schizm. Według bł. Augustyna miłość jest „wyższym rodzajem spoiwa, które wiąże nas z Bogiem”¹⁴⁸. W Kościele znajdują się wszelkie potrzebne elementy do tego, aby w swym „życiu kierować się miłością”¹⁴⁹. Dla św. Iłariona miłość stanowiła podstawowy budulec kościelnej jedności. „Miłość – nowe pryncypium życia nowonarodzonego człowieczeństwa i całe doskonalenie się, wzrastanie kościelengo organizmu, uwarunkowane jest uczestnictwem oddzielnych członków w prawie miłości”¹⁵⁰. Św. Grzegorz Dialog pouczał: „Nie inna tego przyczyna, jak ta, iż wszystkie przykazania mają swoje źródło tylko w miłości i wszystkie stanowią jedno przykazanie; co bowiem jest nakazywane, na samej miłości się opiera”¹⁵¹. Trwanie w miłości zakłada nieustanną pracę, przez którą pełniej ujawnia się jedność kościelna.

Św. Iłarion za ideał jedności w miłości uważał wczesnochrześcijańską wspólnotę wiernych, która stanowiła „jedno serce i jedną duszę” (Dz 4, 32). Hierarcha podkreślał, że „uczestnictwo w kościelnym Chrystusowym życiu dostępne jest jedynie kochającemu sercu, które gotowe jest na odrzucenie grzesznego samolubstwa i któremu drogi jest jedyny Bóg miłości, a przeciwne są zimne, bezduszne bożki świata”¹⁵². W takim bezmiarze miłości, jak stwierdzał ks. W. Hryniewicz: „Miłujący człowiek nie szuka samego siebie. Umie przebaczać. Nie ma w nim złości i gniewu. Nie nosi w sercu urazów. Nie zazdrości innym. Boleje nad niesprawiedliwością. Prawda napęlnia go radością”¹⁵³.

W nauczaniu św. Iłariona, miłość stanowiła jeden z fundamentów jedności kościelnej, bo z nią współlistniała jedność wiary. Miłość jako zasada samoidentyfikacji człowieka w Kościele, swoje źródło znajduje w słowach Zbawiciela: „Daję wam nowe przykazanie, abyście się

¹⁴⁶Tamże, s. 65-66.

¹⁴⁷Tamże, s. 69.

¹⁴⁸B. McGinn, P. McGinn, *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, przeł. E.E. Nowakowska, Kraków 2008, s. 125.

¹⁴⁹Św. Iłarion Troicki, *Oczerki*, s. 79.

¹⁵⁰Tamże, s. 87.

¹⁵¹Św. Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie*, przeł. W. Szoldrski, Warszawa 1970, s. 187.

¹⁵²Św. Iłarion Troicki, *Da nie budut tiebie bozii innii!*, w: tenże, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 149.

¹⁵³W. Hryniewicz, *Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i ekumenii*, Warszawa 1997, s. 107.

wzajemnie miłowali. Podobnie jak Ja was umiłowalem, tak i wy macie miłować jeden drugiego. Po tym wszyscy rozpoznają, że jesteście moimi uczniami, jeśli będziecie się wzajemnie miłować” (J 13, 34-35). Miłość stanowi apogeum wszystkich cnót chrześcijańskich i jest koroną doskonałości¹⁵⁴. Życie eklezjalne jest miejscem nauczania o miłości oraz szkołą pielęgnowania tej cnoty. Św. Ilarion pisał: „Żyjący w Kościele Duch Święty daje siły dla urzeczywistnienia chrześcijańskiego nauczania o życiu, a to nauczanie jest nauczaniem o miłości”¹⁵⁵. Kierowane do uczniów słowa Jezusa Chrystusa są nieustanną pieśnią miłości do Boga i bliźniego. Hymn miłości rozbrzmiewa w każdym przejawie życia kościelnego. Sam Kościół jest organizmem, którego fundamentem miłość. Św. Ilarion podkreślał problemy wynikające z fałszywej miłości lub jej niedostatku, które prowadzą do egoizmu¹⁵⁶, podkreślając: „Chrystus buduje Kościół nie dla zachowania ludzkiego egoizmu, a dla pełnego jego zniszczenia”¹⁵⁷. Egoizm rozrywa eklezjalne więzi człowieka, co implikuje utratę życia w Duchu Świętym. „Jeśli będzie zerwana więź z Ciałem Kościoła, to oddzielna osoba, izolując się i zamykając w egoizmie, pozbawiona będzie pełnych łaski działań Ducha Świętego, żyjącego w Kościele”¹⁵⁸. W związku z tym, egoizm jest namiętnością, która wyklucza człowieka z misterium Eklezji.

Relacja miłości i Kościoła szczególnie uwypuklana była przez św. Ilariona w rozważaniach dotyczących prac A.S. Chomiakowa. Działalność tego słowianofila odegrała znaczącą rolę także w obszarze teologicznego nauczania o Kościele. H. Paprocki zauważył, że „to właśnie Chomiakow postawił problem eklezjologiczny w jego właściwych wymiarach”¹⁵⁹.

Znaczącym wydarzeniem była publikacja dzieł Teologa w latach 1900-1914. W opinii św. Ilariona tematykę teologiczną prac Chomiakowa należało podzielić na dwie części – katechetyczną i polemiczną¹⁶⁰. Według Hierarchy o wiele większe znaczenie miała polemiczna część refleksji Słowianofila, wciąż pogrążona w łacińskiej terminologii i koncepcjach teologicznych. Święty konstatał: „Katechetyczne nauczanie o Kościele, niestety, ewokuje pewne nieporozumienia; w każdym razie, ścisły dogmatysta nie może być usatysfakcjonowany teologiczną terminologią tego traktatu¹⁶¹. Z kolei, działalność polemiczna A.S. Chomiakowa posiadała uniwersalne naukowo-teologiczne wskazówki, których odbiorcami mógł być każdy

¹⁵⁴Zob. Archimandryta Jerzy (Pańkowski), *W poszukiwaniu zbawienia...*, s. 236-237.

¹⁵⁵Św. Ilarion Troicki, *Christianstwa niet biez cerkwi...*, s. 208.

¹⁵⁶Św. Ilarion używa słowa *siebialiubije*, które może być tłumaczone jako – samolubstwo, egoizm, umiłowanie siebie.

¹⁵⁷Tamże, s. 203.

¹⁵⁸Tamże, s. 209.

¹⁵⁹H. Paprocki, *Eklezjologia Aleksego Chomiakowa*, http://liturgia.cerkiew.pl/texty.php?id_n=127&id=114 (05.08.2017)

¹⁶⁰A. S. Chomiakow, *Połnoje sobranije soczinienij. Soczinienija bogosłowija*, t. 2, Moskwa 1907.

¹⁶¹A. S. Chomiakow, *Cerkow Odn*, w: tenże, *Połnoje sobranije soczinienij. Soczinienija bogosłowija*, t. 2, s. 3-25.

uczestnik dialogów międzyreligijnych¹⁶². Hierarcha eksponował własne stanowisko odpowiadając na list syna A.S. Chomiakowa: „Z teologicznych prac A.S. Chomiakowa cenię wysoko jego polemiczne artykuły, w których zasadnicze myśli zawierają się w krytycznym odniesieniu do pierwotnych Ojców. [...] Nie mogę jednak powiedzieć tego o nauce o zbawieniu, którą uważam za fundamentalny nerw kościelnego życia. W nauce o zbawieniu A.S. Chomiakow nie wznosi się ponad naszą szkolną dogmatykę, choć rozważa sprawy zbawienia w filozoficzny sposób. Gdy mówi on o zbawieniu – wydaje się być bardziej filozofem niż teologiem. W tym miejscu jest u niego więcej logiki, niżeli bezpośredniego doświadczenia religijnego ideału Kościoła”¹⁶³. W związku z powyższym, św. Ilarion swoją uwagę koncentrował na polemicznych tekstach Słowianofila, w których doszukiwał się autentycznego nauczania Ojców Kościoła.

Jedność eklezjalna jest jednością w miłości. Tylko w Kościele występują autentyczne sposoby i możliwości realizacji doskonałej miłości: „Żyjący w Kościele i dany Kościołowi Duch Święty ofiaruje członkowi Kościoła siły do stania się ‘nowym stworzeniem’, i może on w swoim życiu kierować się miłością, a nie jurydycznym egoizmem”¹⁶⁴. Święty zauważał szczególną relację miłości i Kościoła w listach apostoła Pawła. Wyrazistym przykładem jest m.in. *List do Koryntian*, w którym najpierw ma miejsce pawłowe nauczanie o Kościele (1 Kor 12, 12-30), by następnie wybrzmiał hymn o miłości (1 Kor 12, 31–13, 13). Dodatkowo Hierarcha podkreślał apologetyczny wymiar relacji miłości i Kościoła. Taki stan rzeczy potwierdza cała literatura wczesnochrześcijańska bazuje na tym wymiarze celem obrony jedności kościelnej. Zdaniem naszego Protagonisty taki stan rzeczy potwierdzał św. Cyprian z Kartaginy, o którym się wyrażał: „Takie właśnie przedstawienie Kościoła jako związku miłości [...] stanowiło dla św. Cypriana łatwo dostępny punkt oparcia całej jego stanowczej polemiki przeciwko współczesnym kościelnym podziałom”¹⁶⁵. Wszystkie przejawy kościelnego życia są oparte na miłości. Kościół jest źródłem miłości, gdyż jego Głową jest Bogoczłowiek Jezus Chrystus.

Polemiczny wymiar treści dotyczącej miłości i Kościoła był wyjątkowo bliski św. Ilarionowi i jego epoce. Sam Teolog w swej arcybiskupiej trosce wielokrotnie musiał stawać na straży jedności Kościoła. Postępując za myślą wczesnochrześcijańskich Pisarzy oraz A. S. Chomiakowa uznał on, iż rozłamy i herezje wynikają z pychy. Zerwanie łączności z Kościołem jest zatem nie tylko utratą miłości, lecz także poddaniem się grzesznemu panowaniu namiętności pychy: „Heretycy, którzy oddzielili się od Kościoła w wyniku pychy, odłączeni są od związku

¹⁶²Św. Ilarion Troicki, A. S. *Chomiakow i drewniecerkownyje polemisty*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworeniija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 180.

¹⁶³Św. Ilarion Troicki, *Pismo D. A. Chomiakowu*, https://azbyka.ru/otechnik/Ilarion_Troitskij/pismo-d-a-homjakovu/ (05.08.2017)

¹⁶⁴Św. Ilarion Troicki, A. S. *Chomiakow i drewniecerkownyje polemisty*, s. 184.

¹⁶⁵Tamże, s. 185.

miłości; samo zaś oddzielenie się od Kościoła jest zbrodnią przeciwko miłości”¹⁶⁶. Archimadryta Bazyli (Gondikakis) powierzał: „Wszystkie powstałe schizmy i herezje są skutkiem zrodzenia jedynej choroby – ludzkiego egoizmu”¹⁶⁷. Każde działanie przeciwko miłości jest działaniem przeciwko Kościołowi. Św. Ilarion podkreślał, że miejscem pełni miłości jest Kościół. W związku z tym poza Nim miłości nie znajdziesz. Teza taka znajduje szczególne odniesienia w sakramentologii – dla naszego Protagonisty przewodnikiem w tej dziedzinie był bł. Augustyna z Hippony, dla którego skuteczność sakramentów jest jednoznaczna z miłością w Kościele.

Sakrament (cs. *tainstwo*) jest czynnością liturgiczną, w czasie której ma miejsce głębokie spotkanie człowieka z Bogiem. W sakramentach „doświadczamy nieba i otrzymujemy przedsmak Królestwa Bożego, w którym uczestniczyć w pełni – wejść weń i żyć w nim – można dopiero po śmierci”¹⁶⁸. W. Łoski wyjaśniał, że „poprzez sakramenty, nasza natura wchodzi w zjednoczenie z naturą Boską w hipostazie Syna, który jest Głową ciała mistycznego”¹⁶⁹. Komunia Boga i człowieka w sakramentach jest adopcją stworzenia przez Stwórcę.

Św. Ilarion wskazywał na Eucharystię jako na „źródło duchowego życia”¹⁷⁰. Teolog nauczał: „Sakrament Eucharystii jednoczy ludzi z Bogiem, jak również ludzi między sobą. Dlatego też Eucharystia jest źródłem kościelnego życia *par excellence*”¹⁷¹. Istotne znaczenie dla urzeczywistniania jedności ma wspólnota eucharystyczna. „Sens sakramentu Eucharystii zawiera się w jego kościelności. Poza jednością kościelną nie ma Eucharystii”¹⁷², co potwierdza św. Ignacy Antiocheński: „Starajcie się zatem uczestniczyć w jednej Eucharystii. Jedno bowiem jest Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeden kielich, by nas zjednoczyć z Krwią Jego, jeden ołtarz”¹⁷³. Św. Ilarion nauczał o realnym wpływie Eucharystii na budowę jedności pomiędzy ludźmi. Sakrament Ciała i Krwi Chrystusa niszcząc grzech w człowieku spala bariery, które są przezeń. Hierarcha zaznaczał, że „prawdziwe życie możliwe jest tylko przy bliskiej według natury, [...] realnej jedności z Chrystusem w Sakramencie Eucharystii, ta zaś jedność z Chrystusem buduje jedność ludzi między sobą”¹⁷⁴. Tak ścisła prezentacja pojęcia Eucharystii i jedności kościelnej

¹⁶⁶Tamże, s. 186.

¹⁶⁷Archimadryta Bazyli (Gondikakis), *Hymn wejścia...*, s. 167.

¹⁶⁸I. Alfiejew, *Misterium wiary*, przeł. J. Charkiewicz, Warszawa 2009, s. 157.

¹⁶⁹W. Łoski, *Teologia*, s. 173.

¹⁷⁰Św. Ilarion Troicki, *Christianstwa*, s. 205.

¹⁷¹Tamże.

¹⁷²Tamże.

¹⁷³Św. Ignacy Antiocheński, *Ignacy do kościoła w Filadelfii IV*, 1, w: *Pierwsi świadkowie*, przeł. A. Świderkówna, Kraków 2010, s. 133.

¹⁷⁴Św. Ilarion Troicki, *Christianstwa*, s. 206.

stanowiła swoiste preludium do eklezjologicznych rozważań m.in. Nikołaja Afanasjewa z drugiej połowy XX wieku¹⁷⁵.

Przyjęcie eucharystycznego Ciała i Krwi Zbawiciela inicjuje „wstępowanie Kościoła w niebo, w tę niebiańską świątynię, dokąd wznosił się Chrystus i nas zabierając z Sobą”¹⁷⁶. W Eucharystii stajemy się „współcieleśni” z Chrystusem, a poprzez to jednoczymy się z Trójcą Świętą. Jedność trynitarna realizująca się w Eucharystii ściśle powiązana jest z aktem liturgicznym. Metropolita Sawa (Hrycuniak) zauważa: „Eucharystia w prawosławiu oznacza przede wszystkim liturgię Kościoła”¹⁷⁷. W związku z tym należy dodać, że cała Święta Liturgia dysponuje wymiarem trynitarnym, co *eo ipso* implikuje trynitarny wymiar Eucharystii. „Jako bosko-ludzka wspólnota i ‘synergia’ Eucharystia jest modlitwą zwróconą ‘w Chrystusie’ do Ojca i spełnioną przez zstąpienie Ducha Świętego. [...] We wszystkich epokach teologowie bizantyjscy uważali Eucharystię za centrum soteriologicznego i triadologicznego misterium [...]”¹⁷⁸. Ofiara eucharystyczna składana Świętej Trójcy przez mistyczne Ciało i Krew Chrystusa, mocą Ducha Świętego konstatuje jedność trynitarną w Kościele. Jedność ta realizuje się najpełniej w posłuszeństwie wobec eklezjalnej hierarchii, co zarazem eksponuje jednoczącą rolę kapłaństwa w organizmie kościelnym. Powyższe stwierdzenie zyskało na znaczeniu w dobie polemik z ruchami schizmatyckimi, usiłującymi rozbić Rosyjski Kościół Prawosławny. Hierarcha podkreślał, że „bycie chrześcijaninem oznacza podporządkowanie widzialnemu Kościołowi i podporządkowanie ustanowionej przez Boga hierarchii”¹⁷⁹.

Szczególną korelację Trójcy Świętej i zjednoczenia wokół hierarchii uwydatniały słowa św. Ignacego Antiocheńskiego: „Podobnie więc jak Pan ani sam, ani przez swoich Apostołów, nie czynił bez Ojca, z którym jest jedno, tak i wy nie róbcie niczego bez biskupa i bez kapłanów”¹⁸⁰. Jedność hierarchii i ludu posiada swój paradygmat w „jednym działaniu” Boskiej Triady. Ojciec nie czyni niczego bez Syna, a Syn nie działa bez Ojca. Św. Ilarion zaznaczał, że posłuszeństwo wobec hierarchii równoznaczne jest z posłuszeństwem Kościołowi. Istotne znaczenie ma fakt, że wczesnochrześcijańska wspólnota Kościoła „traktowała jedność z Nią w życiu i pokornym podporządkowaniu”¹⁸¹. Znacząca w tym aspekcie jest myśl św. Cypriana z

¹⁷⁵M. Afansjew, *Kościół Ducha Świętego*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2002; R. Kozłowski, *Koncepcja Kościoła w myśli teologicznej Nikołaja Afanasjewa*, Warszawa 1990, passim; K. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2005, s. 183-190.

¹⁷⁶A. Schmemmann, *Za życie świata*, przeł. A. Kempfi, Warszawa 1988, s. 21.

¹⁷⁷Metr. Sawa (Hrycuniak), *Eucharystia*, w: K. Leśniewski (red.), *Prawosławie. Światło ze wschodu*, Lublin 2009, s. 319.

¹⁷⁸J. Meyendorf, *Teologia bizantyjska*, s. 195-196.

¹⁷⁹Św. Ilarion Troicki, *Christianstwa*, s. 213.

¹⁸⁰Św. Ignacy Antiocheński, *Ignacy do Kościoła w Magnezji* VII, 1, s. 121.

¹⁸¹Św. Ilarion Troicki, *Jedinstwo Cerkwi i wsieмирnaja konferencija christiansta*, w: tenże, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 502.

Kartaginy: „Nie osiągnie nagrody od Chrystusa, kto opuścił Kościół Chrystusowy, obcy jest, niegodny, jest nieprzyjacielem. Nie może już mieć Boga za Ojca, kto Kościoła nie ma za matkę”¹⁸². Św. Iłarion wśród sposobów realizacji jedności trynitarniej wymienia również: wiarę, akt modlitewny oraz dzieła miłosierdzia. Jednakże zagadnienia te w myśli Teologa mają charakter okazjonalny.

2.2. Kościół jako teandryczny początek zbawienia

Kościół jest Ciałem Chrystusa. Apostoł Paweł pisał: „Bo podobnie jak są liczne części jednego ciała, a każda z nich spełnia inne zadanie, tak też my liczni stanowimy jedno ciało w Chrystusie, będąc dla siebie nawzajem częściami” (Rz 12,5) Święty dostrzega w powyższym cytacie potwierdzenie, że pełnia ludzkiego życia jest możliwa tylko i wyłącznie w życiu Kościoła. Życie poza Kościołem sprowadza się jedynie do egzystencji fizycznej. W wyniku bowiem odstąpienia od Źródła życia jakim jest Bóg w Trójcy Przenajświętszych Osób, człowiek popada w stan duchowej śmierci. Jezus Chrystus wypełnia cały Kościół. Jest On Jego fundamentem i miłuje Go jak swoją Oblubienicę. Zbawiciel trwa wiecznie w Kościele: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do końca świata” (Mt 28,20). Kościół jest miejscem nowych narodzin człowieka żyjącego w zjednoczeniu z Bogiem w Trójcy Przenajświętszych Osób.

Św. Iłarion dowodził, że Kościół jest miejscem uzdrowienia człowieka. Odwołując się do obrazowej przerośni św. Jana Chryzostoma traktuje wspólnotę eklezjalną jako szpital dla chorych zarówno duchowo jak i fizycznie. Jezus Chrystus jest Lekarzem i Uzdrowicielem wzywającym: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście” (Mt 11,28). Wydarzeniem inicjującym dzieło zbawienia ludzi i świata było ponadczasowe misterium Wcielenia Słowa Bożego, dzięki któremu realizuje się jednoznacznie ukierunkowana droga chrześcijańska: od grzechowego upadku do zbawienia. Tak ogólnie zarysowane zagadnienie uzupełnione zostanie odpowiedziami na następujące pytania: Dlaczego Wcielenie Słowa stanowi początek zbawczego dzieła? Jak członek Kościoła może przyjąć tę wieczną Prawdę? W jaki sposób osoba ludzka podlega procesowi uzdrowienia? Jak i kto może w tym procesie uczestniczyć? Jaka jest rola Bogurodzicy w przyjęciu odwiecznego planu zbawienia?

2.2.1. Wcielenie Syna Bożego a terapia w Kościele

¹⁸²Św. Cyprian z Kartaginy, *O jedności kościoła katolickiego* 6, <http://www.ultramontes.pl> (19.06.2017)

Wcielenie Drugiej Osoby Trójcy Świętej jest centralnym punktem zbawienia rodzaju ludzkiego. W teologicznych rozważaniach Ojców Kościoła narodziny Jezusa Chrystusa są początkiem całego procesu uzdrawiania upadłego człowieka. Dla świadomości Kościoła, Wcielenie Słowa ma znaczenie konstytutywne. Św. Ilarion pisał: „Proces stopniowego przemienienia natury człowieczeństwa rozpoczął się w momencie Wcielenia Syna Bożego, a jego kontynuacja i wypełnienie ma miejsce w życiu kościelnym”¹⁸³.

Św. Ilarion umieszczał Wcielenie Słowa w sercu swych eklezjologicznych koncepcji. Przyczyną podjęcia trudu rozważań na ten temat była niska świadomość chrześcijańska dotycząca roli Wcielenia Syna w misterium Kościoła. Podjętą w tym zakresie dialektykę uznać można za swoistą apologię Wcielenia w dogmatyce prawosławnej. Hierarcha wielokrotnie podkreślał, że „Kościół posiada w swym fundamencie Wcielenie Syna Bożego, Bogoczłowieka Chrystusa”¹⁸⁴, wspominając przy tym św. Ireneusza z Lyonu, który w II wieku przestrzegał przed redukcją lub odrzuceniem wiary we Wcielenie: „Inni znów gardzą przyjściem Syna Bożego i planem zbawczym Jego Wcielenia. A przecież przekazali to apostołowie, przedtem prorocy zapowiadali, że nastąpi udoskonalenie człowieczeństwa jak to już krótko ukazaliśmy. Tego rodzaju ludzie będą policzeni z niewierzącymi”¹⁸⁵.

W komentarzu do tych słów, Św. Ilarion wskazywał na ich szczególną aktualność i potrzebę ich rewizji w świadomości współczesnych chrześcijan. Pouczał: „Wiesz Przyjacielu, czym wydają mi się słowa świętego? One są zarzutem wobec współczesności. [...] Ludzie coraz bardziej zapominają o ekonomii Wcielenia, nie wierzą w nią, starają się przejść obok niej [...]”¹⁸⁶. Ból spowodowany chrześcijańską niewrażliwością względem Wcielenia był osnową rzeczywistej troski o Kościół. Problem prawidłowej recepcji inkarnacyjnej dotyczył w szczególności pojmowania dogmatu chrystologicznego; pojmowaniu temu, według św. Ilariona, w szczególny sposób zagrażała świadoma „nestorianizacja” osoby Zbawiciela, czyli podkreślanie pełni natury ludzkiej Jezusa Chrystusa jako rzeczywistości odrębnej od natury boskiej Logosu. W wyniku tego mówiono o Zbawicielu w kategoriach prostego człowieka, wielkiego nauczyciela, Jezusa z Nazaretu¹⁸⁷. Hierarcha podkreślał, że tego typu działania przyjmują wymiar powszechny: „Dla współczesnej religijnej świadomości wyjątkowo charakterystyczną jest chęć bycia chrześcijaninem bez Chrystusa, Syna Bożego. Potrzeba jedynie chrześcijańskiego nauczania, które mało wie o Wcielonym Synu Bożym”¹⁸⁸. Powyższa tendencja umiejscawiała Jezusa w

¹⁸³Św. Ilarion Troicki, *Wopłoszczenie i cerkow*, w: tenże, *Tworenia*, t. 3, Moskwa 2004, s. 345.

¹⁸⁴Tenże, *Oczerki*, s. 66.

¹⁸⁵Św. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołowskiej*, 99, dz. cyt., s. 98.

¹⁸⁶Św. Ilarion Troicki, *Wiflijem i Golgofa*, w: tenże, *Tworenia*, t. 2, Moskwa 2004, s. 277.

¹⁸⁷Św. Ilarion Troicki, *Wiflijem*, s. 277.

¹⁸⁸Tenże, *Wopłoszczenie*, w: tenże, *Tworenia*, t. 3, Moskwa 2004, s. 256.

rzędzie popularnych nauczycieli religijnych. Pominięcie fundamentalnego znaczeniu Inkarnacji sprowadziło Zbawiciela do poziomu wybitnego mówcy, przywódcy lub protagonisty religijnego jak „Budda, Sokrates, Konfucjusz, Tolstoj”¹⁸⁹. Przeto Święty pyta ze wzruszeniem: „Oznacza to, że bezwartościowa jest dla takich ludzi Boska Osoba Zbawiciela i nie dźwięczy boleśnie w ich sercu bałchwocwalcze sprowadzenie Zbawiciela do kategorii prostych ludzi, choćby nawet wielkich?”¹⁹⁰.

Pomniejszanie roli Wcielenia w chrześcijańskiej samoświadomości wynikało z dwóch przyczyn, związanych z odmiennymi koncepcjami soteriologicznymi w Kościele łacińskim i protestantyzmie. Według św. Ilariona szczególnie niebezpieczna w tym aspekcie była zachodnia scholastyka. Teolog pokreślał, że adopcja tej koncepcji w rosyjskiej teologii prawosławnej miała miejsce „około dwustu lat wcześniej, gdy przez katolicką Polskę i Kijów dotarło do Moskwy łacińskie ukierunkowanie w teologii i kiedy różni ‘ojcowie’ pozyskiwali autorytet większy niżli starożytni Ojcowie Kościoła”¹⁹¹. Źródła protestanckie są bardziej aktualne i dotyczą ówczesnych zachodnich tendencji reformacyjnych. Św. Ilarion komentował kwestię następująco: „Chrześcijańskim wyznaniem nazywamy również protestantyzm, ale to wyznanie, najbardziej adekwatne współczesnemu światopoglądowi europejskiemu, praktycznie całkiem utraciło wiarę w Boskość Zbawiciela, we Wcielenie Syna Bożego na ziemi. Więcej niż połowa niemieckich pastorów zdolna jest trwać przy własnej godności, odrzucając Boską godność Chrystusa, nie wierząc we Wcielenie Syna Bożego na ziemi”¹⁹². Redukcja świadomości Wcielenia Słowa w teologii prawosławnej miała swój bezpośredni wydzźwięk w dogmatyce metropolity Makarego (Bułgakowa)¹⁹³.

Św. Ilarion to wielki krzewiciel ducha patrystycznego w teologii. Prawidłowe pojmowanie Wcielenia Słowa oznaczało dla niego kontynuację Tradycji Świętych Ojców. *Integrum* soteriologiczne człowieka rozpoczyna się w momencie narodzin Zbawiciela w Betlejem. Jest to swoiste preludium do przywrócenia człowiekowi pierwotnej świętości. Hierarcha zaznaczał, że „Wcieleniem pieczętowany jest początek zbawienia i na Wcieleniu budowany jest Kościół”¹⁹⁴. Kościół znajduje swój początek we Wcieleniu Słowa. Według św. Ilariona, określenie „bogactwa prawosławnej teologii”¹⁹⁵ odbywa się poprzez prawidłowe rozumienie relacji Wcielenia Słowa i

¹⁸⁹Tamże.

¹⁹⁰Tamże, s. 257.

¹⁹¹Św. Ilarion Troicki, *Wiflijem*, s. 278.

¹⁹²Tenże, *Wopłozszenije*, s. 257.

¹⁹³Por. metr. Makary (Bułgakow), *Rukowodstwo po izuczeniju christianskogo prawosławno-dogmaticzeskogo bogosłowija*, Moskwa 1898, *passim*.

¹⁹⁴Św. Ilarion Troicki, *Wopłozszenije i cerkow*, s. 345.

¹⁹⁵Por. *Jutrznia Święta Narodzenia w Ciele Pana Boga i Zbawiciela Naszego Jezusa*, stichery isomelosy, stichira Germanosa, w: *Triod prazdnicznaja*, Moskwa 2002, s. 219.

misterium Kościoła. „Początek zbawienia natury ludzkiej i początek życia kościelnego znajduje się w samym fakcie Wcielenia i przyjęcia człowieczeństwa przez drugą Hipostazę Świętej Trójcy”¹⁹⁶. Słowa te w pełni korespondują z kondakionem święta Zwiastowania Bogurodzicy: „Dzisiaj zbawienia naszego początek i odwiecznej objawienie tajemnicy, Syn Boży staje się Synem Dziewicy i Gabriel łaskę zwiastuje. Przeto i my wraz z nim Bogurodzicy zaśpiewajmy: Raduj się, Łaski pełna, Pan z Tobą!”¹⁹⁷. Początek Kościoła ma swoją realizację we Wcieleniu Słowa. „Początkiem zbawczego dzieła Chrystusa jest Jego zrodzenie się w czasie w Betlejem, z Dziewicy Marii”¹⁹⁸.

Szczególne podkreślanie wartości Wcielenia była podstawą twórczości teologicznej naszego Protagonisty. Hierarcha ukazywał na znaczenie defensywy Świętych Ojców w polemice z arianizmem oraz innymi herezjami podważającymi Boskość Osoby Jezusa Chrystusa. Niezwykle cenne dla Hierarchy było życie św. Atanazego Wielkiego i jego nieustraszona obrona Ortodoksji. Świadczyły o tym liczne odwołania i cytaty z prac teologicznych Świętego. „Dla Ojców Kościoła arianie byli przede wszystkim ludźmi, którzy oderwali się od wielkiego i niezmiennego ideału Kościoła, który dla swej pełni nieprzerwanie potrzebuje Wcielenia Boga na ziemi [...]”¹⁹⁹. Niszcząc nadzieję zbawienia poprzez odrzucenie tajemnicy Wcielenia Słowa, arianie pozbawili siebie miana chrześcijan oraz upodobnili się do Żydów. „Tak przecież i podobnie krzyczeli Żydzi, patrząc na Niego, a teraz obłąkani arianie odmawiają wiary, czytając o Nim, popadają w bluźnierstwo. Jeśli więc ktoś porówna mowy jednych i drugich, zobaczy, że spotykają się z nimi w tej samej niewierze [...]. Żydzi bowiem mówili: ‘Jakże będąc człowiekiem, może być Bogiem?’, zaś arianie: ‘Gdyby był Bogiem z prawdziwego Boga, to jak mógłby stać się człowiekiem?’”²⁰⁰. Arianizm osądzono i potępiono na I Soborze Powszechnym w Nicei²⁰¹. Święty tak to komentował: „Z taką stanowczością potępiono arianizm, gdyż Kościół istoty zbawienia, istoty dzieła Chrystusa upatrywał nie w nauczaniu, a w odnowieniu ludzkiej natury dzięki komunii z istotą Boską we Wcieleniu Jednorodzonego Syna Bożego”²⁰².

Św. Jan z Damaszku głosił, że Wcielenie to nieskończona miłość Boga do człowieka, gdyż „Sam bowiem Stwórca i Pan podejmuje walkę o swoje stworzenie i staje się jego Nauczycielem

¹⁹⁶Tamże, s. 346.

¹⁹⁷*Wielkie Święta Nieszpory Zwiastowania Najświętszej Bogurodzicy*, troparion, ton 4, w: *Triod prazdnicznaja*, Moskwa 2002, s. 330, przeł. H. Paprocki, <http://liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-20-zwiastowanie.pdf> (26.06.2017)

¹⁹⁸Abp Jakub (Kostiuczuk), *Bogoczwłoczeństwo Chrystusa w tekstach liturgicznych świętego Jana Damasceńskiego*, Białystok 2014, s. 147.

¹⁹⁹Św. Ilarion Troicki, *Wopłoszczenie*, s. 260.

²⁰⁰Św. Atanazy Wielki, *Mowy przeciw arianom I-III*, 3, 27, s. 195.

²⁰¹Por. K. Schatz, *Sobory Powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, przeł. J. Zakrzewski, Kraków 2002, s. 22-39; Archidiecezja Awierkij (Tauszew), *Siem wsielienskich soborow*, Sankt-Pietierburg 2006, s. 3-17.

²⁰²Św. Ilarion Troicki, *Wopłoszczenie*, s. 261.

poprzez czyn”²⁰³. W przypadku odrzucenia misterium Wcielenia, dla ludzkości pozostaje jedynie „ponure zniszczenie w żądzę duchowego zbłądzenia i ciemne wrota śmierci”²⁰⁴. Odrzucenie Wcielenia Słowa uniemożliwia uczestnictwo w *universum* zbawienia. Abp Jakub (Kostiuczuk) zauważył: „Bez Wcielenia nie mogło by się dokonać zbawienie człowieka tzn. zrealizowanie postawionego przed nim celu bycia bogiem z łaski. Bez Wcielenia nie mogłoby nastąpić zjednoczenie dwóch natur: Boskiej i ludzkiej, przez co niemożliwe byłoby przebóstwienie człowieka. Nie byłoby również Paruzji, zmartwychwstania wszystkich, Sądu Ostatecznego i życia w Królestwie Niebiańskim”²⁰⁵. Święty Iłarion Troicki niezwykle cenił bogactwo tekstów liturgicznych: „Przez swoje nabożeństwa Kościół łączy się z wiekami rozkwitu teologii chrześcijańskiej”²⁰⁶. Szczególnie istotne w zakresie problematyki Wcielenia Słowa są teksty liturgiczne święta Narodzenia Pana Jezusa Chrystusa. Hierarcha podkreślał, że w dniu celebracji tego święta „całe nabożeństwo naszego Kościoła nasycone jest tymi samymi ideami Wcielenia Syna Bożego, które widzieliśmy u wielkich świętych ojców”²⁰⁷.

Autorami tekstów liturgicznych na dzień Narodzenia Zbawiciela byli św. Grzegorz Teolog, św. Andrzej z Krety, św. Jan z Damaszku, św. Kosmas z Maiumy, mniszka Ksenia, św. Anatol i św. German. Wymienieni autorzy przy pomocy licznych obrazów i typów ukazują pełnię tajemnicy Wcielenia. Wydarzenie Narodzenia Zbawiciela ma swoje bezpośrednie implikacje dla człowieka i świata. J. Tofiluk celnie zauważył, że to co „na przełomie XIX i XX wieku wywoływało wiele kontrowersji i sporów wokół rozumienia Pisma Świętego oraz postrzegania osoby Jezusa Chrystusa, znajduje swoje rozwiązanie właśnie w liturgii prawosławnej”²⁰⁸. Św. Iłarion wyszczególnił następujące miejsca z tekstów liturgicznych, które stanowią źródło patrystycznej prawdy o Wcieleniu Słowa:

- „Dzisiaj na ziemię przyszedł Bóg, a człowiek wstąpił na niebios”²⁰⁹;
- „Przeto niech się weseli i wstąpi w radosny ruch całe stworzenie, **Chrystus bowiem przyszedł je odnowić**²¹⁰ i zbawić dusze nasze”²¹¹;

²⁰³Św. Jan z Damaszku, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 129.

²⁰⁴Św. Iłarion Troicki, *Wopłosczenie i cerkow*, s. 347.

²⁰⁵Abp Jakub Kostiuczuk, *O tajemnicy zbawienia*, Białystok 2013, s. 21.

²⁰⁶Św. Iłarion Troicki, *Wopłosczenie*, s. 263.

²⁰⁷Tamże.

²⁰⁸Ks. J. Tofiluk, *Wcielenie Logosu w tekstach liturgicznych i ikonografii*, <http://psd.edu.pl/teksty> (27.06.2017).

²⁰⁹*Wielkie Powieczcze Święta Narodzenia w Ciele Pana Boga i Zbawiciela Naszego Jezusa*, stichery isomelosy, stichira Jana Mnicha, ton 1, s. 209, przeł. H. Paprocki, <http://liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/tum-14-boze-narodzenie.pdf> (27.06.2017).

²¹⁰Pogrubienie – św. Iłarion Troicki.

²¹¹*Wielkie Powieczcze Święta Narodzenia w Ciele Pana Boga i Zbawiciela Naszego Jezusa*, Stichery Anatoliosa, stichira Jana Mnicha, ton 4, s. 210.

- „Zniszczalnego skutkiem przestępstwa, ale stworzonego na obraz Boży, który cały poddał się zgubie i odpadł od wyższego życia Bożego, **znowu odnawia** mądry Stwórca, albowiem się wslawił”²¹²;
- „Stwórca widząc zgubę człowieka, którego stworzył rękoma, nakłonił niebiosa, zstąpił i przyjął jego całego z Dziewicy Bożej i czystej, **prawdziwie wcielając się**, albowiem wysławił się”²¹³;
- „**Wcielając się odnowił nas**”²¹⁴;
- „Chryste, który stałeś się podobnym do stworzonego z prochu poprzez przyjęcie jego postaci i **zjednoczenie Bożej natury z niższym**”²¹⁵;
- „Prorok Habakuk dawno temu w pieśni przepowiedział **odnowienie rodzaju ludzkiego**”²¹⁶;
- „Zniszczył moc mającego władzę gubienia dusz, **zjednoczył świat z niematerialnymi istotami** i uczynił Rodzica dostępnym stworzeniu”²¹⁷;
- „Bóg Słowo, będąc przedwiecznie u Boga, mając na uwadze **zachowanie naszej istoty, teraz ją umacnia**, od dawna słabą poprzez powtórny z Nim wspólnotę”²¹⁸;
- „Niosąc bogactwo przebóstwienia”²¹⁹;
- „Osiągnąwszy upragnione i stawszy się godnymi przyjścia Bożego, zachwycając się Chrystusem, teraz ludzie weselą się **odrodzeniem**”²²⁰;
- „Przesławna tajemnica dziś się dokonuje, **odnawiana jest natura**, Bóg staje się człowiekiem”²²¹.

Przeto Święty konkludował: „Już same te dziwne śpiewy, pełne głębokiego dogmatycznego sensu, pokazują doskonałą zgodność istoty naszego zbawienia i starożytnej myśli

²¹²Jutrznia Święta Narodzenia w Ciele Pana Boga i Zbawiciela Naszego Jezusa, kanon Kosmy, ton 1, pieśń 1, troparion 1, s. 213.

²¹³Jutrznia Święta Narodzenia w Ciele Pana Boga i Zbawiciela Naszego Jezusa, kanon Kosmy, ton 1, pieśń 1, troparion 2, s. 213.

²¹⁴Jutrznia Święta Narodzenia w Ciele Pana Boga i Zbawiciela Naszego Jezusa, kanon Kosmy, ton 1, pieśń 1, troparion 3, s. 213.

²¹⁵Jutrznia Święta Narodzenia w Ciele Pana Boga i Zbawiciela Naszego Jezusa, kanon Kosmy, ton 1, pieśń 3, troparion 2, s. 213.

²¹⁶Jutrznia Święta Narodzenia w Ciele Pana Boga i Zbawiciela Naszego Jezusa, kanona Jana Mnicha, hirmos 4, s. 214.

²¹⁷Jutrznia Święta Narodzenia w Ciele Pana Boga i Zbawiciela Naszego Jezusa, kanon Kosmy, ton 1, pieśń 5, troparion 1, s. 215.

²¹⁸Jutrznia Święta Narodzenia w Ciele Pana Boga i Zbawiciela Naszego Jezusa, kanon Jana Mnicha, ton 1, pieśń 6, troparion 1, s. 216.

²¹⁹Jutrznia Święta Narodzenia w Ciele Pana Boga i Zbawiciela Naszego Jezusa, kanon Jana Mnicha, ton 1, pieśń 7, troparion 2, s. 217.

²²⁰Jutrznia Święta Narodzenia w Ciele Pana Boga i Zbawiciela Naszego Jezusa, kanon Jana Mnicha, ton 1, pieśń 9, troparion 2, s. 219.

²²¹Wieczernia Święta Soboru Przenajświętszej Bogurodzicy, Stichery Anatoliosa, ton 8, w: *Minieja. Miesiąc Diekabr*, Kijów 2002, s. 261.

teologicznej, którą Kościół Prawosławny głosi w przeobstwieńiu i odnowieniu naszej grzesznej natury we Wcieleniu Syna Bożego²²². Wzajemnie dopełniająca się synergia dogmatyki i liturgii prawosławnej świadczy o bezpośredniej realizacji aksjomatu – „reguła wiary jest regułą modlitwy” (łac. *lex orandi – lex credendi*).

2.2.2. Wyznanie apostoła Piotra a przynależność do Kościoła

Szczegółowa egzegeza Mt 16,13-18 tworzy nową perspektywę ujawnienia relacji pomiędzy Wcieleniem Słowa a Kościołem. Św. Ilarion w swych rozważaniach wyjątkowo wnikliwie przedstawiał wszystkie aspekty rozmowy Zbawiciela z uczniami w okolicach Cezarei Filipowej. Ewangelista dzieli swój przekaz dotyczący tego zagadnienia na trzy etapy – pytanie Zbawiciela, wyznanie apostoła Piotra oraz jego konsekwencje dla Kościoła.

Samo przygotowanie uczniów do rozmowy jest procesem mistycznym, gdyż z kart Ewangelii przebija „Bóg ukryty” (sekret mesjański). Kenoza Logosu dotyczyła stopniowego odkrywania się Boga przed apostołami i innymi ludźmi. Wszyscy, którzy w swym życiu doświadczyli obecności Jezusa Chrystusa powinni wierzyć i wyznać, że jest On Synem Bożym.

Sceneria i narracja rozmowy w Cezarei Filipowej pozwala uzmysłwić wyjątkowość tego wydarzenia. Zbawiciel udaje się ze swoimi uczniami w odległą krainę. Św. Ilarion podkreślał, że Chrystus: „jest w drodze”, „jest w modlitewnym stanie”, „zmierza do źródeł Jordanu”, „kryje się przed narodem”. Specyfika tego ewangelicznego wydarzenia skłania do przemyśleń nadniepowtarzalnością zbliżającego się dialogu. Hierarcha pisał: „Samotność z uczniami, modlitewny stan – wszystko to oznaki ważności momentu, oznaki tego że następująca po nich rozmowa będzie miała szczególnie głęboki sens i znaczenie²²³.”

Chrystus wielokrotnie opuszczał uczniów i lud, aby w samotności kontemplować i rozmawiać ze Swoim Ojcem. W wielu przypadkach oddalenie się od świata i ludzi było sygnałem oraz zapowiedzią czegoś ważnego i niezwykle istotnego. W takich momentach zapraszał do uczestnictwa w Swojej samotności wybranych apostołów (np. Przemienienie na górze Tabor, wskrzeszenie córki Jaira, modlitwa w ogrodzie Getsemani). W Cezarei Filipowej ma miejsce twórcza obecność uczniów w samotności Zbawiciela, przez którą obwieszona będzie tajemnica Jego osoby. Podkreśla to opis tego wydarzenia u ewangelisty Łukasza: „Kiedy pewnego razu Jezus modlił się na osobności, a uczniowie byli razem z Nim, zapytał ich: ‘Co mówią tłumy? Kim

²²²Św. Ilarion Troicki, *Wopłoszczenie*, s. 264.

²²³Św. Ilarion Troicki, *Krajeugolnyj kamień cerkwi (Mf. 16, 13-18)*, w: tenże, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 265.

według nich jestem?” (Łk 9, 18). J. Ratzinger interpretował opis następująco: „Zamierzona sprzeczność ukazuje, że nie chodzi tu po prostu o historyczny związek narracyjny, lecz o teologiczny: ci, którzy nie znają Jego samotności, uważają Go za tego lub innego. [...] Tak więc wyznanie może zawsze wzrastać tylko w uczestnictwie w Jezusowej samotności, w byciu z Nim, kiedy jest On sam jeden u Ojca”²²⁴.

„Gdy Jezus przyszedł w okolice Cezarei Filipowej, zapytał swoich uczniów: ‘Co mówią ludzie? Kim według nich jest Syn Człowieczy?’. A oni odpowiedzieli: ‘Mówią, że jest Janem Chrzcicielem, inni – że Eliaszem, a inni – że Jeremiaszem lub którymś z proroków’”(Mt 16, 13-14). Postawione przez Chrystusa pytanie, samo w sobie jest już niepowtarzalne. Dlaczego Zbawiciel pyta o opinie prostego ludu? Św. Teofilakt Bułgarski pouczał: „Przed wszystkim zapytuje o opinię prostego ludu, ażeby ukierunkować uczniów ku wyższemu rozumieniu i aby unikneli ubóstwa pojmowania, które występuje u wielu”²²⁵. Z kolei św. Jan Chryzostom wskazywał na następujący kontekst: „Opinia ludu była znacząco uboższa niż ta oczekiwana, ale co istotne – pozbawiona kłamstwa, podczas gdy opinia znawców prawa i faryzeuszy była pełna wszelkiej nienawiści”²²⁶. Św. Ilarion Troicki w zapytaniu Chrystusa dostrzega podwójne znaczenie: z jednej strony jest to pytanie o rozumienie przez lud misji Zbawiciela, z drugiej zaś jest to pytanie do uczniów o byt Mesjasza, kim jest, jaka jest Jego natura²²⁷. „Zapytał ich: ‘A według was, kim jestem?. Wtedy Szymon Piotr odpowiedział: ‘Ty jesteś Chrystusem, Synem Boga żywego’” (Mt 16,15-16). Św. Ilarion pisał: „Sama forma pytania pokazuje, że od Swoich najbliższych uczniów i naśladowców On [Jezus] oczekuje takiej opinii, którą można przeciwstawić opinii narodu”²²⁸. Wyznanie Piotra jest wyrażeniem prawdy o Wcieleniu Słowa. Apostoł ten – „usta apostołów, zawsze płomienny, głowa grona apostołskiego”²²⁹ wyraża tajemnicę Bogoczłowieczeństwa Zbawiciela. Św. Ilarion podkreślał: „Co powiedział Piotr? On wyznał Wcielenie Syna Bożego”²³⁰. Należy podkreślić, że takie widzenie Chrystusa stało się udziałem wszystkich Ewangelistów na długo przed wydarzeniem w Cezarei Filipowej. Wyrazistym tego przykładem są słowa apostołów skierowane do Zbawiciela po uciszeniu burzy: „Ci zaś, którzy byli w łodzi, oddali Mu hołd i wyznali: ‘Ty naprawdę jesteś Synem Bożym’” (Mt 14,33). W czym tkwi wyjątkowość wyznania, które formułuje Piotr? Wyjaśnienie Świętego: „Źródłem okrzyku apostołów w łodzi [...] były przeżycia naocznych świadków przejawu mocy

²²⁴J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Bóg Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2006, s. 82.

²²⁵Św. Teofilakt Bułgarski, *Tołkowanija na Jewangelija ot Matfieja i ot Marka*, t. 1, Moskwa 2010, s. 85.

²²⁶Św. Jan Chryzostom, *Biesieda LIV*, 1, w: *Tołkowanije na Jewangelije ot Matfieja. W dwuch knigach. Kniga wtoraja*, Moskwa 2010, s. 58.

²²⁷Św. Ilarion Troicki, *Krajeugolnyj*, s. 265.

²²⁸Tamże, s. 266.

²²⁹Św. Jan Chryzostom, *Biesieda LIV*, 1, s. 58.

²³⁰Św. Ilarion Troicki, *Wopłoszczenije i cerkow*, s. 343.

Chrystusa i Jego władzy nad siłami przyrody; tutaj [w przypadku ap. Piotra – JS] wyznanie jest przejrzystym i ukształtowanym przekonaniem”²³¹.

„Jezus zaś mu odpowiedział: ‘Szczęśliwy jesteś, Szymonie synu Jony, gdyż nie poznałeś tego ludzką mocą, ale objawił ci to mój Ojciec, który jest w niebie’” (Mt 16, 17). Źródłem tego wyznania jest Boże Objawienie. Św. Jan Chryzostom pouczał: „Piotr tylko wypowiadał to, czego nauczył go Ojciec, i ażebyś wierzył, że słowa te, wyrażają nie ludzką opinię, a Boskie nauczanie”²³². Tajemnica Wcielenia Słowa nie wpisywała się w nauczanie narodu żydowskiego. „Rzeczywiście, w ciele i krwi narodu żydowskiego za czasów Chrystusa nie było idei Wcielenia Syna Bożego, a nawet nie było sprzyjających warunków dla tej idei”²³³. W związku z tym, rozumienie misterium Wcielenia Słowa ma miejsce tylko poprzez szczególne Objawienie Boże. Apostoł Piotr został nazwany przez Zbawiciela „szczęśliwym” (błogosławionym), gdyż wznosi się ponad ziemskie rozważania i otwiera umysł na Bożą tajemnicę. Orygenes twierdził, że jeżeli „i my wypowiemy się jak Piotr, gdy nie ciało i krew nam to objawia, ale światło od Ojca, *który jest w niebie* oświeci nasze serce, może i my staniemy się tym, czym stał się Piotr; i my jak On zostaniemy uznani za błogosławionych [...]”²³⁴. Św. Ilarion pisał: „Historia nauczania o Logosie [...] pokazuje, że nie tylko sama judaistyczna myśl [...] nie mogła odkryć prawdy Wcielenia Boga, równie mocno daleki był i deizm Palestyny, i panteizm Grecji, i synkretyzm Aleksandrii”²³⁵.

W kręgu szczególnych zainteresowań Hierarchy znajdowały się końcowe słowa Zbawiciela. „Ja zaś mówię tobie, że ty jesteś Skalą. Na tej Skale zbuduję mój Kościół, a potęga piekła go nie zwycięży” (Mt 16, 18). Św. Ilarion stanowczo odrzucał łacińską interpretację tej perykopy. Według Teologa „skalą” na której Bóg buduje Kościół jest wyznanie Piotra, a nie „osoba” apostoła.

Święty wskazywał na swoistą grę słów pomiędzy imieniem „Piotr” a wyrazem „skała”²³⁶. W swej argumentacji sięgał po całe *spectrum* ewangelicznych cytatów i myśli Świętych Ojców. Święty pisał: „Chrystus mówi jakby do Piotra: ‘Ty wyraziłeś objawioną Tobie prawdę’. Twoje

²³¹Tenże, *Krajeogolnyj*, s. 266.

²³²Św. Jan Chryzostom, *Biesieda* LIV, 2, s. 59.

²³³Św. Ilarion Troicki, *Krajeogolnyj*, s. 268-269.

²³⁴Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, przeł. K. Augustyniak, Kraków 2003, s. 119.

²³⁵Św. Ilarion Troicki, *Krajeogolnyj*, s. 269-270.

²³⁶Por. S. Bułgakow, *Święci Piotr i Jan. Dwaj pierwsi z apostołów*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2005; H. Paprocki, *Prymat i nieomylność w Kościele (Punkt widzenia prawosławnego)*, http://liturgia.cerkiew.pl/texty.php?id=114&id_n=93#_ftnref19 (27.06.2017); J. Tofiluk, *Prymat biskupa Rzymu z perspektywy Kościoła prawosławnego*, http://www.psd.edu.pl/uploads/files/Prymat_biskupa_Rzymu_z_perspektywy_Kosciola_prawoslawnego.pdf (27.06.2017); N. Dumitrascu, *Prymat papieski w służbie jedności Kościoła. Perspektywa teologii prawosławnej*, http://www.teologia.pan.pl/index.php/konferencje/40-dokumenty/wyklady/121-dumitrascun#_ftn7 (27.06.2017).

imię [...] może być metaforycznym wyrażeniem tej prawdy”²³⁷. Hierarcha retorycznie zapytywał: „Na czym zbudowany jest Kościół? Na Piotrze, jak twierdzą katolicy? Lecz nie ma to żadnego sensu. Na wyznaniu Piotra? Ale *i biesy wierzą* (Jk 2, 19) i wyznają Chrystusa, podobnie jak apostoł Piotr (Mt 8, 29; Mk 1, 24; Łk 8, 28), a oczywiście, że nie są w Kościele”²³⁸. Według św. Ilariona jedynym i wyłącznym „fundamentem Kościoła można nazwać samo Wcielenie Jednorodzonego Syna Bożego, które wyznał apostoł Piotr dzięki Bożemu Objawieniu”²³⁹. Skalą, na której budowany jest Kościół to tajemnica Wcielenia Jednorodzonego Syna.

Wyznanie Piotra jest afirmacją budowy Kościoła na Bogoczłowieczeństwie Chrystusa. Misterium Wcielenia Słowa stanowi podstawę teandrycznej natury Kościoła. W ujęciu św. Ilariona, samo już Wcielenie Drugiej Osoby Trójcy Świętej stanowiło podstawę Nowego Przymierza. W ujęciu Hierarchy, słowa apostoła Piotra były „nową chrystologią”²⁴⁰: „Liczni i wielcy kościelni teolodzy w całej głębi wyznawali chrystologiczne nauczanie, ale krótko i konkretnie chrystologiczna tajemnica była wypowiedziana o wiele wcześniej niżeli sobór w Chalcedonie – było to wtedy gdy apostołowie zebrali się wokół Samego Chrystusa w okolicach Cezarei Filipowej”²⁴¹. Wielkie znaczenie posiada holistyczne rozumienie dialogu pomiędzy Zbawicielem, a uczniami. Wyznanie Piotra oraz słowa Chrystusa o „skale” wzajemnie się dopełniają i są maksymalnym wyrażeniem korelacji chrystologii i eklezjologii. Św. Ilarion zaznaczał, że obie wypowiedzi rozumiane w „swej nierozłącznej więzi [...] obrazują system chrześcijańskiej teologii; sytem, który jest jeden, jednolity i harmonijny”²⁴². Święty dodawał, że „w tym systemie harmonijnie połączone jest nauczanie o Bóstwie Chrystusa (chrystologia), nauczanie o zbawieniu (soteriologia) i nauczanie o Kościele (eklezjologia)”²⁴³. Teologia, która wybrzmiała w Cezarei Filipowej otworzyła nowy etap w pojmowaniu osoby Zbawiciela. Wyznanie apostoła Piotra określa teandryczny wymiar Kościoła, gdyż „skalą” życia organizmu kościelnego jest Bogoczłowiek Jezus Chrystus, a w Jego „Wcieleniu znajduje się początek zbawienia, na fundamencie Wcielenia budowany jest Kościół, zaś nowa natura, przy działaniu łaski uzdrawiającej z grzesznej zniszczalności doskonalili się według miary pełni wzrostu w Chrystusie”²⁴⁴.

²³⁷Tamże, s. 270.

²³⁸Św. Ilarion Troicki, *Wopłoszczenie*, s. 263.

²³⁹Tamże.

²⁴⁰Św. Ilarion Troicki, *Wopłoszczenie i smirenije*, w: tenże, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 296.

²⁴¹Św. Ilarion Troicki, *Wopłoszczenie i cerkow*, s. 343.

²⁴²Tamże, s. 345.

²⁴³Tamże.

²⁴⁴Tamże.

2.2.3. Odnowienie człowieczeństwa w Osobie Syna Bożego

Wcielenie Słowa przywróciło ludzkiej naturze możliwość urzeczywistniania podobieństwa do Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób. Do momentu radosnej nowiny ogłoszonej w Betlejem, rodzaj ludzki cierpiał, męczony przez konsekwencje grzechu. Człowiek utracił nie tylko możliwość obcowania z Bogiem, ale i własną, zmierzającą ku przebóstwieniu tożsamość. P. Evdokimow pisał: „W swym upadku człowiek wydaje się pozbawiony nie tylko tego, co jest nadprzyrodzone, lecz także swojej prawdziwej natury [...]”²⁴⁵.

Obraz prawdziwej natury ukazany został w pełni podczas Przemienienia Zbawciela na górze Tabor. W tym miejscu apostołowie ujrzeli przemienionymi oczyma „piewotną kondycję” i „utracone piękno” człowieka. Metropolita Kallistos Ware podkreślał: „W Przemienieniu [...] ujrzeliśmy dokładnie takie ludzkie ciało, jak je Bóg pierwotnie uczynił. [...] Uwielbione na Taborze ciało Chrystusa objawiło ‘archetypiczne piękno obrazu’. Ukazało nam, jaką mogłaby być nasza ludzka natura gdyby nie było grzechu Adama. Ukazało nam również, jaką ludzka natura powinna się stać”²⁴⁶. Upadek pierwszych ludzi wprowadził katastrofalne zmiany w strukturze natury ludzkiej. Człowiek pragnął „boskości”, ale był nieustannie wobec niej „inny”, „obcy”. Przepaść pomiędzy Bogiem, a człowiekiem mógł wypełnić jedynie Bogoczłowiek – Jezus Chrystus.

Początkiem ekonomii zbawienia jest Wcielenie Słowa. Św. Jan z Damaszku podkreślał, że w ostatecznym momencie „doskonały Bóg staje się doskonałym człowiekiem, dokonując w ten sposób czegoś niebywałego i ponad wszystko nowego, właściwie czegoś jedynie nowego pod słońcem”²⁴⁷. Św. Ilarion w swych rozważaniach koncentrował się wokół tego, czym obdarowana została ludzka natura przez Wcielenie Syna Bożego. Szczególnie istotna była kwestia „nowości”, w której Wcielenie Słowa odnawia ludzką naturę. Hierarcha głosił: „Zbawienie jest przebudową samej natury ludzkiej, która ma miejsce za pośrednictwem Wcielenia Syna Bożego”²⁴⁸.

Wskazany wymiar ekonomii zbawienia zajmował centralne miejsce w teologii Świętego. „Konieczne było odrodzenie zniszczonej grzechem istoty człowieczeństwa, czego początkiem jest samo Wcielenie Syna Bożego”²⁴⁹. Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek buduje „nowe życie człowieczeństwa, [...] nowe człowieczeństwo”²⁵⁰. Wcielenie Słowa stanowi tryumf

²⁴⁵P. Evdokimow, *Prawosławie*, s. 115.

²⁴⁶Metr. Kallistos (Ware), *Przemiana ciała*, w: tenże, *Tam skarb twój, gdzie serce twoje*, przeł. K. Leśniewski, Lublin 2011, s. 117.

²⁴⁷Św. Jan z Damaszku, *Wykład wiary prawdziwej*, s. 130.

²⁴⁸Św. Ilarion Troicki, *Wopłoszczenie*, s. 259.

²⁴⁹Św. Ilarion Troicki, *Swiaszczennoje Pisanije i Cerkow*, w: tenże, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 150.

²⁵⁰Św. Ilarion Troicki, *Wopłoszczenie i cerkow*, s. 344.

miłości Stwórcy do stworzenia. Ratunek, który przychodzi do człowieka, ogarnia głębię jego istoty. Bóg przyjmuje w uniżeniu człowieczeństwo, aby człowieczeństwo w chwale przyjęło boskość. W wybitny sposób głębię objęcia przez Boga ludzkiej natury opisywał św. Justyn Popowić: „Swoim Wcieleniem Bóg widzialnym obrazem wchodzi we wewnętrzne ludzkiego życia – w krwiobiegi, w serce, w ośrodek wszystkiego. Bóg, wypchnięty przez grzech ze Świata, ciała, z ludzkiej duszy, przez Wcielenie wraca do Świata, do ciała, do duszy, czyni siebie człowiekiem i jako człowiek trzyma się dla człowieka [...]”²⁵¹.

Wcielenie Słowa Świętego opisuje przy pomocy pawłowego obrazu „Nowego Adama” czy janowego obrazu „nowego stworzenia”: „Przyjąwszy człowieczeństwo w jedności Swojej Hipostazy, Syn Boży, Wcielony, stał się nowym Adamem, pierworodnym nowego człowieczeństwa”²⁵². Pierwszy z nich był „ziemski” i „był istotą żyjącą”, zaś drugi jest „niebiański” i jest „duchem ożywiającym” (1 Kor 15, 45-49).

Myśl pawłową o „rekapitulacji” szerzej rozwinął św. Ireneusz z Lyonu. Model tego teologicznego nauczania zakłada pełne odnowienie Starego Adama jako „typu człowieczeństwa” w Nowym Adamie – Jezusie Chrystusie. Według M. Przyszychowskiej rekaptulacja oznacza „zjednoczenie pod jedną głową i wskazuje na symetrię antytetyczną i odwróconą między Chrystusem i Adamem jako dwóch głów ludzkości; jedna głowa rekaptuluje drugą”²⁵³. Św. Ireneusz w opisie tej relacji analizował wieloaspektowość dzieła Chrystusa. Według Świętego było to „przywrócenie pierwotnych zdolności natury”, „odzyskanie utraconych możliwości”, „przywrócenie podobieństwa” oraz „potencjału zbawienia”²⁵⁴. Teoria rekaptulacji wyrasta z faktu Wcielenia Słowa. Jak zauważył T. Dekert: „Rekaptulacja zależna jest [...] od charakteru Wcielenia, zaś Wcielenie ma na celu rekaptulację. Jeśli Słowo nie stało się ciałem, nie może być mowy o rekaptulacji”²⁵⁵.

Św. Ireneusz nauczał, że Chrystus we Wcieleniu przyjmuje naturę upadłego człowieka, co stanowi kryterium zbawienia człowieka. „Jeśli Pan stał się człowiekiem według innego porządku i przyjął ciało z jakiejś innej substancji, to nie zrekapitulował w sobie człowieka i nie może być w ogóle nazwany ciałem. Ciało bowiem jest rzeczywiście następstwem pierwotnego stworzenia uczynionego z ziemi. Jeśli więc miałby mieć materię z jakiejś innej substancji, to od początku

²⁵¹Św. Justyn Popowić, *Dogmatyka prawosławnej cerkwi, w: Sobranije tworenij prepodobnoho Justina (Popowicza)*, t. 2, Moskwa 2006, s. 292.

²⁵²Św. Ilarion Troicki, *Swiaszczennoje*, s. 151.

²⁵³M. Przyszychowska, *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła*, Poznań 2013, s. 30-31.

²⁵⁴T. Dekert, *Teoria rekaptulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Kraków 2007, s. 45-50.

²⁵⁵Tamże, s. 31.

Ojciec musiałby działać na podstawie innej substancji dla zbudowania Jego bytu. Tymczasem zbawcze Słowo stało się człowiekiem, tym samym człowiekiem, który zginął²⁵⁶.

Chrystus – Nowy Adam, w pełni przyjmuje człowieczeństwo²⁵⁷, odnawia i uzdrawia, przywraca pierwotną doskonałość obrazu i archetypiczny potencjał podobieństwa. Dzięki Nowemu Adamowi – człowiek jest „sobą”, „ma pełną tożsamość”, „jest pełny”. S. Bułgakow: „W starotestamentowym Adamie, czyli w zepsutej i egoistycznej ludzkości, utracona została prawdziwa, czysta ludzkość, każdy zamknięty jest sam w sobie, ludzkość istnieje jak następstwo indywiduów i pokoleń, jako kolektyw, nie jako soborowość. Jedyny i uniwersalny wszechczłowiek, zjednoczona i dlatego będąca jednością ludzkość, obejmująca żywych i umarłych, a także innych, którzy jeszcze się nie urodzili, ontologicznie mieści się w nowym Adamie, dlatego Kościół, jako pozytywna siła, jest właśnie prawdziwą Ludzkością²⁵⁸”.

Dla św. Ilariona zasadniczym elementem teorii rekapitulacji jest jej uwarunkowanie Wcieleniem Słowa. Nowy Adam – Jezus Chrystus jest „nowym stworzeniem”, co świadczy o tym, że w ekonomii zbawienia dokonuje się niby nowy akt stwórczy. Pierwszy miał miejsce u początku dziejów świata, drugi zaś odbywa się we Wcieleniu Słowa. Ta paralela dotyczy stworzenia Starego Adama i przyjścia na świat Nowego – Jezusa Chrystusa.

Według św. Ilariona: „Nowe stworzenie można porównać w niektórych momentach z pierwszym stworzeniem. Niegdyś Bóg wziął proch ziemi i stworzył człowieka. Ten człowiek był według ziemi prochem, i obrócił się w proch, choć stworzony był dla niezniszczalności. Ludzie nosili obraz Adama z prochu. We Wcieleniu ponownie brany jest proch, powstaje ciało z natury prochu, jednakże od Dziewicy Czystej²⁵⁹. Św. Efrem Syryjczyk nauczał: „W poczęciu Panny (czyli we Wcieleniu Słowa – JS) bądź pouczony, że Ten kto bez powiązania wywiódł Adama z dziewiczej ziemi, wypracował drugiego Adama w łonie Panny²⁶⁰. Bogurodzica w „drugim stworzeniu” przyjmuje obraz „dziewiczej ziemi”. Jednakże w ujęciu św. Ilariona nieodzownym elementem historii zbawienia było wzmocnienie roli Bogurodzicy w dziele Wcielenia. Jest ona również „Nową Ewą”, odnawiającą m.in. nieposłuszeństwo starej. „A jeśli wcześniejsza była nieposłuszna Bogu, to późniejsza została przekonana o konieczności posłuszeństwa ze względu na to, aby Dziewica Maryja mogła stać się obrończynią dziewicy Ewy. I w ten sposób, jak rodzaj ludzki popadł w niewolę śmierci przez dziewicę, tak też przez dziewicę uratowany został²⁶¹. W

²⁵⁶Św. Ireneusz z Lyonu, *Piat knig protiv jeresiej*, V, 14, 2, http://pstgu.ru/download/1179137383.Pyat_knig.pdf (29.06.2017)

²⁵⁷Por. W. Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim. Apokatastaza Grzegorza z Nyssy*, Kraków 2008, s. 275.

²⁵⁸S. Bułgakow, *Światło wieczności*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2010, s. 481.

²⁵⁹Św. Ilarion Troicki, *Wopłoszczenie i Cerkow*, s. 345.

²⁶⁰Św. Efrem Syryjczyk, *Tolkowanie na Czwetworojewangielije prepodobnoho Efrema Sirina*, Moskwa 2011, s. 17.

²⁶¹Św. Ireneusz z Lyonu, *Piat knig* V, 19, 1.

związku z tym widoczne są dwie relacje – Adama i Jezusa oraz Ewy i Marii Panny. Jednakże relacje te różnią się swym znaczeniem i zakresem oddziaływania, co ma swoje bezpośrednie skutki w terminologii. Jak zauważył K. Leśniewski: „[...] istnieje znacząca różnica terminów pomiędzy rolą Jezusa Chrystusa a błogosławionej Dziewicy Maryi. Pierwsza jest opisywana jako rekapitulacja, a druga jedynie jako ‘recyrkulacja’. Jest to widoczne w łacińskim tekście *Adversus haereses: a Maria in Evam recirculationem*”²⁶².

Stworzenie człowieka dotyczy „tchnienia życia” będącego „wyróżnionym pierwiastkiem bytu ludzkiego, który komunikuje się z innym światem, uczestniczy w nim zgodnie ze swą strukturą ‘bytu ukształtowanego na obraz’”²⁶³. Według św. Ilariona „tchnienie życia” ma swój powtórzony wymiar w dziele ekonomii Wcielenia. Hierarcha pisał: „Niegdyś Bóg tchnął w oblicze człowieka tchnienie życia, i stał się człowiek duszą ożywioną. W nowym stworzeniu również odbyło się Boskie tchnienie w słowach: *Przyjmijcie Ducha Świętego* (J 20, 22) – i *jakby gwałtownie wiejącego wiatru* (Dz 2, 2); i wszyscy napelnieni zostali Duchem Świętym. Stał się nowy Adam – Duchem życiodajnym. Stare przeminęło, od teraz wszystko jest nowe”²⁶⁴.

Św. Ilarion podkreślał komplementarność „obrzędów stworzenia”. Te dwa działania jednego aktu stwórczego – „proch ziemi” i „tchnienie życia” są wzajemnie dopełniającym się działaniem Trójosobowego Boga. Hierarcha uwydatniał tę rzecz następująco: „W nowym stworzeniu Logos nie ograniczył się do przyjęcia w jedność Hipostazy prochu ludzkiej natury, ale także *tchnął*, mówiąc: *przyjmijcie Ducha Świętego* (J 20, 22)²⁶⁵. Dwa odrębne działania ujęte są w jedną ekonomię Wcielenia, która urzeczywistniona została w Nowym Adamie. Św. Makary Egipski tak podkreślał tę integralność: „W czym tkwił cel przyjścia Chrystusa na ziemię? Pierwszy i największy: przywrócenie i obdarowanie czystej natury w człowieku, ponieważ przywrócił On w ludziach naturę pierwszego Adama i darował niebiańskie dziedzictwo Ducha Świętego”²⁶⁶.

Wcielenie Słowa stworzyło człowieczeństwu konkretne warunki do urzeczywistniania życia w Bogu. W „nowym stworzeniu” ludzkość obdarzona została utraconym potencjałem duchowego życia. Według św. Protagonisty w wydarzeniu Wcielenia człowieczeństwo otrzymało w darze „uzdrowienie”²⁶⁷, „jedność, która zniszczona była grzechem”²⁶⁸ oraz „siły moralnej doskonałości”²⁶⁹. Hierarcha podkreślał, że przez Wcielenie Słowa dokonało się otwarcie „komunii

²⁶²K. Leśniewski, *Adam – Christ Typology in St. Irenaeus of Lyons*, „Roczniki Teologiczne” 41(1994) z. 7, s. 73.

²⁶³P. Evdokimow, *Prawosławie*, s. 83.

²⁶⁴Św. Ilarion Troicki, *Wopłoszczenie i cerkow*, s. 345.

²⁶⁵Św. Ilarion Troicki, *Krajeugolnyj*, s. 272.

²⁶⁶Św. Makary Egipski, *Duchownyje słowa i poslanija, Sobranije tipa I (Vatic. graec 694)*, Moskwa 2002, s. 818.

²⁶⁷Św. Ilarion Troicki, *Pascha nietlenija*, w: tenże, *Tworenia*, t. 3, Moskwa 2004, s. 390.

²⁶⁸Św. Ilarion Troicki, *Swiaszczennoje*, s. 151

²⁶⁹Św. Ilarion Troicki, *Wopłoszczenie*, s. 258.

Boskiej natury²⁷⁰. Ludzie zostali na nowo ukształtowani w pierwotnej niezniszczalności. Stary Adam odnowiony we Wcieleniu odzyskuje utraconą szatę rajskiej obecności Boga. „Jest odkładany dawny obraz życia starego Adama i dokonuje się przyobleczenie w nowego człowieka, stworzonego przez Boga, w bogobojności i świętości prawdy²⁷¹. Wcielenie Słowa daje „nowe życie”, którego pozbawiona została ludzkość. Jednym z głównych darów przyjmowanych w akcie Wcielenia jest właśnie „ożywienie”.

Św. Jan z Kronsztadu głosił: „Adam uniósł się pychą chcąc stać się jak Bóg i umarł za swoją pychę, Syn Boży uniżył siebie aż do śmierci i ożywił upadłego²⁷². Poprzez Wcielenie Słowa stworzenie staje się „zgodne według obrazu i ciała z Synem Bożym²⁷³. W związku z tym na stworzeniu odbita została pięczęć Nowego Adama, w Którym jest początek zbawienia i fundament Kościoła. P. Nellas w tym aspekcie wyjaśniał: „Ludzka natura przyjmuje formę – to jest strukturę i obraz bytu – przebóstwionej ludzkiej natury Chrystusa. Bowiem Chrystus swoim Wcieleniem ‘nie tylko objawił światłość’, ‘ale i oczy przygotował’ do przyjęcia tego światła; nie tylko napełnił wszystko miłą wonią Boskości, ‘ale i zmysły ofiarował’ dla jej przyswojenia²⁷⁴.

W misterium Wcielenia, Bóg staje się uczestnikiem życia stworzenia. Konsekwencją tego zbawczego stwierdzenia jest proces odwrotny, w którym człowiek przyjmuje do serca Boga, aby stać się uczestnikiem Jego życia. Dla św. Iłariona warunkiem tego działania była wiara we Wcielenie. „Wierzyć we Wcielenie oznacza wyznawać, że bez Boga całe człowieczeństwo jest niczym²⁷⁵. Św. Cyryl Jerozolimski podkreślał: „przyjmujący Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego ma udział w chwale, a ten kto odrzuca Boże Synowstwo jest nieszczęśliwym i biednym człowiekiem²⁷⁶. Dla św. Iłariona prawidłowa wiara we Wcielenie determinuje prawidłowe pojmowanie wielu aspektów życia kościelnego organizmu. Według Hierarchy w Kościele na każdym kroku „wszędzie i niezmiennie słyszany jest hymn Wcielenia, nauczanie o Wcieleniu [...]”²⁷⁷.

Powszechność zagadnienia Wcielenia we wszystkich wymiarach teologii wskazuje na jego fundamentalne znaczenie w ekonomii zbawienia. We Wcieleniu rodzi się Kościół, który jako organizm katolicki ogarnia kosmos wertykalnie i horyzontalnie. Św. Justyn Popowicz podkreślał, że tylko i wyłącznie dzięki Inkarnacji prawidłowo potrafimy zrozumieć otaczający nas świat i

²⁷⁰Św. Iłarion Troicki, *Swiaszczennoje*, s. 151.

²⁷¹Św. Iłarion Troicki, *Wopłoszczenije i cerkow*, s. 345.

²⁷²Św. Jan z Kronsztadu, *Moja żyzn w Christie*, Moskwa 2010, s. 153.

²⁷³Św. Iłarion Troicki, *Wopłoszczenije*, s. 259.

²⁷⁴P. Nellas, *Obożenije, Osnowy i perspektiwy prawosławnoej antropologii*, przeł. N.B. Larionowa, Moskwa 2011, s. 155-156.

²⁷⁵Św. Iłarion Troicki, *Wopłoszczenije i smirenije*, s. 298.

²⁷⁶Św. Cyryl Jerozolimski, *Pouczenijsza ogłasitielnoje i tajnowodstwiennnoje*, Moskwa 2010, s. 142-143.

²⁷⁷Św. Iłarion Troicki, *Krajeugolnyj*, s. 275.

Bożą ekonomię: „W tajemnicy Wcielenia Boga ludzka świadomość spotyka się ze wszystkimi Bożymi tajemnicami, dlatego też od pojmowania i wyjaśnienia tej przenaświętszej tajemnicy zależy pojmowanie i wyjaśnienie innych Bożych tajemnic o Świecie, o człowieku, o życiu, o śmierci, o zbawieniu, o uświęceniu, o doskonałości, o celowości Świata i człowieka, o istocie życia. Ten kto nie zgorszy się tajemnicą Wcielenia Boga, ten nie zgorszy się zbyt łatwo innymi tajemnicami; kto nie potknie się o Tę tajemnicę, nie potknie się również o wszystkie inne [...]”²⁷⁸.

2.2.4. *Ideał Jezusa Chrystusa dla wierzących*

Wcielenie Słowa stanowi najwyższy wymiar spotkania Boga i człowieka. Poprzez akt miłości urzeczywistniający się w kenozie Słowa, świat otrzymał realne uzdrowienie i obraz „nowego stworzenia”. Chrystus jest ofiarą za wszystkich i dla wszystkich. Ewangelia, która jest żywym słowem Zbawiciela głoszona jest wszystkim narodom – „Idźcie więc i pozyskujcie uczniów we wszystkich narodach!” (Mt 28, 19). Ideał, który głosi Jezus Chrystus przypieczętowany został Wcieleniem, życiem i śmiercią na krzyżu.

Wejście we „wspólnotę” Kościoła oznacza nieprzerwaną i aktywną kontemplację ideału Chrystusa. W nauczaniu św. Ilariona, główną myślą był ekumeniczny wymiar tego Ideału jednego, niezmiennego w czasie, kierowanego do wszystkich chrześcijan w Kościele.

Czynnikiem wpływającym niewątpliwie na zajmowanie się powyższym zagadnieniem był ścisły dualizm jego postrzegania: inny Ideał dla mnichów, inny dla laików. Podział prowadził do wielu błędnych założeń w realizowaniu życia duchowego. W głównej mierze rodziło się pojęcie ekсклюzywności drogi mniszej oraz minimalizmu ascetycznego wśród laików. Św. Ilarion, zaznaczał, że taki podział jest „pryncypialnie bezsensowny i skrajnie szkodliwy w praktyce”²⁷⁹.

Święty eksponował ideał Chrystusa, który poprzez Kościół głoszony jest całemu światu. Ideał ten nie zależy od odbiorcy. Chrystus obdarzył swoją nauką wszystkich tych, których spotykał na swojej drodze, a poprzez Ewangelię tych, których włączył w Kościół. Hierarcha w liście do przyjaciela słał następujące pouczenie: „Jeden jest ideał Chrystusa czy też są różne? Myślę, że zgodzisz się ze mną bez oporów, że chrześcijaństwo jest jedno i ideał Chrystusa jest jeden. A mogą być w tym ideale różne stopnie doskonałości? Przyjacielu! Przecież to bezsens! Jak mogą być w ideale niższe i wyższe stopnie? Przecież ideał – jest wieczny, a wieczność zawsze jest sobie równa”²⁸⁰. W centrum ideału, który ukazał ludzkości Chrystus znajdują się słowa – „Bądźcie więc tak doskonali, jak doskonały jest wasz Ojciec Niebieski” (Mt 5, 48). Św. Ilarion podkreślał, że

²⁷⁸Św. Justyn Popović, *Dogmatika*, s. 304.

²⁷⁹Św. Ilarion Troicki, *Jedinstwo ideała Christowa*, w: tenże, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s.358.

²⁸⁰Tamże.

ideał Chrystusa jest dostępny dla wszystkich i dotyczy wszystkich, a nie tylko określonych grup społecznych. Próba wyodrębnienia monastycyzmu jako szczególnego uczestnictwa w ideale Chrystusa była szkodliwa zarówno dla mnichów jak i całego Kościoła. Hierarcha pouczał: „Nie może być w ogóle żadnego szczególnego ideału, dlatego że ideał Chrystusa jest wieczny, niezmienny i bezgraniczny”²⁸¹.

Św. Jan Klimak pisał: „Dla wszystkich w ogóle, którzy istnieją z Jego zamysłu i woli, Bóg jest życiem; jest zbawieniem dla wszystkich - wierzących i niewierzących, sprawiedliwych i niesprawiedliwych, pobożnych i bezbożnych, tych wolnych od przewrotnych namiętności duszy, i tych którzy takim namiętnościami się poddają, mnichów i żyjących w świecie, uczonych i nieuczonych, zdrowych, młodych i tych w podeszłym wieku”²⁸².

Ideał Chrystusa jest niepodzielny i wieczny. Kościół nieustannie go rozgłasza, aby pouczyć o konieczności doskonalenia chrześcijan na wzór Zbawiciela. Istotna w tym procesie jest „nieustanność wzrastania”, która nigdy nie będzie do końca zaspokojona. Człowiek, który wszedł na drogę chrześcijańskich cnót i ascetycznej walki nigdy nie pokusi się o wskazanie końca swoich zmagañ. Św. Ilarion pouczał: „Dla chrześcijanina nie funkcjonuje w ogóle jakakolwiek określona miara, powyżej której nie ma potrzeby duchowego wzrostu. Jego miarą jest niekończące się doskonalenie, a jednocześnie niekończące wzrastanie w błogosławieństwie, dlatego też utożsamiamy cnoty i błogosławieństwo. Miara *według pełni Chrystusa* (Ef 4, 13) – to jest miara chrześcijanina”²⁸³.

Św. Ilarion dokonał swoistej komparacji pomiędzy sakramentem chrztu, a mniszymi postrzyżynami. Wyodrębnienie wspólnych elementów obu wydarzeń było podkreśleniem jedności wszystkich członków Kościoła w jednym ideale Chrystusa. Pierwszym elementem, który łączy oba wydarzenia jest świadomość dobrowolnego „odrzućcia świata”, które polega na zwróceniu się ku Chrystusowi, jedynemu autentycznemu pragnieniu chrześcijanina. W sakramencie chrztu katechumen odrzuca służbę grzechu oraz wypowiada wojnę szatanowi, następnie zaś zwraca się do Chrystusa, który jest jedynym źródłem i drogą zbawienia. Egzorcyzmy obrzędu nad katechumenem to „unicestwienie kłamstwa, konfrontacja z szatanem twarzą w twarz”²⁸⁴. Po trzykrotnym pytaniu kapłana: „Czy wyrzekasz się szatana i wszelkich spraw jego, i wszystkich aniołów jego i wszelkiego służenia jemu, i wszelkiej pychy jego?”²⁸⁵, katechumen spluwa w kierunku zachodnim. Następnie pytany jest o zjednoczenie z Chrystusem, stojąc już w kierunku

²⁸¹Tamże, s. 363.

²⁸²Św. Jan Klimak, *Drabina raju* 1, 3, przeł. W. Polanowski, Kęty 2011, s. 102.

²⁸³Tamże, s. 364.

²⁸⁴A. Schmemmann, *Za życie świata*, s. 60.

²⁸⁵*Molitwy o ogłoszennych*, w: *Trebnik w dwóch częściach*, Kijew 2010, s. 32, przeł. H. Paprocki http://liturgia.cerkiew.pl/euch/chrzest/obrzęd_nad_katechumenem.pdf (05.07.2017)

wschodnim, czyli w kierunku ołtarza. Św. Ilarion konstatował: „Właśnie w ten sposób wyrzekliśmy się tego, który jest w świecie, według słów Chrystusa. Właśnie w ten sposób zjednoczyliśmy się z Nim”²⁸⁶. We wskazanym obrzędzie podkreśla się wolność człowieka, która jest dobrowolnym aktem przyjęcia Chrystusa i wstąpienia do wspólnoty eklezjalnej. W monastycyzmie to właśnie „odrzuć świat” stanowi pierwszy krok na drodze ku zbawieniu. Św. Jan Klimak na pierwszym szczeblu swojej *Drabiny raj* umieszcza „wyrzeczenie się życia w świecie”. Asceta wyjaśniał: „Wycofanie się ze świata jest dobrowolną nienawiścią do tego, co uznane zostało za materię i zaprzeczeniem natury na korzyść tego, co jest ponad naturą”²⁸⁷.

Postrzyżyny mnisze w swej treści, formie i symbolice są swoistym „drugim chrztem”, czyli drugim sakramentem. Bp Jerzy (Pańkowski) zauważył, że „postrzyżyny mnisze, zwłaszcza ‘małej i wielkiej *schimy*’, należy rozpatrywać jako pełny, autonomiczny sakrament”²⁸⁸. Przyszły mnich podczas postrzyżyn obrazuje „Syna marnotrawnego”, który odrzuca świat grzechu i wraca w ojcowskie objęcia miłującego Boga. Mnichowi, czołgającemu się po ziemi i zbliżającemu się do ihumena lub biskupa, towarzyszy śpiew *stichery poetyckiej z Jutrzni Niedzieli o Synu Marnotrawnym*: „Objęcia ojcowskie otwórz dla mnie, poszczącego, zmarnowałem własne życie, na bogactwo niewyczerpane patrząc Twego zmiłowania, Zbawco, teraz oto ukorzonego nie odrzuć mego serca, do Ciebie bowiem, Panie, wołam z rozrzewnieniem: Ojcze, zgrzeszyłem przeciw niebu i względem Ciebie!”²⁸⁹.

Mnich zostawia za sobą przeszłość oraz odrzuca świat z jego grzechem. Akt porzucenia świata, tak jak w przypadku sakramentu chrztu realizuje się w pełni wolności. Ihumen lub biskup zapytuje: „Czy pragniesz przyjąć anielski wzorzec i być zaliczonym do chóru mnichów? [...] Czy dobrowolnie przystępujesz do Pana? [...] Czy nie jesteś przymuszany lub wstępujesz z jakiejś innej przyczyny?”²⁹⁰. Mnich, który przystępuje do „nowego obrazu życia” przestaje być mieszkańcem „tego świata”. Spośród wspólnych elementów sakramentu chrztu i postrzyżyn mniszych warto ponadto wyszczególnić przyodzianie w nowe szaty, wręczenie krzyża i zapalanej świecy; śpiew tego samego *prokimenonu* – „Którzy w Chrystusie ochrzczeni są, w Chrystusa przyobleczeni są”; Rodzice chrzestni i mnichów przewodnik duchowy potwierdzają, iż „wyrzec się świata powinni wszyscy, którzy nie chcą trwać we wrogości z Bogiem – nie tylko mnisi, ale i wszyscy chrześcijanie. [...] Wyrzeczenie się świata jest przykazaniem Pana dla wszystkich”²⁹¹.

²⁸⁶Św. Ilarion Troicki, *Jedinstwo ideała Christowa*, s. 365-366.

²⁸⁷Św. Jan Klimak, *Drabina raj* 1, 4, s. 102.

²⁸⁸Bp Jerzy (Pańkowski), *Metanoias epangelma. Wybrane aspekty monastycyzmu wschodniego*, w: K. Wojciechowska, W. Konach (red.), *Ku Słowu, ku Kościołowi, ku światu*, Warszawa 2013, s. 408.

²⁸⁹*Jutrzni Niedzieli o Synu Marnotrawnym*, kacyzma poetycka, ton 1, w: *Triod postnaja*, Kijew 2004, s. 11, przeł. H. Paprocki [http://liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/triod-02-przedposcie\[2\].pdf](http://liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/triod-02-przedposcie[2].pdf) (05.07.2017)

²⁹⁰*Posliedowanije monaszeskogo postryga (jeże jest mantija)*, Moskowskaja Duchownaja Seminarija 1995, s. 4, przeł. H. Paprocki http://liturgia.cerkiew.pl/euch/zakon/mala_schima.pdf (05.07.2017)

²⁹¹Św. Ilarion Troicki, *Jedinstwo ideała Christowa*, s. 365.

Za pośrednictwem sakramentu chrztu i postrzyżyn mniszych człowiek wchodzi na drogę duchowego udoskonalenia, ascetyzm bowiem nie jest tylko i wyłącznie domeną mnichów, ale dotyczy wszystkich członków Kościoła, polegając bowiem na walce z namiętnościami stanowi duchową potrzebę wszystkich chrześcijan: „Ja, mój Przyjacielu, - pisze Hierarcha, - chciałbym utwierdzić w Twojej świadomości myśl, że wyrzekając się świata, mnich żadnego nowego chrześcijaństwa nie buduje, nie kreuje dla siebie żadnego, szczególnego ideału. Bez wyrzeczenia się świata, bez walki z namiętnościami, bez ascetyzmu żadne duchowe doskonalenie nie jest możliwe”²⁹².

O jedności ideału Chrystusa świadczy wnikliwa analiza ślubów mniszych, które dotyczą posłuszeństwa, ubóstwa i czystości – święty Protagonista dowodził ich uniwersalności, z powodu której do czynnego ich Tym pielęgnowania powołany jest każdy chrześcijanin. Poprzez posłuszeństwo i ubóstwo realizują się prawidłowe relacje w monasterach, rodzinach i całych społeczeństwach. Hierarcha pisał: „Wstępujesz do monasteru, złóż obietnicę posłuszeństwa ihumenowi, złóż obietnicę nie narzekania na istotę wspólnego ubóstwa. Ogólna potrzeba będzie realizowana, kiedy każdy będzie się martwił o potrzeby wszystkich. Sens wspólnego życia znajduje się w unicestwieniu namiętności indywidualnego „posiadania”, namiętności umiłowania bogactwa”²⁹³.

Walka z namiętnościami za pomocą ubóstwa i posłuszeństwa ma miejsce również w rodzinie pojmowanej jako *Mały Kościół*²⁹⁴, a polega ona na budowaniu prawidłowych relacji między domownikami wymagających od każdego pragnienia pielęgnowania cnót. Św. Ilarion wyjaśniał: „Myślę, mój Przyjacielu, że pomimo monastycyzmu, posłuszeństwo i posiadanie tylko dla wspólnych potrzeb są bardzo potrzebne także w świeckim życiu. Popatrzmy na rodzinę. Czy tutaj posłuszeństwo ojcu jako głowie rodziny obce jest posłuszeństwu ihumenowi? Myślę ponadto, że w dobrej rodzinie jej członkowie niczego nie posiadają indywidualnie, a ‘tylko dla wspólnych potrzeb’. [...]” W dobrym monasterze nie powinno używać się słów ‘mój’ i ‘twój’. Powinny być one również usunięte z rodzinnego repertuaru. Rodzina to monaster. Nie bez przyczyny w monasterze funkcjonuje terminologia rodzinna. Tam bowiem ihumen to ojciec, dzieci duchowe to bracia”²⁹⁵.

Cnoty posłuszeństwa i ubóstwa dotyczą również relacji społecznych. Św. Ilarion podkreślał uniwersalność wymienionych cnót, poprzez które chrześcijanin urzeczywistnia życie w Bogu na „prawidłowym fundamencie”: „Wskaż mi formę publicznego życia, w którym nie byłoby potrzeby posłuszeństwa. Poddani przysięgają Cesarzowi. Cóż to jeżeli nie obietnica

²⁹²Tamże, s. 366.

²⁹³Tamże, s. 367.

²⁹⁴Por. M.P. Laroche, *Mały Kościół mistyczna przygoda małżeństwa*, przeł. J. Grzegorzczak, Hajnówka 2006.

²⁹⁵Św. Ilarion Troicki, *Jedinstwo ideała Christowa*, s. 365.

posłuszeństwa? Gdzie społeczeństwo, tam też posłuszeństwo. Na przykład, minister finansów, który określa podatki. [...] Sobie tylko je zbiera? A może dla wspólnych potrzeb? Czy nie jest powszechną, chrześcijańską potrzebą walczyć przeciwko namiętności umiłowania bogactwa?”²⁹⁶. Posłuszeństwo i ubóstwo posiadają również czynnik integrujący, który ustala prawidłowe relacje członków wspólnot mniszych, rodzinnych i państwowych. Szczególnie ważna w życiu chrześcijańskim jest czystość, za pośrednictwem której człowiek może dostąpić „oglądania Boga” – „Szczęśliwi, którzy mają czyste serce, ponieważ oni będą oglądać Boga” (Mt 5, 8). Duchowe zadanie pielęgnowania czystości podkreślają „białe szaty” przyodziewane w sakramencie chrztu i przy postrzyżynach mniszych. Według św. Jana Klimaka czystość jest „przyswojeniem bezcielesnej natury”²⁹⁷, „domownikiem Boga i, na ile to możliwe, czyni ludzi do Niego podobnymi”²⁹⁸. Św. Ilarion konsekwentnie zwiastował uniwersalność tej cnoty, która powinna być udziałem żyjących w monasterach i małżeństwach. Święty pisał: „Myślę, że nie zaczniesz odrzucać tego, że czystość to cnota ogólnochrześcijańska, a nieczystość jest grzechem tak dla mnicha, jak i świeckiego. W popularnych wyobrażeniach stwierdza się u nas niezgodność czystości i małżeństwa, lecz według kościelnego nauczania małżeństwo jest pomocą ku czystości”²⁹⁹.

Drogi monastycyzmu i małżeństwa mają wspierać w nieustannym pielęgnowaniu czystości. Cel jest jeden, formy realizacji różne. Dla św. Ilariona jedynym punktem różniącym mnichów od reszty chrześcijan był ich wybór życia w celibacie. Nie jest to celibat, który automatycznie wywyższa mnichów ponad innych. Hierarcha podkreślał, że celibat „nie jest celem, a środkiem”³⁰⁰. Życie w celibacie i życie w małżeństwie są to drogi, przez które można dostąpić zbawienia. „Każdy człowiek obiera sobie drogę, która jest mu bardziej odpowiednia. A sam w sobie celibat, szczególnej moralnej treści nie posiada”³⁰¹.

Jedność ideału Chrystusa różnicuje, ale nie antagonizuje dróg jego realizacji. Św. Ilarion odrzucał jakąkolwiek moralną niezgodność pomiędzy monastycyzmem, a małżeństwem. Hierarcha tak odnosił się do słów apostoła Pawła z listu do Koryntian: „Do tych, którzy nie żyją w małżeństwie, i do wdów mówię: Dobrze będzie dla nich, jeśli jak ja pozostaną w tym stanie” (1 Kor 7, 8); „Ten, kto poślubia swoją dziewicę, czyni pięknie, ale ten co się nie ożeni, czyni lepiej” (1 Kor 7, 38). Św. Ilarion komentował te fragmenty następująco: „Myślę, że apostoł nie chce powiedzieć, że życie w rodzinach nie sprzyja doskonałości. On rozumuje praktycznie: [...] osoby

²⁹⁶Tamże, s. 368.

²⁹⁷Św. Jan Klimak, *Drabina rajy*, 15, 1, s. 200.

²⁹⁸Tamże, 15, 35, s. 204.

²⁹⁹Św. Ilarion Troicki, *Jedinstwo ideała Christowa*, s. 369.

³⁰⁰Tamże, s. 370.

³⁰¹Tamże.

żyjące w celibacie dysponują większymi możliwościami urzeczywistnienia swojego dobrego pragnienia czystości, aniżeli osoby żyjące w małżeństwie. Lecz szukać w słowach apostoła nauki o moralnej wyższości celibatu nad małżeństwem, według mnie byłoby błędem³⁰². W tym samym kontekście nauczał św. Grzegorz Palamas: „Także Ci, którzy żyją w małżeństwie, mogą zabiegać o to oczyszczenie, ale przychodzi im to trudniej”; „[...] można by słusznie i zgodnie z prawdą powiedzieć, że jeśli dla kogoś ma znaczenie własne zbawienie, to wie on, że życie w stanie dziewiczym jest znacznie korzystniejsze i mniej uciążliwe od życia małżeńskiego³⁰³”.

Każdy chrześcijanin zaproszony jest do realizacji tego powszechnego ideału Chrystusa. Monastycyzm i małżeństwo to dwa równie słuszne sposoby urzeczywistniania tego procesu. W swoim nauczaniu św. Iłarion intensywnie przestrzegał przed konsekwencjami podziału ideału Zbawiciela, podkreślając że „odrzućcie jednego ideału Chrystusa jest skrajnie szkodliwe dla mnicha, daje bowiem powód do grzesznego wywyższania się ponad świeckimi³⁰⁴”. Mnich staje się wówczas opętany przez namiętność próżności, która niechybnie prowadzi do pychy. Z drugiej strony podział jednego ideału Chrystusa staje się dla wiernych przyczyną ich wewnętrznego braku dyspozycji do zbawienia. Wyidealizowany obraz życia mniszego staje się dla świeckich odległym i niegodnym, a w konsekwencji prowadzi do porzucenia ascetycznego wysiłku. Rozdzielanie jednego ideału Chrystusa to zarazem podział eklezjalny, dokonywany pośród wiernych i marginalizujący słowa apostoła Pawła, który pyta: „Czy Chrystus jest podzielny?” (1 Kor 1, 13).

Św. Iłarion pouczał: „Monastycyzm nie buduje żadnego nowego chrześcijaństwa, bo w jednakowej mierze wszyscy chrześcijanie mogą wstępować na wszystkie stopnie moralnej doskonałości³⁰⁵”, a wspólnym ideałem Chrystusa obdarowany jest każdy chrześcijanin. Realizacja tego ideału trwa przez całe ludzkie życie. Według Świętego, mnisi ujawniają, że pełnią szczególną rolę w sposobie posługiwania szczególnie manifestują oddanie temu ideałowi, mimo że każdy wykazuje doń podejście indywidualne.

Ideał Chrystusa przyjęty w sakramencie chrztu rozumiany jest jako „ogólny”, „powszechny” zadatek. Życie chrześcijania polega na uwewnętrznieniu tego ideału w realizacji codziennych zobowiązań i wyzwań. Św. Iłarion zaznaczał, że „monastyczna obietnica w momencie postrzyżyn jest uroczystym ogłoszeniem gotowości odpowiedzialnego traktowania chrześcijańskiego powołania”, gotowości urzeczywistnionej w ślubach monastycznych, które jawią się być jako swoiste „lekarstwo³⁰⁶”.

³⁰²Tamże.

³⁰³Św. Grzegorz Palamas, *Do mniszki Kseni*, cyt. za. Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła. Kabasilas. Palamas*, przeł. B. Widła, Warszawa 2006, s. 315-316.

³⁰⁴Św. Iłarion Troicki, *Jedinstwo ideała Christowa*, s. 377.

³⁰⁵Tamże, s. 375.

³⁰⁶Tamże, s. 376.

Człowiek przez całe życie winien pielęgnować ideał chrystusowy. Powszechne dary Zbawiciela mają stać się duchowym pokarmem, bez którego nie można funkcjonować. Różnica pomiędzy monastycyzmem, a małżeństwem leży w formie, nie zaś w naturze. Natura chrześcijan jest jedna, a mieści się w Ciele Zbawiciela – Kościele. Powszechność cnót – posłuszeństwa, czystości i ubóstwa wyrażana jest również w Modlitwie Pańskiej, której Jezus Chrystus nauczył swoich uczniów. P. Evdokimow podkreślał: „Wszyscy, zakonnicy i niezakonnicy, proszą o nie Boga według trzyczęściowej struktury *Modlitwy Pańskiej*: posłuszeństwo jedynie woli Ojca, ubóstwo tego, kto łaknie tylko chleba najistotniejszego, eucharystycznego, czystość wreszcie – uwolnienie od złego”³⁰⁷. W związku z tym uniwersalność cnót i ich wypełniania identyfikuje chrześcijan z Chrystusem.

