

DOI 10.4467/25439561KSR.18.003.9361

JAKUB KUDROŃ  <https://orcid.org/0000-0001-8282-7770>

Uniwersytet Jagielloński

Kraków

ŚWIĘTOŚĆ – DUCHOWY HEROIZM I JEGO WYMIAR POLITYCZNY W KONTEKŚCIE KULTURY RUSKO-PRAWOSŁAWNEJ

HOLINESS – SPIRITUAL HEROISM AND ITS POLITICAL ASPECTS IN RELATION TO THE RUSSIAN-ORTHODOX CULTURE

Streszczenie

W kontekście kultury rusko-prawosławnej świętość oznacza atrybut Boga, nieposiadający analogii w świecie naturalnym, stworzonym. Jednakże przez wcielenie Chrystusa stała się ona dostępna jako dar Boga dla tych, którzy naśladują Go w swoim życiu. W wymiarze praktycznym oznaczało to radykalną, a często wręcz heroiczną realizację wskazań Ewangelii. Antyczna kultura grecko-rzymska również wykształciła szczególnie typ osobistej doskonałości, której źródeł i celów dopatrywano się w rzeczywistości nadprzyrodzonej. Był to heroizm cnót obywatelskich, wojennych i politycznych, wynoszący wybitne jednostki do sfery bóstw. Historyczne zderzenie cywilizacji antycznej oraz rodzącej się cywilizacji chrześcijańskiej umożliwia porównanie obu wzorców doskonałości i ich wpływu na kształtowanie społeczności, w obrębie których funkcjonowały. Relacje te dają z kolei podstawę do analogicznych analiz i obserwacji w obszarze kultury rusko-prawosławnej.

Abstract

In the context of Russian-orthodox culture, holiness is understood as an attribute of God, having no analogy in the natural world. However, thanks to the Incarnation of Christ it became achievable for people as God's gift for those who follow Him. Practically that meant



a radical or often even heroic fulfillment of the Gospel's teachings. The ancient Greek and Roman culture has developed a model of personal perfection, taking its roots and goals in the super natural reality. It was the heroism of citizens of both military and political aspects, bringing the exceptional individuals to the divine. The historical clash of the ancient and the newly-born Christian civilizations enables us to compare these patterns and the influence they had on the societies in which they emerged. These matters create an opportunity for an analogous analysis in the area of Russian-orthodox culture.

Słowa kluczowe: świętość, heroizm, kultura, prawosławie, polityka
 Keywords: holiness, heroism, culture, orthodoxy, politics

Świętość

W chrześcijańskim rozumieniu świętość jest nadrzędnym atrybutem Boga. Z pewnego rodzaju ostrożnością i wstrzemięźliwością, czyniącą zadość żydowskiemu nakazowi unikania mówienia o Nienazwanym oraz chrześcijańskiej tradycji teologii apofatycznej, świętość wyraża autonomiczną i niepoznawalną w pełni rzeczywistość Bożego życia.

Etymologicznie i semantycznie termin „świętość” jest bliski hebrajskiemu *kadosz*, co oznacza „inny” oraz greckim *hagios* – „oddzielony” oraz *hieros* – tj. mający udział w Bożej pełni¹. Słowami „świętość”, „święty” określamy zatem mistyczne i paradoksalne elementy Bożej rzeczywistości – to, co wymyka się dyskursywnemu poznaniu, a nawet porównaniu, gdyż w odróżnieniu od przypisywanych Bogu cech miłosierdzia, sprawiedliwości itp., mających swoje odpowiedniki w relacjach międzyludzkich, „świętość” nie znajduje w naszym otoczeniu żadnej analogii.

Myśl tę przedstawia dobitnie Paweł Ewdokimow w jednej ze swoich prac:

„Ja jestem Święty. Spomiędzy swoich Imion Bóg wybiera to, które okrywa Go najgęstszym mrokiem tajemnicy [...] Mądrość, moc, a nawet miłość, znajdują podobieństwa i analogie; tylko świętość nie posiada odpowiednika na tej ziemi”².

W konsekwencji każde zaistnienie świętości lub świętego na przestrzeni historii lub w obrębie wspólnoty ludzkiej, stanowić musi ingerencję siły spoza rzeczywistości dostępczej ludzkiemu pojmowaniu – słowem: objawienie.

¹ Zob. Ks. A. Tronina, *Świętość według „Księgi kapłańskiej”*, [w:] *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. VIII, *Granice świętości w świecie późnego antyku*, red. A. Głowa, B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2013, ss. 13-18.

² P. Ewdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej: patrystyka, liturgia, ikonografia*, tłum. A. Liduchowska, Kraków, Wydawnictwo M, 1996, s. 10.

Dla prawosławnego chrześcijanina źródłem wiedzy o Bożym Objawieniu, kolejnych jego odsłonach, logice i celowości stanowi Biblia, nauczanie Siedmiu Soborów Powszechnych oraz Tradycja Ojców. Z tych zaś wynika, że świętość – choć niedostępna w sposób bezpośredni – jest nie tylko możliwa do doświadczenia i osiągnięcia przez człowieka, ale wręcz stanowi główne zadanie jego egzystencji. Rozwinięcie tej myśli odnajdziemy w biblijnej nauce o upadku i odkupieniu człowieka.

Nie możemy przemilczeć szerszego kontekstu, w jakim rozpatrywana jest sama idea świętości, rozumianej jako synonim pobożności, doskonałości moralnej, sprawiedliwości, czystości rytualnej, czy też konsekracji³. Kategorie tego typu, określane często mianem świętości, traktować będziemy marginalnie, gdyż w wielu przypadkach należy je raczej uznać za przykłady potocznego i uproszczonego poglądu na temat naszych rozważań, w najlepszym zaś razie mają one charakter wtórny wobec samej świętości. W istocie, wymienione tu cechy towarzyszą często postawom świętych, ale w sferze zajmującej nas kultury rusko-bizantyjskiej nie stanowią one istoty zagadnienia, które ma charakter ontologiczny.

Dla chrześcijanina sposobem osiągnięcia świętości jest upodobnianie się do jej osobowego wzorca – do Chrystusa. Proces ten zaś polega na utożsamieniu swojej woli z wolą Boga i swojego bytu z Jego bytem. Jest to rodzaj współpracy stworzenia ze Stwórcą, którego zwieńczeniem jest przebóstwienie – odnowienie człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Badacz tych zagadnień Sergiusz Choruży, analizując wskazane tu pobieżnie działania, opisał model prawosławnej antropologii, którą określił mianem antropologii synergijnej, właśnie ze względu na aspekt współdziałania człowieka z Bogiem w dziele przebóstwienia, będącego ontologiczną odnową stworzenia.

Heroizm

Pojęcie heroizmu, do którego nawiązujemy w niniejszym artykule, oznacza postawę bohaterską. Wywodzi się z języka i kultury starożytnej Grecji, należących do najważniejszych filarów późniejszej cywilizacji bizantyjskiej, a więc pośrednio także ruskiej. Jak zaznacza klasyczny badacz greckiej starożytności, Werner Jaeger, pojęcie heroizmu wyraża „najistotniejszą grecką postawę wobec życia”⁴. Sięgamy wobec tego do zagadnienia stanowiącego ideowe jądro greckiej kultury. Fakt ten nie tylko podnosi jego rangę w kontekście niniejszych rozważań, ale także pozwala

³ O szerokim kontekście znaczeniowym pojęcia świętości zob. M. Wojciechowski, *Jezus jako święty w pismach Nowego Testamentu*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1996, ss. 14-21.

