

Ks. dr hab. Janusz Bujak prof. US  
Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego  
ul. Seminaryjna 2  
75-817 Koszalin

### **Recenzja rozprawy doktorskiej**

**Ks. mgr lic. Vasyla Pidhirskyy'ego, *Il posto e la funzione della santa immagine nella vita e nella pratica della Chiesa rutena sull'esempio dell'icona miracolosa del santuario di Màriapòsc***

**napisanej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II  
w Krakowie pod kierunkiem o. prof. dra hab. Andrzeja Napiórkowskiego OSPPE,  
Kraków 2020, ss. 244**

Autor dysertacji napisanej w języku włoskim, ks. mgr lic. Vasyl Pidhirskyy, uzyskał licencjat na Papieskim Instytucie Wschodnim w Rzymie, natomiast studia doktorskie ukończył na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie pod kierunkiem o. Andrzeja Napiórkowskiego. Doktorant podkreśla, że podczas pisania pracy starał się przedstawić to, co stanowi część jego tożsamości, która jest związana z przynależnością do Kościoła rusińskiego eparchii mukaczewskiej. Piękno Kościoła katolickiego, do którego należą liczne katolickie Kościoły wschodnie, wynika z faktu, że oddycha on dwoma płucami, wschodnim i zachodnim. A jego bogactwo wynika z różnorodności reprezentowanej przez bogate dziedzictwo teologiczne, liturgiczne, doktrynalne i kulturalne Kościołów lokalnych będących w pełnej komunii z biskupem Rzymu (s. 9).

#### **1. Cel, źródła i metoda rozprawy doktorskiej**

Recenzowana praca składa się ze strony tytułowej, Spisu treści (s. 3–6), Wykazu skrótów (s. 7), Wprowadzenia (s. 8–14), pięciu rozdziałów (s. 16–228), Zakończenia (s. 222–228), Bibliografii (s. 229–238) oraz Załączników w postaci zdjęć dokumentu Unii z Użhorodu; ikony

z Măriapòcs; frontonu kościoła z Măriapòcs; monastynu bazylikańskiego z Măriapòcs i zrekonstruowanego kościoła pierwszego „cudu łez” (s. 239–244).

Praca dotyczy tematu, który możemy określić jako „wschodni”, ponieważ jest poświęcona ikonie, jej miejscu i funkcji w jednym z Kościołów wschodnich rytu bizantyjskiego. Współcześnie wiele mówi się i pisze na temat ikony, Doktorant podkreśla jednak, że celem pracy nie jest opisanie historii ikony bizantyjskiej jako takiej lub określonego lokalnego Kościoła wschodniego, ale ukazanie miejsca i roli tej właśnie, a nie innej ikony z Măriapòcs w jej rozwoju historyczno-teologicznym w życiu Kościoła lokalnego *sui iuris* eparchii mukaczewskiej (s. 10).

Źródłem pracy są dokumenty Magisterium Kościoła, studia teologiczne i historyczno-analityczne. Jedną z trudności, którą należało pokonać, była konieczność sięgnięcia do dzieł z wielu różnych dziedzin: historii, liturgii, prawa kanonicznego i teologii.

Metodę zastosowaną w swojej pracy ks. Wasyl Pidhirskyy określił jako całościową, sięga on bowiem w swojej dysertacji do metod wielu dziedzin nauki: historycznej, analitycznej, porównawczej i syntetycznej. Dzięki temu mógł on ukazać całościowo oblicze grecko-katolickiego Kościoła lokalnego w Mukaczewie.

Praca pod tytułem *Miejsce i funkcja świętego obrazu w życiu i praktyce Kościoła ruteńskiego na przykładzie cudownej ikony z sanktuarium di Măriapòcs* składa się z pięciu rozdziałów.

## 2. Formalna strona pracy

Z formalnego punktu widzenia praca nie budzi zastrzeżeń. Autor przeznaczył cztery rozdziały na zarysowanie tła, na którym umieścił główny temat swojej dysertacji – ikonę Maryi z Dzieciątkiem z Măriapòcs. W Zakończeniu uzasadnił takie właśnie ujęcie tematu przyrównując swoją pracę do procesu malowania ikony. Podobnie jak wykonanie świętego wizerunku dokonuje się dzięki długiemu przygotowaniu, tak również obecna praca wymagała czterech rozdziałów, które były przygotowaniem do piątego i najważniejszego, który mówi o ikonie Maryi Dziewicy z Măriapòcs. (s. 224).

Strona graficzna została wykonana starannie.

Bibliografia została podzielona na Dokumenty Magisterium Kościoła, Księgi liturgiczne, Hasła encyklopedyczne, Artykuły i Książki.

Można zauważyć niewielkie braki w wykonaniu przypisów i Bibliografii.

Nie wszystkie dzieła cytowane w przypisach zostały umieszczone w Bibliografii, m.in. Giovanni Paolo II, Lettera Apostolica *Orientalis Lumen*, 2 maggio 1995, 5: *AAS* 87, 1995, 749

(s. 9), *Vita di san Giorgio di Amastris* (BHG 668), in: *Bibliotheca hagiographica graeca*, Bruxelles 1909 (3 ed. 1957 repr. 1986) (s. 10); I. Patrylo, *Artykuly Berestejskoi Unii*, Analecta OSBM 15 (1996), pp. 47–102 (s. 17); O. Barlea, *Joannes Bob, episcopus Fogarasiensis (1783–1830)*, Frankfurt am Main 1948 (s. 56, przypis 170); J. Pápp-Szilátyi, *Enchiridion Juris Ecclesiae Orientalis Catholicae*, Magno Varadini 1880 (s. 60, przypis 192); G. Passarelli, *Iconoclasmo. Storia e teologia*, in: *Il viaggio dell'icona dalle origini alla caduta di Bisanzio* (s. 105).