Pielęgnacja życia duchowego jednoczy w jednym ideale Chrystusa, a zarazem jednoczy w Kościele. Możliwość realizacji tego zadania jest udziałem każdego chrześcijanina. Posłuszeństwo, czystość i ubóstwo to cnoty ogólne, które przekraczają barierę monastycznych murów. P. Evdokimow stwierdzał: „Ojcowie uczą, iż mnisi to po prostu ludzie, którzy poważnie traktują zbawienie świata, którzy docierają do kresu swojej wiary i wiedzą, że potrafi ona przenosić góry, jak mówi Ewangelia. Ale w ich pojęciu każdy wierzący może stać się „wewnętrznym mnichem” i znaleźć równowagę zakonnych ślubów, który będzie miał dokładnie takie samo znaczenie w jego osobistych okolicznościach życiowych, niezależnie od tego, czy jest kawalerem, czy człowiekiem żonatym”³⁰⁸. Ideał Chrystusa i jego realizacja zależy od wewnętrznego pragnienia jedności z Bogiem. Kościół w równym stopniu błogosławi na wstępowanie do monasterów i na małżeńskie życie. Dla wszystkich bowiem jedynym źródłem i kierunkiem życia jest Chrystus – najwierniejszy przyjaciel człowieka.

2.2.5. *Bogurodzica jako „Najczystszy owoc człowieczeństwa”*

Ekonomia Boża, która objawiła się we Wcieleniu Słowa była wolnym przyjęciem Boga przez ludzkość w osobie Bogurodzicy. Ojcowie Kościoła podkreślali, że mijały tysiąclecia, a nie znalazło się wśród ludzi na tyle czyste i uswięcone miejsce, aby przyjąć Odwiecznego. S. Bułgakow pisał: „Chrystus nie mógł wcielić się, stosując przemoc nad ludzką naturą, w sposób mechaniczny. Należało, aby ludzkość powiedziała przez usta najczystszej ludzkiej istoty: ‘Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według Twego słowa’”³⁰⁹. Od tego aktu pełnego

³⁰⁷P. Evdokimow, *Życie duchowe w mieście*, przeł. M. Żurowska, Poznań 2011, s. 30.

³⁰⁸P. Evdokimow, *Szalona miłość Boga*, przeł. M. Kowalska, Białystok 2001, s. 60-61.

³⁰⁹S. Bułgakow, *Prawosławie*, s. 133.

posłuszeństwa woli ma miejsce „zbawienia naszego początek i odwiecznej objawienie tajemnicy”³¹⁰.

W nauczaniu św. Ilariona podkreślana była szczególna antynomia w osobie Bogurodzicy, która ujawniała się w Jej imionach - „Bogurodzica” (gr. *Theotokos*) i „Najświętsza” (gr. *Panagia*). Hierarcha pouczał: „Dziewictwo i rodzenie są wzajemnie przeciwne według naszego pojmowania, ale w Przenajświętszej Bogurodzicy zniszczone zostały prawa grzesznej ludzkiej natury: zachowane jest dziewictwo w Jej rodzeniu”³¹¹. Dla Świętego była to wielka tajemnica, która przekraczała bariery naturalnej niezgody bycia „matką” i „dziewicą”. „W tym połączeniu przeciwności i w pokonaniu tej [...] antynomii – znajduje się tajemnica Przenajświętszej Panny, tajemnica, która jest niezbędna i miłowana”³¹². Św. Cyryl Aleksandryjski swój podziw nad tym misterium głosił następująco: „Któż zdoła godnie wysławić Maryję? Ona – o dziwo – za sprawą Trójcy Świętej jest Matką i Panną! Cud ten napęła mnie głębokim zdumieniem. Bo czyż kto słyszał, aby budowniczy nie mógł zamieszkać w domu, który sobie przygotował? Komuż ubliża służebnicę swoją wybrać na matkę?”³¹³. Św. Bazyli Wielki pouczał: „Ta sama kobieta jest panną i zarazem matką, pozostaje w świętości dziewictwa i odbiera błogosławieństwo potomstwa”³¹⁴.

Nieodzowną dla chrześcijańskiej wiary sprawą jest przyjęcie prawdy o jednoczesnym dziewictwie i macierzyństwie Bogurodzicy. Hierarcha podkreślał: „Podstawowa i zbawiająca tajemnica Matki Bożej polega na tym, że jest Ona Matką i Dziewicą”³¹⁵. Komplementarność tych dwóch terminów ma zasadnicze znaczenie dla całej teologii prawosławnej, a w szczególności duchowości i liturgiki. N. Nissitios zaznaczał, że terminy *Theotokos* i *Panhagia* nie pozwalają na łatwe oddzielenie Maryi od ludu i na podnoszenie Jej samej do sfery niebiańskiej jako Madonny ukoronowanej”³¹⁶.

Wcielenie Słowa dokonuje się przez posłuszeństwo i mistyczne „tak” Bogurodzicy. Św. Ilarion w tym kontekście nauczał: „Przenajświętsza Bogurodzica – nasza powszechna Matka, dlatego że zrodziła ‘nowego Adama’ i ‘nowe człowieczeństwo’ od niej pochodzi”³¹⁷. W ekonomii

³¹⁰Wielkie Święta Nieszpory Zwiastowania Najświętszej Bogurodzicy, troparion, ton 4, w: *Triod prazdnicznaja*, Moskwa 2002, s. 330

³¹¹Św. Ilarion Troicki, *Pisma o zapadzie*, w: tenże, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 453. Por. K. Ware, *Prawosławna droga*, s. 82; I. Saszko, *Roświelona przez Światłość Trójstłoneczną. Relacja Theotokos do Osób Trójcy Przenajświętszej w tradycji liturgicznej Kościoła prawosławnego*, Lublin 2014, s. 167-170.

³¹²Tamże.

³¹³Św. Cyryl Aleksandryjski, *Mowa soborowa ku czci Bogurodzicy*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, przeł. W. Kania, Niepokalanów 1981, s. 102.

³¹⁴Św. Bazyli Wielki, *Z kazania na Boże Narodzenie*, w: *Ojcowie Kościoła*, s. 78.

³¹⁵Św. Ilarion Troicki, *Pisma*, s. 456.

³¹⁶N. Nissiotis, *Maryja w teologii prawosławnej*, w: *Prawosławie. Światło ze wschodu*, K. Leśniewski (red.), Lublin 2009, s. 81.

³¹⁷Św. Ilarion Troicki, *Pisma*, s. 454.

Wcielenia postawa i dzieło Bogurodzicy miały ogromne znaczenie. Ludzkość czekała całe pokolenia na Bogurodzicę i na „wolność” podporządkowania się Bożym planom. Św. Ilarion zaznaczał, że od momentu Wcielenia „natura ludzka jest inna, od tej w Starym Testamencie, od teraz bowiem w naszej naturze jest ‘Boska domieszka’”³¹⁸. Chrystus inkorporuje w swoją Osobę człowieczeństwo pochodzące od Bogurodzicy. C.S. Bartnik zauważył, że „Bóg mógł stworzyć człowieczeństwo Jezusa bez Maryi, ale wówczas byłby to inny człowiek, właściwie „nieczłowiek”, i zbawienie nie weszłoby w obecnego człowieka”³¹⁹. Św. Ilarion nazywał Bogurodzicę – „najczystszy owoc naszego człowieczeństwa”³²⁰. Przez łono Bogurodzicy Chrystus wszedł w rodzaj ludzki. Jest Ona bramą przez, którą Słowo staje się Bogoczłowiekiem. „Przez Nią [Bogurodzicę – JS] rodzaj ludzki wstąpił w pokrewieństwo z Bogiem”³²¹.

Dlaczego Słowo „wkracza” w rodzaj ludzki przez narodzenie z niewiasty? Bo „dla naszego zbawienia niezbędne jest wieczne dziewictwo Marii”³²². W Bogurodzicy, w kontekście recyrkulacji „starej Ewy” odbywa się przebudowa człowieczeństwa. Proces ten polega na odwróceniu przekleństwa dotyczącego „ból rodzenia” w błogosławione macierzyństwo. Św. Ilarion: „Zepsucie naszej natury dotknęło samych narodzin. Pomnożę twoje bóle związane z porodem. W bólu będziesz rodziła dzieci. Do twojego męża będziesz lgnęła, ale on będzie panował nad tobą (Rdz 3, 16). Takie właśnie pochodzące z ust Bożych słowa usłyszała stara Ewa, matka rodu starego człowieczeństwa. [...] Zepsucie natury dokonało się w samym jej korzeniu – w rodzeniu. Zwrócenie się żony ku mężowi, jego panowanie nad żoną i bóle rodzenia – są to oznaki ‘deprawacji’ natury”³²³. W konsekwencji grzechu prarodziców, ujrzenie „nowego życie” w postaci potomstwa musiało przechodzić drogą bólu. Cud życia połączony był z bolesną naturą rodzenia.

We Wcieleniu Słowa „stare” przekleństwo narodzin w bólu zostało unicestwione. Bogurodzica, która jest „nową Ewą” dokonuje swoistego odnowienia osoby Ewy, a w związku z tym przestają funkcjonować stare prawa. Św. Ilarion zaznaczał: „Odbudowa natury – a w tej odbudowie zawiera się zbawienie – powinna była rozpocząć się od przewyciężenia praw naturalnego rodzenia. *Bóg posłał Swego Syna...* rodzącego się z Kobiety, rodzącego się bez udziału męża, bez panowania męża, bez bólów rodzenia. Dziewicą rodziła i Dziewicą pozostała [...]”³²⁴. Św. Andrzej z Krety rzecz tłumaczył następująco: „Ten, co wszystko uczynił, jest tym samym,

³¹⁸Tamże.

³¹⁹Cz.S. Bartnik, *Matka Boża*, Lublin 2012, s. 158.

³²⁰Tamże.

³²¹Tamże.

³²²Tamże.

³²³Tamże, s. 454-455.

³²⁴Tamże, s. 455.

którego w łonie będziesz nosić. Zostaniesz matką nowym prawem ponad naturą poczętego płodu. Nie tak jak Elżbieta, ani jak Twa matka Anna. Te bowiem po przyjęciu nasienia zostały matkami, Ty zaś porodzisz dziecię, które w Tobie zamieszkało bez nasienia męża”³²⁵. Wcielenie Słowa urzeczywistnione przez posłuszeństwo Bogurodzicy ukazało idealny obraz kobiety wydającej na świat „nowe życie”. Ten swoisty model „nowego rodzenia” nie stał się jednakże automatyczną realnością natury, ale potencjalnym wzrostem ku narodzinom duchowym. J. Fłorowski zaznaczał: „Jego [Zbawiciela – JS] narodziny są wzorem i źródłem nowego istnienia, nowych i duchowych narodzin wszystkich wierzących, które nie są niczym innym, jak uczestnictwem w Jego świętym człowieczeństwie [...]”³²⁶.

Wcielenie Słowa oraz dzieło Bogurodzicy wyrażone w Jej dziewictwie i macierzyństwie pozostają we wzajemnej i ścisłej relacji. Według św. Iłariona „Boskość Chrystusa i wieczne dziewictwo Marii związane są ze sobą nierozłącznie, bez nich nie ma zbawienia, nie ma żadnego sensu życia”³²⁷. „Nowa Ewa” ukazała rzeczywistość, w której synergia woli ludzkiej z wolą Bożą obala prawa natury. Dla Hierarchy całe misterium Bogurodzicy dokonujące się w czasie narodzin Słowa stanowiło załączek przyszłych dóbr ludzkości. W Bogurodzicy uwidoczniony jest „początek zbawienia natury, która z nadzieją oczekuje objawienia synów Bożych, kiedy będzie uwolniona od niewoli zniszczalności i w wolności dostąpi chwały swoich dzieci”³²⁸.

2.3. Kościół a Duch Święty

Kościół jest świątynią przepelnioną Duchem Świętym. W Kościele prawosławnym modlitwa wspólnotowa i indywidualna rozpoczyna się od przyzywania Bożego Ducha (gr. *epiklesis*). Szczególnie popularna jest modlitwa: „Królu Niebieski, Pocieszycielu, Duchu Prawdy, który wszędzie jesteś i wszystko napełniasz, Skarbnico dóbr i Dawco Życia, przyjdź i zamieszkał w nas, i oczyść nas z wszelkiej zmyzy, i zbaw, o Dobry, dusze nasze”. Pneumatologiczny wymiar Kościoła świadczy o tym, że wszystko ma swoją przyczynę i wypełnienie dzięki łasce Ducha Świętego. Św. Iłarion podkreślał szczególny związek pomiędzy Osobą Ducha Świętego, a misterium Kościoła. Co zatem oznacza, że Duch Święty jest źródłem życia duchowego, posługiwań eklezjalnych oraz Pisma Świętego? Jakie są granice Kościoła w odniesieniu do działania sakramentalnej łaski Ducha Świętego?

³²⁵Św. Andrzej z Krety, *Homilia na Zwiastowanie Najśw. Marii Panny*, w: *Ojcowie Kościoła*, s. 152.

³²⁶J. Fłorowski, *Matka Boża – zawsze Dziewica*, w: *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, przeł. M. Paprocka, H. Paprocki, Niepokalanów 1991, s. 179.

³²⁷Św. Iłarion Troicki, *Pisma*, s. 455.

³²⁸Tamże.

2.3.1. Duch Święty jako zasada życia

Kościół jest nieustanną Pięćdziesiątnicą. W dniu zesłania Ducha Świętego na apostołów urzeczywistnił się Kościół Chrystusowy – Ciało napełnione Duchem zaktualizowało się w Eucharystii. Wydarzenie mające miejsce wtedy, gdy „byli wszyscy w tym samym miejscu” (Dz 2, 1) stanowiło pełną epifanię Kościoła. Interpretacja „języków ognia” nad apostołami w tradycji prawosławnej posiada wymiar eklezjologiczny. Ks. H. Paprocki zauważył, że „Zstąpienie Ducha Świętego traktowane jest niekiedy przez teologię w sposób cząstkowy i subiektywny jako uświęcenie Apostołów. Tymczasem było to powołanie nowego bytu – Ciała mistycznego Chrystusa. Duch Święty zstępując na Apostołów zjednoczył ich w jedności Ciała mistycznego”³²⁹. Duch Święty wypełnił „językami ognia” cały Bogoczłowieczy organizm Kościoła. Wejście w doświadczenie Ducha Świętego ma miejsce w Kościele. W. Łoski podkreślał podwójną ekonomię Bożą, która jest obecna w Kościele – ekonomię Syna i ekonomię Ducha Świętego. „Kościół jest *ciałem*, jako że Chrystus jest jego głową: jednocześnie jest *pełnią* ożywioną Duchem Świętym, który wypełnia ją Boskością, bowiem Boskość zamieszkuje go „na sposób ciała”, tak jak zamieszkiwało przebóstwione człowieczeństwo Chrystusa”³³⁰. Św. Justyn Popowić tak rzecz ujmuje: „Kościół to Ciało Chrystusa, i w nim jest cała Bogoczłowiecza ekonomia zbawienia, cały Bogoczłowiek Pan Chrystus, dokonujący zbawienia ludzi i świata przez Ducha Świętego, Który zstąpił na niego [tj. Kościół – JS] i pozostał w nim na wieczność jako jego dusza”³³¹.

Według św. Iłariona Duch Święty stanowi „nowe pryncypium życia”³³². Działanie Trzeciej Osoby Trójcy Świętej jest urzeczywistnianie w Kościele. W Duchu Świętym stajemy się naśladowcami Zbawiciela i członkami jego Bogoczłowieczego organizmu. Ap. Paweł nauczał: „Dlatego też oznajmiam: Nikt pod wpływem Ducha Bożego nie może mówić: ‘Niech Jezus będzie przeklęty’ i nikt bez Ducha Świętego nie może mówić: ‘Jezus jest Panem’” (1 Kor 12, 3). Wszystko w Kościele dokonywane jest w Duchu Świętym i przez Ducha Świętego. Św. Iłarion nazwał Bożego Ducha „Boską siłą”³³³: „W Kościele żyjący i Kościołowi dany Duch Święty daje członkom Kościoła siły do bycia ‘nowym stworzeniem’”³³⁴. Duch Święty wydoskonala członków Kościoła w nieustannym procesie urzeczywistniania „nowego stworzenia”. Św. Bazyli Wielki nauczał: „Źródło uświęcenia, światło rozjaśniające, które dostarcza z samego siebie wszelkiej

³²⁹H. Paprocki, *Obietnica Ojca*, Bydgoszcz 2011, s. 140.

³³⁰W. Łoski, *Teologia mistyczna*, s. 150.

³³¹Św. Justyn (Popowić), *Dogmatyka Prawosławnej Cerkwi. Pneumatologija*, przeł. M.N. Jacenko, Moskwa 2007, s. 18.

³³²Św. Iłarion Troicki, *A. S. Chomiakow i drewniecerkownyje polemisty*, w: tenże, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 184.

³³³Św. Iłarion Troicki, *Oczerki*, s. 76.

³³⁴Św. Iłarion Troicki, *A. S. Chomiakow*, s. 184; *Oczerki*, s. 79, *Christijanstwa*, s. 207.

istocie rozumnej jakby jakiejś jasności, by mogła odkryć prawdę. [...] Prosty jest w istocie, a różnorodny w przejawach nadprzyrodzonej mocy; cały obecny w każdym i cały wszędzie”³³⁵.

Duch Święty swoją obecnością napelnia cały Kościół, wszystkich jego członków i wszelkie przejawy życia kościelnego. Wymiar ten ma swój konkretny opis w tekstach liturgicznych święta Pięćdziesiątnicy: „Wszystko daje Duch Święty, głosi prorocтва, ustanawia kapłanów, mądrości naucza nieuczonych, rybaków czyni teologami, zbiera całe zgromadzenie Kościoła. Współistotny i Współpanujący z Ojcem i Synem Pocieszycielu, chwała Tobie”³³⁶. Św. Ilarion w tym aspekcie pisał: „Wszystko tworzy jeden i ten sam Duch. [...] Duch Boży, przenikający Sobą całe Ciało Kościoła, obdarowując wszystkich członków tego Ciała różnorodnymi duchowymi darami, czyni możliwym dla człowieczeństwa nowe życie”³³⁷.

W nauczaniu o Wcieleniu Słowa istotny wymiar przyjęło odnowienie człowieczeństwa w Bogoczłowieku Jezusie Chrystusie. Św. Ilarion używał tego samego słowa w odniesieniu do ekonomii Ducha Świętego. Hierarcha pouczał: „Bóg nas zbawił odnowieniem Ducha Swego”³³⁸. Jednakże Wcielenie Słowa i zstąpienie Ducha rozpatrywane były w kategoriach „odnowienia”. Odnowienie człowieczeństwa dotyczyło przede wszystkim „darów Ducha Świętego”, poprzez które chrześcijanin może doświadczać energii Bożych. Św. Ilarion porównywał dary Ducha Świętego do „powiewów”, zachowując w tym kontekst dnia Pięćdziesiątnicy - „Nagle rozległ się szum z nieba, jakby gwałtownie wiejącego wiatru” (Dz 2, 2). Święty pisał: „Powiewy Ducha są tajemnicze; dotyczą one dzieła zbawienia i odrodzenia duszy”³³⁹.

Tajemnica Ducha Świętego tkwi w Jego kenozie i ukryciu względem świata. Jest to bardziej objawienie wspólnej natury Trójcy, w mniejszym stopniu zaś swojej Osoby. W. Łoski pisał: „Pozostaje [Duch Święty – JS] nieobjawiony, niejako ukryty poprzez dar, po to by dar ów, którego udziela, stał się w pełni naszym, właściwym naszym osobom”³⁴⁰. Ekonomia Syna uczyniła człowieczeństwo zdolnym do przyjęcia darów, „powiewów” Ducha Świętego, których mnogość przekracza ludzkie możliwości percepcyjne. Z kolei zdobywanie Ducha Świętego realizowanej jest w ascetycznych trudach, dzięki którym (i tylko dzięki nim) człowiek staje się „mieszkanem Ducha”. Według św. Bazylego Wielkiego człowiek otrzymuje wówczas: „przewidywanie tego, co będzie w przyszłości, rozumienie tajemnic, pojmowanie rzeczy ukrytych, rozdział darów łaski,

³³⁵Św. Bazylego Wielkiego, *O Duchu Świętym*, przeł. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999, s. 113-114.

³³⁶*Wielka Wieczernia Święta Niedzieli Świątyni Pientikostiji*, stichira na ‘do Ciebie wołam Panie’, ton 3, stichira 3, s. 522, przeł. H. Paprocki, <http://liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-25-zeslanie.pdf> (02.07.2017)

³³⁷Św. Ilarion Troicki, *Christijanstwa*, s. 207.

³³⁸Tenże, A. S. Chomiakow, s. 184, *Christijanstwa*, s. 207.

³³⁹Tenże, *O żywności w Cerkwi i o żywności cerkownej*, w: tenże, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 465.

³⁴⁰W. Łoski, *Teologia mistyczna*, s. 161.

niebiańskie obywatelstwo, korowód taneczny z aniołami, radość nieskończoną, trwanie w Bogu, podobieństwo do Boga, kres wszystkich pragnień, aby stać się Bożym³⁴¹.

Jednym z darów Ducha Świętego, przez który urzeczywistnia się jedność Kościoła jest miłość. Według św. Ilariona posiadanie cnoty miłości łączy z Kościołem i pielęgnuje prawidłowy duchowy rozwój. Duch Święty – „jednoczy tym, że wlewa w serce miłość, która w naturalnym stanie człowieka może być podstawą jego życia i relacji z innymi ludźmi”³⁴². Św. Ilarion odnajdywał w miłości jeden z czynników jednoczących wiernych w Kościele. Hierarcha pouczał: „Żyjący w Kościele Duch Święty daje siły dla urzeczywistnienia chrześcijańskiego nauczania o życiu, a to nauczanie jest nauczaniem o miłości, której urzeczywistnienie buduje jedność, albowiem miłość jest początkiem wiążącym, a nie dzielącym”³⁴³. Miłość jest darem Ducha Świętego dla całego Kościoła, gdzie realizuje się eklezyjalna jedność.

Św. Ilarion podkreślał, że „Kościół jest jakby jedną istotą w wielości osób, która budowana jest ich wzajemną miłością”³⁴⁴. Miłość i Kościół znajdują się w nierozdzielnej, współprzenikającej się więzi. Św. Ilarion dodawał: „Całe wzrastanie kościelnego Ciała uwarunkowane jest komunią oddzielnych członków w ogólnej miłości, ponieważ tylko w miłości i tylko w związku z Kościołem możliwe się staje przyjęcie darów Ducha”³⁴⁵. Jest to proces dynamiczny i stały. Według P. Evdokimowa, Duch Święty „działa [...] w nas, porusza nami, czyni nas dynamicznymi uświęcając nas; [...] staje się przeciwieństwem wszelkiego statycznego ontologizmu instytucjonalnego”³⁴⁶.

Dla św. Ilariona proces wzrastania w Duchu Świętym jest działaniem bez końca. Każdy według własnych sił, w każdym duchowym tchnieniu przybliża się do pełni dóbr, których źródłem jest Duch Święty. Proces ten ma miejsce tylko i wyłącznie w Kościele. Hierarcha pisał: „Całe Ciało Kościoła nieustannie i coraz mocniej jednoczy się poprzez pełne łaski dary Ducha Świętego, działające w każdym w indywidualny sposób, a zarazem jako Ciało Kościoła dotyka doskonałości we wszystkich członkach”³⁴⁷. Jak uwidacznia się doskonałość człowieka w doświadczeniu Ducha Świętego? P. Florenski w poetycki sposób wyjaśnia to następująco: „W takich momentach dreszcz życia Wiecznego przenika ich twarze: to Duch-Gołąbica dotyka ich serca białosnieżnym

³⁴¹Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, s. 115.

³⁴² Św. Ilarion Troicki, *Christijanstwa*, s. 207.

³⁴³Tamże, s. 208.

³⁴⁴Tamże, s. 208.

³⁴⁵Tamże, s. 209.

³⁴⁶P. Evdokimow, *Duch Święty w tradycji prawosławnej*, przeł. M. Żurawska, Poznań 2012, s. 133.

³⁴⁷Św. Ilarion Troicki, *Christijanstwa*, s. 208.

skrzydłem. Tak jak postrzeganie Boga Słowa migotało przed ojcami i prorokami, tak również znajomość Ducha Świętego migocze przed świętymi naszych czasów – nieomal ich dotyka³⁴⁸.

2.3.2. *Dary Ducha Świętego w Kościele*

Duch Święty jest źródłem wszelkich i różnorodnych darów, które w Kościele zyskują swój szczególny wymiar. Św. Justyn Popović pisał: „Wszystkie duchowe dary pochodzą od Ducha Świętego. Każdy z nich oddzielnie, przekracza ludzkie siły i wskazuje na Boskość Ducha jako na swe źródło³⁴⁹”.

Nabożeństwo święta Pięćdziesiątnicy szczególnie podkreśla rolę Osoby Ducha Świętego jako źródła obfitych darów: „Duch Święty jest światłością, Życiem i Żywym źródłem duchowym. [...] On mówi, czyni i rozdaje dary [...] Przez Niego ukoronowani zostali wszyscy prorocy i Boży apostołowie z męczennikami. Jest to coś niezwykłego dla słuchu, niezwykłego dla kontemplacji, języki ognia, rozdzielające się dla rozdzielenia darów³⁵⁰”.

Św. Ilarion w swych rozważaniach o darach w Kościele zwracał uwagę na nauczanie ap. Pawła. „Różne są dary, ale Duch jest jeden. Różne są posługi, ale Pan jest jeden. Różne są działania, ale jeden jest Bóg, który sprawia wszystko we wszystkich” (1 Kor 12, 4-6). W tym kontekście istotne znaczenie ma zbawcza funkcja darów Ducha Świętego. Hierarcha wyjaśniał: „W ten oto sposób, wszelkie możliwości, które posiada chrześcijanin to nic innego, jak duchowe dary. Już to, że każdy człowiek został obdarowany w sposób szczególny i wszystkie te rodzaje obdarowania znajdują jedno i powszechne źródło, świadczy o wyjątkowej celowości wszystkich duchowych darów³⁵¹. Wszystkie służą wszak doskonaleniu człowieczeństwa „w miarę wielkości według pełni Chrystusa” (Ef 4, 13). Św. Ilarion podkreślał w tym wymiarze teleologiczny (gr. *telos* – cel) wymiar darów, które urzeczywistniają się w Kościele przez Ducha Świętego. „Ciało Chrystusa – Kościół – wzrasta w swej duchowej doskonałości przy działaniu według możliwości każdego członka [...], to jest zaś wynikiem różnorodnego przyjęcia udzielanych darów Ducha³⁵². Dary te znajdują jedno źródło, dysponują teleologicznym charakterem oraz służą całemu Kościołowi. Budowanie Kościoła od dnia Pięćdziesiątnicy odbywa się poprzez aktualizację „języków ognia”. Dary Ducha Świętego mają swój wymiar uniwersalny, będąc bowiem w

³⁴⁸P. Florenski, *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2009, s. 109.

³⁴⁹Św. Justyn (Popović), *Dogmatyka Prawosławnej Cerkwi. Pnewmatologija*, s. 61.

³⁵⁰*Jutrznia Święta Niedzieli Swiatyja Pientikostiji*, stichira isomelosy, ton 4, stichira 3, s. 533, H. Paprocki, <http://liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-25-zeslanie.pdf> (03.07.2017)

³⁵¹Św. Ilarion Troicki, *O cerkownosti duchownoj szkoły i bogosłowskoj nauki*, w: tenże, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 97.

³⁵²Tamże.

posiadaniu jednostek służą budowaniu wszystkich w Kościele. Św. Iłarion pouczał: „Ze względu na całe Ciało, każdy oddzielny jego członek obdarzony został duchowym darem”³⁵³.

Jedynie życie w Kościele daje możliwość pielęgnowania darów Ducha Świętego. Przez dynamiczną ich realizację człowiek umacnia swoją więź z organizmem kościelnym oraz przekracza bariery własnej indywidualności. Hierarcha pisał: „Wszyscy chrześcijanie są członkami jednego Ciała; chociaż są liczni, to jednak budują jedno Ciało. Ani jeden z członków Ciała nie tworzy jakiegoś samowystarczalnego i zamkniętego bytu. Nikt nie może powiedzieć, że on do tego Ciała nie należy”³⁵⁴. Włączenie się w Kościół oznacza włączenie się w życie wspólnotowe. Św. Justyn Popowić używał w tym przypadku słowa *soborowość*, które najpełniej określa uniwersalność darów Ducha Świętego. Pisał On: „Wszystko jest soborowe w Duchu Świętym, cały soborowy jesteś i ty; nie jesteś swój, jesteś we wszystkich i przez wszystkich, i wszystko w tobie i wszystko przez ciebie. Nie ma u ciebie niczego osobistego, i w rzeczy samej, tylko twoje to – co przez *wszystkich świętych* i ty nie jesteś swój, a Chrystusowy, i tylko przez Niego swój dla samego siebie [...]”³⁵⁵.

W nauczaniu św. Iłariona wszelkie przejawy duchowych darów mają na celu posługę eklezjalną. Każdy członek Kościoła powinien aktualizować swoje talenty, możliwości oraz poszczególne dary dla ogólnego wzrostu życia kościelnego. Hierarcha tłumaczył, że „wszelka działalność posiada w swej istocie dar Ducha, a według sposobu swej realizacji i dochodzenia do celu powinna być posługą eklezjalną”³⁵⁶. Pomnażanie darów przez członków Kościoła uwypukla łączność z całym organizmem kościelnym. Według św. Iłariona tylko w takim rozumieniu darów Ducha Świętego odnaleźć można ich pełnię oraz zbawczą aktualizację. Święty pisał: „Człowiek otrzymuje dary ze względu na komunie kościelnego Ciała i tylko wtedy może on powiedzieć o sobie a inni powtórzą to za nim, że wykorzystuje on je zgodnie z przeznaczeniem, kiedy kieruje je w stronę służby Kościołowi. Każdy dar nakłada na człowieka dług, który nieustannie powinien być uregulowany się w kościelnej posłudze”³⁵⁷. Urzeczywistnianie darów jako służby Kościołowi jest aktem wolności. Dar potęguje duchową radość jeśli się nim dzielić z innymi członkami Kościoła. Zbawiciel nauczał: „Uzdrowiajcie chorych, wskrzeszajcie umarłych, oczyszczajcie trędowatych i wyrzucajcie demony. Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie” (Mt 10, 8).

³⁵³Tamże.

³⁵⁴Tamże.

³⁵⁵Św. Justyn Popowić, *Prawosławna cerkiew i ekumenizm*, przeł. S. Fonow, Moskwa 2006, s.37.

³⁵⁶Św. Iłarion Troicki, *O cerkowności*, s. 97-98.

³⁵⁷Tamże.

2.3.3. *Duch Święty a Słowo Boże*

W dniu Pięćdziesiątnicy organizm kościelny został napełniony Duchem Świętym. Kościół jest nieustanną kontynuacją tego dnia. Św. Ilarion pisał: „Pełna łaski siła Ducha Świętego działa w Kościele na różne sposoby: w Sakramentach, w świętych czynnościach Kościoła, we wspólnej modlitwie i wspólnej miłości, w kościelnych posługach; jako Boskie tchnienie słowa Bożego działa również w Piśmie Świętym”³⁵⁸. Hierarcha pouczał: „Z woli Ducha Świętego Pismo zostało napisane i przekazane Kościołowi”³⁵⁹. Jest Ono darem Ducha Świętego a zarazem skarbem eklezjalnym. Jest komplementarnie z Tradycją Świętą stanowi filar nauczania Kościoła. W rozważaniach, św. Ilarion podkreśla szczególną zależność pomiędzy Kościołem, Osobą Ducha Świętego oraz Pismem Świętym.

Święty zaznacza, że wszystko czego doświadczamy w Kościele ma swoje źródło w Duchu Świętym. Doświadczenie Ducha Świętego w życiu umożliwia zgodnie z możliwościami człowieka dotknięcie pierwotnego piękna natury sprzed upadku. Hierarcha dowodził, że gdyby wierni Kościoła nieprzerwanie trwali w łasce Ducha Świętego, żyli Duchem Świętym oraz pracowali duchowo wówczas modlitewniki byłyby im zupełnie zbędne. Święty wyjaśniał: „Chrystus zbudował Kościół. Kościół funkcjonował wtedy, gdy Świętego Pisma Nowego Testamentu jeszcze nie było. [...] Księgi Nowego Testamentu pojawiły się w połowie pierwszego stulecia eklezjalnego bytu. Apostołowie poprzez księgi Pisma Świętego skodyfikowali swe ustne pouczenia”³⁶⁰. Św. Ilarion podkreślał, że Duch Święty obdarował Kościół Pismem Świętym gdy słabła bezpośrednia i czysta relacja z Łaską. „Oczywiście, życie religijne może istnieć obok Pisma, a nawet rozwijać się bez niego, gdyż stanowi Ono tylko jedną z pomocy w tym życiu. W Kościele zbawiająca się dusza żywi się Duchem Świętym. To już wola Boskiego Ducha, że dla nauczania ludzi dopuściła pośredniczenie Pisma, szczególnie wtedy gdy dusza przestała być sposobna dla przyjęcia bezpośrednich działań Ducha”³⁶¹.

Myśl św. Ilariona swoje źródło znajduje w nauczaniu św. Jana Chryzostoma, mówiącego: „Właściwie nie powinniśmy odczuwać potrzeby korzystania z Pisma; bardziej korzystne byłoby prowadzenie życia na tyle czystego, ażeby zamiast ksiąg, oświeceniem dla naszej duszy służyła łaska Ducha, by tak jak księgi spisano atramentem i nasze dusze zostały spisane Duchem. A jeżeli odrzuciliśmy taką łaskę, to korzystamy choćby z tej innej drogi”³⁶². Św. Ilarion zaś uzupełniał:

³⁵⁸Św. Ilarion Troicki, *Swiaszczennoje pisanije i Cerkow*, s. 153-154.

³⁵⁹Tenże, *Swiaszczennoje pisanije, Cerkow i nauka*, s. 209.

³⁶⁰Tamże.

³⁶¹Św. Ilarion Troicki, *Swiaszczennoje pisanije i Cerkow*, s. 156.

³⁶²Św. Jan Chryzostom, *Tolkowanie na Jewangielije ot Matfieja. W dwuch knigach. Kniga pierwaja*, Moskwa 2010, s. 5.

„Potrzeba zaistnienia Pisma pojawiła się wtedy gdy jedni odstąpili od prawdziwego nauczania, zaś drudzy od czystości życia. Pismo – to już ponowne leczenie”³⁶³.

Pismo Święte jest integralną częścią Kościoła. Św. Ilarion podkreślał, że „Duch Święty za pośrednictwem świętych apostołów stworzył Pismo Święte, „osobiście” zaś umacnia według obietnicy Zbawiciela we wszelkiej prawdzie”³⁶⁴. Tylko dzięki łasce Ducha Świętego możliwa jest prawidłowa interpretacja treści Pisma. Każdy chrześcijanin zapoznający się z Pismem działa w łasce Ducha Świętego i w eklezjalnym zjednoczeniu. „Według tego, Pismo Święte ma swoje znaczenie tylko w Kościele, z którym jest ono nieprzerwanie związane i ze względu na który otrzymało swój byt”³⁶⁵. Według św. Ilariona nie ma sprzeczności pomiędzy nauczaniem eklezjalnym a nauką Pisma, bowiem miejscem właściwym dla realizacji treści Pisma jest właśnie przestrzeń eklezjalna, gwarant prawidłowej egzegezy biblijnej i właśnie tam Duch Święty nadal uczestniczy w teandrycznym akcie powstawania Pisma³⁶⁶.

Hierarcha traktuje zaprzeczenie jedności Pisma Świętego i Kościoła jako bluźnierstwo względem Trzeciej Hipostazy: „Dopuszczanie możliwości przeciwstawienia Kościoła Pismu oznacza odwoływanie się do wewnętrznej sprzeczności Ducha Świętego, co faktycznie oznacza bluźnierstwo przeciw Duchowi”³⁶⁷. A wszak Prawda, za pośrednictwem której należy rozumieć relację Kościoła i Pisma głosi: „Pismo nie znajduje się ponad Kościołem, ale funkcjonuje w Kościele i tylko w Nim może być wiernie przyjęte, w jego nieprzerwanym duchowym doświadczeniu, czyli Tradycji Świętej”³⁶⁸. Kto więc chce pożytecznie korzystać z Pisma od Kościoła winien otrzymać „klucz do prawidłowego rozumienia”³⁶⁹, gdyż Ona jest „wychowawcą i przewodnikiem podczas interpretacji Pisma Świętego”³⁷⁰.

Prawidłowa interpretacja Pisma Świętego ma miejsce tylko i wyłącznie w Kościele. Św. Ilarion z wielkim zaangażowaniem odrzucał możliwość „duchowej korzyści” z zajmowania się Pismem w jakimkolwiek środowisku pozaeklezjalnym, bo tylko w obliczu Kościoła, w jego wnętrzu wypełnionym łaską Ducha Świętego jaśnieje w pełni biblijna Prawda. Tylko wspólnota eklezjalna może też być pełnoprawnym nauczycielem jednostki pragnącej doskonalenia się w Piśmie. W tym kontekście Święty przestrzegał przed samozakłamaniem duchowym, które może zniekształcić Prawdę. Podkreślał, że „bez autorytetu Kościoła człowiek bardzo szybko uczyni

³⁶³Św. Ilarion Troicki, *Swiaszczennoje pisanije i Cerkow*, s. 156.

³⁶⁴Tenże, *Swiaszczennoje pisanije, Cerkow i nauka*, s. 210.

³⁶⁵Tamże.

³⁶⁶Por. bp Maximos (Aghiorgoussis), *Wiara Kościoła*, w: K. Leśniewski (red.), *Prawosławie. Światło ze wschodu*, s. 32.

³⁶⁷Tamże.

³⁶⁸Archim. Alipij, Archim. Isaij, *Dogmaticzeskoje Bogosłowije*, Swiato-Troice Sergijewa Ławra 2007, s. 37.

³⁶⁹Św. Ilarion Troicki, *Swiaszczennoje pisanije, Cerkow i nauka*, s. 210.

³⁷⁰Tamże, s. 211.

siebie wyższym nawet od apostołów, wyższym od Samego Chrystusa i za Chrystusową naukę znacznie uważać dziwaczne obrazy swojej pełnej pychy fantazji³⁷¹. Czytanie i egzegeza Pisma Świętego powinna odbywać się w zgodności z Ciałem Chrystusa jakim jest Eklezja i jej pojmowaną integralnie Tradycją. Dar rozumienia Pisma dany został bowiem całemu Kościołowi³⁷², Który jest „wspólnotą osób”. W związku z tym egzegeza Pisma Świętego odbywa się we „wspólnocie” Kościoła, nie indywidualnie, a soborowo. Św. Iłarion: „Jeśli podczas interpretacji Pisma Świętego człowiek pozostaje sam ze swoim rozumem, to bardzo szybko pozostanie również bez Pisma. Nie ma Kościoła, nie ma również Pisma!”³⁷³.

Orzeczenia o kanoniczności ksiąg Pisma Świętego również mają wspólnotowego, kościelnego autora, gdyż tylko w ten sposób mogą zaistnieć niezbędne uwarunkowania do zaistnienia prawidłowych decyzji kanonicznych: „Tylko Kościół może dać człowiekowi w pełni wystarczające kryteria do stwierdzenia autentyczności i natchnienia Ducha znanych ksiąg Pisma Świętego”³⁷⁴. Według Świętego szczególnie ważna w tym procesie była wyrażona w wierze i teologicznym nauczaniu „samoświadomość Kościoła”. Hierarcha tłumaczył, że „nasze określenie tych lub innych ksiąg Pisma Świętego i ich autentyczności apostołskiego pochodzenia mieści się w wyjątkowości wiary w Kościół i na zaufaniu kościelnemu autorytetowi”³⁷⁵. S. Bułgakow pisał: „Kanon Pisma Świętego, który świadczy o natchnieniu, został ustanowiony przez tradycję, która z kolei nie może być inaczej zaświadczona, jak przez Kościół, czyli przez Tradycję”³⁷⁶. W tym kontekście św. Iłarion podkreślał brak jakiegokolwiek sprzeczności pomiędzy wiarą Kościoła, a Pismem Świętym. „Jest w pełni jasne dla osoby żyjącej Kościołem, że żadne miejsce nie powinno przeczyć kościelnemu nauczaniu, a kościelne nauczanie w ten sposób jest miarą prawdziwego rozumienia Pisma”³⁷⁷.

Jakie byłyby konsekwencje oderwania Pisma Świętego od społeczności wybranych i powołanych? Odpowiadając na to hipotetyczne pytanie św. Iłarion koncentrował się wokół trzech skutków takiej sytuacji:

- zniekształcenie treści Pisma Świętego oraz indywidualna, bez duchowego pożytku prowadzona egzegeza: „Bez Kościoła, [...] nie ma jakiegokolwiek podpory interpretacyjnej Pisma, gdyż nie Pismo uczy człowieka, a odwrotnie, człowiek narzuca Pismu treść, która jest mu wygodna”³⁷⁸. A zatem oderwanie Pisma Świętego od Kościoła staje się przyczyną herezji.

³⁷¹Tamże, s. 214.

³⁷²Por. Arcybiskup Paweł, *Nasza wiara*, przeł. A. Kempfi, Warszawa 2010, s. 16.

³⁷³Św. Iłarion Troicki, *Swiaszczennoje pisanije, Cerkow i nauka*, s. 214.

³⁷⁴Tamże.

³⁷⁵Św. Iłarion Troicki, *Swiaszczennoje pisanije i Cerkow*, s. 174.

³⁷⁶S. Bułgakow, *Prawosławie*, s. 23.

³⁷⁷Św. Iłarion Troicki, *Swiaszczennoje pisanije i Cerkow*, s. 164. Por. P. Evdokimow, *Prawosławie*, s. 244.

³⁷⁸Św. Iłarion Troicki, *Swiaszczennoje pisanije i Cerkow*, s. 177.

- „Bez Kościoła ulega zniekształceniu wszelka droga do Chrystusa i Jego nauczania, dlatego że Chrystus Sam niczego nie napisał, a uczniów będzie można podejrzewać o niedokładności w przekazie”³⁷⁹.

- Usytuowanie ksiąg Pisma poza Kościołem pozbawia je istotnego kryterium kanoniczności. Pismo bez Kościoła traci swoją autentyczność.: „Bez Kościoła żadnego znaczenia nie ma kanon Świętych ksiąg, przeto wszyscy protestanci i sekciarze na pytanie o kanoniczność tej czy innej księgi mogą tylko milczeć lub posłużyć się haniebnymi ‘ustami kłamstwa’”³⁸⁰.

W związku z powyższym Kościół, Duch Święty i Pismo Święte pozostają w pełnej jedności. Duch, co napędza łaską Kościół, autoryzuje w Tradycji Pismo Święte. Pismo znajduje swój prawidłowy wymiar tylko i wyłącznie w Kościele, w zgodności nauczania i prawdy. Duch Święty przez Kościół, w Kościele i dla Kościoła inauguruje świętość Pisma. A zatem „Pismo jest zbawieniem dla tego, kto jest członkiem Kościoła”³⁸¹.

2.3.4. *Granice Kościoła a sakramentalna łaska Ducha Świętego*

Kościół ma charakter epikletyczny, który urzeczywistnia w każdym sakramencie poprzez przywoływanie łaski Ducha Świętego. Tylko i wyłącznie w Kościele obecna jest rzeczywistość sprawcza epiklezy i tylko w Kościele Duch Boży objawia pełnię swych darów. Jedność Kościoła jest jednością pneumatologiczną, która wyraża się w mocy sakramentów. Dla św. Ilariona fundamentalną kwestią o charakterze ekumenicznym było doprecyzowanie pojęcia jedności sakramentalnej Kościoła. Hierarcha poruszył powyższy problem, ze względu na powstałą na poziomie światowym dyskusję na temat jedności chrześcijan. Głos jego wyróżniał się na początku XX stulecia oryginalną koncepcją uczestnictwa Kościoła prawosławnego w ruchu ekumenicznym.

Kontekstem bezpośrednim dyskusji były kwestie podejmowane w związku z organizacją Światowej Konferencji Chrześcijaństwa. Komentarz Hierarchy w tym względzie był swoistą syntezą myśli patrystycznej dotyczącej jedności Kościoła. Hierarcha wyraża szczególną otwartość względem działań ekumenicznych³⁸², która jest gotowością dialogu w duchu miłości i prawdy: „Któż ze świadomych chrześcijan nie boleje w duszy, gdy widzi wrogość i podziały wśród ludzi, których powinna jednoczyć wiara, wśród których powinien królować pokój, pozostawiony jego uczniom dar Chrystusa, i miłość, wylana na serca chrześcijan Duchem Świętym! Przez lata

³⁷⁹Tamże.

³⁸⁰Tamże.

³⁸¹Św. Ilarion Troicki, *Swiaszczennoje pisanije, Cerkow i nauka*, s. 210.

³⁸²Św. Ilarion Troicki nie używa słowa *ekumenizm*. *O procesie introdukcji słowa ekumenizm w dążeniach zjednoczeniowych*: K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre*, Warszawa 2007, s. 24-26; A.A. Napiórkowski OSPPE, *Zagadnienia ekumeniczne*, Kraków 2001, s. 10-12, 19-20.

przekazano tak wiele słów wrogości i napiętnowania, że czas już rozmawiać w duchu miłości i serdeczności”³⁸³.

Otwartość Iłariona okazała się bardzo ważną postawą bratniej chrześcijańskiej miłości. Dialog prowadzony w duchu wzajemnej życzliwości jest o wiele bardziej owocny niż ten, co bazuje na wrogości, niechęci i wzajemnych zarzutach. To prawda, zda się mówić św. Iłarion, istnieje powinność polemiczna, a dotyczy ona wszystkich tematów, które dzielą chrześcijan, lecz tylko i wyłącznie życzliwy dialog owocuje i przynosi korzyści obu polemizującym stronom. Święty podkreślał, że postawa miłości „utwierdza w gotowości pisania [Wam] z pełną otwartością, nie skrywając czasami swojej pełnej niezgodności [z Wami], nie pomijając milczeniem niektórych wątpliwych pozycji”³⁸⁴.

Problematyka zjednoczenia chrześcijan nie może pomijać tematyki jedności Kościoła. W nauczaniu św. Iłariona jedność ta jest istotnym elementem egzystencji eklezjalnej określającym zarazem naturę Kościoła. Jeden Chrystus, jedna wiara, jeden Kościół. Jedność ta nigdy nie osłabła, nie została rozbita czy umniejszona, wynika bowiem z fundamentu, którym jest Bogoczłowiek, Jezus Chrystus. Św. Iłarion kategorycznie odrzucał koncepcję, na podstawie której „wszystkie wspólnoty, nazywające się chrześcijańskimi tworzyłyby jeden Chrystusowy Kościół, osłabiony jedynie w swej jedności”³⁸⁵, więc oddzielone od siebie kościoły posiadałyby w swej naturze jedność, pełnię wiary i łaski Chrystusowej, a pozbawione byłyby jedynie wewnętrznej jedności. Kościoły chrześcijańskie byłyby zatem „częściami” jednego, apostołskiego, soborowego i świętego Kościoła. H. Paprocki pisał: „Zróznicowanie wyznaniowe chrześcijaństwa posiada bowiem charakter charyzmatyczny i wzbogacający, gdyż każda gałąź chrześcijaństwa wypracowała w ciągu wieków własne podejście do teologii, realizując tym specjalny charyzmat dany przez Boga. Pomimo rozdarcia zachowały przez to Kościoły jedność dynamiczną, którą trudno jest określić i o którą trzeba się modlić, a której podstawą jest obecność Chrystusa”³⁸⁶.

Św. Iłarion odrzucał jakkolwiek obecność natury jedności Kościoła w chrześcijańskich denominacjach. Kościół jest jeden – wiecznie i niezmiennie. Oderwanie się od Kościoła jest oderwaniem się od Chrystusa i od chrześcijaństwa: „Myśl o tym, że przy widzialnym oddzieleniu od Kościoła można należeć do niego niewidzialnie i posługiwać się wszystkimi pełnymi łaski darami jest myślą obcą starożytnemu Kościołowi”³⁸⁷. Według Świętego takie myślenie niszczy potrzebę pielęgnowania jedności Kościoła i urzeczywistniania go w codziennym życiu

³⁸³Św. Iłarion Troicki, *Jedinstwo Cerkwi i wsiemirnaja konferencija christianstwa*, w: tenże, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 495-496.

³⁸⁴Tamże, s. 496.

³⁸⁵Tamże, s. 498.

³⁸⁶H. Paprocki, *Obietnica Ojca*, s. 143.

³⁸⁷Św. Iłarion Troicki, *Jedinstwo Cerkwi*, s. 502.

chrześcijan. „W takim wypadku, dlaczego miałbym unikać kościelnego buntu, podziału lub herezji, jeśli oddzielenie od Kościoła, zerwanie życiodajnej z nim jedności niczym szczególnym mi nie grozi? Niech będę – odstępcą od Kościoła, niech on wyrzuci mnie z listy swych członków, niech poddaje mnie anatemie, strata niewielka, dlatego że zostaję chrześcijaninem, zostaję z Chrystusem i nie jestem pozbawiony wiecznego zbawienia!”³⁸⁸. Wczesnochrześcijański Kościół szczególnie podkreślał znaczenie widzialnej jedności we wspólnocie. Jedność Kościoła była rzeczywistością empiryczną – „a nikt z obcych nie miał odwagi przyłączyć się do nich” (*Dz 5, 13*).

Istotnym elementem dialogu dotyczącego jedności Kościoła było dookreślenie pojęć związanych z Wielką Schizmą w 1054 roku. Dla św. Ilariona zdefiniowanie tego wydarzenia pozwalało prawidłowo spojrzeć na podział chrześcijaństwa: „Oderwanie się czy podział? Jeśli podział, to znaczy, że jeden Kościół przetrwał 1000 lat, a potem stał się dwoma Kościołami. [...] W 1054 roku miało miejsce oderwanie”³⁸⁹. Wschód i Zachód przestały być w kościelnej jedności, która uwidacznia się najpełniej w braku jedności eucharystycznej. Przerwanie wspólnoty eucharystycznego stołu stało się największym dramatem Kościoła.

W ujęciu św. Ilariona schizma z XI wieku była oderwaniem się Rzymu od Kościoła. Hierarcha wyjaśniał: „Bezowocnie jest odwoływać się do wypowiedzi tego czy innego teologa bądź hierarchy rosyjskiego, jakoby rzekomo przegrody między chrześcijańskimi Kościołami nie sięgały Nieba³⁹⁰, fakt oderwania się Zachodu od Kościoła w 1054 roku jest dla prawosławnego człowieka faktem religijnego doświadczenia”³⁹¹. Błędem jest przemilczanie obiektywnych doświadczeń z XI wieku. W nauczaniu św. Ilariona jedyną drogą do jednego, świętego, soborowego i apostołskiego Kościoła jest powrót świata chrześcijańskiego na łono Kościoła prawosławnego. Teolog wyjaśniał, że „wszystkie chrześcijańskie wyznania nie mogą należeć do jednego, powszechnego Kościoła, a tylko jedno z nich jest prawdziwym Kościołem, gdzie wszystkie inne to pozakościelne wspólnoty. Dla mnie jedyny prawdziwy Kościół to Kościół prawosławny”³⁹². Twierdzenie św. Ilariona jest deklaracją całej Ortodoksji, która się utożsamia z „jednym, powszechnym, świętym i apostołskim Kościołem”³⁹³. Metropolita Maksym ze Staupolis podkreślał, że „Ortodoksja nie jest jednym z Kościołów, ale samym Kościołem. Zachowała ona w sposób dokładny i autentyczny naukę Chrystusa w całej jej czystości. Poza

³⁸⁸Tamże, s. 503.

³⁸⁹Tamże, s. 505.

³⁹⁰Słowa metropolity kijowskiego Platona (Horodeckiego) (1803-1891).

³⁹¹Św. Ilarion Troicki, *Jedinstwo Cerkwi*, s. 506.

³⁹²Tamże, s. 507.

³⁹³Por. *Osnownyje principy odnoszenija Russkoj Prawosławnoj Cerkwi k inostawiju*, <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html> (10.07.2017)

zwykłą ciągłością i konsekwencją historyczną, bez przerw istnieje w niej autentyczność ontologiczna i duchowa”³⁹⁴.

Powyższe rozważania umożliwiają skupienie się na głównej istocie problematyki, która związana była z sakramentalną łaską Ducha Świętego. Polemika dotyczyła w szczególności mocy sprawczej sakramentów sprawowanych poza Kościołem. Św. Iłarion jest w tej mierze kontynuatorem myśli św. Cypriana z Kartaginy, dla którego poza Kościołem nie ma żadnych sakramentów. Tylko w Kościele jest łaska Ducha Świętego, która działa poprzez misteria kościelne. Św. Iłarion podkreślał, że „prawda jedności Kościoła wyklucza łaskę świętych czynności w pozakościelnych wspólnotach”³⁹⁵. Św. Justyn Popović dodawał: „Apostolska od świętych ojców wiara, apostolska od świętych ojców dogmatyka, apostolska Bogoczłowiecza od świętych ojców prawda – poza Kościołem nie ma zbawienia, bowiem poza Kościołem nie ma Chrystusa, nie ma Zbawiciela, w Którym jest całe zbawienie”³⁹⁶. Poza Kościołem nie ma łaski Ducha Świętego. Zerwanie jedności z Kościołem jest zerwaniem z epiklezą, gdyż tylko „usta” Kościoła mogą ją sprawczo wyrażać. Św. Iłarion pouczał: „Kościół jest jeden i tylko On jeden posiada całą pełnię łaski darów Ducha Świętego. Ktokolwiek i jakimkolwiek sposobem odstępuje od Kościoła – popadając w herezję, schizmę, parasynagogę, traci komunę łaski Bożej. Dlatego działania dokonywane poza Kościołem nie mają żadnego uświęcenia”³⁹⁷.

Utrata jedności z Kościołem równoznaczna jest z utratą pełni darów Ducha Świętego. W związku z tym sakrament dokonywany poza Kościołem nie posiada łaski Ducha Świętego. Nauczanie św. Iłariona dotyczyło błędnej interpretacji różnych sposobów ponownego włączenia w Kościół. Hierarcha pragnął wyjaśnić różnorodności pragmatyczne przy jednoczesnym zachowaniu prawdy dogmatycznej. Tematyka tego zagadnienia dotyczyła ponownego udzielania sakramentu chrztu, tym którzy przyjęli chrzest w pozakościelnych strukturach. Istotnym było to, że nie zawsze ponowne włączenie do Kościoła odbywało się przez wtórny chrzest. Innymi uświęconymi sposobami było namaszczenie świętym krzyżem lub spowiedź i wyrzeczenie się błędów³⁹⁸. W ujęciu św. Iłariona przyjmowanie do Kościoła z uznaniem ważności chrztu udzielonego we wspólnocie pozakościelnej nie było równoznaczne z uznaniem tego chrztu za „pełny łaski Ducha Świętego”. Nie powtarzano jednak sakramentu chrztu w trosce o wiernych, co w żaden sposób nie przeczy wyłączności łaski Ducha Świętego w sakramentach sprawowanych w Kościele. Św. Iłarion pouczał: „Kościół jest jeden, i tylko w nim sakramenty są pełne łaski”³⁹⁹.

³⁹⁴Cyt. za. J. C. Larchet, *Kościół – Ciało Chrystusa. Relacje między Kościołami*, przeł. N.H. Aleksiejuk, Białystok 2016, s. 129.

³⁹⁵Św. Iłarion Troicki, *Jedinstwo Cerkwi*, s. 510.

³⁹⁶Św. Justyn Popović, *Dogmatyka prawosławnej Cerkwi. Pneumatologija*, s. 257.

³⁹⁷Św. Iłarion Troicki, *Jedinstwo Cerkwi*, s. 521.

³⁹⁸Por. J.C. Larchet, *Kościół – Ciało Chrystusa*, s. 173-225.

³⁹⁹Św. Iłarion Troicki, *Jedinstwo Cerkwi*, s. 519.

Dodawał: „Przejsie od dogmatycznych postanowień do dyscyplinarnych działań odbywa się w tonie wyrozumiałości. Dogmatyczna teoria nie zmienia się, ale dopuszczana jest pragmatyka”⁴⁰⁰. Św. Bazyli Wielki apelował o szczególną mądrość względem pragnących ponownego włączenia do Kościoła: „Żywię bowiem obawę, iżbyśmy czyniąc ich nieskorymi do przyjmowania chrztu, przez surowość naszego stanowiska nie stanęli na przeszkodzie tym, którzy chcą się zbawić”⁴⁰¹.

Ekonomia kościelna wyrażana była w różnorodności metod ponownego przyjmowania na łono Kościoła. Z perspektywy Prawosławia metody te zmieniały się dość często i zależały przede wszystkim od aktualnej potrzeby wiernych. Według św. Iłariona, stanowisko dogmatyczne dotyczące łaski Ducha Świętego w sakramentach udzielanych poza Kościołem jest niezmiennie. Święty pisał: „Przyjmując niektórych heretyków i schizmatyków bez chrztu, przyjmując nawet hierarchów w kapłańskiej godności, powszechny Kościół określał siebie jako jeden Chrystusowy Kościół, który posiada wyłączość darów Ducha Świętego”⁴⁰².

Zjednoczenie z Kościołem wypełnia niedostatki sakramentów udzielonych poza Kościołem. W nauczaniu św. Iłariona powyższe stwierdzenie pozwalało na prawidłowe zrozumienie jedności Kościoła. Obrzęd, który odbył się we wspólnocie pozakościelnej, w wyniku zjednoczenia z Kościołem uzupełniany jest w dary Ducha Świętego. Hierarcha pouczał: „Poprzez zjednoczenie z Kościołem Sakrament jest odnawiany lub dopełniany poprzez siłę zjednoczenia; niedoskonały heretycki obrzęd otrzymuje pełnię i doskonałość prawosławnego Sakramentu”⁴⁰³. Łaska Ducha Świętego dzięki eklezjalnemu zjednoczeniu uświęca pusty obrzęd, którego dokonano wcześniej - następuje swoista metamorfoza z „obrzędu” w „sakrament”. Święty pisał: „W tym przypadku, poprzez działanie łaski Ducha Świętego dopełniają się wszystkie ludzkie niedostatki i dokonany poza Kościołem, zewnętrzny obrzęd chrztu może przemienić się w pełen łaski sakrament”⁴⁰⁴. Według Hierarchy powyższe nauczanie akrybii w kwestiach dogmatyki oraz ekonomii w dyscyplinie kościelnej była podstawą prawidłowego rozumienia jedności Kościoła. Całość poruszanej tematyki uznać można za swoisty apel o zachowanie jedności kościelnej.

W strukturze myśli św. Iłariona dominującym słowem jest „zjednoczenie”, przez które rozumiał „powrót” łaski Ducha Świętego, powrót do „nowego stworzenia”: „Mam nadzieję, [...] że przedstawione przeze mnie nauczanie o jedności Kościoła i jedności życia w łasce służyć będzie chrześcijańskiej jedności, a nie podziałom. Ponad wszystko powinno się mieć na względzie zjednoczenie z Kościołem, przyłączenie do jednego, żywego Ciała Chrystusa. Dla

⁴⁰⁰Tamże, s. 518.

⁴⁰¹Św. Bazyli Wielki, *List do Amfilochiosa, w sprawie kanonów 1*, w: tenże, *Listy*, przeł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 186.

⁴⁰²Św. Iłarion Troicki, *Jedinstwo Cerkwi*, s. 525.

⁴⁰³Tamże, s. 538.

⁴⁰⁴Tamże, s. 526.

przylączającego się do Kościoła nie powinno mieć znaczenia kim był, a jedynie to, że zjednoczył się z Kościołem, stał się członkiem Ciała Chrystusa”⁴⁰⁵.

W powyższym rozdziale przeanalizowano eklezjologiczną spuściznę teologiczną św. Ilariona Troickiego. Nauczanie Hierarchy wynikało z troski o życie duchowe wiernych. Św. Ilarion był podobnie jak żyjący kilkanaście wieków wcześniej św. Cyprian z Kartaginy przekonany, że poza Kościołem nie ma zbawienia. Zerwanie łączności z Nim (na drodze herezji bądź schizmy) odłącza od życia w Chrystusie. Poza Kościołem nie jest możliwe korzystanie z owoców zbawienia.

Św. Ilarion był nauczycielem jedności Kościoła, jedności na obraz wewnętrznego życia Przenajświętszej Trójcy. Jej objawianie poprzez miłość w szczególny sposób dokonuje się w misterium Eucharystii oraz dzięki posłudze hierarchii kościelnej. Jedność jest darem i zadaniem. Dążenie do niej jest procesem, w którym uczestniczy każdy członek Kościoła. W dalszej części nauczanie rosyjskiego Teologa dotyczyło pojmowania Kościoła jako miejsca uzdrowienia. Lekarzem duszy i ciała człowieka jest Jezus Chrystus. To On jest sprawcą duchowej przemiany w Eucharystii. Przyjęcie zbawiennej ofiary „za wszystkich i za wszystko” uzdalnia do wyznania wiary na wzór apostoła Piotra – „Ty jesteś Chrystusem, Synem Boga żywego” (Mt 16, 15-16).

W nauczaniu Hierarchy ważną rolę pełni Osoba i działanie Ducha Świętego. Dary Ducha Świętego są pomocne na drodze zbawienia zarówno każdej osobie ludzkiej, jak i całej społeczności eklezjalnej. Kościół jest mieszkaniem Ducha Świętego. Tam wierni są zaproszeni do czerpania z uzdrawiających misteriiów wprowadzani w zbawczy proces poznawania Pisma Świętego.

⁴⁰⁵Tamże, s. 540.

ROZDZIAŁ TRZECI

REFLEKSJA NAD TOŻSAMOŚCIĄ EKLEZJALNĄ ORAZ ZAGROŻENIAMI WEWNĘTRZNYMI I ZEWNĘTRZNYMI PRAWOSŁAWNYCH CHRZEŚCIJAN

Znaczący materiał teologicznej spuścizny św. Ilariona poświęcony był refleksji nad tożsamością eklezjalną prawosławnych chrześcijan. Początek XX wieku w Rosyjskim Kościele Prawosławnym to czas fałszywego pojmowania pojęcia Kościoła i umniejszania Jego roli w soteriologii człowieka.

Problemy religijne i społeczne narodu rosyjskiego czekały na odpowiednie ich rozwiązanie ze strony hierarchicznej, od której oczekiwano orędownictwa i ochrony przed błędami. Na przestrzeni wieków tożsamość eklezjalna prawosławnych chrześcijan w Rosji była poddawana licznym próbom i zagrożeniom. W pierwszej kolejności wynikały one z poszerzenia prawosławnej świadomości dogmatycznej o odmienne koncepcje teologiczne wywodzące się z tradycji łacińskiej i ewangelickiej. Św. Ilarion odegrał rolę swoistego apologety czystości prawosławnego nauczania w duchu Tradycji i Ojców Kościoła. Polemika jaką wywołał była głęboką refleksją nad świadomością wiary współczesnego chrześcijanina oraz jego miejsca w Kościele. Mówiąc o zagrożeniach z początku dwudziestego stulecia nie należy zapominać o inkorporowanych z Zachodu ideologii totalitarnych, które oddziałując na społeczne, ekonomiczne i polityczne życie państwa doprowadziły do tragedii Rewolucji Październikowej 1917 roku, na bazie której dokonał się radykalny zwrot w dziedzinie funkcjonowania państwa i jego obywateli.

Tożsamość eklezjalna wyrażana była w jedności i pielęgnowaniu darów Bożych. Nieodłącznym elementem życia kościelnego były też doświadczenia ascetyczne. Doświadczenia te wpływały na proces nieustannej przemiany umysłu (gr. *metanoia*, cs. *pokajanie*). Hierarcha trwał w miłości do Chrystusa i Jego Kościoła, co przypieczętował męczeńską śmiercią. Polemika, którą wywołał i prowadził wynikała z autentycznej troski o Kościół i o zachowanie tożsamości eklezjalnej przez prawosławnych chrześcijan. Teolog dostrzegał liczne zagrożenia, które nieustannie wkradały się w rzeczywistość duchową Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Nagromadzenie alochtonicznych koncepcji i terminologii teologicznej stanowiło ogromny problem w prawidłowym rozumieniu treści dotyczących m.in. soteriologii. Św. Ilarion wysuwał na plan pierwszy specyficzny rozdzwitek pomiędzy *quasi* prawosławną teologią, a bogactwem liturgicznym Ojców Kościoła. Szczególnie istotnym doświadczeniem, które przygotowało grunt do budowy polemiki było pielgrzymowanie po zachodniej Europie. Wydarzenie umożliwiło poznanie odmiennej świadomości duchowej oraz bezpośredni kontakt z zasadami i życiem

eklezyjalnym świata łacińskiego i protestanckiego. Dodatkowym bodźcem do pasterskiej pracy był niski poziom życia religijnego społeczeństwa oraz poszukiwanie przez nie alternatywnych form zaspokojenia duchowych potrzeb. Początek XX wieku był bowiem okresem postępującej dewaluacji prawosławnej nauki o Kościele, a co zatem idzie i negacji samego Kościoła. Dla negatywnego wymiaru sytuacji nie były też obojętne wewnątrzkościelne schizmy, które określano mianem „ruchu odnowicielskiego”.

Hierarcha dostrzegał i nad wyraz cenił to piękno, które posiada prawosławna tradycja teologiczna. Żył i trwał w Tradycji Kościoła i Pisma Świętego. Jego działalność skierowana była w głównej mierze do jego duchowych dzieci, czyli członków Kościoła Prawosławnego. Prowadzona polemika miała umocnić w pragnieniu przeżywania Prawosławia, a zarazem ukazać to, co w nim jest najcenniejsze. Św. Ilarion nie pisał, aby atakować lub prześladować inne wspólnoty chrześcijańskie. Jako Teolog i Pasterz Kościoła korzystał jedynie z metody polemicznej dla pogłębiania świadomości eklezyjalnej odbiorców zwiastowanej Nauki. Było to odkrywanie tego, co zostało zapomniane, utracone lub zniszczone. Był to istotny wymiar apologetyczny posługi duszpasterskiej.

3.1. Chrześcijańskie imperatywy ascetyczne

Życie w Kościele jest nieodłącznie związane z doświadczeniem ascetycznym, poprzez które człowiek przybliża się do Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób. Świętość jest darem Bożym, a zarazem zadaniem dla wszystkich wiernych. Św. Ilarion będąc mnichem szczególnie koncentrował się w swoim życiu na zmaganiach duchowych (cs. *podwigi*) oraz zachęcał do ich praktykowania. Jak opisywał świętość Kościoła? Jakie znaczenie miały w ujęciu Hierarchy post i epitymia? W poniższych paragrafach, w oparciu o teksty źródłowe, poszukiwać będziemy odpowiedzi na te pytania.

3.1.1. Ponadczasowe wezwanie chrześcijan do życia w świętości

Świętość jest jednym z czterech określeń natury Kościoła. Fundamentem świętości Kościoła jest Bogoczłowiek Jezus Chrystus: „Chrystus umiłował swój Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić” (Ef 5, 25-26). Św. Justyn Popović pisał: „Kościół jest Bogoczłowieczą pracownią uświęcania ludzi, a przez nich – i pozostałego stworzenia. Jest święty jako Bogoczłowiecze ciało Chrystusa, któremu sam Jezus Chrystus – jawi się jako nieśmiertelna

głowa, a Duch Święty jako nieśmiertelna dusza⁴⁰⁶. W rozważaniach św. Iłariona problematyka świętości opisywana była w kontekście polemiki Kościoła z herezją montanizmu⁴⁰⁷. Hierarcha wyjaśnił w tym wymiarze prawosławne nauczanie dotyczące świętości Kościoła i świętości Jego członków.

Kościół jest miejscem nieustannego doskonalenia chrześcijan. Droga uświęcenia jest dziełem dynamicznym i stałym. Św. Iłarion tak uczył: „Na tę drogę moralnego doskonalenia się, człowiek wstępuje, wyrzeknąwszy się dawnego życia, zmieniając przy tym całe swoje duchowe oblicze”⁴⁰⁸. W radykalnym świadectwie wiary rozpoczyna się niemający końca proces uświęcenia. Nauczanie Kościoła nigdy nie formułowało stopni duchowego rozwoju ani ostatecznej miary całego aktu. Św. Iłarion, analizując nauczanie ap. Pawła, podkreślał, że „Kościół w rzeczy samej, jawi się jako nieustannie doskonalący się organizm według obrazu Bogoczłowieka Chrystusa”⁴⁰⁹. W związku z tym, świętość Kościoła wynika z samej „świętości Boga”, a nie świętości Jego członków. Chrześcijanin, który w wyniku grzechu traci swoją łączność z Kościołem ma zawsze możliwość powrotu dzięki wewnętrznej przemianie. Przedstawiony aspekt szczególnie podkreśla modlitwa kapłana podczas sakramentu spowiedzi: „Panie Boże, Zbawco swych sług, miłosierny i szczodry, i wielce cierpliwy, który odpuszczasz nasze przewiny, który nie chcesz śmierci grzesznika, ale aby nawrócił się i żył, sam i teraz zmiłuj się nad sługą Twoim (imię) i daj mu właściwą pokutę, odpuszczenie i darowanie grzechów, odpuszczając mu wszelkie grzechy, dobrowolne i mimowolne, przyjmij i zjednocz go ze świętym Twym Kościołem w Chrystusie Jezusie Panu naszym, wraz z którym należy się Tobie władza i majestat, teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen”⁴¹⁰. Hierarcha dodawał: „Świętość Kościoła nie leży już w raz osiągniętej świętości oddzielnych Jego członków, a w tym, że wstąpili oni na drogę poprawy, kierując się w życiu ideałem świętości, który osiągają na drodze walki z grzechem i diabelskimi pokusami”⁴¹¹.

Dla św. Iłariona niezwykle ważne było przedstawienie pojęcia „świętości” jako naturalnego stanu chrześcijanina. S. Bułgakow zaznaczał, że „Kościół jest nie tylko życiem w świętości, ale także wspólnotą na bazie świętości – *communio sanctorum*”⁴¹². Nauczanie o świętości Kościoła wynikało wprost z doświadczenia eklezjalnej rzeczywistości. W związku z tym św. Iłarion zachęcał, by „społeczność nie była święta tylko w słowach, ale by Kościół był

⁴⁰⁶Św. Justyn Popowić, *Dogmatyka Prawosławnej Cerkwi. Ekklesiologia*, Moskwa 2005, s. 215.

⁴⁰⁷Por. J. Słomka, *Nowe prorocтво. Historia i doktryna montanizmu*, Katowice 2006.

⁴⁰⁸Św. Iłarion Troicki, *Oczerki iz dogmata o Cerkwi*, w: tenże, *Tworenija*, t. 1, Moskwa 2004, s. 199.

⁴⁰⁹Tamże, s. 200.

⁴¹⁰*Molitwy o ogłoszennych*, w: *Trebnik w dwóch czastjach*, Kijew 2010, s. 32, przeł. H. Paprocki, http://liturgia.cerkiew.pl/euch/pokuta/obrzęd_pokuty.pdf (02.08.2017)

⁴¹¹Św. Iłarion Troicki, *Oczerki*, s. 211.

⁴¹²S. Bułgakow, *Prawosławie*, s. 111.

rzeczywiście Święty dzięki codziennej egzystencji⁴¹³. Hierarcha dodawał: „Była siła, która długo podtrzymywała na wysokościach doskonałości chrześcijańskie życie; był to entuzjazm pierwszych chrześcijan, związany z obfitością duchowych darów⁴¹⁴, nawiązując tym samym do historycznego wymiaru eklezjalnego. W istocie: połowa II stulecia to czas pojawienia się w świadomości kościelnej zmian w dziedzinie pojmowania *hagiosyne*. A. Schmemmann wyjaśniał rzecz następująco: „Równocześnie z hymnami ku czci jedności i świętości Kościoła coraz silniej słyhać uznanie grzechów chrześcijan stanowiących Kościół⁴¹⁵. Swoisty dyskurs stanowił zwornik tematyki *Pasterza* Hermasa, rygoryzm montanistów, „powtórna pokuta” Tertuliana, aż po postacię św. Hipolita Rzymskiego i św. Cypriana z Kartaginy⁴¹⁶. Dla św. Ilariona cała zagorzała dyskusja wokół świętości w żadnym jej okresie nie zmieniła pierwotnego, dogmatycznego nauczania Kościoła. Ekonomia dyscypliny kościelnej lub zróżnicowana praktyka konwersji czy rekonwersji była przede wszystkim wyrazem troski o kościelną jedność. Św. Ilarion pouczał: „Dyscyplina była różnorodna, a podział grzechów na śmiertelne i lekkie nie był wszędzie znany. Skoro pod wpływem powszechnego upadku moralności rozpoczęto rozluźniać dyscyplinę względem śmiertelnych grzechów to jednocześnie wypowiedziano się o możliwości przyjmowania do Kościoła tych, którzy w te grzechy wpadli. Była to praktyczna zmiana w dyscyplinie, gdzie dogmatyczne nauczanie o świętości Kościoła pozostawało niezmiennie⁴¹⁷.”

Świętość jest rzeczywistością daną i zadaną chrześcijanom. Teologiczne nauczanie Kościoła nazywa wszystkich Jego członków *świętymi*, a przy tym jednocześnie nawołuje do urzeczywistniania tego daru w całokształcie życia. Św. Ilarion podkreślał budującą rolę Ducha Świętego w walce z licznymi namiętnościami: „W swoim ziemskim życiu członkowie Kościoła powinni przy pomocy Ducha Świętego przezwyciężyć w sobie grzeszną naturę⁴¹⁸. Teolog w procesie uświęcenia człowieka dostrzegał więc nie tylko wymiar eschatologiczny, ale i aktualną rzeczywistość, w której jest rekapitulowana osoba ludzka. W związku z tym doskonalenie w świętości staje się odbudową duchowego stanu natury sprzed grzechu prarodziców. Uświęcające działanie można określić jako odnowienie, udoskonalenie, zbawienie i przemianę. Św. Ilarion tłumaczył rzecz następująco: „Pierwotny stan człowieka jest jedyną rzeczywistością dla której został on stworzony. Zbawienie jest uwolnieniem od grzechu, który skaził naturę człowieka i może być nazwane przywróceniem na nowo stanu natury ludzkiej, w jakim trwała ona do czasu grzesznego upadku Adama; wobec tego pojęcie moralnego doskonalenia [...] powinno pokrywać

⁴¹³Św. Ilarion Troicki, *Oczerki*, s. 201.

⁴¹⁴Tamże, s. 203.

⁴¹⁵A. Schmemmann, *Droga prawosławia w historii*, s. 72.

⁴¹⁶Por. św. Ilarion Troicki, *Oczerki*, s. 199-252.

⁴¹⁷Tamże, s. 251.

⁴¹⁸Tamże, s. 69.

się z pojęciem przywrócenia autentycznych właściwości ludzkiej natury [...]”⁴¹⁹. Doskonalenie w świętości jawi się wówczas jako odnowienie naturalnego i autentycznego stanu sprzed upadku. Człowiek w stanie uświęcenia jest jednocześnie „nowym człowiekiem” i „nowym stworzeniem”. P. Evdokimow: „Nowe stworzenie, nowy człowiek – te terminy są synonimami świętości”⁴²⁰.

3.1.2. *Post jako wolność i miłosierdzie*

Nieodłącznym elementem życia duchowego w Kościele jest post. Sam Pan Jezus Chrystus potwierdził to swoją ascetyczną walką na pustyni (Mt 4, 1-11; Mk 1, 12-13; Łk 4, 1-13). Na kartach ewangelicznych wielokrotnie podkreśla się rolę postu jako istotną dla skutecznej walki z demonami – „A ten rodzaj złych duchów wyrzuca się jedynie przez modlitwę i post” (Mt 17, 21). W nauczaniu św. Ilariona zagadnienie postu ujęte zostało podług narracji utworu *De ieiunio*, autorstwa Tertuliana. Tekst pochodził z montanistycznego okresu życia autora. Hierarcha na bazie najnowszych badań naukowych przedstawił ustalenia dotyczące osoby autora i odbiorcy tekstu⁴²¹, jednocześnie prezentując doktrynę ortodoksyjną na temat postu w zderzeniu z koncepcją montanistyczną. Montaniści, którzy bazowali na heretyckim objawieniu Montana (Parakleta) w sposób znaczący nadali postom cech rygoryzmu. Efektem tego były nowe zasady i regulacje w eklezjalnej *praxis*.

Kościół Chrystusowy odrzucił idee montanistyczne, w których widział fałsz i odstępianie od Tradycji Kościoła, co Święty tak uzasadniał: „Można przypuszczać, że nowe elementy dotyczące postów wprowadzone przez montanistów wzbudziły protest, gdyż u ich podstaw leżało nowe objawienie Parakleta. Te fałszywe poglądy potępiono już na starożytnych Soborach w Małej Azji, Kościół odrzucił wszystko to, co było następstwem tego pseudo objawienia. Kościelni pisarze występowali w opozycji do wszystkiego co montanistyczne”⁴²².

Św. Ilarion skoncentrował swoje rozważania na prawosławnym nauczaniu Kościoła o postach. Według Hierarchy, kościół pierwotny, który przyjął praktykę postu ze Starego Testamentu w sposób zasadniczy reinterpretuje celowość postów w narodzie izraelskim. Święty wyjaśniał: „Żyd pojmował post w sensie pełnej wstrzemięźliwości od rana do wieczora, i taki post rozumiany był jako ofiara. [...] Post jako pełna wstrzemięźliwość od pokarmów obniżał

⁴¹⁹Tamże, s. 84.

⁴²⁰P. Evdokimow, *Szalona miłość Boga*, s. 55.

⁴²¹Św. Ilarion Troicki, *Postnoje i post. Straniczka iz istorii cerkownoj dyscypliny*, w: tenże, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 306-317.

⁴²²Tamże, s. 310.

intensywność fizycznego życia człowieka wobec czego rozumiano go jako pewną zamianę lub rekompensatę świątynnej ofiary przez ofiarę ludzką. [...]

Prócz tego można dodać, że światowi judaistycznemu przez cały czas przyświecała szczególna idea postu, co wiązało się z wprowadzeniem generalnego zakazu na wszystkie niekoszerne pokarmy. [...] Przeto Żyd rozumował tak: wszyscy ludzie jedzą to i to, a ja tego nie jem. Dlaczego? A dlatego, że jestem Żydem. Kiedy wszyscy jedzą, a ja nie jem, wspominam, że jestem Żydem, wspominam o prawie, wspominam o Bogu i z tego czerpię niemałą dla siebie korzyść⁴²³. Św. Ilarion podkreślał, że Kościół przejął od wyznawców judaizmu tylko pierwszy wymiar postu. Teksty kościelne z okresu wczesnochrześcijańskiego pokreślają bowiem aspekt wstrzemięźliwości od pokarmów m.in. w środy i piątki⁴²⁴. Kościół rozumiał post jako akt wolnej wstrzemięźliwości, a przy tym nie precyzował jakości pokarmów postnych i niepostnych. Św. Ilarion pisał: „Kościół znał post, ale nie znał postnego”⁴²⁵. Powyższa recepcja postu w chrześcijańskiej wspólnoty wynikała wprost z nauczania apostoelskiego. Post to wyraz wolności prowadzącej ku doskonałości. A wolność człowieka to podstawowy warunek życia ascetycznego. Hierarcha wyjaśniał: „Tym bardziej, powinno się pościć według pragnienia, według szczególnej sytuacji i przyczyn każdego indywidualnego człowieka, a nie według nakazów dyscypliny. Tak widzieli to apostołowie. Nie narzucali oni żadnego szczególnego jarzma obowiązkowych postów dla wszystkich”⁴²⁶. Poprzez post uczestniczymy w stopniowej przemianie w nowego człowieka. Synergia postu i przemiany jest w tym wymiarze zasadnicza. Hierarcha podkreślał, że „posty są towarzyszkami przemiany”⁴²⁷.

Post nierozłącznie wiąże się z miłosierdziem. Św. Ilarion pouczał: „Widzimy charakterystyczną cechę wczesnochrześcijańskiego sensu postu - zachowując pełną wstrzemięźliwość od pokarmów, w całkowicie naturalny sposób przechodzi się do spełniania aktów miłosierdzia; dlatego ten, kto pościł, w dziele wstrzemięźliwości przekazywał bliźnim te zachowane rzeczy od których stronił”⁴²⁸. W takim aspekcie post przeradza się z aktu indywidualnego we wspólnotowy. Metropolita Kallistos Ware nauczał: „Pierwsi chrześcijanie [...] kładli nacisk na potrzebę „dawania jałmużny” (gr. *eleimosyni*), aktów szczególnego i praktycznego miłosierdzia wobec innych. Fundusze, które oszczędzamy poprzez post i abstynencję, nie powinny być wydawane na nasze własne potrzeby, lecz ofiarowane tym, którzy

⁴²³Tamże, s. 306-307.

⁴²⁴*Nauczania dwunastu Apostołów (Didache) VIII, 1, w: Piętno Świadców, s. 36.*

⁴²⁵Św. Ilarion Troicki, *Postoje i post*, s. 307.

⁴²⁶Tamże, s. 309.

⁴²⁷Tamże, s. 307.

⁴²⁸Tamże, s. 307.

są w szczególnej potrzebie”⁴²⁹. Św. Ilarion natomiast podkreślał, że powyższe pojmowania postu i miłosierdzia ma swoje źródło we wczesnochrześcijańskim Kościele. Hierarcha doszukiwał się omawiania prezentowanych zagadnień już w tekście *Pasterza Hermasa*⁴³⁰, gdzie napisano: „Kiedy spełnisz to, co właśnie zapisałeś, w ów dzień, w którym pościsz, nie weźmiesz do ust niczego oprócz chleba i wody, obliczysz natomiast, ile byś wydał dnia tego na swoje jedzenie. I sumę tę dasz jakiejś wdowie albo sierocie albo ubogiemu. W taki właśnie sposób unizysz się, a ten, kto dzięki temu unizeniu się nasyci, będzie modlił się za ciebie do Pana”⁴³¹.

3.1.3. Epitymia jako lekarstwo duchowe

Ascetyczny wymiar Kościoła dotyczył tematyki przemiany człowieka. Każde sakramentalne działanie połączone ze słuchaniem Słowa Bożego prowadzi chrześcijanina do przemiany umysłu (gr. *metanoia*, cs. *pokajanie*), przez którą rozumiemy pełne zwrócenie się ku Bożemu Obliczu. Rozważania św. Ilariona dotyczą przede wszystkim duchowości spowiednictwa jako aspektu zasadniczego w pasterskiej posłudze przewodników Kościoła. Sakrament spowiedzi jest jednym z najtrudniejszych doświadczeń kapłańskiej służby. Archimandryta Cyprian (Kern) pisał: „Dzięki swojemu intymnemu charakterowi jest to indywidualnie przeżywany Sakrament, najbardziej zarazem skryty przed spojrzeniami zewnętrznego obserwatora”⁴³². Odpowiednie przygotowanie duchowe, doświadczenie oraz wiedza są pożądanymi cechami w trudnej służbie spowiednika. Hierarcha koncentrował swoją refleksję wokół znaczenia, celowości oraz historycznego rozwoju epitymii.

Cud przemiany człowieka, który dokonuje się podczas sakramentu spowiedzi jest sednem prawosławnej duchowości. Całość liturgiczno-sakramentalnego życia chrześcijanina skierowana jest na przemianę umysłu (gr. *metanoia*, cs. *pokajanie*). Św. Ilarion nauczał: „Spowiedź⁴³³ jest istotą chrześcijańskiego życia. Całe życie chrześcijanina jest spowiedzią, przemianą starego człowieka w nowego”⁴³⁴. Nieustanne zaangażowanie w zbawienie obejmuje sakrament spowiedzi, który rozumiany jest jako wieloetapowe i długotrwałe działanie. Jeden z tych etapów dotyczy epitymii, czyli duchowego ćwiczenia. Dla Hierarchy spowiedź i epitymia znajdują się w

⁴²⁹Bp Kallistos Ware, *Wielki Post i konsumpcyjne społeczeństwo*, przeł. W. Misijuk, Białystok 2000, s. 29.

⁴³⁰ Dzieło datowane jest na wiek pierwszy bądź połowę drugiego wieku.

⁴³¹Hermas, *Pasterz* 56, 5, w: *Pierwsi Świadkowie*, s. 254.

⁴³²Archim. Kiprian (Kern), *Prawosławne pastyrskie służenie*, Klin 2002, s. 163.

⁴³³Św. Ilarion Troicki, przy opisywaniu sakramentu spowiedzi używa słowa „*pokajanie*”, które posiada o wiele głębszy wymiar. *Pokajanie* dotyczy nie tylko samego wyznania grzechów, ale i duchowego przewodnictwa, nieustannego ascetycznego wysiłku i duchowych zmagania. W proces *pokajania* włącza się również *epitymia*. W pracy tłumaczę *pokajanie* jako spowiedź.

⁴³⁴Św. Ilarion Troicki, *Pokajanie w Cerkwi i pokajanie w katolicyzmie*, w: tenże, *Tworenia*, t. 2, Moskwa 2004, s. 111.

nierozłącznej relacji i mają służyć zbawieniu człowieka. Święty twierdził następująco: „Spowiadający się nie przychodzi do sądu, a do lecznicy. Istotą spowiedzi jest leczenie. Jednym z najważniejszych leczniczych środków jest epitymia [...]”⁴³⁵. Spowiedź obejmująca wyznanie grzechów i epitymię jest porównywana do wizyty u lekarza. Wyznanie grzechów obejmuje rozmowę o chorobie duchowej, zaś epitymia stanowi środek leczniczy i plaster uzdrowienia. Hierarcha pisał: „Według rozumienia Kościoła pierwotnego, spowiedź nie składa się tylko i wyłącznie z wyznania grzechów, lecz także z przyjęcia epitymii, przy czym sama epitymia jest jednym z leczniczych środków”⁴³⁶. Epitymia może być rozumiana również jako „umieszczenie penitenta w warunkach, w których grzech nie może już go atakować”⁴³⁷. W historii Kościoła epitymia przybierała dwojaki wymiar. Św. Iłarion wyjaśniał to rozróżnienie przy pomocy analizy treści nomokanonów Ojców Kościoła (m.in. św. Bazylego Wielkiego, św. Grzegorza z Nyssy, św. Jan Postnika i starców ziemi ruskiej). Z jednej strony epitymia była czasowym odłączeniem od uczestnictwa w Eucharystii lub w wyznaczonych częściach nabożeństwa Boskiej Liturgii, a z drugiej była formą ćwiczeń ascetycznych.

Święty podkreślał zbawienną rolę epitymii w obu tych wymiarach. Według Hierarchy epitymia posiada bowiem „wychowawcze znaczenie dla grzesznika”⁴³⁸. Jej głównym celem jest „doskonalenie chrześcijańskiego wymiaru osoby”⁴³⁹. W przypadku odłączenia od Eucharystii niezwykle istotny był określony przez ojca duchowego czas trwania epitymii. Czas przybierał różnorodną formę w zależności od problemów duchowych chrześcijanina. Według sugestii św. Iłariona, „epitymia powinna trwać tak długo, dopóki nie przestanie być środkiem ku duchowemu pożytkowi grzesznego człowieka”⁴⁴⁰. Ewolucja epitymii odbywała się w kierunku swoistego złagodzenia i zwiększenia stopnia pobłażliwości względem pierwotnego rygoryzmu. Wobec tego czas epitymii dotyczący odłączenia od Eucharystii był stopniowo skracany. Szczególnie ważna w tym procesie była duchowa wrażliwość Ojców Kościoła, specyfika chrześcijańskiej świadomości wiernych oraz realia otaczającego świata. Czas epitymii był dostosowywany przez duchowego przewodnika. Swoistą ekonomię epitymii poświadczał 12 kanon I Soboru Powszechnego w Nicei, mówiący: „[...] tych, co z bojaźnią, łzami, cierpliwością i dobroczynnością szczerą nawrócenia w czyn wcielają, po wypełnieniu się czasu pokuty wśród słuchających będzie można przyjmować do uczestnictwa w modlitwach. Biskupowi wolno nawet okazać względem nich większą jeszcze pobłażliwość. Ci zaś, którzy potraktowali swój grzech z obojętnością i uważają uczęszczanie do

⁴³⁵Tamże, s. 127.

⁴³⁶Tamże, s. 113.

⁴³⁷Mniszka Nikołaja, *Prawosławna tradycja ojcowska duchowego*, Białystok 2015, s. 72.

⁴³⁸Św. Iłarion Troicki, *Pokajanie*, s. 113.

⁴³⁹Tamże.

⁴⁴⁰Tamże.

cerkwi za dowód wystarczający dla nawrócenia, niech odbywają pokutę do całkowitego wypełnienia się jej czasu”⁴⁴¹.

Jak widać, w nauczaniu Ojców Soboru kategorię czasu traktowano jako służbę, nie zaś jako bezosobowe zadośćuczynienie za grzech. Św. Ilarion podkreślał: „Jeśli epitymia [...] jest lekarstwem, to jest ona przyjmowana aż do końca choroby człowieka. Jednak niekorzystne jest myślenie, że dla uwolnienia się od grzechu potrzebne jest wypełnienie odpowiedniego czasu. Czas epitymii, określony w kanonach nie posiada obowiązkowego charakteru”⁴⁴². Szczególnie istotny jest wymiar epitymii jako duchowych ćwiczeń, wśród których wymienić można czytanie duchowe, post, szczególną regułę modlitewną, pokłony, dzieła miłosierdzia⁴⁴³.

Św. Ilarion zwracał uwagę na uwarunkowania właściwej epitymii i postawę ojca duchowego. P. Evdokimow zauważył, że „nie jest ona żadną karą, moment ‘zadośćuczynienia’ zupełnie tu nie wchodzi w grę”⁴⁴⁴. Ojcowie Kościoła podkreślają jej uzdrawiającą rolę, która winna być dostosowana do możliwości duchowych człowieka. J.C. Larchet zaznacza, że duchowny przy udzielaniu porad powinien wziąć pod uwagę: „osobowość [penitenta – JS], jego rodzaj życia i działalności, jego możliwości, zwyczajowe trudności itp. [...]”⁴⁴⁵.

Św. Ilarion podkreślał pragmatyczne rozróżnienie epitymii, która w odpowiedni sposób adaptowana do sytuacji penitenta służy jego zbawieniu: „[...] Ustawiając epitymię w ścisłym związku z osobą penitenta, zrozumiałym jest, że to w zależności od moralnego stanu osoby, a nie od grzechu, będzie udzielna sroga lub łagodna epitymia. Przyjmujący spowiedź nie powinien patrzeć na ciężar ani na liczebność grzechów. Bywają bowiem ludzie mało grzeszący, ale w procesie przemiany gorliwi. Takim można udzielić nieco sroższej epitymii. Wypełniając ową ją, penitent nie tylko uwalnia się od grzechów, ale drogą duchowych ćwiczeń osiągnie pewne korzystne rezultaty. Pan wynagrodzi mu gorliwość. Bywają i tacy ludzie, którzy wiele zgrzeszyli, a są beztroscy i słabi. Takim ludziom najlepiej udzielić łagodnej epitymii, aby uzyskali oni choć pewien pożytek”⁴⁴⁶. Św. Ilarion podkreślał potrzebę wolnej akceptacji penitenta wobec „duchowego leczenia”. W ujęciu prawosławnym nie jest ona nakazem lub obowiązkiem, ale wolnym aktem duchowego i uzdrawiającego wyboru.

⁴⁴¹A. Znosko, *Kanony Kościoła Prawosławnego*, s. 39.

⁴⁴²Św. Ilarion Troicki, *Pokajanie*, s. 122.

⁴⁴³A.C. Calivas, *Życie sakramentalne*, w: *Prawosławie. Światło ze wschodu*, K. Leśniewski (red.), Lublin 2009, s. 306.

⁴⁴⁴P. Evdokimow, *Prawosławie*, s. 374.

⁴⁴⁵J.C. Larchet, *Terapia chorób duchowych*, przeł. N. Aleksiejuk, Hajnówka 2013, s. 279.

⁴⁴⁶Św. Ilarion Troicki, *Pokajanie*, s. 120-121.

Postawa spowiednika lub duchowego przewodnika powinna przyjąć obraz ewangelicznego dobrego Pasterza (J 10, 1-18). Św. Ilarion stwierdzał: „Chrześcijański pasterz powinien być podobny do dobrego Pasterza, Który szuka zagubionej owcy, ‘bierze ją na barki’, i przynosi do Ojca Niebieskiego”⁴⁴⁷. Podczas spowiedzi kapłan nie jest sędzią lub katem, a przede wszystkim lekarzem, który czerpie z dóbr Jedyne Lekarza dusz Jezusa Chrystusa, przeto winien przyjąć postawę miłości i wyrozumiałości. Srogość wynikająca ze ścisłej obserwacji kanonicznej nie zawsze jest korzystna. Św. Ilarion zaznaczał, że w większości nomokanonów oraz dziełach o charakterze pasterskim wybrzmiewało „łagodne i miłujące, wrażliwe zwracanie się do penitentów”⁴⁴⁸. Upragnioną w tym przypadku jest synergia spowiednika i penitenta. Misterium spowiedzi wymaga znacznego nakładu pracy duchowej, a ponadto ciągłości, stanowczości i wytrwałości. W dialogu jakim jest spowiedź, łaską Ducha Świętego przemieniają się obie uczestniczące w nim strony. Pełnią tej wzajemnie przenikającej miłości jest urzeczywistnianie „akordu spowiedzi”⁴⁴⁹. Hierarcha wyjaśniał to następująco: „Cała spowiedź dokonuje się w duchu miłości, z jednej strony we wrażliwej i ojcowskiej trosce osoby duchownej, a z drugiej w zdecydowanej gotowości zmiany życia penitenta”⁴⁵⁰.

3.2. Relacja Kościoła do świata

Początek XX wieku to w Rosji czas radykalnej transformacji politycznej, społecznej i ekonomicznej. Wielowymiarowa reforma państwa nie mogła nie dotknąć najważniejszego podmiotu społecznego jakim był Rosyjski Kościół Prawosławny. Św. Ilarion nie był obojętny wobec ówczesnych procesów społeczno-politycznych. Stopniowa laicyzacja społeczeństwa połączona była z ideologią socjalistyczną. W kolejnych paragrafach będziemy poszukiwać odpowiedzi na pytania z jakimi zmagał się św. Ilarion. Dotyczyły one relacji religii do polityki, odniesień zachodzących pomiędzy socjalizmem a chrześcijaństwem, nauką a religią oraz chrześcijańskiej wizji wojny.

3.2.1. Religia a polityka

Kościół nie jest obojętny wobec spraw polityczno-społecznych, w których uczestniczą Jego wierni. Tym bardziej, że postawa pasterskiej troski wynika z Fundamentu, którym jest Pasterz i Bogoczwłowiek, Jezus Chrystus. Wobec tego, Kościół ze swoim duchowym przesłaniem pozostaje

⁴⁴⁷Tamże, s. 112.

⁴⁴⁸Tamże, s. 127.

⁴⁴⁹Tamże, s. 130.

⁴⁵⁰Tamże.

nieustannie obecny w publicznej przestrzeni życia państwa i ludu. Wychodząc z takiego założenia, rosyjski Hierarcha opiniował aktualne wydarzenia z życia rosyjskiego społeczeństwa. Teolog skupiał swą uwagę na wybranych publikacjach naukowych z tego zakresu, których autorami byli: Nikołaj Jezierskij (1870-1938)⁴⁵¹, Siergiej Bułgakow (1871-1944)⁴⁵² oraz Nikołaj Bierdiajew (1874-1948)⁴⁵³.

Św. Ilarion nie tylko interpretował przywołane treści, ale również komentował główne założenia publikacji i ich społeczne przesłanie. Szczególne znaczenie w obszarze twórczej działalności Hierarchy miała ówczesna sytuacja polityczno-społeczna Rosji. Napięcie rewolucyjne, załamanie absolutystycznej polityki caratu, bunt robotnicze oraz inkorporacja myśli socjalistycznej to tylko niektóre czynniki budujące obraz rosyjskiego narodu na początku XX stulecia⁴⁵⁴.

Działalność polityczna zawsze w jakiś określony sposób odnosiła się do religii. Poszczególne okresy historyczne pokazują szeroki wachlarz sposobów oddziaływania tych dwóch sfer życia publicznego. Od teokratycznego państwa z uprzewilejowaną rolą Kościoła, aż po negację Boga i pełną sekularyzację życia państwowego. W tym zakresie możemy zauważyć swoistą ewolucję jaka dała znać o sobie na przełomie XIX i XX wieku. Negacja religii w obszarze nauk politycznych była supozycją powszechną, a trwale obecną w pracach socjologów religii z początku XX wieku. Swoistym przewrotem w tym względzie jest działalność Jose Casanovy (ur. 1951). Naukowiec przeprowadził „pogłębioną krytykę tezy sekularyzacyjnej w łonie socjologii religii, otwierając przestrzeń dla podobnego przemyślenia jej roli na gruncie nauk politycznych”⁴⁵⁵.

Św. Ilarion zwracał szczególną uwagę na uniwersalne zainteresowanie religią wśród partii i działaczy politycznych na początku XX wieku. Hierarcha pisał: „Rzeczywiście, nie można nie zauważyć nawet przy powierzchownym spojrzeniu na współczesne życie, że często słyszy się o religijnych motywacjach. [...] Można powiedzieć więcej: pytaniom religijnym nie tylko poświęca się uwagę, ale i się nimi pozytywnie interesuje”⁴⁵⁶. Sam fakt zainteresowania religią był optymistycznym zjawiskiem w dobie istniejącej dopiero w załężku rewolucji i sekularyzacji. Jednakże cel tego zainteresowania był odmienny od przewidywanego: postulował otwartą formę profanacji religii i jej treści. Św. Ilarion tak się do tego faktu ustosunkowywał: „Prawdą jest, że

⁴⁵¹N. Jezierskij, *Religija i polityka*, w: *Russkaja mysl*, Moskwa 1907, s. 106-126.

⁴⁵²S. Bułgakow, *Sriedniewiekowyj idieal i nowiejszaja kultura*, w: *Russkaja mysl*, Moskwa 1907, s. 95-104.

