

Agnieszka Gronek

ORCID: 0000-0002-4066-2864

Uniwersytet Jagielloński

Obrzezanie Jezusa w Kościele wschodnim dawnej Rzeczypospolitej. Święto, treść, ikonografia

Słowa kluczowe: sztuka cerkiewna, Cerkiew prawosławna, obrzezanie, obrzędy żydowskie, święta prawosławne

U podstaw obrzędu obrzezania – podobnie jak wielu innych czynności religijnych, np. namaszczenia, okadzenia, obmywania – leżały względy higieniczne i ochronne. Te przejęte z życia codziennego czynności jako elementy kultu stawały się nośnikami znaczeń istotnych dla danej grupy religijnej. Obrzezanie znane było już starożytnym Egipcjanom, którzy, jak pisał Herodot: „Członki męskie obrzezują dla czystości, wołąc być czystymi niż dorodnymi” (Dzieje 2,37)¹. Zapewne stamtąd praktykę tę przejęli Hebrajczycy, czyniąc z niej z czasem czynność rytualną o doniosłym znaczeniu nie tylko religijnym i kulturowym, ale również znak określający tożsamość narodową. Na początku ten zabieg o charakterze higienicznym, rozumiany był również symbolicznie i apotropaicznie, jako ochrona przed złem, demonem, a nawet Bogiem². Jako że dotyczył narządów płciowych jego znaczenie wiązało się również z małżeństwem i płodnością³. Jednak najważniejszy i podstawowy jego sens wynikał z przymierza zawartego między Bogiem a Abrahamem⁴. Zapisane w rozdziale 17 Księgi Rodzaju warunki *berith* zobowiązywały Abrahama

¹ Herodot, *Dzieje*, przeł. i opr. S. Hammer, (1. wyd. 1954), s. 93 (edycja on-line <<https://docplayer.pl/9149034-Herodot-dzieje-przełożył-z-jezyka-greckiego-i-opracował-seweryn-hammer.html>> [2.09.2020]).

² W. Kosior, *Brit mila – uwagi o apotropaicznym znaczeniu obrzezania w midraszach aggadycznych*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 4, 2013, nr 1, s. 103–118.

³ M. Wróbel, *Obrzezanie*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. nac. E. Gigilewicz, t. 14, Lublin 2010, kol. 248; tam szczegółowa literatura.

⁴ O politycznych i społecznych przyczynach wprowadzenia przez autorów Księgi Rodzaju tak surowych warunków przymierza z Bogiem, a w praktyce przynależności do grupy religijnej, por. L. B. Glick, *Marked in Your Flesh: Circumcision from Ancient Judea to Modern America*, Oxford 2005, s. 13 i nn.

do obrzezania siebie, męskich domowników, sług i potomków. W zamian Bóg obdarował go licznym potomstwem, czyniąc „ojcem mnóstwa narodów”. Obrzezanie było zatem nie tylko znakiem przymierza, ale również jego warunkiem. Miało znaczenie afiliacyjne, gdyż dawało dostęp do społeczności „przymierza Abrahamowego”⁵. Przykładów licznych korzyści z tego wynikających dostarczają teksty biblijne, a także żydowskie midrasze. Dobrodziejstwa te dotyczą płodności, szczególnej boskiej opieki, oddalania śmiertelnych zagrożeń, wypędzania złych duchów. Usunięcie napletka, rozumianego jako skaza, stanowiło rodzaj udoskonalania, przez co chroniło przed Szeolem i Gehenną, pozwalało wstąpić do Edenu⁶. Niektóre komentarze rabinackie wskazywały na jego ofiarniczy charakter, krew z napletka zastawiała i mieszała z krwią baranków paschalnych i kierowała uwagę na obrzezanie jako zastępstwo za ofiarę z pierwocin (Wj 12)⁷.

Według nakazu wydanego Abrahamowi, a potem Mojżeszowi (Kpł 12,3) obrzezanie winno być wykonane ósmego dnia po narodzeniu dziecka, choć w praktyce termin ten nie zawsze był przestrzegany. Wszak zabiegowi temu poddawani byli również dorośli mężczyźni (Joz 5,2–9), jak chociażby wielki przywódca Izraelitów, biblijny Mojżesz. Prawo Mojżeszowe nie wskazywało, kto powinien ten zabieg wykonać. Zazwyczaj był to ojciec, choć Biblia wskazuje przypadek, gdy to matka usunęła napletek syna (Wj 4,25)⁸. W czasach Nowego Testamentu obrzezanie dziecka było świętem, zakończonym błogosławieństwem i ucztą. Zabiegu dokonywał *mohel*, to jest mężczyzna specjalnie przygotowany do wykonywania tej czynności⁹. Musiał być sprawny w posługiwaniu się nożem, często więc był on również rzeźnikiem, który dokonywał rytualnego uboju¹⁰. Wykonywanie tych dwóch obrzędów przez tę samą osobę jeszcze bardziej łączyło je ideowo, podkreślając ofiarny charakter z krwi wylanej dla Boga. Od średniowiecza znany jest też *sandek* (sandak), który pomaga *mohelowi* i przytrzymuje dziecko. Jest to funkcja bardzo zaszczytna, nagradzana błogosławieństwem i bogactwem, wybiera się do jej pełnienia osoby religijne, poważane, cieszące się w gminie żydowskiej autorytetem. W praktyce często jest to dziad dziecka, pradziad, także rabin¹¹. Funkcji tej nie powinno pełnić się dwa razy,

⁵ J. H. Charlesworth, *Obrzezanie*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P. A. Achtemeier, Warszawa 2004, s. 852.

⁶ W. Kosior, op. cit., s. 113 i nn.

⁷ Ibidem, *passim*.

⁸ *Słownik tła Biblii*, red. J. I. Packer, M. C. Temmey, Warszawa 2007, s. 369.

⁹ H. Daniel-Rops, *Życie codzienne w czasach Chrystusa*, Warszawa 1994, s. 96.

¹⁰ A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, tłum. O. Zienkiewicz, Warszawa 2000, s. 187.

