

Taras Shumeyko

SŁOWO O PRAWIE I ŁASCE JAKO TRAKTAT POLEMICZNY. STUDIUM ŹRÓDŁOZNAWCZE (STRESZCZENIE)

Głównym celem mojego badania *Słowa o prawie i łasce* Ilariona Kijowskiego było przeprowadzenie analizy tekstu w oparciu o zasady interpretacji Biblii, sformułowane w dziełach Klemensa z Alexandrii, Orygenesusa, Augustyna i innych założycieli egzegezy chrześcijańskiej celem ukazania polemiki Ilariona z ówczesną ideologią bizantyjską.

Jedną z zasad egzegezy chrześcijańskiej jest symboliczna interpretacja błędów gramatycznych i „odejść od zdrowego rozsądku lub doktryny chrześcijańskiej” w kontekście innych części Pisma Świętego, gdzie „niejasne wyrazy, bądź ciemne zwroty” zamieszczone są „w bardziej zrozumiałym zastosowaniu”. Taka właśnie „nieodpowiedniość” gramatyczna mieści się już w pierwszym zdaniu tytułu *Słowa*: в законѣ мѡвѡчомѣ даннѣмъ, gdzie imię własne „мѡвѡчи” zostało zapisane w „niewłaściwym” przypadku *dativus pluralis* „мѡвѡчомѣ”.

Omawiana nieodpowiedniość gramatyczna może uzyskać symboliczne wytłumaczenie, jeśli zwrócimy uwagę na inne przypadki wykorzystania motywu prawodawczego w szerszym kontekście całego utworu: jeśli w pierwszej części Mojżesz „daje prawo” oraz „przenosi prawo od Synaju”, to Konstantyn i Włodzimierz przenoszą krzyż, – z Jerozolimy do Konstantynopola (Konstantyn) i z Konstantynopola do Kijowa (Włodzimierz), – oraz dają prawo (законъ) „swoim ludziom”. Forma *dativus pluralis* „мѡвѡчомѣ” w nagłówku utworu uzyskuje zatem symboliczne wytłumaczenie na skutek potraktowania Konstantyna i Włodzimierza jako „nowych Mojżeszy”.

Ponadto wątek „odebrania i przekazania Królestwa Bożego innym narodom, które spełniają Jego wolę” przenika pierwszą część traktatu (*O prawie i łasce*) i kilkakrotnie pojawia się w trzeciej części (*Modlitwie*), odwołując się również do motywu *translatio Hierosolymi* w drugiej części tekstu (*Pochwale Włodzimierza*). Te dwa motywy przeplatają się ze sobą, sugerując ideę *translatio Izraeli* jako sukcesywnej zmiany „narodów wybranych”: najpierw Żydzi, potem Grecy i (Nowy Izrael) Ruś. Jedną z najważniejszych idei tego tekstu przedstawia się więc ukryta idea Rusi jako Nowego Izraela.

Pokazuje to, że ustalony w historiografii pogląd na *Słowo* jako tekst, w którym jedyną istotną opozycją są „Żydzi versus chrześcijanie” (ostatnio wzmocniony w pracach prof. L. Müllera i K.D. Zeemana i skonfrontowany przez T. Dykstrę i S. Temczinasa) wcale nie jest uzasadniony. Ta opozycja nie wyklucza innych. W swoim kazaniu Ilarion użył specjalnych technik hermeneutycznych, które powodują, że powyższa binarna opozycja zostaje zastąpiona przez trójdziałną – „Żydzi versus Grecy versus Ruś” i ta ostatnia z kolei zamienia się w binarną opozycję „Żydzi & Grecy versus Ruś”. Ta ostatnia opozycja odwołuje się do innych opozycji, przedstawionych w tekście *Słowa*: Prawo versus Łaska, „stare” versus „nowe” (młode), „swoi” versus „obcy” itd. Wreszcie podstawowa binarna opozycja Żydzi versus chrześcijanie zostaje zastąpiona przez ternarną opozycję „Żydzi i starsi chrześcijanie (Grecy) versus nowi chrześcijanie (Ruś)”. Retoryka Ilariona powinna być zatem mieć wyraźnie polemiczny wydźwięk wobec Greków, którzy chlubili się swoim starszeństwem przed nowonawróconymi narodami. Inną popularną w Bizancjum mitologemą, sformułowaną m.in. przez Focjusza w jednym z jego listów, było przedstawienie Greków jako Nowego Izraela. Formułując swój historiozoficzny schemat trzech Mojżeszy, trzech Izraeli i trzech Jerozolim (w połączeniu z wątkiem przeniesienia), Ilarion celuje właśnie w to *locus communi* ideologii bizantyjskiej.