⁴⁵³N. Bierdiajew, *Anarchizm*, w: *Russkaja mysl*, Moskwa 1907, s. 26-45; N. Bierdiajew, *Socjalizm i religija*, w: *Woprosy filosofii i psichologii*, Moskwa 1906, s. 508-545.

⁴⁵⁴Por. K. Zinowiew, *Rosja w przeddzień rewolucji*, Warszawa 1986, s. 18-49; A. Achmatowicz, *Podłoże dziejowe i warianty rewolucji rosyjskiej*, w: *Rosja XIX i XX wieku. Studia i szkice*, J. Sobczak (red.), Olsztyn 1998, s. 121.

⁴⁵⁵P. Burgoński, M. Gierycz, *Politologia i religia. Wprowadzenie*, w: *Religia i polityka*, P. Burgoński, M. Gierycz (red.), Warszawa 2014, s. 21.

⁴⁵⁶Św. Ilarion Troicki, *Religija i politika*, w: tenże, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 6.

leżące na innym biegunie tendencje polityczne starają się wykorzystać religijny autorytet i na te odczuciach, które wzbudzają w człowieku religijny zapal. Jest on wykorzystywany do zwiększenia efektu politycznej demonstracji”⁴⁵⁷.

Olbrzymim problemem było niewłaściwe odwoływanie się do faktycznie nierozumianych lub rozumianych błędnie treści religijnych. Efektem tego działania było znaczące zniekształcenie obrazu ewangelicznej prawdy na rzecz potrzeb partyjnej propagandy. Zjawisko takie można nazwać herezją. Cechowała ją wybiórczość zagadnień i treści z Pisma Świętego, które miały być przydatne aktualnym celom politycznym. Hierarcha pisał: „Profanując religijne rytuały, jedni uświęcają polityczne znaki, zaś inni pragną nieustannie odprawiać panichidy⁴⁵⁸ za swoich politycznych współników, przy tym nie wierząc w Boga i w ogóle w życie pozagrobowe”⁴⁵⁹ W opinii św. Ilariona, religia posiada o wiele szersze pole oddziaływania aniżeli polityka. Religia wchodzi do wnętrza człowieka, przemienia je oraz wymaga absolutnej współpracy w wolności. Teolog pouczał: „Religia i polityka są w istocie odmienne. Religia całościowo ogarnia człowieka, swoje potrzeby przedstawia w kategoriach formy, zwraca się ku człowiekowi jako osobie, wszystkie swoje cele wprowadza przez osobę, dotykając przy tym głębokich strun osobowości”⁴⁶⁰. Analizując publikację N. Jezierskiego, Hierarcha zwracał uwagę na trzy zagrożenia płynące z połączenia religii i polityki. Po pierwsze, w tej ścisłej relacji, religia traci swoją eschatologiczną misję, która sprowadzana jest do historycznych regulacji, aktów i realizacji politycznego konceptu. Po drugie, problem rozpatrywany jest w działaniach mających na celu finalizację hipotez politycznego ładu. W tym momencie, na podstawie głębokiej konfrontacji leży przeniesienie polemiki z oręża słowa na oręż bezpośredniego nacisku, z użyciem odpowiednich narzędzi prewencyjnych państwa. Trzecia uwaga św. Ilariona koncentruje się na pojmowaniu osoby w religii i systemie partyjnym. Hierarcha komentował następująco: „W religii ludzie są przemieniani, tam [tj. w polityce – JS] są materiałem, z którego polityk stara się zbudować dom w jak największym stopniu odpowiadający państwowym potrzebom i społecznym konstrukcjom”⁴⁶¹.

Św. Ilarion wskazywał na pewną możliwość współpracy religii i polityki, a w szerszym kontekście państwa i Kościoła, podkreślając w kontekście tej współpracy, iż środowisko eklezjalne nie stanowi konkurencji dla państwa, ale jest organizmem gotowym do rozwiązywania konfliktów i budowania harmonii społecznej. Św. Ilarion, podkreślając słowa N. Jezierskiego, kategorycznie zaznaczał bezwzględna bezkompromisowość Kościoła w sprawach fundamentalnych, takich jak dogmatyka, moralność oraz przesłanie Zbawiciela. Religia jest

⁴⁵⁷Tamże.

⁴⁵⁸Nabożeństwo za zmarłych.

⁴⁵⁹Św. Ilarion Troicki, *Religija i politika*, s. 6.

⁴⁶⁰Tamże.

⁴⁶¹Tamże, s. 9.

„instrumentem naprawczym” oraz głosem ostatecznej rewizji działań politycznych. W przytoczonych fragmentach publikacji św. Ilarion postulował swoistą metapolityczną współpracę państwa i Kościoła. Oba elementy, znajdując się w przestrzeni innych paradygmatów, tworzą swoistą antynomię. Z jednej strony niezwykle cenne jest współdziałanie na rzecz społeczeństwa, z drugiej strony jednak kooperacja może relatywizować cele i środki działania obu „stron”. Dla św. Ilariona szczególnie niebezpieczne było obniżenie autorytetu religii w społeczeństwie: „Religia może wpływać na całe życie ludzkości, a wpływa nieodparcie i korzystnie, lecz mieszanie się z partią jest dla religii wrzuceniem swego ideału w nieczystości”⁴⁶². Bazując na publikacjach naukowych S. Bułgakowa i N. Bierdiajewa, św. Ilarion wskazywał na niekorzystny wpływ na życie religijne światopoglądu humanistycznego i anarchistycznego. W jego opinii humanizm zakłada indywidualizację osoby oraz stworzenie „boga-człowieka”. W wyniku tego człowiek staje się sam dla siebie początkiem i końcem, a w konsekwencji swoim celem ostatecznym⁴⁶³.

Humanizm prezentowany był w oparciu o myśli S. Bułgakowa, który wskazywał na głęboką negację Boga i Kościoła w dobie reformacji i odrodzenia. Autor doszukiwał się źródła tych zjawisk w średniowiecznej teokracji⁴⁶⁴: „Humanistyczna epoka instynktownie czuje swoją słabość i niepokonane rozdrobnienie. Nie lepiej sprawa wygląda z osobą ludzką. Próba indywidualizacji pozbawiona kontekstu relacji z Bogiem polega na przekształceniu człowieka w człowieka-boga, a następnie zderza się z faktem niewątpliwej obecności w nim człowieka-bestii oraz niebezpieczeństwem przekształcenia go nie tyle w człowieka-boga, co w boga (lub boga w sobie)”⁴⁶⁵.

Oceniając anarchizm, św. Ilarion wskazywał na pewną niekonsekwencję w przesłaniu publikacji N. Bierdiajewa. W opinii Hierarchy, autor z jednej strony uczy o pokornym i cichym reformowaniu struktur państwowych, od decentralizacji władzy po federalizację i wewnętrzną harmonię, z drugiej zaś brakuje mu dostatecznego podkreślenia chrześcijańskiej pokory i cichości jako załączka zgodności społecznej. Rosyjski Pasterz pouczał: „Z chrześcijańskiego punktu widzenia, z zadowoleniem należy przyjąć fakt, że w artykule przyznano łagodności [cichej pokorze – JS] siłę, która nieporównywalnie przekracza siłę pychy, przemocy i wszelkiej kultury. [...] Aczkolwiek siła łagodności jest proklamowana nie do końca. Sam artykuł nie wyróżnia się bowiem siłą łagodności, gdyż są w nim przekleństwa adresowane do państwa. [...] Gdy chrześcijanin przenika świat duchem łagodności Chrystusowej, nie ma konieczności w

⁴⁶²Tamże, s. 11.

⁴⁶³Por. A. Posacki, „Humanizm ateistyczny” – zjawisko areligijne, antyreligijne czy religijne?, „Roczniki Teologii Duchowości”, 5(60) 2013, s. 127-149.

⁴⁶⁴Por. S. Kowalczyk, *Relacja państwo-Kościół w ujęciu Jacquesa Maritaina*, w: *Religia chrześcijańska a idee polityczne*, B. Grott (red.), Kraków 1998, s. 77.

⁴⁶⁵Św. Ilarion Troicki, *Religija i politika*, s. 14.

dwuznacznych sposobach nazywać go anarchistą. Jest on chrześcijaninem i tyle. Chrześcijanin nie chce anarchizmu, bowiem oczekuje przyszłego miasta, oczekuje Niebiańskiej Jerozolimy na ziemi”⁴⁶⁶.

Polemika w zakresie oddziaływania polityki i religii nie mogła nie dotknąć kwestii obecności duchowieństwa w życiu partii politycznych. Kwerenda tego zagadnienia była szczególnie istotna w dobie demokratyzacji państwa (m.in. manifest październikowy z 1905 roku), a przede wszystkim w ordynacji wyborczej do Dumy Państwowej⁴⁶⁷. Z biegiem czasu pytanie stawało się tym bardziej nurtujące, że w składzie Rady Państwa (ros. *Gosudarstwennyj Sowiet*) przewidywano sześć mandatów dla przedstawicieli hierarchii kościelnej. Św. Ilarion opowiadał się za oddzieleniem działalności duchowieństwa od Dumy i partii politycznych.: „Działając na swoim polu duchowieństwo przyniesie o wiele więcej korzyści państwu, niżeli w działalności politycznej”⁴⁶⁸. Rola duchownego *de natura rei* nie jest jednakże całkowicie odizolowana od polityki, gdyż stanowi część życia jego wiernych. W związku z tym, prawidłowa i świadoma obecność wiernych Kościoła w życiu politycznym jest obszarem działalności pasterskiej hierarchii kościelnej. W ujęciu Hierarchy jest to nie tylko głos doradczy, ale i głos niosący pokój i pokorę w nieuniknionej walce partyjnej. W tym wypadku, brak przynależności politycznej kapłana jest jak najbardziej pożądana, gdyż podkreśla jego duchowe i apolitycznie zamiary. W tym aspekcie św. Ilarion nauczał: „Prócz tego, kapłan zobowiązany jest do walki z wrogością, złem, nienawiścią, z tym wszystkim, co powstaje podczas politycznej walki i to właśnie wymaga jego bezpartyjności”⁴⁶⁹.

Działalność i postawa duchowieństwa jako zewnętrznego autorytetu była niezwykle cenna w budowaniu jedności i odpowiedzialności za państwo. Św. Ilarion postulował o wiele większe oddziaływanie religii na zachodzące ówczesne procesy polityczno-społeczne: „Można byłoby dla religii przygotować więcej miejsca w polityce. Kościół powinien oddziaływać na politykę swoim autorytatywnym słowem, i według nas wszelka polityka, jeśli szczerze pragnie służyć dobru, powinna podporządkować się dyrektywom religii”⁴⁷⁰. Powyższe treści artykułów z pogranicza teologii i polityki miały na celu nakreślenie ówczesnego dyskursu polityczno-społecznego w Rosji. Św. Ilarion wskazywał nie tylko na zasadnicze zarysy bieżącej polemiki, ale i na obligatoryjność zachowania tożsamości Kościoła z Jego soteriologicznym nauczaniem.

⁴⁶⁶Tamże, s. 17.

⁴⁶⁷Por. K. Pietkiewicz, *Historia Państwa Rosyjskiego*, w: *Wprowadzenie do studiów wschodnioeuropejskich*, T. 3. *Rosja*, A. Mironowicz (red.), Lublin 2013, s. 34; L. Bazyłow, *Dzieje Rosji 1801-1917*, Warszawa 1977, s. 443-575; R. Pipes, *Rosja carów*, Warszawa 1995, passim; *Historia ZSRR, Rosja w XIX wieku*, M. W. Nieczkina (red.), Warszawa 1954, s. 645.

⁴⁶⁸Św. Ilarion Troicki, *Religija i politika*, s. 28.

⁴⁶⁹Tamże.

⁴⁷⁰Tamże, s. 29.

Podsumować należy, że obszar powyższej problematyki pojawił się jedynie incydentalnie w pracy naukowej Hierarchy.

3.2.2. *Chrześcijaństwo a socjalizm*

Rosyjskie oddziaływanie polityki i religii na początku XX wieku konkretyzowało się w zderzeniu ideologicznym socjalizmu i chrześcijaństwa. Rewolucja październikowa 1917 roku była zwieńczeniem wieloletniej infiltracji myśli socjalistycznej w rosyjskie społeczeństwo. Popularność ideologii marksistowskiej uznana została za efekt złej i jednokierunkowej polityki carów oraz problemów ekonomicznych i ustrojowych kraju⁴⁷¹. W całym dyskursie nie bez znaczenia był chrześcijański wymiar zagadnienia. Z jednej strony chrześcijaństwo uważano za źródło prawidłowego socjalizmu, z drugiej zaś oceniano jako stan „otumanienia religijnego”⁴⁷². Wychodząc sytuacji naprzeciw św. Ilarion pragnął podkreślić fundamentalną sprzeczność ideologii socjalistycznej i chrześcijaństwa. Dokonał tego w oparciu o trzy zasadnicze pojęcia: wolności, jedności i sprawiedliwości.

Wszelka rewolucja rozpoczyna się od transformacji pojęć. W związku z tym znaczącą czynnością była dewaluacja pojęcia i zakresu treściowego *wolności*. Pretensje socjalizmu do religii dotyczą w głównej mierze miejsca, które ma zajmować ona w życiu społecznym państwa. Według św. Ilariona wszystkie normy wypływające z chrześcijaństwa są umniejszane bądź zamieniane na rzecz socjalistycznych definicji. W ujęciu chrześcijańskim człowiek jest wolny jako „obraz Boskiej wolności i właśnie dlatego ma on możliwość wyboru”⁴⁷³.

Wolność nie jest tworem ludzkim, ale darem Trójjedynego Boga. Człowiek powinien urzeczywistniać ten dar, uczyć się zeń korzystać i stale pielęgnować. Wolność jako dar Boży jest niezbywalna. W opinii św. Ilariona socjalizm prezentował całkiem odmienne pojmowanie wolności: „Jedynie w słowach socjaldemokraci przyznają wolność sumieniu; socjaldemokratyczny duch nie posiada smaku wolności sumienia i wolności w ogóle; w rzeczy samej może ona manipulować wolnością słowa, jeśli będzie to leżało w interesach proletariatu, socjalizmu i rewolucji”⁴⁷⁴. Wolność jest wówczas zależna o aktualnych interesów partii lub demokratycznej większości. Co za tym idzie, może być redukowana do konkretnych postaw, rozciągana tylko na wybrane grupy społeczne lub całkowicie zlikwidowana w imię dobra publicznego.

⁴⁷¹Por. H. Olszewski, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1986, s. 368-369.

⁴⁷²Por. W. Lenin, *Socjalizm a religia*, https://www.marxists.org/polski/lenin/1905/12/soc_a_rel.htm (14.05.2017).

⁴⁷³P. Evdokimow, *Prawosławie*, s. 93.

⁴⁷⁴Św. Ilarion Troicki, *Religija i politika*, s. 19.

Socjaldemokratyczne ujęcie zakłada, iż w pewnych sytuacjach interwencja państwa w wolność obywateli jest nieunikniona. Zazwyczaj ukierunkowuje się ona w stronę licznych ograniczeń, które mogą być związane z wolnością słowa. Św. Iłarion tak wyjaśniał: „Ponad wszystko w chrześcijaństwie ceniona jest wolność sumienia. Sumienie jest wolne i przystępowanie do niego z nieczystą przemocą w myśl chrześcijańskiego nauczania jest przestępstwem. Żadna większość nie może traktować sumienia z przemocą. W chrześcijaństwie nie ma poddanych, jest tylko akceptacja wolnego sumienia. Kto potrzebuje bezgranicznego podporządkowania większości, podporządkowania wolnej woli, ten sam jest jeszcze niewolnikiem. Właśnie ku takiej niewoli nawołuje socjalizm, a tam gdzie Duch Pański, tam wolność. Oczywiście, wolność jest cenniejsza niż niewola, a chrześcijaństwo budowane na wolności jest bez wątpienia radykalniejsze od socjalizmu”⁴⁷⁵.

Wielką katastrofą społeczną jest wyrwanie pojęcia wolności z jego transcendentnych źródeł. Myśl polityczna lub organizacja społeczna nie wykształci „sama z siebie” na tyle czystego pojęcia wolności, które posiadałoby wymiar uniwersalny i kształtowało postawę całej ludzkości. Wolność jest darem, którym Bóg z miłości obdarował człowieka. Wolność w tym ujęciu nie podlega dyskusji, gdyż jej odwieczny obraz znajduje się poza światem. Bóg zawiera w sobie *prota* i *eschata* wolności. Ludzkie manipulowanie wewnętrznym wymiarem tego pojęcia prowadzi do zniekształcenia idei chrześcijańskich. Dewaluacja wolności i wszelka inwazyjna działalność człowieka w tym obszarze stanowi konstrukcję swoistego totalitaryzmu: „Wolność sumienia, wolność słowa, wszelka inna wolność będzie oceniana według utylitarnych wyobrażeń społecznej władzy. Carskie będzie ponad Boskim. Socjalizm w jego socjaldemokratycznej formie jest państwowym absolutyzmem, i nie ma w nim gwarancji przeciwko jakobińskiemu i demagogicznemu despotyzmowi”⁴⁷⁶.

Kolejną terminem poddanym swoistej redukcji jest *jedność*. Według Hierarchy jedność chrześcijańska oparta jest na wolności i miłości. Człowiek żyje jednością Kościoła Chrystusowego w całkowitej wolności i miłości. Wolność w jedności wiernych Kościoła jest stałym powtarzaniem słów Chrystusa – „Jeśli chcesz być doskonały...” (Mt 19, 21). Pragnienie jedności poprzez realizację daru wolności jest rzeczywistością chrześcijaństwa. W związku z tym urzeczywistnianie jedności jest aktem wolności człowieka.

W ocenie św. Iłariona, socjalizm prezentował całkowicie odmienną konstrukcję tego pojęcia. Jest to kategoria narzucona, wymuszona i realizowana bez wolności i miłości: „W zewnętrznej jedności i organizacji socjalistycznego społeczeństwa zawsze będzie odczuwalna jakby męczeńska przemoc jedności oraz zjednoczenie bez wolnego aktu miłości, a z przyczyny

⁴⁷⁵Tamże, s. 26.

⁴⁷⁶Tamże, s. 22.

gorzkiej konieczności”⁴⁷⁷. Święty apelował o jedność, która nie jest realizowana „poprzez przemoc państwa, a poprzez soborowość oraz budowaniu na miłości”⁴⁷⁸.

Socjalizm jest nieudolną próbą budowy sprawiedliwości społecznej, która oznacza równość wszystkich w imię powszechnego dobrobytu. W ocenie św. Ilariona założenia równościowe socjalistów były z natury kłamstwem, bowiem ta kategoria nie obejmowała wszystkich warstw społecznych. Dotyczyła wyłącznie proletariatu, który zajmuje w takiej rzeczywistości uprzywilejowane miejsce.

W związku z tym hasła równościowe okazywały się jedynie demagogią. Teolog pisał: „Równość jest sprawiedliwa tylko wtedy, gdy jest powszechna, a socjaldemokracja ustanawia prawo do szczęścia tylko dla przyszłych pokoleń; jest to układanka dominacji proletariatu, a w ostateczności tymczasowo potrzebnych i odpowiednio uformowanych ludzi”⁴⁷⁹.

Dobra i wartości, które są z natury powszechne stają się własnością konkretnej grupy społecznej. P. Evdokimow pisał, że w tym przypadku „z moralnego punktu widzenia dobro nie jest powszechne, lecz stanowi przywilej jednej tylko klasy – robotniczej”⁴⁸⁰. Dobro podlega wówczas władzom partyjnym i ideologii socjalistycznej. Proletariat rozumiany jako kolektyw zakładał diametralną redukcję pojęcia osoby. Odbywa się ona w „uświęconych” procesach i pracy dla dobra ogólnego oraz sprawiedliwości społecznej. W działaniach tych dominuje interes materialny i ekonomiczny, który prowadzi do zniewolenia jednostki: „Socjalistyczna równość nie przyniesie w końcu równości żywych osób, a równość we wszechobecnym niebycie równość niebytu”⁴⁸¹.

Socjalizm jest całkowitym zaprzeczeniem chrześcijaństwa. Ocena Hierarchy była jednoznaczna: „Socjalizm nie tylko nie jest nasz, ale jest naszym jawnym i niebezpiecznym wrogiem. Jest winny we wrogości do chrześcijaństwa i nie zasługuje na żadne ustępstwa. Jest naszym wrogiem. Należy to obowiązkowo uzmysłwić każdemu członkowi Kościoła, zaś Kościół powinien obowiązkowo objawić to całemu światu”⁴⁸².

W powyższym twierdzeniu jako istotna sprawa jawiło się dwukierunkowe apostołstwo Kościoła, a mianowicie wobec swoich wiernych i wobec świata. Święty zauważał, że w łonie Kościoła rozwija się niezrozumiała socjalistyczno-chrześcijańska wizja osoby i świata. Przy wykorzystaniu nauczania Jezusa Chrystusa pragnie się stworzyć nowy byt odpowiadający pragnieniom socjalistycznych ideologów: „Jest niemało ludzi, którzy oswoili się już z nową

⁴⁷⁷Tamże, s. 21.

⁴⁷⁸Tamże, s. 23.

⁴⁷⁹Tamże, s. 20.

⁴⁸⁰P. Evdokimow, *Prawosławna wizja teologii moralnej*, s. 67.

⁴⁸¹Św. Ilarion Troicki, *Religija i politika*, s. 23.

⁴⁸²Tenże, *Christianstwo i socjalizm*, w: tenże, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 169 (pogrubienie Autora). Por. M. Wojciechowski, *Między polityką a religią*, Warszawa 2010, s. 53-55.

ideologią i pokłonili się nowym bożkom, lecz wciąż nie wiadomo dlaczego nie porzucają całkowicie Kościoła. Tacy nieustannie osądzają chrześcijaństwo, o Kościele rozsądzają nie jako ci, którzy są nauczani, ale ci którzy nauczają; pragną ‘wypełnić’ kościelne rozumienie chrześcijaństwa, zamieniając je swoim własnym, w którym nauczanie Chrystusa wspaniale odpowiada wszystkim najnowszym bezbożnym naukom i czynom aż po rewolucję, wywłaszczanie, z bombami włącznie⁴⁸³. Teolog podawał reprezentatywny przykład „Chrześcijańskiego Bractwa Walki”⁴⁸⁴, utworzonego w 1905 roku na terenie Moskwy jako rezultat negacji autorytetu Kościoła oraz próba eklektycznego formułowania misji chrześcijaństwa na początku XX wieku.

Socjalizm pretendował do służby substytutu religii. J.A. Schumpeter pisał: „Wyznawcy oferuje on, po pierwsze, system ostatecznych celów obejmujących sens życia i wyznaczający absolutne normy zbawienia i wskazujący zło, od którego ludzkość czy wybrana jej część, ma być wyzwolona”⁴⁸⁵. Jednakże przy ogromie szczytnych założeń, socjalizm jawi się jako swoista utopia, a raczej budowla wznoszona na niestabilnym gruncie. Zasadnicza niezgodność socjalizmu i chrześcijaństwa może być zdefiniowana następująco: „Socjalizm obiecywał spełnienie ludzkich pragnień tu, na ziemi, Kościół zaś zalecał cierpliwość i powściągliwość, nakazywał pokorę i szacunek dla hierarchii”⁴⁸⁶.

Jako wypadkowa materializmu i ateistycznego humanizmu, socjalizm rysuje się jako „ideologia w istocie swej przeciwna wszelkiemu idealizmowi, wszelkim niezmiennym zasadom moralności oraz jako przeciwniczka wszelkiej religii”⁴⁸⁷. Według św. Ilariona, w ideologii socjalistycznej nie ma miejsca dla Boga oraz jakichkolwiek przejawów religijności. Bezpośrednim skutkiem takiej koncepcji życia społecznego jest katastrofa i upadek człowieka, państwa i świata. Przy powyższych założeniach socjalistyczna ideologia nie tworzy realnego dobra, a jedynie mglistą fantazję „dobra przyszłości”.

Kościół ze swym nauczaniem potrafi wnikać o wiele głębiej, aniżeli pozorny dobrobyt socjalistyczny. Jest to otwarcie na Królestwo, na Niebo, na wieczność. W myśli Świętego, najważniejszą kwestią było przedstawienie wewnętrznej sprzeczności socjalizmu i chrześcijaństwa. Sama już prezentacja głównych założeń ideologii powinna skierować członka Kościoła do radykalnej negacji socjalizmu. Hierarcha apelował: „Czy konieczne jest obalanie

⁴⁸³Tamże, s. 160-161.

⁴⁸⁴Por. M. Bohun, *Paradoksy religijnej rewolucji. Włodzimierz Ern i chrześcijańskie bractwo walki*, w: *Między reformą a rewolucją*, W. Rydzewski, A. Ochotnicka (red.), Kraków 2004, s. 101-125.

⁴⁸⁵J. A. Schumpeter, *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, przeł. M. Rusiński, Warszawa 2009, s. 5.

⁴⁸⁶A. Siewierska-Chmaj, *Religia a polityka. Chrześcijaństwo*, Warszawa 2013, s. 63.

⁴⁸⁷Św. Ilarion Troicki, *Christianstwo i socjalizm*, s. 164.

socjalizmu? Nie, wystarczy jedynie powiedzieć co to jest socjalizm, i każdy kto nie utracił jeszcze wiary Chrystusowej, z przerażeniem odwróci się od tej niegodziwej pokusy”⁴⁸⁸.

Św. Ilarion przedstawił dość interesujące sposoby walki z nowym zagrożeniem. Pierwszy z nich dotyczył pola naukowego, a konkretnie programu edukacyjnego w seminariach: „Do podstawy programowej seminaryjnych wykładów wprowadzono demaskowanie socjalizmu. Program został opracowany przez słynnego misjonarza I.G. Ajwazowa pod redakcją autorytetu naszej hierarchii, arcybiskupa Antoniusza Wołyńskiego”⁴⁸⁹. Wprowadzono go do studium seminaryjnego w latach 1905-1907 jako przedmiot „Historia i demaskowanie socjalizmu”. A.M. Paszkow odnotowywał: „W 1910 roku pojawił się podręcznik do tej dyscypliny naukowej autorstwa I. W. Pokrowskiego *Socjalizm z drevnich wriemien i christianskoje wieoruczenije* (Perm, 1910)”⁴⁹⁰. W ocenie św. Ilariona, powyższe działanie było „decydującym krokiem w określeniu swojego [Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego – J.S.] stosunku do socjalizmu”⁴⁹¹.

Innym sposobem walki była działalność związku katolików w Niemczech, którzy aktywnie występowali w obronie wartości i fundamentalnych prawd chrześcijańskich⁴⁹². Św. Ilarion wnikliwie zaprezentował zakres poczynań, strukturę oraz misję związku: „Według rzeczywistego regulaminu, celem związku jest oświecenie narodu we wszystkich zagadnieniach socjalnego życia i w jego współczesnym rozwoju oraz podniesienie poziomu inteligencji i gospodarki wszystkich klas przemysłowych – [zarazem – JS] walka ze wszystkimi atakami na chrześcijańskie podstawy życia społecznego, ze wszystkimi fałszywymi naukami i niszczącymi dążeniami”⁴⁹³. Każda forma walki z socjalizmem jest uświęconą apologią chrześcijaństwa. Powyższe przykłady świadczą o gotowości manifestacji Prawdy, nauczania ludzi i jednoczenia wokół życia Kościoła. Św. Ilarion podsumowywał zaś rzecz następująco: „Wszelka działalność ukierunkowana na walkę z socjalizmem i na odgrodzenie się od zgubnego zbłądzenia jest czcigodna i zbawienna, bowiem jak mówi apostoł: ‘Bracia moi! Jeśli by ktoś z was zszedł z drogi prawdy, a inny by go nawrócił, niech wie, że nawracając grzesznika z błędnej drogi, ocali go od potępienia i przyczyni się do przebaczenia wielu grzechów’ (Jk 5, 19-20)”⁴⁹⁴.

⁴⁸⁸Tamże, s. 169.

⁴⁸⁹Tamże, s. 170.

⁴⁹⁰A.M. Paszkow, *Ołoneckaja duchownaja seminarija i jeje wkład w formirowaniej inteligenciji Karelii*, w: *Nowoje w izuczenii istorii Karelii*, Pietrozawodsk 1944, s. 42.

⁴⁹¹Św. Ilarion Troicki, *Christianstwo i socjalizm*, s. 170.

⁴⁹²Por. W.I. Lenin, *Polnoje sobranije soczinienij*, t. 23, Moskwa 1973, s. 189.

⁴⁹³Św. Ilarion Troicki, *Christianstwo i socjalizm*, s. 171.

⁴⁹⁴Tamże, s. 172.

3.2.3. Religia a nauka

W ideologii socjalistycznej nauka była oznaką postępu, nowoczesności poznawania i „wyzwolenia od przesądów”, czyli *de facto* służyła jako broń przeciw „obskurantyzmu pełnej” Cerkwi. Nauka potwierdzała, dawała rzeczywistą wiedzę i konkretną empiryczną ocenę, zaś Kościół próbował omamić, wymusić posłuszeństwo oraz przeczyć odkryciom naukowym. Na tak niesłuszne oskarżenie ówczesne chrześcijaństwo musiało dać jednoznaczną odpowiedź. Historiograf nakreślonej problematyki J. Kwaśniewski wyjaśniał: „W ostatniej ćwierci XIX stulecia została sformułowana teza o permanentnej wojnie religii z nauką. Metafora wojenna szybko zyskała rozgłos i bardzo długo była żywa oraz akceptowana, choć z rosnącymi zastrzeżeniami”⁴⁹⁵. Głos św. Ilariona w tej sprawie był niezwykle pouczający, gdyż otwarcie wskazywał na zagrożenia wypływające z odrzucenia wiary na rzecz nauki. W przekazie Hierarchy wybrzmiało swoiste nauczanie Kościoła o cnocie mądrości i namiętności pychy „naukowej”.

Pierwsza teza, wobec której oponował św. Ilarion dotyczyła ateistycznej postawy świata naukowego. Popularnością ówczesnej socjalistycznej propagandy było zaświadczenie o negacji Boga i Kościoła przez czołowych przedstawicieli nauki. Szczególnie ważna wobec powyższej kwestii była postawa rosyjskiej inteligencji. W opinii Hierarchy, właśnie rodzima inteligencja miała swoje bezpośrednie zasługi wobec ateizacji społeczeństwa i negacji Kościoła. Teolog pisał: „Biblijne nauczanie o pochodzeniu świata i człowieka jest w pełni niemożliwe do przyjęcia przez ‘nowego’ człowieka. Co innego nauka – tam wszystko jest wiadome i niezbitie udowodnione, a zwłaszcza to, że w Biblii nie napisano prawdy, a jedynie same bajki! Ten kto uważa naukę, nie będzie wierzyć Biblii. Utało się w „inteligentnym” środowisku takie przekonanie (o ile są tam jakiegokolwiek przekonania!), że ‘ogólnie nauka’ jest wroga Biblii, im bardziej zaś zagłębiamy się w naukę, tym bardziej wrogość ta nie daje nadziei na porozumienie”⁴⁹⁶.

Dyskredytacją takiej postawy była analiza i popularyzacja książki autorstwa A.H. Tambrum’a *The Religious Beliefs of Scientists*⁴⁹⁷, wydana w Londynie w 1910 roku. W publikacji autor zamieścił kompilację wypowiedzi angielskich oraz amerykańskich uczonych, w których prezentowali oni swoje rozumienie relacji nauki do religii. Jak podkreślał św. Ilarion, książka mieściła aż sto trzydzieści cztery wypowiedzi autorytatywnych uczonych z większości dziedzin. Hierarcha pisał: „Wiele wypowiedziano dobrych myśli ustami tych współczesnych przedstawicieli

⁴⁹⁵J. Kwaśniewski, *Nauka a religia. Historiografia problemu*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, XLIX (2011), s. 151.

⁴⁹⁶Św. Ilarion Troicki, *Prawda li, budto ucziennyje ljudi w Boga nie wierujut?*, w: tenże, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 200.

⁴⁹⁷Por. A.H. Tambrum, *Religious beliefs of scientists, including one hundred hitherto unpublished letters on science and religion from eminent men of science*, London 1910, passim.

nauki, ale szczególnie zadziwiające jest to, że nikt negatywnie nie wypowiada się na temat wiary i nikt nie stwierdza, że ludzie nauki są niereligijni, a odwrotnie, każdy uznaje, że religia nie przeczy nauce i że zna wielu innych religijnych uczonych⁴⁹⁸. Przytaczane wydawnictwo było niezaprzeczalnym świadectwem wobec demagogii ideologicznych na początku wieku XX. Wprowadzenie publikacji na rynek literatury rosyjskiej zapewne nie było w interesie wielu krzewicieli ateistycznych postaw w społeczeństwie.

Świat nauki jest przyjazny religii, a religia nie jest blokadą dla wciąż pogłębiających się odkryć i badań. Należy zaznaczyć, że budowana przez różne ideologie ich wewnętrzna sprzeczność jest niekonsekwentna. Religia i nauka posiadają bowiem odmienny przedmiot, metodę i cel badań. A. Osipow stwierdzał: „Po pierwsze, nauka i religia są po prostu nieporównywalne, jak kilometr z kilogramem. Każda z nich zajmuje się swoją odrębną, właściwą sobie stroną życia człowieka i świata. Sfery te mogą się stykać, przecinać, ale nie mogą negocjować jedna drugiej⁴⁹⁹”.

Sztandarowym przykładem propagandy ateistycznej była kwestia odnosząca się do stworzenia świata. Świat to dzieło Boga, czy efekt Wielkiego Wybuchu? Czy dowody nauki, czy religijna treść *Księgi Rodzaju*? W. Dłubacz twierdził następująco: „Wyjaśnianie’ religijne nie znosi [więc] wyjaśniania naukowego, ani go nie dubluje; rozgrywa się na innej płaszczyźnie. Nauka zatem w sprawie istnienia (bądź nieistnienia) Boga z konieczności musi zachowywać neutralność. Jedyne w filozofii, i to nie każdej, lecz tylko pojętej klasycznie, która jest wiedzą o charakterze naukowym (w sensie analogicznym) dochodzi do ‘wykrycia’ istnienia Absolutu (Boga) jako bytu — w stosunku do świata — zewnętrznego i będącego przyczyną jego istnienia. [...] Nie da się bowiem filozoficznie wyjaśnić ani świata, ani człowieka bez przyjęcia istnienia Absolutu, którego religia nazywa Bogiem⁵⁰⁰”. Książka A. H. Tambrum’a była pozycją niezwykle pożyteczną dla ówczesnej polemiki Kościoła z ateistyczną propagandą socjalizmu. Święty uznawał ją za korzystną lekturę nie tylko dla wierzących, lecz i dla tych, co wątpią lub wciąż poszukują Prawdy. Pisał on: „Poprzez książkę Tambrum’a, wierny zaczerpnie pokojowego spojrzenia na współczesną naukę, bowiem bezpośrednio zobaczy, jak prawdziwi twórcy ścisłej nauki, poprzez siłę jednego, pobożnego stosunku do prawdy, noszą w sobie załączki religijnej zasady, rozumieją znaczenie i wielkość religii, jak i jej samodzielne prawa i siły⁵⁰¹”.

⁴⁹⁸Św. Ilarion Troicki, *Prawda li, budto ucziennyje*, s. 201.

⁴⁹⁹A. Osipow, *Droga rozumu*, s. 80.

⁵⁰⁰W. Dłubacz, *Nauka a problem istnienia Boga*, „Człowiek w Kulturze” t. 5-6 (1995), s. 136-137. Por. S. Sztajer, *Świat religijnych znaczeń i jego transformacje*, w: *Religia – nauka – kultura*, Z. Drozdowicz, S. Sztajer (red.), Poznań 2011, s. 101.

⁵⁰¹Św. Ilarion Troicki, *Prawda li, budto ucziennyje*, s. 206-207.

Św. Iłarion podkreślał szczególne znaczenie poznawania prawdy teologicznych. Poprzestawanie na naukowym doświadczeniu świata jest w sensie duchowym bezowocne. W tym przypadku nawet ogromna wiedza mierzona w kategoriach świata jest niczym w porównaniu z postrzeganiem świata w Bogu. Człowiek jako odkrywca i wnikliwy badacz powinien przez świat widzialny dojść do doświadczeń świata niewidzialnego. W związku z tym duchowa droga prowadzi poprzez stworzenie do Stwórcy. A. Osipow podkreślał, że „pogłębione poznanie świata w naturalny sposób kieruje myśl uczonego ku uznaniu wyższego Rozumu-Boga, źródła naszego bytu”⁵⁰². Działalność św. Iłariona była nawoływaniem do zgłębiania „wiedzy” o Bogu, jak i pełniejszego przeżywania teologii. Hierarcha pisał: „Cała tragedia naszych czasów zawiera się w tym, że pełna pychy półnauka – prawdziwa nauka zawsze jest pokorna – bierze się za nieswoje zadanie, gdyż pragnie uczyć ludzi życia”⁵⁰³.

Troska o wiernych Kościoła kazała służyć przestrożą przed nieprawidłowym rozumieniem nauki. Człowiek zamknięty w ramach empirycznej wiedzy oraz wciąż doskonalący swoje ziemskie umiejętności, po pewnym czasie traci wewnętrzną pokorę i zaczyna służyć antychrystowi. Stworzenie Boże w takiej sytuacji zapomina o biblijnym zawołaniu z *Księgi Mądrości Syracha*: „Początkiem mądrości jest bojaźń Pana” (Syr 1, 14). Św. Iłarion porównywał taki stan do wydarzeń z rajskiego ogrodu (Rdz 3, 5): „Zanim nadeszła doba współczesności ludzkość nagromadziła bardzo dużo wiedzy, by uczonego człowiek mógł bardzo dużo wiedzieć. Wydaje się czasami, że nauka usłuchała kłamiwej rady starego kusiciela: będziecie jako bogowie znający wszystko. Wszechwiedza jest tym, czym pragnie stać się nauka”⁵⁰⁴.

Opisywana pokusa dotyczyła przede wszystkim sakralizacji nauki, w wyniku której zajęła ona miejsce Boga. Jawiła się wówczas jako cnota najwyższa, samowystarczalna oraz uniwersalny autorytet. Nauka rozumiana jako racjonalność lub rozum negowała wiarę i stawała się swoistą „boginią” w pantheonie bogów ówczesnego świata. Św. Iłarion pisał: „W świadomości współczesnej ludzkości nie można nie zauważyć panowania rozumu. W pantheonie bożków współczesnej ludzkości ‘bogini rozumu’ zajmuje chyba najdostojniejsze miejsce. Mowy o przemyśle, o handlu, o giełdzie i papierach wartościowych, wciąż nie cieszą się takim uznaniem, jak mowy o nauce, o wiedzy, o oświeceniu. Pokłon złotemu cielcu jest prawie wszechobecny, lecz wydaje się, że w pokłonie złotemu cielcu brakuje tej szczerości, którą można doświadczyć w kulcie ‘bogini rozumu’”⁵⁰⁵.

⁵⁰²A. Osipow, *Droga rozumu*, s. 80.

⁵⁰³Św. Iłarion Troicki, *Da nie budut tiebie bozii inni! Slowo w dień prazdnowanija 95-j godowszczyny osnowanija Moskowskoj Duchownoj Akademii*, w: tenże, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 154.

⁵⁰⁴Św. Iłarion Troicki, *Nauka i żyżń*, w: tenże, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 283.

⁵⁰⁵Św. Iłarion Troicki, *O mudrosti. Razmyszlienije nad dwumia tropariami Wielikogo Kanona Andreja Kritskogo*, w: tenże, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 301.

W ocenie Hierarchy, polemika nauki i religii przybrała kształty wojny, w której oba elementy korzystają z tego samego zakresu „broni”. W takim starciu to do człowieka należy ostateczny wybór: „Niewiara walczy z wiarą lub można dobitniej powiedzieć dwie wiary prowadzą między sobą wojnę nie do pogodzenia: wiara w Chrystusa i wiara w antychrysta, a obie te wiary przywołują na pomoc naukę. Wierzy człowiek w Chrystusa i nauka razem z nim oddaje pokłon Chrystusowi. Wierzy człowiek w antychrysta, więc jednocześnie nakłada jarzmo antychrysta na naukę. Uczni szkoły antychrysta bywają skłonni objawiać swoją naukę ‘wolną’ i ‘bezsronną’, naukę kościelną nazywając tendencyjną”⁵⁰⁶. W tej kwestii istotna była umiejętność rozpoznawania nauki prowadzącej ku zbawieniu i nauki prowadzącej ku samozakłamaniu.

Ochrona przed fałszywym korzystaniem z wiedzy okazała się zjawiskiem nader skomplikowanym, choć jednoznacznym zarazem: była to jedność z Kościołem. Nauka, którą nieprzerwanie zdobywa człowiek nie jest celem samym w sobie. Prawidłowo rozumiana wiedza, która z czasem wiedzie ku mądrości, powinna kierować ku „zachwytowi” nad światem oraz pochwale Stwórcy. Zdobywanie wiedzy ma zatem ścisły związek z życiem w Kościele. W ujęciu św. Ilariona, każdy kto trwa przy Cerkwi „odczuwa, że stoi mocno na niewzruszonej kamiennej skale, bowiem nie na darmo o Kościele pisał apostoł Paweł do Tymoteusza, że jest On *filarem i podporą prawdy* (1Tm 3,15)”⁵⁰⁷. Dodawał również: „Stojąc tylko i wyłącznie na tej skale, można spokojnie i bez strachu patrzeć na wzburzone morze współczesnej nauki”⁵⁰⁸. Prezentowany aspekt w wyrazisty sposób eksponowany jest w modlitwie podczas nabożeństwa przed rozpoczęciem nauki w szkołach. Kapłan z wiernymi modli się wówczas o otwartość serca i umysłu, które będą wrażliwe na przyjęcie „nauki pełnej pożytku”. Szczególnie ważny jest cel nauki, który uwypukla modlitwa. Wiedza zdobywana jest na „chwałę Przenajświętszego Twego Imienia, na pożytek i budowę Świętego Twego Kościoła, i ku rozumieniu dobrej i doskonałej woli Twojej”⁵⁰⁹. Tym bardziej, powyższe myśli utwierdzają w harmonii pomiędzy nauką a wiarą, pomiędzy światem nauki a Kościołem. Modlitwa przed rozpoczęciem roku szkolnego wskazuje na to, że Kościół nie jest instytucją ograniczającą poznanie oraz nie jest przeciwnikiem coraz to nowszych odkryć i badań. Kościół jest miejscem, które umacnia w prawidłowej interpretacji mądrości, pielęgnuje erudycję i uświęca proces nauczania. Całość kształcenia powinna służyć Kościołowi i duchowemu doskonaleniu człowieka.

Św. Ilarion pisał: „Sądzę, że dla świadomego chrześcijanina może być tylko jedno spojrzenie na teologię, ale i na wszelką naukę oraz gałęzie życia i działalności ziemskiej: wszystko

⁵⁰⁶Św. Ilarion Troicki, *Swiaszczennoje pisanije, cerkow i nauka*, s. 220.

⁵⁰⁷Tamże, s. 221.

⁵⁰⁸Tamże.

⁵⁰⁹*Moliebnoje pienije pried naczałom uczenija w szkołach*, w: *Posledowanije moliebnych pienij*, Białystok 2010, s. 84.

ma sens tylko wtedy, gdy służy Kościołowi, a zatem i doskonaleniu człowieka. ‘Przodownikiem życia’ jest ten kto w pełni żyje Kościołem, bowiem tylko w Kościele możliwe jest nowe życie, ze względu na które Syn Boży przyszedł na grzeszną ziemię i tylko w Kościele możliwy jest prawdziwy postęp”⁵¹⁰. Przy okazji poruszania problematyki oddziaływania nauki i religii, św. Ilarion wskazywał na nadzwyczajne miejsce teologii w świecie nauki, a jako wykładowca i p.o. rektora Moskiewskiej Akademii Duchowej przestrzegał świat akademicki przed redukcją teologii. Nie jest wszak ona tylko przyswojeniem konkretnego materiału naukowego lub analizą bogatego piśmiennictwa i dzieł Ojców Świętych. Hierarcha podkreślał, że teologia jest „bardziej życiowa, niż inne nauki, bowiem jej przedmiot to nie drobiazgi życia, a sama natura życia”⁵¹¹. Teologia dotyka istoty życia człowieka, a mianowicie spotkania z Bogiem. Pojmowanie jej jako jednej z nauk zakłada jedynie zgłębienie określonego obszaru wiedzy.

Św. Ilarion wielokrotnie apelował do studentów o głębsze przeżywanie teologii, które odbywa się w zmaganiach duchowych. Teologia jest ascezą, która oczyszcza i przygotowuje wewnątrz człowieka do przyjęcia Bożych energii. Zajmowanie się teologią przeznaczone jest dla tych, którzy pragną duchowej przemiany. Św. Grzegorz Teolog pouczał: „Nie każdy, moi drodzy, może o Bogu rozprawiać, nie każdy! Nie tak to prosta sprawa i nie dla ludzi, którzy po ziemi chodzą! [...] Nie każdy więc, bo to należy do ludzi wypróbowanych i takich, którzy wiele rozmyślali, a przedtem oczyścili duszę i ciało, albo – by całkiem bez przesady powiedzieć – oczyszczają”⁵¹². W związku z tym, należy najpierw oczyścić lub oczyszczać „serce, umysł i usta”⁵¹³, aby rozpocząć rozprawianie o rzeczach Boskich. Św. Ilarion tak ujmował odnośną sprawę: „’Czystego serca Boga ujrzą’ – to jest aksjomat chrześcijańskiej teologii, krótki, precyzyjny, niezmienny, jak aksjomat matematyczny”⁵¹⁴. Poznawanie teologii jest obrazem pobożności (scs. *blagocestije*) człowieka oraz jego mistycznego związku z Bogiem. Pobożność jest w tym wymiarze pragnieniem bliskości Boga, posłuszeństwem, wewnętrzną przemianą oraz słuchaniem Słowa Bożego i Kościoła. Nie można oddzielić teologii od pobożności. Hierarcha wyjaśniał: „Czym jest teologia? Dla wielu jest tylko znajomością teologicznych prawd, a nie poznaniem Boga. Wiedza o Bogu jest nauką doświadczenia. Tylko czyści sercem Boga ujrzą, a w związku z tym prawdziwa teologia powinna być pobożnością, bowiem tylko wtedy przyniesie

⁵¹⁰Św. Ilarion Troicki, *Nauka i żywń*, s. 292; Por. tenże, *O cerkownosti duchownoj szkoły i bogosłowskoj nauki*, w: tenże, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 97.

⁵¹¹Tamże, s. 287.

⁵¹²Św. Grzegorz Teolog, *Mowa 27, 3*, s. 276.

⁵¹³Por. Modlitwa nabożeństwa przed rozpoczęciem nauki w szkołach.

⁵¹⁴Św. Ilarion Troicki, *Nauka i żywń*, s. 287.

owoce. Teologia bez pobożności jest jednym z wątych i blych tworów idololatrii naszego wieku, która nie chce pokłonić się jednemu Bogu”⁵¹⁵.

Końcowa refleksja św. Ilariona dotyczyła właściwego pojmowania mądrości. Hierarcha podkreślał, że „nauka w rzeczywistości bezskutecznie pretenduje ku temu, aby zastąpić sobą mądrość, bezskutecznie pragnie być kierowniczką życia”⁵¹⁶. Nauka stanowi wszak jedynie preludium budowania mądrości, która w rzeczy samej jest darem Boga. Dla Teologa, nauka nie była cnotą *sensu stricto*, gdyż „może doprowadzić człowieka do odstąpienia od Boga i okazać się bezsilną wobec naporu namiętności i wrażeń”⁵¹⁷. Apostoł Jakub w swoim liście nauczał: „Jeśli ktoś z was jest mądry i rozsądny, niech tego dowiedzie swoim nienagannym postępowaniem, czynami pełnymi delikatności i mądrości. Jeśli natomiast wasze serce napełnione jest rozgoryczoną zazdrością i chorobliwą ambicją, to nie wywyższajcie się nad innych i nie kłamcie wbrew prawdzie. Taka mądrość nie pochodzi z nieba, ale jest przyziemna, kieruje się tylko zmysłami i jest diabelska” (Jk 3, 13-15).

Mądrość jest harmonią nauki i cnót - podkreślał św. Ilarion. Reperkusją stwierdzenia jest ascetyczna droga ku mądrości oraz walka z namiętnościami prowadząca ku Bogu. Teolog pouczał: „Droga mądrości jest drogą trudu, a trud ten jest dwojaki: walka z ciemnotą i walka z grzechem. Dlatego właśnie w słowie Bożym i u świętych ojców mądrość nie jest określana jako kryterium logiczne, a jako kryterium moralne”⁵¹⁸.

3.2.4. *Chrześcijaństwo a wojna*

W 1914 roku europejski świat wszedł na drogę konfliktu zbrojnego, który był największą międzynarodową konfrontacją od czasów napoleońskich. Dla wielu ówczesnych teologów i filozofów to właśnie wojna była przyczynkiem do głębokiej analizy wielopłaszczyznowej świadomości Europy. W opinii św. Ilariona wojna ta była swoistą wojną kultur i cywilizacji: zachodniego postępu i wschodniej przemiany. Amerykański politolog S. Huntington określił ten rodzaj wojny jako „zderzenie cywilizacji”, wyszczególniając osiem głównych jej typów: chińską, japońską, hinduistyczną, islamską, prawosławną, zachodnią, latynoamerykańską, afrykańską⁵¹⁹. Obok wojny politycznej czy ekonomicznej, to wojna duchowa stanowi największy dramat ludzkości w XX wieku.

⁵¹⁵Św. Ilarion Troicki, *Da nie budut tiebie bozii inni!*, s. 155. Por. tenże, *Progress i preobrażenije*, w: tenże, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 329.

⁵¹⁶Św. Ilarion Troicki, *O mudrosti*, s. 303.

⁵¹⁷Tamże.

⁵¹⁸Tamże.

⁵¹⁹W. Krztoń, *Wojna i konflikty zbrojny – przemiany*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Zarządzania i Dowodzenia Akademii Obrony Narodowej” nr 1(5)2013, s. 144.

Dla św. Ilariona nie do pogodzenia były dwie kwestie: wysoko rozwinięta europejska cywilizacja oraz obłuda i prymitywność rozwiązywania konfliktu przez wojnę. Teolog pisał: „Cóż takiego dokonuje się przed naszymi oczyma? Kulturalna, cywilizowana Europa, XX wiek, szerokie rzeki oświecenia, nauka, sztuka, wysokie idee, humanizm, wolność, równość, braterstwo, - a w ten czas wojna, mord, okrucieństwo, nieludzkie traktowanie, krew, zezwierzęcenie. Jak pogodzić te dwa zjawiska?”⁵²⁰. Jak wobec tego, wysoka kultura Europy mogła sięgać po tak okrutny oręż? Św. Ilarion rozpatrywał konflikt I wojny światowej jako wojnę kultur i odmiennych kategorii duchowych wschodu i zachodu. Jego przemyślenia publikowane były w ponad miesiąc po rozpoczęciu europejskiego konfliktu. Starcie obu militarnych bloków było w rzeczywistości zderzeniem zachodniego postępu i wschodniej przemiany. Konflikty zbrojne prowadzone przez Rosję były gloryfikacją i apologią tych duchowych wartości, którymi imperium żyło przez wieki. Św. Ilarion wyjaśniał rzecz następująco: „Przeciwko komu wojowała nasza Rosja sto lat temu? Przeciwko Francji, przeciwko ‘oświeconej’ przodującej Francji. Wtedy naszym wrogiem był kraj, który tylko niedawno przeżył wiek Oświecenia, Woltera, rewolucji; kraj, który zmanifestował wielkie zasady wolności, równości i braterstwa oraz wynalazł gilotynę dla wprowadzenia tych wysokich zasad. Teraz wojujemy z Niemcami. Ale czy to właśnie nie Niemcy w ostatnich czasach stanowią czołówkę europejskiej kultury i postępu?”⁵²¹. W istocie, konflikty które miały miejsce (wojna z Napoleonem, I wojna światowa) charakteryzują Rosję jako państwo o niższym potencjale i niższym stopniu militarystycznym. Dla Teologa miało to kluczowe znaczenie w zdefiniowaniu wojny kulturowej. Rywalizacja w przestrzeni *stricto* militarnej dotyczyła w istocie rywalizacji na poziomie o wiele głębszym. Św. Ilarion pisał: „Jaki jest los Rosji w prowadzeniu wojny przeciwko przodującym i wysoko kulturalnie rozwiniętym środowiskom? Kim jesteśmy my, Rosjanie, - burzyciele czy zbawiciele europejskiej kultury? Myślę, że korzeń naszej niezgody na Europę [zachodnią], naszego sprzeciwu wobec niej leży o wiele głębiej niż tylko w bieżących wydarzeniach; nasz sprzeciw dotyczy podstaw i idei samego pojmowania życia”⁵²². Spór militarny jest zatem sporem o człowieka, a bardziej o duchowy ideał według którego powinien on żyć. W takim razie, jakie odmiennie kategorie duchowe wschodu i zachodu prezentował Teolog?

Zachodni świat Europy żył nieustannie pragnieniem postępu gospodarczego, kulturalnego oraz naukowego. Według św. Ilariona, permanentna gloryfikacja postępu stała się swoistym bóstwem dla Zachodu. Z jednej strony coraz to wyższe wskaźniki postępu świadczyły o dziejowym rozwoju cywilizacyjnym, z drugiej strony inicjowały niewolnicze żniwo kultu. „Postęp kulturalny osiągnany jest szybciej przez tych, dla których stał się on unikalnym bożkiem. Bez

⁵²⁰Św. Ilarion Troicki, *Progress i preobrażenije*, s. 336.

⁵²¹Tamże, s. 320.

⁵²²Tamże, s. 321.

wątpienia, postęp dla europejskiej świadomości stał się nie tylko ideałem, ale i bożkiem”⁵²³. Postęp pełnił funkcję najwyższego „kultu” i był miarą cywilizacyjnej kondycji danego narodu. Dawniej i współcześnie badanie potencjału narodowego odbywa się przy pomocy różnych wskaźników gospodarczych. Wydajność produkcyjna danego państwa stanowi wyznacznik nowoczesności oraz efektywności jego zasobów ludzkich. W opinii Hierarchy, zachodnie pojmowanie postępu zostało ukształtowane przez teorię ewolucji⁵²⁴: „Sama teoria wzrostu jest tylko adaptacją do ludzkiego życia ogólnej nauki o ewolucji, która uprawomocnia walkę o istnienie. [...] Słabe elementy przepadały w bezlitosnej walce egzystencjalnej. Wojnę przeżyli jedynie silniejsi i bardziej do niej przystosowani. Przenieście tę walkę egzystencjalną na stosunki międzynarodowe, wówczas otrzymacie wojnę”⁵²⁵. Powyższe słowa posiadały swoją bezpośrednią aktualizację w realizacji teorii darwinizmu przez czołowych przywódców totalitarnych XX wieku⁵²⁶. Wojna była urzeczywistnieniem teorii ewolucji. Walka o życie, postęp i funkcjonowanie wynikały z upadłej natury całego stworzenia.

Św. Ilarion wskazywał na jeszcze jeden element, który przeobraża postęp w wojnę: „Ostatnie słowo ewolucji powiedziane zostało przez Nietzschego. To on pokazał cel dalszemu rozwojowi, którym jest nadczłowiek. Po trupach słabych wchodzi na wysokości nadczłowiek”⁵²⁷. Zachodnie rozumienie postępu jako realizacji ewolucji i teorii „nadczłowieka”⁵²⁸ było absolutnym zaprzeczeniem chrześcijaństwa. Nie bez znaczenia był fakt, że autorzy obu powyższych teorii byli ateistami. Postęp rodzi wyzysk i próby podporządkowania sobie innych, niekiedy całych nacji oraz świata. W tym wypadku, należy wskazać na zjawisko ekonomicznej blokady małych i słabo rozwiniętych państw. Uzależnienie gospodarcze było jednym z elementów budowy autorytetu na arenie międzynarodowej.

Św. Ilarion krytykował w tym względzie ówczesną tendencję polityczną monarchów niemieckich, która „przesiąknięta jest duchem nietzscheanizmu”⁵²⁹. Teolog wskazywał na konkretną sytuację uzależnienia narodu serbskiego od hegemonii niemieckiej: „Kiedy silniej Niemcy zamachnęły się mieczem? Wtedy, gdy Serbowie zbliżyli się od Morza Adriatyckiego. Mały naród otrzymał możliwość prowadzenia indywidualnego handlu i bycia niezależnym ekonomicznie od Niemiec. Tego właśnie postępową niemiecka nacja znieść nie mogła. Niemieckie wymachiwanie mieczem w tym przypadku można przekazać słowami: ‘Nie śmieście!

⁵²³Tamże.

⁵²⁴Por. K. Jodkowski, *Darwinowska teoria rewolucji jako teoria filozoficzna*, w: *Filozofia jako mądrość bycia*, S. Konstańczak, T. Turowski (red.), Zielona Góra 2009, s. 17-23.

⁵²⁵Św. Ilarion Troicki, *Progress i wojna*, w: tenże, *Tworeniya*, t. 3, Moskwa 2004, s. 337.

⁵²⁶Por. E.A. Kaniuk, *Eugenika w doktrynie nazizmu*, „Acta Universitatis Lodzianensis Folia Historica”90(2013), s. 165-166.

⁵²⁷Św. Ilarion Troicki, *Progress i preobrażenie*, s. 336.

⁵²⁸Por. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 2011, s. 189.

⁵²⁹Św. Ilarion Troicki, *Progress i preobrażenie*, s. 322.

Powinniście pracować, a bogacić się możemy tylko my, dlatego że jest to konieczne dla kulturalnego rozkwitu naszego prawdziwie oświeconego kraju”⁵³⁰. Podporządkowanie i ucisk narodu nie jest wyrazem prawdziwego postępu. W polityce niemieckiej elementy teorii ewolucji i „nadczołowieka” prowadziły do coraz odważniejszych przedsięwzięć, które eskalowały ucisk i prześladowanie. Hegemonia jednego narodu w Europie nieuchronnie prowadziła do konfliktów. Wystarczyło spojrzeć na historię I i II wojny światowej, a wówczas niezwykle aktualne stały się powyższe spostrzeżenia.

Święty wskazywał na jeszcze jeden sposób realizacji niemieckiego postępu, a mianowicie na kolonializm. Represje tworzone przez europejską politykę nie były materializowane w obszarze jednego kontynentu. Europa pochłonięta postępowaniem, który łączył się z wyzyskiem ekonomicznym skierowała swoje oddziaływanie na inne narody i kontynenty. S. Moroz wyjaśniał: „Ekspansja Cesarstwa Niemieckiego skierowana była zarówno na kontynent afrykański, jak również na Bliski oraz Daleki Wschód. Największe zdobycze terytorialne, Cesarstwo Niemieckie zyskało zdobycze afrykańskie. Ekspansja kolonialna Niemiec została potwierdzona postanowieniami końcowymi Konferencji Berlińskiej, zwanej również Kongijską, która zakończyła się w lutym 1885 roku. Ograniczone możliwości eksploatacji bogactw naturalnych na terenie kolonii spowodowały dalszą ekspansję kolonialną w Afryce oraz Chinach”⁵³¹.

W ujęciu św. Ilariona, kolonializm jest uświęconą formą ucisku stosowaną przez europejskie, nowoczesne państwa. Historia potwierdzała w tym względzie przemoc i gwałt na kulturze oraz na świadomości poddanego kolonizacji społeczeństwa: „Bądźcie źródłem materiału dla naszych fabryk i kupujcie u nas, inaczej nie będziemy dostatecznie bogaci dla kulturalnych sukcesów, właśnie to mówią Europejczycy do mieszkańców kolonii i dodają jeszcze: jeśli nie będziecie kupować, zmusimy was do tego siłą oręża. Tak właśnie dzikusy rozumiały Europejczyka. Mówi oni, że od niego idzie w pierwszej kolejności misjonarz, za misjonarzem idzie kupiec, za kupcem już żołnierz”⁵³².

Wojna jest tragicznym rezultatem postępu. Sprzeczne interesy na polu ekonomicznym, militarnym i politycznym stanowiły ognisko konfliktów międzynarodowych⁵³³. Rozwiązywanie tych problemów za pomocą wojny jest oznaką wewnętrznych problemów ludzkości, niezdolnej do dialogu lub kompromisu. Św. Ilarion pisał: „Wojna jest najdoskonalszym obrazem wewnętrznej natury kulturalnego postępu, a właśnie w kulturalnym postępie ujawnia się jej

⁵³⁰Tamże.

⁵³¹S. Moroz, *Hegemonia Niemiec w ponowoczesnej Europie*, „Zeszyty Naukowe Ruchu Studenckiego” 1 (2016), s. 88. Por. B. Rudawski, *Ludobójstwo w Namibii. Niemiecki rozrachunek z kolonialną przeszłością*, „Biuletyn Instytutu Zachodniego” 291(2017), s. 1-2; M. Czapliński, *Niemiecka polityka kolonialna*, Poznań 1992, *passim*.

⁵³²Św. Ilarion Troicki, *Progress i wojna*, s. 338.

⁵³³Por. *Spoleczeństwo a wojna. Paradoks wojny we współczesnym świecie międzynarodowym*, M. Kulczycki, S. Markowski, M. Smolarek (red.), Wrocław 2013, s. 5-56.

przerażająca tragedia. [...] To jest postęp! Dlatego można powiedzieć, że wojna jest samoprzekleństwem postępu!”⁵³⁴. Wojna nie tylko burzy relacje międzynarodowe, ale również na poziomie duchowym niszczy harmonię kosmosu. Świat widzialny, czyli człowiek i cała otaczająca przyroda ze światem zwierząt powinna być nieustanną „harmonią stworzenia”. Bóg z miłości do człowieka przygotował mu odpowiednie miejsce do jego życia. Wojna jest samozakłamanem i dramatem nie tylko człowieka, ale i świata, który stał się w wyniku grzechu miejscem upadku ludzkości. Św. Ilarion pouczał: „Wojna i wzajemne zniszczenie jest obecne wszędzie: na wodzie, pod wodą, na ziemi i na niebie. Ciche i błogie błękitne niebiosy, w kierunku których ludzie się modlili, któremu się kłaniali, *niebo*, które psalmiście *ogłasza chwałę Bożą* (Ps 19, 1), ta przedziwna nieskończona przestrzeń świata, oglądając którą człowiek nastraja się chwałą, dlatego że dotyka wieczności, stała się polem śmiertelnej walki”⁵³⁵.

Ideał wschodniego chrześcijaństwa to przemienienie (cs. *preobrażenije*). W tym pojęciu św. Ilarion widział bezpośrednią niezgodę duchową pomiędzy Wschodem a Zachodem. Przemienienie, którym oddycha prawosławie to nieustanne doskonalenie w Trójosobowym Bogu. Są to narodziny w Zbawicielu Jezusie Chrystusie, doskonalenie w Bogu Ojcu oraz zdobywanie łaski Ducha Świętego: „Nowy Testament nie zna postępu w europejskim znaczeniu tego słowa, czyli ruchu naprzód, na jednej i tej samej płaszczyźnie. Nowy Testament mówi o przemienieniu natury i w konsekwencji o ruchu nie w przód, a w górę, do Nieba, do Boga. Nowy Testament głosi w związanej treści: *Bądźcie więc tak doskonali, jak doskonały jest wasz Ojciec Niebieski*”⁵³⁶. Przemienienie Wschodu jest kontynuacją tradycji wczesnego chrześcijaństwa oraz myśli Ojców Świętych. Teologia przemienienia stanowi centrum doświadczenia w Kościele i uobecnia się w kulcie, duchowości oraz hagiologii. Hieracha pisał: „Europejczyk klękając przed boginią rozumu, następnie przed ludzkością, wpisał w spis świętych imiona wielkich ludzi. Niegdyś w Paryżu chrześcijańska świątynia była zamieniona w Panteon, gdzie nawet teraz w nieinteresującym i zapuszczonym podziemiu przechowywane są dawno uległe zniszczeniu prochy Rousseau, Woltera i innych działaczy ‘wielkiej’ francuskiej rewolucji. [...] A zajrzyjcie w prawosławną hagiografię Kościoła. Kto jest przedstawiony na ikonach, przy których dokonujemy kadzenia, przed którymi śpiewany hymny uwielbienia i czynimy pokłony oraz które z pobożnością całujemy? Są tutaj przedstawieni przede wszystkim anachoreci, asceci pustyni”⁵³⁷.

Różnica w duchowych autorytetach była wyrazistym obrazem kultury postępu i przemienienia. Konkluzją powyższych przemyśleń było również rozbieżne pojmowanie grzechu. Św. Ilarion wskazywał na dewaluację tego pojęcia na Zachodzie. W tradycji prawosławnej grzech

⁵³⁴Św. Ilarion Troicki, *Progress i preobrażenije*, s. 322-323.

⁵³⁵Św. Ilarion Troicki, *Progress i wojna*, s. 341.

⁵³⁶Św. Ilarion Troicki, *Progress i preobrażenije*, s. 324.

⁵³⁷Tamże, s. 325-326.

rozumiany jest jako choroba, która burzy duchowe i fizyczne zdrowie człowieka. Specyfika prawosławnej terapii uzdrowienia przyjmuje terminologię medyczną: choroba, diagnoza, lekarz, lekarstwo i leczenie. Na zachodzie grzech pojmowany jest bardziej jurydycznie: przestępstwo, sąd, sędzia i kara. W ujęciu św. Ilariona, zachodnia kultura postępu dokonała redukcji pojmowania grzechu i grzeszności człowieka. Grzech został usunięty z pojęć właściwych kulturze postępu i stał się zabytkiem minionych czasów: „Europejczyk, utracił religijną świadomość grzechu; jest on dla niego przestarzałym, średniowiecznym przesądem. [...] Grzech stał się dla Europejczyka wesołą anegdotą. Opisując go, niekiedy ubiera go w na tyle estetyczne i przepiękne szaty, że grzech zaczyna być atrakcyjny”⁵³⁸. Duchowe problemy Zachodu wynikają z porzucenia ideału przemienienia, w którym nieprzerwanie trwa Kościół prawosławny.

Prawosławie i przemienienie są fundamentem rosyjskiego narodu. Duch Rosji jest duchem prawosławia. Św. Ilarion w sposób szczególny podkreślał związek i wielowiekową łączność zachodzącą między jego narodem a ideą przemienienia. Wszelkie problemy polityczne, społeczne czy ekonomiczne były swoistym odstępstwem lub negacją idei, a w konsekwencji i prawosławia. Hierarcha w słowianofilskim tonie apelował o wierność całego narodu tej głębokiej i zbawczej idei: „Naród rosyjski, wychowany głównie w oddziaływaniu Kościoła prawosławnego, w swojej świadomości zawsze nosi wysoki ideał przemienienia, a w świetle tego ideału zachodnio-europejski „ideał” postępu wydaje się czymś niskim, a czasem nawet przeciwnym. [...] W rosyjskim narodzie zawsze obecny jest sceptyczny stosunek do zachodnio-europejskiego postępu”⁵³⁹. Wierność i wzrastanie w prawosławnym ideale przemienienia stanowi konstytutywny element postawy narodu rosyjskiego. Słowa Hierarchy posiadały charakter rekapitulujący samoświadomość wschodniej kultury. Według Niego po latach infiltracji zachodnich wzorców nastąpiła najwyższa pora gloryfikacji dziedzictwa narodu rosyjskiego. Apel dotyczył zmanifestowania tych wartości, którymi żyły całego pokolenia chrześcijańskiego Wschodu.

Polemiczna prezentacja idei postępu i przemienienia niekoniecznie musiała prowadzić do obustronnej negacji. Wręcz przeciwnie, właściwa akomodacja myśli św. Ilariona w ówczesnej relacji Wschodu i Zachodu mogła okazać się znakomitą płaszczyzną do współpracy i wzajemnego poznania. Prezentacja myśli rosyjskiego Hierarchy była takim właśnie swoistym otwarciem międzykulturowego dialogu. T. Spidlik we wstępie do swojej książki *Myśl rosyjska* stwierdzał, że „kiedy Piotr Wielki postanowił zmodernizować ogromne imperium carów, miał określoną „ideę” Zachodu europejskiego; starał się wprowadzić w Rosji właśnie to, co wybrał spośród tylu rzeczy na Zachodzie i co mogło, jego zdaniem, dopełnić to, czego brakowało w tych czasach jego krajowi. W podobny nieco sposób postrzegamy na Europę z drugiej strony – z Zachodu: mamy także jej

⁵³⁸Tamże, s. 330.

⁵³⁹Tamże, s. 326.

„ideę” i chcemy znaleźć w słowiańskim Wschodzie te elementy, których brak dostrzegam u siebie i które zatem można traktować jako dopełniające duchowość i cywilizację Europy Zachodniej”⁵⁴⁰. W takim wymiarze powinna zaistnieć współczesna narracja kulturowa chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu.

3.3. Krytyczna ocena Kościoła łacińskiego i jego teologii

W pracach teologicznych św. Ilariona zauważalna jest ogromna troska o czystość tradycji prawosławnej. Hierarcha jako dobry znawca dogmatyki, historii i duchowości Kościoła pragnął z całego serca uchronić chrześcijan Wschodu przed wpływami duchowymi i kulturowymi, które pochodziły z Europy Zachodniej. W jego publikacjach bardziej dominuje przestroga i wezwanie do ochrony własnego dziedzictwa i tożsamości niż formalna, dogmatyczna polemika z przedstawicielami Kościoła rzymskokatolickiego czy wspólnotami protestanckimi. Jedynie jeśli ma się powyższe stwierdzenie na uwadze możliwy staje się poprawny odbiór zarówno intencji, jak i wypowiedzi Teologa. Prezentowane poniżej zagadnienia należy postrzegać w odniesieniu do ówczesnych wydarzeń geopolitycznych w Europie. Jak rosyjski Hierarcha definiował podział chrześcijaństwa z wieku XI? W czym dostrzegał najgłębszą przepaść pomiędzy chrześcijańskim Wschodem i Zachodem? Jakie były skutki wzajemnego oddziaływania obydwu dyskursów teologicznych?

3.3.1. Podział Kościoła w 1054 roku z prawosławnego punktu widzenia

Podział Kościoła w 1054 roku jest wydarzeniem, które znajdowało się w centrum rozważań teologicznych Hierarchy. Ocena historii kościelnej z XI wieku była jednoznaczna: Wielka Schizma to zerwanie jedności kościelnej przez patriarchat rzymski z patriarchatami wschodnimi. Św. Ilarion pisał: „Cały patriarchat samowolnie, bez zgody wschodnich braci i przeciwko postanowieniom Trzeciego Soboru Powszechnego, przez pychę, zmienił powszechny Symbol Wiary i tym samym stwierdził, że w jego oczach cały Wschód jest światem helotów⁵⁴¹ w obszarach wiary i nauczania”⁵⁴². Wielka Schizma, niesłusznie nazywana *wschodnią*⁵⁴³ była aktem zerwania jedności kościelnej Rzymu (określanego również jako Zachód⁵⁴⁴) z Kościołem Powszechnym, w

⁵⁴⁰T. Spidlik, *Myśl rosyjska*, s. 7.

⁵⁴¹**Heloci** – jedna z warstw ludności Sparty; grupa niewolnicza, bez praw, pracująca na rzecz spartiatów (hoplitów); sama nazwa grupy społecznej w spartańskim polis jest niejasna. Por. B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia Starożytnych Greków*, t. 1, Warszawa 1988, s. 147.

⁵⁴²Św. Ilarion Troicki, A.S. Chomiakow, s. 181.

⁵⁴³Por. S. Runciman, *Schizma wschodnia*, przeł. J. Gawroński, Warszawa 1978.

⁵⁴⁴P. Smirnow, *Istorija chriścianskoj prawosławnoej cerkwi*, Moskwa 2000, s. 116-117.

którego łonie pozostały patriarchaty Konstantynopola, Aleksandrii, Jerozolimy i Antiochii. Według Hierarchy: „wszelkie oderwanie od Kościoła, czy to oddzielenie jednej osoby, czy całego Kościoła Lokalnego, rozpoczyna się od pokusy pychy wobec prawdy Kościoła Powszechnego, gdy jedna osoba lub cały Kościół stawia siebie wyżej Kościoła Powszechnego, a jednocześnie przypisuje sobie jego prawa”⁵⁴⁵.

Wyrażna tendencja do budowy niezależnego i ponadkościelnego znaczenia katedry Rzymu miała miejsce w połowie VIII wieku. Zamiar zniszczenia jedności Kościoła w cesarstwie rzymskim był podstawą działalności króla Franków Karola Wielkiego⁵⁴⁶. Archimandryta Warsonofiusz (Doroszkiewicz) zauważył, że to właśnie „Karol Wielki, potomek frankońskich barbarzyńców spowodował, że po tysiącletnim okresie dzielenia losów historii, Rzymianie, stanowiący jeden rzymski chrześcijański naród, zostali jak ostrzem noża podzieleni na dwie nacje i dwa wyznania, jedno grecko-prawosławne, drugie rzymsko-katolickie [...]”⁵⁴⁷. Od tego momentu papieństwo stopniowo uzależnia się od polityki Karola Wielkiego i jego następców, w wyniku czego narasta napięcie w stosunkach chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Oczywiście jest, że eskalacja sporów ma podłoże o wiele szersze i dotyka wielu istotnych spraw z zakresu teologii i historii Kościoła oraz Cesarstwa Rzymskiego⁵⁴⁸. Analiza powyższej problematyki nie występowała w pracach św. Ilariona, w związku z tym została umyślnie pominięta. W nauczaniu Teologa każde pogwałcenie jedności eklezjalnej nazywano „grzechem przeciwko Kościołowi” jako jednoznaczne sprzeniewierzenie się istocie eklezjologicznego dogmatu. Święty pisał: „W taki sposób, wszystkie zachodnie wyznania są w istocie odrzuceniem Kościoła, są to herezje nowej kategorii, herezje przeciwko dogmatowi o naturze Kościoła, przeciwko wierze Kościoła w samego siebie”⁵⁴⁹.

Wszystkie podziały kościelne znajdowały swe odbicie w sferze duchowej. Schizma jest wynikiem utraty miłości, która jest cnotą „jedności Kościoła”. Namiętność pychy niszczy wzajemną miłość członków Chrystusowego Ciała, a jej całkowity brak prowadzi do skażenia elementów wiary. Św. Ilarion stwierdzał, że schizma jest „owocem pychy lokalnego Kościoła, stawiającego siebie wyżej od Kościoła Powszechnego, jest to odpadnięcie od więzi miłości, która łączy cały Kościół, co w konsekwencji doprowadza do utraty wiary”⁵⁵⁰. Św. Jan z Kronsztadu pouczał: „Jesteśmy jednym ciałem Miłości”⁵⁵¹. Konsekwencją schizm jest oddalanie się od tej

⁵⁴⁵Tamże, s. 181.

⁵⁴⁶G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 1968, przeł. H. Evert-Kappesowa, s. 168-169.

⁵⁴⁷ Archim. Warsonofiusz (Doroszkiewicz), *Dzieje Wschodnich Rzymian*, Białystok 2012, s. 391.

⁵⁴⁸A. Dworkin, *Ocierki po istorii Wsielienskoj Prawosławnoej Cerkwi*, Niżnij Nowgorod 2005, s. 579-619; M.E. Posnow, *Istorija Christianskoj Cerkwi (do razdielienij Cerkiew – 1054 g.)*, Briussel 1964, s. 552-557.

⁵⁴⁹Św. Ilarion Troicki, A.S. Chomiakow, s. 181.

⁵⁵⁰Tamże, s. 182.

⁵⁵¹Św. Jan z Kronsztadu, *Moje życie w Chrystusie (wybór)*, przeł. D. Krupińska, Kraków 2015, s. 114.

miłości oraz poszukiwanie nowego sposobu urzeczywistnienia jedności. Według św. Ilariona w wyniku braku miłości, wiary i Ducha Bożego zainaugurowane zostało „czyste królestwo racjonalistycznej logiki”⁵⁵². Hierarcha pisał: „Wewnętrzna więź człowieka z Kościołem była zerwana. Czyste, zewnętrzne i rozumowe prawo ustąpiło miejsca żywemu prawu moralnemu, które tylko jedno nie boi się racjonalizmu, bowiem obejmuje nie tylko rozum człowieka, lecz i całą jego naturę”⁵⁵³. Teolog kontynuował: „W żaden sposób nie mogę pomyśleć, że prawosławie i katolicyzm stanowi jedno i to samo, że są to dwa lokalne chrześcijańskie Kościoły. Wyznaję, że Kościół jest jeden, a katolicyzm to nie jest Kościół, a w związku z tym i nie chrześcijaństwo, gdyż nie ma chrześcijaństwa bez Kościoła”⁵⁵⁴. Przytoczone sformułowania są treścią listów, w których Hierarcha wyrażał swoje opinie dotyczące świata zachodniego. Należy zaznaczyć, że w fundamentalnych, naukowych publikacjach Teologa dominował całkowicie inny ton wypowiedzi. Dla przykładu cennym będzie przytoczenie ostatnich słów listu do R. Gardinera dotyczącego organizacji światowej konferencji chrześcijaństwa: „Modłę się do Boga, aby darował mi młodemu dożyć czasów, gdy będziemy razem z Wami w jednym Chrystusowym Kościele i na różnych półkulach naszej planety przyjmować komunię Jednego Chleba”⁵⁵⁵.

Rozłam Kościoła przyniósł konkretne i niszczące skutki dla świata zachodniego. Zerwanie przez Rzym jedności kościelnej znalazło swe przełożenie na teologię, strukturę Kościoła i duchowość. W ocenie św. Ilariona, od momentu podziału Kościół łaciński zaczął odrzucać elementy chrześcijańskiej tradycji eklezjologicznej, normując swe bytowanie w świecie na zasadach instytucji ziemskiej. Pierwiastek ludzki został postawiony wyżej od pierwiastka boskiego. Wobec tego poważnie naruszono teandryczny wymiar Kościoła⁵⁵⁶.

„Prawda eklezjalna została silnie skażona na Zachodzie po oderwaniu się Rzymu od Kościoła, a Królestwo Boże zaczęło upodabniać się do królestwa ziemskiego. [Kościół – JS]⁵⁵⁷ łaciński z jego ziemskimi rozrachunkami dobrych uczynków, z jego najemnym stosunkiem do Boga, z jego odmianą zbawienia, zaciemnił wśród swoich członków chrześcijańską ideę Kościoła”⁵⁵⁸. Wyrazistą konsekwencją budowy ziemskiego królestwa była idea prymatu biskupa Rzymu. Papieskie roszczenia jurysdykcyjne, gloryfikacja szczególnej czci dzięki apostołskiemu pochodzeniu katedry oraz monopol władzy kościelnej stanowiły nieodłączne elementy budowy prymatu Rzymu względem reszty chrześcijańskiego świata. A. Schmemman wyjaśniał:

⁵⁵²Św. Ilarion Troicki, *A.S. Chomiakow*, s. 181.

⁵⁵³Tamże.

⁵⁵⁴Św. Ilarion Troicki, *Pisma o Zapadzie*, s. 405-406.

⁵⁵⁵Św. Ilarion Troicki, *Jedinstwo Cerkwi i wsie mirnaja*, s. 540.

⁵⁵⁶Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna*, s. 177-178.

⁵⁵⁷Św. Ilarion nie używa określenia *Kościół łaciński*; w pracach występuje tylko słowo *latinstwo*, którego tłumaczenie wymaga dookreślenia.

⁵⁵⁸Św. Ilarion Troicki, *Christijanstwa niet*, s. 193.

„Papiestwo odłącza od siebie wszystkich tych, którzy nie podzielają jego poglądów. Bez względu na to, jakie były grzechy ówczesnych hierarchów wschodnich, to jednak nie oni, a właśnie papiestwo stało się przyczyną rozłamu w Kościele. Nie jest ważne postępowanie Greków, gdyż papież odłączali od siebie Wschód”⁵⁵⁹.

Dla św. Ilariona indywidualizacja władzy kościelnej w rękach papieża była grzechem przeciwko soborowości Kościoła. Kościół w tradycji łacińskiej nie służył zbawieniu człowieka: „Prawda i zbawienie ofiarowane są w miłości Kościołowi, taka jest świadomość kościelna. [Kościół – JS] łaciński, odpadł od Kościoła, zmienił tę świadomość i ogłosił: prawda dana jest papieżowi, oddzielnej jednostce, nawet jeżeli tylko papieżowi, to przede wszystkim oddzielnej jednostce bez Kościoła, a wobec tego to papież zarządza zbawieniem wszystkich”⁵⁶⁰. Kościół prawosławny nie mógł przyjąć zachodniej koncepcji prymatu papieża, gdyż „wyrzekłby się samego siebie”⁵⁶¹. Św. Ilarion zaznaczał: „Papiestwo jest symbolem materializacji chrześcijaństwa: tam wszystko jest grube i pyszne”⁵⁶². W prawosławnym pojmowaniu prymat papieża jest „ludzkim wynalazkiem, nie prawdą biblijną; nie ma podstawy patrystycznej, nigdy w historii nie został uznany, za wyjątkiem prymatu honorowego, który nie pociąga za sobą żadnej specjalnej władzy”⁵⁶³. Należy jednak podkreślić, że kwestia roli biskupa Rzymu znajduje się w centrum współczesnego dialogu pomiędzy kościołem prawosławnym i rzymskokatolickim. Metropolita Ilarion (Alfiejew) stwierdza, że należy jak najszybciej znaleźć pojednanie w kwestii prymatu, gdyż „w hipotetycznej sytuacji przywrócenia jedności między Wschodem a Zachodem należy posiadać dobrze uzasadnione rozumienie tego, czego dotyczyć będzie rola biskupa rzymskiego”⁵⁶⁴.

Św. Ilarion wskazywał na różnorodne konsekwencje odstępstwa od Tradycji Kościoła. Obserwacje, które prowadził podczas podróży po Europie Zachodniej umożliwiły mu głębsze rozumienie świadomości eklezjalnej Zachodu: Kościół łaciński nie był tożsamy z Kościołem pierwotnym. Taki stan rzeczy ujawniał się w licznych kontrowersjach, spośród których wymieniał: „Suchy i juredyyczny rachunek z Panem Bogiem, na którym wypisywane są wszelkie ‘dobre uczynki’ dla opłaty ‘nagrody’ na Niebiosach, najemny i prawie niewolniczy stosunek do Boga, od Którego można oczekiwać albo kary, albo nagrody, obraz kościelnego dzieła hierarchii, sucha

⁵⁵⁹A. Schmemman, *Droga prawosławia w historii*, s. 255.

⁵⁶⁰Św. Ilarion Troicki, *Christijanstwa niet*, s. 193.

⁵⁶¹Archimandryta Bazyli (Gondikakis), *Hymn wejścia*, s. 82.

⁵⁶²Św. Ilarion Troicki, *Pisma o Zapadzie*, s. 451.

⁵⁶³N. Dumitrascu, *Prymat papieski w służbie jedności Kościoła. Perspektywa teologii prawosławnej*, <http://www.teologia.pan.pl/index.php/konferencje/40-dokumenty/wyklady/121-dumitrascun> (08.08.2017). Por. Z. Glaeser, *Prymat biskupa Rzymu w pespektywnie prawosławnej. Ekumeniczne nadzieje*, „Studia Nauk Teologicznych”, 10(2015), s. 161-183.

⁵⁶⁴Mitr. Ilarion (Alfiejew), *Cerkow i mir: dialogi o wriemiennom i wiecznom*, Moskwa 2014, s. 188.

regularna służba ogolonych księży, sztuczny patos i deklamacja kazań⁵⁶⁵. Szczególnie cennym doświadczeniem było dlań spotkanie i rozmowa z katolickim duchownym podczas rejsu po rzece Ren (Niemcy). Owa sposobność zaowocowała wypowiedzią dotyczącą ówczesnego nominowania duchownego na konkretną jednostkę parafialną. Św. Ilarion pisał: „Chcący przyjąć kapłaństwo, trzy lata żyje przy biskupie, bierze udział w nabożeństwach, głosi homilie, wypełnia niektóre pasterskie obowiązki. Biskup blisko zapoznaje się z młodymi księżmi i dopiero na podstawie swojej osobistej znajomości określa miejsce służby, które uważa za najlepsze”⁵⁶⁶.

Teolog nie mógł nie zwrócić też uwagi na zachodnią praktykę obowiązkowego celibatu duchowieństwa. W Jego ocenie, główny problem wskazanej kwestii tkwił w braku wolności wyrażającej się w swoistej współzależności: obowiązkowy celibat dla duchowieństwa katolickiego mógłby w konsekwencji doprowadzić do obowiązkowego małżeństwa dla duchowieństwa prawosławnego: „Kanony kościelne dopuszczają wolność do bycia kapłanem w małżeństwie lub celibacie”⁵⁶⁷. Hierarcha w swoich przemyśleniach wskazywał na pożytek płynący z celibatu, który powoduje, że „samotny ksiądz bardziej żyje duchowymi interesami swojej parafii, gdyż po prostu posiada mało osobistych, życiowych trosk”⁵⁶⁸. Nie bez znaczenia jest to, że taką opinię wyrażał mnich, który również w celibacie wypełnia powinności życia duchowego. W konkluzji należy podkreślić, że powyższe myśli były uwarunkowane przestroga przed aberracjami zachodniego świata wynikające z pomijania wielowiekowej świadomości Kościoła i Tradycji Świętej.

3.3.2. Zachodniochrześcijańskie pojmowanie odkupienia

Z polemicznych prac Hierarchy można jednak wysnuć wniosek, iż jądrem polemiki były zagadnienia soteriologiczne, wszak jest to „egzystencjalne epicentrum” Bogo-człowieczego organizmu, a prawidłowe pojmowanie zbawienia stanowi konstytutywny element życia duchowego: „Dusza wiary w zbawieniu, a dusza teologii w nauczaniu o zbawieniu”⁵⁶⁹.

Spośród wielu licznych kontrowersji teologicznych, które doprowadziły do oderwania się Rzymu od Kościoła, nauczanie o zbawieniu zajmowało główne miejsce. Według Hierarchy to właśnie zachodnie koncepcje zbawienia w najdotkliwszy sposób zredukowały teologię prawosławną w zakresie soteriologii: „Łacińskie wpływy dotknęły u nas samych żywych,

⁵⁶⁵Św. Ilarion Troicki, *Pisma o Zapadzie*, s. 406-407.

⁵⁶⁶Tamże, s. 445-446.

⁵⁶⁷Tamże, s. 446.

⁵⁶⁸Tamże.

⁵⁶⁹Św. Ilarion Troicki, *Bogostowije i swoboda Cerkwi*, w: tenże, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 257.

teologicznych tematów, dotknęły samej duszy teologii⁵⁷⁰. W ocenie św. Ilariona, wielu polemistów i apologetów Prawosławia w swej działalności zajmowało się tematami mało istotnymi, „przecedzając komara, a bez uwagi pozostawiając wielbłąda”⁵⁷¹. W związku z tym prowadzona polemika była nieskuteczna, gdyż pomijała „rdzeń Kościoła”, czyli naukę o zbawieniu. Zmiany, które dokonały się na przestrzeni wieków w rosyjskiej myśli teologicznej miały swoje podłoże w spotkaniu zachodniej części imperium z teologią scholastyczną.

Współczesne Hierarsze nauczanie o odkupieniu mieści się w zagadnieniach dogmatyki metropolity Makarego (Bułgakowa)⁵⁷². Należy zaznaczyć, że przełom XIX i XX wieku charakteryzował się ożywioną dyskusją dotyczącą porzucenia scholastycznych wpływów w teologii i powrotem do wschodniej tradycji patrystycznej. Żywym przykładem takiego podejścia była teologia patriarchy Sergiusza (Stragorodskiego), opracowana w opozycji do „moralnego i prawnego poglądu”⁵⁷³ w teologii. Powyższe stwierdzenia wyjaśniają charakter wypowiedzi oraz jego dialogiczną postawę św. Ilariona. Zachodnie pojmowanie odkupienia wyjaśniał On następująco: „Cała tajemnica naszego zbawienia poprzez śmierć Jezusa Chrystusa, zawiera się w tym, że On, zamiast nas zapłacił Swoją krwią dług prawdy Bożej za nasze grzechy, którego sami nie byliśmy w stanie zapłacić: inaczej, w zastępstwie nas wypełnił i przecierpiał to, co potrzebne było dla odpuszczenia grzechów [...]”⁵⁷⁴.

Podstawy ówczesnej myśli soteriologicznej miały swoje źródło w katolickim nauczaniu o zastępczym znaczeniu ofiary Chrystusa. Ks. C.S. Bartnik wyjaśnia: „Przyjmowanie Chrystusa za Odkupiciela prowadziło z konieczności już w Biblii (np. Rdz 1-3) do konsekwencji, że odkupienie to ma charakter zastępczy. Ani Chrystus nie odkupił siebie, ani my nie odkupiliśmy siebie samych, lecz Chrystus podjął odkupienie za nas, w zamian za nas. W tym akcie Chrystus był niejako podstawiony za ludzkość wobec Boga”⁵⁷⁵. Ofiara Chrystusa została złożona tedy w imieniu całej ludzkości. Katechizm Kościoła Katolickiego głosi: „Żaden człowiek, nawet najświętszy, nie był w stanie wziąć na siebie grzechów wszystkich ludzi i ofiarować się za wszystkich. Istnienie w Chrystusie Boskiej Osoby Syna, która przekracza i równocześnie obejmuje wszystkie osoby ludzkie oraz ustanawia Go Głową całej ludzkości, umożliwia Jego ofiarę odkupieńczą *za wszystkich*”⁵⁷⁶. Grzech Adama i Ewy „obraził” Boga, dlatego człowiek powinien przeprosić

⁵⁷⁰Tamże, s. 257.

⁵⁷¹Tamże.

⁵⁷²Por. Metr. Makary (Bułgakow), *Rukowodstwo*, s. 172-183.

⁵⁷³G. Fłorowski, *Putii ruskogo bogosłowija*, s. 555.

⁵⁷⁴Św. Ilarion Troicki, *Bogosłowije*, s. 259.

⁵⁷⁵Cz.S. Bartnik, *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, w: *Teologiczne rozumienie zbawienia*, tenże (red.), Lublin 1979, s. 19.

⁵⁷⁶*Katechizm Kościoła Katolickiego* 616, Poznań 2002.

Stwórcę i zadośćuczynić swemu czynowi. „Obraza Boga”, czyli grzech, polegał na nieposłuszeństwie pierwszych ludzi, czego kontynuacją było odwrócenie się od Boga⁵⁷⁷.

Zbawiciel Jezus Chrystus swoim życiem i śmiercią realizuje odkupienie człowieka. Jest pośrednikiem pomiędzy całą ludzkością i Bogiem, a Jego zadaniem jest pojednanie obu stron. Św. Ilarion pisał: „Pan Jezus przyniósł za nas opłatę w nadmiarze. Jak wielkie byłyby bowiem i liczne grzechy całego rodu ludzkiego, to są one ograniczone w swej naturze i w swej liczbie; natomiast uniżenie, cierpienia i śmierć Jezusa Chrystusa, Osoby Boskiej i nieograniczonej, dysponuje z natury rzeczy nieograniczonymi możliwościami wykupu w relacjach z Sędzią wiecznej prawdy. I w rzeczy samej, jakby nie była wielka, jakby nie była nieograniczona obraza spowodowana naszymi grzechami w stosunku do wielkości i wysokości Istnienia, to zadośćuczynienie przyniesione przez Jezusa Chrystusa jest niewspółmiernie większe. A dlatego też, nie tylko w sposób doskonały zapłacił On za nas dług bezcenną swoją krwią, ale i kupił nią dla nas wieczne dobra...”⁵⁷⁸.

Przemyślenia Hierarchy dotyczyły nauczania o zadośćuczynieniu i zasługach, które wpisywały się w katolickie pojmowanie odkupienia. C.S. Bartnik pisał: „Grzech był nieposłuszeństwem i buntem przeciwko Bogu i spowodował nieskończoną obrazę nieskończonej godności Boga. Nieskończone zło mógł zrównoważyć jedynie ktoś, kto działałby w imieniu człowieka, a jednocześnie posiadał równie nieskończoną godność”⁵⁷⁹. Przyniesione Bogu Ojcu zadośćuczynienie było wielkie ponad wszelką miarę i tryskało obfitością dóbr. Ks. W. Granat stwierdzał, że jako „złożone przez Chrystusa nie tylko zrównoważyło braki spowodowane przez grzech, lecz utworzyło ponadto dodatkowe dobro, było więc przeobfite”⁵⁸⁰. Cała powyższa koncepcja dotycząca zbawienia człowieka występowała w nauczaniu soteriologicznym metropolity Makarego (Bułgakowa), które stanowiło wówczas podstawową wykładnię nauczania Kościoła. Takie sformułowania jak obraza Boga, odkupienie, wykup, zasługa, obfitość dóbr⁵⁸¹ stanowiły podstawę terminologiczną pod koniec XIX wieku w Rosji. Św. Ilarion w tym względzie zaznaczał: „Niewątpliwie, nawet tak obce słowa jak zadośćuczynienie i zasługa, u nas znajdują obrońców. Moim zdaniem, dopuszczenie tych pojęć do przekazu teologicznego oznaczałoby skażenie czystych obrazów zdrowego nauczania o zbawieniu”⁵⁸².

⁵⁷⁷Por. A. Witkowiak, *Propedeutyka teologii katolickiej*, Poznań 1969, s. 313-314; W. Kalinowski, J. Rychlicki, *Dogmatyka katolicka*, Warszawa 2001, s. 87.

⁵⁷⁸Św. Ilarion Troicki, *Bogostowije*, s. 259.

⁵⁷⁹Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1999, s. 726.

⁵⁸⁰W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1967, s. 251.

⁵⁸¹Por. Metr. Makary (Bułgakow), *Rukowodstwo*, s. 179.

⁵⁸²Św. Ilarion Troicki, *Wiflijem i Gołgofa*, s. 259.

Pogłębienie nauczania soteriologicznego w rosyjskiej teologii prawosławnej tożsame było z powrotem do Tradycji Ojców Kościoła. Św. Ilarion zachęcał, aby przy zgłębianiu teologii kierować się twórczością św. Ireneusza z Lyonu, św. Atanazego Wielkiego, św. Bazylego Wielkiego, św. Grzegorza Teologa, św. Maksyma Wyznawcy, św. Jana z Damaszku, św. Symeona Nowego Teologa, albo „lepiej jest powiedzieć, wszystkiego i wszystkich na uświęconym Wschodzie”⁵⁸³. Hierarcha prezentował prawosławne nauczanie o zbawieniu w następujący sposób: „Wolne odstępstwo i odizolowanie się prarodzica od Boga spowodowało w konsekwencji wygnanie z raju, wyobcowanie i cierpienie człowieka. Cała natura ludzka znalazła się pod panowaniem zniszczalności i śmierci. Poprzez Wcielenie z Dziewicy, Jednorodzony Syn Boży przyjmuje w pełni naturę ludzką zespoloną w jedno ze Swą Boską Hipostazą. W Chrystusie natura ludzka i natura boska zjednoczyły się ‘bez pomieszania, zamiany, podziału, rozłączenia’, i dlatego natura ludzka przeobstwiła się, otrzymała nowe siły. Chrystus – nowy Adam, protoplasta nowego człowieczeństwa. Kto jest w Chrystusie, ten jest nowym stworzeniem. Przywracane jest ‘pierwotne piękno’ natury ludzkiej, które w Chrystusie okazało się już ‘obce zniszczalności’, przezwyciężyło śmierć i zniszczenie. Posiadając pełną łaski siłę Ducha Świętego, człowiek odradza się, oczyszcza z grzechu i zniszczenia, powracając do ‘pierwotnej doskonałości’”⁵⁸⁴.

Teolog podkreślał szczególną rolę Wcielenia w dziele zbawienia człowieka. W ujęciu Hierarchy, śmierć Chrystusa na krzyżu musi być rozumiana synergicznie z wydarzeniem Wcielenia Słowa. W bogocłowieczeństwie Jezusa Chrystusa ludzkość otrzymała uzdrowienie grzesznej natury oraz wyzwolona została spod panowania śmierci: „Golgota i Krzyż – zwrotne punkty w historii. [...] Nie sądzi się Bóg z człowiekiem na Golgocie, nie zadowala się Sam cierpieniami Syna, ale spotyka i radośnie całuje powracającego marnotrawnego, nieszczęśliwego syna. Dokonało się! [...] Dlaczego zbawienna jest dla mnie ta straszna Golgota? Nie sama z siebie, a dlatego, że w Betlejem Syn Boży moją naturę przyjął we współlistnienie Swojej Hipostazy. Przez współlistnienie natur w Chrystusie mogło człowieczeństwo złamać na Golgocie swoją grzeszną wolę”⁵⁸⁵.

Św. Ilarion prezentował nauczanie w o wiele szerszym wymiarze, aniżeli teologia scholastyczna, koncentrująca się na cierpieniach i śmierci Zbawiciela. Dla Wschodu zasadnicze jest spojrzenie na krzyż przez pryzmat Betlejem oraz uwypuklenie istoty Wcielenia dla realizacji zwycięstwa na krzyżu. J. Meyendorff zaznaczał: „Na Wschodzie krzyża nie uważa się wyłącznie za narzędzie ukarania sprawiedliwego, które ‘zaspokaja’ transcendentną Sprawiedliwość

⁵⁸³Św. Ilarion Troicki, *Bogostowije*, s. 261.

⁵⁸⁴Tamże, s. 257-258.