¹¹ Ibidem, s. 243; Por. także *Jewish Encyclopedia*: <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/13174-sandek-syndikus>> [2.09.2020].

by nie zabierać innym możliwości dostąpienia zaszczytu, a i okazji do wzbogacenia się. *Sandek* zasiada na jednym z dwóch specjalnie przygotowanych krzeseł. To drugie, tzw. krzesło Eliasza, jest przeznaczone dla proroka, który według wierzeń jest obecny przy zabiegu i świadczy przed Bogiem o jego prawidłowym wykonaniu. Na tym krześle kładzione jest tuż przed obrzędem dziecko, po czym przenosi się je na kolana *sandeka*, które stają się na ten czas ołtarzem ofiarnym. U Żydów aszkenazyjskich w ceremonii biorą udział również *kwater* (kum) i *kwaterin* (kuma). Jest to para, zwykle bezdzietna, która przenosi dziecko od rodziców do *mohela*. Czynność ta uznawana była za magiczną, sprzyjającą prokreacji¹². Pierwotnie napletek odcinano, zgodnie z nakazem wydanym Jozuemu, nożem krzemienym, co świadczy o starożytnym pochodzeniu zwyczaju (Joz 5,2); w czasach Nowego Testamentu zastąpiono go metalowymi¹³. Obok noża dziś wykorzystuje się jeszcze specjalną tarczę z wąską szparą służącą do podtrzymywania i zaciskania napletka przed odcięciem. Znane są przykłady takich przedmiotów srebrnych i ozdobnie grawerowanych, niekiedy z przedstawieniem proroka Eliasza.

Pod koniec obrzędu dziecku nadawane jest imię. W epoce biblijnej nadawano je w różnym czasie i okolicznościach, w okresie nowotestamentowym – zwykle ósmego dnia¹⁴, podczas obrzezania. Wybór imienia przynależał głowie rodziny, choć Biblia wskazuje, że często czyniła to matka. Możemy przypuszczać, że w praktyce decyzja należała do obojga rodziców¹⁵. W czasach biblijnych hebrajczycy dużą wagę przykładali do imienia, które miało siłę niemal magiczną, wskazywało na okoliczności urodzin, przeznaczenie, przymioty, itp. Było istotną częścią tożsamości, bez jego znajomości nie było możliwe prawdziwe poznanie człowieka. W obu testamentach opisane są przypadki zmiany imienia, która zawsze wynikała z dużych przemian w życiu i osobowości bohatera. W Biblii imiona mają często charakter teoforyczny, co znaczy, że powstawały przez dodanie słowa do imienia Boga, np. Jozua oznacza „zbawienie Jahwe”, a Jonatan – „Bóg dał”, Jochanan – „chciany od Boga”¹⁶. Ale równie często pochodziły one od nazw zwierząt (Rachel – owca), roślin (Tamar – palma), oczekiwanych przymiotów (Azzan – mocny), nastroju (Tamam – mam tego dość), itp. W czasach późniejszych chętnie wybierano imiona patriarchów, proroków, bohaterów, świętych. Ale z czasem często zapomniano o pierwotnym pochodzeniu i znaczeniu imienia; imiona hebrajskie ulegały prze-

¹² A. Unterman, op. cit., s. 243.

¹³ *Słownik tła Biblii...*, s. 370.

¹⁴ O znaczeniu dnia ósmego por. J. Daniélou, *The Bible and the liturgy*, Notre Dame 1956, s. 262–285.

¹⁵ H. Daniel-Rops, op. cit. s. 98; *Słownik tła Biblii...*, s. 367.

¹⁶ *Ibidem*, s. 367.

kształceniom, były wypierane przez popularne w innych kulturach. Dziecko często też otrzymywało imię po ojcu lub dziadku.

Jako że obrzezanie było uważane za micwę, a więc obowiązek narzucony przez Boga, pierwsi chrześcijanie wywodzący się z gmin żydowskich dopełniali go. W piśmiach Nowego Testamentu można odnaleźć ślady sporów na temat konieczności zachowania tego obrzędu¹⁷. Święty Paweł wyraźnie wskazywał na wyższość cnót, tj. obrzezania duchowego nad zewnętrznym, cielesnym: „prawdziwym Żydem jest ten, kto nim jest wewnątrz, a prawdziwym obrzezaniem jest obrzezanie serca, duchowe, a nie według litery” (Rz 2, 29). Jako pierwszy dostrzegł też związek między obrzezaniem a chrztem: „I w Nim [Chrystusie] też otrzymaliście obrzezanie nie z ręki ludzkiej, lecz Chrystusowe obrzezanie, polegające na zupełnym wyrzuceniu się z ciała grzesznego, jako razem z Nim pogrzebani w chrzcie, w którym też razem zostaliście wskrzeszeni przez wiarę w moc Boga, który was wskrzesił” (Kol 2, 11–12). Po upadku Jerozolimy, gdy wpływy chrześcijaństwa żydowskiego osłabły, coraz wyraźniej zaczynało zwyciężać przekonanie o wystarczalności obrzezania duchowego. Za zaniechaniem wykonywania tego obrzędu opowiadał się w *Dialogach z Żydem Tryfonem* Justyn Męczennik, uważając go za tymczasowo nałożony na Żydów, jako znak gniewu Boga¹⁸. Jan Chryzostom tłumaczył, że wprowadzenie tego obowiązku stanowiło sposób na okiełznanie ich niesforenego i gwałtownego charakteru¹⁹. Ostatecznie niemal wszyscy chrześcijanie zaniechali dokonywania tego zabiegu²⁰.

Stosunkowo późno, bo w VI wieku zaczęto obchodzić święto Obrzezania Pańskiego, choć w Rzymie uznano je oficjalnie dopiero w wieku XI²¹. O tym, że obowiązek ten został przez Marię i Józefa dopełniony donosi ewangelista Łukasz (2, 21): „Gdy nadszedł dzień ósmy i należało obrzezać Dziecię, nadano mu imię Jezus, którym je nazwał anioł, zanim się poczęło w łonie [Matki]”. Najstarsze sakramentarze informują, że 1 stycznia obchodzona jest oktawa Bożego Narodzenia, święto Obrzezania Pańskiego i nadania Mu imienia, a także Narodzenia Marii Panny²². Zachowane homilie i teksty liturgiczne dowodzą, że już od V wieku wydarzenie to otrzymało podstawową wykładnię teologiczną, która – za św. Pawłem – za

¹⁷ Szerzej na ten temat por. L. B. Glick, op. cit. s. 36 i nn.; M. Baraniak, *Na ciele czy duszy? Obrzezanie w polemice żydowsko-chrześcijańskiej*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 4, 2013, nr 1, s. 79–101.

¹⁸ L. B. Glick, op. cit. s. 39–40; M. Baraniak, op. cit., s. 92.

¹⁹ L. B. Glick, op. cit. s. 41; M. Baraniak, op. cit., s. 93.