W mojej pracy wskazuję także na inne ukryte więzi między pierwszą a drugą częścią *Słowa*. Na przykład motywy narodzin, dorastania, chrztu Jezusa Chrystusa, które mają miejsce w pierwszej części, odpowiadają opisowi narodzin, dorastania i chrztu Włodzimierza w drugiej części tekstu. Motyw uczyty, którą Bóg zwołuje po chrzcie Jezusa Chrystusa „łącząc aniołów i ludzi”, odpowiada motywowi chrztu Rusi: swoim nakazem Włodzimierz łączy „bogaty i biednych, starych i młodych, niewolników i wolnych ludzi”. W ten sposób pokazuję, że pewne fragmenty pierwszej i drugiej części tekstu tworzą *sui generis* makro-metaforę, a postać Włodzimierza oscyluje między upodobnieniem a nawet utożsamieniem z Chrystusem i Bogiem – Ojcem.

Przeprowadzam także dogłębną analizę użytych w *Słowie* podstawowych pojęć egzystencyjnych i teologicznych, takich jak „законъ” (prawo), „обожение” (przebóstwienie), „nieprzemijalność”, „nieśmiertelność”, „zbawienie” itp., które pokazują nam, że istnieje głęboka jedność między wszystkimi częściami dzieła Ilariona (w przeciwieństwie do wniosków najnowszego studium dr Thomasa Dykstry, z którym polemizuję w mojej pracy). Ponadto dochodzę do wniosku, że zbawienie w koncepcji Ilariona ma charakter zbiorowy, wspólnotowy, a przede wszystkim dotyczy zbawienia całego narodu wybranego, Nowego Izraela – Rusi.

Kolejną nieścisłością której autor *Słowa* zapewne użył świadomie („manipulując” Pismem Świętym, według nieco przesadnego stwierdzenia Toma Dykstry) jest również przekształcenie nauczania Św. Pawła o Prawie i Łasce: w przeciwieństwie do teorii, sformułowanej w Liście do Galatów. Łaska w *Słowie* Ilariona jest młodszą niż Prawo. Opowieść kaznodziei o objawieniu się Boga Abrahamowi również należy do apokryficznych wersji. Zresztą te faktograficzne nieścisłości w wykorzystaniu Pisma przez Ilariona także powinno się raczej interpretować jako „kamienie, o które się potykamy”: są to, według Św. Augustyna, typowe „odejścia od chrześcijańskiej doktryny”, które mają sygnalizować o zawartym w tym lub innym fragmencie ukrytym przesłaniu.

Śmiałość Ilariona w posługiwaniu się Pismem i Historią Kościelną ujawnia się również na przykładzie potraktowania przez niego przyczyn rozsiania Żydów. Pierwszą (i podstawową według Ilariona) przyczyną wypędzenia Żydów z Jerozolimy było nieprzyjęcie przez nich „biskupa nieobrzezanego”. Pochodzenie tego wątku dotychczas nie było ustalone przez badaczy *Słowa*. Jak tymczasem wynika ze spostrzeżeń, przedstawionych w pierwszej części tej pracy, najprawdopodobniej był on zmyślony przez autora *Słowa*, a dokładniej – powstał wskutek tendencyjnej interpretacji pewnego fragmentu ze *Słowa o odnalezieniu Krzyża Aleksandra z Cypru* (Aleksandra Mnicha).