⁴ W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, tłum. M. Plezia, Warszawa, PAX, 1962, s. 45.

przyjąć, iż zestawienie ze sobą zjawiska heroizmu i wschodniochrześcijańskiej świętości nie jest jedynie próbą opisanego chrześcijańskiego ideału człowieka przy pomocy terminu, który bądź co bądź wszedł do języka potocznego i nabrał dość uniwersalnego znaczenia, ale stanowi porównanie metod formacji człowieka i ideałów człowieczeństwa charakterystycznych dla Grecji antycznej i Grecji schryścianizowanej.

Pierwsi greccy herosi to grono postaci mitycznych i półlegendarnych, które łączyły w sobie pierwiastki natury ludzkiej i boskiej. Herosi, zrodzeni ze związków bogów ze śmiertelnikami, byli ucieleśnieniem ingerencji bóstwa w rzeczywistość ludzką, a więc istotami innego porządku ontologicznego niż ludzie – podobnie jak chrześcijańscy święci, urzeczywistniający ideał nowego, przebóstwionego człowieka. Jakkolwiek wskazana tu analogia jest dość luźna, to pozwala nam zaobserwować fakt, iż w obu omawianych przypadkach źródeł doskonałości doszukiwano się w sferze pozaludzkiej – tzn., że wzorzec heroizmu, jak również zdolność do heroicznych czynów i postaw mają swoje źródło w rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Znaczenie pojęcia heroizmu, pochodnego od określenia herosów, kształtowało się w ramach kultury antycznej Grecji w relacji do pojęcia cnoty (*arete*) i jako jej najwyższy przejaw: cnotę najcięższej próby, realizowaną wobec największych przeciwności i w najważniejszej sprawie. Pierwotnie heroizm utożsamiano z walecznością i męstwem żołnierskim, podkreślając, że to służba państwu i wspólnocie, w razie konieczności aż do ofiary życia, stanowi postawę godną najwyższej chwały. Jak zaznacza Jaeger:

„Wczesna myśl grecka nie zna nieśmiertelności „duszy” [...]. Kto jednak, składając ofiarę z życia, wzniesie się ponad poziom czysto ludzkiej egzystencji, temu *polis* użycza nieśmiertelności jego idealnego wcielenia, jego imienia [...] pojęcie heroicznej sławy zachowało dla Greków zawsze ten polityczny charakter. Obywatel miasta osiąga swoją doskonałość w trwałej pamięci społeczności, dla której żył lub zginął”⁵.

Pogląd ten wyrastał z tradycji eposów Homera i wpływał silnie na kształt antycznego kanonu wartości i postaw, będących fundamentem pedagogiki społecznej i moralno-etycznym spoiwem społeczności greckich *polis*. W efekcie dla Greków to państwo i życie polityczne stawało się podstawową przestrzenią zdobywania, kształtowania i praktykowania cnót, a jednocześnie wspólnota społeczna przyjmowała na siebie zadanie formowania obywateli w zgodzie z uznanym ideałem.

Werner Jaeger uznaje pojawienie się takiego „kulturowego wzorca jako zasady celowo kształtującej życie społeczeństwa”⁶ za pierwszorzędną zasługę Greków i ewenement w skali dziejów ludzkości. Kwintesencją tej zasady była właśnie heroiczna

⁵ Ibidem, s. 121.

⁶ Ibidem, s. 21.

cnota, *arete*, „najwyższe połączenie wszelkiej doskonałości”⁷, do urzeczywistniania której zachęcać i wspierać miała w każdym swym wymiarze grecka *paideia*.

Ideał homerycki ewoluował – między innymi pod wpływem Hezjoda, który ponad postawę waleczności stawiał wartość wytrwałej i wyczerpanej pracy. Tym dwóm, tj. Homerowi i Hezjodowi starożytni przypisywali zaprowadzenie w Grecji jedności religijnej⁸, która wyrażała się w podniesieniu religii naturalnej, personifikującej obiekty i siły przyrody, do poziomu religii publicznej, obywatelskiej⁹, sakralizującej wspólnotę państwową oraz otwierającej możliwość heroizacji i deifikacji samego człowieka – zdolnego swoim wysiłkiem wejść do grona bogów.

W rozważaniach na temat obywatelskiego wymiaru religii greckiej Lech Trzcionkowski podkreśla, że:

„Grecka *polis* [...] uznawała rzeczywistość boską i reguły właściwego postępowania w stosunkach międzyludzkich za nierozzerwalne warunki dobrobytu wspólnoty. Bogowie greccy nie są transcendentni, lecz należą do świata [...] czyny ludzkie w sferze publicznej i prywatnej wpisują się w ów święty kosmos”¹⁰.

Grecka refleksja filozoficzna poddawała dziedzictwo własnej kultury ciągłej reinterpretacji, w wyniku której, jak podaje ks. Arkadiusz Baron, żywy u Homera pogląd o „prawie silniejszego do czci ze strony słabszych i obowiązek słabszego wyrażania czci wobec silniejszych” ustąpił z czasem sokratejskiemu przekonaniu o prymacie rozumu nad uczuciowością i wolą¹¹.

Wydaje się, iż te trzy zadania: walki, pracy i myśli, podejmowane w interesie ojczyzny, wyrażają skrótowo, lecz celnie istotę greckiego ideału człowieka. Potwierdzenie tego poglądu znajdujemy u Arystotelesa, który wartość przypisuje jedynie życiu poświęconemu działalności obywatelskiej lub „teoretycznej kontemplacji”¹². W sposób szczególny zaś cenione jest przezeń męstwo obywateli wiernych swej służbie, okazywane wobec groźby śmierci. Jak zaświadcza: „takich to opisuje i Homer”¹³.

⁷ Ibidem, s. 44.

⁸ Zob. Ks. A. Baron, *Świętość a ideały człowieka (Ojcowie Apostołscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes): studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych*, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2013, s. 121.

⁹ Zob. G. Reale, *Myśl starożytna*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2003, s. 18.

¹⁰ L. Trzcionkowski, *To Hieron: Funkcje miejsc świętych w starożytnej Grecji*, [w:] *Symposium Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. V, *Miejsca święte w epoce późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Próchniak, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 2005.

¹¹ Ks. A. Baron, *Świętość...*, op. cit., s. 122; autor powołuje się na myśl Herodota.

¹² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum., oprac. i wstęp D. Gromska, Warszawa, PWN, 1982, s. 10.

¹³ Ibidem, s. 101.

Aby uzupełnić niniejsze wprowadzenie powinniśmy dodać, że greckie wyobrażenie cnoty heroizmu nie odzwierciedlało jedynie tylko pojęć prawości i etycznego dobra, ale postrzegane było również jako przejaw największego piękna możliwego do zrealizowania w ludzkiej egzystencji:

„Prawdą też jest o człowieku etycznie wysoko stojącym, że wiele rzeczy czyni ze względu na przyjaciół i na ojczyznę, a nawet, jeśli trzeba, umiera za nich; wyrzeknie się bowiem i majątku, i zaszczytów, i w ogóle wszelkich dóbr, o które ludzie walczą, a będzie usiłował zyskać to, co moralnie piękne, bo wolałby [...] jeden czyn wielki i piękny niż wiele nic nie znaczących. To zaś właśnie może jest udziałem tych, którzy giną za coś; jako że w ten sposób wybierają dla siebie coś, co jest bardzo piękne”¹⁴.