²⁰ F. L. Cross, E. A. Livingstone, *Encyklopedia Kościoła*, Warszawa 2004, s. 359.

²¹ *Ibidem*, s. 358.

²² *Encyklopedia Kościelna podług teologicznej encyklopedji Wetzera i Weltego z licznymi jej dopełnieniami*, t. 16, *Neander-Obrzędy*, Warszawa 1885, s. 480.

aksjomat uznawała paralelę obrzezanie – chrzest²³. Św. Cyryl Jerozolimski nazywa chrzest obrzezaniem przez Ducha Świętego, a św. Augustyn uważa, że zabieg ten, tak jak chrzest, oczyszcza z grzechu pierwotnego, choć Beda Czcigodny zapewnia, że nie daje przepustki do raju. Dla św. Ambrożego obrzezanie Chrystusa było częścią ceny spłacanej za ludzkość, wpisywało się więc w tajemnicę męki i odkupienia. W późnym średniowieczu św. Barnard z Clairvaux i św. Tomasz z Akwinu w poddaniu Jezusa temu zabiegowi widzą dowód na Jego prawdziwe człowieczeństwo, wywodzące się z rodu Abrahama.

Na Wschodzie święto obchodzono najpóźniej w wieku VIII, z tego bowiem czasu pochodzi najstarsza homilia wspominająca to wydarzenie, autorstwa Andrzeja z Krety oraz kanon św. Stefana Sabaity²⁴. W księgach liturgicznych oznaczone jest jako wielkie, ale jego obchody trwają tylko jeden dzień. Zapewne jeszcze w wieku XI włączane było do dodekaortonu czyli dwunastu najważniejszych świąt prawosławnych, o czym mogą świadczyć źródła pisane, np. wiersz przypisywany Teodorowi Prodomosowi lub Janowi Mauropusowi, ale do XIV wieku zostało wyparte przez *Zaśnieńcie Bogurodzicy*²⁵. Obrzezanie Pańskie obchodzone jest 1 stycznia (według kalendarza juliańskiego) wraz ze wspomnieniem Bazylego Wielkiego, dlatego czytania liturgiczne, stichery i tropariony dotyczą obu świąt²⁶.

W sztukach plastycznych ilustracja tego wydarzenia pojawia się dopiero w okresie poikonoklastycznym i jest stosunkowo rzadka. Najstarsze zachowane przedstawienia znajdują się w księgach liturgicznych jako ilustracja święta obchodzonego 1 stycznia, np. w *Menologionie* Bazylego II z X wieku (cod. Vat. gr. 1613, s. 287) i watykańskim *Ewangeliarzu* z wieku XI (cod. Vat. gr. 1156, k. 283 r.)²⁷ (il. 1, 2). Choć ilustrują to samo wydarzenie, to reprezentują dwa różne typy ikonograficzne. Na pierwszym Maria i Józef wspólnie trzymając Dzieciątka na rękach stoją przed zbliżającym się do nich starcem z nożem w dłoni. W scenie tej zwraca uwagę kontrast między statycznie ujętą grupą świętych na tle górzystego krajobrazu oraz dynamiczną, ukazaną z profilu, postacią *mohela*, na tle budowli. Dziś trudno powiedzieć, czy

²³ L. Steinberg, *Seksualność Chrystusa. Zapomniany temat sztuki renesansowej*, tłum. M. Salwa, opr. nauk. M. Walczak, Kraków 2013, s. 54; tam też najważniejsze poglądy na ten temat teologów średniowiecznych.

²⁴ Por. *Menologion* online: <<http://www.cyrylimetody.marianie.pl/menologion/styczen.htm>> [4.08.2020].

²⁵ G. Millet, *Recherches sur l'icongraphie de l'Evangile aux XIV^e, XV^e, XVI^e siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macedoine et du Mont-Athos*, Paris 1916, s. 21–23.

²⁶ К. Никольский, *Пособие къ изучению Устава богослужения Православной церкви*, репр. Москва 2008 (reprint z wyd. С. Петербургъ 1907), s. 542.

²⁷ Н. В. Покровский, *Евангелие в памятниках иконографии преимущественно византийских и русских*, С. Петербуръ 1892, s. 191–193.

jego zapalczywość intencjonalnie miała kojarzyć się z oprawcami z Pasji Chrystusa, ale pełen smutku wzrok Bogurodzicy bez wątplenia wyraża świadomość przyszłej męki Syna. Tak więc, w *Menologionie* Bazylego II temat *Obrzezania Pańskiego* ukazano w taki sposób, by podkreślić jego wymiar pasyjny. Drugie przedstawienie jest inne: Maria niczym *sandek* siedzi z Dzieckiem na kolanach, a *moheł* w dynamicznej, lekko skłonionej pozie z nożem w wyciągniętych rękach przystępuje doń. Józef stoi obok Marii²⁸. Ta wznosi dłoń w geście przyzwolenia, Dzieciątko – błogosławieństwa. Zatem główną treścią tego przedstawienia jest dobrowolność wypełnionego przez świętą rodzinę obowiązku, a zarazem przyjętego cierpienia. Praktyka ikonograficzna nie poszła za tymi dwoma przykładami, a to i tak rzadkie przedstawienie, zwykle przypomina scenę *Ofiarowania Pańskiego*, gdzie postać starca Symeona zastępuje kapłan. Podobieństwo to powodowane było zapewne bliskością ewangeliczną obu wydarzeń, połączonych w jedno w apokryficznej *Ewangelii Pseudo-Mateusza* (15, 1–3): „Ósmego dnia przyniósł [Józef] Dzieciątko do świątyni Pańskiej. Kiedy Dzieciątko zostało obrzezane, złożyli w ofierze za Nie parę synogarlic i dwa młode gołąbki. W świątyni zaś był mąż Boży [...] imieniem Symeon [...] Była też w świątyni Pańskiej Anna, córka Fanuela [...]”²⁹. Tak więc, według tej opowieści, w świątyni, ósmego dnia dokonano równocześnie obrzezania i ofiarowania Jezusa, za zapłatą złożoną z dwóch synogarlic i dwóch gołąbków, w obecności Symeona i Anny. Autor nie wspomina o Bogurodzicy, ale na przedstawieniach *Obrzezania* jest ona zawsze obecna. Jeżeliby istotnie obrzędu tego dokonano w świątyni, nie mogłaby być przy nim obecna jako pozostająca jeszcze w stanie rytualnej nieczystości. Jej stałe miejsce w ikonografii tego tematu należy zapewne tłumaczyć wiarą w czystość i dziewictwo Marii również po narodzeniu Jezusa.

