

TOMASZ HODANA  
Uniwersytet Jagielloński

## ŚWIĘTY STARZEC Z ATHOSU O NOWYM ETAPIE RECEPCJI IWANA WISZEŃSKIEGO

W roku 2016 Ukraińska Cerkiew Prawosławna Patriarchatu Moskiewskiego kanonizowała athoskiego mnicha Iwana Wiszeńskiego (Wyszeńskiego) — jednego z najbardziej oryginalnych reprezentantów literatury ruskiej w dawnej Rzeczypospolitej<sup>1</sup>. Podstawą do opracowania żywotu nowego świętego były studia Siergieja Szumiły, zebrane w książce zatytułowanej *Starzec Iwan Wiszeński — athoski asceta i prawosławny pisarz-polemista. Materiały do żywotu „świętej pamięci wielkiego starca Iwana Wiszeńskiego Hagioroty”*<sup>2</sup>.

Warto przypomnieć, że choć obecnie Wiszeński jest postacią dobrze znaną, jego twórczość została odkryta i doceniona stosunkowo późno, w II połowie XIX wieku. W kolejnych dekadach — w dużej mierze dzięki studiom naukowym i literackiej kreacji Iwana Franki<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Decyzja o kanonizacji podjęta została na posiedzeniu synodu UCP PM 20.07.2016, a ogłoszenie tego aktu nastąpiło 8 dni później, podczas liturgii sprawowanej w Ławrze Kijowsko-Pieczerskiej. Uroczystości odbywały się na placu przed Soborem Uspieńskim i były częścią obchodów tysiąclecia obecności ruskich mnichów na Athosie; por. m.in. <http://news.church.ua/2016/07/20/zhurnalizasidannya-svyashhennogo-sinodu-ukrajinskoji-pravoslavnoji-cerkvi-vid-20-lipnya-2016-roku/> (5.10.2017); <http://news.church.ua/2016/07/28/u-kijevo-pecherskij-lavri-vidbulosya-proslavnennya-ioanna-vishenskogo-vidomogo-ukrajinskogo-pismennika/> (5.10.2017); fotoreportaż i relacja video: <http://afonit.info/novosti/novosti-afona/torzhestva-proslavlennya-prepodobnogo-ioanna-vishenskogo-svyatogortsa-fotoreportazh-video> (5.10.2017).

<sup>2</sup> С. Шумило, *Старец Иоанн Вишенский: афонский подвижник православный писатель-polemist. Материалы к жизнеописанию „блаженной памяти великого старца Иоанна Вишенского Святогорца”*, Изд. отд. УПЦ, Киев 2016 (dalej — Sz i numer strony).

<sup>3</sup> Poemat *Iwan Wiszeński (Iwan Вишенський)* ze zbioru *Z dni smutku (Із днів журби, 1900)*.

– Wiszeński stawał się coraz bardziej popularny, szczególnie w kulturze ukraińskiej. Pisano o nim chętnie zarówno przed pierwszą wojną światową, jak i w epoce radzieckiej, sporo pisze się również współcześnie, przy czym za każdym razem jego obraz kształtowany jest wedle aktualnych potrzeb<sup>4</sup>. Kanonizacja oraz prezentowana tu praca otwierają nowy rozdział recepcji jego osoby, odtąd bowiem postrzegany będzie przez wielu nie tylko jako pisarz, ale przede wszystkim jako święty.

Książka Siergieja Szumiły wydana została przez Monaster św. Pantelejmona na Świętej Górze Athos oraz Międzynarodowy Instytut Dziedzictwa Athoskiego na Ukrainie<sup>5</sup>. Ukazała się w wydawnictwie Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego i otrzymała błogosławieństwo głowy tego Kościoła, metropolity kijowskiego i całej Ukrainy Onufrego (Berezowskiego). Można ją zatem zaliczyć do wydawnictw religijnych, jednocześnie jednak nosi wszelkie formalne znamiona publikacji akademickiej: redakcję naukową, recenzje i rekomendację wyższej uczelni<sup>6</sup>.

Pracę poprzedzają dwa słowa wstępne: pierwsze napisane zostało przez hieromnicha Kiriona — pełnomocnego przedstawiciela monasteru św. Pantelejmona przy Świętej Wspólnocie Świętej Góry Athos, drugie — przez jednego z recenzentów. Oba akcentują duże znaczenie

<sup>4</sup> Por. T. Hodana, *Ukraińska recepcja postaci i twórczości Iwana Wiszeńskiego. Zarys problemu*, w: M. Kuczyńska, J. Stradomski (red.), *Zbrojne i ideologiczne konflikty w dawnym piśmiennictwie Słowian i ich echa w nowszej kulturze*, (=„Krakowsko-Wileńskie Studia Słowistyczne”, t. 11), Scriptum, Kraków 2015, s. 57–70.

<sup>5</sup> Siergiej Szumiło (Serhij Szumyło) jest dyrektorem tej instytucji oraz redaktorem naczelnym almanachu „Athoskie Dziedzictwo” („Афонское наследие”). W swym dorobku ma szereg prac poświęconych dawnym dziejom Ukrainy oraz całej Słowiańszczyzny wschodniej, jej kulturze duchowej i związkom z górą Athos; por. <https://independent.academia.edu/SergeyShumylo> (5.10.2017).

<sup>6</sup> Redaktorem naukowym jest prof. Jurij Peleszenko (Instytut Literatury im. Tarasa Szewczenki Narodowej Akademii Nauk Ukrainy), a recenzentami — prof. Aleksander Aleksandrow (Odeski Uniwersytet Narodowy im. Ilji Miecznikowa) oraz prof. Tatiana Isaczenko (Rosyjska Biblioteka Państwowa w Moskwie). Książka została polecona do druku przez Radę Naukową Taurydzkiego Uniwersytetu Narodowego im. Władimira Wiernadskiego w Symferopolu. W nocie redakcyjnej zwrócono uwagę, że Wiszeński należał do grona tych rodzimych ascetów, którzy odegrali ważną rolę w oporze przeciwko „polsko-katolickiej ekspansji” oraz w procesie „odradzania się prawosławia na Ukrainie w XVII wieku” (tu i dalej wszystkie tłumaczenia moje — T.H.). Podkreślono również, że w odróżnieniu od większości innych świeckich autorów Szumiło starał się ukazać Wiszeńskiego przez pryzmat athoskiej tradycji hezychastycznej; por. Sz, s. 4 i tył okładki.

oraz nowatorski charakter monografii. Hieromnich Kirion zaznacza, że jej autor jako pierwszy pokusił się o zrekonstruowanie athoskiego etapu życia *starca* Iwana i wykazał jego związki z klasztorem św. Pantelejmona; pisze również o wyjątkowej aktualności pism Wiszeńskiego w czasach obecnych. Podobne wątki pobrzmiwiają w tekście Aleksandra Aleksandrowa, który dodatkowo podkreśla analogię pomiędzy epoką unii brzeskiej a współczesnością<sup>7</sup>. Zwraca też uwagę, że Szumiło dotarł do nieznanych wcześniej źródeł, znajdujących się w archiwach Athosu, tworząc w efekcie „najpełniejszą i najbardziej przekonującą biografię Iwana Wiszeńskiego”<sup>8</sup>.

Książka rozpoczyna się od ogólnej charakterystyki mnicha z Wyszni i krótkiego przeglądu literatury na jego temat (*Starzec Iwan Wiszeński. Materiały do żywotu „świętej pamięci wielkiego starca Iwana Wiszeńskiego Hagioroty”*<sup>9</sup>). Na samym początku Szumiło podkreśla, że już za życia athonita cieszył się na Ukrainie ogromnym autorytetem: współcześni nazywali go „wielkim *starcem*”, „mnichem świątobliwym” i „błogosławionym” oraz człowiekiem „w życiu i nauce Bożej kwitnącym”<sup>10</sup>. Twórczość Wiszeńskiego miała wywrzeć niebagatelny wpływ na rozwój ukraińskiej kultury duchowej oraz rodzimego piśmiennictwa. „Jego utwory [...] — przekonuje badacz — leży u podstaw nowego kierunku w literaturze ukraińskiej — polemiki [...]. Na utworach Iwana Wiszeńskiego wychowywało się kilka pokoleń ukraińskich pisarzy, działaczy cerkiewnych, kulturalnych oraz politycznych”<sup>11</sup>.

Jak się wolno domyślać, stwierdzenia powyższe mają uzmysłowić czytelnikowi wagę opisywanej postaci. Trudno wszakże nie zauważyć, że bezkrytycznie powtarzają obiegowe opinie, które, choć mocno zakorzenione w literaturze, były już wielokrotnie rewidowane. Zach-

<sup>7</sup> „W czasach politycznej smuty, przytłoczony problemami ekonomicznymi, stojąc na rozdrożu pomiędzy Wschodem a Zachodem, rodak nasz — pisze Aleksandrow — potrzebuje przykładów duchowej niezłomności i aktywnej postawy życiowej. Osobą, która bez wątplenia może być wzorcem spójności oraz konsekwencji w służbie narodowi i Cerkwi, pozostaje *starzec* Iwan Wiszeński. Przy całej umowności i schematyczności paraleli pomiędzy czasem obecnym a końcem XVI–początkiem XVII stulecia można ją jednak przeprowadzić: i wówczas bowiem, i dziś człowiek stał i stoi przed koniecznością wyboru drogi duchowej, grozi mu także utrata łączności z życiodajną siłą tradycji”; Sz, s. 11.

<sup>8</sup> Sz, s. 12.

<sup>9</sup> *Старец Иоанн Вишенский. Материалы к жизнеописанию „блаженной памяти великого старца Иоанна Вишенского Святогорца”*.

<sup>10</sup> Sz, s. 15

<sup>11</sup> Sz, s. 16–17; zob. także s. 63.

wane źródła świadczą więc jedynie, że Wiszeński znajdował posłuch wśród mnichów (Szumiło wspomina o tym zresztą nieco dalej), trudno natomiast powiedzieć, jak jego napomnienia przyjmowane były przez przedstawicieli innych środowisk i warstw społecznych, takich jak duchowieństwo świeckie, mieszczenie czy szlachta. Igor Jeriomin, autor akademickiej edycji pism Wiszeńskiego, podkreślał, że za życia polemisty czytali je „daleko nie wszyscy”, szacunkiem zaś cieszył się jedynie wśród ludzi, którzy podzielali jego radykalne przekonania<sup>12</sup>. Warto też zaznaczyć, że pełne uwagi określenia, przywołane przez Szumiłę, pochodzą z dwóch zaledwie dokumentów, przy czym autor pierwszego z nich — hieromnich Leonty ze skitu maniańskiego — był zapewne szczególnie dobrze usposobiony względem *starca* Iwana<sup>13</sup>, autorzy zaś tekstu drugiego, tak zwanej *Porady o wierze prawosławnej* (*Совѣтованіе о благочестіи*, ok. 1621)<sup>14</sup> — prawdopodobnie

<sup>12</sup> „W kręgach szlacheckich — pisał Jeriomin — a nawet ‘brackich’, był on niewątpliwie postrzegany jako nazbyt ‘nieokrzesany’, a jego sposób wyrażania myśli uznawano za zbyt mało misterny, zbyt mało ‘kunsztowny’”; И.П. Еремин, *Иван Вишенский и его общественно-литературная деятельность*, w: И. Вишенский, *Сочинения*, подгот. текста, статья и коммент. И.П. Еремин, Изд. АН СССР, Москва–Ленинград 1955, s. 232.

<sup>13</sup> Wśród maniańskich mnichów Wiszeński musiał się cieszyć wyjątkową estymą z uwagi na przyjaźń z Hiobem Kniahinickim, założycielem i pierwszym ihumenem ich pustelni. Iwan Franko przypuszczał, że właśnie tam powstał najstarszy ze znanych nam rękopisów zawierających pisma athonity (por. *Сочинение Иоанна Вишенского*, „Кіевская старина” 1889, т. 25, *Приложения*, s. 24).

<sup>14</sup> Por. *Совѣтованіе о благочестіи*, w: *Памятники, изданные Временною комиссією для разбора древнихъ актовъ*, т. I, Киевъ 1845, nr XXXII, s. 224–251. *Porada o wierze prawosławnej* to dokument odnaleziony w archiwum łuckiego bractwa Podwyższenia Krzyża Świętego, zawierający szereg rekomendacji dla prawosławnych biskupów, wyświęconych w latach 1620–1621. Szumiło prezentuje go jako program odrodzonego episkopatu, przyjęty na soborze lokalnym metropolii kijowskiej, który miał się odbyć w roku 1621 pod przewodnictwem Hioba Boreckiego (por. Sz, s. 16, 110–111, 148–149). W taki sposób, zapewne za arcybiskupem Filaretem (Gumilewskim) (por. *Исторія Русской Церкви*, четвертій періодъ: *Періодъ Патріаршества [1588–1720 г.]*, Харьковь 1853 [pierwodruk 1848], s. 122–124) i Pantelejmonem Kuliszem (por. *Исторія возсоединенія Руси*, т. III: *Религіозное, соціальное и національное движеніе въ эпоху Іова Борецкаго*, Москва 1877, s. 95–98; *Отпаденіе Малороссіи отъ Польши (1340–1654)*, т. 1, Москва 1888, s. 146–147) oraz metropolitą Makarym (por. *Исторія Русской Церкви*, кн. VI, Изд. Спасо-Преображенскаго Валаамскаго монастыря, Москва 1996 [pierwodruk 1881], s. 418–419), opisuje *Poradę* wielu autorów (por. m.in. Г.И. Булгаков, *Западнорусские православные церковные соборы как органы церковного управления*, Курск 1917, s. 145–151), jednak, jak zauważali już Franko i Mychajło Hruszewski, nie jest to spis postanowień soboru, o którym brak zresztą jakichkolwiek świadectw, ale zestawienie postulatów sformułowanych

członkowie bractwa łuckiego — z poważaniem pisali nie tylko o Wiszeńskim (co zdaje się sugerować badacz), ale o wszystkich „świętobliwych mężach [mnichach] ruskich”, żyjących wówczas na Athosie<sup>15</sup>.

Trzeba również pamiętać, że choć współcześnie Wiszeński jest najlepiej rozpoznawalnym reprezentantem ukraińskiej literatury polemicznej i, co mocno akcentuje Szumiło, ceniono go nawet w epoce radzieckiej, niewiele wskazuje, by podobną popularnością cieszył się na Ukrainie pod koniec XVI i w pierwszej połowie XVII stulecia, a już tym bardziej później. Jego dzieła — poza jednym wyjątkiem — nie były wydawane drukiem ani w epoce unii brzeskiej, ani przez kolejne dwieście z górą lat, aż do momentu ich odkrycia w wieku XIX. Zwa-

---

— być może w związku z soborem — przez przedstawicieli środowiska brackiego (por. I. Франко, *Іван Вишенський і його твору* [pierwodruk 1895], w: tegoż, *Зібрання творів у п'ятдесяти томах*, т. 30: *Літературно-критичні праці (1895–1897)*, Наукова думка, Київ 1981, s. 9, 29, 30; М. Грушевський, *Історія української літератури*, т. VI, [=Київська бібліотека давнього українського письменства. Студії, т. 1], АГ „Обереги”, Київ 1995, s. 228–230). Jako dokument stworzony w kregach brackich, wyrażający ideologię tego ruchu, prezentują *Poradę* Petro Kraliuk (por. „Совітованіе о благочесті”: контекст, ідеї, автор, „Філологічні судії”, вип. 2, Луцьк 1997, s. 81–87) i Michaił Dmitrijew (por. *Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг.*, (=Труды исторического факультета МГУ, вып. 22; сер. II: *Исторические исследования*, 7), Изд. МГУ, Москва 2003, s. 99–100). Zdaniem autorów hasła o Iwanie Wiszeńskim, zamieszczonego w *Encyklopedii prawosławnej, Porada* była zbiorem postanowień „soboru prawosławnego duchowieństwa i szlachty województwa wołyńskiego”, który miał odbyć się w Łucku; por. О.Б. Неменский, В.Г. Пидгайко, *Иоанн (Вишенский [Вышенский])*, w: *Православная энциклопедия*, Патриарх Московский и всея Руси Кирилл (ред.), т. XXIII: *Иннокентий–Иоанн Влах*, Церковно-научный центр „Православная энциклопедия”, Москва 2010, s. 390.

<sup>15</sup> Cały fragment brzmi następująco: „Posłać [trzeba] do patriarchy konstantynopolitańskiego po błogosławieństwo, pomoc i radę, i na Świętą Górę Athos posłać, wezwać i sprowadzić [stamtąd] świętobliwych mężów [mnichów] ruskich (преподобныхъ мужей россовъ), między innymi czcigodnych Cypriana i Iwana, zwanego Wiszeńskim, oraz innych tam przebywających, którzy w życiu i nauce Bożej kwitną” (*Совітованіе о благочестіи...*, s. 247–248). Szumiło podkreśla, że „świętobliwym mężem” nazywa tu Wiszeńskiego „sobór metropolii kijowskiej w imieniu całej Cerkwi” (Sz, s. 15), jednak *Porada* najprawdopodobniej nie jest oficjalnym dokumentem soborowym (por. przypis 14). W jednym ze swych artykułów badacz dowodzi również, że pojawiające się w tekście określenie „czcigodny” (блаженный) jest świadectwem „nieoficjalnego kultu”, jakim mnich z Wiszni cieszył się jeszcze za życia; kult ten miał zostać na zachodniej Ukrainie „wykorzeniony” przez unickie duchowieństwo w XVIII w. (por. *Иоанн Вышенский: украинский старец Афона и сподвижник преподобного Иова Почаевского*, <http://news.church.ua/2016/05/20/ioann-vyshenskij-ukrainskij-starec-afona-i-spodvizhnik-prepodobnogo-iova-pochaevskogo/>, 5.10.2017).

żywszy na to, iż owym wyjątkiem było posłanie napisane w imieniu athoskich mnichów, założyć można, że w świadomości prawosławnych mieszkańców Rzeczypospolitej Wiszeński jako pisarz szerzej nie funkcjonował. Poświadczają to źródła, również te, cytowane w książce, w których jest on przywoływany niemal za każdym razem jako athoski *starzec*, nie zaś autor tekstów polemicznych.