Przedstawiony tu pokrótce wzorzec zyskał uznanie i rozpowszechnił się w starożytnym Rzymie, czego echa pobrzmiwają w licznych dziełach literackich, jak choćby w pieśni *Exegi monumentum* Horacego, albo w dziele *O Państwie* Cicerona:

„Nie wystarczy – jak w przypadku innych umiejętności i cech – świadomość własnego męstwa; trzeba je również praktykować. Nawet jeśli w innych dziedzinach biegłość dzięki samej wiedzy może przetrwać mimo beczynności, męstwo realizuje się tylko w działaniu, najdoskonalsza zaś jego forma polega dla nas na rządzeniu państwem [...]. W innym miejscu nazywa on obawę śmierci haniebną, a ofiarę z życia dla ojczyzny za los piękniejszy, niż upadek sił i zgon ze starości”¹⁵.

Współistnienie i zastępowanie

Wysokie ideały rzymskich cnót, przez szereg stuleci gwarantujące Rzymowi jego imperialną pozycję, podobnie jak samo państwo uległy z czasem kryzysowi. W pierwszych wiekach po Chrystusie, degenerująca się pod wieloma względami rzymska kultura za obiekt fascynacji oraz wcielenie cnót waleczności, odwagi i męstwa, przypisywanych tradycyjnie najlepszym z obywateli, zaczęła niekiedy przyjmować postaci wolnych i niewolnych gladiatorów, pełniących funkcje idoli i ulubieńców tłumów¹⁶.

¹⁴ Ibidem, ss. 343-344.

¹⁵ Ciceron, *O państwie*, tłum. I. Żółtowska, Kęty, Antyk, 1999, ss. 10-11.

¹⁶ Zob. L. Jacobelli, *Gladiators at Pompeii*, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, 2003, ss. 107-108, Google Books, [w:] <https://books.google.pl/books?id=NSC0SHEjMe4C&lpq=PA107&hl=pl&pg=PA108#v=onepage&q&f=false> [dostęp: 20.02.2016].

Na tych samych arenach, gdzie toczyły się ich walki, swoje heroiczne zmagania z przemocą i prześladowaniem toczyli bohaterowie rozpoczynającej się właśnie epoki, chrześcijańscy męczennicy. W sensie symbolicznym doszło tu więc do spotkania *morituri* i *martyres*, w wyniku którego heroizm poświęcenia i ofiary zyskał w stosunkowo niedługim czasie uznanie większe niż bohaterstwo walki i podboju. Dziejowe drogi antycznego herosa i chrześcijańskiego świętego spotykają się i przecinają ze sobą w obrębie kultury, religii i życia społecznego Cesarstwa Rzymskiego.

Nadmiemy, że motywy areny, zmagania wojennych i sportowych nie są dla chrześcijan wyłącznie źródłem negatywnych porównań. Już św. Paweł w swych *Listach* przedstawia powołanie chrześcijanina, posługując się przy tym metaforami współzawodnictwa i walki, czyniąc je tym samym bardziej przystępnymi dla szerszego grona odbiorców nie-Żydów.

Tego rodzaju stylistyka, zakorzeniona silnie w realiach późnoantycznego świata, sprzyjała wykształceniu w chrześcijańskiej mentalności idei duchowego atletyzmu, będącego na przestrzeni wieków inspiracją do wielkich wysiłków duchowych. Podobne obrazy znajdujemy zarówno w tekstach Nowego Testamentu, jak i hagiografii, np. w żywocie Andrzeja Salosa, w którym główny bohater otrzymuje w widzeniu wezwanie do walki o symboliczne wieńce świętości:

„Jeżeli chcesz je mieć, to wyjdź na plac, pojedynkuj się z tym potężnym siłaczem i go pokonaj”¹⁷.

Również pierwszy historiozof Kościoła, Euzebiusz z Cezarei, stwierdza, że św. Stefan „jako pierwszy otrzymał zwycięskich Chrystusa męczenników wieńiec”¹⁸. W podobnym tonie *Żywot św. Antoniego* rozpoczyna św. Atanazy Aleksandryjski:

„Stanęliście do dobrych zawodów z mnichami egipskimi, gdyście postanowili dorównać im albo i przewyższyć w ubieganiu się o cnotę”¹⁹.

Tego typu przykłady ukazują nam jasno, że od początku dziejów chrześcijańskiej świętości, droga do jej osiągnięcia uznawana była za drogę radykalnego poświęcenia, zasługującego na miano heroizmu. Co więcej, sami chrześcijanie obja-

¹⁷ Por. *Żywoty Świętych*, Ks. 2, *Październik*, red. K. Leśniewski, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1997, s. 43.

¹⁸ Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna. O męczennikach palestyńskich*, tłum. i wstęp ks. A. Lisiecki, Poznań 1924, reprint, Kraków, Wydawnictwo WAM, 1993, s. 51.

¹⁹ *Żywot świętego Antoniego*, [w:] Św. Atanazy Aleksandryjski, *Pisma*, tłum. Z. Brzostowska, wstęp i koment. E. Wipszycka, Warszawa, PAX, 1987, s. 55.

śniali ówczesnemu światu swoje postawy, przywołując właśnie obrazy doskonałości, zrozumiałe dla przeciętnego odbiorcy. Opisywali oni zatem chrześcijański heroizm, którego oczywistym pierwowzorem była śmierć Chrystusa na krzyżu, a następnie męczeństwo apostołów i tysiacy chrześcijan pierwszych wieków. Rozpowszechnienie i legalizacja religii chrześcijańskiej na terenie Cesarstwa Rzymskiego zrodziły potrzebę wytyczenia nowej – poza męczeństwem – drogi do świętości, jaką stała się asceza, praktykowana pierwotnie z surowością, która zyskała jej miano „białego męczeństwa”.

Sam termin ascezy wywodzi się od greckiego słowa *askesis*, oznaczającego ćwiczenie lub trening, co ponownie nasuwa porównanie chrześcijańskich adeptów tego rodzaju życia do grona zawodników, ubiegających się o laury zwycięstwa. Czy to odchodząc na pustynię, czy też trwając przy wierze wbrew przemocy, chrześcijanie stawali do walki, jednak zgodnie ze słowami apostoła:

„Nie przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich” (Ef 6,12).

Upowszechnienie chrześcijaństwa na obszarze Cesarstwa Rzymskiego dokonywało się w okresie poważnych konfliktów wewnętrznych w państwie, borykającym się z silnym kryzysem swoich instytucji, o których trwałości na przestrzeni wieków stanowił etos obywatela oraz idee heroiczne. Tymczasem rzymski obywatel zgnuśniał, odstąpił żołnierską sławę zaciężnym barbarzyńcom, niekiedy przywołując jedynie wspomnienia chwały rzymskiego oręża przy pomocy krwawych, historycznych rekonstrukcji, aranżowanych na piaskach cyrkowych aren. Rzymska obywatelska pobożność uległa rozproszeniu w mnogości najnowszych i prastarych kultów, sprowadzanych do Wiecznego Miasta z najdalszych prowincji Imperium.

Wyważonych niegdyś greckich myślicieli zastępowali coraz częściej magowie, teurgowie i gnostycy, poszukujący prawd w tajemnych misteriach, czego przykładem może być Apoloniusz z Tiany, o którym Jacob Burkhardt pisze:

„Z największą powagą przyjmuje wszelkiego rodzaju hołdy; wie od dawna, że dotarł do punktu, gdzie nie ma już nic do zbadania, lecz że powinien dzielić się zdobytą wiedzą. Trudno tu w ogóle natrafić na jakikolwiek ślad pokory; święty mąż stara się raczej upokorzyć innych, a tych, co śmieją się podczas jego wykładów, ogłasza za opeętanych i wypędza z nich złe duchy”²⁰.