Autor kilkakrotnie powołuje się na czasopismo *Naukovyj zbirnyk Tovarystva Prosvita*, Uzhgorod bez podania autora i tytułu artykułu (s. 51, przypis 138; s. 53, przypisy 147–149).

W samej Bibliografii można zauważyć brak stron w następujących artykułach: Bendas D., *Legal'na ta nelegal'na pidgoto*; Hodinka A., *Documenta Koriatovicsiana et fundatio monasterii Munkacsiensis*; Kitzinger E., *The Cult of Images in yhe Age before Iconoclasm* (zamiast **yhe** powinno być **the**); Lučkaj M., *Historia Carpato-Ruthenorum in Hungaria, sacra et civilis*; Pagyryja V., *Mukachivska bogoslovska seminarija*; Szita L., *Könneyezö Pòcsi Madonna a török haborúk viharàban*; Van Esbroeck M., *Un discours inédite de saint Germain*.

W części Bibliografii zawierającej książki znajdują się dwa artykuły I. Bokwy, stanowiące część dzieła zbiorowego (s. 233). Dwa dokumenty Kongregacji: ds. Kościołów Wschodnich i ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów oraz *Enchiridion* Denzingera, powinny raczej znaleźć się w zbiorze zawierającym dokumenty Magisterium Kościoła (s. 234). Niepotrzebnie podano strony w dziele W. Kaspera (s. 235).

### 3. Treść pracy doktorskiej

Doktorant postawił sobie za cel ukazanie ikony z sanktuarium w Măriapòcs w kontekście Kościoła powszechnego i lokalnego Kościoła rusińskiego, czemu poświęcone zostały dwa pierwsze rozdziały, a następnie na tle rozwoju zrozumienia funkcji ikony w wyrażaniu dogmatów wiary, zwłaszcza wcielenia Syna Bożego i roli Bogarodzicy w dziele zbawienia, o czym mówią dwie kolejne części pracy.

**W rozdziale pierwszym** pt. *Narodziny Kościoła rusińskiego* (s. 16–49) Autor wychodzi od Unii Brzeskiej z roku 1596 i powstania ukraińskiego Kościoła grekokatolickiego w jedność z biskupem Rzymu. Ocena tego wydarzenia wciąż budzi emocje, ponieważ z jednej strony Unia Brzeska dokonała zjednoczenia z Rzymem, z drugiej doprowadziła do schizmy w łonie prawosławia, która trwa do dziś. Z tej przyczyny jest ona oceniana albo pozytywnie, albo negatywnie, zależnie od perspektywy konfesyjnej. Zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy unii

są jednak zgodni co do oceny sytuacji Kościoła prawosławnego w metropolii kijewskiej w XVI wieku. Kościół ten znajdował się w głębokim kryzysie i właśnie ta sytuacja była jednym z głównych powodów zawarcia Unii Brzeskiej (s. 15). Jako jedną z przyczyn niezadowolenia biskupów Autor podaje chętnie udzielanie przez patriarchę Konstantynopola Jeremiasza II niezależności (*stauropeghia*) od władzy biskupiej licznym monasterom i klasztorom, również we Lwowie, i podporządkowywanie ich bezpośrednio swojej władzy. Te i inne decyzje patriarchy były omawiane na synodach w Brześciu w latach 1590–1595, do których corocznego zwoływania patriarcha Jeremiasz II zachęcał. Już na pierwszym synodzie biskupi podjęli decyzję o dokonaniu unii z papieżem. W kolejnych latach biskupi na synodach pracowali nad reformą Kościoła prawosławnego. Szczególnie ważna była dla nich konieczność uwolnienia się od wpływu władz świeckich na Kościół, a szczególnie na mianowanie biskupów (s. 15–17).

Następnie Doktorant ukazuje postać księcia Konstantego (Wasyła) Ostrońskiego i jego plan zawarcia unii z Kościołem rzymskim, nad czym pracował wraz z biskupem Włodzimierza – Brześcia Hipacym Pocijem. Projekt Ostrońskiego zakładał, że dla zawarcia unii konieczna jest zgoda wszystkich patriarchów wschodnich, tego pomysłu jednak nie podzielali biskupi, którzy już w roku 1594, bez konsultacji z Konstantym Ostrońskim, opublikowali dokument, w którym wzywali do unii z Rzymem. Główną troską biskupów było zapewnienie nietykalności kościołów, życia liturgicznego, kalendarza, jurysdykcji biskupów metropolii kijowskiej oraz zapewnienie równych praw z duchownymi katolickimi, z czym wiązało się m.in. zasiadanie w Senacie.

Dokument o zawarciu unii z Rzymem został podpisany 11 czerwca 1595 roku. Zawiera on 33 artykuły, w których m.in. uznaje się prymat biskupa Rzymu, katolickie nauczanie o czystości, pośrednio pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i Syna. Głównie jednak podkreślano konieczność zachowania tożsamości Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Kijowskiego i rytu wschodniego po zawarciu unii. Artykuły zostały przedstawione królowi Polski a następnie papieżowi za pośrednictwem nuncjusza apostolskiego w Warszawie. Król i nuncjusz udzielili swojego poparcia dla projektu zjednoczenia Kościoła prawosławnego z Stolicą Apostolską (s. 18–23).