⁵⁸⁵Św. Ilarion Troicki, *Wiflijem i Golgofa*, s. 285.

domagającą się odpłaty za grzech człowieka”⁵⁸⁶. Piękno Wschodu polega na tym, że życie, śmierć i zmartwychwstanie Zbawiciela dokonywane są nie dla nas bez nas, ale z nami i dla nas. Wcielenie Słowa inauguruje zbawienie, którego celem ostatecznym jest przebóstwienie człowieka. Św. Grzegorz Teolog pisał: „Po prostu taki jest Boży plan zbawienia, że człowiek ma doznać uświęcenia przez wejście Boga w rzeczywistość ludzką, aby On sam nas wybawił dzięki zwycięstwu nad naszym tyranem i za pośrednictwem Syna doprowadził znów do siebie”⁵⁸⁷. Powyższe koncepcje teologiczne prezentują odmienne sposoby podejścia do nauczania soteriologicznego. Perspektywa zachodnia przyjęła formę paschalną, w której bardziej akcentowany jest akt ofiary Chrystusa na krzyżu i śmierci jako odkupienia. Wschód realizuje mistyczną postawę koncentrującą się na Wcieleniu Słowa, poprzez które natura ludzka współobecna z Boską w Osobie Jezusa Chrystusa jest uzdrawiana, otrzymuje nowe siły i przebóstwienie oraz „pierwotne dostojęstwo”. W głównej mierze należy zmanifestować komplementarność tych dwóch postaw. Ks. C.S. Bartnik pisał: „Zwolennicy odkupienia ontycznego przez Wcielenie podkreślali skuteczność odkupieńczą męki i śmierci Chrystusa jako dopełnienie Wcielenia. A zwolennicy odkupienia moralno-ofiarniczego podkreślali potrzebę Wcielenia jako istotnego uwarunkowania zaistnienia aktów paschalnych. Do dziś jednak obserwuje się różnorodne rozłożenie akcentów”⁵⁸⁸.

Św. Ilarion w swoich rozważaniach skupiał się bardziej na mistycznej koncepcji zbawienia, w której Wcielenie Słowa stanowi wydarzenie centralne. W związku z tym, jakie konsekwencje dla duchowego życia niesie zachodnie nauczanie o odkupieniu? W ujęciu Hierarchy „jurydyczna teoria, skupiona na Golgocie, pozbawia nas pełni radości świąt Narodzenia i Zmartwychwstania Pańskiego”⁵⁸⁹. Prócz tego, zachodnia koncepcja zbawienia niszczy potrzebę moralnego oraz duchowego życia. Nieporozumienia pojawiają się wtedy, gdy podczas już dokonanej „zapłaty za grzech” wymagane jest od wiernego działanie moralne. Św. Ilarion pisał: „W rzeczy samej, Chrystus cierpiał za nas i okup nasz zapłacił. Czy staliśmy się od tego lepsi, bardziej czystszy? Została zdjęta z nas wina za grzech. Załóżmy, że manifest zdejmuje karę ze złodzieja. Czy przestaje być on złodziejem? Tak, przestaje. A więc czy potrzebne jest bycie lepszym? Kto i dlaczego od nas tego potrzebuje? Czy konieczne jest unikanie grzechu i walka z nim? Przecież zadośćuczynienie przyniesiono ‘przeobficie’, nieograniczenie. Wystarczy go na wszelką liczbę moich grzechów”⁵⁹⁰.

⁵⁸⁶J. Meyendorff, *Teologia dogmatyczna*, s. 152.

⁵⁸⁷Św. Grzegorz Teolog, *II Mowa na Święto Paschy* 45, s. 543.

⁵⁸⁸Cz.S. Bartnik, *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, s. 16.

⁵⁸⁹Św. Ilarion Troicki, *Wiflijem i Gołgofa*, s. 281.

⁵⁹⁰Tamże.

W ocenie Hierarchy scholastyczna koncepcja determinowała pewną automatyczność zbawienia, gdyż „winy człowieka” przed Bogiem zostały zrównane, a nawet przekroczyły równość dzięki działaniu Chrystusa. Św. Ilarion nie rozwijał swojej wypowiedzi szerzej, przechodząc chociażby do zagadnienia łaski uczynkowej i uświęcającej, bezpośrednio związanych z zasługami Chrystusa⁵⁹¹: „Jeśli zadośćuczynienie zostało już przyniesione przez Chrystusa, i to w dodatku ‘przeobficie’, to cóż ja mogę tutaj dodać? Nieskończoności nie stanie się więcej, ile by jednostek do niej nie dodawać. Prócz tego mówili mi, że nie mogę zadośćuczynić prawdzie Bożej, albowiem zadośćuczynienie przyniósł Syn, a teraz okazuje się, że moje zadośćuczynienie coś znaczy, jakby mało było tego zadośćuczynienia przyniesionego w śmierci Bogoczłowieka na krzyżu”⁵⁹². Scholastyczna koncepcja odkupienia zamienia dzieło zbawienia w bezosobowy proces i rozliczenia. Działanie człowieka nastawione jest na gromadzenie dobrych uczynków, dzięki którym w życiu przyszłym otrzyma on odpowiednią nagrodę. W wyniku tego, maksymalizm duchowego życia jest umniejszony. Św. Ilarion pisał: „Miłosierdzie, post, nabożeństwo stanowi zewnętrzne uczynki, które zapisywane są mi na rachunek celem opłaty nagrody lub zmiękczenia przyszłej kary”⁵⁹³. W ocenie Hierarchy zachodnia koncepcja odkupienia, zadośćuczynienia oraz zasług prowadziła bezpośrednio do życia pozbawionego radości, gdyż Życie Chrystusa pojmuje ona wyłącznie jako wypadkową ofiary, która „dobrowolnie ponosi karę” zamiast człowieka. Jeżeli więc chrześcijanie są naśladowcami Jezusa Chrystusa, to ich droga życiowa również jest stałą pokutą i karą za grzech: „Całe ziemskie życie Chrystusa, zwrócone jest ku jurydycznej teorii i karze. Tak też, i moje duchowe życie prezentowane jest jako kara. I nie dlatego powinienem być miłosierny, że jest to dobre samo z siebie, a dlatego, że nieprzyjemną i bolesną walką z grzechem powinienem zadośćuczynić prawdzie Bożej”⁵⁹⁴.

W ujęciu prawosławnym asceza jest radością, gdyż człowiek we współpracy z wolą Bożą niszczy w sobie „grzeszne upodobania”. Święty pouczał: „Ascetyczny trud chrześcijanina nie jest karą czy zadośćuczynieniem prawdzie Bożej, nie jest ‘zasługą’ przed Bogiem, lecz jest realizacją mojego indywidualnego zbawienia, które przywraca mi duchowe zdrowie”⁵⁹⁵. Wysiłek duchowy realizacja „życia w Chrystusie”, które jest dalekie od namiętności. Końcem zmagania duchowych jest beznamiętność, miłość i duchowa słodycz. Ascetyczny trud wymaga zaangażowania ze strony człowieka, ale i pomocy ze strony Boga. W rozmowach pomiędzy św. Warsanofiuszem a Janem z Gazy, współpraca ta opisywana jest następująco: „Jeśli chodzi zaś o nieustanną pamięć, a więc stałą medytację, rozpocznij ją i nie obawiaj się, Bóg da ci do tego moc i zdolność. Trwaj przy niej

⁵⁹¹Por. ks. W. Granat, *O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela*, Lublin 1959.

⁵⁹²Św. Ilarion Troicki, *Wiflijem i Gołgofa*, s. 282.

⁵⁹³Tamże.

⁵⁹⁴Tamże.

⁵⁹⁵Tamże, s. 286.

z nadzieją, abyś mógł zebrać plon, o ile nie ustaniez (Ga 6, 9). Miłosierny Bóg, który ci błogosławi na początku twej drogi, udzieli ci siły wytrwania, stosownie do twej miary”⁵⁹⁶.

Dobre uczynki związane z trudem ascetycznym nie są motywowane jedynie przyszłą nagrodą w Królestwie Bożym. Posiadają one o wiele wznioślejszą motywację, polegającą na chęci „upodobnienia się do Boga”. Znamiennym jest, że w tradycji Prawosławiu, święci maksymalnie realizujący ideał chrześcijański są okreśłani mianem „*prepodobnyje*” (upodobnieni; ci którzy realizowali ‘podobieństwo’)⁵⁹⁷. Św. Ilarion charakteryzował cel trudów duchowych w następujący sposób: „Dobrymi uczynkami człowiek nie wypracowuje sobie opłaty lub nagrody, nie wysługuje sobie błogosławieństwa, lecz czyni je dlatego, że jest dobry i upodabnia się do Wszechdobrego Boga”⁵⁹⁸. P. Evdokimow słusznie zauważył: „Uczynki dla duchowości prawosławnej nie oznaczają czynów moralnych [...], ale energię teandryczną, ludzkie działanie wewnątrz działania Bożego”⁵⁹⁹.

W prawosławnej perspektywie dzieło zbawienia układa się w synergiczną linię dzieła ekonomii Bożej: Wcielenie i Betlejem, śmierć i Golgota oraz zmartwychwstanie i pusty Grób. Prawosławne rozumienie zbawienia opiera się na wskazanych trzech etapach dzieła Odkupienia, pojmując je komplementarnie i równie mocno akcentując każdy z nich. Poprzez Wcielenie Słowa następuje odnowienie ludzkiej natury i zostaje zlikwidowane rozłączenie natury ludzkiej i Boskiej. W dziele krzyża unicestwiony został „grzech”, albowiem Ten, który nie miał grzechu umarł za „grzechy świata”. Zmartwychwstanie niszczy „żądło śmierci” i wypełnia światłością pusty Grób.

Zbawienie człowieka jest tożsame z przeobstwieniem człowieka. Proces wydarzeń od Betlejem przez Golgotę aż po Grób prowadzi ku przeobstwieniu. W. Łoski pisał: „Głęboki sens Wcielenia kryje się w tej fizycznej i metafizycznej kontemplacji przemienionej przez łaskę natury, w tym odtąd osiągalnym odnowieniu natury ludzkiej, w tej jasności, która rozerwała ciemności śmierci i prowadzi do przeobstwienia”⁶⁰⁰. Według św. Ilariona, scholastyczna koncepcja odkupienia umniejsza głębokie i mistyczne znaczenie Wcielenia i Zmartwychwstania: „Czym w takim razie jest Narodzenie Chrystusa? Jest to narodzenie takiej Osoby, Którą można ukarać w wyniku czego będzie miało miejsce zadośćuczynienie prawdzie Bożej. [...] Tak mój przyjacielu, jurydyczna teoria, koncentrująca się na Golgocie pozbawia pełni radości świąt Narodzenia i Zmartwychwstania Chrystusa”⁶⁰¹. Maksymalizacja tylko jednego z wydarzeń ekonomii zbawienia

⁵⁹⁶*Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, W. Zatorski OSB (red.), Kraków, s. 127.

⁵⁹⁷Tłumaczenie słowa jako *świętoblwi* pociąga zubożenie treści i znaczenia kategorii teologicznych prezentowanych przez ten typ świętych. Por. J. Charkiewicz, *Kult*, s. 368-372.

⁵⁹⁸Św. Ilarion Troicki, *Wiflijem i Golgofa*, s. 286.

⁵⁹⁹P. Evdokimowa, *Prawosławie*, s. 131.

⁶⁰⁰W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, s. 75.

⁶⁰¹Św. Ilarion Troicki, *Wiflijem i Golgofa*, s. 280-281.

prowadzi do niepoprawnych konkluzji w życiu duchowym. Współcześnie widoczne jest to w odmiennym przeżywaniu świąt. Wschód celebruje tryumfalnie Paschę Chrystusową, z kolei Zachód głębiej wnika w Mękę Pańską i tajemnicę Wielkiego Piątku.

Według świętego Ilariona soteriologię należy rozpatrywać integralnie. Dzieło Chrystusa nie ma jakiegoś jednego, centralnego momentu, a szereg wydarzeń, które kompleksowo uzdrawiają człowieka. Hierarcha tak opisywał integralność wydarzeń zbawczych: „W ten sposób Golgota otrzymuje teologiczne uświęcenie od Betlejem, nad którym Zastępy Niebieskie w wielką noc Narodzenia sławiły Boga. [...] Krzyż Chrystusa nie zmienia się, Golgota nie jest pomijana w przedstawionym ujęciu zbawienia, lecz otrzymuje bezspornie przysługujące jej miejsce w systemie Boskiej ekonomii; tylko ze względu na Golgotę nie zaciemniana jest cicha noc Betlejem i jasna noc Zmartwychwstania. Teologiczna myśl o zbawieniu przychodzi do Betlejem, widzi Młodzieńca leżącego w żłobie, przed Którym kłania się z czcią jak przed Zbawicielem Świata. W tajemnicy narodził się Chrystus z Dziewicy w grocie, tajemniczo zmartwychwstał w grobie Józefa z Arymatei; teologiczna myśl widzi w Narodzeniu budowę nowego stworzenia i przebóstwienie człowieka, a Pascha jest tryumfem nad zniszczeniem i śmiercią. Te dwie wielkie uroczystości tracą blask przez jurydyczną teorię odkupienia, która pozbawia je pełnego znaczenia i prowadzi tylko do Golgoty”⁶⁰². Pełnię wschodniej soteriologii cechuje organiczna jedność wszystkich wydarzeń z życia Chrystusa, a w szczególności Wcielenia, śmierci i powstania z martwych. Podejmowane zagadnienie było swoistym apelem o reinterpretację patrystyczną tradycji teologicznej w rosyjskiej Ortodoksji. Wypowiedzi Świętego wchodziły w wieloetapowy proces szerokiego dialogu na ten temat.

Hierarcha wspominał o niestrudzonej walce metropolity Antoniego (Chrapowickiego)⁶⁰³, który „już od trzydziestu lat nieprzerwanie stara się o oczyszczenie naszej teologii z katolickiej scholastyki”⁶⁰⁴. Św. Ilarion konstatał: „Niech na obrazach Straszego Sądu przedstawiane będzie ważenie ludzkich uczynków na wadze, jednakże z wzniesieniem tego na poziom dogmatycznej teorii, z tym nigdy się nie zgodzę, będę zawsze przeciwko i będę z tym walczył!”⁶⁰⁵. W wielu miejscach Hierarcha podkreślał, jak zgubna i pozbawiona duchowości jest opisywana koncepcja odkupienia. W podsumowaniu swym zaznacza, że jest to „teoria obca, niekościelna, [...] inkorporowana do Prawosławia, sprzeczna, niczego nie wyjaśniająca”⁶⁰⁶.

⁶⁰²Tamże, s. 285, 287.

⁶⁰³Por. Metr. Antonij (Chrapowicki), *Połnoje sobranije soczinienij*, t. 1, 2, 3, Kazań 1900, *passim*.

⁶⁰⁴Tamże, s. 284.

⁶⁰⁵Tamże, s. 282-283.

⁶⁰⁶Tamże, s. 283.

3.3.3. *Łacińskie księgi pokutne w świetle prawosławnego rozumienia skruchy i pokuty (cs. pokajanije)*

Metr. Kallistos Ware pisał: „Celem spowiedzi jest szkoła uzdrowienia”⁶⁰⁷. Całe życie chrześcijanina jest procesem *pokajanija* (gr. *metanoia*), czyli przemiany umysłu, usposobienia ku energiom Bożym oraz doskonalenia w miłości, pokorze i posłuszeństwie. Sposób rozumienia *pokajanija* w kościele wschodnim i zachodnim zasadniczo się różni, tak w treści jak i w formie. Św. Iłarion zaznaczał, że „tak jak człowiek pojmuje istotę *pokajanija*, tak też widzi istotę swojego życia, swojego zbawienia”⁶⁰⁸.

W ujęciu prawosławnym uzmysłowienie własnej niedoskonałości oraz niemoc w jej pokonaniu jest pierwszym krokiem ku Chrystusowi. A. Osipow zaznacza: „Chrześcijaninem, jak się okazuje, wcale nie jest ten, kto wierzy tradycyjnie lub kto przekonał się o istnieniu Boga przez jakieś dowody i nie ten, kto chodzi do cerkwi i czuje się ponad *wszystkich tych grzeszników, bezbożników i niechrześcijan*. Chrześcijaninem jest ten, kto postrzega swoją duchową i moralną nieczystość, swoją grzeszność, postrzega siebie jako ginącego, cierpi z tego powodu i dlatego jest wewnętrznie przygotowanym na przyjęcie Zbawiciela, do rzeczywistej wiary w Chrystusa”⁶⁰⁹. W związku z tym niezwykle istotna była analiza środków i warunków *pokajanija*, które występują w tradycji prawosławnej i łacińskiej. Św. Iłarion komentował zachodnie rozumienie *pokajanija* jako jednego z elementów misterium spowiedzi. Była to analiza łacińskich ksiąg penitencjarnych powstałych w V i VI wieku na Wyspach Brytyjskich⁶¹⁰. Księgi te były „zbiorami przepisów i zasad, którymi powinny się kierować osoby przyjmujące i wyznaczające grzesznikom pokutę, aby zadośćuczynić za swoje winy i osiągnąć na powrót pojednanie z Bogiem”⁶¹¹. Charakteryzowały się one szczegółową taryfikacją kar za grzechy, długimi listami samych grzechów oraz różnorodnością pokuty, od postów aż po samobiczowanie. Tego typu praktyki zostały negatywnie przyjęte przez biskupów galijsko-italskich i hiszpańskich, co wyrażone zostało na synodach m.in. w Toledo (589), w Chalon-sur-Saône (647-653) czy w Paryżu (829).

Św. Iłarion w swych badaniach zwracał uwagę na charakterystyczne elementy i przesłanie ksiąg pokutnych i ich wpływ na życie duchowe chrześcijanina. Teolog prezentował zagadnienie w perspektywie komparatywnej, za przedmiot odniesienia mając praktykę nomokanonów kościoła wschodniego. Należy podkreślić, że współczesna praktyka Kościoła rzymskokatolickiego

⁶⁰⁷K. Ware, *Misteria uzdrowienia*, przeł. W. Misijuk, Lublin 2004, s. 61.

⁶⁰⁸Św. Iłarion Troicki, *Pokajanije*, s. 111.

⁶⁰⁹A. Osipow, *Droga rozumu w poszukiwaniu prawdy*, Warszawa 2011, s. 162.

⁶¹⁰A. Baron, H. Pietras, *Księgi pokutne*, Kraków 2011, s. 27; D. Kwiatkowski, *Rzeczywistość grzechu i praktyki pokutne w PAENITENTIALE VIGILANUM (ALBELDENSE)*, „Liturgia Sacra 18” (2012), nr 1, s. 116.

⁶¹¹Tamże.

diametralnie różni się od tej zasugerowanej w księgach pokutnych. Niezmienne jednak pozostaje rozumienie pokuty jako zadośćuczynienia, którego celem jest „wynagrodzić Panu Bogu obrazę przez grzech wyrządzoną, odpokutować karę doczesną, a na przyszłość poprawić życie [...]”⁶¹². Fundamentalny problem dotyczył pojmowania osoby penitenta, spowiednika oraz charakteru spowiedzi. Kwerenda dokumentów doprowadziła św. Ilariona do następującego wniosku: „Przed wszystkim, łacińskie penitencjały patrzą na pokutującego jak na winowajcę, który powinien ponieść karę, a nie być uzdrowionym ze swej grzesznej dolegliwości. W księgach tych nieustannie mówi się o przestępstwie, o winie, o obrazie Boga, którą należy załagodzić”⁶¹³. Tak pojmowana spowiedź wydaje się być typowym procesem sądowym, w którym głównym „środkiem leczniczym” jest realizacja odpowiedniej kary.

Hierarcha podkreślał podwójną rolę spowiednika, który jest jednocześnie lekarzem i sędzią. W teologicznym znaczeniu miało to podkreślić działanie Boże względem pokutującego, które jest pełne miłosierdzia, ale i sprawiedliwości. Tak rolę kapłana rozumie też *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Sprawując sakrament pokuty, kapłan wypełnia posługę Dobrego Pasterza, który szuka zagubionej owcy; posługę dobrego Samarytanina, który opatruje rany; Ojca, który czeka na syna marnotrawnego i przyjmuje go, gdy powraca; sprawiedliwego Sędziego, który nie ma względu na osobę i którego sąd jest sprawiedliwy, a równocześnie miłosierny”⁶¹⁴. Istotna rola spowiednika realizowana jest w szczególności w zalecanej pokucie. Według Hierarchy, w tradycji łacińskiej spowiednik musiał restrykcyjnie przestrzegać norm penitencjałów, aby „nie naruszyć sprawiedliwości”⁶¹⁵. W ujęciu prawosławnym spowiednik jest przede wszystkim lekarzem, ojcem duchownym, a w sensie eklezjalnym przedstawicielem wspólnoty Kościoła. W działaniu spowiednika Wschód widzi uosobienie „całego ludu” przyjmującego grzesznika do wspólnoty eucharystycznej. Taki stan rzeczy koresponduje też ze spowiedzią publiczną. W tradycji łacińskiej pokuta przygotowywana jest według odpowiednich procedur. W głównej mierze uwzględnia ona rodzaj i „ciężar” popełnionego grzechu. Św. Ilarion pisał: „Łacińskie penitencjały często powtarzają, że epitymia powinna być określona według jakości grzechu. Im większy grzech, tym większa kara”⁶¹⁶.

Hierarcha dowodził specyficznej niewrażliwości zachodniej praktyki wobec penitenta. W tym wymiarze proces uzdrawiania z grzechu polegał tylko i wyłącznie na wypełnieniu odpowiednich zasad pokuty. Teolog zwracał uwagę, że w takim ujęciu pomijana jest osobowość

⁶¹²W. Kalinowski, J. Rychlicki, *Dogmatyka katolicka*, s. 146.

⁶¹³Św. Ilarion Troicki, *Pokajanije*, s. 131.

⁶¹⁴KKK 1465.

⁶¹⁵Św. Ilarion Troicki, *Pokajanije*, s. 131.

⁶¹⁶Tamże, s. 132.

penitenta, gdyż liczy się tylko „złagodzenie obrazy Boga”. Święty wyjaśniał rzecz następująco: „Dlatego też, łacińskie księgi pokutne nie tyle są podręcznikiem poznania grzeszności człowieka i naznaczenia odpowiedniego leczenia, co kodeksem możliwych epitymii, którymi spowiednik powinien ukarać tych, co wyznali swe przestępstwa”⁶¹⁷. Przy udzielaniu epitymii bez znaczenia jest wewnętrzna postawa penitenta. Hierarcha przykładowo wyjaśniał: „Mediolański penitencjał radzi spowiednikowi wyliczenie możliwych kar oraz dodanie formuły: ‘Jest jeszcze więcej i bardziej surowych [kar – JS], które powinno się nałożyć za ogrom takiego czynu’”⁶¹⁸. Współczesna tradycja katolicka pojmuje spowiednika jako „miłującego Ojca” i podkreśla zwrócenie uwagi na wnętrze i możliwości penitenta. KKK poucza, że pokuta „powinna uwzględniać sytuację osobistą penitenta i mieć na celu jego duchowe dobro”⁶¹⁹. Szczególną uwagę przyciągała różnorodność epitymii w łacińskich księgach pokutnych. Św. Ilarion zauważał tam m.in. wygnanie z ojczyzny, biczowanie, długie i rygorystyczne posty lub modlitewne formuły. Istniała również możliwość zamiany uczynków pokuty na inne „dzieła miłosierdzia” lub wniesienia „okupu” za niespełnioną pokutę⁶²⁰.

Swoista taryfikacja grzechów i kar jest zębna i nie przynosi penitentowi uzdrowienia. Współcześnie KKK wymienia jako pokutę m.in. modlitwę, ofiarę, dzieła miłosierdzia, służbę bliźniemu, dobrowolne wyrzeczenie⁶²¹. Według św. Ilariona, Kościół zachodni swą praktykę spowiedniczą przeniósł na grunt teologii dogmatycznej: „Kościół Rzymski uświęcił jurydyczne podejście do *pokajania* i dawania epitymii oraz wprowadził je do swojej dogmatyki, ustanawiając przy tym odpowiednią pokutną praktykę. W katolickiej dogmatyce, podczas spowiedzi penitent uwalnia się tylko od wiecznych kar za grzech (*culpa et poena aeterna*), a jako zadośćuczynienie prawdzie Bożej powinien ponieść karę na ziemi albo w czyśćcu”⁶²². KKK wyjaśnia: „Przebaczenie grzechu i przywrócenie komunii z Bogiem pociągają za sobą odpuszczenie wiecznej kary za grzech. Pozostają jednak kary doczesne. Chrześcijanin powinien starać się, znosząc cierpliwie cierpienia i różnego rodzaju próby, a w końcu, gdy przyjdzie ten dzień, godząc się spokojnie na śmierć, przyjmować jako łaskę te doczesne kary za grzech”⁶²³.

W ocenie św. Ilariona, zachodnie podejście do *pokajania* nie przynosiło człowiekowi pełnego uzdrowienia. Hierarcha dodawał: „Moralna naprawa osoby penitenta schodzi na drugi plan – bowiem ważne, aby była zachowana jurydyczna prawda”⁶²⁴. Św. Ilarion w swojej refleksji

⁶¹⁷Tamże, s. 133.

⁶¹⁸Tamże, s. 135.

⁶¹⁹KKK 1460.

⁶²⁰Św. Ilarion Troicki, *Pokajanie*, s. 134-136.

⁶²¹Por. KKK 1460.

⁶²²Tamże, s. 137; E. Uspienski, *Obliczitelnoje bogosłowije*, Peterburg 1895, s. 107-108.

⁶²³KKK 1473.

⁶²⁴Św. Ilarion Troicki, *Pokajanie*, s. 136.

uwypuklał różnorodne podejście do misterium spowiedzi w tradycji wschodniej i zachodniej, podkreślając różnice zarówno w treści jak i formie sprawowania tego sakramentu: „W Kościele prawosławnym *pokajanie* to szpital, z którego ludzie wychodzą z jasną, przepelnioną nadzieją twarzą, dlatego że niosą w rękach lekarstwa dla uleczenia ciężkich i przytłaczających sumienie grzesznych niedostatków. W tradycji łacińskiej *pokajanie* było sądem, z którego ludzie wychodzą z poczuciem winy i z brzemieniem ciężkich kar nakładanych przez bezlitosny wymiar sprawiedliwości”⁶²⁵.

Św. Grzegorz Teolog nauczał: „Znam ja trzy klasy zbawionych: niewolników, najemników i synów. Jeżeli jesteś niewolnikiem, bój się cięgów; jeśli najemnikiem, patrz tylko na to, co otrzymujesz. Jeżeli zaś stoisz wyżej od nich i jesteś synem, czcij Boga jak ojca!”⁶²⁶. Nawiązując do powyższego, św. Ilarion określał zachodnich penitentów mianem niewolników. Wyjaśniał: „Katolicyzm z jego rozumieniem *pokajania* nie daje człowiekowi możliwości wzniesienia się ponad pierwszy stopień, czyli niewolnictwo, w którym boi się on ‘cięgów’, zaś Kościół [prawosławny – JS] wznosi swojego członka na stopień syna, gdzie uważa on siebie nie za strachliwego niewolnika i marzącego o hojnej wypłacie najemnika, a przede wszystkim za dziecko Ojca Niebieskiego”⁶²⁷.

Hierarcha niejednokrotnie przywoływał idee słowianofilów oraz z właściwą ostrożnością odnosił się do wartości prezentowanych przez świat zachodniej Europy. Prowadzona polemika miała za zadanie wykazanie chrześcijańskiej autentyczności Kościoła prawosławnego i rozpalenie duchowego ognia życia w ludziach. W szczególności w tym wymiarze podkreślana była idea Kościoła jako źródła prawidłowego *pokajania*, które prowadzi ku przeobstwienu. Kościół jest twierdzą czystości wiary, pełnią miłości i skarbnicą Tradycji. Św. Ilarion podkreślał: „Kiedy w zachodniej Europie uczeni teolodzy umniejszali i zniekształcali pojęcie o chrześcijańskim życiu i moralności, wówczas to pojęcie było czyste i autentyczne w ustach naszych ledwo znających *Psalterz* duchownych, a to dlatego, że żyli oni w tym Kościele, od którego odstępiała zachodnia Europa, pozbawiając siebie rozświetlającej łaski Ducha Bożego”⁶²⁸. Apologia duchowego życia ukierunkowana była na trwanie w Tradycji Kościoła. Wszystko co człowiek czyni, powinien odbywać się za pośrednictwem społeczności kościelnej, w Eklezji i z Nią. Teolog pouczał: „Bez Kościoła nie ma pożytku ani kulturowy postęp, ani nagromadzona wiedza, ani udoskonalone polityczne i społeczne formy życia. Kościół – *filary i podpora prawdy* (1 Tm 3, 15), a w nim jedna, ziemską mądrość walczy przeciwko nieogarnionej myśli Bożej”⁶²⁹.

⁶²⁵Tamże, s. 147.

⁶²⁶Św. Grzegorz Teolog, *O świętym chrzcie*, s. 442-443.

⁶²⁷Św. Ilarion Troicki, *Pokajanie*, s. 148.

⁶²⁸Tamże.

⁶²⁹Tamże.

3.3.4. Przesłanie duchowe architektury gotyckiej i architektury cerkiewnej

Człowiek jest rzeczywistością liturgiczną i wszystko co go otacza w swoim mistycznym wymiarze jest liturgiczne. Oznacza to, że świat w którym żyje jest przeniknięty antycypacją przyszłego wieku. Chrześcijaństwo nie dzieli świata na *sacrum* i *profanum*. Jezus Chrystus poprzez ekonomię zbawienia przywraca pierwotny „blask świata”, uświęca każdy element stworzenia i napełnia boskością. W związku z tym, chrześcijaństwo dematerializuje świat oraz nadaje mu wymiar sakralny. Całe stworzenie ma świadczyć o „światłości przyszłego wieku”. P. Evdokimow w tym wymiarze pisał: „Wszystkie części świątyni – architektoniczne linie, freski, ikony – zostają *włączone* w misterium liturgiczne i jest to być może sprawa najważniejsza, gdyż nie zrozumie się ikony bez tego włączenia”⁶³⁰. Sztuka pozostaje w służbie religii, gdzie poprzez swoje środki jest „opowiadaniem w języku świata o bycie ponadświatowym, jest świadectwem stworzonej mądrości o Mądrości niestworzonej”⁶³¹. Jeżeli ikona jest „widzialnym znakiem niewidzialnie promieniującej obecności”⁶³², to i architektura sakralna (m.in. świątynia) jest kompozycją i projekcją „świata niewidzialnego”.

W ujęciu św. Iłariona, architektura sakralna wpływa na duchowość człowieka, a duchowy stan człowieka jest wyrażany poprzez architekturę sakralną. Ta korelacja opisywana była w kontekście zwiedzania budowli sakralnych zachodniej Europy. Hierarcha skupił swoją uwagę na katedrze św. Piotra i Najświętszej Marii Panny w Kolonii (Niemcy). Podkreślał, że „katedra w Kolonii będzie służyła jedynie jako symbol europejskiej świadomości religijnej”⁶³³. Kolońska katedra jest perłą gotyckiej architektury sakralnej. Budowa świątyni rozpoczęła się w 1248 roku i trwała z przerwami do 1880 roku. Obiekt jest cennym przykładem recepcji francuskiego gotyku katedralnego, z zastosowaniem wielu elementów wertykalnych, w tym kolumn, witraży, malowideł i rzeźb. Styl gotycki, którego przykładem jest katedra, był produktem późnego średniowiecza (od połowy XIII do początków XVI stulecia). Lekkość budowli, ich strzelistość i „uniesienie ku górze” miały według twórców w doskonały sposób ukazywać chwałę i wielkość Boga. Według św. Iłariona gotycki styl architektury znajdował się w duchowej opozycji względem wschodniej bizantyjsko-ruskiej stylistyce. Teolog podkreślał, że styl ten był produktem zachodniej syntezy scholastyki, sentymentalizmu i racjonalizmu, a ściśle rzecz pojmując był on zerwaniem z greckim i rzymskim dziedzictwem. Według Hierarchy styl pojawił się wtedy, gdy „Zachód oderwał się od Kościoła, a co za tym idzie, także religijna świadomość odizolowała się od

⁶³⁰P. Evdokimow, *Prawosławie*, s. 288.

⁶³¹S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony*, przeł. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 45.

⁶³²P. Evdokimow, *Prawosławie*, s. 280.

⁶³³Św. Iłarion Troicki, *Pisma o Zapadzie*, s. 409.

świadomości kościelno-chrześcijańskiej”⁶³⁴. Kolońska katedra pozbawiona była świętości, życia oraz krasy odzwierciedlającej piękno Boże. Hierarcha pisał: „Spójrz na wewnętrzny wygląd świątyni! Zobaczysz jedynie statuy w dwu rzędach wzdłuż kolumn nawy centralnej, a te statuy jakby zamarły, zastygły, są szare tak jak kolumny. Nie ma tutaj tego, co nazywamy kościelnym „wysokim pięknem” [*blagolepije* – JS]. Cóż zostaje? Zostają jedynie artystyczne sztuczki architekta”⁶³⁵. Zachodnie świątynie przedstawiają odmienną perspektywę duchowości.

Św. Iłarion podkreślał, że wschodnie świątynie nawołują do przemiany i prowadzą ku Bogu. M. Quenot pisze: „Atmosfera świątyn bizantyjskich i romańskich wyjątkowo dobrze oddaje misterium obecności świata niewidzialnego. W tych świątyniach do pewnej formy dematerializacji należy dodać fizyczną percepcję rzeczywistości przemienionej przez wzrok, zapach i dotyk. Bez porównania ze światłem słonecznym, płonące świece ożywiają złoto ikon i rozdzierają mrok bez wyczerpania swego własnego misterium, symbolu Kościoła jako Światła z niebios w świecie stworzonym i powołanym do wyjścia z cyklu dzień-noc”⁶³⁶.

Św. Iłarion mistykę wschodnich świątyn prezentował na przykładzie soboru św. Trójcy w Ławrze Troicko-Sergijewskiej w Sergijew Posadzie (obwód moskiewski). Święty pisał: „Wejdz do naszej prawosławnej świątyni [...]. Wszystko jest przesiąknięte świętością, przy samym wejściu odczuwasz, że wszedłeś do Bożego domu, sama ręka podnosi się, aby uczynić znak krzyża. [...] Nasi pełni ducha przodkowie budowali świątynie z pełnią piękna kościelnego”⁶³⁷. Hierarcha krytykował zmiany jakie w architekturze ruskiej przyniosła działalność cara Piotra I. W.A. Serczyk zaznaczał, że w kulturze rosyjskiej XVIII wieku „wpływy Zachodu były dostrzegalne wszędzie!”⁶³⁸. Rozmiłowany w zachodnioeuropejskiej kulturze i obyczajach Piotr I przeniósł je również na grunt sztuki kościelnej. Św. Iłarion pisał: „Nie uznaję prawosławnych świątyn bez kościelnego piękna i nie mogę zaakceptować na przykład większości petersburskich cerkwi. Wejdz choćby do soboru Ławry Aleksandra Newskiego. Wielokrotnie należy sobie przypominać, że wszedłeś do świątyni, a nie po prostu do galerii. Budowa takich świątyn rozpoczęła się u nas kiedy związaliśmy się z zachodnimi heretykami i zaczęliśmy ich naśladować”⁶³⁹.

Różnica architektury sakralnej Wschodu i Zachodu ma swoje źródło w odmiennych koncepcjach i celach sztuki chrześcijańskiej. Dla pierwszych, sztuka sakralna jest próbą uchwycenia światła przyszłego wieku. Dla drugich, którzy koncentrują się na przestrzeni

⁶³⁴Tamże, s. 410.

⁶³⁵Tamże, s. 411.

⁶³⁶M. Quenot, *Ikona i kosmos*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2007, s. 46-47.

⁶³⁷Św. Iłarion Troicki, *Pisma o Zapadzie*, s. 411.

⁶³⁸W. A. Serczyk, *Kultura*, s. 80.

⁶³⁹Św. Iłarion Troicki, *Pisma o Zapadzie*, s. 411.

rozważań humanistycznych jest realizmem doczesności skutkującym „stopniową desakralizacją sztuki sakralnej”⁶⁴⁰. Cennie specyfikę tej różnorodności opisała J. Kłosińska: „Świat realny, nigdy wiernie nie przedstawiany ani nie wypowiedany, istniał w twórczości Bizancjum o tyle tylko, o ile konkretyzował wizję świata niebiańskiego i o ile służył umocnieniu uniwersalnego cesarstwa chrześcijańskiego, rozumianego jako obraz i odbicie Królestwa Niebios. Dążenia do realizmu w sztuce Zachodu, a później do całkowitego iluzjonizmu nie napotykały tam żadnych ograniczeń programowych”⁶⁴¹.

Nie bez znaczenia jest fakt, że styl gotycki rozwijał się równolegle z myślą scholastyczną. Św. Iłarion dostrzegał w tym zjawisku związek szczególny: „W rzeczy samej, życie odeszło od religii, gdy heretycy odeszli od Kościoła. Zaskakujące, że gotycka architektura rozwijała się w okresie panowania scholastyki. [...] Scholastyczny system podobny do kolońskiej katedry, bywa trudny i skomplikowany; jest w nim wiele drobnostek, powiązanych między sobą [...]. Gdy zbliżysz się do jakiegokolwiek systemu scholastycznego to zobaczysz, że przy całej swej harmonii jest on bez życia, i wieje od niego śmiercią. Gotyk to scholastyka w kamieniu. Scholastyka u zachodnich heretyków zniekształciła religijne życie z jego różnorodnością zmysłowych kwiatów, z jej przepięknymi porywami woli”⁶⁴². Znaczący wpływ na zachodnią duchowość miał racjonalizm, który przekształcał teologię w naukę. Hierarcha wyjaśniał: „Niewolniczy strach i sentymentalna marzycielskość to materializm gotyckiej, kolońskiej katedry, która właśnie tymi cechami odróżnia zachodnią religijną refleksję od religijnej mistyki”⁶⁴³.

Za reprezentatywny przykład zachodniej mistyki wybrał on Franciszka z Asyżu. Święty pisał: „Ostatnimi czasy, częściej, aniżeli to potrzebne wspominany jest Franciszek z Asyżu. Aczkolwiek ja osobiście nie podkreślam sentymentalizmu tego zachodniego mistyka z jego „siostrami ptaszkami”. Nasi święci byli wolni od chorego mistycyzmu i próżnej sentymentalności”⁶⁴⁴. Św. Iłariona raziło tutaj duchowe zauroczenie (cs. *prelest*), które definiowane jest jako „oszukiwanie samego siebie, marzycielstwo, myślenie o swojej godności i doskonałości, pycha”⁶⁴⁵. Chrześcijański wschód w sposób świadomie zachowawczy podchodzi do duchowych doświadczeń mistyków zachodnich. Praktyki i wizję, które są przez nich opisywane bardzo często rozumiane są jako duchowe zbłądzenie.

⁶⁴⁰M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2001, s. 13.

⁶⁴¹J. Kłosińska, *Sztuka bizantyńska*, Warszawa 1975, s. 271.

⁶⁴²Tamże, s. 412-413.

⁶⁴³Tamże, s. 414.

⁶⁴⁴Tamże.

⁶⁴⁵A. Osipow, *Droga rozumu*, s. 167.

Św. Ignacy Branczaninow, wielki teolog i przewodnik duchowy z XIX stulecia, szczególnie przestrzegał przed zachodnimi praktykami ascetycznymi: „Liczni asceci, przyjmując cielesną miłość za Bożą, rozgrzewali krew rozgrzewając w sobie również marzycielstwo. Stan rozpalenia przechodził bardzo lekko w stan amoku. Rozognieni i w pełni amoku bardzo często określali siebie jako napełnionych łaską i świętością, a w rzeczywistości byli nieszczęśliwą ofiarą samozakłamania. Wielu z takich ascetów w Kościele zachodnim, od momentu gdy zostawali wybierani na papieży, na którym to urzędzie bluźnierczo przypisuje się człowiekowi możliwości Boże i oddaje się człowiekowi pokłon należący się jednemu Bogu napisali wiele ksiąg, które są rezultatem ich rozognienia i amoku rozumianego subiektywnie jako Boska miłość, gdzie rozdwojona rzeczywistość rysowała wiele oszukańczych widzeń, potęgowanych przez ich samolubstwo i pychę. Synu Kościoła Wschodniego! Odstąp od czytania takich ksiąg, odstąp od naśladowania zakłamanych przewodników”⁶⁴⁶.

Świątynia jest miejscem sprawowania Boskiej Liturgii. Architektura, symbolika i wszystkie detale wystroju mają służyć eucharystycznemu zgromadzeniu. Św. Iłarion podkreślał: „Świątynia to miejsce liturgicznego zebrania Kościoła, tutaj dokonuje się ‘sakrament zgromadzenia lub wspólnoty’”⁶⁴⁷.

Tradycja Kościoła wskazuje na to, że centralnym ośrodkiem życia pierwszych wspólnot chrześcijańskich było eucharystyczne „łamanie chleba”. Kościół w zgromadzeniu eucharystycznym wyrażał „samego siebie”, aktualizował się, a przede wszystkim urzeczywistniał jedność. Pełnia Kościoła znajdowała się w każdym miejscu, gdzie w sposób autentyczny sprawowano sakrament Ciała i Krwi Chrystusa. A. Schmemmann pisał: „Jakkolwiek byłby skomplikowany ów rozwój i w jakimkolwiek stopniu nie dawałby znać o sobie ów wpływ, który nazwalibyśmy ‘misteryjną’ pobożnością, to właśnie idea zgromadzenia okazała się dla Eucharystii czynnikiem jednoczącym i nadającym kierunek”⁶⁴⁸. Świątynia jako miejsce eucharystyczne powinna posiadać właściwą strukturę i formę. Powinna być wyrazem zgromadzenia się wszystkich w jeden Kościół. W związku z tym wielce szkodliwe były zmiany, które dotyczyły struktury świątyń chrześcijańskich. Wymownym przykładem służy oddzielenie prezbiterium od nawy głównej, które postępowo równoległe z podziałem zgromadzenia na kapłaństwo i laikat. Świątynia i forma liturgiczna, pierwotnie zakładały „synergię” całego zgromadzenia oraz powszechną koncelebrację świętego misterium. Wspominany A. Schmemmann określał idealną kompozycję świątyni jako „strukturę dialogową”, która sprzyja obrazowaniu wspólnotowej i

⁶⁴⁶Św. Ignacy Branczaninow, *Połnoje sobranije tworenij swiatitielia Ignatija Branczaninowa*, t. 1, Moskwa 2014, s. 523-530.

⁶⁴⁷Św. Iłarion Troicki, *Pisma o Zapadie*, s. 415.

⁶⁴⁸A. Schmemmann, *Eucharystia*, przeł. A. Turczyński, Białystok 1997, s. 13.

personalistycznej struktury Kościoła w jedności zgromadzenia. Kapłan w wybitny sposób przedstawił to „pierwotne dialogowanie”, objaśniając następująco: „W niej zaznacza się współzależność ołtarza i prezbiterium z jednej strony, z drugiej zaś ‘nawy’ cerkwi jako miejsca zgromadzenia. Nawa skierowana jest ku ołtarzowi, w nim widzi swój cel i spełnienie. Lecz również ‘ołtarz’ jest zjednoczony z nawą, istnieje ze względu na nią”⁶⁴⁹. Według M. Ławreszuka, wraz z pojawieniem się nowych form architektury sakralnej (rotundy, bazyliki), od IV wieku rozpoczęła swoją ewolucję świadomość liturgiczna Kościoła. Teolog wyjaśnia: „O ile wcześniej nabożeństwa koncentrowały się na Eucharystii, o tyle praktyka liturgiczna Bizancjum rozpoczyna ewolucję w stronę symboliki, adoptowanej ze świeckiego cesarskiego rytuału z pełnią jego obrzędowości i złożoności”⁶⁵⁰.

Św. Ilarion podkreślał negatywny wymiar oddziaływania wielkich budowli sakralnych. W świątyniach, które gromadzą tysiące wiernych nie ma żywej ich jedności, brak więc żywej koncelebracji misterium i empirycznego wymiaru zgromadzenia. Wielkie świątynie umniejszają wspólnotowy charakter Kościoła, w wyniku czego następuje swoista indywidualizacja chrześcijaństwa: „Dogmatycznym absurdem jest sytuacja, w której nabożeństwo przekształca się w widowisko, w którym modlący się ludzie są jedynie obserwatorami celebry, pozostając wobec siebie obcymi”⁶⁵¹.

Pełnię istoty eucharystycznego zgromadzenia oddają małe wspólnoty parafialne, w których każdy jest „bratem i siostrą”. Uczestnictwo w Boskiej Liturgii potęguje miłość między wiernymi, nieodzowny element jednomyślności wiary. W małych wspólnotach parafialnych nikt nie jest obcy zgromadzeniu. Nie ma przypadkowości, gdyż wszyscy zbierają się jako rzeczywista rodzina oraz rzeczywista trzoda ukierunkowana na przewodniczącego zgromadzenia, czyli swojego kapłana. Przeto Teolog konkludował: „Całkowicie inny generuje się obraz, gdy zbiorą się swoi, gdy służy nasz ojczulek (ros. *batiuszka*). A szczególnie przeżywasz sakrament zgromadzenia w monasterach z niewielką liczbą mnichów, na przykład w pustelni Świętego Ducha, gdzie podczas nabożeństwa każdy ma swoje miejsce, a zbierają się swoi. W takich monasterskich świątyniach nad wyraz odczuwa się wspólnotowy wymiar sakramentu [...]”⁶⁵².

Empiryczny obraz zgromadzenia jest realizacją teologii o królewsko-kapłańskiej posłudze wiernych. Gromadzą się „swoi” pod przewodnictwem „swojego” kapłana i wspólnie służą w misteriach Kościoła. Koncelebra wiernych jest podstawową treścią eucharystycznego zgromadzenia w tradycji prawosławnej. Kapłan nie może sprawować Eucharystii indywidualnie,

⁶⁴⁹Tamże.

⁶⁵⁰M. Ławreszuk, *Modlitwa wspólnoty. Historyczny rozwój prawosławnej tradycji liturgicznej*, Białystok 2004, s. 74.

⁶⁵¹Św. Ilarion Troicki, *Pisma o Zapadzie*, s. 415.

⁶⁵²Tamże.

bowiem jest ona aktem wspólnotowym. Św. Iłarion podkreślał w tym wymiarze rzeczywistą jedność, która poprzez Kościół realizowana jest w eucharystycznym życiu wiernych. Przedstawione myśli są żywą Tradycją pierwotnego Kościoła, który nieustannie żył „sakramentem wspólnoty”. Każdy wierny jest aktywnym celebrazem zgromadzenia. M. Afanasjew pisał: „Każdy wierny wspólnie służy w zgromadzeniu eucharystycznym ze wszystkimi pozostałymi. [...] Każdy wierny stoi przed Bogiem jako liturg, ale tylko wtedy, gdy cały Kościół jest zgromadzony, to znaczy kiedy lud Boży, zgromadzony przez Boga, służy Bogu. Wspólne posługiwanie wiernych jest posługiwaniem Ludu Bożego, gdy występuje on jako jedna całość. Innymi słowy wspólne służenie laików jest służeniem samego Kościoła”⁶⁵³.

3.3.5. *Recepcja teologii scholastycznej w Rosji*

Św. Iłarion był niestrudzonym apostołem oczyszczenia rosyjskiej tradycji teologicznej z terminologii scholastycznej. W swojej pracy akademickiej, jak i w późniejszej posłudze biskupiej, wielokrotnie nawoływał do bazowania na spuściźnie Ojców Kościoła pierwszych wieków. Hierarcha kładł szczególny nacisk na edukację studentów teologii prawosławnej, przyrównując powyższe zadanie do „wojny za wolność”. Święty apelował: „W dni wojny, zwracam się do was z zawołaniem. Jesteście wolni od służby wojskowej, siedzicie nie w okopach, a w ławach, jednak nie uchylajcie się od obowiązkowego naboru do wojska Chrystusowego, do działającej niewielkiej armii teologów! Scholastyczna twierdza jest naszą akademicką częścią ogólnego frontu. Jeśli jesteśmy żyjącymi ludźmi i żyjącymi członkami Kościoła Chrystusowego to powinniśmy odczuwać, że twierdza ta przeszkadza naszemu prawosławnemu życiu. [...] Jest to nasze akademickie zadanie, jeśli chcemy uczestniczyć czynnie w wielkiej wojnie wolnościowej”⁶⁵⁴. Hierarcha prezentował zagrożenia płynące z zachodniej myśli teologicznej, ale i analizował drogę, którą dotarła ona do Rosji.

Pierwszy kontakt z koncepcjami scholastycznymi sięgał XVI wieku i dotyczył Rusi Kijowskiej. W tym czasie, gdy kościół rzymskokatolicki oponował przeciwko schizmie protestanckiej, swoją misję rozpoczęły kolegia jezuickie. Św. Iłarion pisał: „Zachodnia Ruś była pod panowaniem polskiego państwa katolickiego. Już o wiele wcześniej spotkała się ona z katolicyzmem i z trudem nieustannej walki w obronie swojej wiary i narodowości. Katolicyzm kładł swą pieczęć na wykształcenie narodu. [...] Z zachodu nacierał na katolickich mieszkańców zachodniej Rusi wróg w postaci reformacji, w wyniku czego katolicka hierarchia rozpoczyna

⁶⁵³M. Afanasjew, *Kościół Ducha Świętego*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2002, s. 47-48.

⁶⁵⁴Św. Iłarion Troicki, *Bogostowije i swoboda Cerkwi*, s. 263.

budowę nastawionych na apologetykę szkół kościelnych. Wezwano, można powiedzieć, janczarów katolicyzmu – ojców jezuitów”⁶⁵⁵.

Do Polski zakon jezuitów sprowadził biskup warmiński Stanisław Hozjusz, który ufundował kolegium w Braniewie (1564). Jezuickie szkolnictwo uznawane było za najlepszy typ edukacyjny na terenach ówczesnego państwa. Najsłynniejszą placówką zakonu była Akademia Wileńska, założona w 1579 roku przez króla Stefana Batorego⁶⁵⁶. W kolegiach uczyli się nie tylko wyznawcy katolicyzmu, ale i prawosławia. Św. Ilarion wielokrotnie podkreślał patologiczny wpływ nauczania jezuickiego na młodzież prawosławną. Sposób prezentowanych treści bazował na scholastycznej metodzie, która w głównej mierze ograniczała się do dzieł Tomasza z Akwinu⁶⁵⁷. Hierarcha wyjaśniał: „We wszystkich szkołach [kolegiach jezuickich – JS] uczyli się prawosławni. Jezuicka pedagogika była skonstruowana tak, że większość wychowanków skłaniała się ku katolicyzmowi. Na ich oczach dokonywał się triumf katolicyzmu: w nabożeństwie, w dogmatyce, w polemice, w zorganizowanych dyskusjach [...]”⁶⁵⁸. Głównym problemem był fakt, że choć absolwenci kolegiów formalnie nadal należeli do Kościoła Prawosławnego, to sposób ich myślenia, duch i mentalność były przesiąknięte zachodnią ideą scholastyczną. W kolegiach jezuickich wyjątkową rolę odgrywała nauka łaciny, która przenikała stopniowo prawosławne placówki edukacyjne. Według św. Ilariona, uczeni prawosławni „nieustannie polemizując z zachodnimi heretykami, sami stopniowo przesiąkali ich duchem, zapożyczając teologiczny system i biorąc taką samą polemiczną broń”⁶⁵⁹. Umocnieniem scholastycznych wpływów na Rusi Kijowskiej było Kolegium Kijowskie (od 1658 roku Akademia Mohylańska) założona przez metropolitę Piotra Mohyłę w 1632 roku. Wykłady prowadzono w języku łacińskim i w scholastycznej wykładni teologii prawosławnej⁶⁶⁰.

Kolejnym etapem na drodze inkorporacji scholastyki na Wschód był proces budowy szkolnictwa wyższego na Rusi Moskiewskiej. Św. Ilarion pisał: „Katolickie wpływy utwierdzone w Zachodniej Rusi przeniknęły w XVII wieku na Ruś Moskiewską. Bardzo szybko kraj ten poddał się wpływom małoruskim w dziedzinie naukowo-teologicznej”⁶⁶¹. Dla organizacji szkolnictwa wyższego, Moskwa sprowadzała absolwentów z kijowskich placówek edukacyjnych. Hierarcha opisywał w tym aspekcie szczególny typ uczonych, a mianowicie – „mnichów przy dworze” (ros. *pridwornyje monachy*). Święty wyjaśniał: „Obowiązki tych osób duchownych były nader złożone

⁶⁵⁵Tamże, s. 238.

⁶⁵⁶Dziś Uniwersytet im. Króla Stefana Batorego.

⁶⁵⁷E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałta, Warszawa 2003; W. Seńko, *Jako rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001.

⁶⁵⁸Św. Ilarion Troicki, *Bogostowije i swoboda Cerkwi*, s. 238.

⁶⁵⁹Tamże, s. 239.

⁶⁶⁰Metr. Ilarion Alfiejew, *Prawosławije*, t. I, s. 153.

⁶⁶¹Św. Ilarion Troicki, *Bogostowije i swoboda Cerkwi*, s. 240.

i różnorodne. Tłumaczyli z różnych języków potrzebne nie wiadomo z jakich przyczyn książki, sporządzali leksykony. Mówili homilie i podczas uroczystości szczególne ‘oracje’. Zobowiązani byli do pisania uroczystych i przepelnionych czołobitnością wierszy pisanych z okazji radosnych wydarzeń dworskiego życia i ‘treny’ lub ‘płacze’ z powodu czyjejś śmierci. Pisali dogmatyczne traktaty i demaskowali schizmatyków”⁶⁶².

Wschodnia migracja uczonych skupiona nad tendencjami obecnymi w grece i łacinie działająca pod przewodnictwem Epifaniasza Sławinieckiego, wybitnego uczonego i przewodniczącego Bractwa Literackiego (m.in. powołanego do realizacji przekładu Biblii na język cerkiewnosłowiański⁶⁶³. Z kolei centralną postacią reprezentującą wpływy łacińskie był Symeon Połocki, unita pochodzenia polskiego, wychowawca carskich dzieci, autor *Rymologionu* i *Ogrodu wielu kwiatów*⁶⁶⁴. Według św. Ilariona, to właśnie postać Symeona zdominowała nie tylko moskiewski dwór, ale przede wszystkim szkolnictwo i teologię rosyjską: „Z powodu Symeona Połockiego i jego gorliwego ucznia, Sylwestra Miedwiediewa, jak i z powodu innych kijowskich uczonych, łacińskie wpływy przenikają w interesujący nas obszar moskiewskiego, kościelnego życia i w obszar teologii”⁶⁶⁵. Scholastyka infiltrowana do świadomości teologicznej zachodniej Rusi nie była zjawiskiem dotyczącym jedynie Moskwy. A.P. Dobroklonskij zaznaczał, że także absolwenci Kijowskiej Akademii Mohylańskiej niosąc na Wschód ciężar latynizacji byli założycielami szkół teologicznych m.in. w Czernihowie, Rostowie, Tobolsku czy Smoleńsku⁶⁶⁶.

Św. Ilarion stwierdzał: „W moskiewskich soborach głoszona jest prawdziwa scholastyczna homilia, nawet z odwołaniami do mądrego Anzelma, do Bellarmina i innych. Wyobraźmy sobie Moskwę XVII wieku z jej kościelnym układem życia, z jej pełną nieufnością względem obcego, z jej bojarami w długich szatach i wysokich czapkach, z jej pięknymi soborami, gdzie spoczywają moskiewscy dostojnicy... I w tych warunkach daje się słyszeć scholastyczna homilia z odniesieniami do Anzelma! W pełni zrozumiałe jest to uczucie, które zawładnęło ludźmi w tym łacińsko-małoskim najeździe na Moskwę”⁶⁶⁷.

Znaczącą rolę w obronie czystości tradycji greckiej odegrali dwaj patriarchowie Nikon (Minow) i Joachim (Sawiołow). To właśnie ich św. Ilarion umieszcza w panteonie wybitnych hierarchów Kościoła prawosławnego Rusi XVII stulecia.

⁶⁶²Tamże, s. 241.

⁶⁶³Por. I.E. Jewsiejew, *Oczerki po istorii sławianskiego pieriewoda Biblii*, Petersburg 2009, passim.

⁶⁶⁴Por. B. Kozak, *Akatysty polskie Symeona z Połocka*, „Acta Neophilologica” IX(2004), s. 7-19; B. Kozak, *Symeon z Połocka – człowiek pogranicza*, w: *Droga ku wzajemności*, S. Musijenko (red.), Grodno 2002, s. 187-192.

⁶⁶⁵Św. Ilarion Troicki, *Bogostowije i swoboda Cerkwi*, s. 241.

⁶⁶⁶A.P. Dobroklonskij, *Rukowodstwo*, s. 582.

⁶⁶⁷Św. Ilarion Troicki, *Bogostowije i swoboda Cerkwi*, s. 242.

Postać patriarchy Nikona (Minowa) związana jest przede wszystkim z szeregiem reform kościelnych w latach 1654-1657, które polegały na „rewizji i unifikacji kultu, sztuki i literatury liturgicznej oraz powrotu do źródeł i wzorców greckich”⁶⁶⁸. Grekofilska postawa Nikona objawiała się jeszcze przed objęciem przezeń urzędu patriarchy. Jak wzmiankuje A. Smyk-Kojło, patriarcha Nikon już jako metropolita „zabronił we wszystkich cerkwiach Nowogrodu praktyki wielogłosowego śpiewu, wprowadzając śpiew jednogłosowy. [...] Planował także dokonać pewnej przebudowy wnętrza soboru według greckich wzorców”⁶⁶⁹.

Św. Iłarion koncentrował swoje rozważania wokół osoby patriarchy Joachima (Sawiołów), o którym pisał następująco: „Wyjątkowo wiele dla obrony przed latynizacją uczynił nie lubiany przez schizmatyków patriarcha Joachim, nędący przed objęciem urzędu patriarchy cudowskim archimandrytą, przyjacielem Epifaniasza Sławinieckiego oraz opiekunem wybitnego zwolennika greckiego Prawosławia, cudowskiego mnicha Efemiusza. Patriarcha Joachim przez cały okres swej służby walczył z łacińskimi [wpływaniami – JS], które przenikały do Moskwy, a przed swoją śmiercią, na soborze w 1690 roku osądził jako *‘chlieboprykloniennuju jeries’*⁶⁷⁰ łacińskie mędrkowania kijowian”⁶⁷¹. Działalność patriarchy przebiegała wielopłaszczyznowo, dotycząc spraw kościelnych, społecznych i politycznych.

Ważnym momentem posługi patriarchy było zamknięcie w 1685 roku drukarni uczniów Symeona Połockiego, co w znacznym stopniu ograniczyło kolportaż literatury z łacińską terminologią. Patriarcha rozwiązał też kwestię Sylwestra Miedwiediewa dotyczącą herezji wokół przemiany Świętych Darów⁶⁷². Św. Iłarion podsumowywał: „Tak oto Rosyjski Kościół prawosławny w XVII stuleciu, któremu przewodził patriarcha, twardo trzymał się greckiego prawosławia i wszystkimi siłami walczył z obcą mu łacińską teologią, którą przynosili do Moskwy małoruscy uczeni. Dzięki niezliczonym działaniom gorliwego patriarchy, w Moskwie zwycięża grecki kierunek, a wszystko co łacińskie oddala się od nowej szkoły duchowej”⁶⁷³.

Kluczowym okresem w historii scholastyki na Rusi było osiemnastowieczne panowanie cara Piotra I. Monarcha zreformował niemalże wszystkie obszary życia państwowego, społecznego i kościelnego. Piotrowa polityka czerpała swoje wzorce z koncepcji funkcjonowania państw zachodniej Europy. W związku z tym wprowadzone zmiany w zarządzaniu Rosyjskim

⁶⁶⁸N. Mojżyn, *Reformy cerkiewne w Rosji w połowie XVII wieku w świetle procesów artystycznych i kulturowych*, „Studia Teologiczne” 27(2009), s. 346.

⁶⁶⁹A. Smyk-Kojło, *Sytuacja Cerkwi prawosławnej na Rusi Moskiewskiej od 1581 do 1653 r.*, „Elpis” 5/7/8, (2003), s. 272-273.

⁶⁷⁰Temat kontrowersji dotyczył momentu przemiany Świętych Darów w czasie Boskiej Liturgii.

⁶⁷¹Św. Iłarion Troicki, *Bogostowije i swoboda Cerkwi*, s. 242.

⁶⁷²A.P. Bogdanow, *Russkije patriarchy (1589-1700)*, t. 2, Moskwa 1999, s. 209-211.

⁶⁷³Św. Iłarion Troicki, *Bogostowije i swoboda Cerkwi*, s. 248.

Kościółem Prawosławnym oparte były na „protestanckich synodach kościelnych w Niemczech”⁶⁷⁴. Główny nurt modernizacji dotyczył likwidacji urzędu patriarchy i powołania do życia Świątobliwego i Rządzącego Synodu. Całość reform zawierała się w *Regulacji*, dokumencie powstałym z inicjatywy cara, które autorem był arcybiskup Pskowa Teofan Prokopowicz. Dzieło składało się z uroczystego manifestu cara i trzech obszernych rozdziałów, które wnikliwie kodyfikowały najdrobniejsze sprawy kościelne. Od momentu publikacji dokumentu w 1721 roku, rosyjski Kościół niewątpliwie stał się jednym z departamentów administracji państwowej. Realnym tego potwierdzeniem było przekazanie funkcji przewodniczącego Synodu w świeckie ręce oberprokuratora⁶⁷⁵. Działania cara miały na celu budowę państwa rosyjskiego na wzorcach pochodzących z oświeconych państw zachodnich. Według G. Fłorowskiego, w wyniku reform „faktycznie unormował się w Rosji pewien cesaropapizm w duchu Reformacji”⁶⁷⁶.

W swoich rozważaniach św. Ilarion zwracał uwagę na rotację hierarchii kościelnej w czasie piotrowych transformacji. W tym właśnie okresie ma miejsce apogeum migracji małoruskiego duchowieństwa na Ruś Moskiewską. Teolog tak to postrzegał: „I tak Piotr rozpoczyna zamianę albo bardziej podmianę hierarchii. Na wielkoruskie diecezje naznacza hierarchów małoruskich, by rozumieli jego reformy i bronili ich z kościelnej ambony, nawet jeśli dysponują niewysokimi lotami mentalnymi czy niskim poziomem moralnym lub wiece wątpliwym wycuciem Prawosławia. Do takich na przykład należeli Teodozjusz Janowski i Teofan Prokopowicz, którzy wiele zła wyrządzili zarówno poszczególnym ludziom jak i całemu Kościołowi w Rosji”⁶⁷⁷. Car potrzebował uległej i posłusznej hierarchii dla realizacji swoich założeń politycznych. W związku z tym, jak zaznacza T. Spidlik, Piotr „próbował pozbyć się tych duchownych, którzy głosili postawę ‘ultra-prawosławną’, ‘obskurancją’”⁶⁷⁸. W tym kierunku, równolegle budowano nową władzę państwową i władzę kościelną. Oba tworzone ośrodki spotkały się z negatywnym odbiorem opinii publicznej i samego ludu. Św. Ilarion podkreślał: „Małorosyjska hierarchia ugruntowana przez Piotra była skrajnie niepopularna. Zarówno naród jak i duchowieństwo odnosiło się do niej z podejrzliwością i z wrogością”⁶⁷⁹.

Prowadzone przez cara reformy wstrząsnęły wewnętrznymi więzami jednoczącymi Kościół w Rosji. W tym przypadku, realnym obrazem powyższego stwierdzenia jest zniesienie urzędu patriarchy i wprowadzenie na stanowisko *locum tenens* małoruskiego konwertyty Stefana

⁶⁷⁴K. Ware, *Kościół prawosławny*, s. 128.

⁶⁷⁵W.A. Fiedorow, *Russkaja prawosławnaia cerkow i gosudarstwo. Sinodalnyj period 1700-1917*, Moskwa 2003, s. 12.

⁶⁷⁶G. Fłorowski, *Puti russkogo bogosłowija*, s. 121.

⁶⁷⁷Św. Ilarion Troicki, *Bogosłowije i swoboda Cerkwi*, s. 253.

⁶⁷⁸T. Spidlik, *Myśl rosyjska*, s. 189.

⁶⁷⁹Św. Ilarion Troicki, *Bogosłowije i swoboda Cerkwi*, s. 253.

Jaworskiego. Kolejnym etapem było zdominowanie prezydium Świątobliwego i Rządzącego Synodu przez małopruskich hierarchów. Według św. Ilariona, celem opisywanych przedsięwzięć było „pozbawienie wpływu pierwotnej władzy kościelnej na życie narodu”⁶⁸⁰. Inaczej mówiąc, miało nastąpić pełne podporządkowanie się narodu jednoosobowej władzy państwa. Z czasem absolutyzm Piotra I i jego reformy doprowadziły do degradacji znaczenia duchowieństwa w rosyjskim społeczeństwie. Traktowano wówczas kapłanów jako urzędników państwowych. Archimandryta Jerzy (Pańkowski) podkreślał: „W tym czasie widać zaistniały spadek standardu życia społecznego w parafiach, co w konsekwencji prowadziło do odejścia ludzi świeckich od zaangażowania się w życie Kościoła”⁶⁸¹. Reformy XVIII stulecia radykalnie zmieniły specyfikę i funkcjonowanie szkół teologicznych. W głównej mierze nastąpiła reorientacja placówek w kierunku łacińskim. Flagowym działaniem była reforma Akademii Moskiewskiej, której dokonał małopruski hierarcha Stefan Jaworski. P.I. Malickij pisał: „Jako wychowanek kijowskiej akademii, za zgodą cara, Stefan przeprowadził reorganizację akademii według modelu kijowskiego. Zamiast wyjątkowego panowania w akademii greckiego wykształcenia, odtąd wprowadzono wykształcenie łacińskie”⁶⁸². Celem realizacji projektu sprowadzono wielu wykładowców i nauczycieli z Kijowa, którzy zdominowali wielkoruski świat nauki.

Według św. Ilariona, prócz dominacji małopruskich pedagogów należy podkreślić też przewagę małopruskich studentów: „Są ku temu podstawy, aby sądzić, że dla przyspieszenia edukacji kijowscy wychowawcy przywieźli ze sobą do Moskwy już przygotowanych uczniów z Kijowa: w zachowanym do chwili obecnej spisie uczniów filozofii z 1704 roku, na 34 osoby tylko troje jest Wielkorusami, a wszyscy inni posiadają nazwiska białoruskie i polskie”⁶⁸³. Obrazem powyższych działań była zmiana nazwy akademii, nauczanie w większości w języku łacińskim i prymat scholastycznego kierunku w teologii. Prezentowany model edukacji nie posiadał licznych zwolenników wśród wielkoruskiego duchowieństwa. W. Cypin odnotowywał: „Wielkoruskie duchowieństwo patrzyło na łacińską szkołę jak na obcą ‘łacińsko-polską kolonię’ na ojczyźnej ziemi. Wielu niepokoiła i to, że niemal wszyscy nauczyciele byli ‘czerkasami’ – wychodźcami z Małorosji i Polski”⁶⁸⁴.

Wszelki ruch opozycyjny przeciw reformom natychmiast tłumiono. Ponadto wielu hierarchów za słowa protestu lub rozpowszechnianie nieocenzurowanej literatury traciło swoje katedry. Św. Ilarion opisywał ten stan rzeczy następująco: „Właśnie XVIII wiek był czasem, gdy wszelkie słowo w obronie Prawosławia oraz demaskowanie zachodnich herezji rozumiano jako

⁶⁸⁰Tamże, s. 254.

⁶⁸¹Archim. Jerzy (Pańkowski), *W poszukiwaniu zbawienia*, s. 15.

⁶⁸²P.I. Malickij, *Rukowodstwo*, s. 400.

⁶⁸³Św. Ilarion Troicki, *Bogostowije i swoboda Cerkwi*, s. 255.

⁶⁸⁴W. Cypin, *Istorija Russkoj*, s. 36.

polityczne przestępstwo, jako obrazę panującej przy dworze niemiecko-kurlandzkiej partii”⁶⁸⁵. Według Hierarchy, wiek piotrowej rewolucji był grzechem przeciwko Prawosławiu i rosyjskiemu narodowi. Zachód i zachodnie herezje były bliższe władzy aniżeli rodzima i umiłowana Ortodoksja⁶⁸⁶.

3.4. Redukcjonizm eklezjalny w protestantyzmie

Centrum Kościoła jest Boska Liturgia. Misterium Ciała i Krwi Pańskiej jednoczy wszystko i wszystkich, a zarazem jest punktem jedności świata widzialnego i niewidzialnego. Wszyscy członkowie Kościoła tworzą Lud kapłański, co oznacza, że każdy wierzący jest zarazem ukierunkowany na Boską Liturgię.

Św. Ilarion jako pasterz Kościoła konsekwentnie i wytrwale nauczał, że Eucharystia jest źródłem jedności. Bez Boskiej Liturgii świat traci jedność z Bogiem, bowiem pozbawiony jest ofiary chleba i wina, które łaska Ducha Świętego przemienia (gr. *metabole*) w Ciało i Krew Jezusa Chrystusa. To, co oddziela Kościół prawosławny od wspólnot protestanckich szczególnie związane jest z odmiennym pojmowaniem Eucharystii. Jak św. Ilarion opisywał odmiennie rozumienie Kościoła w tradycji prawosławnej i protestanckiej? Na czym polegała protestancka minimalizacja urzędu pasterskiego? Czy z prawosławnego punktu widzenia można uznawać fakt istnienia chrześcijaństwa bez Kościoła? Jakie zagrożenia płyną z ubóstwa zachodniej liturgiki?

3.4.1. Minimalizacja znaczenia urzędu pasterskiego i indywidualna interpretacja Pisma Świętego

W ujęciu prawosławnym, narodziny „z wody i ducha” w misteriach chrztu i bierzmowania czynią neofitę nie tylko członkiem, ale i kapłanem Kościoła. Wschodnia tradycja teologiczna nigdy nie dzieliła ludu Bożego na ekskluzywne grupy duchowieństwa i pozbawionych mocy inkluzji świeckich. Jedność obu grup szczególnie eksponuje Boska Liturgia, w której liczne elementy – modlitwy, dialogi, obrzędy – uwydatniają „synergię”, współdziałanie, współpracę”⁶⁸⁷ kapłana i ludu. Wszyscy wierni Kościoła pod względem funkcji charyzmatycznych podzieleni są na kapłaństwo hierarchiczne i kapłaństwo królewskie. Pierwsze dotyczy wyższych i niższych stanów duchowieństwa, drugie zaś wszystkich wiernych. Powyższy „podział” nie wnosi w

⁶⁸⁵Tamże.

⁶⁸⁶Tamże, s. 256.

⁶⁸⁷A. Schmemmann, *Eucharystia*, s. 11.

strukturę eklezjalną jakiegokolwiek dysharmonii. Wschód koncentruje się na zachowaniu równości obu elementów, które stanowią jedno kapłaństwo na zasadzie „synergii”.

Celebracja Boskiej Liturgii stanowi centrum Kościoła i wymaga bezwarunkowej wspólnoty kapłana i wiernych. P. Evdokimow zaznaczał, że „doktryna prawosławna daleka jest od antyhierarchicznego egalitaryzmu, jak również nie uznaje podziału klerykalnego jednego Ciała na dwie części i akcent w niej jest mocno położony na kapłańskim uczestnictwie w dziele Chrystusa wszystkich, co jednak dokonuje się na dwa sposoby”⁶⁸⁸. Według św. Ilariona, prawosławna harmonia kapłaństwa hierarchicznego i królewskiego została zdeformowana w tradycji łacińskiej i protestanckiej. Wahadła obu chrześcijańskich postaw wskazują na prymat kapłaństwa hierarchicznego w katolicyzmie lub kapłaństwa królewskiego w protestantyzmie. Hierarcha wyjaśniał: „Protestantyzm nie był tylko protestem przeciw pierwotnej, kościelnej i chrześcijańskiej świadomości, przeciwko tym zniekształceniom prawdy, którego dopuściło się średniowieczne papieństwo, tak jak często skłonni byli twierdzić teologowie protestancy. Protestantyzm był protestem jednej ludzkiej myśli przeciwko drugiej; nie odbudowywał starożytnego chrześcijaństwa, ale jedno zniekształcenie chrześcijaństwa zamienił drugim, a to drugie kłamstwo gorsze było od pierwszego”⁶⁸⁹. We wskazanym ujęciu protestantyzm jawi się jako bunt przeciwko rzymskiej wizji Kościoła, a nie pozytywnym szukaniem źródeł w niepodzielonym chrześcijaństwie pierwszego tysiąclecia. Prekursor zmian w kościele łacińskim, a później idei reformacyjnej Marcin Luter⁶⁹⁰ „postawił pod znakiem zapytania sensowność kościoła jako instytucji, zwłaszcza w jej ‘papistyczno-piramidalnym’ kształcie, z hierarchią kościelną, zakonami, odpustami, kultem świętym itp.”⁶⁹¹.

Protest reformacyjny wymierzony był przede wszystkim w jednoosobową władzę kościelną, czyli papieństwo. Konsekwencją starcia obu teologicznych koncepcji było przeniesienie władzy kościelnej z absolutyzmu papieństwa na rzecz urzędów protestanckich pastorów. Św. Ilarion pisał: „Łacinnicy, którzy odpadli od Kościoła, zmienili Jego świadomość i ogłosili: prawda dana jest tylko papieżowi, mniej w tym istotne jest, że indywidualnie tylko jednemu papieżowi, najważniejsze jest zaś to, że oddzielnemu indywiduum bez Kościoła, bowiem to papież zarządza zbawieniem wszystkich. Protestantyzm tylko zaoponował: dlaczego prawda dana jest tylko jednemu papieżowi? Dodał zatem: prawda i zbawienie otwarte są każdemu oddzielnemu indywiduum, niezależnie od Kościoła”⁶⁹².

⁶⁸⁸P. Evdokimow, *Prawosławie*, s. 212.

⁶⁸⁹Św. Ilarion Troicki, *Christijanstwa*, s. 193.

⁶⁹⁰W. Medwid, *Życie i dzieło Marcina Lutera a spór wokół tezy i narodzin Reformacji*, „Polonia Sacra” 17(2003) nr 1(32), s. 267-292.

⁶⁹¹A. Tokarczyk, *Protestantyzm*, Warszawa 1980, s. 60-61.

⁶⁹² Św. Ilarion Troicki, *Christijanstwa*, s. 193.

Prawda chroniona w Kościele przez wszystkich wiernych zostaje w powyższych przypadkach albo skoncentrowana w osobie papieża albo włożona w indywidualne indywidua członków Kościoła. Istota takiego rozumowania prawdy prowadziła do alienacji prawdy i Kościoła. W postawie protestanckiej nastąpiła indywidualizacja prawdy oraz jej wyobcowanie z podstaw eklezjalnych. Każdy członek Kościoła stał się nosicielem prawdy, którą przyjmuje i interpretuje według własnych możliwości. Hierarcha pisał: „Każdy oddzielny człowiek był proklamowany jako nieomylny papież. Protestantyzm nałożył papieską tiarę na każdego niemieckiego profesora i ze swoją niezliczoną liczbą papieży w pełni zniszczył ideę Kościoła, podmienił wiarę rozumowaniem oddzielnej osoby i zbawienie w Kościele zamienił w marzycielskie zapewnienie zbawienia przez Chrystusa, ale bez Kościoła [...]”⁶⁹³.

W takim wymiarze osoba chrześcijanina postawiona jest zarówno ponad Kościołem, jak i poza Nim. Ma miejsce swoista redukcja wspólnoty wiernych na rzecz rzeszy indywiduów chrześcijańskich. Francuski teolog L. Bouyer zauważył, że „po przeniesieniu autorytetu Boga do niedostępnych niebios, czysty indywidualizm – postawa, która groziła Reformacji od samego początku – skończył się ustanowieniem autorytetu jednostki w sprawach religijnych jako jedyne autorytetu na ziemi, czyniąc z prywatnych doświadczeń człowieka, jego idei, upodobań lub rozumowania jedyne kryterium [...]”⁶⁹⁴. Św. Iłarion pisał: „Dla protestanta prawdą jest to, co mu się podoba, to co sam uważa za prawdę. Na początku, potajemnie i określonymi drogami protestanci wprowadzili pewne elementy dogmatu o Kościele, przyznając pewne autorytety, chociażby w obszarze nauczania moralnego”⁶⁹⁵.

Ruch reformacyjny był manifestem przeciwko instytucjonalności w Kościele. Współczesny biskup luterański M. Hintz zaznacza: „Zamiarem Lutera i innych reformatorów nie było odłączenie się od Kościoła zachodniego, ale jego naprawa, gdyż w ich ocenie Kościół uległ tak dalekiemu zepsuciu, że potrzebne było dzieło reformy. Kiedy nie udało się im jej przeprowadzić, uznali, że nie ma innego wyjścia, jak tylko podążanie drogą Ewangelii, a nie drogą jedności instytucjonalnej. Bo prawda Ewangelii jest ważniejsza niż widzialna jedność, a wierność przesłaniu Chrystusa – ważniejsza niż posłuszeństwo ludzkim autorytetom”⁶⁹⁶.

W nauczaniu św. Iłariona protestantyzm był swoistą dewaluacją eklezjologiczną, w której odstąpiono od Kościoła Chrystusowego. Umniejszając urząd władzy kościelnej i negując hierarchiczne kapłaństwo Kościoła reformatorzy wpadli w swoisty problem autorytetu kościelnego. Grzech przeciwko Kościołowi dotyczył zerwania z Tradycją, w której głęboko zakorzeniona była harmonia pomiędzy hierarchią, a ludem. Metropolita Kallistos Ware tłumaczy:

⁶⁹³ Tamże, s. 194.

⁶⁹⁴ L. Buyer, *The spirit and forms of protestantism*, London – Glasgow 1956, s. 253.

⁶⁹⁵ Św. Iłarion Troicki, *Christijanstwa*, s. 194.

⁶⁹⁶ Bp Jerzy Pańkowski, bp Marcin Hintz, bp Grzegorz Ryś, *Na początku był Chrystus*, Kraków 2016, s. 67.

„Biskup i lud Boży połączeni są w organiczną jedność i o żadnym z nich nie można w należyty sposób rozważać w oderwaniu od drugiego. Bez biskupów nie ma prawosławnego ludu, ale bez prawosławnego ludu nie może być mowy o prawdziwym biskupie”⁶⁹⁷. Reformacja dotyczyła minimalizacji urzędu pasterskiego w Kościele. Wszyscy wierni są kapłaństwem powszechnym, które rozumiane jest jako „nieustanne składanie życia w służbie Chrystusowi”⁶⁹⁸. Ruch przeprowadził jedynie pozorną unifikację kapłaństwa, w którym uczestniczą wszyscy wierni, a dodatkowo w sposób szczególny niektórzy powołani są na urząd sługi Słowa Bożego.

Dla św. Ilariona powyższe zmiany eklezjologiczne prowadziły do nieustannej fragmentacji protestantyzmu. Bez rzeczywistego i przejrzystego dogmatu o Kościele, wszystkie pozakościelne struktury stanowiły chaos, umiłowanie pychy i bunt jednostki. W ujęciu Hierarchy protestantyzm był samozakłamanem i działaniem przeciwko Kościołowi. „Co osiągnęli protestanci, zaciemniając swoim mędrkowaniem ideę Kościoła? Osiągnęli tylko podział i to podział beznadziejny. Protestantyzm nieustannie dzieli się na sekty. Nie ma protestanckiego, kościelnego życia, a jedynie ‘ledwo dyszące’ życie oddzielnych sekt i wspólnot. Nastąpiło uśmiercenie ogólnie kościelnego życia, o które modlił się Pan Jezus Chrystus w modlitwie acykapłańskiej”⁶⁹⁹.

Działalność reformacyjną należało umieścić w perspektywie problemów duchowych. Według Hierarchy problem ten znajdował się w samolubstwie i samowoli, które doznały wręcz swego święcenia. Teolog pisał: „Tam, na Zachodzie osiągnięto wysoki poziom organizacji zewnętrznego życia i ludzie wpadli w pychę z powodu tych sukcesów, ukochali siebie samych, aż do utraty pamięci o Bogu oraz bliźnich”⁷⁰⁰. Europejczykowi takich chorobowych bodźców dostarczała literatura i „sztuczna filozofia”⁷⁰¹. Umilowanie grzechu doprowadziło do pytania: czy być wolnym w pokorze Kościołowi, czy być wolnością samą w sobie bez Kościoła? Według Hierarchy, wybranie wolności bez Kościoła było zrozumiałą konsekwencją wewnętrznej bolączki zachodniego społeczeństwa. Opisywany redukcjonizm prowadził do zburzenia czystego autorytetu eklezjalnego, a w konsekwencji zanegował kościelną służbę miłości innym ludziom.

Krytyczna ocena wynikała tylko i wyłącznie z pasterskiego współczucia. Święty podróżując po europejskich stolicach bezpośrednio przeżywał opisywaną rzeczywistość, która nie pozwalała na rozwój duchowy i groziła śmiercią. Pycha jest grzechem przeciwko Kościołowi. Teolog retorycznie pytał: „Jak pełen pychy Europejczyk może przyjąć naukę o Kościele, jeśli w pierwszej kolejności dla przyjęcia tej nauki należy odciąć się od samolubstwa i samowoli, być

⁶⁹⁷Metr. Kallistos Ware, *Kościół prawosławny*, s. 277.

⁶⁹⁸W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin 1996, s. 166.

⁶⁹⁹Św. Ilarion Troicki, *Chryścijaństwa*, s. 226.

⁷⁰⁰Tamże, s. 194.

⁷⁰¹Tamże.

posłusznym Kościołowi, nauczyć się kochać ludzi, pokornie stawiać siebie poniżej innych?”⁷⁰². Powrót do Kościoła pierwotnego zakłada „przemianę duchową”, a nie reformacyjny bunt i „naprawę bez miłości”. Św. Iłarion zaświadczał, że pomimo redukcji Kościoła, sam zachodni człowiek pozostał w swej głębi eklezjalny, w swej naturze bowiem zachowuje „wspólnotowość”, a droga do zbawienia odbywa się we wspólnocie Kościoła: „Będąc w zasadzie kościelnym anarchizmem, czysty protestantyzm jak każdy anarchizm okazał się w rzeczywistości nierealny i tym samym zaświadczył przed nami tę niezaprzeczną prawdę, że dusza ludzka w swej naturze jest kościelna”⁷⁰³.

Współcześnie teologię osoby istniejącej eklezjalnie podkreśla wybitny teolog i hierarcha metr. John Zizioulas, w nauczaniu którego „Kościół jest nie tylko Ciałem Chrystusa, w które wszczępieni są wierni, ale również matką, która rodzi eklezjalnie”⁷⁰⁴. Powyższe rozważanie było prezentacją eklezjalnego załączku, który wszczępiiony został w naturę człowieka. W związku z tym, nie jest możliwe zdefiniowanie osoby bez jej eklezjalnych relacji. W tradycji prawosławnej bycie w pełni osobą oznacza wejście w misterium Kościoła. Według św. Iłariona niewątpliwym rezultatem minimalizacji urzędu pasterskiego była indywidualistyczna interpretacja Pisma Świętego. W ujęciu prawosławnym odczytywanie Biblii ma miejsce w Kościele i z Kościołem. Nawet w przypadku, gdy wierny czyta treści Pisma w fizycznym odosobnieniu, to niewidzialnie przeżywa Słowo Boże z całym Kościołem.

Słusznie zaznaczał S. Bułgakow, że spotkanie z Pismem „jest możliwe tylko w duchowej jedności z Kościołem, a nie w oderwaniu od Kościoła, soborowo, chociażby indywidualnie”⁷⁰⁵. Kościół stanowi kryterium prawidłowego rozumienia Słowa Bożego. Wierny w jedności z Nim rozważa, interpretuje, przeżywa i uzewnętrznia Słowo Boże. Bez Kościoła człowiek nie jest w stanie nawet w minimalnym stopniu otworzyć swoich oczu na Pismo Święte. Redukcja Kościoła stanowi zatem redukcję „przeżywania” Ewangelii, która ze Słowa Bożego stała się zwykłą i pospolitą księgą. Św. Iłarion pisał: „Wtenczas, gdy ludzie chwytają za Ewangelię i zapominają, że dał im ją Kościół, staje się ona – niczym Koran, zrzucony z niebios przez Allacha. [...] Księga okazuje się bezsilna w ofiarowaniu nowego życia”⁷⁰⁶.

Opisywana alienacja porównywana była do grzechu praojców w Raju. Adam i Ewa zapragnęli boskiego statusu bez Boga, który by im pozwolił żyć wśród podstępów, chytrości i prozaiczności. Święty pisał: „Nasi prarodzice Adam i Ewa chcieli bez Boga stać się jak bogowie,

⁷⁰²Tamże.

⁷⁰³Tamże.

⁷⁰⁴K. Leśniewski, *Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz...? Podstawowe idee współczesnej antropologii prawosławnej*, Lublin 2015, s. 62.

⁷⁰⁵S. Bułgakow, *Prawosławie*, s. 25.

⁷⁰⁶Św. Iłarion Troicki, *Christijanstwa*, s. 224.

polegając na magicznej sile pięknego jabłka. Tak współcześnie liczni marzą o zbawieniu bez Kościoła, bez Bogoczłowieka, ale z Ewangelią. Pokładają nadzieję w Ewangelii [bez Kościoła – JS], identycznie jak Adam i Ewa w rajskim jabłku⁷⁰⁷. Oderwanie Słowa Bożego do Kościoła nie przynosi człowiekowi żadnych duchowych korzyści i zbawienia.

Zgłębianie Słowa Bożego poza Kościołem prowadzi ku licznym błędom hermeneutycznym i egzegetycznym. Wynika to z indywidualistycznego obcowania z Pismem, które odbywa się bez wsparcia wspólnoty eklezjalnej. Odczytywanie i interpretacja Słowa Bożego w Kościele chroni jednostkę przed fałszem oraz przed grzechem pychy. Kościół umacnia i przygotowuje wiernych do przyjęcia Słowa Bożego. Prawidłowe rozumienie Pisma odbywa się tylko i wyłącznie z pomocą Kościoła. P. Evdokimow pisał: „Stopień mojej odbiorczości jest zależny od pogłębienia mojego miejsca ontologicznego w Ciele, mojego życia w Kościele, który kształtuje „teandrycznie” mój umysł, by mógł zrozumieć, że to ostatecznie przeze mnie Kościół czyta Biblię, gdy otwieram jej strony. Nawet gdy jestem sam czytam Biblię *razem*, na sposób liturgiczny⁷⁰⁸. Niezwykle wymowna w tym aspekcie jest modlitwa przed czytaniem Ewangelii: „Rozpal w sercach naszych, Władco, Miłujący człowieka, niezniszczalną światłość Twojego Boskiego poznania i otwórz oczy naszego umysłu ku zrozumieniu nauki Twojej Ewangelii. Wzbudź w nas także bojaźń ku wypełnianiu Twoich błogosławionych przykazań, abyśmy pokonawszy cielesną żądzę prowadzili duchowe życie, tak myśląc i czyniąc, aby we wszystkim podobać się Tobie⁷⁰⁹. Modlitwa podkreśla, że nieodłącznym elementem poznania Słowa Bożego jest uśmiercenie „cielesnych żądz”. Oczyszczenie wnętrza, skrucha, przemiana umysłu to działania mające miejsce w Kościele i realizowane przy pomocy Kościoła.

Negacja wymienionych kwestii prowadziła do autonomicznego zgłębiania Pisma oraz samowolnej Jego interpretacji. Św. Ilarion wyjaśniał: „To zdumiewające, że wszyscy odstępcy od Kościoła nieustannie mówią o swojej czci do Pisma Świętego i w tym samym momencie doprowadzają do skażenia ksiąg Pisma! Jeśli tylko ludzie opuszczą Kościół, wówczas zaczynają interpretować Pismo według własnych upodobań, a każdy je interpretuje po swojemu. [...] Cały czas pojawiają się nowi heretycy oraz sekciarze i za każdym razem ich nauczyciel głosi kazania różnorodnie. Oczywiście jest, że bez Kościoła zatracą się naukę Chrystusową i zamienia ją na ludzkie, krótkotrwałe mędrkowanie⁷¹⁰. Interpretacja Pisma bez autorytetu Kościoła prowadzi w konsekwencji do negacji samego Pisma. Teolog podsumowywał: „I znów zmierzamy do tego samego wniosku: pozostaw człowieka tylko i wyłącznie ze swoim rozumem, wówczas bardzo

⁷⁰⁷Tamże.

⁷⁰⁸P. Evdokimow, *Prawosławie*, s. 241.

⁷⁰⁹*Boska Liturgia Świętego Ojca Naszego Jana Chryzostoma*, Warszawa 2001, s. 48.

⁷¹⁰ Św. Ilarion Troicki, *Christijanstwa*, s. 220.

szybko zatraci Pismo Święte, zatraci księgi Pisma Świętego, ogłaszając je falsyfikatem II wieku, który nie zasługuje na szczególną uwagę”⁷¹¹.

3.4.2. „Chrześcijaństwo bez Kościoła”

Protestanckie idee znajdowały bezpośredni oddźwięk w samoświadomości eklezjalnej mieszkańców Rosji. Według św. Ilariona, wszelkie działania sekciarskie oraz organizacje znajdujące się „na uboczu religii” wywodziły się z jednego źródła - z ruchu reformacyjnego. Szczególnie bolesnym wyrazem takiej sytuacji było przekształcenie pojęcia Kościoła na „chrześcijaństwo ewangeliczne”. W konsekwencji zaistniały jakby dwa oddzielne podmioty – Kościół (Eklezja) i chrześcijaństwo. Hierarcha był niestrudzonym oponentem powyżej wskazanych zmian, co wyrażała jego główna sentencja: „Nie ma chrześcijaństwa bez Kościoła”, przeto swą działalność skupił na apologii prawosławnego pojmowania Kościoła, z całą mocą wskazując, że nastąpiło rozbicie chrześcijańskiej jedności i jednorodności. Teolog piętnował zwłaszcza „rozmycie” pojęciowe Kościoła: „Liczni z nas utracili [taką] jasność myślenia, więc w ostatnich dniach pomалу tworzone najbardziej przerażającą odmianę wiary Chrystusowej. Tę wiarę postrzegano wyłącznie jako „naukę”, którą można przyjąć umysłem”⁷¹².

Chrześcijaństwo, które jest kościelnym życiem w odrodzonym przez Chrystusa Zbawiciela człowieczeństwie całkowicie zostało zapomniane. Sam Chrystus powiedział, że zbuduje Kościół, ale czy teraz w ogóle mówi się o Kościele? Nie. Teraz oddają pierwszeństwo chrześcijaństwu, przy czym traktując je jako filozoficzne lub moralne nauczanie”⁷¹³. W świadomości ludzi zrodziła się próba utożsamiania siebie jako chrześcijanina, a nie członka Kościoła. W takim ujęciu chrześcijanin akceptował ewangeliczne przesłanie Jezusa Chrystusa, ale nie akceptował organizmu Kościoła. Postawa taka proklamowała osądzanie Kościoła lub nawet walkę z nim. Hierarcha wskazywał na próby sakralizacji takiego myślenia oraz na jego diaboliczne źródła. „Taka zamiana Kościoła przez chrześcijaństwo jak niewidzialny jad przenika w świadomość eklezjalnej wspólnoty. Jest to jad skrywany pod kwiecistą otoczką wielkich słów o niedostatkach ‘historycznego chrześcijaństwa’ (to jest Kościoła?), o jego nie współmierności względem ‘czystego’, ‘ewangelicznego’ chrześcijaństwa”⁷¹⁴.

Wewnętrzne schizmy w Kościele są upragnionym celem diabła, który jest wrogiem Boga i człowieka. Myśli o czystym i wysokim pod względem moralnym chrześcijaństwie oraz skażonym instytucjonalnym Kościele mają swoje diaboliczne pochodzenie. Gdy na początku nie

⁷¹¹Tenże, *Swiaszczennoje pisanije, Cerkow i nauka*, s. 214.

⁷¹²Tamże.

⁷¹³Św. Ilarion Troicki, *Christijanstwa*, s. 195.

⁷¹⁴Tamże, s. 196.

zostaną one odrzucone są w stanie spowodować we wnętrzu człowieka konflikt z Kościołem, a ostatecznie skłonić go do Jego porzucenia. Święty powoływał się w swych rozważaniach na zawołanie apostoła Pawła: „Nie ma innej ewangelii! Są tylko jacyś ludzie, którzy wśród was sięją zamęt i chcą zmienić Ewangelię Chrystusa. Lecz gdybyśmy nawet my sami, albo gdyby anioł z nieba głosił wam ewangelię inną od tej, którą wam głosiliśmy, niech będzie wyłączony ze wspólnoty” (Ga 1, 7-8). Hierarcha podkreślał zdradziecki podstęp, którego dopuszczają się demony, podstęp oparty na kłamstwie, podstęp identyczny z atakiem szatańskim na Prarodzców w rajskim ogrodzie. Ponadto wykorzystuje się słowa Pisma jak w przypadku kuszenia Zbawiciela na pustyni. Teolog pisał: „Nie można nie zwrócić uwagi na kłamliwe działania starego węża, które prowadząc człowieka do śmierci! Demony przyjmują obraz Anioła światłości, bowiem ich właściwy wygląd jest wstrętny dla człowieka. Nie tak lekko zachęcić człowieka do pełnego ateizmu i bluźnierstwa. Diabeł o tym wie i dlatego idzie okrężną drogą, proponując jedynie oddzielenie chrześcijaństwa od Kościoła, w pełnej ufności w to, że bez Kościoła ludzie i tak dotrą do ateizmu, utracą zbawienie i będą trwać po śmierci w pełni opanowani przez zło. Tak jak przy kuszeniu Chrystusa na pustyni, diabeł i teraz wykorzystuje Pismo, aby udowodnić możliwość oddzielenia chrześcijaństwa od Kościoła”⁷¹⁵.

Kuszenie Chrystusa w szczególny sposób urzeczywistnia sposób posługiwania się Pismem poza Kościołem. Wykorzystując Słowa Boże diabeł kusi Chrystusa tak, jak przez wniosłe „ewangeliczne chrześcijaństwo” schizmatycy doprowadzali do redukcji Kościoła. Święci Ojcowie pouczali: „W taki oto chytry sposób splata wróg swoje sieci. Zobaczył on, że Pismo Święte, słowo Boże, stanowi prawo życiowe dla Chrystusa Zbawiciela, toteż powołuje się na to samo Pismo, interpretuje je tylko po swojemu, w swoich złych zamiarach. Ale i na te meandry przewrotnego pochlebstwa Jezus z niezmaconym spokojem, łagodnie odpowiedział słowami Pisma: posłużył się tym samym orężem, który wróg zwrócił przeciwko Niemu”⁷¹⁶.

Skryty między wzniosłością wyrażen eklezjalny redukcjonizm prowadził nieuchronnie do otwartej walki z tym co kościelne. Z jednej strony wierni nie przestają określać siebie mianem chrześcijan, z drugiej generują jawną krytykę hierarchii, kanonów, „braku czystego chrześcijaństwa” w Kościele. Uwagi, św. Iłariona były niezwykle celowe jako swoiste preludium do wydarzeń z 1917 roku i tzw. dekretów leninowskich⁷¹⁷.

Antagonizowanie ludu wobec Kościoła odbywało się stopniowo. Efekt redukcji kościelnej w czasie rewolucji komunistycznej był prawdziwym żniwem pracy ideologicznej z początku XX wieku. Według św. Iłariona, w kulturze zeuropeizowanego Rosjanina oznaką dobrego smaku była

⁷¹⁵Tamże, s. 229.

⁷¹⁶*Komentarz Świętych Ojców do Ewangelii według św. Mateusza*, Hajnówka 1999, s. 89.

⁷¹⁷Por. *Russkaja Prawosławnaia Cerkow i kommunističeskoje gosudarstwo 1917-194.*, *Dokumenty i fotomateriały*, J. A. Szczapow (red.), Moskwa 1996, s. 37; E.I. Minakow, *Religija i zakon*, Woroneż 1972, s. 1.

swoista „kultura wrogości” względem Kościoła. Hierarcha wyjaśniał: „W duszach wielu nam współczesnych, w taki czy inny sposób paralelnie występuje pochwała chrześcijaństwa i lekceważenie Kościoła. Ludzie nie wstydzą się nazywać siebie chrześcijanami, a zwłaszcza niemal wszyscy ci, co nie chcą słyszeć o Kościele i krępują się, gdy ktoś chce ujawnić ich przynależność kościelną”⁷¹⁸. Sztucznie wygenerowane zjawisko wiodło do zubożenia i braku odpowiedzialności za Kościół Chrystusowy. Św. Ilarion pisał: „Ludzie, którzy według metryki określają siebie jako ‘prawosławnego wyznawcę’, z jakąś niepojętą złością wskazują na rzeczywiste, choć raczej wymyślone niedostatki kościelnego życia, przy tym nie ubolewając nad tymi niedostatkami w myśl słów apostoła: ‘Gdy cierpi jedna część ciała, cierpią pozostałe części (1 Kor 12, 26)’, a w rzeczy samej odczuwają złośliwą satysfakcję”⁷¹⁹. Skargi na Kościół wynikają z niezrozumienia dogmatu Kościoła, który jest pochodną bogoczości Jezusa Chrystusa.

Kościół jest miejscem synergii elementu boskiego i ludzkiego. Metropolita Kallistos (Ware), podkreślał, że „między człowieczeństwem Chrystusa i ludzkim elementem Kościoła jest jednak oczywista różnica – jedno jest doskonałe i bezgrzeszne, a to drugie jeszcze w pełni takim nie jest. [...] Kościół na ziemi pozostaje w stanie napięcia – jest on już Ciałem Chrystusa i dzięki temu doskonały i bezgrzeszny, a mimo to jednak, z uwagi na niedoskonałość i grzeszność Jego członków musi ciągle stawać się tym, czym jest...”⁷²⁰.