Ograniczoną recepcję posłań Wiszeńskiego odnotowało wielu uczonych, między innymi: Iwan Franko<sup>16</sup>, Mychajło Hruszewski<sup>17</sup>, wspomniany wyżej Jeriomin<sup>18</sup>, a także Hryhorij Hrabowycz<sup>19</sup> i Harvey Goldblatt<sup>20</sup>. Większość pisała, że wpływ twórczości Wiszeńskiego nie wykracza poza pierwsze dekady XVII wieku. Część zwracała również uwagę, że wzmianka o Wiszeńskim nie pojawia się w żadnym ze znanych dzieł piśmiennictwa polemicznego, a jego imienia próżno szukać w „rejestrach” ówczesnych autorów, które znajdują się w unickim traktacie *Sowita wina* (Wilno 1621) Lwa Kreuzy-Rzewuskiego oraz w prawosławnej *Palinodii* Zachariasza Kopysteńskiego (1621–1622). Trudno zatem powiedzieć, na czym opiera Szumiło przekonanie o popularności dzieł Wiszeńskiego, ich silnym wpływie na współczesnych oraz fundamentalnym znaczeniu dla rozwoju polemiki religijnej na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Por. m.in. I. Франко, *Іван Вишенський...*, s. 208–209.

<sup>17</sup> Por. М. Грушевський, *Історія української літератури*, т. V, кн. 2: *Перше відродження (1580–1610 рр.)*, Либідь, Київ 1995, s. 162–163.

<sup>18</sup> Por. И.П. Еремін, *Іван Вишенський...*, s. 232.

<sup>19</sup> Por. Г. Грабович, *Авторство і авторитет у Івана Вишенського: діалектика відсутності*, w: tegoż, *До історії української літератури (Дослідження, есеї, полеміка)*, Критика, Київ 2003, s. 239–254.

<sup>20</sup> Por. H. Goldblatt, *On the Reception of Ivan Vyšens'kij's Writings among the Old Believers*, „Harvard Ukrainian Studies” 1991, vol. XV, nr 3/4, s. 354–358.

<sup>21</sup> Jak już zaznaczono, historycy literatury ukraińskiej byli w tej kwestii dalecy od jednomyślności. O popularności Wiszeńskiego pisali m.in. Franko (por. m.in. *Іван Вишенський...*, s. 208–209), Serhij Jefremow (С. Єфремов, *Історія українського письменства*, Femina, Київ 1995, s. 131–132) czy Mychajło Woźniak (М. Возняк, *Історія української літератури*, кн. 1, Світ, Львів 1992, s. 423, 437–438), przy czym Franko zaznaczał, że o polemice z Athosu szybko zapomniano, gdy prawosławie w Rzeczypospolitej zaczęło czerpać z kultury zachodniej. Podobnego zdania był Hruszewski, który podkreślał, że pisma Iwana czytane były jedynie „w stosunkowo wąskich kręgach monastycznych” (*Історія української літератури...*, т. V, s. 163). Generalnie ukraińscy literaturoznawcy podkreślali raczej odrębność i unikatowość twórczości Wiszeńskiego na tle ówczesnego piśmiennictwa polemicznego; por. np. charakterystyczne uwagi Dmytra Czyżewskiego, który utrzymywał, że mnich z Wiszni odróżniał się od pozostałych autorów „jak niebo od ziemi” i „wyrósł z innego korzenia niż reszta literatury” (Д. Чижевський, *Історія української літератури*, Вид. центр „Академія”,

Wspomniane fakty — brak wydań drukowanych i brak wzmianek o Wiszeńskim w źródłach epoki — wcale nie świadczą, rzecz jasna, że jego pisma musiały być wówczas kompletnie nieznanne. Wystarczy przypomnieć przypadek *Palinodii*, która — choć pozostawała w rękopisie aż od połowy XIX wieku — wywarła duży wpływ na pisarzy tworzących w wieku XVII. O rozprzestrzenianiu się rękopisów z tekstami Wiszeńskiego świadczy również przywoływany przez Szumiłę list hieromnicha Leontego (1633), w którym mówi się, że przechowywano je wówczas w kilku klasztorach. Wszystko wskazuje jednak na to, że skala oddziaływania twórczości mnicha z Wiszni była w jego epoce znacznie mniejsza, niż chciałby tego Szumiło.

Szerokiego rozprzestrzeniania się na Ukrainie pism athonity nie potwierdza również stan i obszar ich zachowania. Jak przypomina Szumiło, do naszych dni przetrwały one w dwunastu rękopisach, pochodzących z XVII–początków XX wieku<sup>22</sup>. Należałoby jednak dodać, że jedenaście z tych manuskryptów sporządzonych zostało na obszarze Rosji, w tym aż dziesięć — w środowisku staroobrzędowców<sup>23</sup>. Fakt ten badacz pomija milczeniem, a przecież uznanie dla radykalnych poglądów Wiszeńskiego wśród reprezentantów starego obrzędu to rzecz niezwykle znamienna i dobrze opisana<sup>24</sup>.

Kolejna część pracy poświęcona została pierwszemu etapowi życia starca Iwana (*Iwan Wiszeński i jego związek z prawosławnym centrum duchowym i kulturalnym w Ostrogu*<sup>25</sup>). Szumiło pisze w niej o najbardziej prawdopodobnym czasie i miejscu urodzenia, pochodzeniu społecznym i wykształceniu Wiszeńskiego, jednak najwięcej uwagi poświęca jego rozlicznym związkom z Ostrogiem. Jak przekonuje, młody Iwan miał wielokrotnie przebywać w tym mieście, utrzymywać bliskie kontakty ze środowiskiem pisarzy i uczonych sku-

Київ 2008, s. 257, 259, 265, 271–272), bądź stwierdzenie Hrabowycza, że Wiszeński „choć należał do swojej epoki, nie był jej częścią” (*Авторство і авторитет...*, s. 240).

<sup>22</sup> Sz, s. 18.

<sup>23</sup> Por. m.in. O.Б. Неменский, В.Г. Пидгайко, *Иоанн (Вишенский [Вьшенский])...*, s. 391.

<sup>24</sup> Por. m.in. И.П. Еремин, *К истории русско-украинских литературных связей в XVII веке*, „Труды Отдела древнерусской литературы”, В.П. Адрианова-Перетц (ред.), т. 9, Москва 1953, s. 291–296; H. Goldblatt, *On the Reception of Ivan Vyšens'kyj's Writings...* (tam obszerna literatura). Wiszeńskiego zestawiano również często z protopopem Awwakumem (odnośną bibliografię zob. T. Hodana, *Українська рецепція...*, s. 57–58).

<sup>25</sup> *Иоанн Вишенский и его связь с православным духовно-культурным центром в Остроге*.

pionych wokół słynnej akademii<sup>26</sup> oraz znać osobiście jej fundatora, wojewodę kijowskiego księcia Konstantego Wasyla Ostrońskiego.

Wypada w tym miejscu przypomnieć, że kwestie związków Wiszeńskiego z Ostrogiem oraz wpływu tamtejszych *knieżników* na jego pisma były już w wielokrotnie omawiane. Szumiło nie prezentuje tu nowych źródeł, a jedynie przywołuje stwierdzenia i hipotezy wcześniejszych badaczy, przede wszystkim Iwana Franki, budując na ich podstawie wiele własnych przypuszczeń. Tak więc o przebywaniu Wiszeńskiego w Ostrogu i znajomości z wojewodą kijowskim świadczą między innymi: fakt skierowania do księcia dwóch posłań oraz opublikowanie jednego z nich w ostrońskiej *Książce w dziesięciu rozdziałach* (*Книжица в десяти разделах*, 1598), przywoływanie Ostroga w twórczości Iwana, wzmianka o „panu Wiszeńskim” w *Antirresis* Hipacego Pocięja (Wilno 1599), przyjaźń Wiszeńskiego z Hiobem Kniahinickim oraz znajomość traktatu *O jedynej prawdziwej wierze prawosławnej* (*О единой истинной православной вере*, 1588) związanego z Ostrogiem Wasyla Suraskiego.

Wszystkie te argumenty, choć niewątpliwie świadczą o bliżej nieokreślonych kontaktach Wiszeńskiego z prawosławnym centrum na Wołyniu, z pewnością nie dają podstaw do wysuwania zbyt daleko idących wniosków. Wystosowanie dwóch posłań na adres powszechnie cenionego magnata nie jest bynajmniej dowodem na bezpośrednią z nim znajomość. Tym bardziej że posłanie Iwana, które wydano drukiem w ostrońskiej typografii, napisane zostało w imieniu athoskich mnichów i nic nie mówi o jego stosunku do księcia, ani też o ich osobistych relacjach. Pod tym względem o wiele ciekawsze jest pismo drugie, *Posłanie do księcia Wasyla i wszystkich prawosławnych chrześcijan* (*Писание до князя Василя и всех православных христиан*, ok. 1598–1599), które jednak, co podkreślali już inni badacze, świadczy raczej o rezerwie Wiszeńskiego względem wołyńskiego możnowładcy<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Szumiło wymienia tu pokazną grupę postaci — Damiana Nalewajkę, Hioba Poczajowskiego, Wasyla Suraskiego, Herasyma Smotryckiego, Elizeusza Pletenieckiego, Izajasza Kopińskiego, Izaaka Boryskowicza, Cypriana z Ostroga, Hioba Boreckiego, Leontego Karpowicza, Piotra Konaszewicza-Sahajdacznego — i sugeruje, że Wiszeński mógł dobrze znać ich wszystkich; por. Sz, s. 27–28.

<sup>27</sup> Zdaniem Jeriomina Wiszeński wykazywał się wyjątkową wręcz powściągliwością w stosunku do Ostrońskiego („ani razu — podkreśla badacz — w ani jednym swoim tekście nie wspomniał go dobrym słowem”), co było szczególnie uderzające na tle pisarzy ze środowiska brackiego i szlacheckiego, którzy chętnie wygłaszali pochwały na cześć księcia (por. И.П. Еремин, *Иван Вишенский...*, s. 236).



Mało przekonujący jest również kolejny argument, czyli obecność Ostroga w pismach Iwana, która ogranicza się do jednej zaledwie wzmianki. Chodzi o fragment tak zwanej *Porady, jak się ma oczyścić Cerkiew Chrystusowa* (*Порада, како да ся очистит церков христова*, ok. 1596–1600), gdzie Wiszeński, piętnując tradycje ludowe pogańskiej proveniencji, wymienia między innymi „pierogi i jajka na grobach w Ostrogu i po innych miejscach”<sup>28</sup>, czyli zwyczaj zanoszenia pokarmów na groby bliskich. Trudno uznać, by świadczyło to przekonująco o „dobrej znajomości Ostroga i życia jego mieszkańców”<sup>29</sup>.

Niewiele wnosi również wzmianka o „panu Wiszeńskim”, obecna w *Antirresis*, na którą swego czasu zwrócił uwagę Franko<sup>30</sup>. Szumilo twierdzi, że odnosi się ona do młodego Iwana, który służył wówczas ponoć u wojewody kijowskiego<sup>31</sup>. Jak uznał już jednak recenzujący monografię Franki Ahatanhel Krymski, po nim zaś Igor Jeriomin<sup>32</sup>, jest mało prawdopodobne, by wspomniany przez Pocięja „pan Wiszeński” miał związek z Iwanem, a nawet gdyby, to i tak nie sposób traktować tej uwagi jako świadectwa jego służby u księcia<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> И. Вишенский, *Сочинения...*, s. 44. Na fragment ten jeszcze w r. 1889 zwrócił uwagę Franko, który uznał, że Wiszeński mógł być w Ostrogu; por. *Иоанн Вишенский (Новые данные для оценки его литературной и общественной деятельности)*, w: tegoż, *Зібрання творів...*, t. 27: *Літературно-критичні праці (1886–1889)*, Київ 1980, s. 324.

<sup>29</sup> Por. Sz, s. 24–26.

<sup>30</sup> Por. I. Франко, *Иван Вишенский...*, s. 179–181. Ponieważ wzmianka ta ciągle przywoływana jest jako „dowód” pobytu Wiszeńskiego w Ostrogu, warto ją tu przypomnieć. Otóż, publikując pisma Ostrogińskiego, zawierające wstępne projekty zjednoczenia z Rzymem, Pocięj zaznaczył, że pierwszy list księcia „podany mu był przez sługę jego x. m. pana Wasila (, starostę) suraskiego, i przez pana Wiszeńskiego” (H. Pocięj, *Antirresis abo apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi*, w: *Памятники полемической литературы въ Западной Руси*, кн. III (=Русская историческая библиотека, издаваемая Императорскою Археологическою Коммиссією, т. XIX), Петербургъ 1903, kol. 576.

<sup>31</sup> Co ciekawe, Franko bynajmniej nie utożsamiał wymienionego w *Antirresis* „pana Wiszeńskiego” z Iwanem Wiszeńskim, twierdząc, że musiał to być „jakiś inny Wiszeński, może jakiś krewny, jeśli nawet nie brat naszego autora”. Zaznaczył również, że hipoteza o pobycie Wiszeńskiego w Ostrogu wymaga należytego potwierdzenia w tamtejszych archiwach. Pomimo braku pozytywnej weryfikacji, sugestia zaczęła być traktowana jako pewnik. Doskonałym przykładem jest hasło z *Encyklopedii prawosławnej*, którego autorzy błędnie przypisali France utożsamienie „pana Wiszeńskiego” z Iwanem Wiszeńskim i łaskawie zgodzili się z ukraińskim uczonym; por. O.Б. Неменский, В.Г. Пидгайко, *Иоанн (Вишенский [Вьшенский])...*, s. 387–388.

<sup>32</sup> Por. И.П. Еремин, *Иван Вишенский...*, s. 228.

<sup>33</sup> Przede wszystkim dlatego, że — co przytomnie zauważył Krymski — sługa Ostrogińskiego nazwany został w *Antirresis* jedynie Wasyl Suraski; por.

Za dowód pobytu w Ostrogu trudno również uznać przyjaźń Wiszeńskiego z Kniahinickim. Wprawdzie ten ostatni, jeszcze jako człowiek świecki, kształcił się i wykładał w tamtejszej szkole, jednak, jak można wnioskować z jego żywotu, Wiszeńskiego poznał dopiero na Athosie<sup>34</sup>. Choć wersję tę przyjmuje zdecydowana większość badaczy<sup>35</sup>, Szumiło przekonuje, że było inaczej, i w kolejnym rozdziale snuje opowieść o wspólnej podróży Wiszeńskiego i Kniahinickiego do Grecji (o czym obszerniej za chwilę).

Podobnie rzecz ma się ze znajomością dzieła Wasyla Suraskiego, które, jak przypomina Szumiło, Wiszeński cytował w jednym ze swych pierwszych posałań. Fakt ten sam w sobie nie musi świadczyć ani o bezpośredniej znajomości z Suraskim, ani tym bardziej o pobycie Iwana w Ostrogu<sup>36</sup>.

Interesującą hipotezą, wysuniętą przez Szumiłę niejako przy okazji omawiania potencjalnych związków Wiszeńskiego z ostrogskimi *knížnikami*, jest przypuszczenie, że wpływ na niego mógł wywrzeć *starzec* Artemiusz — wybitny przedstawiciel ruchu „niegromadzących majątku”, *niestiażatieli* — który również miał być związany z prawosławnym centrum na Wołyniu. Jak pisze Szumiło, „taki dociekliwy poszukiwacz duchowej mądrości i doświadczenia, jak Iwan Wiszeński, nie mógł, przebywając w Ostrogu i Łucku, nie zwrócić uwagi na tak słynnego ascetę i *starca-niestiażatiela*”<sup>37</sup>. To jednak nie wszystko. Badacz sugeruje, że bezpośredni kontakt z moskiewskim emigrantem zaważył na decyzji młodego Iwana o udaniu się

A.Ю. Крымский, *Иоанн Вышенский, его жизнь и сочинения*, w: tegoż, *Твори в п'яти томах*, т. 2: *Художня проза. Літературознавство і критика*, Наукова думка, Київ 1972, s. 390.

<sup>34</sup> Por. В.Г. Пидгайко, *Иов (Княгиницький Іван [...])*, w: *Православная енциклопедия...*, т. XXV: *Иоанна Деяния–Иосиф*, Москва 2010, s. 280. Relacjonując życie Hioba (wówczas jeszcze Iwana) Kniahinickiego w Ostrogu, autor jego żywotu Ignacy z Lubarowa ani słowem nie wspomina o Wiszeńskim. Postać *starca* Iwana pojawia się dopiero przy opisie działalności, którą Hiob podjął na początku XVII w., po przyjeździe z Athosu na Ukrainę; por. Ігнатій з Любарова, *Житіє и жизнь преподобнаго Отца нашего Іова, и о скончаніи его, и о съставленіи Сватья Обители Скитська вкратць списано*, „Зоря Галицькая яко альбумъ на годъ 1860”, Львів 1860, s. 228–230.

<sup>35</sup> Por. m.in. А.Ю. Крымський, *Иоанн Вышенский...*, s. 392–393; О.Б. Неменский, В.Г. Пидгайко, *Иоанн (Вышенский)*..., s. 389.

<sup>36</sup> Równie dobrze można by uznać, że skoro Wiszeński znał i cenił traktat *Apokrisis albo odpowiedź na książki o synodzie brzeskim* (po polsku: Kraków 1597; po rusku: Ostróg 1599), to musiał osobiście zetknąć się z jego autorem Marcinem Broniewskim.

<sup>37</sup> Sz, s. 30.

na Athos<sup>38</sup>, a wpływ nauk Artemiusza, Niła Sorskiego i innych *niestiażatieli* można zaobserwować w jego późniejszych pismach. Twierdzenia powyższe prowadzą autora do uogólniającej konstatacji o oddziaływaniu wielkoruskich mnichów na prawosławny monastycyzm w Rzeczypospolitej; jak to ujmuje Szumiło: „w ukraińskim odrodzeniu hezychastycznym końca XVI–początku XVII wieku zeszły się jakby dwie szkoły: bezpośrednio ‘athoska’ z «niestiażatielską» szkołą athonity św. Niła Sorskiego, która — celowo zniszczona w państwie moskiewskim — dzięki *starcowi* Artemiuszowi Troickiemu rozwijała się dalej, tym razem już na Ukrainie, w nowych warunkach”<sup>39</sup>.

Słabością tej ciekawej skądinąd hipotezy jest brak bezpośrednich dowodów na przebywanie w Ostrogu tak Wiszeńskiego, jak i Artemiusza<sup>40</sup>. Również pewne zbieżności ideowe, o których wspomina Szumiło, nie muszą wcale wynikać z bezpośredniego wpływu *niestiażatieli* na Iwana<sup>41</sup>. Jego krytyczna uwaga na temat monasterów zamienianych w folwarki, pojawiająca się w *Poradzie, jak się ma oczyścić Cerkiew Chrystusowa*<sup>42</sup>, to jeden z elementów rozległego obrazu, ukazującego upadek moralny prawosławnego duchowieństwa. Wątek nadużywania majątków klasztornych występuje w twórczości polemisty incydentalnie i równie dobrze mógł się pojawić w efekcie obserwacji faktycznego stanu ukraińskiego życia monastycznego i zestawienia go z realiami Athosu.

