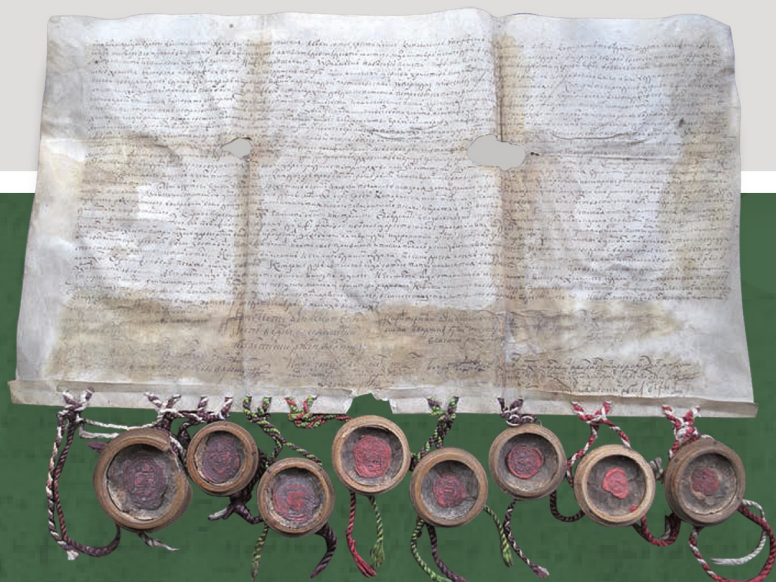


UNIA BRZESKA

Zwodnicza iluzja
zjednoczenia chrześcijan
Wschodu i Zachodu



UNIA BRZEJSKA

Zwodnicza iluzja
zjednoczenia chrześcijan
Wschodu i Zachodu

ChAT
Wydawnictwo
Naukowe

UNIA BRZEŚKA

Zwodnicza iluzja
zjednoczenia chrześcijan
Wschodu i Zachodu

Redakcja Naukowa
Abp Abel (Popławski), Abp Jerzy (Pańkowski)

Wydawnictwo Naukowe
Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie

Warszawa 2023

Recenzenci naukowi

dr hab. Adam Bobryk, prof. Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach
dr hab. Roman Wysocki, prof. UMCS

Merytoryczna konsultacja historyczna
dr hab. Krzysztof Latawiec, prof. UMCS

Merytoryczna konsultacja teologiczna
prof. dr hab. Krzysztof Leśniewski

Redakcja naukowa
abp Abel (Popławski)
abp prof. dr hab. Jerzy (Pańkowski)

Opracowanie redakcyjne tekstu
Wojewódzki Ośrodek Doskonalenia Kadry Oświatowej „AWANS”, Nałęczów

Skład komputerowy
Marek Zielonka Zielony Królik

Projekt okładki
Agnieszka Sulimierska

Konsultacja informatyczna
Miroslaw Czapkowicz

Ministerstwo Edukacji i Nauki



Monografia dofinansowana ze środków budżetu państwa, przyznanych przez
Ministra Edukacji i Nauki w ramach programu „Doskonała Nauka II”

Copyright by ©
Wydawnictwo Naukowe ChAT, Warszawa 2023

ISBN 978-83-60273-79-1

Druk i oprawa
BIELDRUK Dąbrowscy Spółka Jawna

Abp Abel (Popławski)
Abp Jerzy (Pańkowski)

Wstęp

Do podziału chrześcijaństwa w 1054 r. doszło w wyniku splotu różnorodnych okoliczności. Wielka schizma była uwarunkowana politycznie, kulturowo, społecznie i teologiczno-kanonicznie. Przez kolejne stulecia chrześcijanie Wschodu i Zachodu obwiniali się wzajemnie o spowodowanie podziału Kościoła Chrystusowego. Próby pojednania pomiędzy chrześcijanami, jakie podejmowane były w Średniowieczu, nie doprowadziły niestety do przywrócenia upragnionej jedności. W praktyce, unie kościelne, zawierane przede wszystkim z powodów politycznych, nie przyniosły zamierzonych skutków. Fiaskiem zakończyły się zarówno unia lyońska (1274 r.), jak i unia florencka (1439 r.). Dla chrześcijan Europy Środkowo-Wschodniej szczególnie tragiczną w skutkach była unia brzeska (1596 r.), bowiem poprzez powołanie do istnienia wyznania grekokatolickiego doprowadziła do jeszcze głębszego podziału. Zamierzonym przez Kościół rzymskokatolicki celem unii brzeskiej nie było osiągnięcie jedności chrześcijan Wschodu i Zachodu, lecz wchłonięcie części wiernych Kościoła prawosławnego i podporządkowanie ich władzy papieskiej. Z punktu widzenia Kościoła prawosławnego unia brzeska nie może być oceniana pozytywnie, gdyż przyczyniła się do wszelkiego rodzaju zaburzeń w poczuciu własnej tożsamości eklezjalnej przez znaczną część wiernych zamieszkujących tereny Europy Środkowo-Wschodniej. Wierni włączeni w obrządek unicki często nie mieli świadomości, że faktycznie przynależą do Kościoła rzymskokatolickiego. Na poziomie życia parafialnego istotne było dla nich uczestnictwo w Boskiej Liturgii oraz nabożeństwach sprawowanych w rycie wschodnim. Nie do nich należała decyzja o tym, czy parafia, do której przynależą jest w ramach struktury administracyjnej Kościoła prawosławnego czy Kościoła rzymskokatolickiego. Ten fakt miał zapewne duży wpływ

na rozprzestrzenianie się unii i tworzenie coraz to nowych parafii grekokatolickich. Jedynie ośrodki monastyczne i bractwa cerkiewne były ostoją prawdziwej wiary prawosławnej. Wierni prawosławni w wyniku unii brzeskiej doświadczyli wielu cierpień; zwłaszcza ci, którzy świadomie bronili wiary swoich ojców. Do dziś, zarówno samo wydarzenie unii brzeskiej, jak i jej skutki na przestrzeni minionych czterech wieków, są dla wiernych prawosławnych nie gojącą się raną. Potrzeba zatem pogłębionej refleksji naukowej, dzięki której na nowo przeanalizowane zostaną fakty historyczne, z uwzględnieniem złożoności kontekstów politycznych, społecznych, prawnych oraz teologiczno-kanonicznych, warunkujących zaistnienie unii brzeskiej oraz będących jej skutkami. Tego rodzaju interdyscyplinarna refleksja powinna brać pod uwagę wszystkie kraje, w których doszło do powstania wspólnot grekokatolickich. Dotychczas ukazało się wiele monografii poświęconych unii brzeskiej, przedstawiających to wydarzenie oraz jego skutki z punktu widzenia Kościoła rzymskokatolickiego. Warto zauważyć, że jak dotąd nie została opublikowana interdyscyplinarna monografia, która przedstawiałaby uwarunkowania i skutki unii brzeskiej z perspektywy Kościoła prawosławnego. Z tego też względu zrodziła się idea, aby zaprosić specjalistów z różnych dziedzin: teologów, politologów, religioznawców i historyków z ośrodków akademickich Polski, Ukrainy, Słowacji, Rumunii, Serbii i USA, aby wypowiedzieli się na temat unii brzeskiej oraz jej konsekwencji na przestrzeni wieków zarówno w Rzeczypospolitej, jak i innych krajach.

Unia brzeska, w ponad tysiącletnich wzajemnych relacjach pomiędzy Kościołem prawosławnym a Kościołem rzymskokatolickim w Rzeczypospolitej nie była wyjątkiem. Pierwszą próbę unijną na naszych ziemiach podjęto w połowie XIII w. Legat papieski starał się wówczas nakłonić do unii kościelnej księcia halicko-wołyńskiego Daniela Romanowicza. Czynił to w 1245 r. wysłannik papieża Innocentego IV franciszkanin Jan de Piano Carpine. Starania te, zresztą jak i późniejsze, podjęte przez legata papieskiego Opizona podczas koronacji Daniela w 1254 r. zakończyły się niepowodzeniem.

Ponownie unię kościelną próbowano narzucić Cerkwi prawosławnej za panowania króla Władysława Jagiełły. Jagiełło chciał do tego celu wykorzystać prestiż metropolity kijowskiego Cypriana i jego dobre relacje z Konstantynopolem. Metropolita Cyprian i król Władysław wystąpili z inicjatywą zwołania synodu ekumenicznego w jednym z miast Rusi Koronnej. Celem propozycji Jagiełły było doprowadzenie do podporządkowania prawosławnych obywateli Rzeczypospolitej Obojga Narodów władzy papieskiej. Metropolita Cyprian nie poparł jednak koncepcji unijnej króla.

Po objęciu godności metropolity kijowskiego przez Grzegorza (Camblaka) ponownie pojawiła się idea zawiązania unii kościelnej. Unią taką osobiście

zainteresowany był papież Jan XXII, który ustanowił Jagiełłę opiekunem Kościoła łacińskiego na Wschodzie z prawem „nawracania” prawosławnych i szerzenia wiary katolickiej. Jagiełło dążył do włączenia Cerkwi prawosławnej do Kościoła katolickiego. W liście z 1 stycznia 1418 r., gratulując Marcinowi V wyboru na papieża, informował o wysłaniu delegacji cerkiewnej z metropolitą Grzegorzem (Camblakiem), reprezentującej prawosławnych Litwy, Korony i Mołdawii. Król Władysław podkreślał, że celem podróży jest zawarcie unii kościelnej. Metropolita Grzegorz (Camblak), wypełniając wolę króla Władysława Jagiełły, swoją decyzję w kwestii ewentualnej unii uzależniał od przeprowadzenia dysputy na synodzie w celu wyjaśnienia różnic dogmatycznych dzielących obydwa Kościoły oraz udziału patriarchy konstantynopolińskiego w obradach synodalnych. Warunki narzucone przez metropolitę spowodowały, że nie doszło do żadnych ustaleń w sprawie unii kościelnej.

Zagrożenie Konstantynopola ze strony Turków spowodowało, że Grecy szukający pomocy militarnej w Rzymie zgodzili się na unię kościelną na soborze we Florencji 5 lipca 1439 r. Część obecnych na soborze hierarchów prawosławnych odmówiła podpisania aktu unijnego. W obradach soborowych brał udział metropolita kijowski, Grek Izydor. Jego apele o wprowadzenie unii florenckiej na ziemiach ruskich spotykały się z negatywną reakcją duchowieństwa prawosławnego. Zdecydowana większość wiernych Cerkwi prawosławnej postrzegала unię kościelną jako zagrożenie dla własnej tożsamości religijnej. Z tego też powodu unia florencka została całkowicie odrzucona przez wiernych Kościoła prawosławnego w Koronie i Wielkim Księstwie Litewskim.

Kolejną próbę wprowadzenia unii florenckiej na terenie Rzeczypospolitej podjęto za czasów metropolity kijowskiego Mizaela (Pstruckiego). Król Kazimierz Jagiellończyk uzależnił zatwierdzenie go na urzędzie od tego, czy przyjmie unię florencką. Pod presją króla i nuncjusza apostolskiego Antoniego Bonumbre metropolita Mizael wysłał w 1476 r. list do papieża Sykstusa IV, w którym wyrażał wolę przystąpienia do unii, ale zarazem oskarżał katolików o prześladowania prawosławnych. Zjednoczenie chrześcijan Wschodu i Zachodu, według metropolity Mizaela, miało polegać na przywróceniu zgody i pokoju pomiędzy Kościołami, a nie podporządkowaniu prawosławnych wiernych jurysdykcji papieskiej.

Sprawa unii kościelnej w Rzeczypospolitej wróciła za panowania króla Aleksandra Jagiellończyka. Za zgodą monarchy, metropolita Józef (Bułharynowicz) zwrócił się do papieża Aleksandra VI z posłaniem, w którym potwierdzał chęć przystąpienia do unii florenckiej. W odpowiedzi papież domagał się, by metropolita Józef zrzekł się wszelkich godności nadanych mu przez patriarchę konstantynopolińskiego. Nie powinno dziwić, że to żądanie papieża nie zostało przyjęte przez metropolitę.

Po soborze trydenckim podporządkowanie Rzymowi wiernych Kościoła prawosławnego stało się jednym z głównych kierunków polityki papieskiej. Niepowodzenie misji legata papieskiego ks. Antonio Possevino do cara Iwana IV Groźnego, mającej na celu przyłączenie się do unii kościelnej wiernych prawosławnych z terenu Rusi Moskiewskiej, skłoniło Rzym do skoncentrowania wysiłków na Kościele prawosławnym w Rzeczypospolitej. Dodatkowy impulsem do przyśpieszenia działań prounijnych było utworzenie w 1589 r. patriarchatu moskiewskiego. Stolica Apostolska obawiała się rozciągnięcia jurysdykcji nowego patriarchy nad prawosławnymi w Rzeczypospolitej. Unia kościelna na ziemiach ruskich Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego miała w zamierzeniach papieży Piusa V i Klemensa VIII pełnić rolę pomostu do zjednoczenia Rzymu z Moskwą. Inicjatywa następców Grzegorza XIII została poparta przez królów: Stefana Batorego i Zygmunta III Wazę. Obydwaj monarchowie wspierali wprowadzenie reform soboru trydenckiego (1545-1563) i politykę Stolicy Apostolskiej wobec Kościoła prawosławnego. Nuncjusz papieski ks. Antonio Possevino do akcji unijnej skierował jezuitów, nakazując im przygotowanie synodu oraz pozyskanie życzliwości możnowładców prawosławnych. Szczególnie gorliwi w propagowaniu unii i nawracaniu prawosławnych na katolicyzm byli ks. Piotr Skarga oraz jezuita ks. Benedykt Herbst, nazywany jeszcze za życia „apostołem Rusi”.

W 1591 r. dwóch hierarchów prawosławnych, a mianowicie biskup łucki Cyryl (Terlecki) i biskup włodzimiersko-brzeski Hipacy (Pociej), rozpoczęło tajne rokowania z nuncjuszem apostolskim Germanusem Malaspiną oraz z przedstawicielami króla na temat zorganizowania synodu unijnego. Jezuita rozpoczęli agitację wśród magnaterii prawosławnej. Szczególnie zależało im na pozyskaniu dla unii księcia Konstantego Ostrogskiego. Duże znaczenie w urealnieniu się projektu unijnego miały postanowienia synodu z 1594 r. Podjęto na nim szereg postanowień reformujących kwestie pastoralno-kanoniczne Cerkwi. Reformy dotyczyły szkolnictwa parafialnego i statusu bractw cerkiewnych. Na synodzie tym doszło do zmian, w wyniku których umocniła się pozycja bractw cerkiewnych kosztem władzy biskupiej. W tym czasie bp Cyryl (Terlecki) zorganizował spotkanie z biskupami: lwowskim Gedeonem (Bałabanem), chełmskim Dionizym (Zbirujskim) i przemyskim Michałem (Kopysteńskim) w Sokalu, na którym został opracowany nowy projekt poddania Cerkwi w Rzeczypospolitej jurysdykcji papieskiej. Wspierany przez kanclerza Jana Zamojskiego bp Cyryl (Terlecki) z opracowanym aktem deklaracji unijnej udał się do metropolity kijowskiego Michała (Rahozy). Metropolita Michał uzależnił swoją akceptację deklaracji unijnej od zagwarantowania przez króla równouprawnienia hierarchii i duchowieństwa prawosławnego z hierarchią i duchowieństwem łańciskim oraz nadania

biskupom prawosławnym miejsc w senacie. Projekt unii z poprawkami metropolity Michała, poza wyrażeniem zgody na zapewnienie biskupom prawosławnym miejsc w senacie, zaakceptował król Zygmunt III Waza. Pod wpływem monarchy metropolita Michał zwołał synod do Brześcia na 12 czerwca 1595 r. Przygotowano na nim petycje do papieża Klemensa VIII i króla Zygmunta III Wazy. W pierwszej petycji biskupi prawosławni prosili papieża o wzięcie ich pod swoją obediencję z zagwarantowaniem zachowania liturgii wschodniej i obrzędów cerkiewnych. W drugiej petycji, skierowanej do króla, prosili o opiekę i poparcie projektu unii kościelnej. W synodzie brzeskim, poza metropolitą Michałem uczestniczyli ordynariusze diecezji włodzimierskiej, łuckiej i pińskiej. Jako pełnomocników do złożenia wyznania wiary papieżowi wybrano biskupów Hipacego (Pociej) i Cyryla (Terleckiego). Projekt unii został szczegółowo omówiony w Krakowie z pełnomocnikami królewskimi: kanclerzem litewskim Lwem Sapiehą i kanclerzem koronnym Janem Zamojskim oraz z przedstawicielami Kościoła katolickiego: nuncjuszem apostolskim Germanusem Malaspiną i biskupem lwowskim Bernardem Maciejowskim. Podczas krakowskiego spotkania król Zygmunt III Waza zobowiązał się do nadawania katedr biskupich wyłącznie Rusinom, jak również zaakceptował warunki projektu, nie zgadzając się jedynie na przyznanie biskupom prawosławnym miejsc w senacie. Przeciwno planowanej unii kościelnej zaprotestował książę Konstanty Ostrogski. W liście okólnym ostrzegał on duchowieństwo i wiernych prawosławnych przed biskupami „zdrajcami” oraz nawoływał do walki z unią. Wraz z księciem Konstantym Ostrogskim przeciwko unii wystąpili mnisi i członkowie bractw cerkiewnych. Szczególnie aktywne było wileńskie bractwo stauropigialne.

Przedstawiciele Cerkwi prawosławnej, a zarazem pełnomocnicy króla – biskupi: Hipacy (Pociej) i Cyryl (Terlecki) udali się do Rzymu. Po przybyciu do Stolicy Apostolskiej w listopadzie 1595 r. przedłożyli przygotowany tekst dokumentu unijnego, składający się z 32 artykułów. Papież Klemens VIII powołał specjalną komisję do rozpatrzenia warunków stawianych przez hierarchię prawosławną. Komisja papieska była zdania, że przynależność do Kościoła rzymskiego jest konieczna do zbawienia i w związku z tym prawosławni powinni się bezwarunkowo podporządkować katolickim normom kanonicznym i przyjąć katolickie nauczanie dogmatyczne. Po złożeniu wyznania wiary przez biskupów prawosławnych w Rzymie, papież Klemens VIII ogłosił bullę „Magnus Dominus et laudabilis nimis”, informującą świat katolicki o przystąpieniu Rusinów w Rzeczypospolitej do unii kościelnej. W bulli tej znalazł się zapis, że biskupi prawosławni sami doszli do wniosku, że „nie byli członkami Ciała Chrystusowego, którym jest Kościół, ponieważ brakowało im więzi z widzialną głową Jego Kościoła – z najwyższym biskupem rzymskim”. Z tego też powodu „postanowili

powrócić do Kościoła rzymskiego, matki ich i wszystkich wiernych, a więc powrócić do jedności z biskupem rzymskim, zastępcą Chrystusa na ziemi, który jest Ojcem i Pasterzem całego ludu chrześcijańskiego”. Biskupi zobowiązali się również zachować „prawdziwą wiarę katolicką, poza którą nikt nie może być zbawiony”. Końcowa formuła tekstu bulli zaczerpnięta została z trydenckiego wyznania wiary, wprowadzonego w 1575 r., również dla Greków, przez papieża Grzegorza XIII.

Z perspektywy rzymskiej Rusini zostali włączeni do Kościoła rzymskiego jako indywidualni chrześcijanie. Akt unijny nie przywracał sakramentalnej jedności pomiędzy Kościołem katolickim i Kościołem prawosławnym w Rzeczypospolitej. Unia została zredukowana do prawnie-eklezyjnego aktu poddania się prawosławnym wiernym władzy papieża. W bulli nie było żadnej wzmianki o podjętej w sposób synodalny decyzji biskupów prawosławnych o gotowości do zawiazania unii kościelnej. Prawosławni hierarchowie zostali zmuszeni do akceptacji rzymskiego modelu zjednoczenia chrześcijan Wschodu i Zachodu na bazie soteriologicznego ekskluzywizmu.

Realizując ustalenia zawarte w projekcie unijnym, król Zygmunt III Waza w orędziu z 14 czerwca 1596 r. wezwał prawosławnych biskupów do odbycia synodu, na którym uroczyste zostanie ogłoszona jedność Kościoła rzymskiego z Kościołem prawosławnym. Metropolita Michał (Rahoza), zgodnie z orędziem królewskim, w posłaniu z 21 sierpnia 1596 r. zwoływał synod do Brześcia na 6 października. Bp Hipacy (Pociej) i bp Cyryl (Terlecki) wykorzystali okres przedsynodalny do wzmożonej agitacji wśród duchowieństwa i szlachty ruskiej. Pomagali im duchowni łańcący, a zwłaszcza jezuita. Przeciwno przygotowywanemu synodowi unijnemu oponowali: patriarcha aleksandryjski Melecjusz (Pigas), jego wysłannik egzarcha Cyryl (Lukaris), protosyngiel tronu patriarchalnego w Konstantynopolu Nicefor, a w Rzeczypospolitej większość duchowieństwa i wiernych Kościoła prawosławnego. W liście do księcia Konstantego Ostrońskiego z 30 sierpnia 1596 r. patriarcha Melecjusz wezwał wszystkich duchownych i świeckich prawosławnych do odrzucenia unii. Biskupi prawosławni przeciwni unii postanowili także uczestniczyć w synodzie. Poprosili też króla o zgodę na udział w nim egzarchy Nicefora. Starali się wywrzeć na królu presję, aby dopuścił możliwość odwołania się do sejmu, gdyby obrady synodalne zakończyły się niepowodzeniem i nie przyjęto żadnego stanowiska w sprawie unii. Król Zygmunt III Waza wydelegował na synod brzeski wojewodę trockiego Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła, kanclerza Wielkiego Księstwa Litewskiego Lwa Sapiechę, podskarbiego i pisarza ziemskiego Wielkiego Księstwa Litewskiego Dymitra Chaleckiego. W dniu otwarcia synodu brzeskiego, do obozu prounijnego, oprócz wymienionych wysłanników królewskich przybyli przedstawiciele Kościoła katolickiego: abp lwowski Dymitr Skolimowski, bp łucki Bernard Maciejowski, a także legaci

papiescy i teologowie jezuitcy: ks. Piotr Skarga, ks. Justyn Rab i ks. Marcin Laterna. O wiele liczniejszy był na synodzie obóz przeciwników unii. W jego skład weszli biskupi: lwowski Gedeon (Bałaban) i przemyski Zachariasz (Kopysteński), egzarcha patriarchy konstantynopolitańskiego Nicefor, egzarcha patriarchy aleksandryjskiego Cyryl (Lukaris), metropolita białogradzki Łukasz oraz kilku biskupów i archimandrytów spoza granic Rzeczypospolitej. W obozie antyunijnym przebywało również dziesięciu archimandrytów, szesnastu protopopów i ponad dwustu przedstawicieli niższego kleru. Spośród przedstawicieli świeckich na synodzie brzeskim obecni byli m.in.: książę Konstanty Ostrogski, jego syn – wojewoda wołyński – Aleksander, książę Jerzy Drucki-Horski, kasztelan nowogrodzki Aleksander Połubiński, stolnik wołyński Andrzej Bohowityn, podkomorzy kamieniecki Adam Bohowityn, sędzia ziemi łuckiej Fiodor Czaplicz, cześnik łucki Fiodor Rudecki, sędzia grodzki wołyński Demian Hulewicz. Na synodzie bardzo aktywne były bractwa cerkiewne. Ponadto na sobór przybyła liczna grupa przedstawicieli szlachty prawosławnej i mieszczan z piętnastu okręgów miejskich oraz powiatów: lwowskiego, wileńskiego, bielskiego, pińskiego, brzeskiego, podhajeckiego, halickiego, kijowskiego, skalskiego, braćławskiego, kamienieckiego, włodzimierskiego, mińskiego, słuckiego i łuckiego. Zgodnie z prawem kanonicznym Cerkwi prawosławnej, jedynym soborem mogącym legalnie i prawomocnie podejmować decyzje eklezjalne był obóz antyunijny.

Kościół prawosławny w Rzeczypospolitej był jurysdykcyjnie zależny od patriarchy konstantynopolitańskiego. Cerkiew ruską z Cerkwią bizantyjską łączyła jedność kanoniczna. Przybyły na synod antyunijny egzarcha Nicefor posiadał patriarsze pełnomocnictwo do zarządzania Cerkwią prawosławną w Rzeczypospolitej. Otrzymał je w 1592 r. od patriarchy Jeremiasza II, który nadał mu godność protosyngla tronu patriarszego, a to oznaczało, że pełnił funkcję zastępcy patriarchy. Pełnomocnictwo to nie zostało mu cofnięte po śmierci patriarchy Jeremiasza II. Na mocy tomosu synodalnego egzarcha Nicefor posiadał prawo przewodniczenia na synodach lokalnych Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej nawet wtedy, gdy był na nich obecny metropolita kijowski. Godność egzarchy patriarszego posiadał również Cyryl (Lukaris), późniejszy patriarcha aleksandryjski. Biskupi, którzy samowolnie opuścili Kościół prawosławny, tym samym zerwali więź z patriarchatem konstantynopolitańskim i ściągnęli na siebie restrykcje kanoniczne. W obradach synodu antyunijnego brali udział biskupi, kapłani i świeccy. Synod prounijny nie dopuścił do obrad świeckich, a tym samym zanegował soborowość, która jest istotną cechą ustroju Cerkwi prawosławnej. W ten sposób dostosował się do teologii Kościoła katolickiego, według której nawiązywanie unii kościelnych przynależy wyłącznie do kompetencji biskupów.

Strona prawosławna po przybyciu na synod antyunijny zwróciła się do metropolity kijowskiego Michała (Rahozy) o informację w sprawie porządku obrad. Wobec zamknięcia przez miejscowego ordynariusza bp. Hipacego (Pocieja) cerkwi pw. św. Mikołaja Cudotwórcy w Brześciu, stronnictwo antyunijne zebrało się w kamienicy Rajskiego – stałej rezydencji księcia Konstantego Ostrońskiego w Brześciu. Przeciwnicy unii skierowali do metropolity Michała pismo, zapraszające go do wzięcia udziału w synodzie. W odpowiedzi metropolita Michał wezwał ich do wzięcia udziału we wspólnych obradach z przedstawicielami duchowieństwa łańciskiego. W tej sytuacji 17 października 1596 r., protosyngel patriarszy Nicefor (Parasches Kantakuzen) podjął decyzję o pozbawieniu funkcji i godności duchownych tych biskupów, którzy przeszli pod jurysdykcję papieską. O pozbawieniu stanowisk biskupich pisemnie poinformowano synod prounijny. Protosyngel patriarszy Nicefor uzasadnił swoją decyzję tym, że metropolita Michał i towarzyszący mu biskupi sprzeniewierzyli się przysiędze złożonej na wierność patriarsze, a także wystąpili przeciwko postanowieniom soborów powszechnych, które zabraniały biskupom przechodzenia spod jurysdykcji jednego patriarchy do drugiego oraz tym, że bez zezwolenia patriarchy podjęli oni decyzję w sprawie zjednoczenia Kościołów, a tego rodzaju decyzja mogła być podjęta jedynie przez sobór powszechny. Ponadto, egzarcha Nicefor uznał za przekroczenie kanoniczne niestawienie się ich na potrójne wezwanie synodu. Następnie przypomniał, że unia została zawarta bez zgody duchowieństwa i wiernych. Argumenty egzarchy Nicefora miały istotne znaczenie dla prawosławnych, którzy szukali poparcia w obronie swych praw. Oprócz ekskomuniki biskupów, którzy podpisali akt zawarcia unii, synod antyunijny odwołał anatemy rzucone przez metropolitę Michała (Rahożę) na duchownych wileńskich: ks. Wasyla Suraskiego, ks. Herasyma Smotryckiego i ks. Stefana Zyzaniego. Postanowienia synodu antyunijnego zostały potwierdzone przez patriarchat w Konstantynopolu. Na miejsce biskupów, którzy przyjęli unię, do kierowania Kościołem prawosławnym w Rzeczypospolitej powołano tymczasowe kolegium. W jego skład weszli: biskup lwowski Gedeon (Bałaban), protosyngel patriarszy Cyryl (Lukaris) i ksiądz Konstanty Ostroński.

Oficjalne ogłoszenie wejścia pod obediencję papieską biskupów prawosławnych nastąpiło 8 października 1596 r. Dzień później metropolita Michał (Rahoza) w imieniu synodu unijnego rzucił anatemy na biskupów: Gedeona (Bałabana) i Michała (Kopysteńskiego) oraz pozostałych uczestników synodu antyunijnego. Postanowienia synodu unijnego wywołały liczne protesty duchowieństwa i szlachty prawosławnej. Obydwie strony wysłały petycje do króla Zygmunta III Wazy z prośbą o pozbawienie godności i stanowisk przedstawicieli strony przeciwnej.

Zawarcie unii kościelnej podzieliło społeczność prawosławną na dwa obozy: prawosławny i unicki. Linia podziału nie pokrywała się z podziałem diecezjalnym czy administracyjnym. W obozie prawosławnym pozostała większa część duchowieństwa i wiernych wraz z dwoma hierarchami: biskupem przemyskim Michałem (Kopysteńskim) i biskupem lwowskim Gedeonem (Bałabanem). Postanowienia synodu unijnego przyjęła większość byłej hierarchii oraz część duchowieństwa. Mnisi zajęli postawę antyunijną, a duchowieństwo diecezjalne w większości opowiedziało się po stronie swych biskupów. W oparciu o argumenty kanoniczne i dogmatyczne synod antyunijny wystąpił do króla Zygmunta III Wazy z prośbą o pozbawienie godności biskupów i duchownych, którzy przystąpili do unii. W swej petycji wskazywał, że metropolita Michał (Rahoza) oraz popierający go biskupi zostali obłożeni anatemami. Postanowienia synodu unijnego spowodowały liczne protesty duchowieństwa i szlachty prawosławnej. Król Zygmunt III Waza nie odpowiedział na petycję stronnictwa antyunijnego, natomiast entuzjastycznie przyjął informację o zawarciu unii kościelnej. W dokumencie wydanym 15 grudnia 1596 r. monarcha wyrażał radość z powodu zjednoczenia Kościołów i potępiał tych prawosławnych, którzy do unii nie przystąpili.

Po zawarciu unii brzeskiej, biskupi i duchowni prawosławni przyjęli dogmaty katolickie i uznali zwierzchność papieża. Unicy do połowy XVII stulecia zachowywali obrzędowość wschodnią, która z czasem była coraz bardziej latynizowana. W Kościele unickim przyjęto szereg łacińskich praktyk liturgiczno-obrzędowych. Stopniowo też usuwane były prawosławne księgi liturgiczne. Powszechnie rezygnowano z języka cerkiewnosłowiańskiego w liturgii i wprowadzano język polski. W wyniku reform przyjętych na synodzie zamojskim w 1720 r., wprowadzone zostały zmiany w sposobie udzielania sakramentu Chrztu. Z cerkwi zaczęto usuwać ikonostasy, wprowadzono ołtarze boczne, konfesjonały i ławki. Podczas Boskiej Liturgii zaczęto używać dzwonków i grać na organach. Unia brzeska doprowadziła w Rzeczypospolitej do wielu konfliktów religijnych, kulturowych i politycznych. Jej negatywne skutki są widoczne na terenie dzisiejszej Polski, Ukrainy, Słowacji, Białorusi, Litwy i Mołdawii. Z punktu widzenia Cerkwi prawosławnej, unia brzeska nie doprowadziła do przywrócenia jedności Kościoła i dla obywateli Rzeczypospolitej miała tragiczne skutki. Była ona przede wszystkim aktem politycznym, mającym na celu podporządkowanie wiernych prawosławnych Stolicy Apostolskiej. W tym sensie była kontynuacją katolickich założeń prozelitycznych, które stanowiły podstawę zawieranych wcześniej unii eklezjalnych. Unia brzeska została zawarta wbrew woli wiernych prawosławnych. W żadnym razie nie miała na względzie dobra duchowieństwa i wiernych prawosławnych. Jej zaistnienie spowodowane było również politycznymi aspiracjami

króla Zygmunta III Wazy, a także prozelityczną wizją jedności Kościoła, jaką miało ówczesne papieństwo. W wyniku unii brzeskiej monarcha zdelegalizował Cerkiew prawosławną, nadając nowo powstałemu Kościołowi unickiemu wszelkie prawa i przywileje. W XVIII wieku unię przyjęły prawie wszystkie parafie prawosławne w części województwa kijowskiego i braclawskiego, znajdujące się w granicach Rzeczypospolitej. Stopniowo do Kościoła unickiego przeszło większość parafii w diecezjach: przemyskiej, lwowskiej, włodzimierskiej i chełmskiej. Należy podkreślić, że aż 39 monasterów wiernie trwało przy wierze prawosławnej. Monastery te znajdowały się na terenie diecezji: litewskiej, słuńskiej, podlaskiej, poleskiej, kijowskiej, perejaślowskiej i mińskiej.

Pod koniec I wojny światowej Stolica Apostolska ponownie zintensyfikowała akcje prozelityczne ukierunkowane na wiernych prawosławnych z terenu Europy Środkowo-Wschodniej. 1 kwietnia 1917 r. papież powołał do istnienia Kongregację do spraw Kościoła Wschodniego. W 1925 r. w ramach tej kongregacji utworzono Komisję „Pro Russia”. We francuskim mieście Lille założono rosyjskie seminarium św. Bazylego Wielkiego, znane później jako ośrodek badawczy „Istina”. W Innsbrucku, w Austrii, został zorganizowany ośrodek misyjny kierowany przez jezuitów, w którym formowano i kształcono misjonarzy obrządku wschodniego. Ośrodek prowadzący taką samą działalność powstał na Uniwersytecie w Salzburgu. W 1930 r. Komisja „Pro Russia” została wyodrębniona z Kongregacji do spraw Kościoła Wschodniego i bezpośrednio podporządkowana papieżowi. Miała ona za zadanie prowadzenie działalności misyjnej wśród Rosjan, zwłaszcza mieszkających poza granicami Związku Radzieckiego oraz społecznością prawosławną mieszkającą w granicach II Rzeczypospolitej.

Nową politykę wschodnią Watykanu poparła część episkopatu polskiego. Inicjatorem działań prozelitycznych, ukierunkowanych na wiernych prawosławnych był biskup podlaski Henryk Przeździecki, który w 1923 r. udał się do Rzymu. Tam przedstawił swój plan zorganizowania w Polsce Kościoła katolickiego obrządku bizantyjsko-słowiańskiego. 21 stycznia 1924 r. papież Pius XI udzielił mu błogosławieństwa na dzieło organizowania parafii unickich „gdziekolwiek lokalna ludność tego zażąda”. Katolicka działalność prozelityczna prowadzona była również na terenie pozostałych łacińskich diecezji kresowych: lubelskiej, łuckiej, pińskiej i wileńskiej.

Charakterystyczne dla nowo wprowadzanego obrządku bizantyjsko-słowiańskiego było pozostawienie nienaruszonej obrzędowości Cerkwi prawosławnej. Wiernym prawosławnym, którzy zostali przeciągnięci na unię, narzucono uznawanie papieża za głowę Kościoła. Do kalendarza liturgicznego dołączono święta katolickie,

a w wyznaniu wiary wierni zobowiązani zostali do wypowiedziania *Filioque*. „Synodalną” obrzędowość liturgiczną, praktykowaną na ziemiach wschodnio-słowiańskich, dostosowano do doktryny katolickiej. Boska Liturgia była sprawowana w języku cerkiewnosłowiańskim, a kazania głoszone były w języku lokalnej ludności. Zgodnie z instrukcjami papieskimi, do czasu powołania odrębnej hierarchii dla obrządku neounickiego, duchowni i wierni podlegali miejscowej hierarchii katolickiej.

Akcja neounijna nie dała oczekiwanych rezultatów. W niektórych przypadkach wierni prawosławni, będący w konflikcie ze swoim kapłanem, decydowali się na przystąpienie do neounii na krótki czas. Ruch neounijny jeszcze bardziej zaostrzył i tak już napięte relacje Kościoła prawosławnego z Kościołem rzymskokatolickim i państwem. Duchowni prawosławni, którzy przechodzili na neounię, byli suspendowani przez swych biskupów.

W Polsce, po II wojnie światowej, w jurysdykcji biskupów łacińskich pozostało zaledwie kilka parafii neounickich, które w drugiej połowie lat czterdziestych XX stulecia, z wyjątkiem parafii w Kostomłotach, przestały istnieć. Warto odnotować, że na terenie Podkarpacia i Ziemiach Odzyskanych Kościół grekokatolicki został przez władze komunistyczne zdelegalizowany. Dopiero w 1989 r. papież Jan Paweł II utworzył oddzielną strukturę eklezjalną dla unitów. Regulacje prawne Kościoła rzymskokatolickiego i Kościoła prawosławnego w Polsce napotkały szereg problemów związanych ze stanem posiadania. Odrodzenie hierarchii grekokatolickiej w ramach struktur Kościoła rzymskokatolickiego spowodowało różnego rodzaju napięcia w relacjach prawosławni – unicy – katolicy. Rozwiązanie trudnych problemów w relacjach prawosławno-unickich stało się możliwe dopiero po wniesieniu przez Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny skargi do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu 30 września 2003 r. Po pięciu latach od złożenia wniosku trybunał wyznaczył termin jej rozpatrzenia na 17 czerwca 2008 r., co spowodowało, że Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji wraz z Ministerstwem Spraw Zagranicznych oraz Konferencją Episkopatu Polski zdecydowały, aby trwający od wielu lat konflikt rozwiązać na płaszczyźnie krajowej. W wyniku podjętego dialogu została uregulowana zdecydowana większość spornych kwestii majątkowych pomiędzy prawosławnymi a unitami. 17 grudnia 2009 r. została uchwalona ustawa o uregulowaniu stanu prawnego niektórych nieruchomości pozostających we władaniu Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.

Kościół prawosławny od wieków niewzruszenie stoi na stanowisku, że unia-tyzm i prozelityzm są nie do pogodzenia z pragnieniem odpowiedzi na modlitwę arcykapłańską Chrystusa, aby jego uczniowie „stanowili jedno” (J 17, 21). Znalazło to swój wyraz w dokumentach oficjalnego dialogu katolicko-prawosławnego na

poziomie światowym. Niniejsza monografia wpisuje się w potrzebę pogłębionej refleksji multidyscyplinarnej nad trudnym do jednoznacznej oceny wydarzeniem eklezjalno-politycznym, jakim była unia brzeska, a także uwarunkowaniami jej zawarcia oraz bolesnymi dla Kościoła prawosławnego skutkami w sferach: pastoralnej, kanonicznej, prawnej i stanu posiadania. Ufamy, że wypowiedzi ekspertów z dziedziny teologii, historii, politologii i prawa, zarówno z ośrodków krajowych, jak i zagranicznych, zainspirują do dalszej życzliwej debaty nad następstwami unii brzeskiej dla narodów słowiańskich.

I

Jedność chrześcijan
jako problem
teologiczno-kanoniczny

Abp Jerzy (Pańkowski)

Jedność Kościoła w świetle modlitwy arcykapłańskiej Chrystusa

Najczęściej stosowanym kryterium, odnoszącym się do kwestii jedności chrześcijan, szczególnie od czasów, gdy zaczęto prowadzić teologiczne dialogi ekumeniczne, była i nadal pozostaje Arcykapłańska Modlitwa Chrystusa. Modlił się On w Getsemani: „Aby wszyscy byli jedno, jak Ty, Ojcze, we mnie, a ja w Tobie, aby i oni w nas jedno byli, żeby świat uwierzył, że Ty mnie wysłałeś” (J 17, 21). Pomimo powszechnej uznawalności wspomnianego kryterium jako niepodważalnego argumentu na rzecz zjednoczenia wszystkich, każde z chrześcijańskich wyznań prezentuje odmienną interpretację Chrystusowej modlitwy o jedność. Jedni widzą ją w poszanowaniu odmienności wyznaniowej poszczególnych wspólnot z zachowaniem możliwości praktykowania wspólnej modlitwy, a nawet częściowej koncelebracji. Inni dostrzegają ją w Piśmie Świętym jako wspólnym fundamentem wiary chrześcijan, które niekoniecznie musi być poddawane jednakowej egzegezie. Są również i tacy, którzy przyjmują dogmatyczną naukę innego Kościoła, zachowując przy tym tylko swoje tradycje obrządkowe. W tym ostatnim przypadku to powszechnie znany „uniatyzm”, określany dzisiaj jako „obrzędek greckokatolicki”. Niestety ta istotowa rozbieżność w percepcji modlitewnego zamysłu zawartego w Arcykapłańskiej Modlitwie Chrystusa powoduje, że Jego pragnienie „aby wszyscy byli jedno”, pozostaje jedynie cytowanym odniesieniem, bez możliwości urzeczywistnienia go w praktyce. Pojawia się zatem pewne przekorne pytanie: „Skoro o to, aby wszyscy byli jednością, modlił się sam Zbawiciel, to dlaczego Jego modlitwa nie została wysłuchana i do dziś spełniona?”. Można również zapytać: „Czy jest w ogóle możliwa bardziej doskonała modlitwa o jedność niż ta arcykapłańska?”. I w końcu: „Czy wszystkie nasze ludzkie

starania i wysiłki, ukierunkowane na zjednoczenie chrześcijan i nie tylko, nie są pozbawione sensu, skoro nawet modlitwa samego Chrystusa nie doprowadziła nas jeszcze do pełnej jedności?”. Niniejszy rozdział będzie próbą poszukiwania odpowiedzi na powyższe pytania, w odniesieniu do patrystycznej nauki Kościoła prawosławnego oraz obecnych realiów.

1. Próba charakterystyki Modlitwy Arcykapłańskiej i innych modlitw Chrystusa

Wszyscy czterej ewangeliści relacjonują, że Chrystus często trwał na modlitwie. Szczególnie synoptycy mówią o niej, że była to modlitwa indywidualna i bardzo osobista – modlitwa, która odbywała się pomiędzy Jezusem Chrystusem Synem Bożym i Bogiem Ojcem. Nieznana jest jednak jej dokładna treść, o czym może świadczyć jeden z zapisów w Ewangelii według św. Mateusza: „I odesławszy je, wszedł na górę, aby się pomodlić na osobności” (Mt 14, 23). Podobnie o modlitwie Jezusa pisał Ewangelista Marek: „Nazajutrz wstał bardzo wcześnie, jeszcze po ciemku, i wymknął się na odludzie, aby się modlić” (Mk 1, 35). Św. Łukasz, w jednej ze swoich relacji na temat modlitwy Jezusa, odnosi się do faktu Jego chrztu: „Stało się, że kiedy cały lud był ochrzczony i Jezus został ochrzczony, i modlił się, otwarte zostało niebo” (Łk 3, 21)¹. Kiedy próbujemy wnikać w treść modlitwy Jezusa, to najczęściej od czytujemy ją w kontekście wydarzeń poprzedzających ją lub po niej następujących. Ten kontekst jednak pozostaje tylko pewnym tłem indywidualnej modlitwy Chrystusa. Można wszakże konstatować, że jej najbardziej dominującym elementem jest dziękczynienie za dokonywane dzieła. Jezus Chrystus, Sam będąc Bogiem i mogąc czynić wszystko, uczestniczy w Swojej własnej kenozie – samouniżeniu, a chwałę za wszystko, czego dokonuje, oddaje nie Sobie, lecz Bogu Ojcu. To Bogu Ojcu składa dziękczynienie oraz do Niego kieruje prośby, chociaż Sam może dokonywać wszystkiego. W tym właśnie tkwi niepowtarzalność modlitwy Chrystusa.

Modlitwa Arcykapłańska jest tymczasem modlitwą jawną, a zarazem niezwykle osobistą i intymną. Św. Jan poświęcił jej cały 17 rozdział swojej Ewangelii. Jej świadkami stali się ci sami uczniowie, do których Jezus wcześniej powiedział: „Powiedzialem wam o tym, abyście we mnie pokój mieli. W świecie macie ucisk, ale nabierzcie odwagi: ja zwyciężyłem świat” (J 16, 33). Wiadomo, że zaraz potem Jezus „wzniosłszy oczy swe ku niebu, rzekł: ‘Ojciec godzina nadeszła. Uwielbij swego Syna, aby Syn Ciebie uwielbił’” (J 17, 1). Zachowaną w Ewangelii według św. Jana modlitwę

¹ O Jezusie pogrążonym w modlitwie mowa jest również w innych miejscach synoptycznych Ewangelii, takich jak: Mt 19, 13; 26, 36-44, Mk 6, 46; 14, 32-39, Łk 5, 16; 6, 12; 9, 18.28; 11, 11; 22, 41-45.

nazwano „arcykapłańską” najprawdopodobniej pod wpływem teologii Listu do Hebrajczyków: „Dlatego powinien być we wszystkim podobny do braci, aby stać się miłośniernym i wiernym Arcykapłanem przed Bogiem, żeby Go przebłagać za grzechy ludu” (Hbr 2, 17)². W relacji do kenozy Syna Bożego, „arcykapłańskość” Jego modlitwy również znalazła swój komentarz w Liście do Hebrajczyków: „On to w dniach życia swego w ciele z głębokim łkaniem i łzami zanosił modlitwy i błagania do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci i został wysłuchany dla swojej pobożności. Bo chociaż był Synem, przez to, co wycierpiał, nauczył się posłuszeństwa” (Hbr 5, 7-8). Dla wyjaśnienia znaczenia „arcykapłaństwa” Chrystusa, św. Cyryl Aleksandryjski, komentując jeden z wersetów Pierwszego Listu św. Pawła do Tymoteusza podkreśla, że Jezus jest ponownie jedynym pośrednikiem między Bogiem i ludźmi, Który wydał siebie na okup za wszystkich, składa ofiarę uświęcenia, ofiaruje Samego siebie (por. 1 Tm 2, 5). Sam jest i Ofiarą, i Kapłanem, i Pośrednikiem³. Cyrylowa wykładnia pozostała na stałe w bizantyjskiej liturgii prawosławnej, a konkretnie w pokutnej modlitwie kapłana, rozpoczynającej się słowami: „Nikt, kto poddał się cielesnym pożądliwościom i rozkoszom, nie jest godny [...]”, a kończącej się frazą: „Ty bowiem jesteś składającym ofiarę i składanym w ofierze, przyjmującym i rozdawanym, Chryste Boże nasz”⁴. Pierwszym, który nazwał modlitwę Jezusa, stanowiącą istotną treść Ewangelii według św. Jana, Modlitwą Arcykapłańską był Chytraeus David (łac. *precatio summi sacerdotis*)⁵. Modlitwa Arcykapłańska wykracza nawet poza obszar jej samej, bowiem nie przestaje być, choćby na jeden moment, również i nauczaniem Chrystusa. Warto mieć na uwadze, że wszystkie modlitwy Zbawiciela, nawet te o nieznanym dla nas treści, charakteryzują się treściami dydaktycznymi. Chrystus, modląc się, ukazywał uczniom jak należy się modlić oraz jak powinno się „rozmawiać” z Bogiem Ojcem językiem modlitwy. Dla św. Jana Chryzostoma Chrystus jest prawdziwym nauczycielem i osobistym paradygmatem modlitwy⁶. W tym kontekście istotne są również pozy i tropy modlitewne, w których przebywał Chrystus, a mianowicie: klęczenie, padanie na twarz, modlitwa w odosobnieniu – daleko od ludzi. Jezus modlił się również w obecności świadków, którymi byli Jego uczniowie. W modlitwie Jezusa

² W tym samym liście czytamy o Jezusie jako Arcykapłanie ze wskazaniem na jego prawdziwą naturę ludzką: „Mając więc Arcykapłana Wielkiego [...], który nie mógłby współcierpieć z nami w słabościach naszych, lecz doświadczonego we wszystkim co do podobieństwa, oprócz grzechu” (Hbr 4,14-15).

³ Por. Άγ. Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, *Εἰς Ἰωάννην* 11, 4, PG 74, 480CD.

⁴ Por. *Чинovníк Архιερείского Священнослужения – Archijeratikon*, Białystok 2021, s. 120-122.

⁵ A.Γ. Παλαγιάννη, *Ἡ ἀρχιερατικὴ προσευχὴ τοῦ Κυρίου στήν ἐρμημεντικὴ παράδοση*, Κατερίνη 2005, σ. 50.

⁶ Por. Άγ. Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος, *Εἰς Ἰωάννην* 80, 1, PG 59, 433.

ukryty jest zarówno sam jej sposób, jak też i jej treść. Św. Jan Chryzostom podsumowuje swoje rozważania na ten temat następującymi słowami: „Przyszedł, aby objawić cnotę, a nie tylko Swoją Boskość. Wychowywanego, bowiem, nie tylko słowami należy wychowywać, ale i poprzez dawanie mu przykładu”⁷. Św. Cyryl Aleksandryjski dostrzega też znaczenie dydaktycznego wymiaru modlitwy. Wskazuje on, że Chrystus „od razu pożytecznie zmienia kształt słowa – modlitwy, tworząc sposób” (*χρησίμως μεθίστησιν εὐθύς τοῦ λόγου τό σχῆμα καί εἰς προσευχῆς διαπλάττει τρόπον*)⁸.

Modlitwa Jezusa Chrystusa to permanentna kontemplacyjna relacja z Bogiem Ojcem. Można dostrzec w niej doskonałą formę nieustannej modlitwy, do której zachęcał później chrześcijan apostoł Paweł (por. 1 Tes 5, 17). Jednak szczególnego znaczenia nabiera modlitwa Jezusa w Getsemani, którą przedstawiają trzej synoptycy (por. Mt 26, 39; Mk 14, 36; Łk 22, 42). Dwaj z nich (św. Mateusz i św. Marek) wspominają także o wołaniu Jezusa na krzyżu (por. Mt 27, 46; Mk 15, 34). Różnice zawarte w synoptycznych relacjach uwiarygodniają fakt ludzkiej udręki, której doświadczał Chrystus, wyrażając jej ciężar w swojej usilnej modlitwie. Jej wyjątkowość kryje się w „nadejściu czasu” potwornego cierpienia i śmierci na krzyżu. I właśnie ta najpełniejsza wersja Modlitwy Arcykapłańskiej z Ewangelii według św. Jana, wskazuje na ten fakt. Świadczą o tym słowa: „Ojciec godzina nadeszła. Uwielbij swego Syna, aby Syn Ciebie uwielbił” (J 17, 1). Grecki aoryst „ἐλήληθεν” wyraża, że jest to czas dokonany – czas, który już się wypełnił, a zatem od teraz czas ten stał się rzeczywistością. W kolejnych wersjach Modlitwy Arcykapłańskiej gramatyczny wymiar aorystu ustąpi miejsca trybowi „nakazującemu”, co będzie się odnosiło już do przyszłości, a konkretnie do przyszłości wszystkich wierzących w Jezusa Chrystusa⁹. Chrystus zwraca się do Boga Ojca w trybie „żądającym” czy „rozkazującym”, o czym świadczą słowa: „uwielbij”, „zachowaj” itp. Wynika to z samego charakteru modlitwy, gdzie prośba nabiera barw błagalnych. Modlitwa Arcykapłańska uznawana jest za kulminację Ewangelii Janowej, ponieważ ukazuje nam ona Jezusa, Który jako Bogoczłowiek wychodzi z czasu chronologicznego i przekracza próg wieczności, powracając do Swojej chwały, którą posiada od wieków jako Syn Boży¹⁰. Pomimo że w opinii niektórych współczesnych biblistów struktura i miejsce tej pożegnalnej modlitwy w Ewangelii są wątpliwie, to jej autentyczność nigdy nie była kwestionowana. Wystarczy spojrzeć na rekonstrukcję zdarzeń, które miały wokół niej miejsce. Uczniowie świętowali Paschę

⁷ *Ἀρχαῖα Σχόλια, Εἰς Ἰωάννην 17*, PG 106, 1273C.

⁸ Por. Ἄγ. Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, *Εἰς Ἰωάννην 11, 3*, PG 74, 476A.

⁹ Por. Епископ Кассиан (Безобразов), *Водою и Кровию и Духом. Толкование на Евангелие от Иоанна*, Париж-Москва 2004, с. 153.

¹⁰ Por. Митрополит Иларион (Алфеев), *Иисус Христос. Жизнь и учение в шести книгах. Книга пятая, Агнец Божий*, Москва 2017, с. 596.

ze swoim Nauczycielem w Jeruzalem, a po zakończeniu wieczerzy Jezus skierował do nich ostatnie słowa. Ekaterina Lalagiane twierdzi, że zostały one wypowiedziane zamiast wyznaczonych tekstów, odczytywanych, zgodnie z porządkiem paschalnej wieczerzy u Żydów, w święto Paschy. Wieczera kończyła się Hallelem, czyli psalmami 113-114 i dziękczynieniem składanym Bogu Przymierza. Można zatem zaryzykować twierdzenie, że Chrystus swoją ostatnią Paschę zakończył własną modlitwą, a następnie wyprowadził uczniów na zewnątrz, aby zobaczyli koniec, jak to czytamy w pierwszym wersecie 18 rozdziału Ewangelii według św. Jana (por. J 18, 1). Zatem, Modlitwa Arcykapłańska Chrystusa była finalnym „Amen”, wieńczącym Jego ziemskie dzieło i nadającym sens nadchodzącym cierpieniom na krzyżu¹¹. Modlitwa ta jest również rekapitulacją Wieczerzy Mistycznej, a zatem nie może być uznana za zwykły poryw serca, czy też pewien epizod zaistniały w czasie pomiędzy jej wypowiedzeniem a nadchodzącym cierpieniem na krzyżu. Ks. Jerzy Klinger odczytywał tę modlitwę nawet jako anaforę eucharystyczną. Dowodził, że: „W czasie Wieczerzy Jan nie wyprzedza faktów, podaje tylko nauki i modlitwę Chrystusa tak, jak po sobie następowały, nie ujawniając ich eucharystycznego znaczenia, które dopiero w świetle Zmartwychwstania i w życiu Kościoła objawiło się Uczniom”¹². Zadając wprost pytanie, czy można traktować Modlitwę Arcykapłańską jako rzeczywistą anaforę, z pełnym przekonaniem odpowiada: „Dla świadomości prawosławnej nie może być w tym żadnej trudności, chociażby na tej samej zasadzie, na której ogólnie przyjmuje się Chrzeszt, a w Kościele prawosławnym nawet komunie dzieci, których świadomość z czasem dojrzeje do zrozumienia i zaakceptowania uprzednio dokonanego aktu. W tym sensie Ewangelia według św. Jana może dawać dokładniejszy opis pierwszej Eucharystii niż Ewangelie synoptyczne”¹³.

Zastanawiając się nad udziałem apostołów w omawianej modlitwie, można założyć, że Chrystus ewidentnie chciał, aby wiedzieli oni, jaka jest jej treść oraz o co modlił się On do Ojca. Apostołowie biernie uczestniczyli w modlitwie Jezusa, niezależnie od nich samych i z woli Bożej stali się świadkami tego, co dokonywało się pomiędzy Ojcem i Synem. Ta wyjątkowa relacja nie ma jakiegokolwiek analogii do relacji międzyludzkich¹⁴. Fundamentem owej relacji jest nierozzerwalna jedność Ojca z Synem, która ma być wzorcem także dla ludzkiej jedności. Jedność pomiędzy Ojcem i Synem jest jednością absolutną i od niczego niezależną, a relacje cechują się zależnością.

¹¹ Por. A.Γ. Λαλαγιάννη, *Ἡ ἀρχιερατικὴ προσευχὴ τοῦ Κυρίου στήν ἐρημημονετική παράδοση*, s. 50.

¹² J. Klinger, *Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny a memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków*, Warszawa 1969, s. 58.

¹³ Tamże, s. 59.

¹⁴ Por. Митрополит Иларнон (Алфеев), *Иисус Христос. Жизнь и учение*, s. 597.

Św. Jan nie przekazuje nam szczegółów odnośnie do miejsca, gdzie została wypowiedziana Modlitwa Arcykapłańska. Kwestią otwartą pozostaje zatem czy Chrystus wygłosił ją w komnacie, gdzie była sprawowana Ostatnia Wieczerza, czy też już w drodze do Getsemani. W oparciu o analizę treści Modlitwy Arcykapłańskiej można wyróżnić jej trzy części, a mianowicie: 1) część doksolologiczną (w której dominuje temat „chwały”, występujący w modlitwie aż osiem razy w różnych konotacjach), 2) modlitwę w intencji uczniów, oraz 3) modlitwę za tych, którzy uwierzą w Jezusa poprzez nauczanie i słowa uczniów.

2. Doksolologiczna modlitwa w intencji uczniów i Kościoła

Motywym przewodnim Modlitwy Arcykapłańskiej jest wstępowanie Jezusa ku Ojcu. Wstępowanie to nie może być zdefiniowane jakimś jednym momentem w ziemskim życiu Jezusa Chrystusa, a dokładniej, w jakikolwiek sposób osadzone w czasoprzestrzeni¹⁵. Stanowią o nim zarówno Wcielenie Chrystusa, Jego cierpienie, śmierć na krzyżu, Zmartwychwstanie oraz Wniebowstąpienie. W anaforze liturgii prawosławnej, do ekonomii zbawienia rodzaju ludzkiego wlicza się również Paruzję i powszechne zmartwychwstanie umarłych. Doksolologiczny charakter tej modlitwy opiera się więc na głębokim namyśle teologicznym. Chrystus bowiem wychwala Swego Ojca za dokonanie ekonomii zbawienia. W tradycji prawosławnej teologia w swej istocie wyraża wiarę trynitarną, natomiast ekonomia zbawienia koncentruje się wokół wcielonego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa. Aby zrozumieć dlaczego kenozą Chrystusa, wyrażona w ekonomii zbawienia człowieka, nie odebrała Mu chwały, należy na moment odejść od Modlitwy Arcykapłańskiej i odnieść się do Listu do Filipian. On bowiem „poniżył samego siebie, stał się posłuszny aż do śmierci, do śmierci na krzyżu” (Flp 2, 8). Jeśli by nie był to akt dobrowolny, to nie byłby on również aktem pokornego samouniżenia, a tylko taki akt ma wartość i przynosi korzyść. I jedynie w tym kontekście możemy skonfrontować równość Boga Ojca i Boga Syna oraz posłuszeństwo Syna względem Ojca, które z zasady ma miejsce pomiędzy większym i mniejszym, a w tym przypadku pomiędzy Równym i Równym. Uczynił tak nie dlatego, że jest „mniejszym” Bogiem, ale właśnie dlatego, że jest Bogiem, Którego stać na coś, czego nie musiał, lecz co było konieczne w imię miłości do człowieka. W rezultacie „Bóg wywyższył Go nad wszystko i darował Mu Imię, ponad wszelkie imię, aby na Imię Jezusa zgięto się wszelkie kolano tych, co na niebiosach, na ziemi i w otchłaniach, i żeby każdy język wyznawał, że Panem Jezus Chrystus ku

¹⁵ C.H. Dodd, *The interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1958, s. 419.

chwale Boga. Ojca” (Flp 2, 9-11). Na ile On (Chrystus) był Wielkim, na tyle też mógł się upokorzyć. Miarą upokorzenia nie jest bowiem „małość” kogokolwiek, lecz właśnie jego „wielkość”, w czym przoduje niedościgniony paradygmat kenozy Jezusa Chrystusa. Nie przeszkodziła Mu nawet najbardziej przekłeta forma śmierci – na krzyżu (por. Pwt 21, 23), aby pokonać ją i uczynić krzyż znakiem życia, a nie przekleństwa¹⁶.

Modlitwa Arcykapłańska sens bytu dostrzega tylko w relacji z życiem wiecznym (J 17, 2), stąd też jej nie tylko diachroniczny, ale i ponadczasowy wymiar. „Wszelkie ciało” zaś, o którym wspomina w niej Chrystus, odnosi się zarówno do wszelkiego stworzenia, jak i faktu, że obiektem misji Kościoła staną się zarówno Żydzi, jak i poganie. Wspomina o tym św. Jan Chryzostom: „Dzieło głoszenia [Ewangelii] nie zostanie ograniczone tylko do Żydów, lecz obejmie cały świat i da początek dla powołania pogan”¹⁷. Sam fakt, że Chrystus „wzniosłszy oczy swe ku niebu”, modlił się w czasie dla siebie niezwykle trudnym, staje się także samym w sobie paradygmatem tego, że modlitwa powinna być pierwszą reakcją człowieka w momentach pokusy. Ten przykład najbardziej dotyczy uczniów Chrystusa, których życie po Zesłaniu Ducha Świętego, będzie wypełnione ciągłymi próbami i udrękami. Ponadto, sama treść modlitwy nie wskazuje na fakt, że Jezus Chrystus dał się ukrzyżować wbrew własnej woli. W przeciwnym razie, jak byłoby możliwe, że modlił się On o to, aby wszystko się dokonało, natomiast swój Krzyż określa mianem chwały nie tylko dla siebie, ale i dla Ojca. Św. Jan Chryzostom wyjaśnia, że nie tylko Syn okrył się chwałą, ale i Ojciec, gdyż „do ukrzyżowania, nawet i Żydzi Go nie znali”¹⁸. Powołuje się on przy tym na księgę proroka Izajasza: „Izrael na niczym się nie zna, lud mój niczego nie rozumie” (Iz 1, 3).

3. Modlitwa za uczniów

Modląc się za uczniów (por. J 17, 6-19), Chrystus kilkakrotnie wypowiada słowa „których mi dałeś”, które mają odniesienie do faktu, że Ojciec przekazał Synowi władzę nad nimi, nie tracąc ich ze swego dziedzictwa¹⁹. Jezus, w swojej modlitwie, „relacjonuje” stan ich wiary. Opowiada też Ojcu o tym, co przyjdzie im wycierpieć i co ma się dokonać w przyszłości. Jeszcze wtedy nienawiść do uczniów nie znalazła swego pełnego wyrazu i z tego powodu potrzebna jest za nich modlitwa, ponieważ apogeum

¹⁶ Por. Abp Jerzy (Pańkowski), *Homilia w Tygodniu Modlitw o Jedność Chrześcijan*, „Polski Żołnierz Prawosławny. Kwartalnik Prawosławnego Ordynariatu Wojska Polskiego” XXVIII(2022), nr 1 (111), s. 3-5.