²⁰ J. Burkhardt, *Czasy Konstantyna Wielkiego*, tłum. P. Hertz, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1992, s. 153.

Triada cnót szlachetnej walki, ofiarnej pracy i teoretycznej kontemplacji, na których opierał się grecko-rzymski ideał heroiczny oraz formacja obywatelska, uległa po części zapomnieniu i degeneracji. Chrześcijaństwo przywróciło cnotcie znaczenie kluczowe dla organizacji ładu społecznego i państwowego, ale jednocześnie też wyniosło ją – zarówno w codziennym, jak i heroicznym wymiarze – ponad kontekst polityczny i społeczny. Widząc w każdym czynie i w każdym aspekcie ludzkiej egzystencji walor relacji człowieka z Bogiem, właśnie w tej relacyjności chrześcijanie odnajdywali podstawowe uzasadnienie życia sprawiedliwego, życia w „nowej cnotcie”, tj. w prawdzie Bożej.

W dobie prześladowań ewangeliczne świadectwo chrześcijan, pieczętowane męczeństwem tysięcy wyznawców Chrystusa, nabierało walorów szczególnej autentyczności. W swej bezsprzecznej nowości, wyjaśniało ono na nowo sens wielu aspektów ludzkiej egzystencji i kultury, włączając w to te, którym poświęciliśmy powyższe akapity. Ofiara krwi, szczególnie w takiej skali, stanowiła niezwykle silny argument apologetyczny. Jak podaje hagiograf św. Antoniego Wielkiego:

„Przychodzili [do niego – J.K.] również inni spośród tych, którzy mieli u Greków opinię mędrców, i domagali się od niego uzasadnienia naszej wiary w Chrystusa [...] Antoni milczał chwilę [...] a potem powiedział [...] To co my głosimy, jest znakiem odwagi, jest dowodem, że gardzimy śmiercią [...] co moglibyście powiedzieć lepszego o krzyżu niż to, że on się ostaje wobec prześladowań [...] i ani trochę nie drży przed dokonywanymi wyrokami śmierci? [...] kiedy do tego stopnia pogardzano śmiercią, czy nie od czasu, kiedy zaistniał krzyż Chrystusowy?”²¹.

Zgodnie z opinią ks. Tomasza Stępnia, taka argumentacja miała wszelkie podstawy powodzenia wśród wykształconych greckich słuchaczy:

„Jeżeli przypomnimy sobie, że pogarda dla śmierci, którą prezentował w platońskim *Fedonie* Sokrates była dla Greków dowodem na prawdziwość jego filozofii, to zrozumiemy, dlaczego znak lekceważenia śmierci może być najlepszym dowodem wyższości chrześcijaństwa jako prawdziwej filozofii”²².

Święci stali się herosami chrześcijańskiego świata, w tym także szczególnie nas interesującego bizantyjskiego kręgu cywilizacyjnego i jakkolwiek świętość heroiczna stanowi zjawisko stosunkowo rzadkie, to niewątpliwie na przestrzeni wieków była ona punktem odniesienia w kształtowaniu hierarchii wartości, wzorców, norm

²¹ Św. Atanazy Aleksandryjski, *Pisma...*, op.cit., ss. 100-102.

²² Ks. T. Stępień, *Granice człowieczeństwa – granice świętości. O ponadludzkim sposobie życia filozofa i mnicha*, [w:] *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. VIII..., op.cit., s. 256.

i wreszcie określonych aspiracji. Tym samym chrześcijański heroizm zyskiwał na tym obszarze silny wpływ na formowanie prawa, ustroju i porządku społecznego – a przez to na całe dzieje prawosławnych państw i narodów.

Chryścianizacja Cesarstwa Rzymskiego zaowocowała narodzinami szczególnej teologii państwa, nadającej pojęciom sprawiedliwości, dobra wspólnego i racji stanu perspektywę eschatologiczną. Tym samym redefiniowano charakterystyczne dla świata grecko-rzymskiego zależności pomiędzy państwem a tym, co uznawano za cnotę: to nie dobro państwa miało być celem cnoty, ale zachowanie, krzewienie i uczczenie cnoty stawało się zadaniem państwa. W tych realiach świętość, czyli chrześcijański heroizm, stawała się wysokim wzorcem postawy obywatela, poddanego, ale też i samego władcy; wzorcem nowej praworządności, mającej za nadrzędny cel Królestwo Boże.

Chrześcijańska świętość na Rusi

Chrześcijaństwo dotarło na Słowiańszczyznę za sprawą misji ewangelizacyjnej świętych Cyryla i Metodego. Rozważanie jej przebiegu i zasięgu nie należy do zakresu tego artykułu, warto jednak zwrócić uwagę na istotny dla naszych rozważań pogląd, jaki św. Konstantyn-Cyryl miał wyrazić podczas swoich dysput teologicznych z muzułmanami:

„Wasze morze [wiary – J.K.] jest wąskie i łatwo dostępne, tak że może je przeskoczyć każdy, mały i duży, nie ma w nim bowiem nic ponad zwyczajną miarę ludzką [...]. Chrystus przeciwnie: On ciężar z nizin w górę wznosi”²³.

Widać stąd, że już u początków chrystianizacji Słowian głoszona im Ewangelia przedstawiana była jako wezwanie do nadludzkiego wysiłku ducha, a więc do heroizmu. Pogląd taki znajduje swoje odzwierciedlenie w radykalnym charakterze ruskiego chrześcijaństwa, a nawet w elementach języka rosyjskiego, w którym dla określenia praktyki ascezy używa się powszechnie terminu *podwíg*, oznaczającego bohaterski wyczyn.

Ruś przedchrześcijańska hołdowała tradycyjnym zasługom męstwa i sile witalnej, jakimi odznaczeni byli wojownicy i władcy. Od momentu chrztu miary ludzkiej wielkości uległy diametralnej zmianie. Widzimy to na przykładzie mowy pochwal-

²³ *Żywot świętego Konstantyna-Cyryla*, [w:] *Cyryl i Metody. Apostołowie i nauczyciele Słowian*, cz. 2. *Studia i dokumenty*, red. J.S. Gajek, L. Górka, tłum. T. Lehr-Splawiński, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1991, s. 26.

nej metropolity Ilariona na cześć Włodzimierza Wielkiego, w której rozkład środków literackich odzwierciedla przejście od starych wartości ku nowym:

„Ten sławny kagan nasz, Włodzimierz, narodził się ze sławnych, szlachetny – ze szlachetnych. I wzrastał i krzepnął [...] dochodząc do szczytu krzepkości i siły [...] I zostawszy jedynowładcą poddał sobie okrzężne kraje, jedne pokojowo, a niepokorne – mieczem [...] I tak kiedy żył za dni swoich [...] przyszło nań nawiedzenie Najwyższego [...] I zajaśniało zrozumienie w jego sercu [...] Ochrzcivszy się w imię Chrystusa, przyobłócił się w Chrystusa [...] stawszy się synem niezniszczalności, synem zmarłychwstania [...] Kiedy zaś to się zdarzyło, na tym nie zaprzestał wielkiego czynu pobożności [...] Raduj się nauczycielu nasz i wychowawco”²⁴.