W wyniku decyzji episkopatu prawosławnego, dwóch jego reprezentantów, Hipacy Pocij i Cyryl Terlecki, zostało wysłanych do Rzymu. Papież Klemens VIII, który z okazji zawarcia unii opublikował konstytucję apostolską *Magnus Dominus*, przyjął ich 15 listopada 1596 roku (s. 23–24).

W drugim punkcie pierwszego rozdziału Autor przechodzi do zawarcia Unii Użhorodzkiej w roku 1646 roku, która doprowadziła do powstania zakarpacieckiego Kościoła greckokatolickiego, albo inaczej Kościoła katolickiego obrządku bizantyjsko-rusińskiego lub Rusińskiego Kościoła Greckokatolickiego. Przypomina o starożytnych początkach chrześcijaństwa na Zakarpaciu, które sięgają IX wieku (s. 27). W wiekach XI–XII chrześcijaństwo na dobre zadomowiło się wśród ludów Zakarpacia, dla których centrum życia religijnego stanowił monaster św. Mikołaja w Czarnej Górze niedaleko Mukaczewa. Jako eparchia Mukaczewo istnieje od XV wieku, jednak przez długi czas znajdowała się na terytorium należącym do protestanckiego rodu Rakoczycy (s. 28–30). Doktorant przedstawia sytuację społeczno-religijną Kościoła przed i w okresie unii (s. 33–34) oraz niełatwą drogę do zawarcia przez Kościół prawosławny na Zakarpaciu unii z Rzymem. Pierwsza próba jej zawarcia przez biskupa Atanazego Krupeckiego w Krasnym Brodzie była nieudana (s. 35–36). Doświadczenie to pokazało, że nie może być ona narzucona odgórnie, bez odpowiedniego przygotowania.

Najważniejszymi autorami Unii Użhorodzkiej byli biskup Petroniusz i dwaj mnisi: Ivan Gregorovyč i Vasylij Tarasovyč. Wszyscy trzej byli biskupami Mukaczewa: Petroniusz po raz drugi (pierwszy raz wygnany przez protestantów) od 1623 do 1627 roku, Ivan Grygorovyč od roku 1627 do 1633 zaś Vasylij Tarasovyč w latach 1633–1651 (s. 37–38). Po długich przygotowaniach unia została zawarta w Użhorodzie 24 kwietnia 1646 roku i potwierdzona w roku 1652 (s. 39–40), jednak jej wprowadzenie w życie nie obyło się bez trudności. Duża część kleru i ludu początkowo pozostała wierna „wierze ojców” jednak w XVIII wieku cały kler i wierni z terenu wschodniej Słowacji, Zakarpacia i północnych Węgier uznali jedność z Rzymem (s. 41–42). Problemem, który wciąż powracał było traktowanie Kościoła rusińskiego przez rzymskich katolików, zwłaszcza jezuitów, jako stadium przejściowego na drodze do jego całkowitej latynizacji. Taka postawa wywoływała postawy antyunijne.

Na kolejnych stronicach swej pracy Doktorant dokonuje analizy i porównania dokumentów Unii z Użhorodu z roku 1646 i 1652. Pierwszy z nich został podpisany przez 63 kapłanów, do dziś jednak nie odnaleziono oryginalnego dokumentu z pieczęcią biskupa. W 1652 powstał drugi, dłuższy dokument (s. 43–47).

Kończąc pierwszy rozdział Autor pisze o owocach unii, które miały charakter religijny, społeczny i polityczny, podobnie jak przyczyny jej zawarcia oraz o jej skutkach bezpośrednich i długotrwałych. Bezpośrednim skutkiem był podział wśród duchowieństwa i ludności rusińskiej na katolicką i schizmatycką. Taka sytuacja trwała aż do roku 1732. Do

skutków długotrwałych zalicza poprawę formacji kleru, a co za tym idzie również wiernych (s. 48–49).

**Rozdział drugi** pt. *Kościół rusiński w jedności z biskupem Rzymu* (s. 50–86) ukazuje cechy charakterystyczne tego Kościoła lokalnego, wynikające z połączenia liturgii i zwyczajów prawosławnych z rzymskokatolickimi. Np. gdy chodzi o kult, w rycie łacińskim istnieje obowiązek uczestnictwa w niedziele tylko we Mszy św., w rycie wschodnim natomiast również w nieszporach i jutrzni. Grekokatolicy przejęli zwyczaj katolicki, ale trzymali się również wcześniejszych tradycji. Ludność przestrzegała kalendarza juliańskiego, natomiast protestanci i katolicy kalendarza gregoriańskiego, co było przyczyną konfliktów i sporów dotyczących konieczności pracy w święta grekokatolickie. Papież Klemens XIII kompromisowo ograniczył ilość obowiązkowych świąt grekokatolickich do 16 (s. 50–57). Ukazując w eparchii mukaczewskiej posługę biskupów, prezbiterów i diakonów Autor powołuje się na uchwały Soboru Watykańskiego II, co jest pewnym anachronizmem, jako że jest to okres wprowadzania w życie reform Soboru Trydenckiego (s. 58–62).