¹⁷ Ἁγ. Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος, *Εἰς Ἰωάννην* 80, 1, PG 59, 433-438.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże 81,1, PG 59, 437-543.

sprzeciwu dla ich misji nastąpi dopiero po śmierci i Zmartwychwstaniu Chrystusa²⁰. Ta sama nienawiść doprowadziła do krzyża i wcześniejszej męki ich Nauczyciela i Mistrza. Uczniowie, będąc świadkami arcykapłańskiego wołania Syna do Ojca, musieli przyjąć do wiadomości, że jeśli pozostaną wierni Chrystusowi to czeka ich dokładnie taka sama droga, droga usłana „nienawiścią tego świata”. Mówił o tym sam Chrystus: „Ja dałem im Słowo Twoje, a świat ich znienawidził, bo nie są ze świata, jak i ja ze świata nie jestem. Nie proszę, abyś ich zabrał ze świata, ale byś ich ustrzegł od złego. Nie są ze świata, jak i ja nie jestem ze świata” (J 17, 14-16). Modląc się, Jezus odczuwa niezwykle dotkliwą świadomość konieczności wypełnienia się proroctw o Nim samym i Jego uczniach. Świadczą o tym słowa o Judaszu: „Nie o wszystkich was mówię. Ja wiem, kogo wybrałem. Ale niech się wypełni Pismo: Ten, kto jadł mój chleb, podniósł na mnie swą piętę” (J 13, 18)”, które powtórzy, mówiąc do Ojca: „i nikogo z nich nie straciłem, prócz syna zatracenia – aby się Pismo wypełniło” (J 17, 12b). Świadomość wypełnienia się Pisma nie oznaczała unicestwienia wolnej woli Chrystusa, a tym bardziej wolnej stworzonej woli Judasza²¹. Uczniowie Chrystusa stanowili pierwszą wspólnotę eklezjalną. Mieli ten przywilej, że uczestniczyli też w pierwszej Eucharystii sprawowanej przez Jezusa. Była to Eucharystia jedyna w swym rodzaju i niepowtarzalna. Chociaż ofiara eucharystyczna Jezusa dokonała się jedynie raz, to jednak jest uobecniająco wspomiana podczas każdej Boskiej liturgii.

Jeśli nawet apostołowie nie zachowali jedności arytmetycznej swojej „wspólnoty eklezjalnej”, z uwagi na „syna zatracenia”, to jednak trwali w niej na tyle, na ile pozostawali w zgodzie z nauczaniem swego mistrza i nauczyciela Jezusa Chrystusa. Dramat pierwszego apostołowskiego upadku w osobie Judasza będzie odtąd towarzyszył Kościołowi przez wszystkie kolejne lata i wieki. Postawa Piotra, który zaparł się Chrystusa, a następnie gorzko opłakiwał czyn swojej tchórzliwej zdrady, ukazuje jedyną drogę powrotu do Kościoła – powrotu przez łzy i nawrócenie. Dramat Judasza jest również dowodem na to, że dopóki istnieje świat, niebezpieczeństwo oddziaływania zła będzie najbardziej odczuwalne w samym rdzeniu ekonomii zbawienia człowieka – czyli we wspólnocie Kościoła. Judasz był w jedności nie tylko z uczniami, ale również z Bogoczłowiekiem. Kiedy jednak utracił z Nim jedność w wyniku zdrady, znalazł się również poza jednością z innymi uczniami. Gwarantem powodzenia ich późniejszej misji nie był zatem sam fakt przynależności do grona dwunastu, lecz ich jedność, pomimo towarzyszących im, jako wciąż jeszcze ułomnym ludziom, zwyczajnych

²⁰ Пор. Митрополит Иларион (Алфеев), *Иисус Христос. Жизнь и учение*, с. 609.

²¹ Św. Jan Chryzostom pisał o tym między innymi: „Ale Judasz nie zginął dlatego, aby poprzez to wypełniło się pismo”. Więcej na ten temat: Ἁγ. Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος, *Εἰς Ἰωάννην* 80, 2-3, PG 59, 433-438.

życiowych sporów i nieporozumień. Ich jedność była zależna od zgodności tego, co głosili, z tym, czego ich nauczył wcześniej Jezus Chrystus. To był też powód, dla którego Chrystus modlił się o ich uświęcenie (gr. *ἁγιασμός*)²², co ma ważne teologiczne odniesienie²³ również do Starego Testamentu, gdzie uświęcenie oznaczało predestynację do szczególnej służby czy to kapłana, czy też proroka²⁴. Uświęcenie odnosi się również do udzielenia Ducha Świętego i prawowiernego rozumienia dogmatów. Św. Jan Chryzostom podkreśla perychorezę tych wymiarów: „[...] wyznawanie prawdziwych dogmatów o Bogu rzeczywiście *uświęca duszę*”²⁵.

4. Modlitwa za wiernych

Naturalną konsekwencją modlitwy Chrystusa za uczniów była także modlitwa za ich bezpośrednich i pośrednich następców. Modlitwa za wiernych jest w istocie testamentem Jezusa przekazywanym z pokolenia na pokolenie. Zostało to zapowiedziane przez Niego w perykopie o Dobrym Pasterzu: „Mam także inne owce, które nie są z tej owczarni. I te muszę przyprowadzić i będą słuchać głosu mego, i nastanie jedna owczarnia i jeden pasterz” (J 10, 16). W Modlitwie Arcykapłańskiej słowa te nabierają jeszcze większego znaczenia z uwagi na okoliczności zanoszonej do Ojca modlitwy. Chrystus wyraźnie oddziela, a zarazem łączy „intencję” swojej modlitwy: „Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we mnie; aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty mnie posłał” (J 17, 20-21). Pierwszym wymiarem zacytowanej powyżej frazy jest jej diachroniczna uniwersalność. Chrystus przekracza w niej, o czym była już mowa, bariery pokoleniowe i czasowe pomiędzy terażniejszością i przyszłością. Chrystus bowiem modli się o jedność wierzących w Niego ludzi wszystkich wieków. Pokolenia tych, którzy żyli w przeszłości, spotkały się z Chrystusem Zmartwychwstałym w momencie Jego Zstąpienia do Piekła. Wówczas ludzie z minionych pokoleń mieli możliwość uwierzenia w Zbawiciela, co wyraźnie ilustruje kanoniczna ikona święta Paschy – ikona Zstąpienia Chrystusa do Otchłani.

Kolejnym wnioskiem, wynikającym z analizy Modlitwy Arcykapłańskiej Jezusa, jest fundamentalne znaczenie jedności, która w J 17-24 stanowi kluczowy warunek osiągnięcia dobrych owoców głoszenia Dobrej Nowiny. Warto przy tym podkreślić,

²² „Uświęć ich w prawdzie” (J 17, 17); „A za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby oni byli uświęceni w prawdzie” (J 17, 19).

²³ Por. Митрополит Иларион (Алфеев), *Иисус Христос. Жизнь и учение*, s. 612-613.

²⁴ Por. Jg 1, 5; Pwt 15, 19.

²⁵ Ἁγ. Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος, *Εἰς Ἰωάννην* 82, 1, PG 59, 433-438.

że jedność ta ma przede wszystkim charakter wertykalny. Jeśli nie jest to jedność taka „jak Syna z Ojcem”, to przestaje nią być w ogóle, a świat wtedy nie uwierzy głoszącym, że Ojciec posłał Syna. Jedność ta jest również nierozzerwalnie powiązana z miłością, która stanowi jej macierzyste źródło²⁶. Św. Jan w swoim Pierwszym Liście dopowiada: „Ktoś zaś zachowuje Jego naukę, w tym naprawdę miłość jest doskonała. Po tym właśnie poznajemy, że jesteśmy w Nim” (1 J 2, 5-6). Według św. Jana Chryzostoma warunkiem jedności jest również zgoda i pokój pośród uczniów. Jedność wertykalna i horyzontalna jest warunkiem powodzenia ich misji w głoszeniu nauki Chrystusa. Interpretując ewangeliczny werset „I także chwalebę, którą mi dałeś przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak My stanowimy” (J 17, 22), św. Jan Chryzostom podkreśla chwałę (gr. *δόξα*) cudów, chwałę nauczania i chwałę jedności (gr. *ὁμοψυχία* – „jednodusznosc”). Uważa bowiem, że znacznie większe znaczenie ma chwała jedności od chwały cudów: „Tak, jak w odniesieniu do Boga jesteśmy pod wrażeniem tego, że w Jego jestestwie nie ma ani niezgody, ani walki, i właśnie to stanowi największą chwałę, to i dlatego, i On [Chrystus] tak mówi, aby i oni okryli się chwałą z tego samego powodu”²⁷. Wrogość pomiędzy uczniami prowadzi do podziału, a zgoda do pojednania. Jedynie jedność z nauczaniem Boga i w Bogu może zagwarantować jakiegokolwiek postęp w głoszeniu Słowa Bożego. Zarówno zgoda, jak i jedność są, i muszą być, realizowane na płaszczyźnie chrystologicznej. Uczniowie nie byłoby zatem w stanie zachować jedności, jeśliby utracili ją ze swoim Nauczycielem, a tym samym nie mogliby poznać Ojca. Świadczą o tym słowa modlitwy Chrystusa: „Ojcie sprawiedliwy! Świat Ciebie nie poznał, lecz Ja Ciebie poznałem i oni poznali, żeś Ty Mnie posłał” (J 17, 23). Nie jest więc możliwe, aby ktokolwiek poznał Boga, bez wcześniejszego poznania Chrystusa: „Ja [Chrystus] bym chciał, ażeby wszyscy byli w tym stanie; ale nie [wszyscy] Ciebie poznali, chociaż też i nic nie mają na swoje usprawiedliwienie”²⁸. Ze słów Chrystusa „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcie, we Mnie, a ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty mnie posłał” wynika pewien logiczny wniosek, na który zwraca uwagę część egzegetów. Otóż dwukrotnie zawierają one frazę: „Ty we mnie” i „ja w nich”, a tylko jeden raz jest fraza „Ja w Tobie”. Możliwe to jest w relacji „mniejszego” z „większym”, co zakłada pewien stopień podporządkowania. Nie dotyczy to jednak wymiaru i rzeczywistości duchowych. Tutaj nie ma mowy o jakiegokolwiek subordynacji²⁹. Ilustracją takiej rzeczywistości jest przebywanie zarodka w łonie Matki, do czego odwołał się

²⁶ Por. Mitropolit Ilarijon (Алфеев), *Иисус Христос. Жизнь и учение*, s. 616-617.

²⁷ Αγ. Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος, *Εἰς Ἰωάννην* 82, 2, PG 59, 433-438.

²⁸ Там же.

²⁹ Por. Mitropolit Ilarijon (Алфеев), *Иисус Христос. Жизнь и учение*, s. 617-618.

św. Jan na początku swej Ewangelii: „Boga nikt nigdy nie widział, Ten jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim nauczył” (J 1, 18). Chrystus ukazał swoje niezwykle przywiązanie do uczniów, co wyraził słowem „chcę” (gr. θέλω). To słowo jest najczęściej i instynktownie wypowiedziane przez dzieci dopominające się u rodziców tego, czego pragną³⁰.

5. Modlitwa za Kościół

Modlitwa Arcykapłańska Jezusa Chrystusa przyjmowana była przez wielu jako rekapitulacja Jego nauki o jedności uczniów, ich następców, a także Kościoła jako Bogoludzkiego organizmu. Wszystkie te trzy wymiary Jego modlitwy do Ojca spotykają się we wspólnej realizacji planu ekonomii zbawienia rodzaju ludzkiego. Apostołowie bowiem i ich następcy – i wszyscy, którzy dzięki nim uwierzyli w Chrystusa – stanowią integralną część tej ekonomii. Okazuje się zatem niemożliwym, aby ktokolwiek doszedł do wiary w Boga, bez słowa Dobrej Nowiny głoszonej przez człowieka³¹. Jedność istniejąca pomiędzy Ojcem i Synem jest warunkiem *sine qua non* dla jedności wiernych i stanowi gwarant jej przetrwania. Sama jedność wiernych również jest warunkiem, aby wznieść się do jedności Ojca z Synem na „tyle, na ile jest to możliwe” – co jest treścią hymnografii mistycznej heortologii prawosławnej. Precyzyjnie prawdę tę sformułował Aleksy Chomiakow, pisząc o jedności i integralności Kościoła: „Jedność Kościoła wynika w konieczny sposób z jedności Bożej, gdyż Kościół nie jest wielością osób w ich osobowej oddzielności, ale jednością łaski Bożej, żyjącej w wielości stworzeń rozumnych, które korzą się przed łaską”³². Słowa te są kluczowe dla zrozumienia samej istoty jedności, która w eklezjalnym wymiarze nie jest oparta na wielości osób myślących tak samo czy podobnie, lecz na jedności obecnej w nich łaski Bożej. W konsekwencji jedność Kościoła zależy od jedności łaski, a nie od „jedności” osiągniętej w wyniku kompromisu wiary. Chomiakow, mając na myśli pełną i wszechogarniającą jedność, unikał podziału Kościoła na Kościół widzialny i Kościół niewidzialny: „Kościół jest jeden, nie bacząc na jego podział; widzialny dla człowieka jeszcze żyjącego na ziemi. Jedynie w odniesieniu do człowieka można uznać podział Kościoła na widzialny i niewidzialny, ale ich jedność jest prawdziwa i bezwarunkowa”³³. To właśnie z tego powodu Kościół prawosławny nigdy nie

³⁰ Tamże, s. 618.

³¹ Por. A.Γ. Λαλαγιάννη, *Η αρχιερατική προσευχή του Κυρίου στην ἐρμηνευτική παράδοση*, s. 180.

³² A. Chomiakow, *Kościół jest jeden. Próba katechizmowego przedstawienia nauki o Kościele*, przeł. H. Paprocki, „Elpis. Czasopismo Teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku” XII(XXIII)2010, z. 21-22 (34-35), s. 303

³³ Tamże.

zaakceptował tzw. „teorii gałęzi” (gr. *ἡ θεωρία τῶν κλάδων*), mimo że ewangeliczna wizja Winnicy Pańskiej jest mocno osadzona w Ewangeliu według św. Jana i w jego Pierwszym Liście, a także w prawosławnej heortologii³⁴. Według „teorii gałęzi” istnieją Kościoły partykularne, które różnią się od siebie w zasadniczych kwestiach wiary, ale mają wspólne korzenie i źródło. Tymczasem obraz Winnicy Pańskiej posiada odniesienie nie do „partykularnych Kościołów”, ale do różnych form głoszenia Słowa Bożego (gr. *Λόγος τοῦ Θεοῦ*) w jedności z jednym Kościołem i w obszarze jednego Kościoła, zawsze jednak przy zachowaniu doskonałej jedności w wierze. Obraz Kościoła jako Winnicy Pańskiej uświadomił apostołom nie tylko potrzebę, ale i realną możliwość empirycznej percepcji Chrystusowych słów „Trwajcie we mnie, jak i ja w was” (J 15, 4). Warto w tym kontekście przytoczyć słowa śp. abp. Jeremiasza (Anchimiuka), który w odpowiedzi na wielki entuzjazm wywołany przez wizytę papieża Jana Pawła II w Rumunii oraz związane z nią spontaniczne, wspólne wołanie wszystkich „Unitate”, w jednym z wywiadów powiedział: „Jedności pragną wszyscy chrześcijanie, którzy pamiętają o słowach Pana Jezusa w Ogrójcu: ‘Aby wszyscy byli jedno, jak Ty, Ojczy, we mnie, a ja w Tobie, aby i oni w nas jedno byli, żeby świat uwierzył, iż Ty mnie wysłałeś’ (J 17, 21). Pragnienie to należy do istoty Kościoła Chrystusowego. Historia chrześcijaństwa uczy jednak, że pragnienie jedności może prowadzić do nowych podziałów. Dzieje się tak, gdy jest realizowane za wszelką cenę i bez uwzględnienia racji teologicznych partnera lub poprzez spłylenie wielkich problemów teologicznych. Sądzę, że nikt nie może określić czasu spełnienia pragnienia jedności. Wszystko, co się dzieje w Kościele, jest działaniem Boga i człowieka. Wśród działań człowieka najważniejsze jest poszukiwanie prawdy. W ruchu ekumenicznym nauczyliśmy się poszukiwać prawdy wspólnie. Jest to wniosek z historii, często bolesnej, i wynik studiowania Pisma Świętego oraz przemyśleń teologicznych”³⁵.

Wiara w Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób musi wynikać z jedności wiernych i obecnej w nich łaski Bożej. To łaska staje się zaprawą, która cementuje tę jedność. Nie jest nią umowny konsensus międzyludzki. Łaska Boża, mocą której wierni stają się jednym, stanowi gwarancję autentyczności kerygmatu i posłannictwa Chrystusowego³⁶. Jedność ta urzeczywistnia się zawsze i tylko w jedności eucharystycznej³⁷. To w niej Bóg staje się człowiekiem, nie przestając być Bogiem i składa siebie w ofierze. W misterium Eucharystii cały rodzaj ludzki jednoczy się z Bogiem,

³⁴ Por. J 6, 56; 15, 4-9.

³⁵ Abp Jeremiasz (Anchimiuk), *Duch nieograniczony tradycją*, [w:] *Nasz Papież. Kronika Pontyfikatu w 27 zeszytach*, Rok Dwudziesty Pierwszy 16.X.1998-15.X.1999, s. 7.

³⁶ Por. A.Γ. Λαλαγιάννη, *Ἡ ἀρχιερατικὴ προσευχὴ τοῦ Κυρίου στὴν ἐρημημηντική παράδοση*, σ. 187.

³⁷ Por. tamże, s. 384-385.

a jedność ta urzeczywistnia się tylko w Kościele i poprzez Kościół. Stąd też najdoskonalszym obrazem tajemnicy jedności w Chrystusie jest obraz Ciała, w którym Głową jest Chrystus, a wierni pozostałą jego częścią. To żywy organizm. Z tego właśnie powodu wszystkie członki tego organizmu żyją jedynie w jedności z jego Głową – Jezusem Chrystusem. Jedynie On jest życiodajnym epicentrum oraz źródłem życia Kościoła. Jedność wierzących z Chrystusem i w Chrystusie dobrze wyraża również obraz chleba³⁸. Jedność Kościoła, wynikająca z Modlitwy Arcykapłańskiej, ma swój ontologiczny fundament polegający na perychorezie jedności wiernych z jednością z Chrystusem. Zignorowanie tego fundamentu może pozwolić międzyludzkiej jedności na krótkie przetrwanie, ale nie zabezpieczy jej, wcześniej czy później, przed podziałem. Jedność Kościoła nie może być zatem oparta wyłącznie na jedności w miłości i wspólnych celach³⁹, nawet tych najbardziej szlachetnych. Każde działanie Kościoła musi być bowiem chrystocentryczne, eucharystocentryczne i soteriologiczne. Jedność wspólnoty ma mieć wymiar personalny. Zachowanie jedności Kościoła nie zależy od wspólnych ustaleń i kompromisów, ale od indywidualanej osobistej jedności każdego jej członka z Chrystusem i z innymi członkami eklezjalnego ciała. Im bliższa będzie ta indywidualna relacja każdego z nich z Chrystusem, tym silniejsza i niezachwiana będzie jedność całej wspólnoty. Św. Maksym Wyznawca nawoływał do czujności w sferze zachowania jedności, aby nie zostało zachwiane lub zatraczone jej dobro⁴⁰. W definiowaniu Kościoła warto uwzględnić jedność jego wiernych pomiędzy sobą poprzez ich jedność z Chrystusem. Jedność wiernych nie jest możliwa do osiągnięcia, a tym bardziej do utrzymania, bez jedności z Chrystusem. A zatem Kościół to jedność Boga i ludzi⁴¹.

W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, dlaczego modlitwa Chrystusa do dziś nie została wypełniona w tej najważniejszej kwestii, a mianowicie „aby wszyscy byli jedno”, należy uwzględnić dynamiczny charakter tej jedności. Jedność bowiem nie należy do kategorii pojęć statycznych. Charakteryzuje ją progresywny rozwój, który znajdzie swe dopełnienie i wypełnienie w „przyszłym wieku”, gdzie wierni skosztują chwały Jezusa⁴². Bogoludzki wymiar Kościoła jest źródłem i celem jego istnienia. Bowiem, jak przekonuje św. Justyn Popowicz, „[...] wszystkie Bogoludzkie zmysły Kościoła są od Niego [Chrystusa], w Nim i poprzez Niego”⁴³. Jedność Kościoła wynika

³⁸ Por. Rz 12, 4-8; Kol 6, 15-20.

³⁹ Por. A.Γ. Λαλαγιάννη, *Ἡ ἀρχιερατικὴ προσευχὴ τοῦ Κυρίου στὴν ἐρμηνευτικὴ παράδοση*, σ. 390.

⁴⁰ Μάξιμος Ὁμολογητὴς, *Σχόλια περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας* 2, 5, PG 5, 657A.

⁴¹ Por. A.Γ. Λαλαγιάννη, *Ἡ ἀρχιερατικὴ προσευχὴ τοῦ Κυρίου στὴν ἐρμηνευτικὴ παράδοση*, σ. 392.

⁴² Tamże.

⁴³ Ἀρχιμ. Ἰουστίνος (Πόποβιτς), *Ἡ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία καὶ ὁ Οἰκουμενισμός*, Βάλιεβο 1974, σ. 26.

z jedności Osoby Bogoczłowieka Chrystusa. Św. Justyn z ontologicznym optymizmem przekonuje: „Nie jest możliwe, aby Kościół, będąc powszechnie jednym i jedynym Bogoludzkim organizmem we wszystkich światach, uległ podziałowi. Każdy podział oznaczałby jego śmierć. Cały Kościół, umocowany w Bogoczłowieku, jest przede wszystkim Bogoludzkim organizmem, a dopiero później Bogoludzką organizacją. Dlatego, wszystko co w sobie posiada, jest Bogoludzkie i niepodzielne, tj.: wiara, miłość, prawda, Chrzest, Eucharystia i każde Boskie misterium, i każda Boska cnota, i w ogóle całe życie oraz jej struktura”⁴⁴. Ten Bogoludzki wymiar jedności Kościoła realizuje się nade wszystko poprzez miłość, którą Augustyn z Hippony postrzegał jako kryterium przynależności eklezjalnej. Według niego wszyscy, którzy odłączyli się od Kościoła, nie mogli mieć w sobie miłości. To znak rozpoznawczy przynależności do Boga, na który wskazał sam Chrystus w J 13, 35⁴⁵, dlatego też i wyrazem Kościoła nie są nawet sakramenty same w sobie, ani jego nauka, lecz właśnie miłość. Nic nie będzie w stanie zbawić człowieka, jeśli zostanie on pozbawiony miłości. Augustyn z Hippony odniósł się także do problemu schizmy: „Już samo odłączenie się od Kościoła jest ogromnym grzechem, który akurat i wskazuje na to, że u schizmatyków nie ma miłości”⁴⁶.

Chrześcijańskie życie to życie w jednym Kościele. „Teoria gałęzi” jest nie do zaakceptowania w perspektywie „eklezjalnej jedności liturgicznej”, która urzeczywistniana może być jedynie w tej samej wspólnotce eucharystycznej. Praktyka interkomunii, jako forma prowadzenia dialogu ekumenicznego poprzez możliwość udziału we wspólnie sprawowanej Eucharystii poza Kościołem, nie rozwiązała i z pewnością nie rozwiąże problemu jedności eucharystycznej, zwłaszcza jeśli uwzględnione zostaną istniejące rozbieżności dogmatyczne. Próba wprowadzenia interkomunii, zamiast ułatwić, utrudniła proces poszukiwania jedności. Z tego też powodu Kościół prawosławny nigdy nie wahał się z wyrażeniem całkowitego i bezwarunkowego odrzucenia tego wariantu dążenia do jedności, co wynika z przekonania, że Eucharystia nie jest drogą do jedności Kościoła, lecz jej upragnionym zwieńczeniem. Już na początku XX wieku przekonanie to wyraził św. męczennik Hilarion Troickij w swoim komentarzu do dokumentów Światowej Konferencji Chrześcijaństwa z 1916 r. w piśmie skierowanym do Roberta Gardenera: „Nie przyjmujemy Komunii Świętej z jednego chleba. Czy to mało? Czy rzeczywiście i to jest niedostatkiem tylko

⁴⁴ Tamże, s. 81.

⁴⁵ „Po tym was poznają wszyscy, że moimi uczniami jesteście, że miłość będziecie mieli jedni do drugich”

⁴⁶ Augustyn z Hippony, *De baptismo* I, 9. 12, PL 43, 116.

wizualnej jedności? Przecież misterium Ciała i Krwi stanowi soczewkę mistycznego życia Kościoła⁴⁷.

Żadne dokumenty ekumeniczne czy kościelne, na czele z tragiczną w skutkach eklezjalnych i soteriologicznych unią brzeską, nie doprowadzą chrześcijan do jedności Kościoła. Jedność Kościoła ma bowiem swe źródło w jedności Syna z Ojcem, a urzeczywistnia się poprzez działanie łaski Świętego Ducha w Kościele. Zwieńczeniem powrotu do jedności Kościoła jest wspólna celebrowanie Eucharystii. Nawet w dokumencie Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym z Balamand z 1993 r. została sformułowana jakże znamienita teza: „Na temat metody zwanej uniatyzmem *oświadczone we Freising* (czerwiec 1990), że odrzucamy ją jako metodę poszukiwania jedności, ponieważ jest przeciwna wspólnej tradycji naszych Kościołów”⁴⁸. Św. Hilarion Troickij o życiu chrześcijańskim zawsze mówił w kontekście Kościoła. Wielokrotnie podkreślał, że chrześcijaństwo bez Kościoła w ogóle nie jest możliwe. Wprost przeciwnie: „Chrześcijańskie życie jest możliwe tylko w zjednoczeniu z żywym Bogociałowiem Chrystusem i pełnym łaski zjednoczeniu ludzi w Kościele”⁴⁹. Niestety współcześnie popularne są idee lansujące eklezjalnym pluralizm oraz tzw. „partykularne Kościoły”. Tego rodzaju eklezjologiczne nowinkarstwo nie odpowiada nawołanie zawarte w Modlitwie Arcykapłańskiej Jezusa Chrystusa. Konfesyjny pluralizm jest nie do pogodzenia z eucharystyczną integralnością. Współcześnie chrześcijaństwo bywa traktowane jako „parasolowa marka”, która umożliwia wprowadzanie na religijny rynek najróżniejszych produktów pod jedną i tą samą nazwą, a mianowicie: „chrześcijaństwo”⁵⁰. Droga do jedności nie prowadzi przez niekończące się konferencje ekumeniczne i współtworzone dokumenty teologiczne, w których próbuje się przedstawić racje wszystkich stron, z zachowaniem ekumenicznej poprawności. Nie oznacza to oczywiście, że wszelkiego rodzaju działania mające na celu dążenie do jedności Kościoła są zbędne i pozbawione sensu. Nie można im jednak nadawać wartości fundamentalnej, bowiem z pewnością to nie one doprowadzą do wypełnienia słów Chrystusa „aby wszyscy byli jedno”. Warto również podkreślić, że już samo przekonanie o tym, że zbawienie możliwe jest tylko w moim Kościele – nie oznacza,

⁴⁷ *Единство Церкви и всемирная конференция христианства, [w:] Христианства нет без Церкви, Архиепископ Иларион (Троицкий)*, Москва 2017, s. 89.

⁴⁸ Por. *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecnie poszukiwanie pełnej wspólnoty. Dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym (Balamand 1993)*. Całość dokumentu została opublikowana: „*Studia i Dokumenty Ekumeniczne*” 10(1994), nr 2, s. 77-82.

⁴⁹ Архиепископ Иларион, *Христианства нет без Церкви*, s. 58.

⁵⁰ Por. Митрополит Иларион (Алфеев), *Иисус Христос. Жизнь и учение*, s. 625.

że odmawia się możliwości zbawienia innym konfesjom. Ekskluzywizm soteriologiczny jest obecny zarówno w teologii Kościoła prawosławnego, jak i w teologii Kościoła rzymskokatolickiego. Nie można mieć pretensji do wiernego prawosławnego, że wierzy w zbawienie jedynie w swoim Kościele. Jeśliby w to nie wierzył, to jego przynależność do Kościoła prawosławnego miałaby charakter relatywny. Nie należy tego prawa odbierać również rzymskiemu katolikowi czy też wyznawcom innych konfesji. Prawosławny chrześcijanin powinien mieć jednak świadomość, że dla niego, poza prawosławiem, zbawienie nie jest możliwe. Kościół prawosławny, w swej eklezjologii, nigdy nie odmówił możliwości zbawienia dla nieprawosławnych. Prawosławny ekskluzywizm soteriologiczny odnosi się jedynie do jego wiernych, aby wiedzieli dlaczego warto być prawosławnym. Nierzadko zdarza się, że wierny prawosławny spotyka się z zarzutami braku tolerancji konfesyjnej czy braku szacunku wobec nauki i decyzji innych konfesji, a nawet zostaje napiętnowany i podlega religijnej alienacji. W takiej sytuacji mocy nabierają inne słowa z Modlitwy Arcykapłańskiej, a mianowicie: „Ja dałem im Słowo Twoje, a świat ich znienawidził, bo nie są ze świata, ja i ja ze świata nie jestem” (J 17, 14). Jeśli Kościół wypowiada się w kwestiach niezgodnych z jego dogmatycznym nauczaniem, to nie czyni tego w obronie samego siebie, lecz właśnie ze względu na troskę o zbawienie wiernych. Jedynie jedność wiary może być osnową w procesie odbudowywania jedności eucharystycznej, a co za tym idzie, także odbudowywania nienaruszonej jedności Kościoła⁵¹, która nigdy nie doznaje uszczerbku wskutek ludzkich podziałów.

Unia Brzeska, z punktu widzenia teologiczno-historycznego, była niczym innym, jak kolejną nieudaną próbą pojednania chrześcijan Wschodu i Zachodu. Okazała się również tragiczną w skutkach dla samych jej orędowników, którzy szukali jedności drogą pozornej unifikacji dogmatu i obrządku. Kościół prawosławny, który najbardziej odczuł jej skutki, nie żywił i nie żywi nienawiści do grekokatolików. Jego ocena unii brzeskiej nie przekłada się na odniesienia do wspólnoty grekokatolików, która zaistniała w jej wyniku. Zgodnie z przesłaniem Ewangelii, Kościół prawosławny podkreśla, że nigdy nie podąży taką drogą ku jedności. Uniatyzm i prozelityzm są nie do pogodzenia z wołaniem Chrystusa o jedność, co zostało wyrażone w Modlitwie Arcykapłańskiej.

W przedstawionej analizie jedności Kościoła, z uwzględnieniem aspektów: biblijnego, eucharystycznego i dogmatycznego, wskazane zostały jedynie jej najważniejsze kryteria. Dążenia do jedności Kościoła nie można sprowadzać do wymiaru geopolitycznego, a tym bardziej działań opartych na kompromisie w sprawach wiary.

⁵¹ Tamże, s. 628.

A taki właśnie zaistniał przy zawieraniu unii brzeskiej, która zamiast zjednoczyć, stała się poważną barierą dla porozumienia chrześcijan. Przejawem słabości podzielonych chrześcijan są emocjonalne reakcje na brak zgody na kompromis w sprawach wiary. Tego rodzaju kompromis z pewnością przyczyniłby się do jeszcze większych podziałów i animozji w relacjach pomiędzy chrześcijanami oraz różnego rodzaju kryzysów w poszczególnych Kościołach partykularnych. Jeżeli o jedność wszystkich swoich wyznawców modlił się Sam Chrystus, to oznacza, że i Jego uczniowie powinni poszukiwać tej jedności z Nim i pomiędzy sobą, podążając drogą indywidualnej i wspólnotowej modlitwy o jedność. Kościół prawosławny czyni to podczas każdego swojego nabożeństwa, wypowiadając słowa ektenii: „O pokój całego świata, stałość świętych Bożych Kościołów i zjednoczenie wszystkich, do Pana módlmy się”⁵².

Mając na względzie pragnienie jedności, o którą modlił się do Ojca Syn Boży, warto pamiętać o słowach Aleksego Chomiakowa: „Dlatego Kościół nazywa się prawosławnym, wschodnim lub grecko-rosyjskim, ale wszystkie te nazwy są jedynie czasowe. Nie należy oskarżać Kościoła o pychę, że nazywa siebie prawosławnym, gdyż nazywa też siebie świętym. Gdy znikną fałszywe nauki, nie będzie potrzebna nazwa prawosławie, ponieważ nie będzie fałszywego chrześcijaństwa. Gdy Kościół rozprzestrzeni się, czyli gdy wejdzie do niego pełnia narodów, wtedy znikną wszystkie lokalne nazwy, gdyż Kościół nie utożsamia się z jakimś miejscem, ale nazywa siebie Jednym, Świętym, Powszechnym i Apostolskim, wiedząc, że należy do niego cały świat i żadne miejsce nie ma szczególnego znaczenia, a jedynie czasowo może służyć celowi wysławiania Imienia Bożego z Jego niewypowiedzianej woli”⁵³.

Bibliografia

Augustyn z Hippony, *De baptism contra Donatis*, PL 43, 107-245.

Chomiakow A., *Kościół jest jeden. Próba katechizmowego przedstawienia nauki o Kościele*, przeł. H. Paprocki, „Elpis. Czasopismo Teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku” XII(XXIII)2010, z. 21-22 (34-35), s. 305-330.

Dodd C.H., *The interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1958.

Jeremiasz, abp (Anchimiuk), *Duch nieograniczony tradycją*, [w:] *Nasz Papież. Kronika Pontyfikatu w 27 zeszytach*, Rok Dwudziesty Pierwszy 16.X.1998-15.X.1999.

⁵² Чиновник Архиерейского Священнослужения – Archijeratikon.

⁵³ A. Chomiakow, *Kościół jest jeden. Próba katechizmowego przedstawienia nauki o Kościele*, s. 330.

- Jerzy, abp (Pańkowski), *Homilia w Tygodniu Modlitw o Jedność Chrześcijan*, „Polski Żołnierz Prawosławny. Kwartalnik Prawosławnego Ordynariatu Wojska Polskiego” XXVIII(2022), nr 1(111), s. 3-5.
- Klinger J., *Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny a memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków*, Warszawa 1969.
- Pismo Święte Nowego Testamentu. Ekumeniczny przekład przyjaciół*, Kraków 2016.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, Poznań-Warszawa 1980.
- Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty. Dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym (Balamand 1993)*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 10(1994), nr 2, s. 77-82.
- Ἁγ. Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος, *Εἰς Ἰωάννην* 80, PG 59, 433-438.
- Ἁγ. Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος, *Εἰς Ἰωάννην* 82, PG 59, 442-448.
- Ἁγ. Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, *Εἰς Ἰωάννην* 11, PG 74, 448-608.
- Ἀρχαῖα Σχόλια, *Εἰς Ἰωάννην* 17, PG 106, 1273-1280.
- Ἀρχιμ. Ἰουστίνου Πόποβιτς, *Η Ορθόδοξος Ἐκκλησία καί ὁ Οἰκουμενισμός*, Βά-
λιεβο 1974.
- Λαλαγιάννη Γ.Α., *Ἡ ἀρχιερατική προσευχή τοῦ Κυρίου στήν ἐρμημενυτική παρά-
δοση*, Κατερίνη 2005.
- Μάξιμος Ὁμολογητής, *Σχόλια περί τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, PG 5, 657A.
- Единство Церкви и всемирная конференция христианства*, [w:] Архиепископ
Иларион (Троицкий), *Христианства нет без Церкви*, Москва 1915, s. 20-48.
- Епископ Кассиан (Безобразов), *Водою и Кровию и Духом. Толкование на
Евангелие от Иоанна*, Париж-Москва 2004.
- Митрополит Иларион (Алфеев), *Иисус Христос. Жизнь и учение в шести
книгах. Книга пятая, Агнец Божий, Общецерковная аспирантура и до-
кторантура*, Москва 2017.
- Чиновник Архиерејскогo Священнослужения – Archijeriatikon*, Białystok 2021.

Papieskie propozycje unijne a Cerkiew prawosławna na ziemiach rusko-litewskich do 1596 roku

Stolica Apostolska od XIII wieku przejawiała żywe zainteresowanie zawarciem unii z lokalnymi Kościołami prawosławnymi. Tego rodzaju polityka eklezyjalna była jednak w praktyce trudna do urzeczywistnienia, gdyż strona prawosławna miała świadomość, że nie jest dla Rzymu równorzędnym partnerem. Prawosławni podejmowali dialog z katolikami na temat unii w sytuacjach zagrożenia lub w przypadku chęci osiągnięcia pewnych korzyści politycznych. Wysłannicy papiescy na terenach słowiańskich po raz pierwszy zwrócili się z propozycją unii kościelnej do księcia halicko-wołyńskiego Daniela w połowie XIII wieku. W 1245 r. przybył do niego franciszkanin Jan de Piano Carpine, będący wysłannikiem papieża Innocentego IV. Książę Daniel, wspierany przez biskupów, ihumenów i bojarów, negatywnie zareagował na propozycję uznania papieża za zwierzchnika Cerkwi halickiej. Odmowa księcia nie zniechęciła papieża do podejmowania dalszych wysiłków na rzecz skłonienia książąt ruskich do przyjęcia propozycji unii. Papieskie misje unijne, które były podejmowane w latach 1247-1248, zakończyły się niepowodzeniem¹.

Kwestia unii kościelnej miała ścisły związek z dążeniami księcia Daniela do uzyskania tytułu królewskiego. Pragnienie to zrodziło się podczas polsko-ruskiej wyprawy wojennej przeciwko Czechom na terenie Węgier. Skłóceni ze sobą książęta piastowscy prowadzili z księciem Danielem wspólną politykę dynastyczną wobec

¹ Por. W. Abraham, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, t. 1, Lwów 1904, s. 120-127; С. Соловьев, *История России с древнейших времен*, т. 2, Москва 1963, с. 334; F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne do końca XV wieku*, Wrocław 1997, s. 78-79.

Węgier. Książę Daniel dążył do obsadzenia tronu węgierskiego przez któregoś ze swoich synów. W tym celu w 1252 r. doprowadził do ślubu swojego syna – księcia Romana, z córką króla węgierskiego Beli IV Gertrudą. Ważną rolę w polityce węgierskiej odgrywał metropolita Cyryl II, również pochodzący z Rusi Halickiej. Metropolita Cyryl II uzyskał u chana tatarskiego potwierdzenie wszystkich przywilejów nadanych Cerkwi ruskiej, a zwłaszcza zwolnienia duchowieństwa z powinności podatkowych. Jego pobyt w Nicei u cesarza Jana Dukasa i patriarchy Manuela II spowodował zerwanie rozmów w sprawie unii kościelnej na ziemiach ruskich, rezygnację z więzi politycznych z księciem Danielem i nawiązanie bliskich relacji z księciem Aleksandrem Newskim. Do ponownych rozmów na temat unii kościelnej doszło podczas spotkania księcia Daniela z legatem papieskim Opizonem w Krakowie. Opizon przywiózł księciu halickiemu od papieża Innocentego IV koronę. Według *Latopisu hipackiego*, książę Daniel odmówił jej przyjęcia, twierdząc, że „na obcej ziemi nie może widzieć się z posłem”. W tej sytuacji legat papieski podążył za księciem halickim do Chełma. Do spotkania Daniela z Opizonem doszło dopiero w grudniu 1253 r. w Drohiczynie. W grodzie tym, książę halicki wraz z synem Lwem i księciem mazowieckim Siemowitem przygotowywali się do wyprawy na Jaćwingów. Zgoda Daniela na koronację, która odbyłaby się w cerkwi drohickiej, była uwarunkowana pomocą kurii rzymskiej w wojnie z Tatarami. Autor *Latopisu halicko-wołyńskiego* w następujący sposób opisał to wydarzenie: „I przekonała go matka jego i Bolesław, i Siemowit, i bojarzy laccy, mówiąc, aby przyjął koronę, ‘a my jesteśmy na pomoc [tobie] przeciw pohańcom’. On tedy koronę od Boga przyjął, od Cerkwi Świętych Apostołów, i od tronu świętego Piotra, i od ojca swego papieża Innocentego, i od wszystkich biskupów swoich. Innocenty bowiem wyklął tych, którzy ganią swoją wiarę grecką prawowierną, chciał bowiem sobór utworzyć, o prawej wierze, o połączeniu Cerkwi. Daniel zaś przyjął od Boga koronę w mieście Drohiczynie, gdy szedł na wojnę wraz z synem Lwem i z Siemowitem kniazem laccim”². Prawdopodobnie uroczystość koronacyjna księcia Daniela odbyła się 25 grudnia 1253 r. według kalendarza juliańskiego, a więc w pierwszy dzień świąt Bożego Narodzenia³.

Próby pozyskania do unii władcy księstwa halicko-wołyńskiego, podjęte w czasie koronacji przez legata papieskiego Opizona, zakończyły się niepowodzeniem⁴. Konflikty polityczne z Węgrami, z księstwem krakowskim (zarządzanym przez Leszka

² Полное собрание русских летописей, t. 2, Санкт-Петербург 1908, c. 827.

³ A. Wyrobisz, *Podlasie w epoce przedrozbiorowej*, [w:] *Studia nad społeczeństwem i gospodarką Podlasia w XVI-XVIII w.*, red. A. Wyrobisz, Warszawa 1981, s. 178.

⁴ Por. H. Paszkiewicz, *Z życia politycznego Mazowsza w XIII w.*, [w:] *Księga ku czci profesora Oskara Haleckiego*, Lwów 1935, s. 203-228.

Białego) i Zakonem Krzyżackim – wywołały opór duchowieństwa prawosławnego w relacjach z Kościołem katolickim. Przeciwno unii kościelnej występowała hierarchia prawosławna, a zwłaszcza metropolita Cyryl II, z opinią którego musiał się liczyć książę Daniel⁵. Następca papieża Innocentego IV, Aleksander IV, wypominał księciu Danielowi, że Kościół go wywyższył, a on „duchowną i świecką dobroczynność Kościoła puścił w niepamięć i okazał się niewdzięczny łaskom jego”⁶.

Problem unii kościelnej pojawił się ponownie na początku XIV wieku, w okresie jednoczenia ziem polskich. Za rządów księcia halickiego Jerzego I, papież Jan XXII, wykorzystując dobre kontakty księcia ruskiego z królem polskim Władysławem Łokietkiem, liczył na podporządkowanie Awinionowi metropolii halickiej. Papież skierował do księcia włodzimierskiego Jerzego I bullę, w której zachęcał go do przyjęcia wyznania rzymskokatolickiego. Jan XXII w drugim posłaniu z 1327 r. namawiał króla Władysława Łokietka, ażeby ten wpłynął na księcia ruskiego i zachęcił go do powrotu do Kościoła łacińskiego⁷. Apele papieża nie przyniosły zamierzonego skutku, gdyż król Władysław Łokietek, znając sytuację na Rusi, wiedział, że nie ma przesłanek, aby do takich konwersji namawiać.

Ponownie unię kościelną próbowano narzucić Cerkwi prawosławnej za panowania króla Władysława Jagiełły. Intencją tego monarchy było działanie na rzecz zjednoczenia Kościołów. Król Władysław Jagiełło chciał do tego celu wykorzystać prestiż metropolity Cypriana i jego dobre relacje z Konstantynopolem. W trakcie dwukrotnego pobytu na Litwie i w Koronie, metropolita Cyprian uczestniczył w rozmowach na temat unii kościelnej⁸. W ich wyniku rozpoczęto negocjacje z patriarchatem w Konstantynopolu. Korespondencja, która miała na celu zawiązanie unii kościelnej, prowadzona była w imieniu króla Władysława Jagiełły. Metropolita Cyprian i król Władysław Jagiełło wystąpili z inicjatywą zwołania soboru ekumenicznego w którymś z miast Rusi Litewskiej bądź Koronnej i przeprowadzenia teologicznej dysputy nad formułą przywrócenia jedności eklezjalnej. Patriarchat

⁵ Por. Митрополит Макарий (Булгаков), *История Русской Церкви*, кн. 3, ч. 1, Москва 1995, с. 332-333; W. Abraham, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, Lwów 1904, s. 121-143; E. Голубинский, *История Русской Церкви*, т. 2, Москва 1900, с. 82-86.

⁶ Por. F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne do końca XV w.*, s. 80; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003, s. 102.

⁷ Por. A. Theiner, *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*, vol. 1, Romae 1860, t. 1, s. 383-384; М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 3, Львів 1905, с. 134; W. Abraham, *Powstanie organizacji kościoła łacińskiego na Rusi*, т. 1, s. 193.

⁸ Por. Митрополит Макарий, *История Русской Церкви*, кн. 4, Москва 1996, с. 79; T.M. Trajdos, *Metropolici kijowscy Cyprian i Grzegorz Camblak a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i pierwszej ćwierci XV w.*, [w:] *Balcanica Posnaniensia. Acta et studia*, т. 2, Poznań 1985, s. 217-218; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, s. 147-149.

Konstantynopola zastosował taktykę zwlekania: akceptował intencję, nawoływał do krucjaty przeciw Turkom i Tatarom, a po ich pokonaniu obiecywał rozpatrzenie tej petycji. Ponadto patriarcha Eutymiusz II uważał, że sprawa ta wymaga soboru powszechnego, a nie lokalnego. Hierarcha Kościoła prawosławnego sceptycznie odniósł się również do wyboru miejsca, w którym miałyby się toczyć rozmowy na temat unii kościelnej: „A zresztą i w pokojowym czasie Ruś nie jest miejscem sposobnym dla ekumenicznego soboru”⁹. Propozycja króla Władysława Jagiełły miała doprowadzić do usunięcia podziału w Kościele poprzez podporządkowanie się wiernych prawosławnych władzy papieskiej. Pertraktacje prowadzone z metropolitą Cyprianem miały stanowić przygotowanie do bezpośrednich rozmów z patriarchą Eutymiuszem II bez udziału Stolicy Apostolskiej. Rozmowy te wskazywały na potrzebę przeprowadzenia dysput soborowych i osiągnięcie jedności eklezjalnej, przy uwzględnieniu różnic dogmatycznych i obrzędowych. W latach dziewięćdziesiątych XIV wieku, wśród duchowieństwa katolickiego Korony król nie mógł znaleźć wielu zwolenników tej koncepcji. Episkopat polski popierał koncepcję ekspansywnej katolicyzacji ziem ruskich, poprzez rozwój osadnictwa niemiecko-polskiego i rozbudowę struktur Kościoła katolickiego. Metropolita Cyprian poparł unijną koncepcję króla Władysława Jagiełły, traktując jego projekt jako bardziej polityczny niż kościelny¹⁰. Historycy słusznie zwracają uwagę, że metropolita kijowski Cyprian nieprzychylnie odnosił się do idei unii eklezjalnej, gdyż w jego odczuciu zagrażała niezależności administracyjnej, dogmatycznej i liturgicznej Cerkwi¹¹. Zachowane dzieła literatury cerkiewnej autorstwa metropolity Cypriana, nie zawierają żadnych wzmianek odnoszących się do unii kościelnej. W postawie metropolity Cypriana nie można też znaleźć teologicznego i organizacyjnego zaangażowania się w sprawy unii. Do projektu unijnego powrócono w czasie kolejnego pobytu metropolity Cypriana na Litwie w latach 1404-1406, a więc tuż przed jego śmiercią, która nastąpiła 6 września 1406 r. W zachowanych źródłach nie ma żadnych wzmianek na temat planowanej unii eklezjalnej. Wkrótce po śmierci metropolity Cypriana, Cerkiew prawosławna

⁹ Cyt za: A. Lewicki, *Sprawa unii kościelnej za Jagiełły*, „Kwartalnik Historyczny” 1897, nr 11, s. 322. Por. A. Prochaska, *Władysław Jagiełło*, t. 2, Kraków 1908, s. 119-120; E. Голубинский, *История Русской Церкви*, т. 2, Москва 1900, с. 338; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska, 1370-1632*, Warszawa 1934, s. 43.

¹⁰ Por. T.M. Trajdos, *Metropolici kijowscy Cyprian i Grzegorz Camblak a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i pierwszej ćwierci XV w.*, s. 217-220; E. Голубинский, *История Русской Церкви*, т. 2, Москва 1900, с. 338; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska, 1370-1632*, s. 43-44; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, s. 152-153.

¹¹ Por. L. Kolankowski, *Dzieje Wielkiego Księstwa Litewskiego za Jagiellonów*, t. 1, Warszawa 1930, s. 133; J. Fijałek, *Biskupstwa greckie w ziemiach ruskich od połowy w. XIV. Na podstawie źródeł greckich*, „Kwartalnik Historyczny” 1897, nr 11, s. 47-48.

przestała być obdarzana jakimikolwiek przywilejami zarówno przez króla Władysława Jagiełłę, jak i przez księcia Witolda. Dobra cerkiewne zostały opodatkowane. W przeciwieństwie do wielkiej hojności i licznych przywilejów nadawanych przez króla Kościołowi katolickiemu, Cerkiew prawosławna znacząco ubożała. Książę Witold, popierany przez króla Władysława Jagiełłę, postanowił podporządkować Cerkiew prawosławną Kościołowi katolickiemu w Wielkim Księstwie Litewskim. Tym zamierzeniom służyć miało utworzenie odrębnej litewskiej metropolii kijowskiej w granicach Wielkiego Księstwa Litewskiego, wybór nowego metropolity akceptowanego przez hospodara oraz prowadzenie z hierarchami prawosławnymi rozmów na temat unii kościelnej. Plan ten został zrealizowany w latach 1414-1415.

W 1414 r. książę Witold wypędził z Litwy metropolitę kijowskiego Focjusza, który przybył tam w celu oficjalnej wizytacji¹², a równocześnie w imieniu książąt i bojarów Wielkiego Księstwa Litewskiego zażądał od patriarchy Konstantynopola wyznaczenia nowego metropolity. Książę Witold oskarżył metropolitę Focjusza o rabunek przedmiotów kultu oraz grabież skarbca metropolii kijowskiej, a także ucisk biskupów i lekceważenie litewskiej części metropolii kijowskiej¹³. Książę Witold przedstawił patriarche kandydaturę Grzegorza Camblaka, bratanka zmarłego metropolity Cypriana, wybitnego katechety cerkiewnego, ihumena serbskiego monasteru w Kosmecie, przebywającego na Litwie od 1406 r.¹⁴ Patriarcha odrzucił żądania księcia Witolda. W tej sytuacji, synod odbyty jesienią 1414 r., a składający się z biskupów, archimandrytów, ihumenów, kniaziów i bojarów, dokonał formalnego wyboru Grzegorza Camblaka na metropolitę¹⁵. O zatwierdzenie wyboru bezskutecznie zabiegało w patriarchacie kolejne poselstwo z Grzegorzem Camblakiem na czele, wiosną 1415 r. Po jego powrocie, następny synod w Nowogródku pod przewodnictwem księcia Witolda, 15 listopada 1415 r. dokonał wyboru i wyświęcenia przez obecnych biskupów na metropolitę litewskiego i kijowskiego Grzegorza Camblaka¹⁶. O tym wyborze osobnym pismem skierowanym do patriarchy poinformował książę

¹² *Новгородские летописи*, [w:] *Полное собрание русских летописей*, т. 3, Санкт-Петербург 1841, с. 105. Por. T.M. Trajdos, *Metropolici kijowscy Cyprian i Grzegorz Camblak a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i pierwszej ćwierci XV w.*, s. 225; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, s. 169-170.

¹³ Por. E. Голубинский, *История Русской Церкви*, т. 2, Москва 1900, с. 369-370; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska, 1370-1632*, s. 36.

¹⁴ Por. K. Мецев, *Григорий Цамблак*, София 1969, с. 15-18.

¹⁵ А.И. Яцимирский, *Григорий Цамблак. Очерк его жизни, административной и книжной деятельности*, Санкт-Петербург 1904, с. 177-178.

¹⁶ Tamże, s. 180. Por. *Акты, относящиеся къ исторіи Западной Россіи*, т. 1, Санкт-Петербург 1846, с. 33; I. Daniłowicz, *Skarbiec dyplomów papieskich*, t. 2, nr 1178, Wilno 1862, s. 44-45; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska, 1370-1632*, s. 38-40; T.M. Trajdos, *Metropolici kijowscy Cyprian i Grzegorz Camblak a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie*

Witold. W liście do patriarchy wyznał on, że nie chce, „aby w naszym państwie religia wasza zmniejszała się albo ginęła, a cerkwie wasze do upadku przychodziły”. Książę zapewniał patriarchę, że będzie starał się o porządek i ład w „waszych cerkwiach”¹⁷. Z listu wynika, że nie tylko względy natury politycznej, ale również i eklezjalnej skłoniły Witolda i biskupów litewskich do wyboru nowego metropolity.

Synod nowogródzki z 1415 r. doprowadził do zmiany ustroju Cerkwi litewskiej. Została na nim powołana autokefaliczna metropolia litewsko-ruska. Po raz pierwszy doszło do wyraźnego podziału jednolitej metropolii kijowskiej na dwie struktury eklezjalne: Cerkiew kijowską i Cerkiew moskiewską – rozdzieloną granicami państwowymi. Stworzone zostały w ten sposób podstawy organizacyjne niezależnej struktury organizacyjnej Kościoła wschodniego w państwie polsko-litewskim. Równocześnie za Grzegorza Camblaka nastąpiła wzmożona presja Witolda na hierarchów cerkiewnych w celu szybkiej finalizacji unii pojmowanej jako wcielenie prawosławia do Kościoła katolickiego. W obliczu rozpoczynającego się soboru w Konstancji i zintensyfikowanej misji katolickiej, biskupi prawosławni biorący udział w synodzie w Nowogródku musieli mieć świadomość konsekwencji podjętych decyzji. Latopisy ruskie i źródła polskie zgodnie podkreślają, że synod nowogródzki został wymuszony przez katolickiego władcę i został zwołany w Nowogródku, aby zdeponować z urzędu metropolitę Focjusza, który był gorliwym obrońcą prawosławia. W wyniku realizacji jego postanowień miało dojść do osłabienia Cerkwi oraz włączenia wiernych prawosławnych do Kościoła katolickiego¹⁸.

Otoczenie królewskie i wielkksiążęce ponownie zaczęło intensyfikować działania mające na celu urzeczywistnienie unii kościelnej, po objęciu godności metropolity przez Grzegorza Camblaka. Unią osobiście zainteresowany był papież Jan XXII, który ustanowił króla Władysława Jagiełłę opiekunem Kościoła łacińskiego na Wschodzie, z misją nawracania prawosławnych na katolicyzm¹⁹. W połowie stycznia 1415 r. pierwszy projekt unii na soborze w Konstancji przedstawił w imieniu króla Jan Stechir²⁰. 30 listopada 1417 r. król Władysław Jagiełło przesłał do soboru sprawozdanie legatów na Żmudzi. Poinformował w nim o swoich i księcia Witolda

polsko-litewskim u schyłku XIV i pierwszej ćwierci XV w, s. 224; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, s. 170.

¹⁷ Por. L. Kolankowski, *Dzieje Wielkiego Księstwa Litewskiego za Jagiellonów*, t. 2, Warszawa 1930, s. 131; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska, 1370-1632*, s. 39.

¹⁸ Por. T.M. Trajdos, *Metropolicie kijowscy Cyprian i Grzegorz Camblak a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i pierwszej ćwierci XV w.*, s. 225, 226; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, s. 171.

¹⁹ T.M. Trajdos, *Metropolicie kijowscy Cyprian i Grzegorz Camblak a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i pierwszej ćwierci XV w.*, s. 228.

²⁰ T. Silnicki, *Sobory powszechne a Polska*, Warszawa 1962, s. 93.

staraniach mających na celu pozyskanie prawosławnych do unii z Kościołem katolickim. W tym samym czasie metropolita kijowski Focjusz doprowadził do rzucenia przez synod patriarszy klątwy na zwierzchnika Cerkwi litewskiej Grzegorza Camblaka, a na duchowieństwo, które popierały nowego metropolitę, narzucił surowe kary cerkiewne. W skierowanym do papieża piśmie z 25 sierpnia 1417 r. król Władysław Jagiełło i książę Witold prosili sobór o rozpatrzenie problemu rebaptyzacji Rusinów, pragnących jedności z Kościołem katolickim. Monarchowie proponowali włączenie Rusinów do Kościoła katolickiego z uznaniem ważności Chrztu w Kościele prawosławnym. Ich zdaniem byłoby to pomocne w przyspieszeniu procesu włączania wiernych prawosławnych do Kościoła katolickiego²¹. W 1428 r. autor lapotopisu pskowskiego określa księcia Witolda jako „odstępce od wiary i kniazia pogańskiego”²². Warto w tym kontekście przypomnieć, że książę Witold był pierwotnie ochrzczony w Kościele prawosławnym. Wówczas zostało nadane mu imię Jakub.

Król Władysław Jagiełło zdecydował się na włączenie Cerkwi prawosławnej do Kościoła katolickiego w monarchii polsko-litewskiej. W liście z 1 stycznia 1418 r., gratulując Marcinowi V (1417-1432) wyboru na papieża, poinformował go o wysłaniu delegacji cerkiewnej, z metropolitą Grzegorzem Camblakiem reprezentującej prawosławnych Litwy, Korony i Mołdawii. Celem tej podróży miało być zawarcie unii kościelnej²³. Przyjazd metropolity Grzegorza Camblaka do Konstancji z sześcioma prawosławnymi biskupami, kilkoma prezbiterami i bojarami nastąpił w lutym 1418 r. Delegacja została przyjęta na audyencji u papieża Marcina V²⁴. Metropolita Grzegorz Camblak, powołując się na wolę króla Władysława Jagiełły, wyrażał zdecydowane przekonanie o konieczności zjednoczenia Kościołów i uznania prymatu papieża przez prawosławnych. Uzależniał on swoją decyzję od spełnienia dwóch warunków: przeprowadzenia dysputy na soborze w celu wyjaśnienia spornych zagadnień dogmatycznych oraz udziału w unii kościelnej patriarchy i cesarza bizantyjskiego²⁵. Propozycje metropolity Grzegorza Camblaka były powrotem do koncepcji

²¹ Por. J. Kłoczowski, *Jagiełło i Witold wobec prawosławnych: próba ich dowartościowania w 1417 r.*, [w:] *Balticum. Studia z dziejów polityki, gospodarki i kultury XII-XVII w. ofiarowane Marianowi Biskupowi*, Toruń 1992, s. 175-179.

²² *Полное собрание русских летописей*, т. 2, Санкт-Петербург 1846, с. 205. Por. T.M. Trajdos, *Metropolici kijowscy Cyprian i Grzegorz Camblak a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i pierwszej ćwierci XV w.*, s. 228, 229; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, s. 174.

²³ T.M. Trajdos, *Metropolici kijowscy Cyprian i Grzegorz Camblak a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i pierwszej ćwierci XV w.*, s. 230.

²⁴ Por. J. Fijałek, *Biskupstwa greckie w ziemiach ruskich od połowy w. XIV*, s. 48-50; J. Kłoczowski, *Młodsza Europa*, Warszawa 1998, s. 333.

²⁵ Por. A. Prochaska, *Władysław Jagiełło*, t. 2, Kraków 1908, s. 397; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska, 1370-1632*, s. 46.

unii kościelnej z lat 1396-1397. Tym razem cesarz konstantynopoliński Manuel II był zdecydowanie niechętnie nastawiony wobec Kościoła łacińskiego, co spowodowało, że w sprawie unii nie zapadły żadne ustalenia²⁶.

Metropolita Grzegorz Camblak był wysoko cenionym pisarzem prawosławnym. Jego dzieła teologiczne zyskały dużą popularność w gronie duchowieństwa. Mając świadomość swej zależności od Jagiellonów, zrezygnował z prowadzenia własnej polityki, gdyż jego celem było odzyskanie stolicy w Kijowie. Po upadku planów unijnych polityka króla Władysława Jagiełły na ziemiach ruskich skoncentrowana była na wspieraniu Kościoła katolickiego i ograniczaniu praw wiernych prawosławnych. Ponownie do planów unijnych powrócono, kiedy patriarcha mianował na metropolitę kijowskiego i całej Rusi Greka Izydora. Metropolita objął władzę nad wszystkimi biskupstwami w Koronie, Wielkim Księstwie Litewskim i Wielkim Księstwie Moskiewskim. Metropolita Izydor był hierarchą dobrze wykształconym i doskonałym dyplomatą. Cesarz Jan VIII Paleolog wysłał go na sobór bazylejski, na którym miano rozmawiać o pomocy militarnej dla Konstantynopola oraz o unii kościelnej. W 1437 r. Izydor przybył do Moskwy jako metropolita całej Rusi i został zaakceptowany przez księcia Wasyla II Ślepego²⁷.

Zagrożenie Konstantynopola ze strony Turcji spowodowało, że Grecy szukający pomocy militarnej w Rzymie zgodzili się na unię kościelną. Na soborze w Ferrarze, a następnie we Florencji 5 lipca 1439 r., hierarchowie podpisali akt zjednoczenia obydwu Kościołów. Warto zauważyć, że część biskupów prawosławnych odmówiła podpisania aktu unijnego, a pozostali zaakceptowali go wyłącznie z powodów pragmatycznych²⁸. W obradach soboru brał udział ihumen monasteru św. Dymitra w Konstantynopolu, a od 1436 r. metropolita kijowski, Grek Izydor. Metropolita Izydor, uczestnik soboru w Bazylei (1431 r.), okazał się być zdecydowanym zwolennikiem unii. Na soborze florenckim metropolita Izydor bardzo aktywnie opowiadał się za unią. Został on mianowany przez papieża Eugeniusza IV kardynałem i legatem dla krajów Europy Wschodniej. Metropolita Izydor, po pobycie w Rzymie, powrócił na Ruś. Będąc jeszcze w drodze powrotnej, 5 marca 1440 r., wysłał z Budy oficjalny list do biskupów prawosławnych z informacją o przystąpieniu do unii, z równoczesną

²⁶ T.M. Trajdos, *Metropolici kijowscy Cyprian i Grzegorz Camblak a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i pierwszej ćwierci XV w.*, s. 230.

²⁷ Por. K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska, 1370-1632*, s. 49-50; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, s. 177.