W kolejnym rozdziale (*Odejście Iwana Wiszeńskiego na Athos*<sup>43</sup>) Szumiło próbuje zrekonstruować okoliczności wyjazdu i samą podróż

<sup>38</sup> „Pod wrażeniem opowieści *starca* Artemiusza o Nile Sorskim, jego wędrówkach na Athos i przebywaniu w staroruskim athoskim monasterze, Iwan Wiszeński mógł zapłonąć pragnieniem i sam wyruszyć do odległej republiki mniszej”; Sz, s. 30–31.

<sup>39</sup> Sz, s. 32.

<sup>40</sup> Po opuszczeniu państwa moskiewskiego Artemiusz działał na terytorium Wielkiego Księstwa Litewskiego (przede wszystkim w Słucku), walcząc z szerzącym się tam protestantyzmem. Jak możemy przeczytać w *Encyklopedii prawosławnej*: „Jeśli tradycja rękopiśmienna jest wiarygodna, Artemiusz mógł współpracować z centrum kulturalno-oświatowym w Ostrogu tylko na samym początku jego organizacji (lato 1574 — koniec 1575), przed utworzeniem ostrogskiej akademii i typografii” (przyjmuje się, że umarł ok. r. 1575); В.В. Калугин, *Артемий*, w: *Православная энциклопедия...*, т. III: *Анфилий–Афанасий*, Москва 2001, s. 461.

<sup>41</sup> Por. np. opinię Hruszewskiego, który dostrzegając wspólnotę poglądów Wiszeńskiego i Artemiusza, nie wysnuł wniosku o bezpośrednim wpływie; por. *Історія України-Руси*, т. VI: *Житє економічне, культурне, національне XIV–XVII віків*, Київ–Львів 1907 (reprint: Наукова думка, Київ 1995), s. 470–471.

<sup>42</sup> Por. Sz, s. 31.

<sup>43</sup> *Уход Иоанна Вишенского на Афон*.

Wiszeńskiego na Świętą Górę, a także pierwsze lata tam spędzone. Przyjmuje, że Iwan postrzygł się jeszcze na Ukrainie, rychło jednak porzucił ojczyznę, zrażony kryzysem rodzimego monastycyzmu. Ponadto, jak już wspomniano wyżej, badacz twierdzi, że Wiszeński pojechał na Athos razem z Hiobem Kniahinickim i wspólnie z nim przeżył początkowy okres przebywania w mniszej republice.

Przekonanie, że Iwan opuszczał Ukrainę jako mnich, opiera Szumiło na ustaleniach Wiktorii Kołosowej, która — na podstawie zapisu donacyjnego, widniejącego na jednym z egzemplarzy wydanych w Ostrogu pism Bazylego Wielkiego (1594) — wysunęła hipotezę o postrzyżynach Wiszeńskiego w klasztorze Przemienienia Pańskiego w Dubnie<sup>44</sup>. Jest to jednocześnie kolejny argument, który ma przemawiać za pobytem Wiszeńskiego w Ostrogu: Dubno było rezydencją książąt Ostrofskich, a sam monaster — ich fundacją<sup>45</sup>.

W dalszej części rozdziału Szumiło powraca do wątku bliskich relacji Wiszeńskiego z Kniahinickim i pisze o ich wspólnej podróży. Jak przekonuje, „logiczne i najbardziej prawdopodobne jest”, że Hiob „udał się na Athos w towarzystwie właśnie Iwana Wiszeńskiego — swojego najbliższego przyjaciela”<sup>46</sup>. Potwierdzeniem ma być konstatacja, że tego rodzaju wyprawy odbywano zazwyczaj w większym gronie, oraz fragment żywotu Hioba, gdzie przeczytać można, iż na Athos powędrował on „z pewnymi [ludźmi]” (с некоими). W gronie owych nieokreślonych bliżej osób miał się, rzecz jasna, znajdować Wiszeński, a podróż — przez Mołdawię, Wołoszczyznę, Bułgarię

<sup>44</sup> Пор. В.П. Колосова, *Автограф Івана Вишенського?*, „Радянське літературознавство” 1980, № 12, s. 70–76. Sam zapis, którego autorem był „pokorny mnich Iwan”, Kołosowa uznała za jedyny zachowany autograf Wiszeńskiego. Jest to jednak jedynie hipoteza, a sugerowane przez badaczkę stylistyczne pokrewieństwo notki i posłań Wiszeńskiego nie wydaje się wcale oczywiste. Po pierwsze, kilkudzaniową formułę trudno uznać za wiarygodną próbkę stylu literackiego oraz materiał do porównań, po drugie zaś, nie przekonuje argumentacja Kołosowej, która arbitralnie orzeka, że dedykacja „musiała wyjść spod ręki nieprzeciętnego człowieka” i można w niej odczuć „wewnętrzna siłę słowa” oraz pełną emocji „indywidualną manierę stylistyczną” (tamże, s. 72–73). Podobnie wygląda analiza paleograficzna, ograniczająca się do stwierdzenia, że zamazyste pismo oddaje żywość myśli i zapalczliwość autora (por. tamże, s. 74). Twórcy hasła zamieszczonego w *Encyklopedii prawosławnej* problem czasu i miejsca postrzyżyn Wiszeńskiego uznają za „nierozwiązany”, choć jednocześnie piszą, że złożenia przezeń ślubów mniszych w Dubnie nie da się wykluczyć (por. О.Б. Неменский, В.Г. Пидгайко, *Иоанн (Вишенский) [Въишенский]...*, s. 388).

<sup>45</sup> Por. Sz, s. 35–36.

<sup>46</sup> Sz, s. 40.

i Macedonię — obaj przyjaciele odbyli rzekomo w latach 1589–1593<sup>47</sup>. Cała ta rekonstrukcja jest jednak czystą spekulacją, która nie znajduje potwierdzenia w źródłach i kłóci się z powszechnie przyjętymi ustaleniami, dodatkowo zaś — jest wewnątrznie niespójna.

Przypomnijmy raz jeszcze, że żaden z autorów piszących o Wiszeńskim i Kniahinickim, nie sugerował możliwości ich wspólnej podróży na Athos<sup>48</sup>, najprawdopodobniej dlatego, że gdyby faktycznie miała ona miejsce, autor żywotu Hioba — dodajmy, niezwykle ceniący *starca* Iwana — nie omieszkałby wprost o tym napisać. Ponadto wskazany przez Szumiłę czas wyjazdu różni się dość znacznie z ustaleniami Franki, przyjętymi przez innych uczonych<sup>49</sup>, które moment osiedlenia się Kniahinickiego na Athosie określają na rok 1584<sup>50</sup>. Z kolei wspomniana „bałkańska” marszruta, tym razem wiernie zreferowana za Franką, została w literaturze zweryfikowana negatywnie<sup>51</sup>. Z poda-

<sup>47</sup> Sz, s. 41–42.

<sup>48</sup> Nawet Franko, który zakładał, że poznali się jeszcze w Ostrogu, przekonany był, że na Athos udali się w różnym czasie: Wiszeński ok. r. 1578, Kniahinicki — ok. r. 1584; por. I. Франко, *Иван Вишенський...*, s. 181–182.

<sup>49</sup> Por. А.Ю. Крымский, *Иоанн Вышенский...*, s. 393; В.Г. Пидгайко, *Иов (Княгиницкий Иван)...*, s. 280.

<sup>50</sup> Szumiło, podobnie jak Franko, za podstawę swoich obliczeń przyjmuje fragment żywotu Hioba, który opowiada o jego pobycie na Athosie. A mianowicie, przytaczając zdanie, w którym mówi się, że Kniahinicki „przebywał tam bez ustanku 12 lat”, i przyjmując, że jego powrót miał miejsce ok. r. 1601–1603, wylicza, że wyjechać musiał w latach 1589–1593 (sic!). Badacz nie zauważa jednak, że owe 12 lat „tam” to określenie czasu spędzonego przez Hioba w klasztorze Watopedi, nie zaś w ogóle na Świętej Górze (czy, ściślej rzecz biorąc, poza ojczyzną). Trzeba do nich doliczyć jeszcze półtora roku, kiedy Kniahinicki żył jako *posłusznik* u boku hieromnicha Izydora, potem wyprawę po jałmużnę, odbytą z Athosu na Ruś Moskiewską, oraz okres spędzony w jednej z athoskich pustelni — bliżej w żywocie nie określony, lecz również zapewne dość długi — pomiędzy powrotem z Moskwy a ponownym wyjazdem, który niespodziewanie dla Hioba zakończył się na Ukrainie (celem podróży, tak jak za pierwszym razem, było państwo moskiewskie). Daje to w sumie co najmniej kilka lat więcej; por. Ігнатій з Любарова, *Житіє...*, s. 230–231; I. Франко, *Иван Вишенський...*, s. 180–181; В.Г. Пидгайко, *Иов (Княгиницкий Иван)...*, s. 280–281.

<sup>51</sup> Jak podkreślał Krymski, jest to trasa nie tylko dość, jak na ówczesne realia, niezwykła i skomplikowana (co przyznawał zresztą sam Franko), ale też czysto hipotetyczna: Franko „zrekonstruował” ją, bez żadnych podstaw źródłowych, tylko po to, by móc założyć, że Wiszeński był autorem tzw. *Nowiny* (opowieści o zabiciu arcybiskupa ochrydzkiego Warlaama) i w drodze na Athos odwiedził Ochrydę i (lub) Weles — miasta, które wspomina się w tym dziele. Jeriomini dowiódł jednak, że *Nowina* nie była oryginalnym utworem Wiszeńskiego tylko została przezeń skopiowana z bliżej nieznanego południowosłowiańskiego rękopisu (o czym pisał już Gołubiew oraz recenzenci rozprawy Franki), i to nie

nymi przez Szumiłę datami nie pokrywa się również przywoływana przezeń wcześniej wzmianka z *Antirresis*<sup>52</sup>.

Przy uważnej lekturze rozważań zawartych w tej części książki rzuca się w oczy kolejna nieścisłość. Przekonując o wspólnej podróży Iwana i Hioba, badacz dwukrotnie zaznacza, że na Świętą Górę udali się „z polecenia księcia Ostrogskiego”<sup>53</sup>. Jak jednak wynika z żywotu Kniahinickiego, z polecenia Ostrogskiego wyruszył on na Athos jedynie za pierwszym razem, by przekazać tamtejszym mnichom książeczkę jałmużną, następnie wrócił do Ostroga, zdał relację z powierzonej misji i dopiero potem, zwolniwszy się ze służby, udał się na Athos po raz drugi, ze wspomnianymi wyżej „jakimiś [ludźmi]”, tym razem z własnej woli i z postanowieniem złożenia ślubów mniszych<sup>54</sup>.

Jak widać, przyjęta przez Szumiłę metoda wypełniania białych plam w biografii Iwana Wiszeńskiego epizodami z żywotu Hioba Kniahinickiego nie zdaje egzaminu. Widać to również we fragmencie, w którym badacz próbuje zrekonstruować pierwszy okres ich pobytu na Świętej Górze. Obaj świeżo upieczeni athonicy mieli wspólnie wędrować „od monasteru do monasteru”, aż do momentu, w którym — jak czytamy — „rozeszły się ich duchowe ścieżki”: Hiob wybrał życie we wspólnocie greckiego klasztoru Watopedi, Iwan zaś — samotność w nieznanym bliżej skicie<sup>55</sup>. Problem po raz kolejny polega na tym, że autor żywotu Kniahinickiego, na który powołuje się Szumiło, nie wspomina tu o Wiszeńskim, dodatkowo zaś sugerowany przez badacza „wybór Hioba” nie był *de facto* jego wyborem, tylko zaleceniem starca Izydora, u którego Kniahinicki spędził wcześniej — sam, bez Wiszeńskiego — półtora roku.

---

wcześniej niż na przełomie 1598 i 1599 r.; por. I. Франко, *Іван Вишенський...*, s. 41–43, 184–185; A. Kalina, „Kwartalnik Historyczny” 1895, r. IX, s. 710; А.Ю. Кримський, *Иоанн Вышенский...*, s. 394–396, 414–418; И. Еремин, *Комментарии...*, s. 311–313.

<sup>52</sup> Wspominane w niej pismo księcia Ostrogskiego, przekazane Pocijewi przez Wasyla Suraskiego i „pana Wiszeńskiego”, datowane jest na czerwiec r. 1593, w związku z powyższym przyjęcie, że we wzmiance chodzi o Iwana Wiszeńskiego, wyklucza, iż wyjechał on na Athos wcześniej — jak podaje Szumiło, w latach 1589–1593. Można oczywiście założyć, że wyjechał latem lub jesienią 1593 r., jednak ta z kolei data jest niemożliwa do połączenia z odzwierciedloną w żywocie chronologią życia Kniahinickiego (nawet w jej błędnym wariancie, zaproponowanym przez Szumiłę; por. przyp. 50).

<sup>53</sup> Por. Sz, s. 27, 39.

<sup>54</sup> Szumiło relacjonuje cały ten ciąg zdarzeń, nie zwraca jednak uwagi na niekonsekwencję, która wkradła się w jego rozważania (por. Sz, s. 40–41).

<sup>55</sup> Por. Sz, s. 44–43.

Rozdział następny, zatytułowany *Iwan Wiszeński i staroruski monaster na Athosie. Rossikon jako centrum duchowe*<sup>56</sup>, to jeden z najciekawiej zapowiadających się fragmentów książki; ma on być próbą rekonstrukcji życia Wiszeńskiego na Athosie, dokonaną w oparciu o nieznane dotąd materiały z tamtejszych archiwów. Jak już wcześniej wspomniano, informacjami o przebywaniu Wiszeńskiego na Świętej Górze praktycznie dotąd nie dysponowaliśmy. Na podstawie kilku wzmianek z jego pism przyjęło się jedynie uważać, że nie był on ściśle związany z jednym monasterem, lecz pomieszkiwał w różnych wspólnotach mniszych (klasztorach, skitach i *kellionach*<sup>57</sup>), w pewnych okresach zaś żył w całkowitym odosobnieniu<sup>58</sup>.

Szumilo przekonuje, że po pierwszym, „wędrownym” etapie pobytu w mniszej republice, Wiszeński trafił ostatecznie do monasteru św. Pantelejmona, zwanego *Rossikonem* lub *Rusikiem* (Русик), czyli monasterem ruskim, stamtąd zaś przeniósł się do skitu Ksilurgu, będącego w jurysdykcji tejże wspólnoty. Przy okazji badacz opisuje krótko historię obu tych miejsc oraz dzieje obecności ruskich mnichów na Athosie<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> Иоанн Вишенский и древнерусский монастырь на Афоне. Русик как центр духовного просвещения.

<sup>57</sup> Na Athosie *kellion* to siedziba niewielkiej grupy mnichów ze *starcem* na czele, żyjących poza macierzystym klasztorem i zajmujących się uprawą ziemi; por. m.in.: K. Leśniewski, *Życie duchowe w Ogrodzie Bogurodzicy*, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, K. Leśniewski (red.), Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Lublin 2009, s. 482–483; ks. arch. Warsonofiusz (Doroszkiewicz), *Monastycyzm na Świętej Górze Athos*, w: *Święta Góra Athos w kulturze Europy. Europa w kulturze Athosu*, M. Kuczyńska (red.), Collegium Europaeum Gnesnense–Komisja Sławistyczna PAN, Gniezno 2009, s. 20.

<sup>58</sup> Por. m.in. O.Б. Неменский, В.Г. Пидгайко, *Иоанн (Вишенский [Въшенский])...*, s. 388–389. Z całkowitą pewnością można mówić jedynie o przebywaniu Wiszeńskiego w bułgarskim klasztorze Zograf, o czym zaświadcza on sam w posłaniu do bractwa lwowskiego i w liście do Hioba Kniahinickiego (por. И. Вишенский, *Сочинения...*, s. 208, 210; oba teksty powstały ok. r. 1610); pisząc do Hioba, skarży się przy tym na trudności „w wędrowaniu od *kellionu* do *kellionu* i od monasteru do monasteru” (tamże, s. 209). O swoim życiu pustelniczym Wiszeński wspomina dwukrotnie: po raz pierwszy w posłaniu do biskupów unickich (ok. 1597–1600), gdzie pisze, że „siedzi w *zatworze*, w ciemnicy milczenia” (tamże, s. 50), po raz drugi zaś w tzw. *Widowisku duchowym* (*Позорище мысленное*, 1615–1616), gdzie wspomina o samotnym przebywaniu „w pieczarze” (tamże, s. 211).

<sup>59</sup> Rozpoczęły się one w I połowie XI w., właśnie w monasterze (późniejszym skicie) Ksilurgu pw. Zaśnięcia Bogurodzicy. W r. 1169, z uwagi na szybkie rozrastanie się wspólnoty, Rusini przenieśli się do opuszczonego przez Greków monasteru Tesaloniczanina pw. św. Pantelejmona, gdzie żyli do w. XVIII; por. Sz, s. 45–51.

Przebywanie Wiszeńskiego w klasztorze św. Pantelejmona oraz w podległym mu skicie wydaje się wielce prawdopodobne. Jak przekonująco argumentuje Szumiło, w II połowie XVI wieku Wiszeński mógłby tam spotkać wielu swoich rodaków oraz mnichów z innych krajów słowiańskich i swobodnie porozumiewać się z nimi bez znajomości greki<sup>60</sup>. Problem polega na tym, że ani w pismach Iwana, ani w innych źródłach nie mamy świadectw, które potwierdzałyby jego pobyt w *Rossikonie*, a przedstawiane przez Szumiłę argumenty bynajmniej tej kwestii nie przesądzają.

Jednym z nich jest wiadomość, że w archiwum ruskiego klasztoru znajduje się kopia posłania Wiszeńskiego, zatytułowanego *Zaczepka mądrego łacinnika do dysputy z głupim Rusinem* (*Зачепка мудраго латынника з глупым русином в диспутиацию*, ok. 1608–1609), „sporządzona — jak czytamy — w wieku XIX ze starszego rękopisu”<sup>61</sup>. Co jednak zaskakujące, Szumiło w ogóle nie rozwija tego wątku i, prócz sygnatury dokumentu, nie podaje żadnych bliższych informacji na jego temat<sup>62</sup>.