W dalszej części dysertacji ks. Vasyl Pidhirskyy omawia tradycje liturgiczne w eparchii mukaczewskiej, która jest liturgią rytu bizantyjskiego z niektórymi cechami własnymi. Zauważa, że pierwsze księgi liturgiczne zostały wydrukowane dopiero w latach 1895–1901.

Następnie wraca do tematu duchowieństwa i omawia jego formację w okresie przed i po zawarciu unii. Znowu jednak odwołuje się do dokumentów Soboru Watykańskiego II, adhortacji Jana Pawła II *Pastores dabo vobis*, listu apostolskiego Benedykta XVI *Ministorum institutio* z 2013 roku i Franciszka *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* z 2016 roku (s. 63–70). Sobór ten nakazał tworzenie seminariów duchownych w diecezjach, co w eparchii mukaczewskiej dokonało się dopiero w XVIII wieku. W 1744 roku, z inicjatywy biskupa Manuila Olšavskyjego w Mukaczewie powstaje szkoła teologiczna, ale dopiero 3 grudnia 1778 roku w Użhorodzie, gdzie została przeniesiona katedra biskupia, powstaje Wyższe Seminarium Duchowne, które zostało zamknięte przez władze komunistyczne w 1949 roku i ponownie otwarte w 1992 roku (s. 71–76).

Kolejnym punktem charakterystycznym dla eparchii mukaczewskiej było prawo kanoniczne. Do roku 1646 obowiązywały m.in. *Nomokanon*, czyli *Syntagma* Metodego, tzw. *Fragmenty Cloza*, kanony synodu z Szabolcs z 1092 roku oraz normy prawne dotyczące *stauropeghia* monasterów.

Wielkie zasługi dla wprowadzenia w życie uchwał Soboru Trydenckiego w eparchii mukaczewskiej miał biskup Józef De Camillis (1689–1706), który m.in. w 1690 roku zwołał synod w Szatmar, oraz jego następcy. W roku 1921 synod eparchii mukaczewskiej

w Użhorodzie przyjął *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1917 roku. Obecnie katolickie Kościoły wschodnie obowiązuje *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* z 1990 roku (s. 77–86).

**Rozdział trzeci** pt. *W kierunku czci ikony: historia i wzrost świadomości kultu* (s. 87–131) jest bliższym przygotowaniem do omówienia głównego tematu pracy, czyli ikony z Màriapòsc. Ks. Vasyl Pidhirskyy wychodzi od zakazu czynienia obrazów w księgach Starego Testamentu (por. Wj 20,4; Kpł 26, 1; Pwt 4,15–18; 5,8) który jednak nie zawsze był przestrzegany w judaizmie, czego przykładem są np. synagogi w Dura Europos i Kafarnaum (s. 87).

Chrześcijanie początkowo byli przeciwni używaniu obrazów i rzeźb w kulcie, o czym dowiadujemy się z pomników literatury starochrześcijańskiej takich jak *Didascalia* syryjskie (III w.) i egipskie, *Octavius* Minucjusza Feliksa oraz *De idolatria* Tertuliana. Nie odrzucano natomiast całkowicie obrazów i rzeźb poza kultem (s. 88–90). Wyrazem sprzeciwu wobec rosnącego znaczenia wizerunków jest kanon 36 synodu w Elwirze (ok. 313 r.), list Euzebiusza z Cezarei do siostry Konstantyna oraz opinia Epifaniusza z Salaminy, tożsama ze zdaniem Euzebiusza, że należy usunąć wszelkie obrazy z kościołów. Natomiast obecności obrazów w celach dydaktycznych przychylni byli m.in. Bazyli Wielki, Grzegorz z Nyssy, Prudencjusz, Hypatiusz z Efezu, a na Zachodzie papież Grzegorz I (s. 91–97).

W VI i VII wieku na Wschodzie dokonuje się przejście od obrazu do ikony. Powszechnym staje się przekonanie, że prototyp, tzn. Jezus Chrystus, Maryja, święci, są w jakiś sposób obecni w obrazie, który staje się ikoną, o ile uczestniczy w boskiej naturze prezentowanego prototypu. Impuls ku tego rodzaju myśleniu dał Pseudo-Dionizy Areopagita i filozofia neoplatońska. Sobór w Trullo w 692 roku odrzucił argumenty Euzebiusza i Epifaniusza z Salaminy przeciw kultowi obrazów, jednak nie odpowiedział na pytanie, dlaczego można oddawać cześć ikonie? (s. 98–101).

Wkrótce po soborze wybucha spór ikonoklastyczny w cesarstwie bizantyjskim. O jego zainicjowanie oskarża się cesarza Leona III Syryjczyka (717–741), który miał być pod wpływem islamu i judaizmu, jednak Autor dysertacji skłania się ku opinii, że ikonoklazm wyszedł z kręgów kościelnych w Azji Mniejszej. Zwolennikiem ikonomachii był m.in. biskup Konstantyn z Nakolei, którego argumentów posłuchał cesarz Leon III. Uznał on klęski militarne cesarstwa i katastrofy naturalne za przejaw gniewu Bożego spowodowanego kultem obrazów. W 730 roku oficjalnie występuje przeciw kultowi ikon, znajdując poparcie u patriarchy Anastazego. W konsekwencji następuje zerwanie relacji Konstantynopola z Rzymem.