Najstarszy znany przykład w malarstwie cerkiewnym na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej znajduje się na polach ikony *Bożego Narodzenia ze scenami z życia Marii z Truszewic*, datowanej na środkowe lata wieku XVI³⁰ (il. 3). Mimo że przedstawienie w kowczegu ukazuje *Boże Narodzenie*, to tak naprawdę ikona poświęcona jest Bogurodzicy. Świadczy o tym nie tylko kompozycja sceny głównej, w centrum

²⁸ Na prawo ukazany jest również św. Bazyli, którego wspomina się w tym samym dniu. Jego postać nie jest częścią sceny *Obrzezania*.

²⁹ *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1, *Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, *Fragmenty. Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 311.

³⁰ MNL nr inw. Kв-15814, i-1602; I. Свенціцький, *Ікони Галицької України XV–XVII віків*, Львів 1929, il. 199; В. І. Свенціцька, О. Ф. Сидор, *Спадщина віків. Українське малярство XIV–XVIII століть у музейних колекціях Львова*, Львів 1990, il. 33, 35; В. П. Откович, В. Пилип'юк, *Українська ікона XIV–XVIII ст.*, Львів 1999, il. 71; М. Гелитович, *Ікони Старосамбірщини XIV–XVI століть зі збірки Національного музею у Львові імені Андрія Шептицького*, Львів 2010, nr 63, il. 58.

której ukazana jest niemal monumentalna postać Marii, ale przede wszystkim sceny umieszczone na ramie. Nie sposób zrozumieć intencji, które legły u podstaw takiego, a nie innego ich doboru i ułożenia. Nie są tu umieszczone najważniejsze święta maryjne, ilustracje menologionu, akatysty, łacińskiego różańca czy litanii loretańskiej. Jednak nie ulega wątpliwości, że wszystkie w centrum czci umieszczają Marię. Wśród nich *Obrzezanie Pańskie* znalazło się naprzeciwko *Ofiarowania w świątyni*. Obie kompozycje są podobne, postaci umieszczone są w dwóch grupach po obu stronach, na płytkim planie pierwszym, na architektonicznym tle, przed ołtarzem. Świadczy to, że oba obrzędy miały miejsce w świątyni. W scenie *Obrzezania* na prawo stoją Maria i Józef, na lewo starozakonny kapłan w turbanie na głowie. Maria trzyma przed sobą nagie Dziecko, a kapłan pochyla się ku Niemu z nożem w dłoni. O tym, że jest to kapłan, świadczy nie tylko jego ubiór, tj. dwie równej długości tuniki z ozdobnymi lamówkami u dołu oraz czerwony płaszcz zarzucony na ramiona i spięty pod szyją, ale głównie turban, który w sztukach plastycznych wyróżnia ten stan. Ponadto na nimbie wokół jego głowy zachował się fragment inskrypcji „заха”, co wskazuje, że jest to Zachariasz, mąż Elżbiety i ojciec Jana Chrzciciela.

W przybliżeniu z tego samego czasu pochodzi przedstawienie z cerkwi św. Onufrego w Posadzie Rybotyckiej (il. 4). Niestety, scena ta została częściowo zniszczona i rozpoznana dzięki odczytaniu przez Jarosława Giemzę niemal całkowicie zatartego napisu: „ГДБРЪЗАНІЕ ГДА НАШЕГО”³¹. Na pierwszym planie ukazani są dwaj mężczyźni dokonujący zabiegu: na lewo zapewne *sandek* podtrzymujący Dzieciątka, na prawo przyklękający *mohel*. Za nimi, na drugim planie, stoją trzy postacie, w tym jedna – kobieca z nimbem okalającym głowę – to niewątpliwie Matka Boska³². Takie przedstawienie zbudowane w dwóch planach, z ukazaną głębią, znacznie odbiegające od kompozycji *Ofiarowania Pańskiego*, przypomina warianty popularne w sztuce zachodniej, m.in. w sztuce niemieckiej, np. Michaela Wolgemuta (drzeworyt Antona Kobergera, 1491); Hansa Schäufeleina (obraz olejny w Muzeum w Ostrzyhomiu³³), Albrechta Dürera (rycina z cyklu *Życie Marii*, B. 68, H. 1745, kwatera na *Siedmiu Troskach Marii* w dreźnieńskiej Galerii Starych Mistrzów).

³¹ Rekonstrukcji napisu oraz całej sceny Giemza dokonał na podstawie dokładnej specjalistycznej dokumentacji fotograficznej, por. <www.posada-rybotycka.pl>; J. Giemza, *Malowidła ścienne w cerkwi p.w. Świętego Onufrego w Posadzie Rybotyckiej w świetle badań i digitalizacji przeprowadzonych w listopadzie 2011 roku*, [w:] *Збереження й дослідження історико-культурної спадщини в музейних зібраннях історичні, мистецтвознавчі та музеологічні аспекти діяльності*, red. O. Біла і in., Львів 2013, s. 509–518.

³² Dokładnie o tym przedstawieniu, por. A. Groniek, *Opuszczone dziedzictwo. O malowidłach w cerkwi św. Onufrego w Posadzie Rybotyckiej*, Kraków 2015, s. 233–235.

³³ Por. przedstawienie: <www.wga.hu/frames-e.html?/html/s/schaufel/circumci.html> [4.08.2020].

Późniejsze, XVII i XVIII-wieczne przedstawienia coraz częściej nawiązywały do zachodnich schematów, choć trzeba podkreślić, że w całym świecie kultury prawosławnej nie ustalono jednego typu ikonograficznego tego tematu. Popularny na północy *Podlinnik Stroganowa* proponuje kompozycję tradycyjną, symetryczną, ze wszystkimi postaciami umieszczonymi na płytce pierwszym (il. 5). Tu Maria i Józef, ukazani na lewo, przynoszą Syna do świątyni, a witają ich dwaj kapłani, ukazani na prawo. Nagie Dzieciątko na rękach Matki stanowi zarówno środek kompozycyjny, jak i ideowy sceny³⁴. W opisie tego przedstawienia w *Podlinniku Bolszakowa* wymieniony jest jeden kapłan „przypominający Św. Bazylego, w szatach jak Św. Zachariasz”³⁵. Słynny athoski *podlinnik* Dionizjusza z Furny w ogóle nie wymienia przedstawienia *Obrzezania Pańskiego*³⁶. Podobnie jak dużo wcześniejszy, bo XV-wieczny grecko-gruziński rękopis z monasteru Iwiron na Athosie, rozpoznany jako malarski wzornik³⁷.