Kolejnym argumentem, świadczącym rzekomo o pobycie Wiszeńskiego w klasztorze św. Pantelejmona, ma być przetłumaczenie dzieł Pseudo-Dionizego Areopagity na język cerkiewnosłowiański przez, jak podaje Szumiło, ihumena *Rossikonu* Izajasza<sup>63</sup>. Ponieważ, jak wiadomo, Wiszeński dobrze znał *Corpus Dionysiacum*, musiał tedy, przekonuje badacz, korzystać z przekładu Izajasza, który „mógł znaj-

<sup>60</sup> Jak podkreśla badacz, na Athosie zawsze funkcjonowała bariera językowa pomiędzy światem słowiańskim a greckim (Sz, s. 50–51); również Wiszeński poznał grekę najpewniej dopiero po przybyciu na Świętą Górę.

<sup>61</sup> Sz, s. 51.

<sup>62</sup> Jest to tym bardziej dziwne, że ani rzeczonyj kopii, ani „starszego rękopisu” nie odnotowuje żadne wcześniejsze opracowania. Wbrew temu, co sugeruje w innym miejscu Szumiło (por. s. 18), powołując się na hasło z *Encyklopedii prawosławnej*, athoski odpis *Zaczepki* nie jest wymieniany wśród 12 rękopisów, zawierających teksty Wiszeńskiego; szczegółowe ich zestawienie podaje Harvey Goldblatt (por. *On the Reception of Ivan Vyšens'kyj's Writings...*, s. 358–361), którego pracy Szumiło najwyraźniej nie zna.

<sup>63</sup> Tłumaczem dzieł Pseudo-Dionizego był Izajasz Serski. Jak informuje *Encyklopedia prawosławna*: „w literaturze naukowej (przede wszystkim serbskiej) Izajasz utożsamiany jest z naszym to samo imię ihumenem monasteru św. Pantelejmona na Athosie, jednak bułgarscy badacze nie przyjmują tej hipotezy z uwagi na fakt, że w zachowanym fragmencie żywotu ihumena Izajasza nie wspomina się o jego dziełach literackich; por. Л.К. Гаврюшина, А.А. Турилов, *Исаия [серб. Исаја] (Исаия Серпский)*, w: *Православная энциклопедия...*, т. XXVII: *Исаак Сирин—Исторические книги*, Москва 2011, s. 141–144.



dować się również w bibliotece *Rossikonu*<sup>64</sup>. Oczywiście jest jednak, że znajomość tego tłumaczenia nie musi wcale przemawiać za po- bytem w ruskim monasterze (ani w ogóle na Świętej Górze); wielu prawosławnych polemistów wykorzystywało słowiański wariant pism Pseudo-Dionizego, choć daleko nie wszyscy byli athonitami<sup>65</sup>. Równie nieprzekonujące jest przywołanie przez Szumiłę wzmianki o wielkoruskich świętych z *Zaczepki* i sugestia, że Wiszeński mógł o nich usłyszeć od przebywających w *Rossikonie* mnichów z Rusi Moskiewskiej<sup>66</sup>.

Niezbyt owocne jest też szukanie powiązań Wiszeńskiego z monasterem św. Pantelejmona przez pośrednictwo osób trzecich. W książce przywołana zostaje na przykład postać przełożonego *Rossikonu*, archimandryty Mateusza (Matwieja), który był obecny na antyunionym synodzie w Brześciu i złożył podpis pod jego postanowieniami<sup>67</sup>. Choć, jak stwierdza sam Szumiło, niewiele o nim wiemy, nie przeszkadza mu to wysunąć przypuszczenia, że „ten właśnie ojciec Matwiej w trakcie wcześniejszych wizyt na Ukrainie wpłynął na decyzję Wiszeńskiego [...] o udaniu się na Athos”<sup>68</sup>, później zaś miał „uczest-

<sup>64</sup> Sz, s. 51.

<sup>65</sup> Por. m.in. H.B. Пуминаова, *Corpus Aneoragiticum u polemическая литература Западной Руси XVI–XVII вв.*, „Вестник РГГУ” 2009, № 12, s. 216–223.

<sup>66</sup> Por. Sz, s. 51. Równie dobrze mógł je poznać z literatury hagiograficznej, dostępnej na Athosie (i nie tylko tam; Zachariasz Kopysteński wykazuje się w *Palinodii* o wiele bardziej szczegółową znajomością wielkoruskich świętych niż Wiszeński, wiedzę o nich czerpiąc z ksiąg dostępnych wówczas w Rzeczypospolitej).

<sup>67</sup> Podpis „Mateusza, archimandryty manasterza ś[w.] Pantelejmona z[e] Świętej góry” widnieje pod dekretem wykluczającym biskupów unickich ze stanu duchownego, który opublikowany został w *Ekthesis* (Kraków 1597) — relacji z synodu brzeskiego (por. *Памятники полемической литературы въ Западной Руси...*, kol. 373).

<sup>68</sup> Sz, s. 53. Na potwierdzenie tego przypuszczenia Szumiło przytacza wzmiankę o „prezbiterze Matwieju” z delegacji klasztoru św. Pantelejmona, która w latach 1590–91 udała się po jałmużnę do Moskwy. Skoro więc — zakłada badacz — mnisi z Athosu przybyli do Moskwy, to po drodze przejeżdżać musieli przez Ukrainę, a zatem i przez Ostróg, gdzie spotykali się zapewne z księciem Konstantym Wasylem (por. Sz, s. 53–54). Na Świętą Górę — kontynuuje Szumiło — ruscy athonici, a pośród nich prezbiter Matwiej, wracali ok. r. 1592, najpewniej również przez Ostróg, a więc „możliwe, że to właśnie w trakcie ich powrotu [...] przyłączyli się do nich Iwan Wiszeński i Hiob Kniahinicki” (Sz, s. 56). Jak dodaje badacz, „oba te wydarzenia zbiegają się w czasie, co zwiększa prawdopodobieństwo takiego przypuszczenia”. Pomijając już nikły stopień prawdopodobieństwa tej wielopiętrowej hipotezy, trzeba zwrócić uwagę, że, podobnie jak jedna z wcześniejszych sugestii Szumiły, stoi ona w sprzeczności z wysuwany przez niego argumentem ze wzmianki z *Antirresis* (jeśli Wiszeński pojechał na Athos

niczyć w powstawaniu” posłania, które wydane zostało w ostrogskiej *Księżce*<sup>69</sup>.

Kolejną postacią, o której wspomina Szumiło, jest niejaki ojciec Sawa. Jak wynika ze słów samego Wiszeńskiego, mnich ten zawiózł na Ukrainę *Posłanie wspólne do wszystkich, w lackiej ziemi żyjących* (*Писання до всіх обще, в Лядской землі живущих*) — jedno z pierwszych pism polemisty. Szumiło informuje, że w klasztorze św. Pantelejmona żył ojciec Sawa, który — jak wynika ze źródeł — podróżował do Moskwy po jałmużnę w połowie XVI i w latach 20. XVII wieku. „Niewykluczone — sugeruje badacz — że mógł to być jeden i ten sam człowiek, który nie raz jeździł z podobną misją na Ukrainę i do Rosji”<sup>70</sup>. Nie jest to rzeczywiście wykluczone, jednak Szumiło zapomina, że w posłaniu Wiszeńskiego Sawa nazwany został „proihumenem od św. Pawła”<sup>71</sup>, a zatem jeśli nawet, co można pewnie założyć, był Rusinem względnie Słowianinem (Wiszeński pisze o nim „nasz ojciec Sawa”), to musiał żyć w serbskim podówczas monasterze św. Pawła i nie ma większego sensu szukanie go wśród mnichów *Rossikonu*<sup>72</sup>.

Następną osobą, która ma łączyć mnicha z Wiszni z ruskim monasterem na Athosie, jest Cyprian z Ostroga — znany tłumacz z greki, wspominany w wielu źródłach<sup>73</sup>, w tym również, obok Iwana, w *Poraździe o wierze prawosławnej*. Szumiło identyfikuje go z „Cyprianem

---

w r. 1592, to nie mógł rok później przekazywać Pociejowi listu Ostrogskiego!) oraz z chronologią życia Kniahinickiego (por. przyp. 50).

<sup>69</sup> Por. Sz, s. 57.

<sup>70</sup> Sz, s. 58.

<sup>71</sup> Por. И. Вишенский, *Сочинения...*, s. 49.

<sup>72</sup> Co charakterystyczne, wzmianka o Sawie skłoniła Frankę do wysunięcia przypuszczenia, że to właśnie klasztor św. Pawła był miejscem pierwszych lat pobytu Wiszeńskiego na Athosie; por. І. Франко, *Іван Вишенський, його час і письменська діяльність*, w: tegoż, *Зібрання творів...*, т. 28: *Літературно-критичні праці (1890–1892)*, Київ 1980, s. 269; zob. także tegoż, *Іван Вишенський...*, s. 72, 74.

<sup>73</sup> Przede wszystkim w przedmowie Zachariasza Kopysteńskiego do wydanych w Kijowie (1623) *Homilii św. Jana Złotoustego na 14 listów Pawła Apostoła*, które Cyprian przełożył z języka greckiego na cerkiewnosłowiański. Cyprian kształcił się w Wenecji i Padwie, a w momencie wydania homilii przebywał na Athosie; por. І.З. Мицько, *Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576–1636)*, Наукова думка, Київ 1990, s. 94–95; П. Кралюк, *Кипріан, w: Острозька академія XVI–XVII століття. Енциклопедія*, І. Пасічник (ред.), Вид. Нац. унів. „Острозька академія”, Острог 2010, s. 142–144; А.Ю. Ясіновський, *Між Афоном та Венецією: інтелектуальний профіль ранньомодерного руського інтелектуала (приклад Кипріяна Острожаніна)*, „Афонское наследие”, вып. 1–2, Киев–Чернигов 2015, s. 298–303.

Rusinem”, który — jako ihumen klasztoru św. Pantelejmona — figuruje w jednym z athoskich dokumentów z roku 1619<sup>74</sup>. Po pierwsze jednak nie mamy pewności, że chodzi o tego samego Cypriana, po drugie zaś, nawet gdyby faktycznie Cyprian z Ostroga był tożsamy z Cyprianem Rusinem, sprawującym w drugiej dekadzie XVII wieku funkcję ihumena *Rossikonu*, nie wiadomo, w jaki sposób miałyby to przemawiać za obecnością Wiszeńskiego w tym klasztorze pod koniec XVI i na początku XVII stulecia. Jak bowiem dowodzi w kolejnych rozdziałach sam Szumiło, około roku 1610, po powrocie z podróży na Ukrainę, Wiszeński przebywał już w bułgarskim monasterze Zograf (o czym za chwilę).

Rozważania zawarte w tej części pracy niewątpliwie pokazują, że w omawianej epoce przedstawiciele klasztoru św. Pantelejmona utrzymywali ożywione kontakty ze swoimi rodakami i wspierali ich w walce przeciwko unii. Niewykluczone jest również, że, jak chce Szumiło, w *Rossikonie* lub należącym do niego skicie mógł przebywać Iwan Wiszeński. Wydaje się jednak, że na podstawie zaprezentowanej przez badacza argumentacji trudno cokolwiek w tej sprawie przesądzać. Wypada też odnotować z niejakim rozczarowaniem, że wbrew wcześniejszym zapowiedziom, żadne ze źródeł odkrytych w athoskich archiwach i przywołanych w książce nie odnosi się bezpośrednio do Wiszeńskiego.

Rozdział kolejny, zatytułowany *Patriarcha Melecjusz Pigas i pierwsze posłania ojca Iwana Wiszeńskiego*<sup>75</sup>, poświęcony jest kontaktom Wiszeńskiego z patriarchą aleksandryjskim Melecjuszem I Pigasem — hierarchą, który w epoce unii brzeskiej osobiście angażował się w sprawy metropolii kijowskiej<sup>76</sup>. Szumiło przypomina odkryte i opublikowane przez Frankę pismo Pigasa z roku 1597, w którym ten zachęcał Wiszeńskiego do „porzucenia pustelni” i wzięcia udziału w walce toczonej przez wyznawców prawosławia w Rzeczypospolitej<sup>77</sup>. Badacz tłumaczy, że choć Wiszeński nie mógł wówczas pojechać na Ukrainę, reakcją na apel Melecjusza były jego posłania<sup>78</sup>. Następnie

<sup>74</sup> Sz, s. 59–60.

<sup>75</sup> *Святитель Мелетий Пигас и первые послания отца Иоанна Вишенского.*

<sup>76</sup> Por. m.in. ks. arch. A. Borkowski, *Patriarchaty Wschodu w dziejach Rzeczypospolitej (1583–1601)*, Wyd. UwB, Białystok 2014, s. 227–278.

<sup>77</sup> Por. I. Франко, *Іван Вишенський...*, s. 194–196; zob. też A. Borkowski, *Patriarchaty Wschodu...*, s. 318–319. Szumiło przywołuje pismo w wariacie rosyjskojęzycznym, zamieszczonym w recenzji Krymskiego (por. А.Ю. Крымский, *Иоанн Вишенский...*, s. 402–403).

<sup>78</sup> Por. Sz, s. 64.

próbuję odpowiedzieć na pytanie, od kogo aleksandryjski hierarcha mógł dowiedzieć się o Wiszeńskim, i referuje dwie możliwości, o których wspominają autorzy hasła z *Encyklopedii prawosławnej*; wedle pierwszej, pomysł zaangażowania Iwana w kampanię przeciwko unii był inicjatywą bractwa lwowskiego, wedle drugiej — impuls wyszedł ze środowiska *księżników* związanych z Ostrogiem (jeden z nich, wspomniany już Cyprian, w latach 1597–1598 gościł w Aleksandrii i w tym samym czasie odwiedził Athos)<sup>79</sup>. Nie wykluczając żadnej z powyższych wersji, Szumiło wskazuje dodatkowo postać hierodiakona Izaaka, który, jak wynika ze słów Wiszeńskiego, przywiózł na Athos egzemplarz słynnego traktatu Piotra Skargi *O jedności Kościoła Bożego* z prośbą Pigasa o uważną lekturę dzieła i przygotowanie — jeśli zajdzie taka potrzeba — stosownego komentarza do zawartych w nim stwierdzeń<sup>80</sup>. Patriarszego wysłannika identyfikuje Szumiło, podobnie jak Jeriomin<sup>81</sup>, z Izaakiem Boryskowiczem — athonitą i późniejszym biskupem łucko-ostrogskim, znanym z licznych podróży na Bliski Wschód i kontaktów z tamtejszymi centrami *wiary greckiej*<sup>82</sup>. Zdaniem badacza, to właśnie od Boryskowicza Pigas mógł dowiedzieć się o Wiszeńskim<sup>83</sup>. Trzeba zaznaczyć, że przypuszczenie Szumiły jest nowym przyczynkiem do biografii Wiszeńskiego, co więcej — wydaje się w pełni uzasadnione.

Dalszą część rozdziału wypełnia krótki przegląd posłań Wiszeńskiego, przy czym Szumiło z góry zaznacza, że z uwagi na obszerną

<sup>79</sup> Por. O.Б. Неменский, В.Г. Пидгайко, *Иоанн (Вишенский [Вьшенский])...*, s. 389.

<sup>80</sup> Por. И. Вишенский, *Сочинения...*, s. 130–131, 181–182 (zob. także И. Еремин, *Комментарии...*, s. 316–317, 323–324). Książkę jezuita patriarcha otrzymał od biskupa lwowskiego Gedeona Bałabana, ponieważ jednak sam nie znał języka polskiego, postanowił przekazać ją athonkim mnichom (być może samemu Wiszeńskiemu).

<sup>81</sup> И. Еремин, *Комментарии...*, s. 317–318, przyp. 5.

<sup>82</sup> Por. Б.Н. Флоря, В.Г. Пидгайко, *Исаакий (Борискович)*, w: *Православная энциклопедия...*, т. XXVII, s. 32–35. Z autoprezentacji zawartej w liście (1622) do patriarchy moskiewskiego Filareta można się dowiedzieć, że Izaak przez siedem lat był uczniem patriarchy Melecjusza, który wyświęcił go na diakona, i że piętnaście lat spędził na Athosie. Z innych źródeł wiadomo, że bywał również w Jerozolimie i Antiochii, gdzie gościli go miejscowi patriarchowie, a do stanu kapłańskiego przyjęty został przez następcę Pigasa, Cyryla Lukarisa. Żyjąc w Rzeczypospolitej, Boryskowicz związany był z księciem Ostrogskim; sprawował m.in. godność ihumena klasztorów w Dubnie i Dermaniu, działał również w łuckim bractwie Podwyższenia Krzyża Świętego, a w r. 1621 został wyświęcony przez patriarchę Teofanasa na biskupa łuckiego i ostrogskiego; por. tamże.

<sup>83</sup> Sz, s. 65–66.

literaturę nie będzie ich szczegółowo analizował. Stara się jedynie wyjaśnić, jak sporządzony przez Iwana zbiór pism (*Книжка Иоанна мниха Вишенского от святыя Афонския горы...*) trafił na Ukrainę oraz dlaczego ostatecznie nie został tam nigdy opublikowany. W roli pośrednika widzi ponownie Izaaka Boryskowicza<sup>84</sup>, a przyczyn braku publikacji upatruje w konflikcie Wiszeńskiego z bractwem lwowskim — najbardziej prawdopodobnym adresatem przesyłki, i w nazbyt radykalnym, „antypaństwowym” charakterze samego dzieła<sup>85</sup>.

Jednym z najciekawszych fragmentów książki jest rozdział *Reforma monastyczna na Ukrainie. Starzec Iwan Wiszeński i jego współpracownicy*<sup>86</sup>. Szumiło przekonuje w nim, że podróż Wiszeńskiego na Ukrainę, która miała miejsce w latach 1604–1606, nie była — wbrew temu, co się powszechnie przyjmuje — związana z zaproszeniem bractwa lwowskiego, będącym próbą zaangażowania Iwana w działalność oświatową i antyunijną. Głównym powodem, dla którego Wiszeński zdecydował się porzucić Świętą Górę, miała być chęć wzięcia bezpośredniego udziału w zakrojonej na szeroką skalę reformie prawosławnego monastycyzmu. Jej inicjatorami mieli być Hiob Kniahinicki i Izaak Boryskowicz, wspierani przez księcia Konstantego Wasyla Ostrońskiego, a głównym celem — wprowadzenie w ukraińskich klasztorach reguły athoskiej i przeobrażenie ich w ogniska duchowości hezychastycznej.

Szumiło pisze, że w ramach „rozpoczętej przy udziale Wiszeńskiego” reformy przekształcono monastery: dermański, uhornicki, uniowski, poczajowski oraz „szereg innych ośrodków”, a także założono słynny skit maniawski<sup>87</sup>. Pod wpływem działalności athonitów również pozostałe klasztory miały się stawać ważnymi ośrodkami kultury duchowej oraz centrami odrodzenia religijnego i politycznego.