Następcą Leona III był jego syn, Konstantyn V, który teologicznie uzasadniał odrzucenie kultu ikon. Według cesarza, ikona powinna być „współlistotna” z oryginałem, a takie podobieństwo jest możliwe jedynie w Eucharystii. Ikony natomiast popadają albo w nestorianizm, albo w monofizytyzm (s. 102–112). Cesarz zwołał sobór w Hierii jako VII powszechny, na którym było obecnych niemal 400 biskupów, jednak bez delegatów papieża. Na soborze zostały potępione pisma Jana Damasceńskiego przychylne kulcie ikon, ikonoklazm został ogłoszony dogmatem w cesarstwie bizantyjskim zaś zwolennicy kultu ikon uznani zostali za heretyków. Największe prześladowania skierowane zostały przeciw mnichom, którzy bronili czci oddawanej ikonom (s. 113–117).

Wkrótce potem władzę w cesarstwie obejmuje Irena jako regentka i wraz z patriarchą Tarazjuszem, w porozumieniu z papieżem Hadrianem I, zwołuje sobór w Nicei w roku 787. W soborowym *horos* – wyznaniu wiary – ikonoklazm uznany został za herezję.

W roku 815 wybucha tzw. drugi ikonoklazm, który jest popierany przez cesarza Leona V, dla którego wzorem jest Konstantyn V. jednak już w roku 820 Leon V został zamordowany, prześladowania ikonoduli ustały, jednak oficjalny kult ikon został przywrócony dopiero przez cesarzową Teodorę w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu 843 roku, która odtąd nosi tytuł „Tryumfu ortodoksji” (s. 118–131).

**Rozdział czwarty** pt. *Teologiczne fundamenty ikony* (s. 132–170) raz jeszcze powraca do okresu ikonoklazmu, tym razem jednak zagłębia się nie tyle w historię konfliktu, ile ukazuje teologiczne argumenty przeciwników i obrońców kultu ikon.

Autor pracy podkreśla, że spór o obrazy ma w pierwszym rzędzie wymiar teologiczny, nie zaś estetyczny. Ikonoklaści uznawali sztukę za zbyt świecką, pogańską, by mogła być „schryistianizowana”. Opierając się na przykazaniu „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu” (Wj 20,4) twierdzili, że kult obrazów jest zaprzeczeniem kultu „w duchu i prawdzie” (J 4,23): jest to kult rzeczy „martwych”, martwej materii. (s. 132–135). Cesarz Konstantyn V domagał się, by obraz był „konsubstancjalny” ze swoim prawzorem. Tymczasem według niego ikony wykonane na martwym materiale nie są konsubstancjalne z prototypem, zatem nie są obrazem. Te warunki spełnia jedynie Eucharystia, która jest jedyną prawdziwą ikoną Chrystusa. Konstantyn V chciał zdyskredytować ikony zarzucając im herezję chrystologiczną. Jednak podkreślając za soborem w Chalcedonie (451 rok) jedność dwóch natur w Chrystusie, zapomniał o ich odróżnieniu, co bliskie jest monofizytyzmowi. Błąd cesarza wynikał z błędnej koncepcji *prosopon* Chrystusa. Ikona przedstawia oblicze wcielonego Słowa, które nie ukazuje ani natury boskiej ani ludzkiej osobno, ale bosko-ludzką osobę Słowa Wcielonego, Jezusa Chrystusa. Sobór w Hierii podaje inny argument przeciw ikonom niż



cesarz: niemożliwe jest ukazanie ludzkiej natury Chrystusa na ikonie, ponieważ jest ona „przeobstwiona”. I cesarz i sobór wyznawali jednak błędną koncepcję wcielenia Słowa.

Na błędy ikonoklastów reagują patriarcha German I, mnich Grzegorz z Cypru i Jan Damasceński, których potępił sobór ikonoklastyczny (s. 136–141). German z Konstantynopola w liście do Jana z Synnady z 726 roku podkreśla, że kto odrzuca ikony, odrzuca wcielenie, ponieważ ikona przedstawia ciało Jezusa Chrystusa. Jan z Damaszku (675–750) przedstawił pierwszy systematyczny wykład w obronie kultu ikon w trzech mowach napisanych około roku 730. Według niego, ikona to materia pełna łaski, ponieważ w Chrystusie materia doznaje uświęcenia. Dlatego można powiedzieć, że ikona jest pośrednikiem w otrzymaniu łaski.

W drugim okresie ikonoklazmu pojawiają się jeszcze inni obrońcy ikon: Nicefor, patriarcha Konstantynopola (806–815) i Teodor Studyta (759–826). Ten ostatni twierdził, że ikona to „miejsce” personalnej obecności. Ikona i osoba, którą przedstawia, są jak pieczęć i jej odbicie, mówi Teodor. Ikona nie jest sakramentem. Drewno ikony nie staje się źródłem łaski w taki sam sposób, jak materia sakramentów, np. woda, chleb czy wino. Ikona uświęca, ale na podstawie „relacji intencjonalnej” z osobą, którą przedstawia, dlatego ważny jest tytuł ikony, jej imię (s. 142–164).