Opis metropolity Ilariona ukazuje nam w plastyczny sposób zamianę atrybutów wielkości, jaka dokonała się w ramach ruskiej kultury wraz ze chrztem. Włodzimierz-poganin spełnia wszelkie kryteria herosa homeryckiego. W następstwie nawrócenia i chrztu zestaw cech wyrażających jego przymioty ulega znaczącej przebudowie, co jednak nie tylko nie pomniejsza jego sławy, ale ją potęguje.

Z przykładu Włodzimierza Wielkiego, zasługującego skądinąd na głębszą analizę, chcielibyśmy wydobyć jeden zasadniczy rys: postawę kenotyczną. Z *Powieści minionych lat* wiemy, że Włodzimierz bez zahamowań korzystał ze swojej pozycji, zdobytą w krwawych walkach władzę wykorzystywał do zaspokajania wszelkich żądz. Tymczasem po chrzcie ów despota i rozpustnik przystał nie tylko na umniejszenie swej władzy, ale też okiełznanie własnych nałogów – powściągał impulsy, które kierowały nim w dotychczasowym życiu. Nie podlegając niczym rozkazom, podjął trud samoograniczenia.

W prawosławnej teologii pojęcie kenozy, od greckiego *kenosis*, oznacza uniżenie i ogołocenie, wzorowane na Chrystusie, który „nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjmawszy postać sługi” (Flp 2, 6-7). Podobnie też ochrzczony Włodzimierz odrzuca część swych praw, przyjmując w ich miejsce zobowiązanie do służby i posłuszeństwa nowemu prawu Bożemu. Jak zaznacza Hanna Kowalska-Stus:

„Książę uznał nadrzędny cel, jakim dla człowieka jest zbawienie, a więc osiągnięcie prawdy, dlatego zrzeka się kierowania ludzkimi sprawami w zakresie, który ową prawdę obejmuje”²⁵.

²⁴ Metropolita Ilarion, *Słowo o prawie i lasce*, [w:] W. Hryniewicz OMI, *Chrystus zmarłychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Ilariona (XI w.)*, Przekład pism z oryginału cerkiewnosłowiańskiego, Warszawa, Verbinum, 1995, ss. 194-199.

²⁵ H. Kowalska, *Kultura staroruska XI-XVI w. Tradycja i zmiana*, Kraków, Wydawnictwo UJ, 1998, s. 122.

Nowy chrześcijański bohater ruskiej kultury poszukuje więc zwycięstw nad samym sobą, gdyż miarą jego wielkości nie jest to, co zdobywa – jak to miało miejsce u bohaterów minionej doby – ale to, czego potrafił się wyzyść.

Szczytem takiego оголоcenia jest ofiara życia. Choć w tym kontekście jako pierwsze przychodzą na myśl akty męczeństwa za wiarę, których również nie brak w historii ruskiego prawosławia, to wydaje się, że jego specyfikę w sposób najpełniejszy oddaje przykład *strastotierpców*, książąt Borysa i Gleba.

Dzieje ich męczeństwa są dość dobrze znane i szeroko opisane w literaturze, dlatego poprzestajemy na szkicowym przypomnieniu tej sprawy. Dwaj książęta, synowie Włodzimierza Wielkiego, zostali zamordowani przez swego brata Światopełka, który zapragnął tym sposobem zagarnąć dla siebie pełnię władzy w państwie. Borys i Gleb, znając zamiary brata, nie stawili mu oporu, lecz zdecydowali się poświęcić życie w imię czci dla starszeństwa oraz zachowania pokoju w kraju jako ofiary-żertwy na wzór Chrystusa.

Niewątpliwie czyn *strastotierpców* to jeden z najtrudniejszych momentów w rozwoju rusko-prawosławnej myśli teologicznej, jednak jeszcze przed schizmą 1054 roku, niepodzielony Kościół uznał w sposób niewzruszony ich świętość, a dla rosyjskiego prawosławia Borys i Gleb są do dnia dzisiejszego przykładem wielkiej doskonałości, zespolonej z dobrowolną męką Chrystusa.

Z drugiej jednak strony wiemy, że okoliczności ich śmierci pozbawione są blasku epickiego bohaterstwa, widoczne są za to ludzkie emocje – lęk i łzy. Młodszy z braci, Gleb, początkowo prosi oprawców o litość:

„Глядя на убийц кротким взором, омывая лицо свое слезами, смирившись [...] стал жалостно умолять: «Не трогайте меня, братья мои милые и дорогие! Не трогайте меня, никакого зла вам не причинившего! Пощадите, братья и повелители мои, пощадите!»²⁶.

Nawiązując do tego opisu, N. Bierdiajew pisze: „В мученичестве св. Бориса и св. Глеба нет героизма, преобладает идея жертвы”²⁷. Co wobec tego wnosi do naszych rozważań ten „nieheroiczny” przykład? Naszym zdaniem uwypukla on właśnie kluczowy aspekt chrześcijańskiej świętości, która przewartościowuje antyczny model doskonałości. Doświadczywszy *metanoi*, przemiany umysłu, chrześcijanie postrzegają rzeczywistość w sposób odmienny niż ci, którzy ich wiary nie podzielają.

²⁶ Сказание и страдание и похвала мученикам святым Борису и Глебу, [w:] <http://www.pravoslavie.ru/63280.html> [dostęp: 22.02.2016].

²⁷ Н. Бердяев, *Русская идея*, [w:] <http://philologos.narod.ru/berdyaev/berd-rusidea.htm> [dostęp: 22.02.2016].

W swej istocie męczeństwo chrześcijan, włączając w to śmierć *strastotierpców*, nie jest śmiercią „za sprawę”, nie jest nawet śmiercią w imię wartości, jak w przypadku Sokratesa – jest to urzeczywistnienie w człowieku, w najbardziej dramatycznych okolicznościach jego życia, doskonale wiernego obrazu Chrystusa. Kenoza Włodzimierza polegała na rezygnacji z części przywilejów przysługujących władcy. Tymczasem jego dwaj synowie „nie skorzystawszy ze sposobności” ratowania swojego życia, z przebaczącą miłością przyjęli śmierć, wydając się na ofiarę na wzór Chrystusa.

Przedstawione przez nas dotychczas przykłady ruskiej świętości są obrazami оголоzenia człowieka z praw, które mu się bezspornie należą. Ewangeliczne zaparcie się samego siebie będzie zawsze wiązać się z rezygnacją z określonych pozytywnych aspektów statusu i/lub kondycji człowieka – taka jest wymowa postu, anachorezy, wstrzemięźliwości seksualnej i wreszcie męczeństwa.

Wschodnie chrześcijaństwo wydało jeszcze jeden, szczególny typ świętości, będący absolutnym zrzeczeniem się należnych człowiekowi praw – jest nim *jurodstwo*, szaleństwo dla Chrystusa, inspirowane słowami Pierwszego Listu do Koryntian:

„Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia [...]. Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości tego świata? Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobало się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących” (1 Kor 1, 18-21)²⁸.

Praktykujący ten typ ascezy przyjmowali sposób życia ludzi obłąkanych, niekiedy ściągając na siebie rozmyślnie oskarżenia o grzechy i przestępstwa. Pozwalali ranić swoje ciała i prowokowali oszczerstwa – czynili wszystko, aby pozbawić się nawet przywileju godności ludzkiej. Wszystko to, aby zaznać goryczy śmierci za życia, a tym, którym Bóg pozwoli – pomóc zrozumieć złudę powierzchownej cnoty i marność świata.