W przeciągu XVII wieku — czytamy — mimo prześladowań i represji w wielu prawosławnych monasterach na Ukrainie liczba mnichów rośnie do 100–200 osób, pojawia się do 55 nowych klasztorów, a prawie wszystkie organizowane są według *ustawu* athoskiego [podkreślenie moje — T.H.];

<sup>84</sup> Co akurat nie jest przypuszczeniem nowym; por. O.Б. Неменский, В.Г. Пидгайко, *Иоанн (Вишенский [Вьшенский])...*, s. 389.

<sup>85</sup> Por. Sz, s. 66–69. Na podobne przyczyny wskazywał również Jeriomin; por. И.П. Еремин, *Иван Вишенский...*, s. 232–233; tegoż, *Комментарии...*, s. 293.

<sup>86</sup> *Монашеская реформа в Украине. Старец Иоанн Вишенский и его сподвижники.*

<sup>87</sup> Sz, s. 73.

odradzają się w nich athoskie tradycje hezychastyczne, otwierane są szkoły, przepisywane bądź drukowane księgi”. Jak podsumowuje badacz, w dziejach Kościoła wschodniego „okres ten słusznie nazwać można ukraińskim odrodzeniem hezychastycznym” XVII wieku<sup>88</sup>.

W tym miejscu wypada przypomnieć, że znaczący wpływ Athosu na duchowość i kulturę Ukrainy jest stosunkowo dobrze opisany, między innymi dzięki inicjatywom Międzynarodowego Instytutu Dziedzictwa Athoskiego na Ukrainie, którym, przypomnijmy, kieruje Siergiej Szumiło<sup>89</sup>, w tym również w jego autorskich pracach popularnych i naukowych<sup>90</sup>. O ile zatem sam fakt różnorodnej aktywności athonitów na ziemiach Rzeczypospolitej pozostaje bezdyskusyjny, wątpliwości budzi nakreślony w książce zakres terytorialny i czasowy oraz skala tudzież efekty ich poczynań. W zacytowanym fragmencie Szumiło powołuje się na dane z monografii Antona Kartaszowa (do 100–200 mnichów w monasterach istniejących)<sup>91</sup> oraz Iwana Własowskiego (ok. 55 nowych monasterów na Ukrainie)<sup>92</sup>, trzeba jednak zaznaczyć, że autorzy ci nie wiążą rozkwitu istniejących monasterów i fundacji nowych wyłącznie z działalnością *starców* ze Świętej Góry. Co warte szczególnego podkreślenia, w pracy Własowskiego nie ma wcale informacji, że „prawie wszystkie” klasztory, założone wówczas na Ukrainie, przyjmowały athoską regułę<sup>93</sup>. Kwestią dyskusyjną jest

<sup>88</sup> Sz, s. 74.

<sup>89</sup> Por. m.in. dwa tomy redagowanego przez badacza almanachu „Athoskie Dziedzictwo” z r. 2015 i 2016.

<sup>90</sup> Por. teksty zamieszczone na portalu Academia.edu, <https://independent.academia.edu/SergeyShumilo> (5.10.2017).

<sup>91</sup> Por. A.B. Карпашев, *Очерки по истории Русской Церкви*, t. II, Terra, Moskwa 1992 (pierwodruk 1959), s. 275.

<sup>92</sup> Por. I. Власовський, *Нарис історії Української Православної Церкви*, t. II, Нью-Йорк 1977 (reprint: Либідь, Київ 1998), s. 266. Co znamienne, w tym samym miejscu Własowski podaje informację o 45 nowych klasztorach na Białorusi, co Szumiło pomija całkowitym milczeniem. Warto jednak pamiętać, że ówczesne ożywienie życia monastycznego, o którym pisze wielu badaczy, obejmowało cały obszar metropolii kijowskiej — zarówno ziemie Korony Polskiej, jak i Wielkiego Księstwa Litewskiego, i daleko nie wszystkie powstające lub odradzające się wówczas wspólnoty mnisze, zwłaszcza na Litwie, miały kontakt z athonitami; por. m.in. T. Kempa, *Fundacje monasterów prawosławnych w Rzeczypospolitej w pierwszej połowie XVII wieku*, w: A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik (red.), *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, Zakład Historii Kultur Pogranicza IS UwB, Białystok 2001, s. 74–102.

<sup>93</sup> Ówczesny renesans monastycyzmu uczony ten prezentuje jako efekt działalności bractw cerkiewnych („bractwa zakładały swoje monastery i odwrotnie — przy monasterach powstawały bractwa”) oraz ogólnego wzrostu pobożności szlachty

również czas trwania „ukraińskiego odrodzenia hezychastycznego”. Jak bowiem powszechnie wiadomo, w epoce rządów metropolity Piotra Mohyły (1633–1647) wpływy „stronnictwa athoskiego” wyraźnie słabną. Odrodzenie i modernizacja prawosławnej kultury w latach 30. i 40. XVII wieku, a także jej rozwój w kolejnych dekadach, w tym wspomniane przez Szumiłę „otwieranie szkół i drukowanie ksiąg”, następuje pod przemożnym wpływem kultury łańcińsko-polskiej, co trudno uznać za efekt działalności mnichów-hezychastów<sup>94</sup>.

Jak już wyżej zaznaczono, w dzieło reformy monastycznej Szumiło stara się wpisać podróż Wiszeńskiego na Ukrainę. Jej poszczególne etapy badacz prezentuje następująco: w pierwszej kolejności Wiszeński odwiedził monaster dermański, potem Ostróg, następnie monaster uhornicki, Lwów i tamtejsze bractwo, monaster uniowski oraz skit maniański. Dodatkowo pomiędzy pobytem w Uniowie a wyjazdem do maniańskiej pustelni, złożył ponoć wizytę w „szeregu monasterów na zachodniej Ukrainie”<sup>95</sup>, a także — w bliżej nieokreślonym już czasie — gościł na Wołyniu, w klasztorze poczajowskim<sup>96</sup>. W tym miejscu trzeba

---

ruskiej, który związany był z oporem przeciwko unii (por. I. Власовський, *Нарис історії...*, s. 265–266). Podobnie opisuje zjawisko Kartaszow, który wspomina wprawdzie z uznaniem o działalności athonitów (Kniahinickiego, Kopińskiego i Boryskowicza), jednak nigdzie nie pisze o powszechnym przyjmowaniu przez ruskie klasztory athoskiej reguły (por. A.В. Капрашев, *Очерки...*, s. 275–276). Warto również pamiętać, że wzrost liczebności prawosławnych wspólnot mniszych w dużym stopniu związany był z migracją z ośrodków zajmowanych przez unitów (por. A. Mironowicz, *Życie monastyczne w dawnej Rzeczypospolitej*, w: *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej...*, s. 36–37).

<sup>94</sup> Symboliczne jest, że swoją działalność pasterską Mohyła rozpoczął od odsunięcia od władzy „metropolity-hezychasty” Izajasza Kopińskiego oraz gwałtownego zwalczania jego stronników. Choć w latach 30. ciągle odgrywali oni ważną rolę, stanowiąc tradycjonalistyczną „partię opozycyjną” względem panującej „partii mohylańskiej”, prozachodnie reformy stały się faktem, radykalnie zmieniając oblicze Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej. Sam Szumiło pisze o tym procesie w ważnym artykule, będącym próbą „rehabilitacji” niejednoznacznej postaci Kopińskiego (por. *Основатель Киево-Братской школы митрополит Исаия (Копинский) и его участие в возрождении православия в Украине*, „Труды Киевской духовной академии”, № 23, Киев 2015, s. 135–147).

<sup>95</sup> Sz, s. 85.

<sup>96</sup> Po drodze miał się również spotykać z wędrownym ukraińskim drukarzem Pawłem Domżyw-Lutkowyczem, o czym — jak donosi Szumiło — przekonywało wielu badaczy (por. tamże). Tymczasem kontakty Wiszeńskiego z Domżyw-Lutkowyczem próbowała udowodnić jedynie wzmiankowana wyżej Wiktoria Kołosowa, opierając się na zapisie donacyjnym nieznanego bliżej ihumena pińskiego Pawła, widniejącym na cyrylickim kodeksie z I połowy XVII w., przechowywanym w Bibliotece Książąt Czartoryskich w Krakowie (autor noty poświadcza, że księga — a właściwie księgi,

przypomnieć, że dostępne źródła (wspominany już żywot Hioba Kniahinickiego, napisany przez Ignacego z Lubarowa, oraz pismo adresowane do mniszki Dominiki), za nimi zaś zdecydowana większość opracowań, mówią o przebywaniu Wiszeńskiego jedynie w Uhornikach, Lwowie, Uniowie i Maniawie. Pozostałe miejsca pobytu (Dermań, Ostróg, monaster zachodnioukraińskie i Począjów) – to jedynie przypuszczenia Szumiły, częściowo powtarzane przezeń za Franką, częściowo zaś zupełnie nowe. Mają one, jak się wydaje, przekonać czytelnika o dużej aktywności Iwana, który, według autora książki, athoski model życia mniszego propagował w każdym z wymienionych miejsc.

Myśl o bezpośrednim udziale Wiszeńskiego w przekształcaniu ukraińskiego monastycyzmu to w literaturze hipoteza nowa, i – przyznać trzeba – niezwykle interesująca, jednak, gdy przyjrzeć się bliżej szczegółowej argumentacji, zaprezentowanej przez badacza, wydaje się pozbawiona wystarczających podstaw źródłowych. Szumiło utrzymuje tedy, że „pośrednie świadectwa” z żywotu Kniahinickiego wskazują na pobyt Wiszeńskiego w klasztorze w Dermaniu, gdzie Hiob, na zaproszenie innego athonity, wspomnianego już Izaaka Boryskowicza, wprowadzał athoską regułę mniszą. Choć jednak reforma monasteru dermańskiego w istocie zbiega się w czasie z przyjazdem Wiszeńskiego na Ukrainę, nic nie wskazuje na to, że miałby on bezpośrednio uczestniczyć w reorganizacji tej wspólnoty. Ignacy z Lubarowa jednoznacznie poświadcza, że Wiszeński przybył z Athosu nie do Dermania, tylko do Uhornik, w dodatku już po tym, jak powrócił tam z Dermania Kniahinicki<sup>97</sup>.

Podobnie brak jakichkolwiek świadectw dotyczących pobytu Wiszeńskiego w Ostrogu. Jest to – znowu – tylko sugestia Franki, zawarta w artykule o charakterze popularnonaukowym, opublikowanym w roku 1892<sup>98</sup>. W wydanej trzy lata później monografii uczony

---

chodzi bowiem o komplet złożony z dwóch rękopisów – została przywieziona przez Wiszeńskiego z Athosu); por. В.П. Колосова, *Иван Вышенский и Павел Домжиг-Люткович*, „Федоровские чтения” 1979, Москва 1982, s. 24–34; zob. także J. Stradomski, *Czy dwa Złotousty ze zbiorów Biblioteki xx Czartoryskich w Krakowie należały niegdyś do o. Iwana Wiszeńskiego?*, „Poznańskie Studia Sławistyczne” 2018, nr 14, s. 249–265.

<sup>97</sup> Por. Ігнатій з Любарова, *Житіє...*, s. 233.

<sup>98</sup> „W tym [1605] roku, nie wiadomo z jakiej przyczyny, [Wiszeński] wyruszył na Ruś; żył czas jakiś w Uhornikach [...] był potem we Lwowie, zapewne też w Ostrogu, u sędziwego księcia Ostrońskiego, swego niegdyśszego dobrodzieja [...]”, І. Франко, *Иван Вышенський, його час і письменська діяльність...*, s. 269.



był już zdecydowanie ostrożniejszy i pisał jedynie o pobycie Wiszeńskiego w Uhornikach, Lwowie i Uniowie oraz w skicie maniańskim. „Czy [Wiszeński] udał się stąd [z Uniowa] gdzieś dalej — dodawał — do Ostroga lub Łucka, nie da się z pewnością powiedzieć”<sup>99</sup>.

Z kolei przebywanie Wiszeńskiego w Uhornikach, przynajmniej na tyle, na ile zostało opisane w żywocie Hioba Kniahinickiego, nie wiąże się — znów wbrew temu, o czym próbuje przekonać Szumiło — z działalnością reformatorską. Ignacy z Lubarowa pisze jedynie, że Hiob, spędziwszy czas jakiś z Wiszeńskim, po naradzie z nim postanowił opuścić klasztor w poszukiwaniu miejsca, które sprzyjałoby samotnej ascezie, i ostatecznie trafił w Karpaty, w okolice Maniawy. W tym samym czasie — jak możemy wnioskować z *Posłania do Dominiki* (*Послание Домникуи*, ok. 1605) oraz innych źródeł — Wiszeński zawędrował do Lwowa, stamtąd zaś, po konflikcie z przedstawicielami bractwa, do monasteru uniowskiego.

Szumiło oczywiście podkreśla, że wyjazd ze Lwowa nie był, jak pisze się często w literaturze, niespodziewaną „ucieczką z miasta”, ale działaniem zaplanowanym, związanym ściśle z kolejnym etapem reformy. Przypomnijmy, że kilka lat wcześniej w Uniowie przebywał Kniahinicki, który na prośbę biskupa Gedeona Bałabana starał się zaprowadzić w klasztorze athoską regułę (jak wynika z żywotu — bezskutecznie). Nie można zatem wykluczyć, że pobyt Wiszeńskiego w monasterze uniowskim faktycznie związany był, jak chce badacz, z próbą odnowienia athoskiego *ustawu*. Problem znów polega na tym, że źródła nic o tym nie mówią.

Końcowym punktem wizyty na Ukrainie był skit maniański. Szumiło stara się maksymalnie wyeksponować rolę mnicha z Wiszni w powstaniu tego ośrodka, przypominając, że już decyzja o opuszczeniu monasteru uhornickiego została przez Hioba Kniahinickiego — założyciela skitu — podjęta pod bezpośrednim wpływem narady z Wiszeńskim. A zatem — przekonuje badacz — również powstanie słynnej pustelni miało miejsce „z błogosławieństwa i przy udziale *starca Iwana*”<sup>100</sup>. Potwierdzeniem mają być kolejne epizody z żywotu Hioba: wspólne przebywanie przyjaciół w lasach maniańskich, przepowiednia Wiszeńskiego, mówiąca o rozkwicie eremu, a także jego rada i prośba skierowana do Kniahinickiego, by nie opuszczał obranego miejsca. Dodajmy wszakże, że niedługo po wypowiedzeniu proroczej wizji Wiszeński opuszcza skit i powraca na Athos, a to Hiob

<sup>99</sup> I. Франко, *Іван Вишенський...*, s. 197.

<sup>100</sup> Sz, s. 79.

staje się przewodnikiem dla przybywających doń coraz liczniej mnichów. Pomimo więc ważnej roli, jaką Wiszeński odegrał w początkach istnienia pustelni, trudno przypisywać mu status jej duchowego patrona.

Ostatni wątek tego rozdziału — to sugerowana przez Szumiłę wizyta Wiszeńskiego w Poczajowie oraz jego bliska ponoć współpraca ze św. Hiobem Poczajowskim. Są to, co warto podkreślić, hipotezy w literaturze o Wiszeńskim dotychczas niespotykane<sup>101</sup>. Jak wiadomo, w latach 80. XVI w. Hiob (Iwan Żelizo), późniejszy przełożony wspólnoty poczajowskiej, został z inicjatywy księcia Ostrońskiego zaproszony do klasztoru Podwyższenia Krzyża Świętego w Dubnie. Szumiło, jak pamiętamy, zakłada, że w tym samym mniej więcej czasie Wiszeński i Kniahinicki służyli przy dworze w Ostrogu, i wysuwa przypuszczenie o bliskiej znajomości obu z Hiobem Poczajowskim<sup>102</sup>. Zaakcentowanie potencjalnych kontaktów całej trójki jest dla badacza istotne z uwagi na możliwość połączenia ich późniejszej działalności. Szumiło twierdzi bowiem, że Wiszeński był nie tylko „współczesnym” (современник), „krajanem” i „jednomysłcą” Hioba Poczajowskiego,

<sup>101</sup> Postać Hioba Poczajowskiego „wprowadza” Szumiło już przy opisie pobytu Wiszeńskiego w monasterze w Uhornikach, informując, że Hiob urodził się w niedalekiej wsi i „postrzygł się w monasterze uhornickim” (Sz, s. 76). Badacz nie precyzuje jednak, że postrzyżyny miały miejsce niemal pół wieku wcześniej i — jak przyjmuje większość badaczy — w innym „monasterze uhornickim” niż ten, w którym spotkali się na początku XVII w. Kniahinicki i Wiszeński; por. А.Ф. Хойнацкий, *Преподобный Иовъ Игумень Почаевский и Схимонахъ Иовъ Княжницький*, „Вольныя Епархіальныя Вѣдомости” 1897, № 13, s. 494; В.Г. Пидгайко, Т.М. Кольцова, *Йов (Железо [Залезо])*, w: *Православная энциклопедия...*, т. XXV, s. 268.

<sup>102</sup> Argumentacja badacza jest jednak mało przekonująca: „Będąc ściśle związany z kręgiem ostrońskich uczonych i ich mecenasem, św. Hiob (Żelizo) po prostu nie mógł nie znać Wiszeńskiego i Kniahinickiego, którzy służyli wówczas u księcia i wypełniali ważne misje o charakterze cerkiewnym” (Sz, s. 86–87). Pośrednim potwierdzeniem znajomości Poczajowskiego i Wiszeńskiego ma być również hipoteza Kołosowej o postrzyżynach Wiszeńskiego w Dubnie (por. przyp. 44). Znajomość całej trójki zasugerował swego czasu Iwan Ohijenko (metropolia Parion) w biografii Hioba Poczajowskiego, co charakterystyczne, nie łącząc ich z Ostrogiem, tylko z Uhornikami (por. *Життєписи великих українців*, М.С. Тимошик (упоряд., авт. іст.-біогр. нарису та приміт.), Либідь, Київ 1999, s. 94–95). Sugestia Ohijenki stoi jednak w sprzeczności z informacjami dostępnymi w źródłach: Hiob Poczajowski nie mógł spotkać Kniahinickiego i Wiszeńskiego w monasterze uhornickim, ponieważ wyjechał stamtąd do Dubna w I połowie lat 80. XVI w., podczas gdy dwaj pozostali przebywali w Uhornikach na początku w. XVII (prócz tego, jak zaznaczono wyżej, chodziło najpewniej o dwa różne „monastery uhornickie”).

ale i jego „przewodnikiem duchowym” (наставник). Sugeruje też, że reformy w Poczajowie, zwłaszcza wprowadzenie w tamtejszej wspólnocie *ustawu* athoskiego, przeprowadzone były „pod kierownictwem i z błogosławieństwa” Iwana — doświadczonego już podówczas athoskiego *starca*<sup>103</sup>.