W kolejnym punkcie Doktorant przedstawia teologiczny fundament ikony *Theotokos*. Ikony Bogurodzicy z jednej strony ukazują Dziewicę Maryję, z drugiej zaś Słowo Wcielone i relację, która łączy Syna Bożego z odkupioną ludzkością, której *Theotokos* jest pierwszym owocem. Po soborze w Efezie 431 rozwija się kult liturgiczny i kult ikony Bogurodzicy. Na Wschodzie ikony Maryi są starsze od soboru w Efezie a przy ich wykonywaniu punktem odniesienia jest ikona przypisywana św. Łukaszowi. Następuje opis czterech najważniejszych typów ikony Maryi: Maryja na tronie; Dziewica znaku (por. Iz 7,14; Kościół, który rodzi Chrystusa i na Jego obecność w sercu wiernych); *Hodegetria* („Ta, która wskazuje Drogę”) i Dziewica *Eleouza* (czułości) lub inaczej Włodzimierska (s. 165–170).

Ostatni, **piąty rozdział** nosi tytuł *Święty wizerunek z Măriapòcs w życiu religijnym rusinów* (s. 171–221). W Măriapòcs, miejscowości znajdującej się dziś we wschodniej części Węgier, pierwszy kościół rytu łacińskiego powstał w XV wieku, natomiast nie mamy dokładnych informacji dotyczących daty powstania parafii greckokatolickiej. Z pewnością istniała ona już około roku 1600. Ikona powstaje w roku 1675 natomiast pierwsza łakrymacja, czyli „cud łez”, miała miejsce w roku 1696. Komisje kościelne badały zjawisko łez oraz cuda, które się wydarzyły i potwierdziły ich wiarygodność. W 1697 roku, po zwycięstwie nad Turkami przypisywanemu wstawiennictwu ikony z Măriapòcs, zostaje ona zabrana na dwór cesarski do

Wiednia, a w kościele w Pòcs w 1707 roku umieszczono kopię obrazu, na której w roku 1715 również ukazały się łzy. Z powodu coraz większej liczby pielgrzymów, do Màriapòcs przybywają ojcowie bazylianie, którzy w latach 1731–1756 budują tam swój klasztor i osiedlają się dla sprawowania opieki duszpasterskiej nad mieszkańcami i pielgrzymami. Trzecia lakrymacja miała miejsce w roku 1905 (Autor wpieryw podaje rok 1915, ale dwa zdania później mowa jest o roku 1905 i ta data jest właściwa) (s. 171–177).

Na kolejnych stronach dysertacji znajdujemy teologiczno-estetyczny opis ikony z Màriapòcs. Autor zauważa, że pierwsze badania zostały wykonane w latach 90. XX wieku. Ikona należy do typu *Hodegetria*, Jezus trzyma w ręku kwiat zaś piękne i czyste oblicze *Theotokos* wyraża ból z powodu zapowiedzi Symeona: „A Twoje serce miecz przeniknie” (Łk 2,34–35). Jest to oblicze Matki Jezusa Chrystusa, ale i Matki Kościoła. Oczy są nad wyraz duże, otwarte na wieczność i na Jej dzieci. Wąskie usta symbolizują panowanie nad zmysłami. Ręka *Theotokos* jest zarazem delikatna i mocna, a jej długie palce wskazują na Syna. Na *maphorionie* (welon) i ramionach znajdują się trzy gwiazdy, które symbolizują dziewictwo Maryi. Autor przytacza dwie różne interpretacje tego symbolu: Paul Evdokimov twierdzi, że również Budda oznaczony jest trzema gwiazdami, jako symbolu mocy, natomiast Gaetano Passarelli odczytuje w nich krzyż. Na ikonie widoczne są również dwie głowy aniołów, które oznaczają, że Maryja jest wyższa od cherubinów. Maryja na lewej ręce, po stronie serca trzyma Dziecię. Jest Ona nowym drzewem życia, z którego możemy otrzymać owoc – Jezusa. Jezus ma proporcje dorosłej osoby, czyni gest błogosławieństwa, a w lewej ręce trzyma kwiat, prawdopodobnie lilię, co jest rzadko spotykane na ikonach i być może służy podkreśleniu dziewictwa Matki (s. 178–185).

Mówiąc o pobożności ludowej wobec ikony Doktorant wskazuje na pielgrzymki wiernych do sanktuarium Màriapòcs. Przywołuje nauczanie Soboru Watykańskiego II zawarte w konstytucji o liturgii *Sacrosanctum concilium*, która wskazuje na liturgię jako źródło i szczyt życia chrześcijańskiego, ale nie odrzuca innych, pozaliturgicznych form pobożności. Tymczasem po Soborze Watykańskim II w Kościele katolickim, głównie na Zachodzie, doszło do odrzucenia form pobożności takich jak pielgrzymki do sanktuariów maryjnych. Aby wyjaśnić pojawiające się wątpliwości, Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny w 2002 roku opublikowała *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, w którym podkreśla się, że w pobożności ludowej ważne miejsce zajmuje pobożność maryjna.

Doktorant opisuje niektóre przejawy pobożności charakterystyczne dla pielgrzymki wiernych do Màriapòcs, którą określa on jako *moleben* [молебень]. Na pielgrzymkę – *moleben* składa się pięć elementów: ryt wyruszenia w drogę do sanktuarium w Màriapòcs; modlitwa

przed krzyżem przydrożnym; modlitwa w kościele napotkanym w drodze; pozdrowienie cudownej ikony po dotarciu do sanktuarium; modlitwa pożegnania (s. 186–191).