²⁸ Por. S. Runciman, *Wielki Kościół w niewoli*, Warszawa 1973, s. 116-126; B. Gudziak, *Unia florencka a metropolia kijowska*, [w:] *Polska – Ukraina. 10000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, Przemysł 1994, s. 19.

zachętą do wprowadzania jej w życie²⁹. Przez kilka miesięcy w 1440 r. pozostawał on na terenie Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego, zachęcając do praktycznej implementacji postanowień unii florenckiej. Spotkało się to z obojętnym stanowiskiem zarówno ze strony duchowieństwa prawosławnego, jak i katolickiego. Gdy metropolita Izydor zaczął we lwowskich cerkwiach sprawować mszę świętą w obrządku łacińskim, doszło do sprzeciwu wiernych. Większość wiernych prawosławnych postrzegала bowiem unię kościelną jako zagrożenie dla własnej tożsamości religijnej. Zdecydowanie przeciwne unii kościelnej było duchowieństwo i szlachta prawosławna. W 1441 r. metropolita Izydor udał się do Moskwy, gdzie w obecności księcia Wasyla II odczytał postanowienia soboru florenckiego. Po trzech dniach metropolita Izydor został okrzyknięty heretykiem i uwięziony. Jesienią 1441 r. metropolicie udało się zbiec z niewoli. Z Moskwy metropolita Izydor udał się na Litwę. Tam spotkało go kolejne rozczarowanie, bowiem większość duchowieństwa i wiernych prawosławnych przestało uważać go za swego metropolitę. W tej sytuacji opuścił Litwę i wyruszył do Rzymu, gdzie pozostał do swojej śmierci (1462 r.).

Niechętnie stanowisko wobec unii florenckiej hierarchii katolickiej w Polsce i odrzucenie jej przez wiernych prawosławnych spowodowało, że w praktyce na ziemiach ruskich nie doszło do jej realizacji. Dla Cerkwi w granicach Korony oznaczało to ponownie zaostrzenie polityki władców polskich wobec prawosławnych. Ponadto, po ucieczce metropolity Izydora z Moskwy, doszło do licznych sprzeciwów patriarchatu w Konstantynopolu wobec polityki unijnej. Patriarchę i cesarza postrzegano jako odstępców od wiary prawosławnej. Coraz częściej domagano się również wyodrębnienia metropolii kijowskiej z jurysdykcji patriarchatu Konstantynopola. Ostatecznie biskupi wielkoruscy z polecenia księcia moskiewskiego Wasyla II wybrali w 1448 r. na metropolitę kijowskiego i całej Rusi biskupa Riazania, Jonasza (1448-1461). Wybór nowego metropolity został zatwierdzony przez patriarchę Konstantynopola. Było to równoznaczne z zerwaniem jedności z patriarchatem w Konstantynopolu. Tym samym Ruś moskiewska skierowała pierwsze kroki ku uzyskaniu samodzielności eklezjalnej. W 1458 r. biskupi wielkoruscy ogłosili, że jedynymi prawdziwymi metropolitami kijowskimi i całej Rusi są tylko ci hierarchowie, którzy zostaną zatwierdzeni przez wielkiego księcia moskiewskiego. Fakt ten oznaczał definitywne zerwanie kanonicznych więzi prawosławia moskiewskiego z Konstantynopolem.

Kolejną próbę wprowadzenia w życie unii florenckiej na terenie państwa polskiego podjęto w 1474 r. Wtedy to, na metropolitę kijowskiego został wybrany biskup

²⁹ Por. M. Harasiewicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Leopoldis 1862, s. 77-78; E. Голубинский, *История Русской Церкви*, т. 2, с. 448-449. Relacja o działalności metropolity Izydora w latach 1439-1440; J. Długoski, *Historiae Polonicae*, liber XII, *Opera omnia*, t. 5, Kraków 1869, s. 566, 578-580.

smoleński Mizael (Pstrucki)³⁰. Król Kazimierz Jagiellończyk uzależnił jego zatwierdzenie na urządzie od akceptacji postanowień unii florenckiej. Schorowany biskup Mizael wyraził na to gotowość. Pod presją króla i nuncjusza apostolskiego Antoniego Bonumbre, metropolita Mizael wysłał w 1476 r. list do papieża Sykstusa IV, w którym wyrażał chęć przystąpienia do unii. W piśmie tym prosił papieża o przysłanie dwóch legatów (jednego przedstawiciela greckiego, a drugiego przedstawiciela rzymskiego Kościoła), którzy wyjaśniliby uchwały soboru florenckiego i różnice dogmatyczne pomiędzy obydwoma Kościołami. Metropolita zwracał uwagę na zagrożenie dla chrześcijaństwa ze strony Turków i Tatarów. Według niego, chrześcijanie w sytuacji zagrożenia powinni się zjednoczyć, aby stawić opór wspólnemu wrogowi. Zjednoczenie to miało polegać na przywróceniu zgody i pokoju pomiędzy Kościołami. W memoriale metropolita Mizael podkreślał również, że Rusini okazują szacunek zarówno papieżowi, jak i patriarchom wschodnim. Jedność z Kościołem rzymskim nie oznaczała braku jedności z patriarchatem konstantynopolizańskim. Pod memoriałem, obok metropolity, podpisało się trzynastu przedstawicieli szlachty litewskiej i ruskiej³¹.

Wiarygodność posłania metropolity Mizaela do papieża Sykstusa IV od duchowieństwa, książąt i panów ruskich z 14 marca 1476 r. jest bardzo wątpliwa. Oryginał posłania zaginęł. Dopiero metropolita unicki Hipacy Pocij w 1605 r. odnalazł jego kopię i wydał drukiem. Według Jana Fijałka posłanie Mizaela jest nieautentyczne, gdyż zostało napisane w języku XVII-wiecznym, a jego celem miało być wsparcie w procesie wprowadzenia w życie postanowień soboru brzeskiego³². Również tytułatura osób podpisanych pod treścią tego dokumentu jednoznacznie wskazuje, że został sfalsyfikowany³³. Gdyby list metropolity Mizaela do papieża rzeczywiście był autentyczny, to w archiwach z pewnością zachowana byłaby odpowiedź na niego papieża Sykstusa IV. Należy w tym kontekście zauważyć, że do projektu unii kościelnej sceptycznie odniósł się król Kazimierz Jagiellończyk³⁴. Przeciwno unii na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego wystąpiło też duchowieństwo litewskie i magna-

³⁰ J. Wolff, *Kniazowie litewsko-ruscy*, Warszawa 1895, s. 669-670.

³¹ Por. W. Hryniewicz, *Prekursor unijnych dążeń Rusinów. Memoriał unijny metropolity Mizaela*, [w:] *Unia brzeska, geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, F. Ziejka i A. Kępiński, Kraków 1994, s. 54-65; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, s. 192.

³² J. Fijałek, *Los unii florenckiej w Wielkim Księstwie Litewskim za Kazimierza Jagiellończyka*, „Sprawozdanie z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności” 39(1934), s. 23-25.

³³ *Архив Юго-Западной России*, ч. 1, т. 7, Киев 1887, с. 199. Por. A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, s. 193.

³⁴ Por. K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska, 1370-1632*, s. 49-60; J. Fijałek, *Los unii florenckiej w Wielkim Księstwie Litewskim za Kazimierza Jagiellończyka*, s. 21-24.

teria. Patriarcha konstantynopolitański Rafael, dowiedziawszy się o unijnych sympatiach metropolity Mizaela, mianował biskupa Spirydona na metropolitę. Król Kazimierz Jagiellończyk nie zaakceptował wyboru metropolity Spirydona i polecił wypędzić go z kraju. Po usunięciu z Wielkiego Księstwa Litewskiego Spirydona, metropolita Mizael ponownie objął swój urząd i sprawował go do 1480 r.³⁵

Kwestia unii kościelnej na ziemiach polskich wróciła za panowania Aleksandra Jagiellończyka. Książę w 1494 r. poślubił Helenę – córkę cara moskiewskiego Iwana III i Zofii Paleolog (bratanicy ostatniego cesarza bizantyjskiego Konstantyna XI Paleologa, która po upadku Konstantynopola zamieszkała w Rzymie)³⁶. W 1499 r. próbowano nakłonić wielką księżną Helenę do przejścia na katolicyzm³⁷. Książę moskiewski oskarżył Aleksandra Jagiellończyka, metropolitę Józefa, biskupa wileńskiego Wojciecha Tabora i mnichów bernardynów o przymuszanie Heleny do zmiany wyznania oraz o budowę kościołów na terenach zamieszkiwanych prawie wyłącznie przez ludność prawosławną. Księżna odrzuciła wszelkie propozycje konwersji na katolicyzm i pomimo nacisków konsekwentnie trwała przy prawosławiu³⁸.

W tym samym czasie na metropolitę, za zgodą Aleksandra Jagiellończyka, wybrany został biskup smoleński Józef (Bułharynowicz). Metropolita Józef został zatwierdzony przez patriarchę Nifonta w 1500 r. Po uzyskaniu patriarszego błogosławieństwa metropolita Józef zwrócił się do papieża Aleksandra VI z posłaniem, w którym potwierdzał chęć przystąpienia do unii florenckiej. Posłanie metropolity poparł Aleksander Jagiellończyk, który w Rzymie spodziewał się uznania swego małżeństwa z księżniczką prawosławną. Odpowiedź papieska na posłanie metropolity Józefa nie została jednak udzielona od razu. *Breve* papieża z 1501 r., przesłane biskupowi wileńskiemu Wojciechowi Taborowi, zawierało podziękowania metropolicie Józefowi za przychylne odniesienie się do unii. Wołą papieża było też, aby metropolita Józef zrzekł się wszelkich godności nadanych mu przez patriarchę. Papież Aleksander VI, wbrew stanowisku duchowieństwa polskiego, zakazywał ponawiania Chrztu przy przyjmowaniu Rusinów do Kościoła katolickiego. W *breve* papieża znalazło się również wyjaśnienie, że nie mógł przyjąć on pod swoją jurysdykcję metropolity Józefa, gdyż ten otrzymał już uprzednio sakrę od patriarchy konstantynopolitańskiego

³⁵ Por. K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska, 1370-1632*, s. 68; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, s. 194.

³⁶ Por. С. Соловьёв, *История России с древнейших времен*, т. 3, Москва 1880, c. 111-113; F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne do końca XV wieku*, s. 112-113.

³⁷ Por. W. Białowiejska, *Stosunki Litwy z Moskwą w I połowie panowania Aleksandra Jagiellończyka (1492-1499)*, „Ateneum Wileńskie” VII(1930), s. 778-781; K. Pietkiewicz, *Wielkie Księstwo Litewskie pod rządami Aleksandra Jagiellończyka*, Poznań 1995, s. 166.

³⁸ J. Garbacik, *Helena*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 9, Wrocław-Warszawa-Kraków 1960, s. 362.

Nifonta, a zatem nie mógł otrzymać chirotonii biskupiej od rezydującego w Rzymie patriarchy unickiego Jana. Żądanie papieża, aby metropolita Józef zrzekł się godności nadanych mu przez patriarchę Konstantynopola, zostało odrzucone³⁹. Episkopat łaciński, wraz z biskupem wileńskim Wojciechem Taborem, nie był zainteresowany działaniami na rzecz unii, lecz rozbudową łacińskiej sieci parafialnej. Biskupi katolicy pragnęli wzmacniać swoje wpływy poprzez rozwój bractw kościelnych, popieranie misji bernardyńskich, jak również „nawracanie” prawosławnych i Żydów na katolicyzm. Według ówczesnej teologii łacińskiej zbawienie było możliwe jedynie w Kościele katolickim⁴⁰. Iwan III spowodował, że działania mające na celu unię ekumeniczną na terenach słowiańskich zostały zawieszona aż do końca XVI wieku.

Bibliografia

- Abraham W., *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, t. 1, Lwów 1904.
- Białowiejska W., *Stosunki Litwy z Moskwą w I połowie panowania Aleksandra Jagiellończyka (1492-1499)*, „Ateneum Wileńskie” VII(1930), s. 726-785.
- Chodynicki K., *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska, 1370-1632*, Warszawa 1934.
- Daniłowicz I., *Skarbiec dyplomów papieskich*, t. 2, nr 1178, Wilno 1862.
- Długoski J., *Historiae Polonicae*, liber XII, *Opera omnia*, t. 5, Kraków 1869.
- Fijałek J., *Biskupstwa greckie w ziemiach ruskich od połowy w. XIV. Na podstawie źródeł greckich*, „Kwartalnik Historyczny” 1897, nr 11, s. 1-63.
- Fijałek J., *Kościół rzymskokatolicki na Litwie. Uchrześcjanienie Litwy przez Polskę i zachowanie w niej języka ludu pod koniec Rzeczypospolitej*, [w:] *Polska i Litwa w dziejowym stosunku*, Kraków 1914, s. 260-264.
- Fijałek J., *Los unii florenckiej w Wielkim Księstwie Litewskim za Kazimierza Jagiellończyka*, „Sprawozdanie z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności” 39(1934).
- Garbacik J., *Helena, Polski Słownik Biograficzny*, t. 9, Wrocław-Warszawa 1960.
- Gudziak B., *Unia florencka a metropolia kijowska*, [w:] *Polska – Ukraina. 10000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, Przemyśl 1994.
- Harasiewicz M., *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Leopoli 1862.

³⁹ K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska, 1370-1632*, s. 71-72.

⁴⁰ Por. J. Fijałek, *Kościół rzymskokatolicki na Litwie. Uchrześcjanienie Litwy przez Polskę i zachowanie w niej języka ludu pod koniec Rzeczypospolitej*, [w:] *Polska i Litwa w dziejowym stosunku*, Kraków 1914, s. 260-264; K. Pietkiewicz, *Wielkie Księstwo Litewskie pod rządami Aleksandra Jagiellończyka*, s. 169; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, s. 198-199.

- Hryniewicz W., *Prekursor unijnych dążeń Rusinów. Memoriał unijny metropolity Mizaela*, [w:] *Unia brzeska, geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, F. Ziejka, A. Kępiński, Kraków 1994, s. 54-65.
- Kłoczowski J., *Jagiełło i Witold wobec prawosławnych: próba ich dowartościowania w 1417 r.*, [w:] *Balticum. Studia z dziejów polityki, gospodarki i kultury XII-XVII w. ofiarowane Marianowi Biskupowi*, Toruń 1992, s. 175-179.
- Kłoczowski J., *Młodsza Europa*, Warszawa 1998.
- Kolankowski L., *Dzieje Wielkiego Księstwa Litewskiego za Jagiellonów*, t. 1-2, Warszawa 1930.
- Lewicki A., *Sprawa unii kościelnej za Jagiełły*, „Kwartalnik Historyczny” 1897, nr 11, s. 310-482.
- Mironowicz A., *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003.
- Paszkiwicz H., *Z życia politycznego Mazowsza w XIII w.*, [w:] *Księga ku czci profesora Oskara Haleckiego*, Lwów 1935, s. 203-228.
- Pietkiewicz K., *Wielkie Księstwo Litewskie pod rządami Aleksandra Jagiellończyka*, Poznań 1995.
- Prochaska A., *Władysław Jagiełło*, t. 2, Kraków 1908.
- Runciman S., *Wielki Kościół w niewoli*, Warszawa 1973.
- Sielicki F., *Polsko-ruskie stosunki kulturalne do końca XV wieku*, Wrocław 1997.
- Silnicki T., *Sobory powszechne a Polska*, Warszawa 1962.
- Theiner A., *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*, t. 1, Romae 1860.
- Trajdos T.M., *Metropolici kijowscy Cyprian i Grzegorz Camblak a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i pierwszej ćwierci XV w.*, [w:] *Balcanica Posnaniensia. Acta et studia*, t. 2, Poznań 1985, s. 210-225.
- Wolff J., *Kniaziowie litewsko-ruscy*, Warszawa 1895.
- Wyrobisz A., *Podlasie w epoce przedrozbiorowej*, [w:] *Studia nad społeczeństwem i gospodarką Podlasia w XVI-XVIII w.*, red. A. Wyrobisz, Warszawa 1981, s. 173-210.
- Акты относящиеся къ исторіи Западной Россіи*, т. 1, Санкт-Петербург 1846.
- Архив Юго-Западной Россіи*, ч. 1, т. 7, Киев 1887.
- Голубинский Е., *История Русской Церкви*, т. 2, Москва 1900.
- Грушевський М., *Історія України-Руси*, т. 3, Львів 1905.
- Макарий, митрополит (Булгаков), *История Русской Церкви*, кн. 3, ч. 1, Москва 1995.

Макарий, митрополит (Булгаков), *История Русской Церкви*, кн. 4, Москва 1996.

Мецев К., *Григорий Цамблак*, София 1969.

Полное собрание русских летописей, т. 2, Санкт-Петербург 1846.

Полное собрание русских летописей, т. 3, Санкт-Петербург 1841.

Соловьев С.М., *История России с древнейших времен*, т. 3, Москва 1880.

Соловьев С.М., *История России с древнейших времен*, т. 2, Москва 1863.

Яцимирский А.И., *Григорий Цамблак. Очерк его жизни, административной и книжной деятельности*, Санкт-Петербург 1904.

Ks. Adam Magruk

„Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi”
(J 15, 26).

Krytyka Filioque w nauczaniu św. Marka Eugenikosa

Kościół grekokatolicki będący „owocem” tzw. unii brzeskiej, pomimo zapożyczonych ze Wschodu obrzędów i czynności liturgicznych, przyjął rzymskokatolicką naukę dogmatyczną. Jednym z jej elementów, wywołującym liczne dysputy, jest zagadnienie pochodzenia Ducha Świętego od Ojca i Syna, określane jako *Filioque* (z łac. „i Syna”). Sformułowanie to nigdy nie zostało zaaprobowane przez prawosławie.

W niniejszym rozdziale zostanie przeanalizowane zagadnienie pochodzenia Trzeciej Osoby Trójcy Świętej w oparciu o argumentację biblijną i patrystyczną, ze szczególnym uwzględnieniem nauki „filaru i obrońcy czystości nauki prawosławnej”¹ św. Marka Eugenikosa, znanego głównie z udziału w obradach soboru florenckiego.

1. Pismo Święte o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca

Termin „pochodzenie” (gr. *εκπόρευση*), który jako pierwszy interpretuje bp Marek, ma według niego zupełnie inne znaczenie w otaczającym człowieka świecie stworzonym (gdzie oznacza m.in.: „brać się skądś/z czegoś”, „być rezultatem”, „być rodem”,

¹ A. Θεοδώρου, Μάρκος Εφέσου ο Ευγενικός – ακένωτο σύμβολο της Ορθοδοξίας, „Πατερική Βυζαντινή Επιθεώρησης” 10(1991)3, σ. 134.

„wynikać”, „wynikać z czegoś”), a całkowicie inne w życiu Trójcy Świątej². „Tak jak pod pojęciem *rodzenie* (gr. *γέννηση*) określa się sposób istnienia Syna, tak *pochodzenie* definiuje sposób egzystencji Ducha Świętego”³. Słowo to owiane jest tak wielką tajemnicą, iż ludzki rozum nie jest i nigdy nie będzie w stanie pojąć, na czym dokładnie ma polegać owo pochodzenie. Ludzki umysł napotyka w tym miejscu na ograniczenie, które uniemożliwia mu jego skuteczną interpretację i przyswojenie. Efeski nauczyciel również nie odważył się wnikać głębiej w jego określenie. W pewnym stopniu – choć oczywiście nie w dosłownym znaczeniu – można pokusić się o wyjaśnienie zagadnienia zrodzenia Syna z Ojca, ponieważ akt przyjścia człowieka na świat (tj. poród) nie jest człowiekowi obcy. Zupełnie inaczej jest już w przypadku Trzeciej Boskiej Hipostazy. *Pochodzenia* nie da się wyjaśnić słowami, jest ono nieuchwytnie dla naszych zmysłów. Św. Marek, razem ze św. Janem z Damaszku zauważają, iż „ten sposób istnienia nie jest tym samym co rodzenie, (ale) podobnie jak i rodzenie Syna jest niepojęte, i niepoznawalne”⁴, a wraz ze św. Grzegorzem Teologiem doda: „Słyszysz (słowo) *rodzenie* (Syna)? Nie pytaj jak do tego dochodzi, bowiem daremny twój trud. Słyszysz o pochodzeniu Ducha od Ojca? Nie staraj się wnikać, w jaki sposób się to dzieje”⁵. Cytuje on także św. Jana Chryzostoma: „Wiem, że Bóg jest wszędzie. Jakim sposobem jednak, nie wiem. Wiem, że zrodził Syna. Jakim sposobem jednak, nie wiem. Wiem, że Duch od Niego (pochodzi). Jakim sposobem jednak, nie jestem w stanie powiedzieć”⁶.

² J. Gill, *Quai supersunt Actorum Graecorum Consilii Florentini*, Roma 1953, s. 254.

³ Tamże.

⁴ Tamże. Por. Ιωάννης ο Δαμασκηνός, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς τῆς Ὀρθοδόξου Πίστεως*, [w:] *Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας* (dalej ΕΠΕ), τ. 1, σ. 89-91.

⁵ Μάρκος Εφέσου, *Συλλογαί ἀς συνελεξέμεθα μετὰ πάσης ἐπιμελείας καὶ ἀκριβείας, ἐκ τε Προφητῶν καὶ Ευαγγελίων, Ἀποστόλων τε καὶ Ἁγίων Πατέρων περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, μαρτυροῦσαι κυρίως καὶ ἀληθῶς, ὅτι ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνου ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, οὐχὶ δε καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ*, [w:] *Patrologia Orientalis. Documents relatifs au Concile de Florence*, τ. 17, Turnhout 1994, σ. 215; Γρηγόριος ο Θεολόγος, *Λόγος Κ΄. Περί δόγματος καὶ καταστάσεως ἐπισκόπων*, PG 35, 1077C. Święty patriarcha w swej dyspucie z Eunomiuszem napisał jeszcze: *Περί δόγματος καὶ καταστάσεως ἐπισκόπων* „Pytasz mnie, czym jest pochodzenie Ducha Świętego? Jeżeli najpierw odpowiesz mi na pytanie na czym polega niezrodzoność Ojca, wówczas zacznę rozpatrywać zagadnienie zrodzenia Syna i pochodzenie Ducha Świętego. Bądź pewien, że za niegodziwe i występne zagłębienie do Bożych tajemnic, ja i ty w tej samej minucie porażeni zostaniemy utratą rozumu [...]. Kim więc są oni (tj. zwolennicy nauki Eunomiusza), że śmieją rozprawiać o takich kwestiach, skoro nie potrafią nawet zliczyć ziarenek piasku, po którym stąpają, czy kropli deszczu, a pragną przeniknąć w Boże głębiny i dyskutują o niewypowiedzianej i transcendentnej przyrodzie”. Γρηγόριος ο Θεολόγος, *Λόγος ΛΑ΄. Θεολογικός Πέμπτος. Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, PG 36, 141.

⁶ Μάρκος Εφέσου, *Συλλογαί ἀς συνελεξέμεθα μετὰ πάσης ἐπιμελείας καὶ ἀκριβείας, ἐκ τε Προφητῶν καὶ Ευαγγελίων, Ἀποστόλων τε καὶ Ἁγίων Πατέρων περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, μαρτυροῦσαι κυρίως καὶ ἀληθῶς, ὅτι ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνου ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, οὐχὶ δε καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ*, σ. 215; Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Περί Ἀκαταλήπτου, ἀπόντος τοῦ ἐπισκόπου, πρὸς Ἀνομοίους. Λόγος πρῶτος*, PG 48, 704.

Nie zapomina i o tym, który „objawił Niebiosą” (gr. *ουρανοφάντορας*)⁷: „Syn wyszedł (gr. *εξήλύε*) od Ojca i Duch pochodzi (gr. *εκπορεύεται*) od Ojca, Syn poprzez rodzenie, Duch z kolei niewypowiedzianym sposobem”⁸.

Usiłując uchronić wiernych przed nauczaniem Kościoła zachodniego o pochodzeniu Ducha Świętego „i od Syna”, św. Marek Eugenikos w pierwszej kolejności odwołuje się do treści Pisma Świętego i zawartych w nim dowodów potwierdzających słuszność prawosławnego podejścia do tematu. Na potwierdzenie tego, iż tylko Hipostaza Ojca jest jedynym Źródłem bytu Ducha Świętego, wyszczególnia on ponad dwadzieścia fragmentów, nie ograniczając się przy tym jedynie do Nowego Testamentu. W przekonaniu św. Marka Eugenikosa, w Starym Testamencie ludzkości objawia się Bóg Ojciec. Dlatego też biblijne pneumatologiczne miejsca, które wymienia, odnoszą się właśnie do Pierwszej Osoby Trójcy, pomimo iż nie używa się tam dosłownie właściwego słowa „Ojciec”, np.: „Przez słowo Pana powstały niebiosy i wszystkie ich zastępy Duchem⁹ ust Jego” (Ps 32, 6)¹⁰; „Twój dobry Duch niech mnie prowadzi po równej ziemi” (Ps 142, 10)¹¹; „Dokąd ujdę przed Twoim Duchem? Dokąd ucieknę od Twego oblicza?” (Ps 138, 7)¹²; „Nie odrzucaj mnie od Twego oblicza i Ducha Twego Świętego nie odbieraj mi” (Ps 50, 13)¹³; „Posyłasz Twego Ducha i zostają stworzone, i odnawiasz oblicze ziemi” (Ps 103, 30)¹⁴; „Duch Pana Boga nade mną, bo Pan mnie namaścił. Posłał mnie, by głosić dobrą nowinę ubogim, by opatrywać rany serc złamanych, by zapowiadać wyzwolenie jeńcom i więźniom swobodę” (Iz 61, 1)¹⁵.

Św. Marek Eugenikos, w wywodzie na temat pochodzenia Ducha Świętego, najczęściej jednak odwołuje się do Ewangelii i Listów Apostolskich. Już w Ewangelii

⁷ Tak określają Bazylego Wielkiego teksty liturgiczne w dniu jego pamięci. Por. 1 Января. Утренняя Кондака по 6 песни канона, [w:] *Минея Январий*, Киев 1993, с. 5-31.

⁸ Μάρκος Εφέσου, *Συλλογαί ας συνελεξέμεθα μετά πάσης επιμελείας και ακριβείας, εκ τε Προφητών και Ευαγγελίων, Αποστόλων τε και Αγίων Πατέρων περί του Αγίου Πνεύματος, μαρτυρούσαι κυρίως και αληθώς, ότι εκ του Πατρός μόνου εκπορεύεται το Πνεύμα το Άγιον, ουχί δε και εκ του Υιού*, σ. 208; Βασίλειος ο Μέγας, *Κατά Σαβελλιανών, και Αρείου και των Ανομοίων*. Ομιλία ΚΔ', PG 31, 613.

⁹ W polskich przekładach Biblii często używa się w tym miejscu słowa „tchnienie”. Jednakże, Marek Efeski korzystając z tłumaczenia Septuaginty, nie pozostawia tu wiele miejsca na wątpliwości. Pojęcie Πνεύμα to według niego Duch. Cytaty z Pisma Świętego podano za: *Biblia Tysiąclecia. Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2000 oraz *Święta Ewangelia*, Warszawa 2014.

¹⁰ Μάρκος Εφέσου, *Συλλογαί ας συνελεξέμεθα μετά πάσης επιμελείας και ακριβείας, εκ τε Προφητών και Ευαγγελίων, Αποστόλων τε και Αγίων Πατέρων περί του Αγίου Πνεύματος, μαρτυρούσαι κυρίως και αληθώς, ότι εκ του Πατρός μόνου εκπορεύεται το Πνεύμα το Άγιον, ουχί δε και εκ του Υιού*, σ. 204.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

według św. Mateusza, Sam Chrystus określa Trzecią Osobę Trójcy „Duchem naszego Ojca” (Mt 10, 19-20)¹⁶ oraz „Duchem Bożym” (Mt 12, 28)¹⁷. Nie należy zapominać, iż podobnie jak dla św. Grzegorza Palamasa, również i w przekonaniu Efeskiego Pasterza termin „Bóg” nie tylko wskazuje na niestworzoną, wieczną istotę, Jedność Trzech Boskich Osób, ale bardzo często używany jest jedynie na określenie Hipostazy Ojca, w celu podkreślenia Jego Monarchii. Tak więc i w tym przypadku frazę „Duch Boga” można – zgodnie z tokiem Markowej koncepcji – śmiało zamienić formułą „Duch Ojca”. W Ewangelii według św. Jana, Syn Boży wyraża się w jeszcze bardziej zrozumiałym i przystępnym sposobie, obiecując Swoim uczniom Parakleta, Ducha Prawdy, Którego nikt inny jak tylko Ojciec nie jest w mocy dać światu (J 14, 16)¹⁸. Nieco później Chrystus poucza: „A Pocieszyciel, Duch Święty, Którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” (J 14, 26)¹⁹. Dotyka on również istotnego, jeżeli nie najważniejszego dla zrozumienia pneumatologii, ale i triadologii w ogóle, podziału na tzw. „teologię” (gr. *θεολογία*) i „ekonomię” (gr. *οικονομία*), czyli na to, co dotyczy relacji *stricte* wewnątrzboskich, ich sposobu egzystencji oraz tego jak Tróhipostatyczne Bóstwo objawia się człowiekowi i działa w tym świecie. Dla przykładu, mamy do czynienia z „dwoma narodzinami Syna”. Druga Osoba odwiecznie rodzi się od Ojca (teologia), lecz nie będzie błędnym dogmatycznie stwierdzenie, iż narodził się on również z Ducha Świętego (i Marii Panny) w czasie (ekonomia). Ta sama analogiczna sytuacja ma miejsce w przypadku Ducha Świętego. To Ojciec jest Jego Początkiem i to od Niego czerpie On Swój byt poprzez pochodzenie (teologia), ale to Syn jest Tym, Który pošyla Go (w sensie *πέμπω*) na świat (ekonomia). Łatwiejszymi teraz do zrozumienia zdają się być słowa Chrystusa, które Ten skierował do Swoich uczniów podczas Ostatniej Wieczerzy: „Gdy jednak przyjdzie Pocieszyciel, Którego Ja wam pošlę (gr. *πέμψω*) od Ojca, Duch Prawdy, Który od Ojca pochodzi (gr. *εκπορεύεται*), On będzie świadczył o Mnie (J 15, 26)²⁰ oraz: „jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošlę (gr. *πέμψω*) Go do was (J 16, 7)²¹. W odniesieniu do zacytowanych urywków, święty uważa, iż Jezus ma tu na myśli „upodobanie (gr. *ευδοκία*) Ojca jak i Jego Samego wobec objawienia,

¹⁶ Tamże; s. 204-205.

¹⁷ Tamże, s. 205.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

przyjścia i obecności (w świecie) Ducha²² dla wszelkiego dobra i korzyści człowieka²³. Popiera on także interesującą teorię, której krzewicielem był m.in. św. Jan Chryzostom, zgodnie z którą właściwość „posyłania” nie przynależy wyłącznie jednej, ale wszystkim Trzem Boskim Osobom, bo przecież to Ojciec posyła na świat „Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem” (Ga 4, 4), a Ten wraz ze Swoim Rodzicielem posyła Ducha Świętego, Który z kolei – jak głosi prorok Izajasz – posyła Syna (Iz 48, 16). Z kolei Duch wraz z Synem mogą podobnie posyłać Ojca²⁴. W każdym z tych przypadków św. Marek Eugenikos ma na myśli nie określoną Hipostazę, lecz Jej energię, która, jak już wspomniano, jest wspólna dla wszystkich Osób Trójcy. Wszystko, co przypisywane jest Ojcu i Synowi, nie jest obce i Duchowi. Z tego też względu podziela on stanowisko Pseudo-Dionizego Areopagity (którego Marek nazywa „Wielkim”) i św. Grzegorza Teologa, iż: „wszystko co posiada Ojciec, posiada i Syn, oprócz przyczyny. Wszystko co posiada Syn posiada i Duch, za wyjątkiem zrodzenia²⁵. W Janowej Ewangelii Chrystus nie wspomina o wiecznym pochodzeniu, gdyż nie użył w odniesieniu do Parakleta słowa *προβάλλω*²⁶, a *πέμπω*. Św. Marek Eugenikos, w celu łatwiejszego zrozumienia istoty problemu, parafrazuje słowa Jezusa: „Jeśli będę wzięty sprzed waszych oczu, pokażę wam Jego działanie i siłę [...] a nie Hipostazę” (J 16, 7)²⁷. Czym innym jest łaska i energia, które pojmować należy jako spójną całość, jedność – uczy św. Marek – a czym innym sama Osoba. „Zatem w tym konkretnym biblijnym miejscu, pod terminem *Duch* powinieneś rozumieć energię, która posyłana i rozdzielana jest wszystkim od Ojca przez Syna w Duchu

²² J. Gill, *Quai supersunt Actorum Graecorum Consilii Florentini*, s. 365.

²³ Tamże.

²⁴ Μάρκος Εφέσου, *Συλλογιστικά Κεφάλαια προς Λατίνους*, [w:] *Patrologia Orientalis. Documents relatifs au Concile de Florence*, Turnhout 1994, t. 17, σ. 236. Por. Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Ομιλία περί του Αγίου Πνεύματος*, PG 52, 826.

²⁵ Μάρκος Εφέσου, *Συλλογαί ας συνελεξέμεθα μετά πάσης επιμελείας και ακριβείας, εκ τε Προφητών και Ευαγγελίων, Αποστόλων τε και Αγίων Πατέρων περί του Αγίου Πνεύματος, μαρτυρούσαι κυρίως και αληθώς, ότι εκ του Πατρός μόνου εκπορεύεται το Πνεύμα το Άγιον, ουχί δε και εκ του Υιού*, σ. 237; Διονύσιος ο Αρειοπαγίτης, *Περί Θείων ονομάτων. Κεφ. Β΄. Περί ηνωμένης και διακεκριμένης θεολογίας, και τις η θεία ένωσις και διάκρισις*, PG 3, 637; Γρηγόριος ο Θεολόγος, *Λόγος ΛΔ΄. Εις τους Αιγύπτου επιδημήσαντας*, PG 36, 252Α.

²⁶ Greckie słowo Προβάλλω tłumaczy się zwykle jako: „wysyłam”, „posyłam”. Czasownik ten jest często utożsamiany jako synonim pojęcia: εκπορεύω: „pochodzę”. W literaturze patrystycznej można spotkać się z określeniem Boga Ojca mianem Προβολέας, zaś Ducha Świętego Πρόβλημα. Por. Δ. Κοντοστεργίου, *Το Άγιον Πνεύμα Πρόβλημα*, „Γρηγόριος Παλαμάς” 76(1993), τεύχ. 750, σ. 623-634.

²⁷ Μάρκος Εφέσου, *Συλλογαί ας συνελεξέμεθα μετά πάσης επιμελείας και ακριβείας, εκ τε Προφητών και Ευαγγελίων, Αποστόλων τε και Αγίων Πατέρων περί του Αγίου Πνεύματος, μαρτυρούσαι κυρίως και αληθώς, ότι εκ του Πατρός μόνου εκπορεύεται το Πνεύμα το Άγιον, ουχί δε και εκ του Υιού*, σ. 237-238.

Świętym, czym odkrywa wspólne działanie Trójcy”²⁸. Można zatem mówić o tym, że Duch Święty pochodzi „i od Syna”, ale jedynie w znaczeniu πέμπω, nigdy natomiast w sensie εκπορεύω.

Jeszcze w innym miejscu Mesjasz uczy: „Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy [...] On Mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie (gr. λείψετε) i wam objawi” (J 16, 13-14)²⁹. Św. Marek Efeski chce zwrócić tutaj uwagę na użycie jeszcze innego greckiego czasownika, a mianowicie λαμβάνω, tłumaczonego jako: „brać”, „wziąć”, „pobierać”, przy czym od razu uprzedza on przed utożsamianiem go – podobnie jak i πέμπω – z εκπορεύω³⁰. Występuje on przeciwko pozycji łacinników, dla których tym, co bierze i przyjmuje Duch od Drugiej Osoby, jest Jego ponadczasowe istnienie (gr. ύπαρξη). Uzasadnia on swoje egzegetyczne wywody w następujący sposób: „Pochodzenie (gr. εκπορεύεσθαι) wskazuje na egzystencję Ducha Świętego mającą swój początek w Osobie Ojca, zaś przyjmowanie (gr. λαμβάνειν) zgodę i jednomyślność Ducha w stosunku do Ojca i Syna, które zaszczepia w sercach uczniów Duch Święty, Który przez Syna otrzymał bodziec (gr. τας αφορμάς λαμβάνων) do ich nauczania”³¹. Innymi słowy, Pocieszyciel przypomni Apostołom to, co pozostawił im Wcielony Logos. Jeśli Syn przyszedł, aby wypełnić Stary Zakon, tj. uczynić go jeszcze bardziej doskonałym, czym wychwala i wywyższa Swego Ojca, Który przekazał człowiekowi owe Prawo („Ja Ciebie uwielbiłem na ziemi wypełniłem dzieło, które Mi dałeś do wykonania” (J 17, 4)), tak teraz Duch Święty dopełnia zbawczego dzieła Chrystusa na Ziemi³².

Podczas Wielkiej Wieczerni, sprawowanej w dzień Paschy w tradycji liturgicznej Kościoła prawosławnego, w świątyniach odczytywana jest perykopa ewangeliczna, opowiadająca o zjawieniu się zmartwychwstałego Pana Apostołom w niedzielny wieczór³³. Usłyszeć w niej można m.in.: [Jezus] „tchnął na nich i powiedział im: «Przyjmijcie Ducha Świętego! Którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane»” (J 20, 22-23). Św. Marek Efeski utrzymuje, iż i w tej sytuacji wykluczone jest, aby chodziło o uczestnictwo Ducha w Synowskim Źródle.

²⁸ Tamże, s. 238.

²⁹ Tamże, s. 204.

³⁰ J. Gill, *Quai supersunt Actorum Graecorum Consilii Florentini*, s. 257.

³¹ Tamże.

³² Μάρκος Εφέσου, *Συλλογαί ας συνελεξέμεθα μετά πάσης επιμελείας και ακριβείας, εκ τε Προφητών και Ευαγγελίων, Αποστόλων τε και Αγίων Πατέρων περί του Αγίου Πνεύματος, μαρτυρούσαι κυρίως και αληθώς, ότι εκ του Πατρός μόνου εκπορεύεται το Πνεύμα το Άγιον, ουχι δε και εκ του Υιού*, σ. 242.

³³ Bp Kasjan (Bezobrazow) twierdził, że ta perykopa ta opisuje „Janową Pięćdziesiątnicę”. Por. H. Paprocki, *Zarys prawosławnej nauki o Duchu Świętym*, „Elpis. Czasopismo teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku” XXV-XXVI(2012), s. 17.

Należy mieć na uwadze, że wydarzenie, o którym mowa, miało miejsce jeszcze przed Wniebowstąpieniem Chrystusa, jak też „właściwą” Pięćdziesiątnicą, wobec tego to, co „przekazuje” Chrystus, nie jest Hipostazą Ducha Świętego „a wspólną dla Całej Boskiej Trójcy łaską, Która miała spłynąć na człowieka według danej obietnicy i która nazywana jest Duchem Świętym”³⁴. Stanowi ona poniekąd przedsmak szczęśliwości, uczytu duchowej, wesela, radości i pełni daru, jakich miał on dopiero dostąpić. W Raju Pan tchnął w Adama Ducha Życia (por. Rdz 2, 7), którego ten utracił w wyniku upadku, podczas gdy Chrystus – również tym samym sposobem – przygotowuje ludzką naturę na ponowne, nowe przyjęcie niestworzonej łaski, z której został ogłoszony³⁵. Podczas Pięćdziesiątnicy, która jest dopełnieniem tego soteriologicznego procesu, wspominamy doskonałe objawienie Boskiej łaski w Osobie Ducha, a nie Jego Hipostazy. Św. Marek z Efezu przyjmuje nauczanie Kościoła, iż Duch Święty objawił się wówczas w sposób realny i niepodlegający jakimkolwiek wątpliwościom. Jego zdaniem, w dniu Pięćdziesiątnicy dochodzi do apogeum wylewu pełni energii wszystkich Trzech Osób, która nieustannie wypływa z jednej istoty Boga. Oto, dlaczego święto to określane jest w prawosławiu jako „Dzień Trójcy Świętej”. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie działała łaska Boża, choć co prawda jeszcze nie w całej swej obfitości, która przejawiała się dopiero z przyjściem Parakleta w dniu Pięćdziesiątnicy. Św. Marek wyjaśnia: „[...] nie mówimy o zstąpieniu na Bogurodnicę i Apostołów Hipostazy Ducha, ale łaski i energii, które pojawiły się i rozdzieliły pod postacią ognistych języków, napęlniając każdego ze zgromadzonych (w Wieczerniku). Wylana została na nich nie część – jak miało to miejsce wcześniej – lecz cała wspólna dla Trzech (Osób) energia, nierozdzielnie zjednoczona z istotą³⁶, jednakże na pewno nie zgrzeszy ten, kto powie, iż uczniowie obdarzeni zostali wówczas duchową władzą, dzięki której mają prawo odpuszczać grzechy, pokazując tym samym na właściwości energii, łaska bowiem jest nieskończona i nieograniczona a jej działanie różnorodne”³⁷. Nawet jeśli przyjąć, iż Chrystus posyła tutaj tchnieniem Osobę Ducha, to i tak będzie to stało w sprzeczności z Ewangelią, która zaświadcza, iż Duch przyjdzie dopiero wtedy, kiedy Jezus zakończy swój pobyt na Ziemi: „jeżeli nie odejdę, Poczyszyciel nie przyjdzie do was” (J 16, 15). Podobnie Pasterz Efecki nie dostrzega potwierdzenia *Filioque* w wer-

³⁴ Μάρκος Εφέσου, *Κεφάλαια συλλογιστικά κατά της αιρέσεως των Ακινδυνιστών περί διακρίσεως Θείας ουσίας και ενεργείας*, [w:] W. Gass, *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom leben in Christo*, Greifswald 1849, s. 229.

³⁵ Tamże, s. 240-241.

³⁶ Μάρκος Εφέσου, *Κεφάλαια συλλογιστικά κατά της αιρέσεως των Ακινδυνιστών περί διακρίσεως Θείας ουσίας και ενεργείας*, σ. 231.

³⁷ Tenże, *Συλλογιστικά Κεφάλαια προς Λατίνους*, σ. 241.

secie Pisma Świętego: „Wszystko, co ma Ojciec, jest moje” (J 16, 15)³⁸, tłumacząc bardzo zwięźle, iż chodzi tu o podkreślenie współistotności między Pierwszą i Drugą Osobą i Jej Boskości (szczególnie dla tych, którzy nie wierzyli, iż jest on prawdziwym Mesjaszem-Bogiem), a nie o „podział” tego, co w Trójcy niepodzielne, tj. hipostatycznych idiomatów³⁹.

Wielki propagator podwójnego pochodzenia Ducha Świętego – Tomasz z Akwinu, w obronie swych pneumatologicznych poglądów sięga do Listów apostoła Pawła do Rzymian i Galatów, gdzie w odniesieniu do Trzeciej Osoby Trójcy Świętej odnaleźć można określenia: „Duch Chrystusa” (Rz 8, 9) czy „Duch Syna” (Ga 4, 6), które w zasadzie można przyjąć za synonimy, uważając, iż: „Ducha Świętego nie można nazywać Duchem Syna Bożego stosownie do innej relacji niż do relacji pochodzenia [...]. Trzeba więc powiedzieć, że Duch Święty jest Duchem Syna w ten sposób, że od Niego pochodzi”⁴⁰. Należy więc uznać, że Duch Święty pochodzi od Syna, tak samo jak i od Ojca⁴¹. Św. Marek z Efezu, odpierając powyższe twierdzenie mówi stanowczo: „Tak, charakteryzujemy Go «Duchem Syna», ale nie „«Duchem od Syna»⁴², a to już ogromna różnica”. Św. Marek dopuszcza następującą alternatywę: „O Duchu mówi się, iż jest On «Duchem od Syna», ale tylko dlatego, że jest On nieodłączny z Synem według natury, istoty i za Jego pośrednictwem się objawia i dawany jest ludziom i światu, ale już Syn nie jest i być nie może «Synem Ducha» zgodnie z pouczeniem św. Grzegorza z Nyssy”⁴³. Użyte nazewnictwo wskazuje na wspólną dla Syna i Ducha naturę oraz współistotną jedność⁴⁴. W Biblii natrafić można na wiele innych, podobnie brzmiących określeń, które nie są do pogodzenia z tokiem myślenia Akwinaty, dla przykładu: „Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba” (Wj 3, 6), „Ojciec miłosierdzia i Bóg wszelkiej pociechy” (2 Kor 1, 3), czy „Duch bojaźni, mocy, miłości i trzeźwego myślenia” (2 Tm 1, 7).

³⁸ Tenże, *Συλλογαὶ ἀς συνελεξέμεθα μετὰ πάσης ἐπιμελείας καὶ ἀκριβείας, ἐκ τε Προφητῶν καὶ Ευαγγελίων, Ἀποστόλων τε καὶ Ἁγίων Πατέρων περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, μαρτυροῦσαι κυρίως καὶ ἀληθῶς, ὅτι ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνου ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, οὐχὶ δὲ καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ*, σ. 205.

³⁹ Tenże, *Συλλογιστικὰ Κεφάλαια πρὸς Λατίνους*, σ. 242.

⁴⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi, t. III, księga czwarta*, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2011, s. 117.

⁴¹ Tamże, s. 119.

⁴² Μάρκος Εφῆσου, *Συλλογαὶ ἀς συνελεξέμεθα μετὰ πάσης ἐπιμελείας καὶ ἀκριβείας, ἐκ τε Προφητῶν καὶ Ευαγγελίων, Ἀποστόλων τε καὶ Ἁγίων Πατέρων περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, μαρτυροῦσαι κυρίως καὶ ἀληθῶς, ὅτι ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνου ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, οὐχὶ δὲ καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ*, σ. 254.

⁴³ Tenże, *Ὁμολογία τῆς ὀρθῆς πίστεως ἐκτεθεισά ἐν Φλωρεντία κατὰ τὴν πρὸς Λατίνους γενομένην Σύνοδον*, [w:] *Patrologia Orientalis. Documents relatifs au Concile de Florence*, τ. 17, Turnhout 1994, σ. 298.

⁴⁴ Αρχιμ. Νικόλαος Χ. Ἰωαννίδης, *Θεολογία καὶ γραμματεία ἀπὸ τὸν Θ' αἰῶνα καὶ ἐξῆς*, Αθήνα 2007, σ. 270.

Ze względu na fakt, iż Kościół zachodni nigdy nie przyjmował podziału na teologię i ekonomię, i z trudnością przychodziło mu dokonywać niełatwego rozróżnienia *πέμπω* i *λαμβάνω* od *εκπορεύω* oraz rozgraniczenia pomiędzy Bytem Trzeciej Osoby w rzeczywistości wewnątrztrynitarniej, a jej działaniem ad extra, a także między istotą i energią, wszystkie przytoczone fragmenty ewangeliczne pojmował on jako niepodważalne argumenty, uzasadniające egzystencjalne pochodzenie Hipostazy Ducha od Ojca i Syna⁴⁵. Dokładna analiza przywoływanych przez przedstawicieli Kościoła zachodniego zapisów z Biblii nie potwierdza słuszności *Filioque*, a wręcz przeciwnie, wskazuje, iż jedynym Źródłem Boskości pozostaje Ojciec⁴⁶.

2. Orzeczenia soborów powszechnych i ich stosunek wobec zmian dokonywanych w tekście Symbolu Wiary

Filioque stoi w sprzeczności również z dogmatyczną nauką i postanowieniami wszystkich siedmiu soborów powszechnych, które w przekonaniu biskupa Efezu, stanowią niepodważalny, nieomylny autorytet i interpretator prawd wiary wyznawanych przez Kościół. Już zebrani w Nicei (325 r.) Ojcowie⁴⁷ wzywają ustami

⁴⁵ J. Gill, *Quai supersunt Actorum Graecorum Consilii Florentini*, σ. 328-332.

⁴⁶ Dobra znajomość greki klasycznej w badaniach nad Pismem Świętym wydaje się nieodzowna w celu bezbłędnego odczytu pneumatologicznych miejsc Biblii, a w szczególności Nowego Testamentu. W gramatyce języka greckiego ważną rolę odgrywają rodzajniki – do tego stopnia, iż ich nieprawidłowe użycie bądź ich brak, może całościowo zmienić sens całego tekstu. Odnosi się to w pełni do rozróżnienia, jakiego dokonują autorzy Ewangelii pomiędzy: „το Άγιον το Πεύμα” bądź „το Πνεύμα το Άγιον” lub „το Πνεύμα”, a „πνεύμα”. Ks. Henryk Paprocki zauważa, że pierwszy z wymienionych wariantów stosowany jest zawsze wtedy, gdy Ewangelista mówi o relacjach wewnątrztrynitarnych oraz o Duchu Świętym jako Osobie (np. J 1, 32. 33; 3, 8. 34; 7, 39; 11, 33; 13, 21; 14, 17. 26; 15, 26; 16, 13;). W przypadku omawiania relacji Ducha Świętego do świata lub przejawów Jego działania (także w sensie „energii”), używane jest określenie – bez rodzajnika – „πνεύμα” (np. J 3, 5. 6; 4, 24) Rozróżnienie powyższe występuje również u świętego Łukasza (z rodzajnikami: 2, 26; 3, 32; 4, 14; 12, 10. 12; bez rodzajnika: 1, 15. 35; 2, 25; 4, 1. 18; 10, 21), świętego Mateusza (z rodzajnikami: 3, 16; 4, 1; 12, 18. 31), Dziejach Apostolskich (z rodzajnikami: 1, 7. 16; 2, 4; 5, 9. 32; 8, 18. 19. 29; 19, 6.31; 10, 19. 44. 45. 47; 11, 12. 15. 24; 13, 2. 4; 15, 8) oraz w Listach świętego Pawła (np. 1 Kor 12, 1-13; Ga 3, 1-5; 4, 6; 1 Tes 4, 8). Por. H. Paprocki, *Problem Filioque (Punkt widzenia prawostawnego)*, http://www.liturgia.cerkiew.pl/texty.php?id=112&id_n=92 (10.04.2022).

⁴⁷ Ciekawostką może być liczba uczestników tego Soboru, która według Tradycji – wyrażonej w pismach Atanazego Wielkiego, Teodoryta z Cyru, Sokratesa Scholastyka, Ambrożego z Mediolanu, Gelazjusza oraz Liberiusza Rzymskiego – wynosiła 318. Z całą pewnością nie była to rzeczywista ich liczba i należy ją traktować symbolicznie. Nawiązuje ona mianowicie 318 najbardziej doświadczonych mężów, wybranych przez Abrama, dzięki którym pokonał on królów Sodomy i Gomory i uwolnił Lota z ich niewoli (por. Rdz 42-54), stając się tym samym znakiem zwycięstwa nad niewiernymi. W przypadku Soboru Nicejskiego jest ona symbolem tych, którzy zwyciężyli oraz odparli bluźniercze i heretyckie poglądy Ariusza oraz jego zwolenników. Por. B.I. Φειδάς, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. Α', Αθήνα 1994, σ. 440-442; Tenże, Η Α' Οικουμενική Σύνοδος. Προβλήματα περί την σύγκλησιν, την συγκρότησιν και την λειτουργίαν της Συνόδου, Αθήνα 1974, σ. 42-54.

Leoncjusza Cezaryjskiego, aby przyjąć: „jedyne Bóstwo Ojca, Który w niewytłumaczalny sposób rodzi Syna, i Syna z Niego zrodzonego, i Ducha Świętego od Tegoż Ojca pochodzącego i Który jest tej samej natury co i Syn”⁴⁸. Zaznaczają oni przy tym, że *nikt nie nazywa rzeki źródłem ani źródła rzeką*⁴⁹. W związku z tym, iż każda rzeka ma tylko jedno źródło, a w Życiodajnym Potoku Trójcy to Ojciec jest Źródłem Bóstwa i tym, z Którego rodzi się Syn i pochodzi Duch, nielogicznym byłaby sytuacja, w której Druga Osoba jest zarówno „rzeką jak i jej źródłem”, a „przekazanie” Mu owego początku oznaczać będzie bluźnierczą Monarchię Syna, z Którego Ojciec czerpać będzie Swoją byt. Sobór ten przyjął Credo, które zawierało w przesłaniu siedem znanych nam dziś artykułów Wyznania Wiary i kończyło się ogólnikowo słowami: „I w Ducha Świętego”⁵⁰. II Sobór Powszechny (381 r.) rozszerzył je – oprócz artykułów traktujących o Kościele, Chrzcie na odpuszczenie grzechów, powstaniu umarłych i życiu w przyszłym wieku – o dogmat o Trzeciej Osobie Boskiej. Od tej pory ósma część Credo ma brzmieć następująco: „I w Ducha Świętego, Pana Ożywiającego, Który od Ojca pochodzi, Który z Ojcem i Synem wspólnie jest czczony i uwielbiany, Który mówił przez Proroków”⁵¹. Polemizujący ze św. Markiem z Efezu, Jan z Montenero twierdził, że nie powinno nikogo gorszyć dodanie do Wyznania Wiary krótkiej formuły „i od Syna”, skoro sam sobór w Konstantynopolu wprowadził zmiany do już istniejącego tekstu, poprzez dodanie do niego kolejnych akapitów. Swą apologię prawosławny biskup uzasadnił faktem, iż do tamtej pory, a właściwie do zwołania efeskiego soboru (431 r.), nie było analogicznego zakazu, więc nie popełniono błędu, rozszerzając Credo o naukę o Duchu Świętym. „Tego samego – odpowiada hierarcha – nie można powiedzieć w Waszym przypadku, gdyż odważyliście się dokonać jego modyfikacji już po ogłoszeniu zakazu, zaś kto się tego podejmie, podlega klątwom nałożonym przez Ojców na tych, którzy śmieją poprawiać Symbol Wiary”⁵².

⁴⁸ Μάρκος Εφέσου, *Συλλογαί ας συνελεξέμεθα μετά πάσης επιμελείας και ακριβείας, εκ τε Προφητών και Ευαγγελίων, Αποστόλων τε και Αγίων Πατέρων περί του Αγίου Πνεύματος, μαρτυρούσαι κυρίως και αληθώς, ότι εκ του Πατρός μόνου εκπορεύεται το Πνεύμα το Άγιον, ουχί δε και εκ του Υιού*, σ. 207-208.

⁴⁹ Γελάσιος Κυζικηνός, *Των εν Νικαία Σύνοδον παραχθέντων Σύνταγμα. Λόγος Δεύτερος. Κεφαλ. ΚΒ'*, PG 85, 1296.

⁵⁰ Κ.Β. Σκουτέρης, *Ιστορία Δογμάτων*, τ. 2, Αθήνα 2004, σ. 320.

⁵¹ Μάρκος Εφέσου, *Συλλογαί ας συνελεξέμεθα μετά πάσης επιμελείας και ακριβείας, εκ τε Προφητών και Ευαγγελίων, Αποστόλων τε και Αγίων Πατέρων περί του Αγίου Πνεύματος, μαρτυρούσαι κυρίως και αληθώς, ότι εκ του Πατρός μόνου εκπορεύεται το Πνεύμα το Άγιον, ουχί δε και εκ του Υιού*, σ. 208.

⁵² Tenze, *Διάλογος ου η επιγραφή Λάτινος ή Περί τις εν τω Σύμβολο προσθήκης*, [w:] *Patrologia Orientalis. Documents relatifs au Concile de Florence*, τ. 17, Turnhout 1994, σ. 278.

Św. Marek z Efezu zaleca obowiązkowe zapoznanie się z treścią Orosów⁵³, które pod groźbą nałożenia straszliwych klątw, przestrzegają przed naruszeniem owego Wyznania Wiary, zabraniając wraz z nimi w sposób bardzo wyraźny usuwania bądź dodawania do niego czegokolwiek⁵⁴. Efeski biskup zauważa przy tym, że nawet tak ważny termin jak „Bogurodzica” (gr. *Θεοτόκος*), pomimo iż zaaprobowany przez Ojców III Soboru Powszechnego, nie został włączony do tekstu „Credo”, które nadal odmawiane było w pierwotnej formie: „[...] z Ducha Świętego i Marii Panny [...]”⁵⁵. Nie zawahał się w tym miejscu zacytować także następującego fragmentu listu św. Cyryla Aleksandryjskiego do Jana Antiocheńskiego: „Pod żadnym pozorem nie pozwalamy naruszać wiary wyznaczonej przez naszych Ojców, to jest Symbolu Wiary. Tyczy się to nie tylko nas samych, lecz i innych przestrzegamy przed zmianą choćby jednego słowa w jego treści, choćby jednej sylaby, mając w pamięci (autora Księgi Przysłów), mówiącego: «Nie przenoś wiecznych granic, które ustanowili ojcowie twoi»⁵⁶, bowiem ich ustami przemawiał Duch Boga i Ojca, Który od Niego pochodzi, lecz nie jest obcy Synowi, jeżeli chodzi o istotę (Prz 22, 28)”. Św. Marek Eugenikos jest zdania, że Cyryl nie mógł pięknie i dobitnie streścić opinii Kościoła dotyczącej dodatku do Wyznania Wiary, jak też i samej „kwestii” Trzeciej Osoby Trójcy Świętej: „Wszystko co mówi Symbol Wiary o Duchu Świętym, przedstawione zostało w sposób doskonały i nie ma potrzeby go uzupełniać o cokolwiek”⁵⁷. III Sobór jako pierwszy wprowadza „duchowe sankcje” dla modyfikatorów Credo (kapłani i biskupi pozbawiani będą święceń, zaś laicy ekskomunikowani), a tym samym sprzeciwia się zachodniemu dodatkowi⁵⁸.

Według św. Marka Eugenikosa – co godne spostrzeżenia – wyznaniowego Symbolu nie traktowano początkowo jako jednej całości, ale jako dwa różne teksty: „Credo Nicejskie” i „Credo Konstantynopolitańskie”. Dopiero w 431 r., a jeszcze

⁵³ Słowo *óρος* zostało zapożyczzone z języka greckiego; posiada ono wiele znaczeń: „granica”, „kamień”, „drogowskaz”, „reguła”, „kanon”, „określenie”, „definicja”. Nie jest więc dziełem przypadku, iż Ojcowie wybrali właśnie termin „oros” na określenie dokumentu-orzeczenia, podsumowującego postanowienia soborowe, które są tymi jakie ukazują na ramy, których wierny musi się trzymać i których nie może on przekroczyć, chcąc podążać drogą prawdziwego wychwalania Boga. Wskazują one jednocześnie na niezachwiany fundament, na którym opiera się wiara Kościoła.

⁵⁴ Por. VII Kanon Trzeciego Soboru Powszechnego w Efezie (431 r.); Definicja wiary Czwartego Soboru Powszechnego w Chalcedonie (451 r.), pkt. 4; Wyrok przeciwko *Trzem rozdziałom*, wydany przez Piąty Sobór Powszechny w Konstantynopolu (553 r.), pkt. 13-14; Wykład wiary Szóstego Soboru Powszechnego w Konstantynopolu (680-681 r.), pkt. 5; Dekret wiary Siódmego Soboru Powszechnego w Nicei (787 r.), pkt. 6. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tłum. praca zbiorowa, t. 1, Kraków 2007, s. 167, 217, 267, 311-313, 333.

⁵⁵ Μάρκος Εφέσου, *Διάλογος ου η επιγραφη Λάτινος ή Περί τις εν τω Σύμβολο προσθήκης*, σ. 279.

⁵⁶ Κύριλλος Αλεξανδρείας, *Επιστολή προς Ιωάννην Αντιοχείας*, PG 77, 180-181.

⁵⁷ Μάρκος Εφέσου, *Διάλογος ου η επιγραφη Λάτινος ή Περί τις εν τω Σύμβολο προσθήκης*, σ. 279-281.

⁵⁸ Tamże, s. 280.

dobitniej w postanowieniach Czwartego Soboru (451 r.), stają się one jakby spójną kompozycją, i jako takie uprawomocnione zostają w Chalcedonie⁵⁹, w którym Ojcowie dodatkowo zaświadczyli, że: „Wystarczy zaznajomić się z pełną prawdą zawartą w tym dostojnym i czcigodnym Symbolu, który o Ojcu i Synu i Świętym Duchu uczy w sposób doskonały. A w tym, co doskonałe – uzupełnia Marek – nie brakuje niczego”⁶⁰.

Z okresu V Soboru Powszechnego, zwołanego w 553 r., efeski nauczyciel wybiera do analizy dwa dokumenty. Pierwszy z nich pochodzi z wystąpienia konstantynopolińskiego biskupa Jana, w którym Symbol Wiary charakteryzuje on fundamentem wiary, którego nikomu nie godzi się znieważać⁶¹. Drugi z kolei tekst to list papieża Wigiliusza do patriarchy Eutyhusza, w którym biskup Rzymu, wyznając swoje niezłomne przywiązanie do czystej wiary Chrystusowej, której strażnikiem od stuleci jest Tradycja Ojców, ze szczególnym uznaniem i szacunkiem odnosi się do IV Soboru Powszechnego i jego negatywnego stanowiska wobec modyfikacji Credo⁶². W badaniach, św. Marek Eugenikos nie omieszka odwołać się do postanowień VI Soboru Powszechnego w Konstantynopolu (680-681 r.), które w zasadzie nie wnosi znaczących zmian w tym temacie. Zebrani w stolicy cesarstwa hierarchowie powtórzyli ostrzeżenie poprzednich soborów, zapisując jednak mały, ale znaczący szczegół. W odniesieniu do tych, którzy podlegają bezwzględnej anatemie, dodają oni ponadto i tych „którzy ośmieliliby się [...] wynajdywać nowe wyrażenia i wprowadzać je w celu zniszczenia określeń przez nich ustanowionych”⁶³. Można przypuszczać, iż wzmianka ta może odnosić się do podejmowanych już wówczas prób umieszczenia na stałe do Wyznania Wiary dodatku „i Syna”.

Podczas piątej sesji soboru we Florencji, na obradowym stole nieoczekiwanie pojawił się rękopis, zawierający orzeczenie II Soboru Powszechnego w Nicei (787 r.). Okazało się, iż odkryty przez łacińskich legatów tekst „wzbogacony” jest o *Filioque*⁶⁴. Mowa o „Wyznaniu Wiary patriarchy Tarazjusza”. Dla prawosławnych wydało się to co najmniej podejrzane i co więcej, diametralnie różniące się od znanego im od siedmiu stuleci jego greckiego wydania, które dowodzi, iż przewodniczący VII Soboru Powszechnego wyznawał: „Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, Który od Ojca

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Η Αγία και Οικουμενική εν Φλωρεντία Σύνοδος. Συνέλευσις Ε', [w:] *Sacrorum Consiliorum nova et amplissima collectio*, τ. 31(1), Florentiae – Venetiis 1795-1798 & Paris 1899-1927, σ. 537.

⁶¹ J. Gill, *Quai supersunt Actorum Graecorum Consilii Florentini*, σ. 77.

⁶² Tamże, s. 78.

⁶³ *Wykład wiary Szóstego Soboru Powszechnego w Konstantynopolu (680-681)*, pkt. 20; [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, s. 314.