Przywołanie postaci Hioba Poczajowskiego znacząco rozszerza zakres „reformy ukraińskiego monastycyzmu”, angażując w to przedsięwzięcie kolejną znaną postać<sup>104</sup>. Szumiło rozumuje w sposób następujący: działania podejmowane przez tak wybitnych działaczy cerkiewnych „w tym samym regionie i w tym samym czasie” nie mogły być niezależnymi inicjatywami; musiały stanowić poszczególne elementy składowe jednego procesu — wielkiej „reformy hezychastycznej”, zainicjowanej i przeprowadzanej przez ukraińskich athonitów<sup>105</sup>. Jest to bez wątpienia wizja imponująca, na razie jednak, ze względu na brak świadectw źródłowych, pozostaje w sferze hipotez.

Rozdział zatytułowany *Powrót na Athos. Wędrowki i odejście do zatworu w pieczarze*<sup>106</sup> — to próba odtworzenia ostatniego etapu życia Wiszeńskiego. Jak wynika z jego posłań, po powrocie z Ukrainy wędrował po różnych klasztorach i skitach i mieszkał przez jakiś czas w bułgarskim monasterze Zograf. Porzucenie monasteru św. Pante-

<sup>103</sup> Por. Sz, s. 85, 88–89.

<sup>104</sup> Szczególnym dowodem „duchowego pokrewieństwa i braterstwa” trójki ascetów ma być, zdaniem Szumiły, zbieżność ich imion mniszych: „Widać nieprzypadkowo — czytamy — Hiob (Żelizo) przyjął jako schimnich imię *Ioann* — jak gdyby na pamiątkę po swoim kierowniku duchowym i współtowarzyszu *Ioannie* Wiszeńskim, podobnie jak Ezechiel Kniahinicki przyjął jako schimnich imię Hiob — na pamiątkę po swoim jedynomyślnicy i towarzyszu Hiobie (Żelizo) [...]” (Sz, s. 89). Niestety, źródła nie potwierdzają tego przypuszczenia, a właściwie mu przeczą. Z żywotu Hioba Poczajowskiego możemy się dowiedzieć, że przyjął on schimę w wieku lat 30, czyli ok. r. 1581, zanim jeszcze przeniósł się do klasztoru w Dubnie, gdzie miałby szansę poznać Wiszeńskiego (gdyby ten w istocie przebywał wówczas w Ostrogu), a także, rzecz jasna, na długo przed tym, jak Wiszeński zdobył autorytet *starca*. Ponadto wybór imienia Iwan (*Ioann*) był dla Hioba Poczajowskiego powrotem do imienia chrzcielnego, otrzymanego na cześć św. Jana Chrzyciela, „którego był wielkim naśladowcą” (*Житие блаженного отца нашего Иова Жельза, Почаевъ 1791, s. 2, [http://irbis-nbuv.gov.ua/E\\_LIB/EIF000019/index.html](http://irbis-nbuv.gov.ua/E_LIB/EIF000019/index.html) [5.10.2017]; por. także В.Г. Пидгайко, Т.М. Кольцова, *Йов (Железо [Залезо])...*, s. 268–269). Co do zbieżności mniszego imienia Hioba Kniahinickiego i Hioba Poczajowskiego, to nie wiemy wprawdzie, kiedy dokładnie pierwszy z nich przyjął schimę, jednak w jego żywocie ani słowem nie wspomina się o znajomości z Hiobem Poczajowskim (ani tym bardziej o jakiejś szczególnej dlań atencji) i jednoznacznie wskazuje na biblijny pierwowzór (por. Ігнатій з Любарова, *Житие...*, s. 227).*

<sup>105</sup> Sz, s. 89–90.

<sup>106</sup> *Возвращение на Афон. Скитания и уход в пещерный затвор.*

lejmona (skitu Ksilurgu), o czym mowa była wcześniej, Szumiło tłumaczy upadkiem materialnym tej wspólnoty, jaki nastąpił w efekcie wprowadzenia przez władze tureckie restrykcyjnych podatków na obszarze całej Świętej Góry<sup>107</sup>. Drugim, ważniejszym nawet powodem przeprowadzki Wiszeńskiego miało być pragnienie życia w całkowitym odosobnieniu, dla którego — jak dowodzi badacz — doskonale nadawały się skalne grotty (pieczary), znajdujące się nieopodal Zografu.

Szumiło pisze, że dla samotnych praktyk ascetycznych Wiszeński wybrał pieczarę św. Kosmy Zografskiego, bułgarskiego pustelnika, który żył na przełomie XIII i XIV wieku. Powyższego ustalenia nie popiera jednak żadnym dowodem — ani wzmianką ze źródeł pisanych, ani też śladem zachowanym w lokalnej tradycji. Stwierdza jedynie: „okolica, w której pośród skał leży pieczara [...], przypomina nieco ukraińskie Karpaty i nadaje się idealnie do samotnego życia pustelniczego; nic tedy dziwnego, że dla odejścia do *zaworu starzec* Iwan Wiszeński wybrał to właśnie miejsce” (sic!)<sup>108</sup>. Jak możemy przeczytać dalej, badania okolic grotty, przeprowadzone przez Szumiło w roku 2015, wykazały, że w przeszłości, prócz skalnej pustelni, musiał się tam znajdować niewielki skit, a zatem — kontynuuje badacz — „niewykluczone, że i skit ten założony został przez *starca* Iwana, który odnowił życie duchowe w porzuconej pieczarze św. Kosmy Zografskiego”<sup>109</sup>. Całość powyższych rozważań uzupełnia bogaty materiał ilustracyjny: osiem kolorowych fotografii przedstawiających pustelnię-pieczarę, ruiny i okoliczne wzgórze.

Na tym jednak nie koniec. Próbując rozszerzyć zasięg budującego wpływu ascetycznych zmagañ Wiszeńskiego, Szumiło łączy jego osobę z początkami kozackiego skitu „Czornyj Wyr”, który w roku 1747 (czyli ponad 100 lat później!) założyli na Athosie Zaporozcy<sup>110</sup>. Jak

<sup>107</sup>O wysokich opłatach, nakładanych przez Turków, Wiszeński donosił w liście do Hioba Kniahinickiego (por. И. Вишенский, *Сочинения...*, s. 209). Jak wyjaśnia Szumiło, w omawianym okresie doszło do skrajnego zubożenia i wyludnienia wielu athoskich wspólnot. Dodatkowym problemem klasztoru św. Pantelejmona było wstrzymanie wsparcia finansowego, płynącego tradycyjnie z Moskwy, związane z kryzysem „wielkiej smuty”. Po carską jałmużnę ruscy athonicy zaczęli się ponownie wyprawiać dopiero od połowy lat 20. XVII w.; por. Sz, s. 95–97.

<sup>108</sup>Sz, s. 100.

<sup>109</sup>Tamże.

<sup>110</sup>Niezwykłą historię oraz aktualny stan owej zapomnianej i od lat 30. XIX w. nieistniejącej wspólnoty mniszej, ściśle związanej z Siczą i wspieranej przez tamtejszych atamanów, Szumiło opisał w pionierskiej monografii „*Духовное Запорожье*” на Афоне. Малоизвестный казачий скит „Черный Выр” на Святой Горе (Международ. инст. афонского наследия в Украине, Киев 2015).

możemy przeczytać dalej, „niewykluczone”, że w miejscu powstania tego klasztoru, które znajduje się nieopodal grotty św. Kosmy Zografskiego, „czas jakiś przebywał również sam *starzec* Iwan, ponieważ swoim ustronnym charakterem okolica ta w pełni odpowiada dążeniom surowego ascety”<sup>111</sup>. Z owego „argumentu topograficznego” wypływa następujący wniosek: „Możliwe, że pośród pierwszych mieszkańców ‘Czornego Wyru’ byli również naśladowcy *starca* Iwana, a żywa pamięć o wielkim krajanie pobudziła ich do założenia nowej kozackiej wspólnoty mniszej”<sup>112</sup>.

Nie sposób rzecz jasna bezkrytycznie zaakceptować wszystkich przytoczonych wyżej konstatacji. Część z nich ma wprawdzie charakter przypuszczeń, jednak o przebywaniu Wiszeńskiego w pieczarze św. Kosmy Zografskiego Szumiło informuje bez żadnych zastrzeżeń. Ponieważ w *Widowisku duchowym*, ostatnim znanym dziele athonyty, sam o sobie pisał on, że przebywa „w pieczarze”, w istocie przyjęło się uważać, że wiódł wówczas życie anachorety<sup>113</sup>. Wydaje się jednak, że bez przywołania konkretnych dowodów nie można wyrokować o lokalizacji owego miejsca.

Na zakończenie rozdziału, trochę mimochodem, Szumiło oznajmia, że udało mu się dotrzeć do autografu Wiszeńskiego, który znajduje się, „w jednej z ksiąg” przechowywanych w bibliotece klasztoru Chilandar. Jak donosi badacz, jest to pisane półustawem, zachowane jedynie fragmentarycznie „posłanie ojca Iwana [*Ioanna*] do ihumena Filipa i braci monasteru Chilandar na Boże Narodzenie”, które powstać miało w monasterze Zograf między rokiem 1619 a 1633. Niestety, podobnie jak w przypadku powiadomienia o kopii *Zaczepki*, znajdującej się w archiwum klasztoru św. Pantelejmona, Szumiło nie podaje obszerniejszych wiadomości ani na temat „posłania”, ani na temat księgi, w której się zachowało.

---

Istotnym uzupełnieniem tej pracy jest nie mniej ciekawe studium badacza, poświęcone kontaktom Paisjusza Wieliczkowskiego z atamanem Piotrem Kalnyszewskim (*Преподобный Паисий Величковский и Запорожская Сечь. Малоизвестные письма прп. Паисия Величковского к Кошевому атаману Войска Запорожского Петру Калнышевскому: к истории взаимоотношений, Междунар. инст. афонского наследия в Украине, Киев–Серпухов 2015*).

<sup>111</sup> Sz, s. 105.

<sup>112</sup> Tamże.

<sup>113</sup> Do spopularyzowania owego przekonania przyczynił się wydatnie Franko, który z dobrowolnego odejścia sędziwego *starca* Iwana do trudnodostępnej skalnej grotty, swoistego „pochowania za życia”, uczynił jeden z głównych motywów swego słynnego poematu; por. I. Франко, *Іван Вишенський*, w: tegoż, *Зібрання творів...*, т. 3: *Поезія*, Київ 1976, s. 50–83.

Atrybucję tekstu badacz opiera na zdawkowej informacji, zawartej w monografii ukraińskiego historyka Ihora Myćki<sup>114</sup>. Co znamienne, Myćko, który sam księgi nie widział, przypisał „posłanie” Wiszeńskiemu, bazując na opinii rosyjskiego uczonego Anatolija Turilowa, o czym donosi w innej swej pracy<sup>115</sup>. Jak jednak udało się ustalić w korespondencji z Turilowem, nie utrzymuje on wcale, że tekst wyszedł spod ręki Iwana Wiszeńskiego. Nie wyklucza wprawdzie takiej możliwości, uważa jednak, że równie dobrze mógł zostać napisany przez innego mnicha o tym samym imieniu. Sensacyjna wiadomość o athoskim autografie Wiszeńskiego nie ma zatem dostatecznego potwierdzenia i okazuje się jedynie kolejną hipotezą.

W rozdziale następnym, *Śmierć starca Iwana. Nieśmiertelność jego dzieł*<sup>116</sup>, Szumiło referuje powszechnie przyjęte i dość ogólne (z uwagi na brak dostatecznych informacji źródłowych) ustalenia, dotyczące daty śmierci Wiszeńskiego<sup>117</sup>, a jednocześnie stara się opisać jej okoliczności. Tak oto możemy się dowiedzieć, że

zgodnie z podaniem, które znalazło odzwierciedlenie w literaturze ukraińskiej (I. Franko, W. Szewczuk i inni), *starzec* Iwan zmarł pomiędzy rokiem 1620 a 1630 [sic!] w skalnym *zatworze*, odmawiając jedzenia i tylko raz w tygodniu przyjmując jedynie *antidor*, prosofę i święconą wodę, które do skalnej pieczary spuszczano mu na linie<sup>118</sup>.

Nie bardzo jednak wiadomo, o jakim „podaniu” mowa; przytoczony wyżej opis wydaje się, przynajmniej częściowo, inspirowany motywami ze wspomnianego już poematu Franki<sup>119</sup>.

Szumiło jest przeświadczony o ogromnej popularności pism Iwana, zarówno na przełomie XVI i XVII wieku, jak i w kolejnych dekadach.

<sup>114</sup> Por. I.З. Мицько, *Острозька...*, s. 86.

<sup>115</sup> Por. I. Мицько, *Чар архівних свідчень. Матеріали до біографії славетних публіцистів*, „Жовтень” 1987, № 3, s. 95–96. Dopiero z tego artykułu, o którym Szumiło nie wspomina, możemy się dowiedzieć, iż rzeczona księga to zbiór świętecznych homilii Ojców Kościoła (*Слова на дванадцятые и великие праздники*) z I ćwierci XVII w. (sygn. 649); por. Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, САНУ, Београд 1978, s. 223–224; А.А. Турилов, Л.В. Мошкова (сост.), А.-Э.Н. Тахиаос (ред.), *Славянские рукописи Афонских обителей*, SS Cyril and Methodius Center for Cultural Studies, Фессалоники 1999, s. 350–351.

<sup>116</sup> *Кончина старца Иоанна. Бессмертие его творений*.

<sup>117</sup> Wiadomo, że Wiszeński zakończył życie prawdopodobnie pomiędzy r. 1621 a 1633; w *Poradzie o wierze prawosławnej* z r. 1621 wspomniany jest jako osoba żyjąca, a w liście mnicha Leontego z r. 1633 — jako „świętej pamięci” *starzec* Iwan.

<sup>118</sup> Sz, s. 111.

<sup>119</sup> Por. I. Франко, *Іван Вишенський*, w: tegoż, *Зібрання творів...*, т. 3, s. 50–83.

Przywołuje też po raz kolejny wzmiankę z *Porady o wierze prawosławnej* oraz informację z listu hieromnicha Leontego o przechowywaniu posłań athonity w Kijowie, Wilnie, Mohylewie, Kutejnie oraz w skicie maniawskim „i innych klasztorach”<sup>120</sup>. Wpływ tekstów Wiszeńskiego widzi również w pismach i aktywności licznych ówczesnych działaczy cerkiewnych: Hioba Kniahinickiego, Hioba Poczajowskiego, Stefana Zyzaniego, Izaaka Boryskowicza, Cypriana z Ostroga, Elizeusza Pletenieckiego, Izajasza Kopińskiego, Atanazego Filipowicza, Paisjusza Wielickowskiego oraz „wielu innych”. Choć badacz nie określa, na czym konkretnie miałby ów wpływ polegać, wszystkie wymienione osoby uznaje za „kontynuatorów dzieła, które rozpoczął *starzec* Iwan Wiszeński”<sup>121</sup>.

To jednak nie wszystko. Jak przekonuje Szumiło, oddziaływanie Wiszeńskiego nie ograniczało się bynajmniej do pierwszych dekad XVII wieku i do środowisk cerkiewnych; jego twórczość miała leć u podstaw ideologii Kozaczyzny i przygotować grunt pod powstanie Bohdana Chmielnickiego<sup>122</sup>. Na poparcie tej śmiałej, acz nie całkiem nowej opinii, prócz prac własnych<sup>123</sup>, przytacza charakterystyczny fragment artykułu Igora Jeriomina, w którym wyraźnie pobrzmiewa retoryka epoki radzieckiej<sup>124</sup>. Dodatkowym argumentem ma być nie-

<sup>120</sup>Sz, s. 112. Warto zaznaczyć, że Leonty, wymieniwszy wskazane wyżej miejsca, nie wspomina o żadnych „innych klasztorach” (por. С. Голубевъ, *Кіевскій митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники*, т. II: *Опытъ церковно-историческаго изслѣдованія*, Кіевъ 1898, s. 35).

<sup>121</sup>Por. Sz, s. 112–113.

<sup>122</sup>„Choć posłania *starca* Iwana nie były masowo rozpowszechniane przez oficjalne czynniki cerkiewne, to właśnie jego idee po jakichś 30–40 latach legły u podstaw ideologii narodowo-religijnego, wyzwolenczego ruchu kozackiego na Ukrainie, który rozpoczął się w latach 1637–1638, a szczególnie aktywnie wybuchł w roku 1648, pod hasłami walki za ojczystą wiarę prawosławną”; Sz, s. 113.

<sup>123</sup>*Влияние Святой Горы Афон на духовную, культурную и политическую жизнь Украины XVII века*, w: Ж.Л. Левшина (сост. и науч. ред.), *Афон и славянский мир*, сб. 1: *Материалы международной научной конференции, посвященной 1000-летию присутствия русских на Святой Горе. Белград, 16–18 мая 2013 г.*, Изд. Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, Святая Гора Афон 2014, s. 113–117; *Основатель Киево-Братской школы митрополит Исаия (Копинский)...*, s. 146.

<sup>124</sup>„Swego czasu — pisał Jeriomin — utwory Iwana Wiszeńskiego szeroko rozprzestrzeniały się na Ukrainie. Ważną rolę odegrały w epoce bezpośrednio poprzedzającej wojnę narodowo-wyzwoleńczą pod wodzą Bohdana Chmielnickiego: budziły świadomość, zagrzewały do walki, podpisywały nienawiść do wrogów ludu i gorącą miłość do ojczyzny, ‘oplutej, zbezczeszczonej i zhańbionej’ przez feudalnych drapieżników z Rzeczypospolitej” (И.П. Еремин, *Иван Вишенский...*, s. 226–227). Cytując powyższy fragment, Szumiło opuszcza słowa o nienawiści do wrogów ludu i bezczeszczeniu ojczyzny przez feudalnych drapieżników.

znane bliżej „proroctwo o wyzwoleniu Ukrainy”, na które, jak czytamy, hetman Chmielnicki „powoływał się, wzywając do powstania”, i które, jak sugeruje badacz, wyjść mogło spod pióra Wiszeńskiego lub jego duchowych naśladowców. To już jednak ewidentna nadinterpretacja przywołanych źródeł<sup>125</sup>.

Potwierdzeniem „nieśmiertelności dzieł Wiszeńskiego” jest ponowne zainteresowanie jego twórczością, jakie „po dwustu latach zapomnienia” wybuchło w wieku XIX. By opisać ówczesną recepcję mnicha z Wiszni, Szumiło sięga po dzieła dwóch jego największych entuzjastów — Pantelejmona Kulisza i Iwana Franki, wypełniając swoje rozważania całymi akapitami z ich prac. Co znamienne, cytując pochwały pod adresem athoskiego polemisty, zdaje się nie zauważać, że były one formułowane z odmiennych perspektyw ideologicznych, a każdy ze wspomnianych autorów widział w Wiszeńskim reprezentanta zupełnie innych wartości<sup>126</sup>.