Pomimo wszystkich wskazanych tu elementów uległości, rezygnacji z godziwych radości, a nawet z obrony swych praw, chrześcijańska świętość przesycona jest pierwiastkiem walki – prowadzonej duchowymi środkami przeciw duchowym przeciwnikom. Zmagania te nieuchronnie stają się udziałem każdego, kto w sposób radykalny pragnie realizować w życiu wskazania Ewangelii.

²⁸ Pierwszy List do Koryntian, [w:] Biblia Tysiąclecia, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekł. z jęz. oryg.; oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich; Wyd. 3, popr., red. K. Dynarski, A. Jankowski, L. Stachowiak, K. Romaniuk; tłum. W. Borowski et al., Poznań, Warszawa, Pallotinum, 1998, ss. 1292-1293.

W pierwszym rzędzie jest to walka wewnętrzna, o której pouczają wszyscy prawosławni nauczyciele życia ascetycznego, począwszy od Ojców Pustyni. Ich dziedzictwo na Rusi rozpowszechniał w XV wieku św. Nił Sorski, który w swoim *Уставе о скитской жизни*²⁹ przytacza patrystyczną naukę o ośmiu *logismoi*, ułomnościach ludzkiego umysłu, stanowiących w ludzkiej naturze furtki dla demonicznych pokus, przed którymi mnich musi się bronić, odrzucając najmniejsze nawet poruszenia wewnętrzne, mogące wprowadzić w duszy zamęt, a w konsekwencji doprowadzić do upadku.

Jest to metoda pełnej świadomości i całkowitej kontroli życia wewnętrznego człowieka. Zrealizowana z sukcesem ruguje z ludzkiej duszy wpływy demonów, które dla pokonania świętego mogą się już tylko uciekać do zewnętrznych ataków. Te zaś przybierają formę fałszywych widzeń, prowokujących ascetę do błędu w wierze lub nieświadomego bałwochwalstwa, albo też gwałtownych manifestacji i fizycznych ataków.

W takich sytuacjach chrześcijański heros podejmuje otwartą walkę z demonami. W kontekście dotychczasowych rozważań musimy zauważyć, że dochodzi tu do starcia z tymi siłami, które z punktu widzenia chrześcijan były obiektem czci starożytnych. Jak wyrzucał Grekom św. Antoni Wielki:

„Wypędzamy wszystkie demony, których wy boicie się niby bogów”³⁰.

Chrześcijańscy święci pokonują w duchowej walce istoty, do grona których antyczni herosi aspirowali. Wydaje się, że jest to odpowiednie podsumowanie rozważań o wzajemnych relacjach antycznego heroizmu i chrześcijańskiej świętości, która zmieniła radykalnie optykę patrzenia na wielkość i godność człowieka oraz zrewidowała uznane prawidła jego wzrostu duchowego, a także zdeterminowała kierunek i dynamikę ewoluujących w oparciu o chrześcijaństwo form państwowych i społecznych.

W oparciu o zgromadzone materiały możemy uznać, że zestawienie ze sobą pojęć świętości i heroizmu jest pod wieloma względami uzasadnione. Obie kategorie opisują kluczowe wzorce antropologiczne, wyznaczające ideał postępowania w kontekście właściwej sobie kultury. Ze względu na uniwersalizm znaczeniowy pojęcia heroizmu, silne zakorzenienie w tradycji grecko-rzymskiej, porządek chronologiczny oraz relację następstwa pomiędzy kulturą antyczną a kulturą chrześcijańską, wydaje się być także uprawnionym opis chrześcijańskiej świętości za pomocą określenia heroizmu, rozumianego jako akt bohaterskiej odwagi i poświęcenia dla wyższego

²⁹ Нил Сорский, *Устав скитской жизни*, [w:] Журнал „Русский Инокъ”, <http://www.russian-inok.org/books/ustav.html#local1> [dostęp: 22.02.2016].

³⁰ Św. Atanazy Aleksandryjski, *Pisma...*, op.cit., s. 102.

celu. Pogląd taki potwierdzają obecne w pierwotnych tekstach chrześcijaństwa – u św. Pawła czy też Euzebiusza z Cezarei – porównania życia ewangelicznego ze zmaganiem atletów i wojowników.

Takie ujęcie sprawy wymaga jednak uwypuklenia najistotniejszych treści znaczeniowych obu terminów, które – jak to staraliśmy się wykazać – w wielu aspektach są całkowicie rozbieżne, co wynika z kategorycznych różnic w ocenie kondycji człowieka oraz natury Boga lub bogów. O ile w oczach starożytnych Greków i Rzymian heroizm był aktem wielkości człowieka, który niejako własnym wysiłkiem mógł zdobyć sobie miejsce pomiędzy bogami, to chrześcijański święty uznaje istnienie nieprzebytego dystansu między sobą a Bogiem, dlatego ogołaca się nawet z należnych sobie praw, zdając się na miłosierne, przebóstwiające działanie Boga, a nie na własne – ograniczone i zawodne – siły. Jest to akt *kenozy*, uniżenia, stojący w jawnej sprzeczności z ideałem zdobyczy, dominacji i autoafirmacji.

Akt heroiczny w kulturze antycznej ma na celu zapewnienie pomyślności i dobrostanu państwu i społeczności, z których wywodzi się dany bohater, a jemu samemu ma przynieść sławę oraz nieśmiertelną pamięć wśród rodaków. Z punktu widzenia chrześcijaństwa poszukiwanie własnej sławy jest postawą grzeszną. Doczesny pożytek państwa i społeczeństwa nie jest tu celem samym w sobie, ale pośrednim rezultatem świętości jednych oraz potencjalnym wsparciem na drodze do świętości dla innych chrześcijan.

Rozgłos, jaki niewątpliwie stawał się udziałem wielu świętych, stanowi pewnego rodzaju paradoks, gdyż każdy czyn chrześcijanina wykonywany jest na chwałę Bożą – i choć ta odbija się w postaciach świętych, to poszukiwanie ludzkiego podziwu w żadnym wypadku nie mogłoby dla nich stanowić pobudki do działania. Podczas gdy deifikowany heros spodziewa się zyskać boską cześć, chrześcijański święty zabiega o zdolność coraz doskonalszego oddawania czci swemu Stwórcy.

Elementem wspólnym dla obu zajmujących nas modeli będzie aspekt pedagogiczny, stanowiący impuls do naśladownictwa. Wciąż jednak należy podkreślać, że każdy z herosów wstawia się osobistym wyczynem i zyskuje niejako autonomiczną wielkość. Tymczasem doskonałość chrześcijańskich świętych będzie mieć zawsze charakter chrystocentryczny, dlatego znaczenie ich walk i zwycięstw warunkowane jest wartością krzyża Chrystusa.

Wreszcie też, o ile dzieje i czyny bohaterów antycznych naznaczone są klasycznie rozumianym tragizmem losu, to w przypadku chrześcijan nawet najbardziej dramatyczne doświadczenia mają w perspektywie zmartwychwstanie i zbawienie płynące ze zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią. Na podstawie tych kilku analogii możemy stwierdzić, że w kulturze pogańskiej i chrześcijańskiej działania o podobnym charakterze ukierunkowane są na osiągnięcie odmiennych celów, co wynika z różnych systemów wartości.