⁶⁴ Η Αγία και Οικουμενική εν Φλωρεντία Σύνοδος. Συνέλευσις Ε', σ. 549-551.

przez Syna pochodzi”⁶⁵. Jerzy Gemist-Pleton zauważa tu jednak coś bardzo ważnego. Jeżeli rzeczywiście zawierało ono formułę: „et ex Filio” (tj. „i od Syna”), to dlaczego nie powołuje się na nie jako na godne zaufania źródło historyczne żaden z zachodnich teologów, a już przede wszystkim Tomasz z Akwinu⁶⁶. Św. Marek z Efezu wyznaje, iż nie przyjmuje – jak to sam określa – „zniszczonego (w sensie «okaleczonego») i zapisanego nielegalnie z wstawką Symbolu, zmieszczonego w księdze postanowień VII Soboru Powszechnego. Zachodni Ojcowie także nie uczyli i nie występowali nigdy przeciwko orzeczeniom Soborów Powszechnych [...]. Dlatego owe niebezpieczne wypowiedzi o pochodzeniu Ducha Świętego (tj. i od Syna) odrzucam⁶⁷. Wraz ze wszystkimi Grekami podsumował on przesłanie sfałszowanego dokumentu gromkim wezwaniem: „Nigdy nie widzieliśmy, ani nie słyszeliśmy, ani też nauczyciele nasi nie uczyli nas temu podobnych rzeczy”⁶⁸. Przypomina on również o – nazywanym przez wielu: „VIII Powszechnym” Soborze Konstantynopolitańskim (879-880 r.)⁶⁹, który oprócz rehabilitacji i przywrócenia św. Focjusza na patriarszy tron, zatwierdził postanowienia Soboru Nicejskiego z 787 r., ale i stanowczo – pod groźbą wydalenia ze wspólnoty chrześcijańskiej i anatemy – przestrzegał przed stworzeniem nowego Credo bądź ingerencją w jego pierwotny tekst⁷⁰.

Św. Marek Eugenikos nie ogranicza się jedynie do uzasadnień epoki soborowej. Próbuje on przekonać zwolenników *Filioque* używając bardziej stanowczego tonu, do tego stopnia, iż każdego, kto narusza choćby w najmniejszym stopniu Symbol Wiary – wprowadzając w ten sposób w serca wiernych podział, zwątpienie i zgorzsenie – nie zawaha się określić nawet „heretykiem”, oraz – idąc za starożytnym Homerem – „człowiekiem o żelaznym sercu i duszy”⁷¹. „Czy wy, bądź też wasi przełożeni, mielibyście tyle samo odwagi (jak w przypadku ingerencji w Credo), aby postąpić podobnie w stosunku do Ewangelii i Listów Apostolskich? Czyż nie poddałbyście takiego surowej karze?” – pyta biskup⁷². Wyznanie wiary stanowi dla niego

⁶⁵ K. Aleksyuk, *Przyczyny i przebieg podziału Kościoła od IV do XIII w. (część trzecia)*, „Wiadomości Prawosławnej Diecezji Białostocko-Gdańskiej” 59(2009), nr 2, s. 12.

⁶⁶ S. Syropulos, *Vera Historia Unionis Non Verae Inter Graecos Et Latinos: Sive Concilii Florentini Exactissima Narratio*, cz. ST', rozdz. IΘ', Hagae-Comitis MDCLX, s. 171.

⁶⁷ Μάρκος Εφέσου, *Ομολογία της ορθής πίστεως εκτεθείσα εν Φλωρεντία κατά την προς Λατίνους γενομένην Σύνοδον*, σ. 300.

⁶⁸ S. Syropulos, *Vera Historia Unionis Non Verae Inter Graecos Et Latinos: Sive Concilii Florentini Exactissima Narratio*, s. 170.

⁶⁹ Marek Efeski podziela opinię, iż Sobór Konstantynopolitański (879-880) zaliczany jest do soborów powszechnych. Μάρκος Εφέσου, *Διάλογος ου η επιγραφή Λάτινος ή Περί τις εν τω Σύμβολο προσθήκης*, σ. 283; por. σ. 302.

⁷⁰ Tamże, s. 283.

⁷¹ Πορ. Όμηρος, *Οδύσσεια*, tłum. Α. Έφταλιώτη, Αθήνα 2008, σ. 123.

⁷² Μάρκος Εφέσου, *Διάλογος ου η επιγραφή Λάτινος ή Περί τις εν τω Σύμβολο προσθήκης*, σ. 282-283.

depozyt, przekazany nam przez Ojców, który wierni, jako bezcenny skarb, powinni przechowywać i przekazywać kolejnym pokoleniom w stanie nienaruszonym⁷³.

3. Niebezpieczeństwa akceptacji teorii „udziału” Syna w pochodzeniu Ducha Świętego

Kwestia pochodzenia Ducha Świętego od Ojca i Syna pociąga za sobą przede wszystkim szereg problematycznych zagadnień natury dogmatycznej. Istnieje co najmniej kilka jej wariantów, które przytacza św. Marek Eugenikos i które wymagają od niego szczegółowego komentarza oraz weryfikacji ich podłoża jak też oparcia teologicznego.

Po pierwsze, gdyby zgodzić się, iż Trzecia Osoba Trójcy Świętej ma Swoje źródło w dwóch Boskich Hipostazach: Ojcu i Synu, wówczas okaże się, że istnieją dwa początki (gr. δύο αρχαί), dwie przyczyny (gr. δύο αίτια) oraz dwaj posyłający (w sensie *προβάλλω*) w Trójcy, co stoi w sprzeczności z Monarchią Ojca⁷⁴. W związku z powyższym, przystanie na „dwóch przyczynach” Ducha Świętego, prowadzi nieuchronnie do dyskredytacji „strażnika” współistotności (gr. *ομοουσιότητα*) Trójcy Świętej – Monarchii Ojca i akceptacji koncepcji „dwubóstwa” (gr. *διθειά*)⁷⁵, przed którą przestrzegał między innymi, żyjący sześćset lat przed św. Markiem Eugenikosem, św. Focjusz Wielki⁷⁶. Mało tego, jeżeli istnieją dwie przyczyny, wówczas pojawiają się i dwa efekty, skutki (gr. δύο αιτιατά) – zauważa biskup⁷⁷. Dlatego w swym „Wyznaniu Wiary” oświadcza on jasno: „Nie twierdzę zatem, że Syn jest przyczyną Ducha ani też tym, od Którego On pochodzi (gr. *Προβολέας*), ponieważ w przeciwnym wypadku mielibyśmy do czynienia z dwoma źródłami jak też i dwoma początkami”⁷⁸ oraz dyskredytacją Ojca jako „niezdolnego” samodzielnie być Przyczyną pochodzenia Parakleta⁷⁹. „Być Przyczyną nie jest przypadłością istoty – kontynuuje on – ponieważ to oznaczałoby, iż jest ona wspólna i ta sama dla Trzech. Dopóty łacinnicy nie ustrzegą się dwóch „początków”, dopóki konsekwentnie przystawać będą przy stanowisku,

⁷³ J. Gill, *Η Σύνοδος της Φλωρεντίας*, Αθήναι 1962, σ. 191.

⁷⁴ Μάρκος Εφέσου, *Συλλογιστικά Κεφάλαια προς Λατίνους*, σ. 231.

⁷⁵ Ν.Γ. Ξεζάκης, *Ορθόδοξος Δογματική. Η θεολογία του ομοουσίου*, τ. Β', Αθήναι 2006, σ. 138-140.

⁷⁶ Φώτιου Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, *Επιστολή ΙΓ'*, PG 102, 725D.

⁷⁷ Μάρκος Εφέσου, *Συλλογιστικά Κεφάλαια προς Λατίνους*, σ. 260.

⁷⁸ Tenze, *Ομολογία της ορθής πίστεως εκτεθείσα εν Φλωρεντία κατά την προς Λατίνους γενομένην Σύνοδον*, σ. 301.

⁷⁹ Αρχιμ. Σπυρίδονος Μπιλάλης, *Ορθοδοξία και Παπισμός*, τ. Α', Αθήναι 1969, σ. 212.

iz Syn jest początkiem Ducha. Początek jest cechą osobową i stanowi właściwość, dzięki której możliwe jest rozróżnienie Hipostaz między sobą⁸⁰.

Przyjęcie *Filioque* w tej właśnie postaci doprowadzić może na dodatek do „złania się” Dwóch Boskich Osób: Ojca i Syna (skoro – jak utrzymują łacinnicy – Duch pochodzi od *Ojca*, jak i od *Syna* jako jednego Początku i *jednego* Tchnienia) w jedno – co równoznaczne będzie z pochwałą herezji sabelianizmu (zgodnie z którą Ojciec i Syn są jedną i tą samą hipostazą), jak przestrzega cytowany przez kardynała Bessariona św. Marek Eugenikos⁸¹.

Na domiar tego, dopatruje się on w *Filioque* nawet ryzyka wprowadzenia „tetrady” w miejsce Triady-Trójcy. W jego przekonaniu teologia Kościoła zachodniego skłania się ku nauczaniu nie o trzech, a ale o czterech (różnych) Boskich Osobach:

1. Ojcu,
2. Ojcu-Posyłającym (w sensie *Προβολέας*) i Synu – jako jedności, Jednym Źródle,
3. Synu,
4. Duchu Świątym⁸².

Efeski teolog uważa, iż przypisanie pochodzenia Trzeciej Boskiej Osoby Synowi w konsekwencji może również doprowadzić do stworzenia scenariusza, zgodnie z którym pojawi się dwóch „Ojców”: Ojciec Syna i „Ojciec-Syn Ducha Świętego”⁸³. „Wszystko, co posiada Ojciec – kontynuuje on – posiada i Syn, prócz przypadłości bycia Przyczyną. Jedyną przyczyną jest Ojciec. Syna nie nazywamy ani Przyczyną ani Ojcem, a to co odpowiada Źródłu, Przyczynie, Rodzicielowi – powinno odnosić się tylko do Ojca”⁸⁴. Nasz święty chce raz jeszcze podkreślić, choć być może w sposób kolokwialny, ale bardzo zrozumiął, iż „Jedno jest Źródło Boskości, gdyż Jeden jest Ojciec”⁸⁵.

Jan z Montenero próbował przekonać efeskiego hierarchę do jeszcze innej opcji. Mianowicie, skoro Ojciec, rodząc Syna, dzieli z Nim wszystko, co do Niego należy, za wyjątkiem „przymiotu ojcostwa” (gr. *ιδιότητα πατρότητας*), to również w tym

⁸⁰ Μάρκος Εφέσου, *Ομολογία της ορθής πίστεως εκτεθείσα εν Φλωρεντία κατά την προς Λατίνους γενομένην Σύνοδον*, σ. 301.

⁸¹ Βησσαρίων Καρδινάλιος, *Απόκρισις προς τα του Εφέσου κεφάλαια*, PG 161, 188.

⁸² Tamże, s. 208.

⁸³ J. Gill, *Quai supersunt Actorum Graecorum Consilii Florentini*, σ. 342.

⁸⁴ Μάρκος Εφέσου, *Ομολογία της ορθής πίστεως εκτεθείσα εν Φλωρεντία κατά την προς Λατίνους γενομένην Σύνοδον*, σ. 298.

⁸⁵ Tenze, *Η Αγία και Οικουμενική εν Φλωρεντία Σύνοδος. Συνέλευσις ΚΓ΄*, [w:] *Sacrorum Consiliorum nova et amplissima collectio*, τ. 31(1), Florentiae – Venetiis 1795-1798 & Paris 1899-1927, σ. 852.

względnie nie może stanowić wyjątku „początek” Ducha Świętego”, Który pochodzi od tej samej, wspólnej dla dwóch pozostałych Osób natury⁸⁶. Jednakże również w takim wypadku popadamy w absurd, ponieważ – jak podkreśla św. Marek z Efezu – „nikt jeszcze nigdy nie słyszał, aby pochodząca od dwóch Hipostaz trzecia Hipostaza [...] miała swój początek w tej samej istocie”⁸⁷. Jeśli więc Duch Święty pochodzić będzie z natury Ojca i Syna, to dlaczego również Pierwsza Osoba Trójcy nie może mieć możliwości posiadania swego początku w Duchu bądź Synu, lub Synu i Duchu, a także Syn może mieć swoje źródło w Paraklecie⁸⁸, skoro jak już powiedziano wyżej, jedna i niepodzielna jest natura dla Trzech Hipostaz. Przypomina on również, iż powyższe wywody „są niezgodne z teologią, gdyż wszyscy Nauczyciele mówią, iż istota ani nie rodzi, ani nie posyła, a w związku z tym ani Ojciec, ani Syn nie rodzą, ani nie posyłają swą wspólną istotą, ale dokonuje się to dzięki osobowym, hipostatycznym idiomatom”⁸⁹. Ponadto istnieje jeszcze jedno niebezpieczeństwo, którego obawia się św. Marek. Skoro Ojciec i Syn posyłają Ducha z jednej, przynależnej jedynie Im – jak należy rozumieć – natury, wówczas nasuwa się wniosek, iż w Trójcy istnieją dwie natury, dwie istoty: jedna wspólna Ojcu i Synowi i druga – nie mająca z pierwszą nic wspólnego – należąca tylko do „pochodzącej” on Niech Trzeciej Osoby⁹⁰, Która w tym wypadku spychana jest niejako do kategorii istoty stworzonej (gr. *κτιστό ον*)⁹¹. Teologia zachodnia reprezentowała pogląd, w myśl którego całe stworzenie jest wynikiem stwórczej siły Trzech Osób i czerpie swój byt od Jednego Boga i Stwórcy, jednego Początku – Ojca, Syna i Ducha Świętego. Dlatego święty Grek zapytuje z pewną domieszką krytyki w głosie: „Cóż więc stoi na przeszkodzie, aby i Duch pochodzący od Ojca i Syna miał w Niech swój (jedyne) Początek? Jeśli dopuścimy do nas myśl, iż Duch pochodzi od Ojca i Syna tym samym sposobem, którym powstaje świat – tj. od Ojca i Syna i Świętego Ducha, czymże innym będzie wówczas Duch jak nie stworzeniem”⁹². Po dokładniejszej analizie tego ostatniego wariantu, biskup Efezu ostrzega, iż *Filioque* już nie tylko grozi potwierdzeniem istnienia dwóch natur w życiu Trójjedynego Boga, ale nawet trzech istot. Do tego wyводу dochodzi on w wyniku następującej konkluzji: skoro Ojciec – jak głosili katolicy – rodzi Syna według Swej natury, zaś z istoty Pierwszej i Drugiej Hipostazy pochodzi Duch Święty, zatem, czym innym jest istota Ojca, czym innym natura Ojca i Syna (razem), a jeszcze inną istota Samego

⁸⁶ J. Gill, *Η Σύνοδος της Φλωρεντίας*, σ. 231.

⁸⁷ Μάρκος Εφέσου, *Συλλογιστικά Κεφάλαια προς Λατίνους*, σ. 231.

⁸⁸ Tamże, s. 276.

⁸⁹ J. Gill, *Η Σύνοδος της Φλωρεντίας*, σ. 231.

⁹⁰ Tamże, s. 254-256.

⁹¹ Μάρκος Εφέσου, *Συλλογιστικά Κεφάλαια προς Λατίνους*, σ. 260.

⁹² Tamże, s. 232.

Ducha Świętego⁹³. We wszystkich tych przypadkach, Osoba Drugiej Boskiej Hipostazy, oprócz powszechnie znanych i tradycyjnych, takich jak np.: „Logos Boga”, „Syn Ojca”, „Syn Boży”, w wyniku aprobaty *Filioque* raptem przyjmuje inne, trudno pojętne i niełatwo mieszczące się w granicach wiary dla prawosławnego Wschodu określenia typu: „Współprzyczyna (gr. *συναίτιος*) Ducha”, „Pośrednia Przyczyna Ducha”⁹⁴.

W pismach niektórych świętych Ojców Kościoła, jak np.: Bazylego Wielkiego⁹⁵ czy Grzegorza Palamasa⁹⁶, Duch Święty nazywany jest „Ikoną Syna”. Marek Efeski, uczulając przed błędnym pojmowaniem tego terminu wyjaśnia, iż powinno się go traktować w podobny sposób jak – już wcześniej wymienione, lecz odnoszące się do Drugiej Hipostazy – pojęcie „Obraz Ojca”. I jedno i drugie nie mają tu nic wspólnego z zaakcentowaniem „Krynicy Boskości” – Ojca. Jeżeli w pierwszym przypadku Chrystus naucza, iż w Swojej Osobie wyobraża On i jest Ikoną Ojca, o czym Jezus poucza w rozmowie z Filipem: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9), to w takiej właśnie perspektywie rozpatrywać należałoby także Ducha, jako „Obraz Syna”. Nosi On takie miano nie dlatego, że Syn jest Jego Przyczyną, ale ze względu na fakt, iż jedyną drogą prowadzącą ku poznaniu i zbliżeniu się ku Wcielonemu Słowu jest nie kto inny jak Duch Święty. Apostoł Narodów napomina: „Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus»” (1 Kor 12, 3), „Którego otacza On chwałą, ponieważ z Jego bierze i nam objawia” (J 16, 14). Duch jest Ikoną Syna w tym sensie, że obwieszcza światu to, co przynależne Synowi, głosząc Jego chwałę i „przejmując od Niego pałeczkę” w dziele doskonalenia człowieka, która powierzona była przez Ojca Synowi, a w następnej kolejności przekazana Duchowi⁹⁷.

Kwestią, o której Efeski hierarcha nie mógł nie wspomnieć, jest rozgraniczenie oraz interpretacja spotykanych w Piśmie Świętym, jak też w tradycji patrystycznej – i utożsamianych przez proklamujący filiokwizm Kościoł zachodni – greckich przyimków *διά* („przez”, „poprzez”, „za pośrednictwem”) oraz *εκ* („z”, „od”, „ze środka na zewnątrz”)⁹⁸, po bliższym zapoznaniu się z którą, przejrzyściej staje się prawosławne nauczanie o „udziale” Syna w pochodzeniu Ducha Świętego.

⁹³ Tamże, s. 266.

⁹⁴ Αρχμ. Νικόλαος Χ. Ιωαννίδης, *Θεολογία και γραμματεία από τον Θ' αιώνα και εξής*, σ. 258.

⁹⁵ Βασίλειος ο Μέγας, *Περί του Αγίου Πνεύματος. Κεφάλαιον Θ'*, PG 32, 109.

⁹⁶ Γρηγόριος ο Παλαμάς, *Αντεπιγραφαί εις τας επιγραφάς του Βέκκου υπέρ Λατίνων*, [w:] Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας, τ. 1, σ. 351.

⁹⁷ Μάρκος Εφέσου, *Συλλογιστικά Κεφάλαια προς Λατίνους*, σ. 241-242.

⁹⁸ Αθανάσιος ο Πάριος, *Ο Αντίπαπας, ήτοι Αγώνες υπερθαύμαστοι και ηρωικά παλαίσματα, και τωόντι υπερφνή κατορθώματα του εν αγίοις πατρός ημών Μάρκου Αρχιεπισκόπου της Εφέσου, του πίκλην Ευγενικού, Του κατ'εξάαιρετον και σχεδόν μόνου προμάχου και φύλακος, της αμωμήτου και αγιωτάτης αποστολικής και πατροπαραδότου ορθοδόξου πίστεως ημών Γραικών αθροισθέντα μεν οπωσδήποτε υφ'εν, και εν είδει βίου και πολιτείας λογογραφηθέντα*, Βιέννη 1785, σ. 87.

Św. Atanazy Parios⁹⁹ oraz Sylvestros Syropoulos¹⁰⁰ zauważają, że za wyjątkiem św. Marka z Efezu, nie było we Florencji nikogo ze strony Greków, kto byłby w stanie wyjaśnić ową różnicę i walczyłby z takim zapałem o rozgraniczenie tych dwóch wyrazów. W pierwszej kolejności biskup Efezu zauważa, że w rzeczywistości stworzonej przyimek *διά* ukazuje na etiologię i może śmiało stanowić synonim z *εκ*. Ewa po urodzeniu pierwszego syna rzekła: „Otrzymałam mężczyznę od Boga (gr. *διά του Θεού*)” (Rdz 4, 1). Zdaniem św. Marka z Efezu równie dobrze można byłoby postawić w tym miejscu przyimek *εκ* (gr. *εκ του Θεού*), a znaczenie pozostałoby to samo. Nie inaczej jest w przypadku Listu do Galatów, gdzie Apostoł pisze: „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty (gr. *γενόμενον εκ γυναικός*)”, co równoznaczne jest ze słowami: „przez niewiastę” (gr. *διά γυναικός*)¹⁰¹. Analogiczna sytuacja ma miejsce w formule o stworzeniu świata „przez Syna” (gr. *δι’ Υιού*), „przez Którego wszystko się stało (gr. *πάντα γαρ δι’ αυτού εγένετο*)” (J 1, 3). Logos jest zarówno Przyczyną, jak i Współtwórcą Kosmosu. Ta ostatnia opcja jest jedynym przypadkiem – w odniesieniu do Hipostazy Logosu – kiedy św. Marek z Efezu godzi się na zastąpienie *διά* przyimkiem *εκ*¹⁰².

Terminologiczne pole manewru zostaje jednak zawężone w momencie, kiedy chcielibyśmy postąpić podobnie w stosunku do zagadnienia „pochodzenia Ducha Świętego”. Nie do przyjęcia dla świętego jest przypisanie Synowi – przynależnego jedynie Ojcu – przyimka *εκ*, w odniesieniu do Jego relacji z Trzecią Osobą Trójcy Świętej. W to miejsce dozwolone, a nawet w pełni wskazane, byłoby użycie *διά*. Duch Święty, pochodząc od Ojca przez Syna (gr. *εκ Πατρός δι’ Υιού*), ukazuje i daje się poznać światu, który uswięca Swoją obecnością jako objawiający Chrystusa. Owe „poznanie natomiast po odejściu Syna (tj. Wniebowstąpienie) i wspólny z Nim Początek bytu od Ojca, jest znakiem osobistej cechy hipostatycznej, wyróżniającej Go od pozostałych (Dwóch Boskich Osób)”¹⁰³. Grecki nauczyciel daje do zrozumienia, iż „przez Syna” (gr. *διά Υιού*) znaczy tyle co: „z Synem” (gr. *μετ’ αυτού*), ostrzegając przy tym, że *διά* = *μετά* a *διά* ≠ *εκ*. Duch odkrywany jest wraz z (gr. *μετά*) Logosem, a w relacji do Ojca, od Niego wywodzi Własną egzystencję. Pochodzenie „przez Syna”, jest jeszcze jednym dowodem na „współistotność” Słowa z Duchem Świętym, nie pomijając oczy-

⁹⁹ Tamże, s. 88.

¹⁰⁰ S. Syropulos, *Vera Historia Unionis Non Verae Inter Graecos Et Latinos: Sive Concilii Florentini Exactissima Narratio, partum H', cap. IE', s. 239.*

¹⁰¹ Μάρκος Εφέσου, *Ομολογία της ορθής πίστεως εκτεθείσα εν Φλωρεντία κατά την προς Λατίνους γενομένην Σύνοδον*, σ. 299.

¹⁰² Tenże, *Συλλογιστικά Κεφάλαια προς Λατίνους*, σ. 242.

¹⁰³ Tenże, *Ομολογία της ορθής πίστεως εκτεθείσα εν Φλωρεντία κατά την προς Λατίνους γενομένην Σύνοδον*, σ. 299.

wiście Ojca. W Boskim dziele zbawienia ludzkości z kolei, wiąże się ono z przekazaniem przez Chrystusa energii Parakleta w czasie. Stwierdzenie „z Synem” nie ma dla Marka kategoriycznie nic wspólnego z trynitarną przyczynowością. Uwypukla ono za to jednocześnie (gr. *εν τω άμα*) narodziny Drugiej Osoby i pochodzenie Ducha od Boga Ojca¹⁰⁴.

Podjęcie przez św. Marka Eugenikosa problematyki trynitarniej stanowi odważną, a zarazem bardzo istotną z punktu widzenia soteriologii, próbę wymogów, jakie postawiła przed nim epoka, w której żył, ale i troska o dusze wiernych, by nie zbłądzili z toru, który prowadzi ku komunii z Bogiem. Święty dokłada wszelkich starań, aby naświetlić teologiczną teorię zbawienia, której jądro koncentruje się wokół triadologii. Inny, nie mniej ważny aspekt, na który uczuła hierarcha, to uświadomienie i szczerze przyznanie się do ograniczoności ludzkiego umysłu, wobec prawd wiary głoszonych przez Kościół w szczególności, kiedy rozprawia on o Boskiej Trójcy. Podobne uczucia nękały rozum człowieka, kiedy ten próbuje zbliżyć się również do innych problemów prawosławnej dogmatyki, jak choćby jego pośmiertny los czy wydarzenia mające związek z ponownym przyjściem Chrystusa Pana na ziemię.

Aprobata słynnego *Filioque* to nie tylko wystąpienie przeciwko nauczaniu Chrystusa, to błędne postrzeganie Boskiej rzeczywistości, ale i dyskredytacja Ducha Świętego, Który zamiast odbierać cześć i chwałę na równi z Ojcem i Synem, sprowadzany jest do kategorii podrzędnej. Dlatego warto pamiętać, że dogmat trynitarny to swego rodzaju fundament, zaś Osoby Trójcy Przenajświętszej to filary, na których opiera się gmach wiary. Naruszenie choćby jednego z nich nieuchronnie prowadzi do zniekształcenia soteriologicznej prawdy, która nadaje sens naszemu życiu i pokazuje drogę prowadzącą do zjednoczenia z Bogiem.

Bibliografia

Aleksiuk K., *Przyczyny i przebieg podziału Kościoła od IV do XIII w. (część trzecia)*, „Wiadomości Prawosławnej Diecezji Białostocko-Gdańskiej” 59(2009), nr 2, s. 12-14.

Biblia Tysiąclecia. Pismo święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań 2000.

Dokumenty Soborów Powszechnych, tłum. praca zbiorowa, t. 1, Kraków 2007.

Evdokimov P., *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1986.

Gill J., *Quai supersunt Actorum Graecorum Consilii Florentini*, Roma 1953.

Paprocki H., *Problem Filioque (Punkt widzenia prawosławnego)*, http://www.liturgia.cerkiew.pl/texty.php?id=112&id_n=92 (10.04.2022).

¹⁰⁴ Βησσαρίων Καρδινάλιος, *Απόκρισις προς τα του Εφέσου κεφάλαια*, PG 161, 236.

- Paprocki H, *Zarys prawosławnej nauki o Duchu Świątym*, „Elpis. Czasopismo teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku” XXV-XXVI(2012), s. 11-39.
- Syropulos S., *Vera Historia Unionis Non Verae Inter Graecos Et Latinos: Sive Concilii Florentini Exactissima Narratio*, Hagae-Comitis MDCLX.
- Święta Ewangelia*, Warszawa 2014.
- Tomasz z Akwinu, św., *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*, t. III, *Księga czwarta*, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2011.
- Η Αγία και Οικουμενική εν Φλωρεντία Σύνοδος. Συνέλευσις Ε΄*, [w:] *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, τ. 31(1), Florentiae – Venetiis 1795-1798 & Paris 1899-1927, σ. 459-1060.
- Αθανάσιος Πάριος, *Ο Αντίπαπας, ήτοι Αγώνες υπερθαύμαστοι και ηρωικά παλαίσματα, και τώντι υπερφυή κατορθώματα του εν αγίοις πατρός ημών Μάρκου Αρχιεπισκόπου της Εφέσου, του πίκλην Ευγενικού, Του κατ'εξάριeton και σχεδόν μόνου προμάχου και φύλακος, της αμωμήτου και αγιωτάτης αποστολικής και πατροπαραδότου ορθοδόξου πίστεως ημών Γραικών αθροισθέντα μεν οπωσδήποτε υφ'εν, και εν είδει βίου και πολιτείας λογογραφηθέντα*, Βιέννη 1785.
- Βασίλειος ο Μέγας, *Κατά Σαβελλιανών, και Αρείου και των Ανομοίων. Ομιλία ΚΔ΄*, PG 31, 600 -617.
- Βασίλειος ο Μέγας, *Περί του Αγίου Πνεύματος*, PG 32, 109-138.
- Βησσαρίον Καρδηνάλιος, *Απόκρισις προς τα του Εφέσου κεφάλαια*, PG 161, 12-214.
- Γελάσιος Κυζικηνός, *Των εν Νικαία Σύνοδον παραχθέντων Σύνταγμα. Λόγος Δεύτερος. Κεφαλ. ΚΒ΄*, PG 85, 1296-1297.
- Gill J., *Η Σύνοδος της Φλωρεντίας*, Αθήναι 1962.
- Γρηγόριος ο Θεολόγος, *Λόγος Κ΄. Περί δόγματος και καταστάσεως επισκόπων*, PG 35, 1065-1081.
- Γρηγόριος ο Θεολόγος, *Λόγος ΛΑ΄. Θεολογικός Πέμπτος. Περί του Αγίου Πνεύματος*, PG 36, 133-172.
- Γρηγόριος ο Θεολόγος, *Λόγος ΛΔ΄. Εις τους Αιγύπτου επιδημήσαντας*, PG 36, 241-256.
- Γρηγόριος ο Παλαμάς, *Αντεπιγραφαί εις τας επιγραφάς του Βέκκου υπέρ Λατίνων*, [w:] *Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας*, τόμος 1, Θεσσαλονίκη 1976, σ. 345-373.
- Διονύσιος Αρειοπαγίτης, *Περί Θείων ονομάτων. Κεφ. Β΄. Περί ηνωμένης και διακεκριμένης θεολογίας, και τις η θεία ένωσις και διάκρισις*, PG 3, 636-677.

- Ιωάννης ο Δαμασκηνός, *Έκδοσις Ακριβής της Ορθοδόξου Πίστεως*, [w:] Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας, τ. 1, σ. 54-557.
- Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Ομιλία περί του Αγίου Πνεύματος*, PG 52, 813-826.
- Κοντοστεργίου Δ., *Το Άγιον Πνεύμα Πρόβλημα*, „Γρηγόριος Παλαμάς” 76(1993), τεύχ. 750, σ. 623-634.
- Κύριλλος Αλεξανδρείας, *Επιστολή προς Ιωάννην Αντιοχείας*, PG 77, 173-181.
- Μάρκος Εφέσου, *Διάλογος ου η επιγραφή Λάτινος ή Περί τις εν τω Σύμβολο προσθήκης*, [w:] *Patrologia Orientalis. Documents relatifs au Concile de Florence*, τ. 17, Turnhout 1994, σ. 277-287.
- Μάρκος Εφέσου, *Κεφάλαια συλλογιστικά κατά της αιρέσεως των Ακινδυνιστών περί διακρίσεως Θείας ουσίας και ενεργείας*, [w:] W. Gass, *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom leben in Christo*, Greifswald 1849, s. 217-232.
- Μάρκος Εφέσου, *Ομολογία της ορθής πίστεως εκτεθείσα εν Φλωρεντία κατά την προς Λατίνους γενομένην Σύνοδον*, [w:] *Patrologia Orientalis. Documents relatifs au Concile de Florence*, τ. 17, Turnhout 1994, σ. 297-304.
- Μάρκος Εφέσου, *Συλλογαί ας συνελεξέμεθα μετά πάσης επιμελείας και ακριβείας, εκ τε Προφητών και Ευαγγελίων, Αποστόλων τε και Αγίων Πατέρων περί του Αγίου Πνεύματος, μαρτυρούσαι κυρίως και αληθώς, ότι εκ του Πατρός μόνου εκπορεύεται το Πνεύμα το Άγιον, ουχί δε και εκ του Υιού*, [w:] *Patrologia Orientalis. Documents relatifs au Concile de Florence*, τ. 17, Turnhout 1994, σ. 204-229.
- Μάρκος Εφέσου, *Συλλογιστικά Κεφάλαια προς Λατίνους*, [w:] *Patrologia Orientalis. Documents relatifs au Concile de Florence*, τ. 17, Turnhout 1994, σ. 230-277.
- Μπιλάλης Σπυρίδονος, Αρχιμ., *Ορθοδοξία και Παπισμός*, τ. Α', Αθήνα 1969.
- Νικόλαος Χ. Ιωαννίδης, Αρχιμ. Θεολογία και γραμματεία από τον Θ' αιώνα και εξής, Αθήνα 2007.
- Ξεξάκης Ν.Γ., *Οθόδοξος Δογματική. Η Θεολογία του ομοουσίου*, τ. Β', Αθήνα 2006.
- Όμηρος, *Οδύσσεια*, przeł. Ά. Έφταλιώτη, Αθήνα 2008.
- Σκουτέρης Κ.Β., *Ιστορία Δογμάτων*, τ. 2, Αθήνα 2004.
- Φειδάς Β.Ι., *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. Α', Αθήνα 1994.
- Φειδάς Β.Ι., *Η Α' Οικουμενική Σύνοδος. Προβλήματα περί την σύγκλησιν, την συγκρότησιν και την λειτουργίαν της Συνόδου*, Αθήνα 1974.
- Φώτιος Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, *Επιστολή ΙΓ'*, PG 102, 721-741.
- 1 Января. *Утренняя. Кондак по 6 песни канона*, [w:] *Минея Января*, Киев 1993, с. 5-31.

Paweł A. Leszczyński

Propozycje nowelizacji ustawy o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego z dnia 4 lipca 1991 roku

4 lipca 1991 r. Sejm RP, tzw. kontraktowy, uchwalił długo oczekiwaną ustawę regulującą stosunek Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego¹. Jej uchwalenie przyniosło utratę mocy obowiązującego, niezwykle restrykcyjnego wobec polskiej Cerkwi prawosławnej, dekretu Prezydenta RP z 18 listopada 1938 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Zmiany ustrojowe oraz społeczno-gospodarcze zapoczątkowane w roku 1989, uchwalenie 17 maja 1989 r. dwóch ustaw – o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, a także o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego, otworzyły drogę do uchwalenia odrębnej ustawy, określającej relacje Państwa Polskiego z PAKP².

Ponadtyсяcioletnia obecność w Polsce chrześcijaństwa wschodniego wskazuje na trwałe zakorzenienie polskiej Cerkwi prawosławnej, a przez to na wagę stałego

¹ W dalszej części artykułu autor będzie posługiwał się skróconą nazwą tego Kościoła – Kościół prawosławny w Polsce, polska Cerkiew prawosławna albo akronimem jego oficjalnej nazwy – PAKP.

² Dostępnych jest wiele publikacji naukowych odnoszących się do opisu stanu prawnego PAKP w II Rzeczypospolitej, Polsce Ludowej oraz genezy przygotowania i następnie uchwalenia ustawy z 4 lipca 1991 r., np.: S. Dudra, *Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny w obszarze polityki wyznaniowej oraz polityki narodowościowej Polski Ludowej i III Rzeczypospolitej*, Warszawa 2019, s. 152-155 (geneza uchwalenia powyższej ustawy); W. Wysoczański, M. Pietrzak, *Prawo kościołów i związków wyznaniowych nierzymskokatolickich w Polsce*, Warszawa 1997, s. 39-42 (syntezy o statusie prawnym i praktycznych uwarunkowaniach funkcjonowania polskiej Cerkwi prawosławnej w okresie II RP i PRL).

dbania przez organy władzy publicznej o realizację indywidualnego i wspólnotowego wymiaru wolności religijnej, także chrześcijan wyznania prawosławnego w Polsce. W tym kontekście ważne jest wprowadzenie do edukacji historycznej np. informacji o tym, że przyjęcie chrztu przez Mieszka I w 966 r. nie jest datą tożsamą z początkiem chrześcijaństwa w Polsce. Wszak przed tym kluczowym dla dziejów polskiej państwowości wydarzeniem, zaznaczyła się obecność chrześcijaństwa wschodniego, co dokumentują wykopaliska archeologiczne³.

Zaakcentowania wymaga wielonarodowościowy charakter PAKP. Jego wierni to przede wszystkim Ukraińcy, Białorusini, Polacy, Łemkowie, Rosjanie, Grecy, Macedończycy, ale też np. Serbowie czy Rumuni. Znajduje to ważne odzwierciedlenie na gruncie ustawy o stosunku państwa do Kościoła prawosławnego w Polsce, w art. 2 ust. 2, stanowiącym, iż Kościół ten w swojej działalności wewnętrznej posługuje się językiem staro-cerkiewno-słowiańskim i językami ojczystymi swoich wiernych.

Potrzeba nowelizacji ustawy z 4 lipca 1991 r. wynika z upływu ponad trzydziestu lat od jej uchwalenia, otwarcia się naszego państwa na nowych obywateli i osób mających prawo stałego pobytu, a przybyłych do naszego kraju z Ukrainy i Białorusi jako migranci zarobkowi, ale też jako migranci polityczni (uciekający z Białorusi po sierpniu – wrześniu 2020 r. wskutek represji politycznych po niedemokratycznych wyborach prezydenckich 9 sierpnia 2020 r.). Zupełnie nową kwestią są obecni w Polsce uchodźcy z ogarniętej wojną Ukrainy po agresji Federacji Rosyjskiej na to państwo 24 lutego 2022 r. Liczba wiernych prawosławnych, dla których polska Cerkiew prawosławna może stać się duchowym domem, zwiększy się, a to powinno powodować właściwe ustosunkowanie się państwa wobec postulatów szerszego duszpasterskiego oddziaływania PAKP. Pewnym przykładem może tu być Finlandia, w której u zarania niepodległości w 1917 r., obok Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego, także tamtejsza Cerkiew otrzymała szerokie możliwości oddziaływania duszpasterskiego.

Zawarte poniżej propozycje mają charakter autorski, nieformalny i związane są z prowadzonymi przez autora od lat badaniami.

1. Propozycje zmian w zapisach ustawy

Należy zauważyć, biorąc pod uwagę warunki realizowania posłannictwa polskiej Cerkwi prawosławnej na różnych płaszczyznach, że omawiana ustawa w obecnym kształcie jest zadowalająca. Niemniej, jak wskazano wyżej, nowe istotne okoliczności wskazują na potrzebę wprowadzenia w tym akcie prawnym ulepszeń. Doniosłą, nową

³ Por. A. Nowak, *Milenium w świetle archeologii*, [w:] *Księga pamiątkowa z okazji tysiąclecia państwa polskiego*, Warszawa 1966, s. 39-60.

okolicznością konstytucyjną, która nie zaistniała w momencie procedowania ustawy u zarania III Rzeczypospolitej, jest obowiązywanie od 25 lat nowego *modus operandi* w zakresie regulowania stosunku państwa do związków wyznaniowych w Polsce. Mowa o zasadzie bilateralizmu (dwustronności), odnoszącej się w art. 25 ust. 4 do Kościoła katolickiego, a w art. 25 ust. 5 do nierzymskokatolickich Kościołów i innych związków wyznaniowych. W tym miejscu godzi się przytoczyć brzmienie tego piątego ustępu w ramach art. 25: „Stosunki między Rzeczpospolitą Polską a innymi Kościołami oraz związkami wyznaniowymi określają ustawy uchwalone na podstawie umów zawartych przez Radę Ministrów z ich właściwymi przedstawicielami”. Powyższe unormowanie wiąże się z potrzebą znalezienia w wewnątrz krajowym porządku prawnym rozwiązań zbliżonych do bilateralnych regulacji między Polską a Stolicą Apostolską, stąd owa umowa, „na podstawie” której to Sejm RP uchwała tzw. ustawy partykularne, dotyczące statusu poszczególnych związków wyznaniowych⁴. W tym kontekście trzeba zdecydowanie podkreślić, że według art. 87 oraz 231 Konstytucji RP, wskazana w art. 25 ust. 5 umowa nie stanowi źródła powszechnie obowiązującego prawa w Polsce. Stanowi ona w istocie deklarację wspólnej intencji stron rządowej i kościelnej co do uchwalenia całościowo nowej ustawy, albo – jak postuluje autor niniejszego artykułu – ustawy nowelizującej (ustawy o zmianie ustawy). Umowa to sposób rozpoczęcia procedury zmian albo uchwalenia nowych ustaw wyznaniowych – na etapie zakończenia rokowań z rządem. Kolejnym etapem będzie skierowanie przez Radę Ministrów wynegocjowanego z partnerem wyznaniowym projektu ustawy do Sejmu RP. Dalej będzie już miał miejsce parlamentarny etap prac zmierzający do uchwalenia ustawy. Umowa z art. 25 ust. 5 Konstytucji nie posiada żadnej wartości w praktyce stosowania prawa; ona jest zwieńczeniem politycznych rokowań pomiędzy Radą Ministrów a określonym partnerem wyznaniowym. Jedynie umowy prawnomiędzynarodowe, ratyfikowane w ramach określonych w Konstytucji RP mechanizmów, mają charakter powszechnie obowiązującego źródła prawa. Wspomniana umowa z art. 25 ust. 5 takiej cechy – i to zupełnie intencjonalnie – nie posiada.

Na gruncie ustawy z 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z dnia 29 lipca 1991 r. Nr 66, poz. 287, z późn. zm.) odnajdujemy istotny dla wspomnianej wyżej zasady bilateralizmu państwowo-kościelnego art. 4 tego aktu prawnego, a mianowicie:

„1. Problemy związane ze stosunkami między Państwem a Kościołem oraz sprawy interpretacji niniejszej ustawy rozpatrują wspólnie zespoły składające się

⁴ Por. P.A. Leszczyński, *Regulacja stosunków między państwem a nierzymskokatolickimi Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi określona w art. 25 ust. 5 Konstytucji RP*, Gorzów Wielkopolski 2012.

z upoważnionych przedstawicieli Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Świętego Soboru Biskupów, na zasadzie parytetu.

2. Przepis ust. 1 nie narusza właściwości organów państwowych oraz organów Kościoła”.

Upłynęło wiele lat, zanim strona państwowa zdecydowała się na utworzenie w dialogu z PAKP – Wspólnego Zespołu Przedstawicieli Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Świętego Soboru Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Warto w tym kontekście dodać, że najstarszą tego typu państwowo-kościelną komisją bilateralną jest Komisja Wspólna Rządu i Konferencji Episkopatu Polski, a funkcjonują też Komisja Wspólna Rządu i Polskiej Rady Ekumenicznej oraz Komisja Wspólna Rządu i Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Otóż wymieniony wyżej Wspólny Zespół rządowo-prawosławny stanowi dogodne forum dla rokowań w sprawie ewentualnych przyszłych propozycji strony prawosławnej odnoszących się do zmian w ustawie.

Rozważenia wymaga zmiana w art. 14 ust. 2 ustawy z 4 lipca 1991 r. Dotychczasowa regulacja dotycząca zwolnienia od pracy wiernych prawosławnych w święta cerkiewne niebędące dniami ustawowo wolnymi od pracy stanowi, że to zwolnienie od pracy (także od nauki) przysługuje, ale bez prawa do wynagrodzenia. Należy sądzić, że z punktu widzenia stosunków zatrudnienia w ramach określonego konstytucyjnie systemu społecznej gospodarki rynkowej (art. 20 Konstytucji RP) oraz rangi i ochrony pracy na gruncie ustrojowym (art. 24 Konstytucji RP), aktualne unormowanie, w zakresie indywidualnych stosunków pracy, narzuca z góry owo pozbawienie prawa do wynagrodzenia, nie zostawiając pola dla innych mniej dotkliwych dla pracobiorcy uzgodnień między pracodawcą a pracownikiem. Proponowana zmiana polegałaby na przyznaniu priorytetu porozumienia się obu stron stosunku pracy co do nieobecności pracownika wyznania prawosławnego w pracy w święta wymienione w art. 14 ust. 1 ustawy. Dopiero w razie braku takiego porozumienia, zastosowanie znalazłaby dyspozycja o pozbawieniu prawa do wynagrodzenia za te dni świąteczne. Jakkolwiek i taka regulacja (zresztą zawarta w wielu innych ustawach normujących stosunek państwa do kościołów niekatolickich) sprawiać może wrażenie swoistej „kary” dla chrześcijan niekatolickich za to, że pragną świętować ważne dla ich tożsamości religijnej święta. Zważywszy na konieczność pełnej realizacji w polskim porządku prawnym wolności religijnej w znaczeniu pozytywnym („wolność do” – w tym przypadku uczestnictwa w kulcie publicznym indywidualnie oraz wspólnie z innymi wyznaniem), istnieje konieczność – tu sygnalizowana jedynie – wypracowania bardziej jednolitego stanowiska wszystkich kościołów zrzeszonych

w Polskiej Radzie Ekumenicznej wobec organów władzy publicznej. Jest to bowiem problem dotyczący nie tylko wiernych prawosławnych w Polsce. Z uwagi na wzrost w 2022 r. w naszym kraju liczby wiernych prawosławnych, jak również wiernych obrządku greckokatolickiego, warto postawić pytanie – czy w przyszłości dniami ustawowo wolnymi od pracy nie powinny być także pierwszy i drugi dzień Świąt Bożego Narodzenia według kalendarza juliańskiego, czyli 7 i 8 stycznia każdego roku? Z kolei w odniesieniu do Świąt Wielkiej Nocy istnieje pilna potrzeba zdynamizowania rokowań ekumenicznych w wymiarze globalnym, celem ustalenia wspólnej daty obchodów przez chrześcijan Wschodu i Zachodu – uroczystości Zmartwychwstania Pańskiego. Z tym wiąże się na gruncie polskim jeszcze jedna doniosła kwestia, która już w 1999 r. była przedmiotem poselskiej inicjatywy ustawodawczej, a mianowicie ustanowienie Wielkiego Piątku dniem ustawowo wolnym od pracy i nauki. Warto w tym miejscu nadmienić, że taką regulację już kilka lat temu wprowadzono w Republice Czeskiej⁵ – państwie o jednym z największych w Europie wskaźników osób niewierzących oraz niedeklarujących żadnej afiliacji konfesyjnej. W Polsce, powrót do tej inicjatywy mógłby być wspólnym przedsięwzięciem Konferencji Episkopatu Polski, Polskiej Rady Ekumenicznej oraz Aliansu Ewangelicznego w RP. Przy postulowanym wyżej priorytecie porozumienia na linii pracodawca-pracownik co do otrzymania wynagrodzenia (np. poprzez odpracowanie) za obchodzenie świąt prawosławnych niebędących dniami ustawowo wolnymi od pracy, warto, by pracownicy powoływali się na art. 32 ust. 2 Konstytucji RP zawierający ogólną klauzulę antydyskryminacyjną, jak również na art. Kodeksu Pracy, dotyczący zakazu dyskryminacji w zatrudnieniu, w tym ze względu na religię i wężiej – wyznanie. Rzecz jasna cały czas ważna w tym katalogu aktów prawnych jest wspomniana na początku ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. W powyższym kontekście pojawia się jeszcze jeden akt prawny, czyli ustawa z dnia 3 grudnia 2010 r. o wdrożeniu niektórych przepisów Unii Europejskiej w zakresie równego traktowania, w której to także został zawarty zakaz dyskryminacji ze względu na wyznawaną religię. Nowe brzmienie art. 14 ust. 2 ustawy z 4 lipca 1991 r. regulującej stosunek państwa do polskiej Cerkwi prawosławnej mogłoby przybrać postać – „Osobom określonym w ust. 1 przysługuje zwolnienie od pracy lub nauki w tych dniach na zasadach określonych indywidualnie z pracodawcą, a w razie braku porozumienia – bez prawa do wynagrodzenia, jeżeli święta te nie są dniami ustawowo wolnymi od pracy”.

Pandemia COVID-19, wśród wielu zagadnień do rozważenia uzmysłowiła także i to, które wiąże się z koniecznością zapewnienia posługi duszpasterskiej dla życzących

⁵ Z inicjatywy współrządzącej wówczas (i dziś także) partii KDU-ČSL (Unii Chrześcijańsko-Demokratycznej – Czechosłowackiej Partii Ludowej).

jej sobie chorych, m.in. w szpitalach czy domach pomocy społecznej. Dodać należy – opieki duszpasterskiej niezależnej od pory dnia i nocy. Duchowni często byli tymi, którzy towarzyszyli chorym w umieraniu, a członkowie rodzin nie mieli wcale albo mieli niezwykle utrudniony dostęp na oddziały szpitalne. Gwarancje zawarte w ustawach regulujących stosunek państwa do PAKP i innych kościołów należy rozszerzyć drogą nowelizacji tychże ustaw – albo w ramach nowelizacji ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania – wprowadzić prawo do wykonywania praktyk religijnych niezależnie od ograniczeń wynikających z pory dnia, albowiem chodzi o możliwość bycia z osobami chorymi, wśród których są umierający. Ten doniosły aspekt pastoralny, w przypadku ustawy z 4 lipca 1991 r. mógłby przyjąć poniższą postać – w odniesieniu do nowej wersji art. 27 ust.1:

„Prawo do wykonywania praktyk religijnych i korzystania z opieki duszpasterskiej bez ograniczeń, wynikających z pory dnia – z poszanowaniem zasad tolerancji – zapewnia się osobom przebywającym w publicznych i niepublicznych, a dofinansowywanych z publicznych środków budżetowych podmiotach leczniczych, wykonujących stacjonarne i całonocne świadczenia zdrowotne w rozumieniu przepisów o działalności leczniczej oraz publicznych i niepublicznych, a dofinansowywanych z publicznych środków budżetowych domach pomocy społecznej, w rozumieniu przepisów ustawy o pomocy społecznej”.

Powyższa redakcja uwzględniła zmiany, jakie na przestrzeni ponad trzydziestu lat dokonały się w aspekcie zmian organizacyjnych i instytucjonalnych w zakresie ochrony zdrowia i pomocy społecznej.

Niezwykle istotny jest dostęp Kościoła prawosławnego do publicznych mediów elektronicznych: Telewizji Polskiej S.A. (w tym jej oddziałów regionalnych, jak w szczególności TVP Białystok, TVP Lublin, TVP Warszawa, TVP Rzeszów, TVP Wrocław) oraz Polskiego Radia S.A. Obecność ta wynika z obowiązujących przepisów ustawy o radiofonii i telewizji, a wprost – z art. 36 ust. 1 ustawy z 4 lipca 1991 r. Zaznaczyć trzeba, iż obecność ta – identycznie jak w przypadku innych Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej – jest realizowana (dopiero) od 1996 r. w ramach porozumień PRE z zarządami TVP S.A. i Polskiego Radia S.A. W strukturze Polskiej Rady Ekumenicznej ważną rolę odgrywa m.in. Komisja do Spraw Mediów, w ramach której reprezentanci Kościołów członkowskich dokonują m.in. podziału przysługującego PRE czasu antenowego na nabożeństwa między poszczególne Kościoły.

Polska Cerkiew prawosławna, niezależnie od obecności w publicznych mediach elektronicznych, obecna jest w Internecie oraz w mediach społecznościowych w różnych formach. Uzupełniają to media papierowe, jak „Wiadomości PAKP”, „Przegląd

Prawosławny” czy „Polski Żołnierz Prawosławny”. Działają wydawnictwa diecezjalne. Aktywna jest również Fundacja im. Księcia Konstantego Ostrońskiego. PAKP prowadzi też własną rozgłośnię radiową – Radio „Orthodoxia”.

Nowe możliwości związane z obecnością Kościołów zrzeszonych w PRE, a zatem i Kościoła prawosławnego w Polsce, może przynieść porozumienie między Telewizją Polską S.A. a PRE z października 2021 r. Jego nowością jest możliwość emitowania przez Kościoły zrzeszone w Radzie w ramach kanału tematycznego TVP Kultura, audycji religijno-społecznych dotyczących istotnych dla nich aspektów posłannictwa i misji.

W Polsce od dawna podkreśla się konieczność uchwalenia nowego, kompleksowego prawa medialnego (np. o nazwie „Prawo o wolności mediów”), które zastąpiłoby nie tylko już wspomnianą powyżej ustawę o radiofonii i telewizji, ale też pochodzącą z 1984 r. ustawę – Prawo prasowe, zupełnie nieprzystającą do dzisiejszych czasów⁶. Z pewnością w najbliższej przyszłości będzie miała miejsce dyskusja o nowym modelu mediów publicznych oraz reformie konstytucyjnie umocowanego kolegialnego organu (m.in. koncesyjnego), jakim jest Krajowa Rada Radiofonii i Telewizji. W tym kontekście, polska Cerkiew prawosławna samodzielnie, jak i wspólnie z Polską Radą Ekumeniczną może przygotować swoje propozycje rozwiązań ustawowych. Jedną z takich propozycji mogłaby zakładać utworzenie przy zreformowanej Krajowej Radzie Radiofonii i Telewizji – Rady Doradczej, w której skład wchodziłoby np. medioznawcy, przedstawiciele organizacji dziennikarskich, środowisk kultury, a także reprezentanci Kościołów i innych związków wyznaniowych oraz organizacji międzywyznaniowych w postaci np. Konferencji Episkopatu Polski, Polskiej Rady Ekumenicznej, Aliansu Ewangelicznego, czy Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich⁷. Obecność przedstawicieli Kościołów w radach programowych działających przy publicznych nadawcach radiowych i telewizyjnych – jako gremiach opiniodawczo-doradczych – jest rozwiązaniem stosowanym np. w Republice Czeskiej oraz w krajach związkowych (landach) Republiki Federalnej Niemiec.

Kluczowe jest rozważenie nowego modelu dofinansowania z budżetu państwa inwestycji dotyczących konserwacji, udostępniania i upowszechniania dzieł sakralnej sztuki religijnej, będących w zasobach prawosławnych obiektów kultu i instytucji pokrewnych. Niewielkie środki finansowe, będące do dyspozycji niektórych

⁶ Np. w odniesieniu do definicji zawodu dziennikarza, w sytuacji istnienia dziś dziennikarstwa obywatelskiego, blogosfery, mediów społecznościowych itd.

⁷ Rozszerzona wersja tych propozycji – zob. P.A. Leszczyński, *Deficyt tematyki mniejszości narodowych i etnicznych w mediach publicznych z punktu widzenia zobowiązań prawnych Rzeczypospolitej Polskiej*, [w:] *Mniejszości narodowe, etniczne i religijne na Ziemiach Zachodnich i Północnych – perspektywa interdyscyplinarna*, Gorzów Wielkopolski 2020, s. 219-221.

samorządów oraz wojewódzkich konserwatorów zabytków, nie umożliwiają podejmowania działań w szerszym zakresie. Szansą jest pozyskiwanie środków z funduszy europejskich, ale wymaga to posiadania tzw. wkładu własnego. Art. 38 ustawy z 4 lipca 1991 r. stanowi, że instytucje państwowe, samorządowe i kościelne współdziałają w ochronie zabytków architektury cerkiewnej i sztuki sakralnej. Rzeczywistość odbiega jednak od powyższej litery prawa. Struktura dotacji z Funduszu Kościelnego na wspieranie konserwacji i renowacji zabytków sakralnych wskazuje, że koniecznym jest stworzenie docelowo nowego modelu dofinansowywania z budżetu centralnego państwa takich wydatków i to w odniesieniu do wszystkich Kościołów i innych związków wyznaniowych. W tym przypadku niezbędne są rozmowy ze strony Rady Ministrów (a konkretnie ministra właściwego w sprawach kultury) z przedstawicielami instytucji konfesyjnych już wymienionych wyżej, w tym z Konferencją Episkopatu Polski, Polską Radą Ekumeniczną, Związkiem Gmin Wyznaniowych Żydowskich, Muzułmańskim Związkiem Religijnym⁸. Nowy system mógłby składać się m.in. z systemu dotacji z budżetu państwa (ale nie z Funduszu Kościelnego), udzielanych po pozytywnym zaopiniowaniu wniosków przez np. panel ekspertów działający w strukturze Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego. W jego skład wchodziłoby niezależni specjaliści (w tym m.in. historycy sztuki), powoływani do tego gremium po przejściu przez publiczne procedury konkursowe. Nowy system dofinansowywania renowacji obiektów sakralnych oraz dzieł sztuki powinien zostać zawarty w ustawie o ochronie zabytków. W tej sprawie wskazana byłaby inicjatywa samych Kościołów, w tym zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej. Patrymonium będące w gestii kościelnych osób prawnych stanowi bardzo ważną część naszego dziedzictwa narodowego, dlatego – zgodnie z zawartą m.in. w preambule do Konstytucji RP zasadą pomocniczości (subsydiarności) – Kościoły i inne związki wyznaniowe mają uzasadnione prawo oczekiwać wsparcia finansowego ze strony szczebla centralnego państwa, również na podstawie stania przez państwo na straży dziedzictwa narodowego, o czym czytamy w art. 6 ust. 1 Konstytucji RP.

W ciągu ponad 31 lat, jakie upłynęły od uchwalenia ustawy o stosunku państwa do Kościoła Prawosławnego w Rzeczypospolitej, przeprowadzono szereg reform, w tym – centrum administracyjnego państwa, w związku z którą uchwalono m.in. ustawę o działaniach administracji rządowej. Na jej podstawie wprowadzono nowe nazewnictwo ministerstw, o czym decydują prezesi Rady Ministrów (premierzy) na podstawie rozporządzeń nazywanych atrybucyjnymi. Na gruncie tytułowej ustawy, m.in. w jej art. 7 oraz art. 11 ust. 2, występuje nieaktualna od ponad ćwierćwiecza

⁸ W tym kontekście istotą jest piecza nad dwoma najstarszymi meczetami w naszej części Europy – w Bohonikach i Kruszynianach.

nazwa organu „Minister – Szef Urzędu Rady Ministrów”. W art. 17 ust. 2 oraz w art. 26 ust. 2 obecny jest zwrot „Minister Edukacji Narodowej” (aktualnie Minister Edukacji i Nauki), a w art. 26 ust. 2 dodatkowo czytamy o „Ministrze Zdrowia i Opieki Społecznej”. Te sformułowania wymagałyby przeprowadzenia także i w tych miejscach nowelizacji danego aktu prawnego i wprowadzenia w nich nazewnictwa zgodnego z obowiązującym porządkiem prawnym.

2. Pozaprawne aspekty konstytucyjnej zasady bilateralizmu w odniesieniu do polskiej Cerkwi prawosławnej

Działalność wymienionego powyżej wspólnego Zespołu rządowo-kościelnego może być wykorzystywana przez PAKP nie tylko do artykułowania postulatów natury legislacyjnej, ale także dla przedstawienia decydom politycznym własnego punktu widzenia – odmiennego od nich. Dotyczyć to może, tytułem przykładu, sytuacji prawosławnych chrześcijan na terenie Kosowa, czyli terytorium, które wbrew zapewnieniom części wspólnoty międzynarodowej, zostało w lutym 2008 r. oderwane od Republiki Serbii i na terenie którego proklamowano Republikę Kosowo⁹. Konstytucja Republiki Serbii uchwalona w 2006 r., a zatem dwa lata przed tym posunięciem, stoi na gruncie przynależności prowincji Kosowa i Metohiji do Serbii. Na terenie Kosowa niszczone są prawosławne obiekty sakralne takie jak cerkwie i monastery, często przy braku reakcji na takie akty ze strony miejscowych władz. Zatem w ramach podkreślenia – słusznej z założenia – przez władze polskie (w tym Ministerstwo Spraw Zagranicznych RP) ochrony chrześcijan przed prześladowaniami gdziekolwiek w skali globalnej, warto uwrażliwiać reprezentantów władz (choć nie tylko) na sytuację wiernych Serbskiej Cerkwi Prawosławnej w Kosowie. Wspomniane wyżej gremium jest właściwym po temu forum. Warto się też odwołać do oryginalnego rozwiązania słowackiego. W umowie podpisanej przez tamtejsze państwo z 11 związkami wyznaniowymi – w tym z Kościołem prawosławnym – znajduje się inspirujące rozwiązanie. Na jego mocy, tamtejsze Ministerstwo Spraw Zagranicznych, po konsultacjach z sygnatariuszami umowy, zadeklarowało powołanie w ramach Stałej Misji Słowacji przy ONZ w Genewie – dyplomaty wspierającego związki wyznaniowe – sygnatariuszy, w realizacji celów międzynarodowych organizacji kościelnych do których one należą¹⁰. W przypadku Genewy dotyczy to m.in. Światowej Rady Kościołów, która

⁹ Republika Kosowo, jako byt państwowy, nie jest uznawana przez część państw; w obrębie Unii Europejskiej są to m.in. Hiszpania i Rumunia.

¹⁰ P.A. Leszczyński, *Regulacja stosunków między państwem a nierzymskokatolickimi Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi określona w art. 25 ust. 5 Konstytucji RP*, s. 166.

tam ma swoją siedzibę. PAKP także należy do Światowej Rady Kościołów, dlatego długofalowo warto byłoby podjąć próbę wdrożenia podobnego do słowackiego rozwiązania drogą uzgodnień z MSZ RP. Polscy dyplomaci są także obecni w ramach Stałej Misji RP przy ONZ w Genewie, w strukturach której umiejscowiona jest np. Europejska Komisja Gospodarcza ONZ, jak również – istotna pod kątem podnoszenia kwestii prześladowań religijnych we współczesnym świecie – np. chrześcijan – Rada Praw Człowieka. Zatem wdrożenie tego rodzaju rozwiązania byłoby wskazane.

Przedstawione powyżej postulaty zmian w ustawie z 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego mają charakter autorskiej propozycji, która w niewielkim zakresie umacnia pozytywny aspekt wolności religijnej (wolność „do”), zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i wspólnotowym/instytucjonalnym. Postulowane zmiany nie mają też charakteru kosztochłonnego, co istotne dla Oceny Skutków Regulacji (OSR) w sytuacji, gdyby w przyszłości byłyby przedmiotem prac legislacyjnych. W obszarach, w których postulowane zmiany wiązałyby się ze skutkami natury finansowej oraz w odniesieniu do postulowanego nowego modelu wsparcia związków wyznaniowych w zakresie renowacji zażytków – wskazano na potrzebę wspólnego działania PAKP z innymi związkami wyznaniowymi. To samo dotyczyłoby uwzględnienia specyfiki tych podmiotów w ramach programowych publicznej radiofonii i telewizji, tudzież zmienionego w przyszłości modelu funkcjonowania Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji. Potrzebne zmiany o charakterze redakcyjnym, powinny brać pod uwagę dostosowywanie nazewnictwa organów władzy publicznej do tego, które funkcjonuje od wprowadzenia ustawy o działaniach administracji rządowej. Jeżeli wołają władz zwierzchnich polskiej Cerkwi prawosławnej byłoby w przyszłości zainicjowanie rozmów ze stroną rządową na temat wprowadzenia zmian w ustawie, to odbywać się to będzie zgodnie z art. 25 ust. 5 Konstytucji RP, czyli poprzez podpisanie umowy niebędącej źródłem powszechnie obowiązującego prawa, która prowadzić będzie do zasadniczego – parlamentarnego etapu prac, z ewentualnością uchwalenia ustawy nowelizującej tę z 4 lipca 1991 r. Ta ustawa – jak każda inna – jest źródłem powszechnie obowiązującego prawa. Zatem w przyszłości zabiegać należy nie o umowę z rządem jako cel sam w sobie, ale o umowę, która stanowi tylko środek do celu zasadniczego – ustawy nowelizującej.