Następnie opisane zostały główne święta maryjne: Narodziny Maryi i *Dormitio Mariae*, czyli Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny. Autor pracy z pewnym żalem stwierdza, że mimo czci, jaką rusińscy grekokatolicy oddają ikonie z Măriapòcs, nie powstało własne oficjum liturgiczne które by zawierało jutrznię, nieszpory, kanon, ani nawet troparion czy kontakion. Istnieje jednak *Akatyst*, *Moleben*, nowenna, modlitwy i pieśni do Maryi z Măriapòcs.

Doktorant wyjaśnia, czym jest *Akatyst* jako taki, a następnie dokładnie omawia powstanie i treść *Akatystu* do Maryi z Măriapòcs. Zauważa, że nie znamy ani daty jego pochodzenia ani jego autora. Styl jest węgierski, ponieważ tekst napisany w tym języku. *Akatyst* opowiada historię trzech lakrymacji, opiewa Boże macierzyństwo Maryi oraz Jej pośrednictwo (s. 192–203). Oprócz wymienionych już form pobożności istnieją jeszcze pieśni liturgiczne i popularne oraz modlitwy do Maryi z Măriapòcs.

Autor podkreśla, że dzięki sanktuarium dokonała się i wciąż dokonuje integracja wiernych rusińskich, którzy gromadzą się wokół Maryi jako swej Matki. Sobór Watykański II przypomniał, że Maryja jest Matką Kościoła powszechnego, ale jest Ona również Matką każdego Kościoła lokalnego, w tym wypadku rusińskiego Kościoła grekokatolickiego eparchii Mukaczewo.

Praca doktorska kończy się przypomnieniem, że Maryja z Măriapòcs jest służebnicą jedności i pokoju. Jednocząca rola Maryi jest widoczna choćby w tym, że do sanktuarium przybywają również wierni prawosławni. Okres komunizmu natomiast był czasem, w którym szczególnie intensywnie poszukiwano wsparcia i pokoju u Maryi (s. 204–211).

W **Zakończeniu** (s. 222–228) Autor stwierdza, że przedstawiona dysertacja wykazała, że ikona jest dziełem sztuki, które przekracza sztukę. Nie ma ona znaczenia wyłącznie estetycznego, ale należy do porządku teologicznego. Ikona w pierwszym rzędzie jest głosem wartości materii: jako stworzenie, może ukazywać Boga. Potwierdza w praktyce, że człowiek ma możliwość wyrażenia Boga i że posiada język, w którym może dać świadectwo swej wierze (s. 222).

Ikona, podkreśla Autor, wyraża „uczłowieczenie” Boga i przebóstwienie człowieka. Aby wyrazić to, co boskie, ikona idzie tą samą drogą, co teologia: stara się wyrazić to, czego nie można w pełni wypowiedzieć ludzkimi środkami. Każda próba wyrażenia tego, co boskie, jest niedoskonała i niewystarczająca, nie istnieją bowiem ani słowa, ani kolory które by w odpowiedni sposób opisały Boga. Z tego względu nie ma mowy o idolatrii ikony: uznajemy

jej funkcję wskazującą i nie poza tym, ponieważ należy ona do porządku zmysłowego, materialnego. Z pewnością jednak symbolizuje ona na swój sposób to, co boskie.

Znaczenie ikony w sztuce chrześcijańskiej można lepiej zrozumieć, jeśli porówna się sztukę bizantyjską ze sztuką Zachodu. Ta druga z pewnością zawiera treści dogmatyczne, jest zakorzeniona w Piśmie Świętym i Tradycji, ale jej forma zależy od danej epoki i inwencji artystów. Natomiast sztuka chrześcijańskiego Wschodu wymaga od twórcy dostosowania się do konkretnej tradycji i jej znaczenia teologicznego (s. 223). Obie te formy sztuki mają jednak swoje ograniczenia: Zachód ryzykuje zbyt dużym położeniem akcentu na estetyce kosztem teologii, Wschód natomiast zamknięciem się teologii w formalnym tradycjonalizmie.

Wymogi stawiane malarzowi ikon w przeszłości: modlitwa, post, brak swojego podpisu, są znakiem, że chce on być narzędziem Ducha Świętego. Błogosławieństwa ikony i jej akceptacja ze strony Kościoła czynią z niej źródło łaski dla tych, którzy na nią patrzą.

Doktorant podkreśla, że dla ukazania całego piękna Maryi które zawiera się w cudownej ikonie, trzeba było wpiery ukazać Kościół lokalny, który oddaje cześć tej maryjnej ikonie (s. 224). W trakcie pisania pracy coraz bardziej stawało się oczywiste, że nie istnieje pełna eklezjalność bez Maryi, ponieważ Maryja jest w Kościele Chrystusa, jak Kościół w Maryi. Dlatego w pracy tej został ukazany eklezjalny wymiar ikony maryjnej. Każdy Kościół, czy to powszechny czy lokalny, bez Maryi odłącza się od swoich apostoelskich korzeni i doznaje braków w swojej eklezjalności.

Cześć dla Maryi z *Mariapòcs* integruje w sobie aspekt instytucjonalny i prawny eparchii greckokatolickiej z Mukaczewa z aspektem bardziej duchowym, ukazując cechy eklezjalności „rusińskiej”. Historia i ustanowienie eparchii mukaczewskiej były ukazaniem wymiaru bardziej instytucjonalno-prawnego, natomiast część pracy poświęcona ikonie, wpiery ogólnie, następnie zaś szczegółowo na przykładzie ikony mukaczewskiej, wskazała na wymiar bardziej teologiczno-duchowy. Ukazany został zatem najpiery piotrowy wymiar Kościoła, a następnie maryjny (s. 225).