Bardzo charakterystyczne są konstatacje Szumiły, dotyczące funkcjonowania tekstów Wiszeńskiego w wieku XX, już w realiach

<sup>125</sup>Po pierwsze, na owo nieokreślone „proroctwo” Chmielnicki powoływał się nie „w wezwaniach do powstania”, tylko w listach do cara Aleksego Michajłowicza, po drugie zaś — miało ono dotyczyć przejścia Ukrainy pod berło prawosławnego monarchy i „rzucenia pod jego nogi zachodnich innowierców” (por. *Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы в трех томах*, т. II: *Освободительная война украинского народа и борьба за воссоединение с Россией. 1654–1954 годы*, Изд. АН СССР, Москва 1953, s. 32–33, 132–133; I.П. Крип’якевич, *Богдан Хмельницький*, Світ, Львів 1990, s. 53–54). Jak wiadomo, w posłaniach Wiszeńskiego nie ma podobnych akcentów politycznych, więc nawet jeśli znajdowały się one w pismach innych przedstawicieli prawosławnego duchowieństwa (Szumiło przywołuje postaci Izajasza Kopińskiego i Atanazego Filipowicza), to wiązanie tego faktu z wpływem pism mnicha z Wiszni jest bezpodstawne.

<sup>126</sup>Kulisz cenił Wiszeńskiego jako przedstawiciela zachowawczych środowisk religijnych (athoskich mnichów, niższego duchowieństwa, części mieszczan), które strzegąc „czystości Cerkwi”, ocaliły „ruską” tożsamość i przyczyniły się do „powtórnego zjednoczenia” prawosławnych Słowian wschodnich (por. П.А. Кулишъ, *Исторія возсоединенія Руси*, т. I, С.-Петербургъ 1874, s. 283–319). Dla Franki z kolei, który generalnie nie podzielał poglądów mnicha z Wiszni, ważny był przede wszystkim jego niezłomny charakter i literacki indywidualizm. Warto dodać, że w monografii o Wiszeńskim Franko bezpośrednio polemizował z Kuliszem (por. I. Франко, *Іван Вишенський...*, s. 189–194), krytycznie odnosząc się do entuzjastycznej oceny roli athonitów i ich naśladowców w kulturze ukraińskiej: „Walka cerkiewna i narodowa [...] — pisał — domagała się wiedzy, aktywizowania i organizowania całej społeczności, publicznego głoszenia kazań, agitacji oraz propagandy poprzez słowo, książki i oświatę [...]. A niczego takiego athonici oraz zorganizowani na ich wzór mieszkańcy skitu [maniawskiego — T.H.] dać nie mogli” (s. 193).



Związku Radzieckiego. Posłania athonity, obecne w podręcznikach szkolnych i antologiach literatury ukraińskiej, miały być wówczas jedynym niemal źródłem „wiedzy duchowej”, dzięki któremu „w latach panującej bezbożności [...] wielu ludzi jeszcze w szkolnej ławie mogło dowiedzieć się o Bogu i o prawosławiu”. Był to, jak czytamy, „prawdziwy cud starca”, który „nawet trzysta lat po śmierci utwierdzał ludzi w wierze”<sup>127</sup>. Trudno dyskutować z tego typu oceną, warto jednak zauważyć, że całkowitym milczeniem pomija się tu fakt specyficznego prezentowania Wiszeńskiego i jego dzieł. Jak powszechnie wiadomo, w czasach radzieckich opisywano je przez pryzmat obowiązującej ideologii, akcentując kwestie ekonomiczne i polityczno-społeczne, a niemal całkowicie ignorując wymiar religijny i duchowy<sup>128</sup>.

W kolejnej części książki (*Wpływ nauk św. Grzegorza Palamasa o modlitwie Jezusowej oraz wiedzy „zewnątrznej” i „wewnętrznej” na poglądy Iwana Wiszeńskiego*<sup>129</sup>) Szumiło dowodzi, że twórczości Wiszeńskiego nie da się zrozumieć bez przywołania nauki Ojców Kościoła i tradycji hezychastycznej. Badacz stara się pokazać, że dla wielu przekonań głoszonych przez mnicha z Wiszni, czytelne analogie odnaleźć można w pismach czołowego teoretyka hezychazmu, św. Grzegorza Palamasa. Za Palamasem więc rozróżnia Wiszeński racjonalne „poznanie zewnętrzne”, którego owocem jest „mądrość ludzka”, oraz mistyczne „poznanie wewnętrzne”, które przynosi „mądrość boską”. Ponieważ jedynie to drugie prowadzi człowieka do obcowania ze Stwórcą, stawiane jest przez obu autorów nieporównanie wyżej niż pierwsze.

Konsekwencją takich założeń są określone poglądy Wiszeńskiego na oświatę: potępienie kolegiów jezuickich, krytyka łacińskich elementów w programach szkół brackich, a także zalecenie ograniczenia lektur do ksiąg biblijno-liturgicznych oraz literatury patrystycznej. Szumiło dowodzi, że nie oznacza to wcale ignorancji i pogardy dla nauk świeckich, a jedynie odrzucenie takiego modelu kształcenia, który, absolutyzując „mądrość ludzką”, rezygnuje z tradycyjnej formacji duchowej. Choć nie są to ustalenia całkowicie oryginalne<sup>130</sup>,

<sup>127</sup>Sz, s. 118.

<sup>128</sup>Por. m.in. M. Симчич, „Від Вишенського до Сковороди”: радянські дослідження української філософії XVI–XVIII ст., „Філософська думка” 2013, № 1, s. 77–78; T. Hodana, *Українська ресерсja...*, s. 63–65.

<sup>129</sup>Влияние учения святителя Григория Паламы об Иисусовой молитве и „внешних” и „внутренних” знаниях на взгляды Иоанна Вишенского.

<sup>130</sup>O przynależności Wiszeńskiego do nurtu hezychastycznego i jego rzekomej jedynie ignorancji pisało wielu badaczy. Prócz pracy Jurija Peleszenki (Ю. Пелешенко,

akcentowanie ściśle religijnego charakteru myśli Iwana jest w pełni uzasadnione, i jak się wydaje, ciągle jeszcze potrzebne.

Niejako przy okazji w rozważaniach Szumiły pojawia się wątek dotąd w literaturze o Wiszeńskim niespotykany. Tłumacząc genezę jego nad wyraz podejrzliwego stosunku do prawosławnego szkolnictwa, badacz przywołuje postać św. Paisjusza Wieliczkowskiego, który, jak czytamy, z podobnych przyczyn „porzucił mury Akademii Kijowsko-Mohylańskiej i odszedł na Athos w poszukiwaniu prawdziwej wiedzy duchowej”<sup>131</sup>. Analogia do Paisjusza jest oczywiście uzasadniona, a jego krytyczna ocena „nauki zewnętrznej”, cytowana przez badacza, rzeczywiście bliska przekonaniom Iwana. Wnioski płynące z takiego zestawienia okazują się jednak zaskakujące: „Na przykładzie św. Paisjusza Wieliczkowskiego widzimy, jak idee i poglądy *starca* Iwana Wiszeńskiego nawet sto lat później wpływały na umysły poszczególnych świętych”<sup>132</sup>. Nieco dalej kwestia podsumowana zostaje w sposób następujący: „W istocie rzeczy Iwan Wiszeński wyprzedził swoją epokę i na długo przed św. Paisjuszem Wieliczkowskim stał się jednym z prekursorów *filokalicznego renesansu* w prawosławiu (XVIII–XIX wieku)”<sup>133</sup>.

*Українська література пізнього Середньовіччя (друга половина XIII–XV ст.): Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції*, НАН України, Київ 2004), którą przywołuje Szumiło, zob. również: А. Пашук, *Іван Вишенський — мислитель і борець*, Світ, Львів 1990; Я.М. Стратій, *Іван Вишенський і спорідненість його вчення з ідеями Реформації*, w: В.М. Нічик, В.Д. Литвинов, Я.М. Стратій, *Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні*, Наукова думка, Київ 1991, s. 202–234; Я.В. Бондарчук, *Духовний подвиг „блаженної пам’яті великого старця” Івана Вишенського*, „Наукові записки Національного університету «Острозька академія»”, сер. *Історичне релігієзнавство*, вип. 6, Острог 2012, s. 64–75; С.М. Гуменюк, *Містична практика ісихії в Україні на зламі XVI–XVII ст.*, „Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії”, вип. 53, Запоріжжя 2013, s. 156–167. Na szczególną uwagę w tym względzie zasługują studia amerykańskiego slawisty Harveya Goldblatta, zwłaszcza artykuł *Ivan Vyshens’kyy’s Conception of St. John Chrysostom and his Idea of Reform for the Ruthenian Lands*, „Harvard Ukrainian Studies” 1992, vol. XVI, no. 1/2, s. 37–66.

<sup>131</sup>Sz, s. 128–129.

<sup>132</sup>Sz, s. 130. W charakterze ognia łączącego obu prawosławnych reformatorów przywołuje Szumiło „rówieśnika i naśladowcę Wiszeńskiego” — Izajasza Kopińskiego oraz jego traktat *Alfabet duchowy* (*Алфавит духовный*, 1710), który Wieliczkowski wysoko cenił; zob. także tegoż, *Основатель Киево-Братской школы митрополит Исаия (Копинский)*..., s. 138, 140.

<sup>133</sup>Sz, s. 131. Również w kolejnym fragmencie, gdzie Szumiło przytacza pouczenia Wiszeńskiego, dotyczące modlitwy Jezusowej, odnajdujemy podobnie brzmiącą myśl. Stwierdzeniu, że mnich z Wiszni był „doświadczonym praktykiem” tej

Można w tym miejscu zapytać, na ile bliskość formacji duchowej dwóch *starców*, żyjących w różnych epokach i realiach historycznych, wynika z bezpośredniej zależności jednego od drugiego, na ile zaś pozostaje naturalną konsekwencją czerpania ze wspólnej tradycji. Ponieważ nie mamy żadnych dowodów na oddziaływanie pism Wiszeńskiego na tłumacza *Filokalii*, sensowniej będzie chyba założyć opcję drugą (która, co oczywiste, nie wyklucza całkowicie pierwszej). Nie wydaje się również możliwe, ani tym bardziej celowe, porównywanie zasług obu tych — świętych już obecnie — ascetów na polu odrodzenia wschodniosłowiańskiego monastycyzmu i tradycji hezychastycznej. Chronologiczne „pierwszeństwo” mnicha z Wiszni o niczym tu przecież nie przesądza.

Osobny wątek tej części pracy, który powraca również w kolejnym rozdziale, to funkcjonowanie pism Wiszeńskiego wśród prostego ludu. Szumiło twierdzi, że pouczenia athonity popularne były nie tylko w kręgach monastycznych, ale i w środowisku wędrownych „świeckich *starców*”, czyli niewidomych kobziarzy (bandurzystów) i lirników, skupionych w bractwach śpiewaczych. Tradycja owej kobziarskiej „braci” gromadzona była w tak zwanych *Księgach ustnych* (*Устыянські книги*, ukr. *Устыянські книги*), które stanowiły „swe-go rodzaju ustną regułę życia duchowego”<sup>134</sup>. Jak informuje badacz, „jedną z najważniejszych” lub „pierwszych” części tego przechowywanego w pamięci świeckich *starców* zbioru, była „księga” poświęcona praktykom religijnym, nazywana „modlitewnikiem Iwana Wiszeńskiego”<sup>135</sup>. Szumiło przekonuje, że „księga” owa bazowała na niezachowanym dziele athonity, które składało się z pouczeń i wskazówek, dotyczących modlitwy Jezusowej, modlitwa ta bowiem — kontynuuje badacz — stanowiła ważny element tradycji kobziarskiej<sup>136</sup>.

Na potwierdzenie powyższych stwierdzeń Szumiło przywołuje monografię Wołodymyra Kuszpety<sup>137</sup>, jednak w referowaniu zawartych w niej informacji dopuszcza się wielu nieścisłości, a także pewnej

---

modlitwy i starał się nauczyć jej swych naśladowców w ojczyźnie, towarzyszy następująca konstatacja: „A zatem, jak widać, na długo przed św. Paisjuszem Wielickowskim próbował on odrodzić mistyczną tradycję hezychastyczną wewnętrznego ‘działania rozumu’ w środowisku prawosławnych mnichów na Ukrainie”; Sz, s. 133.

<sup>134</sup>Sz, s. 134.

<sup>135</sup>„Молитвач Іоанна Вишенського”; por. Sz, s. 134–135, 139–141.

<sup>136</sup>Por. tamże.

<sup>137</sup>V. Кушпет, *Старцiвство. Мандрiвнi співци-музиканти в Україні (XIX–поч. XX ст.)*, Темпора, Київ 2007.

nadinterpretacji. Po pierwsze, choć w pracy Kuszpety istotnie odnaleźć można wzmiankę o „modlitewniku Iwana Wiszeńskiego”, próżno szukać jakichkolwiek sugestii na temat wpływu mnicha z Wiszni na ukraińskich pieśniarzy. Jak podkreśla Kuszpet, *Księgi ustne* to „najślabiej zbadana część tradycji kobziarskiej”, wszelkie zatem rozważania na ich temat noszą charakter spekulacji<sup>138</sup>. Po drugie, nazwa „modlitewnik Iwana Wiszeńskiego” pojawia się w jednym zaledwie źródle — świadectwie kobziarza Petra Drewczenki (Dryhawki), spisany przez Porfirego Martynowycza na początku XX wieku — podczas gdy autorzy pozostałych świadectw stosują bardziej ogólne określenie „modlitewnik” (молитвач, молитовник)<sup>139</sup>. Po trzecie wreszcie, jak wynika z pracy Kuszpety, część ta nie była w strukturze *Ksiąg ustnych* ani „jedną z najważniejszych” czy „pierwszych” ksiąg, ani też „podręcznikiem do nauki modlitwy”, tylko zbiorem modlitewnego repertuaru, na który — prócz tak mocno akcentowanej przez Szumiłę modlitwy Jezusowej — składało się wiele różnych modlitw<sup>140</sup>.

W ten sposób na podstawie jednej wzmianki — intrygującej i niewątpliwie wartej uwagi — oraz faktu obecności w obrzędach świeckich *starców* formuły modlitwy Jezusowej buduje Szumiło przeświadczenie o silnym wpływie tradycji athoskiego hezychazmu na kulturę ludową<sup>141</sup> i kreuje Wiszeńskiego na nauczyciela oraz duchowego prze-

<sup>138</sup>Por. m.in. tamże, s. 370. O istnieniu *Ksiąg ustnych* wiemy z nielicznych i wzajemnie sprzecznych świadectw kobziarzy, które odnotowane zostały dopiero na przełomie XIX i XX w. Nie zachowały się żadne pisemne warianty *Ksiąg* bądź ich fragmentów (por. tamże, s. 297, 307–308). Cały zbiór miał się składać z tradycyjnych (niezmiennych) dwunastu części-ksiąg (oraz tajemniczej księgi trzynastej), a uzupełniało go jedenaście „dodatków”, które mogły podlegać zmianom, czyli rejestrować nowy repertuar (por. tamże s. 309–320).

<sup>139</sup>Por. tamże, s. 309, 323–329.

<sup>140</sup>Por. tamże. Również definiowanie przez Szumiłę *Ksiąg ustnych* jako „reguły” (уґрав) nie pokrywa się z tym, co można wyczytać w pracy Kuszpety, który opisuje je jako „encyklopedię” i podkreśla różnorodny — zarówno religijny, jak i świecki — charakter (por. m.in. tamże, s. 369–374). Rekonstruuując zawartość *Ksiąg*, Kuszpet dzieli je umownie na cztery części: „naukę zwyczajową”, „duchową”, „świecką” i „muzyczną”. Na „naukę zwyczajową” miał się składać cały „ustrój cechowy” (hierarchia i struktury, obrzędy i rytuały, specyficzny żargon oraz porady praktyczne), na „naukę duchową” — teksty o charakterze religijnym (pieśni żebracze, modlitwy, przypowieści i opowiadania o tematyce inspirowanej Biblią), na „naukę świecką” — teksty społeczno-obyczajowe, a na „naukę muzyczną” — obszerny repertuar kobziarsko-lirnicki (psalmy, pieśni i „płacze kozackie”, czyli dumy), a także wiadomości na temat ludowych instrumentów oraz techniki i stylu gry etc. (por. tamże, s. 320–369).

<sup>141</sup>W innej publikacji Szumiło pisze o tym w sposób następujący: „O początkowym wpływie właśnie tradycji hezychazmu oraz *starców*-hezychastów na ten świec-

wodnika ukraińskich kobziarzy. Jak się jednak wydaje, formułowanie tego typu stwierdzeń powinno zostać poprzedzone jakimikolwiek badaniami. Przechowanie w tradycji kobziarskiej, choćby i w jednym tylko świadectwie, imienia Wiszeńskiego, daje z pewnością do myślenia, można mieć jednak wątpliwości, czy samo w sobie stanowi wystarczający powód do snucia rozważań na temat „niezachowanego modlitewnika Iwana Wiszeńskiego” i sugerowania żywej obecności jego nauk wśród ludu.

Rozdział ostatni — *Duchowe dziedzictwo athoskiego starca Iwana Wiszeńskiego*<sup>142</sup> — otwiera konstatacja, że pomimo wielu lat badań nad twórczością polemisty nadal nie jest ona właściwie rozumiana, niekiedy zaś bywa całkowicie wypaczana<sup>143</sup>. W dalszej części rozdziału Szumiło krótko charakteryzuje najważniejsze utwory Wiszeńskiego i z przekonaniem stwierdza, że do czasów obecnych zachowała się jedynie „niewielka ich część”, a biblioteki i archiwa monasterów Świętej Góry najprawdopodobniej wciąż kryją w sobie „nieznane dzieła ascety”<sup>144</sup>.