Nowa sytuacja w Polsce, związana z pobytem uchodźców z ogarniętej od 24 lutego 2022 r. wojną Ukrainy, a wcześniej migrantów zarobkowych z tego państwa, ale też np. z Białorusi czy Mołdawii, może zmienić ilościowe dane dotyczące chrześcijan wyznania prawosławnego, dla których wielonarodowa Cerkiew prawosławna w Polsce może być duchowym domem. Wzmocnieniu może zatem ulec obecność wschodniego

chrześcijaństwa w naszym kraju, co w III Rzeczypospolitej będzie stanowiło ważne nawiązanie nie tylko do czasów Rzeczypospolitej Wielu Narodów (bo przecież nie tylko „Obojga”), ale również II Rzeczypospolitej. W kontekście ukraińskim to wzmocnienie chrześcijaństwa wschodniego nie będzie się odnosiło jedynie do wiernych prawosławnych, ale również do wiernych obrządku greckokatolickiego.

Wzór umowy opracowanej przez autora, finalizującej rokowania między Polskim Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym a Radą Ministrów w sprawie uzgodnienia projektu ustawy nowelizującej

Umowa w sprawie nowelizacji ustawy z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 66, poz. 287 z późn. zm.) zawarta między Radą Ministrów Rzeczypospolitej Polskiej i Polskim Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym w Rzeczypospolitej Polskiej podpisana w Warszawie dnia 20.... r.

W celu ułożenia stosunków między Rzeczpospolitą Polską a Polskim Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym w Rzeczypospolitej Polskiej, w sposób określony w art. 25 ust. 5 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, Rada Ministrów Rzeczypospolitej Polskiej reprezentowana przez

.....
.....

i Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny w Rzeczypospolitej Polskiej reprezentowany przez

.....
.....

mając na uwadze

zasady relacji między Państwem a Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi, a w sposób szczególny podkreślając zasadę ich równouprawnienia, określoną w art. 25 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej i złączone wolą takiego ich współkształtowania w przyszłości, opierając się w sposób szczególny na postanowieniach Ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z dnia 17 maja 1989 r., jak również Ustawy o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 4 lipca 1991 r. – w odniesieniu do koniecznych wskazań jej aktualizacji dla nadania nowego wymiaru ich obustronnym relacjom,

opierając się na rozlicznych uniwersalnych i regionalnych standardach ochrony wolności sumienia i wyznania wiążących Rzeczpospolitą Polską, w sposób szczególny na Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z dnia 10 grudnia 1948 r., Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych z dnia 19 grudnia 1966 r., Deklaracji w Sprawie Wyeliminowania Wszelkich Form Nietolerancji i Dyskryminacji Opartych Na Religii lub Przekonaniach z dnia 25 listopada 1981 r., Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z dnia 4 listopada 1950 r., jak również innych regulacjach Organizacji Narodów Zjednoczonych Rady Europy, Unii Europejskiej oraz Organizacji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, mających na celu ochronę wyżej wymienionych wartości, jak też ochronę pluralizmu światopoglądowego w warunkach państwa demokratycznego, deklarując dążenia dla złączenia wysiłków na rzecz ochrony wolności sumienia i wyznania wśród Rodziny Ludzkiej, jak też godności każdego człowieka, uznając wkład prawosławia dla wszechstronnego rozwoju Państwa Polskiego w przeszłości i współcześnie, szczególnie w odniesieniu do życia duchowego, kulturalnego, gospodarczego, oświatowego, naukowego i społecznego, uzgodnili, co następuje:

Artykuł 1

Rada Ministrów Rzeczypospolitej Polskiej i Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny w Rzeczypospolitej Polskiej stwierdzają, że uzgodnili projekt ustawy o zmianie ustawy o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 4 lipca 1991 r. (Dz. U. Nr 66, poz. 287, z późn. zm.) w brzmieniu określonym w załączniku do niniejszej umowy.

Artykuł 2

Rada Ministrów Rzeczypospolitej Polskiej przedłoży Sejmowi Rzeczypospolitej Polskiej projekt ustawy, o którym mowa w art. 1 w trybie pilnym, w ciągu 30 dni od podpisania niniejszej umowy.

Artykuł 3

Jeżeli między datą podpisania niniejszej umowy, a określonym w niej terminem przedłożenia projektu ustawy do Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej, o którym mowa w art. 1 doszłoby do zakończenia jego kadencji, względnie nastąpi to już po przedłożeniu rzezonego projektu ustawy, Rada Ministrów Rzeczypospolitej Polskiej dokona ponownego wniesienia przedmiotowego projektu ustawy do Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej nowej kadencji następującej po zakończeniu poprzedniej, w ciągu 2 miesięcy od jego zebrania się na pierwszym posiedzeniu.

Artykuł 4

Układające się Strony są obowiązane do prezentowania w trakcie postępowania ustawodawczego wspólnego stanowiska popierającego brzmienie uzgodnionych

przepisów projektu ustawy, o której mowa w art. 1 niniejszej umowy, z zastrzeżeniem art. 5.

Artykuł 5

Układające się Strony mogą wprowadzić do niniejszej umowy Protokół Dodatkowy, na mocy którego zostaną określone zmiany w załączonym projekcie ustawy, na które obie Strony wyrażą zgodę, a wynik propozycji zgłoszonych w trakcie postępowania ustawodawczego przez jego uczestników.

Artykuł 6

Rada Ministrów zgodnie z konstytucyjną zasadą współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego, deklaruje wolę uprzedniej konsultacji przez właściwych ministrów – z Polskim Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym – przewidzianych w projekcie ustawy załączonym do niniejszej umowy – projektów rozporządzeń – w odniesieniu do ostatecznego ukształtowania brzmienia zakresu spraw będących przedmiotem ich regulacji, wraz z wytycznymi dotyczącymi treści tych aktów prawnych.

Artykuł 7

Stosowanie ustawy – której projekt jest załącznikiem do niniejszej umowy oraz rozporządzeń przewidzianych w jej treści – po ich wejściu w życie – będzie przedmiotem monitoringu postlegislacyjnego, dokonywanego przez układające się Strony na forum Wspólnego Zespołu Przedstawicieli Rządu i Świętego Soboru Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.

Artykuł 8

1. Rada Ministrów Rzeczypospolitej Polskiej zobowiązuje się do przechowywania i zabezpieczenia dokumentacji wytworzonej przez stronę rządową odnośnie do przebiegu rokowań nad projektem ustawy o którym mowa w art. 1, prowadzonych w ramach wspólnego zespołu redakcyjnego, z uwzględnieniem przepisów ustawy o narodowym zasobie archiwalnym i archiwach z dnia 14 lipca 1983 r. (tekst jednolity – Dz. U. z 2011 r., Nr 123, poz. 698, z późn. zm.).

2. Celem powyższego działania jest również możliwe powołanie się w przyszłości przez każdą ze Stron albo obie – na ustalenia poczynione w trakcie rokowań nad przedmiotowym projektem ustawy, dla uzgodnienia wspólnej wykładni rozbieżnie rozumianych przepisów po jej uchwaleniu, dla realizacji celów współpracy układających się Stron.

3. Układające się Strony zgodnie oświadczają, że wymieniona w ust. 1 dokumentacja, będzie od momentu wejścia w życie ustawy o której mowa w art. 1, stanowić informację publiczną w rozumieniu art. 6 ust. 1 pkt 1 lit.6 ustawy (Dz. U. z 2001 r., Nr 112, poz. 1198, z późn. zm.) o dostępie do informacji publicznej.

Umowę niniejszą sporządzono w Warszawie dnia 20... r., w dwóch egzemplarzach, po jednym dla każdej ze Stron. Na dowód czego Pełnomocnicy Układających się Stron podpisali niniejszą umowę i opatrzili ją pieczęciami.

Za Radę Ministrów
Rzeczypospolitej Polskiej

Za Polski Autokefaliczny Kościół
Prawosławny w Rzeczypospolitej
Polskiej

.....

.....

Bibliografia

- Dudra S., *Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny w obszarze polityki wyznaniowej oraz polityki narodowościowej Polski Ludowej i III Rzeczypospolitej*, Warszawa 2019.
- Księga pamiątkowa z okazji tysiąclecia państwa polskiego*, praca zbiorowa, Warszawa 1966.
- Leszczyński P.A., *Deficyt tematyki mniejszości narodowych i etnicznych w mediach publicznych z punktu widzenia zobowiązań prawnych Rzeczypospolitej Polskiej*, [w:] P.J. Krzyżanowski, B.A. Orłowska, K. Wasilewski, *Mniejszości narodowe, etniczne i religijne na Ziemiach Zachodnich i Północnych – perspektywa interdyscyplinarna*, Gorzów Wielkopolski 2020, s. 209-223.
- Leszczyński P. A., *Regulacja stosunków między państwem a nierzymskokatolickimi Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi określona w art. 25 ust. 5 Konstytucji RP*, Gorzów Wielkopolski 2012.
- Mniejszości narodowe, etniczne i religijne na Ziemiach Zachodnich i Północnych – perspektywa interdyscyplinarna*, red. P.J. Krzyżanowski, B.A. Orłowska, K. Wasilewski, Gorzów Wielkopolski 2020.
- Nowak A., *Milenium w świetle archeologii*, [w:] *Księga pamiątkowa z okazji tysiąclecia państwa polskiego*, Warszawa 1966, s. 39-60.
- Wysoczański W., Pietrzak M., *Prawo Kościołów i związków wyznaniowych nierzymskokatolickich w Polsce*, Warszawa 1997.

Włodzimierz Bendza

Próby porozumienia pomiędzy Polskim Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym a Kościołem katolickim obrzędku bizantyjsko-ukraińskiego w sprawie uregulowania stanu prawnego nieruchomości po roku 1989

Podstawy prawne regulacji własności pomiędzy Kościołem prawosławnym a Kościołem katolickim obrzędku bizantyjsko-ukraińskiego wynikają z zapisów ustawy z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Proces uchwalania przywołanego aktu prawnego obfitował w wiele burzliwych dyskusji. Najwięcej kontrowersji budziła treść art. 49 tejże ustawy:¹

1. „Uregulowanie stanu prawnego nieruchomości lub ich części, które przeszły na własność Państwa na podstawie dekretu z dnia 5 września 1947 r. o przejściu na własność Państwa mienia pozostającego po osobach przesiedlonych do ZSRR (Dz. U. Nr 59, poz. 318, z późn. zm.), a były własnością diecezji, parafii, klasztorów lub innych instytucji grecko-katolickich (unickich) Diecezji Przemyskiej obrzędku grecko-katolickiego oraz Administracji Apostolskiej Łemkowszczyzny i które pozostają we władaniu prawosławnych kościelnych osób prawnych określi odrębna ustawa”.

¹ Ustawa z dn. 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Dz.U. z 1991 r., Nr 66, poz. 287 ze zm.).

2. „Do czasu wydania tej ustawy Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny i Kościół Katolicki obrządku bizantyjsko-ukraińskiego na mocy porozumienia biskupów diecezjalnych mogą wspólnie użytkować świątynie pozostające we władaniu prawosławnych kościelnych osób prawnych w dniu wejścia w życie niniejszej ustawy”.

Projekt ustawy tzw. prawosławnej, zgodnie z propozycją Prezydium Sejmu, został skierowany do Komisji Mniejszości Narodowych i Etnicznych oraz Komisji Ustawodawczej 10 stycznia 1991 r., a już następnego dnia po obradach Komisji, Bogusław Skręta, dyrektor Zespołu Prawnego w Biurze ds. Wyznań Urzędu Rady Ministrów, wystosował list do bp. Bronisława Dąbrowskiego², sekretarza generalnego Konferencji Episkopatu Polski, w którym w załączeniu przesłał „do wiadomości i wykorzystania” projekt tzw. ustawy prawosławnej³. Dalsze prace nad dokumentem przebiegały także w duchu polemicznym. Najbardziej znacząca wymiana zdań miała miejsce w Sejmie Rzeczypospolitej Polskiej 8 maja 1991 r., na posiedzeniu KMNE i KU pomiędzy biskupami: Jeremiaszem (Anchimiukiem) a Janem (Martyniakiem). Prawosławny hierarcha poinformował posłów, że przy pracach nad uchwalaniem ustawy tzw. katolickiej w 1989 r. miały miejsce rozmowy dotyczące wypracowania wspólnego stanowiska w zakresie prawa własności nieruchomości posiadanych przez Kościół katolicki i Kościół prawosławny. W spotkaniu rzymskich katolików reprezentowali m.in. bp Bronisław Wacław Dąbrowski, prof. Andrzej Stelmachowski oraz Jacek Ambroziak (późniejszy wiceminister SWiA). Strony ustaliły, że kompromisowym rozwiązaniem w sprawach majątkowych, które zostanie następnie zastosowane również w ustawie prawosławnej, będzie zachowanie status quo i dokonanie uwłaszczenia na nieruchomościach będących w posiadaniu każdego z Kościołów⁴. Do powyższych stwierdzeń niezwykle emocjonalnie odniósł się bp Jan (Martyniak). Oświadczył, że jeśli Episkopat Polski wyraził na tego typu ustalenia zgodę, to chciałby zobaczyć pisemne oświadczenie poświadczające ten fakt. Kierując się bezpodstawną opinią, iż w najbliższym czasie Sejm zaleje fala inicjatyw ustawodawczych w zakresie nowych regulacji, stwierdził, iż „my też wniesiemy ostatecznie o oddzielenie się i stworzenie sobie swojego Kościoła katolickiego, lokalnego, bo też mamy do tego

² Bronisław Wacław Dąbrowski, w latach 1961-1993 biskup pomocniczy i wikariusz generalny archidiecezji warszawskiej, <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bdabrb.html> (10.12.2022).

³ Pismo z dn. 11 stycznia 1991 r. od dyr. Bogusława Skręty do ks. bp. Bronisława Dąbrowskiego, Archiwum Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych w MSWiA (dalej: ADW), s. 1.

⁴ Biuletyn z posiedzenia KMNE i KU z dn. 8 maja 1991 r., Biuletyn nr 1157/X kad., Warszawa 1991 r., s. 12.

prawo”⁵. Prof. dr hab. Michał Pietrzak zauważył natomiast, że w kontekście ewentualnych roszczeń Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego nie wolno zapominać o szkodach majątkowych, które Kościół ten poniósł w okresie II Rzeczypospolitej, w związku z bezprawną akcją zburzenia w 1938 r. około 130 cerkwi na terenie województwa chełmskiego i lubelskiego. Przypomniał wypowiedź Stanisława Bukowieckiego – ówczesnego Prezesa Prokuratury Generalnej – że jeśli osoby prawne Kościoła prawosławnego wystąpią z roszczeniami odszkodowawczymi, to on je uzna za w pełni uzasadnione⁶.

Niebawem po uchwaleniu ustawy prawosławnej, 7 listopada 1991 r., bp Jan (Martyniak), powołując się na treść art. 49 ust. 2 przywołanego aktu normatywnego, wystąpił do ordynariusza Prawosławnej Diecezji Przemysko-Nowosądeckiej bp. Adama (Dubeca) z inicjatywą spotkania w celu ustalenia zasad współużytkowania świątyń określonych w tym przepisie⁷. Powołując się za zasadę soborowości w Kościele prawosławnym, a w szczególności w odniesieniu do podejmowania decyzji w kluczowych dla tego Kościoła sprawach, bp Adam zwrócił się do przedstawiciela unitów z prośbą o skonkretyzowanie, które obiekty sakralne miałyby być współużytkowane⁸. Wzajemna wymiana korespondencji nie doprowadziła do rozstrzygnięć satysfakcjonujących unickich hierarchów. Bp Jan (Martyniak) wystąpił do Dyrektora Biura ds. Wyznań z wnioskiem o przeprowadzenie postępowania mediacyjnego pomiędzy biskupem prawosławnym a biskupem greckokatolickim, mającego na celu ustalenie sposobu współużytkowania świątyń na Podkarpaciu, jak również o spowodowanie ustalenia wykładni art. 49 ust. 2 ustawy prawosławnej. Bp Jan (Martyniak) błędnie uważał, iż na podstawie powyższego przepisu Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny jest zobligowany do zawarcia takiego porozumienia. Omawiany wniosek argumentował w następujący sposób: „Mając na uwadze fakt, iż wykazałem maksimum dobrej woli w rozwiązaniu powyższego problemu i wobec nieprzejednanego stanowiska Prawosławnego Biskupa Przemyskiego i Nowosądeckiego uważam, iż celem uniknięcia zaburzeń ze strony wiernych, ingerencja organu państwowego jest konieczna”⁹. Strona rządowa zasadnie nie podejmowała się misji pośredniczenia w tego typu rozmowach, unikając tym samym ponoszenia odpowiedzialności za ich rezultaty. Zatem, żądania bp. Jana (Martyniaka) nie zostały zrealizowane. Ponadto

⁵ Tamże, s. 32.

⁶ Tamże, s. 21-22.

⁷ Pismo bp. Martyniaka z dn. 7 listopada 1991 r., L.dz. 207/91, do bpa Adama, ADW, s. 1.

⁸ Pismo bp. Adama z dn. 2 grudnia 1991 r., nr 175/91, do bpa Martyniaka, ADW, s. 1.

⁹ Pismo bp. Martyniaka z dn. 15 stycznia 1992 r., L.Dz. 6/92, do Dyr. Biura ds. Wyznań. URM, ADW, s. 1-2.

Biuro ds. Wyznań nie było organem mającym kompetencje do dokonywania jakiegokolwiek, powszechnie obowiązującej wykładni art. 49 ustawy o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.

Trzeba jednak zauważyć, że unicki biskup przemyski nie zrezygnował z realizacji swoich postulatów, stojąc na stanowisku, iż Kościół prawosławny w Polsce, na mocy art. 49 ust. 2 ustawy o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, ma obowiązek dopuścić do współużytkowania świątyń także grekokatolików. Świadczy o tym treść pisma Rzecznika Praw Obywatelskich Tadeusza Zielińskiego z 27 kwietnia 1993 r. do Jana M. Rokity, pełniącego wówczas funkcję Ministra – Szefa Urzędu Rady Ministrów. W jego wstępie bp Jan (Martyniak) zwrócił się z prośbą do Rzecznika o wystąpienie do Trybunału Konstytucyjnego z wnioskiem o ustalenie powszechnie obowiązującej wykładni art. 49 ust. 2 ustawy prawosławnej, w związku z wątpliwościami odnośnie do „zakresu porozumienia biskupów diecezjalnych”. Zdaniem Rzecznika Praw Obywatelskich, tego typu działanie nie miało jednak żadnego uzasadnienia, bowiem zarówno treść przepisu, jak i jego sens nie budziły wątpliwości¹⁰. Rzeczkowy i konstruktywny dialog pomiędzy przedstawicielami prawosławnych a unitami na temat spornych cerkwi na Podkarpaciu, rozpoczął się dopiero na początku 2002 r. Wymaga szczególnego podkreślenia, że z inicjatywą rozmów wystąpił 22 lutego 2002 r. zwierzchnik Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego metropolita Sawa (Hrycuniak) podczas spotkania z grekokatolickim biskupem Włodzimierzem (Juszczakiem). Strona unicka proponowała, aby rozmowy odbywały się w konwencji powołania wspólnej Komisji, w skład której mieliby wejść przedstawiciele obydwu Kościołów¹¹. Grekokatolicy do negocjacji przystąpili dobrze przygotowani, czego wyrazem było przedstawienie wykazu 23 świątyń unickich, będących we władaniu Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego¹². Wspomnieć należy, że w międzyczasie abp Jan (Martyniak)

¹⁰ Pismo RPO z dn. 27 kwietnia 1993 r., RPO/119144/93/IV, do Ministra – Szefa URM, ADW, s. 1-4.

¹¹ Pismo bp. Włodzimierza z dn. 25 lipca 2002 r., L.dz.: 02/295, do metr. Sawy, ADW, s. 1.

¹² „Wykaz świątyń grekokatolickich pozostających we władaniu PAKP” z dn. 7 sierpnia 2002 r. sporządzony przez grekokatolicką Kurię Metropolitalną w Przemysłu, L.dz. 527/VI(VII?)/02, podpisany przez kanclerza kurii ks. Bogdana Stepana obejmował następujące cerkwie w: powiecie przemyskim – Kalników, c.p.w. Zaśnięcia NMP, rok budowy (dalej rb.)1921, Kłokowice, c. p.w. Opieki NMP, rb. 1856, Przemysł, c.p.w. Narodzenia NMP, rb. 1873, Przemysł, c.p.w. Zaśnięcia NMP, rb. 1887, Młodowice, c.p.w. Niepokalanego Poczęcia NMP, rb. 1923; powiecie jarosławskim – Zapałów, c.p.w. Kosmy i Damiana, rb. 1927; powiecie sanockim – Dziurdziów, c.p.w. Narodzenia NMP, rb. 1899, Komańcza c.p.w. Opieki NMP, rb. 1805, Morochów, c.p.w. Ofiarowania P.J., rb. 1837, Sanok, c.p.w. Św. Trójcy, rb. 1774-1789, Szczawne, c.p.w. Zaśnięcia NMP, rb. 1888, Turzańsk, c.p.w. św. Michała Arch., rb. 1838, Zagórz, c.p.w. św. Michała, rb. 1836; powiecie jasielskim: Pielgrzymka, c.p.w. św. Michała, rb. 1870; powiecie gorlickim – Blechnarka, c.p.w. Kosmy i Damiana, rb. 1801, Bielanka, c.p.w. Opieki NMP, rb. 1773, Hańczowa, c.p.w. Opieki NMP, rb. 1871, Konieczna, c.p.w. św. Bazylego Wielkiego, rb. 1904, Kuńkowa, c.p.w. św. Łukasza, rb. 1868 r., Leszczyny, c.p.w.

występował do MSWiA z petycją o dokonanie nowelizacji ustawy prawosławnej w zakresie art. 49. Uzyskał jednak negatywną odpowiedź, gdyż w związku ze złożonym przez Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny wnioskiem do Trybunału Konstytucyjnego o stwierdzenie niezgodności niektórych przepisów omawianej ustawy z Konstytucją, inicjatywa ustawodawcza w tym zakresie została uznana za przedwczesną¹³.

Wzajemna wymiana pism pomiędzy hierarchami obydwu stron była pomocna w ustaleniu ostatecznego składu Komisji. Ze strony Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego desygnowani zostali: abp Abel (Popławski), ks. Roman Dubec, ks. Julian Felenczak oraz mec. Czesław Dziemidok. Obrządek unicki miał być reprezentowany przez: bp. Włodzimierza (Juszczaka), ks. Jana Pipkę, ks. Bogdana Stepana i mec. Włodzimierza Nazara¹⁴. Po naradzie, Komisja przyjęła oficjalną nazwę „Komisja Wspólna Kościoła prawosławnego i Kościoła katolickiego obrządku bizantyjskiego”. Jej pierwsze posiedzenie odbyło się 4 listopada 2002 r., w domu parafialnym przy prawosławnej cerkwi pw. św. Jana Klimaka w Warszawie. Abp Abel, w imieniu Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, zaproponował, aby 23 sporne cerkwie zostały przyznane Kościołowi prawosławnemu na własność. Bp Włodzimierz wyraził natomiast gotowość zaakceptowania propozycji uwłaszczenia przez Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny 19 spornych obiektów sakralnych, postulując aby cerkwie w Wysowej, Bielance, Młodowicach i Przemyślu zostały przyznane Kościołowi katolickiemu obrządku bizantyjskiego¹⁵.

Podczas kolejnych spotkań abp Abel konsekwentnie uzasadniał stanowisko Kościoła prawosławnego, w odniesieniu do ustaleń podjętych w 1989 r., przy okazji uchwalania ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego. Wówczas prawosławni otrzymali od bp. Bronisława Dąbrowskiego zapewnienie, wyrażone w obecności prof. Andrzeja Stelmachowskiego i mec. Jerzego Ambroziaka, jak również przedstawiciele strony rządowej (w osobach: dyrektora generalnego Urzędu ds. Wyznań Aleksandra Merkera, dyrektora Bogusława Skręty oraz dyrektora Biura Prawnego Kancelarii Sejmu Adama Wójcika), iż Kościół katolicki do spornych nieruchomości sakralnych z terenu południowo-wschodniej Polski nie będzie rościł

Opieki NMP, rb. 1835, Wołowiec, c.p.w. Opieki NMP, rb. 1880, Wysowa, c.p.w. św. Michała Arch, rb. 1779, Żydynia, c.p.w. Opieki NMP, rb. 1795 r., ADW, s. 1.

¹³ Pismo podsekretarza stanu w MSWiA Z. Kosiniaka-Kamysza z dn. 9 września 2002 r., W.P-05/2/02, do metr. J. Martyniaka, ADW, s. 1-2.

¹⁴ Pismo bp. Włodzimierza z dn. 11 września 2002 r., L.dz.: 02/351 do metr. Sawy, ADW, s. 1 i pismo metr. Sawy z dn. 24 września 2002 r., № 341/2002 do bpa Włodzimierza, ADW, s. 1.

¹⁵ Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej Kościoła Prawosławnego i Kościoła Katolickiego obrządku bizantyjskiego z dn. 4 listopada 2002 r., ADW, s. 1-2.; projekt komunikatu prasowego z obrad Komisji z dn. 4 listopada 2002 r., ADW, s. 1.

żadnych pretensji. W zamian za powyższe, Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny zrzekł się roszczeń do świątyń prawosławnych przejętych bez podstawy prawnej przez katolików. Abp Abel zaproponował, aby zaprosić przedstawicieli strony rządowej na następne spotkanie Komisji, w celu bezpośredniej konfrontacji stanowisk. Pomysł ten nie spotkał się z entuzjazmem bp. Włodzimierza (Juszczaka), zdaniem którego obecność i świadectwo osób z rządu nie zmieni stanowiska reprezentowanego przez niego obrządku kościelnego, a co więcej może doprowadzić do usztywnienia dotychczasowej pozycji. Niemniej jednak zobowiązał się do przedstawienia propozycji abp. Janowi (Martyniakowi)¹⁶.

Zgodnie z przypuszczeniami strony prawosławnej, unicy nie wyrazili zgody na przeprowadzenie kolejnego posiedzenia w składzie poszerzonym o uczestników wzmiankowanych uprzednio przez abp. Abła, a mianowicie świadków uzgodnień z dnia 8 maja 1989 r. Ich zdaniem, skoro w rozmowach 8 maja 1989 r. nie brał udziału reprezentant grekokatolików, to strona unicka nie może zaakceptować przyjętych wówczas ustaleń. Ponadto, do listy spornych obiektów sakralnych bp Włodzimierz (Juszczak) dołączył kaplicę znajdującą się na Świętej Górze Jawor¹⁷.

Metropolita Sawa, w odpowiedzi na nieprzejednaną postawę przedstawiciela obrządku bizantyjsko-ukraińskiego, uznał za konieczne podjęcie formalnych działań, mających na celu uzyskanie oficjalnej, pisemnej informacji na temat zakresu reprezentacji, którą posiadały osoby biorące udział w rozmowach 8 maja 1989 r. W tym celu 24 marca 2003 r. wystosował pisma do najważniejszych dostojników Kościoła katolickiego w Polsce. Pierwsze pismo skierowane zostało do kardynała Józefa Glempa z zapytaniem, czy bp Bronisław Dąbrowski, prof. Andrzej Stelmachowski oraz mec. Jacek Ambroziak, reprezentując Kościół katolicki, byli również przedstawicielami „instancji grecko-katolickich (unickich)” w pracach Nadzwyczajnej Komisji Sejmowej w 1989 r., a w szczególności podczas spotkania 8 maja 1989 r.¹⁸ Drugie pismo zostało wystosowane do abp. Józefa Kowalczyka, Nuncjusza Apostolskiego w Polsce. Metropolita Sawa, wyrażając dobrą wolę i chęć kontynuowania dialogu z unitami, poprosił o autorytatywną informację na temat „statusu kanoniczno-prawnego Obrządku Bizantyjskiego Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce”¹⁹. W odpowiedzi udzielonej przez Prymasa Polski, strona katolicka wyparła się wcześniejszych ustaleń poczynionych w imieniu unitów 8 maja 1989 r. i zaprzeczyła twierdzeniom,

¹⁶ Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej Kościoła Prawosławnego i Kościoła Katolickiego obrządku bizantyjskiego z dn. 15 stycznia 2003 r., ADW, s. 1-2.

¹⁷ Pismo bp. Włodzimierza z dn. 28 stycznia 2003 r., L.dz.: 03/030, do abp. Abła, ADW, s. 1.

¹⁸ Pismo metr. Sawy z dn. 24 marca 2003 r., № 105/2003, do kard. J. Glempa, ADW, s. 1.

¹⁹ Tamże, s. 1.

iż w rozmowach reprezentowała ten obrządek. Z racji doniosłości owej wypowiedzi, zacytować należy fragment listu kard. Józefa Glempa do zwierzchnika Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego: „Rozważywszy i zbadawszy sprawę wyrażam pogląd, że wymienione przez Waszą Eminencję osoby nie miały uprawnień do wypowiedzania się w sprawach Kościoła grecko-katolickiego (bizantyjsko-ukraińskiego). Kościół grecko-katolicki był strukturalnie wyodrębniony, choć politycznie utajniony. W roku 1989 pełniłem powierzone mi zwierzchnictwo nad Kościołem grecko-katolickim, mając do dyspozycji dwóch wikariuszy generalnych, którzy czuwali nad określonym terenem w stosunku do członków tego Kościoła. Osobiście nikogo nie delegowałem do podejmowania rozmów na płaszczyźnie Kościelno-Państwowej”²⁰. Abp Józef Kowalczyk poinformował oficjalnie metropolitę Sawę, iż w świetle przepisów Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich nie istnieje pojęcie „Obrządku Bizantyjskiego, Kościoła rzymskokatolickiego”. Mowa jest wyłącznie o katolickich Kościołach wschodnich *sui iuris* nie tylko w znaczeniu liturgicznym, lecz również strukturalno-organizacyjnym. Tego typu samodzielnym Kościołem, jednym z dwudziestu dwóch podobnych, miał być Kościół bizantyjsko-ukraiński, na czele z kardynałem Lubomyrem (Huzarem), urzędującym we Lwowie. Obydwaj biskupi tegoż Kościoła stojący na czele diecezji znajdujących się na terenie Polski, tj. abp Jan (Martyniak) oraz bp Włodzimierz (Juszczak), zaliczają się do członków Synodu Kościoła bizantyjsko-ukraińskiego, przy czym, „ze względów duszpastersko-organizacyjnych”, biorą również udział w pracach Konferencji Episkopatu Polski. Powyższe rozwiązanie nie miało jednak oznaczać, jakoby byli oni w jakiegokolwiek zależności hierarchiczno-prawnej od Kościoła łacińskiego²¹. W sposób oczywisty stanowisko zaprezentowane powyżej przez kardynała Józefa Glempa i nuncjusza Józefa Kowalczyka nie mogło usatysfakcjonować strony prawosławnej. Tym niemniej, hierarchowie Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego nie rezygnowali z podejmowania prób rozwiązania zaistniałego sporu drogą dialogu w ramach powołanej Komisji²². W szczególności należy docenić inicjatywę abp. Abła (Popławskiego), który na posiedzeniu Komisji w dniu 4 listopada 2002 r., wyraził gotowość pewnych ustępstw wobec unitów. Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny skłonny był zrezygnować ze zgłaszania roszczeń do prawa własności świątyń znajdujących się w posiadaniu grekokatolików w miejscowości Hłomcza i Wielopole, jak również przekazać dwa sporne obiekty sakralne na własność tegoż Kościoła, położone w Dziurdziowie i Wołowcu. Propozycje byłyby aktualne przy założeniu, że unicy

²⁰ Pismo kard. J. Glempa z dn. 22 kwietnia 2003 r., N. 1560/03/P, do metr. Sawy, ADW, s. 1.

²¹ Pismo nuncjusza J. Kowalczyka z dn. 31 marca 2003 r., N.9958/03, do metr. Sawy, ADW, s. 1.

²² Pismo abp. Abła z dn. 8 listopada 2003 r., Nr 292/03/B, do bp. Włodzimierza, ADW, s. 1.

zrezygnowaliby z roszczeń względem pozostałych nieruchomości będących przedmiotem sporu²³. Niestety powyższe propozycje nie spotkały się ostatecznie z uznaniem unitów²⁴.

Inicjatywę dialogu w ramach Komisji Wspólnej przedstawicieli Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego i obrządku bizantyjsko-ukraińskiego Kościoła katolickiego należy ocenić pozytywnie. Prawosławni delegaci dążyli do przeprowadzenia konfrontacji z osobami, które – uczestnicząc w negocjacjach poprzedzających uchwalenie ustawy katolickiej – miały potwierdzić ustalenia z 8 maja 1989 r., a tym samym obronić prezentowane przez nich stanowisko. Szczególnie znamienne było przy tym zanegowanie przez kard. Józefa Glempa umocowania bp. Bronisława Dąbrowskiego, prof. Andrzeja Stelmachowskiego oraz mec. Jacka Ambroziaka do występowania w imieniu grekokatolików, na co należy spojrzeć szczególnie krytycznie i to nie tylko w kontekście zasady *pacta sunt servanda*. Dalsza możliwość dyskusji nastąpiła dopiero kilka lat później, przy okazji prac nad projektem ustawy pod roboczą nazwą „O uregulowaniu stanu prawnego niektórych nieruchomości pozostających we władaniu Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”²⁵, mającym na celu zrealizowanie postulatu legislacyjnego, o którym mowa w art. 49 ustawy prawosławnej. Projektowany akt normatywny zakładał bezwarunkowe przeniesienie prawa własności 21 nieruchomości, określonych w załączniku, na rzecz osób prawnych Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, które aktualnie nimi władają²⁶. Odnośnie do jednej ze spornych nieruchomości, a mianowicie nieruchomości położonej w Bielance, zabudowanej cerkwią pw. Opieki Najświętszej Marii Panny, będącej własnością Skarbu Państwa, a pozostającej we władaniu parafii prawosławnej,

²³ Pismo abp. Abła z dn. 20 stycznia 2004 r., Nr 36/4/B, do bp. Włodzimierza, ADW, s. 1. Jakkolwiek z treści pisma abp Abel posługuje się alternatywnym spójnikiem „lub” w odniesieniu do świątyń w Dziurdziowie i Wołowcu, to jednak z kontekstu wypowiedzi należy rozumieć, że miał on na myśli propozycję przekazania obu tych obiektów.

²⁴ Pismo abp. J. Martyniaka, sporządzone w j. ukraińskim (tł. Autora), z dn. 3 marca 2004 r., Ч.п. 174/III/04, ADW, s. 1.

²⁵ Projekt wpłynął do Sejmu, tym razem z inicjatywy rządu, w dniu 5 czerwca 2009 r. na druku nr 2060.

²⁶ Są to następujące nieruchomości: Blechnarka, cerkiew pw. św. św. Kosmy i Damiana; Dziurdziów, cerkiew pw. Narodzenia Najświętszej Marii Panny; Hańczowa, cerkiew pw. Opieki Najświętszej Marii Panny; Kalników, cerkiew pw. Zaśnięcia Najświętszej Marii Panny; Kłokowice, cerkiew pw. Opieki Najświętszej Marii Panny; Konieczna, cerkiew pw. św. Bazylego Wielkiego; Kunkowa, cerkiew pw. św. Apostoła Łukasza; Leszczyny, cerkiew pw. św. Apostoła Łukasza; Młodowice, cerkiew pw. Poczęcia Najświętszej Marii Panny; Morochów, cerkiew pw. Spotkania Pańskiego; Pielgrzymka, cerkiew pw. św. Michała Archanioła; Przemyśl, cerkiew pw. Narodzenia Najświętszej Marii Panny; Przemyśl, cerkiew pw. Zaśnięcia Najświętszej Marii Panny; Sanok, cerkiew pw. Świętej Trójcy; Szczawne, cerkiew pw. Zaśnięcia Najświętszej Marii Panny; Turzańsk, cerkiew pw. św. Michała Archanioła; Wołowicz, cerkiew pw. Opieki Najświętszej Marii Panny; Wysowa Zdrój, cerkiew pw. św. Michała Archanioła; Zapałów, cerkiew pw. św. św. Kosmy i Damiana; Zagórz, cerkiew pw. św. Michała Archanioła; Zdynia, cerkiew pw. Opieki Najświętszej Marii Panny.

projekt zakładał, iż z mocy prawa nieodpłatnie i w stanie wolnym od obciążeń, z wyjątkiem służebności gruntowych ujawnionych w księdze wieczystej, w dniu wejścia w życie ustawy, stanie się ona własnością Archidiecezji Przemysko-Warszawskiej Kościoła Greckokatolickiego.

Warto podkreślić kilka elementów, które spowodowały, iż tym razem to strona rządowa zdecydowała się na wniesienie pod obrady Sejmu omawianego projektu ustawy. Trzeba odnotować, że 30 września 2003 r. Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny wniósł do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu skargę przeciwko Polsce, dotyczącą przepisów ustawy z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do PAKP. Strona kościelna podniosła w niej, iż miało miejsce naruszenie szeregu przepisów Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności: art. 6 § 1, w związku z rzetelnością procedury przed Trybunałem Konstytucyjnym (pogwałcenie zasady bezstronności sądu w wyniku niewyłączenia ze składu orzekającego sędziego, który uprzednio brał udział w procesie uchwalania zaskarżonej ustawy); art. 9 i 14, w związku z potraktowaniem dóbr PAKP w sposób odmienny od dóbr innych związków religijnych; art. 13, w związku z brakiem środka odwoławczego od postanowienia Trybunału Konstytucyjnego o umorzeniu postępowania z powodu niedopuszczalności orzekania oraz art. 1 Protokołu 1, w związku z nieprzyznaniem skarżącemu Kościołowi własności nieruchomości, które posiadał i którymi zarządzał. Z dużym prawdopodobieństwem można przypuszczać, iż złożenie przedmiotowej skargi oraz przyjęcie jej do rozpatrzenia – o czym świadczyło m.in. wyznaczenie terminu rozprawy na dzień 17 czerwca 2008 r. – skłoniło przedstawicieli rządu oraz unitów do zintensyfikowania dialogu na płaszczyźnie krajowej, w celu uniknięcia poddania przyjętego rozwiązania legislacyjnego pod osąd międzynarodowego Trybunału. Zapewne z tego też powodu, 13 maja 2008 r. powołano grupę ekspertów złożoną zarówno z przedstawicieli Kościoła prawosławnego, Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego oraz Kościoła obrządku bizantyjsko-ukraińskiego, jak też Rady Ministrów Rzeczypospolitej Polskiej. W dniu 16 grudnia 2008 r. zainteresowane strony, co znamienne, w obecności Sekretarza Generalnego Konferencji Episkopatu Polski, podpisały porozumienie w sprawie uregulowania stanu prawnego niektórych nieruchomości, o których mowa w art. 49 ustawy prawosławnej. W następstwie podpisanego porozumienia, 17 grudnia 2009 r. została uchwalona ustawa o uregulowaniu stanu prawnego niektórych nieruchomości pozostających we władaniu Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego²⁷.

²⁷ Ustawa z dn. 17 grudnia 2009 r. o uregulowaniu stanu prawnego niektórych nieruchomości pozostających we władaniu Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Dz.U. z 2010 r., Nr 7, poz. 43).

Ustawę tę należy ocenić jako krok naprzód w zakresie uporządkowania niektórych spornych kwestii majątkowych Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, a w szczególności w odniesieniu do relacji z obrządkiem grecko-katolickim. Podkreślenia wymaga fakt, że ustawa nie obejmuje szeregu innych nieruchomości, wymienionych w aneksie do protokołu ustaleń Grupy Ekspertów, zgłoszonym przez przedstawicieli reprezentujących Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, których dotyczy art. 49 ustawy (na przykład nieruchomości, na których znajdują się cmentarze). Na takie rozszerzenie porozumienia nie wyraził zgody zwierzchnik Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej obrządku bizantyjsko-ukraińskiego. Ponadto, pojawić się może kolejna wątpliwość, wobec literalnego brzmienia samego projektu ustawy, czy jego uchwalenie wypełniło w całości obowiązek ustawodawcy nałożony w art. 49 ustawy prawosławnej, w szczególności zważywszy na fakt, iż załącznik do niej obejmuje wyłącznie „nieruchomości zabudowane cerkwiami”. Bez wątplenia określenie to należałoby doprecyzować, wskazując obręby poszczególnych działek czy numery ksiąg wieczystych. Posługiwanie się przez ustawodawcę, w szczególności w aktach normatywnych regulujących stosunki międzykonfesyjne, jednoznacznymi i precyzyjnymi zwrotami językowymi pomogłoby zapewne uniknąć dalszych, zbędnych sporów religijnych na tle majątkowym.

Bibliografia

- „Wykaz świątyń greckokatolickich pozostających we władaniu PAKP” z dn. 7 sierpnia 2002 r. sporządzony przez greckokatolicką Kurię Metropolitalną w Przemyślu, L.dz. 527/VI(VII?)/02, podpisane przez kanclerza kurii ks. Bogdana Stepana, ADW.
- Biuletyn z posiedzenia KMNE i KU z dn. 8 maja 1991 r, Biuletyn, Nr 1157/X kad., wyd. BIKS, Warszawa 1991 r.
- Druk Sejm.nr 2060 z 05.06.2009 r., <https://orka.sejm.gov.pl/Druki6ka.nsf/wgdruku/2060> (4.12.2021).
- Pismo abp. Abła z dn. 20 stycznia 2004 r., Nr 36/4/B, do bp. Włodzimierza, ADW.
- Pismo abp. Abła z dn. 8 listopada 2003 r., Nr 292/03/B, do bp. Włodzimierza, ADW.
- Pismo abp. J. Martyniaka z dn. 3 marca 2004 r., Ч.п. 174/III/04, ADW.
- Pismo bp. Adama z dn. 2 grudnia 1991 r., nr 175/91, do bpa Martyniaka, ADW.
- Pismo bp. Martyniaka z dn. 15 stycznia 1992 r., L.dz. 6/92, do Dyr. Biura ds. Wyznań. URM, ADW.
- Pismo bp. Martyniaka z dn. 7 listopada 1991 r., L.dz. 207/91, do bpa Adama, ADW.

- Pismo bp. Włodzimierza z dn. 11 września 2002 r., L.dz.: 02/351 do metr. Sawy, ADW.
- Pismo bp. Włodzimierza z dn. 25 lipca 2002 r., L.dz.: 02/295, do metr. Sawy, ADW.
- Pismo bp. Włodzimierza z dn. 28 stycznia 2003 r., L.dz.: 03/030, do abp. Abła, ADW.
- Pismo kard. J. Glempa z dn. 22 kwietnia 2003 r., N. 1560/03/P, do metr. Sawy, ADW.
- Pismo metr. Sawy z dn. 24 marca 2003 r., № 106/2003, do kard. J. Glempa, ADW.
- Pismo metr. Sawy z dn. 24 września 2002 r., № 341/2002 do bpa Włodzimierza, ADW.
- Pismo nuncjusza J. Kowalczyka z dn. 31 marca 2003 r., N.9958/03, do metr. Sawy, ADW.
- Pismo podsekretarza stanu w MSWiA Z. Kosiniaka – Kamysza z dn. 9 września 2002 r., W.P-05/2/02, do metr. J. Martyniaka, ADW.
- Pismo RPO z dn. 27 kwietnia 1993 r., RPO/119144/93/IV, do Ministra – Szefa URM, ADW.
- Pismo z dnia 11 stycznia 1991 r. od dyr. Bogusława Skręty do ks. abp. Bronisława Dąbrowskiego, Archiwum Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych w MSWiA (dalej: ADW).
- Projekt komunikatu prasowego z obrad Komisji z dn. 4 listopada 2002 r., ADW.
- Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej Kościoła Prawosławnego i Kościoła Katolickiego obrządku bizantyjskiego z dn. 4 listopada 2002 r., ADW.
- Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej Kościoła Prawosławnego i Kościoła Katolickiego obrządku bizantyjskiego z dn. 15 stycznia 2003 r., ADW.
- Ustawa z dn. 17 grudnia 2009 r. o uregulowaniu stanu prawnego niektórych nieruchomości pozostających we władaniu Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Dz.U. z 2010 r., Nr 7, poz. 43).
- Ustawa z dn. 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Dz.U. z 1991 r., Nr 66, poz. 287 ze zm.).

II

Dążenia do jedności
chrześcijan a obrona
prawosławnej
tożsamości eklezjalnej
w perspektywie
historycznej

Geneza i proces zawarcia unii brzeskiej

Przygotowanie i przebieg synodu brzeskiego zostały szeroko przedstawione w literaturze historycznej¹. Po soborze trydenckim (1545-1563) podporządkowanie wiernych Kościoła prawosławnego było jednym z priorytetów polityki papieżstwa. Niepowodzenie misji legata papieskiego ks. Antonio Possevina (1578-1587) u cara Iwana IV Groźnego (1533-1584), mającej na celu przekonanie go o korzyściach z unii kościelnej, skłoniło Stolicę Apostolską do podjęcia działań misyjnych wśród prawosławnych na terenie Rzeczypospolitej. Uwarunkowane to również było utworzeniem w 1589 r. patriarchatu moskiewskiego. Stolica Apostolska obawiała się rozciągnięcia jurysdykcji nowego patriarchy nad prawosławnymi w Rzeczypospolitej. Projekt unii kościelnej na ziemiach ruskich Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego miał w zamierzeniach papieży Piusa V (1566-1572) i Klemensa VIII (1592-1605) pełnić rolę

¹ Por. A. Ammann, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, Wien 1950, s. 212-214; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa 1934, s. 204-346; O. Halecki, *From Florence to Brest (1439-1596)*, Romae 1958, s. 367-370; M.C. Грушевський, *Історія України – Руси*, т. VII, Київ-Львів 1909, с. 540-564; M.O. Коялович, *Литовская Церковная уния*, т. I, Санкт-Петербург 1861, с. 150-161, 305-308; B. Kumor, *Geneza i zawarcie unii brzeskiej*, [w:] *Unia brzeska, geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, F. Ziejka i A. Kępiński, Kraków 1994, s. 26-44; *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, red. J.S. Gajek i S. Nabywaniec, Lublin 1998, s. 27-56; K. Lewicki, *Książę Konstanty Ostrogski a unia brzeska 1596 r.*, Lwów 1933; E. Likowski, *Unia brzeska*, Poznań 1889, s. 67-167; Макарий (Булгаков), митр., *История Русской Церкви*, т. IX, кн. 4, Санкт-Петербург 1879, с. 571-590; A. Mironowicz, *Wokół sporu o przyczynę unii brzeskiej*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne” 4(1995), nr 2, s. 23-38; tenże, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001, s. 55-68; tenże, *Uniatyzm, Униатство, Uniatism, Εκκλησιαστικὴς Ουνιѳς*, Białystok 2018; tenże, *Церковные унии в Беларуси, Литве, Украине и Польше и их последствия*, Белосток 2020; J. Pelesz, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, т. II, Würzburg-Wien 1881; A. Pekar, *The Union of Brest and Attempts to Destroy it*, „Analecta Ordinis S. Basilii Magni”, seria II, vol. XIV(XX), Roma 1992; S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, т. I, Lwów 1900, s. 306-317.

pomostu, dzięki któremu możliwe będzie zjednoczenie Rzymu z Moskwą. Inicjatywa następców papieża Grzegorza XIII (1572-1585) została poparta przez królów Stefana Batorego i Zygmunta III Wazę. Obydwaj monarchowie wspierali implementację reform soboru trydenckiego oraz politykę Stolicy Apostolskiej wobec Kościoła prawosławnego. Nuncjusz Antonio Possevino skłonił jezuitów, aby zaangażowali się w przygotowanie synodu unijnego oraz znaleźli poparcie dla tego dzieła u szlachty prawosławnej. W przygotowaniu synodu brzeskiego pomocne było wydanie rozprawy rektora seminarium jezuickiego w Wilnie – ks. Piotra Skargi pt. *O rządzie i jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim od tej jedności odstąpieniu*. W propagowanie unii kościelnej zaangażowany był również jezuita ks. Benedykt Herbst (1531-1598) nazywany jeszcze za życia „apostołem Rusi”. Wszechstronnej pomocy jezuitom udzielał król Zygmunt III Waza.

Pozycję Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej osłabiło przejście na katolicyzm lub protestantyzm wielu wybitnych przedstawicieli rodów magnackich. Dezorganizacja życia wewnętrznego w Cerkwi uczyniła z niej podatny grunt do działań unijnych. Niestety w tamtym czasie wielu hierarchów prawosławnych wiodło życie niezgodne z kanonami cerkiewnymi. Metropolita kijowski Onisifor (Dziewoczka) (1579-1588) był dwużencem i żył wraz z żoną w monasterze. Arcybiskup Nafanaïł Bohusz (Sielicki) (1592-1595), zanim objął katedrę w Połocku, był rotmistrzem w zamku królewskim. Bp Leoncjusz (Zenowicz-Pełczyński) (1585-1595) za zasługi polityczne otrzymał w 1585 r. katedrę turowsko-pińską. Poprzednik metropolity Hipacego (Pocieja) na katedrze włodzimiersko-brzeskiej bp Teodozy (Łazowski) (1565-1588) wstąpił się uczestnictwem w najazdach i grabieżach. Na katedrze łuckiej zasiadał bp Iwan (Krasniewski-Borzobohaty) (1571-1585), który był oskarżony o różnego rodzaju malwersacje. Jego następcą był, pozostający w konflikcie z prawem, bp Cyryl (Terlecki) (1585-1607). Na katedrze chełmskiej od 1586 r. zasiadał bp Dionizy (Zbirujski) (1585-1603)², który równocześnie był w związku małżeńskim. Nie powinno zatem dziwić, że przedstawiciele Stolicy Apostolskiej prowadzili negocjacje unijne z niegodnymi biskupami ruskimi, którzy na podstawie kanonów cerkiewnych nie powinni byli piastować swych funkcji.

Prawosławne środowiska monastyczne były wrogo nastawione do idei unii kościelnej. Szczególne zasługi w tym zakresie posiadał mnich z monasteru w Dubnie – Iwan (Wiszeński) (1550-1620). W zdecydowanie antyunijną działalność

² Пор. П.Н. Батюшков, *Холмская Русь*, вып. VII, Санкт-Петербург 1885, с. 106-107; A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII w.*, Białystok 1991, s. 107-108.

zaangażowani byli mnisi Ławry Kijowsko-Pieczerskiej i Ławry Supraskiej³. W opozycji do unii były również bractwa cerkiewne i część szlachty ruskiej. Postulaty antyunijne były głoszone nie tylko na kazaniach czy okolicznościowych spotkaniach, ale również propagowane w formie drukowanej⁴. Konserwatywna postawa bractw cerkiewnych, które za strzeżenie prawdziwej wiary otrzymały od patriarchów: konstantynopolitańskiego Jeremiasza II (1587-1595) i antiocheńskiego Joachima V (1584-1587) przywileje stauropigialne, wzbudziła nieufność i dystans do nich ze strony hierarchii cerkiewnej. Stauropigię bractw lwowskiego i wileńskiego biskupi prawosławni traktowali jako podważenie swego autorytetu. Synody diecezjalne były zdominowane przez konflikty hierarchów z bractwami. Wizja uzyskania miejsc w senacie, zapowiedź uwolnienia od wpływów bractw stauropigialnych, a także naciski ze strony króla skłoniły część episkopatu prawosławnego do opowiedzenia się za unią kościelną. Biskupi prounijni uważali, że wejście pod jurysdykcję papieską uniezależni ich od władzy patriarchalnej i presji bractw cerkiewnych. Intensyfikacja działań biskupów, mająca na celu urzeczywistnienie unii kościelnej, rozpoczęła się na początku lat dziewięćdziesiątych XVI wieku.

W 1590 r. na synodzie prowincjonalnym w Brześciu zwierzchnicy diecezji: łucko-ostrogskiej – bp Cyryl (Terlecki), turowsko-pińskiej – bp Leoncjusz (Pełczyński), lwowsko-halickiej – bp Gedeon (Bałaban) i chełmsko-bełskiej – bp Dionizy (Zbiruski), postanowili podać się obediencji papieskiej⁵. Ta decyzja czterech biskupów została przyjęta przez pozostałych biskupów prawosławnych na synodzie w 1591 r. z wielką rezerwą. Celem tego synodu było rozwiązanie konfliktu pomiędzy bractwem

³ Por. A. Mironowicz, *Monaster supraski wobec unii brzeskiej*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 1993, nr 3, s. 38-48; tenże, *Hilarion Massalski, archimandryta supraski*, Białystok 2020, s. 72-86.

⁴ M. Mironowicz, *Szkoły bractw cerkiewnych na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII wieku*, Białystok 2019; tenże, *Drukarnie bractw cerkiewnych*, [w:] *Prawosławne oficyny wydawnicze w Rzeczypospolitej*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, Białystok 2004; tenże, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003.

⁵ Por. *Акты относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археологической комиссией*, (dalej – АЗР), т. IV, Санкт-Петербург 1853, с. 34-36; *Памятники, изданные Временною комиссией для разбора древних актов, выс. учрежд. при киевском военном, подольском и волыньском генерал-губернаторе*, т. III. отд. 1, Киев 1852, nr. 7, с. 56-65; Макарий (М. Булгаков), *История Русской Церкви*, кн. 5, *Период разделения Русской Церкви на две митрополии. История Западно-русской, или Литовской, митрополии (1458-1596)*, Москва 1996, с. 273, 274; *Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis*, ed. W. Milkowicz, vol. I, Leopoli 1895, no. 160, 323 a, b, с. 258-261, 538-544; *Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском Военном, Подольском и Волыньском генерал-губернаторе*, (dalej - АЮЗР), ч. 1, т. X, Киев 1904, nr. 50, 51, 52, с. 94-105; Д.И. Зубрицкий, *Летопись Львовскаго Ставропигиальнаго братства по древним документам составленная*, „Журнал Министерства народного просвещения” LXII(1849), отд. 2, с. 62, 63, 67-69, 74, 75; K. Chodyncki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa 1934, s. 278-279.

lwowskim a bp. Gedeonem (Bałabanem). Debaty synodalne były tak burzliwe, że nie starczyło czasu na problematykę unijną. Zastanawiającym jest fakt braku nałożenia restrykcji kanonicznych na czterech prounijnych biskupów przez synod z 1591 r. Wykorzystali to biskupi Cyryl (Terlecki) i Hipacy (Pociej). Ten drugi, po objęciu katedry włodzimierskiej po śmierci bp. Melecjusza (Chreptowicza) (1588-1593), zainicjował tajne rokowania z nuncjuszem apostolskim ks. Germanusem Malaspina (1592-1598) i przedstawicielami króla na temat zorganizowania synodu unijnego. Jezuici rozpoczęli agitację celem pozyskania do unii szlachty prawosławnej, a zwłaszcza księcia Konstantego Ostrońskiego – wojewody kijowskiego (1559-1608). Swoją zgodę na zorganizowanie synodu unijnego książę Konstanty uzależnił od akceptacji tego projektu przez patriarchat konstantynopolitański⁶. Do urzeczywistnienia projektu unijnego w dużym stopniu przyczyniły się postanowienia synodu brzeskiego z 1594 r. Synod ten uznał bp. Gedeona (Bałabana) za winnego w sporze ze stauropigialnym bractwem lwowskim. W tej sytuacji metropolita kijowski Michał (Rahoza) ekskomunikował bp. Gedeona. Na synodzie 1594 r. podjęto ponadto szereg postanowień pastoralnych. Dotyczyły one szkolnictwa parafialnego i statusu bractw cerkiewnych⁷. Będący w opozycji do metropolity Michała bp Cyryl (Terlecki) zorganizował spotkanie z biskupami: Gedeonem (Bałabanem), Dionizym (Zbirujskim), Michałem (Kopysteńskim) w Sokalu, w ramach którego został przygotowany nowy projekt unijny. Wspierany przez kanclerza koronnego Jana Zamojskiego (1587-1605) bp Cyryl (Terlecki) udał się do metropolity Michała (Rahozy) z propozycją deklaracji unijnej. Metropolita uzależnił swą decyzję w kwestii unii od zagwarantowania przez króla Zygmunta III Wazy zrównania w prawach duchowieństwa prawosławnego z łańskim oraz uzyskania przez biskupów prawosławnych miejsc w senacie Rzeczypospolitej⁸. W tej fazie rokowań unijnych aktywny udział brali przedstawiciele duchowieństwa katolickiego z biskupem lwowskim Bernardem Maciejowskim na czele. Tajne układy biskupów prawosławnych z duchowieństwem łańskim ujawnił 25 stycznia 1595 r. bp Gedeon (Bałaban), który na synodzie we Lwowie wezwał

⁶ Por. K. Lewicki, *Książę Konstanty Ostroński a unia brzeska*, s. 52-53; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 57-58.

⁷ Por. АЗР, т. IV, нр. 63; *Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов, т. I: (1470-1700 гг.)*, Санкт-Петербург 1897, с. 130-131; М.В. Дмитриев, *Между Римом и Цароградом. Генезис Бреской Церковной Унии 1595-1596 гг.*, Москва 2003, с. 123-124; A. Mironowicz, *Szkolnictwo prawosławne na ziemiach białoruskich w XVI-XVIII wieku*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne” 1994, nr 2, s. 22; tenże, *Szkoła bractwa cerkiewnego w Wilnie w XVI-XVIII w.*, Białystok 2018.

⁸ АЗР, т. IV, нр., s. 53-54.

metropolitę Michała (Rahożę) do oficjalnego ogłoszenia unii z Kościołem rzymskokatolickim⁹. Oświadczenie władzy Gedeona wywołało ostry sprzeciw społeczności prawosławnej. W obawie przed protestami wiernych, metropolita Michał wyparł się udziału w pracach nad synodem unijnym. W liście do wojewody nowogródzkiego Teodora Skumina Tyszkiewicza (1590-1616) zapytywał, co ma czynić wobec prounijnej postawy biskupów. Zaaapelował też do wojewody, aby ten był na sejmie obrońcą praw Kościoła prawosławnego¹⁰.

Projekt unii kościelnej, z naniesionymi poprawkami metropolity Michała (Rahozy), został jedynie częściowo zaakceptowany przez króla Zygmunta III Wazę. Monarcha nie wyraził zgody na zapewnienie biskupom prawosławnym miejsc w senacie wyjaśniając, że nie ma on kompetencji do podjęcia tak ważnej decyzji. Pod wpływem króla, metropolita zwołał synod do Brześcia na 12 czerwca 1595 r. W czasie tego synodu zostały przygotowane dwa pisma: jedno skierowane było do papieża Klemensa VIII, a drugie do króla Zygmunta III Wazy. W pierwszym adresie biskupi prosili papieża o wzięcie ich pod swoją obediencję, domagając się zagwarantowania niezmienności liturgii wschodniej i obrzędów cerkiewnych. W drugim biskupi zwracali się do króla z prośbą o opiekę i poparcie projektu unii¹¹. W synodzie tym uczestniczyli poza metropolitą Michałem (Rachożą) zwierzchnicy diecezji włodzimierskiej, łuckiej i pińskiej. Do złożenia wyznania wiary i wyrażenia poddania się papieżowi wybrano biskupów: Hipacego (Pocieja) i Cyryla (Terleckiego). Postanowienia synodu z 12 czerwca 1595 r. skrytykował książę Konstanty Ostrogiński w liście z 24 czerwca 1595 r.¹² W tym kontekście warto odnotować, że projekt unii kościelnej został szczegółowo omówiony z pełnomocnikami królewskimi w Krakowie: kanclerzem litewskim Lwem Sapiehą (1588-1623) i kanclerzem koronnym Janem Zamojskim oraz z przedstawicielami Kościoła katolickiego: nuncjuszem apostolskim Germanusem Malaspina i biskupem lwowskim Bernardem Maciejowskim (1588-1600). Podczas spotkania Zygmunt III Waza zobowiązał się do nadawania katedr biskupich wyłącznie Rusinom. Król zagwarantował wypełnienie wszystkich punktów projektu, poza przyznaniem biskupom prawosławnym miejsc w senacie, czym miał zająć się

⁹ *Ekthesis abo Krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to jest pomiastnym Synodzie w Brześciu Litewskim*, [w:] *Материалы, для истории церковной унии в юго-западной России, собранные А. Поповым*, Москва 1879; АЗР, т. IV, nr. 58, s. 84-85; С.С. Лукашова, «Мы, нижей подписанные...» Львовский синод 1595 г. в истории Брестской унии, „Славянский альманах” за 2000 г., Москва 2001, s. 12-19; М.В. Дмитриев, *Между Римом и Цароградом. Генезис Бреской Церковной Унии 1595-1596 гг.*, с. 234.

¹⁰ АЗР, т. IV, nr. 57. Por. odpowiedź sędziwego wojewody, tamże, nr 65.

¹¹ АЗР, т. IV, nr. 68. С.С. Лукашова, «Мы, нижей подписанные...» – Львовский синод 1595 г. в истории Брестской унии, с. 18.

¹² АЗР, т. IV, nr. 70.

sejm Rzeczypospolitej¹³. Co ciekawe, monarcha równocześnie potwierdził prawa i przywileje bractw cerkiewnych, będących w zdecydowanej opozycji do unii. Po uzyskaniu informacji o ustaleniach krakowskich, działania antyunijne podjął książę Konstanty Ostrogski. W swym liście okólnym ostrzegał duchowieństwo i wiernych przed biskupami „zdrajcami” i nawoływał do walki z unią¹⁴. Wraz z księciem Konstantym Ostrogskim przeciwko unii wystąpiły monaster i bractwa cerkiewne, a zwłaszcza wileńskie bractwo stauropigialne. Jego duchowni: Wasyl i Harasim oraz dydaskał Stefan Zyzania rozwinęli polemikę antyunijną. Stefan Zyzania napisał antyunijne dzieło pt. *Księga Cyryla o Antychryście*, które zostało opublikowane przed wyjazdem bp. Cyryla (Terleckiego) i bp. Hipacego (Pociej) do Rzymu. W 1595 r. duchowieństwo prawosławne wyklęło w Nowogródku tych „zdrajców Cerkwi”¹⁵. Spotkało się to z reakcją króla Zygmunta III Wazy, który skazał na banicję duchownych wileńskich. Ci z kolei, odwołali się do trybunału litewskiego, który wezwał metropolitę i biskupów na sąd. Król, pomimo protestów księcia Konstantego Ostrogskiego i szlachty ruskiej, zmienił postanowienie trybunału litewskiego. Zdaniem monarchy trybunał nie miał kompetencji, aby wypowiadać się w sprawach duchownych. Decyzja królewska wywołała rozruchy w Wilnie¹⁶. Warto podkreślić, że niejednoznaczne stanowisko wobec unii zajmował metropolita Michał (Rahoza). W liście pasterskim z 1 września 1595 r. zapewniał wiernych, że nie będzie wprowadzał nowych obrzędów cerkiewnych i zachęcał ich do obrony wiary prawosławnej, a także zaprzeczał, by był osobiście zaangażowany w rokowaniach unijnych¹⁷.