Znajduje się ono natomiast w niedawno opublikowanym XIX-wiecznym, historyzującym wzorniku w Bibliotece Akademii Rumuńskiej (sygn. 4602)³⁸ (il. 6). Tu rolę *sandeka* pełni Józef, to on trzyma Syna przed kapłanem. Ten zaś, ubrany w dwie różnej długości tuniki i płaszcz, wyciąga ku Dzieciątku obie dłonie, w prawej trzyma długi nóż. Nimb wokół jego głowy pozwala domyślić się, że jest on utożsamiany z Zachariaszem. Maria stoi za Józefem, na czele grupy niewiast. Postacie ukazane są na tle budowli, a cyborium umieszczone nad Jezusem ma podkreślić nie tylko, że akcja rozgrywa się w świątyni, ale także, że ma charakter sakralny. Świętość przestrzeni i misterium obrzędu podkreśla również tkanina zarzucona na dachy budowli.

W czasach nowożytnych, kiedy dominowały książki drukowane, ilustracje w nich zawarte stanowiły dla malarzy łatwo dostępny zbiór modeli. Na terenach Rzeczypospolitej najwcześniej rycina z tematem *Obrzezania Pańskiego* pojawiła się w roku 1616 w zbiorze wierszy o Bożym Narodzeniu Pamwy Beryndy wydanym we lwowskiej typografii brackiej. Ta sama rycina ukazała się jeszcze we lwowskich

³⁴ *An Iconographer's Patternbook. The Stroganov Tradition*, tłum. pierwszego wyd. F. Ch. Kelley, Torrance 1999, s. 143.

³⁵ *An Icon Painter's Notebook: The Bolshakov Edition (An Antology of Source Materials)*, red. G. Melnik, Torrance 1995, s. 101.

³⁶ Dionizjusz z Furny, *Hermeneia czyli objaśnienie sztuki malarskiej*, tłum. I. Kania, opr. M. Smorąg Różycka, Kraków 2003.

³⁷ Л. М. Евсеєва, *Афонская книга образцов XV в. О методе работы и моделях седневекового художника*, Москва 1998.

³⁸ *Radu Zugravu. Caiete de modele. Ediție facsimilată după manuscrisele românești 4605 și 5307 ale Bibliotecii Academiei Române*, opr. G. Dumitrescu, București 2018, b. nr s.

Anfologionach (1632, 1638, 1643) (il. 7) i *Ewangeliarzach* (1636, 1644)³⁹. Główną oś tej kompozycji stanowi długi stół ofiarny ustawiony po diagonalnej, wokół którego zgromadzili się świadkowie obrzędu. Na prawo na pierwszym planie klęczą ze złożonymi dłońmi Bogurodzica. Po drugiej stronie żydowski kapłan podtrzymuje małego Jezusa, który nagi, z głową otoczoną nimbem krzyżowym, stoi na blacie stołu obok dwóch gołąbków w koszyku. W głębi pomieszczenia znajduje się grupa mężczyzn, wśród których można rozpoznać Józefa ukazanego najbliżej Marii. Ubiór kapłana, z pektorałem na piersiach i mitrą na głowie oraz mężczyzn w płaszczach podbitych futrem odpowiada nowożytniej ikonografii zachodniej. Nie można wykluczyć, że lwowski grafik naśladował kompozycję *Ofiarowania w świątyni* Maertena de Vos wykonanego przez Antonia Wierixa⁴⁰ (il. 8). Za zależnością tych dwóch rycin przemawia podobieństwo pól głównych postaci, przeciw – różnice w detalach. O tym, że jest to *Obrzezanie Pańskie* a nie *Ofiarowanie w świątyni* przekonuje umieszczenie rycin w *Anfologionach* przy opisie liturgii 1 stycznia. Lwowską ryciną wspomagał się zapewne twórca *Obrzezania Pańskiego* ze Šarišskiego Štavnika⁴¹ (il. 9). W prawidłowym rozpoznaniu tematu upewnia inskrypcja, ledwo widoczna wśród szrafowania kamiennego filara w tle. Na ikonie tej zwraca uwagę przede wszystkim oryginalna poza nagiego Jezusa, który stoi w koszyku ustawionym na stole, który tu zastąpił misę zbierającą krew. Ten dziwny motyw mógł powstać w wyniku złego odczytania słabej jakości ryciny w drukach lwowskich, na której nogi Dzieciątka ukazane są za koszykiem z gołębiami. Od XVII wieku na ogół przedstawienia zachodnioruskie przejmowały schematy zachodnie, zarówno *Obrzezania*, jak i *Ofiarowania*, a winą za to, że często trudno odczytać temat przedstawienia, należy obarczyć grafików, głównie niderlandzkich. Na ich to rycinach z przedstawieniem *Ofiarowania Pańskiego* Maria z Józefem przynoszą Syna do świątyni przed kapłana i kładą nagiego na stół, a są to wyobrażenia zaczerpnięte ze wcześniejszych przedstawień *Obrzezania*. Takie właśnie ikony *Ofiarowania w świątyni* naśladowujące niderlandzkie kompozycje znajdują się w ikonostasie ŚŚ. Piątnic we Lwowie⁴² (il. 10), w tzw. bohorodczańskim⁴³, w cerkwi Za-

³⁹ Т. Н. Каменева, А. А. Гусева, *Українські книги кирилловської печаті XVI–XVIII вв.*, вып. 1, Москва 1976, s. 56, 168, nr 378.

⁴⁰ *The New Hollstein Dutch and Flemish Etchings, Engravings and Woodcuts, 1450–1700: The Wierix family*: part I, opr. M. Leesberg, Z. van Ruyven-Zeman, J. Van der Stock, s. 155, nr kat. 141.

⁴¹ A. Frický, *Ikony z východného Slovenska*, Kosice 1971, s. 56; V. Grešlík, *Ikony Šarišského múzea v Bardejove*, Bratislava 1994, s. 36, nr kat. 19.

⁴² L. Miliayeva, *The Ukrainian Icon 11th–18th centuries. From Byzantine sources to the Baroque*, S. Petersburg 1996, s. 149.

⁴³ *Иконостас церкви Воздвиження Чесного Креста з монастиря Скит Манявський. Альбом-каталог*, Львів 2005, s. 147.