Dowodem potwierdzającym tę optymistyczną tezę, prócz przywołanej wyżej wzmianki o tajemniczym „modlitewniku” oraz zupełnie nieadekwatnej opinii Kulisza<sup>145</sup>, ma być przedmowa do *Zaczepki*. Wiszeński pisze w niej, że posyła w darze rodakom trzy, jak to sam ujmuje, „duchowe (słowne) kwiatki” (словесные цветочки) — niezachowane i niezidentyfikowane do dzisiaj utwory<sup>146</sup>. Choć Szumiło, idąc być może za stwierdzeniem zawartym w *Encyklopedii prawosław-*

---

ki ruch duchowy świadczy w szczególności ten jeszcze fakt, że uczniowie wędrownych *starców*-ślepców przechodzili najpierw ‘naukę modlitwy’, przy czym ze specjalnego modlitewnika, który sami nazywali ‘modlitewnikiem Iwana Wiszeńskiego’; por. С.В. Шумило, „*Мирянське старчество*” в духовній традиції українського кобзарства, „Релігія в Україні”, 5.11.2013, <https://www.religion.in.ua/main/history/23860-miryanske-starchestvo-v-duhovnij-tradiciyi-ukrayinskogo-kobzarstva.html> (5.10.2017).

<sup>142</sup>*Духовное наследие афонского старца Иоанна Вишенского.*

<sup>143</sup>Por. Sz, s. 137.

<sup>144</sup>Por. Sz, s. 138–139. W tym miejscu wypada raz jeszcze wyrazić zaskoczenie, że dwa dokumenty źródłowe, do których udało się dotrzeć Szumile na Athosie (chodzi, przypomnijmy, o XIX-wieczny odpis *Zaczepki* z klasztoru św. Pantelejmona i „autograf Wiszeńskiego” z biblioteki klasztoru Chilandar), zostały w książce opisane tak zdawkowo i enigmatycznie.

<sup>145</sup>Por. Sz, s. 139. Właściwie nie wiadomo, po co Szumiło ją cytuje. Kulisz ani słowem nie wspomina o zaginionych dziełach Wiszeńskiego, wręcz przeciwnie — stwierdza, że te „zrzędzeniem losu ocalały”; por. П.А. Кулишъ, *Исторія возсоединенія Руси...*, s. 286.

<sup>146</sup>Por. И. Вишенский, *Сочинения...*, s. 177; И.П. Еремин, *Комментарии...*, s. 323.

nej<sup>147</sup>, utrzymuje, że chodzi o oryginalne dzieła Wiszeńskiego, nie jest to wcale oczywiste. Kwestia ta była już w literaturze poruszana, przy czym w trakcie jej omawiania wysuwano różne hipotezy. Możliwość, że chodzi o utwory *starca* Iwana (a dokładniej — o przygotowane przezeń podręczniki dla szkół brackich), zasugerował Franko, skłaniając się jednocześnie ku opinii, że były to dzieła jedynie planowane, nie zaś istniejące<sup>148</sup>. Jeriomin z kolei podejrzewał, że chodziło o prace innego autora, które Wiszeński wysłał na Ukrainę razem z *Zaczepką*<sup>149</sup>.

W kolejnej części rozdziału Szumiło, najzupełniej słusznie, podkreśla, że w ciągu trwającej ponad sto pięćdziesiąt lat historii badań nad Wiszeńskim jego posłania były często nadinterpretowane. Nie po raz pierwszy przypomina też, że najważniejszym kontekstem ich odczytywania jest wschodniochrześcijańska patrystyka oraz teoria i praktyka hezychazmu. Dalej następuje przegląd najważniejszych wątków, obecnych w pismach mnicha z Wiszni (krytyka upadku wiary i obyczajów, podkreślanie świętości Cerkwi ubogiej i prześladowanej, piętnowanie odstępstwa biskupów unickich, wezwania do pokuty i nawrócenia, apologia języka cerkiewnosłowiańskiego i pochwała ascezy, podkreślanie równości wszystkich ludzi przed Bogiem oraz wiele innych). Nie negując obecności w myśli Wiszeńskiego elementów społecznych, badacz podkreśla, że — choć w przeszłości często to sugerowano — nie miały one nic wspólnego z ideami zachodnioeuropejskiego humanizmu ani tym bardziej z ideologią narodnicką lub socjalistyczną, i wypływały wprost z przekazu Pisma Świętego oraz nauczania Ojców Kościoła<sup>150</sup>. Centralnym elementem światopoglądu i pism Wiszeńskiego pozostaje „idea hezychazmu”, wedle której głównym celem życia człowieka jest zjednoczenie z Bogiem<sup>151</sup>.

<sup>147</sup>Por. О.Б. Неменский, В.Г. Пидгайко, *Иоанн (Вишенский [Вьшенский])...*, s. 391–392.

<sup>148</sup>Por. І. Франко, *Іван Вишенський...*, s. 145. Podobnie — jako obietnicę bądź zamiar jedynie — ocenił je Hruszewski; por. М. Грушевський, *Історія української літератури...*, т. V, s. 259.

<sup>149</sup>Badacz ten zwrócił uwagę, że parę lat wcześniej Iwan ofiarował bractwu lwowskiemu nieznaną bliżej *Kronikę o państwie greckim*, cały zaś fragment o trzech „duchowych (słownych) kwiatkach” towarzyszy zaleceniom, by prawosławni, miast ksiąg łacińskich, czytali prawosławną literaturę biblijno-liturgiczną, patrystyczną i teologiczną. Zdaniem Jeriomina „kwiatki” mogły być przykładem tej ostatniej (*Комментарии...*, s. 322–323).

<sup>150</sup>Por. Sz, s. 156.

<sup>151</sup>Por. Sz, s. 161–162.

Choć zasadniczo Szumiło referuje w tym fragmencie kwestie wielokrotnie już poruszane, również i tu pojawiają się sądy oryginalne. Miał tedy Wiszeński, twierdzi badacz, „w pewnym sensie przepowiedzieć” odnowienie prawosławnego episkopatu, dokonane przez patriarchę jerozolimskiego Teofanesa, i stać się jednocześnie prekursorem popularnego w literaturze ukraińskiej I połowy XVII wieku motywu „Kijowa — drugiej Jerozolimy”<sup>152</sup>. Zdaniem Szumiły świadczy o tym zestawienie Jerozolimy i Rzymu (bez Kijowa, niestety), obecne w *Krótkiej wiadomości o łacińskiej pokusie*, które — jak przekonuje dalej — miało zainspirować takich autorów, jak Hiob Borecki, Izajasz Kopiński czy Atanazy Kalnofojski<sup>153</sup>.

W krótkiej rekapitulacji rozdziału, a jednocześnie całej książki, autor zalicza Wiszeńskiego do grona „wybitnych przedstawicieli ojczystego [ukraińskiego? wschodniosłowiańskiego? — T.H.] prawosławia” i przekonuje, że pomimo wielu lat spędzonych na Athosie „zostawił on niezatarty ślad w historii Cerkwi prawosławnej na Ukrainie”<sup>154</sup>.

Dziedzictwo *starca* Iwana — podsumowuje Szumiło — to bezcenna skarbnica literacka i duchowa. Dziś niezaskłanie zapomniane, jest ważnym elementem zarówno kultury ojczystej [znów — ukraińskiej? wschodniosłowiańskiej? — T.H.], jak i prawosławnej cywilizacji na całym świecie. W obecnych czasach dziedzictwo to zyskuje nową aktualność i wymaga głębszego poznania oraz odrodzenia<sup>155</sup>.

\* \* \*

W historii refleksji nad Iwanem Wiszeńskim książka Siergieja Szumiły jest bez wątpienia rozprawą unikatową; napisana została z perspektywy Kościoła prawosławnego, który oficjalnie zaliczył polemistę do grona świętych, i otwiera zupełnie nowy rozdział w recepcji jego postaci. Pozostaje przy tym pracą ważną z naukowego punktu widzenia: stanowi nie tylko podsumowanie dotychczasowych ustaleń, ale i pierwszą próbę rzucenia światła na kompletnie dotąd nie-

<sup>152</sup>Por. Sz, s. 152–154.

<sup>153</sup>Wśród badaczy przyjęło się uważać, że prekursorem motywu „Kijowa — drugiej Jerozolimy”, który w wariacie dosłownym pojawia się po raz pierwszy u Boreckiego, był Zachariasz Kopysteński; por. m.in. Н. Яковенко, *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст.*, Критика, Київ 2002, s. 324–330.

<sup>154</sup>Sz, s. 162–163

<sup>155</sup>Sz, s. 163.

znany, athoski etap życia mnicha z Wiszni. Realizację tego zadania, co również należy podkreślić, poprzedziły kwerendy w bibliotekach i archiwach Świętej Góry oraz „badania terenowe”, przeprowadzone w miejscach potencjalnie związanych z osobą *starca* Iwana. Bezsporną wartością omawianej monografii jest też mocne zaakcentowanie religijnego charakteru posłań Wiszeńskiego oraz wpisanie ich w kontekst bizantyjsko-słowiańskiej kultury monastycznej oraz tradycji athoskiego hezychazmu. Wart uwagi jest wreszcie szereg oryginalnych ustaleń i hipotez, które otwierać mogą nowe obszary badań. Niestety, przy tych wszystkich aspektach pozytywnych, ogromne wątpliwości budzi podejście do materiału źródłowego, który mimo upływu czasu i starań wielu uczonych, w tym samego autora, wciąż pozostaje skąpy i mało jednoznaczny. Trzeba w tym miejscu raz jeszcze podkreślić, że żadne ze źródeł odnalezionych przez badacza na Athosie nie odnosi się bezpośrednio do Wiszeńskiego.

W przedmowie do prezentowanej pracy jeden z jej recenzentów, Aleksander Aleksandrow, ocenił, że w pisaniu biografii Wiszeńskiego Szumiło słusznie poszedł szlakiem wyznaczonym przez Iwana Frankę (oparcie się na wzmiankach z tekstów polemisty i źródłach pośrednich) i stworzył życiorys nie tylko pełny, ale i przekonujący<sup>156</sup>. Uważna lektura książki nie pozwala jednak zgodzić się z tą opinią, przede wszystkim dlatego, że wypełnianie białych plam w biografii mnicha z Wiszni opiera się w większości przypadków na dość specyficznej metodzie. Szumiło zakłada mianowicie, że skoro „nie jest wykluczone”, że coś się wydarzyło, to oczywiście „mogło się wydarzyć”, można zatem przyjąć, iż wydarzyło się w istocie. Dodatkowo to, co jest przypuszczeniem lub hipotezą we wcześniejszym fragmencie pracy, w następnym staje się już faktem, na którym budowane są kolejne domysły<sup>157</sup>. Całości nie uwiarygodniają efektowne, lecz niczym

<sup>156</sup>Warto przypomnieć, że metodologia Franki została skrytykowana przez Krymskiego, który, pozytywnie oceniając całość poświęconej Wiszeńskiemu monografii, o jej części biograficznej wyraził się następująco: „Hipotezy — to słaba strona Franki [...]: każda z nich, jeżeli tylko nie narusza prawideł tak zwanej rzeczywistości idealnej, momentalnie staje się dla Franki bezdyskusyjnym faktem; na tej hipotezie buduje on kolejną, na kolejnej zaś — jeszcze jedną (i tak dalej), tworząc w efekcie nie tyle naukową biografię Wiszeńskiego, ile powieść historyczną”; А.Ю. Кримський, *Иоанн Вьшенский...*, s. 405.

<sup>157</sup>Na przykład, gdy badacz pisze o wizycie Wiszeńskiego w Ostrogu (na początku XVII w.) i jego spotkaniu z księciem Konstantym Wasylem, początkowo jest to jedynie przypuszczenie (Sz, s. 76), potem poparta „pośrednimi świadectwami”, nie wiadomo zresztą jakimi, hipoteza Franki (s. 85), nieco dalej zaś (s. 96) — rzecz udowodniona; w ostatnim przypadku spekulacje Szumiły dotyczą już nie tyle



nieoparte opinie Pantelejmona Kulisza oraz sugestie Iwana Franki, które, choć opatrywane były przezeń licznymi zastrzeżeniami, przez Szumiłę traktowane są jako udokumentowane źródło. W efekcie, miast próby rekonstrukcji życia Wiszeńskiego z wyraźnym rozgraniczeniem wiedzy potwierdzonej oraz możliwych lecz niepotwierdzonych ewentualności, otrzymujemy barwną opowieść utkaną z niezbyt licznych faktów oraz całego mnóstwa hipotez, domniemań i pobożnych życzeń<sup>158</sup>.

Stworzony w ten sposób obraz jest zaiste imponujący. Wiszeński okazuje się nie tylko oryginalnym pisarzem religijnym epoki unii brzeskiej, ale i ojcem prawosławnej literatury polemicznej, jednym z inicjatorów wielkiej reformy ukraińskiego monastycyzmu, prekursorem odrodzenia na Ukrainie tradycji hezychastycznej, nauczycielem modlitwy Jezusowej, założycielem skitu przy athoskiej pustelni św. Kosmy Zografskiego, który swoim przykładem zainspirował założycieli kozackiego skitu „Czornyj Wyr”, a także ideologiem powstańczego zrywu pod wodzą Bohdana Chmielnickiego oraz duchowym patronem kobziarzy i lirników. To również autorytet moralny dla przedstawicieli ukraińskiej inteligencji XIX i XX stulecia, światło rozjaśniające mroki ateizmu w epoce radzieckiej oraz drogowskaz, który i w obecnych, trudnych czasach wskazuje właściwą drogę swoim rodakom. Mnich z Wiszni występuje w książce w otoczeniu wybitnych reprezentantów kijowskiego i moskiewskiego prawosławia, w tym wielu świętych — Niła Sorskiego, starca Artemiusza, Hioba Knihinickiego, Hioba Poczajowskiego, Izajasza Kopińskiego, Paisjusza Wieliczkowskiego — i prezentowany jest albo jako ich uczeń i naśladowca, albo towarzysz, nauczyciel, przewodnik duchowy względnie źródło inspiracji, urastając w efekcie do rangi jednego z najbardziej wpływowych myślicieli religijnych Słowiańszczyzny wschodniej.

Wykreowany przez Siergieja Szumiłę wizerunek, potwierdzony autorytetem Cerkwi, żyje już własnym życiem. Powielany jest w tekstach dostępnych na prawosławnych stronach internetowych bądź w wydawnictwach religijnych o charakterze popularnym, gdzie hipotezy i sugestie zawarte w książce powtarzane są jako pewnik, bez żad-

---

samej wizyty i „spotkań” (najwyraźniej wielu) mnicha z magnatem — to wszak pewnik — co ewentualnego tematu ich rozmów.

<sup>158</sup>Niezrozumiała w tym wszystkim jest również praktyka odwoływania się autora do jego własnych publikacji, w których bardziej skrupulatny czytelnik odnajduje te same na ogół konstatacje, nie poparte nowym materiałem lub bardziej szczegółowym omówieniem problemu; por. tamże, s. 27, 32, 73, 80, 105, 113, 134, 139.

nych w zasadzie zastrzeżeń<sup>159</sup>. W ten sposób Iwan Wiszeński, po raz kolejny już w dziejach, staje się bohaterem świadomości zbiorowej, tym razem jako święty *starzec* z Athosu<sup>160</sup>.

Томаш Годана

ПРЕПОДОБНЫЙ СТАРЕЦ-СВЯТОГОРЕЦ:  
О НОВОМ ЭТАПЕ ВОСПРИЯТИЯ ИВАНА ВИШЕНСКОГО

Резюме

В 2016 г. Украинская православная церковь (Московского патриархата) причислила к лику святых афонского монаха Ивана (Иоанна) Вишенского. Источником для создания жития нового преподобного стала монография Сергея Шумило *Старец Иоанн Вишенский: афонский подвижник и православный писатель-полемист*. Материалы к жизнеописанию „блаженной памяти великого старца Иоанна Вишенского Святогорца”, изданная в том же году. В настоящей статье изложены основные положения монографии и предпринята попытка ее подробного критического анализа, нередко носящая полемический характер. Как оказывается, предложенная в книге реконструкция биографии Вишенского неубедительна. Несмотря на поиск дополнительных материалов на Святой Горе, автору не удалось найти никаких новых источников, а его интерпретация известных ранее документов весьма сомнительна. Поэтому труд Шумило, хотя и носит все формальные признаки научного исследования, во многом представляет собой пример популярной духовной литературы — Вишенский последовательно изображается здесь как преподобный старец, восстановитель традиций исихазма и Иисусовой молитвы, своими посланиями и деятельностью существенно повлиявший на возрождение православия на Украине.

<sup>159</sup>Por. np. „Православна Вінничина” 2016, № 8, s. 7. Zob. także opracowaną przez Ańę Matreńczyk informację o kanonizacji, zamieszczoną w „Przeglądzie Prawosławnym” 2016, nr 8 (374), [http://www.przegladprawoslawny.pl/articles.php?id\\_n=4089&id=8](http://www.przegladprawoslawny.pl/articles.php?id_n=4089&id=8) (5.10.2017); С.В. Шумило, *Афонський старець Іоанн Вишенський*, „Церковний календар Перемисько-Горлицької єпархії Польської Православної Церкви”, Przemysł 2017, s. 139–156.

<sup>160</sup>Osobną kwestią pozostaje, czy jawi się on takim dla wszystkich Ukraińców, trudno bowiem nie dostrzec, że wyniesienie go na ołtarze przez Ukraińską Cerkiew Prawosławną Patriarchatu Moskiewskiego może być odczytywane jako akt o podtekście politycznym (por. m.in. informację o kanonizacji Wiszeńskiego oraz krótką recenzję książki Szumiły pióra Petra Kraliuka: *Mif pro Ivana Vishens'kogo*, [https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies\\_of\\_religions/66696/](https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/66696/) [5.10.2017]; „Канонічний” Іван Вишенський, [https://risu.org.ua/ua/index/studios/announcements\\_of\\_publications/65291/](https://risu.org.ua/ua/index/studios/announcements_of_publications/65291/) [5.10.2017]). To już jednak zupełnie inny problem.

Tomasz Hodana

THE HOLY *STARETS* OF ATHOS.  
ON NEW STAGE OF RECEPTION OF IVAN VYSHENSKYI

Summary

In 2016 the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate canonized Ivan Vyshenskyi of Mount Athos. The basis for creating his vita has become a monograph by Sergei Shumilo Starets *Ivan Vyshenskyi: Athonite Ascetic and Orthodox Writer-Polemicist. Materials for a Biography of “Blessed Memory Ivan Vyshenskyi the Athonite”* (2016). The author of this essay proposes a detailed discussion and a largely polemical critical analysis of Shumilo’s work. He argues that the reconstruction of the biography of the monk from Sudova Vyshnia proposed in the book is not convincing. Despite the research carried out on Mount Athos, Shumilo could not find any new sources, and his interpretation of previously known documents raises considerable doubts. Although the book bears the external marks of a scientific work, at the same time it belongs to the genre of popular religious literature: it consistently shows Vyshenskyi as a holy starets — the precursor of hesychasm and the Jesus Prayer — who contributed greatly to the Orthodox revival in Ukraine through his writings and activities.