W listopadzie 1595 r. do Rzymu przybyli biskupi Hipacy (Pociej) i Cyryl (Terlecki). Przedłożyli papieżowi Klemensowi VIII 32 artykuły, których przyjęcie przez Stolicę Apostolską miało być warunkiem niezbędnym do przyjęcia unii. Papież Klemens VIII powołał specjalną komisję do rozpatrzenia warunków Rusinów. Komisja uznała, że skoro przynależność do Kościoła rzymskiego jest konieczna do zbawienia, to nie może być uzależniona od jakichkolwiek warunków wstępnych. Biskupi prawosławni musieli się w pełni i bezwarunkowo podporządkować władzy Stolicy Apostolskiej. 23 grudnia 1595 r. Ostafi Wołowicz, kanonik katedry wileńskiej, odczytał synodalne pismo biskupów ruskich, w którym prosili papieża o przyjęcie prawosławnych wiernych w Rzeczypospolitej pod jurysdykcję Stolicy Apostolskiej. Podczas

¹³ АЗР, т. IV, нр. 78 і 79.

¹⁴ *Акты, издаваемые комиссией, высочайше учрежденною для разбора древних актов в Вильне*, т. V, Вильно 1871, с. 595.

¹⁵ АЗР, т. IV, нр. 91.

¹⁶ АЗР, т. IV, нр.: 98-99, 101.

¹⁷ АЗР, т. IV, нр. 83.

pobytu w Rzymie biskupi prawosławni złożyli przed papieżem Klemensem VIII katolickie wyznanie wiary. Zbiegło się to z ogłoszeniem przez papieża bulli *Magnus Dominus et laudabilis nimis*, w której świat katolicki został poinformowany o przystąpieniu Rusinów do unii¹⁸. Według bulli *Magnus Dominus et laudabilis nimis*, biskupi ruscy sami doszli do wniosku, że „nie byli członkami Ciała Chrystusowego, którym jest Kościół, ponieważ brakowało im więzi z widzialną głową Jego Kościoła – z najwyższym biskupem rzymskim”. Z tego też powodu „postanowili powrócić do Kościoła rzymskiego, matki ich i wszystkich wiernych, postanowili powrócić do biskupa rzymskiego, zastępcy Chrystusa na ziemi, wspólnego Ojca i Pasterza całego ludu chrześcijańskiego”¹⁹. W końcowym wyznaniu wiary biskupi ruscy zobowiązali się zachowywać „prawdziwą wiarę katolicką, poza którą nikt nie może być zbawiony”. Ta końcowa formuła zaczerpnięta została z trydenckiego wyznania wiary, wprowadzonego również w 1575 r. dla Greków przez papieża Grzegorza XIII. Akksjomat *extra Ecclesiam Romanam nulla salus* kilkadziesiąt lat później został wprowadzony przez papieża Urbana VIII (1623-1644) do oficjalnej formuły zaprzysiężenia nowych biskupów unickich²⁰.

W odniesieniu do przedstawionych powyżej faktów, jako oczywiste jawi się pytanie, jak oceniać ów akt poddania się pod władzę papieską biskupów prawosławnych? Z perspektywy Stolicy Apostolskiej Rusini zostali włączeni – jako indywidualni chrześcijanie – do Kościoła rzymskiego pod przewodnictwem papieża. Akt ten nie przywracał sakramentalnej jedności Rzymu z Kościołem prawosławnym w Rzeczypospolitej. Unia została zredukowana do prawnokościelnego aktu poddania się władzy papieża. Uznano przy tym, że prawosławni, przed unią z Rzymem, pozostawali poza prawdziwym Kościołem i dopiero wejście pod jurysdykcję papieża wprowadzało ich na drogę zbawienia. Według zapisów bulli *Magnus Dominus et laudabilis nimis*, poprzez zawarcie unii brzeskiej nie dokonało się instytucjonalne zjednoczenie Kościoła prawosławnego z Kościołem katolickim. Dla Stolicy Apostolskiej unia brzeska stanowiła włączenie poszczególnych wiernych prawosławnych do Kościoła katolickiego. W bulli nie ma jakiegokolwiek wzmianki o synodalnej decyzji biskupów prawosławnych w sprawie unii. Wszak nie dopuszczono prounijnych hierarchów prawosławnych do dialogu na temat warunków zawarcia unii, lecz narzucono im papieski model

¹⁸ Por. M. Harasimowicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Lwów 1862, s. 193-194, 202-214; A. Theiner, *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, t. III (1585- 1696), Romae 1863, s. 232-249.

¹⁹ A. Mironowicz, *Unie kościelne na ziemiach polskich i ich konsekwencje*, „Studia Podlaskie” XIX(2011), s. 42-43.

²⁰ W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole 1995, s. 61-62.

jedności, bazujący na zasadach soteriologicznego ekskluzywizmu²¹. Papież wysłał do króla Zygmunta III Wazy i episkopatu łacińskiego listy z prośbą o pomoc biskupom prawosławnym w zorganizowaniu synodu unijnego. Tymczasem, mimo uznania obojętności papieża i złożenia katolickiego wyznania wiary, metropolita Michał (Rahoza) nadal odżegnywał się publicznie od działalności bp. Hipacego (Pocieja) i bp. Cyryla (Terleckiego), czym chciał się prawdopodobnie przypodobać szlachcie i duchowieństwu prawosławnemu. Na sejmie warszawskim w maju 1596 r. książę Konstanty Ostrogski ogłosił, że biskupi ci nie są obrońcami wiary prawosławnej.

Realizując ustalenia zawarte w projekcie unijnym, król Zygmunt III Waza, w swym orędzii z 14 czerwca 1596 r., wzywał duchowieństwo i wiernych Kościoła prawosławnego do odbycia synodu, na którym uroczyście ogłoszona byłaby unia Kościoła rzymskiego z Kościołem prawosławnym. Metropolita Michał (Rahoza), w posłaniu z dnia 21 sierpnia, zwoływał synod do Brześcia na 6 października 1596 r.²² Biskupi Hipacy (Pocieja) i Cyryl (Terlecki) wykorzystali okres przed-synodalny do wzmożonej agitacji na rzecz unii wśród duchowieństwa i szlachty ruskiej. Pomagali im duchowni łacińscy, a zwłaszcza jezuita. Przeciwno przygotowywanemu synodowi wypowiedzieli się: patriarcha aleksandryjski Melecjusz (Pigas) (1590-1601), jego wysłannik egzarcha Cyryl (Lukaris) (1596-1602), protosyngiel tronu patriarchego w Konstantynopolu Nicefor (Kantakuzen) (1592-1599) oraz większość duchowieństwa i wiernych Kościoła prawosławnego. W liście do księcia Konstantego Ostrońskiego z 30 sierpnia 1596 r. patriarcha Melecjusz (Pigas) wzywał wszystkich świeckich i duchownych prawosławnych do odrzucenia unii²³. Król Zygmunt III Waza wydelegował na synod brzeski wojewodę trockiego Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła (1590-1616), kanclerza Wielkiego Księstwa Litewskiego Lwa Sapiełę, podskarbiego i pisarza ziemskiego Wielkiego Księstwa Litewskiego Dymitra Chaleckiego (1590-1598). Na synod prounijny przybyli również przedstawiciele Kościoła katolickiego: arcybiskup lwowski Dymitr Skolimowski (1582-1603), biskup łucki Bernard Maciejowski, legaci papiescy i teolodzy jezuita: ks. Piotr Skarga (1532-1612), ks. Justyn Rab i ks. Marcin Laterna (1552-1598).

²¹ Tamże, s. 66. Por. A. Mironowicz, *Orthodoxy and Uniatism at the End of Sixteenth Century and during the Seventeenth Century in the Polish-Lithuanian Commonwealth*, [in:] *Lithuania and Ruthenia. Studies of a Transcultural Communication Zone (15th-18th Centuries)*, ed. S. Rohdewald, D. Frick, S. Wiederkehr, Wiesbaden 2007, s. 190-209.

²² АЮЗР, ч. 1, т. I, Киевъ 1859, нр. 120, с. 501-504; АЗР, т. IV, нр. 100.

²³ Пор. И. Мальшевский, *Александрійский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах русской церкви*, vol. 1, Киев 1872, с. 28-44; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 61.

O wiele liczniejszy był na synodzie brzeskim obóz przeciwników unii, a mianowicie: biskup lwowski Gedeon (Bałaban), biskup przemyski Zachariasz (Kopysteński), egzarcha patriarchy konstantynopolińskiego Nicefor (Kantakuzen), egzarcha patriarchy aleksandryjskiego Cyryl (Lukaris), metropolita białogradzki Łukasz oraz kilku biskupów i archimandrytów spoza granic Rzeczypospolitej. Stronnictwo antyunijne zasililo również dziesięciu archimandrytów (kijowsko-pieczerski, supraski, piński, dermański, dubieński, drohobuski, ławryszowski, peresopnicki, stepański i smolnicki), szesnastu protopopów i ponad dwustu przedstawicieli niższego duchowieństwa. Na synodzie obecni byli również: książę Konstanty Ostrogiński, jego syn Aleksander, książę Jerzy Drucki-Horski, kasztelan nowogrodzki Aleksander Połubiński, Andrzej Bohowityn – stolnik wołyński, Adam Bohowityn – podkomorzy kamieniecki, Fiodor Kajdan Czapliz – sędzia ziemi łuckiej, Fiodor Rudecki – cześnik łucki, Damian Dominik Hulewicz – sędzia grodzki wołyński. Licznie reprezentowane były bractwa cerkiewne: wileńskie, bielskie i lwowskie. Ponadto, na synod brzeski przybyła liczna grupa przedstawicieli szlachty prawosławnej i mieszczan z piętnastu okręgów miejskich i powiatów: lwowskiego, wileńskiego, bielskiego, pińskiego, brzeskiego, podhajeckiego, halickiego, kijowskiego, skalskiego, braclawskiego, kamienieckiego, włodzimierskiego, mińskiego, słuckiego i łuckiego²⁴.

Kościół prawosławny w Rzeczypospolitej był jurysdykcyjnie zależny od patriarchy konstantynopolińskiego. Cerkiew ruską z Cerkwią bizantyjską łączyła jedność kanoniczna. Przybyły na synod brzeski egzarcha Nicefor (Kantakuzen) otrzymał w 1592 r. pełnomocnictwo od patriarchy Jeremiasza II, który nadał mu godność protosyngła tronu patriarchszego. Na mocy tomosu synodalnego egzarcha Nicefor posiadał prawo przewodniczenia na synodach lokalnych Kościoła prawosławnego w Polsce, nawet wtedy, gdy był na nich obecny metropolita kijowski. Godność egzarchy patriarchszego posiadał również Cyryl (Lukaris), późniejszy patriarcha aleksandryjski. Należy podkreślić, że biskupi, którzy samowolnie opuścili Kościół prawosławny i zerwali więzy z patriarchatem, ściągali na siebie restrykcje kanoniczne.

Stronnictwo antyunijne zaprosiło metropolitę Michała (Rahożę) do udziału w swoich obradach. Metropolita odrzucił to zaproszenie i zaważwał obrońców prawosławia do udziału we wspólnych obradach z przedstawicielami duchowieństwa łańciewskiego. W tej sytuacji, 17 października 1596 r. protosyngel patriarchszy Nicefor (Kantakuzen) podjął decyzję o pozbawieniu funkcji i godności duchownych biskupów, którzy przeszli pod jurysdykcję papieską. W uzasadnieniu swej decyzji wyjaśniał, że metropolita Michał i biskupi, którzy sprzeniewierzyli się przysiędze

²⁴ *Ekthesis albo krótkie zebranie spraw, które działy się na partykularnym tj. pomiastnym synodzie w Brześciu Litewskim, Kraków 1597, s. 334-340, 357-358.*

łożonej na wierność patriarsze, wystąpili przeciwko postanowieniom soborów powszechnych, które zabraniały zmian jurysdykcyjnych biskupom. Ponadto zarzucił im, że bez zezwolenia patriarchy konstantynopolitańskiego podjęli decyzję o zjednoczeniu Kościołów, a tego rodzaju decyzja może być podjęta jedynie poprzez sobór powszechny. Podkreślił on również, że unia kościelna z Kościołem katolickim została zawarta bez zgody duchowieństwa i wiernych. Argumenty Nicefora miały istotne znaczenie dla wiernych prawosławnych. Brzeski synod antyunijny, oprócz ekskomunikacji rzuconej na biskupów unickich, dokonał rehabilitacji duchownych wileńskich: Wasyla, Harasyma i Stefana Zyzanigo²⁵. Oficjalne ogłoszenie wejścia pod obediencję papieską biskupów ruskich nastąpiło 8 października 1596 r. Dzień później, metropolita Michał (Rahoza) w imieniu synodu unijnego rzucił anatemę na biskupów Gedeona (Bałabana) i Zachariasza (Kopysteńskiego) oraz pozostałych uczestników synodu antyunijnego, w tym protopopa zabłudowskiego Nestora Kuźmicza i archimandrytę supraskiego Hilariona (Massalskiego)²⁶. Postanowienia prounijnego synodu brzeskiego wywołały liczne protesty duchowieństwa i szlachty prawosławnej.

Decyzje synodu antyunijnego zostały potwierdzone przez patriarchat w Konstantynopolu. Na miejsce biskupów prawosławnych, którzy przyjęli unię, powołano do zarządzania Kościołem prawosławnym w Rzeczypospolitej tymczasowe kolegium. W jego skład weszli: biskup lwowski Gedeon (Bałaban), protosyngel Cyryl (Lukaris) oraz książę Konstanty Ostrogski. Zawarcie unii kościelnej podzieliło społeczność prawosławną. Wśród obrońców ortodoksji pozostała większa część duchowieństwa i wiernych oraz dwaj biskupi: Michał (Kopysteński) i Gedeonem (Bałaban). Postanowienia synodu unijnego przyjęli pozostali hierarchowie i część duchowieństwa. Duchowieństwo zakonne zajęło postawę antyunijną, a duchowieństwo opowiedziało się za przyjęciem unii²⁷. Podziały w środowisku niższego duchowieństwa uwarunkowane były polityką wyznaniową właścicieli majątków, na terenie których były ich parafie. Przeciwko unii opowiedzieli się wszyscy obecni na synodzie

²⁵ АЗР, т. IV, нр. 111.

²⁶ Пор. *Ekthesis albo krótkie zebranie spraw*, s. 329-376; *Dokumenta Unionis Berestensis*, s. 336-338; АЗР, т. IV, нр. 109, с. 148-149; *Уния в документах, Сборник посвящен истории Брестской церковной унии 1596 г.*, сост. В. А. Теплова, З. И. Зуева, Минск 1997, нр. 33, с. 143-144; С. Горін, *Монастирі Західної Волині (друга половина XV – перша половина XVII століть)*, Львів 2007, с. 220.

²⁷ O stosunku duchowieństwa i świeckich do soboru unijnego por. A. Mironowicz, *Duchowni i świeccy wobec unii kościelnej na soborach brzeskich w 1596 roku*, [w:] *Latopisy Akademii Supraskiej, vol IX: Rola laikatu w życiu Cerkwi*, red. M. Kuczyńska i A. Nowak, Białystok 2018, s. 38-50.

posłowie reprezentujący szlachtę prawosławną z Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego²⁸.

Jeszcze w trakcie synodu brzeskiego obydwaj stronnictwa, unijne i antyunijne, oskarżały się wzajemnie o bezpodstawność podjętych uchwał. Na podstawie argumentów kanonicznych i dogmatycznych synod antyunijny wystąpił do króla Zygmunta III Wazy z prośbą o pozbawienie godności tych biskupów, którzy przystąpili do unii, motywując to anatemami, jakie zostały na nich nałożone, a także licznymi protestami duchowieństwa i szlachty prawosławnej²⁹. Zygmunt III Waza nie odpowiedział na prośbę strony prawosławnej, natomiast entuzjastycznie odniósł się do faktu zawarcia unii. W orędziu z dnia 15 grudnia 1596 r. monarcha wyrażał radość z powodu zjednoczenia Kościołów i potępiał tych, którzy od unii odstąpili³⁰.

Już na grudniowych sejmikach 1596 r. posłowie prawosławni żądali zniesienia unii. Sejmik wileński przypominał, iż prawa i wolności prawosławnych zostały zaprzysiężone przez Zygmunta III Wazę i jego poprzedników³¹. W uzasadnieniu żądania przywrócenia praw Kościołowi prawosławnemu odwoływano się głównie do argumentów prawnych. Po raz pierwszy przed sejmem 1597 r. doszło do współpracy przywódcy stronnictwa antyunijnego, księcia Konstantego Ostrońskiego, z liderem protestantów – Krzysztofem Radziwiłłem. Miała ona na celu obronę praw Kościoła prawosławnego. Jeden z punktów uchwały sejmiku w Środzie z 12 stycznia 1597 r., zdominowanego przez protestantów z województw poznańskiego i kaliskiego,

²⁸ L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, [w:] *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. II, cz. 2, Kraków 1969, s. 840.

²⁹ Российский государственный исторический архив, Санкт-Петербург; Канцелярия митрополита греко-униатских церквей в России, ф. 823, оп. 1, д. 202, к. 1-2; ф. 823, оп. 1, д. 202-203. Przedruk w AЗР, т. IV, nr. 103 i 108; Uniwersał synodalny z 9 października 1596 roku, АЮЗР, ч. 1, т. I, nr. 123, с. 519-531. *Synod brzeski i jego obrady przez Piotra Skargę opisany*, przedruk „Русская Историческая Библиотека”, Памятники полемической литературы в Западной Руси, т. XIX, *Примѣчания*, Санкт-Петербург 1903, с. 183-328; 329-376; *Ekthesis abo krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to jest pomiastnym Synodzie w Brześciu Litewskim*, [w:] *Материалы, для истории церковной унии в юго-западной России, собранные А. Поповым*, Москва 1879; *Apokrysis albo odpowiedź na książkę o synodzie brzeskim*, opr. J. Długosz i J. Byliński, Wrocław 1994; „Русская Историческая Библиотека”, т. VII, Санкт-Петербург 1882, с. 1033-1051; *Ekthesis abo krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to jest pomiastnym synodzie w Brześciu Litewskim*, opr. J. Byliński i J. Długosz, Wrocław 1995.

³⁰ АЗР, т. IV, nr. 114, с. 154-157. W tym czasie zarząd nad Cerkwią prawosławną spoczął w rękach trzech egzarchów patriarchalnych: księcia Konstantego Ostrońskiego i dwóch pozostałych przy prawosławiu biskupach. Michał Kopysteński zastąpił w kierownictwie Cerkwi egzarchę patriarchy aleksandryjskiego – protosyngla Cyryla Lukarisa, który został zmuszony do opuszczenia Rzeczypospolitej. W praktyce zarząd nad całym Kościołem prawosławnym sprawowali władcy Bałaban i Kopysteński poprzez podległych im protopopów i namiestników. Po śmierci Gedeona Bałabana w 1609 r. egzarchą został protopopa zabudowski Nestor Kuźmicz.

³¹ Por. E. Opaliński, *Sejmiki szlacheckie wobec kwestii tolerancji religijnej w latach 1587-1648*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” XXXIV(1989), s. 28-29.

głosił: „Greckiej religiej ludzie, aby według praw swoich dawnych zachowani byli”³². Na sejmiku ziemi krakowskiej sformułowano wniosek: “Panowie greckiej religiej aby przy swoich starożytnych prawach, wolnościach i religii wedle sumienia każdy swego został i wedle konfederacji”³³. Zdecydowane poparcie dla prawosławnych duchownych było na sejmikach: proszowickim, średzkim, łuckim, chełmskim, wiszeńskim, halickim, wileńskim, mińskim, trockim i wiłkomierskim. Sejmik ziemi łuckiej, na którym obecny był książę Konstanty Ostrogski, wezwał do zdjęcia z urzędów biskupów unickich i zastąpienia ich prawosławnymi³⁴.

Na sejmie zwyczajnym w Warszawie (10 lutego – 25 marca 1597 r.) posłowie wiszeńscy, zgodnie z instrukcją z 20 stycznia tegoż roku, domagali się, „aby ludzie religii greckiej pozostawieni byli przy ich dawnych prawach i obrzędach”³⁵. Wystąpienia posłów wymusiły na królu Zygmuncie III Wazie podjęcie w czasie obrad sejmu debat o sprawach Cerkwi prawosławnej³⁶.

Unicy, do połowy XVII stulecia, zachowywali obrzędowość wschodnią. Później jednak coraz bardziej ulegali wpływom zachodnim. Postępowała latynizacja liturgii, duchowości i obrzędowości prawosławnej. W czerwcu 1791 r. kongregacja pińska powołała do istnienia Prawosławny Kościół Autokefaliczny w Rzeczypospolitej³⁷. Zwolennicy reform w duchu Konstytucji 3 Maja uznali tę decyzję za „wielce rozsądne i w niczym ani religii panującej ani prawom krajowym nie przeciwne”. „Gazeta Narodowa i Obca” pisała: „Gdyby była Rzeczpospolita dawniej podobnie z tym ludem

³² *Instrukcje sejmikowe z roku 1597*, [w:] *Scriptores Rerum Polonicarum*, t. XX, Kraków 1907, s. 348, pkt. 14.

³³ Tamże, s. 378.

³⁴ „Potem do zaczęcia sprawy sejmowej nie przystępować, aż się pactom conventom we wszytkiem od JKMci dosyć dostatecznie stanie, w czym się p.p. posłowie nasi z inszemi p.p. posłami tejże intencji będących zgadzać i porozumiewać jako najpilniej mają, a to: w nieprzywiedzeniu do kłótni generalnej konfederacji, w przyjmowaniu i ciśnieniu do obcej zwierzchności i odmienienia religii naród nasz Ruski. [...] Władykowie obcy, aby byli z urzędu zrzuceni, a inszy religii Greckiej starożytnej aby nastawieni byli, czego jeśliby [...] nie dzierżyli, protestować się tak w kole wielkim jako i w dolnemu i w grodzkich powinni będą”, tamże, s. 397. Podobne postulaty zawierały instrukcje sejmików lidzkiego, słonimskiego i mińskiego, tamże, s. 412-422. O stosunku księcia Konstantego Ostrońskiego do unii por. K. Lewicki, *Książę Konstanty Ostrogski a unia brzeska 1596 r.*

³⁵ *Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej z archiwum tzw. bernardyńskiego we Lwowie*, t. XX, *Lauda sejmikowe wiszeńskie*, wyd. A. Prochaska, Lwów 1909, s. 100. Por. A. Ammann, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, s. 212-214; J. Woliński, *Polska i Kościół prawosławny. Zarys historyczny*, Lwów 1936, s. 63-68.

³⁶ *Chronologia Sejmu Generalnego w Warszawie 1597 r.*, Российская национальная библиотека, Отдел Рукописей, Санкт-Петербург, ф. IV, д. 241. Por. *Diariusze sejmowe 1597 roku*, [w:] *Scriptores Rerum Polonicarum*, t. XX, Kraków 1907.

³⁷ E. Sakowicz, *Kościół prawosławny w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego*, Warszawa 1935, s. 211-213; A. Mironowicz, *Ihumen Sawa Palmowski*, Białystok 2001; tenże, *Cerkiew prawosławna na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w latach 1772-1795*, [w:] *Ziemie Północne Rzeczypospolitej Polsko-Litewskiej w dobie rozbiorowej 1772-1815*, red. M. Biskup, Warszawa-Toruń 1996, s. 81-94.

postępowała sobie, gdyby zamiast prześladowania i ucisku lud ten znajdował był w rządzie i własność i obrządków swych opiekę, żyzne Ukrainy i Podola niwy nie byłyby się tylekroć krwią naszą zbroczyły, ani obca intryga nie znalazłaby tak łatwego przystępu do serc przywiązanych do swojej ojczyzny i w niej szczęśliwych”³⁸.

Skutkiem unii brzeskiej były liczne kontrowersje religijne, społeczne i polityczne w Rzeczypospolitej. Jej zawarcie nie miało na celu odbudowy jedności eklezjalnej pomiędzy Kościołami siostrzanymi. Poprzez zawarcie unii brzeskiej, hierarchowie Kościoła katolickiego chcieli podporządkować sobie wiernych prawosławnych z terenu Rzeczypospolitej. Natomiast kilku biskupów prawosławnych, którzy w sposób niekanoniczny i niereprezentatywny tę unię zawarli, chciało jedynie osiągnąć korzyści osobiste oraz zyskać większą nobilitację społeczną. Ze smutkiem należy skonstatować, że biskupi ci nie kierowali się dobrem Cerkwi, a tym bardziej nie mieli na względzie zbawienia wiernych. Ich działania nie wynikały więc z pragnienia przywrócenia prawdziwej ewangelicznej jedności.

Bibliografia

ŹRÓDŁA DRUKOWANE:

Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej z archiwum tzw. bernardyńskiego we Lwowie, t. XX, *Lauda sejmikowe wiszeńskie*, Lwów 1909.

Broniewski M., *Apokrysis abo odpowiedź na książki o synodzie brzeskim 1596*, oprac. J. Byliński i J. Długosz, Wrocław 1994.

Broniewski M., *Ekthesis albo krótkie zebranie spraw, które działy się na partykularnym tj. pomiastrnym synodzie w Brześciu Litewskim*, oprac. J. Byliński i J. Długosz, Wrocław 1995.

Chronologia Sejmu Generalnego w Warszawie 1597 r., Российская национальная библиотека, Отдел Рукописей, Санкт-Петербург, ф. IV, д. 241.

Diariusze sejmowe 1597 roku, [w:] *Scriptores Rerum Polonicarum*, t. XX, Kraków 1907.

Ekthesis abo Krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to jest pomiastrnym Synodzie w Brześciu Litewskim, [w:] *Материалы, для истории церковной унии в юго-западной России, собранные А. Поповым*, Москва 1879.

Ekthesis albo krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to jest pomiastrnym synodzie w Brześciu Litewskim, oprac. J. Byliński i J. Długosz, Wrocław 1995.

³⁸ „Gazeta Narodowa i Obca”, z dnia 16 lipca 1791 r.

- „Gazeta Narodowa i Obca”, z dnia 16 lipca 1791 r.
Instrukcje sejmikowe z roku 1597, [w:] *Scriptores Rerum Polonicarum*, t. XX, Kraków 1907.
- Monumenta Confraternitatis Stauropigianaе Leopoliensis*, red. W. Milkowicz, vol. I, Leopoli 1895, no. 160, 323 a, b, c. 258-261, 538-544.
- Pociej H., *Antirresis abo apologija przeciwko Krzysztofowi Philaletowi, który niedawno wydał książki imieniem starożytnej Rusi religiej greckiej przeciw książkom o synodzie brzeskim napisanym w Roku Pańskim 1597*, oprac. J. Byliński i J. Długosz, Wrocław 1997.
- Uniwersał synodalny z 9 października 1596 roku, АЮЗР, ч. 1, т. I, nr. 123, с. 519-531.
- Synod brzeski i jego obrady przez Piotra Skargę opisany*, przedruk: *Памятники полемической литературы в Западной Руси*, т. XIX, Примъчанія, Санкт-Петербург 1903, с. 183-328; 329-376.
- Акты относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археологическою комиссиею*, т. IV, Санкт-Петербург 1853.
- Акты, издаваемые комиссиею, высочайше учрежденною для разбора древних актов в Вильне*, т. V, Вильно 1871.
- Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе*, ч. 1, т. X, Киевъ 1904.
- Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов, т. I: (1470-1700 гг.)*, Санкт-Петербург 1897.
- Памятники, изданные Временною комиссиею для разбора древних актов, выс. учрежд. при киевском военном, подольском и волынском генерал-губернаторе*, т. III. отд. 1, Киев 1852.
- Российский государственный исторический архив, Санкт-Петербург, Канцелярия митрополита греко-униатских церквей в России, ф. 823, оп. 1, д. 202, к. 1-2; ф. 823, оп. 1, д. 202-203.
- Уния в документах, Сборник посвящен истории Брестской церковной унии 1596 г.*, сост. В.А. Теплова, З. И. Зуева, Минск 1997.

LITERATURA:

- Ammann A., *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, Wien 1950.
- Bieńkowski L., *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, [w:] *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła Katolickiego w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. II, cz. 2, Kraków 1969, s. 781-1050.

- Chodynicki K., *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa 1934.
- Halecki O., *From Florance to Brest (1439-1596)*, Romae 1958.
- Harasimowicz M., *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Lwow 1862.
- Hryniewicz W., *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole 1995.
- Kumor B., *Geneza i zawarcie unii brzeskiej*, [w:] *Unia brzeska, geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, F. Ziejka i A. Kępiński, Kraków 1994, s. 26-44.
- Lewicki K., *Księżę Konstanty Ostrogski a unia brzeska 1596 r.*, Lwów 1933.
- Likowski E., *Unia brzeska*, Poznań 1889.
- Mironowicz A., *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003.
- Mironowicz A., *Cerkiew prawosławna na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w latach 1772-1795*, [w:] *Ziemie Północne Rzeczypospolitej Polsko-Litewskiej w dobie rozbiorowej 1772-1815*, red. M. Biskup, Warszawa-Toruń 1996, s. 81-94.
- Mironowicz A., *Drukarnie bractw cerkiewnych*, [w:] *Prawosławne oficyny wydawnicze w Rzeczypospolitej*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, Białystok 2004, s. 52-68.
- Mironowicz A., *Duchowni i świeccy wobec unii kościelnej na soborach brzeskich w 1596 roku*, [w:] *Latopisy Akademii Supraskiej*, vol IX: *Rola laikatu w życiu Cerkwi*, red. M. Kuczyńska, A. Nowak, Białystok 2018, s. 38-50.
- Mironowicz A., *Hilarion Massalski, archimandryta supraski*, Białystok 2020.
- Mironowicz A., *Ihumen Sawa Palmowski*, Białystok 2001.
- Mironowicz A., *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001.
- Mironowicz A., *Monaster supraski wobec unii brzeskiej*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 1993, nr 3, s. 38-48.
- Mironowicz A., *Orthodoxy and Uniatism at the End of Sixteenth Century and during the Seventeenth Century in the Polish-Lithuanian Commonwealth*, [in:] *Lithuania and Ruthenia. Studies of a Transcultural Communication Zone (15th-18th Centuries)*, ed. S. Rohdewald, D. Frick, S. Wiederkehr, Wiesbaden 2007, s. 190-209.
- Mironowicz A., *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII w.*, Białystok 1991.
- Mironowicz A., *Szkolnictwo prawosławne na ziemiach białoruskich w XVI-XVIII wieku*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne” 2(3)1994, s. 20-34.

- Mironowicz A., *Uniatyzm, Униатство, Uniatism, Εκκλησιαστικές Ουνίες*, Białystok 2018.
- Mironowicz A., *Unie kościelne na ziemiach polskich i ich konsekwencje*, „Studia Podlaskie” XIX(2011), s. 33-59.
- Mironowicz A., *Wokół sporu o przyczynę unii brzeskiej*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne” 2(4)1995, s. 23-38.
- Mironowicz A., *Церковные унии в Беларуси, Литве, Украине и Польше и их последствия*, Белосток 2020.
- Mironowicz M., *Szkoła bractwa cerkiewnego w Wilnie w XVI-XVIII w.*, Białystok 2018.
- Mironowicz M., *Szkoły bractw cerkiewnych na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII wieku*, Białystok 2019.
- Opaliński E., *Sejmiki szlacheckie wobec kwestii tolerancji religijnej w latach 1587-1648*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” XXXIV(1989), s. 21-40.
- Pekar A., *The Union of Brest and Attempts to Destroy it*, „Analecta Ordinis S. Basilii Magni”, seria II, vol. XIV(XX), Roma 1992.
- Pelesz J., *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, t. II, Würzburg-Wien 1881.
- Sakowicz E., *Kościół prawosławny w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego*, Warszawa 1935.
- Skarga P., *Synod brzeski i jego obrona*, Kraków 1997.
- Theiner A., *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, t. III (1585-1696), Romae 1863.
- Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, red. J.S. Gajek, S. Nabywaniec, Lublin 1998.
- Woliński J., *Polska i Kościół prawosławny. Zarys historyczny*, Lwów 1936.
- Załęski S., *Jezuici w Polsce*, t. I, Lwów 1900.
- Батюшков П.Н., *Холмская Русь*, вып. VII, Санкт-Петербург 1885.
- Горін С., *Монастирі Західної Волині (друга половина XV – перша половина XVII століть)*, Львів 2007.
- Грушевський М.С., *Історія України – Руси*, т. VII, Київ-Львів 1909.
- Дмитриев М.В., *Между Римом и Цароградом. Генезис Бреской Церковной Унии 1595-1596 гг.*, Москва 2003.
- Зубрицкий Д.И., *Летопись Львовскаго Ставропигиальнаго братства по древним документам составленная*, „Журнал Министерства народного просвещения” LXII(1849), отд. 2, с. 62, 63, 67-69, 74, 75.
- Коялович М.О., *Литовская Церковная уния*, т. I, Санкт-Петербург 1861.

Лукашова С.С., «Мы, ниже подписанные...». Львовский синод 1595 г. в истории Брестской унии, „Славянский альманах” за 2000 г., Москва 2001.

Макарий (Булгаков) митр., *История Русской Церкви*, кн. 5, *Период разделения Русской Церкви на две митрополии. История Западно-русской, или Литовской, митрополии (1458-1596)*, Москва 1996.

Мальшевский И., *Александрийский патриарх Мелетий Пугас и его участие в делах русской церкви*, vol. 1, Киев 1872.

„Русская Историческая Библиотека”, т. VII, Санкт-Петербург 1882.

Ks. Ján Šafin

Na drodze do unii brzeskiej

W historiografii dzień 16 lipca 1054 r. przyjmuje się powszechnie jako umowną datę Wielkiej Schizmy. W połowie XI wieku doszło do podziału chrześcijaństwa, co spowodowane było zarówno różnicami teologicznymi, jak i kulturowo-społecznymi oraz odmiennością mentalności i sposobu myślenia chrześcijan Wschodu i Zachodu. Wschód chrześcijański konsekwentnie zachowywał nauczanie Ojców Kościoła, szczególnie w zakresie dogmatyki, liturgii i duchowości. Chrześcijański Zachód, pod wpływem starożytnej filozofii greckiej, zaczął tworzyć nowy rodzaj teologii, która przeszła do historii jako teologia scholastyczna. Podstawą filozoficzną teologii scholastycznej były poglądy Arystotelesa, a zwłaszcza jego hylemorficzna koncepcja bytu. Św. Jan z Damaszku w dziele pt. *Źródło poznania (Πηγή γνώσεως)*, dowodzi, że prawda zależy od treści, którą przypisujemy pojęciom i kategoriom rozumowym. W Objawieniu zostały nam podane prawdy, których nie można zrozumieć w odniesieniu do praw logiki i racjonalności, jaką się cechuje człowiek jako byt stworzony. Teologiczne tajemnice przekraczają możliwości poznawcze osoby ludzkiej¹. Podążając drogą zbawienia za Jezusem, Który „stawszy się arcykapłanem na wieki na wzór Melchize-deka” (Hbr 6, 20), człowiek, trzymając się nadziei „jako bezpiecznej i silnej kotwicy duszy przenika poza zasłonę” (Hbr 6, 19). Wówczas ma wgląd w Objawienie Boże, czyli obecność Boga w dziejach ludzkości.

W XVI wieku rozpoczyna się czas wielkiego kryzysu chrześcijaństwa wschodniego. Teologia zaczyna być uprawiana na sposób scholastyczny. Dochodzi do rozdziału pomiędzy teologią nauczaną w akademiach teologicznych a teologią doksolologiczną, będącą wystawianiem Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób w Boskiej

¹ Por. Г. Флоровский, *Восточные отцы IV века*, Париж 1931.

Liturgii i nabożeństwach oraz w doświadczeniu monastycznym. George Florovsky w swej książce pt. *Drogi teologii rosyjskiej* z bólem skonstatował, „[...] że dla Rosji XVI wiek był okresem tragicznym i pełnym niepokojów społecznych. Był to czas napiętej walki religijnej i sporów teologicznych. [...] W połowie tego stulecia Rzeczpospolita podlegała ruchom reformatorskim. Oddziaływanie tych ruchów odczuwalne było również i w środowisku prawosławnym. [...] Szczególnie aktywni byli wówczas kaznodzieje kalwińscy i luterańscy. Popierani byli oni przez lokalnych magnatów, zwłaszcza na Litwie (wystarczy wspomnieć choćby ród Radziwiłłów). Jeszcze wcześniej formują się gminy braci czeskich. W Rzeczypospolitej w tym czasie, schronienie i azyl znajdują religijni wolnomyśliciele, którzy w swoich krajach byli prześladowani”². Zaczynają się również szerzyć sekty chrześcijańskie, a w szczególności antytrynitarze (socynianie, arianie) czy unitarianie. Rzeczpospolita staje się drugą ojczyzną i nowym centrum antytrynitarzy. Ten heretycki ruch społeczny został w Rzeczypospolitej zainicjowany w 1551 r. za sprawą dwóch włoskich braci Fausta i Leliusza Sozzini. Socynianie odrzucali Boskość Chrystusa oraz naukę o grzechu pierworodnym i łasce Bożej. Z powodu negacji Boskości Jezusa Chrystusa, socynianie nazywani byli również arianami. Zdaniem Iłariona Czistowicza „[...] nigdy przedtem ani potem w Polsce nie było korzystniejszego gruntu dla krzewienia się herezji i przechodzenia z jednego wyznania na inne. [...] Z jednakową lekkością przechodzono z katolicyzmu na luteranizm i kalwinizm, a z kalwinizmu na arianizm. Do obozu arian przeszło wielu wybitnych intelektualistów: lekarz Georg Blandrata, Francisco Lismardini – duchowy przywódca i nauczyciel królowej Bony, Francisco Stankar – profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego i inni. Pierwsze nasiona tej nauki przyniósł na Ziemię Litewską (do Brześcia) Piotr Giezek w 1556 r. Z początku arianie na Litwie napotykali silny opór ze strony kalwińskich pastorów i głównego obrońcy kalwinizmu Mikołaja Radziwiłła Czarnego. Jednak od czasu wydania Biblii Brzeskiej, w czym mieli udział niektórzy socynianie, sekta ariańska zyskiwała coraz to więcej członków i nabierała coraz to większego znaczenia”³.

W drugiej połowie XVI wieku znaną osobą był Szymon Budny. Prawdopodobnie początkowo był on prawosławnym kapłanem, następnie przez pewien czas kalwińskim pastorem, aby ostatecznie odnaleźć się we wspólnocie arian. Jego poglądy teologiczne podlegały zmianom tak wielkim, że nawet nie były do pogodzenia z nauczaniem arian. Największą zasługą Budnego był przekład Biblii na użytek Braci Polskich. Dzieło to zostało przetłumaczone z języków oryginalnych w Nieświeżu,

² Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, Вильнюс 1991, с. 31.

³ И. Чистович, *Очерки истории Западно-русской Церкви*, Санкт-Петербург 1882, с. 82.

a wydrukowane w Zaslaviu w 1572 r. Biblia ta znana jest jako Biblia nieświeska lub Biblia Budnego.

Podczas gdy w Małopolsce i na Litwie szerzyła się „szwajcarska” nauka socynian, w Wielkopolsce powiększała się wspólnota Braci Czeskich. Prześladowani w rodzimych Czechach, w których władał ród Habsburgów, przybywali oni do Wielkopolski, na terenie której tworzyli nie tylko gminy religijne, ale też zakładali szkoły wyznaniowe. W 1570 r. jeden z Braci Czeskich, pastor Jan Rokita, przybył z poselstwem króla Zygmunta II Augusta do Moskwy, w nadziei, że uda mu się uzyskać możliwość swobodnego głoszenia nauk Braci Czeskich w Rosji. Car Iwan IV Groźny prowadził z pastorem Janem Rokitą dysputy na temat wiary. Poprosił go również o pisemne przedstawienie podstaw dogmatycznych jego wspólnoty wyznaniowej. Po poznaniu nauki Braci Czeskich, Iwan IV wystąpił w obronie wiary prawosławnej.

Aktywna działalność misyjna ruchów heretyckich w Królestwie Polsko-Litewskim wywoływała liczne konwersje, napięcia i nieporozumienia. Część łańskich hierarchów i kapłanów uległa protestantyzacji. Niektórzy duchowni katolicycy wstępowali w związki małżeńskie. Na sejmie piotrkowskim posłowie ziemscy otwarcie zażądali zerwania kontaktów ze Stolicą Apostolską, a także postulowali stworzenie lokalnej władzy duchownej oraz powołanie do istnienia Kościoła narodowego. Reformacja przyczyniła się do dużego kryzysu Kościoła katolickiego. Nurty protestanckie zyskiwały coraz to większą popularność. Wydawało się nawet, że luteranizm stanie się w Polsce dominującym wyznaniem. George Florovsky uważał liberalne poglądy, głoszone przez wspólnoty poreformacyjne, za szczególnie niebezpieczne⁴. Według Józefa Szujskiego: „Inne narody, które przeszły Reformację, zdynamizowały swój rozwój, natomiast Polacy pozostali na tym samym miejscu, gdzie byli: pozostali bowiem martwymi dla przemian społeczno-politycznych i rozwoju”⁵.

Dla prawosławnych ważne było to, że król Zygmund II w 1563 r. wydał dokument, adresowany do litewskiej i ruskiej szlachty oraz rycerstwa prawosławnej wiary i wszystkich chrześcijańskich wyznań, o zrównanie ich stanu w prawach z dworzanami polskiego królestwa, wyznającymi wiarę rzymsko-katolicką⁶, co potwierdził później w latach 1565 i 1568. Kościół rzymskokatolicki stosunkowo szybko podjął działania mające na celu przeciwstawienie się ekspansji protestantyzmu. Wykorzystał brak zgody pomiędzy poszczególnymi wyznaniem protestanckimi, a przede wszystkim pomiędzy kalwinami i luteranami. Protestanci, chociaż zwoływali zjazdy i synody jeden za drugim, aby osiągnąć zgodę niezbędną w konfrontacji

⁴ Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, с. 31.

⁵ И. Чистович, *Очерки истории Западно-русской Церкви*, с. 87.

⁶ Tamże.

z dominującym Kościołem rzymskokatolickich, to jednak nie rozstrzygnęli spornych kwestii, a w związku z tym nie udało im się osiągnąć konsensusu. W 1564 r. luteranie i kalwini zorganizowali sobór w Gostyniu, a sześć lat później – w 1570 r. synod w Sandomierzu. Jednak ani synod gostyński, ani sandomierskie porozumienie (*consensus Sandomiriensis*), nie doprowadziły do osiągnięcia jedności w kwestiach dogmatycznych. Podobnie niepomyślnie zakończyły się zjazdy w Krakowie (1573 r.) i Piotrkowie (1578 r.). W 1588 r. syn Mikołaja Rydzego, Krzysztof Radziwiłł, zorganizował w Wilnie zjazd generalny protestantów, na którym uczestniczyli teologowie. Zgody jednak nadal nie osiągnięto. Kryzys zaczął się już za Zygmunta II, a apogeum osiągnął za czasów Zygmunta III. Kapituły diecezjalne nawoływały do powszechnych modlitw o zachowanie jedności Kościoła rzymskokatolickiego. Zwraçały się z prośbą do króla, aby ten ochronił Kościół rzymskokatolicki przed heretykami. Wacław Wierzbicki – biskup żmudzki – w 1555 r., na lokalnym soborze brzeskim zaproponował, aby sprowadzić do Wilna inkwizycję. Ostatecznie zdecydowano, aby zaprosić do Rzeczypospolitej i na Litwę jezuitów. Wkrótce okazało się, że dla przyszłości Kościoła rzymskokatolickiego była to wyjątkowo trafna decyzja. Rosyjski myśliciel religijny Włodzimierz Sołowjew (1853-1900) podkreślał, że jezuici w szczególności sposób wyrażali pełnię ducha katolicyzmu.

Działalność jezuitów intensywnie wspierał biskup chełmiński i warmiński, a następnie kardynał Stanisław Hozjusz (1504-1579). Ten polski humanista i poeta wykształcenie wyższe zdobył w Italii. Po powrocie do kraju został sekretarzem króla Zygmunta I Starego (w 1538 r.), a w 1543 r. otrzymał godność sekretarza wielkiego koronnego. Był on jednym z czołowych przywódców polskiej i europejskiej kontrreformacji, szczególnie zasłużonym ojcem Soboru Trydenckiego (1545-1563), którego postanowienia wszelkimi sposobami starał się wdrożyć w życie Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej (np. na sejmie parczewskim w 1564 r.). Jego dzieło pt. *Confessio fidei catholicae christianae* w ciągu piętnastu lat miało osiemnaście wydań w różnych językach. Królowie Stefan Batory i Zygmunt III odnosili się do niego z wielkim szacunkiem⁷. George Florovsky podkreślał, że „Cerkiew prawosławna nie była przygotowana do starcia z Kościołem katolickim. Biskupów prawosławnych, bardziej niż kwestie wiary, interesowały te polityczne. [...] XVI wiek zakończył się odstępstwem hierarchii i przyjęciem unii. [...] Cały trud obrony prawosławnej wiary przypadł wiernym. [...] Konieczne było poznanie historycznych uwarunkowań chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, a następnie określenie prawosławnego stanowiska w odniesieniu do ówczesnej teologii rzymskokatolickiej.

⁷ Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, с. 30.

[...] Należało rozwiązać kwestie dotyczące Rzymu i rozstrzygnąć spór spowodowany przez Reformację. Naturalnie, że takie kwestie nie mogły być rozwiązane od razu. Było to zadanie dla kilku pokoleń⁸.

Iłarion Czystowicz wskazywał, że „XV wiek był okresem ubogim w pomniki duchowego oświecenia na terenach Zachodniej Rosji. Z pierwszej połowy XVI wieku nie zachowało się ich wiele. [...] Dopiero w drugiej połowie XVI wieku zaczynają pojawiać się dzieła, które mają w sobie coś z duchowego oświecenia. Pod koniec tego wieku, dążenie ku oświeceniowi nabrało o wiele bardziej znaczących rozmiarów⁹. Wtedy jednak rozpoczął się tragiczny i niespokojny czas w życiu Rusi Zachodniej. Koniec XVI wieku cechuje się wojnami religijnymi, sporami teologicznymi oraz aktywną działalnością autorytetów prawosławnych. „Wśród szesnastowiecznych pisarzy Zachodniej Rosji należy wspomnieć moskiewskich wygnańców/uciekierów. Należą do nich: starzec Artemiusz i książę A.M. Kurbskij. Artemiusza, byłego ihumena monasteru Świętej Trójcy, osądzono w Moskwie za szerzenie herezji luteriańskiej. Z zesłania na Sołowki, gdzie przebywał pod dozorem, udało mu się uciec za inflancką granicę. Tam od razu zaangażował się w polemikę z protestantami i arianami. Zachariasz Kopysteński mówił o nim później: „Czcigodny mnich, dzięki pomocy Pana wielu z ariańskiej i luteriańskiej herezji nawrócił, a poprzez niego tak Bóg uczynił, że cały lud ruski na Litwie nie popadł w te herezje¹⁰. Szczególnie interesujące są listy starca Artemiusza, które adresował do już wspomnianego „najbardziej liberalnego” teologa tamtych czasów Szymona Budnego, zaliczanego do skrajnej grupy polskiego arianizmu (do tzw. non-adorantów), który łączył biblijny krytycyzm z ideą deizmu, co czynił pod znacznym wpływem filozofii Benedykta (Barucha) Spinozy. Zdaniem Georges’a Florovsky’ego starzec Artemiusz wyróżniał się „duchem ewangelicznej pokory¹¹. Artemiusz nazywa Budnego bratem, „z przyczyny powszechnego ludzkiego rodowodu”, a pokrewieństwa tego nie może unicestwić nawet sama „kłamliwie wykreowana przez ludzki rozum zła i wątpliwa wiara”. Zatem, herezja zasiana w umyśle człowieka, która powoduje jego ograniczenie i dewiację, nie może zaprzeczyć prawdzie o wspólnej naturze rodzaju ludzkiego. Starzec Artemiusz uważał, że teologiczne poglądy Szymona Budnego wynikają z niezrozumienia Objawienia oraz zniekształconego przez grzech wyobrażenia o Bogu, duchowego chaosu i ograniczeń ludzkiego rozumu. Jest to choroba myślenia i życia duchowego. Według starca Artemiusza ta duchowa choroba jest tragedią ludzkiej egzystencji. W jej wyniku dochodzi do utraty

⁸ Tamże, s. 30-31.

⁹ И. Чистович, *Очерки истории Западно-русской Церкви*, с. 213.

¹⁰ Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, с. 31.

¹¹ Tamże.

prawdziwej wiary. Dla niego chrześcijaństwo jest przede wszystkim wewnętrznym działaniem, ascetyczną walką duchową oraz drogą milczenia, z czego wypływa organiczny pogląd na świat i człowieczeństwo, w odróżnieniu od destrukcyjnej atomizacji ludzkiego rozumu. Na poglądy teologiczne starca Artemiusza duży wpływ miały dzieła św. Izaaka Syryjczyka, św. Bazylego Wielkiego, Pseudo-Dionizego Areopagity oraz św. Jana z Damaszku.

Duże zasługi dla wzmocnienia pozycji Kościoła prawosławnego na terenie Rzeczypospolitej miał Andrzej Kurbski (1528-1583). Wywodził się on ze znanego rodu książęcego Rurykowiczów. W latach 1564-1583 skoncentrowany był głównie na tłumaczeniu dzieł Świętych Ojców na język cerkiewno-słowiański. W tym samym czasie prowadził ożywioną polemikę z protestantami i antytrynitarzami. Był zatroskany o przyszłość Kościoła prawosławnego, którego hierarchia i kapłani byli nieprzygotowani do obrony swej wiary. Postulował konieczność ugruntowania prawosławnej tożsamości. W tym celu wzywał do powrotu do źródeł, czyli do doktryny sformułowanej w czasie soborów powszechnych oraz nauczania Świętych Ojców. Kurbski z ubolewaniem konstatował fakt, że prawosławni w bardzo małym stopniu znają podstawy swej wiary oraz nie są zainteresowani zgłębianiem mądrości Świętych Ojców. Dziwił się, że tak mała liczba dzieł patrystycznych została przetłumaczona na język cerkiewno-słowiański. Wspominając swą rozmowę z Maksymem Grekiem napisał: „Kiedyś, kiedy jeszcze żyłem na Rusi, zapytałem Maksyma Greka, czy wszystkie dzieła wielkich duchowych nauczycieli zostały przetłumaczone z języka greckiego na język cerkiewno-słowiański. Ile z tych dzieł jest dostępnych dla Serbów, Bułgarów czy innych narodów słowiańskich? Wtedy to Maksym odpowiedział mi, że niestety wiele z tych dzieł nie zostało przetłumaczonych na języki słowiańskie”¹². W czasie pobytu w krajach Europy Zachodniej biegle opanował język łaciński. Porównując przekłady dzieł Świętych Ojców na język cerkiewno-słowiański z ich przekładami na łacinę, doszedł do wniosku, że powinny być one przetłumaczone lepiej i dokładniej. Warto zauważyć, że po upadku Konstantynopola w 1453 r. „greckie księgi” zostały wywiezione na Zachód, a następnie przetłumaczone na język łaciński. Kurbski był szczerym i zagorzałym apologetą prawosławnej wiary i kultury bizantyjskiej. Zdaniem Georga Florovsky’ego, Kurbskiego nazwać można „bizantyjskim humanistą”.¹³ Autor *Dróg teologii rosyjskiej* był przekonany, że Kurbski dokonał syntezy teologii patrystycznej i mądrości helleńskiej. Oprócz dzieł Ojców Kościoła studiował także starożytnych filozofów,

¹² Рог. И. Чистович, *Очерки истории Западно-русской Церкви*, с. 214. Рог. Сказания князя Курбского, ред. Н.Г. Устрялов, Санкт-Петербург 1868; *Жизнь Курбского на Литве и на Волыни*, Киев 1849. *Восток. Описание рукописей Румянцевого Музея*, no 193, с. 240-244.

¹³ Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, с. 32.

przed wszystkim Arystotelesa i Cyncerona. Arystotelesa odkrył dzięki zapoznawaniu się z dziełami św. Jana z Damaszku¹⁴. Wiadomo, że ze swym znajomym o imieniu Ambroży, który dobrze znał Pismo Święte i filozofię starożytną, przetłumaczył z języka łacińskiego na język cerkiewno-słowiański niektóre dzieła św. Jana Chryzostoma¹⁵ oraz fragmenty dzieł św. Bazylego Wielkiego i św. Grzegorza Teologa. Okres, w jakim żył i działał Kurbski na Wołyniu był czasem bardzo intensywnej propagandy łacinników, ukierunkowanej na wiernych Kościoła prawosławnego. Świadom prozelitycznych zakusów protestanckich i jezuickich misjonarzy, Kurbski pisał listy do prawosławnych, zachęcając w nich do niezachwianego trwania przy wierze Ojców. Przestrzegał, aby nie prowadzili oni jałowych sporów z jezuitami, jak również by nie chodzili do nich na biesiady, lecz obnażali ich przebiegłość i błędy dogmatyczne. Z dzieł Świętych Ojców przekładał te fragmenty, w których podane były argumenty przydatne w polemice z łacinnikami. Jedną z jego zasług jest zorganizowanie „koła tłumaczy”, którego celem było studium dzieł Świętych Ojców i filozofów. Swojego krewnego, księcia Michała Oboleńskiego, wysłał najpierw do Krakowa, a następnie do Włoch w celu studiowania „nauk świeckich”. Kurbski był również autorem interesujących pouczeń egzegetycznych: *Apostoła z komentarzami*, *Skróconej egzegezy prorocत्व* (najczęściej bezpodstawnie przypisywanej Maksymowi Grekowi) oraz *Psałterza z komentarzami*. To ostatnie, dogmatyczne w swej treści dzieło, chociaż było zasadniczo wyborem tekstów autorstwa Teodoretę z Cyru oraz Pseudo-Atanazego, to zawierało również fragmenty dzieł innych Świętych Ojców. Wymienione powyżej dzieła autorstwa Kurbskiego zostały przygotowane w taki sposób, aby były skutecznym orężem w polemice z arianami. Andrzej Kurbskij nie był jedynie naukowcem i erudytą, lecz również aktywnym obrońcą prawosławnej wiary. Aktywnie i ofiarnie usiłował uprzystępnić naukę patrystyczną oraz dziedzictwo bizantyjskiej tradycji¹⁶.

Oprócz Andrzeja Kurbskiego i starca Artemiusza w obronę i wzmocnienie prawosławnej wiary zaangażowanych było wielu innych intelektualistów słowiańskich. Na sytuację społeczno-kulturowo-polityczną w ówczesnej Rzeczypospolitej miały wpływ zarówno ważne wydarzenia (upadek Cesarstwa Bizantyjskiego, odkrycie Nowej Ziemi, Reformacja, definitywne zrzucenie jarzma tatarskiego), sformułowanie nauki o Moskwie jako o Trzecim Rzymie, jak i wynalazki (zwłaszcza wynalezienie druku). Dzięki wynalezieniu przez Gutenberga maszyny drukarskiej w 1444 r.,

¹⁴ Тамże.

¹⁵ И. Чистович, *Очерки истории Западно-русской Церкви*, с. 214; Рог. *Сказания князя Курбского; Жизнь Курбского на Литве и на Воляни*, Киев 1849; *Восток. Описание Рукописей Румянцевского Музея*, nr 193, Санкт-Петербург 1842, с. 240-244.

¹⁶ Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, 33.

możliwe stało się o wiele szybsze i powszechniejsze niż kiedykolwiek przedtem przekazywanie treści zawartych w trudno dostępnymi księgach. Spośród narodów słowiańskich Czesi jako pierwsi nauczyli się wykorzystywać druk. W 1475 r. wydali oni pierwszą drukowaną książkę, którą był Nowy Testament. W 1488 r. wydano całą Biblię. Nieco później zaczęto drukować dzieła napisane cyrylicą. W połowie XVI wieku na Litwie rozkwitło prawosławne drukarstwo. Najwięcej ukazywało się dzieł apologetycznych, które miały na celu popularyzację poglądów polemicznych w walce z protestancką i ariańską propagandą. Dla wiernych prawosławnych największe znaczenie miał druk Biblii Ostrogskiej (1580-1581). Przedmowa do niej ma charakter polemiczny. Zamieszczono w niej ostrzeżenie się przed tymi, którzy „razem z Ariuszem bluźnić na Boga się ośmielają, jakoby w zgodności z Pismem Świętym”. Wydawana w językach narodowych Biblia była jednym ze środków reformacyjnej propagandy. Większość biblijnych tłumaczeń na Zachodniej Rusi wywodziła się właśnie ze środowiska protestanckiego. Słynny przekład Pisma Świętego, dokonany przez Franciszka Skorynę, posiada odniesienia do heretyckich nauk husytów. Jego podstawą była czeska husycka Biblia z 1509 r. Wielu innych tłumaczy Pisma Świętego korzystało z jego czeskiego lub polskiego przekładu. Należą do nich wydania rosyjskich socynian: Ewangelia w przekładzie Wasyla Tiapińskiego (ok. 1580 r.) oraz Nowy Testament w przekładzie Walentyna Negalewskiego (1581 r.). Tłumaczenia te nie były wierne. Należy je raczej zakwalifikować jako swobodną interpretację tekstu w językach oryginalnych. Zasadniczo należy przyjąć, że drukowane na zachodnich rubieżach Rzeczypospolitej wydania Pisma Świętego były oderwane od wschodnio-chrześcijańskiej tradycji biblijnej. Pomimo wszystkich swoich niedostatków, Biblia Ostrogska bliższa była tekstowi języków oryginalnych niż słynna Wulgata. Jej powstanie i opublikowanie stanowi dowód na prawosławne teologiczno-kulturowe ożywienie na wschodnich rubieżach Rzeczypospolitej w końcu XVI wieku. Biblia Ostrogska stanowi ważne osiągnięcie eklezjalne Kościoła prawosławnego, gdyż jej tłumacze bazowali na Septuagincie oraz na greckim oryginale Nowego Testamentu.

Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że prawosławni chrześcijanie na wschodnich rubieżach Rzeczypospolitej na różne sposoby starali się trzymać nienaruszonej tradycji cerkiewnej oraz nie ulegać ariańskim, protestanckim i katolickim wpływom. Pomimo tego, nie udało im się jednak uchronić przed działaniami o charakterze przede wszystkim politycznymi, w wyniku których doszło do unii brzeskiej, która to zrodziła nowy organizm eklezjalny, a mianowicie Kościół grekokatolicki.

PRZEKŁAD: KS. LUBOMIR WORCHACZ

Bibliografia

Восток. Описание рукописей Румянцевового Музея, Санкт-Петербург 1842.

Жизнь Курбского на Литве и на Волыни, Киев 1849.

Сказания князя Курбского, ред. Н.Г. Устрялов, Санкт-Петербург 1868.

Флоровский Г., *Восточные отцы IV века*, Париж 1931.

Флоровский Г., *Пути русского богословия*, Вильнюс 1991.

Чистович И., *Очерки истории Западно-русской Церкви*, Санкт-Петербург 1882.

Grzegorz Janusz

Polityczne uwarunkowania unii brzeskiej

Kontekst wydarzeń, który doprowadził do unii brzeskiej, wymaga wnikliwej i wieloaspektowej analizy. Europa w końcu średniowiecza była przede wszystkim chrześcijańska, z wyraźnym podziałem na Kościół zachodni (łaciński) i Kościół wschodni (grecki)¹. Pod wpływami islamu znajdowały się resztki dawnego imperium arabskiego na Półwyspie Pirenejskim, tatarskie na wschodzie Europy, a także podbite przez Imperium Osmańskie terytoria Europy Południowo-Wschodniej. Jedynym państwem pogańskim pozostawało Wielkie Księstwo Litewskie, ale też nie w całości, gdyż Księstwo tworzyły nie tylko pogańskie ziemie litewskie, stanowiące około 10 procent jego ziem, ale przede wszystkim ziemie ruskie, gdzie już od 988 r. wyznaniem dominującym było prawosławie. Król Polski Władysław Jagiełło został ochrzczony przez swoją matkę, księżniczkę ruską, w Cerkwi prawosławnej, a późniejsze przyjęcie przez niego wiary katolickiej było raczej wyrazem aktu politycznego niż religijnego. Stąd też wyznanie katolickie objęło stosunkowo niewielką część Litwy właściwej.

Na tle ówczesnej Europy, z wyraźnie zaznaczonym podziałem na katolicką Europę zachodnią i północno-środkową oraz na prawosławną Europę wschodnią i południową, ówczesne ziemie pod władzą króla polskiego i wielkiego księcia litewskiego²

¹ W przekazie Zachodu mówi się o schizmie wschodniej, w wyniku której Kościół wschodni oderwał się od Kościoła zachodniego. Sam proces schizmy był jednak bardziej skomplikowany, a wydarzenia związane z rozłamem w 1054 r. miały znacznie szerszy kontekst niż tylko spór teologiczny. W ówczesnym świecie chrześcijańskim doszło do rozpadu na dwa Kościoły, który współcześnie określa się jako wielka schizma.

² Obydwa tytuły monarsze bywały zarówno rozdzielone, jak i połączone w osobie jednego władcy.

stanowiły wyjątek. Na terenie Korony Królestwa Polskiego, obok wyznania katolickiego, religią akceptowaną było prawosławie. Obecne ono było na terenie tzw. Rusi Czerwonej (części dawnego księstwa halicko-wołyńskiego), włączonej do Królestwa za czasów Kazimierza Wielkiego. Należy podkreślić, że ruska szlachta prawosławna korzystała z tych samych przywilejów, co i szlachta katolicka. Ponadto na części ziem Rusi Czerwonej występował trzeci Kościół chrześcijański – Apostolski Kościół Ormiański – mający od 1383 r. swoje biskupstwo we Lwowie oraz, wybudowaną w tym mieście w XIV wieku i istniejącą do dziś, katedrę.