Istotnym jest jednak to, że autor *Słowa* nigdy nie odchodzi zbyt daleko od doktryny chrześcijańskiej – oficjalnego nauczania lub biblijnej wersji wydarzeń, przy czym zawsze „wyrównuje sytuację”, pozostawiając wątek, który przedstawia sprawę w „poprawnym” świetle, lub obok apokryficznej podając „poprawną”, „kanoniczną” wersję wydarzenia. I właściwie ta chwiejność sensu (podanie najpierw „apokryficznej”, później zaś „kanonicznej” wersji) jest nie tylko środkiem swego rodzaju „asekuracji” (żeby nie być posądzonym o herezję), lecz również sygnalizuje o zawartym w tekście ukrytym znaczeniu. Ilarion w ten sposób jak gdyby wskazuje na umowność przedstawionych w tekście sytuacji, na możliwość w miarę swobodnego interpretowania przekazu biblijnego, wykorzystywanego przez hermeneutę jako prefiguracja późniejszych wydarzeń – tych, które miały miejsce we współczesnej autorowi epoce. W ten sposób kaznodzieja dopasowuje *Historia Sacra* do potrzeb własnej polemiki z Konstantynopolem, podając poprawną wersję wydarzeń (*doktryny*) jako tło, na którym odbiorca też może wyraźniej dostrzec odmiennność wątku „apokryficznego”, lub w jakiś sposób odbiegającego od doktryny oficjalnej.

Równocześnie Ilarion wprowadza znaki obecności ukrytego sensu. W początku *Słowa* znajduje się fragment, w którym mieści się aluzja do ezoterycznego charakteru tekstu (wątek „oszczędzania” znanych audytorium szczegółów). Do takich znaków, sygnalizujących zawartość w *Słowie* ukrytego sensu niewątpliwie trzeba zaliczyć także trzykrotne indeksacje pewnych najważniejszych pojęć i imion w tekście *Słowa*: są to trzykrotne użycie tytułu „каганъ” w stosunku do Włodzimierza; trzykrotne użycie imion Владимиръ i Гевргии, trzykrotne wspomnienie Jerozolimy w parafrazie z Ewangelii według Św. Jana (4, 20-21) (w oryginalnym tekście nazwę miasta wymieniono dwukrotnie); trzykrotna wzmianka góry Synaj w granicach stosunkowo niedużego fragmentu (co według mojego przypuszczenia jest odwołaniem do mitologemu trzech gór Synajskich), trzykrotne również stosowanie określenia „правда” wobec Włodzimierza itp.

Innym wątkiem *Słowa*, który także trzeba zakwalifikować jako polemiczny w stosunku do ideologii bizantyjskiej, jest nawiązanie do cesarskiej godności Włodzimierza. Sławiąc władcę kijowskiego Ilarion nie nazywa go cesarzem wprost, aczkolwiek stosuje takie zwroty jak „inni cesarze”, oraz sugeruje, że Włodzimierz w Rusi *цесарьство Богоу покору*. Ukryty charakter tych kilkakrotnych nawiązań wskazuje na to, że Ilarion pragnie legitymizować ideę cesarskiej godności władcy kijowskiego. Prawdopodobnie było to też jedną z przyczyn, dla których Ilarion posługiwał się w gloryfikacji Włodzimierza i Jarosława tytułem „kagan”, wówczas rzadko używanym w stosunku do

władców ruskich (a nie tytułem „кн#зъ”, wartość i znaczenie jakiego w średniowiecznej tytulaturze było istotnie niższe, niż tytuł cesarza).

Spór Ilariona z bizantyjską cesarską ideologią leży nie tylko na płaszczyźnie pytania o cesarską godność Włodzimierza i Jarosława. Porównując Włodzimierza z Konstantynem, Ilarion obok tezy o równym znaczeniu tych władców mimochodem wywyższa Włodzimierza nad Konstantynem. W tekście *Pochwały* ma miejsce wskazówka, jak gdyby świadcząca o przewadze Włodzimierza, który „ustanowił wiarę w Niego [Boga] nie w jednym soborze” (w odróżnieniu od Konstantyna, który ustanowił wiarę jedynie na soborze w Nicei?).