śnięcia Bogurodzicy w Ławrze Pieczerskiej⁴⁴. Na stałe do zachodnioruskich tematów *Obrzezania* weszło świątynne wnętrze oraz starozakonny kapłan wypełniający rolę *mohela*. Na dość prymitywnie namalowanym przedstawieniu z roku 1607⁴⁵ na ścianach dawnego sanktuarium w cerkwi św. Jakuba w Powroźniku ukazano nawet dwóch kapłanów w dużych „rogatych” mitrach (il. 11). Obaj pochylają się nad Dzieciątkiem leżącym na stole. Przy obrzędzie obecni są święci rodzice oraz dwie inne postaci, zapewne para kumów. Na dużym przedstawieniu na ścianach cerkwi w Wisłobokach to kapłan w mitrze podtrzymuje Dziecko, a mężczyzna w wysokiej czapie dokonuje zabiegu. Józef z Marią stoją obok wśród innych świadków ceremonii. Na XVIII-wiecznej ikonie z kolekcji Rodziny Ponomarczuków w Kijowie starozakonny kapłan pełni rolę *mohela*, a Bogurodzica *sandeka*, podtrzymując nagie Dzieciątko leżące na stole (il. 12). Liturgiczny charakter ceremonii podkreślają dwaj, przypominający diakonów, młodzieńcy z długimi świecami w dłoniach. Kompozycja ta była wzorowana na rycinie według Jana van der Straeta wykonanej przez Adriaena Collaerta (il. 13) zamieszczonej w niezwykle popularnej książce *Officium Beatae Mariae Virginis* wydanej po raz pierwszy w antwerpskiej oficynie Plantiniana w roku 1609 (s. 124)⁴⁶. Stąd powtórzono wskazane wyżej postaci łącznie z młodzieńcami trzymającymi świecę. Twórca pominął klęczących na pierwszym planie oraz innych uczestników ceremonii wypełniających tło ryciny. Wobec tych przedstawień, na których w czynności obrzezania bierze udział kapłan w mitrze, zupełnie wyjątkowe wydaje się to, umieszczone w rzędzie ikon świątecznych dawnego ikonostasu bractwa stauropigialnego we Lwowie, dziś w cerkwi pw. św. Kosmy i Damiana w Grzybowicach Wielkich (il. 14). Nie ma w nim żadnych motywów świadczących o tym, że rzecz dzieje się we wnętrzu świątyni. Obrzędu dokonuje dwóch starców: *sandek* ukazany na wprost, w środku kompozycji, za stołem, oraz *mohel*, ujęty z profilu, na prawo. Pierwszy z nich ma głowę przykrytą luźno zarzuconym płaszczem, drugi w futrzanej czapie, być może to żydowski *sztrajmel*. Półnagi Jezus leży na misie ustawionej na okrągłym stole. Na lewo stoją Jego rodzice, a za nimi grupa mężczyzn, na prawo dwóch dodatkowych świadków obrzędu. Jest to powtórzenie kompozycji z niderlandzkiej ryciny Hieronima Wierixa opublikowanej po raz pierwszy w *Evangelicae Historiae Imagines* (Antwerpia 1593) (il. 15). Stąd przeniesione zostały elementy wyposażenia wnętrza i ubiór postaci,

⁴⁴ Український іконопис XII–XIX ст. з колекції НХМУ, Київ 2005, il. 50.

⁴⁵ J. Giemza, *Malowidła ściennie jako element wystroju drewnianych cerkwi w XVII wieku*, [w:] *Sztuka cerkiewna w diecezji przemyskiej. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej 25–26 marca 1995 roku*, Łańcut 1999, s. 196.

⁴⁶ Egzemplarz dostępny online: <https://books.google.pl/books/about/Officium_beatae_Mariae_Virginis_Pii_V_po.html?id=D5UwVJXmLhQC&redir_esc=y> [11.09.2020].

choć w formie uproszczonej. Rycina ta mogła stanowić wzór dla kolejnych ikon, np. z Woli Żółtanieckiej w Muzeum Ludowej Architektury we Lwowie, choć tu na okolonej nimbem głowie *sandeka* znajduje się mitra⁴⁷. Motyw nimbu każe widzieć w nim kapłana Zachariasza, co świadczy albo o powszechności łączenia w jedno dwóch wydarzeń ewangelicznych, obrzezania i ofiarowania w świątyni, albo o przekonaniu o liturgicznym charakterze dokonywanego zabiegu.

Wskazane wyżej reprezentacyjne przykłady *Obrzezania Pańskiego* w malarstwie monumentalnym, ikonowym i grafice książkowej pozwalają wysunąć wniosek, że w Cerkwi zachodnioruskiej nie został wykształcony jeden, samodzielny wzorzec ilustrowania tego tematu. Było to zapewne powodowane brakiem potrzeby jego obecności w sztuce cerkiewnej: nie stanowiło ono głównego święta prawosławnego, na ziemiach Rzeczypospolitej nie było ani jednej cerkwi, której wezwanie odnosiłoby się do tego wydarzenia. Dwa najstarsze zachowane przykłady odwołują się albo do ikonografii zachodniej, albo powtarzają wschodni schemat *Ofiarowania w świątyni*. Kompozycje zachodnie zupełnie zdominowały cerkiewne malarstwo nowożytne i grafikę.

Rzadka obecność obrazów *Obrzezania Pańskiego* w sztuce cerkiewnej kontrastuje z liczbą zachowanych homilii poświęconych temu świętu. Wśród 96 rękopiśmiennych ewangelarzy homiletycznych zebranych przez Halinę Czubę, 38 zawierają homilie poświęcone temu świętu⁴⁸. W utworach tych zarówno anonimowych, jak i uznanych pisarzy np. Cyryła Trankwilliona Stawroweckiego⁴⁹, Joanicjusza Galatowskiego⁵⁰, Dmytry Tuptały⁵¹ powtarzana jest, ustalona we wczesnym średniowieczu najważniejsza treść tego wydarzenia. Jej podstawa wyrasta z przymiery Abrahama, i z interpretacji analogii obrzezanie – chrzest. Tłumaczono, że oba obrzędy obmywają z grzechu, także pierworodnego, napletek jest głównym siedliskiem przywar: popędliwości, złośliwości, gwałtowności, a cielesne obrzezanie w Starym Testamencie u chrześcijan zastąpione jest duchowym, i oznacza odcięcie serca, myśli i zmysłów od grzechu. Powtarzane jest również tłumaczenie dotyczące ósmego dnia, przytaczające zarówno powody medyczne, jak i na poły magiczne. Ósmego dnia niemowlę jest już na tyle dojrzałe, by mogło zostać bezpiecznie pod-

⁴⁷ Zob. <<http://icon.org.ua/gallery/obrzannya/>> [11.09.2020]; tu również inne przedstawienia *Obrzezania*.