W przypadku Wielkiego Księstwa Litewskiego, obok większościowego wyznania prawosławnego na ziemiach ruskich, religią dominującą w aspekcie politycznym był katolicyzm, a prawosławna szlachta ruska nie posiadała takich samych praw, jakie uzyskała prawosławna szlachta ruska w Królestwie Polskim³. Na należących do Litwy części ziem dawnego księstwa halicko-wołyńskiego swoich wyznawców miał także Apostolski Kościół Ormiański. Ponadto na Litwie w pełni akceptowane były dwa wyznania niechrześcijańskie: karaimizm, głoszony przez sprowadzonych przez księcia Witolda Karaimów oraz islam, wyznawany przez Tatarów, którym Litwa udzieliła schronienia. Co charakterystyczne, zarówno szlachta karaimska, jak i szlachta tatarska korzystały z podobnych przywilejów, jakie przysługiwały szlachcie katolickiej. Utrudniano zaś, także prawnie, zatrudnianie w charakterze służby chrześcijan u niechrześcijan. Ponadto zarówno w Królestwie Polskim, jak i w Wielkim Księstwie Litewskim występowały liczne skupiska, praktykującej judaizm, ludności żydowskiej. Jak pisał Antoni Mironowicz, w ówczesnym władztwie Jagiellonów, przywykłych do wielonarodowego i wieloreligijnego społeczeństwa poddanym „Obcy był (im) model zachodni jednowyznaniowego katolickiego państwa, z jedną dominującą kulturą łacińską”⁴.

Świat chrześcijański w Europie był już w XV wieku wyraźnie podzielony na katolicki (łaciński) Zachód i prawosławny (grecki) Wschód. Wszelkie, jak to później określano „nowinki religijne” czy też herezje, mogły się rozwijać tylko poprzez skłanianie ku konwersji katolików bądź prawosławnych. Taki kierunek obrał ruch husycki w Czechach i częściowo w Polsce, który był początkowo próbą reformy w kościele katolickim.

Szczególnym, zwłaszcza w Kościele katolickim, był wiek XVI, który w aspekcie religijnym przyniósł w Europie istotne zmiany. Reformacja okazała się jedną z najtrwałszych zmian nie tylko religijnych, ale także społecznych i politycznych. Rozpoczęła się

³ *Historia państwa i prawa Polski*, red. J. Bardach, t. I, Warszawa 1964, s. 431.

⁴ A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej*, „Sympozjum” 6(2000), nr 1, s. 45.

ona od postulatów reformy Kościoła, od wezwania do publicznej dysputy religijnej na temat istoty i skuteczności odpustów, które zawarte było w 95 тезach przybitych przez Marcina Lutra 31 października 1517 r. do drzwi katedry zamkowej w Wittenberdze⁵. W odróżnieniu od Jana Husa, Marcin Luter, wezwany przez papieża Leona X bullą *Exsurge Domine* do wyrzeczenia się swoich poglądów, a następnie pół roku później wyklęty bullą *Docet pontificem Romanum*, nie spłonął na stosie, gdyż opieką otoczył go elektor saski Fryderyk III. Rozpowszechnianiu poglądów Lutra sprzyjał rozwój druku oraz upowszechniająca się znajomość pisma. Istotne znaczenie dla rozwoju Reformacji miała decyzja wielkiego mistrza Zakonu Krzyżackiego Albrechta Hohenzollerna, popartego przez większość braci zakonnych, o sekularyzacji państwa zakonnego w 1525 r. Warto zauważyć, że już rok wcześniej na terenie poddawanego od pewnego czasu procesom zeświecczenia państwa zakonnego powstała pierwsza oficjalnie przez Lutra uznana diecezja luterańska. W Boże Narodzenie 1523 r. katolicki biskup sambijski Georg von Polentz zu Schonberg odprawił w państwie zakonnym pierwsze nabożeństwo luterańskie, a wkrótce objął diecezję protestancką w Królewcu. Protestancki charakter powstałego na bazie państwa zakonnego nowego księstwa potwierdził 6 lipca 1525 r. książę Albrecht Hohenzollern, który nakazał głoszenie w księstwie „czystego” Słowa Bożego⁶.

Powstanie pierwszego państwa uznającego za panującą religię luteranizm, i to na bazie katolickiego państwa zakonnego, niewątpliwie wzmocniło rozwój nowego nurtu religijnego w całej Europie, w tym także i w Polsce. Dość charakterystyczna okazała się sytuacja nowego państwa, które znalazłszy się w konflikcie z papieżem, nie mogło liczyć na wsparcie cesarza Rzeszy, a innych państw protestanckich w owym czasie jeszcze nie było. Stąd też Albrecht Hohenzollern, już jako książę pruski, złożył wraz z braćmi 10 kwietnia 1525 r. hołd królowi polskiemu Zygmuntovi Staremu, uzyskując jego opiekę i wsparcie. Jak pisał Stanisław Kutrzeba „[...] układ z roku 1525 stworzył – jak się to często mówi – na miejscu rozkładającego się Zakonu młode, żywotne księstwo pruskie⁷. Co charakterystyczne, w przypadku Zygmunta Starego o poddaniu swojemu władztwu lenna pruskiego nie decydowały względy religijne, a polityczno-dynastyczne; zaledwie pięć lat wcześniej Zygmunt Stary wydał edykt toruński, w którym pod groźbą banicji określony został

⁵ Stwierdzenie o przybiciu przez Marcina Lutra swoich тез na drzwiach kaplicy zamkowej jest zarówno powszechnie uznawane, jak i kwestionowane. Podkreśla się także, iż miała raczej miejsce wymiana myśli niż jednorazowy akt. Por. W. Medwid, *Życie i dzieło Marcina Lutra a spór wokół тез i narodzin Reformacji*, „Polonia Sacra” 32(2013), nr 1, s. 275.

⁶ J. Mańk, *Reformacja w Polsce i w Prusach w XVI wieku. Podobieństwa i różnice*, „Czasy Nowożytne” 2(1997), s. 10.

⁷ S. Kutrzeba, *Skład Sejmu Polskiego 1493-1793*, „Przegląd Historyczny” 1906, nr 2/1, s. 54.

zakaz przyjmowania „nowinek religijnych” oraz rozprowadzania pism luterzańskich, a wydany 5 września 1523 r. kolejny edykt królewski zakazywał drukowania, rozprowadzania, posiadania, czy nawet czytania druków luterzańskich pod groźbą konfiskaty majątku i spalenia sprawcy na stosie. W 1526 r. przeprowadzona została swoista krucjata przeciwko wpływom luterzańskim w Gdańsku i w Prusach Królewskich, w wyniku której wyznawcom nowej religii nakazano opuszczenie Prus Królewskich, a 14 rajców gdańskich zostało ściętych na Długim Targu w Gdańsku, w którym już w 1525 r. luteranizm stał się religią panującą. Tym samym w Królestwie Polskim, obejmującym też Prusy Królewskie, zakazano głoszenia nowinek religijnych, ale zakaz ten nie obejmował Prus Książęcych, które nadal były schronieniem dla protestantów, jak również *ośrodkiem skąd rozprzestrzeniały się nowe prądy religijne*⁸.

Zatrzymanie zmian zachodzących w świecie chrześcijańskim nie było możliwe. Złożyło się na to kilka zachodzących równolegle procesów. Na terenie Niemiec, zwłaszcza północnych, coraz większe poparcie wśród monarchów, rodów szlacheckich, ale także mieszczaństwa zyskiwał luteranizm. Nowe prądy religijne pojawiły się także w innych państwach: Skandynawii, Francji, Szwajcarii i Niderlandach. W części były formą sprzeciwu wobec władzy katolickich Habsburgów, a w części wobec uprzywilejowanej pozycji Kościoła katolickiego, czy też poparcia dla znacznie bardziej akceptowanej nowej formy religii. W Anglii, z przyczyn osobistych, król Henryk VIII doprowadził do zerwania więzi z papieżem i powstania Kościoła anglikańskiego, którego zwierzchnikiem został sam król (na mocy aktu supremacji z 1534 r.) i mimo prób reaktywowania religii katolickiej w następnych latach, Kościół anglikański utrzymał swoją pozycję. W Szwecji zerwanie unii kalmaryńskiej i objęcie władzy przez Gustawa Wazę w 1523 r. postawiło przed nowym władcą problem zabezpieczenia finansowego państwa. Luteranizm już od kilku lat zyskiwał poparcie wśród szwedzkiego mieszczaństwa i szlachty, a sekularyzacja dóbr kościelnych i ich przejęcie jako dóbr korony wyraźnie wzmocniły skarbiec królewski. Podobnie sekularyzacja *dóbr kościelnych*, przeciwstawianie się władzy cesarskiej i papieskiej, stawały się istotnym argumentem na rzecz nowej religii w innych państwach, głównie na terenie Rzeszy, zyskując poparcie możnowładztwa, szlachty i mieszczaństwa. Protestantyczne państwa i miasta niemieckie zawarły w 1531 r. nawet sojusz obronny: Związek Szmalkaldzki, który podpisało siedmiu książąt i jedenaście miast protestanckich. Pokój w Augsburgu w 1555 r. wprowadził zasadę *cuius regio eius religio*, która odnosiła się do władców i od ich decyzji zależało, czy

⁸ Por. J. Mańtek, *Polska wobec luteranizacji Prus*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” XLI(2005), s. 8-9.

wierni innych religii będą mogli zamieszkiwać na terenie ich władztwa. Władcom przysługiwało bowiem *ius reformandi*, czyli prawo do kształtowania stosunków wyznaniowych w swoim państwie⁹.

W Królestwie Polskim, mimo przeciwdziałania ze strony króla Zygmunta Staroego i hierarchii kościelnej, protestantyzm zyskiwał rosnące poparcie, wzmocnione poprzez pojawienie się około 1540 r. kalwinizmu. Protestantyzm zyskał wsparcie w hasłach ruchu egzekucji praw i dóbr, głoszonych przez średnią szlachtę i skierowanych przeciwko możnowładztwu, ale też i Kościołowi katolickiemu. Obok egzekucji praw, czyli wykonywania i przestrzegania praw koronnych, oraz egzekucji dóbr, czyli rewindykacji królewszczyzn zagrabionych przez możnowładztwo, ważnym hasłem było wystąpienie przeciwko sądom kościelnym i dziesięcinom oraz żądanie utworzenia Kościoła narodowego i sprawowania nabożeństw w języku polskim. Ruch egzekucji praw i dóbr wzmocnił swoją pozycję po konstytucji radomskiej *nihil novi sub sole* z 1505 r., a następnie w wyniku tzw. wojny kokoszej i rokoszu szlachty w 1537 r.¹⁰

Złożony obraz wyznaniowy w Koronie i Litwie, obejmujący od wielu lat wiernych kilku wyznań chrześcijańskich i niechrześcijańskich, mimo wszystko skutkowało odmiennym podejściem do religii. Stąd też, pomimo przeciwdziałania nowym prądom religijnym, od połowy XVI wieku wyraźnie się one umacniały. Widoczne było także terytorialne zróżnicowanie nowych religii. Pomorze z głównymi ośrodkami w Gdańsku i Toruniu oraz częściowo Wielkopolska, były terenami wpływów luteranizmu. Na Litwie i w Małopolsce, a zwłaszcza na Lubelszczyźnie i Kielecczyźnie, rozwijał się kalwinizm, z którego w latach sześćdziesiątych XVI wieku wyłonił się radykalny nurt braci polskich (arian). W Rzeczypospolitej schronili się także bracia czescy. Generalnie, nowe prądy religijne zyskiwały wsparcie głównie wśród szlachty (kalwinizm) i mieszczaństwa (luteranizm). Moźnowładcy traktowali religię jako swoją prywatną sprawę. Do kalwinów należeli m.in. Michał Radziwiłł Czarny, Jan Kiszka (na Litwie) oraz Andrzej Firlej (na Lubelszczyźnie). Arianinem był Andrzej Frycz Modrzewski. Sukcesem ruchu reformatorskiego, w dużej mierze reprezentowanego także przez szlachtę innowierczą, było odebranie sądom kościelnym prawa do egzekucji świeckiej ich wyroków, co nastąpiło w latach 1563-1565¹¹.

Należy też przypomnieć, że w Polsce rozważano powołanie Polskiego Kościoła Narodowego. W tym przypadku postulaty nie tyle odnosiły się do zerwania więzi z papieżem, co raczej do uniezależnienia się od władzy papieskiej i zmian kanoniczno-liturgicznych: zniesienia celibatu kapłanów, wprowadzenia języka narodowego do

⁹ M. Sczaniecki, *Powszechna historia państwa i prawa*, Warszawa 1994, s. 262.

¹⁰ *Historia państwa i prawa Polski*, red. J. Bardach, t. I, Warszawa 1966, s. 14.

¹¹ Tamże, s. 82-83.

liturgii czy Komunii Świętej pod dwoma postaciami. Kwestie te rozważano m.in. na sejmie piotrkowskim w 1555 r. Propozycje zmian kanoniczno-liturgicznych wspierali niektórzy wyżsi duchowni katoliccy, m.in. bp Jakub Uchański (późniejszy prymas Polski), czy bp Jan Drohojewski. Zwolennikami idei Kościoła narodowego byli Jan Łaski i Andrzej Frycz Modrzewski. Wsparcia dla stronnictwa reform formalnie udzielił król Zygmunt August, zapowiadając zwołanie w tej sprawie soboru narodowego. Nie doszło jednak do tego, ponieważ stanowisko króla wynikało głównie z potrzeby udzielenia przez szlachtę pomocy Litwie zagrożonej przez księstwo moskiewskie, a nie wprowadzenia tak radykalnej zmiany w Kościele katolickim w Polsce¹². Zwolennicy idei Kościoła narodowego nie mieli na celu osłabienia pozycji Kościoła katolickiego w Polsce, lecz dążyli do połączenia wyznań chrześcijańskich na terenie władztwa polskiego: katolików, reformowanych i prawosławnych. W ich zamierzeniu Kościół narodowy miał być Kościołem katolickim, uwzględniającym pewne rozwiązania wynikające z Reformacji¹³. Zawarta w okresie bezkrólewia, 28 stycznia 1573 r. konfederacja warszawska, formalnie wprowadzała wolność wyznania, zapewniając równouprawnienie katolików i innowierców. Istotne dla tej zasady było jej wprowadzenie do artykułów henrykowskich (praw kardynalnych) zaprzysięganych przez nowo wybranego króla.

Okres po wygaśnięciu dynastii Jagiellonów nie sprzyjał jednak rozprzestrzenianiu się nowych nurtów religijnych, a stopniowo stawał się czasem działań zmierzających do odzyskania w Rzeczypospolitej dominującej pozycji Kościoła katolickiego, znacznie naruszonej przez Reformację. Kościół katolicki utracił część wiernych, osłabione zostały jego struktury eklezjalne oraz pomniejszone dochody finansowe. Pozycja struktur kościelnych została także osłabiona przez utratę egzekucji władzy świeckiej wyroków sądów kościelnych, które były wykorzystywane do zwalczania nowinek religijnych. Istotną rolę we wzmacnieniu pozycji Kościoła katolickiego i rozwoju oświaty odegrali jezuita, sprowadzeni do Polski w 1564 r. przez biskupa warmińskiego Stanisława Hozjusza. Ostatnie lata XVI wieku również nie sprzyjały rozwojowi protestantyzmu w Polsce. Wpływ na sytuację w Polsce miał wybór Zygmunta Wazy na króla Polski w 1587 r. Mimo że Zygmunt Waza pochodził ze szwedzkiej rodziny królewskiej, a panującą religią w Szwecji był luteranizm, to sam był gorliwym i pobożnym katolikiem. Jego wybór stanowił wsparcie dla zwolenników przeciwdziałania ruchom reformatorskim.

¹² Tamże, s. 83.

¹³ Tamże.

Ówczesna sytuacja w Rzeczypospolitej sprzyjała próbom poddania prawosławia władzy papieskiej. Sama idea połączenia Kościoła zachodniego i wschodniego pod władzą papieską nie była nową. Już w XIII wieku pojawiła się idea połączenia zagrożonego przez Królestwo Neapolu Rzymu i zagrożonego przez islam Konstantynopola. Zawarta w owym czasie unia lyońska nie została zrealizowana i wkrótce doszło do jej zerwania. Kolejnym przyczynkiem do działania było realne zagrożenie dla Konstantynopola ze strony Imperium Osmańskiego. W 1439 r. doszło do zawarcia unii florenckiej, w wyniku której część hierarchii prawosławnej uznała władzę papieską. Mimo uczestnictwa w soborze florenckim metropolity kijowskiego i wsparcia tej idei, napotkała ona w Kościele prawosławnym opór ze strony zarówno duchowieństwa, jak i części wiernych¹⁴. W 1443 r. w Budzie, z okazji unii florenckiej, król Władysław III (Warneńczyk) wydał przywilej zrównujący w prawach duchowieństwo prawosławne z duchowieństwem katolickim¹⁵. Idea unii florenckiej osłabła w Polsce po zawarciu małżeństwa przez Wielkiego Księcia Litewskiego Aleksandra Jagiellończyka (króla polskiego od 1501 r.) z córką cara Iwana III Heleną Rurykownicówną, gdy wsparcie uzyskali przeciwnicy zawarcia unii z Kościołem katolickim.

Sytuację sprzed zawarcia unii brzeskiej należy rozpatrywać przez pryzmat stosunków Rzeczypospolitej z Księstwem Moskiewskim, z którym Litwa toczyła od wielu lat wojny o panowanie nad ziemiami ruskimi. Śmierć cara Iwana IV Groźnego w 1584 r. oraz słabość rządów jego syna – cara Fiodora, wskazywały na możliwość pokonania Moskwy. Z drugiej strony, utworzenie w 1588 r. patriarchatu moskiewskiego (i tytuł przyznany patriarsze jako patriarsze Moskwy i całej Rusi) rodziło obawy o próby podporządkowania także prawosławnej metropolii kijowskiej, podległej cały czas patriarsze Konstantynopola. Zagrożenie w postaci prób mieszania się patriarchy moskiewskiego w sprawy prawosławia w Rzeczypospolitej, przy słabnącej pozycji patriarchy w Konstantynopolu, dostrzegał zwłaszcza Jan Zamoyski, kanclerz wielki koronny. W samej Rzeczypospolitej część prawosławnych rodów możnowładczych oraz hierarchii prawosławnej traktowała zawarcie unii pomiędzy Kościołem prawosławnym i Kościołem katolickim jako możliwość zmiany swojego statusu. Część biskupów prawosławnych poprzez unię chciała uzyskać miejsca w Senacie, które przysługiwały arcybiskupom i biskupom katolickim. Co prawda, ze względu na przeciwdziałanie hierarchii katolickiej oraz części

¹⁴ Por. A. Mironowicz, *Unie kościelne na ziemiach polskich i ich konsekwencje*, „Studia Podlaskie” XIX(2011), s. 37-38; M. Kuriański, *Unia Brzeska (1596): geneza, zawarcie i dalsze losy*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2016, nr 2(29), s. 89.

¹⁵ Por. M. Kuriański, *Unia Brzeska (1596): geneza, zawarcie i dalsze losy*, s. 89.

senatorów świeckich, ten zapis z aktu unii nigdy nie został zrealizowany¹⁶. W składzie Senatu, po zawarciu unii kościelnej, pozostali jedynie hierarchowie rzymskokatoliccy. Po utworzeniu w 1569 r. Rzeczypospolitej Obojga Narodów liczba senatorów wzrosła z 95 do 140, a w Senacie zasiadało 15 arcybiskupów i biskupów, w tym 13 koronnych i 2 z Litwy. W 1593 r., aktem (konstytucją) Stefana Batorego, wprowadzony został do Senatu biskup wendeński, zwany także inflanckim, a w 1638 r. biskup smoleński, zaliczany do grupy biskupów litewskich. W ostatecznym składzie Senatu, ukształtowanym w 1677 r. i utrzymanym do czasów pierwszego rozbioru, wśród 146 senatorów biskupi zajmowali 17 miejsc (13 biskupi koronni, 3 litewscy i 1 inflancki)¹⁷. Warto zauważyć, że w Senacie nie tylko nie znalazło się miejsca dla biskupów unickich, ale też i dla arcybiskupa obrządku ormiańskiego, utworzonego w Polsce w latach trzydziestych XVII wieku. Nie wydaje się, aby powodem niedopuszczenia biskupów unickich do godności senatorskiej było dążenie do nierozbudowywania jego składu lub odwołanie się do tradycyjnego składu Senatu, gdyż liczbę miejsc biskupich zwiększano stopniowo od chwili przekształcenia się dawnej rady królewskiej w Senat, czyli od końca XV wieku. Decyzja ta miała charakter polityczny. Pośrednio wskazywała biskupom unickim, że nie są jednak w pełni równi biskupom łacińskim. Ze zrozumiałych względów ideę unii wspierała hierarchia katolicka w Polsce, a także sam król. Na zawarcie unii miały wpływ spory personalne i ambicje poszczególnych hierarchów prawosławnych.

Dla Kościoła katolickiego, osłabionego nowymi wyznaniem protestanckimi, które nie okazały się chwilową modą, a trwałym zjawiskiem w chrześcijaństwie, podporządkowanie się prawosławia władzy papieskiej dawało szansę na pozyskanie wiernych i struktur kościelnych na wschodzie Rzeczypospolitej. Był to przede wszystkim cel polityczny, a nie religijny, gdyż zaakceptowane zostały odrębności w kościele unickim, w tym nie tylko w zakresie obrzędów i dogmatów, ale także poprzez akceptację braku celibatu wśród niższego duchowieństwa.

Dyskusje i działania na rzecz unii pojawiły się już w trakcie synodów prawosławnych w Brześciu w latach 1590-1594. Brak realizacji ówczesnych postulatów w dużej mierze wiązał się z różnymi koncepcjami, jakie reprezentował król Zygmunt III Waza i kanclerz Jan Zamoyski. Dotyczyły one nie tyle relacji z prawosławiem, co zainteresowania króla odzyskaniem tronu szwedzkiego przy wsparciu Habsburgów, na rzecz których Zygmunt Waza był skłonny zrzec się tronu w Polsce, czemu przeciwny był Jan Zamoyski. Po kilku latach działań na rzecz zawarcia unii, na synodzie

¹⁶ *Historia państwa i prawa Polski*, t. I, s. 220.

¹⁷ Por. S. Kutrzeba, *Skład Sejmu Polskiego 1493-1793*, s. 65, 70-71.

prawosławnym w dniach 16-20 października 1596 r. w Brześciu doszło do ogłoszenia unii, gdyż już wcześniej, 2 sierpnia 1595 r., król Zygmunt III Waza wydał przywilej dla duchowieństwa prawosławnego w Rzeczypospolitej, zawierający realizację ich postulatów politycznych, administracyjnych i ekonomicznych. Przy zachowaniu liturgii w rycie wschodnim, nastąpiło formalne zrównanie w prawach i przywilejach duchowieństwa prawosławnego (unickiego) z katolickim, a hierarchia prawosławna przystępująca do unii uznała zwierzchnią władzę papieża.

Unia w części spełniła swoje zadania, a w części okazała się decyzją, która podzieliła prawosławie. Biskupi prawosławni po przyjęciu unii, mimo wcześniejszych ustaleń, nie uzyskali miejsc w Senacie. Część możnowładztwa prawosławnego dokonała po unii konwersji, przechodząc na katolicyzm, z pominięciem wyznania unickiego. Pomimo przywilejów nadanych wyznaniu unickiemu, prawosławie przetrwało na ziemiach Rzeczypospolitej. Część hierarchii, duchowieństwa i wiernych pozostała przy prawosławiu. Musieli uznać to też królowie polscy. Król Władysław Waza na sejmie elekcyjnym w 1632 r. uznał prawne istnienie Cerkwi prawosławnej (ruskich obywateli Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego „będących w greckiej religii”), a następnie pół roku później, już jako król, oficjalnie reaktywował hierarchię Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej, chociaż w bardzo ograniczonym zakresie¹⁸.

Powstanie wyznania unickiego (grekokatolickiego) nie spełniło oczekiwań zarówno Kościoła katolickiego, jak i zwolenników unii. Niewątpliwie stworzyło nową sytuację wyznaniową na wschodzie ówczesnej Rzeczypospolitej. W dalszej przyszłości stało się jednym z ważniejszych wyznaczników narodowej tożsamości narodu ukraińskiego. Nowe wyznanie grekokatolickie nie stało się też wyłącznie obyczajem wewnętrznym w ówczesnej Rzeczypospolitej, ale przekroczyło jej granice, rozwijając się również w innych państwach.

Skutki unii brzeskiej wpłynęły na próbę podporządkowania Rusi Moskiewskiej w okresie wielkiej smuty i próby opanowania tronu carskiego najpierw w formie pierwszej dymitriady, będącej inicjatywą możnowładczą, a następnie drugiej dymitriady, będącej już ekspansją państwową. Inicjatywa osadzenia na tronie carskim królewicza Władysława realizowała nie tylko cel dynastyczny Wazów, ale miała także sprawić, że w przyszłości regulacje przyjęte na soborze brzeskim będą obowiązywać na całej Rusi. Kościół prawosławny został mocno osłabiony oraz utracił

¹⁸ D. Ciołka, *Władcy Rzeczypospolitej wobec Kościoła prawosławnego po soborze brzeskim 1596 roku*, „Orientalia Christiana Cracoviensia” 2015, nr 7, s. 75.

wsparcie władzy królewskiej¹⁹. Fakt, że część hierarchii i wiernych, a wśród nich biskup lwowski i biskup przemyski, nie poparła unii, przyczynił się do przetrwania prawosławia na ówczesnych ziemiach Rzeczypospolitej. Jednakże spowodował on zaognienie stosunków społecznych między unitami a dyzunitami, a ich ofiarami, także śmiertelnymi, byli przedstawiciele obydwu wyznań. Na przestrzeni czterech wieków po zawarciu unii, dochodziło do zmian wyznania i przepływu wiernych między obu wyznaniem, które miały charakter zarówno dobrowolny, jak i przymusowy, indywidualny i grupowy; takie konwersje grupowe miały miejsce jeszcze w XX wieku (schizma tylawska).

W konsekwencji, bardzo silna na ziemiach Rzeczypospolitej struktura Cerkwi prawosławnej została znacznie osłabiona. Spowodowało to wzrost wpływów ośrodka prawosławia w Moskwie i wzrost wpływu patriarchatu moskiewskiego na prawosławie w Rzeczypospolitej. Oczywiście trudno dzisiaj stwierdzić, czy prawosławie w Rzeczypospolitej, działające w warunkach sprzed unii i przy wsparciu władzy, miałoby szansę na samodzielność, ustanowienie w Kijowie odrębnego patriarchatu i autokefalię oraz przeciwstawienie się wpływom moskiewskim. Jeśli takie plany mogłyby się kiedykolwiek pojawić w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, to na pewno przekreśliła je w owym czasie unia brzeska.

Warto wspomnieć, że w tym okresie doszło nie tylko do powstania obrządku grekokatolickiego, ale również do utworzenia w Kościele katolickim w Polsce drugiego obrządku – ormiańskiego. Już w końcu XVI wieku pojawiły się, także w Polsce, sugestie unii Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego z Kościołem katolickim. Szczególnie aktywni na rzecz więzi ze Stolicą Apostolską byli katolicyści eczmiaźdzynscy. Zdecydowanie opowiadał się za unią były katolikos Eczmiazdzy Melchizedech, który w trakcie pobytu we Lwowie udzielił w styczniu 1627 r. sakry biskupiej, pochodzącemu z zamożnej rodziny miejscowych Ormian, Mikołajowi Torosowiczowi, co nie zostało zaakceptowane przez większość wiernych. W tej sytuacji biskup Mikołaj Torosowicz, poszukując wsparcia, w 1630 r. złożył w kościele karmelitów bosych we Lwowie katolickie wyznanie wiary – co uznaje się za datę unii. Kilka lat później udał się on do Rzymu, gdzie w 1635 r. uzyskał papieskie potwierdzenie swego wyboru, godność arcybiskupa metropolity dla Rzeczypospolitej i Mołdawii oraz akceptację dla obrządku ormiańskiego. Mimo oporu części wiernych, obrządek ormiański w Kościele katolickim został z czasem zaakceptowany, zwłaszcza przez polonizujące się rodziny ormiańskie.

¹⁹ W dekreście wydanym 15 grudnia 1596 roku król Zygmunt III Waza stwierdzał, że „przeciwnicy unii sprzeciwiający się woli króla stają się przeciwnikami Rzeczypospolitej” (cyt. za: tamże, s. 74).

Niewątpliwie unia brzeska spowodowała w Rzeczypospolitej istotne zmiany w funkcjonowaniu Kościoła katolickiego, wyznania unickiego oraz może w największym stopniu Kościoła prawosławnego. Jej skutki społeczne i polityczne nie ograniczyły się tylko do obszaru ówczesnej Rzeczypospolitej. Przez kolejne wieki konsekwencje unii brzeskiej rodziły wiele nieporozumień, a zrodzone przez nią problemy eklezjalne i społeczne są wciąż trudne do przezwyciężenia.

Bibliografia

- Ciołka D., *Władcy Rzeczypospolitej wobec Kościoła prawosławnego po soborze brzeskim 1596 roku*, „Orientalia Christiana Cracoviensia” 2015, nr 7, s. 73-89.
- Historia państwa i prawa Polski*, red. J. Bardach, t. 1, Warszawa 1964, s. 431.
- Kutrzeba S., *Skład Sejmu Polskiego 1493-1793*, „Przegląd Historyczny” 1906, nr 2/1, s. 43-76.
- Małek J., *Polska wobec luteranizacji Prus*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” XLI(2005), s. 7-16.
- Małek J., *Reformacja w Polsce i w Prusach w XVI wieku. Podobieństwa i różnice*, „Czasy Nowożytne” 2(1997), s. 9-15.
- Medwid W., *Życie i dzieło Marcina Lutra a spór wokół tezy i narodzin Reformacji*, „Polonia Sacra” 32(2013), nr 1, s. 267-292.
- Mironowicz A., *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej*, „Symposium” 6(2000), nr 1, s. 39-60.

Jerzy Sojka

Próby poszukiwania kontaktów luteriańsko-prawosławnych w XVI wieku

Reformacja była przełomowym wydarzeniem w historii zachodniego chrześcijaństwa. To, że wydarzyła się ona w kontekście pytań i dyskusji, jakie prowadzono w Kościele katolickim w tzw. późnym średniowieczu, nie wyklucza tego, że dla reformatorów, przynajmniej nurtu wittenberskiego, punktem odniesienia było także chrześcijaństwo wschodnie. Marcin Luter odwołał się do wschodniego pnia chrześcijaństwa już w czasie dysputy w Lipsku w 1519 r.¹ Istnienie chrześcijaństwa wschodniego, które nie pozostaje pod władzą papieską, a jednocześnie przynależy do Kościoła powszechnego, było dla niego argumentem przeciw absolutyzacji władzy papieskiej w chrześcijaństwie zachodnim. Ten argument pojawia się także w sporze z Ulrykiem Zwinglim. W III części pisma *Wyznanie o Wieczery Pańskiej* z 1528 r. Luter dowodził: „Chrześcijaństwo jest obecne nie tylko w Kościele rzymskim i pod zwierzchnością papieża, lecz na całym świecie. Już prorocy zwiastowali, że Ewangelia Chrystusa ma przyjść na cały świat (Ps 2, 8; 19, 5). Tak więc chrześcijaństwo jest wszędzie cieleśnie rozproszone pod papieżem, wśród Turków, Persów, Tatarów, lecz duchowo zgromadzone w jednej Ewangelii i wierze, pod jedną głową, którą jest Jezus Chrystus”². Także w późnych pismach eklezjologicznych

¹ Por. *Disputatio et excusatio F. Martini Luther adversus criminationes D. Iohannis Eccii*, [w:] *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, t. 2, Weimar 1884, s. 158-162; J. Sojka, „Wszyscy jesteśmy husytami...”? Perykopa Mt 16,13-19 a papieństwo w traktacie *De ecclesia Jana Husa i pismach Marcina Lutera*, [w:] *Jan Hus. Życie i dzieło. W 600. rocznicę śmierci*, red. A. Paner, M. Hintz, Gdańsk 2016, s. 187-190.

² M. Luther, *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis (1528)*, [w:] *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, t. 26, Weimar 1909, s. 506 (tłum. polskie: M. Luter, *Wyznanie o Wieczery Pańskiej*,

Wittenberczyk z istnienia wschodniego chrześcijaństwa tworzy kontrargument wobec roszczeń papieskich, przedstawionych podczas soboru trydenckiego. Trzeba przy tym odnotować, że odnosi się on krytycznie do sporów o prymat pomiędzy Rzymem a Konstantynopolem³.

Pośród reformatorów wittenberskich to jednak zdecydowanie nie Luter był głównym zainteresowanym kontaktami ze wschodnim chrześcijaństwem, a jego najbliższy współpracownik – Filip Melanchton. To za jego sprawą w „Wyznaniu augsburskim” z 1530 r. w kontekście obrony zniesienia mszy prywatnych, pojawia się nawiązanie do Jana Chryzostoma, którego kazanie ma dowodzić, że codzienne udzielanie Komunii było związane z potrzebami wiernych, a nie nakazaną regułą. Przytoczony cytat z dzieła Jana Chryzostoma miał także przekonywać, że w jego czasach prezbiterzy nie mieli obowiązku codziennego odprawiania Eucharystii⁴. W *Traktacie o władzy i prymacie papieża* Melanchton cytuje Chryzostoma w uzasadnieniu odrzucenia przez Reformację interpretacji słów Chrystusa o Piotrze jako opoce i pierwszym rzymskim papieżu (Mt 16,18)⁵. Oczywiście zasługi Melanchtona dla

przeł. J. Pośpiech, Bielsko-Biała 2014, s. 196).

³ Por. M. Luther, *Von den Konziliis und Kirchen* (1539), [w:] *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, t. 50, Weimar 1914, s. 488–653 (tłum. polskie: M. Luter, *O soborach i Kościołach*, „Z Problemów Reformacji” 6(1993), s. 193–271); J. Sojka, *Czym jest sobór dla Kościoła? Perspektywa ewangelicka*, [w:] *Przed Soborem Wszecchprawosławnym*, red. T. Kałużny, Z. Kijas, Kraków 2016, s. 66–68.

⁴ „Skoro tedy msza jest takim udzielaniem sakramentu, odprawia się u nas jedną wspólną mszę w każde święto, a nadto w inne dni, jeśli kto pragnie przystąpić do sakramentu, podaje się go tym, którzy o to proszą. Zwyczaj ten wcale nie jest nowy w Kościele, albowiem starożytni do czasów Grzegorza nie wzmiankują o mszach prywatnych, wiele natomiast mówią o mszach ogólnych. Chryzostom mówi: «Kapłan codziennie stoi u ołtarza i jednych zachęca do Komunii, a innych powstrzymuje». Ze starożytnych kanonów wynika, że mszę odprawiał ten lub ów, pozostali zaś prezbiterowie i diakoni przyjmowali od niego ciało Pańskie. Tak bowiem brzmią słowa kanonu nicejskiego: niechaj diakoni przyjmują Komunię Świętą po prezbiterach, wedle porządku, od biskupa lub prezbitera. Paweł zaś co do Komunii nakazuje, aby jedni oczekiwali drugich, iżby przyjmowano ją wspólnie” (*Die Augsburgische Confession. Confessio oder Bekenntnis des Glaubens etlicher Fürsten und Städte uberantwort Kaiserlicher Majestat zu Augsburg Anno 1530. Confessio fidei exhibita invictissimo Imperatori Carolo V. Ceasari Augusto in comitiis Augustae Anno MDXXX*, [w:] *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, red. I. Dingel i in., Göttingen 2014, s. 147; tłum. polskie: *Wyznanie augsburskie*, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 2011, s. 155). Na temat patrystycznej argumentacji w „Wyznaniu augsburskim”: J. Sojka, *Argumentacja z Pisma Świętego i tradycji Kościoła pierwszego tysiąclecia w „Wyznaniu augsburskim” (1530)*, „Rocznik Teologiczny ChAT” LV(2013), z. 1-2, s. 55-57, 62-64.

⁵ „Co się zaś tyczy słów: «Na tej opoce zbuduję Kościół mój», to z wszelką pewnością Kościół nie jest zbudowany na autorytecie człowieka, lecz na wartości wewnętrznej wyznania, które złożył Piotr; a w którym głosi, że Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym. Dlatego odzywa się (Jezus) do niego jako do sługi tego słowa, słowa tego wyznania. Dalej – służba Nowego Testamentu nie jest przywiązana do jakichś miejsc czy osób, jak służba lewitów, lecz jest rozproszona po całym świecie i jest tam, gdzie Bóg daje swoje dary, apostołów, proroków, pasterzy, doktorów. A służba ta ma znaczenie nie z powodu powagi czyjejs osoby, lecz z powodu słowa przekazanego przez Chrystusa. W ten sposób wykląda, owo zdanie: «Na tej opoce... », [odnoszące się] nie do oso-

XVI-wiecznych prób zbliżenia Reformacji wittenberskiej z prawosławiem nie ograniczają się do pojedynczych wzmianek w *Wyznaniu augsburskim*, a raczej dotyczą całego tego wyznania wiary. Zostało ono bowiem przygotowane w języku greckim, jako *CA Graeca*. Tłumaczenie to stanowi pierwszy tak znaczący przykład zainteresowania wittenberskich teologów nawiązaniem dialogu z Kościołem wschodnim. Faktycznym dialogiem ze stroną grecką była wymiana listów pomiędzy patriarchą Konstantynopola Jeremiaszem II Tranosem a luterańskimi teologami z Tybingi z lat 1574-1581.

1. Grecki przekład *Wyznania augsburskiego*⁶

Już w 1547 r. w korespondencji współpracownika Lutra można znaleźć wzmianki wskazujące na zamiar przetłumaczenia *Wyznania augsburskiego* na język grecki, tak by możliwe było przedstawienie kluczowego podsumowania reformacyjnego stanowiska Kościołowi wschodniemu. Zamiar ten doczekał się realizacji, ale dopiero w 1559 r., kiedy to z wizytą w Wittenberdze u Filipa Melanchtona przebywał przez kilka miesięcy diakon Demetrios Mysos z Serbii. Była to nie tylko okazja, by nauczyciel Niemiec zapoznał się bezpośrednio z realiami Kościoła wschodniego. Z korespondencji Melanchtona z tego okresu ze swoimi uczniami wiemy, że Demetrios został wyprawiony z Wittenbergii z przesyłką do patriarchy konstantynopolitańskiego. Obok listu⁷ zawierała ona grecki przekład *Wyznania augsburskiego*, znany jako *CA Graeca*. Nie wiemy, czy wysłana w październiku 1559 r. przesyłka dotarła do patriarchy Jozafa II. Wiadomo natomiast, że obecność diakona Demetriososa w Konstantynopolu jest potwierdzona w styczniu 1564 r. Miało to miejsce już po śmierci

by lub zwierzchnictwa Piotra, większość ojców, jak Orygenes, Ambroży, Cyprian, Hilary, Beda. Chryzostom mówi: «Na tej opoce», nie na Piotrze. Bo nie na człowieku, lecz na wierze Piotra Bóg zbudował swój Kościół. O co zaś chodziło w tej wierze? O to: «Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego» (De potestates et primatu papae tractatus per theologos Smalcaldiae congregatos conscriptus Anno 1537, [w:] *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neueditioni*, s. 808; tłum. polskie: *Traktat o władzy i prymacie papieża*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterańskiego*, s. 362).

⁶ W poniższej prezentacji opieram się na następujących opracowaniach tej problematyki: G. Kretschmar, *Die Confessio Augustana graeca*, [w:] *Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde*, Göttingen 1977, s. 11-39; K. Karski, *Protestanci i ekumenizm. Wkład spadkobierców Reformacji w dzieło jedności*, Warszawa 2001, s. 13-26; R. Pracki, *Prawosławni i luteranie w dialogu*, Warszawa 2019, s. 17-34.

⁷ Jego przekład na język polski zawarty jest w: P. Matwiejczuk, *List Filipa Melanchtona do Joasafa II. Pierwszy kontakt protestantyzmu niemieckiego z Patriarchatem Konstantynopola*, [w:] *W poszukiwaniu tego, co łączy. 25 lat partnerstwa Prawosławnej Diecezji Lubelsko-Chełmskiej i Ewangelickiego Okręgu Kościelnego Balingen. Auf der Suche nach dem, was verbindet. 25 Jahre Partnerschaft der Orthodoxen Diözese Lublin-Chełm und des Evangelischen Kirchenbezirks Balingen*, red. K. Leśniewski, B. Widman, Lublin 2021, s. 19-27.

Melanchtona w kwietniu 1560 r., a więc pół roku po wysłaniu greckiego przekładu *Wyznania augsburskiego* nad Bosfor.

Niezależnie od tego, że zamiar nawiązania przez Melanchtona kontaktu z Konstantynopolem się nie powiódł, sam tekst *Wyznania augsburskiego* jest wart uwagi. Jak wskazuje Georg Kretschmar – główny badacz *CA Greaca* wśród teologów ewangelickich, miał on szczególny charakter. Nie wpisywał się bowiem w zwykły schemat odpowiedzi na pytanie, dlaczego szesnastowieczni Reformatorzy przedstawiali swoje kluczowe teksty w języku greckim. Pierwszy z powodów wysłania tego tekstu w języku greckim zakładał cel edukacyjny, którym miało być ćwiczenie się w języku greckim studentów zachodnich uniwersytetów. Z tego powodu na przykład, Friedrich Sylburg przełożył w 1567 r. na klasyczną grekę *Katechizm heidelberski*. Drugi z powodów to próba dotarcia do grekojęzycznych odbiorców. Dotyczyło to przede wszystkim druków, jakie ukazywały się w Siedmiogrodzie, a dobrym przykładem jest katechizm Walentina Wagnera, wydany w Braszowie w języku greckim nowożytnym (drukowany najpierw w 1544 r., a później w 1550 r.). *CA Greaca* miała jednak inny cel. Nie miała ona być pomocą lingwistyczną dla studentów greki klasycznej w Niemczech czy też przybliżeniem ludności greckiej przesłania reformacyjnego. Celem *CA Greaca* było zaprezentowanie myśli Reformacji wittenberskiej w sposób, który będzie zrozumiała dla teologów Kościoła wschodniego. Ten zamiar spowodował, że tłumacz tekstu musiał zmierzyć się z licznymi wyzwaniem. Zanim przyjrzymy się ich przekładom, należy spróbować odpowiedzieć na pytanie, kto był tłumaczem *CA Greaca* i jaka wersja *Wyznania augsburskiego* była podstawą tłumaczenia. Na druku wydany w Bazylei u Oporinusa pojawia się nazwisko Paula Dolciusa, syna rektora szkoły w Plauen, a później proboszcza w Reichenbach Johannes Dölscha. Jego brat Augustinus został teologiem i od 1547 r. wspierał ojca jako diakon. Paul natomiast wybrał karierę medyka. Po uzyskaniu doktoratu na jednym z włoskich fakultetów działał jako rektor szkoły w Halle. Cieszył się też opinią znanego greceisty. Wszyscy oni pozostawali w bliskich kontaktach z Melanchtonem. Badania Kretschmara wskazują jednak nie tylko na udział Dolciusa w całym przedsięwzięciu. Związane jest to z historią tekstu samego *Wyznania augsburskiego*.

Jak wiadomo, łaciński i niemiecki tekst przedstawiony Karolowi V w Augsburgu nie zachował się. Punktem wyjścia dla historii tekstu *Wyznania augsburskiego* jest więc tzw. *editio princeps* z 1531 r., którą przygotował Melanchton. Jest to *CA Invariata*, czyli *Niezmienione Wyznanie augsburskie*⁸. Dodatek *Invariata* przy nazwie

⁸ Por. *Die Augsburgische Konfession. Confessio oder Bekenntnis des Glaubens etlicher Fürsten und Städte uberantwort Kaiserlicher Majestat zu Augsburg Anno 1530. Confessio fidei exhibitata invictissimo Imperatori Carolo V. Cesari Augusto in comitiis Augustae Anno MDXXX*, w: *Die Bekenntnis-*

wziął się stąd, że w kolejnych latach, ze względu na różne potrzeby, Melancton na nowo opracowywał tekst. Najważniejsza z takich redakcji to pochodząca z 1540 r. *CA Variata*⁹, a więc zmieniona. Zasadniczą zmianą, poza różnorodnymi ingerencjami w strukturę tekstu (np. układ artykułów części II, zamiana kolejności artykułów XI i XII), jest w niej uwzględnienie w art. X o Wieczerzy Pańskiej konsensusu, jaki na temat tego sakramentu wypracowano z teologami strasburskimi¹⁰. Stało się to później przyczyną ostrych sporów o tekst Augustany wśród spadkobierców Lutra. Wracając do tłumaczenia – ze względu na fakt, że *CA Graeca* jest syntezą *CA Invariata* i *CA Variata*, opatrzoną dodatkowo licznymi uzupełnieniami i omówieniami, które miały przysłużyć się jasności tekstu z perspektywy teologii wschodniej, Georg Kretschmar argumentuje, że w przygotowaniu ostatecznego tekstu musiał brać udział sam Melancton. Najprawdopodobniej wykorzystał tłumaczenie *CA Invariata* pióra wspomnianego Dolciusa. Jednak tylko sam Melancton miał wystarczający autorytet, by tak dalece zredagować tekst i dostarczyć właściwie kolejną po *CA Invariata* i *Variata* wersję tekstu.

Skąd wzięły się te zmiany w tekście? Wynikały one z faktu, że *Wyznanie augsburskie* jest głęboko zakorzenione w dyskusji teologicznej chrześcijańskiego Zachodu, sięgając w niej aż do Augustyna z Hippony, który pozostawał jednym z najważniejszych inspiracji wittenberskich reformatorów¹¹. Oznacza to jednak, że reformatorzy wittenberscy poruszali się w obszarze terminologii łacińskiej, która jak wiadomo niekoniecznie daje się łatwo przełożyć na terminy i kategorie obecne w myśli greckiej. Najlepszym tego przykładem jest kluczowy dla całej Augustany termin *iustificatio* [usprawiedliwienie], który sięga do terminologii Tertuliana, ale został w kluczowy sposób ukształtowany przez myśl teologiczną Anzelma z Cantenbury i jego teorię satysfakcji wyłożoną w traktacie *Cur Deus homo*¹². Jest to na tyle odmienna wobec myśli wschodniej pozycja soteriologiczna, że do dziś ewangelicy badacze historii dogmatu stosują typologię nauki o pojednaniu, w której rozróżniają model wschodni

schriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neueditioni, s. 84-225; (tłum. polskie: *Wyznanie augsburskie augsburska*) z 1530 roku, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, s. 143-163).

⁹ Por. *Confessio Augustana Variata secunda 1540*, [w:] *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition. Quellen und Materialien*, t. 1, red. I. Dingel, Göttingen 2014, s. 120-167.

¹⁰ Por. Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 2, Bielsko-Biała 2017, s. 229-233.

¹¹ Na temat związków teologii Lutra z Augustynem zob. Augustin/Augustinus, [w:] *Das Luther-Lexikon*, red. V. Leppin, G. Schneider-Ludorff, Regensburg 2014, s. 86-87.

¹² Por. J.T. Maciuszko, *Anzelma z Cantenbury pytanie: Cur Deus homo?*, [w:] *W służbie wcielonego Słowa*, Bielsko-Biała 1996, s. 95-101.

od anzelmiańskiego *satisfactio*¹³. W związku z tym termin *iustificatio* i od niego pochodne nie mają prostego ekwiwalentu w terminologii greckiej. Tłumacze *CA Graeca* uciekali się więc do różnych rozwiązań: tworząc neologizm na wzór łaciński *dikaio-poia*, albo, co robili zdecydowanie częściej, odwoływali się do opisowych odniesień nawiązujących do nowotestamentowego *dikaio-syne*. Oczywiście kwestia terminu *iustificatio* to tylko jedno z wielu wyzwań, przed jakimi stanęli tłumacze *Wyznania augsburskiego* na język grecki.

2. Listowny dialog Tybingi z Konstantynopolem¹⁴

Pytanie o sukces wybranych przez tłumaczy strategii przybliżenia greckiej wrażliwości zasadniczych linii myślenia wittenberskiego musiało zaczekać na odpowiedź do lat 1574-1581, kiedy to teologowie z ówczesnie wiodącego teologicznie ośrodka luteranizmu – uniwersytetu w Tybindze, prowadzili korespondencję z patriarchą Jeremiaszem II Tranosem. Rozmowy te mogły dojść do skutku dzięki zmianom na politycznej mapie Europy. Cesarzem niemieckim był już wtedy Maksymilian II Habsburg, który odnosił się do protestantów dużo przychylniej niż jego wuj Karol V czy ojciec Ferdynand I. Jednocześnie trwały wysiłki Jeremiasza II Tranosa, mające na celu pozyskanie w Maksymilianie II protektora dla zagrożonego greckiego Kościoła. Te dwie tendencje spowodowały, że postem Maksymiliana II do Wysokiej Porty został przychylny protestantyzmowi David Ugnad, a wśród osób towarzyszących w jego dyplomatycznej misji znalazł się luterkański kaznodzieja Stefan Gerlach. Ten, wraz ze swoim przełożonym, został 24 maja 1575 r. przyjęty na uroczystej audiencji przez patriarchę Jeremiasza II i mógł mu przekazać *CA Graeca*. Stało się to początkiem wymiany korespondencji między Jeremiaszem II a tybingeńskimi teologami, wśród których kluczową rolę odgrywał Martin Crusius (1526-1607), a w szerszym kręgu, skupionym wokół niego, znalazł się choćby wiodący autor pochodzącej z 1577 r. *Formuły zgody*, która wieńczy proces kształtowania się luterkańskich ksiąg wyznaniowych – Jakob Andrae¹⁵ czy syn reformatora Norymbergi Andreasa Osiandra – Lukas. Zatem w dialog z Konstantynopolem zaangażowały się wiodące postaci niemieckiego luteranizmu

¹³ Por. klasyczną typologię w: G. Aulen, *Christus Victor. An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*, London 19804; tenże, *Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankes*, „Zeitschrift für Systematische Theologie” 8(1931), s. 501-538

¹⁴ Por. D. Wendenbourg, *Reformation und Orthodoxie. Das erste ökumenischen Gespräch zwischen der evangelisch-lutherischen und den griechischen Kirche (1574-1581)*, [w:] tenże, *Die eine Christenheit auf Erden. Aufsätze zur Kirchen- und Ökumenegeschichte*, Tübingen 2000, s. 95-115; K. Karski, *Protestanci i ekumenizm. Wkład spadkobierców Reformacji w dzieło jedności*, Warszawa 2001, s. 13-26; R. Pracki, *Prawosławni i luteranie w dialogu*, Warszawa 2019, s. 17-34.

¹⁵ Por. Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 2, s. 310-311.

lat siedemdziesiątych XVI wieku. Najważniejszą badaczką tego interesującego przykładu wymiany myśli luterańsko-prawosławnej w XVI wieku była Dorothea Wendebourg. Warto także odnotować, że wyjątki z listów Jeremiasza II do wirtemburskich teologów zostały ujęte w wyborze tekstów wyznaniowych Kościołów prawosławnych, przygotowanym w Krakowie pod redakcją Elżbiety Przybył. Korzystając z tego faktu, omówienie korespondencji rozpoczniemy od zacytowania wstępu do pierwszego z listów Patriarchy Jeremiasza II Tranosa z 15 maja 1576 roku:

„Jeremiasz, z miłosierdzia Bożego arcybiskup Nowego Rzymu, patriarcha ekumeniczny, pełnym mądrości i wiedzy, czcigodnym mężom, Jakubowi, doktorowi teologii i Marcinowi Crusiusowi [Krausowi], z życzeniami szczęścia.

Czcigodni i uczeni mężowie niemieccy, najukochańsi w Duchu Świętym synowie naszej Przeciętności. Posyłamy wam długo przez was oczekiwany – a przez nas opracowany po długich i gruntownych, a podjętych z waszego powodu, studiach – list, jakby z łaski Boga nieśmiertelnego otrzymany. Zawierzamy go waszej miłości, przesyłając wraz z nim równą mu radość i duchowe szczęście, i ojcowski wzgląd na zadowolenie synów. Prosimy więc najlepszego i najwyższego Boga, a także Jego we wszystkim błogosławioną Matkę, aby was napełniła radością [...]”¹⁶.

Dalej, w obszernym liście, patriarcha Jeremiasz II Tranos komentuje przesłany tekst *CA Greaca*. Jak wiadomo, wymiana korespondencji trwała aż do 1581 r. Wspomniana Dorothea Wendebourg identyfikuje kilka obszarów, które stały się przedmiotem dyskusji w przywołanych listach. Wymienia wśród nich: pochodzenie Ducha Świętego, ludzka wola, łaskę i wiarę, świętych i obrazy, życie zakonne, sakramenty, Pismo i tradycję.

Pierwszy z powyższych tematów pojawił się w dyskusji z inicjatywy patriarchy. *CA Greaca* nie odnosi się do niego bezpośrednio. Dyskusja ta przebiegała typowo. Patriarcha wskazywał na formułę symbolu nicejskiego bez *Filioque*, zaś tybingeńscy teologowie uznawali go za uprawniony, wychodząc od typowego zachodniego argumentu, że nicejski symbol nie rozstrzygał pochodzenia Ducha Świętego. Dyskusja szybko przekroczyła owe ustalenia formalne i skupiła się na dwóch kwestiach merytorycznych, a mianowicie na pochodzeniu Ducha jako przedmiotu nauki o relacjach wewnątrztrynitarnych oraz na relacji pochodzenia i posłania Ducha w ramach ekonomii zbawienia. Co ciekawe, inaczej niż we wcześniejszych kontrowersjach średniowiecznych, skupiono się na drugim zagadnieniu. Wynikało to ze stanowiska wirtemburskich teologów, którzy uznali patriarsze odniesienia do relacji wewnątrztrynitarnych za czystą spekulację i skupili się na ekonomicznej perspektywie

¹⁶ Jeremiasz II Tranos, *Listy do Kościoła luterańskiego dotyczące Konfesji Augsburskiej (fragmenty)*, [w:] *Wyznania wiary. Kościoły orientalne i prawosławie*, red. E. Przybył, Kraków 2006, s. 272-273.

dogmatycznych poglądów na temat Trójcy. Wychodząc od ekonomii zbawczej, przedstawiali argumenty za zasadnością *Filioque*. W odpowiedzi na to stanowisko patriarcha podnosił tradycyjne argumenty bizantyjskiej teologii, protestując przeciw mieszanemu relacji wewnątrztrynitarnych z ekonomią zbawienia. Odwoływał się także do św. Grzegorza Palamasa i jego nauczania o Osobach Boskich jako Boskich energiach. Dyskusja o *Filioque* bazowała na dotychczasowej argumentacji każdej ze stron. Nie można tego powiedzieć o wątku dotyczącym ludzkiej woli, łaski i wiary. Dotyczył on bowiem kluczowego dla strony luterkańskiej pojęcia – usprawiedliwienia. Temat ten był mocno zakorzeniony w zachodniej wrażliwości i terminologii teologicznej. Patriarcha krytykował luterkańskie ujęcie wyrażone w *CA Greaca*, która mówi o zbawieniu jedynie z łaski, jedynie przez wiarę i jedynie ze względu na Chrystusa. Jego zdaniem prowadzi ono do tego, że chrześcijanin nie odgrywa w procesie zbawienia żadnej roli, a luteranie bronią martwej wiary i taniej łaski. Odwoływał się przy tym do koncepcji synergii woli człowieka z łaską Bożą, celem osiągnięcia zbawienia, nazywając człowieka drugim autorem zbawienia. Odpowiedź z Tybingi podkreślała, że dobre uczynki są konieczne, ale jedynie jako owoc wiary. Tybingeńscy teologowie argumentowali, że wiara nie jest tutaj rozumiana jedynie jako przyjęcie określonych dogmatycznych tez, ale że jest ona zaufaniem, ze względu na które człowiek jest przyjęty przez Boga mocą śmierci Chrystusa. W oparciu o założenia pesymistycznej antropologii luteranizmu byli zdania, że wola człowieka obciążona grzechem pierworodnym nie jest zdolna sama z siebie do takiego zaufania, jak również przytaczali podstawy reformacyjnej krytyki nauki o zasłudze. Z przedstawionej powyżej argumentacji wynika, że uczestnicy wymiany korespondencji z obu stron nie doceniają zasadniczej odmienności swoich punktów wyjścia. Patriarcha podkreślał procesualny charakter doświadczenia zbawienia, uświęcenie, przemianę, a tybingeńscy teologowie uważali, że istotną jest perspektywa języka teologicznego, który skupia się na jurydycznych kategoriach sądu Boga nad człowiekiem.

Podobne rozminięcie się rozmówców następuje w dyskusji o świętych i obrazach. Tybingeńscy teologowie powtarzają krytykę wymierzoną w rzymskie ujęcie tych zagadnień. Nie dostrzegają przy tym, że choć w wypowiedziach patriarchy pojawiają się takie pojęcia jak „pośrednik” w odniesieniu do świętych, to są one interpretowane odmiennie niż w dyskursie zachodnim. Święci bowiem, w jego wywodzie, nie są jakimiś szczególnymi postaciami i szczególnymi przykładami, ale przede wszystkim nosicielami łaski. Stąd zwracanie się do świętych jest odwołaniem się do łaski, której źródłem jest sam Chrystus. Pomijają też, że cześć i modlitwa kierowana do świętych ma charakter odmienny w porównaniu z czią oddawaną Trójcy Świętej: Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu. Ponownie pomocą mogłoby być tu rozumienie

pośredniczącego miejsca łaski w oparciu o nauczanie św. Grzegorza Palamasa. Nie było ono jednak znane Tybingeńczykom. Podobnie rzecz się miała z obrazami, których rolę patriarcha rozumiał w kategoriach palamickich i w oparciu o platońską teorię zakładającą, że obraz ma udział w swoim oryginale. Tybingeńczycy nie znali dzieł św. Grzegorza Palamasa, a teoria platońska nie wydała im się przekonująca. To zaś doprowadziło ich do stosowania w dyskursie z patriarchą tradycyjnego argumentu protestanckiego przeciwko obrazom, czyli zarzutu, że obrazy są ubóstwieniem stworzenia.

Polem wielkiej kontrowersji było odniesienie do życia zakonnego. Podejście *CA Graeca*, które krytykowało życie zakonne, jako pewną formę życia społecznego, spotkało się z ostrą kontrą patriarchy, który dostrzegał w formułowanej w *CA Graeca* krytyce nie tyle odniesienie do pewnej grupy społecznej, co zakwestionowanie możliwości urzeczywistnienia bycia chrześcijaninem oraz prowadzenia życia anielskiego pozbawionego namiętności. Odpowiedź teologów z Tybingi całkowicie negowała sposób myślenia patriarchy bazujący na ideale *apathei*, gdyż teologowie ci uważali, że w ten sposób lekceważy się ludzkie potrzeby oraz pozytywną ocenę człowieka jako dobre Boże stworzenie, negując równocześnie inne dobre ustanowienia Boże, jakimi są małżeństwo i państwo. Dorothea Wendebourg skomentowała tę wymianę z przekąsem, wskazując, że obydwie strony zgodziły się przynajmniej co do właściwego rozumienia życia chrześcijańskiego.

Spór dotyczący sakramentów/misteriów skoncentrowany był na ich liczbie oraz wskazaniu, które z nich są niezbędne do zbawienia. Tybingeńczycy bazowali na augustyńskiej formule pojmowania sakramentu jako połączenia Słowa Bożego i znaku, w celu przekazania ponadmysłowego daru łaski. Starali się uzasadnić ograniczenie listy sakramentów jedynie do dwóch: Chrztu Świętego i Wieczerzy Pańskiej. Patriarcha Jeremiasz II wychodził od podobnej definicji, według której sakramenty/misteria to przewidziane w Piśmie Świętym dla ponadmysłowych celów połączenie znaku i określonych słów, przy czym relację Słowa i rzeczy/znaku rozumiał w kategoriach materii i formy, odwołując się nieświadomie do zachodnich formuł scholastycznych bazujących na filozofii Arystotelesa. Konsekwentnie uzasadniał, że w Kościele jest siedem misteriów/sakramentów. W odpowiedzi Tybingeńczycy dowodzili, że koncepcja siedmiu sakramentów ma charakter otwarty i umożliwia nieskończone zwiększanie ich liczby. Różnica stanowisk obydwu stron dotyczyła także pojmowania zakresu rytu, w ramach którego sakramenty są udzielane. Tybingeńczycy – zgodnie z tradycją zachodnią – dopuszczali minimalizm ceremonialny w udzielaniu każdego z nich, a co za tym idzie dopuszczali daleko idące różnice liturgiczne,

natomiast patriarcha Jeremiasz II powoływał się na wschodnią tradycję liturgiczną, która ze względu na swą pełnię nie powinna być zmieniana.