W ujęciu św. Ilariona nie istniało i istnieć nie może pojęcie „niedoskonałości Kościoła”. Kościół w swej Bogoczości naturze jest doskonały. Metropolita Sawa (Hrycuniak) pisał: „Kościół pozostaje na zawsze, do końca świata jako bogoczości organizm i bogoczości pełnia wszystkich boskich i ludzkich wiecznych cnót: prawdy, życia, wiary, miłości, nadziei, świętości, łaski. Kościół jako Ciało Chrystusa, jest pełnią Tego, Który wypełnia wszystko, jest pieromą Bogoczości Chrystusa”⁷²¹. W opinii św. Ilariona wielu ówczesnych dziennikarzy zdobywało szeroką popularność dzięki inicjowaniu nieustannej walki z Kościołem. Swoje sukcesy opierali na kłamstwie, co świadczyło o zubożeniu kultury dziennikarskiej w Rosji: „W naszej, tak zwanej ‘progresywnej’ prasie jest wiele osób, które zdobywają środki do funkcjonowania jedynie przez oszczerstwa na kościelne instytucje, na przedstawicieli kościelnej hierarchii”⁷²². Z całą pewnością powyższą wypowiedź można uznać za ponadczasową. Szczególnie w XXI wieku ma miejsce promowanie antyreligijnych treści zwłaszcza w zachodnich środkach masowego przekazu. Liberalna kultura dąży bowiem do oczyszczenia przestrzeni publicznej nawet ze śladów eklezjalnej obecności. Niemalże jednobrzmiące słowa o „progresywnej prasie” powtórzył w 2013

⁷¹⁸ Św. Ilarion Troicki, *Christijanstwa*, s. 197.

⁷¹⁹ Tamże.

⁷²⁰ Metr. Kallistos Ware, *Kościół prawosławny*, s. 269-270.

⁷²¹ Mitr. Sawa (Hrycuniak), *Bogosłowije, istorija i žyžn Cerkwi*, Warszawa 2008, s. 56.

⁷²² Św. Ilarion Troicki, *Christijanstwa*, s. 197.

roku metropolita Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Ilarion (Ałfiejew): „Niestety, w środkach masowego przekazu występuje poważny dysonans, w rezultacie którego codzienna praca Kościoła, przynosząca ludziom wiele dobra, jasności, odkrywania sensu życia pozostaje poza kadrem. Na powierzchnię wynoszone są sprawy, które mogą odepchnąć lub odstraszyć od Kościoła. [...] Są dziennikarze, którym się płaci, by pisali negatywnie już to o Kościele, już to o konkretnym kościelnym działaczu, albo o jakichś aspektach życia Kościoła”⁷²³.

Za jeden z tragicznych skutków rozdzielenia Kościoła i chrześcijaństwa uznać należy poważną redukcję znaczenia Fundamentu Kościoła jakim jest Jezus Chrystus, co uznać można za pochodną redukcji Kościoła, prowadzącą do negacji Wcielenia Słowa i Jego bogoczlowieczeństwa na rzecz gloryfikacji Jezusa z Nazaretu. Opisywane zjawisko wzbudzało szczególne kontrowersje, gdyż dotyczyło samej istoty Kościoła i Jego właściwego fundamentu. Redukcja Kościoła była faktyczną negacją Boskości Jezusa Chrystusa. Św. Ilarion pisał: „Zastąpienie miana Kościoła chrześcijaństwem niesie za sobą jeszcze jedną zmianę, zmianę Chrystusa Bogoczłowieka na Człowieka Jezusa z Nazaretu. Jak wiara w Kościół nierozłącznie związana jest z przyznaniem Boskości Chrystusa Zbawiciela, tak odrzucenie Kościoła bezpośrednio niesie za sobą odrzucenie Wcielenia Syna Bożego i odrzucenie Boskości Jezusa Chrystusa”⁷²⁴. Dla Hierarchy, zaprzeczenie Wcielenia Słowa było powrotem do okresu walki z arianizmem. Już nie tylko próbowano dokonać manipulacji we współobecności elementów (boskiego i ludzkiego) Bogoczłowieczego organizmu (monofizytem lub nestorianizm eklezjologiczny⁷²⁵), ale starano się też zanegować teologiczny wymiar Kościoła.

Pierwotny Kościół przeprowadził wzniosły bój w obronie wiary we współistotność Ojca i Syna, a zarazem o możliwość przeobstwienia człowieka. Potencjalny tryumf Ariusza pozbawiłby wiernych Kościoła rzeczywistego odrodzenia, przemiany i przeobstwienia w Osobie Wcielonego Słowa. Właśnie dlatego św. Ilarion wyjaśniał, że „Pierwotny Kościół ze szczególnym natężeniem wszystkich swoich sił bronił prawdy współistotności Wcielonego Syna Bożego z Bogiem Ojcem, dlatego że, pragnął prawdziwego odnowienia natury ludzkiej oraz budowy ‘nowego stworzenia’, to jest Kościoła”⁷²⁶. Hierarcha stwierdzał, że nie można nazywać chrześcijanami tych, którzy ulegają ariańskiej herezji. W jego ocenie byli oni przeciwnikami Kościoła. Słowa te potwierdzały mowy św. Atanazego Wielkiego, który pisał: „Ci zaś, którzy nazywają tych ludzi [arian – JS] chrześcijanami, bardzo się mylą, jako że ani nie czytali Pism, ani w ogóle nie znają chrześcijaństwa i jego wiary. Na jakiej podstawie ludzie zafascynowali się herezją tylko na podstawie podobieństwa do prawdziwej wiary, że plotą głupoty, jakoby tamci nie mówili nic złego? Tego

⁷²³ Mitr. Ilarion (Ałfiejew), *Cerkow i mir*, s. 365-366.

⁷²⁴ Św. Ilarion Troicki, *Christijanstwa*, s. 220.

⁷²⁵ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, s. 177.

⁷²⁶ Św. Ilarion Troicki, *Christijanstwa*, s. 221.

rodzaju postępowanie oznacza faktyczne nazywanie Kajfasza chrześcijaninem, zaliczanie zdrajcy Judasza w poczet apostołów, przyznawanie, że ludzie, którzy wybrali Barabasa zamiast Zbawcy nie uczynili nic złego [...]”⁷²⁷.

Zwycięstwo nad arianizmem było zwycięstwem całego chrześcijańskiego Kościoła. Św. Ilarion wyjaśniał: „Istotne zagadnienie koncentrowało się wokół tego, czy w przyszłości chrześcijaństwo będzie religią dysponującą ogromem autentycznych wierzeń i mistycznych nadziei, czy może rozszerzać się będzie jak prosta filozofia z religijnym aspektem, tak samo jak inne religie w tym czasie”⁷²⁸. Obawa dotyczyła próby zrównania chrześcijaństwa z innymi współczesnymi religiami jako jednej z licznych dróg do Stwórcy. W tym przypadku Jezus Chrystus był zwykłym nauczycielem, religijnym liderem i wędrownym kaznodzieją. Nowość chrześcijaństwa, która była „tajemnicą wcieloną” została pomniejszona i sprowadzona do teologicznych traktatów, nauczania i przykazań.

Kościół ustami św. Ilariona bronił wobec tego swojej samoświadomości jako dzieła Bożego: „Kościół prawosławny jest nosicielem idei rzeczywistego zbawienia człowieka, jego pełnego odrodzenia, odnowienia, rekonstrukcji i przeobstwienia, tego czego człowiek, jak wiele by nie mędrkował, nie osiągnie własnymi siłami. Kościół, aby nazywać się Kościołem, wspólnotą odnowionego człowieczeństwa, potrzebuje Wcielenia Syna Bożego, zatem i dlatego dla ludzi Kościoła, przyjmujących całokształt wzniosłości religijnego ideału Świętego Kościoła, Jezus Chrystus zawsze był i jest Synem Bożym, współistotnym Ojcu”⁷²⁹.

Miejszem duchowych zmagania i szkołą ascezy jest Kościół, gdzie człowiek aktualizuje w egzystencjalnym wymiarze ideał Jezusa Chrystusa. Wierny Kościoła jest zobrazowany na wzór Chrystusa w sakramencie chrztu. W Kościele ma miejsce wzrastanie w Chrystusie. Św. Justyn Popović pouczał: „Tajemnica nad tajemnicami, święta tajemnica na wszystkich świętych tajemnicami: człowiek w Bogoczłowieku osiągnął Boską ponad Cherubinami wysokość i doskonałość, błogosławieństwo i wieczność! A wszystko to odbywa się przez Kościół i w Kościele, w tej najcudowniejszej i czyniącej cuda istocie we wszystkich Bożych światach”⁷³⁰. Bogoczłowieka Chrystusa zastąpiono przez Jezusa z Nazaretu, Nauczyciela, Przywódcę religijnego, Mówcy czy wybitnego Uczzonego, czyli przez jednego z wielu inspirujących ludzi, którzy założyli własną grupę religijną w oparciu o zasady wykreowane bądź inkorporowane z innych filozofii i ideologii. Św. Ilarion pisał: „Jeśli ktoś odrzuca Kościół z jego religijnym ideałem, to oczywiście, Chrystus jest dla niego tylko uczonym mędrcom zrównanym z Buddą, Konfucjuszem, Sokratesem [...]. Jednocześnie Chrystus okazuje się nauczycielem

⁷²⁷Św. Atanazy Wielki, *Mowy przeciw arianom*I, 1-2, s. 23-24.

⁷²⁸ Św. Ilarion Troicki, *Christijanstwa*, s. 221.

⁷²⁹Tamże, s. 222.

⁷³⁰Św. Justyn Popović, *Dogmatika Prawosławnej Cerkwi. Ekklesiologija*, s. 32.

niesamodzielnym. Usłużna nauka wskazuje na wiele różnych źródeł, nawet na babilońskie opowiadania i mity, od których ma rzekomo brać swój początek nauczanie Chrystusa⁷³¹.

Negacja bogoczości Chrystusa jest automatycznym zaprzeczeniem pojmowania Kościoła jako misterium uzdrowienia. Człowiek własnymi siłami nie był w stanie uleczyć swojej zepsutej natury. Terapia wymagała obecności Lekarza Dusz i wszechstronnego leczenia, które dotykałoby głębi natury ludzkiej. Tym bardziej nie wystarczała jedynie wiedza na temat prawidłowego leczenia, ale niezbędne było aktywne uczestnictwo Boga w uzdrowieniu upadłej natury ludzkiej. Św. Iłarion pisał: „Niech nawet w nauczaniu ziemskich mędrców spotykane będą przebłyski prawdy bliskiej chrześcijaństwu, ale to Chrystus, Syn Boży Wcielony, odnowił naturę ludzką, zbudował Kościół, zesłał Ducha Świętego i w taki sposób dał początek nowemu życiu, czego żaden mędrzec z ludzkiego rodu nie mógł uczynić⁷³²”.

Jak widać, nieroztropna gloryfikacja Jezusa z Nazaretu okazała się wielką bołączką dla wiary, postulując jedynie szereg rozwiązań społecznych. W tym aspekcie Zbawiciel przyjmuje jedynie postać ideologa, który podjął próbę modernizacji socjalnych problemów swego stworzenia. Taki Jezus inspirował jako współczujący działacz, wnikliwy obserwator wyzysku w judaistycznym świecie, a w końcu heroiczny mąż sprawiedliwości. Św. Iłarion z żalem stwierdzał, że „współczesnej, ‘letniej’ pod względem religijnym osobie wszystkie dogmatyczne spory IV wieku wydają się niezrozumiałe i pozbawione sensu⁷³³”.

Współzucie Pasterza potęgowane było misyjną postawą protestanckich pastorów, w której brakowało należytego miejsca dla tajemnicy Wcielenia Słowa. Zarówno realizując podróże po zachodniej Europie, jak i prowadząc lekturę protestanckich broszur, św. Iłarion posiadał bezpośrednią wiedzę na temat tego zjawiska i tak je komentował: „Przez ostatnie lata w protestantyzmie doszło do wielu działań, które odsłoniły jego zgubny charakter oraz zakłamanie stworzonego przez protestantyzm oddzielenia chrześcijaństwa od Kościoła. Wśród pastorów pojawili się tacy, którzy swoim parafianom nie tylko nie głosili Chrystusa ukrzyżowanego, ale i negowali samą naturę osobowego Boga (Jahwe). Inni otwarcie wyrażali współzucie jednemu złowieszczemu nastawionemu wrogowi chrześcijaństwa (Drewsu), który pod pozorem nauki udowadniał, że Chrystus w ogóle nie istniał na ziemi, co świadczyło o tym, że Ewangelia – to jedynie baśnie⁷³⁴”.

Według Teologa, walka z Kościołem przybierała niezwykle przemyślaną i wzniosłą formę. Była to operacja oparta na powszechnych sloganach i hasłach, których źródło znajdowało się w aktualnym przekazie społecznym. Św. Iłarion wymieniał m.in. „wolność jednostki”,

⁷³¹Św. Iłarion Troicki, *Chryścijaństwa*, s. 223.

⁷³²Tamże.

⁷³³Tamże, s. 221.

⁷³⁴Tamże, s. 227.

„indywidualne łamanie’ chrześcijaństwa”, „religia wolności i ducha”⁷³⁵. Funkcjonowanie Kościoła i chrześcijaństwa jako dwóch odrębnych rzeczywistości prowadziło do relatywizacji wczesnochrześcijańskiej świadomości eklezjalnej. Nastąpiło wówczas zatarcie widzialnych granic Kościoła oraz negacja fundamentalnego pojęcia osoby eklezjalnej na rzecz chrześcijańskiej masy. Hierarcha koncentrował się na problematyce wykluczania członków z Kościoła.

Temat ten zaistniał w związku z odłączeniem od Kościoła Lwa Tołstoja (1828-1910), którego dokonał w 1901 roku Świętobliwy Synod Rządzący Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. W ujęciu św. Ilariona odłączanie i przyłączanie do Kościoła to działania, które stanowią istotę Kościoła i są w pełni naturalnym i zdrowym działaniem organizmu kościelnego. Teolog pisał: „W pierwszych wiekach odłączanie od Kościoła było najbardziej rozpowszechnioną miarą dyscypliny kościelnej i wszyscy uważali tę miarę za w pełni uzasadnioną i szczególnie pożyteczną. Dlaczego tak? A dlatego, że ówczesnie Kościół był postrzegany jako jasna i określona wielkość, a nie jakieś chrześcijaństwo. Nie było miejsca dla bezsensownej myśli o tym, że chrześcijaństwo to jedno, a Kościół to drugie, lub że możliwe jest chrześcijaństwo bez Kościoła”⁷³⁶.

Kościół jest określoną społecznością chrześcijan. Być członkiem Kościoła oznacza być chrześcijaninem, zaś włączenie do chrześcijaństwa jest włączeniem w Kościół. Nie ma chrześcijaństwa bez rzeczywistości eklezjalnej, obok niej lub poza nią. Kościelna anatema jest przejrzystą granicą tego co kościelne i niekościelne. W całej historii Kościoła niejednokrotnie posługiwano się tym wymiarem dyscypliny kościelnej, aby wskazać prawosławne nauczanie Kościoła, granice Kościoła i samoświadomość kościelnej wspólnoty. Metropolita Sawa (Hrycuniak) pisał: „Ciało Kościoła składa się z licznych członków. Członki, które wprowadzają zgorzenie w organizm ciała, jego dysharmonię i podział, naruszając jego spokój winny być odrzucone. Jest to trudna i bolesna operacja, aczkolwiek niezbędna dla zachowania integralności eklezjalnego organizmu”⁷³⁷. Św. Ilarion wskazywał na problem współczesnej mu inteligencji rosyjskiej dla której niezwykle atrakcyjne było pojęcie chrześcijaństwa bez Kościoła: „Należy stwierdzić, że nie ma żadnej dyscypliny kościelnej: dla inteligentnych wiernych wszystko stało się nieobowiązkowe: uczestnictwo w nabożeństwach, spowiedź, komunia. Właśnie dlatego, Kościół jako widzialna wspólnota nie posiada jasnych i określonych granic, które oddzielałyby Go od ‘tego, co zewnętrzne’”⁷³⁸.

⁷³⁵Tamże, s. 230.

⁷³⁶Tamże, s. 198.

⁷³⁷Bp Sawa Hrycuniak, *Teologiczne przesłanki pokojowej działalności Kościoła*, „Rocznik Teologiczny” XXVII(1985), z. 2, s. 11.

⁷³⁸ Św. Ilarion Troicki, *Christijanstwa*, s. 199.

Redukcja pojęcia Kościoła prowadziła bezpośrednio do wewnętrznych problemów kościelnego życia. Św. Ilarion uwypuklał w tym kontekście następująco: „Niekiedy zdaje się, jakby nasz Kościół był w rozproszeniu, jakby znajdował się w zamęcie. Nie określisz kto jest nasz, a kto jest naszym wrogiem. Króluje w umysłach jakaś anarchia. Wielu pojawiło się ‘nauczycieli’. Kultuwowana jest waśń w kościelnym ciełe (1 Kor 12,25)”⁷³⁹. Zasadniczą bolączką wspomnianej dysharmonii była marginalizacja Kościoła i jego misji w społeczeństwie, albowiem także wśród ludu spopularyzowała się idea chrześcijaństwa bez hierarchicznego Kościoła, co było swoistym buntem przeciwko Tradycji. Zafałszowanie pojęcia Kościoła prowadziło do śmierci duchowej. Poza Kościołem nie ma zbawienia i nie ma życia duchowego. Pytanie o Kościół jest pytaniem o to, gdzie można uzyskać wszystkie środki do zbawienia. Miłość do Kościoła i wiara w zbawienie w Bogoczłowieczym organizmie jest świadomością wspólnoty Kościoła. P. Evodkimow podkreślał, że w tym wymiarze „najostrzejsza granica między ortodoksją i heterodoksją otrzymuje tu zbawcze znaczenie”⁷⁴⁰. Św. Ilarion wyjaśniał następująco: „W czasach apostoelskich zbawiający się przyłączani byli do Kościoła (Dz 2, 47) i *nikt z obcych nie miał odwagi przyłączyć się do nich* (Dz 5,13). Wówczas nie było możliwości dla postawienia pytania: gdzie jest Kościół? Była to jasna i określona wielkość, w ostry sposób oddzielająca rzeczy kościelne od tego co kościelne nie jest.

Obecnie między Kościołem i ‘światem’ postawione jest niedookreślone środowisko pośrednie. Nie ma jasnego rozdzielenia: Kościół i nie-Kościół”⁷⁴¹. W opinii św. Ilariona diaboliczna propaganda pojęcia chrześcijaństwa zaciemniała „światło” Kościoła. Hierarcha był szczególnym zwolennikiem „semantycznej naprawy” teologicznych pojęć, by za ich pośrednictwem jasno wyrażać tożsamość Kościoła i chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo to Kościół, a Kościół głosi Chrystusa i gromadzi Jego naśladowców, którzy nazywają siebie chrześcijanami.

Niezwykle ważny w tym kontekście okaże się zawsze aktualny swoisty apel Hierarchy: „Dla członka Kościoła zadaniem jego życia powinno być nieustanne, coraz mocniejsze jednoczenie się z życiem Kościoła, a zarazem niemilknące głoszenie Kościoła, które nie zamienione przez chrześcijaństwo i jest bez podmiany prawdziwego życia przez suche i abstrakcyjne nauczanie. W tym przypadku nie ma żadnego odstępstwa! **Nie ma chrześcijaństwa, nie ma Chrystusa, nie ma łaski, nie ma prawdy, nie ma życia, nie ma zbawienia, nie ma niczego bez Kościoła, a wszystko to jest tylko w jednym Kościele**”⁷⁴².

⁷³⁹Tamże.

⁷⁴⁰P. Evdokimow, *Prawosławie*, s. 430.

⁷⁴¹ Św. Ilarion Troicki, *Christijanstwa*, s. 230-231.

⁷⁴²Św. Ilarion Troicki, *Christijanstwa*, s. 232 (pogrubięcie Autora).

3.4.3. Ubóstwo liturgiki protestanckiej

Prawosławna teologia dogmatyczna znajduje swą aktualizującą relację w liturgiczno-modlitewnym doświadczeniu Kościoła. Arcybiskup Karelii i całej Finlandii Paweł podkreślał: „W Boskiej Liturgii Cerkiew realizuje samą siebie. Tylko w niej staje się Kościołem zgromadzonym w jednym miejscu, Ludem Bożym, dla wspólnego celu – służby”⁷⁴³. Bez Liturgii nie ma zgromadzenia. Wspólnota liturgiczna jest wspólnotą eucharystyczną i wtedy rozumiana jest jako wspólnota Kościoła.

Metropolita Iłarion (Ałfiejew) zaznacza: „Kościół nie wyrósł ze sformułowań dogmatycznych, a nawet nie z Pisma Świętego, lecz z Boskiej Liturgii”⁷⁴⁴. Celebracja Eucharystii przez pierwsze wspólnoty chrześcijańskie była nieprzerwaną aktualizacją Kościoła. Boska Liturgia jednoczy wiernych w Kościół, pieczętuje jedność i realizuje radosną nadzieję Paruzji Pana. Kościół jest aktem liturgicznym, co oznacza, że chrześcijaństwo jest religią liturgiczną. Dla św. Iłariona, bogactwo liturgiczno-modlitewne Kościoła było zasadniczą treścią formułującą sam Kościół. Hierarcha szczególnie podkreślał liturgiczne doświadczenie Ojców, których głęboka teologia stała się podstawą tekstów nabożeństw: „Nasze nabożeństwo bezpośrednio napełnione jest teologią, a przy czym teologią najwyższą i najczystsza. Większość naszych kościelnych pieśni powstała jeszcze w okresie odważnej patrystycznej apologetyki; ich tekst tworzyło wielu wielkich teologów-poetów, jak na przykład wielki święty Jan Damasceński”⁷⁴⁵.

Ustawiczne przeżywanie i recepcja treści nabożeństw była cechą charakterystyczną osobowości św. Iłariona. Jako student teologii, kapłan, a później biskup wielokrotnie rozkoszował się treścią nabożeństw z perspektywy chórzysty. Dawało to wyjątkowe doświadczenie piękna treści śpiewanych i czytanych fragmentów czy to Nieszporów, czy Jutrzni, czy Boskiej Liturgii. W związku z tym, spotkanie z Zachodem, a w szczególności z odmienną liturgiczną koncepcją protestantyzmu skłoniło Męczennika do licznych przemyśleń. Dotyczyły one treści nabożeństw, formy i oprawy liturgicznej oraz duchowości uczestników modlitwy.

Podróż po zachodniej Europie stanowiła unikalne doświadczenie Hierarchy. Bezpośredni kontakt ze światem Zachodu, a w szczególności architekturą i nabożeństwem stały się przyczynkiem do apologii prawosławnej tradycji liturgicznej. Św. Iłarion w swych rozważaniach nie koncentrował się na różnicach w pojmowaniu Eucharystii, Liturgii czy misterii Kościoła, a bardziej na duchowym przesłaniu prawosławnej i protestanckiej praktyki liturgicznej. Analizowana polemika tak jak w przypadku Kościoła rzymskokatolickiego miała wymiar

⁷⁴³Abp Paweł, *Nasza wiara*, s. 46.

⁷⁴⁴Metr. Iłarion Ałfiejew, *Misterium wiary*, s. 205.

⁷⁴⁵Św. Iłarion Troicki, *Pisma o Zapadzie*, s. 432.

przemysleń, a nie *sensu stricto* dogmatycznej i naukowej pracy. Św. Ilarion swoje liturgiczne wrażenie, jakie odniósł w zachodniej Europie nazwał „religijnym ubóstwem protestantów”⁷⁴⁶. Zwracając uwagę na wewnętrzny wystrój świątyni pisał: „W protestantyzmie szczególnie kościoły „reformowane” podobne są do audytorium: ławka i katedra, to całe wewnętrzne wyposażenie. [...] Goły szary kamień na ścianach i drewniane ławki – więcej nie ma nic!”⁷⁴⁷. Architektura sakralna protestantyzmu wynikała z prymatu zwiastowania Słowa Bożego podczas nabożeństw nad obrzędem, przeto kazalnica stanowiła równowartościowy z ołtarzem element wyposażenia. J. Harasimowicz wyjaśniał: „Protestancki charakter nadawały [jednak] wnętrzom nie ołtarze, lecz ambony. Pojawiły się one w kościołach już w późnym średniowieczu, w wyniku wprowadzenia reformacji stały się w kościołach luterańskich drugim – obok ołtarza – centrum liturgicznym, podczas gdy w kościołach kalwińskich, w których stałych ołtarzy nie było, stały się absolutnym przestrzennym hegemonem”⁷⁴⁸.

Charakter tradycji liturgicznej ma też ścisły związek z konstrukcją świątyni. W ujęciu prawosławnym najważniejszą częścią Boskiej Liturgii jest liturgia wiernych, co zakłada szczególnie wymiar części ołtarzowej. Protestantyzm skupił swoją uwagę na liturgii Słowa, w związku z tym ambonę poddano „sakralizacji” jako miejsca doświadczenia homiletycznego. Wówczas świątynia to audytorium i miejsce do mówienia i słuchania. Teolog w szczególności zwracał uwagę na specyfikę nabożeństwa, w którym wybrzmiewała redukcja treści i formy bogactwa liturgicznego: „Według wewnętrznej treści jak i zewnętrznych sposobów jej wyrażenia, zachodnie nabożeństwo jest skrajnie ubogie i porażająco nieudolne. Czytając zachodnie księgi liturgiczne umacniałem się tylko w moim przekonaniu co do ich niewielkiej zawartości. Dla mnie jest w nich zdecydowanie zbyt dużo sentymentalnego spoufalania się z ‘Jezusem’”⁷⁴⁹.

W porównaniu z rozbudowaną tradycją liturgiczną Wschodu, tradycja zachodnia przeprowadziła swoistą redukcję treści nabożeństw. Można to stwierdzić już po objętości ksiąg liturgicznych w obu tradycjach. Bogactwo liturgiczne jest skarbem przechowywanym przez Kościół. Poprzez wielowiekowe wsłuchiwanie się w hymny i pieśni liturgiczne, wschodnie nabożeństwo za każdym razem przeżywa łączność duchową oraz aktualizację w Tradycji Ojców Kościoła. Tradycja Wschodu jest tradycją liturgiczną, w której centralne miejsce zajmuje wspólnota eucharystyczna. Nasz Protagonista pisał: „Chwyć za protestanckie księgi liturgiczne i porównaj je z naszymi. Protestancką liturgiczną książkę można schować do kieszonki, nawet w

⁷⁴⁶Tamże, s. 419.

⁷⁴⁷Tamże, s. 416, 419.

⁷⁴⁸*Protestanckie budownictwo kościelne – rozmowa z prof. Janem Harasimowiczem*, <http://luter2017.pl/protestanckie-budownictwo-harasimowicz-architektura/> (04.10.2017)

⁷⁴⁹Św. Ilarion Troicki, *Pisma o Zapadzie*, s. 423.

świeckiej odzieży. A u nas? Dwa *Triodiony*, dwa *Oktoichy*, i aż dwanaście *Minieji miesięcznych* – tych ksiąg w kieszeń nie schowasz, potrzebna jest cała półka”⁷⁵⁰.

Objętość ksiąg świadczyła o bogactwie dogmatycznym, które one wyrażały. Teksty liturgiczne hymnografów kościelnych jako synteza myśli patrystycznej są „modlitwą Kościoła”. Teolog podkreślał: „Nasze nabożeństwo to żywioł starożytnej teologii Ojców Kościoła. Kto zaznajomiony jest z tym starożytnym nauczaniem o zbawieniu, praktycznie w każdej modlitwie, w każdej stycherze⁷⁵¹ będzie słyszał refleksy tego wspaniałego nauczania”⁷⁵². Św. Iłarion zwracał wyjątkową uwagę na złożoność struktury nabożeństw, wspominając chociażby tzw. *markowyje głowy*⁷⁵³. Wejście w cykl nabożeństw odbywa się przez całe życie, a rytm pieśni, hymnów i modlitw przemienia człowieka.

Początkowe zdumienie nad kościelną regułą nabożeństw (cs. *cerkownym ustawom*) skupioną w licznych księgach liturgicznych, stopniowo w toku modlitewnego rozwoju staje się naturalną rzeczywistością wiernego jako sprawującego wraz z kapłanem liturgię. Hierarcha podkreślał: „Złożoność naszego nabożeństwa jest znakiem tego, że żyjemy kościelnym życiem”⁷⁵⁴. Nie jest to bynajmniej oznaka przerostu formy nad treścią, lecz potwierdzenie trwania chrześcijańskiego Wschodu w modlitewnym doświadczeniu całego historycznego wymiaru Kościoła. Jest to żywe trwanie w duchowości Ojców Kościoła oraz trwałe przebywanie w ciągłości wspólnoty eucharystycznej. Św. Iłarion zaznaczał: „Jeśli nasze księgi są grubsze oznacza to, że u nas mocniej „pracowało” modlitewne natchnienie, więcej było u nas kościelnych poetów, więcej hymnografów i melodosów. Rzeczywiście, jeszcze do czasu oddzielenia Zachodu od Kościoła to właśnie na Wschodzie było nieporównywalnie więcej hymnografów, zaś naszą olbrzymią przewagą jest to, że nie odrzuciliśmy z grzesznym lekceważeniem bogatej spuścizny pierwotnego Kościoła”⁷⁵⁵.

Zachodnie zniekształcenie doświadczenia liturgicznego dotyczyło nie tylko treści, ale i formy. Św. Iłarion zwracał uwagę na wschodnią różnorodność śpiewu liturgicznego. W tym wymiarze ważna jest harmonia odpowiednich tonacji i ekspresji śpiewu w stosunku do charakteru liturgicznego wspomnienia lub świątecznego wydarzenia. M. Skabałłanowicz podkreślał, że „melodia [ros. *napiew* – JS] jest głębią i duszą nabożeństwa”⁷⁵⁶. Św. Iłarion zaś pouczał: „Kościelne śpiewy Zachodu zasadniczo różnią się od naszych. W naszym kościelnym śpiewie

⁷⁵⁰Tamże, 420-421.

⁷⁵¹Termin **stychyra** [...] stanowił określenie krótkiego utworu poetyckiego, wykonywanego z podziałem na fragmenty i śpiewany jako uzupełnienie wersetów psalmów. Por. M. Ławreszuk, *Modlitwa wspólnoty*, s. 346.

⁷⁵²Św. Iłarion Troicki, *Pisma o Zapadzie*, s. 424.

⁷⁵³Rozdziały Marka (cs. *markowyje głowy*) tradycja prawosławna określa pojawiające się od XIII w. wskazówki dotyczące sprawowania nabożeństw w określonych sytuacjach. Por. M. Ławreszuk, *Modlitwa wspólnoty*, s. 455.

⁷⁵⁴Św. Iłarion Troicki, *Pisma o Zapadzie*, s. 423.

⁷⁵⁵Tamże, s. 421.

⁷⁵⁶M. Skabałłanowicz, *Tolkowyj Tipikon*, Moskwa 2008, s. 335.

dominują dwa kierunki: uroczysto-triumfalny i wzruszający ‘ze słodkim śpiewem’. Nawet w naszych ośmiu tonach można wyróżnić te dwa kierunki. [...] W zachodnim śpiewie poraża szczególnie panowanie żałobnych motywów”⁷⁵⁷.

Śpiew kościelny jest nieodłącznym elementem nabożeństwa, który powinien pozostawać w trwałej harmonii z treścią liturgiczną. Ta współpraca tekstu i jego śpiewnego wyrazu ma być elementem towarzyszącym eucharystycznej celebracji wspólnoty Kościoła. Św. Iłarion był szczególnym zwolennikiem śpiewów monasterskich, które stoją w duchowej opozycji do śpiewów czasu piotrowego. Wł. Wołoskiuk w tym aspekcie wyjaśniał: „W czasie panowania cara Piotra I do Rosji przybyło wielu kompozytorów włoskich m.in. Baltasare Galuppi (1703-1785) oraz Giuseppe Sarti (1729-1802), którzy zaczęli komponować muzykę cerkiewną. Nie znając zasad staroruskiego śpiewu liturgicznego, w szczególności zaś tzw. *znamiennogo razspiewa*, tj. „chorału ruskiego”, zwracali większą uwagę na muzyczną stronę utworu, pozostawiając tekst liturgiczny na dalszym planie”⁷⁵⁸.

Krytyka włoskich wpływów w śpiewie liturgicznym wiązała się z celowym pomniejszaniem wyciszenia modlitewnego na rzecz egzaltowanej ekspozycji zewnętrznych przeżyć muzycznych. Św. Iłarion pisał: „Żal, żal, mój Przyjacielu, że opery są bardziej znane, aniżeli ‘podobny’⁷⁵⁹ i ‘samopodobny’⁷⁶⁰! Wszystko to poznać jedynie można w monasterach, dlatego, że w parafialnych świątyniach, a w szczególności moskiewskich, umocniły się nieestetyczne śpiewy różnych ‘kompozytorów’. Śpiewy te zawsze mnie obrażają i smucą, a zróżnicowane śpiewy monasterskie zawsze budzą podziw”⁷⁶¹.

Pierwszoplanową rolę w prawosławnym nabożeństwie pełni bogactwo treści liturgicznej. Śpiew ma przekazywać tekst i go umacniać, a co za tym idzie, budować świadomość liturgiczną odbiorców. Św. Iłarion podkreślał swoisty triumfalizm wschodniego śpiewu kościelnego. Teolog pisał: „Żałobne motywy panują na Zachodzie nawet tam, gdzie u nas wybrzmiewa tryumf. Słyszałeś kiedyś Przyjacielu, chociażby w polskim kościele, jak tam śpiewają ‘Święty Boże’ (tj. *Trishagion* – JS), a szczególnie ‘zmiłuj się nad nami’? A jak zaś ta anielska pieśń śpiewana jest u nas, na przykład podczas nabożeństwa z arcybiskupem”⁷⁶².

⁷⁵⁷Św. Iłarion Troicki, *Pisma o Zapadzie*, s. 425.

⁷⁵⁸W. Wołoskiuk, *Polemika metropolity Filareta (Drozdowa) z Aleksym Lwowem na temat śpiewu cerkiewnego*, w: *Ku Słowu, ku Kościołowi, ku światu*, K. Wojciechowska, W. Konach (red.), Warszawa 2013, s. 505.

⁷⁵⁹**Podobien** (gr. *prosomoia*) – jest to taka pieśń cerkiewna, która sama nie jest wzorcem dla innych pieśni, a korzysta z innych wzorców ‘samopodobny’, w: Archim. Kiprian Kern, *Liturgika. Hymnografija i aertologija*, Moskwa 2000, s. 61.

⁷⁶⁰**Samopodobien** (gr. *automelon*) – jest to pieśń cerkiewna, która posiada swoje indywidualne sposoby metryki muzycznej i melodii oraz nie korzysta z metryki i melodii jakichkolwiek innych pieśni, a na odwrót, jest metrycznym i melodycznym przykładem dla innych, w: tamże.

⁷⁶¹Św. Iłarion Troicki, *Pisma o Zapadzie*, s. 425.

⁷⁶²Tamże.

Śpiew liturgiczny jest odbiciem anielskich chórów nieustannie wyśpiewujących chwałę Bożą. Hymny, które rozbrzmiewają w prawosławnych świątyniach są wspólnym śpiewem świata widzialnego i niewidzialnego. M. Jurczuk podkreślał: „Wykonując pieśni cerkiewne w świątyniach, jednoczymy się z licznymi aniołami, którzy nieustannie wyśpiewują i wychwalają naszego Stwórcę i Zbawiciela, wykrzykując: ‘Święty, Święty, Święty Pan, Bóg Zastępów! Cała ziemia jest pełna Jego chwały’ (Iz 6,3)”⁷⁶³.

Źródła opisywanej redukcji liturgicznej znajdowały się w problemach duchowych zachodniego społeczeństwa. Św. Iłarion rozpatrywał tę kwestię w kategoriach: „pychy”, „herezji”, „ubóstwa”, „samobójstwa”: „Zachód, w szczególności niemiecki, protestancki, odrzucił zasoby uduchowionych pieśni natchnionych hymnografów i zaczął korzystać z wierszyków własnych mistrzów. Na Zachodzie nie tylko szkolna teologia zerwała z kościelną prawdą, ale i z nabożeństwem. Zachód odrzucił piękne dziedzictwo antyku i zamienił je w swoje ubóstwo”⁷⁶⁴. Ponadto, Hierarcha zauważał specyficzny dysonans kulturalny prezentowany w zachodniej świeckiej sztuce i ekspresji sakralnej. Profesjonalna kultura zachodniej Europy ograniczyła przestrzeń sztuki sakralnej do minimum. Według Hierarchy jest to przejaw budowania niewolniczego ducha członków Kościoła. „Moim zdaniem, mówił, szczególnie znamienity jest następujący fakt: Zachód wyraża pychę swą kulturą, swą wolnością i „oświeceniem”, ale gdy zbiorą się w kościele lub kirsze to lamentują żalobnie w niewolniczym duchu. I w ten sposób, jeśli tak można powiedzieć, zachodnie chrześcijaństwo skute jest duchem niewoli. Teologia i praktyka kościelna wmawia tam człowiekowi, że jest on przestępcą, godnym jedynie kary Boskiej sprawiedliwości”⁷⁶⁵.

Rzeczywistość liturgiczna jest odzwierciedleniem duchowości Wschodu. Hierarcha konkludował: „[...] Prawosławie nie jest wiarą niewolników, a wolnych, nie najemników, a synów, nie przestępców ze strachem oczekujących na kaźń, a walczących z grzesznymi namiętnościami ascetów, którym przygotowywane są w Niebiosach korony Niezniszczalności”⁷⁶⁶. Wschodnia harmonia liturgiczna jest akordem wszystkich elementów modlitewnych Kościoła: pieśni, czytań, czynności, aktów, procesji. Niezwykle cenne w dyskusji dotyczącej świadomości liturgicznej różnych denominacji chrześcijańskich byłoby posłużenie się pojęciami „wewnętrznej” i „zewewnętrznej” pobożności⁷⁶⁷, które definiował A. Schmemmann. Wówczas polemika dotyczyłaby tego, co jest pierwotną formą lub treścią nabożeństw, a co stanowi uświęconą tradycję rozwoju

⁷⁶³Jeromonach Mitrofan Jurczuk, *Angielskie pieśni*, „Cerkiewny Wiestnik”, nr 5(1993), s. 12.

⁷⁶⁴Św. Iłarion Troicki, *Pisma o Zapadzie*, s. 424.

⁷⁶⁵Tamże, s. 425.

⁷⁶⁶Tamże, s. 425-426.

⁷⁶⁷Por. A. Schmemmann, *Wwiedienije w liturgiczeskoje bogosłowije*, Paryż 1961, s. 137-138.

liturgiki Wschodu lub Zachodu. Wzajemne poznanie i odkrycie różnorodności tradycji liturgicznych byłoby budową kolejnego mostu w podzielonym chrześcijaństwie.

3.5. Schizma odnowicielska (ros. *obnowlenczestwo*) w Rosyjskim Kościele Prawosławnym (1922-1946)

Ważną częścią apologetycznej działalności św. Iłariona była polemika z wewnątrz-cerkiewnymi schizmami. W latach dwudziestych XX stulecia Rosyjski Kościół Prawosławny był rozdzielany różnorodnymi sektami. Ich istnienie postawiło Hierarchę przed niezwykle trudnym zadaniem, którego celem był dialog nie tylko z przedstawicielami poszczególnych struktur schizmatycznych, ale i z komunistyczną władzą.

Rozdarcie Kościoła to ogromny dramat historii eklezjalnej, w którym uczestniczyli hierarchowie, duchowni i wierni. Inspirowany politycznie przez komunistów zamach na jedność Kościoła doprowadził do wielu kontrowersji teologicznych, liturgicznych i cerkiewno-prawnych. W tej sytuacji niezbędna okazała się troska o zachowanie autentycznej Tradycji Kościoła. W kolejnych paragrafach skoncentrujemy się na przedstawieniu najważniejszych problemów odnoszących się do ruchu odnowicielskiego, który przez ponad dwadzieścia lat funkcjonował w rosyjskiej przestrzeni społecznej. Spośród wielu pytań, które się z tym wiążą, na czoło wysuwają się następujące: Jakie były dzieje tych schizmatycznych struktur cerkiewnych? Jakie stanowisko prezentował św. Iłarion i podjęcie jakich działań postulował, by na nowo wspólnoty odnowicielskie włączyć w Kościół? Czego dotyczyły publiczne dysputy z przedstawicielami ruchu schizmatycznego?

3.5.1. Zarys dziejów ruchu odnowicielskiego

Jedną z tez polityki komunistycznego totalitaryzmu była stopniowa ateizacja społeczeństwa rosyjskiego, realizowana przy pomocy dekretów (m.in. *O oddzieleniu Kościoła od państwa i szkoły od Kościoła* z 21 stycznia 1918 roku; *O przejmowaniu budynków kościelnych* z 19 czerwca 1918 roku), akcji propagandowych (m.in. *akcja otwarcia relikwii* w marcu 1919 roku) i działań organizacji antyreligijnych (m.in. Związek Wojujących Bezbożnikówros. *Sojuz woinstwujuszczych bezbożnikow*). M. Maszkiewicz pisał: „Bolszewicy postępowali zgodnie z generalną zasadą wszystkich prawie rewolucji nowożytnych, które wypisując na swych sztandarach hasło ‘Wolność, Równość i Braterstwo’ starały się przesunąć religię do sfery

prywatności”⁷⁶⁸. Dodawał również: „Marksizm i rewolucje komunistyczne zmieniły zasadę wolności sumienia w system dominacji przekonań laickich nad przekonaniem religijnymi”⁷⁶⁹. Władza komunistyczna konsekwentnie dążyła do redukcji oddziaływania Kościoła na społeczeństwo. Służyły temu akcje zawłaszczające majątek kościelny, niszczenie struktury administracyjnej oraz bezpośrednie prześladowania i procesy.

Sukces polityki potęgować miały liczne antyklerykalne wystąpienia, które podrywały autorytet hierarchów i duchowieństwa. Jednakże ku zdziwieniu bolszewickiego kierownictwa aktywność na tym polu nie przyniosła zamierzonych efektów. M.W. Szkarowski odnotowywał: „Pierwszy okres antyreligijnej działalności nie przyniósł tych rezultatów, które wyliczali niektórzy teoretycy bolszewizmu (na przykład N. I. Bucharin). Większość ludności kraju, nie patrząc na barbarzyńskie metody oderwania ludzi od Kościoła, kontynuowała trwanie w wierze. Także Patriarchat wyszedł z państwowej wojny fundamentalnie niezniszczony”⁷⁷⁰. W związku z powyższym należało diametralnie przekształcić strategię walki z Kościołem. W konsekwencji podjęto odpowiednie decyzje o przygotowaniach do przewrotu wewnątrz struktur cerkiewnych. Głównym założeniem było odsunięcie od władzy patriarchy Tichona oraz jego współpracowników i przekazanie głównych stanowisk cerkiewnych hierarchom i duchowieństwu lojalnemu wobec RFSRR⁷⁷¹. Realizacją tego zadania zajął się szósty tajny oddział GPU⁷⁷², którym od maja 1922 roku kierował Jewgienij Tucznow. D. Safonow pisał: „W marcu i kwietniu 1922 roku przeprowadzono zasadniczą pracę w dziedzinie werbowania przyszłych odnowicieli, organizowano zebrania propagandowe i instruktażowe”⁷⁷³. W takich realiach zaczęto wcielać w życie ideę wewnętrznego rozłamu RKP, który przyjął nazwę ruchu odnowicielskiego (ros. *obnowlenczestwo*)⁷⁷⁴.

Proces poszukiwań przyszłych współpracowników do realizacji powyższego zadania nie był trudny. W RKP od początku XX stulecia stopniowo rozwijało się „napięcie reformacyjne” związane z planowanym soborem. Przejawem takiego napięcia była np. działalność petersburskich grup filozoficzno-religijnych czy Związku Odnowy Kościelnej⁷⁷⁵. Funkcjonariusze powyższych

⁷⁶⁸M. Maszkiewicz, *Mistyka i rewolucja*, s. 37.

⁷⁶⁹Tamże.

⁷⁷⁰M.W. Szkarowski, *Russkaja Prawosławnaia Cerkow pri Stalinie i Chruszczewie*, Moskwa 2005, s. 79.

⁷⁷¹**Rosyjska Federacyjna Socjalistyczna Republika Radziecka** (ros. *Rossijskaja Sowietiskaja Fiedieratiwnaja Socjalistyczeskaja Respublika*), od 30 grudnia 1922 roku wchodząca w skład Związek Socjalistycznych Republik Radzieckiej (ros. *Sojuz Sowietkich Socjalistycznych Respublik*).

⁷⁷²**GPU** (ros. *Gosudarstwiennoj Politiczeskoje Uprawlienije pri NKWD RSFRR*) – Państwowy Zarząd Polityczny przy Ludowym Komisariacie Spraw Wewnętrznych Rosyjskiej Federacyjnej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej; państwowa policja polityczna.

⁷⁷³D. Safonow, *Swiatitel Ilarion (Troickij) i obnowlenczeskij raskoł*, <http://pravoslavie.ru/33329.html> (28.11.2016)

⁷⁷⁴Ruch odnowicielski (ros. *obnowlenczestwo*) – inne nazwy: schizma odnowicielska (ros. *Obnowlenczeskij raskoł*), Żywy Kościół (ros. *Żywaja Cerkow, żywocerkowniczestwo*).

⁷⁷⁵Por. P. Stawiński, *Sekty, schizmy i herezje w Rosji. Słownik*, Kraków 2000.

organizacji głosili przede wszystkim szeroko pojętą odnowę życia liturgicznego oraz demokratyzację zarządu cerkiewnego. Upragnionym celem była legitymizacja wskazanych potrzeb w czasie obrad Soboru Lokalnego RKP w 1917/1918 roku, w związku z czym zwolennicy ruchu reformacyjnego podjęli bardziej wyraziste działania w marcu 1917 roku, co skutkowało powołaniem do życia Wszechrosyjskiego Związku Demokratycznego Duchowieństwa i Wiernych (ros. *Wsierossijskij sojuz demokraticzeskogo duchowieństwa i mirian*). Wśród głównych działaczy związku należy wymienić: ks. Dmitrija Popowa (przewodniczący), ks. Aleksandra Wwiedieńskiego (sekretarz), ks. Aleksandra Bojarskiego⁷⁷⁶ i ks. Ijoana Jegorowa. W. Cypin charakteryzował ugrupowanie następująco: „Swoje filie związek otworzył w Moskwie, Kijowie, Odessie, Nowgorodzie, Charkowie i innych miastach. Wydawał gazetę ‘*Gołos Chrysta*’ i czasopismo ‘*Sobornyj razum*’. Publikowano w nich artykuły atakujące tradycyjne formy kultyczne oraz kanoniczny ustrój administracji cerkiewnej”⁷⁷⁷. Członkowie związku stanowili znaczną mniejszość w czasie Soboru Lokalnego, co znalazło swój wyraz w marginalizacji proponowanych przez nich reform. Idee niesione na sztandarach ruchu bezustannie jednak dyskutowane były w innych ugrupowaniach o podobnym charakterze oraz wcielane bezpośrednio w życie podczas nabożeństw⁷⁷⁸. Narastało coraz większe napięcie pomiędzy aktualną władzą cerkiewną na czele z patriarchą Tichonem (Biełławinem) a duchowieństwem i reformistycznymi publicystami. Jest rzeczą niezbędną podkreślenie, że przedstawiciele Wszechrosyjskiego Związku Demokratycznego pozytywnie zaakceptowali wydarzenia Rewolucji Październikowej i kolejne dekrety oddzielające państwo od Kościoła.

Środkiem do realizacji reform cerkiewnych była zgodna z potrzebami władzy komunistycznej manifestacja potrzeb socjalizmu dla rosyjskiego narodu. Poszczególni działacze przyszłego ruchu odnowicielskiego, na przełomie lat 1918 i 1919 aktywnie atakowali Cerkiew za Jej antysocjalistyczną i antypaństwową retorykę. A. Wwiedieński pisał: „Chrześcijaństwo pragnie Królestwa Bożego nie tylko w pozagrobowych wysokościach, ale tutaj na naszej szarej, płaczącej, cierpiącej ziemi. Chrystus przyniósł na ziemię socjalistyczną prawdę. Świat powinien zacząć żyć po nowemu”⁷⁷⁹. Konflikt nie mógł być nie zauważony przez władze, które czekały jedynie na dogodny moment, by swe plany zrealizować.

⁷⁷⁶Por. S.L. Firsow, ‘*Raboczij Batiuszka*’. *Sztrichi k portrietu obnowlenczeskogo ‘mitropolita’ Aleksandra Iwanowicza Bojarskogo*, „*Wiestnik PSTGU*” 4 (2005), s. 67-90.

⁷⁷⁷W. Cypin, *Isstorija Russkoj...*, dz. cyt., s. 377.

⁷⁷⁸Tamże, s. 378. Wobec szerzącego się modernizmu liturgicznego specjalne przesłanie z dnia 4 (17) listopada 1921 roku wystosował patriarcha moskiewski i całej Rusi Tichon. Por. M.E. Gubonin, *Akty Swiatiejszogo Tichona*, s. 181.

⁷⁷⁹A.A. Sziszkin, *Suszcznost i kriticzeskaja ocenka obnowlenczeskogo raskola russkoj prawosławnoej cerkwi*, Kazań 1970, s. 135.

Krótką adnotacją należy uwypuklić jeszcze jedną kwestię związaną z genealogią ruchu odnowicielskiego. Istnieją dwie grupy historyków wskazujących na różnorodną genezę ideologiczną „odnowicieli”. Pierwsi deklarują głęboką sprzeczność i niejednolitość pomiędzy ruchami reformacyjnymi na początku XX wieku, a wykreowanym politycznie w latach dwudziestych ruchem odnowicielskim. G.W. Babajan pisał: „D.W. Pospiełowski, A.G. Krawecki i I.W. Sołowjew uznają, że ‘przedrewolucyjne ruchy cerkiewnej odnowy nie mogą być mieszane z ‘odnowieniem sowieckim’, a nawet więcej, między ruchami za cerkiewną odnową do 1917 roku i ‘odnowicielską schizmą’ 1920-1940 trudno jest wskazać na cokolwiek wspólnego”⁷⁸⁰. Z drugiej strony część historyków wpisywała sowiecki ruch odnowicielski w całość oddolnych ruchów reformistycznych, ewoluujących od czasów W.S. Sołowjowa, F.M. Dostojewskiego czy L.N. Tołstoja. Tak m.in. T. Nikolskaja, M. Szkarowski i M. Daniłuszkin twierdzą, że „ruch odnowicielski w Rosyjskim Kościele Prawosławnym posiada długotrwałą, liczoną wiekami prehistorię”⁷⁸¹.

Nieoczekiwanym wydarzeniem, które pozwoliło na zdynamizowanie działań przeciwko Kościołowi była klęska głodu w Rosji. Dotkliwa susza mająca miejsce w 1921 roku spowodowała ogromny deficyt pożywienia szczególnie w rejonach Powołża, Kaukazu i południowej Ukrainy. Dodatkowymi przyczynami kataklizmu były konsekwencje wojny domowej oraz bolszewicka likwidacja wolnego handlu i obrotu pieniędzmi. W związku z tym niemalże cały świat podjął trud pomocy humanitarnej dla potrzebującej ludności. Patriarcha Tichon zwracał się z prośbą do wszystkich wiernych, pisząc: „Pomóżcie! Pomóżcie państwu, pomagającemu zawsze innym! Pomóżcie państwu, karniącemu wielu, a teraz umierającemu z głodu! Nie tylko do waszego słuchu, ale i do głębi waszego serca niech dotrze mój głos i pełen bóleści jęk skazanych na śmierć milionów ludzi. Obojętność obarczy wasze i całej ludzkości sumienie!”⁷⁸². Kościół prawosławny bardzo zdecydowanie i szybko okazał pomoc głodującym. M.W. Szkarowski pisał: „Jeszcze w sierpniu 1921 roku, stworzył on [RKP – JS] diecezjalne i Ogólno cerkiewne komitety dla organizacji pomocy głodującym. W krótkim czasie zebrano około 9 mln rubli. Właśnie taka pomoc znacząco podniosła autorytet Kościoła w oczach narodu”⁷⁸³. Władze komunistyczne postanowiły wykorzystać cierpienie w celach kształtowania prowokacyjnej polityki przeciwko RKP. 27 grudnia 1921 roku WCIK⁷⁸⁴ wydał dekret *O dobrach, znajdujących się w kościołach i*

⁷⁸⁰G.W. Babajan, *Obnowlenczeskoje dżiżenije w Russkoj Prawosławnoj Cerkwi (s naczała XX wieka do 1943 goa). Czast I: Pricziny raskoła*, <http://sdsmp.ru/news/n5161/#2> (28.11.2016)

⁷⁸¹M.B. Szkarowski, *Obnowlenczeskoje dżiżenije w Russkoj Prawosławnoj Cerkwi XX wieka*, Petersburg 1999, s. 10.

⁷⁸²N.A. Krywoszejewa, *‘W godinu gniewa Bożyja...’. Posłanija, słowa i reczi sw. Patriarcha Tichona*, Moskwa 2009, s. 121.

⁷⁸³M.W. Szkarowski, *Russkaja*, s. 81.

⁷⁸⁴WCIK – (ros. *Wsierossijskij Centralnyj Ispolnitielnyj Komitet*) – Wszechrosyjski Centralny Komitet Wykonawczy; w latach 1917-1937 najwyższy organ władzy w RFSRR.

monasterach (ros. *O cennostiach, nachodiaszczysia w cerkwach i monastyrach*), który stanowił podstawę przyszłej, ekspansywnej konfiskaty mienia cerkiewnego.

Na początku stycznia 1922 roku, ten sam organ wydał rezolucję dotyczącą przekazania państwu wartościowych dóbr i majątku RKP. Forma postanowienia była populistyczną demagogią w masce charytatywnego wsparcia. W odpowiedzi patriarcha Tichon wydał oświadczenie, w którym zachęcał do przekazywania cennych przedmiotów nie figurujących w inwentarzy utensyliów liturgicznych. Stanowisko Hierarchy wzmagało negatywne działania władz, czego rezultatem był dekret z 23 lutego 1922 roku o przejęciu dóbr cerkiewnych na pomoc głodującym (ros. *ob izjatii cerkownych cennostiej*). Konfiskata mienia miała odbyć się w ciągu miesiąca. Podlegały jej wszelkie przedmioty wartościowe przechowywane w cerkwiach, monasterach i innych instytucjach religijnych na terenie całej Rosji.

28 lutego 1922 roku patriarcha Tichon wydał kolejne przesłanie, w którym jeszcze raz potwierdził stanowisko Cerkwi: „Z punktu widzenia Kościoła akt [konfiskaty – JS] jest działaniem świętokradczym, i My jako święte zobowiązanie traktujemy wyjaśnienie pozycji Cerkwi, a także przekazanie je duchowym wiernym, Naszym dzieciom. Dopuściliśmy, mając na względzie szczególnie trudne okoliczności, możliwość ofiarowania kościelnych przedmiotów, nie poświęconych i nie mających liturgicznego wykorzystania. [...] Nie możemy jednak zaakceptować przejęcia ze świątyń, nawet w aspekcie dobrowolnej ofiary, świętych przedmiotów, których wykorzystywanie dla celów innych niż liturgiczne zakazane jest kanonami Kościoła Powszechnego [...]”⁷⁸⁵.

Realizacja dekretu przebiegała w warunkach silnej opozycji duchowieństwa i wiernych. Swoistego symbolu nabrały wydarzenia w Szuja, mieście obwodu Iwanowskiego. 15 marca 1922 roku w czasie przejmowania dóbr cerkiewnych doszło do konfrontacji, w której życie straciły cztery osoby. W. Cypin zaznaczał: „Według postanowienia Lenina rozpoczęły się procesy sądowe wobec oponentów realizacji dekretu o konfiskacie kościelnego mienia”⁷⁸⁶. 7 maja moskiewski trybunał rewolucyjny sądził czterdziestu dziewięciu ludzi, z których jedenastu zostało skazanych na rozstrzelanie. W roli świadka w procesie uczestniczył patriarcha Tichon⁷⁸⁷, który później skierował do WCIK prośbę o ułaskawienie skazanych. W całym kraju manifestowano rzekomy opór Cerkwi wobec „legalnej władzy”, a nawet skandowano hasła o kontrrewolucyjnych działaniach najwyższych dostojników cerkiewnych. W aktualnej prasie pojawiały się zarzuty wobec patriarchy Tichona, który rzekomo miał być głównym sprawcą rozruchów i skazujących

⁷⁸⁵M.E. Gubonin, *Akty Swiatiejszogo Tichona*, s. 190.

⁷⁸⁶W. Cypin, *Isstorija Russoj*, s. 382.

⁷⁸⁷Por. M. E. Gubonin, *Akty Swiatiejszogo Tichona*, s. 195-212 (zapis przesłuchania).

procesów przedstawiciele duchowieństwa i wiernych. W takich okolicznościach, 9 maja 1922 roku, z Petersburga do Moskwy przyjechała grupa duchownych, wśród których znajdowali się: ks. Władimir Krasnicki, ks. Aleksander Wwiedieński, ks. Jewgienij Bielkow, psalmista Stefan Stadnik⁷⁸⁸. Przybycie księży stanowiło preludium do realizacji planów GPU względem wewnętrznego przewrotu władzy w RKP. Po licznych rozmowach z Jewgienijem Tuczkowem, pomysłodawcą i realizatorem polityki antyreligijnej, ukonstytuowano ruch odnowicielski pod nazwą „Żywy Kościół”. 10 maja przygotowano tekst prośby do WCIK o ułaskawienie moskiewskich skazanych, co miało legitymować nowe struktury cerkiewne w świadomości wiernych. D. Safonow wyjaśniał: „Według planów GPU, zabiegi [prośby – JS] były konieczne dla uzyskania autorytetu odnowicielskiej grupy w oczach wiernych, bowiem władza planowała zaspokoić starania ich wyłącznie, a nie prośbę patriarchy Tichona”⁷⁸⁹. W konsekwencji 14 maja Biuro Polityczne ułaskawiło pięciu skazanych z listy podanej przez ruch odnowicielski. Teatr propagandy w tym wymiarze zagrał sztukę perfekcyjnie.

Głównym celem ruchu odnowicielskiego było przejęcie władzy w RKP. 12 maja 1922 roku grupa delegatów udała się do patriarchy Tichona w celu nakłonienia go do rezygnacji z kierowania Cerkwią. Kraśnicki skierował do zwierzchnika RKP następujące słowa: „Pod Twoim przewodnictwem, Tichonie, Cerkiew uległa zupełnej anarchii i w efekcie Twojej polityki, a zwłaszcza z powodu oporu przeciw konfiskacie kosztowności cerkiewnych, utraciła wpływ i szacunek narodu. Wzywam Cię do natychmiastowego zwołania Wszechrosyjskiego Soboru Cerkiewnego i do zrzeknięcia się urzędu do chwili, kiedy wypowie się w Twojej sprawie”⁷⁹⁰. 16 maja Hierarcha zgodził się na przekazanie władzy metropolicie jarośławskiemu Agapangelowi (Preobrażenskiemu). Jak odnotowywał W. Cypin, metropolita Agapangiel przyjął propozycję patriarchy, ale z nieznanых przyczyn nie mógł wyjechać do Moskwy⁷⁹¹. Równie istotnym wydarzeniem była audiencja u przewodniczącego WCIK Michała Kalinina, która miała miejsce 15 maja. Jej efektem było powołanie Wyższej Administracji Kościelnej (ros. *Wysseje Cerkownoje Uprawlienije*), w którego składzie znaleźli się przede wszystkim członkowie ruchu odnowicielskiego.

18 maja miała miejsce kolejna próba nakłonienia patriarchy do dymisji cerkiewnej, której argumentacją były rzekome naciski wiernych i konieczność reorganizacji struktur administracyjnych. Ostatecznie zwierzchnik RKP przekazał następujące oświadczenie:

⁷⁸⁸A. Lewitin-Krasnow, W. Szawrow, *Oczerki po istorii russkoj cerkownoj smuty (materiały po istorii Cerkwi)*, kniga 9, Moskwa 1996, s. 65.

⁷⁸⁹D. Safonow, *Swiatitiel Ilarion (Troickij)*, <http://pravoslavie.ru/33329.html> (28.11.2016)

⁷⁹⁰Cyt. za: M. Maszkiewicz, *Mistyka i rewolucja*, s. 66.

⁷⁹¹W. Cypin, *Isstorija Russkoj*, s. 384.

„Wymienione poniżej osoby są upoważnione do przejęcia i przekazania Przewielebnemu Agapangelowi, z chwilą jego przybycia do Moskwy, wszystkich dokumentów Synodu. Przekazanie winno się dokonać w obecności sekretarza Muranowa, Przewielebnego Innocentego, biskupa Klinu z eparchii moskiewskiej, a dopóki on nie przybędzie jego obowiązki winien pełnić biskup Równego, Leonidas. Główny pisarz Newski ma udzielić pomocy w wykonaniu tego polecenia”⁷⁹². Następnego dnia patriarcha Tichon został wywieziony do monasteru Dońskiego, a jego rezydencję (moskiewska filia Ławry Troicko-Siergijewskiej) przejęli odnowiciele. Los rezolucji wydanej przez patriarchę był jednoznaczny. W tym miejscu należy podkreślić, że decyzja o przekazaniu władzy była głęboko przemyślana. Patriarcha Tichon doskonale wiedział, do jakich represji cerkiewnych zdolna mogła być władza komunistyczna. D. Safonow wyjaśniał: „Patriarcha Tichon został zmuszony do świadomego przekazania władzy cerkiewnej, wiedząc o tym, z kim ma do czynienia; ceną tego kroku była odmowa wypełnienia niekanonicznych wymogów władzy i próba zbawienia życia skazanych na śmierć moskiewskich duchownych”⁷⁹³.

Pierwszym przewodniczącym WKA został biskup Antonin (Granowski), który podniesiony został później do rangi metropolity moskiewskiego i całej Rusi. W skład nowo powołanego gremium weszli: bp Leonid (Skobiejew), ks. A. Wwiedieński, ks. I. Albinski, ks. E. Bielkow, ks. S. Kalinowski, ks. W. Krasnicki, ks. A. Woskriesienki i ks. M. Sobolew. Osobą faktycznie kierującą pracami i zarządzającą funkcjonowaniem WKA był ks. W. Kraśnicki. Struktura nowej administracji cerkiewnej była odbiciem struktur partyjnych, gdzie WKA było paralelne z WCIK, Żywy Kościół utożsamiano z partią bolszewicką, zaś prezydium WKA z Biurem Politycznym. Organem prasowym grupy było czasopismo *Żywy Kościół* (ros. *Żywa Cerkow*).

Ruch odnowicielski natychmiast przystąpił do działania: przejmowano struktury administracyjne w diecezjach i parafiach, by znaleźć podstawę do prześladowań opozycyjnych ośrodków cerkiewnych podejrzewanych o kontrrewolucję. Szczególnie tragiczne wydarzenia związane były z tzw. procesem petersburskim, w wyniku którego skazano na śmierć dziesięć osób, w tym metropolitę Piotrogradu i Gdowa Beniamina (Kazańskiego). Działalność ruchu odnowicielskiego podzieliła episkopat RKP na dwie grupy. Pierwsza z nich zaakceptowała nową administrację, czego wyrazem było tzw. *Memorandum Trzech*, czyli uznanie WKA przez metropolitę włodzimierskiego Sergiusza (Stragorodzkiego), arcybiskupa Niżnego Nowogrodu Jewdokima (Mieszczerskiego) i arcybiskupa Kostromy Serafina (Mieszczerałowa). Druga grupa całkowicie negowała kanoniczność struktur odnowicielskich. Świadectwem tego jest przesłanie

⁷⁹²Cyt. za: M. Maszkiewicz, *Mistyka i rewolucja*, s. 68.

⁷⁹³D. Safonow, *Swiatitiel Ilarion (Troickij)*, <http://pravoslavie.ru/33329.html> (28.11.2016)

metropolity jarosławskiego Agapangiela (Preobrażenskogo), w którym „nazywał WKA ‘nieprawnym’ organem i nakłaniał diecezjalnych arcypasterzy do niepodporządkowania się mu i do wprowadzenia tymczasowej autokracji”⁷⁹⁴.

Odnowiciele ostentacyjnie (i ordynarny sposób) odnosili się do kościelnej tradycji. L.B. Zacharowa pisała: „[...] wznosili toasty ‘licznych lat dobremu i wiernemu Sownarkomu’⁷⁹⁵, zamieniali krzyże na mogiłach czerwonymi gwiazdami, rozwieszali w swoich świątyniach i kantorach hasła: ‘Kościół odnowicielski jest formą kolektywizacji narodowego ducha na zasadach religii’, ‘Różnymi drogami, ale zmierzamy do jednego celu – do Królestwa Bożego – socjalizmu na ziemi’⁷⁹⁶. M.W. Szkarowski szacował, że do końca 1922 roku „przy aktywnym wsparciu państwa odnowicielom udało się zająć dwie trzecie z trzydziestu tysięcy funkcjonujących w tym czasie świątyni”⁷⁹⁷. W sierpniu 1922 roku odbyło się zgromadzenie tego ruchu pod nazwą „Wszechrosyjski zjazd białego duchowieństwa” (ros. *Wsierossijskij s’jezd bielego duchowienstwa*). Przygotowanie zebrania i programowanie obrad przebiegało pod kontrolą urzędników GPU. Przewodniczącym zjazdu został ks. W. Kraśnicki, który pokornie wypełniał wszystkie narzucane przez władze bolszewickie postanowienia. W zjeździe uczestniczyło około dwustu delegatów z dwudziestu czterech diecezji. Na samym początku zdecydowano o usunięciu z dyskusji wszystkich mnichów na czele z biskupem Antoninem (Granowskim). Zabieg taki miał służyć (o ironio!) sprawniejszej legitymizacji reform, dotyczących w głównej mierze ruchu monastycznego. D. Safonow tak relacjonuje: „8 sierpnia rozpoczęła się realizacja programu przygotowanego przez GPU: zjazd przyjął rezolucję o zamknięciu wszystkich monasterów, których w Rosji wtedy było już niewiele, mnichom rekomendowano wstąpienie w związek małżeński; postanowiono zabiegać o proces sądowy nad patriarchą Tichonem oraz o pozbawienie go godności, zakazano wspominania patriarchy w czasie nabożeństw; wszystkich biskupów-mnichów, nie podlegających ruchowi odnowicielskiemu nakazano usunąć z katedr”⁷⁹⁸.

Po przyjęciu postanowień zezwolono na ponowny powrót wszystkich biskupów i mnichów do sali obrad. Nie wszyscy skłonni byli wrócić i zaakceptować sprzeciwiające się Prawosławiu rezolucje, co stanowiło preludium do wewnętrznych rozłamów w ruchu odnowicielskim. Prace zjazdu trwały do 17 sierpnia. W dodatkowych uchwałach moskiewskiej konwencji znalazły się: możliwość sakry biskupiej dla żonatych duchownych; związki małżeńskie duchownych z

⁷⁹⁴ W. Cypin, *Isstorija Russkoj*, s. 391.

⁷⁹⁵ **Sownarkom** – (ros. Sowiet narodnych komissarow) – Rada Komisarzy Ludowych.

⁷⁹⁶ L.B. Zacharowa, *Obnowlenczeskij raskoł 1920-ch gg. w Russkoj Prawosławnoej Cerkwi*, „Izwiestija wysszych ucziebnych zawiedienij. Powożskich region. Gumanitarnyje nauki”, nr 1(2013), s. 53.

⁷⁹⁷ M.W. Szkarowski, *Russkaja*, s. 83.

⁷⁹⁸ D. Safonow, *Swiatitiel Ilarion (Troickij)*, <http://pravoslavie.ru/33329.html> (28.11.2016)

wdowami z zachowaniem godności kapłańskiej; małżeństwo mnichów z zachowaniem godności; uchylene niektórych ograniczeń kanonicznych względem małżeństwa.

Reformatorskie uchwały sierpniowego zjazdu skutkowały podziałem w strukturach ruchu odnowicielskiego. Różnica zdań zaakcentowana podczas obrad nie mogła nie być zauważona przez współpracowników GPU. Dla władzy kolejne kłótnie i schizmy były znakomitą okazją do powiększenia grupy tajnych współpracowników i wzmocnienia kontroli nad administracją cerkiewną. E. Tuczakow, główny strateg propagandy antyreligijnej sklasyfikował trzy tendencje ideowe w ruchu odnowicielskim: „Pierwsza – dotyczyła moskiewskich delegatów i działalności grupy Kraśnickiego, skrajnie lewej, choć zmierzającej ku umiarkowaniu. Ta tendencja najbardziej odpowiada polityce Antonina.

Druga orientacja, składająca się w głównej mierze z delegatów-misjonarzy opowiada się za nienaruszalnością kanonów; jest jeszcze trzecia tendencja, bardziej lewa od grupy Kraśnickiego, która deklaruje niedopuszczenie biskupów do władzy i postuluje bezceremonialny stosunek wobec nich”⁷⁹⁹.

Szczególną rolę w dezorganizacji ruchu miały personalne ambicje jego przedstawicieli. Wobec tego na przełomie lata i jesieni 1922 roku doszło do wewnętrznego podziału grupy odnowicielskiej. Biskup Antonin (Granowski) uzyskał pozwolenie władz na organizację grupy pod nazwą „Związek Kościelnego Odrodzenia” (ros. *Sojuz cerkownogo wozroźdienia*). Była to swoista opozycja wobec radykalnych zmian Żywego Kościoła, postulująca powrót do wczesnochrześcijańskiej prostoty liturgicznej oraz demokratyzacji struktury cerkiewnej. Antonin w specjalnym programie ugrupowania pisał: „Zadaniem grupy jest przeprowadzenie powrotu do pierwotnego chrześcijaństwa, do demokratycznej struktury życia cerkiewnego i komunizacji go w myśl zasad równości, braterstwa i wolności oraz odnalezienie tego wszystkiego, co przez wieki zostało zagubione pod wpływem czynników klasowych, klerykalnych, politycznych, nawarstwionej ciemnoty i niewiedzy”⁸⁰⁰.

Konflikty między Wwiedeńskim a Kraśnickim doprowadziły do kolejnych podziałów. Powstał „Związek Gmin Kościoła Staroapostolskiego” (ros. *Sojuz obszczyn driewlieapostolskoj cerkwi*), który gromadził przedstawicieli frakcji radykalnych reform. W założeniach organizacji znalazły się postulaty jawnie niekanoniczne i obce duchowości chrześcijańskiej. W skład ZGKS wchodził m.in. bp Joan Albiński, ks. A. Wwiedeński, ks. A. Endeka, A. Nowikow.

⁷⁹⁹Tamże.

⁸⁰⁰Cyt. za: M. Maszkiewicz, *Mistyka i rewolucja*, s. 86.

Pod koniec 1922 roku powstała nowa, ekstremistyczna grupa odnowicielska. Jej założycielem był ks. A. Swiatogorow. Duchowny o skrajnie anarchistycznych poglądach, próbował reorganizować Cerkiew w społeczną komunę i maksymalnie zbliżyć chrześcijaństwo z ideą marskizmu. Grupa przyjęła nazwę „Wolny Kościół Pracowniczy” (ros. *Swobodnaja Trudowaja Cerkow*) i miała marginalne znaczenie w głównym nurcie odnowicielskim⁸⁰¹. Należy podkreślić, że ruch ten postrzegany jako reforma Cerkwi rozwijał się w wielu regionach Rosji i w różnych warstwach społecznych spontanicznie. M. Maszkiewicz wymieniał m.in. Związek Wspólnot Religijno-Pracowniczych (ros. *Sojuz Religiozno-Trudowych Obszczin*) pod kierownictwem ks. E. Bielkowa, „Wspólnotę Łączności Religii z Życiem” (ros. *Obszczina Soczetanija Rieligii i Żyzi*); „Purytańską Partię Rewolucyjnego Duchowieństwa i Świeckich (ros. *Puritanskaja Partija Riewolucjonnoego Duchowienstwa i Mirian*)⁸⁰²... Dla porządku należy podkreślić, że prócz wskazanych grup odnowicielskich, wierni starej nazwie „Żywy Kościół” zostali zwolennicy Kraśnickiego. W październiku 1922 roku ukonstytuowano nowy skład WKA i rozdzielono funkcje wszystkim jej członkom. Głównym celem przyszłych prac było merytoryczne i formalne przygotowanie soboru odnowicielskiego.

Wraz z rozpoczęciem roku 1923 daje się odnotować znaczna, prowadzona paralelnie na poziomie władz cerkiewnych i bolszewickich aktywizacja działań. Przygotowania polegały na publikacjach odnowicielskich w prasie, zebraniach duchownych, demonstracji przeciwko „tichonowcom”⁸⁰³ oraz wyborom przedstawicieli soborowych. 29 kwietnia 1923 roku w świątyni Chrystusa Zbawiciela w Moskwie rozpoczął swoje obrady sobór odnowicielski, który z pełną zuchwałością przyjął nazwę II Wszechrosyjskiego Soboru Lokalnego (ros. *Wtoroj Pomiestnyj Wsierossijskij Sobor*)⁸⁰⁴. W obradach wzięło udział czterystu siedemdziesięciu sześciu delegatów, którzy reprezentowali różne stronnictwa odnowicielskie. Obecnych było dwustu przedstawicieli ŻK, stu szesnastu wysłanników ZGKS, dziesięciu pełnomocników z ZKO, trzech uczestników bezpartyjnych oraz sześćdziesięciu sześciu tzw. „umiarkowanych tichonowców”, którzy nie byli zwolennikami radykalnych reform, ale uznawali legalność władz WKA⁸⁰⁵.

W czasie obrad soborowych nie było miejsca na dyskusję, a wszystkie głosowania były jawne. Dość intrygująca metodyka prac świadczyła o silnym oddziaływaniu władz na cały przebieg moskiewskiego zgromadzenia. Na soborze określono m.in. status żonatych biskupów,

⁸⁰¹Por. M.J. Krapiwina, *Swobodnaja Trudowaja Cerkwo (1922-1925 gg.): iz istorii obnowlenczeskogo dwiżenija w russkom prawosławii pierwoj połowiny XX w.*, „Nowiejszaja istorija Rossii” 1(2014), s. 90-107.

⁸⁰²M. Maszkiewicz, *Mistyka i rewolucja*, s. 104.

⁸⁰³Tak nazywano wszystkich tych, którzy wierni byli Rosyjskiemu Kościołowi Prawosławnemu pod zwierzchnictwem patriarchy Tichona (Biełławina).

⁸⁰⁴Por. M. Daniłuszkin, *Istorija Russkoj Prawosławnoej Cerkwi. Nowyj patriarszysj period*, t. 1, Petersburg 1997, s. 842-867.

⁸⁰⁵W. Cypin, *Isstorija Russkoj*, s. 394.

wydano pozwolenie na powtórne małżeństwo kapłanów; zatwierdzono przejście na kalendarz gregoriański; podjęto decyzję o monasterach, które miały stać się komuną chrześcijańsko-robotniczą; przemieniono nazwę Wyższej Administracji Kościelnej na Wyższą Radę Kościelną (ros. *Wysszij Cerkownyj Sowiet*). Jednym z głównych postanowień było pozbawienie patriarchy Tichona wszelkich godności i degradacja do stanu świeckiego. 6 maja w świątyni Chrystusa Zbawiciela miała miejsce sakra biskupia ks. Aleksandra Wwiedieńskiego. Sobór zakończył swe prace 9 maja 1923 roku.

Aktywną działalność ruchu odnowicielskiego spowolniło uwolnienie z aresztu patriarchy Tichona. 3 (16) czerwca 1923 roku, Hierarcha wystosował więc list do Sądu Najwyższego RFSRR, w którym zapewniał: „Wobec tego obwieszczam Sądowi Najwyższemu, że od teraz nie jestem już wrogiem Sowieckiej Władzy. Ostatecznie i definitywnie separuję się zarówno od zagranicznej jak i wewnętrznej monarchistycznej i pochodzącej od białogwardzistów kontrewolucji”⁸⁰⁶. M. Maszkiewicz stwierdzał, że uwolnienie kościelnego dostojnika było „sumą wielorakich nacisków politycznych z zewnątrz”⁸⁰⁷. Społeczność prawosławną ogarnął duchowy entuzjazm, w którym wybrzmiała ogromna siła i wsparcie dla struktur RKP pod przewodnictwem patriarchy Tichona. Znaczącym elementem w odbudowie sił i administracji cerkiewnej miały liczne przesłania patriarchy do prawosławnego narodu, w których prezentowany był stosunek wobec komunistycznych władz, ruchu odnowicielskiego oraz bieżących wydarzeń cerkiewnych⁸⁰⁸. Odnotowano masowy powrót duchowieństwa i świeckich do jedności kanonicznej z RKP.

Ruch odnowicielski rozpocząć więc musiał drugi etap swej „działalności”: od prac „legislacyjnych” przejść do otwartej walki przeciwko „tichonowcom”. 8 sierpnia 1923 roku odbyło się zebranie WKR, podczas którego określono przyszłą politykę ugrupowania. Wśród wytycznych zadecydowano m.in. o ściślejszej kooperacji „odłamów” w kierunku agitacyjnym przeciw RKP, podjęto decyzję o współpracy z patriarchatami Konstantynopola i Aleksandrii oraz zadeklarowano pełniejszą aktywizację wiernych w cerkiewnej walce. Przemianowanie WKR w Święty Synod okazało się niewątpliwym wzmocnieniem pozycji „reformatorów”, jednakże przedstawionych wyżej „twardych postulatów” nie dało się łatwo wprowadzić w czyn. Pierwszą przeszkodą okazał się zbyt mały zespół aktywistów. Jeden z nich, A. Wwiediński starał się co prawda przy pomocy publicznych dysput i luźnych przekazów skompromitować „tichonowców”, lecz działał ze zbyt nikłym wsparciem.

⁸⁰⁶M.E. Gubonin, *Akty Swiatiejszego Tichona*, s. 281.

⁸⁰⁷M. Maszkiewicz, *Mistyka i rewolucja*, s. 122.

⁸⁰⁸Por. M.E. Gubonin, *Akty Swiatiejszego Tichona*, s. 283-285, 286-287, 288-292.

Postulat kościelnego wsparcia z Konstantynopola, które miałyby bazować wyłącznie na prywatnych kontaktach biskupa też napotykał istotne przeszkody, gdyż patriarcha konstantynopolitański Grzegorz VII daleki był od jakichkolwiek deklaracji. Niemniej jednak dialog z Nowym Rzymem stał się narzędziem populistycznym. Wyrazem takiej sytuacji jest organizowana w dniach 10-18 czerwca 1924 roku Wielka Przesoborowa Narada Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (ros. *Wielikoje Predsobornoje Sowieszczanije Rossijskoj Prawosławnoj Cerkwi*), która honorowym przewodniczącym ogłosiła patriarchę Konstantynopola. W czasie zebrania akcentowano potrzebę zmiany kursu wobec „tichonowców”. Miał on być nasycony pokojem i dialogiem.

7 kwietnia 1925 roku zasnął w Panu patriarcha Tichon. Wielu zwolenników ruchu odnowicielskiego odczytało w tym fakcie impuls do aktywniejszej i jeszcze bardziej usilnej agitacji i działań na rzecz wzmocnienia struktur lokalnych. Na tym polu szczególnie ambitnie działał Wwiedenski. Hierarcha odbywał liczne podróże pasterskie po parafiach, organizował publiczne prelekcje, dynamizował odnowicielską Akademię Teologiczną w Moskwie oraz popularyzował związane z ugrupowaniem wydawnictwa (m.in. *Cerkownoje Obnowlenije, Cerkownaja Żyźń, Christianin*).

Indywidualna działalność Wwiedenskiego nie miała nadal większego znaczenia, tym bardziej że wewnętrzne spory hierarchii i duchowieństwa odnowicielskiego oraz brak silnego wsparcia ze strony państwa zapowiadały nieuchronny koniec organizacji. Ostatnim wymownym wydarzeniem z historii ruchu był drugi sobór odnowicielski oraz (oficjalnie) III Wszechrosyjski Sobór Lokalny Kościoła Prawosławnego na terytorium ZSRR (ros. *III Wsierossijskij Pomiestnyj Sobor Prawosławnoj Cerkwi na teritorii SSSR*), który miał miejsce 1-10 października 1925 roku w Moskwie. Większą część obrad zdominowały kłótnie dotyczące postawy wobec patriarszej Cerkwi oraz skandalicznych postaw duchownych posądzonych o współpracę z emigracją. Sobór nie przyjął żadnych spektakularnych postanowień, a jedynie zaświadczył o głębokiej anarchii i dezorganizacji ruchu odnowicielskiego. Jak zaznaczał A. Lewitin, po soborze „zakończył się ‘romantyczny’ okres ‘burzy i naporu’ w odnowicielskiej schizmie, a rozpoczął czas ‘kancelaryjno-biurokratyczny’, obrazujący ‘syntezę przedrewolucyjnego konsystorza duchownego i prowincjonalnego komitetu wykonawczego’”⁸⁰⁹. Decydującym momentem dla rozwoju spraw cerkiewnych w Rosji była legalizacja patriarszej Cerkwi na podstawie deklaracji lojalnościowej

⁸⁰⁹Por. I. Sołowjew, *‘Obnowlenczeskij’ raskol i liturgiczeskije reformy*, „Cerkownyj Wiestnik” nr 12(2008), http://e-vestnik.ru/church/obnovlenceskij_raskol_liturgia/ (01.12.2016)

(1927) metropolity Sergiusza (Stragorodskiego)⁸¹⁰. Koncentrowanie uwagi na nowych strukturach Tymczasowego Patriarszego Świętego Synodu (ros. *Wriemiennyj Patriarszcyj Swiaszczennyj Sinod*), potęgowała stopniowy upadek ruchu odnowicielskiego. Potwierdzenie znajdujemy w państwowych statystykach: w grudniu 1933 roku pod wpływem „odnowicieli” pozostawało jedynie ponad cztery tysiące cerkwi, co stanowiło niecałe dwanaście procent wszystkich świątyn w kraju. Dla porównania TPŚS posiadał we władaniu prawie dwadzieścia trzy tysiące parafii⁸¹¹.

29 kwietnia 1934 roku pod naciskiem władz Święty Synod ruchu odnowicielskiego przyjął decyzję o samorozwiązaniu. Upadek przypieczętowały m.in. deklaracje o apostazji złożone przez metropolitę leningradzkiego Nikołaja (Płatonowa) i metropolitę kalińskiego Sergiusza (Kiriejewa). W 1940 roku w Moskwie funkcjonowało już tylko sześć odnowicielskich parafii. Istotnym wydarzeniem było wsparcie okazane przez I. Stalina i władze państwowe dla struktur cerkiewnych pod przewodnictwem metropolity Siergieja (Stragorodskiego), co jednoznacznie potwierdziło brak akceptacji wobec poczynań ruchu odnowicielskiego. Od końca 1943 roku nie bez usilnej agitacji władz następowało gremialne przejście duchowieństwa i świeckich do RKP. 15 sierpnia 1944 roku przewodniczący komitetu ds. religii G.G. Karpow postulował administracyjne wcielenie szczątków ruchu odnowicielskiego do RKP. Krok ten całkowicie zaskoczył Wwiedenskiego, który niestrudzenie zabiegał o akceptację ze strony władz. Ewakuacja (od 1941 roku) i brak wsparcia pogrzyżyły przywódcę odnowicieli w samotnej nostalgii. M. Maszkiewicz pisał: „8 sierpnia 1945 r. zachorował [A. Wwiediński – JS] ciężko na hipertonię i przeleżał wiele miesięcy przykuty do łóżka. Zmarł w upalny dzień 25 lipca 1946 roku. W trzy dni później w jego cerkwi Staro-Pimenowskiej odbyły się uroczystości pogrzebowe, w których wzięło udział dwóch biskupów, jego sympatyków i dwunastu księży, którzy widzieli w nim swojego mistrza duchowego. Pochowano go na cmentarzu Kalinina w Moskwie blisko kaplicy cmentarnej, w grobie jego matki Zinaidy Sawiszni Wwiedeńskiej”⁸¹². Większość parafii i majątków kościelnych została objęta zarządem RKP. W.W. Ławrinow pisał: „Zostało kilku hierarchów [odnowicieli – JS], którzy odmówili pokuty lub z kanonicznych przyczyn nie zostali przyjęci na łono matki-Kościola, lecz oni już nie mogli mieć żadnego wpływu na charakter i przebieg wydarzeń”⁸¹³.

⁸¹⁰„Chcemy być prawosławnymi i jednocześnie uznawać Związek Radziecki za swoją obywatelską ojczyznę, której radości i sukcesy są naszymi radościami i sukcesami, a niepowodzenia – naszymi niepowodzeniami”; Cyt. za: A. Matreńczyk, *Patriarcha Kiril. Rosyjska Cerkiew od golgoty do zmartwychwstania*, Białystok 2012, s. 10.

⁸¹¹M.I. Odincow, *Patriarch Siergij*, Moskwa 2013, s. 245.

⁸¹²M. Maszkiewicz, *Mistyka i rewolucja*, s. 134.

⁸¹³W.W. Ławrinow, *Politika Sowietskogo Gosudarstwa w otnoszenii obnowlenczeskoj cerkwi w gody wielikoj otieczestwiennoj wojny (na matieriałach Urała)*, „Wiestnik Piermskiego Uniwersitieta” nr 4(2009), s. 104.

3.5.2. Stanowisko św. Ilariona wobec schizmy odnowicielskiej

Św. Ilarion był aktywnym obrońcą jedności cerkiewnej. Działalność ruchu odnowicielskiego stanowiła dlań nie tylko eklezjologiczną dewiację, ale w głównej mierze wprowadzała głęboką, wewnętrzną schizmę w RKP. W tym wymiarze, wszelkie działania organizatorów i członków ŻK były grzechem przeciwko Kościołowi. Hierarcha w sposób jednoznacznie krytyczny wypowiadał się na tematy związane z ruchem odnowicielskim. Jego klarowna postawa wybrzmiała w licznych listach, które pisał podczas rocznej zsyłki w Archangielsku.

Ruch odnowicielski rozwijał się przy szczególnej agitacji ze strony władz komunistycznych. Z jednej strony sformułowano dekret o oddzieleniu Cerkwi od państwa, z drugiej zaś realizowano projekt kościelno-państwowego „tworu” w opozycji do RKP. Okres cerkiewnej schizmy związanej z omawianym ruchem św. Ilarion określał mianem „cerkiewnego zamętu” (ros. *cerkownaja smuta*): „W związku z cerkiewnym zamętem, prócz głupoty i skandalu, niczego innego nie widzę. Tylko niewygodnie jest pisać szczegółowo... Znam i ja niektórych nowych ‘działaczy’. Oczekiwać od nich dobra to tak jakby pójść w miejsce gdzie rośnie pokrzywa i szukać tam malin. Od tych działaczy będzie wiele zła. I wielu też będzie musiało cierpieć z ich powodu, bowiem mają władzę kaźni. I to w sytuacji oddzielenia Cerkwi od państwa. Myślę, że w moim prywatnym życiu obecne położenie jest tylko początkiem boleści, gdyż zapewne wiele lat minie w zamknięciu, podczas tułaczki, w potrzebie i nędzy. Aczkolwiek znając kościelną historię niczym się nie martwię, lepiej bowiem wybrać ‘cierpienie z ludźmi Bożymi’, niżeli nazywać się ‘synem córki Faraona’[...]”⁸¹⁴.

Hierarcha wielokrotnie wyrażał swoją głęboką troskę o Kościół. Wydarzenie związane z narodzinami ŻK, postanowieniami i kierunkami działalności schizmy rodziły niezrozumienie i budziły zdziwienie. Szczególnie wyraziste jest zdumienie nad łatwością, z jaką odstępowano od Tradycji Kościoła. Święty pisał: „Dochodzą do mnie wieści o moskiewskim zamęcie i jestem zdziwiony ludzką nikczemnością i skrajnym tchórzostwem, bowiem za swój dobry byt [ludzie – JS] są w stanie wszystko podpisać, nawet tego, czego nie aprobują. Oznacza to, że nie ma w ludziach żadnych przekonań. Ja zaś mam nadzieję w tym, że do mnogości swoich grzechów nie dodam jeszcze odstępstwa, nawet gdyby przyszło jeszcze wiele podróżować [...]”⁸¹⁵.

⁸¹⁴Cyt. za: Ihumen Damaskin (Orłowski), *Muczeniki, ispowiedniki*, s. 410.

⁸¹⁵Tamże, s. 411.

Zdziwienie potęgowała nie tylko jakość organizacyjna ruchu odnowicielskiego, lecz także całkowity brak kontroli nad jej wystąpieniami, co generowało żądania antykościelne i zafałszowane rewolucyjnym liberalizmem. Św. Ilarion z całą bezwzględnością piętnował takie działania: „W Moskwie już całkowicie postradano rozum. Zbierze się trzydziestu-czterdziestu przypadkowych ludzi z ulicy: ‘Nuże Żywą Cerkiew budować! Dalejże! Gotowe!’. Czy nie głupcy? A przecież i Żywa Cerkiew składa się z samych aferzystów”⁸¹⁶. W ocenie św. Ilariona, ruch odnowicielski rozwijał się tylko i wyłącznie w przestrzeni państwowego protekcjonizmu. Struktury administracyjne, niekanoniczne zebrania i sobory oraz działalność propagandową umożliwiały jedynie lojalność i całkowite posłuszeństwo wobec komunistów. ŻK był *de facto* narzędziem politycznym potrzebnym jedynie do skrupulatniej prowadzonej ateizacji społeczeństwa. Demagogiczne i socjotechniczne oddziaływania budowano w oparciu o kontrast dwu istotnych dla życia społecznego kategorii: rozbitej podziałami Cerkwi i Partii jednoczącej cały naród.

Św. Ilarion szczególnie potępiał mistyfikację władzy w zakresie realizacji dekretu o oddzieleniu Cerkwi od państwa: „Oczywiście, wszystkiemu winna jest Wasza umiłowana władza sowiecka, której Wy tak ślepo się kłaniacie. Ona sztucznie stworzyła rozpad cerkiewnej administracji i aresztowała ludzi nie mających żadnego związku z polityką. Czyniła to na przekór swojemu własnemu prawu, pod agitację grupy *gołowotiapow*⁸¹⁷... A gdzie jest prawo o oddzieleniu Cerkwi od państwa? Przecież cały czas utwierdzają w tym prawie. Jaka to dwulicowość, jaki brak sumienia! Jest to jawne prześladowanie tych, którzy są wierni świętemu Prawosławiu!”⁸¹⁸. Dodawał również: „Wasi umiłowani twierdzą i trąbią po całym świecie: jest u nas najpełniejsza wolność sumienia, jest oddzielenie Cerkwi od państwa. Faktycznie zaś tak to wygląda: nie chcecie się podporządkować Kraśnickiemu, proszę bardzo do aresztu, na zsyłkę. Wystarczyłoby tylko dać wolność sumienia, a Żywa Cerkiew by umarła, lecz na razie wolności tej nie ma”⁸¹⁹.

Wolność sumienia wynikająca z dekretu o oddzieleniu Cerkwi od państwa była tylko mirażem. Realnie prawo egzekwowano tak, by służyło aktualnym potrzebom politycznym, a nie dobru obywateli. A listy św. Ilariona pozwoliły władzy potwierdzić kontrrewolucyjną i monarchistyczną działalność Hierarchy. Analizowana korespondencja dotyczyła również odnowicielskich aktywistów. Jeszcze przed bezpośrednimi spotkaniami w czasie dysput, Hierarcha piętnował zbłądzenie i samozakłamanie agresorów kościelnych wchodzących w skład ŻK: „Teraz widzę tylko jedno: diabeł pracuje bez wytchnienia i zakręcił nawet mądrymi ludźmi.

⁸¹⁶Tamże, s. 410.

⁸¹⁷ *Gołowatiap* – osoba nieporadnie prowadząca daną sprawę; polski odpowiednik: wodomóżgowiec...

⁸¹⁸Tamże, s. 411.

⁸¹⁹Tamże.

Jest prawdą, że wśród nowych ‘działaczy’ porażająca większość to awanturnicy i aferzyści, od tych nie można się niczego spodziewać, prócz głupot, skandalu i łobuzerstwa. Żal jednak, że inni, których traktowałem jako porządnym, pod jakimś względem poszaleli”⁸²⁰. Przemyslenia wynikające z listów tworzą obraz pełnego niezrozumienia dla działań schizmatyckich oraz dla trwania w grzechu podziału. Św. Ilarion nie był w stanie dopuścić do siebie myśli o motywach działań i problemach agitatorów ŻK. Pisał: „W rzeczy samej, nie interesuje mnie mój prywatny los, dlatego że zewnętrzna sytuacja nie ma dla mnie żadnego znaczenia... Lecz nie mogę nie cierpieć i nie mówić żarliwie, widząc i rozumiejąc cierpienia Rosyjskiego Kościoła. Zamęt, do którego doprowadzili łajdacy... na czym się opiera? Opiera się tylko na tym, że obecnie zbrodniczo odwołana jest wolność sumienia i niszczone są prawa Cerkwi od państwa, ustanowione na fundamentalnych i niezbywalnych prawach... Są ludzie, których wysyła się w dalekie strony jako prawosławnych hierarchów, zwalniając miejsce dla różnych łajdaków. To pozbawione sumienia szyderstwo nad państwowymi prawami, przeprowadzane przez ludzi otumanionych swoją głupią i ślełą walką przeciwko Kościołowi prawosławnemu wzburza mną do głębi duszy. [...] Zawsze byli niegodni ludzie, ale nigdy nie było takiej swobody dla ich działania, dla przewodzenia i ‘rządzenia’... Bolesne myśli o cerkiewnych sprawach często burzą mój spokój. Istotnie, w ostatnim czasie mam jakąś nerwicę, we śnie kłócę się z samozwańcami i odstępcami, rzadkie są noce, kiedy o nich nie śnię”⁸²¹.

Ponadto św. Ilarion wskazywał na niebezpieczeństwo modlitewnej jedności z duchowieństwem odnowicielskim. Wierny prawosławnej eklezjologii wskazywał na nieważność święceń i sprawowania urzędu kapłańskiego przez członków ruchu schizmatyckiego. Teolog dowodził: „’Świeżo upieczonych’ [nowo konsekrowane przez ruch odnowicielski duchowieństwo – JS] według kanonów nie można uznawać za stan [kapłański – JS], bowiem wszystkie postanowienia ich są bezprawne. Tego się trzymam”⁸²². W innym miejscu, odnośnie wspólnej modlitwy ostrzegał wiernych następująco: „Herezja króluje w Niżnym. Jewdokim⁸²³ – jeden ze zdrajców, wziął biały kłobuk⁸²⁴ z nieczystych i ohydnych rąk Żywej Cerkwi. Modlić się z takimi nie można”⁸²⁵. Schizma kościelna pozbawia łask i darów Ducha Świętego.

Zesłanie do Archangielska nie przeszkadzało w prowadzeniu wnikliwej analizy bieżących wydarzeń z kraju i ze świata. Polityczne wsparcie dla ruchu odnowicielskiego umożliwiało

⁸²⁰Tamże.

⁸²¹Tamże, s. 411-414.

⁸²²Tamże, s. 410.

⁸²³**Jewdokim Mieszczerski** (1869-1935) – biskup RKP, później metropolita odeski i chersoński w ruchu odnowicielskim; był jednym z sygnatariuszy tzw. ‘Memorandum trzech’, w których przyznał władzę kościelną ŻK.

⁸²⁴**Kłobuk** – nakrycie głowy mnicha lub biskupa; w tradycji słowiańskiej biały kolor kłobuka wiąże się z godnością metropolity.

⁸²⁵Ihumen Damaskin (Orłowski), *Muczeniki*, s. 414.

szeroką przestrzeń działalności w prasie krajowej i lokalnej. Z inicjatywy aktywistów ŻK regularnie promowano ruch na łamach dziennika *Izwestija*⁸²⁶, gdzie też nieustannie atakowano i szydzono ze zwolenników „tichonowców”. W prasie pojawiały się gloryfikujące komentarze na temat wspomnianego już wyżej „Wszechrosyjskiego zjazdu białego duchowieństwa” (ros. *Wsierossijskij zjezd bielego duchowienstwa*), który miał miejsce w sierpniu 1922 roku. O tym wydarzeniu św. Ilarion pisał: „A niech już inni ‘ożywiają’ Kościół, nam z nimi nie po drodze. Interesującym jest, że na zjeździe dla rzekomego ‘ożywienia’ wymyślono tylko: 1) małżeństwo biskupa, 2) małżeństwo mnicha z zachowaniem stanu, 3) małżeństwo kapłana z wdową, 4) drugie małżeństwo dla kapłana, 5) małżeństwo ze szwagierką, 6) małżeństwo z kuzynką. I tak, sześć razy ‘małżeństwo’ – i to wszystko! Jakie to proste! Na zdrowie! My już raczej przebywajmy na zesłaniu, byleby tylko nie bić pokłonów bezczelności, niegodziwości i głupocie. Dzieło to nie jest Boże, dlatego wcześniej lub później rozpadnie się. A główną nikczemnością jest powszechna polityczna prowokacja. [...] Żywa Cerkiew w Moskwie i w Petersburgu całkowicie się skłóciła, tak też okazała się bardzo *viva*. Postanowienia zjazdu podobne są do bredni jakichś towarzyszy [...]”⁸²⁷.