Przedstawione tutaj uwagi dotyczące tekstu *Słowa* dają możliwość umiejscowienia tego utworu w historycznym kontekście epoki Jarosława, pozwalając również odpowiedzieć na niektóre kontrowersyjne pytania co do jego historiografii. Możemy przede wszystkim z pewnością powiedzieć, że w kwestii powołania Ilariona na stanowisko metropolity Konstantynopol nie chciał zaakceptować wyboru Jarosława. Retoryczna strategia *Słowa* dosyć wyraźnie wskazuje na istniejące tu napięcie. „Apokryficzny” wątek „biskupa nieobrzezanego” wyraźnie świadczy o konflikcie z Konstantynopolem w kwestii powołania samego Ilariona, aczkolwiek żadne źródła nie podają odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób ten konflikt został rozwiązany. Również niejasne pozostają okoliczności odejścia Ilariona z kijowskiej katedry.

W swym studium skupiałem się również na ustaleniu kręgu podstawowych źródeł pod kątem ich wpływu na traktat Ilariona rozumiany jako tekst polemiczny, czyli będących inspiracją dla Ilariona jako polemisty, autora koncepcji *Ruś – nowy Izrael* i gloryfikatora Włodzimierza jako władcy, którego status i charyzma dorównują charyzmie cesarzy bizantyjskich. Moim zamiarem nie była katalogizacja i opisanie istniejących źródeł, lecz wstępne ustalenie, z jakimi tekstami utwór metropolity kijowskiego wchodzi w relacje dialogiczne – polemizuje, odwołuje się w ten lub inny sposób, zapożycza idee i wątki. Są to w pierwszej kolejności teksty literatury bizantyjskiej, które budowały podstawy ideologii cesarskiej: utwory Euzebiusza (*Historia kościelna*, *Życie Konstantyna*, *Słowo pochwalne na 30-lecie Konstantyna*), historie kościelne innych autorów bizantyjskich, list patriarchy Focjusza do katolikos Armenia Zachariasza, *Żywot Andrzeja Jurodiwego*.

Jednym z najważniejszych pod względem antybizantyjskiej polemiki tekstów do których odwołuje się Ilarion jest *Słowo o odnalezieniu Krzyża* Aleksandra Mnicha. Właśnie z niego, jak się wydaje, metropolita kijowski zaczerpnął wątek nieprzyjęcia przez Żydów „biskupa nieobrzezanego” i przekształcił go w potrzebnym mu kierunku. Analiza pracy Ilariona doprowadza mnie także do wniosku o zaznajomieniu się pisarza ruskiego z tekstami tradycji mistycznej, zwłaszcza z utworem *Hierarchia niebiańska* Pseudo-Dionizego Areopagity, skąd prawdopodobnie pochodzi też obecna w początku *Pochwały* formuła „każdy naród chwali swojego nauczyciela” (u Pseudo – Dionizego: „każdy naród ma swego anioła-przywódcę”). Ponadto odwołuję się do wybranych tekstów literatury bułgarskiej, wskazując na obecne w nich paralele (utożsamienie chwalonego z aniołem) – są to *Pochwała dla Grzegorza Teologa*, napisana przez Konstantyna – Cyryla Filozofa i *Enkomium Cyryla Filozofa* napisany przez Klemensa z Ochrydy.

Niewątpliwie nie ominęła Ilariona także znajomość legendy o odnalezieniu Krzyża Pańskiego przez Helenę Augustę, przedstawioną w *Historiach kościelnych* Rufinusa, Sozomena, Sokratesa Scholastyka, Sulpiciusa Sewerusa i w epistolach Paulina z Noli. Teksty te do dziś zostawały poza uwagą badaczy, którzy podejmowali próby wskazania na bizantyjskie źródła, z których Ilarion czerpał inspiracje.

We wstępie do pracy określam także krąg ruskich tekstów źródłowych, niezbędnych do odtworzenia kontekstu powstania *Słowa* Ilariona: latopisy, powieści o dziejach kościoła ruskiego w połowie XI w., statuty Włodzimierza i Jarosława itd.

Można się spodziewać, że w przyszłości rzetelna analiza tych źródeł i zawartych w nich informacji będą sprzyjać wyjaśnieniu okoliczności powołania Ilariona na metropolię kijowską, przybliżą nam fenomen jego *Słowa* oraz dadzą nowe odpowiedzi na sporne pytania historyczne.