Obecna praca na piery rzut oka wydawać się może historyczna, jednak jej głównym celem było ukazanie teologicznego wymiaru ikony z *Mariapòcs*, którą Autor starał się ukazać w świetle współczesnej teologii, która łączy mariologię z eklezjologią, jak uczy Sobór Watykański II w VIII rozdziale *Lumen gentium*. Doktorant pragnął również spełnić postulat uprawiania mariologii w sposób interdyscyplinarny i komplementarny, w powiązaniu z chrystologią, eklezjologią i mariologią (s. 226).

Przywiązanie Rusinów do Maryi potwierdza fakt, że kiedy po I wojnie światowej nie mogli już pielgrzymować do Măriapòcs, poprosili papieża Piusa XI o inną ikonę maryjną, którą otrzymali w 1926 roku (s. 227).

#### 4. Merytoryczna strona pracy

Podsumowując, należy wyrazić uznanie dla Doktoranta, za podjęcie tematu cudownej ikony *Hodegetria* z Măriapòcs i ukazanie jej na szerokim tle historyczno-teologicznym. Autor dysertacji postawił sobie za cel ukazanie miejsca i roli ikony z sanktuarium w Măriapòcs w jej rozwoju historyczno-teologicznym w życiu Kościoła lokalnego eparchii mukaczewskiej. Pragnął on również ukazać ścisły związek mariologii z eklezjologią, zgodnie z nauczaniem VIII rozdziału *Lumen gentium*.

Aby osiągnąć wymienione cele Autor pierwsze dwa rozdziały poświęcił zagadnieniu pojednania i zjednoczenia ze Stolicą Apostolską części Kościołów prawosławnych z terenów współczesnej Ukrainy, najpierw w Brześciu w 1595 roku, a następnie w Użhorodzie w 1646 roku. W pierwszym rozdziale ks. Wasyl Pidhirskyy wskazał na religijne, społeczne i polityczne przyczyny i konsekwencje unii z Rzymem, w drugim zaś przedstawił rozwój Kościoła po zawarciu unii w eparchii mukaczewskiej. Oba rozdziały były potrzebne dla lepszego zrozumienia historyczno-teologicznego znaczenia sanktuarium maryjnego w Măriapòcs.

Kolejne dwa rozdziały dotyczyły kształtowania się teologii ikony w pierwszym tysiącleciu Kościoła. Podobnie jak w przypadku Unii Brzeskiej i Unii Użhorodzkiej, również dzieje kultu ikon były bardzo burzliwe, zarówno z punktu widzenia teologicznego, jak i politycznego. Oba rozdziały – pierwszy o charakterze historycznym, drugi teologicznym – ukazują powiązanie aspektów religijnych, społecznych i politycznych. Zarówno powstanie i rozwój Unii Użhorodzkiej, jak obrona kultu ikon i wypracowanie jego teologii, były związane z niemałym cierpieniem wynikającym z wierności prawdzie.

Piąty i ostatni rozdział można uznać za syntezę czterech pierwszych. Jak w soczewce w małej ikonie z Măriapòcs widoczna jest historia rozwoju Unii Użhorodzkiej, eparchii mukaczewskiej, a także teologia ikony, wypracowana pośród wielkich trudów i prześladowań Kościoła w VIII i IX wieku. Duchowni i wierni Kościoła rusińskiego mogą być dumni z zachowania wiary i dziedzictwa kulturowego, które uobecnia wizerunek Madonny z Dzieciątkiem.

## 5. Pytania

- Opisując w pierwszym rozdziale powstanie Ruteńskiego Kościoła Katolickiego Autor powołuje się na Unię Brzeską i Unię Użhorodzką, nie wspomina jednak o Unii w Muchaczewie w 1664 roku. Czy zawarcie tej unii nie miało żadnego znaczenia dla wiernych Rusińskich?
- Na stronach 50-70, pisząc o pracy duchownych Kościoła rusińskiego i formacji przyszłych księży w okresie po zawarciu Unii Użhorodzkiej, Autor powołuje się na Sobór Watykański II i nauczanie papieży: Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka. Czy nie powinien raczej odwołać się do nauczania Soboru Trydenckiego?
- W jaki sposób Kościół rusiński eparchii mukaczewskiej obecnie łączy w sobie elementy tradycji Kościoła zachodniego i wschodniego?

## Wniosek końcowy

Uważam, że rozprawa naukowa ks. mgr lic. Vasyla Pidhirskyyego, *Il posto e la funzione della santa immagine nella vita e nella pratica della Chiesa rutena sull'esempio dell'icona miracolosa del santuario di Mâriapòsc*, odpowiada wymogom ustawy o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki z dnia 14 marca 2003 roku, art. 13 (Dz.U. nr 65, poz. 595) oraz rozporządzenia Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 30 września 2016 roku, art. 6, p. 4 (Dz.U. poz.1586) i daje uzasadnione podstawy do wystąpienia do Rady Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie o nadanie jej Autorowi stopnia naukowego doktora nauk teologicznych.

Koszalin, 03.01.2020 r.

  
Ks. dr hab. Janusz Bujak prof. US