Działalność ruchu odnowicielskiego uwidaczniała się w szczególności na poziomie administracji cerkiewnej. Niekontrolowana rotacja hierarchów i duchowieństwa była przyczyną liturgicznego zamętu. Teolog konstatał: „Na przykład, w czasie jednego soborowego nabożeństwa, w jednym gubernatorskim mieście biskup wspomina [liturgicznie – JS] WKA, protodiakon – także, drugi diakon i chórzyci – patriarchę. Wiele będzie jeszcze takiego paskudztwa. Najwyraźniej, tak sążone. Rosjanie przeżyją i takie poniżenie i potępienie od swoich Judaszy i zdrajców. Mam nadzieję, że nigdy nie wstąpię do społeczności WKA, nie zjednoczę z różnymi samozwańcami, nawet gdyby przyszło jeszcze wiele lat spędzić na zesłaniu”⁸²⁸. Powyższa korespondencja podlegała aktywnej inwigilacji ze strony władz bolszewickich. Przez cały okres pobytu w Archangielsku, odpowiedni współpracownicy polityczni zbierali materiał śledczy przeciwko Hierarsze. D. Safonow pisał: „Korespondencja posłużyła jako uzasadnienie nowego aresztu biskupa. W czasie zesłania, GPU niejednokrotnie przeszukiwało jego mieszkanie w celu znalezienia kompromitujących listów, dostarczanych z Moskwy przez przyjeżdżających doń ludzi”⁸²⁹.

⁸²⁶*Izwestija* – dziennik powstały po rewolucji lutowej w 1917 roku; organ prasowy Piotrogradzkiej Rady Delegatów Robotniczych i Żołnierskich (ros. *Pietrogradskij sowiet raboczich i soldatskich dieputatow*) i Wszechrosyjskiego Centralnego Komitetu Wykonawczego (ros. *Wsierossijskij Centralnyj Ispolnitielnyj Komitet*) oraz Rady Najwyższej ZSRR (ros. *Wierchownyj Sowiet SSSR*); w 1992 roku gazetę sprywatyzowano.

⁸²⁷Tamże, s. 410.

⁸²⁸Tamże. Brak donosicielstwa - oryginalne „nie-donosicielstwo”.

⁸²⁹D. Safonow, *Archijerejskoje służenie*, <http://www.pravoslavie.ru/5822.html> (04.12.2016)

Św. Ilarion wrócił do czynnej działalności cerkiewnej 5 lipca 1923 roku. Jednobrzmiące decyzje wynikające z listów, po zakończeniu zesłania mogły być wcielane w życie, co natychmiast zwróciło uwagę odpowiednich działaczy politycznych oraz przedstawicieli ŻK. W związku z tym materiał śledczy Hierarchy powiększał się o charakterystyczne dla okresu komunistycznego donosy. Praktyka denuncjacji była stałym elementem wychowania totalitarnego. S. Gusiew pisał: „Lenin uczył nas kiedyś, że każdy członek partii powinien donosić. Jeżeli coś nam naprawdę przynosi szkodę, to nie donosicielstwo, ale jego brak”⁸³⁰. Powyższa praktyka była standardem wśród działaczy ruchu odnowicielskiego, którzy decydowali się na pomówienia nawet względem członków i towarzyszy z własnego ugrupowania. Wobec tego tym bardziej aktywne było donosicielstwo na hierarchię i duchowieństwo „tichonowców”.

Działalność św. Ilariona wzbudzała niepokój w odnowicielskich strukturach, które sukcesywnie traciły swoje poparcie wśród rosyjskiego społeczeństwa. W związku z tym m.in. dwa meldunki złożone były do GPU przez lidera odnowicieli W. Kraśnickiego. Korespondencja datowana była na 9 lipca 1923 roku i znajduje się w aktach Centralnego Archiwum Federalnej Służby Bezpieczeństwa Federacji Rosyjskiej (ros. *Центральный Архив Фидеральной службы безопасности Российской Федерации*). Kraśnicki zawiadamiał następująco: „Z głęboką troską proszę o zwrócenie bacznej uwagi na skrajnie prowokatorską i kontrrewolucyjną działalność tichonowca (*jessienta*) Ilariona; 6/VII w monasterze Sreteńskim⁸³¹ wygłosił kazanie nawołujące do pogromu... W tłumie, przy ogrodzeniu i na ulicy miały miejsce fizyczne prowokacje, które zakończyły się aresztami. W ciągu dziesięciu ostatnich dni tichonowcy nadzwyczajnie się rozchulali, nieustannie prowokują, a nawet gotowi są na bójki. Takie zachowanie, nacechowane chęcią wzniesienia pogromów i nasycone antysowieckością prowokowane jest przez biskupa Ilariona. Jeśli jego kontrrewolucyjna działalność nie będzie ukrócona, to nieuniknionym będzie społeczny nieporządek i przemoc wobec cerkiewnych odnowicieli”⁸³².

ŻK niezwykle wnikliwie inwigilowała grupy swoich oponentów. Niemalże każda najmniejsza aktywność „tichonowców” była gotowym materiałem do formułowania nowych oskarżeń. Głównymi tezami donosów była kontrrewolucyjna i monarchistyczna działalność. W drugim raporcie przekazanym GPU, Kraśnicki meldował: „Mam obowiązek donieść dla GPU, że w domu nr 55, m. 1 na *Bolszoi Caricyńskiej*, mieszka obecnie trzech tichonowskich hierarchów: Ilarion, Filip i Nikołaj. Głęboką nocą, około godziny 2, mają tam miejsce regularne tajne

⁸³⁰Por. R. Backer, *Totalitaryzm: geneza, istota, upadek*, Toruń 1992.

⁸³¹**Monaster Sreteński** – stauropełgialny monaster RKP ku czci Spotkania Włodzimierskiej Ikony Matki Bożej; datowany na XIV wiek; po okresie komunistycznym reaktywowany w 1991 roku; namiestnikiem monasteru jest bp jegorjewski Tichon (Szewkunow); w głównej świątyni wspólnoty znajdują się relikwie św. Ilariona (Troickiego).

⁸³²Cyt. za: D. Safonow, *Swiatitiel Ilarion (Troickij)*, <http://www.pravoslavie.ru/35187.html> (04.12.2016)

zebrania”⁸³³. Identyczne i podobne informacje stanowiły materiał śledczy GPU, którym później posługiwano się podczas przesłuchań w czasie tymczasowego aresztu. Denuncjacje sporządzano zarówno indywidualnie jak i grupowo. W tym wymiarze ważna będzie analiza odnowicielskiej korespondencji Moskiewskiej Rady Diecezjalnej (ros. *Moskowskij jeparchialnyj sowiet*) z 9 lipca 1923 roku. Działalność św. Ilariona przeciwko schizmatykom odczuwalna była najbardziej w rejonie Moskwy. Wyżej wymieniona struktura odnowicielska zwracała uwagę na prowokacyjne poczynania Hierarchy, skandaliczne nawoływanie do zamieszek społecznych oraz zachętę m.in. do pogromu Żydów.

Szczególną uwagę zwracano na dezintegrujące i antagonizujące oddziaływanie na wiernych Kościoła. W donosie pisano: „Moskiewska Rada Diecezjalna niniejszym informuje, że wystąpienia biskupa Ilariona (obywatela Władimira Aliksiejewicza Troickiego) w czasie jego nabożeństw w świątyniach Moskwy noszą charakter jawnie kontrrewolucyjny i przyjmują znamiona pogromu; swoimi wystąpieniami wymieniony biskup nastawia jedną część wierzących przeciwko drugiej, swoje przemówienia kieruje do najradykalniejszych reakcjonistów i zachęca ich do aktywnych działań. W rezultacie jego przemówienia prowadzą do rozmów o konieczności restytucji monarchii: ‘jednego gospodarza znaleźliśmy, znajdziemy i drugiego’. Przywoływane są cytaty z *Apokalipsy*: w ślad za powracającym Pasterzem pasterza powinien pojawić się też książę. Otwarcie głosi mowy o konieczności pogromu Żydów i innych oraz o tym, że pierwszym wrogiem rosyjskiego narodu jest sowiecka władza, a drugim – odnowicielski ruch cerkiewny. Otwarcie demonstruje oczekiwania rychłego upadku Władzy. W wyniku jego wystąpień dochodzi do starć między różnymi grupami i z każdym dniem rośnie negatywny stosunek oraz nastawienie wśród tichonowskiego tłumu, a w najbliższym czasie można spodziewać się ulicznych walk”⁸³⁴.

Z perspektywy badacza tamtych dziejów Kościoła w Rosji, donosy i wszelkie insynuacje odnowicielskiego ruchu świadczą o bezkompromisowej postawie i silnym autorytecie społecznym hierarchów i duchowieństwa „tichonowców”. Do tej grupy niezaprzeczalnie należał wyznawca XX wieku św. Ilarion Troicki.

3.5.3. *Działalność św. Ilariona na rzecz powrotu członków ruchu odnowicielskiego do Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego*

Postawa św. Ilariona wyrażona w korespondencji i argumentowana donosami nie wyczerpuje całego spektrum działań w walce z ruchem odnowicielskim. Misja Hierarchy wśród

⁸³³Tamże.

⁸³⁴Ihumen Damaskin (Orłowski), *Muczeniki*, s. 415-416.

moskiewskiego duchowieństwa i wiernych okazała się głównym źródłem redukcji wpływów i znaczenia ŻK. Dynamizacja różnorodnych poczynań rozpoczęła się na początku lipca 1923 roku (powrót z zesłania), a zakończyła aresztem, który miał miejsce 15 listopada 1923 roku. Ponad cztery i pół miesiąca pasterskiej pracy można opisać poprzez następujące obszary: nabożeństwa i homilie, przesłania, przyjmowanie pokutujących i spotkania z przedstawicielami ruchu odnowicielskiego.

Pierwszym liturgicznym aktem, którego dokonał św. Iłarion po powrocie do Moskwy była ponowna konsekracja świątyni monasteru Sreteńskiego⁸³⁵. Wydarzenie miało miejsce 5 lipca 1923 roku, w przeddzień święta ku czci Włodzimierskiej Ikony Matki Bożej. W 1922 roku monaster został przejęty przez odnowicieli i „w czwartki i piątki służył w nim odnowicielski biskup Antonin (Granowski)”⁸³⁶. Słyszał on ze swoich wielokierunkowych reform liturgicznych i nowości, które wprowadzał bez żadnej konsultacji czy cerkiewnej dyskusji. N. Kawierin wyjaśniał: „Prócz tego że jak i inni odnowiciele Antonin przeszedł na nowy styl (kalendarz gregoriański) w życiu liturgicznym, to również przeniósł Święty Stół⁸³⁷ z ołtarza na środek świątyni, liturgię zaczął służyć według opracowanego i wydanego przez siebie rytu ‘recenzowanego według rytów starożytnych liturgii’. Będąc zwolennikiem różnorodności w liturgicznym życiu Cerkwi, aktywnie w tej sferze improwizował, na przykład, wprowadzając w strukturę liturgicznych obrzędów wiersze współczesnych poetów”⁸³⁸.

Św. Iłarion dokonał ponownej konsekracji świątyni poprzez *obrzęd poświęcenia świątyni przez biskupa* (csc. *Czyn oświezczenia chrama, ot archijereja tworymogo*)⁸³⁹. P. Palamarczuk komentował rzecz następująco: „W pierwszych dniach lipca miało miejsce nowe poświęcenie świątyni: podniesiony do godności arcybiskupa Iłarion (Troicki) poświęcił sobór monasteru Sreteńskiego, przy czym poświęcenie to odbywało się według wielkiego rytu: świątynia była konsekrowana od nowa (począwszy od Świętego Stołu), (był to przypadek nie znany wcześniej w rosyjskim Kościele). W ten sposób Hierarcha podkreślał, że ruch „odnowicielski” faktycznie bezczęści świątynie, jak czyni to pogaństwo i herezja”⁸⁴⁰. W czasie nabożeństwa św. Iłarion

⁸³⁵Por. *Srietienskij Stawropigialnyj Mużskoj Monastyr*, <https://www.pravoslavie.ru/sretmon/history.htm> (04.12.2016), <http://www.patriarchia.ru/db/text/250117.html> (04.12.2016);

⁸³⁶‘*Da nie zabudut liudu dieł Bożych....*’, A. Żarkowa (red.), „Prawosławnyje monastyry. Putieszestwije po swiatym miestam”, nr 6(2009), s. 7.

⁸³⁷**Święty Stół** (scs. *prestoł*) – stół w środkowej części ołtarza, na którym składana jest bezkrwawa ofiara w czasie Boskiej Liturgii; symbolizuje – grób Chrystusowy, jest miejscem przybytku, Tronem Bożym, miejscem sądu. Por. G. Minczew (red.), *Nowe Tablice*, s. 13-23.

⁸³⁸N. Kawierin, *Obnowlenczeskij jepiskop Antonin Granowskij*, <http://www.blagogon.ru/biblio/385/> (04.12.2016)

⁸³⁹Por. *Trebnik dopolnitielnyj*, Kijiw 2009, s. 67-128; *Obrzęd poświęcenia świątyni przez biskupa*, przeł. H. Paprocki, http://liturgia.cerkiew.pl/euch/swiatynia/poswiecenie_biskup.pdf (04.12.2016)

⁸⁴⁰P. Palamarczuk, *Srietienskij Stawropigialnyj Nieobszczeżytielnyj Mużskoj Monastyr*, <http://www.pravoslavie.ru/5797.html> (04.12.2016)

nawoływał odnowicielskie duchowieństwo do pokuty, która będzie umożliwiała wspólną służbę przy ołtarzu. 6 lipca 1923 roku w nowo konsekrowanej świątyni Monasteru uroczystościom liturgicznym przewodniczył patriarcha moskiewski i całej Rusi Tichon (Biełławin).

13 lipca 1923 roku św. Ilarion przewodniczył całonocnemu czuwaniu (cs. *wsienoszcznoje bdienije*)⁸⁴¹ w przeddzień uroczystości ku czci świętych darmo leczących Kosmy i Damiana w parafii na Polance. Jego obecność w tym miejscu została wnikliwie udokumentowana przez tajnych współpracowników GPU. W protokole pisano: „Całonocne Czuwanie ku czci parafialnego święta celebrował biskup Ilarion wraz z innymi duchownymi osobami. Ludzi było bardzo dużo. W czasie nabożeństwa Ilarion wygłosił kazanie i wskazywał na nową cerkiewną administrację, nazywając Antonina samozwańcem. Oczywiście, zgromadzeni bardziej sympatyzują z Tichonem”⁸⁴².

Kolejnym wydarzeniem, które przysłużyło się czynnościom inwigilacyjnym ze strony ruchu było nabożeństwo w świątyni Zmartwychwstania Pańskiego w Kadaszach. W dniu 15 lipca uroczystościom liturgicznym przewodniczył tam patriarcha Tichon. W czasie Boskiej Liturgii św. Ilarion odczytał przesłanie patriarchy, w którym dokonywano kanonicznej oceny działalności WKA i ŻK⁸⁴³. Zdarzenie było przyczyną przesłuchania w GPU.

Pomimo represji ze strony władz bolszewickich Hierarcha kontynuował publiczną krytykę działaczy i członków ruchu odnowicielskiego. 18 lipca św. Ilarion celebrował nabożeństwo w świątyni św. Sergiusza na ulicy Ilińskiej. W raporcie GPU odnotowano: „Mówiąc o odnowicielach, Ilarion powiedział, że dzieło odnowienia cerkiewnego przystoi powszechnym patriarchom, a nie gromadce popów liczonej w stu osobach”⁸⁴⁴. Nabożeństwa i kazania św. Ilariona umacniały struktury RKP w całej Moskwie. Agitatorzy ŻK ustawicznie kierowali wobec „tichonowców” zarzuty dotyczące potencjalnej działalności kontrrewolucyjnej. W związku z tym, w sierpniu 1923 roku opublikowano Przesłanie Świętobliwego Patriarchy Tichona i grupy wyższych hierarchów Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego do wiernych o separacji Cerkwi względem poczynań kontrrewolucyjnych (ros. *Wozzwanije Swiatiejszogo Patriarcha Tichona i grupy wysszych jerarchow Prawosławnoy Russkoj Cerkwi k wierujuszczym ob otmieżewanii Cerkwi od kontrrewoliuciji*). Wśród hierarchów pod tekstem podpisali się: arcybiskup Tweru i Rżewa Serafin Aleksandrow, arcybiskup uralski i pokrowski Tichon Obolienski oraz arcybiskup wierejski Ilarion Troicki jako autor. W treści odezwy zakomunikowano co następuje:

⁸⁴¹Całonocne Czuwanie (cs. *Wsienoszcznoje bdienije*) – nabożeństwo składające się z wielkich nieszporów, jutrzni i pierwszej godziny kanonicznej.

⁸⁴²D. Safonow, *Swiatitiel Ilarion*, <http://www.pravoslavie.ru/35187.html> (04.12.2016)

⁸⁴³Por. M.E. Gubonin, *Akty Swiatiejszogo Tichona*, s. 288-292.

⁸⁴⁴D. Safonow, *Swiatitiel Ilarion*, <http://www.pravoslavie.ru/35187.html> (04.12.2016)

„Prawosławna Administracja Cerkiewna powinna przyjmować za obowiązek wypełnienie kościelnych kanonów i prawa Rosyjskiej Republiki. Ustrój państwowy Rosyjskiej Republiki powinien być podstawą dla zewnętrznej struktury cerkiewnego życia. Kościół przeżywa ważny, historyczny moment. Wobec tego, od całej społeczności wierzących wymagany jest większy przejaw cerkiewnej samoświadomości. Tą samoświadomością powinni przede wszystkim dysponować przywódcy cerkiewnego życia. Duchowieństwo zobowiązane jest do szczegółowego wyjaśnienia sobie i swoim wiernym, że Rosyjski Kościół Prawosławny nie ma nic wspólnego z kontrrewolucją. Obowiązkiem pasterzy jest zawiadomienie szerokich mas wiernych o tym, że od teraz Cerkiew odgranicza się od kontrrewolucji i stoi po stronie władzy sowieckiej”⁸⁴⁵.

Poza wspólnym z innymi hierarchami RKP przesłaniem św. Ilarion zwrócił się z indywidualną odezwą do wiernych moskiewskiej diecezji. Ten pełen duchowego zatroskania i wyrozumiałości dokument datowano na 5 sierpnia 1923 roku. D. Safonow wskazywał na dwie przyczyny zaistnienia apelu Hierarchy: „Odezwę wywołał nacisk władz, zatroskanych widocznym osłabieniem odnowicielskiego ruchu w Moskwie, pogromem odnowicieli w pośrednim, a niekiedy i w bezpośrednim znaczeniu. Z drugiej strony, sam św. Ilarion nie mógł niezauważalnie przejść obok ordynarności i przemocy, którą niekiedy przejawiali wobec odnowicieli stronnicy patriarchy”⁸⁴⁶.

W swoim orędziu św. Ilarion nawoływał: „Prawosławni ludzie! Wokół świątyń, gdzie służy Świętobliwy Patriarcha Tichon, dochodzi do zatwardziałych sporów i starć. Bywały także przypadki przemocy. A najgorsze jest to, że prowadzone są rozmowy o kontrrewolucyjnych treściach. Wszystko to jest oczywiście niedopuszczalne. Wrogom naszego ustroju, wszelkiego rodzaju działaczom Czarnej Sotni⁸⁴⁷ nie ma miejsca przy Świętobliwym Patriarsze, który jasno wszystkim zakomunikował, że odżegnuje się od kontrrewolucji. Podczas nabożeństw ma miejsce tylko modlitwa. Złe i niepotrzebne polityczne rozmowy, a tym bardziej wszelka przemoc dokonywana wokół świątyń, znieważa świątynię i rzuca cień podejrzliwości wobec świętego Kościoła i jego sług. Modlitewnie proszę prawosławnych ludzi, aby nigdy na próżno nie zbierali się wokół świątyń. Ci, u których rozpalają się polityczne namiętności niech lepiej zostaną w domach. Uparci niszczyciele pokoju i porządku niech przyjmą do wiadomości, że takich będziemy

⁸⁴⁵M.E. Gubonin, *Akty Swiatiejszego Tichona*, s. 298.

⁸⁴⁶D. Safonow, *Swiatitel Ilarion*, <http://www.pravoslavie.ru/35187.html> (04.12.2016).

⁸⁴⁷**Czarna Sotnia** (ros. *czernosietienicy*) – rosyjski ruch polityczny odwołujący się do koncepcji nacjonalistycznych, monarchistycznych i konserwatywnych; najsilniejszą organizacją powstałą w październiku 1905 roku był Związek Narodu Rosyjskiego (ros. *Sojuz Russkogo Naroda*); działalność licznych organizacji była przyczyną zamieszek społecznych, demonstracji, przemocy wobec działaczy demokratycznych, pogromów Żydów. Por. L. Bazyłow, *Dzieje Rosji 1801-1917*, Warszawa 1970, s. 468-469.

odłączać od eucharystii jako niezałączających świętego Kościoła i hańbiących Go. Ordynariusz moskiewskiej diecezji, biskup Ilarion⁸⁴⁸.

Z błogosławieństwa patriarchy Tichona św. Ilarion zajmował się przyłączaniem hierarchów i duchowieństwa odnowicielskiego do jedności z RKP. Było to szczególne zadanie, któremu należało poświęcić wiele uwagi i wyrozumiałości. Św. Ilarion każdego dnia przyjmował na audiencji rzesze hierarchii cerkiewnej, a także rozpatrywał pisemne prośby o włączenie w kanoniczne struktury RKP. Działalność Hierarchy była właściwie odnotowywana w oddziałach GPU. Tajni współpracownicy m.in. 4 lipca 1923 roku raportowali: „Na audiencji u patriarchy mnóstwo ludzi, w szczególności duchowieństwa, ci ostatni przychodzą do Tichona po błogosławieństwo i w większości ganią siebie za aprobatę wobec progresywnych działaczy cerkiewnych. Wszystkich, którzy zawinili przyjmuje najpierw bp Ilarion; patriarcha wszystkich pokutujących przyjmuje”⁸⁴⁹.

W aktywnej działalności św. Ilariona na rzecz jedności Kościoła Chrystusowego pojawiają się epizody, które w historii przyjmują wymiar dwuznaczny. Nakreślona kwestia dotyczyła rozmów oraz spotkań Hierarchy z przedstawicielami ruchu odnowicielskiego. Badacze obustronnych relacji RKP i ŻK opisują św. Ilariona z jednej strony jako zwolennika kompromisu dla dobra Cerkwi, z drugiej zaś jako twardego i nieustępliwego obrońcę kanonicznych postanowień i struktury RKP. Płaszczyzną powyższych ambiwalencji jest strategiczna działalność GPU, który poprzez rzekome układy przedstawicieli ruchu odnowicielskiego i „tichonowców” chciał dyskredytować osobę patriarchy Tichona. Niemniej jednak, wnikliwa ocena całości wydarzeń jednoznacznie przedstawia św. Ilariona jako bezkompromisowego obrońcę RKP.

Pierwsze spotkanie przedstawicieli obu cerkiewnych struktur miało miejsce 26 sierpnia 1923 roku. W skład delegacji RKP wchodził arcybiskupi: Serafin Aleksandrow, Ilarion Troicki i Tichon Oboleński. Spotkali się oni z nowo mianowanym przewodniczącym odnowicielskiego synodu metropolitą Jewdokimem Mieszczerskim. Przebieg spotkania szczegółowo przedstawia opis ks. przebitra Wasilija Winogradowa, który był uczestnikiem powyższych rozmów. Duchowny pisał: „Na tym spotkaniu, ku zdumieniu patriarszej delegacji arcybiskup Jewdokim wygłosił słowo całkowicie nie dotyczące ‘pojednania’ odnowicieli z patriarchą. Arcybiskup zachęcał stanowczo, by patriarcha zrzekł się władzy ze względu na pokój i dobro Cerkwi, zobowiązując przy tym członków delegacji patriarszej, by go niezwłocznie do tego namówili. Delegacja z trudnością skrywając konsternację, po wysłuchaniu długiej przemowy arcybiskupa

⁸⁴⁸Cyt. za: Mitr. Feodosij (Prociuk), *Obosoblenczeskije dwiżenija w Prawosławnoji Cerkwi na Ukrainie (1917-1943)*, Moskwa 2004, s. 321.

⁸⁴⁹ D. Safonow, *Swiatitiel Ilarion*, <http://www.pravoslavie.ru/35187.html> (04.12.2016)

Jewdokima odpowiedziała, że zostało jej powierzone prowadzenie rozmów o pojednaniu odnowicieli z patriarchą, nie zaś sugerowanie zmian w obszarze władz cerkiewnych, do czego nie ma zresztą pełnomocnictwa⁸⁵⁰.

Zadziwiające stanowisko odnowicielskiego metropolity przedstawiono na zgromadzeniu biskupów RKP, które miało miejsce 29 sierpnia 1923 roku w monasterze Dońskim. Arcybiskup Serafin Aleksandrow zreferował wówczas żądania odnowicieli w trzech punktach: „1) czy zgadzamy się [biskupi RKP – JS] na pojednanie z nim [metropolitą Jewdokimem – JS]? Jeżeli tak to należy: 2) nawiązać kontakty i rozpocząć wspólną pracę nad przygotowaniem Soboru Lokalnego; 3) Sobór Lokalny otwiera Świętobliwy Patriarcha Tichon. Na tym soborze Patriarcha Tichon powinien zrzec się funkcji administratora Kościoła i przejść w stan spoczynku⁸⁵¹. Wszystkie fałszywe postulaty odnowicieli zostały odrzucone większością głosów zgromadzenia. Z perspektywy struktur RKP zamiary metropolity Jewdokimowa i jego współtowarzyszy były negacją jakichkolwiek rozmów pojednawczych.

Sierpniowe spotkanie stanowiło motyw przewodni blamażu, który zaprojektowany był przez działaczy ŻK i GPU. Przybycie patriarszej delegacji do odnowicieli wykorzystano jako propagandę rzekomej dezorganizacji RKP oraz niesolidarności wpływowych hierarchów wobec patriarchy. Metropolita Jewdokim Mieszczerski kilka dni po spotkaniu udzielił wywiadu, w którym na łamach prasy symulował zamęt i kolaborację części duchowieństwa RKP. Niezwykle ważną była korespondencja trzech patriarszych delegatów datowana na 10 listopada 1923 roku. Zawierała ona opis i charakter sierpniowych rozmów oraz wskazywała na dwulicowość postępowania odnowicielskiego metropolity. Arcybiskupi pisali: „Tego samego dnia, 29 sierpnia, gdy przedstawialiśmy zaproponowane przez Was żądania na rozpatrzenie soboru 27 biskupów, Wy napisaliście do Riazańskiego z Administracji Cerkiewnej: „W Dońskim monasterze rozpoczął się pełny rozpad i popłoch, Tichon przysłał trzech delegatów z prośbą o rozejm i pojednanie. Na wspólnym posiedzeniu nawet jego zwolennicy zaproponowali rezolucję o ‘zrzeknięciu się pełnomocnictw i oczekiwania sądu na soborze biskupów’. Rezolucja została wręczona Tichonowi⁸⁵². Inicjatywa spotkania, która wychodziła od odnowicieli była jedynie próbą kompromitacji „tichonowców” i wzorowego wypełnienia wytycznych z GPU⁸⁵³.

⁸⁵⁰W. Winogradow, *O niektórych ważniejszych momentach posledniego perioda żyzni i diejatielnosti Swiatiejszego Patriarcha Tichona (1923-1925)*, „Cerkowno-istoriczeskij wiestnik” nr 1(1998), s. 11.

⁸⁵¹A. Lewitin-Krasnow, W. Szawrow, *Oczerki po istorii ruskoj*, s. 350.

⁸⁵²Cyt. za: N.A. Kriwoszejewa, *Kto że jawlajetsia rasprostranitieliem ‘ložnych sluchow’?* „Uczienyje zapiski”, wyp. 6(2000), s. 116-118.

⁸⁵³Por. D. Safonow, *Diejatielnost*, <http://www.pravoslavie.ru/28773.html> (05.12.2016).

20 października 1923 roku odbyło się jeszcze jedno spotkanie odnowicieli i „tichonowców”. Św. Ilarion wraz z arcybiskupem Serafinem Aleksandrowem przeprowadzili rozmowę z dwoma odnowicielskimi biskupami⁸⁵⁴. Jednakże, identycznie jak w przypadku sierpniowego forum, całe zdarzenie służyło wyłącznie propagandzie i dyskredytacji RKP. D. Safonow pisał: „25 października 1923 roku w gazecie *‘Izwestija’* była opublikowana oficjalna nota Jewdokima do metropolity Antoniego Chrapowickiego o następującej treści: ‘Były Patriarcha Tichon rzeczywiście się zakłopotał, a rozumiejąc to, przedstawił Świętemu Synodowi oświadczenie o pojednaniu z porzucającym go duchowieństwem i narodem. Mieszana komisja w ustach jego gorliwych obrońców (biskupa Ilariona) przedstawiła mu następującą rezolucję: ‘Zrzec się wszelkich pełnomocnictw, udać się do monasteru i oczekiwać osądu soboru biskupów’”⁸⁵⁵. Powyższe wydarzenia utwierdzają w fałszywej retoryce odnowicieli, która była jedynym źródłem żywotności struktur ŻK. W rzeczywistości większość insynuacji przygotowywanych we współpracy z GPU miało tylko pozorny wpływ na rzeczywistość cerkiewną w Rosji. Po kilkunastu latach prawdę tamtych wydarzeń zweryfikowała historia, w której nie było już miejsca dla odnowicielskiej administracji.

3.5.4. *Publiczne dysputy św. Ilariona z przedstawicielami ruchu odnowicielskiego*

Szczególnie ważnym polem działalności św. Ilariona były publiczne dysputy z przedstawicielami ruchu odnowicielskiego. Wydarzenia te stanowiły jedno z wewnętrznych założeń polityki bolszewickiej w kontekście propagandy antyreligijnej i walki z Cerkwią. Nowy kierunek aktywności przyjęty został w kwietniu 1923 roku i zakładał długofalową pracę GPU polegającą na uświadamianiu, a nie prześladowaniu społeczeństwa. Publiczne dysputy miały stanowić realną konfrontację odnowicieli i „tichonowców”. Celem tego typu poczynań była kompromitacja RKP oraz idealizacja struktur i działaczy ŻK. Informacje o dysputach i tematyce dyskusji pochodzą z raportów tajnych współpracowników GPU, którzy bacznie czuwali nad prawidłowym przebiegiem całej akcji⁸⁵⁶.

Pierwsza dyskusja odbyła się 31 lipca 1923 roku w Wielkiej Sali moskiewskiego konserwatorium (ros. *Bolszoi zal Moskowskoj konsierwatorii*). Zgodnie z przyjętymi wcześniej założeniami w polemice mieli wziąć udział św. Ilarion jako protegowany patriarchy Tichona oraz A. Wwiedieński jako przedstawiciel odnowicieli. Informator GPU raportował: „Publikę stanowi około 1500 ludzi. ИЛАРИОН⁸⁵⁷ nie stawiał się na dysputę, zamiast siebie przysłał obywatela

⁸⁵⁴Ihumen Damaskin (Orłowski), *Muczeniki*, s. 417- 418.

⁸⁵⁵D. Safonow, *Swiatitiel Ilarion (Troickij)*, <http://www.pravoslavie.ru/35224.html> (05.12.2016)

⁸⁵⁶Por. D. Safonow, *Publicznyje*, <http://www.pravoslavie.ru/5824.html> (05.12.2016)

⁸⁵⁷Wielkie litery jak w orginale – JS.

POTOCKIEGO; szum, stukot i krzyki nie pozwalają WIEDIŃSKIEMU mówić”⁸⁵⁸. Nie wiadomo z jakich przyczyn św. Ilarion nie przybył na dyskusję z Wwiedieńskim. Powyższy precedens przyczynił się do umocnienia i tymczasowej aktywizacji działań ŻK w Moskwie.

Kolejna publiczna dyskusja zgodnie z wyznaczonym wcześniej terminem odbyła się 17 sierpnia 1923 roku w Muzeum Politechniki (ros. *Politechniczeskij muziej*). W tym wydarzeniu czynny udział wziął św. Ilarion, który wygłosił prelekcję *Tichonowcy a odnowiciele* (ros. *Tichonowcy i obnowleńcy*). W swym wystąpieniu Teolog skupiał się na przedstawieniu niekanoniczności struktur ŻK oraz fałszywości sierpniowego zjazdu białego duchowieństwa. Administrację GPU informowano⁸⁵⁹: „Donoszę do Waszej wiadomości, że prelekcja rozpoczęła się o godzinie 9, a skończyła się o 21 w nocy (*sic*). Temat prelekcji: *Tichonowcy a Odnowiciele i co ich dzieli?* Całe audytorium było wypełnione publicznością. Słuchali z wielką uwagą, w związku z tym żadnych uwag z ich strony nie było. Prelekcje wygłaszał o. Ilarion z przerwą na 15 minut. W pierwszej części mówił tylko i wyłącznie o odnowicielach, cały czas krytykował, wskazywał na cele odnowicieli, których określił jako ‘zaborców’; wskazywał na fakty w jaki sposób odnowiciele realizowali swoje idee, celem których było uniknięcie prześladowań duchowieństwa ze strony sowieckiej administracji, w wyniku tego skłonili się oni do oddzielenia od Tichonowców. [...] Po rozłamie odnowiciele tj. ‘ORŁY’ mieli pokusę na wszelkie podłości, jak na przykład: wybrany WWIEDIŃSKI pojechał na rozmowy do petersburskiego biskupa. Petersburski biskup zapytał go, czy duchowny ma rekomendację. W odpowiedzi ten pokazał mu dokument od WKA, w którym stwierdzano, że potwierdza on jednocześnie pełnomocnictwo od Tichona. Mandat opatrzony był wielką pieczęcią, jakby z czasów Noego, pieczęć na pieczęci z napisem WKA. Petersburskiego biskupa poruszyło sumienie i wysłał dla wyjaśnień dwóch ludzi do Tichona; kiedy wyszła na jaw podłość, odnowiciele zaczęli traktować Tichonowców jako kontrrewolucjonistów. [...]

W drugiej połowie poruszył kwestie zjazdu białego duchowieństwa [...], opinia o tym zjeździe taka: Ilarion mówi, że my biskupi kościoła prawosławnego nie akceptujemy tego zjazdu, bowiem zebrało się samo prawie duchowieństwo odnowicielskiego ruchu, z którego nie wszyscy byli konsekrowani na biskupa według porządku Kościoła prawosławnego. Po wysłuchaniu prelekcji do końca, w której głoszone o nieprawidłowych działaniach odnowicieli, stwierdzam, że ze strony Ilariona, nie było [wylewanych] żadnych pomysłów antysowieckiej propagandy”⁸⁶⁰.

Inny współpracownik GPU zanotował: „Informuję, że 17/VIII wyznaczona prelekcja Ilariona *Tichonowcy a odnowiciele* – miała miejsce. Otwarcie zebrania odbyło się o 9 godzinie

⁸⁵⁸Cyt. za: D. Safonow, *Publicznyje*, <http://www.pravoslavie.ru/5824.html> (05.12.2016)

⁸⁵⁹ Przekład dokumentów GPU wedle stylistyki oryginału.

⁸⁶⁰ Tamże.

wieczorem w audytorium Muzeum Politechniki nr 1. Słuchaczy było bardzo dużo, wszystkie miejsca i przejścia były wypełnione. Publiczność w większości inteligencko-burżuazyjna. – dobrze ubrana i nieźle wykarmiona, w 95% tichonowcy. Na początku mowy, poziom ducha tichonowców był wysoko pobudzony, szczególnie wtedy gdy obywatel Iłarion miotał zarzutami przeciw wszystkim zarzuty wobec wszystkich odstępcom od ich Cerkwi, wyrażając złość i nienawiść wobec odnowicieli na czele z WWIEDIENSKIM, a także wobec innych kraśnickich. Połowa jego prelekcji skupiona była na zarzutach wobec grup, które oddzieliły się od Cerkwi, pokazywał swoją znajomość w kościelnych kanonach, dogmatach. Bronił lokalnego soboru w Moskwie oraz porzucenia patriarchalnej godności przez Tichona. W czasie drugiej części swojej mowy, w obecności wszystkich przyznał się do swoich kontrrewolucyjnych działań w czasie październikowego przewrotu”⁸⁶¹.

Powyższe wypowiedzi św. Iłariona świadczą o jego zdecydowanej postawie wobec ruchu schizmatycznego w Rosji. Należy podkreślić, że raporty sporządzane przez współpracowników GPU są niejednokrotnie sprzeczne zarówno w tezach, jak i szczegółach. Warto przecież mieć na uwadze, że raporty sporządzały osoby, które w bardzo niskim stopniu znały terminologię kościelną, aczkolwiek niezrozumiałe się wydaje „doniesienie” jakoby długie przemówienie Hierarchy trwało od 9 wieczorem do 21 w nocy... W związku z tym, niemałą trudność sprawia analiza tekstów pod kątem autentycznego przekazu prelegenta.

4 września 1923 roku w Muzeum Politechniki odbyła się następna otwarta polemika. Św. Iłarion w swoim wystąpieniu skupiał się na problematyce odnowicielskiego soboru w 1923 roku. GPU informowało: „Na dyspucie 4/IX z udziałem Iłariona, w Muzeum Politechniki wszystkie miejsca audytorium nr 1 były zajęte. Skład publiczności – inteligencja, pracownicy administracji publicznej, członkowie NEP-u⁸⁶², są i robotnicy. Wśród publiczności w pierwszych rzędach – ubrani w prostą odzież. W czasie dysputy można było określić grupy ludzi, które cały czas tworzyły szum, gdy tylko kwestie dotyczyły odnowicieli. Iłariona przywitano dobrze. Tematyka dyskusji sobór 23 roku. Z całej wypowiedzi Iłariona, w której krytykował sobór, należy podkreślić, że w znaczącym stopniu nie uznaje on soboru 17 roku jako kontrrewolucyjnego; wrogość działań soboru 17 roku w stosunku do rewolucji objaśniał brakiem zaufania soboru w potęgę rewolucyjnych władz. Twierdził, że restytucja patriarchy nie była aktem kontrrewolucyjnym w stosunku do rewolucji lutowej. Występujących odnowicieli – słuchano. Słowa Lwa i KRASOTINA przerywano szumem. Odnowicielowi Serafinowi Kostromskiemu czasem nawet

⁸⁶¹Tamże.

⁸⁶²NEP (ros. *Nowaja ekonomiczeskaja polityka*) – nowa polityka ekonomiczna; doktryna polityki gospodarczej w Związku Radzieckim i ZSRR w latach 1921-1929.

wiawatowano. Stronnicy Tichona tylko szydzili z odnowicieli, niczego wartościowego nie mówiąc”⁸⁶³.

Z innego raportu wynikało, że Hierarcha krytykował w szczególności metodykę przeprowadzenia oraz niekanoniczne postanowienia odnowicielskiego soboru. Teolog porównał schizmatyczne zgromadzenie do tzw. soboru rozbójniczego, który odbył się w 449 roku w Efezie. Wśród dyskutantów wrześniekiej konwersacji byli: były oberprokurator W. Lwow, odnowicielski biskup Serafim Kostromski, protojerej Paweł Krasotin, sprzymierzeniec „tichonowców” Trofimow oraz odnowiciel Borzienkow.

Wszystkie wykłady św. Ilariona, które zaprezentował na dyskusjach były odpowiednio wcześniej analizowane przez GPU. Ogromną mądrością musiał wykazać się Teolog, bowiem z jednej strony należało bezwzględnie i jednoznacznie wykazać fałsz odnowicieli, zaś z drugiej przyjmując taką terminologię, która mieściłaby się w granicach sowieckiej cenzury. D. Safonow pisał: „W materiałach śledczych zachował się maszynopis, który prezentuje kopię rękopisów wykonanych przez władzę⁸⁶⁴ Ilariona, przeznaczonych dla GPU. Posiada on nagłówek: ‘Konspekt prelekcji biskupa Ilariona, które pragnie wygłosić 4 i 6 września’. Były to tezy, wśród których figurowały: ‘Kościół i współczesna biała emigracja’, ‘Pokuta patriarchy Tichona i jej polityczne znaczenie jako zerwanie z wszelką kontrrewolucją’ itp.”⁸⁶⁵.

Ostatnia publiczna dyskusja z udziałem Hierarchy odbyła się 13 października 1923 roku w Muzeum Politechniki. W znacznej mierze właśnie to wydarzenie było przyczyną aresztu Hierarchy. Pod koniec października przesłuchano biskupa, potem wydano wobec niego zakaz opuszczania Moskwy, a następnie 15 listopada aresztowano. Dysputa była zasadniczą konfrontacją św. Ilariona i Wwiedieńskiego, o czym przekonywująco świadczył jej tytuł – *Wrogowie Kościoła*. Raport GPU przedstawiał debatę w następujący sposób: „Przedkładam Waszej wiadomości, że dysputa na temat ‘Wrogowie Kościoła’ 13/X – 23 odbyła się w wypełnionym publicznością audytorium. Wykład prezentował Wwiedieński, a potem jego oponentem był Ilarion. Wwiedieński wskazywał na to, skąd narodził się odnowicielski ruch oraz na rolę duchowieństwa warunkowaną dawnym ustrojem; mówił on, że duchowieństwo było jak urzędnicy policji /szum nogami/, a potem mówił o roli jaką wykonało odnowicielskie duchowieństwo w ostatnich chwilach wystąpienia prelegentowi nie pozwalano mówić, - szum; po uspokojeniu się publiczności prelegent przeszedł do tematyki soboru 1917 roku i patriarchatu, cytując skład soboru i omawiając rolę jaką pełnił on przeciwko rewolucji /publiczność szumi i nie pozwala mówić/. Przechodząc do roli patriarchy Tichona jako kontrrewolucjonisty, prelegent

⁸⁶³Cyt. za: D. Safonow, *Publicznyje*, <http://www.pravoslavie.ru/5824.html> (05.12.2016)

⁸⁶⁴Władcyka – nieoficjalna tytułatura biskupów, arcybiskupów, metropolitów.

⁸⁶⁵Cyt. za: D. Safonow, *Publicznyje*, <http://www.pravoslavie.ru/5824.html> (05.12.2016)

dowodził, że Tichon był związany z zagraniczną kontrrewolucją i był przeciwko pomocy głodującym /szum, krzyki/, gdy Wwiedieński mówi 'Tichon', sala krzyczy 'patriarcha' [...].

Iłarion występujący jak oponent /gdy pojawia się na scenie aplauz ogarnia całą salę/ wskazywał, że duchowieństwo rzeczywiście było złe w tamtym ustroju, ale nie całe, byli również ci, którzy tylko i wyłącznie służyli Cerkwi [...]. Mówiąc o soborze 1917 roku, stwierdzał, że nie był on taki sam, jak ten w 1923 roku, tam byli prawdziwi biskupi, a tutaj tylko samozwańcy, wyświęceni według kanonów bezprawnie [...]. Mówił, że odnowiciele twierdzą, że są przeciwko jakiegokolwiek polityce, wolna cerkiew sama dla siebie; daje przykład; służył on około 15 wiorst od Moskwy i tam odnowicielski kapłan groził, że jeśli będzie służył Iłarion, to parafialna rada i Iłarion będą aresztowani; można przypuszczać, mówi Iłarion, że władza daje im takie pełnomocnictwo, zaś oni przysposabiają sobie polityczną władzę. [...] Przechodząc do patriarchy i Tichona, mówił, że patriarchat nie jest kontrrewolucyjny, a był on zniszczony przez Piotra I i wtedy gdy kościół otrzymał wolność to wtedy powrócił temat patriarchy i na soborze 1917 dokonano jego wyboru. Mówiąc o Tichonie, twierdził, że Tichon nie jest kontrrewolucjonistą i nie był przeciwnikiem konfiskaty, można było bowiem wówczas przekazywać niepoświęcone przedmioty. [...] Dalej Iłarion mówił, że oni nigdy wrogami Cerkwi nie byli, a jeśli nawet jesteście wrogami, to nie Cerkwi, a schizmie i kłamliwym odnowicielom, dlatego też konsekrujemy ponownie świątynie po odnowicielach. Dzieje się to dlatego, że służą tam żonaci biskupi, a jest to wbrew kanonom. Kończąc swoje wystąpienie powiedział, że Tichon nigdy nie pójdzie na układy z odnowicielami, a jeśli by poszedł na kompromis, to i on, Iłarion by się od niego odwrócił. Podczas dyskusji, gdy wystąpienia były przeciwko Tichonowi, to nie dawano dojść do głosu i powstawał szum. Występując przeciwko odnowicielom, Tichonowcy niczego szczególnego nie mówili, a powielali to co mówił Iłarion. Wygłaszając podsumowujące słowa Wwiedieński próbował rozbić Iłariona, lecz wciąż nie dawano mu mówić i część publiczności zaczęła wychodzić⁸⁶⁶.

Publiczne dysputy, które miały miejsce w sierpniu i wrześniu 1923 roku miały być narzędziem propagandy, stały się jednak istotnym elementem oporu wobec ruchu odnowicielskiego. Z perspektywy „tichonowców” były one doskonałą okazją do przedstawienia cerkiewnego stanowiska w odniesieniu do wielu kwestii życia politycznego i społecznego. Zważywszy na ograniczenia RKP w dostępie do prasy, dysputy były znakomitą okazją do bezpośredniej relacji z narodem. Patriarcha Tichon zdawał sobie sprawę z tej możliwości, dlatego delegował na zebrania właśnie św. Iłariona. Kilka spotkań wystarczyło, aby GPU i odnowiciele

⁸⁶⁶Tamże.

zdali sobie sprawę, że akcja nie idzie w zaplanowanym kierunku. Zasadniczo, dysputy umocniły społeczną pozycję RKP i stały się przyczyną aresztowania św. Ilariona.

W powyższym rozdziale przeanalizowano refleksję św. Ilariona nad tożsamością eklezjalną oraz zagrożeniami zewnętrznymi i wewnętrznymi prawosławnych chrześcijan. Działalność teologiczna rosyjskiego Hierarchy stanowiła aktualną odpowiedź na potrzeby wiernych Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. W całej duchowej spuściźnie dominowała pasterska troska o jedność Kościoła i czystość prawosławnego nauczania prawd wiary. Według Hierarchy tożsamość eklezjalna ma szczególnie związek z doświadczeniem ascetycznym, które ma miejsce w Kościele. Zmagania duchowe (scs. *podwigi*) stanowiły środek do ponownego zjednoczenia z Kościołem. Post, miłosierdzie oraz epitymia są środkami leczniczymi na drodze ku miłości i świętości. Cała twórczość Hierarchy miała służyć odnalezieniu „domu Ojca” oraz ujrzeniu uzdrawiającej łaski, która znajduje się w misterium Kościoła. Zachowanie tożsamości eklezjalnej wymaga czynnego uczestnictwa w życiu eklezjalnym liturgicznym.

Wskazana droga wiodła ku doskonałości, którą wesprzeć miało dawane światu świadectwo. Św. Ilarion podkreślał znaczącą rolę głosu Kościoła wobec tego, co dokonywało się w życiu społecznym, ekonomicznym i politycznym kraju. Jego cenne uwagi i komentarze pomagały w interpretacji ówczesnej antykościelnej rzeczywistości, były przestrogą przed różnorodnymi zagrożeniami światopoglądowymi współczesnego świata. Hierarcha pielęgnował życie eklezjalne zgodne z Tradycją, a odstępstwo od niej traktował jako główny problem duchowy człowieka. Polemika z tradycją łacińską i protestancką stanowiła wyraz ponownej refleksji nad Tradycją Kościoła w rosyjskiej myśli teologicznej.

Stosowany przezeń sposób polemiczny miał być zachętą do głębszego poznania prawd wiary oraz pełniejszej refleksji nad ówczesną myślą teologiczną. Święty postulował powrót do patrystycznego pojmowania zagadnień teologicznych, rozważanych także w odniesieniu do przebudzenia duchowego rosyjskiego społeczeństwa. Było to ważne świadectwo w okresie szybko postępującej sekularyzacji i otwartej propagandy ateistycznej. Troska o głębsze przeżywanie misterium Kościoła związana była również z działalnością ruchu odnowicielskiego. W tym przypadku działania św. Ilariona miały na celu pomoc w odnalezieniu jedynej drogi Prawdy, która jest w Kościele.

Autentyczna postawa św. Ilariona Troickiego była połączona z miłością chrześcijańską. Dzięki temu spojrzenie na podziały, w których trwają chrześcijanie, nie było zwykłą polemiką, lecz poszukiwaniem prawdy i wyrazem troski o zbawienie innych. Święty był przekonany, że chrześcijaństwo i Kościół są niepodzielne, bowiem Jezus Chrystus jest niepodzielny (por. 1 Kor 1, 10). Brak miłości oraz trwanie w pysze przyczyniły się do tego, że chrześcijanie nie mogą wspólnie zasiadać do stołu eucharystycznego. Św. Ilarion eksponował te elementy, który najgłębiej odzwierciedlają problem wzajemnego niezrozumienia chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Największą przeszkodą na drodze do pełnej jedności z Kościołem rzymskokatolickim było pojmowanie życia duchowego, wynikającego z odmiennych koncepcji soteriologicznych. Za istotny uważał on również problem urzędu papieskiego.

Podział między prawosławiem a tradycjami protestanckimi Hierarcha odczuwał szczególnie boleśnie w odniesieniu do sakramentu Eucharystii. Przedstawione w niniejszym rozdziale zagadnienia stanowiły rdzeń prawie wszystkich polemik pomiędzy chrześcijanami Wschodu i Zachodu. Nasz Protagonista był stanowczy w swych ocenach i starał się ukazać sposób, w jaki należało rozumieć podziały w Kościele. Warto zauważyć, że z ogromną troską wyrażał gotowość wspólnej pracy i działań, aby mogła zostać urzeczywistniona pełna jedność w Kościele Chrystusowym.

ROZDZIAŁ CZWARTY

DZIAŁALNOŚĆ PASTORALNA ŚW. IŁARIONA NA SOBORZE LOKALNYM ROSYJSKIEGO KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO (1917-1918)

Początek XX wieku w Rosji był okresem zmian, które obejmowały wszystkie aspekty życia społecznego. Reorganizacji podlegał ustrój państwa, polityka wewnętrzna i zewnętrzna oraz ekonomia. Wielkie zmiany zachodziły wówczas w sferze moralności oraz praktykowaniu religijności. Komunistyczna partia rządząca obrała sobie za cel wychowanie nowego typu społeczeństwa otwartego na propagandę ateizmu, która skutkowałą masowymi prześladowaniami nie tylko hierarchów, lecz także przedstawicieli laikatu. Represje warunkowano ideologicznie: dla człowieka nowego i „niereligijnie” doskonałego zbędne były jakiegokolwiek struktury eklezjalne – co więcej, postrzegano je jako element wrogi, wsteczny, obskurancki... Dla RKP rozpoczął się czas Golgoty i cierpienia.

Niemal paralelnie do powyższych wydarzeń swoje obrady rozpoczął Sobór Lokalny Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Sobór z lat 1917-1918 był wielkim osiągnięciem, które stało się możliwe dzięki wieloletnim przygotowaniom oraz osiągniętym konsensem pomiędzy władzą państwową i kościelną, a jego uroczyste otwarcie stało się kamieniem węgielnym dla XX-wiecznej historii Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Pięciuset sześćdziesięciu czterech członków zebrania stanęło przed wielkim zadaniem reformy i umocnienia Kościoła w dobie antykościelnej indoktrynacji. Sobór był głosem całego rosyjskiego prawosławia. Realizacja pracy i postawionych przez zgromadzenie zadań była niezwykle trudna. Postępująca rewolucja ograniczała możliwości prac soborowych. W ciągu trzynastu miesięcy trwania obrad odbyło się sto siedemdziesiąt posiedzeń. Sztandarowym osiągnięciem Soboru Lokalnego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego 1917-1918 roku była restytucja patriarchatu i intronizacja na zwierzchnika RKP metropolity Tichona (Biełławina).

Św. Iłarion Troicki wziął udział w soborze jako delegat Moskiewskiej Akademii Duchownej. Był on bardzo aktywny w czasie dyskusji oraz w pracach komisji i zgromadzeń plenarnych. Wziął udział w polemice odnoszącej się do kwestii eklezjologicznych i pastoralnych. Jego zaangażowanie stymuluje pośrednio rozkład treściowy niniejszego rozdziału:

- droga przygotowań oraz specyfika postanowień i rezolucji, które były owocem prac Soboru Lokalnego;
- analiza jakości uczestnictwa i wkład Hierarchy w dokumentację soborową oraz specyfika obrad plenarnych.

Decyzją Świętego Synodu Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego z 4 maja 2017 roku św. Ilariona włączono w liturgiczne wspomnienie Ojców Soboru Lokalnego RKP 1917-1918. Święto odbywa się 5(18) listopada – w dniu wyboru nowego zwierzchnika restytuowanego Patriarchatu.

4.1. Sobór Lokalny Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (1917-1918)

15 sierpnia 1917 r., w święto Zaśnięcia Bogurodzicy, rozpoczęły się obrady Soboru Lokalnego, jednego z najważniejszych wydarzeń w historii Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Sobór ten był zwieńczeniem długiego procesu przygotowań, w których uczestniczyły Kościół i państwo. Biskupi i wierni podjęli szereg rezolucji mających na celu przeprowadzenie upragnionych reform dotyczących problemów duchowych i spraw administracyjnych.

4.1.1. Przygotowania do obrad soborowych

Zwołanie Soboru Lokalnego w latach 1917-1918 było efektem stopniowo rozwijającej się świadomości eklezjalnej w Rosji. Okres synodalny, bazując na reformach carskich z XVIII stulecia, poważnie naruszył autorytet Kościoła w państwie, a zarazem przekształcił „żywy organizm” w departament administracji publicznej. L. Tichomirow zaznacza: „Potrzeba zwołania Soboru pojawiła się już wcześniej. Zarządzanie rosyjskim Kościołem było zbyt zbiurokratyzowane, z czego wynikały liczne szkodliwe konsekwencje”⁸⁶⁷.

Historiografię przygotowań soborowych rozpoczynają wielkie reformy cara Aleksandra II, gdy to po raz pierwszy „rozpoczęły się dyskusje na temat soborowości Kościoła w Rosji i konieczności reorganizacji systemu Jego zarządzania”⁸⁶⁸. Głównym założeniem soboru miała być wielopłaszczyznowa restrukturyzacja życia kościelnego (m.in. przywrócenie patriarchatu, reorganizacja Świętobliwego Soboru czy rewizja aspektów teologiczno-kanonicznych życia kościelnego)⁸⁶⁹. Ogromne znaczenie w uniwersalnej dyskusji o reformach miały *Petersburskie Zebrania Filozoficzno-Religijne*, z których pierwsze odbyło się pod przewodnictwem biskupa Sergiusza (Stragorodskiego) w 1901 roku. Znamienne, że centralny dyskurs soborowy odbywał się w świetle wydarzeń rewolucyjnych początku XX stulecia. W związku z tym historiografię przygotowań do soboru można podzielić na dwa etapy – debata w carskiej Rosji i debata z Rządem Tymczasowym.

⁸⁶⁷L.A. Tichomirow, *Cerkownyj sobor, jedinolicznaja vlast i raboczyj wopros*, Moskwa 2003, s. 245.

⁸⁶⁸N.A. Krywoszejewa, A.I. Mramornow, *Podgotowka Wsierosijskiego Cerkownogo Sobora*, w: *Dokumenty Swiaszczennogo Sobora Prawosławnojj Rossijskojj Cerkwi 1917-1918 godow*, t. 1, kn. 1, Moskwa 2012, s. 5.

⁸⁶⁹S. Firsow, *Russkaja Cerkow nakakunie pieriemieny (koniec 1890-ch – 1918-ch)*, Moskwa 2002, s. 126-146.

Bezpośrednim powodem do ożywionej dyskusji na temat reform kościelnych była zapowiedź wdrożenia ukazu tolerancyjnego obejmującego wolność religijną w Rosji. Przy Komitecie ministrów powołano specjalną komisję, która zajmowała się sankcjonowaniem bytu wybranych podmiotów religijnych m.in. staroobrzędowców i sekciarzy oraz stosunkiem prawnym wobec innowierców⁸⁷⁰. Szczególnie niepokojąca w działalności komisji była wyrazista marginalizacja spraw Kościoła Prawosławnego w Rosji. Manifestacją niezgody na taki stan rzeczy była oficjalna odezwa metropolity petersburskiego Antoniusza (Wadkowskiego). Hierarcha wyraził głębokie zaniepokojenie jawną dyskryminacją największej jednostki kościelnej w Rosji. Dokument *W sprawie oczekiwanych zmian w zarządzie cerkiewnym* petersburski Biskup przedstawił konkretne propozycje reform, m.in. zwołanie obrad biskupów całego Kościoła rosyjskiego bez przedstawicieli władz; przywrócenie samodzielnych parafii posiadających prawo własności; legislacja prawa udziału duchownych w sprawach ziemskich oraz parytet biskupów w Radzie Państwowej⁸⁷¹.

Swój głos we wskazanej polemice zabrał przewodniczący Komitetu Ministrów Siergiej Witte⁸⁷². W lutym 1905 roku w notatce *O współczesnym położeniu Cerkwi prawosławnej* akcentował on potrzebę radykalnych zmian w funkcjonowaniu Kościoła w Rosji. Główną tezą było wyzwolenie Kościoła z opiekuńczych objęć państwa oraz suwerenna administracja. Reformy służyłyby nie tylko Kościołowi, ale również państwu. W opinii Ministra umożliwiłyby przezwycięzenie różnorodnych napięć społecznych zagrażających pokojowej sytuacji w Imperium. Polityk nawoływał: „Nie możemy obezwładniać rozwoju i przejawów swobody Kościoła prawosławnego pragnieniem zamknięcia Go w ramy suchych, biurokratycznych praw, jak to się czyni obecnie”⁸⁷³.

Kolejnym uczestnikiem debaty w sprawie reform była *Grupa 32*, która swój program ideowy zaprezentowała w dwóch publikacjach: *Pierwszej*- a następnie w *Drugiej notatce trzydziestu dwóch duchownych*. Wspólnota deklarowała szeroką reformę życia kościelnego we wspólnym dziele soborowym. K. Pawełczyk-Dura pisała: „Autorzy projektu widzieli odnowę przez pryzmat zachowania kolegialności na każdym szczeblu cerkiewnej administracji wewnętrznej, przywiązania duszpasterza do swoich wiernych oraz nadania każdej jednostce zarządu większej autonomii. Model dualizmu i demokracji wewnętrznej miał zapewnić stopniową przebudowę struktur kościelnych”⁸⁷⁴. W 1906 roku działacze *Grupy 32* założyli Związek Odnowy Cerkiewnej, który był inicjatorem odrodzenia w Rosyjskim Kościele Prawosławnym. Idee zawarte

⁸⁷⁰A. Fiedorow, *Russkaja prawosławna cerkow i gosudarstwo. Sinodalnyj period 1700-1917*, Moskwa 2003, s. 248.

⁸⁷¹D.W. Pospiełowski, *Russkaja prawosławna cerkow w XX wiekie*, Moskwa 1995, s. 25.

⁸⁷²Por. L. Jaśkiewicz, *Sergiusz Witte. Biografia polityczna*, Warszawa 1994, passim.

⁸⁷³S. Witte, *O sowriemiennom położeniu prawosławnoy Cerkwi*, „Słowo” 108(1905), s. 75.

⁸⁷⁴K. Pawełczyk-Dura, *Rosyjskie prawosławie w okresie wczesnosowieckim (1917-1927)*, Lublin 2014, s. 32.

w *Notatkach* były szczególnie popularne wśród inteligencji i części duchowieństwa rosyjskiego. Powyższe modele reform nie odpowiadały koncepcji funkcjonowania Kościoła w państwie, którą prezentował oberprokurator Konstantin Pobiedonoscew. W ocenie Polityka, jakkolwiek reforma systemu zarządzania Kościołem doprowadziłaby do wewnętrznych konfliktów, a przede wszystkim osłabiła funkcjonowanie Świętobliwego Synodu. Oberprokurator widział jedynie możliwość w doraźnej modernizacji administracji kościelnej np. w powołaniu koncylium biskupów z przewodniczącym w randze metropolity. Proponowane stanowisko było jednak niewystarczające dla środowisk apelujących o dogłębną reformę.

Car Mikołaj II ukazem z 17 marca 1905 roku wyraził swoje poparcie dla reform. W ciągu pięciu dni hierarchia kościelna opracowała gotowy konspekt zmian, który następnie przesłała Imperatorowi. Dynamiczny obrót spraw był agresywnie krytykowany przez oberprokuratora. Sięgając po różnorodne metody merytorycznego nacisku, polityk starał się wzbudzić u cara obawy dotyczące zwołania soboru i samych reform. S. Firsow wyjaśniał, że oberprokurator utwierdzał imperatora w tym, że przedstawiciele reform to „prawdziwi prowokatorzy, politycznie nieodpowiedzialni i krótkowzroczni ludzie, którzy hołdując chciwości działają na niekorzyść interesów ogólnie eklezyjalnych”⁸⁷⁵. Nie bez znaczenia były liczne odwołania do aktualnej, rewolucyjnej sytuacji w Rosji, a w szczególności do osoby duchownego Grigorija Gajdara i strajku robotniczego w Petersburgu, czyli tzw. *krwawej niedzieli* z 22 stycznia 1905 roku. Reakcją na powyższe argumenty była decyzja Mikołaja II o odłożeniu w czasie organizacji soboru. Ukaz z 31 marca 1905 roku zamknął oficjalną drogę do reform wewnątrzkościelnych w Rosji. Nieoficjalnie jednak, działalność grup reformatorskich zaktywizowała się i przyjęła coraz bardziej wyraziste formy działalności. Ku zdziwieniu wielu doprowadziła wręcz do niespotykanego precedensu z udziałem oberprokuratora, który zlecił przeprowadzenie kościelnej ankiety dotyczącej kierunków restrukturyzacji Kościoła. Szczegółowa analiza sondażu pozwoliła na stworzenie pełniejszego obrazu oczekiwań i potrzeb hierarchii kościelnej Kościoła Prawosławnego w Rosji.

17 grudnia 1905 roku Mikołaj II udzielił audiencji trzem metropolitom: petersburskiemu Antoniuszowi (Wadkowskiemu), moskiewskiemu Włodzimierzowi (Bogojawleńskiemu) i kijowskiemu Flawinowi (Horodeckiemu). Efektem spotkania było wznowienie prac reformatorskich, do których przychyliła się głowa państwa. W związku z tym 14 stycznia 1906 roku powołano do życia Komisję Przesoborową (ros. *Predsobornoje prysutstwije*), do prac której powołani zostali hierarchowie Kościoła, duchowni i świeccy, w tym wykładowcy akademii i seminariów duchownych. W sumie zaproszono czterdzieści dziewięć osób⁸⁷⁶.

⁸⁷⁵S. Firsow, *Russkaja Cerkow*, s. 166.

⁸⁷⁶Tamże, s. 217.

Komisja pracowała w siedmiu sekcjach od marca do grudnia w Ławrze Aleksandra Newskiego w Petersburgu⁸⁷⁷. Sekcja pierwsza zajmowała się zmianami w kościelnej strukturze; druga pracowała nad administracją; trzecia odpowiadała za sądy kościelne i małżeństwa mieszane; w czwartej opracowywano program reform parafii, regulamin zjazdów diecezjalnych oraz rozważano możliwość uczestnictwa w organizacjach społeczno-politycznych; w piątej sekcji zajmowano się szkolnictwem; szósta i siódma debatowały nad sprawami wiary⁸⁷⁸. Dokumenty Komisji Przesoborowej przedstawiono imperatorowi, który 25 kwietnia 1907 roku wydał decyzję odmowną co do zwołania soboru. Bezpośrednią kontynuacją prac Komisji była działalność Zebrania przedsoborowego (ros. *Predsobornoje sowieszczanije*), powołanego z inicjatywy oberprokuratora W.K. Sabliera w 1912 roku. Jak stwierdzał W. Cypin, na zebraniach analizowano materiał tejże Komisji, z którego „skrupulatnie usuwano idee, mające odcień kościelnego liberalizmu”⁸⁷⁹. W lipcu 1914 roku wybuchła I wojna światowa, która przerwała funkcjonowanie Zebrania oraz zamknęła pierwszy etap rozmów o reformach przygotowywanych wraz z carem.

Drugi etap przygotowań przedsoborowych związany był z przełomowymi wydarzeniami 1917 roku. W wyniku tzw. rewolucji lutowej car Mikołaj II zrzekł się tronu na rzecz swojego młodszego brata, wielkiego księcia Michała Aleksandrowicza. Ten jednakże odmówił przyjęcia korony, czym definitywnie zakończył ponad trzystuletni okres panowania dynastii Romanowów. Władzę w Rosji przejął Rząd Tymczasowy, na czele którego stanął książę Grzegorz Lwow.

Kościół Prawosławny w Rosji musiał odnaleźć swe miejsce w złożonej oraz bezprecedensowej rzeczywistości. G. Szawielskij stwierdzał, że Kościół obserwował historyczny obrót spraw z „cmentarnym spokojem”⁸⁸⁰. 17 marca 1917 roku odbyło się posiedzenie Świętobliwego Synodu, podczas którego przedstawiciel władz minister i oberprokurator Władimir Lwow przedstawił koncepcje działań względem Kościoła Prawosławnego w Rosji. W zamian za daleko idące reformy Rząd Tymczasowy oczekiwał jednoznacznego poparcia dla nowej struktury organizacyjnej państwa. 21 marca Świętobliwy Synod zwrócił się do wiernych z następującym przesłaniem: „Złączcie się w miłości braterskiej. Obdarzcie zaufaniem Rząd Tymczasowy. Postarajcie się wspomóc rząd w dziele budowy prawdziwej wolności, szczęścia i chwały”⁸⁸¹. Według P.G. Rogoźnego decyzja wyższego i niższego duchowieństwa o pełnej akceptacji nowych władz nie wynikała z „serwilizmu hierarchii i przestachu szeregowych duchownych, nie w rzekomym przeciwieństwie ‘kapłaństwa’ i ‘królestwa’, a z wieloletniego rozpadu synodalnego

⁸⁷⁷W. Cypin, *Istorijskaja Russkaja*, s. 305.

⁸⁷⁸K. Pawełczyk-Dura, *Rosyjskie prawosławie*, s. 42-43.

⁸⁷⁹W. Cypin, *Istorijskaja Russkaja*, s. 306.

⁸⁸⁰G. Szawielskij, *Russkaja Cerkow przed rewolucyją*, Moskwa 2005, s. 140.

⁸⁸¹*K wiernym czadam Prawosławnej Rossijskiej Cerkwi po powodu pierieżywajemych nynie sobytij*, „Cerkownyje Wiedomosti” 9-15(2017), s. 57.

systemu”⁸⁸². Nowa rzeczywistość otworzyła przed Kościołem nowy etap funkcjonowania na rosyjskiej ziemi. Fala nastroju rewolucyjnego zdynamizowała działania niższego duchowieństwa, co doprowadziło do tzw. rewolucji kościelnej (ros. *cerkwonaja rewoliucija*). Był to reformatorski ruch duchowieństwa i świeckich, który obejmował: „niezadowolenie systemem diecezjalnego zarządzania, protest parafialnego duchowieństwa wobec biskupów-mnichów, niezgodność duchowieństwa z miast i wsi, konflikty pomiędzy duchowieństwem a wiernymi”⁸⁸³. W związku z tym na przestrzeni wiosny i jesieni 1917 roku organizowano zjazdy diecezjalne, które na zasadzie demokratycznych wyborów odwoływały starych, a mianowały nowych hierarchów. Wydarzenia miały miejsce w jedenastu diecezjach.

Wewnątrzkościelna demokratyzacja władz była inspiracją prywatnej polityki kadrowej oberprokuratora Lwowa. W wielu kwestiach projekty ministerialnych reform nie były zgodne z założeniami Świętobliwego Synodu. 27 kwietnia 1917 roku oberprokurator rozwiązał synodalną sesję zimową i dokonał zmian w jego składzie. Prócz metropolity fińskiego Sergiusza (Stragorodskiego), do prac w letniej sesji nie zaproszono nikogo z dawnego składu gremium. W skład Synodu weszli: egzarcha Gruzji arcybiskup Płaton (Rozdiestwienski), arcybiskup jarosławski Agapangiel (Preobrażeński), biskup ufiński Andrzej (Uchtomski), biskup Samary Michał (Bogdanow), protoprezbiter Mikołaj Liubimow – proboszcz soboru Zaśnięcia Bogurodzicy na moskiewskim Kremlu, profesorowie – protojerej Aleksandr Smirnow i Aleksandr Rozdiestwienski, protojerej Teodor Fiłonienko⁸⁸⁴.

Decyzją nr 2500 z 29 kwietnia 1917 roku Świętobliwy Synod powołał do życia Radę Przesoborową (ros. *Predsobornyj sowiet*). W pracach powstałego zespołu udział wzięli: członkowie Synodu, oberprokurator ze swoim zastępcą, delegaci nominowani przez Wszechrosyjski Zjazd Osób Duchownych i Świeckich, przedstawiciele środowisk naukowych, mnichów, osoby desygnowane przez specjalne zaproszenia Synodu, przedstawiciel kościoła gruzińskiego i staroobrzędowców⁸⁸⁵. Działalność Rady kształtowało dziesięć sekcji roboczych, które pracowały nad:

1. przeprowadzeniem wyborów na Wszechrosyjski Lokalny Sobór, jego organizacją oraz stworzeniem odpowiedniej petycji;

⁸⁸²P.G. Rogoznyj, *‘Cerkwonaja rewoliucija’: mart – awgust 1917 goda*, w: *Materiały Międzynarodowej naukowej konferencji ‘1917-j: Cerkow i sudby Rossii. K 90-letiju Pomiestnogo Sobora i izbranii Patriarcha Tichona’*, Moskwa 2008, s. 56.

⁸⁸³N.A. Krywoszejewa, A.I. Mramornow, *Podgotowka*, s. 8.

⁸⁸⁴W. Cypin, *Istorija Russkoj*, s. 332.

⁸⁸⁵K. Pawełczyk-Dura, *Rosyjskie prawosławie*, s. 57-58.

2. reorganizacją wyższego centralnego zarządzania Kościołem Prawosławnym w Rosji (stały Sobór i Synod), powołaniem kościelnych okręgów i utworzenie kościelnej administracji w Gruzji i Finlandii;
3. diecezjalną administracją;
4. kościelnym sądownictwem;
5. strukturą parafii;
6. sprawami wiary i nabożeństw, jednowiercami i staroobrzędowcami;
7. sprawami gospodarczymi;
8. prawną sytuacją Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego w państwie;
9. monasterami i monastycyzmem;
10. szkolnictwem duchownym⁸⁸⁶.

Rada Przesoborowa pracowała w Petersburgu od 12 czerwca do 31 lipca 1917 roku. Wszystkie przygotowane projekty i dokumenty po przyjęciu przez Sobór miały stanowić „nową normatywno-prawną bazę funkcjonowania Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego”⁸⁸⁷.

5 lipca 1917 roku Rada przyjęła dokument o zwołaniu Soboru Lokalnego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego w dniu Zaśnięcia Bogurodzicy 15 sierpnia 1917 roku w Moskwie oraz ratyfikowała regulamin przeprowadzenia wyboru delegatów na planowane wydarzenie. Elekcja była trójpoziomowa: 23 lipca odbyły się wybory elektorów w parafiach; 30 lipca elektorzy parafialni na poziomie dekanatu wybierali przedstawicieli do diecezjalnych zebrań wyborczych; 8 sierpnia diecezjalne zebrania wybierały delegatów na Sobór. Obok list wyborczych sformułowano katalog członków stałych. 10 sierpnia 1917 roku Świętobliwy Synod przyjął *Statut Lokalnego Soboru Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego* (ros. *Ustaw Pomiestnogo Sobora Prawosławnojj Wsierossijskojj Cerkwi*)⁸⁸⁸.

4.1.2. Przebieg i metodyka prac soborowych

15 sierpnia 1917 roku w Moskwie w dniu święta Zaśnięcia Bogurodzicy dokonano uroczystego otwarcia Soboru Lokalnego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Akt ten poprzedziło uroczyste nabożeństwo⁸⁸⁹ w kremlowskiej katedrze, sprawowane przez honorowego członka Soboru metropolitę kijowskiego i halickiego Włodzimierza (Bogojawleńskiego). W

⁸⁸⁶Por. *Opriedielinija Swiatiejszogo Sinoda po woprosam podgotowki Sobora*, w: *Dokumienty Swiaszczennogo*, s. 39.

⁸⁸⁷N.A. Krywoszejewa, A.I. Mramornow, *Podgotowka*, s. 12.

⁸⁸⁸Por. *Ustaw Pomiestnogo Sobora Prawosławnojj Wsierossijskojj Cerkwi*, w: *Dokumienty Swiaszczennogo Sobora Prawosławnojj Rossijskojj Cerkwi 1917-1918 godow*, t. 1, kn. 2, Moskwa 2012, s. 1187-1204.

⁸⁸⁹Por. *Ceremoniał torżestwiennogo bogosłuženija w Bolszom Uspenskom Sobore po sluczaju otkrytija Wsierossijskojj Cerkownogo Sobora 15 awgusta 1917 goda*, w: *Dokumienty*, t. 1, kn. 2, s. 1205-1206.

czasie ceremonii dokonano odczytania rezolucji Świętobliwego Synodu o otwarciu Soboru, wspólnie wygłoszono Symbol Wiary oraz celebrowano nabożeństwo dziękczynne (cs. *molebień*) na Placu Czerwonym. W protokole posiedzenia nr 1 zapisano: „Na *Łobnoje Miasto* na Placu Czerwonym wniesione zostały korsuńskie krzyże i ołtarzowa ikona Bogurodzicy, następnie przyszli biskupi i niezbędni celebracji modlitwy duchowni, a wszyscy członkowie Soboru rozmieścili się na zachodniej stronie *Łobnogo miesta*. Było celebrowane nabożeństwo, według szczególnego rytu, opracowanego przez Świętobliwy Synod [...]. W czasie modlitwy śpiewali członkowie Soboru, pod kierownictwem duchownych. Po zakończeniu nabożeństwa procesja prowadzona przez duchowieństwo *Kitajskiego soroka* i członków Soboru, wróciła przez *Nikolską* bramę do soboru Zaśnięcia”⁸⁹⁰. Następnego dnia w świątyni Chrystusa Zbawiciela dokonano inauguracji pierwszej sesji prac soborowych. Uroczystą mowę powitalną wygłosił metropolita Włodzimierz (Bogojawleński). Następnie głos zabrali oficjalni gości, wśród których był minister ds. wyznań Anton Kartaszow.

Św. Ilarion (Troicki) o powyższej uroczystości pisał: „Zaprawdę trudne to, a wręcz niemożliwe do opisanie tych myśli i uczuć, z którymi przyjeżdżał do Moskwy każdy członek Soboru. Oczywiście jest, że po dwóch i pół wieku odzwyczailiśmy się od soborowego życia, a Sobory przestały dominować naszą świadomość. Sobór stał się dla nas religijnym symbolem i wręcz niemożliwe jest wyobrażenie sobie Soboru jako czegoś rzeczywistego. Dla nas Sobór to typ ikonograficzny; widzimy Sobory Powszechne w naściennej ikonografii świątyń, gdzie według porządku siedzą święci ‘ojcowie Soborowi’. Członkowie obecnego Soboru po raz pierwszy spotkali się w ścianach Soboru Zaśnięcia Bogurodzicy na Kremlu. W tym miejscu spotkały się jakby dwie Rosje: ‘stara i nowa, patrzyły jedna na drugą, odczuwały się wzajemnie i słabo poznawały’. Nowi ludzie przyszli do starej świątyni. Jakże zmieniło się ich umysłowe, moralne i kulturowe oblicze! [...] Z radością, ale i z bojaźnią można było oglądać tę różnorodną masę członków Soboru. Radośnie, dlatego że w końcu zrealizowało się marzenie wielu pokoleń rosyjskich prawosławnych ludzi o przywróceniu Kościołowi kanonicznego soborowego zarządzania, tak zhańbionego od czasów Piotra. Bojaźliwie, dlatego że tak długo nie było Soborów i tak wiele w kościelnym Ciele nagromadziło się nieporozumień, wzajemnych sporów, niekiedy wrogości i niezyczliwości. [...] Wszystkie te niepokojące pytania przez cały czas nurtowały myśli i budowały podniosły stan ducha”⁸⁹¹.

⁸⁹⁰*Protokoły Świątecznego Sobora*, w: *Dokumenty Świątecznego Sobora Prawosławnej Rosyjskiej Cerkwi 1917-1918 godow*, t. 3, Moskwa 2014, s. 13.

⁸⁹¹Św. Ilarion Troicki, *Otkrytije Wsierossijskiego Cerkownogo Sobora*, w: tenże, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s.542-543.

Sobór liczył 564 członków, w tym 72 biskupów, 192 duchownych (2 protoprezbiterów, 17 archimandrytów, 2 ihumenów, 3 hieromnichów, 72 protojerejów, 65 parafialnych kapłanów, 2 protodiakonów i 8 diakonów) oraz 299 przedstawicieli laikatu. W. Cypin pisał: „Szerokie przedstawicielstwo na Soborze kapłanów i świeckich związane było z tym, że jawił się on spełnieniem dwuwiekowych oczekiwań prawosławnego ruskiego narodu, jego dążeń do odrodzenia soborowości”⁸⁹².

18 sierpnia odbyły się wybory do Rady Soborowej (ros. *Sobornogo Sowietu*), której przewodniczącym został nowy metropolita moskiewski Tichon (Biełławin). W prezydium jako zastępcy przewodniczącego zasiadali: arcybiskupi Arseniusz (Stadnicki) i Antoniusz (Chrapowicki), kapłani: protoprezbiterzy Mikołaj Lubimow i Grzegorz Szawelski oraz dwóch świeckich: książę E.N. Trubieckoj i M.W. Rodzianko (później zastąpiony przez A.D. Samarina)⁸⁹³. W czasie trwania Soboru od 15 sierpnia 1917 roku do 7 września 1918 roku odbyło się 170 posiedzeń uporządkowanych w trzech sesjach: pierwsza od 15 sierpnia 1917 roku do 9 grudnia 1917 roku; druga od 20 stycznia 1918 roku do 7 kwietnia 1918 roku; trzecia od 19 czerwca 1918 roku do 7 września 1918 roku.

Prace Soboru Lokalnego odbywały się w dwudziestu dwóch sekcjach (ros. *otdielach*): prawodawczej, kadr, redakcyjnej, wyższej administracji cerkiewnej, zarządu diecezjalnego, sądu cerkiewnego, parafii, prawnego położenia Kościoła, duszpasterstwa, kazań i świątyń, dyscypliny kościelnej, misji, jednowierców i staroobrzędowców, monastycyzmu, uczelni teologicznych, szkół parafialnych, katechizacji, własności kościelnej i finansów i innych⁸⁹⁴. Dodatkowo stworzono trzy referaty (ros. *sowieszczanija*) przy prezydium Soboru: prawny, ekonomiczny i kształcenia religijnego. Najwięcej członków Soboru zapisało się do obrad sekcji wyższej cerkiewnej administracji. Jak podkreśla S. Firsow: „Kwestia przewodnictwa w Cerkwi, nie opracowana przez Radę Przesoborową, (w sensie konieczności restytucji patriarchy), pozostawała [kwestią – JS] centralną”⁸⁹⁵. Posiedzenia plenarne odbywały się w środy i soboty, zaś poszczególne sekcje obradowały w poniedziałki, wtorki, czwartki i soboty. Sekretarzem Soboru mianowano byłego deputata do Dumy Państwowej W.P. Szeina (późniejszego męczennika-kapłana archimandrytę Sergiusza). Miejscem obrad Soboru była świątynia w domu diecezjalnym na Lichowym Rogu.

Metodologia legislacyjna Lokalnego Soboru była dwustopniowa. Projekty postanowień były wprowadzane do porządku obrad przez: Świętobliwy Synod, synodalnego oberprokuratora,

⁸⁹²W. Cypin, *Istoria Ruskoj*, s. 336.

⁸⁹³Tamże, s. 337.

⁸⁹⁴K. Pawełczyk-Dura, *Rosyjskie prawosławie*, s. 71.

⁸⁹⁵S. Firsow, *Russkaja Cerkow*, s. 537.

sekcję soboru lub członków Soboru stanowiących trzydziestoosobowe gremium⁸⁹⁶. Na forum Zebrania Ogólnego dyskutowano nad rezolucją, jej oddziaływaniem i sposobami realizacji. Po określeniu formy aktu końcowego, przegłosowywano projekt. Kolejnym etapem legislacji było przyjęcie bądź odrzucenie projektu przez Zgromadzenie Arcybiskupów (ros. *Sowieszczanije Jepiskopow*). W skład tego kolegium wchodziłi wszyscy biskupi będący członkami Soboru. Pozytywny stosunek do przekazanych rezolucji stanowił automatyczne przejście projektu do referatu redakcyjnego i publikacji. Zgromadzenie Arcybiskupów mogło odrzucić projekt większością $\frac{3}{4}$ głosów, w wyniku czego projekt oczekiwał na poprawki podczas Zebrania Ogólnego Soboru. Powtórne odrzucenie projektu przez Zgromadzenie Arcybiskupów oznaczało upadek reformy⁸⁹⁷. Dwustopniowa legislacja było wyrazem synergii demokracji i pełni hierarchicznej władzy Kościoła. Było to swoiste spotkanie „starego” i „nowego” początku w dobie przemian cerkiewnych, których wyrazem był Lokalny Sobór. Jak zaznacza K. Pawełczyk-Dura: „Kastowość, utrzymywana przez stulecia, ustąpiła powszechności”⁸⁹⁸.

Lokalny Sobór Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego musiał zakończyć pracę 7 września 1918 roku. Bezpośrednią przyczyną była konfiskata kasy oraz mienia kościelnego (m.in. budynku domu diecezjalnego oraz moskiewskiego seminarium duchownego). Na ostatniej sesji prac postanowiono zwołać kolejny Sobór Lokalny wiosną 1921 roku⁸⁹⁹. Bez wątpienia, opisywane powyżej wydarzenie z lat 1917/1918 było dziejowym sukcesem i precedensem integrującym hierarchię, duchownych i świeckich Kościoła Prawosławnego w Rosji. Sobór zmanifestował żywotność kościelnego ducha i był znamienną podporą w dobie rewolucyjnej burzy. W. Cypin konkludował: „Postanowienia Soboru posłużyły Rosyjskiemu Kościołowi w jego bardzo trudnej drodze jako twardy opór i bezbłędna duchowa orientacja w rozwiązaniu skomplikowanych problemów, które w nadmiarze stawiało przed Nim życie”⁹⁰⁰.

4.1.3 *Rezolucje pasterskie i administracyjne*

Trzynastomiesięczne obrady Lokalnego Soboru były intensywnym i niezwykle efektywnym okresem. Członkowie moskiewskiego gremium opracowali i przyjęli olbrzymią ilość postanowień, które do dziś stanowią podstawę statutową rosyjskiego Patriarchatu⁹⁰¹. Niemożliwym zadaniem jest prezentacja całego dorobku Soboru na kilku stronicach. Całość

⁸⁹⁶*Ustaw Pomiestnogo*, s. 1196.

⁸⁹⁷Tamże, s. 1193.

⁸⁹⁸K. Pawełczyk-Dura, *Rosyjskie prawosławie*, s. 65.

⁸⁹⁹W. Cypin, *Istorija Ruszskoj*, s. 358.

⁹⁰⁰Tamże, s. 359.

⁹⁰¹Por. *Ustaw Ruszskoj Prawosławnoj Cerkwi*, w: <http://www.patriarchia.ru/db/document/133114/> (25.10.2017).

przyjętych rezolucji stanowi bowiem ponad sto osiemdziesiąt stron publikacji⁹⁰². W niniejszym opisie przedstawione będą najważniejsze z wypracowanych postanowień. Dla przejrzystości podzielono je na dwa sektory: rezolucje pasterskie i administracyjne.

Lokalny Sobór odbył się w historycznej i przełomowej dla funkcjonowania Rosji erze. Niestabilność rządów, dwie rewolucje, ogromne problemy na froncie wojennym, ogólne niezadowolenie społeczne, bunt pracowniczy to tylko częściowy obraz sytuacji polityczno-społecznej 1917 i 1918 roku⁹⁰³. W narodzie intensyfikowały się działania anarchiczne, co uniemożliwiało choćby połowiczną stabilizację wewnętrznych spraw państwa. Członkowie Soboru zdawali sobie sprawę z powyższego dramatycznego położenia. Niemiecki badacz G. Szulc pisał: „Sobór zebrał się i od samego początku do końca pracował w okresie ostrych społecznych, politycznych i kulturowych wstrząsów ruskiej rewolucji. [...] Nie mogło to nie stać się kolosalnym wyzwaniem dla siły chrześcijaństwa, dla wszystkich Kościołów w Rosji, w szczególności dla Kościoła Prawosławnego. Kościół Prawosławny zdołał obrócić w indywidualne dobro sytuację, w której jego wyższy kościelny organ – Lokalny Sobór – pracował właśnie w tym czasie”⁹⁰⁴. W związku z tym, Sobór był żywym instrumentem, „ustami Kościoła” do wygłaszania opinii na temat bieżących spraw polityczno-społecznych kraju. Właśnie tego zakresu działań prac soborowych dotyczy określenie „rezolucje pasterskie”. Zebranie duchowieństwa i świeckich miało nie tylko restrukturyzować administrację Kościoła, ale przyjąć rolę duchowego przewodnika i wychowawcy.

Znaczącym wyrazem troski Soboru o państwo i jego przyszłość były dwa przesłania przyjęte na posiedzeniu nr 9 w dniu 24 sierpnia 1917 roku. Pierwsze z nich było odpowiedzią na dramat, który rozgrywał się na froncie I wojny światowej. W czasie obrad protoprezbiter G. Szawelski (kapelan armii i floty) odczytał list od przewodniczącego pododdziału sztabu armii: „Armia całkowicie nie funkcjonuje: jest korpus oficerów i uzbrojony rozpasany tłum narodu. Korpus oficerów to męczennicy chrześcijańscy. Są wystawiani na pohańbienie, oplucie, splamienie własną krwią, każdej minuty ryzykują wobec zdradzieckiej kuli w plecy... Oni niezmiennie, jak wierni rycerze Grobu Pańskiego, stoją na straży Świętej Rusi. [...] A trud

⁹⁰²Por. *Sobranije opredielienij i postanowlienij. Wypusk Pierwyj*, Moskwa 1918; tamże, *Wypusk Wtoroj*, Moskwa 1918, tamże, *Wypusk Trietij*, Moskwa 1918; tamże, *Wypusk Czetwiertyj*, Moskwa 1918 (przedruk za: *Sobranije opredielienij i postanowlienij Swiaszczennogo Sobora Prawosławnoej Rossijskoj Cerkwi 1917-1918 gg.*, Moskwa 1994, passim).

⁹⁰³L. Bazyłow, *Dzieje Rosji*, s. 646-672.

⁹⁰⁴G. Szulc, *Pomiestnyj Sobor 1917-1918 gg.: Reziultaty raboty i znaczenije*, s. 178.

zapowiada się wielki, bowiem trzeba odrodzić armię. Rozprężonym instynktom strachu i korzyści powinny być przeciwstawione wyższe pryncypia moralne: ofiara i miłość”⁹⁰⁵.

Sobór przyjął odpowiednie przesłanie do armii i floty, które opublikowane było w 500 tysiącach egzemplarzy⁹⁰⁶. W najbliższą niedzielę apel odczytano we wszystkich parafiach, poprzedzając go uroczystą modlitwą. Treść przesłania mobilizowała „miłujące Chrystusa wojsko” do poświęcenia, wytrwałości, miłości i gotowości na nieograniczoną obronę narodu, państwa i Kościoła: „Żołnierze Ruscy! Wam wielki naród ruski powierzył siebie, swoją godność, swoje świątynie, swoją przyszłość, swoje szczęście. W waszych rękach, w waszej woli życie i śmierć narodu: wy jedni możecie zbawić i wywyższyć lub ze świętokradztwem zatopić i pochować założoną przodkami chwałę, i narodową wolność”⁹⁰⁷.

Drugie, przyjęte tego samego dnia przesłanie Soboru, adresowane było do „całego prawosławnego ruskiego narodu”. Treść dokumentu dotyczyła bieżących nastrojów społecznych w kraju. Apelowano o spokój, o nie doprowadzanie do bratobójczych walk i wojny domowej oraz o postępowanie w duchu Ewangelii i pouczeń Kościoła. Pisano: „Umiłowani Bracia, usłyszcie głos Kościoła. Ojczyzna upada. [...] Prawosławni, Sobór w imieniu Kościoła Chrystusowego, zwraca się do was z modlitwą. Obudźcie się, opamiętajcie, wstawcie za Rosję. [...] Przed wszystkim niech rozplomienieją się wasze serca miłością Chrystusa. Ukażcie tę miłość w waszych czynach dla wielce cierpiącej, umęczonej Rosji. Pomóżcie ze względu na Chrystusa”⁹⁰⁸. Sobór był memoriałem miłości i pokoju w coraz bardziej skomplikowanej sytuacji politycznej. Przesłania stanowiły wyraz misji Kościoła i Jego pełnej służby wszystkim ludziom i całemu narodowi.

Kolejne przesłanie Soboru dotyczyło planowanych wyborów do Wszechrosyjskiego Zgromadzenia Narodowego (ros. *Wsierossijskoje uczeditielnoje sobranije*), które odbyły się 12/25 listopada 1917 roku. Wyłoniona w głosowaniu Konstytuanta miała zakończyć okres dwuwładzy w Rosji. Z związku z powyższym, jak podkreślał S. Firsow: „na ten państwowy trud” było dane soborowe błogosławieństwo. Całościowo podtrzymując ideę państwowotwórczą, członkowie Soboru przypominali Prawosławnym, że Rosja nie powinna stać się ‘królestwem bezbożnej niewiary’, i że ‘takie królestwo nie będzie miało dobrodziejstwa i sukcesów’⁹⁰⁹. Przesłanie manifestowało wielowiekową łączność narodu i Świętego Prawosławia. Apelowano: „Niech nie wyrzekną się Chrystusa urodzeni w prawosławnej wierze ruscy ludzie, tych których

⁹⁰⁵*Dokumenty Swiaszczennogo Sobora Prawosławnoji Rossijskoji Cerkwi 1917-1918 gg, Diejanija Sobora z 1-go po 36-je*, t. 5, Moskwa 2015, s. 107.

⁹⁰⁶*Protokoły Swiaszczennogo Sobora*, s. 26.

⁹⁰⁷*Dokumenty Swiaszczennogo*, t. 5, s. 109.

⁹⁰⁸Tamże, s. 110-111.

⁹⁰⁹S. Firsow, *Russkaja Cerkow*, s. 545.

dotknie ciężki los, niech nie zapominają obietnic świętego chrztu, niech nie poddadzą się władzy wszystko niszczącego ducha antychrysta, i niech nowe Państwo Rosyjskie zachowa wierność Świętej Rusi, w nią bowiem wierzymy, jej oczekujemy”⁹¹⁰. Sobór wyraził właściwy stosunek do zbliżających się wyborów. Nie inspirował politycznie, a z głęboką wyrozumiałością zachęcił do realizacji autentycznej postawy prawosławnego chrześcijanina. Wierność ideałom chrześcijańskim była gwarantem nowych narodzin państwowości rosyjskiej. Członek Soboru P.A. Marszan na posiedzeniu nr 30 w dniu 25 października 1917 roku przedstawił zgromadzonym obraz niepokojących wydarzeń z krajach bałtyckich (ros. *Pribaltika*). Dotyczyły one nagannego postępowania żołnierzy i dezertersów wojennych, którzy m.in. dokonywali grabieży wśród miejscowej ludności, niszczyli mienie parafialne i archiwa urzędów państwowych⁹¹¹. Fakty miały miejsce głównie na terytorium Łotwy. Sobór postanowił wyrazić protest wobec skandalicznych zachowań oraz interweniować w sprawie u władz państwowych⁹¹².

Następne przesłanie moskiewskiego gremium opracowano już w czasach władzy bolszewickiej. Była opublikowana i podana do prasy notatka, w której Sobór wzywał do zaprzestania krwawych walk i samosądów. Zwrócono się również bezpośrednio do inicjatorów wszelkich karygodnych procederów: „Sobór wzywa i was, przywódcy ruchu: użyjcie wszelkich możliwości dla poskromienia rodzących krew ambicji, tych, którzy zanadto upajają się swoim bratobójczym zwycięstwem”⁹¹³. Przesłanie przygotowane było przez Radę Soborową i przyjęte przez Zebranie Ogólne na posiedzeniu nr 38 w dniu 11 listopada 1917 roku.

Do liczby rezolucji pasterskich należy włączyć przesłanie związane z dekretem *O oddzieleniu Kościoła od państwa i szkoły od Kościoła* (ros. *Diekret ob otdielenii cerkwi od gasudarstwa i szkoły ot cerkwi*). Dekret był opublikowany 23 stycznia 1918 roku i odbierał Kościołowi Prawosławnemu w Rosji wszelkie prawa na samostanowienie oraz na posiadanie jakiegokolwiek mienia. Uchwała Rady Komisarzy Ludowych (ros. *Sowiet narodnych komisarow*) była otwarciem antyreligijnej i ateistycznej propagandy władz. Jak stwierdzał W. Cypin: „W dekreście konsekwentnie realizowana była zasada sekularyzacji państwa”⁹¹⁴. W soborowym przesłaniu apelowano o koncentrowanie się wiernych wokół swych świątyń i obronę przed zawłaszczeniem mienia. Sobór przejmująco apelował: „Lepiej jest krew swoją przelać i dostąpić

⁹¹⁰Dokumienty Swiaszczennogo,t. 5, s. 333.

⁹¹¹Dokumienty Swiaszczennogo,t. 5, s. 636.

⁹¹²Protokoły Swiaszczennogo Sobora, s. 93.

⁹¹³Swiaszczennyj Sobor Prawosławnoj Rossijskoj Cerkwi. Diejanija, kn. 3, Moskwa 1994, s. 146.

⁹¹⁴W. Cypin, Istorija Russkoj,s. 362.

męczeńskiego wieńca, niżeli dopuścić do zhańbienia wiary prawosławnej przez wrogów. Bądź mężna, Święta Rusi! Idąc na swoją Golgotę. Z tobą Święty, oręż niezwyciężony”⁹¹⁵.

Rezolucje administracyjne były kluczowym zagadnieniem obrad Lokalnego Soboru. Poruszane kwestie dotyczyły niemalże wszystkich aspektów życia administracyjnego Kościoła. Wydarzeniem przełomowym była restytucja patriarchatu, którą poprzedziła wieloaspektowa dyskusja członków Soboru. Żywa polemika obejmowała argumenty kanoniczne, historyczne i teologiczne. Wielkie znaczenie w dyskusji miało przemówienie św. Ilariona, który zapytywał: „Nazywają Moskwę sercem Rosji. Ale gdzie w Moskwie bije ruskie serce? Na giełdzie? Na targowiskach? Na Kuznieckim moście? Oczywiście, bije ono na Kremlu. Ale w którym miejscu na Kremlu? W sądzie okręgowym? W żołnierskich koszarach? Nie tam, a w soborze Zaśnięcia. Tam, przy przedniej prawej kolumnie powinno bić ruskie prawosławne serce. Piotrowy orzeł samodzierżawia, stworzony na zachodni obraz, wydziobał to ruskie serce prawosławne. Świętokradcza ręka bezbożnego Piotra usunęła Rosyjskiego świętego zwierzchnika z jego wiekowego miejsca w soborze Uspieńskim. Lokalny Sobór Rosyjskiego Kościoła władzą daną od Boga znów przywróci Moskiewskiego patriarchę na jego przysługujące niezbywalnym prawem miejsce. I kiedy przy dźwięku moskiewskich dzwonów wejdzie Świętobliwy patriarcha na swoje historyczne uświęcone miejsce w soborze Zaśnięcia to wtedy będzie wielka radość na ziemi i w Niebie”⁹¹⁶. Na posiedzeniu nr 31 w dniu 28 października przyjęto zasadnicze punkty statutu Kościoła Prawosławnego w Rosji, za pośrednictwem których patriarchat restytuowano:

1. W Rosyjskim Kościele Prawosławnym wyższa władza – ustawodawcza, administracyjna, sądownicza i kontrolna – należy do Lokalnego Soboru, zwoływanego cyklicznie w określonym czasie, w składzie biskupów, duchownych i świeckich.
2. Restytuowany jest Patriarchat i administracji kościelnej przewodniczy Patriarcha.
3. Patriarcha jest pierwszym wśród równych mu biskupów.
4. Patriarcha razem z organami administracji cerkiewnej podlega Soborowi⁹¹⁷.

Powyższe decyzje nie były jednogłośnie decyzją całego gremium soborowego. Zarówno dyskusja poprzedzająca, jak i posynodalna ujawniały niezwykle zróżnicowane stanowiska wobec stanowienia władzy cerkiewnej. Czytelnym wyrazem niezgodności były m.in. wyniki głosowania nad przystąpieniem „do natychmiastowego wyboru kandydatów na patriarchę”⁹¹⁸, które odbyło się na posiedzeniu nr 32 w dniu 30 października 1917 roku. W głosowaniu, 141 członków było

⁹¹⁵Swiaszczennyj Sobor Prawosławnoj Rossijskoj Cerkwi. *Diejanija*, kn. 6, Moskwa 1996, s. 140.

⁹¹⁶Św. Ilarion Troicki, *Poczemu nieobchodimo wosstanowit patriarszestwo? Riecz na obszczem zasiedanii cerkwonogo sobora*, w: tenże, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s.552.

⁹¹⁷*Sobranije opredielienij*, s. 3.