Kluczem do zrozumienia tych rozbieżności jest chrześcijańska *metanoia*, przemiana umysłu, pozwalająca dostrzegać nadprzyrodzoną wartość w tym, co poganom jawi się jako głupstwo (1 Kor 1, 18). Pomimo licznych zewnętrznych podobieństw, porównanie heroizmu i świętości prowadzi nas do odkrycia szeregu istotnych antynomii, potwierdzających jakościową nowość zjawiska chrześcijańskiej świętości.

Warta zauważenia jest także kwestia wzajemnej przystawalności obu pojęć. Wobec zgromadzonych w niniejszym artykule informacji, możemy uznać, że chrześcijańska świętość wyczerpuje większość znamion antycznego heroizmu i może być dość szeroko tym terminem opisywana – szczególnie, jeśli uwzględnimy bardzo pojemną formułę grecko-rzymskiego politeizmu. Natomiast żaden heroizm nie może być nigdy nazwany świętością, jeśli nie będzie zawierał odniesienia do osoby Chrystusa. Wszelkie tego typu próby, dotyczące np. postaci Sokratesa należy uznać jedynie za specyficzną metaforykę, a nie przejaw wymienności omawianych terminów.

W kontekście kultury ruskiej ideał heroicznej świętości stanowił kluczowy czynnik kształtujący religijność, przesyconą ascetycznym radykalizmem i duchem kenozy. W ramach państwa teocentrycznego decydował on nie tylko o formach pobożności, ale o normach życia społecznego, relacjach pomiędzy władcą i poddanymi oraz o treści licznych praw. Potwierdzają to spostrzeżenia Izabeli Lis, która zauważa:

„Chrześcijaństwo [...] ze szczególnością i natężeniem rozbudowuje ideę wzorów osobowych, czyniąc z niej jeden z podstawowych przekazników swej antropologii i mechanizmów kształtowania historii”³¹.

Upowszechnienie określonego typu doskonałości determinuje liczne, ważne zjawiska w stosunkach społecznych, włączając w to wzrost zaufania i spontaniczne posłuszeństwo wobec osób podziwianych ze względu na szczególne przymioty. Dzieje Rusi i Rosji wielokrotnie wykazywały trwałość i żywotność powstałych tym sposobem relacji i hierarchii.

Za znamienny uznajemy fakt, że w języku rosyjskim doszło do zespolenia ze sobą określeń chłop i chrześcijanin (*krestjanin*)³². Z przykładu tego możemy wnosić, iż na Rusi bycie chrześcijaninem stało się synonimem pozytywnie rozumianej powszechności i podstawą samoidentyfikacji. Henryk Paszkiewicz wykazuje, że za Rusów uważano pierwotnie „wyznawców wiary greckiej znających język słowiański, a więc wiernych Kościoła ruskiego”³³.

³¹ I. Lis, *Święci w kulturze duchowej i ideologii Słowian prawosławnych w średniowieczu (do XV w.)*, Kraków, Scriptum, 2004, s. 22.

³² Zob. В.В. Петрунин, *Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата*, Санкт-Петербург, Алетея, 2009, s. 61.

³³ H. Paszkiewicz, *Powstanie narodu ruskiego*, z rękopisu przygotowała L. Korczak, Kraków, Polska Akademia Umiejętności, 1998, ss. 187, 306-317.

To zaś pozwala postrzegać ramy chrześcijańskiego życia jako właściwą tej populacji normę sprawiedliwości, której wyższy i najwyższy stopień jest tożsamy z przedmiotem naszych rozważań – heroizmem ewangelicznego radykalizmu. Jeśli uwzględnimy przy tym wychowawczy wpływ świętych na kształtowanie sposobów postępowania wiernych w codziennym życiu, to będziemy mogli zrozumieć jak dalece heroiczni świadkowie wiary zaważyli na dziejach państwa i narodu ruskiego.

Literatura

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum., oprac. i wstęp D. Gromska, Warszawa, PWN, 1982, 511 ss.
- Baron A., *Świętość a ideały człowieka (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes): studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych*, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2013, 422 ss.
- Biblia Tysiąclecia*, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekł. z jęz. oryg., oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. 3, popr.; red. K. Dynarski, A. Jankowski, L. Stachowiak, K. Romaniuk; tłum. W. Borowski et al., Poznań, Warszawa, Pallotinum, 1998, 1439 ss.
- Burckhardt J., *Czasy Konstancyjna Wielkiego*, przeł. P. Hertz, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1992, 356 ss.
- Cyceron, *O państwie*, tłum. I. Żółtowska, Kęty, Antyk, 1999, 169 ss.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna. O męczennikach palestyńskich*, tłum. i wstęp ks. A. Lisiecki, Poznań 1924, reprint Kraków, Wydawnictwo WAM, 1993, 646 ss.
- Evdokimov P., *Poznanie Boga w tradycji wschodniej: patrystyka, liturgia, ikonografia*, tłum. A. Liduchowska, Kraków, Wydawnictwo M, 1996, 168 ss.
- Jacobelli L., *Gladiators at Pompeii*, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, 2003, [w:] <https://books.google.pl/books?id=NSC0SHEjMe4C&lpg=PA107&hl=pl&pg=PA108#v=onepage&q&f=false> [dostęp: 20.02.2016].
- Jaeger W., *Paideia*, t. 1, przeł. M. Plezia, Warszawa, PAX, 1962, 509 ss.
- Kowalska H., *Kultura staroruska XI-XVI w. Tradycja i zmiana*, Kraków, Wydawnictwo UJ 1998, 306 ss.
- Lis I., *Święci w kulturze duchowej i ideologii Słowian prawosławnych w średniowieczu (do XV w.)*, Kraków, Scriptum, 2004, 193 ss.
- Metropolita Ilarion, *Słowo o prawie i lasce*, [w:] W. Hryniewicz OMI, *Chrystus zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Ilariona (XI w.)*, Przekład pism z oryginału cerkiewnosłowiańskiego, Warszawa, Verbinum, 1995, 263 ss.

- Paszkievicz H., *Powstanie narodu ruskiego*, z rękopisu przygotowała L. Korczak, Kraków, Polska Akademia Umiejętności, 1998, 532 ss.
- Reale G., *Myśl starożytna*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2003, 637 ss.
- Stępień T., *Granice człowieczeństwa – granice świętości. O ponadludzkiem sposobie życia filozofa i mnicha*, [w:] *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. VIII, *Granice świętości w świecie późnego antyku*, red. A. Głowa, B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2013, ss. 21-64.
- Tronina A., *Świętość według „Księgi kapłańskiej”*, [w:] *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. VIII, *Granice świętości w świecie późnego antyku*, red. A. Głowa, B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2013, ss. 13-18.
- Trzcionkowski L., *To Hieron: Funkcje miejsc świętych w starożytnej Grecji*, [w:] *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. V, *Miejsca święte w epoce późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Próchniak, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2005, ss. 21-34.
- Wojciechowski M., *Jezus jako święty w pismach Nowego Testamentu*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1996, 244 ss.
- Żywot świętego Antoniego*, [w:] Św. Atanazy Aleksandryjski, *Pisma*, tłum. Z. Brzostowska, wstęp i koment. E. Wipszycka, Warszawa, PAX, 1987, 267 ss.
- Żywot świętego Konstantyna-Cyryla*, [w:] *Cyryl i Metody. Apostołowie i nauczyciele Słowian*, cz. 2: *Studia i dokumenty*, red. J.S. Gajek, L. Górka, tłum. T. Lehr-Splawiński, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1991, 298 ss.
- Żywoty Świętych*, Ks. 2, Październik, red. K. Leśniewski, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1997, 480 ss.
- Бердяев Н., *Русская идея*, [w:] <http://philologos.narod.ru/berdyaev/berd-rusidea.htm> [dostęp: 22.02.2016].
- Нил Сорский, *Устав о скитской жизни*, [w:] Журнал „Русский Инокъ”, <http://www.russian-inok.org/books/ustav.html#local1> [dostęp: 22.02.2016].
- Петрунин В.В., *Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата*, Санкт-Петербург, Алетея, 2009, 164 ss.
- Сказание и страдание и похвала мученикам святым Борису и Глебу*, [w:] <http://www.pravoslavie.ru/63280.html> [dostęp: 22.02.2016].