⁴⁸ Г. Чуба, *Українські рукописні учительні Євангелія*, Київ–Львів 2011, passim.

⁴⁹ К. Т. Ставроецкий, *Евангелие учительное*, Рохманов 1619, BN Суг 316; Bibl. Czart. 8491 III, МНЛІ СК 577, k. 55r., 56r.; tłumaczenie na język ukraiński: К. Т. Ставроецький, *Евангеліе учительное*, opr. Б. Криса, Д. Сироїд, Т. Трофименко, Львів 2014, s. 564 i nn.

⁵⁰ І. Галятовський, *Ключ разумія*, Київ 1659, t. 1, s. 192 i nn.

⁵¹ Д. Туптало, *Життя святих (Четві Мінеї)*, перекл. Д. Сироїд, т. V, січень, Львів 2011, s. 5 i nn.

dane takiemu zabiegowi. Ósmy dzień rozumiano również symbolicznie, głównie w znaczeniu eschatologicznym: ósmy okres w życiu człowieka, to czas doskonałego obrzezania, tj. oczyszczenia duszy i ciała po zmartwychwstaniu. Na pytanie o przyczyny obrzezania bezgrzesznego twórcy tego obowiązku, autorzy homilii zgodnie przytaczali kilka odpowiedzi. Pierwsza mówiła o udowodnieniu prawdziwości cielesności Jezusa, druga – o Jego wierności prawu żydowskiemu. Jako prawdziwi duszpasterze, podkreślali, że Jezus wypełniając ten obowiązek, zwolnił z niego wszystkich chrześcijan, dał przykład pokory i posłuszeństwa, ukazał jak znosić ból i leczyć rany. W każdym z tych kazań ukazywano pasyjny charakter tego wydarzenia. Podkreślano, że tą pierwszą ofiarą z krwi, Zbawiciel powziął zobowiązanie, przelania całej na krzyżu za grzechy wiernych. Cierpienie świętego niemowlęcia stawało się w ich słowach gwarancją odkupienia.

Wywodzący się z kultury żydowskiej obrzęd dał początek chrześcijańskiemu świętu *Obrzezania Pańskiego*, które przejęło część jego znaczeń, wpisujących się w tradycję Abrahamową. Ale już w pierwszych wiekach chrześcijaństwo wypracowało własną teologiczną wykładnię tego wydarzenia i święta, zestawiając, za św. Pawłem, obrzęd obrzezania z sakramentem chrztu świętego. We wczesnym średniowieczu zaczęto akcentować pasyjny i odkupieńczy charakter obrzezania Jezusa, ofiary z krwi tym cenniejszej, że dokonanej na niewiniątku. Później, u progu epoki humanizmu, podkreślano fakt, że dokonanie tego obrzędu na Jezusie miało dowodzić Jego prawdziwego człowieczeństwa. W czasach nowożytnych powtarzane były również treści apotropaiczne i oczyszczające tego zabiegu, także w znaczeniu eschatologicznym. Rzadkość przedstawienia tego wydarzenia w sztuce cerkiewnej należy tłumaczyć wyłączeniem go z grona Dwunastu Wielkich Święt. Malarstwo ikonowe nie wypracowało jednego, trwałego wzorca ikonograficznego. Przedstawienia albo nawiązywały do sceny *Ofiarowania w świątyni*, albo stanowiły kopię zachodnich rycin. Stare święto chrześcijańskie o głębokiej, wielowarstwowej treści dziś wydaje się niedoceniane i zapomniane.

Spis ilustracji

1. *Obrzezanie Pańskie, Menologion Bazylego II*, X w., Biblioteka Watykańska (cod. Vat. gr. 1613, s. 287); <https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1613>.
2. *Obrzezanie Pańskie, Ewangeliarz*, XI w., Biblioteka Watykańska (cod. Vat. gr. 1156, k. 283 r.); <https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1156>.
3. *Boże Narodzenie ze scenami z życia Marii*, z Truszewic, XVI w., Muzeum Narodowe we Lwowie, wg M. Гелитович, *Ікони Старосамбірщини XIV–XVI століть зі збірки Національного музею у Львові імені Андрія Шептицького*, Львів 2010, nr 63, il. 58.
4. *Obrzezanie Pańskie*, polichromia, XVI w., cerkiew Św. Onufrego, Posada Rybotycka (fot. Piotr Krawiec).
5. *Obrzezanie Pańskie, Podlinnik Stroganowski*, wg *An Iconographer's Patternbook. The Stroganov Tradition*, tłum. pierwszego wyd. F.Ch. Kelley, Torrance 1999, s. 143.
6. *Obrzezanie Pańskie*, wzornik w Bibliotece Akademii Rumuńskiej (sygn. 4602); wg *Radu Zugravu. Caiete de modele. Ediție facsimilată după manuscrisele românești 4605 și 5307 ale Bibliotecii Academiei Române*, opr. G. Dumitrescu, Bicarești 2018, b. nr s.
7. *Obrzezanie Pańskie*, rycina, *Anfologion*, Lwów 1643, k. 330v.
8. Anton Wierix, wg Maertena de Vos, *Ofiarowanie w świątyni*, wg *The New Hollstein Dutch and Flemish Etchings, Engravings and Woodcuts, 1450–1700: The Wierix family: part I*, opr. M. Leesberg, Z. van Ruyven-Zeman, J. Van der Stock, s. 155, nr kat. 141.
9. *Obrzezanie Pańskie*, ikona, XVII w. ze Šarišskiego Štavnika, Muzeum Saryskie w Bardejowie, wg V. Grešlík, *Ikony Šariškého múzea v Bardejove*, Bratislava 1994, s. 36, nr kat. 19.
10. *Ofiarowanie w świątyni*, ikona, cerkiew ŚŚ. Piatnic we Lwowie, wg L. Miliayeva, *The Ukrainian Icon 11th–18th centuries. From Byzantine sources to the Baroque*, S. Petersburg 1996, s. 149.
11. *Obrzezanie Pańskie*, polichromia, cerkiew Św. Jakuba, Powroźnik (fot. Piotr Krawiec).
12. *Obrzezanie Pańskie*, ikona, XVIII w. kolekcja Rodziny Ponomarczuków, Muzuem Duchowych Skarbów Ukrainy, Kijów.
13. Adriaen Collaert wg Jana van der Straeta, *Obrzezanie Pańskie*, rycina, *Officium Beatae Mariae Virginis*, Antwerpia 1609, s. 124.
14. Fedir Seńkowycz, *Obrzezanie Pańskie*, ikona w cerkwi śś. Kosmy i Damiana w Grzybowicach Wielkich (fot. Piotr Krawiec).
15. Hieronim Wierix, wg Bernardo Passari, *Obrzezanie Pańskie*, rycina, *Evangelicae Historiae Imagines*, Antwerpia 1593, wg <https://colonialart.org/artworks/1504A/artwork_zoom>.