⁹¹⁸*Dokumienty Swiaszczennogo*, t. 5, s. 744.

za, przeciwko 112, zaś 12 wstrzymało się od głosu. W czasie tego samego posiedzenia wybrano kandydatów na tron patriarszy⁹¹⁹, zaś następnego dnia z całej grupy wyłoniono 3 pretendentów w osobach arcybiskupa charkowskiego Antoniusza (Chrapowickiego), arcybiskupa Arseniusza (Stadnickiego) i metropolity moskiewskiego Tichona (Biełławina). Ostatecznego wyboru dokonano 5 listopada 1917 roku w świątyni Chrystusa Zbawiciela w Moskwie. Po uroczystej Boskiej Liturgii, z urny znajdującej się przed Włodzimierską Ikoną Bogurodzicy, starzec ze smoleńskiej Pustyni św. Zozyma, o. Aleksy (Sołowjow) wyciągnął kartkę z imieniem metropolity Tichona (Biełławina). Intronizacja nowego patriarchy miała miejsce 21 listopada w soborze Zaśnięcia Bogurodzicy na Kremlu. S. Firsow pisał: „Od tego momentu nie tylko faktycznie, ale i formalnie zamknęła się ostatnia karta w historii epoki synodalnej”⁹²⁰.

Postanowienia administracyjne dotyczyły reformy Synodu, którego nazwę ze Świętobliwy (ros. *Swiatiejszyj*) zamieniono na Święty (*Swiaszczennyj*)⁹²¹. W skład kolegium wchodziło trzynastu członków: patriarcha (przewodniczący), metropolita kijowski (członek stały), sześciu biskupów wybranych przez Lokalny Sobór na trzyletnią kadencją i pięciu biskupów pełniących funkcję w określonej kolejności przez okres jednego roku⁹²². Innym erygowanym gremium była Najwyższa Rada Cerkiewna (ros. *Wyższyj Cerkowny Sowiet*), w pracach której uczestniczył patriarcha (przewodniczący) i piętnastu członków: trzech biskupów wchodzących w skład Synodu, jeden mnich, pięciu duchownych i sześciu świeckich. Obie izby mogły obradować wspólnie. Podejmowały wówczas decyzje związane ze stanowiskiem prawnym Cerkwi wobec naruszeń ze strony państwa lub w przypadku poszczególnych nominacji duchowieństwa na kluczowe stanowiska cerkiewne⁹²³.

Rezolucje Lokalnego Soboru dotyczyły funkcjonowania jednostek terenowych Cerkwi: diecezji, dekanatu i parafii. W myśl przyjętych postanowień biskup diecezjalny wybierany był przez duchownych i świeckich; najwyższym organem diecezji było Zebranie Diecezjalne (ros. *Jeparchialnoje Sobranije*)⁹²⁴; przy biskupie funkcjonowała Rada Diecezjalna (ros. *Jeparchialnyj Sowiet*)⁹²⁵, która pełniła funkcję nadzorczą. Analogiczne postanowienia dotyczyły funkcjonowania dekanatów⁹²⁶. Szczególną uwagę w czasie obrad Soboru poświęcono sytuacji parafii, najmniejszej i najważniejszej jednostce administracyjnej Cerkwi. Przyjęty dokument pt.

⁹¹⁹Wybrano 25 kandydatów, jednakże ostatecznie zostało 24. G. Szawielskij prosił o wycofanie swojej kandydatury. Por. *Dokumenty Swiaszczennogo*, t. 5, s. 755.

⁹²⁰S. Firsow, *Russkaja Cerkow*, s. 542.

⁹²¹Od momentu restytucji patriarchatu określenie Świętobliwy (ros. *Swiatiejszyj*) przysługiwało patriarsze.

⁹²²*Sobranije opredielienij*, s. 7.

⁹²³K. Pawełczyk-Dura, *Rosyjskie prawosławie*, s. 74.

⁹²⁴*Sobranije opredielienij*, s. 20-21.

⁹²⁵Tamże, s. 25-28.

⁹²⁶Tamże, s. 28-33.

Regulamin Parafialny (ros. *Prychodskoj Ustaw*)⁹²⁷, dotyczył obszernego zakresu działań, od kierownictwa przez życie liturgiczne aż po działalność społeczną (w sumie sto siedemdziesiąt siedem punktów określających aktywność). Nad regulaminem pracowało dwustu trzydziestu trzech delegatów.

Koncepcyjny wymiar całości wyrażony był w słowie wstępnym dokumentu, w którym proklamowano ideę synergicznej pracy duchownych i wiernych. *Regulamin* głosił: „W prawosławnej parafii napełnieni łaską przez Biskupów pasterze, powinni być odpowiedzialnymi przewodnikami i organizatorami całokształtu życia parafialnego. Pod ich kierownictwem kler i wierni powinni w miarę otrzymywanych Bożych darów i nałożonych obowiązków [*posłuszaniej* – JS], przyczyniać się do organizacji parafii dla lepszych możliwości zbawienia dusz wszystkich i każdego chrześcijanina – parafianina⁹²⁸. Dla sprawniejszego zarządzania kanonicznym terytorium patriarchatu stworzono trzy dodatkowe jednostki administracyjne: ujezd (powiat) składający się z kilku dekanatów, okręg składający się z kilku powiatów i obwód składający się z kilku diecezji. Uwaga członków Soboru skierowana była m.in. na sprawy monasterów i monastycyzmu, małżeństw (w tym mieszanych) i rozwodów, kanonizacji nowych świętych, uczestnictwo kobiet w życiu liturgicznym, autonomię kościelną na Ukrainie, sytuację diecezji warszawskiej w Polsce, na ogólnie kościelnych świętach, możliwościach drugiego małżeństwa duchowieństwa oraz na sytuacji szkół duchownych⁹²⁹.

Dokładne określenie postulatów, problemów i ich rozwiązań, które podjął Sobór wymaga dogłębnej analizy w oddzielnej publikacji. Kwestia badań jest niezwykle istotna, gdyż literatura polskojęzyczna w tym zakresie wymaga znaczącego uzupełnienia. Lokalny Sobór Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego był wydarzeniem epokowym i przełomowym: z jednej strony obrady zakończyły okres synodalnej zależności od państwa, z drugiej były preludium do otwartej konfrontacji bolszewickiego rządu z Cerkwią. Rezolucje pasterskie i administracyjne to wyraz głębokiej odpowiedzialności i miłości eklezjalnej: hierarchii, duchowieństwa i świeckich tamtych lat. Manifestacja soborowości ukazała prawdziwą naturę i pełnię Kościoła oraz wewnętrzną siłę prawosławnego rosyjskiego narodu. Sto lat po rozpoczęciu znamienych obrad, uprawnioną wydaje się gloryfikacja wysiłku uczestników Soboru. W świadomości świata prawosławnego przyjmuje ona wymiar modlitwy - „do nich i za nich”.

⁹²⁷*Sobranije opredielienij i postanowlienij. Wypusk Trietij*, s. 3-41.

⁹²⁸Tamże, s. 5.

⁹²⁹Por. *Sobranije opredielienij i postanowlienij. Wypusk Czetwiertyj*, s. 1-56.

4.2. Wzmianki o św. Ilarionie w dokumentacji soborowej

Sobór Lokalny Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego z 1917/1918 r. został bardzo dobrze zorganizowany, zarówno w odniesieniu do prac plenarnych, jak działalności poszczególnych komisji. Dokumentacja soborowa składała się z protokołów posiedzeń, prac komisji skrutacyjnych oraz głosów członków Soboru. W kolejnych paragrafach zostaną przeanalizowane materiały Rady Przesoborowej, protokoły Rady Soborowej oraz protokoły Świętego Soboru analizowane pod kątem ich reprezentatywności dla działalności świętego Protagonisty.

4.2.1. Materiały Rady Przesoborowej

29 kwietnia 1917 roku Świętobliwy Synod podjął decyzję o zwołaniu Rady Przesoborowej (ros. *Predsobornyj Sowiet*), której głównym zadaniem było przygotowanie projektów postanowień przyszłego soboru. W podstawowej formie gremium miało liczyć sześćdziesiąt cztery osoby, w tym członkowie Synodu, siedmiu hierarchów, przedstawiciele szkół duchownych i monasterów oraz osoby zaproszone przez Synod. Rada Przesoborowa pracowała w dziesięciu sekcjach. Posiedzenia odbywały się w Piotrogradzie od 12 czerwca do 31 lipca 1917 roku. Członkowie Rady zostali automatycznie włączeni w obrady Soboru.

Osoba św. Ilariona odnotowana została dwukrotnie w korespondencji dotyczącej składu Rady Przesoborowej. W liście z dnia 23 maja 1917 roku Hierarcha jako p.o. rektora Moskiewskiej Akademii Duchownej przedstawił Świętobliwemu Synodowi delegatów do prac poprzedzających synod. Pisano: „15 maja 1917 roku w skład gremium wybrano: nadzwyczajnego profesora Akademii Iwana Popowa oraz profesora zwyczajnego Sergija Głagolewa”⁹³⁰. Św. Ilarion piastował wówczas godność archimandryty.

Kolejna korespondencja dotyczyła usprawiedliwienia nieobecności Hierarchy i jednego z delegatów podczas obrad. W dokumencie argumentowano: „profesor zwyczajny I.W. Popow i jego zastępca – pomocnik Rektora Akademii, archimandryta Ilarion nie mają możliwości wzięcia udziału w obradach Rady Przesoborowej: pierwszy – ze względu na zdrowie, drugi – w związku z niemożliwością przerwania pracy w czasie lipcowych zjazdów mniszych w Akademii i Ławrze Troicko-Sergiejewskiej”⁹³¹.

⁹³⁰*Dokumenty Swiaszczennogo Sobora Prawosławnojj Rossijskojj Cerkwi 1917-1918 godow*, t.1, kn. 1, Moskwa 2012, s. 119.

⁹³¹Tamże, s. 189.

4.2.2. *Protokoły Rady Soborowej*

Rada Soborowa (ros. *Sobornyj Sowiet*) była organem stworzonym „dla opiniowania ogólnych zagadnień wewnętrznego porządku i korygowania wszystkich działań soborowych”⁹³². Obrady Rady odbyły się sto trzydzieści jeden razy i podczas nich rozpatrzono tysiąc sześćset sześćdziesiąt osiem spraw. Przewodniczącym większości zamkniętych zebrań był metropolita (później patriarcha) Tichon (Biełławin).

Protokoły Rady Soborowej czterokrotnie wzmiankowały św. Ilariona. Na posiedzeniu nr 22 w dniu 27 października 1917 roku podjęto decyzję publikacji mowy Hierarchy o patriarchacie. Była to realizacja przesłanej prośby trzydziestu pięciu członków Soboru. Analogicznie potraktowano kwestię wydania drukiem mowy prof. I.I. Sokołowa⁹³³. Trzy kolejne odnotowane miejsca dotyczą usprawiedliwienia z nieobecności podczas prac Soboru. Na zebraniach Rady nr 110 (3/16 sierpnia 1918 roku⁹³⁴)⁹³⁵, nr 119 (24 sierpnia/6 listopada 1918 roku)⁹³⁶ i nr 124 (6/19 września 1918)⁹³⁷ przyjęto wyjaśnienia i postanowiono o nie potrącaniu honorarium z tego tytułu. W dokumentacji uwypuklono dwie przyczyny nieobecności: brak informacji o dodatkowym posiedzeniu oraz choroba. We wszystkich powyższych przypadkach przewodniczącym posiedzenia był patriarcha Tichon (Biełławin).

4.2.3. *Protokoły Świętego Soboru*

Każde Zebranie Ogólne Soboru było starannie zarchiwizowane w postaci protokołów (ros. *protokol*) i pełnych zapisów przebiegu posiedzeń (ros. *diejanije*). Sposób sporządzania protokołu posiedzenia był szczegółowo opisany w punkcie nr 184 regulaminu Soboru: „W protokole ujęte są: 1) data i miejsce posiedzenia oraz czas rozpoczęcia; 2) osoba przewodnicząca posiedzeniu; 3) osoby biorące udział w dyskusji; 4) przedmioty posiedzenia wraz z następującą dyskusją, oświadczeniami i sposobami głosowania, i 5) postanowienia Soboru w dokładnej formie”⁹³⁸. A. Kołczerin i A.I. Mramornow pisali: „Dokumentalne dziedzictwo Świętego Soboru lat 1917-1918 w jasny sposób świadczy o tym że Kościół Rosyjski na początku XX wieku bardzo dokładnie

⁹³²*Dokumenty Swiaszczennogo Sobora Prawosławnoj Rossijskoj Cerkwi 1917-1918 godow*, t.1, kn. 2, dz. cyt., s. 1192.

⁹³³*Dokumenty Swiaszczennogo Sobora Prawosławnoj Rossijskoj Cerkwi 1917-1918 godow*, t.2, Moskwa 2013, s. 124.

⁹³⁴Data według kalendarza juliańskiego i gregoriańskiego.

⁹³⁵*Dokumenty*, t. 2, dz. cyt., s. 533.

⁹³⁶Tamże, s. 568.

⁹³⁷Tamże, s. 591.

⁹³⁸*Dokumenty*, t.1, kn. 2, s. 1204.

przygotował swój pierwszy po ponad dwustu latach Sobór. Nie bacząc na trudne, rewolucyjne czasy, kancelaria Soboru była prowadzona według najlepszej tradycji imperialnej Rosji⁹³⁹.

Na podstawie protokołów Soboru możemy ustalić, że św. Ilarion obecny był na dwudziestu trzech posiedzeniach (dziewięć w 1917 roku i czternaście w 1918 roku). Z analizy dokumentacji wynika, że w czasie obrad Teolog zabierał głos dwadzieścia dziewięć razy. Najczęściej przemawiał podczas debaty dotyczącej Statutu Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Szczególnie istotny było posiedzenie nr 77 w dniu 5 (18) lutego 1918 roku, podczas którego Hierarcha był głównym prelegentem i czternaście razy udzielał wyjaśnień podczas dyskusji. Św. Ilarion uczestniczył również w posiedzeniach, na których dyskutowano: o relacji wobec staroobrzędowców i jednowierców (nr 79)⁹⁴⁰; o małżeństwie i rozwodach (nr 106)⁹⁴¹; o monastycyzmie (nr 136)⁹⁴² oraz o autonomii Kościoła Prawosławnego na Ukrainie (nr 164, nr 166)⁹⁴³.

Postać wybitnego Hierarchy odnotowano czterokrotnie podczas głosowań soborowych, po raz pierwszy w związku z wyborami sekretarza Soboru i jego dwóch zastępców. Św. Ilarion został ujęty jako pretendent na zastępcę sekretarza, jednakże wycofał swoją kandydaturę. Wybory te dobieły się na posiedzeniu nr 5 w dniu 19 sierpnia 1917 roku⁹⁴⁴. Znaczącym wyróżnieniem i wielką nobilitacją było zgłoszenie kandydatury Teologa na tron patriarszy. Świadczyło to o Jego wyróżniającej się roli oraz duchowym autorytecie we współczesnym Kościele Prawosławnym Rosji. To epokowe wydarzenie miało miejsce na posiedzeniach nr 32 (30 października 1917 roku) oraz nr 33 (31 października 1917 roku). Podczas pierwszego głosowania wyłaniającego kandydatów św. Ilarion uzyskał trzy głosy poparcia⁹⁴⁵. W kolejnym głosowaniu, dotyczącym wyłonienia trzech kandydatów na tron patriarszy uzyskał cztery głosy⁹⁴⁶. Świętego promowano również na członka Najwyższej Rady Cerkiewnej (ros. *Wyższyj Cerkownyj Sowiet*) jako przedstawiciela środowiska monastycznego (sześć głosów)⁹⁴⁷. Ostatecznie jednak Hierarcha odmówił udziału w procedurze wyborczej.

⁹³⁹A. Kolčerzin, A.I. Mramornow, *O protokołach plienarnych zasiedanij Swiaszczennogo Sobora Prawosławnoj Rossijskoj Cerkwi 1917-1918 gg.*, w: *Dokumenty Swiaszczennogo Sobora Prawosławnoj Rossijskoj Cerkwi 1917-1918 godow*, t.3, Moskwa 2014, s. 5.

⁹⁴⁰Dokumenty, t.3, s. 317.

⁹⁴¹Tamże, s. 432.

⁹⁴²Tamże, s. 579, 580.

⁹⁴³Tamże, s. 715, 720, 721.

⁹⁴⁴Tamże, s. 20.

⁹⁴⁵Tamże, s. 98.

⁹⁴⁶Tamże, s. 100.

⁹⁴⁷Tamże, s. 231.

Dokumentacja Soboru wskazuje również na następującą aktywność Hierarchy: kwestia uprawomocnienia w godności członka Soboru (nr 17)⁹⁴⁸; obecność w składzie komisji powołanej przez Radę Soborową celem napisania przesłania Soboru do narodu prawosławnego (nr 37)⁹⁴⁹; rola lektora przesłania Soboru do Rady Komisarzy Ludowych (ros. *Sowiet narodnych komissarow*) (nr 160)⁹⁵⁰; inicjator poprawek postanowień (nr 141⁹⁵¹, nr 166⁹⁵²).

4.3. Problematyka dyskusji soborowych z udziałem św. Iłariona

Przedmiotem prac Soboru Lokalnego były niemal wszystkie dziedziny związane z funkcjonowaniem Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, ze szczególnym uwzględnieniem kwestii teologicznych, administracyjnych, społecznych i politycznych. Św. Iłarion brał aktywny udział w dyskusjach dotyczących zagadnień eklezjologicznych. Były one powiązane z organizacją statutu RKP, relacją z jednowiercami, sprawami majątkowymi Kościoła oraz problemem ukraińskiej autonomii cerkiewnej. Ponadto Hierarcha zaangażowany był w debatę nad problemami pastoralnymi, a zwłaszcza w ustalenie regulaminu monasterskiego, odniesienia Kościoła do rozwodów oraz poprawę jakości szkolnictwa duchownych.

4.3.1. Statut Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego

Nie zabrakło też głosu Świętego podczas formułowania podstawowych zasad funkcjonowania administracji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Jego aktywna postawa jako prelegenta (ros. *dokładczika*) harmonizowała postanowienia soborowe w jedności z kościelnymi kanonami i patrystycznym duchem. Głos Hierarchy był w licznych sytuacjach nie tylko doradczy, ale wręcz decydujący – wyróżniał się bowiem stanowczością w zasadniczych kwestiach życia Kościoła. Niejednokrotnie zarzucano Świętemu brak wyrozumiałości wobec złożonej sytuacji eklezjalnej oraz względem prób aktualizacji kanonów. Św. Iłarion z całą odpowiedzialnością za Kościół głosił: „Wygodnie jest panu H. D. Kuzniecowski [członek Soboru – JS] zarzucać mi postawę jakiejś tendencyjności. Lecz tendencja jest jedna – zachować kościelne postanowienia i kanony”⁹⁵³.

⁹⁴⁸Tamże, s. 46.

⁹⁴⁹Tamże, s. 116.

⁹⁵⁰Tamże, s. 694.

⁹⁵¹Tamże, s. 613.

⁹⁵²Tamże, s. 721.

⁹⁵³*Swiaszczennyj Sobor Prawosławnoj Rossijskoj Cerkwi, Diejanija, Kniga VI, Diejanija LXVI-LXXVII*, Moskwa 1918, s. 109.

Aktywność Hierarchy jako uczestnika Soboru dotyczyła w głównej mierze debaty nad kształtem najwyższej władzy cerkiewnej. Były to posiedzenia, podczas których formułowano kolejne punkty statutu Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (RKP). Soborowa polemika stopniowo precyzowała ogólne zasady funkcjonowania RKP, uściślała pozycję patriarchy w administracji cerkiewnej RKP, status i zakres obowiązków Świętego Synodu i Najwyższej Rady Cerkiewnej, kwestie administracji diecezjalnej itd.⁹⁵⁴.

Jedną z kluczowych decyzji Soboru, jak pamiętamy, była restytucja patriarchy, więc zagadnieniem priorytetowym było umiejscowienie osoby patriarchy w strukturze administracyjnej RKP. Św. Iłarion opierał swoją szeroką argumentację na kanonach kościelnych. Podczas posiedzenia nr 45 w dniu 18 listopada 1917 roku członkowie Soboru uzasadniali stosunek patriarchy do Świętego Synodu i Najwyższej Rady Cerkiewnej. W debacie wyjątkowo energicznie polemizowano na temat poprawek do punktów statutu RKP, które głosiły trzeciorzędną rolę patriarchy w ustroju cerkiewnym. W związku z tym postanowienie określające współzależność trzech ośrodków władzy powinno było wybrzmiewać następująco: „Wyższa Cerkiewna Administracja należy do Świętego Synodu i Najwyższej Cerkiewnej Rady na czele z Wszechrosyjskim Patriarchą”⁹⁵⁵.

Według św. Iłariona powyższej koncepcji nie można było zaakceptować ze względu na jej sprzeczność z Tradycją Kościoła: „Mówią, że chcemy dać władzę Patriarsze, lecz cóż czynić, gdy według szóstego kanonu I Soboru Powszechnego⁹⁵⁶ i drugiego kanonu II Soboru Powszechnego⁹⁵⁷, pierwszy hierarcha (ros. *pierwojerarch*) posiada wpływ na wszystkie obszary cerkiewnego życia? Wobec tego według przyjętego postanowienia Patriarcha przewodniczy Administracji Cerkiewnej. Ta administracja podporządkowana jest Patriarsze i myśl ta jest już zatwierdzona w postanowieniach Soboru. Z tego powodu niewystarczającym wydaje się

⁹⁵⁴Por. *Sobranije opredielienij i postanowlienij. Wypusk Pierwyj*, s. 1-34.

⁹⁵⁵*Swiaszczennyj Sobor Prawosławnojj Rossijskojj Cerkwi, Diejanija, Kniga IV, Diejanija XLI-LI*, Piotrograd 1918, s. 164.

⁹⁵⁶A. Znosko, *Kanony*, s. 37: „Niech będą zachowanie stare zwyczaje ustalone w Egipcie, w Libii i Pentapolis, tak żeby biskup Aleksandryjski sprawował jurysdykcję nad nimi wszystkimi, ponieważ taką władzę sprawuje biskup Rzymu. Niech również będą zachowane prerogatywy Kościoła w Antiochii i innych eparchii. Ogólnie zaś niech będzie wiadome, że jeśli ktoś został konsekrowany na biskupa bez aprobaty metropolity, Wielki Sobór orzeka, że taki nie ma być biskupem. Gdyby jednak wbrew rozumnej i zgodnej z kanonami kościelnymi powziętej decyzji wystąpiło dwu lub trzech, kłótliwych, ze swoim sprzeciwem, wówczas moc prawną mieć będzie zdanie większości”.

⁹⁵⁷„Biskupi prowincji kościelnych niech nie czynią zamieszania w Kościołach i niech nie rozciągają swej władzy na Kościoły znajdujące się poza granicami swojej prowincji, lecz w myśl kanonów, biskup Aleksandrii niech zarządza tylko Kościołami Egiptu; biskupi z Pontu niech mają w swojej kompetencji wyłącznie sprawy prowincji Pontu; biskupi z prowincji trackiej – co dotyczy Tracji. Biskupi, nie będąc wzywani, nie powinni opuszczać granic swej prowincji w celu udzielania święceń lub wykonania jakiejś innej funkcji kościelnej. Ma się rozumieć, że przy przestrzeganiu wyżej podanej reguły, dotyczącej prowincji kościelnych, sprawami każdej prowincji zarządzać będzie sobór tejże prowincji, jak to uchwalono w Nicei. Co się zaś tyczy Kościołów Bożych, znajdujących się wśród ludów barbarzyńskich, należy nimi zarządzać zgodnie z przestrzeganym do dzisiejszego dnia zwyczajem ojców”; A. Znosko, *Kanony*, s. 43-44.

twierdzenie, że Patriarcha stoi na czele Świętego Synodu i Rady: nie, cała Cerkiewna Administracja wznosi się ku niemu jako swojej głowie. Można założyć, że funkcjonują u nas dwa organy zarządzania, które wnoszą się do swojego pierwszego źródła (ros. *pierwoistoczniku*) – Patriarchy jak do głowy Kościoła”⁹⁵⁸.

W czasie debaty św. Ilarion zwracał uwagę na specyficzną relację punktu nr 1 z orzeczeń o Świętym Synodzie i Najwyższej Cerkiewnej Radzie (ros. *Opriedielienija o Swiaszczennom Sinodzie i Wysszem Cerkownom Sowietie*)⁹⁵⁹ i punktu nr 4 z orzeczeń ogólnego regulaminu o najwyższej administracji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (ros. *Opriedielienije po obszczym położenijam o wysszem uprawlieniji Prawosławnojj Rossijskojj Cerkwi*)⁹⁶⁰. Dyskusja na temat punktu nr 1 o zależności pomiędzy organami cerkiewnej administracji odbyła się już po ustaleniach ogólnych w czasie obrad plenarnych. W związku z powyższym, według św. Ilariona przyjęcie poprawek podporządkowujących patriarchę cerkiewnym organom Świętego Soboru i Najwyższej Cerkiewnej Rady stało w głębokiej sprzeczności z wcześniejszymi ustaleniami i było formalnie niemożliwe. Hierarcha argumentował następująco: „Mamy przyjęty przez Sobór punkt 4 ogólnego regulaminu o restytucji patriarchy. Punkt głosi, że Patriarcha podlega nadzorowi Soboru. Jeśli przyjmujemy, że postać Patriarchy jest mało istotna, to rodzi się pytanie w jakim celu mówić o nadzorze? Nadzoru można wymagać tylko od tego kto posiada odpowiednią moc prawną. Jeśli powiedziane zostało, że Patriarcha posiada odpowiedzialność, to znaczy, że posiada również swoje instytucjonalne prawa”⁹⁶¹. Polemika soborowa była w tym aspekcie niezwykle burzliwa. Analiza całości posiedzenia nr 45 pokazuje również liczne personalne dygresje pomiędzy św. Ilarionem a członkami Soboru, w tym H.D. Kuzniecowa i A.I. Pokrowskim. Napięta polemika świadczyła o głębokiej odpowiedzialności dyskutantów za przyszłość organizmu cerkiewnego.

Istotną kwestią prac soborowych było dookreślenie sposobu przeprowadzenia sądu cerkiewnego nad Patriarchą. Zagadnienie to dokładnie definiują punkty nr 8⁹⁶² i nr 10⁹⁶³ orzeczeń

⁹⁵⁸*Swiaszczennyj Sobor Prawosławnojj Rossijskojj Cerkwi, Diejanija, Kniga IV*, s. 164.

⁹⁵⁹*Sobranije opredielienij i postanowlienij. Wypusk Pierwyj*, s. 7: „Zarządzanie kościelnymi pracami należy do Wszechrosyjskiego Patriarchy razem z Świętym Synodem i Najwyższą Kościelną Radą”.

⁹⁶⁰*Sobranije opredielienij i postanowlienij. Wypusk Pierwyj*, s. 3: „Patriarcha razem z organami kościelnej administracji podlega nadzorowi Soboru”.

⁹⁶¹*Swiaszczennyj Sobor Prawosławnojj Rossijskojj Cerkwi, Diejanija, Kniga IV, Diejanija XLI-LI*, s. 164-165.

⁹⁶²*Sobranije opredielienij i postanowlienij. Wypusk Pierwyj*, s. 6: „W przypadku naruszenia przez Patriarchę obowiązków, w zależności od okoliczności naruszeń, trzech najstarszych członków Świętego Synodu lub Najwyższej Cerkiewnej Rady, w stanie biskupim, czynią wobec Patriarchy braterskie upomnienie; w przypadku niepowodzenia czynią powtórne upomnienie; w wyniku niepowodzenia i tego upomnienia czynią kolejne kroki przedstawione w punkcie 10”.

⁹⁶³*Sobranije opredielienij i postanowlienij. Wypusk Pierwyj*, s. 6: „W przypadku naruszenia przez Patriarchę praw lub obowiązków Jego służby, kwestia uznania w jego osobie powodów mogących pociągnąć Go do odpowiedzialności należy do połączonych [organów – JS] Świętego Synodu i Najwyższej Cerkiewnej Rady. Sam akt postawienia przed sądem i osąd dokonywany jest przez Wszechrosyjski Sobór biskupów z możliwością obecności innych Patriarchów i zwierzchników autokefalicznych Kościołów, przy czym dla poddania osądowi potrzeba nie mniej niżeli 2/3 obecnych głosów”.

o prawach i obowiązkach Świętobliwego Patriarchy Moskiewskiego i całej Rosji (ros. *Opriedielienije o prawach i obiazannostiach Swiatiejszego Patriarcha Moskowskiego i wsieja Rosii*). Dyskusja miała miejsce na posiedzeniu nr 57 w dniu 1 grudnia 1917 roku. Przyjęte postanowienia są bezpośrednią realizacją wskazówek udzielonych całemu gremium przez św. Ilariona. Hierarcha postulował zachowanie Tradycji Kościoła, w której osądu cerkiewnego nad patriarchą dokonują jedynie biskupi. Szczególnie istotne było dookreślenie liczebności zgromadzenia biskupów w tej sytuacji. Teolog postulował: „Wobec powyższego, gdy nie jest możliwe zebranie wszystkich biskupów okręgu, dopuszczalne jest dla przyspieszenia sprawy przeprowadzanie osądu przez 12 biskupów. Lecz w przypadku, gdy osądzany jest wyższym przedstawicielem rosyjskiej hierarchii, powinni zebrać się wszyscy rosyjscy biskupi”⁹⁶⁴. Jednocześnie wypowiedź św. Ilariona postulowała rozwiązanie wątku dotyczącego organu kierującego wnioskiem o sędzię cerkiewnym nad Patriarchą: „I tak nalegam, aby sąd nad Patriarchą przeprowadzał Sobór Rosyjskich hierarchów. To oznacza odrzucenie bezpodstawnej koncepcji, na mocy której wniosek sądowy należy do Soboru biskupów; prawidłowym stwierdzeniem będzie takie, że prawo to jest prerogatywą Wspólnego Zgromadzenia Synodu i Rady”⁹⁶⁵.

Uwagi zostały przyjęte przez gremium soborowe. Podczas posiedzenia nr 57, św. Ilarion dodatkowo zabrał głos w kwestii dziedziczenia majątku Patriarchy po jego śmierci. Konkretną regulację w tej materii zawierał punkt nr 13, który głosił: „Jedynym spadkobiercą majątku Patriarchy po jego śmierci jest Patriarszy Tron (ros. *Patriarszyj Prestoł*)”⁹⁶⁶. Św. Ilarion argumentował powyższe stanowisko przede wszystkim kanonami kościelnymi: kanon 40 *Kanonów Apostolskich*⁹⁶⁷ i kanon 24 Soboru Lokalnego w Antiochii⁹⁶⁸. Podkreślić należy, że aktywność

⁹⁶⁴Swiaszczennyj Sobor Prawosławnojj Rossijskojj Cerkwi, *Diejanija, Kniga V, Diejanija LII-LXV, Pietrograd 1918*, s. 204.

⁹⁶⁵Tamże, s. 205.

⁹⁶⁶*Sobranije opriedielienij i postanowlienij. Wypusk Pierwyj*, s. 6.

⁹⁶⁷A. Znosko, *Kanony*, s. 20-21: „Niech będzie dokładnie znany osobisty majątek biskupa (jeśli on takowy posiada) i dokładnie znany majątek Pana: aby biskup, umierając, miał możność pozostawić własność komu chce i jak chce, i aby pod pozorem zamiany z majątkiem kościelnym nie był narażony na szwanki majątek biskupa, mającego nieraz żonę, dzieci, krewnych albo służebników. Albowiem sprawiedliwie jest wobec Boga i ludzi, ażeby i Kościół nie poniósł pewnego uszczerbku na skutek nieznamoścności majątku biskupa, i aby biskup i jego krewni nie ucierpieli przez to, że ich majątek im zabrany na rzecz Kościoła, lub nawet aby bliscy mu ludzie nie wpadli w konflikt sądowy i aby jego śmierci nie towarzyszyło zniesławienie”.

⁹⁶⁸A. Znosko, *Kanony*, s. 151-152: „Dobre to ustalenie nakazujące, aby majątku kościelnemu strzec dla dobra Kościoła z należytą pilnością, spokojnym sumieniem i z wiarą w Boga, Wszechwidzącego Sędziego; i zarządzanie nim należy pozostawić do uznania i władzy biskupa, któremu powierzeni są wszyscy ludzie i dusze tych, którzy gromadzą się w świątyni. Wszystko, co należy do Kościoła, winno być unaocznionym i otwartym dla otaczających go prezbiterów i diakonów tak, aby oni nie pozostawali w niewiedzy, lecz by wiedzieli, co właściwie należy do Kościoła i aby przed nimi nic nie zostało zakryte. W ten sposób, jeśli się stanie, że biskup zakończy swój żywot, to wobec jawności majątku kościelnego, ani on nie zostanie zmarnowany i utracony, ani własność biskupa nie pozostanie pogwałcona pod pretekstem, że należy ona do Kościoła. Albowiem sprawiedliwość wymaga, a i Bogu i ludziom jest miłe, by własność biskupa została do dyspozycji temu, komu on zechce, należące zaś do Kościoła, było zachowane dla Kościoła; i aby ani Kościół nie ponosił uszczerbku ani biskup nie został pozbawiony swego majątku pod pretekstem, że rzekomo należy on do Kościoła; albo też, aby krewni jego nie wstąpili na drogę sądową, a przez to i po śmierci nie dopuścili się zniesławienia”.

Hierarchy dotyczyła ponadto dynamizowania pracy członków oraz uchwalania decyzji na posiedzeniach, a nie przekazywania spraw powtórnie do komisji. W ten sposób usprawniano procedurę legislacyjną oraz rozwijano ideę soborowości w Rosyjskim Kościele Prawosławnym.

Ojcowie Soboru szczególną uwagę otoczyli administrację cerkiewną na poziomie lokalnym – diecezje, dekanaty, parafie. Organizacja struktur diecezjalnych posiadała swój wyraz w orzeczeniach Świętego Soboru Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego o diecezjalnej administracji (ros. *Opriedielienije Swiaszczennogo Sobora Prawosławnoej Rossijskoj Cerkwi ob jeparchialnom uprawlienii*)⁹⁶⁹. Św. Ilarion zabrał głos w dyskusji dotyczącej wyboru diecezjalnego biskupa. Orzeczenie w tej kwestii ujęte zostało w punkcie 17: „Kandydaci na Biskupów diecezjalnych, którzy nie należą do biskupiego stanu, wybierani są spośród mnichów lub nie będącego w małżeństwie białego duchowieństwa i świeckich, nie mają mniej niż 35 lat; przy tym dla jednych i drugich obowiązkowe jest przyjęcie szat mniszych (ros. *riasofor*), jeśli nie przyjmują oni postrzyżyn mniszych. Wybrany kandydat powinien być przygotowany do wysokiego stanu Biskupa, poprzez wykształcenie, teologiczną wiedzę i moralne cnoty”⁹⁷⁰.

Hierarcha postulował pozbawienie możliwości wyboru diecezjalnego biskupa z grona osób świeckich. Argumentacja stanowiska dotyczyła przede wszystkim braku odpowiednich „pasterskich zdolności” (ros. *pastyrskije sposobnosti*) w osobie nowo konsekrowanego biskupa, który nie doświadczył odpowiedniego okresu służby diakońskiej i kapłańskiej. W ujęciu św. Ilariona jedną z kluczowych cech ordynariusza diecezji powinny być cnoty wrażliwości, opieki i miłości, która rodzą się z doświadczenia liturgiczno-pasterskiego. Postawa oparta była na odpowiednich kanonach kościelnych m.in. kanonu 17 Soboru Lokalnego w Konstantynopolu (861)⁹⁷¹ oraz kanonu 10 Soboru Lokalnego w Sardyce⁹⁷². Hierarcha głosił następująco: „Kanon

⁹⁶⁹Por. *Sobranije opriedielienij i postanowlienij. Wypusk Pierwyj*, s. 17-33.

⁹⁷⁰Tamże, s. 19.

⁹⁷¹<http://www.krotov.info/acts/09/2/0861kpl.html> (09.11.2017) (tłum. wł.): „Mając na uwadze zachowanie porządku w całej kościelnej organizacji, uznaliśmy za konieczne, aby nikt ze świeckich lub mnichów nie był nagle podnoszony do godności biskupa, ale aby każdy po doświadczeniach w kościelnych stopniach hierarchii przyjmował święcenia biskupie. Wprawdzie i do teraz, niektórzy z mnichów i świeckich wyróżniali się w biskupiej czci i przewyższyli innych dobrocią oraz wywyższyli dane im Kościoły, jednakże rzadkich przypadków nie traktując jako kościelnej reguły ustanawiamy: od teraz niech tego nie będzie, lecz prawidłowo wyświęcony niech przejdzie przez wszystkie stopnie kapłaństwa, przebywając w każdym określony prawem czas”.

⁹⁷²A. Znosko, *Kanony*, s. 170-171: „Należy z wszelką dokładnością i starannością dopilnować, aby dostępujący godności biskupa, bogaty czy też uczony stanu laickiego, był ustanawiany nie wcześniej, niż po odbyciu służby lektora, diakona i prezbitera, tak aby on, jeśli zostanie uznany za godnego, przechodząc kolejno stopnie, mógł osiągnąć godność biskupa. Jest rzeczą oczywistą, że dla każdego stopnia godności należy udzielić nie za mało czasu, w ciągu którego można by sprawdzić jego wiarę, obyczajność, stałość, pokorę, aby w ten sposób on dostąpił najwyższej godności nie inaczej jak przez uznanie, że jest godny boskiego kapłaństwa. Albowiem jest rzeczą nieprzystojną, zuchwałą i lekkomyślną, aby ustanawiać biskupa bądź prezbitera lub diakona z pośpiechem: ani wiesz????, ani zachowanie nie dają na to prawa. Ustanowionego z pośpiechem sprawiedliwie obwołano by nowicjuszem (*1 Tm 3:6*), tym bardziej że i błogosławiony Apostoł, nauczyciel narodów, jest tym, który zabrania ustanowienia dokonywanego z pośpiechem, wypróbowanie bowiem w ciągu dłuższego czasu może dokładniej wykazać i zachowania, i usposobienie każdego. Wszyscy powiedzieli, że z powyższym są zgodni i że naruszać tego nie należy”.

te prawdziwie służą dobru Kościoła. Aby jakikolwiek przedstawiciel laikatu świecki mógł zostać arcypasterzem, powinien on wcześniej nauczyć się pasterskich zdolności. Nie tylko wykształcenie, nie tylko moralne cechy są ku temu wystarczające; dla arcypasterskiej służby konieczne są wyjątkowe pasterskie cechy. Nie mogę w żaden sposób zrozumieć, żeby pod jakimkolwiek pozorem człowiek nigdy nie pełniący służby pasterskiej mógł od razu zostać arcypasterzem!”⁹⁷³.

W opinii Teologa, każda diecezja posiada wystarczającą kadrę czarnego i białego duchowieństwa, w której znaleźliby się odpowiedni kandydaci na biskupów. Istotny jest czas dla nabycia pasterskiej troski o każdego członka Kościoła. W tym przypadku, nie chodzi tylko o formalizm przystąpienia do kolejnych stopni hierarchicznej struktury Kościoła, a wejście w odpowiednią praktykę pasterską. Konkludując należy podkreślić, że przysposobienie niezbędnych pojmenicznych zdolności postuluje czas. W tej kwestii znaczące są normy wiekowe, których spełnienie pozwala na przyjęcie świeceń. Dla subdiakona jest to 20 lat, dla diakona - 25 lat, dla kapłana – 30 lat, dla diakonisy – 40 lat (kanon 14⁹⁷⁴ i 15⁹⁷⁵ piąto-szóstego Soboru Powszechnego). Kanoniczne reguły wyrażają nie tylko troskę o dojrzałość kandydatów na hierarchiczne stopnie Kościoła, ale i odpowiednie przygotowanie do kapłaństwa. Od posługi subdiakona do służby kapłańskiej mija bowiem dziesięć lat, które wypełnione są uczestnictwem w życiu liturgiczno-pasterskim Kościoła.

Dla św. Ilariona jasność kanonów kościelnych wynika z odpowiedzialności za Kościół. Pasterskie cechy rodzą się z głębokiego i wieloletniego przeżywania misterium eklezjalnego, a w konsekwencji nie są one przypadkowymi cechami kandydata: „Jakby nie była wspaniała świecka osoba, szybkie orzeczenie czy będzie ona na stanowisku posiadała cechy biskupa jest bardzo trudna; nie można mieć w umysłach cudownego objawienia pasterskich cech, a w związku z tym nie należy naruszać jasnych i określonych wymagań kanonicznego prawa”⁹⁷⁶.

Św. Ilarion pełnił funkcję głównego prelegenta na posiedzeniu nr 76 w dniu 3 (16) lutego 1918 roku oraz na posiedzeniu nr 77 w dniu 5 (18) lutego 1918 roku. W tych terminach gremium soborowe dyskutowało nad przepisami dotyczącymi wyboru patriarchy. Dyskusja była niezwykle dynamiczna i zakładała rozpatrzenie wszystkich kluczowych elementów problematyki. Głos św.

⁹⁷³Swiaszczennyj Sobor Prawosławnojj Rossijskojj Cerkwi, *Diejanija, Kniga VI, Diejanija LXVI-LXXVII, Moskwa 1918*, s. 97.

⁹⁷⁴A. Znosko, *Kanony*, s. 74-75: „Kanon świętych i bogobojnych Ojców naszych niech będzie zachowany także i w tym: na prezbitera przed ukończeniem lat trzydziestu nie wyświęcać, choćby nawet osoba była nader godna, lecz odkładać to do ustanowionego wieku. Albowiem Pan Jezus Chrystus w trzydziestym roku życia chrzczył się i począł nauczać. Podobnie i diakona przed ukończeniem lat dwudziestu pięciu i diakonisy przed ukończeniem lat czterdziestu wyznaczać na urząd nie należy”.

⁹⁷⁵A. Znosko, *Kanony*, s. 75: „Na subdiakona należy powoływać nie wcześniej niż w wieku lat dwudziestu. Jeśli kto zostanie posunięty na którykolwiek stopień duchowny przed wypełnieniem ustanowionego wieku, niech będzie pozbawiony godności”.

⁹⁷⁶Swiaszczennyj Sobor Prawosławnojj Rossijskojj Cerkwi, *Diejanija, Kniga VI*, s. 110.

Iłariona był szczególnie ważny w kwestii przedstawicielstwa różnorodnych kolektywów na Soborze, który byłby ciałem wybierającym nowego zwierzchnika RKP. Całość przyjętych postanowień ujęta została w punkcie 4 orzeczenia Świętego Soboru Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego o zasadach wyboru Świętobliwego Patriarchy (ros. *Opriedielienije Swiaszczennogo Sobora Prawosławnoj Rossijskiej Cerkwi o poriadkie izbranja Swiatiejszego Patriarcha*)⁹⁷⁷. Przytaczane postanowienie brzmiało następująco: „W skład Soboru dotyczącego wyboru Patriarchy wchodzi: a) członkowie Świętego Synodu, b) wszyscy diecezjalni ordynariusze Kościoła Rosyjskiego, c) zarządzający patriarszą diecezją Arcybiskup Kołomyi, d) członkowie Najwyższej Rady Cerkiewnej, e) po jednym kapłanie i dwóch przedstawicieli laikatu każdej diecezji, z wyjątkiem eparchii Moskiewskiej, f) z miasta Moskwy trzy osoby z kleru, wśród których jest nie mniej niż dwóch kapłanów i trzech świeckich, z powiatu moskiewskiego – jeden kapłan i dwóch świeckich, z pozostałych powiatów Moskiewskiej diecezji po jednym kapłanie i dwóch świeckich (delegacja dwu połączonych powiatów), g) po jednym kapłanie i dwóch świeckich z miasta Petersburga i Kijowa, h) Protoprezbiter Wielkiego Soboru Zaśnięcia, i) namiestnicy stauropigialnych monasterów, namiestnicy ławr, namiestnicy monasterów Walaamskiego, Sarowskiego i Optńskiego, j) Protoprezbiter wojennego i morskiego duchowieństwa, k) przedstawiciel z Prawosławnej Wspólnoty Misyjnej, l) po dwóch przedstawicieli z każdej Akademii duchownej, m) po jednym przedstawicielu ze wszystkich Uniwersytetów, Akademii Sztuk i Akademii Nauk, przy czym w wyborach udział biorą tylko osoby prawosławne”⁹⁷⁸.

W czasie posiedzeń św. Iłarion udzielił odpowiednich komentarzy na temat obecności poszczególnych przedstawicielstw na Soborze wybierającym nowego patriarchę. Wyjaśnienia dotyczyły konieczności i argumentacji potencjalnej obecności kolektywów w procesie elekcji. Należy stwierdzić, że nie wszystkie uwagi Hierarchy zostały przyjęte przez gremium soborowe. Zdaniem Teologa, całość działań wybierających nowego patriarchę powinna być jak najmniej złożona i możliwie odzwierciedlająca różnorodność społeczności cerkiewnej w Rosji. Św. Iłarion wskazywał: „Oczywistością jest, że trudno zorganizować nadzwyczajny Sobór dla wyboru patriarchy tak, aby wszyscy byli zadowoleni. Komisja miała na celu taką organizację porządku wyboru patriarchy, aby zwołanie wyborczego Soboru nie było skomplikowane i aby wszystkie warstwy cerkiewnego społeczeństwa posiadały w miarę pełne przedstawicielstwo”⁹⁷⁹. Dla porządku posiedzenia nr 77 św. Iłarion udzielał konkretnych wyjaśnień względem uwag,

⁹⁷⁷*Sobranije opriedielienij i postanowlienij. Wypusk Czetwiertyj*, s. 3-6.

⁹⁷⁸Tamże, s. 3-4.

⁹⁷⁹*Swiaszczennyj Sobor Prawosławnoj Rossijskiej Cerkwi, Diejanija, Kniga VI*, s. 257.

propozycji i zmian wnoszonych przez członków Soboru. Zasadniczo każda delegatura na wyborczy Sobór została dokładnie przeanalizowana i poparta odpowiednimi argumentami.

Szczególnie znaczenie na nadzwyczajnym i wyborczym Soborze RKP miała delegacja Moskiewskiej diecezji. W dyskusji na posiedzeniu nr 76 wniesiono poprawkę dotyczącą rozszerzenia liczebności delegatów z tej diecezji, czego celem było większe oddziaływanie na wybór nowego patriarchy. Według św. Iłariona niemożliwą była konstrukcja Soboru ze specjalnymi prerogatywami dla jednej wybranej diecezji: „Każda diecezja powinna odzwierciedlać jakby oddzielną osobę i posiadać swoje przedstawicielstwo; przy tym, przy naszej różnorodności diecezji przeprowadzenie proporcjonalnych wyborów byłoby szczególnie skomplikowane: może wystąpić sytuacja, że niektóre diecezje nie otrzymają żadnego przedstawicielstwa lub przedstawicielstwo niepełne [...]”⁹⁸⁰.

Wyjątkowa sytuacja Moskiewskiej diecezji nie pozwalałaby na realizację ogólnie cerkiewnego wyboru nowego patriarchy, w tym z zachowaniem odrębności i autonomiczności każdej diecezji. Gremium soborowe ostatecznie uchwaliło wypracowane przez komisję rozwiązania dotyczące konkretnej liczby przedstawicieli ze strony moskiewskiej diecezji. Sama pozycja powyższej delegatury była stabilnie osadzona w regulaminie wyboru patriarchy, gdyż w przypadku elekcji podczas sukcesywnego Soboru Biskupów RKP (a nie nadzwyczajnego Soboru z licznymi przedstawicielstwami) zapraszani byli jedynie legaci Moskiewskiej diecezji⁹⁸¹. Żywa polemika dotyczyła ponadto przedstawicielstwa ze strony wojska i floty, organizacji kościelnych, stanu mniszego, szkolnictwa wyższego oraz poszczególnych miast Rosji. Istota dyskusji dotyczyła formalnego ujęcia czynnego przedstawicielstwa z powyższych grup w osobach duchowieństwa i świeckich. Dodatkowo, sama delegatura miała być efektem demokratycznych wyborów podczas ogólnokrajowego zjazdu wszystkich członków danej jednostki społecznej. W tym wypadku, przed wyborczym Soborem RKP powinny odbyć się zjazdy dla elekcji legatów z różnorodnych i licznych podmiotów społecznych.

W ujęciu św. Iłariona i komisji zajmującej się tą problematyką, powyższa kwestia jest niewykonalna. Przede wszystkim cały proces wyboru nowego patriarchy byłby zatrważająco wydłużony, co wpływałoby niekorzystnie na życie Kościoła. Teolog uwypuklał: „Komisja, jak podkreślałem wcześniej, troszczyła się o to, aby skonstruować nie skomplikowany porządek wyborczego Soboru. W związku z tym, kierowała się pominięciem takich przedstawicielstw, dla których wymagany byłby uprzedni wszechrosyjski zjazd. Aby włączyć przedstawicieli wojennego

⁹⁸⁰Tamże, s. 258.

⁹⁸¹*Sobranije opredielienij i postanowlienij. Wypusk Czetwiertyj, s. 3; Swiaszczennyj Sobor Prawosławnojj Rossijskojj Cerkwi, Diejanija, Kniga VI, s. 263-264.*

i morskiego duchowieństwa koniecznym jest zebranie przedstawicieli armii i floty na wszechrosyjski zjazd, aby wszyscy mogli urzeczywistnić swoje wyborcze prawa. W tym wypadku organizacja Soboru byłaby szczególnie niewygodna. Komisja postąpiła podobnie w stosunku do ruchu monastycznego i prawie wszystkich organizacji cerkiewnych⁹⁸².

Druga część posiedzenia nr 77 dotyczyła procesu wyboru patriarchy. Św. Iłarion udzielił licznych komentarzy i wyjaśnień dotyczących wnoszonych propozycji. Przede wszystkim argumentował potrójne posiedzenie wyborczego Soboru oraz ich mocy sprawczej przy minimum połowie uczestników⁹⁸³; brak możliwości kandydowania na urząd patriarchy przez świeckich⁹⁸⁴; możliwości odmowy przyjęcia nominacji kandydatury na patriarchę⁹⁸⁵; terminy posiedzeń wyborczego Soboru⁹⁸⁶.

Cały komentarz Hierarchy do powyższych zagadnień miał bezpośrednie przełożenie na postanowienia Soboru dotyczące ordynacji patriarchalnej. Jednakże, jak wynikało z dokumentacji posiedzenia, jedna z kwestii nie tylko była odrzucona, ale i radykalniej ujęta w rezolucjach. Dyskusja dotyczyła mianowicie zależności pomiędzy głosowaniem na urząd patriarchy, a wyborem poprzez losowanie. W związku z tym, należało rozstrzygnąć, czy pełnię wyboru należy przekazać losom, czy ustalić kryteria dla takich reguł głosowania, które zobrazują pragnienie większości członków wyborczego Soboru.

Św. Iłarion wskazywał na problemy wynikające ze stosowania tylko i wyłącznie „losowej” ordynacji: „Pozostawienie wyboru patriarchy losom może być w pewnych sytuacjach pokusą sumienia Soboru i kuszeniem Boga. Praktyka mówi o przypadku, gdy kandydat został wybrany na patriarchę jednogłośnie. Co czynić w dalszej kolejności? Dla wypełniania Regulaminu należy sztucznie wybrać jeszcze dwóch kandydatów. Może się zdarzyć, że los wypadnie nie na tego, którego pragnie Sobór, a na tego wybranego sztucznie i wszyscy członkowie Soboru będą niezadowoleni i rozczarowani. W związku z tym, okaże się to być pokusą dla członków Soboru i kuszeniem Boga⁹⁸⁷”.

Komisja zajmująca się powyższą problematyką miała na względzie niezgodności wynikające z jednego sposobu ordynacji. Rozwiązaniem trudności była możliwość ważnego wyboru patriarchy w przypadku bezwzględnego poparcia kandydata przez $\frac{3}{4}$ członków Soboru, w

⁹⁸²Swiaszczennyj Sobor Prawosławnojj Rossijskojj Cerkwi, *Diejanija, Kniga VI*, s. 262. Por. tamże, s. 258, 265.

⁹⁸³Tamże, s. 270.

⁹⁸⁴Tamże, s. 272-273. Argumentacja analogiczna do wyboru na urząd diecezjalnego biskupa. W tym miejscu św. Iłarion podaje również przykłady praktyki w innych autokefalicznych Kościołach: „Na Wschodzie na urząd patriarchy wybierani są tylko biskupi. Na przykład w Antiocheńskim Kościele wybiera się go z kręgu metropolitów, w Bułgarskiej również z metropolitów. W Kościele Jerozolimskim może być wybrany patriarcha z grona archimandrytów, lecz tylko tych, którzy służą Kościołowi nie mniej niż dziesięć lat”.

⁹⁸⁵Tamże, s. 276-277.

⁹⁸⁶Tamże, s. 278.

⁹⁸⁷Tamże, s. 280.

tym $\frac{3}{4}$ głosów gremium biskupiego. Św. Ilarion prezentował powyższe rozwiązania na spotkaniu plenarnym następująco: „Głosowanie na kościelnym Soborze nie ma tego samego znaczenia jak w przypadku spraw niekościelnych. Tutaj wypowiada się umysł Kościoła, prowadzony Duchem Bożym. Głosowanie na Soborze jest wyrażeniem kościelnej świadomości, napełnionej Duchem Świętym i nie można rozpatrywać go jako mechanicznego procesu. W związku z tym, Komisja przyjęła następująco: jeżeli wybór będzie jednogłówny lub w gronie kandydatów znajdzie się osoba, która otrzyma $\frac{3}{4}$ głosów na plenarnym posiedzeniu Soboru, a jednocześnie w tym zebraniu biskupów kandydat otrzyma także $\frac{3}{4}$ głosów biskupów, to w takiej sytuacji jest to podsumowujące zebranie i kandydat zostaje wybrany na urząd patriarchy”⁹⁸⁸.

Przedstawione stanowisko Komisji zostało jedynie częściowo przyjęte. Jedyną okolicznością, w której pominięte byłoby losowanie patriarchy z trzech kandydatów była jednogłówna elekcja biskupa przez wyborczy Sobór RKP. Zapisu rozwiązania dokonano w punktach 18⁹⁸⁹ i 19⁹⁹⁰ orzeczeń Świętego Soboru Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego o zasadach wyboru Świętobliwego Patriarchy.

4.3.2. *Regulamin monasterski*

Program dyskusji soborowej uwzględniał problematykę dotyczącą ruchu monastycznego w Rosji. Szczegółowej analizie poddano szereg kwestii pasterskich i administracyjnych związanych z funkcjonowaniem monasterów⁹⁹¹. Okres synodalny wyjątkowo dotkliwie reorganizował ten obszar życia eklezjalnego, ingerując w sprawy natury formalnej jak i ekonomicznej wspólnot. Przykładem służą postanowienia zawarte w *Suplemencie (Pribawlienije k Duchownomu Reglamientu)* z 1722 roku⁹⁹² lub sekularyzacja majątków monasterskich w okresie panowania Katarzyny II⁹⁹³. Postanowienia Soboru były wielką nadzieją na zdynamizowanie życia monastycznego u początków XX stulecia. Poruszanie powyższej problematyki było niezwykle znaczące, pomimo tego, że przedstawicielstwo monasterów stanowiło znaczącą mniejszość soborowego gremium (20 delegatów)⁹⁹⁴.

⁹⁸⁸Tamże, s. 280.

⁹⁸⁹„W przypadku jednogłównego wyboru kandydata na urząd patriarchy, wybór dwóch innych kandydatów nie jest dokonywany”; *Sobranije opredielienij i postanowlienij. Wypusk Czetwiertyj*, s. 5.

⁹⁹⁰„Na trzecim posiedzeniu Soboru, odbywającym się w patriarszej katedralnej świątyni, Patriarcha wybierany jest poprzez losy z trzech obranych na posiedzeniach Soboru kandydatów, a w sytuacji jednogłównego wyboru (pkt. 18), ogłaszane jest imię wybranego”; Tamże.

⁹⁹¹Por. *Sobranije opredielienij i postanowlienij. Wypusk Czetwiertyj*, s. 31-43.

⁹⁹²*Pribawlienije k Duchownomu Reglamientu*; w: W. A. Fiedorow, *Russkaja*, s. 338.

⁹⁹³Por. N.N. Lisowoj, *Wosiemnadcatyj wiek w istorii russkogo monaszestwa*, w: *Monaszestwo i monastyri w Rossii XI-XX wieka*, Moskwa 2005, passim; W. Serczyk, *Katarzyna II*, Wrocław 2010, passim.

⁹⁹⁴W. Cypin, *Istorija Russkoj Prawosławnoy Cerkwi*, s. 336.

Św. Ilarion uczestniczył w polemice nt. monasterów w czasie posiedzenia nr 136 w dniu 18 (31) lipca 1918 roku. Głównym tematem była regulacja elekcji przełożonych monasterów (ros. *nastojateliej monastyriej*). Hierarcha zwracał uwagę na wykluczające się propozycje rozwiązań ordynacji oraz minimalne uwzględnienie kompetencji biskupa diecezjalnego. Końcowe postanowienia Soboru przedstawiały proces wyborczy następująco: 1) wybór dwóch kandydatów przez zebranie mnichów lub mniszek wspólnoty (osoby tylko z postrzyżynami małej schimy) [pkt 9 postanowień]; 2) przedstawienie kandydatów biskupowi diecezjalnemu; 3) biskup diecezjalny przedstawia jednego z dwóch kandydatów pochodzących z wyborów lub swojego kandydata na Święty Synod [pkt 10 postanowień]; 4) Święty Synod wydaje uchwałę o nominacji⁹⁹⁵.

Niezwykle ważny jest punkt 11 postanowień, który głosi: „W przypadku braku kandydata na urząd przełożonego wśród braci monasteru, kandydat na przełożonego wskazywany jest Świętemu Synodowi przez biskupa diecezjalnego”⁹⁹⁶. Według św. Ilarion proponowany zapis był nieprecyzyjny i wnosił niepokój w życie eklezjalne: „Punkt 11 wyjaśnia jak należy postępować ‘w przypadku braku kandydata na urząd przełożonego wśród braci monasteru’. Dla mnie bez odpowiedzi pozostaje pytanie, kto będzie określał to czy są, czy nie ma kandydatów w danym monasterze? Według biskupa nie ma w monasterze kandydatów na urząd przełożonego. Jednakże bracia monasteru na podstawie punktu 8 wybierają przełożonego. Co w takim razie czynić biskupowi? Wskazać własnego kandydata jak o tym świadczy punkt 10 postanowień? A może lepiej byłoby to uczynić od razu, nie dokonując wyborów, bowiem inaczej może wystąpić ogromne nieporozumienie pomiędzy biskupem a braćmi”⁹⁹⁷.

Ponadto Teolog skrytykował dwa suplementy do punktu 11 postanowień, które zawierały alternatywne rozwiązania w sytuacji braku kandydatów na przełożonego wśród braci monasteru. Pierwszy z nich postulował możliwość wyboru kandydata z innej wspólnoty monastycznej, zaś drugi dawał sposobność wskazywania kandydatów przez biskupa diecezjalnego, którzy podlegaliby odpowiedniej ordynacji wewnątrz monasteru. Św. Ilarion podkreślał, że sugerowane rozwiązania nie sprawdziły się w innych obszarach życia eklezjalnego m.in. w przypadku elekcji proboszczów lub zwierzchników diecezji. Hierarcha argumentował: „Otwiera się możliwość pojawienia się poszukiwaczy wolnych miejsc na przełożonych, którzy będą krążyć z monasteru do monasteru i proponować swoje usługi, tj. ustanowiony będzie ten sam porządek, który wypróbowany został w przypadku obsadzenia proboszczów parafii, gdy kapłani sami proponowali swoją służbę parafianom. Lecz Święty Sobór postanowił odrzucić tę normę z parafialnego życia

⁹⁹⁵*Sobranije opredielienij i postanowlienij. Wypusk Czetwiertyj*, s. 32-33.

⁹⁹⁶Tamże, s. 33.

⁹⁹⁷*Diejanija Swiaszczennogo Sobora Prawosławnojj Rossijskojj Cerkwi, Diejanija 118-136*, t. 9, Moskwa 1999, s. 251.

[...] ⁹⁹⁸. Dodawał również: „Jak można wybierać [przełożonego – JS] z nieznanomych kandydatów, wskazanych przez biskupów? Niestety, rzecz niemal podobna ustanowiona była przez Sobór, gdy wyższa władza cerkiewna otrzymała możliwość wskazywania dla diecezji swoich kandydatów. Realizacja tego porządku nie wniosła niczego dobrego. Nie powinno się zatem w wyborach przełożonych stosować tych reguł” ⁹⁹⁹. Św. Ilarion postulował wzmocnienie roli biskupa diecezjalnego w zarządzaniu monasterami. Całość życia eklezjalnego winna być podporządkowana zwierzchnikowi diecezji i w rzeczywisty sposób przez niego administrowana. Teolog nie neguje demokracji w wyborach przełożonych wspólnot, ale wskazuje na pełniejszą realizację posłuszeństwa monastycznego w bezpośredniej nominacji ordynariusza.

Współczesna słowiańska praktyka realizowana jest właśnie w tym kontekście, czyli wyłącznie biskup diecezjalny mianuje przełożonego monasteru. Taka forma elekcji jest wyrazem pasterskiej troski oraz mniszego posłuszeństwa, przepełnionego wzajemną miłością. Teolog głosił: „Biskup poprzez kanony zobowiązany został do monitoringu monasterów i jego potrzeb. [...] W niektórych przypadkach, biskup może zaoferować prawo wyboru braci monasterskiej, gdy jego zdaniem są obecni godni kandydaci i gdy w ogóle będzie to stanowiło korzyść dla monasteru i dla eklezjalnego dzieła” ¹⁰⁰⁰. Teologiczna postawa Hierarchy wobec wielu regulacji soborowych wynikała z pasterskiej dbałości o kanoniczny porządek oraz miłość i pokój w Kościele.

4.3.3. *Dyskusja i postanowienia soborowe odnośnie do jednowierców*

Agenda dyskusji soborowych stanowiła obraz różnorodnej problematyki wewnętrznych i zewnętrznych spraw RKP. Współcześnie rodzi ogromny szacunek i podziw mnogość tematyczna w refleksji członków Soboru, która świadczyła o wielkiej mądrości i gotowości do polemiki. Z całą pewnością, jednym ze złożonych problemów była kwestia dotycząca jednowierców ¹⁰⁰¹. Temat wspólnoty pozostającej od ponad stu lat w łączności kanonicznej z RKP obligował

⁹⁹⁸Tamże, s. 252.

⁹⁹⁹Tamże.

¹⁰⁰⁰Tamże, s. 259.

¹⁰⁰¹**Jednowiercy** (ros. *jedinowiercy, staroobradnyje pryshody Russkoj prawosławnojej cerkwi*) – ruch zapoczątkowany pod koniec XVIII w.; wspólnota posługuje się rytym sprzed reform patriarchy Nikona (Minin), przy czym pozostaje w łączności kanonicznej z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym (1800 r.); status jednowierców został dookreślony w XIX stuleciu w tzw. „punktach o jednowiercach” metropolity Platona (Lewszyna); w 1918 roku funkcjonowało ok. 600 parafii i kilka monasterów wspólnoty; w 2000 roku na jubileuszowym Arcybiskupim Soborze patriarcha Aleksy II (Ridigier) stwierdził, że rytzy jednowierców i staroobrzędowców są „ogólną skarbnicą” Kościoła; w XIX wieku ruch jednowierców prowadził misję wśród staroobrzędowców bezpopowców na ziemiach Prus Wschodnich; szczególnym miejscem dla rytu staroobrzędowców i jednowierców w Polsce jest miejscowość Wojnowo (woj. warmińsko-mazurskie), w której funkcjonowała wspólnota monastyczna. Por. Jepiskop Simon (Szliejew), *Jedinowierije w swojom wnutrenniem razwitii (w razjasnienii jego maloraspostranennosti sriedi staroobriadcew)*, Moskwa 2004; P. Czubarow (red.), *Prawosławnoje jedinowierije w Rossii*, Sankt Piererburg 2004; E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich*, Warszawa 1977, passim.

rozpatrzenie i wypracowanie odpowiednich rezolucji. W czasie obrad Soboru pojawiła się propozycja utworzenia dla jednowierców paralelnych struktur hierarchicznych. Z powyższej idei wynikała równoległa obecność dwóch biskupów tj. ordynariusza diecezji RKP i jednowierców na jednym terenie kanonicznym. Św. Ilarion podczas posiedzenia nr 79 w dniu 8 (21) lutego 1918 roku oraz posiedzenia nr 81 w dniu 10 (23) lutego 1918 roku udzielił szczegółowej interpretacji powyższego zagadnienia.

Generalnie koncepcja utworzenia dwóch paralelnych diecezji na jednym terenie administracyjnym nie miała miejsca w historii Kościoła Chrystusowego. Hierarcha konstatawał: „Przedkładane jest nam organizowanie paralelnej hierarchii. Fakt ten nie miał miejsca w całej historii chrześcijańskiego Kościoła. Prawdą jest, że wśród kanonów nie ma rozporządzeń zakazujących takiego urzędu, lecz to nie ze względu na to, aby dopuszczać takie działanie, ale dlatego, że nikt nie pragnął czegoś takiego stworzyć. Kanony szczegółowo mówią o biskupich obszarach administracyjnych, dystryktach, diecezjach, ich granicach, przy czym postuluje się, aby w każdej diecezji był jeden biskup. Żadnej paralelnej hierarchii być nie może, gdyż każdy biskup winien dysponować swoim obszarem kanonicznym”¹⁰⁰².

W opinii Teologa brak odpowiedniej argumentacji na wprowadzenie swoistej nowości w historię Kościoła. Precedens, którego autorem byłby Sobór, powinien mieć szczególne uzasadnienie i głęboką teologiczno-historyczną motywację. W tym przypadku, przesłanką nie może być tylko i wyłącznie odmienny ryt liturgiczny lub obrzędowość. Św. Ilarion, ściśle trzymając się tego uzasadnienia, wyjaśniał: „Oczywiście, nasz Sobór może wprowadzić do historii nowy fakt, lecz potrzebne są ku temu szczególne, poważne podstawy. Jakie podstawy są nam teraz ukazywane? W tym miejscu mówi się, że jednowiercy posiadają swoje obrzędy, swoje księgi, swój wyjątkowy sposób życia. Lecz stawiam sobie pytanie: czy dostateczna jest ta argumentacja dla wprowadzenia takiej nowości, jakiej nie znał Kościół Powszechny? Nie, te podstawy są w pełni niedostateczne. A ja mogę wam nazwać społeczności, z równie mocną dyscypliną życia, posiadającą swój układ i swoją specyfikę życia. Są to monastery. Jeśliby mnisi potrzebowali szczególnych biskupów, można by było na tej podstawie dawać im takich biskupów? Może być obrzęd podstawą dla budowania szczególnej hierarchii, tak jak proponowane jest uczynić?”¹⁰⁰³.

W związku z powyższym ani obrzędowość, ani ryt liturgiczny, ani prowadzony model życia nie jest w pełni zasadną podstawą dla budowania szczególnej posługi hierarchicznej. Godnym podkreślenia jest fakt, że dyskusja koncentrowała się wokół utworzenia równoległej i

¹⁰⁰²*Swiaszczennyj Sobor Prawosławnojj Rossijskojj Cerkwi, Diejanija, Kniga VII, wyp. I, Diejanija LXXVIII-LXXXII, Moskwa, s. 44.*

¹⁰⁰³Tamże.

równoprawnej hierarchii na jednym terytorium kanonicznym i w jednym Kościele. Sama opieka pasterska biskupów RKP nad wspólnotami jednowierczymi była kwestią oczywistą.

W prowadzonej na Soborze polemice podniesiony został również argument historyczny. Agitatorzy paralelnej hierarchii dla jednowierców wskazywali na metody włączenia donatystów¹⁰⁰⁴ do Kościoła. Bazując na postanowieniach synodów lokalnych w Kartaginie (początek V wieku), uwypuklali precedens przyłączenia do Kościoła biskupów z sakrą dokonaną w ruchu donatystów¹⁰⁰⁵. Dodatkowo eksponowano prerogatywy powracających biskupów względem katedry oraz narodu, który również jednoczył się z Kościołem. Argumentację potęgowała szczegółowa analiza postanowień, które uwypuklały m.in. sposób dzielenia diecezji czy parcelację majątku kościelnego¹⁰⁰⁶.

W opinii św. Iłariona problematyka IV-V wieku dotycząca donatystów nie może służyć za argument historyczny wobec jednowierców na początku XX wieku. Obie sytuacje są diametralnie różne i stanowią realia właściwej doby czasu. Hierarcha głosił: „Przede wszystkim, problem hierarchii donatystów rozpatrywany w IV i V wieku w Afryce miał znaczenie lokalne i czasowe, tak też nie posiada żadnego związku z naszym zagadnieniem, gdyż przypadek z donatystami nie posiada wspólnej płaszczyzny z sytuacją przez nas rozpatrywaną. Wspólnoty donatystów razem ze swoimi biskupami przyłączyły się do Kościoła. Biskupi, ze względu na kościelną ekonomię,

¹⁰⁰⁴**Donatyzm** – północnoafrykański (Numidia) ruch kontestacyjny w Kościele, rozwijający się w IV-VII w., którego inicjatorem i prymasem był schizmatyczny biskup Donat z Kartaginy; herezja głosiła skrajny rygorizm moralny względem osób, które w czasie prześladowań odłączyły się od Kościoła; donatyści pojmowali siebie jako jedyną grupę powołaną do zachowania i bronięcia Kościoła, którego tożsamość jest ciągle zagrożona nie tylko przez prześladowania, ale i przez kompromisy ze „światem”. Według ks. T. Kaczmarka: „w takiej mentalności odżywało coś z ducha ekskluzywizmu starotestamentalnej ortodoksji, z przekonaniem, że tylko przy czystości wiary zachowana jest gwarancja wysłuchania modlitwy przez Boga”. M.in. ewangelicki pastor W. Thummel wskazywał na punickie idee religijne donatyzmu oraz silną relację schizmy kościelnej z ruchem narodowym i socjalistycznym, będącym agitacją anty rzymską afrykańskich prowincji. Zob. Ks. T. Kaczmarek, *Augustyn do braci Ex patre Donati*, w: F. Drączkowski i in., *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele Starożytnym*, Lublin 2012, s. 133-134; S. Adamiak, *Trwałość fenomenu donatyzmu w V i VI wieku*, F. Drączkowski i in., *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele Starożytnym*, Lublin 2012, s. 145-155; T. Kołosowski, *Biuletyn Patrystyczny (48)*, „Collectanea Theologica” nr 2(1996), s. 97-101; W. Myszor, *Kościół grzeszników i świętych. Wybrane wątki z początków donatyzmu*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” t. 42 (2009), s. 38-48.

¹⁰⁰⁵M.in. kan. 99 synodu lokalnego w Kartaginie (13 czerwca 407): „Parafie, które nawróciły się od Donatystów i miały biskupów, niech mają nadal bez wahania i bez pytania synodu; natomiast parafie, które miały biskupa, a po jego śmierci, nie będą chciały mieć własnego biskupa, lecz należeć do diecezji innego biskupa, niech im nie będzie zabronione [...]”; A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty Synodów od 381 do 431 roku*, Kraków 2010, s. 160.

¹⁰⁰⁶Tamże, s. 250: M.in. kan. 118 synodu lokalnego w Kartaginie (1 maja 418): „Słusznym jest, aby, jeśli biskup od donatystów nawrócił się do jedności katolickiej, równo między siebie podzielili kościoły tak pozyskane, gdzie byłyby obie części, by jedne miejsca do jednego, drugie do drugiego należały w taki sposób, że dzieli ten, który dłużej pełnił obowiązki biskupa, a młodszy przyjmuje. Jeśli miejsce należało do jednego, będzie tego, kto jest bliżej. Jeśli ma równie blisko do obu katedr, temu niech podlega, którego wybierze lud. Jeśli starzy katolicy chcieliby swego biskupa, a nawróceni od donatystów swego, niech wola liczniejszych przeważy nad mniej licznymi. Jeśli znajdzie się wiele miejsc, w których były obie strony, że nie można równo podzielić, albo jeśli nierówna by była ich liczba, po przydzieleniu miejsc, których mają po równo, jeśli jakieś pozostało, wówczas należy przestrzegać tego, co powiedziano wyżej, gdy sprawa dotyczy jednego miejsca”.

przyjmowani byli w stanie biskupim. [...] Projekcja biskupów-jednowierców w żaden sposób nie jest podobna do biskupów-donatystów. Przyłączywszy się do Kościoła, przestali być donatystami, i byli takimi samymi jak inni biskupi w niczym się nie wyróżniając się, ani czynieniem znaku krzyża dwoma palcami, ani bytem. Kanony Soboru Kartagińskiego jasno głoszą, że podział diecezji pomiędzy biskupami od zawsze katolickimi i biskupami przyłączonymi od donatystów jest tylko miarą tymczasową, dopóki cała społeczność kościelna nie zjednoczy się wokół jednych i tych samych biskupów”¹⁰⁰⁷.

W ujęciu św. Ilariona, precedens erygowania paralelnej hierarchii prowadził dodatkowo do dwóch niebezpieczeństw w życiu eklezyjnym. Pierwszym z nich była próba formalizacji określonego rytu czy obrzędowości, a w konsekwencji nadanie wyższego statusu wewnątrzkościelnego upatrzonej reguły lub rytu właściwej doby czasu. Gloryfikacja charakterystycznych elementów wybranego okresu historycznego, przekształcająca się w swoistą „dogmatyzację obrzędowości” była olbrzymim zagrożeniem dla wyrażania uniwersalności Kościoła. Prezentowana tendencja mogła być reinterpretacją pragnień etnofiletycznych w Kościele, opartych na paradygmacie kulturowym, a nie narodowym¹⁰⁰⁸.

Hierarcha wyjaśniał: „Czym w rzeczywistości jawi się stara obrzędowość? Jest to obrzędowość pierwszej połowy XVII wieku. Dlaczego nie powinniśmy restytuować i nie chronić obrzędów XIV wieku i wcześniejszych? Rosyjski Kościół na Soborach XVI-XVII wieku ujawnił tendencję do zamrożenia cerkiewnej formy życia i dlatego starą obrzędowość określam nie inaczej jak miraż, gdzie wyraz jednowierczego życia jest właśnie tym mirażem. Obrzędowość cerkiewnego życia jest zawsze dynamiczna, gdyż jest obszarem życia, rozwoju i zmiany. Zatrzymać ten rozwój to sprawa niemożliwa, a zarazem niepotrzebna. I jednowiercom nigdy nie uda się zachować obrzędowości starego Rosyjskiego Kościoła bez zmian”¹⁰⁰⁹. Problematyka dyskusji dotyczyła statusu relacji tradycji kościelnej i Tradycji Kościoła. Treść polemiki prowadzonej przez św. Ilariona ukazuje właściwą korelację „Jedności w wielości form”¹⁰¹⁰. Jedna Tradycja Kościoła jest świadomością dynamiczną, realizującą się w każdym okresie historycznego Kościoła poprzez „nieustanną Pięćdziesiątnicę”, która może przyjmować różnorodne oblicza. S. Bułgakow wyjaśniał: „W tradycji kościelnej przejawia się i zostaje zapieczętowana nie tylko zmienność i jedność ducha żyjącego w Kościele, ale także jego okazanie w historii Jako Bożo-

¹⁰⁰⁷ *Swiaszczennyj Sobor Prawosławnojj Rossijskojj Cerkwi, Diejanija, Kniga VII*, s. 95.

¹⁰⁰⁸ M. Ławreszuk, *Prawosławie wobec etnofiletyzmu*, „Elpis” 11(2009), s. 73-102.

¹⁰⁰⁹ *Swiaszczennyj Sobor Prawosławnojj Rossijskojj Cerkwi, Diejanija, Kniga VII*, s. 44-45.

¹⁰¹⁰ P. Ewdokimow, *Prawosławie*, s. 253.

człowieczej jedności. Kościół podlega rozwojowi historycznemu, ma historię, i ta historia nie jest tylko zewnętrznym trwaniem w świecie, ale także wewnętrznym procesem”¹⁰¹¹.

Drugie niebezpieczeństwo, które definiował św. Iłarion dotyczyło kwestii wzajemnej relacji pomiędzy strukturami i wiernymi RKP, a strukturą jednowierczą. W ujęciu Hierarchy, problem dotyczył namiętności, próżności i pychy, które mogą atakować wiernych. Zagadnienie dotyczyło rozwoju wywyższania się, zgubnego samozakłamania i ekskluzywizmu eklezjologicznego, który wynikałby z tradycji kościelnej. Jakie będą relacje pomiędzy wiernymi po formalnej akceptacji jednowierczej hierarchii? Będzie to zgoda, czy konflikt? Wspólnota Kościoła, czy indywidualizacja duchowa w obszarze własnej tradycji? Św. Iłarion uzasadniał następująco: „W tym wymiarze ukazano, że mogą wystąpić również praktyczne i niechciane konsekwencje. Wskazuje się bowiem na postawę patrzenia ‘z wysoka’ na jednowierców. Jednak obecnie, wśród cerkiewnych wyznawców odnotowywać należy powrót do starożytnego cerkiewnego smaku, gdyż odradza się nacjonalna cerkiewna sztuka: świątynie, które zbudowane były według zachodnich wpływów w XVIII w. już nas nie satysfakcjonują; a zatem nowsze świątynie budowane są w staroruskim stylu. [...] Dlatego też nie znajduje uzasadnienia, by ktokolwiek współcześnie patrzył na jednowierców ‘z wysoka’. Można jednak obawiać się, że jednowiercy, znajdując się pod władzą swojego biskupa, tak właśnie będą odnosić się do nas [tj. RKP – JS]; będą oni dzielić chrześcijan na dwie kategorie, można by rzec na dwa gatunki. W tym bowiem często utwierdzają nas pisma protojereja Szlejowa¹⁰¹². [...] Tutaj właśnie widzimy jednostronne spojrzenie ‘z wysoka’: u jednowierców – idealny porządek, a u nas – tylko jego brak”¹⁰¹³. W opinii Teologa wierni obu struktur cerkiewnych potrzebują szczególnej pasterskiej troski, która będzie mostem poznania i otwarcia na ubogacającą kwestię tradycji kościelnej.

Ostatecznie Sobór Lokalny przyjął odpowiednią rezolucję w sprawie organizacji hierarchii jednowierczej (biskupi wikariusze), której funkcjonowanie było w zależności od ordynariusza diecezji z ramienia RKP. Przyjęto dodatkowo m.in. obowiązek używania różnej tytulatury biskupa ordynariusza i jednowierczego wikariusza; status jednowierczych członków Lokalnych Soborów RKP; ujęto organizację parafii jednowierczych i regułę koncelebracji liturgicznej; uchwalono możliwość studiowania w uczelniach duchownych z zachowaniem własnej tożsamości eklezjalnej¹⁰¹⁴.

¹⁰¹¹S. Bułgakowie, *Prawosławie*, s. 41.

¹⁰¹² **S.I. Szlejow** (1873-1921) – późniejszy jednowierczy biskup Symeon, ordynariusz ufimski i sterlitamakski; cieszył się szeroką popularnością w kręgu jednowierców; był autorem licznych publikacji z zakresu historii ruchom m.in. *Jednowiercze i jego stuletnie organizowanie w Rosyjskiej Cerkwi* (Petersburg 1901), w 2000 roku kanonizowany przez RKP.

¹⁰¹³ *Swiaszczennyj Sobor Prawosławnoy Rossijskoj Cerkwi, Diejanija, Kniga VII*, s. 45-46.

¹⁰¹⁴Por. *Sobranije opredielienij i postanowlienij. Wypusk Wtoroj*, s. 3-5.

4.3.4. Postanowienia soborowe w kwestii rozwodów

Działalność Soboru Lokalnego ukierunkowana była na świadectwo Kościoła wobec transformacji polityczno-społecznej w Rosji. Obok licznych rezolucji natury administracyjno-organizacyjnej, Sobór wystosowywał przesłania, komentarze, apele, orędzia, manifesty, w których wyrażał troskę o ojczyznę. Rewolucja komunistyczna była tragedią dla całego narodu rosyjskiego. Agresywna ideologia marksistowskiego socjalizmu burzyła nie tylko fundamenty państwowości, ale prowadziła destrukcyjną reformę moralną rosyjskiego społeczeństwa¹⁰¹⁵. Niemal natychmiast po objęciu władzy, Włodzimierz Uljanow (ps. Lenin) i jego towarzysze rozpoczęli proces niszczenia pojęcia małżeństwa i rodziny. 16 (29) grudnia 1917 roku weszła w życie rezolucja dotycząca rozwodów (ros. *Diekret WCIK i SNK o rastorżenii braka*), która maksymalnie liberalizowała warunki i sam urzędniczy proces rozwodów¹⁰¹⁶. W pełni wystarczającą podstawą prawną do anulowania małżeństwa była decyzja jednego z małżonków. Kontynuacją działań zmierzających do demoralizacji społecznej były kolejne postanowienia władz komunistycznych m.in. o aborcji (1920) czy negacji rodziny (tzw. *sowiecki kodeks rodzinny* z 1926 roku). W ujęciu władzy zaprzeczenie wartościom wynikającym z małżeństwa i rodziny było realizacją wyzwolenia spod burżuazyjnego piętna carskich czasów.

W związku z powyższym, członkowie Soboru pochyliłi się nad problematyką rozwodów. Opracowane rozporządzenia ujęte zostały w postanowieniach Świętego Soboru Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego *O powodach rozwiązania małżeństwa uświęconego przez Kościół* (ros. *Opriedielienije Swiaszczennogo Soboru Prawosławno Rossijskiej Cerkwi o powodach k rastorżeniju bracznago sojuza oswiaszczennogo Cerkowju*)¹⁰¹⁷. Dokument wyszczególnił dziewięć przesłanek uprawniających do wstąpienia na cerkiewną drogę uzyskania rozwodu: „a) odejście od Prawosławia; b) cudzołóstwo lub nienaturalne skłonności pożycia; c) niemożność małżeńskiego współżycia; d) choroba – trąd lub kiła; e) odejście w nieznaną; f) osądzenie wyrokiem karnym z jednoczesną utratą praw obywatelskich; g) targnięcie na życie i zdrowie małżonka lub dzieci; h) snochactwo, czerpanie wygod z posiadania małżonka; i) wstąpienie jednego z małżonków w nowy związek”¹⁰¹⁸. Każda z przyczyn była szczegółowo argumentowana i wyjaśniana pod kątem wyjątkowych okoliczności.

¹⁰¹⁵Por. M. Heller, *Maszyna i śrubki. Jak hartował się człowieka sowiecki*, Warszawa 1989, *passim*; V. Yarafeyenka, *Seks kontra ZSRR*, Gdynia 2013, *passim*.

¹⁰¹⁶Por. *Diekriety Sowietsoj wlasti*, t. I., Moskwa 1957, s. 237.

¹⁰¹⁷Por. *Sobranije opriedielienij i postanowlienij. Wypusk Trietij*, s. 61-64.

¹⁰¹⁸Tamże, s. 61-62. Dnia 20 sierpnia (2 września) 1918 roku przyjęto uzupełnienie do postanowień soborowych, które dotyczyło dwóch dodatkowych przyczyn rozwodu – nieuleczalna choroba duchowa i umyślne opuszczenie współmałżonka. Por. *Sobranije opriedielienij i postanowlienij. Wypusk Czetwiertyj*, s. 48.

Św. Ilarion uczestniczył w dyskusji dotyczącej warunków i motywów uzyskania rozwodu, która miała miejsce w czasie posiedzenia nr 106 w dniu 17 (30) marca 1918 roku. Hierarcha zwracał uwagę na formalny zapis proponowanych rozwiązań, co było swoistym apelem o dogłębną precyzję słownictwa i juredyczną przejrzystość postanowień. Polemika dotyczyła użycia słów „przemoc” (ros. *nasilije*) i „heterodoksja” (ros. *inosławnyje*)¹⁰¹⁹ w postulowanych rezolucjach. Św. Ilarion wyjaśniał: „Odstępstwo [w aspekcie wiary – JS] współmałżonka jako powód do rozwodu, dzieli się na dwie kategorie: pierwsza – powód do rozwodu, druga – warunki, w których odstępcstwu towarzyszy przemoc współmałżonka nad religijnym sumieniem prawosławnego współmałżonka lub dzieci. Lecz jak określić stopień przemocy, który będzie prowadził do rozwodu? Samo pojęcie ‘przemocy’ jest niewymierne. Załóżmy, małżonkowie to schizmatyk i prawosławna, żona modli się, a mąż się śmieje, nazywając żonę ‘szczepotnicą’¹⁰²⁰ – czy w tej sytuacji jest to już przemoc?”¹⁰²¹. Stanowione przez sobór prawo powinno posiadać jasny i dokładny zapis. W związku z powyższym należałoby unikać pojęć, które rodziłyby jakąkolwiek niejasność w rozumieniu założeń soborowych. Teolog postulował stosowanie w konstrukcji rozporządzeń prostych składni oraz języka, które będą fundamentem przejrzystej wykładni dla odbiorców. Użycie słowa „przemoc” w tak ważnej tematyce było dość problematyczne. Dodatkowa opinia św. Ilariona dotyczyła stosowania obcego teologii prawosławnej słownictwa. Poruszana kwestia wpisuje się w całości kształt myśli teologicznej Hierarchy, a w szczególności problematyki pojmowania granic Kościoła.

W soborowych projektach uwzględniono podział dotyczący współmałżonka nieprawosławnego – „heterodoksja” jako: a) nieprawosławny członek chrześcijaństwa (ros. *inosławije*); b) członek religii niechrześcijańskiej (ros. *inowierije*). Św. Ilarion radykalnie odrzucał możliwość stosowania powyższego rozróżnienia, które było terminologiczną niewiadomą dla Tradycji Kościoła: „*Inowierije* jest zrozumiałe, a co to jest *inosławije*? W pierwszym kanonie św. Bazylego Wielkiego czytamy: ‘Inaczej nazwali oni (starsi) herezję, inaczej schizmę, a inaczej parasynagogę’. W tym miejscu nie ma *inosławija*. Funkcjonuje tylko odłączenie od Kościoła. Rozróżnienie na *inowierije* i *inosławije* jest nie do przyjęcia i rozróżnianie stopnia odłączenia staje się niemożliwe. Będzie smutek, gdy Sobór przyjmie inaczej. Już czas uwolnić się od obcych prawosławnej świadomości pojęć. Powinno się w tym miejscu mówić o odłączeniu od Kościoła, gdyż z zewnętrznym odłączeniem łączy się i wewnętrzne rozłączenie z Kościołem”¹⁰²². Powyższa

¹⁰¹⁹Heterodoksja (ros. *inosławije*) – nieprawosławne wyznania chrześcijańskie; Por. S. Bułgakow, *Prawosławie*, s. 203-207.

¹⁰²⁰*Szczepotka* – w prawosławiu czynienie znaku krzyża trzema palcami. Por. J. Wawrzyńczyk (red.), *Wielki słownik rosyjsko-polski*, Warszawa 2004, s. 903.

¹⁰²¹*Diejanija Swiaszczennogo Sobora Prawosławnoji Rossijskoji Cerkwi, Diejanija 83-101*, t. 7, Moskwa 1999, s. 109.

¹⁰²²Tamże.

wypowiedź odzwierciedlała eklezjologiczną postawę św. Ilariona, w której uwydatniał On, że każde odłączenie od Kościoła jest pozbawieniem łaski Ducha Świętego. W postanowieniach soborowych uwzględniono opinię Hierarchy i zastosowano formę – „odłączenia od Prawosławia”, bez szczegółowego zróżnicowania. Należy wspomnieć, że współczesna prawosławna terminologia teologiczna stosuje obie definicje dla regulacji stanowiska Kościoła Prawosławnego wobec innych wyznań chrześcijańskich i innych religii. Przykładem może służyć przyjęty na jubileuszowym Soborze Biskupów RKP w 2000 roku dokument o podstawowych założeniach stosunku RKP wobec innych wyznań chrześcijańskich (ros. *Osnownyje principy odnoszenija Russkoj Prawosławnoej Cerkwi k inosławiju*).

4.3.5. *Stanowisko soboru wobec zawłaszczenia przez państwo sowieckie majątku kościelnego*

W rezultacie rewolucji październikowej i bolszewickiej reorganizacji państwa, Rosyjski Kościół Prawosławny znalazł się w dramatycznym położeniu. Polityka władz zmierzała w kierunku pełnej sekularyzacji i laicyzacji społeczeństwa. Człowiek sowiecki miał być pozbawiony jakiegokolwiek religijnej etiologii, która była obcym współczesności dziedzictwem caratu. W tym wymiarze to właśnie Kościół stanowił jeden z obrazów „starych czasów”, który potencjalnie hamował rewolucyjną propagandę. W tym duchu przystąpiono do stopniowej dewaluacji autorytetu i polityczno-ekonomicznej presji wobec Kościoła. Szczególnie ważnym w tej materii dokumentem, asymilującym laicyzującą koncepcję państwa był dekret *O oddzieleniu Cerkwi od państwa i szkoły od Cerkwi* (ros. *Diekret ob otdielieniji cerkwi ot gasudarstwa i szkoły ot cerkwi*) przyjęty 20 stycznia (2 lutego) ogłoszony w roku 1918 przez Radę Komisarzy Ludowych¹⁰²³. Postanowienie zanegowało prawa Kościoła w państwie, sprowadziło kwestię religijności do sfery prywatnej, przekazało prowadzenie spraw metrykalnych wyłącznie państwu oraz zadeklarowało zasadnicze pierwszeństwo obowiązków obywatelskich nad tymi wynikającymi z kultu religijnego.

Zwieńczeniem narracji była sekularyzacja mienia kościelnego, który wybrzmiała następująco: „Cały majątek kościelnych i religijnych wspólnot funkcjonujących w Rosji jest dobrem narodowym. Budynki i przedmioty specjalnie przeznaczone do celów liturgicznych, poprzez postanowienia lokalnych lub centralnych państwowych władz przekazywane są w bezpłatny użytek odpowiednim religijnym wspólnotom”¹⁰²⁴. Powyższa deklaracja władz stanowiła preludeum do represji związanych z działalnością organizacji religijnych w Rosji.

¹⁰²³Por. *Diekriety Sowietsoj vlasti*, s. 371-374.

¹⁰²⁴Tamże, s. 374.

Wyrazistym jej przykładem była stopniowe zawłaszczenie mienia cerkiewnego, które swoje apogeum osiągnęło w wyniku wprowadzenia w życie instrukcji *O realizacji dekretu z 20 stycznia 1918 roku* (ros. *Instrukcija po prowadieniju w żyzn diekreta ot 23 janwaria 1918 goda*). Nastąpiło całkowite przejęcie ruchomego i nieruchomego majątku cerkiewnego, które niewątpliwie wspomagała szeroko zakrojona akcja propagandowa. Podstawowym zadaniem Cerkwi było sformułowanie stanowiska wobec pretensji państwa do mienia cerkiewnego. Nie było to zadanie łatwe. Tym bardziej, że argumentacja polityczna o przekazaniu majątku w ręce obywateli aczkolwiek była jedynie demagogią, cieszyła się szerokim uznaniem w społeczeństwie. W rzeczywistości odebranie mienia strukturom cerkiewnym było jednoznaczne ze spieniężeniem dóbr na rzecz realizacji bolszewickiego terroru.

Odpowiedź na podjęte działania powinna była być natychmiastowa. W związku z tym Sobór Lokalny podjął debatę na temat pokłosa wynikającego z postępującego przejmowania mienia kościelnego przez państwo. I. Destiwel pisał: „Oddzielenie Kościoła od państwa, prześladowania ze strony bolszewickiej władzy, powszechny ekonomiczny kryzys wymagał od Soboru bezzwłocznego poszukiwania środków na funkcjonowanie cerkiewnych struktur”¹⁰²⁵. Owocem prac soborowych w tym względzie były *Postanowienia Świętego Soboru RKP o cerkiewnym majątku i gospodarstwie* (ros. *Opriedielienije Swiaszczennogo Sobora Prawosławnojj Rossijskojj Cerkwi o cerkownom imuszczestwie i chaziajstwie*) z dnia 24 sierpnia (6 września) 1918 roku¹⁰²⁶. Jedną z dyskusji dotyczącą nakreślonej tematyki miała miejsce w czasie posiedzenia nr 160 w dniu 25 sierpnia (7 września) 1918 roku¹⁰²⁷. W czasie drugiej części zebrania plenarnego dokonano zamkniętej debaty dotyczącej specjalnej deklaracji wobec przedłużającej się konfiskacji mienia cerkiewnego.

Św. Ilarion w swojej wypowiedzi koncentrował się przede wszystkim na krytyce interwencjonizmu państwa w tych kwestiach. Jego zdaniem Kościół do czasów współczesnych „żył w ramach kapitalistycznego ustroju i wszystkie nasze kanony oraz sposoby pojmowania Kościoła noszą charakter rzeczywiście kapitalistycznego ustroju, gdyż po prostu innego ustroju świat nie znał”¹⁰²⁸. Całkowicie obce dla Kościoła są paradygmaty socjalizmu, które likwidują podstawowe wartości, takie jak wolność czy własność prywatna. A. Fiedosiejew wyjaśniał: „Otóż tym kluczowym wyróżnikiem [socjalizmu – JS] jest stosunek do własności: wszystkie środki produkcji, ziemia, woda i inne zasoby naturalne są własnością państwa, a nie osób (zwanych

¹⁰²⁵I. Destiwel, *Pomiestnyj Sobor Rossijskojj Prawosławnojj Cerkwi 1917-1918 godow*, Moskwa 2008, s. 220.

¹⁰²⁶*Sobranije opriedielienij i postanowlienij. Wypusk Czetwiertyj*, s. 49-50.

¹⁰²⁷*Diejanija Swiaszczennogo Sobora Prawosławnojj Rossijskojj Cerkwi, Diejanija 152-170*, t. 11, Moskwa 2000, s. 123-136.

¹⁰²⁸Tamże, s. 128.

kapitalistami) lub ich grup (zwanych akcjonariuszami). Państwowa własność to podstawa socjalizmu”¹⁰²⁹. Św. Ilarion całkowicie odrzucał idee jakiegokolwiek nacjonalizacji dóbr cerkiewnych oraz reform Cerkwi w kierunku modelu socjalistycznego: „Nie sądzę, ażeby naszemu Kościołowi potrzebna była rewizja swojego pojmowania majątku, czyli tłumaczenie go na „język socjalistyczny”. Nie wierzę i mam nadzieję, że nie wierzycie również wy, iż socjalizm w naszym nieszczęsnym kraju umocnił się na zawsze. Ja w socjalizm nie wierzę. Socjalizmu nie będzie nigdy”¹⁰³⁰.

Jednoznaczna postawa wynikała z troski o dobro Cerkwi i o niedoprowadzenie do profanacyjnych aktów w stosunku do cerkiewnego mienia. Zasadnicze pytanie, na które należało odpowiedzieć, brzmiało: „Czy może nasza cerkiewna, święta własność, zawierająca święte relikwie i Święte Dary, stać się własnością socjalistycznego państwa?”¹⁰³¹. Odpowiedź Hierarchy była jednoznaczna – w żadnym wypadku. Ponadto w dyskusji należało zwrócić uwagę na szkodliwe skutki orzeczeń dekretu o oddzieleniu państwa od Cerkwi. Zagrożeniem dla majątku cerkiewnego była kwestia warunków arendy prowadzonej przez aparat państwowy. Św. Ilarion podkreślał: „W tym miejscu nie znajduje się tylko jurydyczna fikcja, a faktyczne, pełne posiadanie, w wyniku którego państwo w osobie *sowdiepa* [samorząd lokalnych radnych – JS] może przekazać święte mienie innym osobom lub przeznaczyć je na całkowicie niereligijną działalność, odsyłając święte przedmioty do skarbcza Rosyjskiej republiki”¹⁰³².

Celem posiedzenia nr 160 było wyrażenie opinii i przyjęcie jednego z punktów specjalnej deklaracji wobec skandalicznych poczynań bolszewickiej władzy. Św. Ilarion postulował odważną i bezpośrednią ocenę działań, która musiała być jasnym znakiem dla polityków i społeczeństwa. Miał być to głos obrony przed bluźnierstwem mas, desakralizacją wielowiekowej tradycji chrześcijańskiej w Rosji oraz przed retrospekcją okresu obrazoburstwa. W tym wymiarze należało użyć pojęć o wiele mocniejszych aniżeli tylko „bezprawie”. Teolog nawoływał: „A więc, jeśli pierwszy punkt posiada deklaracyjny charakter, to według mnie, powinny być w nim wyrażone dwie myśli: pierwsza – nie mogą świątynie i święte przedmioty według swej istoty być ogłoszone własnością bezreligijnego państwa i podlegać zawłaszczeniu; druga – wyrwanie świątyń i świętego cerkiewnego mienia z wyłącznego posiadania Cerkwi jest przemocą wobec Cerkwi i bluźnierstwem”¹⁰³³. Powyższa pozycja została konsekwentnie wcielona w końcową

¹⁰²⁹A. Fiedosiejew, *Zapadnia. Człowiek i socjalizm*, przeł. ‘Prias’, Jan Kubań, Warszawa 2016, s. 13. Por. K. Wroczyński, *Wpływ ideologii socjalizmu na życie osobowe człowieka*, „Studia Salvatoriana Polonica” 1(2017), s. 137-148; B. Danowska-Prokop, *Własność w poglądach przedstawicieli socjalizmu utopijnego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach” nr 260(2016), s. 18-26.

¹⁰³⁰*Diejanija Swiaszczennogo Sobora Prawosławnoji Rossijskoji Cerkwi, Diejanija 152-170*, s. 129.

¹⁰³¹Tamże.

¹⁰³²Tamże.

¹⁰³³Tamże, s. 130.

formułę deklaracji, co świadczyło o szerokim autorytecie Hierarchy wśród soborowego gremium. Tak jak w wielu innych przypadkach, głębokie przeżywanie odpowiedzialności za Kościół łączył On z jasnym i merytorycznym rozwiązaniem. Św. Ilarion w całej swojej działalności deklarował stałą troskę o „jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół”.