References

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska* [Nicomachean Ethics], D. Gromska (Ed., trans.), Warszawa, PWN, 1982, 511 pp.
- Baron A., *Świętość a ideały człowieka (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes): studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych* [Holiness and the Ideals of Man], Kraków, Wydawnictwo WAM, 2013, 422 pp.
- Berdiaev N., *Rusaskaia ideia* [The Russian Idea], Available at: <http://philologos.narod.ru/berdyaev/berd-rusidea.htm> [accessed: 22.02.2016].
- Biblia Tysiąclecia, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekł. z jęz. oryg. opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich* [Millennium Bible]; 3rd edition; K. Dynarski, A. Jankowski, L. Stachowiak, K. Romaniuk (Ed.); W. Borowski et al. (trans.), Poznań, Warszawa, Pallotinum, 1998, 1439 pp.
- Burckhardt J., *Czasy Konstancyjna Wielkiego* [The Times of Constantine the Great], P. Hertz (trans.), Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1992, 356 pp.
- Cyceron, *O państwie* [On the State], I. Żółtowska (trans.), Kęty, Antyk, 1999, 169 pp.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna. O męczennikach palestyńskich* [Church History], A. Lisiecki (Ed., trans.), Poznań 1924, Re-print Kraków, Wydawnictwo WAM, 1993, 646 pp.
- Evdokimov P., *Poznanie Boga w tradycji wschodniej: patrystyka, liturgia, ikonografia* [Cognition of God in the Eastern Tradition: Patristic, Liturgy, Iconography], A. Liduchowska (trans.), Kraków, Wydawnictwo M, 1996, 168 pp.
- Jacobelli L., *Gladiators at Pompeii*, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, 2003, Available at: <https://books.google.pl/books?id=NSC0SHEjMe4C&lpg=PA107&hl=pl&pg=PA108#v=onepage&q&f=false> [accessed: 22.02.2016].
- Jaeger W., *Paideia* [Paideia], vol. 1, M. Plezia (trans.), Warszawa, PAX, 1962, 509 pp.
- Kowalska H., *Kultura staroruska XI-XVI w. Tradycja i zmiana* [Old Russian Culture in 11th-16th Centuries. Tradition and the Change], Kraków, Wydawnictwo UJ, 1998, 306 pp.
- Leśniewski K. (Ed.), *Żywoty Świętych* [The Lives of Saints], Ks. 2, *Październik* [October], Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1997, 480 pp.
- Lis I., *Święci w kulturze duchowej i ideologii Słowian prawosławnych w średniowieczu (do XV w.)* [Saints in the Spiritual Culture and Ideology of Orthodox Christian Slavs in the Middle Ages (until 15th Century)], Kraków, Scriptum, 2004, 193 pp.
- Metropolita Ilarion, *Słowo o prawie i łasce* [Sermon on Law and Grace], [in:] Hryniewicz W. OMI (Ed., trans.), *Chrystus zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Ilariona (XI w.), Przekład pism z oryginału cerkiewno-*

- słowiańskiego [Christ Is Risen: Paschal Motives in the Writings of Metropolitan Ilarion of Kiev (11th cent.)], Warszawa, Verbinum, 1995, 263 pp.
- Nil Sorskii, *Ustav o skitskoi zhizni* [The Rule of the Sketik Life], [in:] “Russkii Inok” [“Russian Monk”], Available at: <http://www.russian-inok.org/books/ustav.html#local1> [accessed: 22.02.2016].
- Paszkievicz H., *Powstanie narodu ruskiego* [The Making of the Russian Nation], L. Korczak (Ed.), Kraków, Polska Akademia Umiejętności, 1998, 532 pp.
- Petrudin V.V., *Politicheskii isikhazm i ego traditsii v sotsial'noi kontseptsii Moskovskogo Patriarkhata* [Political Hesychasm and its Tradition in the Social Concept of the Moscow Patriarchate], Saint Petersburg, Aleteyya, 2009, 164 pp.
- Reale G., *Myśl starożytna* [The Ancient Philosophy], E.I. Zieliński (trans.), Lublin, Wydawnictwo KUL, 2003, 637 pp.
- Skazanie i stradanie i pohvala muchenikam svjatym Borisu i Glebu* [Narrative and Passion and Encomium of the Holy Martyrs Boris and Gleb], Available at: <http://www.pravoslavie.ru/63280.html> [accessed: 22.02.2016].
- Stepień T., *Granice człowieczeństwa – granice świętości. O ponadludzkiem sposobie życia filozofa i mnicha* [Threshold of humanity – Threshold of holiness. The Superhuman Way of Monks’ Life], [in:] *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa* [Symposiums in Kazimierz on the Culture of the Late Antiquity and Early Christianity], vol. VIII, *Granice świętości w świecie późnego antyku* [Threshold of Holiness in the Late Antiquity World], A. Głowa, B. Iwaszkiewicz-Wronikowska (Eds.), Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2013, pp. 21-64.
- Tronina A., *Świętość według “Księgi kapłańskiej”* [Holiness by the Biblical Book of Leviticus], [in:] *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa* [Symposiums in Kazimierz on the Culture of the Late Antiquity and Early Christianity], vol. VIII, *Granice świętości w świecie późnego antyku* [Threshold of Holiness in the Late Antiquity World], A. Głowa, B. Iwaszkiewicz-Wronikowska (Eds.), Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2013, pp. 13-18.
- Trzcionkowski L., *To Hieron: Funkcje miejsc świętych w starożytnej Grecji* [To Hieron: Functions of the Sacred Places in the Ancient Greece], [in:] *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa* [Symposiums in Kazimierz on the Culture of the Late Antiquity and Early Christianity], vol. V, *Miejsca święte w epoce późnego antyku* [Sacred Places in the Late Antiquity], B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Próchniak (Eds.), Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 2005, pp. 21-34.

- Wojciechowski M., *Jezus jako święty w pismach Nowego Testamentu* [Jesus as a Saint in the New Testament], Warszawa, Oficyna Wydawnicza “Vocatio”, 1996, 244 pp.
- Żywot świętego Antoniego* [Life of St. Anthony], [in:] Św. Atanazy Aleksandryjski, *Pisma* [Writings], E. Wipszycka (Ed.), Z. Brzostowska (trans.), Warszawa, PAX, 1987, 267 pp.
- Żywot świętego Konstantyna-Cyryla* [The Life of Constantine-Cyril], [in:] *Cyryl i Metody. Apostołowie i nauczyciele Słowian* [Cyril and Methodius. The Apostles and Teachers of Slavs], Pt. 2: *Studia i dokumenty* [Studies and Documents], J.S. Gajek, L. Górka (Eds.), T. Lehr-Spławiński (trans.), Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1991, 298 pp.