SUMMARY

Agnieszka Groniek

**Circumcision of Jesus in the Orthodox Church
in the Polish-Lithuanian Commonwealth.
The Feast, Content, Iconography**

Keywords: Orthodox Church, Orthodox art, circumcision, Jewish rites,
Orthodox Church feasts

The beginnings of the celebration of the Circumcision of Jesus feast, in the octave of Christmas, January 1st, date back to the 6th century in the West and probably 8th century in the East. Although this feast was marked as a great in the Orthodox liturgical calendar, it was not included in the *dodekaorton*. The oldest representation in art are known only from the post-iconoclastic period, and its compositions resemble *The Presentation of the Lord in the Temple*. In the Ruthenian churches of the Polish-Lithuanian Commonwealth it appeared in the XVI century. Circumcision of Jesus in the Christian Church has acquired a liturgical character and is celebrated as the moment when the Child is given the name Jesus. However, the content of this event is much deeper, based on the parallel between circumcision and baptism, as well as the idea of prefiguration and anticipation of the passion of Christ as the first and voluntary sacrifice of blood. The article will describe the depiction of the Circumcision of Jesus in Orthodox old art from the territory of the former Polish Republic. On the basis of liturgical texts and the homily of religious writers of the 17th and 18th centuries, the main content of this event will also be discussed.



1. *Obrzezanie Pańskie*, *Menologion Bazylego II*, X w., Biblioteka Watykańska (cod. Vat. gr. 1613, s. 287); <https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1613>.



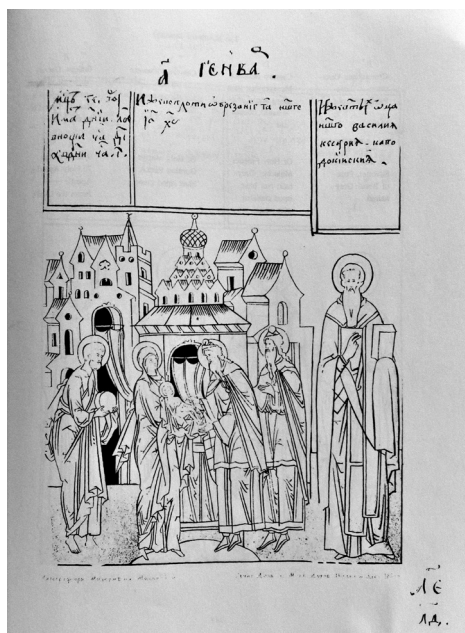
2. *Obrzezanie Pańskie*, *Ewangeliarz*, XI w., Biblioteka Watykańska (cod. Vat. gr. 1156, k. 283 r.); <https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1156>.



3. *Boże Narodzenie ze scenami z życia Marii z Truszewic, XVI w., Muzeum Narodowe we Lwowie, wg M. Гелитович, *Икони Старосамбірщини XIV–XVI століть* зі збірки Національного музею у Львові імені Андрея Шептицького, Львів 2010, nr 63, il. 58.*



4. *Obrzezanie Pańskie, polichromia, XVI w., cerkiew Św. Onufrego, Posada Rybotycka (fot. Piotr Krawiec).*



5. Obrzezanie Pańskie, Podlinnik Stroganowski, wg *An Iconographer's Patternbook. The Stroganov Tradition*, tłum. pierwszego wyd. F.Ch. Kelley, Torrance 1999, s. 143.



6. Obrzezanie Pańskie, wzornik w Bibliotece Akademii Rumuńskiej (sygn. 4602); wg Radu Zugravu. *Caiete de modele. Ediție facsimilată după manuscrisele românești 4605 și 5307 ale Bibliotecii Academiei Române*, opr. G. Dumitrescu, Bicarești 2018, b. nr s.



7. *Obrzezanie Pańskie*, rycina, *Anfologion*, Lwów 1643, k. 330v.



8. Anton Wierix, wg Maertena de Vos, *Ofiarowanie w świątyni*, wg *The New Hollstein Dutch and Flemish Etchings, Engravings and Woodcuts*, 1450–1700: *The Wierix family*: part I, opr. M. Leesberg, Z. van Ruyven-Zeman, J. Van der Stock, s. 155, nr kat. 141.



11. *Obrzezanie Pańskie*, polichromia, cerkiew Św. Jakuba, Powroźnik (fot. Piotr Krawiec).



9. *Obrzezanie Pańskie*, ikona, XVII w. ze Šarišskiego Štavnika, Muzeum Saryskie w Bardejowie, wg V. Grešlík, *Ikony Šariškého múzea v Bardejove*, Bratislava 1994, s. 36, nr kat. 19.



10. *Ofiarowanie w świątyni*, ikona, cerkiew ŚŚ. Piatnic we Lwowie, wg L. Miliayeva, *The Ukrainian Icon 11th–18th centuries. From Byzantine sources to the Baroque*, S. Petersburg 1996, s. 149.



12. *Obrzezanie Pańskie*, ikona, XVIII w., kolekcja Rodziny Ponomarczuków, Muzeum Duchowych Skarbów Ukrainy, Kijów.



13. Adriaen Collaert wg Jana van der Straeta, *Obrzezanie Pańskie*, rycina, *Officium Beatae Mariae Virginis*, Antwerpia 1609, s. 124.



14. Fedir Seńkowycz, *Obrzezanie Pańskie*, ikona w cerkwi śś. Kosmy i Damiana w Grzybowicach Wielkich (fot. Piotr Krawiec).



15. Hieronim Wierix, wg Bernardo Passari, *Obrzezanie Pańskie*, rycina, *Evangelicae Historiae Imagines*, Antwerpia 1593, wg <https://colonia-lart.org/artworks/1504A/artwork_zoom>.