4.3.6. *Postanowienia soborowe o zakresie autonomii kościelnej na Ukrainie*

Nowa sytuacja polityczna i społeczna w 1917 roku miała ogromny wpływ na struktury administracyjne Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. W tym wypadku istotne znaczenie miały wydarzenia związane z rewolucją lutową i abdykacją cara Mikołaja II. Jedną z konsekwencji powyższych procesów była dynamiczna walka narodowa na rzecz autonomii ukraińskiej. W wyniku podjętych działań już 17 marca 1917 roku powstała Ukraińska Rada Centralna (ukr. *Ukraińskaja Centralnaja Rada*), która wydała cztery uniwersały krystalizujące nadzieję na pełną niepodległość ukraińskiego narodu. W wyniku działań bolszewików w Piotrogradzie, pod koniec stycznia 1918 roku proklamowano niepodległość Ukraińskiej Republiki Ludowej (ukr. *Ukraińska Narodna Respublika*), której pierwszym prezydentem został Mychajło Hruszewski (1886-1934)¹⁰³⁴.

Polityczne przemiany zachodzące na Ukrainie były bezpośrednią przyczyną powstania problemu autonomii kościelnej oraz organizacji ukraińskiego soboru cerkiewnego. W.I. Pietruszenko wyjaśniał: „Idea przeprowadzania Wszechukraińskiego Prawosławnego Soboru Cerkiewnego (ros. *Wsieukrainskij Prawosławnyj Cerkownyj Sobor*) po raz pierwszy została proklamowana w czerwcu 1917 roku przez grupę ukraińskich delegatów na Wszechrosyjski zjazd duchowieństwa i świeckich (ros. *Wsierossijskij zjezd duchowieństwa i mirian*) w Moskwie. Ukraińscy przedstawiciele sądzili, że w sytuacji promulgowania autonomii Ukrainy przez władze Centralnej rady, wszystkie sprawy cerkiewne powinny być rozpatrywane na Wszechukraińskim Soborze”¹⁰³⁵. Przygotowania przedsynodalne zdominowała tendencja uzyskania autokefalii dla lokalnej Cerkwi. Inicjatorem takich tendencji był duchowny, Aleksander Maryczew.

Organizacja synodu wnet zdobyła poparcie wśród polityków i uzyskała w dniu 21 grudnia 1917 roku akredytację Ukraińskiej Rady Centralnej w statusie jedynej, uznawanej administracji cerkiewnej. Sprawa ewentualnego zdominowania przyszłego soboru żądaniami autokefalistów zmusiła RKP do negocjacji, którym przewodniczył metropolita Płaton (Roźdiestwienski).

¹⁰³⁴Por. J. Hrycak, *Historia Ukrainy 1772-1999*, Lublin 2000, passim.

¹⁰³⁵W.I. Pietruszko, *Wsieukrainskij Prawosławnyj Cerkownyj Sobor 1918 goda: wozniknowienije idiei i podgotowka k prowadieniju*, w: *XV Jeżegodnaja bogosłowska konfieriencija PSTGU: Materiały*, t. II, Moskwa, s. 280.

Ostatecznie w wyniku obustronnych rozmów i częściowego kompromisu, w okresie od 7 stycznia 1918 roku do 16 grudnia 1918 roku miały miejsce trzy sesje Wszechukraińskiego Prawosławnego Soboru Kościelnego¹⁰³⁶. Postanowienia dotyczące Tymczasowej Najwyższej Administracji Kościoła Prawosławnego na Ukrainie (ros. *Поłożеніє о Врїємїєннѡмъ Высшѡмъ Управленїи Православнѡй Церквї на Украинѡ*) zostały przyjęte 9 lipca 1918 roku¹⁰³⁷, a następnie poddane wnikliwej analizie na Soborze Lokalnym RKP w Moskwie.

Jedną z dyskusji dotycząca kwestii ukraińskiej autonomii miała miejsce w czasie posiedzenia nr 164 w dniu 31 sierpnia (13 września) 1918 roku. W drugiej części obrad, swoje uwagi i myśli na temat przedstawionego dokumentu wyraził św. Ilarion¹⁰³⁸. We właściwej sobie tonacji, zaznaczył szereg niedoskonałości proponowanych regulacji w sprawie autonomii na Ukrainie: „W przedstawionych przez Oddział punktach, nie wskazano w jaki sposób i poprzez jakie organy będzie Ukraiński Kościół realizował swoją autonomiczną administrację. W pierwszym paragrafie powiedziano, że Kościół Prawosławny na Ukrainie otrzymuje autonomię przy jednoczesnym zachowaniu statusu jako część Kościoła Rosyjskiego. Jednakże jest to ujęte jako już dokonany fakt. Posiadamy bowiem *Postanowienie*, które podpisane zostało przez biskupów z Ukrainy. Problem dotyczy tego, jak nasze zasadnicze punkty mają się do niego odnieść? Czy zatwierdzamy te formy zarządzania, które przedłożone zostały przez Ukraiński Sobór w Kijowie? Na wiele pytań w tych zagadnieniach nie ma w ogóle odpowiedzi”¹⁰³⁹. Obawy Hierarchy były słuszne, bowiem obydwa postanowienia w wielu miejscach wykluczały się wzajemnie, jak na przykład kwestia najwyższego organu administracji cerkiewnej w Kijowie. Św. Ilarion wskazywał m.in. na punkt 6 postanowień, który głosił: „Nieprzerwanie działającym organem wykonawczym NKACP na Ukrainie¹⁰⁴⁰ jest Sobór Biskupów wszystkich ukraińskich ordynariuszy diecezji oraz Najwyższa Rada Cerkiewna (ros. *Высшїй Церковнїй Сѡвет*)”¹⁰⁴¹. W jakiej zatem relacji występuje oraz jak interpretować punkt 3 moskiewskich postanowień, głoszący: „Postanowienia Wszechrosyjskich Soborów Cerkiewnych oraz równoczesne postanowienia i instrukcje Świętobliwego Patriarchy mają obowiązującą moc dla Kościoła Ukraińskiego”¹⁰⁴². Stawiane pytania świadczą o wnikliwym i analitycznym umyśle Teologa. W

¹⁰³⁶Por. W. Ulianowski, *Cerkwa w Ukrainiskij Derżawi. 1917-1920 (doba Ukrainskoj Centralnoj Radi)*, Kijów 1997; Mitropolit Fieodosij (Prociuk), *Obosoblenczeskije dviżenija w Prawosławnoj Cerkwї na Ukrainie*, Moskwa 2004, passim; K. Fotijew, *Popytki Ukrainskoj Cerkwonj awtokefalii w XX wiekie*, w: *Prawosławnaja Cerkow na Ukrainie i w Polsce w XX stolietii*, Moskwa 1997, passim.

¹⁰³⁷Por. *Sobranije opredielienij i postanowlienij. Wypusk Czetwiertyj*, s. 17-19.

¹⁰³⁸*Dokumenty*, t.3, s. 715.

¹⁰³⁹*Diejanija Swiaszczennogo Sobora Prawosławnoj Rossijskoj Cerkwї, Diejanija 152-170...*, s. 168.

¹⁰⁴⁰Najwyższa Kościelna Administracja Kościoła Prawosławnego na Ukrainie (ros. *Высшїяя Церковная Администрація Правосławној Церквї на Украинѡ*).

¹⁰⁴¹*Sobranije opredielienij i postanowlienij. Wypusk Czetwiertyj*, s. 17.

¹⁰⁴²Tamże, s. 15.

istocie, kijowskie i moskiewskie dokumenty było niekomplementarne i niosły zamęt prawny. Kanoniczno-teologiczne wyczucie św. Ilariona pozwoliło na głębszą refleksję i ponowne zbadanie wielu kwestii.

Szczególna uwaga skierowana została na status i organizację Najwyższej Rady Cerkiewnej. Organ ten składał się z trzech biskupów (prócz kijowskiego metropolity), czterech duchownych (w tym jednego psalmisty) i sześciu świeckich. W paragrafie 6 podkreślono dodatkowo, że duchowni i świeccy wybierani są przez ukraiński sobór cerkiewny na trzy lata¹⁰⁴³. Św. Ilarion zwracał uwagę na pobieżne ujęcie roli kijowskiego metropolity w zarządzaniu kościołem na Ukrainie. W przypadku statusu RKP, w zasadniczych punktach postanowień skrupulatnie dookreślono zakres zadań i prerogatyw patriarchy. Teolog przedstawiał problem następująco: „Czy może On [tj. kijowski metropolita – JS], tak jak nasz Świętobliwy Patriarcha, zatrzymać postanowienie Najwyższej Cerkiewnej Rady, które jest niekanoniczne i nie służy dobru Kościoła, cofnąć proces, według którego przyjęto postanowienie, do powtórnego rozpatrzenia, a w przypadku braku akceptacji i powtórnego postanowienia, indywidualnie wprowadzić w życie potrzebną ze względu na interes Kościoła regulację?”¹⁰⁴⁴. Hierarcha dodawał ironicznie: „O Kijowskim metropolicie w rzeczywistości mówi się, że jedynie nosi krzyż na mitrze, dwie panagije oraz nosi się przed nim krzyż. W postanowieniach nie mówi się prawie niczego o prawach kijowskiego metropolity do zarządu Kościołem Ukraińskim”¹⁰⁴⁵. Uwagi skierowane pod kątem zaproponowanych regulacji były wyrazem troski o ład administracyjny Cerkwi. Postawa św. Ilariona w znaczący sposób chroniła przed ewentualnymi kontrowersjami wynikającymi z niedopracowania fundamentalnych założeń statusu cerkiewnego.

Kolejne uwagi wybitnego Hierarchy dotyczyły praktycznej realizacji autonomii. Szczególnie istotna w tym aspekcie była interpretacja prerogatyw i granic autonomii cerkiewnej na Ukrainie. W tym miejscu wyjątkowo inspirujące wydaje się przywołanie postanowień dotyczących autonomii przyjętych przez Święty i Wielki Sobór Kościoła Prawosławnego, który odbył się w dniach 19-26 kwietnia 2016 roku na Krecie. Dokument o nazwie *Autonomia i sposób jej ogłaszania* definiował pojęcie autonomii następująco: „1. Instytucja autonomii wyraża w sposób kanoniczny status relatywnej lub częściowej niezależności konkretnej cerkiewnej części od Cerkwi autokefalicznej, do której się odnosi. a) Przy zastosowaniu tej instytucji w praktyce cerkiewnej zostały uformowane różne poziomy relacji Cerkwi autonomicznej z Cerkwią autokefaliczną, do której się odnosi. b) Wybór zwierzchnika Cerkwi autonomicznej jest

¹⁰⁴³Tamże, s. 18.

¹⁰⁴⁴*Diejanija Swiaszczennogo Sobora Prawosławnojoj Rossijskoj Cerkwi, Diejanija 152-170*, s. 170.

¹⁰⁴⁵Tamże.

zatwierdzany lub przeprowadzany przez kompetentny organ cerkiewny Cerkwi autokefalicznej, której Zwierzchnik jest wspomniany [podczas Boskiej Liturgii – przyp. tłum] przez niego [tzn. przez Zwierzchnika Cerkwi autonomicznej – przyp. tłum.] i do którego się on kanonicznie odnosi.

c) W funkcjonowaniu instytucji autonomii istnieją różne formy jej zastosowania w praktyce cerkiewnej, określane stopniem zależności Cerkwi autonomicznej od autokefalicznej. d) W niektórych formach autonomii stopień zależności Cerkwi autonomicznej wyraża się również poprzez uczestnictwo Zwierzchnika tej Cerkwi w Synodzie Cerkwi autokefalicznej”¹⁰⁴⁶. Z powyższych treści wynika, że relacja kościoła autonomicznego do autokefalicznego może przyjmować różnorodny charakter. Dokument z 2016 roku normalizował w sposób bezpośredni ogólny kościelny proces nadania autonomii¹⁰⁴⁷. W związku z tym zależność i forma funkcjonowania autonomii względem autokefalii podlega wewnętrznym i bezpośrednim postanowieniom obu struktur.

Status autonomii cerkiewnej powinien stanowić czytelną relację względem cerkwi macierzystej. Św. Iłarion dokonał refleksji nad zakresem kompetencji autonomicznych struktur na Ukrainie. Przyjęta przez Sobór Lokalny RKP regulacja w tym zakresie brzmiała następująco: „Autonomia Kościoła Ukraińskiego dotyczy lokalnych spraw: administracyjnych, oświatowych, misyjnych, dobroczynnych, monasterskich, gospodarczych, sądowych w odpowiednich instancjach, małżeńskich, a nie dotyczy spraw znaczenia ogólnocerkiewnego”¹⁰⁴⁸. Powyższe postanowienie znacząco ograniczało sposób funkcjonowania autonomii zaproponowany przez Wrzechukraiński Sobór. W kijowskim statusie rozszerzono prerogatywy na lokalne kwestie związane m.in. z nauczaniem wiary, nabożeństwami, cerkiewną administracją, sądem i dyscypliną¹⁰⁴⁹. Problematyka powyższych postanowień dotyczyła tego, jakie pełnomocnictwa będą nadane autonomii, a jakie pozostaną w gestii Kościoła Matki. W ujęciu św. Iłariona szereg lokalnych spraw ma prawo być analizowana na poziomie autonomii. Hierarcha wyjaśniał: „Liczne problemy nauczania wiary mogą być rozpatrywane na poziomie autonomii na Ukrainie. Na przykład lokalne herezje lub schizmy mogą być omawiane i osądzone na Ukraińskim Cerkiewnym Soborze. Widzimy takie sytuacje w Kościele Starożytnym. W takich przypadkach zwoływane były małe Sobory biskupów oddzielnych, niewielkich prowincji. Takie właśnie były pierwsze, historyczne, słynne Małozjatyckie Sobory zwoływane z powodu herezji montanizmu”¹⁰⁵⁰. Teolog proponuje dodatkowo, aby granice autonomii przyjęły formę granic terytorialnych.

¹⁰⁴⁶ *Autonomia i sposób jej ogłaszania*, „Wiadomości PAKP” 3(2016), s. 18.

¹⁰⁴⁷ Por. tamże, s. 18-19.

¹⁰⁴⁸ *Sobranije opredielienij i postanowlienij. Wypusk Czetwiertyj*, s. 15.

¹⁰⁴⁹ Por. tamże, s. 18.

¹⁰⁵⁰ *Diejanija Swiaszczennogo Sobora Prawoslawnoj Rossijskoj Cerkwi, Diejanija 152-170*, s. 168.

Jakie było stanowisko św. Ilariona wobec kwestii autonomii kościelnej na Ukrainie? Hierarcha prezentował dość zachowawczą postawę względem tak znaczących reform w zarządzaniu Cerkwią. Jego obawy opierały się na historycznej analogii problematyki związanej z ustalaniem statusu starobrzędowców. Teolog wyjaśniał: „Wychodząc z przytoczonych argumentów, nie będąc przeciwko istocie autonomii Ukraińskiego Kościoła, a przeciwnie, uznając ją za niezbędną ze względu na okoliczności przeżywanych czasów, jednocześnie obawiam się, że przy wprowadzeniu w życie tymczasowego Statusu, opracowanego przez Wszechukraiński Sobór Kościelny, nie stanie się to samo z Ukraińskim Kościołem, co zdarzyło się z Kościołem starobrzędowców, którym to zarządzają świeccy ludzie”¹⁰⁵¹. W ogólnym ujęciu, postawa św. Ilariona świadczyła o jego olbrzymiej trosce o przyszłą jedność Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego.

4.3.7. Postanowienia soborowe na temat prawosławnego szkolnictwa teologicznego

Reforma szkół duchownych stanowiła jedno z fundamentalnych zadań, nad którym pochylił się Sobór Lokalny RKP. Lista problemów była tak obszerna, że zabrakło czasu na wnikliwe przeanalizowanie wszystkich kwestii. Taka sytuacja znajduje swój wyraz w postanowieniach soborowych z 7 (20) kwietnia 1918 roku, które dotyczyły nowych przepisów w prawosławnych akademiach duchowych (ros. *Opriedielienije Swiaszczennogo Sobora Prawosławnoj Rossijskoj Cerkwi ob osnownych naczałach preobrazowanija i wwiedieniji w diejstwije nowych sztatow prawosławnych duchownych akadiemii*). Wyjaśniano w nich co następuje: „Z powodu braku czasu, który obecnie uniemożliwia Soborowi szczegółową analizę przedłożonego przez soborowy oddział o Akademiach Duchownych dokumentu z ogólnymi założeniami o Akademiach Duchownych, postanowiono skierować dokument do analizy przez Najwyższą Cerkiewną Radę”¹⁰⁵². Sobór Lokalny RKP pomimo problemu czasowego opracował dodatkowo ogólne postanowienia dotyczące m.in. działalności Szkół Pasterskich (ros. *Pastryskija Uczyliszcza*) i Żeńskich Szkół Diecezjalnych (ros. *Żenskij Uczyliszcza Jeparchialnyja*). Wśród regulacji nieustannie podkreślana była dalszoplanowa kontynuacja kościelnych reform w zakresie szkolnictwa. Sobór pochylił się również nad materialną stroną reform, gdzie postulował niezwłoczne zabezpieczenie finansów na rzecz szkół duchownych w RKP.

Św. Ilarion wziął udział w dyskusji nt. sytuacji szkolnictwa, która odbyła się podczas posiedzenia nr 124 w dniu 4 (17) kwietnia 1918 roku¹⁰⁵³. Teolog odniósł się merytorycznie do

¹⁰⁵¹Tamże, s. 170.

¹⁰⁵²*Sobranije opriedielienij i postanowlienij. Wypusk Trietij*, s. 52.

¹⁰⁵³Por. *Dokumienty Swiaszczennogo*, t. 3, s. 511-514.

projektu reformy szkolnictwa, który opracowany został przez większą część grupy ekspertów pracujących w oddziale oraz wyeksponował problem praktycznej działalności szkół teologicznych. Szczególnie druga z poruszanych kwestii wydaje się istotna, bowiem charakteryzowała wewnętrzne opinie odnośnie do organizacji nauczania teologicznego. Soborowy Delegat pisał: „Gdy w tym miejscu była mowa o niedostatku naszej szkoły duchownej, to sprawiedliwie określono jej główny niedostatek w tym, że postawione było przed nią dwojakie zadanie jako służby dla Cerkwi i służby dla potomstwa rodzin duchowieństwa [jako warstwy społecznej – JS]. Te dwa zadania wzajemnie ze sobą walczyły w życiu szkoły, przy czym najczęściej zwyciężało zadanie drugie. Jednakże należy powiedzieć, że te dwa aspekty służby mogą współżyć z sobą w pełnej harmonii. Następuje to wtedy, gdy ojciec w stanie duchownym daje wykształcenie swojemu synowi, co oznacza przygotowanie go do kapłaństwa. Co by się nie działo z naszym Kościołem, to niepodważalnie, będzie on czerpać swoje najlepsze sługi z głębin rodzin duchownych. I mówię – chwała Bogu! Kto ma być kapłanem jak nie ten, kto od dzieciństwa, od 6-7 roku życia, rósł na cerkiewnym klirosie, gdy ojciec i dziadek jako kapłani posługiwali w prezbiterium przed obliczem Pana Boga? Z klirosu jest bezpośrednia i najlepsza droga do prezbiterium, do ołtarza. (...) Zadanie szkoły duchownej dotyczące stanu kapłańskiego przeczy jej cerkiewnemu przeznaczeniu tylko wtedy, gdy stan duchowny wyrzeka się cerkiewnej służby”¹⁰⁵⁴.

Św. Ilarion widział komplementarność obu zadań szkoły duchownej: z jednej strony miała ona pielęgnować miłość do służby Kościołowi, z drugiej trwale zabezpieczać w większości dziedziczne kadry kapłańskie. Struktura i organizacja szkół cerkiewnych niejednokrotnie prezentowała czysto funkcyjną rolę, w której jej podstawowym zadaniem była ekskluzywna służba kapłańskim dynastiom.

Opisywana tendencja prowadziła do stagnacji życia cerkiewnego oraz zamrażała pastersko-misyjną działalność duchownych. Kapłan rychło się przeistaczał z żywego głosiciela Słowa Bożego na wykonawcę konkretnych czynności liturgicznych dla ludu (ros. *treboispolnitiel*). Św. Ilarion głosił: „Reforma duchownych placówek jest nieodzowną i największą potrzebą naszego cerkiewnego życia. Wszystko, co postanowiliśmy względem parafii, to tylko ramy, w których żywi ludzie powinni działać i kreować cerkiewne życie. Nie będzie tych ludzi, to ramy pozostaną puste. Szkoła duchowna powinna dać Cerkwi potrzebnych mu żywych działaczy”¹⁰⁵⁵.

Projekt organizacji szkolnictwa RKP postulował normalizację wzajemnego oddziaływania wykształcenia duchownego i świeckiego. Przepisy wypracowane przez Oddział głosiły zasadę, że

¹⁰⁵⁴РГИА. Ф. 833 Оп. 1 Д. 15 Л. 3-64 (maszynopis).

¹⁰⁵⁵Tamże.

dla uzyskania pełnego wykształcenia teologicznego należy wcześniej ukończyć kurs przedmiotów ogólnokształcących. Powyższy zapis wnosił wiele kontrowersyjnych następstw dla kształcenia nowych kapłanów. Teolog wskazywał na niestabilność programów ogólnego wykształcenia, które zmieniają się wraz z nową polityką państwa lub ministerstwa. Św. Ilarion podkreślał: „Może być tak, że władza w niedalekiej przyszłości określi taki typ ‘ogólnego wykształcenia’, że uchroni Boże od niego przyszłego pasterza Kościoła Chrystusowego!”¹⁰⁵⁶.

Obawy zmierzały w kierunku nowych laickich standardów edukacyjnych, a także uwarunkowane były aktualną komunistyczną propagandą anty cerkiewną. Ścisła zależność szkół duchownych oraz szkolnictwa państwowego stwarzała możliwość negatywnego oddziaływania na mentalność oraz duchowość alumnów i studentów. W opinii Teologa, wykształcenie państwowe nie stanowiło miary człowieka oświeconego: „W rzeczy samej, dlaczego człowiek nie nauczywszy się algebry lub trygonometrii, ale znający kościelną historię i teologię jest człowiekiem niewykształconym, zaś kto uczył się tych przedmiotów, ale ma pełną niewiedzę w zakresie kościelnej historii jak i w religijnej nauce, powinien traktowany być za w pełni wykształconego, posiadającego ‘ogólne wykształcenie’? Osobiście skłonny jestem określić jako niewykształconego tego drugiego, a nie pierwszego”¹⁰⁵⁷.

Dla wykładowcy akademickiego ważne było uwypuklenie podniosłej roli wykształcenia teologicznego. Św. Ilarion podkreślał niejednokrotnie fakt, że pomimo wiedzy nabytej w szkołach duchownych, w absolwentach rodzić powinna się miłość do Boga i Kościoła. Prócz zwykłego procesu naukowego, niezwykle istotny jest proces rozwoju duchowego, który stanowi centralną przestrzeń działalności seminariów i akademii teologicznych.

Kolejny komentarz Teologa dotyczył następującego punktu projektu: „Tak jak świadome i wolne poświęcenie siebie dla trudu kapłańskiej służby jawi się niezbędnym warunkiem owocnego spełnienia, tak dla osób, które nie mają skłonności do pasterskiej służby, powinno być zapewnione swobodne przejście do odpowiednich świeckich placówek naukowych”¹⁰⁵⁸. W opinii Hierarchy powyższy zapis stanowi próbę manipulacji szkolnictwem teologicznym od wewnątrz. Zakończenie nauki w seminarium lub akademii jest tak samo wolne, jak i jej rozpoczęcie. Oddanie się pasterskiej służbie stanowi element konstytutywny działalności szkół teologicznych, które w pierwszej kolejności służą Kościołowi. Alumn lub student powinien w toku kształcenia być uformowany i rozmiłowany w przyszłym pasterzowaniu w Kościele Chrystusowym.

¹⁰⁵⁶Tamże.

¹⁰⁵⁷Tamże.

¹⁰⁵⁸Tamże.

Tendencje do specjalnych praw dla opuszczających szkołę, św. Ilarion wyjaśniał następująco: „Słowa o owocnej realizacji pasterskiej służby, stanowią tylko przestrzeń dla zapewnienia w szkole duchownej interesów osób, które nie mają powołania do pasterskiej służby, których należy przygotować do ‘swobodnego przejścia do odpowiednich świeckich placówek naukowych’. Szkoła duchowna byłaby wówczas organizowana pod kątem interesów osób, które nie chcą być pasterzami. Taka troska o tych, którzy odejdą jest niedopuszczalna i projekt przedłożony przez Oddział przesiąknięty ujawnioną przeze mnie tendencją, nie może być przyjęty”¹⁰⁵⁹. Uwagi Delegata były efektem jego bogatego doświadczenia w zakresie pracy administracyjno-dydaktycznej w Moskiewskiej Akademii Duchownej. Zagadnienia powyższej problematyki stanowiły twórczą i przemyślaną troskę o przyszłość teologicznego kształcenia w Rosyjskim Kościele Prawosławnym.

Św. Ilarion Troicki odegrał znaczącą rolę w obradach Soboru Lokalnego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego 1917-1918 roku. Jego gruntowna wiedza i umiejętność dyskusji przyczyniły się do rozwiązania wielu istotnych problemów eklezjalnych. Święty nie unikał polemiki na tematy trudne. Z przeprowadzonej analizy wynika, że w swej pracy przykładał wielką wagę do szczegółów i praktycznej realizacji postanowień. Jego krytyczna ocena oraz głos doradczy stanowiły przykład odpowiedzialnej pracy dla dobra Kościoła.

Hierarcha postulował rozwiązywanie problemów w duchu patrystycznym. W wielu istotnych kwestiach administracyjnych lub teologicznych czerpał rozwiązania z Tradycji Kościoła.

¹⁰⁵⁹Tamże.

ZAKOŃCZENIE

W niniejszej rozprawie podjęto próbę przedstawienia osoby i nauczania św. Ilariona (Troickiego) – wybitnego teologa, apologety i pasterza Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Jego wszechstronna działalność naukowa i pastoralna powodowana była głęboką troską o jedność Kościoła. Poprzez swe teologiczne refleksje Hierarcha pragnął przyczynić się do wskrzeszenia wśród rosyjskiego społeczeństwa głębokiej odpowiedzialności za Kościół. Z tego właśnie powodu starał się dotrzeć do świadomości zarówno hierarchów i duchownych oraz mnichów i mniszek, jak i wszystkich wiernych. Na wszystkich etapach życia (a więc, gdy pełnił funkcję wykładowcy w Moskiewskiej Akademii Duchownej, gdy uczestniczył aktywnie w Soborze Lokalnym RKP 1917/1918, gdy był arcypasterzem i bliskim współpracownikiem patriarchy Tichona), św. Ilarion głosił konieczność duchowego odrodzenia w łonie jednego, świętego, soborowego i apostołskiego Kościoła. Przez wiele lat konsekwentnie nauczał, iż prawidłowość chrześcijańskiego życia polega na tym, że zaczyna się ono, trwa i kończy w Kościele. Kościół jest bowiem miejscem, w którym dokonują się duchowe narodziny poprzez sakrament Chrztu Świętego. W Kościele każdy wierzący jest włączony w liturgiczną wspólnotę. W Kościele też podejmuje się zmagania duchowe (cs. *podwigi*) i zostaje się obdarzonym duchowymi darami. Wierni będąc włączeni w eklezjalne Ciało Chrystusa zmierzają do eschatologicznego spotkania ze Stwórcą i Zbawicielem. Z takiego pojmowania Kościoła wynika, że powinien On wypełniać każdą sferę życia oraz być miejscem uzdrowienia duchowego i fizycznego poprzez dar eucharystycznego pokarmu – Ciała i Krwi Jezusa Chrystusa.

Przełom XIX i XX w. to czas przełomu. Wskutek całkowicie nowej sytuacji politycznej, ekonomicznej i społecznej w Rosji doszło do wielu trudnych napięć i dotąd niespotykanych zjawisk. Wśród znaczących procesów przyczyniających się do destrukcji społeczeństwa należy wskazać: oddziaływanie myśli socjalistycznej, dojście do władzy partii komunistycznej, kryzys ekonomiczny, strajki robotnicze oraz postawy antymonarchistyczne. W tych coraz bardziej złożonych uwarunkowaniach społeczno-polityczno-ekonomicznych swoje miejsce i rolę musiał znaleźć Kościół prawosławny. Było to zadanie, które wymagało otwartej polemiki i odważnego świadectwa wiary, a przy tym autorytatywnego i pełnego miłości głosu Kościoła. W tych okolicznościach wiele dobra wniósł św. Ilarion, który stanął u boku nowowybranego patriarchy i wspierał go w działaniach na rzecz jedności RKP.

Należy stwierdzić, że nie zrozumie się w pełni wyjątkowości posługiwania eklezjalnego św. Ilariona bez uwzględnienia szerokiego spektrum realiów tamtej epoki, która wymagała gotowości na prześladowanie i przyjęcie korony męczeństwa. Wielu hierarchów, kapłanów,

mnichów, nauczycieli i głosicieli Słowa Bożego żyjących w tych trudnych czasach dawało świadectwo żywej wiary w Chrystusa aż do przelania krwi. Współcześnie do męczenników tych kierowane są prośby o wstawiennictwo u Boga.

W pracy starano się na podstawie materiałów źródłowych ukazać kim był, jaką miał życiową postawę oraz czego nauczał Wierejski Arcybiskup. „Nie ma chrześcijaństwa bez Kościoła” – głosił on. Powyższe zdanie pochodzi z troparionu ku czci Świętego. Istotę powyższego przesłania można wyrazić słowami: „poza Kościołem nie ma zbawienia”, jak również: „poza Kościołem nie ma Jezusa Chrystusa” i „poza Kościołem nie ma Eucharystii”. Życie chrześcijanina zaczyna się i kończy w Kościele. Eklezjologiczne nauczanie św. Ilariona miało na celu przebudzenie z duchowego letargu oraz pomoc w odkryciu sensu i celu swego życia. Arcybiskup ze wszystkich swych sił starał się przyczynić do odnowienia autorytetu Kościoła oraz pobudzenia wierzących do świadomego budowania wspólnoty eklezjalnej i rozwoju współodpowiedzialności. Hierarcha w swojej refleksji nad różnymi wymiarami eklezjologii, pragnął podkreślić znaczenie duchowych darów obecnych w Kościele oraz tego, co wynika z uczestniczenia w życiu Ciała Chrystusa. Autentyczna aktualizacja jedności wierzących może dokonywać się jedynie w łonie Kościoła. Jedność chrześcijan stanowi odwzorowanie misterium jedności Osób Trójcy Świętej. Kościół to miejsce uzdrowienia, w którym głównym Lekarzem dusz i ciał jest Jezus Chrystus. Duch Święty, który „wypełnia wszystko i wszystkich” jest „tchnieniem” Kościoła. Trzecia Osoba Trójcy Świętej – napełnia darami, wspomaga i prowadzi, umożliwiając prawowierną egzegezę Pisma Świętego. Duch Święty uświęca wierzących i uzdalnia ich do miłości i służby. Św. Ilarion nauczał o Kościele jako o „lecznicy ludzkich słabości”. Duchowa terapia wymaga odpowiednich środków m.in. postu i epitymii, które są pomocne na drodze zbawienia. Misyjność Kościoła polega na dawaniu świadectwa o Bogu wobec świata. Kościół jest Bogoczłowieczym organizmem – Ciałem Chrystusa.

W nauczaniu św. Ilariona istotne było również zachowywanie własnej tożsamości eklezjalnej. Jego działalność apologetyczna wynikała z troski o Kościół prawosławny. Aktywnie polemizował z łacińską i protestancką myślą teologiczną. Apologetyczny dialog, prowadzony przez św. Ilariona, daleki był od fragmentaryczności i kurtuazji. Podstawą jego apologii było przekonanie, że w Kościele prawosławnym jest pełnia prawdy. Hierarcha nie unikał tematów trudnych i kontrowersyjnych. Biorąc pod uwagę, że nie były to jeszcze czasy ekumenicznej otwartości, postawa prawosławnego Arcypasterza jest całkowicie zrozumiała. Należy podkreślić iż jego nauczanie promieniowało miłością i nadzieją na wspólną eucharystyczną celebrację jedności Kościoła. Św. Ilarion nie podawał konkretnych rozwiązań problemu podziału uczniów Jezusa Chrystusa, ale dawał świadectwo o prawdzie i jedności zachowanej w Kościele

prawosławnym. Świadczenie to było równie ważne w polemice z grupami schizmatycznymi, zwłaszcza, że oprócz wiernych byli w nich również duchowni.

Bogactwo eklezjologiczno nauczania św. Iłariona łączy się z jego posługą pastoralną. Był on bowiem nie tylko wykładowcą, inspektorem, kaznodzieją, teologiem apologetą, ale przede wszystkim wiernym Sługą Ołtarza i Kościoła. Wielokrotnie w niniejszej rozprawie podkreślana jego troska o Kościół miała swoje główne źródło w żarliwej modlitwie do Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób. Ważnym wydarzeniem w życiu młodego archimandryty Iłariona był Sobór Lokalny RKP w 1917/1918 r., który stanowił objawienie soborowości Kościoła. Gruntowna wiedza, świeżość myśli, umiejętność dyskusji – to tylko niektóre z cech, które wyróżniały akademickiego Delegata na tle soborowego gremium. Wszak soborowe debaty nad aktualnymi problemami Kościoła, biorące pod uwagę Świętą Tradycję i tradycje lokalne, ukierunkowane są na duchową wizję przyszłości oraz zbawienie wiernych. Pastoralna służba św. Iłariona była powiązana z dawaniem świadectwa o Bogu, w Którym jest Pełnia życia.

Nauczanie św. Iłariona zdumiewa swą oryginalnością i ponadczasową aktualnością. Przeanalizowane w niniejszej pracy wątki eklezjologiczne i pastoralne nie wyczerpują całości materiału naukowego. Wielowymiarowość osoby Hierarchy inspiruje do dalszych badań w oparciu o archiwalną dokumentację cerkiewną i państwową. Niezwykle cenne byłyby prace przybliżające rolę Hierarchy jako najbliższego współpracownika patriarchy Tichona (Biełławina) oraz członka administracji RKP lub jako wybitnego wykładowcy i inspektora Moskiewskiej Akademii Duchownej. Warto byłoby również podjąć studia, aby dokładniej ustalić chronologię faktów z życia św. Iłariona, zwłaszcza tych, w odniesieniu do których nie ma jednoznacznej pewności. Warto przetłumaczyć też na język polski teksty liturgiczne ku czci Świętego, które zostały zatwierdzone i oddane do użytku cerkiewnego decyzją Świętego Synodu Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego z 16 lipca 2013 roku.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

1. Troicki, I., *A.S. Chomiakow i drewniecerkownyje polemisty*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 179-192.
2. Troicki, I., *Bogosłowije i swoboda Cerkwi*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 235-263.
3. Troicki, I., *Cerkow gonimaja i cerkow gospodstwujuszczaja. K prazdnowaniju 1600-letija so wriemien milanskogo edikta*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 278-282.
4. Troicki, I., *Christianstwa niet biez cerkwi*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 192-234.
5. Troicki, I., *Christianstwo i socjalizm*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 159-172.
6. Troicki, I., *Da nie budut tiebie bozii inni! Słowo w dzień prazdnowanija 95-j godowszczyny osnowanija Moskowskoj Duchownoj Akademii*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 146-158.
7. Troicki, I., *Duchownaja szkoła dołżna byt cerkownoj*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 222-223.
8. Troicki, I., *Gnosticyzm i Cerkow w odnoszenii k Nowomu Zawietu*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 65-79.
9. Troicki, I., *Griech protiv Cerkwi. Dumy ob inteligenciji*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 472-490.
10. Troicki, I., *Istorija płaszczanicy*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 224-255.
11. Troicki, I., *Jedinstwo Cerkwi i wsiemirnaja konferencija christiansta*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 495-540.
12. Troicki, I., *Jedinstwo idieala Christowa*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 357-387.
13. Troicki, I., *Krajeugolnyj kamień cerkwi (Mf. 16, 13-18)*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 264-276.
14. Troicki, I., *Liew Tolstoj i Woskriesienije Chrystowo*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 274-277.
15. Troicki, I., *Nauka i żyzn*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 283-293.

16. Troicki, I., *Nowyj uczebnik po cerkownoj istorii*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 173-178.
17. Troicki, I., *Nowyj Zawiet w apostolskoje wriemia*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 300-316.
18. Troicki, I., *Nowyj Zawiet wo wtorom wiekie*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 317-332.
19. Troicki, I., *O cerkownom upotriebleniji paschalnoj enneakediekaetitidy Anatolija Laodikijskogo. Po powodu knigi swiaszcz. D. A. Liebiediewa: Iz istorii driewnich paschalnych ciklow. 1. 19-lietnij cykl Anatolija Laokidijskogo, Spb., 1912.*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 289-299.
20. Troicki, I., *O cerkownosti duchownoj szkoły i bogosłowskoj nauki*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 95-108.
21. Troicki, I., *O mudrosti. Razmyszlienije nad dwumia tropariami Wielikogo Kanona Andreja Kritskogo*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 300-305.
22. Troicki, I., *O nieobchodimosti istoriko-dogmaticzeskoj apologii diewiatogo czliena Simwoła Wiery. Riecz na sobranii Sowjeta Moskowskoj Duchownoj Akademii 11 diekabria 1912 goda pieried zaszczitoj magisterskoj disiertaciji na tiemu 'Oczierki iz istorii dogmata o Cerkwi'*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 1, Moskwa 2004, s. 51-58.
23. Troicki, I., *O soczinienii studenta A. Kriazimskogo na tiemu: 'O podlinnosti pierwych dwuch gław jewangielija ot Łuki*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 179-191.
24. Troicki, I., *O soczinienii studenta A. Liubimowa na tiemu: 'Sud na Iisusom Christom'*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 341-343.
25. Troicki, I., *O soczinienii studenta M. Wwiedienskogo na tiemu: 'Soteriologija Swiatago Apostoła i Jewangielsita Joanna Bogosłowa*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 337-340.
26. Troicki, I., *O soczinienii studenta P. Alfierowa na tiemu: 'Ewangielskoje uczenije o brakie (w swiazi s sowriemiennymi sużdienijami o niem)*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 333-336.
27. Troicki, I., *O żyzni w Cerkwi i o żyzni cerkownoj*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 458-471.
28. Troicki, I., *Ob uwiesielitielnoj blagotworitielnosti. Nieskolko czużyh słow*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 193-198.

29. Troicki, I., *Oczerki iz istorii dogmata o cerkwi*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 1, Moskwa 2004, s. 59-350.
30. Troicki, I., *Osnownyje nacziata wietchozawietnogo swiaszczenstwa i proroczestwa*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 33-64.
31. Troicki, I., *Ot Akademii do Afona. Po wostoku i zapadu putiewyje nabroski*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 31-145.
32. Troicki, I., *Otkrytije moszczej swiatitiela Jermogiena*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 348-356.
33. Troicki, I., *Otkrytije Wsierossijskogo Cerkownogo Sobora*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 541-544.
34. Troicki, I., *Pascha nietlenija*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 388-391.
35. Troicki, I., *Pisma o zapadie*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 396-457.
36. Troicki, I., *Pismo D. A. Chomiakowu*, w:
https://azbyka.ru/otechnik/Ilarion_Troitskij/pismo-d-a-homjakovu/ (05.08.2017)
37. Troicki, I., *Poczemu nieobchodimo wosstanowit patriarszesstwo? Riecz na obszczem zasiedanii cerkwonogo sobora*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 545-552.
38. Troicki, I., *Pokajanije w Cerkwi i pokajanije w katoliczestwie*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 2004, s. 109-148.
39. Troicki, I., *Pokrowskij akademiczkij chram k naczalu wtorogo stolietija akademii*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 332-335.
40. Troicki, I., *Posieszczenije akadiemii patriarchom antiochijskim*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 268-273.
41. Troicki, I., *Postnoje i post. Straniczka iz istorii cerkownoj dyscypliny*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 306-317.
42. Troicki, I., *Prawda li, budto uczienyje liudi w Boga nie wierujut?*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 199-207.
43. Troicki, I., *Progress i preobrazenije*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 320-331.
44. Troicki, I., *Progress i wojna*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 336-341.
45. Troicki, I., *Religija i politika*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 3, Moskwa 2004, s. 5-30.

46. Troicki, I., *Riecz pieried wsienarodnom moliebstwijem na ploszczadi w Siergijewom Posadie*, w: Św. Iłarion Troicki, *Tworeniya*, t. 3, Moskwa 2004, s. 318-319.
47. Troicki, I., *Słowo pri monaszskom postrigie*, w: Św. Iłarion Troicki, *Tworeniya*, t. 3, Moskwa 2004, s. 392-395.
48. Troicki, I., *Słowo pri obnowlienii akadiemiczeskogo chrama*, w: Św. Iłarion Troicki, *Tworeniya*, t. 3, Moskwa 2004, s. 491-494.
49. Troicki, I., *Słowo pri otpiewanii profiesora A. I. Wwiedienskogo*, w: Św. Iłarion Troicki, *Tworeniya*, t. 3, Moskwa 2004, s. 265-267.
50. Troicki, I., *Swiaszczennoje Pisanije i Cerkow*, w: Św. Iłarion Troicki, *Tworeniya*, t. 2, Moskwa 2004, s. 149-178.
51. Troicki, I., *Swiaszczennoje pisanije, Cerkow i nauka*, w: Św. Iłarion Troicki, *Tworeniya*, t. 3, Moskwa 2004, s. 208-221.
52. Troicki, I., *Trijedinstwo Bożestwa i jedinstwo czelowieczestwa*, w: Św. Iłarion Troicki, *Tworeniya*, t. 2, Moskwa 2004, s. 80-94.
53. Troicki, I., *Wietchozawietnyje proroczeskije szkoły. Bibliejsko-istoriczeskij etiud*, w: Św. Iłarion Troicki, *Tworeniya*, t. 2, Moskwa 2004, s. 5-32.
54. Troicki, I., *Wiflijem i Golgofa*, w: Św. Iłarion Troicki, *Tworeniya*, t. 2, Moskwa 2004, s. 277-288.
55. Troicki, I., *Wopłoszczenije i cerkow*, w: Św. Iłarion Troicki, *Tworeniya*, t. 3, Moskwa 2004, s. 342-347.
56. Troicki, I., *Wopłoszczenije i smirenije*, w: Św. Iłarion Troicki, *Tworeniya*, t. 3, Moskwa 2004, s. 294-299.
57. Troicki, I., *Wopłoszczenije*, w: Św. Iłarion Troicki, *Tworeniya*, t. 3, Moskwa 2004, s. 256-264.
58. Troicki, I., *Wosstanowlienije patriarszestwa i izbranije Wsierossijskogo Patriarcha*, w: Św. Iłarion Troicki, *Tworeniya*, t. 3, Moskwa 2004, s. 553-556.

Literatura patrystyczna

59. Andrzej z Krety, *Homilia na Zwiastowanie Najśw. Marii Panny*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, przeł. W. Kania, Niepokalanów 1981.
60. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996.
61. Atanazy Wielki, *Mowy przeciw arianom I-III*, przeł. P.M. Szewczyk, Kraków 2013.
62. Atanazy Wielki, *O dekretach soboru nicejskiego*, przeł. P.M. Szewczyk, Kraków 2011.

63. Bazyl Wielki, *Listy*, przeł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972.
64. Bazyl Wielki, *O Duchu Świętym*, przeł. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999.
65. Bazyl Wielki, *Z kazania na Boże Narodzenie*, w: *Pierwsi świadkowie*, przeł. A. Świderkówna, Kraków 2010.
66. Cyprian z Kartaginy, *O jedności kościoła katolickiego*, <http://www.ultramontes.pl> (19.06.2017).
67. Cyryl Aleksandryjski, *Mowa soborowa ku czci Bogurodzicy*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, przeł. W. Kania, Niepokalanów 1981.
68. Cyryl Jerozolimski, *Pouczenia ogłasitielnoje i tajnowodstwiennoje*, Moskwa 2010.
69. Efrem Syryjczyk, *Tolkowanije na Czetwerojewangielije prepodobnego Efrema Sirina*, Moskwa 2011.
70. Grzegorz Teolog, *Mowa 29, 2*, w: *Mowy Wybrane*, przeł. zbiorowe, Warszawa 1961.
71. Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie*, przeł. W. Szoldrski, Warszawa 1970.
72. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, przeł. M. Przyszychowska, Kraków 2006.
73. Hermas, *Pasterz*, w: *Pierwsi świadkowie*, przeł. A. Świderkówna, Kraków 2010.
74. Hipolit Rzymski, *Przeciw Noetosowi, 14*, w: *Trójca Święta: Tertulian, Przeciw Prokseaszowi; Hipolit, Przeciw Noteosowi*, przeł. E. Buszewicz, S. Kalinkowski, Kraków 1997.
75. Ignacy Antiocheński, *Ignacy do kościoła w Filadelfii, IV, 1*, w: *Pierwsi świadkowie*, przeł. A. Świderkówna, Kraków 2010.
76. Ireneusz z Lyonu, *Piat knig proti w jeresiej*, http://pstgu.ru/download/1179137383.Pyat_knig.pdf (29.06.2017).
77. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej*, przeł. W. Myszor, Kraków 1997.
78. Jan Chryzostom, *Biesieda LIV*, w: *Tolkowanije na Jewangielije ot Matfieja. W dwóch knigach. Kniga wtoraja*, Moskwa 2010.
79. Jan Chryzostom, *Dialog o kapłaństwie*, przeł. W. Kania, Kraków 2009.
80. Jan Chryzostom, *Homilia VI: Rdz 2-3 (drzewo poznania dobra i zła)*, w: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Księgę Rodzaju (seria pierwsza: Rdz 1-3)*, przeł. S. Kaczmarek, Kraków 2008.
81. Jan Chryzostom, *Komentarz do listu św. Pawła do Galatów*, przeł. J. Iluk, Kraków 2008.
82. Jan Chryzostom, *Tolkowanie na Jewngielije ot Matfieja. W dwóch knigach. Kniga pierwaja*, Moskwa 2010.
83. Jan Klimak, *Drabina rajy*, przeł. W. Polanowski, Kęty 2011.
84. Jan z Damaszku, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969.

85. Makary Egipski, *Duchownyje słowa i posłanija, Sobranije tipa I (Vatic. graec 694)*, Moskwa 2002.
86. *Nauczania dwunastu Apostołów (Didache)*, w: *Piewsi Świadkowie*, przeł. A. Świderkówna, Kraków 2010.
87. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, przeł. K. Augustyniak, Kraków 2003.
88. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi, II*, w: *Trójca Święta: Tertulian, Przeciw Prokseaszowi; Hipolit, Przeciw Noteosowi*, przeł. E. Buszewicz, S. Kalinkowski, Kraków 1997.

Księgi liturgiczne

89. *Boska Liturgia Świętego Ojca Naszego Jana Chryzostoma*, Warszawa 2001.
90. *Minieja Miesiac Diekabr*, Kijów 2002.
91. *Posliedowanije moliebnych pienij*, Białystok 2010.
92. *Trebnik w dwóch czastiach*, Kijew 2010.
93. *Triod postnaja*, Kijew 2004.
94. *Triod prazdnicznaja*, Moskwa 2002.

Dokumenty soborowe

95. *Diejanija Swiaszczennogo Sobora Prawosławnojj Rossijskojj Cerkwi, Diejanija 118-136*, t. 9, Moskwa 1999.
96. *Diejanija Swiaszczennogo Sobora Prawosławnojj Rossijskojj Cerkwi, Diejanija 83-101*, t. 7, Moskwa 1999.
97. *Diejanija Swiaszczennogo Sobora Prawosławnojj Rossijskojj Cerkwi, Diejanija 152-170*, t. 11, Moskwa 2000.
98. *Dokumienty Swiaszczennogo Sobora Prawosławnojj Rossijskojj Cerkwi 1917-1918 godow*, t. 1, kn. 2, Moskwa 2012.
99. *Dokumienty Swiaszczennogo Sobora Prawosławnojj Rossijskojj Cerkwi 1917-1918 godow*, t. 3, Moskwa 2013.
100. *Dokumienty Swiaszczennogo Sobora Prawosławnojj Rossijskojj Cerkwi 1917-1918 gg, Diejanija Sobora z 1-go po 36-je*, t. 5, Moskwa 2015
101. *Dokumienty Swiaszczennogo Sobora Prawosławnojj Rossijskojj Cerkwi 1917-1918 godow*, t.1, kn. 1, Moskwa 2012.
102. *Dokumienty Swiaszczennogo Sobora Prawosławnojj Rossijskojj Cerkwi 1917-1918 godow*, t.2, Moskwa 2013.

103. *Sobranije opredielienij i postanowlienij. Wypusk Pierwyj*, Moskwa 1918; Tamże, *Wypusk Wtoroj*, Moskwa 1918, Tamże, *Wypusk Trietij*, Moskwa 1918; Tamże, *Wypusk Czetwiertyj*, Moskwa 1918. (przedruk za: *Sobranije opredielienij i postanowlienij Swiaszczennogo Sobora Prawosławnoy Rossijskoj Cerkwi 1917-1918 gg.*, Moskwa 1994)
104. Swiaszczennyj Sobor Prawosławnoy Rossijskoj Cerkwi, *Diejanija, Kniga VI, Diejanija LXVI-LXXVII*, Moskwa 1918.
105. Swiaszczennyj Sobor Prawosławnoy Rossijskoj Cerkwi, *Diejanija, Kniga IV, Diejanija XLI-LI*, Pietrograd 1918.
106. Swiaszczennyj Sobor Prawosławnoy Rossijskoj Cerkwi, *Diejanija, Kniga V, Diejanija LII-LXV*, Pietrograd 1918.
107. Swiaszczennyj Sobor Prawosławnoy Rossijskoj Cerkwi, *Diejanija, Kniga VI, Diejanija LXVI-LXXVII*, Moskwa 1918.
108. Swiaszczennyj Sobor Prawosławnoy Rossijskoj Cerkwi, *Diejanija, Kniga VII, wyp. I, Diejanija LXXVIII-LXXXII*, Moskwa 1998.
109. *Swiaszczennyj Sobor Prawosławnoy Rossijskoj Cerkwi. Diejanija*, kn. 3, Moskwa 1994.
110. *Swiaszczennyj Sobor Prawosławnoy Rossijskoj Cerkwi. Diejanija*, kn. 6, Moskwa 1996.

Opracowania

111. Adrieonow G., *Archijepiskop Ilarion (Troickij) i jego bogosłowskoje nasliedije (opyt sistematizacji i ocenki)*, Sankt-Pietierburg 2000. mps (dysertacja na soiskanije uczenioj stiepieni kandidata bogosłowija)
112. Bonieckaja N., *Nositiel Torżestwujuszczego Christianstwa. Oczierk iz żyzni i tworczenstwa swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo), archijepiskopa wieriejskogo*, w: Św. Ilarion Troicki, *Tworenija*, t. 1, Moskwa 2004, s. 5-48.
113. Chażomija W., *Nauczno-pedagogiczeskoje nasliedije swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo) w period jego prebywanija na pierwoj kafiedre Swiaszczennogo Pisanija Nowogo Zawieta w Moskowskoj duchownoj akademii*, Moskwa 2014. mps (dysertacja na soiskanije uczenioj stiepieni kandidata bogosłowija)
114. Chażomija W., *Swiaszczennomuczenik Ilarion (Troickij) o formirowanii kanona Nowogo Zawieta*, <http://www.pravoslavie.ru/76159.html> (20.01.2018).
115. Chażomija W., *Żyznieopisanije swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo)*, <http://www.pravoslavie.ru/70571.html> (20.01.2018).
116. Gołubcow S., *Materiały k biografijam profiesorow i priepodawatieliej MDA: archijepiskop Ilarion (Troickij)*, „Bogosłowski wiestnik” 2 (1998), s. 108-170.

117. Gorbaczew A., *O priedkach swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo)*; 'Ispugannym gołosom sierdce wskriczało'. *Ob odnom stichotworennii pamiatii swiaszczennomuczenika Ilariona*; <http://www.pravoslavie.ru/83707.html> (20.012018).
118. Gorbaczew A., 'Christianstwa niet biez Cerkwi'. *Swiaszczennomuczenik Ilarion i jego izrieczenija*; tenże, *Swiaszczennomuczenik Ilarion: Dietwsto i junost*, <http://www.pravoslavie.ru/83707.html> (20.012018).
119. Gorbaczew A., *Aktualnost podwiga swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo) dlia naszego wriemieni*, <http://www.pravoslavie.ru/83707.html> (20.012018).
120. Gorbaczew A., *Czielowiek paschalnoj radosti*, <http://www.pravoslavie.ru/83707.html> (20.012018).
121. Gorbaczew A., *Nasliedije Swiatych Otcow i uczieliej Cerkwi w bogosłowiji swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo)*, <http://www.pravoslavie.ru/83707.html> (20.012018).
122. Gorbaczew A., *O schodstwach i razliczijach w bogosłowiji mitropolita Antonija (Chrapowickogo) i archijepiskopa Ilariona (Troickogo)*, <http://www.bogoslov.ru/text/3546585.html> (20.01.2018).
123. Gorbaczew A., *Ob awtorstwie odnogo pisma, prypisywajemogo swiaszczennomuczeniku Ilarionu*; tenże, *Swiatiteli Ilarion (Troickij) i Wiktor (Ostrowidow): K woprosu ob otnoszenii k dieklaracii mitropolita Siergija (Stragorodskogo)*, <http://www.pravoslavie.ru/83707.html> (20.01.2018).
124. Gorbaczew A., *Opyt sistematiczeskogo izłożenija bogosłowija swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo) (po razlicznym aspietam ekklezjologii)*, <http://www.pravoslavie.ru/83707.html> (20.01.2018).
125. Gorbaczew A., *Poliemika s inosławijem swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo), archijepiskopa wieriejskogo*; tenże, *Żyznieopisanije swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo), archijepiskopa wieriejskogo*, <http://www.pravoslavie.ru/83707.html> (20.01.2018).
126. Gorbaczew A., *Sotierilogija swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo), archijepiskopa Wieriejskogo*, „Alfa i Omiega” nr 1 (2010), s. 175-189.
127. Gorbaczew A., *Swiaszczennomuczenik Ilarion (Troickij) o swojstwach Cerkwi i Jeje granicach. Czast 1*, <http://www.pravoslavie.ru/83707.html> (20.012018).
128. Gorbaczew A., *Swiaszczennomuczenik Ilarion (Troickij) o swojstwach Cerkwi i Jeje granicach. Czast 2*, <http://www.pravoslavie.ru/83707.html> (20.012018).
129. Gorbaczew A., *Żyżń i trudy swiaszczennomuczenika Ilariona*, Moskwa 2016.

130. Gorbaczew A., *Żyzń i trudy swiaszczennomuczenika Ilariona*, <http://www.pravoslavie.ru/83707.html> (20.01.2018).
131. Gorbaczew A., *Żyznieopisanije swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo), archijepiskopa wieriejskiego*, <http://www.pravoslavie.ru/67049.html> (06.10.2016).
132. Kriwoszejewa N., 'Błażenni nieporocznii w put chodiaszczy'. *Żyznieopisanije archijepiskopa Ilariona (Troickogo)*, „Moskwa” 1 (1998), s. 218-222.
133. Kuffel J., *Jedność w Kościele prawosławnym w nauczaniu św. Hilariona Troickiego (1886-1929)*, w: *Autokefalie Kościoła prawosławnego w Polsce*, Białystok 2006.
134. Orłowski D., igumen, *Izbrannyje żytija muczenikow i ispowiednikow Cerkwi Russkoj*, Optina Pustyń 2015.
135. Orłowski D., igumen, *Muczeniki, ispowiedniki i podwiżniki blahoczeszija Russkoj Prawosławnoy cerkwi XX stolietija. Żiznieopisanija i materiały k nim*, kniga 4, Twier 2005.
136. Orłowski D., igumen, *Żyznieopisanije archijepiskopa Ilariona (Troickogo)*, „Żurnal Moskowskoj Patriarchii” 6 (1998), s. 27-41; 7 (1998), s. 22-43.
137. Pańkowski J., biskup, *Nauka o Cerkwi według św. Hilariona Troickiego*, „Elpis” 11 (2009), s. 151-166.
138. Pawełczyk-Dura K., *Antropologia prawosławna według świętego Ilariona (Troickiego)*, „Elpis” 16 (2014), s. 151-158.
139. Pawełczyk-Dura K., *Ilariona (Troickiego) wizja reformy szkolnictwa cerkiewnego*, „Forum Pedagogiczne” 1 (2015), s. 57-69.
140. Pticyna J., posłusznica, *Swiaszczennomuczenik Ilariona (Troickij), archijepiskop Wierejskij: Żytije*, Moskwa 2015.
141. Safonow D., *Swiatitiel Ilarion (Troickij) i obnowlenczeskij raskoł w Russkoj Prawosławnoy Cerkwi. Statja 1. Kratkaja istorija razwitija obnowlenczeskiego dwiżenija do oswobożdenija swiatitiela Ilariona (maj 1922 – ijun 1923 godow)*, <http://www.pravoslavie.ru/authors/260.html> (20.01.2018).
142. Safonow D., 'Wielikaja radost na ziemi i na niebie'. *Swiatitiel Ilariona (Troickij) i jego wkład w wosstanowlienije patriarszestwa*, <http://www.pravoslavie.ru/authors/260.html> (20.01.2018).
143. Safonow D., *80 liet nazad swiaszczennomuczenik zanowo oswiatił chram Srietenskogo monastyria, izgnaw iz niego obnowlencew*, <http://www.pravoslavie.ru/authors/260.html> (20.01.2018).

144. Safonow D., *Archijerejskoje słuženije swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo) w 1920 – pierwoj połowinie 1923 gg.*, <http://www.pravoslavie.ru/authors/260.html> (20.01.2018).
145. Safonow D., *Diejatielnost swiaszczennomuczenika archijepiskopa Ilariona (Troickogo) w 1923 godu*, <http://www.pravoslavie.ru/authors/260.html> (20.01.2018).
146. Safonow D., *O swiaszczennomuczenikie Ilarionie (Troickom)*, <http://www.pravoslavie.ru/authors/260.html> (20.01.2018).
147. Safonow D., *Publicznyje disputy swiatitiela Ilariona s obnowlencami w 1923 g.*, <http://www.pravoslavie.ru/authors/260.html> (20.01.2018).
148. Safonow D., *Swiaszczennomuczenik Ilarion (Troickij): profiesor Moskowskoj Duchownoj Akadiemii i cerkownyj diejatiel (K 75-lietiju co dnia prestawlienija). Dokład, prozwuczaszczyj na naucznoj konferenciji 'Moskowskij gasudarstwiennyj uniwersitet i Moskowskaja duchownaja akadiemija: 250 liet sowmiestnogo słuženija Rossii' 6 diekabria 2004 g.*, <http://www.pravoslavie.ru/authors/260.html> (20.01.2018).
149. Safonow D., *Swiatitiel Ilarion (Troickij) i obnowlenczeskij raskoł w Russkoj Prawosławnoy Cerkwi. Statja 2, czast 1. Ocenka swiaszczennomuczenikom Ilarionom obnowlenczestwa wo wriemia prebywanija w szyłkie (ijul 1922 – ijun 1923)*, <http://www.pravoslavie.ru/authors/260.html> (20.01.2018).
150. Safonow D., *Swiatitiele Ilarion (Troickij) i obnowlenczeskij raskoł w Russkoj Prawosławnoy Cerkwi. Statja 2, czast 2. Uczastije swiatitiela Ilariona w pieregoworach s obnowlencami*, <http://www.pravoslavie.ru/authors/260.html> (20.01.2018).
151. Snyczew I., mitropolit, *Swiaszczennomuczenik Ilariona, archijepiskop Wieriejskij: Żytije i swidietielstwa*, Moskwa 1993; tenże, *Swiaszczennomuczenik Ilarion, archijepiskop Wieriejskij: Żytije i swidietielstwa k cerkownomu proslawlieniju*, Moskwa 1999.
152. Sudakowa I., *Żytije swiaszczennomuczenika Ilariona (Troickogo) dlia dietiej*, Moskwa 2016.
153. Troickij, I., archijepiskop, *Cerkow kak sojuz liubwi*, Moskwa 1998.
154. Winarowa M., *Swiaszczennomuczenik Ilarion (Troickij)*, Moskwa 2017.

Literatura pomocnicza

155. Achmatowicz A., *Podłoże dziejowe i warianty rewolucji rosyjskiej*, w: *Rosja XIX i XX wieku. Studia i szkice*, pod red. Jana Sobczaka, wyd. Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Olsztyn 1998.

156. Adamiak S., *Trwałość fenomenu donatyzmu w V i VI wieku*, w: ks. F. Drączkowski i in., *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele Starożytnym*, Lublin 2012.
157. Afanasjew M., *Kościół Ducha Świętego*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2002.
158. Aghiorgoussis, M., bp, *Wiara Kościoła*, w: *Prawosławie. Światło ze wschodu*, K. Leśniewski (red.), Lublin 2009.
159. Alfiejew I., *Misterium wiary*, przeł. J. Charkiewicz, Warszawa 2009.
160. Alfiejew I., mitropolit, *Cerkow i mir: dialogi o wriemiennom i wiecznom*, Moskwa 2014.
161. Alfiejew I., *Prawosławnoje bogosłowije na rubieże epoch*, Kijów 2002.
162. Alfiejew, I., *Swiaszczennaja tajna Cerkwi. Wwiedienije w istoriju i problematiku imiasławskich sporow*, Sankt-Petersburg 2002.
163. Alipij archimandryta, Isaij archimandryta, *Dogmaticzeskoje Bogosłowije*, Swiato-Troice Sergijewa Ławra 2007.
164. Almazow, F., *Moi wospominanija (Zapiski sołowieckiego uznika)*, Moskwa 1997.
165. Amielczenkow S., *Pastyrstwo swiaszczennomuczenika Sierafima (Ostroumowa), archijepiskopa smolienskogo w Polsce i Rossii*, Smoliensk 2017.
166. Amielczenkow S., jeromonach, *Dorogoj wiery, liubwi i prawdy. Istoriceskij oczierk żyzni i służenija swiaszczennomuczenika Sierafima (Ostroumowa), archijepiskopa smolienskogo i dorogbużskiego (1880-1937)*, Smoliensk 2012.
167. *Autonomia i sposób jej ogłaszania*, „Wiadomości PAKP” 3 (2016), s. 18-19.
168. Babajan G.W., *Obnowlenczeskoje dwiżenije w Russkoj Prawosławnoj Cerkwi (s naczala XX wieka do 1943 goa). Czast 1: Pricziny raskoła*, <http://sdsmp.ru/news/n5161/#2> (28.11.2016).
169. Backer R., *Totalitaryzm: geneza, istota, upadek*, Toruń 1992.
170. Baron A., Pietras H., *Dokumenty Synodów od 381 do 431 roku*, Kraków 2010.
171. Baron A., Pietras H., *Księgi pokutne*, Kraków 2011.
172. Bartnik Cz.S., ks, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1999.
173. Bartnik Cz.S., *Matka Boża*, Lublin 2012.
174. Bartnik Cz.S., *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, w: *Teologiczne rozumienie zbawienia*, Cz. S. Bartnik (red.), Lublin 1979.
175. Bazyłow L., *Dzieje Rosji 1801-1917*, Warszawa 1970.
176. Bendza M., *Inkorporacja metropolii kijowskiej do patriarchatu moskiewskiego*, w: red. A. Mirownowcz, U. Pawluczuk, P. Chomik, *Autokefalie Kościoła Prawosławnego w Polsce*, Białystok 2006.
177. Bierdiajew N., *Anarchizm*, w: *Russkaja mysl*, Moskwa 1907.
178. Bierdiajew N., *Socjalizm i religija*, w: *Woprosy filozofii i psychologii*, Moskwa 1906.

179. Bogdanow P., *Russkije patriarchi (1589-1700)*, t. 2, Moskwa 1999.
180. Bohun M., *Paradoksy religijnej rewolucji. Włodzimierz Ern i chrześcijańskie bractwo walki*, w: *Między reformą a rewolucją*, W. Rydzewski, A. Ochotnicka (red.), Kraków 2004.
181. Bravo B., Wipszycka E., *Historia Starożytnych Greków*, t. 1, Warszawa 1988.
182. Bułgakow M., mitropolit, *Rukowodstwo po izuczeniju christianskiego prawosławno-dogmaticzeskiego bogosłowija*, Moskwa 1898.
183. Bułgakow S., *Ikona i kult ikony*, przeł. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002.
184. Bułgakow S., *Prawosławie. Zarys nauki kościoła prawosławnego*, przeł. H. Paprocki, Białystok 1992.
185. Bułgakow S., *Sriedniewiekowyj ideał i nowiejszaja kultura*, w: *Russkaja mysl*, Moskwa 1907.
186. Bułgakow S., *Światło wieczności*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2010.
187. Bułgakow S., *Święci Piotr i Jan. Dwaj pierwsi z apostołów*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2005.
188. Burgoński P., Gierycz M., *Politologia i religia. Wprowadzenie*, w: *Religia i polityka*, P. Burgoński, M. Gierycz (red.), Warszawa 2014.
189. Buyer L., *The spirit and forms of protestantism*, London – Glasgow 1956.
190. Calivas A.C., ks., *Życie sakramentalne*, w: *Prawosławie. Światło ze wschodu*, K. Leśniewski (red.), Lublin 2009.
191. Chojnicka K., *Cerkiew i car. Prawosławie rosyjskie w reformach Piotra Wielkiego*, Kraków 2011.
192. Chomiakow A. S., *Połnoje sobranije soczinienij. Soczinienija bogosłowija*, t. 2, Moskwa 1907.
193. Chrapowicki A., mitropolit, *Połnoje sobranije soczinienij*, t. 1, 2, 3, Kazań 1900.
194. Cypin W., *Isstorija Russkoj Prawosławnoj Cerkwi. Sinodalnyj i nowiejszyj periody 1700-2005*, Moskwa 2006.
195. Cypin W., *Russkaja Cerkow 1925-1938*, Moskwa 1999.
196. Czapliński M., *Niemiecka polityka kolonialna*, Poznań 1992.
197. Czerepnin L. W., *Ziemskiye Sobory Russkogo Gosudarstwa w XVI-XVII ww.*, Moskwa 1978.
198. Czubarow P., (red.), *Prawosławnoje jedynowierije w Rossii*, Sankt Piererburg 2004.
199. Daniłuszkin M., *Istorija Russkoj Prawosławnoj Cerkwi. Nowyj patriarszyj period*, t. 1, Petersburg 1997.

200. Danowska-Prokop B., *Wolność w poglądach przedstawicieli socjalizmu utopijnego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach” nr 260 (2016), s. 102-125.
201. Dekert T., *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Kraków 2007.
202. Destiwel I., swiaszczennik, *Pomiestnyj Sobor Rossijskoj Prawosławnoej Cerkwi 1917-1918 godow*, Moskwa 2008.
203. *Diekriety Sowietsoj własti*, t. I., Moskwa 1957.
204. Dłubacz W., *Nauka a problem istnienia Boga*, „Człowiek w Kulturze” t. 5-6 (1995), s. 131-139.
205. Dobroklonskij A.P., *Rukowodstwo po istorii Russkoj Cerkwi*, Moskwa 2009.
206. Doroszkiewicz W., archimandryta, *Dzieje Wschodnich Rzymian*, Białystok 2012.
207. Dumitrascu N., *Prymat papieski w służbie jedności Kościoła. Perspektywa teologii prawosławnej*, http://www.teologia.pan.pl/index.php/konferencje/40-dokumenty/wyklady/121-dumitrascun#_ftn7 (27.06.2017).
208. Dworkin A., *Oczierki po istorii Wsielienskoj Prawosławnoej Cerkwi*, Niżnyj Nowgorod 2005.
209. Evdokimow P., *Duch Święty w tradycji prawosławnej*, przeł. M. Żurawska, Poznań 2012.
210. Evdokimow P., *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1986.
211. Evdokimow P., *Prawosławna wizja teologii moralnej*, przeł. W. Szymona, Kraków 2012.
212. Evdokimow P., *Sakrament miłości*, przeł. M. Żurowska, Białystok 2004.
213. Evdokimow P., *Szalona miłość Boga*, przeł. M. Kowalska, Białystok 2001.
214. Evdokimow P., *Życie duchowe w mieście*, przeł. M. Żurowska, Poznań 2011.
215. Felmy K., *Współczesna teologia prawosławna*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2005.
216. Fiedorow A., *Russkaja prawosławnaia cerkow i gosudarstwo. Sinodalnyj period 1700-1917*, Moskwa 2003.
217. Fiedosiejew A.I., *Zapadnia. Człowiek i socjalizm*, Warszawa 2016.
218. Fiedotow G., *Święci Rusi*, przeł. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002.
219. Firsow S.Ł., *‘Raboczij Batiuszka’. Sztrichi k portrietu obnowlenczeskogo ‘mitropolita’ Aleksandra Iwanowicza Bojarskogo*, „Wiestnik PSTGU” 4 (2005), s. 67-90.
220. Firsow S., *Russkaja Cerkow nakakunie pieriemieny (koniec 1890-ch – 1918-ch)*, Moskwa 2002.
221. Flin P., Panko E., *Stopnie naukowe w carskiej Rosji*, „Polska Akademia Umiejętności” t. XIV (2015), s. 269-272.

222. Florenski P., *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu lisatch*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2009.
223. Florowski G., *Matka Boża – zawsze Dziewica*, w: *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, przeł. M. Paprocka, H. Paprocki, Niepokalanów 1991.
224. Fłorowski G., *Puti ruskogo bogosłowija*, Moskwa 2009.
225. Fotijew K., *Popytki Ukrainskoj Cerkownoj awtokefalii w XX wiekie*, w: *Prawosławnaja Cerkow na Ukrainie i w Polsce w XX stolietii*, Moskwa 1997.
226. Gilson E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałta, Warszawa 2003.
227. Glaeser Z., ks, *Prymat biskupa Rzymu w pespektywnie prawosławnej. Ekumeniczne nadzieje*, „Studia Nauk Teologicznych”, Tom 10 (2015), s. 161-183.
228. Goerd W., *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. J. Antkowiak, Kraków 2012.
229. Gondikakis B., archimandryta, *Hymn wejścia. Elementy doświadczenia liturgicznego sakramentu jedności w Prawosławiu*, przeł. M. Ławreszuk, Białystok 2015.
230. Granat W., *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1967.
231. Granat W., *O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela*, Lublin 1959.
232. Gubonin M.E., *Akty Swiatiejszogo Tichona, Patriarcha Moskowskiego i wsieja Rossii, pozdniejszyje dokumenty i pierepiska o kanoniczeskom prijemstwie wysszej cerkownoj własti. 1917-1943 gg.*, Moskwa 1994.
233. Gudziak B., *Kryzys i reforma. Metropolia kijowska, patriarchat Konstantynopola i geneza unii brzeskiej*, Lublin 2008.
234. Heller M., *Maszyna i śrudbki. Jak hartował sie człowieka sowiecki*, Warszawa 1989.
235. Hrycak J., *Historia Ukrainy 1772-1999*, Lublin 2000.
236. Hrycuniak S., biskup, *Teologiczne przesłanki pokojowej działalności Kościoła*, „Rocznik Teologiczny” XXVII, z. 2 (1985), s. 5-14.
237. Hrycuniak S., metropolita, *Eucharystia*, w: K. Leśniewski (red.), *Prawosławie. Światło ze wschodu.*, Lublin 2009.
238. Hrycuniak S., mitropolit, *Bogosłowije, istorija i żyżń Cerkwi*, Warszawa 2008.
239. Hryniewicz W. OMI, Gajek J. S. MIC, Koza S. J., ks, *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin 1996.
240. Hryniewicz W., *Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i ekumenii*, Warszawa 1997.
241. Iwaniec E., *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich*, Warszawa 1977.
242. Jakowliw A.I., *Put istiny. Oczerki o liudiach Cerkwi XIX-XX wiekow*, Moskwa 2014.
243. Jaśkiewicz L., *Sergiusz Witte, Biografia polityczna*, Warszawa 1994.

244. Jewsiejew I.E., *Oczerki po istorii sławianskiego pieriewoda Biblii*, Petersburg 2009.
245. Jezerskij N., *Religija i polityka*, w: *Russkaja mysl*, Moskwa 1907.
246. Jodkowski K., *Darwinowska teoria rewolucji jako teoria filozoficzna*, w: *Filozofia jako mądrość bycia*, S. Konstańczak, T. Turowski (red.), Zielona Góra 2009.
247. Jurczuk M., jeromonach, *Angielskije piesni*, „Cerkiewny Wiestnik”, nr 5 (1993), s. 12-13.
248. *K wiernym czadam Prawosławnej Rossijskiej Cerkwi po powodu pierieżywajemych nynie sobytij*, „Cerkownyje Wiedomosti” 9-15 (1917), s. 57.
249. Kaczmarek T., *Augustyn do braci Ex patre Donati*, w: ks. F. Drączkowski i in., *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele Starożytnym*, Lublin 2012.
250. Kalinowski W., Rychlicki J., *Dogmatyka katolicka*, Warszawa 2001.
251. Kaniuk E.A., *Eugenika w doktrynie nazizmu*, „Acta Universitatis Lodzensis Folia Historica” 90 (2013), s. 165-166.
252. Karski K., *Od Edynburga do Porto Alegre*, Warszawa 2007.
253. Kartaszew A.W., *Oczierki po istorii Russkoj Cerkwi*, t. I-II, Paryż 1959.
254. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. 2, Pallotinum, Poznań 2002.
255. Kawierin N., *Obnowlenczeskij jepiskop Antonin Granowskij*, <http://www.blagogon.ru/biblio/385/> (04.12.2016) .
256. Kelly J.N.F., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przeł. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
257. Kern K., *Prawosławnoje pastyrskoje służenie*, Klin 2002.
258. Kern K., *Liturgika. Hymnografija i aertologija*, Moskwa 2000.
259. Kłosińska J., *Sztuka bizantyńska*, Warszawa 1975.
260. Kołczerin A., Mramornow A.I., *O protokolach plienarnych zasiedanij Swiaszczennogo Sobora Prawosławnej Rossijskoj Cerkwi 1917-1918 gg.*, w: *Dokumienty Swiaszczennogo Sobora Prawosławnej Rossijskoj Cerkwi 1917-1918 godow*, t.3, Moskwa 2014.
261. Kołosowski T., *Biuletyn Patrystyczny* (48), „Collectanea Theologica” nr 2(1996), s. 117-130.
262. *Komentarz Święty Ojców do Ewangelii według Św. Mateusza*, Hajnówka 1999.
263. Kostiuczuk J., arcybiskup, *Bogoczłowieczeństwo Chrystusa w tekstach liturgicznych świętego Jana Damasceńskiego*, Białystok 2014.
264. Kostiuczuk J., arcybiskup, *O tajemnicy zbawienia*, Białystok 2013.
265. Kowalczyk S., *Relacja państwo-Kościół w ujęciu Jacquesa Maritaina*, w: *Religia chrześcijańska a idee polityczne*, B. Grott (red.), Kraków 1998.
266. Kozak B., *Akatysty polskie Symeona z Połocka*, „Acta Neophilologica” IX (2004), s. 7-19.

267. Kozak B., *Symeon z Połocka – człowiek pogranicza*, w: *Droga ku wzajemności*, Sietłana Musijenko (red.), Grodno 2002.
268. Kozłowski R., *Koncepcja Kościoła w myśli teologicznej Mikołaja Afansjewa*, Warszawa 1990.
269. Krapiwini M.J., *Swobodnaja Trudowaja Cerkow(1922-1925 gg.): iz istorii obnowlenczeskogo dwizenija w russkom prawosławii pierwoj połowiny XX w.*, „Nowiejszaja istorija Rossii” 1 (2014), s. 90-107.
270. Kriwoszejeva N.A., *Kto że jawlajetsia rasprostranitieliem ‘łożnych słuchow’?* w: „Uczienyje zapiski”, wyp. 6 (2000), s. 112-119.
271. Krywoszejeva N.A., *‘W godinu gniewa Bożyja...’. Posłanija, słowa i reczi sw. Patriarcha Tichona*, Moskwa 2009.
272. Krywoszejeva N.A., Mramornow A. I., *Podgotowka Wsierosijskiego Cerkownogo Sobora*, w: *Dokumenty Swiaszczennogo Sobora Prawosławnojej Rossijskojej Cerkwi 1917-1918 godow*, t. 1, kn. 1, Moskwa 2012.
273. Krztoń W., *Wojna i konflikt zbrojny – przemiany*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Zarządzania i Dowodzenia Akademii Obrony Narodowej” nr 1(5) 2013, s. 143-154.
274. Kulczycki M., Markowski Sz., Smolarek M., (red.), *Spoleczeństwo a wojna. Paradoks wojny we współczesnym ładzie międzynarodowym*, Wrocław 2013.
275. Kwaśniewski J., *Nauka a religia. Historiografia problemu*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XLIX (2011), s. 149-187.
276. Kwiatkowski D., ks., *Rzeczywistość grzechu i praktyki pokutne w PAENITENTIALE VIGILANUM (ALBELDENSE)*, „Liturgia Sacra” 18 (2012), s. 113-126.
277. Larchet J.C., *Kościół – Ciało Chrystusa. Relacje między Kościołami*, przeł. N.H. Aleksiejuk, Białystok 2016.
278. Larchet J.C., *Terapia chorób duchowych*, przeł. N.H. Aleksiejuk, Hajnówka 2013.
279. Laroche M.P., *Mały Kościół mistyczna przygoda małżeństwa*, przeł. J. Grzegorzcyk, Hajnówka 2006.
280. Lenin W.I., *Połnoje sobranije soczinienij*, t. 23, Moskwa 1973.
281. Lenin W., *Socjalizm a religia*, *Socjalizm a religia*, https://www.marxists.org/polski/lenin/1905/12/soc_a_rel.htm (14.05.2017).
282. Leśniewski K., *Adam – Christ Typology in St. Irenaeus of Lyons*, „Roczniki Teologiczne” 41 (1994), s. 63-75.
283. Leśniewski K., *Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz...? Podstawowej idee współczesnej antropologii prawosławnej*, Lublin 2015.

284. Leśniewski K., *Reformatorska działalność metropolity Piotra Mohyły w ocenie Georges'a Florovsky'ego*, „Roczniki Teologiczne” t. LIII-LIV, z. 7 (2006-2007) s. 177-189.
285. Lewitin-Krasnow A., Szawrow W., *Oczerki po istorii russkoj cerkownoj smuty (materiały po istorii Cerkwi)*, kn. 9, Moskwa 1996.
286. Lisowoj N.N., *Wosiemnadcatyj wiek w istorii russkiego monaszestwa*, w: *Monaszestwo i monastyri w Rossii XI-XX wieka*, Moskwa 2005.
287. Ławreszuk M., *Modlitwa wspólnoty. Historyczny rozwój prawosławnej tradycji liturgicznej*, Białystok 2004.
288. Ławreszuk M., *Prawosławie wobec etnofiletyzmu*, „Elpis” 11 (2009), s. 73-102.
289. Ławrinow W.W., *Politika Sowietskogo Gosudarstwa w otnoszenii obnowlenczeskoj cerkwi w gody wielikoj otieczestwiennoj wojny (na matieriałach Urała)*, „Wiesticnik Piermskiego Uniwersitieta” nr 4 (2009), s. 100-105ю
290. Łobacziew S., *Patriarch Nikon*, Sankt-Petersburg 2003.
291. Łoski W., *Teologia dogmatyczna*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2000.
292. Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. I. Brzeska, Kraków 2007.
293. Malickij P.I., *Rukowodstwo po istorii Russkoj Cerkwi*, Moskwa 2000.
294. Maszkiewicz M., *Mistyka i rewolucja. Aleksander Wwiedeński i jego koncepcja roli cerkwi w państwie komunistycznym*, Kraków 1995.
295. Matreńczyk A., *Patriarcha Kirił. Rosyjska Cerkiew od golgoty do zmartwychwstania*, Białystok 2012.
296. Mcginn B., Mcginn P., *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, przeł. E.E. Nowakowska, Kraków 2008.
297. Medwid W., *Życie i dzieło Marcina Lutera a spór wokół tezy i narodzin Reformacji*, „Polonia Sacra” 17 (2003), s. 267-292.
298. Mejendorf I., *Paschalnaja tajna. Statji po bogosłowiju*, Moskwa 2013.
299. Meyendorf J., *Teologia bizantyjska*, przeł. J. Prokopiuk, Kraków 2007.
300. Minakow E.I., *Religija i zakon*, Woroneż 1972.
301. Minczew G., (red.), *Nowe Tablice., czyli o cerkwi, Liturgii, nabożeństwach i utensyliach cerkiewnych objaśnienia Beniamina, arcybiskupa Niżnego Nowogrodu i Arzamasu. Wybór*, Kraków 2007.
302. Mironowicz A., *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003.
303. Mojżyn N., *Reformy cerkiewne w Rosji w połowie XVII wieku w świetle procesów artystycznych i kulturowych*, „Studia Teologiczne” 27 (2009), s. 339-351.

304. Moroz S., *Hegemonia Niemiec w ponowoczesnej Europie*, „Zeszyty Naukowe Ruchu Studenckiego” 1 (2016), s. 87-100.
305. Myszor W., ks, *Kościół grzeszników i świętych. Wybrane wątki z początków donatyzmu*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” t. 42 (2009), s. 38-48.
306. Napiórkowski A.A., *Zagadnienia ekumeniczne*, Kraków 2001.
307. Nellas P., *Obożenije. Osnowy i perspektiwy prawosławnej antropologii*, przeł. N.B. Larionowa, Moskwa 2011.
308. Nieczkina M.W., (red.), *Historia ZSRR, Rosja w XIX wieku*, Warszawa 1954.
309. Nikołaja Mniszka, *Prawosławna tradycja ojcowsta duchowego*, Białystok 2015.
310. Nissiotis N., *Maryja w teologii prawosławnej*, w: *Prawosławie. Światło ze wschodu*, K. Leśniewski (red.), Lublin 2009.
311. Odincow M.I., *Patriarch Siergij*, Moskwa 2013.
312. Olszewski H., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1986.
313. Osipow A., *Droga rozumu w poszukiwaniu prawdy*, Warszawa 2011.
314. *Osnownyje principy odnoszenija Russkoj Prawosławnoj Cerkwi k inosławiju*, <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html> (10.07.2017).
315. Ostrogorski G., *Dzieje Bizancjum*, przeł. H. Evert-Kappesowa, Warszawa 1968.
316. Palamarczuk P., *Srietienskiy Stawropigialnyj Nieobszczeżytielnyj Mużskoj Monastyr*, <http://www.pravoslavie.ru/5797.html> (04.12.2016).
317. Palickij A., *Na zaprosy ducha*, Sankt-Pietierburg 1914.
318. Pańkowski J., biskup, *Metanoias epangelma. Wybrane aspekty monastycyzmu wschodniego*, w: K. Wojciechowska, W. Konach (red.), *Ku Słowu, ku Kościołowi, ku światu*, Warszawa 2013.
319. Pańkowski J., bp, Hintz M., bp, Ryś G., bp, *Na początku był Chrystus*, Kraków 2016.
320. Paprocki H., ks, *Eklezjologia Aleksego Chomiakowa*, http://liturgia.cerkiew.pl/texty.php?id_n=127&id=114 (05.08.2017).
321. Paprocki H., *Obietnica Ojca*, Bydgoszcz 2011.
322. Paprocki H., *Prymat i nieomylność w Kościele (Punkt widzenia prawosławnego)*, http://liturgia.cerkiew.pl/texty.php?id=114&id_n=93#_ftnref19 (27.06.2017).
323. Paszkow A.M., *Ołonieckaja duchownaja seminarija i jeje wkład w formirowaniej inteligencji Karelii*, w: *Nowoje w izuczenii istorii Karelii*, Pietrozawodsk 1944.
324. Paweł arcybiskup, *Nasza wiara*, przeł. A. Kempfi, Warszawa 2010.
325. Pawełczyk-Dura K., *Rosyjski ruch obnowicielski*, „ELPIS” 40 (2013), s. 207-214.
326. Pawełczyk-Dura K., *Rosyjskie prawosławie w okresie wczesnosowieckim (1917-1927)*, Lublin 2014.

327. Peter M., *Prehistoria biblijna*, Poznań 1994.
328. Pietkiewicz K., *Historia Państwa Rosyjskiego*, w: *Wprowadzenie do studiów wschodnioeuropejskich, T. 3. Rosja*, A. Mironowicz (red.), Lublin 2013.
329. Pietruszko W.I., *Wsieukrainskij Prawosławnyj Cerkownyj Sobor 1918 goda: wozniknowienije idiei i podgotowka k prowadieniju*, w: *XV Jeżegodnaja bogosłowska konfierencija PSTGU: Materiały*, t. II, Moskwa.
330. Pikus T., *Rosyjski Kościół Prawosławny i rewolucja październikowa*, „Warszawskie Studia Teologiczne” X (1997), s. 249-269.
331. Pipes R., *Rosja bolszewików*, przeł. W. Jeżewski, Warszawa 2005.
332. Pipes R., *Rosja carów*, przeł. W. Jeżewski, Warszawa 2006.
333. Polskij M., *Nowyje muczeniki rossijskije. Pierwoje sobranije materiałow*, Jordanville 1949.
334. Posacki A., „Humanizm ateistyczny” – zjawisko areligijne, antyreligijne czy religijne?, „Roczniki Teologii Duchowości” 60 (2013), s. 127-149.
335. Posnow E., *Istorija Christianskoj Cerkwi (do razdielienij Cerkiew – 1054 g.)*, Briussel 1964.
336. Pospiełowski D.W., *Russkaja prawosławna cerkow w XX wiekie*, Moskwa 1995.
337. Prociuk F., mitropolit, *Obosoblenczeskije dwiżenija w Prawosławnoj Cerkwi na Ukrainie (1917-1943)*, Moskwa 2004.
338. Prociuk F., mitropolit, *Obosoblenczeskije dwiżenija w Prawosławnoj Cerkwi na Ukrainie*, Moskwa 2004.
339. *Protestanckie budownictwo kościelne – rozmowa z prof. Janem Harasimowiczem*, <http://luter2017.pl/protestanckie-budownictwo-harasimowicz-architektura/> (04.10.2017)
340. Przyszychowska M., *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła*, Poznań 2013.
341. Quenot M., *Ikona i kosmos*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2007.
342. Quenot M., *Zmartwychwstanie i ikona*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2001.
343. Ratzinger J., Benedykt XVI, *Bóg Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2006.
344. Regelson L.L., *Tragedija Russkoj Cerkwi*, Moskwa 1996.
345. Rogoznyj P.G., ‘Cerkownaja rewolucija’: mart – awgust 1917 goda, w: *Materiały Międzynarodowej naukowej konferencji ‘1917-j: Cerkow i sudby Rossii. K 90-lietiju Pomiestnogo Sobora i izbranii Patriarcha Tichona’*, Moskwa 2008.
346. Rudawski B., *Ludobójstwo w Namibii. Niemiecki rozrachunek z kolonialną przeszłością*, „Biuletyn Instytutu Zachodniego” 291 (2017), s. 1-5.
347. Runcimian S., *Schizma wschodnia*, przeł. J. Gawroński, Warszawa 1978.

348. Saszko I., *Roświetlona przez Światłość Trójśloneczną. Relacja Theotokos do Osób Trójcy Przenajświętszej w tradycji liturgicznej Kościoła prawosławnego*, Lublin 2014.
349. Schatz K., *Sobory Powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, , przeł. J. Zakrzewski, Kraków 2002.
350. Schmemann A., *Droga Prawosławia w historii*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2001.
351. Schmemann A., *Eucharystia*, przeł. A. Turczyński, Białystok 1997.
352. Schmemann A., *Wwiedienije w liturgiczeskoje bogosłowije*, Paryż 1961.
353. Schmemann A., *Za życie świata*, przeł. A. Kempfi, Warszawa 1988.
354. Schumpeter J.A., *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, przeł. M. Rusiński, Warszawa 2009.
355. Seńko W., *Jako rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001.
356. Serczyk W., *Katarzyna II*, Wrocław 2010.
357. Serczyk W., *Kultura rosyjska XVIII wieku*, Wrocław 1984.
358. Siewierska-Chmaj A., *Religia a polityka. Chrześcijaństwo*, Warszawa 2013.
359. Sinicyna N. W., *Typy monastyrzej i ruskij askieticzeskij idieal (XV-XVI ww.)*, w: N. W. Sinicyna (red.), *Monaszestwo i monastyry w Rossii XI-XX wieka*, Moskwa 2002.
360. Skabałłannowicz M., *Tolkowij Tipikon*, Moskwa 2008.
361. Słomka J., *Nowe prorocтво. Historia i doktryna montanizmu*, Katowice 2006.
362. Smirnow P., *Istorija christianskoj prawosławnoej cerkwi*, Moskwa 2000.
363. Smyk-Kojło A., *Sytuacja Cerkwi prawosławnej na Rusi Moskiewskiej od 1581 do 1653 r.*, „Elpis” 5/7/8 (2003), s. 237-274.
364. Snyczew, I., Mitropolit S.-Peterburskij i Ładożskij, *Cerkownyje raskoły w Russkoj Cerkwi 20-ch i 30-ch godow XX stolietija – grigorijskij, jarosławskij, iosiflijskij, wiktoriański i drugije, ich osobiennosti i istorija*, Sortawała 1993.
365. Snyczew, I., *Mitropolit Manuil (Liemieszewskij). Biograficzeskij oczierk*, Sankt-Pietiersburg 1993.
366. Sołowjew I., *‘Obnowlenczeskij’ raskoł i liturgiczeskije reformy*, w: „Cerkownyj Wiestnik” nr 12 (2008), http://e-vestnik.ru/church/obnovlenczeskij_raskol_liturgia/ (01.12.2016).
367. Spiteris Y., *Ostatni Ojcowie Kościoła. Kabasilas. Palamas*, przeł. B. Widła, Warszawa 2006.
368. Stawiński P., *Sekty, schizmy i herezje w Rosji. Słownik*, Kraków 2000.
369. Stefanowicz D., *O stoglawie. Jego proischożdienije, redakcii, sostaw. K istorii pamjatnikow drewnierusskogo cerkownogo prawa.*, Sankt-Petersburg 1909.
370. Szawielskij G., *Russkaja Cerkow pried rewoliucijej*, Moskwa 2005.

371. Szczapow J.A., (red.), *Russkaja Prawosławna Cerkow i kommunističeskoje gosudarstwo 1917-1941, Dokumenty i fotomaterialy*, Moskwa 1996.
372. Szczerba W., *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim. Apokatastaza Grzegorza z Nyssy*, Kraków 2008.
373. Sziszkin A.A., *Suszcznost i kriticzeskaja ocenka obnowlenczeskogo raskoła russkoj prawosławnojej cerkwi*, Kazań 1970.
374. Szkarowski M.B., *Obnowlenczeskoje dwiżenije w Russkoj Prawosławnojej Cerkwi XX wieka*, Petersburg 1999.
375. Szkarowski M. W., *Russkaja Prawosławna Cerkow pri Stalinie i Chruszczewie*, Moskwa 2005.
376. Szliejew S., jepiskop, *Jedinowierije w swojom wnutrenniem razwitii (w razjasnienii jego matoraspostranennosti sriedi staroobriadcew)*, Moskwa 2004.
377. Szpakow A.J., *Stoglaw*, Kijew 1903.
378. Sztajer S., *Świat religijnych znaczeń i jego transformacje*, w: *Religia – nauka – kultura*, Z. Drozdowicz, S. Sztajer (red.), Poznań 2011.
379. Szulc G., *Pomiestnyj Sobor 1917-1918 gg.: Reziultaty raboty i znaczenije*, w: *Materiały Międzynarodowej naukowej konferencji '1917-j: Cerkow i sudby Rossii. K 90-letiju Pomiestnogo Sobora i izbranija Patriarcha Tichona'*, Moskwa 2008, s. 177-181.
380. Św. Ignacy Branczaninow, *Połnoje sobranije tworenij swiatitielia Ignatija Branczaninowa*, t. 1, Moskwa 2014.
381. Św. Jan z Kronsztadu, *Moja żyzn w Christie*, Moskwa 2010.
382. Św. Jan z Kronsztadu, *Moje życie w Chrystusie (wybór)*, przeł. D. Krupińska, Kraków 2015.
383. Św. Justyn (Popowić), *Dogmatika Prawosławnojej Cerkwi. Pnewmatologija*, przeł. M.N. Jacenko, Moskwa 2007.
384. Św. Justyn (Popowić), *Dogmatika prawosławnojej cerkwi*, w: *Sobranije tworenij prepodobnoho Justina (Popowicza)*, t. 2, Moskwa 2006.
385. Św. Justyn (Popowić), *Dogmatika Prawosławnojej Cerkwi. Ekklesiologija*, przeł. M.N. Jacenko, Moskwa 2005.
386. Św. Justyn (Popowić), *Prawosławna cerkow i ekumenizm*, przeł. S. Fonow, Moskwa 2006.
387. Św. Teofilakt Bułgarski, *Tolkowanija na Jewangielija ot Matfieja i ot Marka*, t. 1, Moskwa 2010.
388. Tambrum A.H., *Religious beliefs of scientists, including one hundred hitherto unpublished letters on science and religion from eminent men of science*, London 1910.

389. Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 2011.
390. Tauszew A., arcybiskop, *Siem wsieleskich soborow*, Sankt-Pietierburg 2006.
391. Terlikowski T., *Wyznawcy Imienia Bożego. Prawosławnej spory o imiesławie*, „Przełąd Powszechny” nr 10 (2005).
392. Tichomirow L.A., *Cerkownyj sobor, jedinolicznaja włast i raboczyj wopros*, Moskwa 2003.
393. Tofiluk J., *Prymat biskupa Rzymu z perspektywy Kościoła prawosławnego*, http://www.psd.edu.pl/uploads/files/Prymat_biskupa_Rzymu_z_perspektywy_Kosciola_prawoslawnego.pdf (27.06.2017).
394. Tofiluk J., *Wcielenie Logosu w tekstach liturgicznych i ikonografii*, <http://psd.edu.pl/teksty> (27.06.2017).
395. Tokarczyk A., *Protestantyzm*, Warszawa 1980.
396. *Tragiczna w skutkach Unia Brzeska 1596*, red. Jego Eksceleńcja Najprzewielebniejszy Arcybiskup Lubelski i Chełmski Abel (i in.), Lublin-Hajnówka-Białystok 2016.
397. Ulianowski W., *Cerkwa w Ukrainiskij Derżawi. 1917-1920 (doba Ukrainiskoj Centralnoj Radi)*, Kijów 1997.
398. Uspienski E., *Obliczitielnoje bogosłowije*, Peterburg 1895.
399. *W pamiat stolietija (1814-1914) Impieratorskoj Moskowskoj Duchownoj Akademii. Sbornik statiej w dwóch czastjach*, Siergijew Posad 1915.
400. Ware K., *Wielki Post i konsumpcyjne społeczeństwo*, przeł. W. Misijuk, Białystok 2000.
401. Ware K., *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*, w: K. Leśniewski (red.), *Prawosławie. Światło ze wschodu.*, Lublin 2009.
402. Ware K., *Kościół Prawosławny*, przeł. W. Misijuk, Białystok 2011.
403. Ware K., *Misteria uzdrowienia*, przeł. W. Misijuk, Lublin 2004.
404. Ware K., *Prawosławna droga*, przeł. siostra Nikolaia, Białystok 1999.
405. Ware, K., *Tam skarb twój, gdzie serce twoje*, przeł. K. Leśniewski, W. Misijuk, Lublin 2011.
406. Wawrzyńczyk J., (red.), *Wielki słownik rosyjsko-polski*, Warszawa 2004.
407. Winogradow W., *O niekotorych ważniejszych momientach posiedniego perioda żyzni i diejatielności Swiatiejszego Patriarcha Tichona (1923-1925)*, „Cerkowno-istoriczeskij wiestnik” nr 1 (1998), s. 33-34.
408. Witkowiak A., *Propedeutyka teologii katolickiej*, Poznań 1969.
409. Witte S., *O sowriemiennom położeniu prawosławnej Cerkwi*, „Słowo” 108 (1905), s. 64-75.
410. Wojciechowski M., *Między polityką a religią*, Warszawa 2010.

411. Wołkow S., *Wozlie monastyrskich stien. Memuary. Dniewniki. Pisma*, Moskwa 2000.
412. Wołosiuk Wł., *Polemika metropolity Filareta (Drozdowa) z Aleksym Lwowem na temat śpiewu cerkiewnego*, w: *Ku Słowu, ku Kościołowi, ku światu*, K. Wojciechowska, W. Konach (red.), Warszawa 2013.
413. Wroczyński K., *Wpływ ideologii socjalizmu na życie osobowe człowieka*, „Studia Salvatoriana Polonica” 1 (2017), s. 137-148.
414. Yarafeyenka V., *Seks kontra ZSRR*, Gdynia 2013.
415. Zacharowa L.B., *Obnowlenczeskij raskoł 1920-ch gg. w Russkoj Prawosławnoej Cerkwi*, „Izwestija wysszych uczebnych zawiedienij. Powołżskih region. Gumanitarnyje nauki”, nr 1 (2013), s. 52-58.
416. Zatorski Wł., (red.), *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, Kraków 1998.
417. Zinowiew K., *Rosja w przeddzień rewolucji*, Warszawa 1986.
418. Znamenskij P.W., *Istorija Russkoj Cerkwi*, Moskwa 2000.
419. Znosko A., *Kanony Kościoła Prawosławnego*, Hajnówka 2000.
420. Żarkowa A., (red.), *‘Da nie zabudut liudu dieł Bożych....’*. *Prawosławnyje monastyry. Putieszestwije po swiatym miastam*, nr 6 (2009), s. 3-11.