Dialogujące strony miały odmienne podejście do Pisma i tradycji Kościoła. Zgadzały się jedynie co do tego, że Pismo Święte jest źródłem, a Tradycję przyrównywali do koryta, w którym płynie woda pochodząca ze źródła. Zdaniem Tybingeńczyków pierwotnie czysta woda w miarę oddalania się od źródła staje się coraz bardziej zanieczyszczona. Szlam, który zanieczyszcza wodę, nie może być stawiany na równi ze źródłem, a tym bardziej cieszyć się tą samą obowiązywalnością. Patriarcha Jeremiasz II całkowicie odmiennie postrzegał Tradycję. Uważał bowiem, że dzięki korytu Tradycji woda Pisma Świętego zachowuje swą czystość. Pozycja Tybingeńczyków u swych podstaw miała naukę o autorytecie, jasności, wystarczalności i efektywności Pisma Świętego, która później była intensywnie rozwijana w ramach luteranckiej ortodoksji. Według patriarchy, przekaz tradycji jest rozjaśniony przez samego Ducha Świętego i tak, jak i Ewangelia, jest obowiązywalny. Patriarcha konsekwentnie bronił normatywności Tradycji przechowanej w greckim Kościele, stojąc na stanowisku, że jest on pewnym punktem odniesienia i pozostaje w pełnej zgodności ze źródłem Słowa Bożego. Widać to już w cytowanym powyżej wstępie pierwszego listu Patriarchy Jeremiasz II do luteran. Partnerzy korespondencyjnego dialogu minęli się w swoich oczekiwaniach, ze względu na odmienną pojęć teologicznych i systemów odniesień. Wymiana korespondencji nie mogła zakończyć się niczym innym niż prośbą wyrażaną przez patriarchę Jeremiasza II: „Dlatego prosimy was – nie przysparzajcie nam więcej zmartwień, ani nie piszcie do nas w tych samych sprawach, jeśli chcecie traktować oświecicieli i teologów Kościoła w sposób odmienny niż my. Szanujecie i wysławiacie ich słowami, ale odrzucacie uczynkami. Próbujecie wykorzystywać naszą broń, jaką są ich święte i Boże wykłady, [jednocześnie] uznając je za niewłaściwe. I tak jest właśnie z tymi dokumentami, które spisaliście, aby się nam przeciwstawić. Dlatego prosimy, zwolnijcie nas z tej odpowiedzialności. Idąc własną drogą nie piszcie [do nas] już więcej w kwestii dogmatów, choć jeśli zechcecie pisać wyłącznie z powodu przyjaźni – bardzo proszę.”¹⁷

Bibliografia

Augustin/Augustinus, [w:] *Das Luther-Lexikon*, red. V. Leppin, G. Schneider-Ludorff, Regensburg 2014.

Aulen G., *Christus Victor. An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*, London 19804.

¹⁷ Tamże, s. 299.

- Aulen G., *Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankes*, „Zeitschrift für Systematische Theologie” 8(1931), s. 501-538.
- Barański Ł., Sojka J., *Reformacja*, t. 2, Bielsko-Biała 2017.
- Confessio Augustana Variata secunda 1540*, [w:] *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition. Quellen und Materialien*, t. 1, red. I. Dingel, Göttingen 2014, s. 120-167.
- De potestates et primatu papae tractatus per theologos Smalcaldiae congregatos conscriptus Anno 1537*, [w:] *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neueditioni*, red. I. Dingel, Göttingen 2014, s. 796-837, (tłum. polskie: *Traktat o władzy i prymacie papieża*, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Lutherańskiego*, Bielsko-Biała 2011, s. 359-369).
- Die Augsburgische Confession. Confessio oder Bekenntnis des Glaubens etlicher Fürsten und Städte uberantwort Kaiserlicher Majestat zu Augsburg Anno 1530. Confessio fidei exhibita invictissimo Imperatori Carolo V. Ceasari Augusto in comitiis Augustae Anno MDXXX*, [w:] *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neueditioni*, red. I. Dingel, Göttingen 2014, s. 84-225; (tłum. polskie: *Wyznanie augsburskie*, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Lutherańskiego*, Bielsko-Biała 2011, s. 143-163).
- Disputatio et excusatio F. Martini Luther adversus criminationes D. Iohannis Eccii*, [w:] *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, t. 2, Weimar 1884, s. 158-162.
- Jeremiasz II Tranos, *Listy do Kościoła lutherańskiego dotyczące Konfesji Augsburskiej (fragmenty)*, [w:] *Wyznania wiary. Kościoły orientalne i prawosławie*, red. E. Przybył, Kraków 2006, s. 270-299.
- Karski K., *Protestanci i ekumenizm. Wkład spadkobierców Reformacji w dzieło jedności*, Warszawa 2001.
- Kretschmar G., *Die Confessio Augustana graeca*, [w:] *Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde*, Göttingen 1977, s. 11-39.
- Luther M., *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis (1528)*, [w:] *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, t. 26, Weimar 1909, s. 261-509 (tłum. polskie: M. Luter, *Wyznanie o Wieczery Pańskiej*, przeł. J. Pośpiech, Bielsko-Biała 2014).
- Luther M., *Von den Konziliis und Kirchen (1539)*, [w:] *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, t. 50, Weimar 1914, s. 488-653 (tłum. polskie: M. Luter, *O soborach i Kościołach*, „Z problemów Reformacji” 6(1993), s. 193-271).

- Maciuszko J.T., *Anzelma z Cantenbury pytanie: Cur Deus homo?*, [w:] *W służbie wcielonego Słowa*, Bielsko-Biała 1996.
- Matwiejczuk P., *List Filipa Melanchtona do Joasafa II. Pierwszy kontakt protestantyzmu niemieckiego z Patriarchatem Konstantynopola*, [w:] *W poszukiwaniu tego, co łączy. 25 lat partnerstwa Prawosławnej Diecezji Lubelsko-Chełmskiej i Ewangelickiego Okręgu Kościelnego Balingen. Auf der Suche nach dem, was verbindet. 25 Jahre Partnerschaft der Orthodoxen Diözese Lublin-Chełm und des Evangelischen Kirchenbezirks Balingen*, red. K. Leśniewski, B. Widman, Lublin 2021, s. 19-27.
- Pracki R., *Prawosławni i luteranie w dialogu*, Warszawa 2019.
- Sojka J., „*Wszyscy jesteśmy husytami...?*” Perykopa Mt 16,13-19 a papieżstwo w traktacie *De ecclesia Jana Husa i pismach Marcina Lutra*, [w:] *Jan Hus. Życie i dzieło. W 600. rocznicę śmierci*, red. A. Paner, M. Hintz, Gdańsk 2016, s. 183-199.
- Sojka J., *Argumentacja z Pisma Świętego i tradycji Kościoła pierwszego tysiąclecia w „Wyznaniu augsburskim” (1530)*, „Rocznik Teologiczny ChAT” LV(2013), z. 1-2, s. 47-66.
- Sojka J., *Czym jest sobór dla Kościoła? Perspektywa ewangelicka*, [w:] *Przed Soborem Wszechprawosławnym*, red. T. Kałużny, Z. Kijas, Kraków 2016, s. 55-82.
- Wendenbourg D., *Reformation und Orthodoxie. Das erste ökumenischen Gespräch zwischen der evangelisch-lutherischen und den griechischen Kirche (1574-1581)*, [w:] *tenże, Die eine Christenheit auf Erden. Aufsätze zur Kirchen- und Ökumenegeschichte*, Tübingen 2000, s. 95-115.

Antoni Mironowicz

Protopop Nestor Kuźmicz – obrońca prawosławia

Nestor Kuźmicz¹ należał do najwybitniejszych postaci w dziejach Kościoła prawosławnego na terenie Rzeczypospolitej². Jego życie i działalność przypadły na drugą połowę XVI wieku. Był to czas podziałów wewnętrznych w prawosławiu, narastania tendencji kontrreformacyjnych, przygotowania soboru unijnego oraz konfliktów unicko-prawosławnych. Duchowny prawdopodobnie pochodził z Zabłudowa lub Dojlid, należących wówczas do dóbr rodowych Chodkiewiczów. Jego późniejsza działalność wskazuje na bliskie kontakty także z innymi ośrodkami: Wilnem, Grodnem i Słuckiem. Nestor cieszył się wielkim autorytetem wśród ówczesnej hierarchii i samego hetmana Wielkiego Księstwa Litewskiego – Hrehorego Chodkiewicza. Zabłudów, kiedy jego właścicielem został kasztelan wileński, hetman wielki litewski, starosta grodzieński i mohylewski – Hrehory Chodkiewicz³, stał się duchowym i kulturowym centrum Kościoła prawosławnego⁴.

¹ W dokumentach Nestor Kuźmicz (Нестор Кузьмич) występuje jako: Nester Kuźminicz (Нестер Кузьминич), Nestor Kozmienicz (Нестор Козменич). Nr. „Русская Историческая Библиотека”, *Памятники полемической литературы в Западной Руси*, t. 19, *Примъчания*, Санкт-Петербург 1903, s. 84.

² Treść niniejszego rozdziału stanowi syntetyczne przedstawienie treści dwóch artykułów mojego autorstwa: *Działalność protopopa zabłudowskiego Nestora Kuźmicza na tle epoki*, cz. I, „Saeculum Christianum” XIX(2022), nr 1, s. 135-152 oraz *Działalność protopopa zabłudowskiego Nestora Kuźmicza na tle epoki*, cz. II, „Saeculum Christianum” XIX(2022), nr 2, s. 88-101.

³ Hrehory Aleksandrowicz Chodkiewicz, podkomorzy litewski (1544-1559), wojewoda witebski (1544-1559), kasztelan trocki (1559-1563), kasztelan wileński (1564-1572), hetman wielki litewski (1566-1572).

⁴ Por. A. Mironowicz, *Życie monastyczne na Podlasiu*, Białystok 1999, s. 89-106.

Hrehory Chodkiewicz w czasie, kiedy większość magnaterii ruskiej przeszła na kalwinizm bądź na wyznanie rzymskokatolickie, pozostał przy „religii greckiej”. Hetmana postrzegano w Rzeczypospolitej jako obrońcę wiary prawosławnej⁵. Hrehory Chodkiewicz był ktitorem monasteru supraskiego i znacznie przyczynił się do zgromadzenia zasobów biblioteki klasztornej. W 1563 r. ufundował cerkiew pw. Zaśnięcia Najświętszej Marii Panny i św. Mikołaja Cudotwórcy w Zabłudowie. Ponadto zlecił wydzielenie placu na budowę domu parafialnego w pobliżu cerkwi. Magnat zabezpieczył także materialnie duchowieństwo, nakładając na mieszczaństwo stałą opłatę na rzecz duchowieństwa prawosławnego. Właściciel Zabłudowa ufundował szkoły przy cerkwi i nadał nauczycielom prawo do pobierania 50 kop z dziesięcin. W tym czasie w rezydencji hetmana Wielkiego Księstwa Litewskiego przebywał Nestor Kuźmicz. Nestor był synem duchownego dojlidzkiego Kuźmy Dymitrowicza. Dojlidy do 1572 r. należały do Hrehorego Chodkiewicza⁶. Po 1549 r., kiedy Dojlidy weszły w skład dóbr chodkiewiczowskich, zbudowano tam pierwszą cerkiew prawosławną pw. Narodzenia Najświętszej Marii Panny i św. proroka Eliasza. Hrehory Chodkiewicz 21 czerwca 1571 r. zamienił uposażenie ziemskie duchownemu dojlidzkiemu Kuźmie Dymitrowiczowi (włókę ziemi i dziesięcinę) we wsi Krywłany na podobne do obowiązującego w Dojlidach⁷. Otrzymana włóka gruntu ciągnęła się wzdłuż gościńca zabłudowskiego, gdzie później założono cmentarz prawosławny⁸. Nestor Kuźmicz, syn Kuźmy Dymitrowicza, był, jak sam zapisał w 1602 r. na moskiewskim wydaniu *Аносмола*, budowniczym cerkwi zabłudowskiej⁹.

⁵ A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku*, Białystok 1991, s. 97.

⁶ A. Mironowicz, *Nieznana wersja wypisu z ksiąg ziemskich grodzieńskich podziału dóbr rodowych po śmierci Aleksandra Chodkiewicza*, s. 202-208; Vilniaus universiteto biblioteka, tankraščiu skyrius, Vilnius, F4 – A 3901, k. 56-58v; 60-61. Potwierdzenie króla Zygmunta Augusta podziału dóbr między synów Aleksandra Chodkiewicza z 22 grudnia 1550 r. Wypis z ksiąg ziemskich powiatu wołkowskiego z 29 lutego 1780 r. Tamże, F4 – A 3901, k. 67-70. Wypis z ksiąg ziemskich grodzieńskich z 25 maja 1614 r. o podziale dóbr. Tamże, F4 – A 3901, k. 59-65.

⁷ Oryginalny dokument przechowywany jest w Archiwum Archidiecezji Rzymskokatolickiej w Białymstoku, *Archiwum Dworu Zabłudowskiego*. Druk por.: *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, opr. J. Maroszek, Białystok 1994, s. 72-73. *Księga wizytacji diekańskiej dekanatu podlaskiego przeze mnie księdza Bazylego Benedykta Guttorskiego dziekana podlaskiego, plebana golniewskiego w roku 1773 miesiąca Novembra dnia 17 iuxta vetus kalendara sporządzona*, opr. J. Maroszek, W. Wilczewski, Białystok 1996, s. 7-8.

⁸ A. Mironowicz, *Parafia św. Eliasza w Dojlidach do 1939 roku*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne”, 2015, nr 43, s. 103-134; tenże, *Początki parafii św. Eliasza w Dojlidach. W dobrach Chodkiewiczowskich. W dobrach Radziwiłłowskich. Branickie Dojlidy. Pod patronatem Krusensternów i Rūdiğerów. W II Rzeczypospolitej*, w: *Parafia Świętego Proroka Eliasza w Białymstoku-Dojlidach. 500 lat (1515-2015)*, Białystok 2015, s. 13-41.

⁹ Т.Н. Протасьева, *Первые издания московской печати в собрании Государственного Исторического музея*, Москва 1955, с. 22-23; „Сия книга апостольская дана есть на церковь храм Успения пречистое богородицы заблудовскую от благоверного служебника божого Лукаша Семкевича по души его, которая просит всего причту того светого храму, дабы у

Wspomnianą księgę przywiózł do Zabłudowa drukarz Iwan Fedorow i ofiarował ją protopopowi Nestrowi Kuźmiczowi.

1. Organizator zabłudowskiej oficyny wydawniczej

Zasługi Hrehorego Chodkiewicza na polu działalności politycznej i kulturalnej były wysoko cenione przez współczesnych. To w stworzonym przez niego środowisku kulturowo-religijnym, kształtował się światopogląd Nestora Kuźmicza. Zachował się zapis Hrehorego Chodkiewicza odnoszący się do potencjalnego nauczyciela w szkole przy cerkwi pw. Zaśnięcia Matki Bożej, mówiący, że powinien być w niej zatrudniony „człowiek biegły w piśmie i oddany Cerkwi”¹⁰. Otwarte pozostaje pytanie, czy tym człowiekiem był Nestor Kuźmicz. Dalsze jego losy jako duchownego wskazują, że wkrótce po przybyciu do rezydencji Chodkiewicza został protopopem zabłudowskim i jedną z głównych osób uczestniczących w przygotowaniu tam drukarni na potrzeby Kościoła prawosławnego. W 1566 r. do Zabłudowa przybyli drukarze¹¹. Potrzebni im byli pomocnicy, w tym grawerzy, introligatorzy i rzeźbiarze. Protopop Nestor Kuźmicz oddelegował do pracy z nimi swojego wychowanka Hrynia Iwanowicza¹². Kuźmicz doskonale zdawał sobie sprawę z potrzeby uruchomienia drukarni, która umożliwiłaby skuteczną polemikę z ruchami reformacyjnymi i kontrreformacyjnymi.

Kościoły reformowane w ówczesnej Europie posługiwały się najnowocześniejszymi formami głoszenia prawd swojej wiary, upowszechniając np. liczne druki z komentarzami do tekstów biblijnych. Kościół katolicki w Rzeczypospolitej w końcu lat sześćdziesiątych XVI wieku dopiero przygotowywał się do odzyskiwania swoich wpływów i walki z ruchem reformacyjnym. Kontrreformacja nie stanowiła jeszcze takiego zagrożenia dla Cerkwi prawosławnej, jakie stwarzał rozwój protestantyzmu na Litwie. Ruch reformacyjny zwracał się po raz pierwszy do wiernych w ich języku. Nic też dziwnego, że wydawca *Евангелие учительное* brał pod uwagę i ten aspekt. W końcowej partii przedmowy Hrehory Chodkiewicz napisał: „Myślałem

воктеньях и поминниках и о нем ся молили. И сее книги от того светого храму нигде не отлучали под клятвою святых вселенских семи собор. А дана и подписана есть сия книга в лета рожества Христова 1602 месяца ноября 4 дня в среду многогрешным презвитером и хужшим во иереох Нестором строителем того же светого храму а екзархом и протопопом подляшским”. Por. E.Л. Немировский, *Иван Федоров*, Москва 1985, с. 128.

¹⁰ Por. В.П. Мещеряков, *Братские школы Белоруссии*, с. 17; А. Mironowicz, *Szkolnictwo prawosławne na ziemiach białoruskich w XVI-XVIII wieku*, s. 29.

¹¹ Por. Przedruk przedmowy do *Евангелие учительное* z 1569 roku, М.Н. Тихомиров, *Начало книгопечатания в России*, [w:] *У истоков русского книгопечатания*, Москва 1959, с. 225-230.

¹² А. Mironowicz, *Грыні Івановіч, незнаны мalarz, гравер і друкарз*, Białystok 2016.

początkowo o tym, aby tę księgę przełożyć na język prosty, aby była zrozumiała dla prostych ludzi i bardzo się o to starałem. I poradzili mi ludzie mądrzy, którzy znają się na takich księgach, że przy przekładaniu dawnych wyrażeń na nowe było niemało pomyłek, jak się to widzi w księgach z nowymi tłumaczeniami. Dlatego też kazałem wydrukować tak, jak została napisana w dawnych czasach, gdyż jest ona dostępna każdemu, zrozumieć ją nietrudno, a czytanie jej jest korzystne”¹³. Z cytowanego tekstu wynika, że w pierwszych zamierzeniach zabłudowska oficyna wydawnicza miała wydawać książki w języku zrozumiałym dla wszystkich, czyli starobiałoruskim, ale z obawy przed popełnieniem błędów, które mogły powstać w nowych przekładach tekstów kanonicznych, doszło do zmiany pierwotnego zamiaru. Przedmowa nie określa, jacy to „ludzie mądrzy” odwiedzili hetmana od zamiaru przekładu Ewangelii na „język prosty”. Należy sądzić, że byli to duchowni, gdyż oni najbardziej zdecydowanie występowali przeciwko tłumaczeniom ksiąg Pisma Świętego na języki narodowe. Oponentem tłumaczenia Biblii z języka cerkiewnosłowiańskiego na ruski był zapewne Iwan Fedorow, który niedostatecznie znał język starobiałoruski, używany na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego. Tych „ludzi mądrych” należy upatrywać wśród dysydentów prawosławnych z ks. Artemiuszem¹⁴ i kniazem Andrzejem Kurbskim na czele lub pośród mnichów monasteru supraskiego¹⁵. Nie ulega wątpliwości, że wśród nich był też protopop zabłudowski Nestor Kuźmicz. On to zajmował się dystrybucją ksiąg wydawanych w Zabłudowie¹⁶. Protopop Nestor

¹³ Por. В. Тумаш, *Гэтман Рыгор Хадкевіч і ягонае выдавецтва*, с. 22-23; М.Н. Тихомиров, *Начало книгопечатания в России*, с. 229-230; П. Строев, *Обстоятельное описание старопечатных книг славянских и Российских*, Санкт-Петербург 1929, с. 592; А. Mironowicz, *Ewangelizacja „prostą mową” w XVI wieku*, [w:] *Latopisy Akademii Supraskiej – Język naszej modlitwy: dawniej i dziś*, Białystok 2012, t. 3, red. U. Pawluczuk, s. 9-18.

¹⁴ O. Artemiusz, mnich moskiewski, który posądzony o liberalizm myślowy musiał szukać schronienia u protektorów prawosławia na Litwie. Artemiusz liczył, że uda mu się przeciągnąć Szymona Budnego do prawosławia, a tym samym pozyskać go do działalności wydawniczej. Wobec niepowodzenia tych zabiegów o. Artemiusz namawiał możliwych ruskich do utworzenia prawosławnej typografii. Drukarnia w Zabłudowie była jedyną placówką pracującą na rzecz całego prawosławia na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego. Por. M. Gębarowicz. *Iwan Fedorow i jego działalność w latach 1569-1583 na tle epoki*, s. 417.

¹⁵ W monasterze supraskim powstało wiele utworów polemicznych. Por. Н.И. Петров, *Супрасльскій монастырь как защитник православия в XVI и в начале XVII века*, Вильно 1895, „Виленский календарь на 1896 год”, с. 164-179; А. Mironowicz, *Literatura bizantyjska w Kościele prawosławnym na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI wieku*, Велико Търново 2011, „Търновска Книжовна Школа, Търново и идеята за Християнския Универсализъм XII-XV век”, т. 9, с. 692-704; tenże, *Związki literackie Kijowa z monasterem supraskim w XVI wieku*, „Slavia Orientalis” 38(1989), nr 3-4, s. 537-542; tenże, *Związki monasteru supraskiego ze Świętą Górą Athos w XVI wieku*, w: *Święta Góra Athos w kulturze Europy. Europa w kulturze Athosu*, red. M. Kuczyńska, Gniezno 2009, s. 122-134.

¹⁶ Е.Л. Немировский, *Иван Федоров*, с. 128.

otrzymał też od Iwana Fedorowa księgi wydane w Moskwie w tym *Аномот* z 1565 r., i to on miał istotny wpływ na postawę drukarzy zabłudowskich i ich mecenasa.

Równie nieprzypadkowy był wybór pierwszego druku zabłudowskiego – *Евангелие учительное*, księgi „każdemu dostępnej, dla zrozumienia łatwej i dla czytania korzystnej”. Dzieło to stanowiło zbiór religijnych pouczeń, pomocniczych w poznaniu tekstów biblijnych. W jego skład wchodziły homilie, zaczerpnięte z greckiej antologii fragmentów kazań św. Jana Chryzostoma, św. Klemensa Aleksandryjskiego oraz innych Ojców Kościoła, nawiązujące do Ewangelii niedzielnych. Zbiór ten, przetłumaczony w 894 r. na język staro-cerkiewno-słowiański przez Konstantego Bułgarskiego, ucznia Cyryla i Metodego, stał się najbardziej popularnym podręcznikiem teologii w słowiańskich Cerkwiach prawosławnych. Zabłudowskie wydawnictwo miało być wykładnią nauki Chrystusa. Ewangelia zabłudowska była przeznaczona dla wszystkich „ludzi chrześcijańskiego zakonu naszego greckiego”. Konieczność edycji *Евангелие учительное* rozumiał Nestor Kuźmicz, znający doskonale potrzeby środowiska duchownego. Konserwatywna część społeczności prawosławnej, odrzucająca języki nowożytne, głosiła, że forma i treść są ze sobą najściślej związane i dlatego nie mogą podlegać żadnym zmianom¹⁷. To właśnie wyznawców takich poglądów Hrehory Chodkiewicz nazywa „ludźmi mądrymi i doświadczo-nymi”, którzy odradzili mu przekład księgi na język „ludzi prostych”¹⁸.

W XVI wieku reformacyjne dążenia podzieliły społeczność prawosławną. Jej część uległa nowinkom religijnym, ścierała się z tradycjonalistami. Rzecznikiem pierwszych był Szymon Budny, natomiast tradycyjnego prawosławia bronił m.in. o. Artemiusz i protopop zabłudowski Nestor Kuźmicz. Obydwaj prawosławni duchowni przygotowali grunt do założenia drukarni. Stali się też nauczycielami duchownymi wielu działaczy religijnych. Walka o „rząd dusz” toczyła się zasadniczo na płaszczyźnie religijnej¹⁹. Sztuka drukarska, w założeniach teologów prawosławnych, miała być pomocą w upowszechnianiu tekstów liturgicznych i kanonicznych. Jednymi z pierwszych protagonistów tego ruchu stali się w sposób mniej lub bardziej świadomy dwaj zabłudowscy drukarze oraz protopop zabłudowski Nestor Kuźmicz, a inspiratorem i głównym mecenasem wspierającym ten ruch był Hrehory Chodkiewicz.

¹⁷ M. Gębarowicz, *Iwan Fedorow i jego działalność w latach 1569-1583 na tle epoki*, s. 417.

¹⁸ Por. М.Н. Тихомиров, *Начало книгопечатания в России*, s. 229-230; *Cyrilske trisky, Vystava z fondu statni knihovny CSR poradana k 400 vyroci umrti Ivana Fjodorova*, Praha 1982, s. 30-31; A. Mironowicz, *Ewangelizacja „prostą mową” w XVI wieku*, s. 9-18.

¹⁹ M. Gębarowicz, *Iwan Fedorow i jego działalność w latach 1569-1583 na tle epoki*, s. 465.

Działalność zabłudowskiej typografii nie trwała długo (od 3 lipca 1568 r. do 23 marca 1570 r.). 17 marca 1569 r. ukazał się pierwszy druk *Евангелие учительное* przygotowany przez Iwana Fedorowa i Piotra Mścislawca. Wkrótce po wydaniu pierwszego druku, Mścislawiec opuścił Zabłudów i udał się do Wilna. Drukarz zabrał ze sobą drzeworyty i czcionki drukarni zabłudowskiej²⁰. Druga wydana w Zabłudowie księga pt. *Псалтырь с Часословом* przygotowana została przez samego moskiewskiego drukarza i jego pomocnika Hrynia Iwanowicza, bliskiego współpracownika Nestora Kuźmicza. Protopop Nestor Kuźmicz po wyjeździe drukarzy pozostał w Zabłudowie, gdzie zajmował się dystrybucją wydanych ksiąg liturgicznych. Przed wyjazdem Iwan Fedorow pozostawił mu do kolportowania wydany nakład ksiąg zabłudowskich i kilka moskiewskich.

2. Protopop podlaski i grodzieński

Po śmierci Hrehorego Chodkiewicza dobra zabłudowskie objął jego syn – Aleksander, starosta grodzieński²¹. Aleksander był właścicielem Zabłudowa i Dojlid w latach 1572-1578. Zmarł bezpotomnie w 1578 r. Prawa do spadku po nim uzyskała żona oraz siostry zmarłego – Hanna Sapieżanka i Aleksandra Sanguszko. Drugi syn Hrehorego Chodkiewicza Andrzej zmarł bezpotomnie w 1575 r.²² W tej sytuacji współwłaścicielkami dóbr zabłudowskich zostały córki Hrehorego Chodkiewicza Hanna Sapieżanka i Aleksandra (Olena), żona Romana Sanguszki²³. Okres ten był bardzo istotny w życiu protopopa Nestora Kuźmicza. Nadal był w bliskich relacjach z Chodkiewiczami, księciem Konstantym Ostrogskim, miejscowym duchowieństwem i bojarami. Syn Hrehorego Aleksander Chodkiewicz wystarał się dla duchownego zabłudowskiego u władz cerkiewnych o godność „protopopa podlaskiego i grodzieńskiego”. Z tytułem „protopopa grodzieńskiego” występował on na synodzie w Brześciu w 1591 r.²⁴ Nestor został protopopem podlaskim i grodzieńskim, kiedy Aleksander

²⁰ Пор. Ю.П. Тумялис, *Из литовской федоровианы*, [w:] *Федоровские чтения 1980*, Москва 1984, с. 16; Т. Ілjaszewicz, *Друкарня дому Матоничзów в Wilnie, 1575-1622*, Wilno 1938, s. 38.

²¹ Aleksander Hrehorowicz Chodkiewicz, zm. w 1578 r., starosta grodzieński, starszy syn Hrehorego Chodkiewicza i Katarzyny ks. Wiśniowieckiej, mąż Aleksandry Wasylewnej Tyszkiewiczówny, wojewodzianki smoleńskiej.

²² Andrzej Hrehorowicz Chodkiewicz, podstoli litewski, syn Hrehorego Chodkiewicza i Katarzyny ks. Wiśniowieckiej.

²³ Olena (Aleksandra), żona ks. Romana Sanguszki, zm. w 1579 r.

²⁴ Пор. П.Н. Жукович, *Брестский соборъ 1591 года (по новооткрытой грамоте, содержащей дьяния его)*, „Известия отдѣления русскаго языка и словесности Императорской Академии наук”, Санкт-Петербург 1907, т. 12, кн. 2, с. 45-71; М.В. Дмитриев, *Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1595-1596 гг.*, Москва 2003, с. 122.

był starostą grodzieńskim w latach 1576-1578. Pełnił tę funkcję co najmniej do 1593 r. W tym to bowiem roku sprzedał jako „protopop grodzieński i ihumen mielecki” plac w Grodnie ziemianinowi grodzieńskiemu Gabrielowi Jelskiemu²⁵.

W 1593 r. właścicielka Mielca, Aleksandra Sanguszko, poleciła doświadczonemu mnichowi z Zabłudowa nadzór nad znajdującym się na jego terenie monasterem św. Mikołaja Cudotwórcy²⁶. W tym to roku Nestor Kuźmicz zaczął tytułować się ihumenem mieleckim. Protopopa do tej godności poleciła zapewne siostra Aleksandry Sanguszko, Teodora Sanguszkowa. W tytułaturze zachował się zapis, że Nestor Kuźmicz był „protopopem podhajeckim, nareczennym ihumenem monasteru mieleckiego”. Pozostawał blisko powiązany z właścicielem Podhajec w powiecie włodzimierskim, Michałem Pawłowiczem Orańskim, który był ktitorem monasteru Przemienienia Pańskiego we Włodzimierzu Wołyńskim²⁷. Bliskie relacje z rodem Orańskich spowodowały mianowanie znanego duchownego protopopem podhajeckim.

3. Dystrybutor ksiąg liturgicznych i spowiednik Pawła Sapiehy

W Zabłudowie Nestor Kuźmicz nadal zajmował się dystrybucją ksiąg zabłudowskiej oficyny wydawniczej oraz wydawnictw lwowskich i moskiewskich drukarza Iwana Fedorowa. Jedną z ksiąg moskiewskich *Аностол* protopop Nestor ofiarował cerkwi pw. Zaśnięcia Matki Bożej w Zabłudowie. Na jej okładce widniał dwugłowy orzeł z wizerunkiem cara w koronie. Napis znajdujący się poniżej wskazywał na cara Iwana IV: „Jan, z łaski Bożej, suwerenny car i wielki książę całej Rusi”²⁸. Księgę tę Nestor Kuźmicz ofiarował duchownemu Łukaszowi Semkowiczowi, a ten oddał mu ją z prośbą o modlitwy po jego śmierci. Kuźmicz ponownie ofiarował *Аностол* cerkwi pw. Zaśnięcia Matki Bożej z następującą dedykacją: „Ta księga apostołska

²⁵ Por. *Список продажной записи Гавриила Ельского, данной Иосифу Ельскому на дом и плац в Гродне з 22 счервса 1609 г.* Росийский государственный историчесий архив, Санкт-Петербург, *Канцелярия митрополита греко-униатских церквей в России*, f. 823, op. 1, nr 307, c. 1-2; *Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов*, t. 1: (1470–1700 гг.), Санкт-Петербург 1897, c. 130-131.

²⁶ W latach czterdziestych XVI wieku marszałek Ziemi Wołyńskiej, książę Fiodor Sanguszko, odbudował monaster mielecki. Por. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 12, Warszawa 1892, s. 481, 529; В. Рожко, *Православні монастирі Волині, Луцьк* 1997; А. Мironowicz, *Життя монастир в давній Речкозпольтеї*, w: *Життя монастир в Речкозпольтеї*, red. А. Мironowicz, U. Pawluczuk, Białystok 2001, s. 32-33; tenże, *Кошціол православної в дзєях давней Речкозпольтеї*, Białystok 2001, s. 40-41.

²⁷ Por. С. Горін, *Монастирі Західної Волині (друга половина XV - перша половина XVII століть)*, Львів 2007, c. 102-105; 107-108.

²⁸ Por. К.Я. Тромонин, *Достопамятности Москвы*, Москва 1864, рис. 7; Е.Л. Немировский, *Иван Федоров*, c. 128.

została przekazana cerkwi pw. Zaśnięcia Najczystszej Matki Bożej Zabłudowskiej od wiernego sługi Bożego Łukasza Semkiewicza za jego duszę [...]. A ta księga została przekazana i podpisana w 1602 roku od narodzenia Chrystusa, dnia 4 listopada, w środę, przez bardzo grzesznego i najgorszego z kapłanów Nestora budowniczego tej samej świątyni oraz egzarchę i protopopa Podlaskiego²⁹. Warto również odnotować, że na kartach lwowskiego *Аноста* z 1574 r. znajduje się odręczna dedykacja sporządzona przez Kuźmicza, że księgę tę 27 kwietnia 1578 r. przekazał cerkwi pw. Zaśnięcia Matki Bożej w Zabłudowie³⁰. Katarzyna Iwanowa Wiśniowiecka, wdowa po Hrehorym Chodkiewiczu, ofiarowała monasterowi supraskiemu 11 grudnia 1575 r.³¹ dwa druki zabłudowskie – *Евангелие учительное* i *Псалтырь с часословом*³² oraz jeden lwowski – *Аноста*³³. Syn Hrehorego Chodkiewicza Andrzej, podstoli litewski (1566-1575), przekazał egzemplarz lwowskiego *Аноста* do cerkwi pw. Zmartwychwstania Pańskiego w Grodnie. Sukcesję po śmierci Aleksandra Chodkiewicza nad Zabłudowem i Dojlidami przejęła Hanna Sapieżanka z domu Chodkiewicz, która przekazała Brzostowicę Małą i Puszcę Narewską Fiodorowi Massalskiemu³⁴. Książę Fiodor Massalski, jako pierwszy właściciel dóbr Narewka, przystąpił do intensywnej kolonizacji otrzymanego obszaru. We wsi Stare Lewkowo ufundował w 1574 r. cerkiew, a następnie powołał do istnienia monaster Wniebowstąpienia Pańskiego koło Odrynek³⁵.

²⁹ Государственный исторический музей, Москва, Цар. А15.; Т.Н. Протасьева, *Первые издания*, с. 23.

³⁰ Por. Библиотека Российской Академии Наук в Санкт-Петербурге, 7,5, 11, nr 22; Е.Л. Немировский, *Иван Федоров*, s. 149; tenże, *Начало книгопечатания на Украине: Иван Федоров*, Москва 1974, s. 46.

³¹ Е.Л. Немировский, *Иван Федоров*, s. 149.

³² Por. *Złota księga szlachty polskiej*, R. XI, Poznań 1889, s. 17: „Pani Katarzyna, księżna wileńska, Pana Hrehorego Chodkiewicza żona [...] dała tu do skarbu cerkiewnego dwie księgi druku zabłudowskiego z podpisem ręki swej własnej”. Por. Vilniaus universiteto biblioteka, tankraščių skyrius, Vilnius, F58-7, B 1992, k. 2v; Л. Л. Щавиская, Ю.А. Лабынцев, *Литература белорусов Польши XV-XIX вв.*, Минск 2003, с. 68-69.

³³ Por. Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського, *Відділ стародруків та рідкісних видань в м. Києві*, Кирилиця, nr 575; Е.Л. Немировский, *Иван Федоров*, с. 149; А.И. Миловидов, *Описание славянорусских старопечатных книг Виленской публичной библиотеки*, Вильна 1908, с. 14-15; М. Шамрай, *Маргіналі в стародруках кирилично-східного XV-XVII ст. з фонду Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського*, Київ 2005, nr 27, с. 29-30.

³⁴ *Rodzina. Herbarz szlachty polskiej*, opr. A. Kosiński, A. Włodarski, t. 10, Warszawa 1913, s. 248.

³⁵ Por. *Духовное завещание Федора, князя Масалского, которым он оказывает Наревскому монастырю населенную землю с разными угодями*, „Литовские Епархиальные Ведомости” 1867, nr 21, с. 920-922. Lietuvos Valstybes Istorijas Archyvas, Vilnius, f. 597, op. 2, nr 91, k. 3-4; *Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при управлении Виленского учебного округа*, т. 6, Вильно 1869, с. 48-50; Н.Е. Бранденбург, *Род князей Мосальских XIV-XIX ст.*, Санкт-Петербург 1892, с. 53; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca i cudowne ikony*, Białystok 2006, s. 89-91; A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI-XVII wieku*, s. 250-251; tenże, *Monaster Wniebo-*

Hanna Chodkiewiczówna była najpierw żoną starosty grodzieńskiego Wasyla Kopcia, a następnie kasztelana kijowskiego Pawła Sapiehy (1566-1580)³⁶. Sapiehowie odziedziczyli znaczną część dóbr zabłudowskich z Niewodnicą, które zastawili za kwotę 1100 kop groszy litewskich Wasylowi Kopciovi, ażeby za pozyskane środki wykupić z zastawu Choroszcz, Gródek i Rogowo. W 1580 r. Paweł Sapieha zapisał ten majątek żonie Hannie Chodkiewiczównie, która pięć lat później wyszła za mąż za Pawła Paca, wojewodę mścisławskiego (zm. 1595 r.)³⁷. 29 marca 1586 r. doszło do ostatecznego podziału dóbr po Hrehorym Chodkiewiczu między jego spadkobierców. Hannie Chodkiewicz, wojewodzinie mścisławskiej, przypadła połowa majątku zabłudowskiego, zamek i miasto Gródek, a także dwór i miasto Choroszcz z folwarkami i siołami³⁸. Po śmierci Hanny spadkobiercą został jej syn Jan Piotr Sapieha (1569-1611).

W latach zarządzania dobrami zabłudowskimi przez Pawła Sapiechę i Hannę Chodkiewicz, Nestor Kuźmicz był ich spowiednikiem³⁹. Pod jego wpływem, skłonny do przejścia na kalwinizm, Paweł Sapieha – syn Iwana Bohdanowicza⁴⁰ i Hanny Andrejewnej Sanguszko⁴¹ – pozostał przy „wierze greckiej” oraz nakazał po śmierci pochować siebie w cerkwi w Lejpunach koło Druskiennik, obok swoich rodziców. Nestor Kuźmicz namówił Sapiechę na liczne zapisy na rzecz monasteru supraskiego, a także aby został opiekunem tego monasteru, o czym sam zapewniał ówczesnego archimandrytę Tymoteusza (Żłobę) (1576-1589). „Roku tegoż, w Zabłudowie dan, od JW. Pawła Sapiehy, kasztelana wileńskiego do JX Żłoby, archimandryty supraskiego, z oświadczeniem opieki nad monasterem supraskim w kopii ruskiej pisany – list”⁴². Wśród pozyskanych przez archimandrytę supraskiego Sergiusza (Kimbara) rękopisów znajdują się egzemplarze należące do ojca Pawła Sapiehy – Iwana Bohdano-

wstąpienia Pańskiego w Puszczy Błudowskiej, Supraśl 2008; tenże, *Pustelnia świętych Antoniego i Teodozego Pieczerskich*, Odryniki 2011; tenże, *Pustelnia O. Archimandryty Gabriela w Odrynkach*, Odryniki 2015; tenże, *Pod opieką św. Antoniego Pieczerskiego*, Odryniki 2018; D. Michaluk, *Dobra i miasteczko Narewka na tle dziejów regionu*, Białystok-Narewka 1997, s. 32.

³⁶ Por. H. Lulewicz, *Sapieha Paweł*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 35, z. 144, Warszawa-Kraków 1994, s. 131-133.

³⁷ *Polski Słownik Biograficzny*, t. 30, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1979, s. 742.

³⁸ H. Surynowicz, *Pod opieką Matki Bożej. Dzieje parafii prawosławnej w Choroszczy 1507-2007*, Choroszcz 2007, s. 40.

³⁹ A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI-XVII wieku*, s. 116.

⁴⁰ Iwan Bohdanowicz Sapieha (1486-1546) – wojewoda podlaski w latach 1529-1541 i witebski w latach 1517-1541.

⁴¹ J. Wolff, *Kniazowie litewsko-ruscy od końca czternastego wieku*, Warszawa 1895, s. 429.

⁴² *Sumariusz Dokumentów do Dóbr Supraskich z nadań funduszowych przez J. WW. hrabiów Chodkiewiczów w posiadaniu WW. Ojców Bazylianów zostających roku 1817 w Młynowie, spisany*, Biblioteka Muzeum Narodowego im. Czartoryskich w Krakowie, Rkps 860, t. 1, k. 30v-31, t. 3, k. 67. Druk. A. Mironowicz, *Summariusz dokumentów do dóbr supraskich*, Białystok 2009, s. 68, 152.

wicza Sapiehy, wojewody podlaskiego (1529-1541)⁴³. Były to księgi: *Книга Феодора Студита* (z końca XV w.)⁴⁴, *Книга Бытия* oraz *Книга Иисус Навин и Царства в ней написаны, в десть*⁴⁵. Księgi te zostały przekazane przez jego syna Pawła⁴⁶. Trzy rękopisy: *Книга Лествица в полдестъ*⁴⁷, *Христианская топография Козмы Индикоплова с дополнениями* (rosz. XVI w.)⁴⁸ i *Житие Андрея Юродивого* (rosz. XV w.)⁴⁹ przekazano monasterowi supraskiemu tuż przed śmiercią archimandryty Sergiusza (Kimbara) (1532-1565)⁵⁰. Paweł Sapieha zmarł wkrótce po sporządzeniu testamentu, w listopadzie 1580 r. w Dojlidach. Jego żona Hanna wniosła treść testamentu 8 grudnia tegoż roku do ksiąg Metryki Litewskiej. Wykonawcą ostatniej woli Pawła Sapiehy został jego spowiednik protopop zabłudowski Nestor Kuźmicz⁵¹. Zarządzał on w imieniu metropolity cerkiewiami na Podlasiu i Grodzieńszczyźnie. W 1583 r. wydał posłanie do całego duchowieństwa podlaskiego jako jego zwierzchnik – „protopop podlaski”⁵².

4. Reformator spraw cerkiewnych

W latach dziewięćdziesiątych XVI wieku Nestor Kuźmicz, jako protopop podlaski, grodzieński i ihumen mielecki aktywnie uczestniczył we wszystkich synodach, które zajmowały się najbardziej istotnymi sprawami Kościoła prawosławnego. Skłonni do zawarcia unii biskupi prawosławni, na początku lat dziewięćdziesiątych

⁴³ Iwan Semenowicz Sapieha, pisarz wielkiego księcia litewskiego Aleksandra, wojewoda witebski (1511-1517) i podlaski (1513-1517). Sapieha był od 1501 r. kanclerzem królowej Heleny. W latach 1507-1508 przebywał z księżną Heleną w Bielsku na Podlasiu. *Polski Słownik Biograficzny*, t. 34, Wrocław-Warszawa 1993, s. 613-618. Prawdopodobnie Iwan Sapieha ofiarował monasterowi drogocenną czaszę liturgiczną z wygrawerowanym herbem rodowym – Lis.

⁴⁴ Lietuvos Mokslų Akademijos Vrublevskių Bibliotekos Rankraščių Skyrius, Vilnius, f. 21, nr 798.

⁴⁵ Там же, f. 19, nr 52.

⁴⁶ С.Ю. Темчин, *Рукописи Кимбаровского собрания Супрасльського Благовещенского монастыря (1532-1557 гг.)*, „Кнуготура” 54(2010), s. 180-181.

⁴⁷ *Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при управлении Виленского учебного округа*, s. 55.

⁴⁸ Lietuvos Mokslų Akademijos Vrublevskių Bibliotekos Rankraščių Skyrius, Vilnius, f. 19, nr 77.

⁴⁹ Российская государственная библиотека в Москве, Собрание Е.Е. Егорова, f. 98, nr 39.

⁵⁰ Por. *Rękopisy supraskie w zbiorach krajowych i obcych*, opr. A. Mironowicz, Białystok 2014, s. 55; A. Mironowicz, *Biblioteka monasteru supraskiego do połowy XVI wieku*, w: *Матэрыялы XI Міжнародных кнігазнаўчых чытаньняў „Кніжная культура Беларусі XI – пачатку XX ст.”*, Мінск, 16-17 красавіка 2015 г., Мінск 2015, s. 64-75; tenże, *Biblioteka monasteru supraskiego do połowy XVI wieku*, w: *Studia Polsko-Wschodnie. Polska – Europa Wschodnia: wzajemne wpływy i relacje historyczno-kulturowe, literackie i językowe*, Olsztyn 2017, s. 11-24.

⁵¹ H. Lulewicz, *Sapieha Paweł*, s. 133

⁵² Por. A. Jabłonowski, *Podlasie*, t. 6, cz. 2, Warszawa 1909, „Źródła dziejowe”, t. 17, cz. 2, s. 227; A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI-XVII wieku*, s. 117.

XVI wieku, rozpoczęli działalność na rzecz jej zawarcia⁵³. Na synodzie prowincjonalnym 1590 r. w Brześciu zwierzchnicy diecezji: łucko-ostrogskiej – bp Cyryl (Terlecki), turowsko-pińskiej – bp Leoncjusz (Pełczyński), lwowsko-halickiej – bp Gedeon (Bałaban) i chełmsko-bełskiej – bp Dionizy (Zbirujski) zdecydowali się na przejście pod obediencję papieską. Nieznane jest stanowisko protopopa zabłudowskiego w tej kwestii, ale w świetle następnych jego decyzji, można przypuszczać, że nie był on zwolennikiem unii. Na synodzie tym podjęto kilka innych istotnych decyzji, które miały uzdrowić sytuację wewnętrzną w Cerkwi. Uczestnicy synodu postanowili zwoływać w czerwcu coroczne spotkania biskupów z archimandrytami, ihumenami, protopopami i protoprezbiterami. Biskupom zabroniono ingerować w sprawy innych diecezji i wyświęcać na duchownych osoby protegowane. Monastera nie mogły być oddawane pod nadzór osób świeckich. Na następnym soborze władcy mieli przywieźć ze sobą dokumenty, potwierdzające ich prawa do obejmowanych katedr. Ustalono też, że na soborze w 1591 r. zostaną podjęte problemy odnoszące się do szkół, nauczania i działalności charytatywnej⁵⁴.

Postanowienia czterech hierarchów w sprawie unii w 1590 r. z wielką rezerwą zostały przyjęte przez episkopat prawosławny na synodzie w 1591 r. Synod był poświęcony konfliktowi między bractwem lwowskim a bp. Gedeonem (Bałabanem) i z tego powodu nie podjęto żadnej decyzji w sprawie unii⁵⁵. Synod brzeski z 1591 r. składający się z biskupów, archimandrytów, ihumenów, protopopów i ludzi świeckich uchwalił kanoniczne przywrócenie praktyki wyboru metropolity i biskupów na wakujące stolice. Rola króla została ograniczona do zatwierdzenia dokonanego wyboru. Ograniczono prawo patronatu i ktitorstwa osób świeckich. Znacznie

⁵³ Por. *Памятники, изданные Временною комиссиею для разбора древних актов, выс. учрежд. при киевском военном, подольском и волынском генерал-губернаторе*, т. 3, ч. 1, Киев 1852, nr 7, s. 56-65; Макарий (М. Булгаков), *История Русской Церкви*, кн. 5, *Период разделения Русской Церкви на две митрополии. История Западнорусской, или Литовской, митрополии (1458-1596)*, Москва 1996, s. 273, 274; *Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis*, ed. W. Milkowicz, vol. 1, Leopold 1895, nr: 160, 282, 288, 304, 323, 400, s. 258-261, 458-462, 475, 476, 500-503, 538-544, 691, 692; *Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе*, ч. 1, т. 10, Киев 1904, nr 50, 51, 52, s. 94-105; Д.И. Зубрицкий, *Летопись Львовскаго Ставропигиальнаго братства по древним документам составленная*, „Журнал Министерства народного просвещения” 62(1849), отд. 2, с. 62, 63, 67-69, 74, 75; *Акты относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археологическою комиссиею*, т. 4, Санкт-Петербург 1853, (dalej – АЗР), т. 4, nr: 48, 50, s. 67-69, 71, 72; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa 1934, s. 278-279.

⁵⁴ Por. *Деяния собора 1590 г.*, [w:] АЗР, т. 4, с. 34-36; М.В. Дмитриев, *Между Римом и Цароградом. Генезис Бреской Церковной Унии 1595-1596 гг.*, Москва 2003, с. 113-117.

⁵⁵ Por. K. Lewicki, *Ksiądz Konstanty Ostrogski a unia brzeska*, Lwów 1933, s. 52-53; T. Kempa, *Ksiądz Konstanty Ostrogski, wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej*, Toruń 1997, s. 119-170.

wzmocniono rolę protopopów kosztem jurysdykcji biskupów. Zabroniono święcenia diakonów bez rekomendacji protopopa. Bez ich zgody i rekomendacji nie można było też powoływać proboszczów parafii. Biskupi nie mogli zmieniać diecezji i kierować monasterami. Ograniczony został wpływ ktitorów na życie wewnętrzne monasterów. Przełożeni monasterów zostali zobowiązani do wzmocnienia dyscypliny wśród mnichów. Biskupi nie mieli prawa przyjmować do swych diecezji duchownych „dwiużeńców”, a wszelkie spory pomiędzy duchowieństwem miały rozstrzygać sądy cerkiewne. Wiele uwagi poświęcono sprawom życia parafialnego. Nakazano prawidłowo udzielać sakramentów: chrztu, spowiedzi oraz małżeństwa. Skargi wierznych na duchownego miał rozpatrywać sąd duchownych, skargi na biskupa – sąd metropolity, a skargi na metropolitę – sobór biskupów. Sobór brzeski z 1591 r. nakazał również, aby żadne księgi nie były wydawane bez cenzury cerkiewnej. Księgi zaakceptowane przez soborową komisję z pieczęciami oraz podpisami jej członków mogły być zredagowane i wydawane jedynie przez drukarnie cerkiewne we Lwowie i w Wilnie. W skład komisji soborowej w sprawie wydawania ksiąg religijnych weszli: bp Cyryl (Terlecki), ekonom ławry kijowsko-pieczerskiej Nikifor (Tur) oraz protopop grodzieński i podlaski Nestor Kuźmicz. Władyka Cyryl (Terlecki) został zobowiązany do zebrania pieniędzy od pozostałych członków episkopatu i przełożonych monasterów na działalność wydawniczą. Sobór zobowiązał również biskupów do utworzenia szkół w zarządzanych przez nich eparchiach⁵⁶. Postanowienia soboru brzeskiego potwierdzają wysoką pozycję wśród hierarchii cerkiewnej protopopa zaśludowskiego – Nestora Kuźmicza. Wyznaczenie go na jednego z trzech cenzorów drukowanych ksiąg wskazuje na jego duże kompetencje i wiedzę w zakresie drukarstwa, teologii i prawodawstwa cerkiewnego. Zapewne wiele uchwalonych na soborze postanowień zostało przez niego wysuniętych, o czym może świadczyć przekazanie protopopom znaczących kompetencji w obszarze duchowieństwa parafialnego i jurysdykcji nad nimi, jak również zagwarantowanie udziału w corocznych synodach Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej.

Protopop Nestor Kuźmicz w następnych latach uczestniczył we wszystkich istotnych spotkaniach i naradach hierarchii prawosławnej. Nie brał on jedynie udziału

⁵⁶ Пор. П.Н. Жукович, *Брестский соборъ 1591 года (по новооткрытой грамоте, содержащей дьяния его)*, „Известия отдѣления русскаго языка и словесности Императорской Академии наук”, Санкт-Петербургъ 1907, т. 12, кн. 2, с. 70-71; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska*, s. 267-268; М.В. Дмитриев, *Между Римом и Цароградом. Генезис Бреской Церковной Унии 1595-1596 гг.*, с. 120-122; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001, s. 57; A. Martynowicz, *The role of the local councils in the life of the Orthodox Church in Polish-Lithuanian Commonwealth until the end of the XVIIth century*, „Orthodoxi Evropi. Studia do dziejów Kościoła prawosławnego w Europie Wschodniej” 4(2021), s. 61-62.

w narodzie hierarchów w 1593 r., w której uczestniczyli: metropolita Michał (Rahoza)⁵⁷ oraz dwaj biskupi: Hipacy (Pociej)⁵⁸ i Cyryl (Terlecki). Narada dotyczyła przygotowywanej unii kościelnej⁵⁹. W 1594 r. protopop uczestniczył w soborze brzeskim. Podjęto na nim ważne decyzje, które zmieniały wiele poprzednich ustaleń. Sobór uznał biskupa lwowskiego Gedeona (Bałabana) za winnego w sporze z bractwem lwowskim, a metropolita Michał (Rahoza) go ekskomunikował. Podjęto wówczas szereg postanowień, które dotyczyły szkolnictwa parafialnego i statusu bractw cerkiewnych. Wzmocniono pozycję bractw kosztem władzy biskupiej. Ważne znaczenie dla rozwoju szkolnictwa miały uchwały soboru brzeskiego z 26 czerwca 1594 r., aby corocznie synod biskupów wraz z osobami duchownymi „w piśmie Bożym nauczonymi” rozpatrywał obok spraw cerkiewnych kwestie nauki i szkolnictwa⁶⁰. Na tym samym synodzie hierarchowie zobowiązali się do zakładania w swoich diecezjach szkół brackich, drukarni i szpitali. Zgodnie z postanowieniami soboru w każdym mieście miała być tylko jedna szkoła, a na ich utrzymanie metropolita, biskupi i przełożeni monasterów corocznie powinni oddawać 1/10 swoich dochodów. Szkoły brackie w Wilnie i Lwowie znajdowały się pod opieką biskupów. Inne szkoły przy cerkwiach i monasterach mogły nauczać jedynie dwóch lub trzech uczniów jako pomoc dla duchownych. Kilka miesięcy później książę Konstanty Ostrogski wypominał biskupom, że „postanowienia soborów w sprawach szkół, drukarni i innych ważnych dla Cerkwi podmiotów zupełnie się nie wykonuje”⁶¹. Hierarchowie byli przeciwni oddawaniu szkół w ręce osób świeckich. Z tego też powodu 2 sierpnia 1595 r. uzyskali oni od króla Zygmunta III przywilej, na mocy którego uzyskiwali władzę nad bractwami oraz zyskiwali wyłączne prawo do „zakładania szkół i seminariów greckiego i słowiańskiego języka”⁶². Księgi drukowane mogły być wydawane we wszystkich diecezjach pod nadzorem i za akceptacją metropolity, i komisji soborowej, w skład której wchodził protopop zabłudowski Nestor Kuźmicz⁶³. Ponadto,

⁵⁷ W latach 1596-1599 metropolita unicki.

⁵⁸ W latach 1596-1613 biskup unicki.

⁵⁹ W latach 1596-1607 biskup unicki.

⁶⁰ АЗР, т. 4, nr 25.

⁶¹ АЗР, т. 4, nr 63. Por. A. Mironowicz, *Szkolnictwo prawosławne na ziemiach białoruskich w XVI-XVIII wieku*, s. 22.

⁶² АЗР, т. 4, nr: 48, 63, 79.

⁶³ АЗР, т. 4, nr 48, с. 67-69. Por. П.Н. Жукович, *Сеймовая борьба православного западно-русского дворянства с церковной унией до 1609 года*, Санкт-Петербург 1901, с. 109-110; М.С. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 5, Львів 1905, с. 575; E. Likowski, *Unia brzeska*, Poznań 1889, s. 105-106; K. Lewicki, *Książę Konstanty Ostrogski a unia brzeska 1596 r.*, s. 102-107; K. Chodyncki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska*, s. 279; Б. Н. Флоря, *Брестские синоды и Брестская уния*, [w:] *Славяне и их соседи*, Москва 1991, вып. 3: *Католицизм и православие в средние века. К XVIII Международному конгрессу византинистов*. с. 69-73;

na soborze zdecydowano o tym, aby nie zakładać nowych bractw stauropigialnych oraz zagwarantowano samodzielność cerkwiom brackim, chociaż ich duchowni mieli podlegać biskupom diecezjalnym, a także wyrażono zgodę na budowę cerkwi pw. Świętej Trójcy w Wilnie. Na mocy uchwały soboru założono dwie szkoły brackie – jedną we Lwowie, a drugą w Wilnie, jak również zbudowano drukarnię bracką we Lwowie, która miała działać pod patronatem metropolity i biskupów⁶⁴.

5. Przywódca ruchu antyunijnego i egzarcha metropolity kijowskiego

Protopop Nestor Kuźmicz, współpracując z archimandrytą supraskim kniazem Hilarionem (Massalskim), energicznie włączył się w sprawy ogólnocerkiewne. Podpisy przełożonego monasteru supraskiego i protopopa zabłudowskiego występowały po podpisach biskupów i archimandryty ławry kijowsko-pieczerskiej. Obydwaj uczestniczyli 28 stycznia 1595 r. w zorganizowanym przez bp. Gedeona (Bałabana) synodzie prawosławnym we Lwowie i podpisali się pod jego postanowieniami. Chociaż wcześniej poparli deklarację w sprawie unii, to później zdecydowanie ją odrzucili. Nestor Kuźmicz asygnował dokumenty soborowe we Lwowie 28 stycznia 1595 r. jako „protopop Zabłudowski, marszałek koła duchownych i egzarcha metropolii kijowskiej”⁶⁵. Wynika z tego, że już po soborze w 1594 r. został on naznaczony na egzarchę metropolity kijowskiego, a jego jurysdykcja obejmowała tereny północno-zachodniej części metropolii kijowskiej. Nasuwa się pytanie, czym należy tłumaczyć zajęcie takiego stanowiska w sprawie unii przez protopopa zabłudowskiego. Analizując listy innych osób zaangażowanych w tym czasie w dialog prawosławno-katolicki, należy zwrócić uwagę na odmienną interpretację założeń unii przez każdą ze stron. Opowiedzenie się za unią kościelną przez znaczną część dygnitarzy duchownych i świeckich wyznania prawosławnego wynikało z przeświadczenia, że unia miała służyć jedności Kościoła, jego reformom oraz partnerskiemu dialogowi na tematy dogmatyczne i jurysdykcyjne, w tym również zagadnieniom prymatu papieża i pochodzeniu Ducha Świętego. Strona prawosławna miała

M.В. Дмитриев, *Между Римом и Цароградом. Генезис Бреской Церковной Унии 1595-1596 гг.*, s. 123-127; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 57-58.

⁶⁴ Российский государственный исторический архив, Санкт-Петербург, ф. 823, оп. 1, нр 154, кн. 1-2. Por. K. Lewicki, *Księżę Konstanty Ostrogski a unia brzeska 1596 r.*, s. 104-105.

⁶⁵ Por. *Ekthesis abo Krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to jest pomiastnym Synodzie w Brześciu Litewskim*, [w:] *Материалы, для истории церковной унии в юго-западной России, собранные А. Поповым*, Москва 1879; АЗР, т. 4, нр 58, s. 84-85; С.С. Лукашова, «Мы, нижей подписанные...». Львовский синод 1595 г. в истории Брестской унии, Москва 2001, „Славянский альманах” за 2000 г., с. 12-19; M.В. Дмитриев, *Между Римом и Цароградом. Генезис Бреской Церковной Унии 1595-1596 гг.*, с. 234.

nadzieję, że dzięki realizacji projektu unijnego zyska zagwarantowanie wolności kultu i swobód wyznaniowych bez zmian dogmatycznych i obrzędowych w Cerkwi. Decyzję o zawarciu unii miał zatem podjąć sobór powszechny pod przewodnictwem patriarchy konstantynopolińskiego, a nie synod lokalny składający się z kilku biskupów ruskich. Prawosławni w Rzeczypospolitej mogli uczestniczyć w rozmowach na temat unii wyłącznie za zgodą patriarchy konstantynopolińskiego. Domagano się przy tym, aby papież przestał traktować prawosławnych za „schizmatyków”. Nic też dziwnego, że przy takim rozumieniu unii, na jej podpisanie zdecydował się protopop Nestor Kuźmicz.

Jest bezspornym faktem, że projekty unijne odmiennie traktowano w Rzymie i w Rzeczypospolitej. Episkopat łańcki i władze państwowe pragnęły poprzez unię podporządkować biskupów prawosławnych władzy papieskiej, a co za tym idzie, wyznawców „wiary greckiej”. Oznaczało to ściślejsze związanie wiernych prawosławnych z katolicką większością społeczeństwa na płaszczyźnie wyznaniowej, kulturowej i politycznej⁶⁶. Podporządkowując się woli biskupów, protopop Nestor i archimandryta Hilarion podpisali się na synodzie prowincjonalnym w Nowogródku 27 stycznia 1596 r. pod wyrokiem metropolity Michała w sprawie duchownych wileńskich Wasyla i Harasima oraz Stefana Zyzaniego (1570-1621)⁶⁷. Na wieść o przygotowywaniu synodu unijnego jedynie przez biskupów ruskich, protopop Nestor Kuźmicz i archimandryta Hilarion zajęli jednoznaczne antyunijne stanowisko, które potwierdzili wielokrotnie w swych wystąpieniach.

5. Przewodniczący antyunijnego synodu w Brześciu w 1596 roku

Osobną kartę w życiu protopopa Nestora Kuźmicza stanowił jego udział w pracach antyunijnego prawosławnego synodu w Brześciu w 1596 r. Wraz z Nestorem Kuźmiczem w synodzie tym uczestniczyli protopopi: wołkowyski Filip, miński Irydion Troicki, słucki Emilian Nikolski Zahorowski i rateński Cyryl. Nestor Kuźmicz 6 października 1596 r. został wybrany do kierowania tym synodem. Prezbiter ostrogski

⁶⁶ Por. A. Mironowicz, *Uniatyzm, Униатство, Uniatism, Εκκλησιαστικὴς Ουνίες*, Białystok 2018; tenże, *Церковные унии в Беларуси, Литве, Украине и Польше и их последствия*, Белосток 2020; tenże, *Orthodoxy and Uniatism at the End of Sixteenth Century and during the Seventeenth Century in the Polish-Lithuanian Commonwealth*, [w:] *Lithuania and Ruthenia. Studies of a Trans-cultural Communication Zone (15th-18th Centuries)*, red. S. Rohdewald, D. Frick, S. Wiederkehr, Wiesbaden 2007, s. 190-209.

⁶⁷ Российский государственный исторический архив, Санкт-Петербург, ф. 823, оп. 1, нр 185, кн. 1-2; *Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов*, т. 1: (1470-1700 гг.), нр 185 с. 85; АЗР, тт 4, нр 91.

Ignacy został powołany do prowadzenia protokołu i spisania soborowych decyzji⁶⁸. Protopop Nestor podpisywał się na tym soborze jako „protopop Zabłudowski, marszałek koła duchownych i egzarcha metropolii kijowskiej”⁶⁹. Nie wiadomo, kiedy dokładnie został egzarchą metropolii kijowskiej⁷⁰, ale swoje pełnomocnictwa w odniesieniu do północnej części metropolii, obejmującej takie miasta jak: Zabłudów, Wilno, Grodno, Słuck, Mielce i Podhajce posiadał już w 1595 r. Nestor Kuźmicz, wraz z prezbiterem Ignacym z Ostroga, przewodniczył obradom synodu antyunionijnego⁷¹. 8 października 1596 r. podpisał się pod postanowieniem synodalnym o zdjęciu z duchownych wileńskich: Stefana Zyzaniego, Wasyla i Harasima zarzutu herezji oraz o przywróceniu im godności i funkcji kapłańskich⁷². Nestor Kuźmicz uczestniczył w delegacji koła duchownych do obozu unickiego, z wezwaniem skierowanym do metropolity Michała (Rahozy), aby ten stawił się na synodzie antyunionijnym⁷³. Asygnowane przez Nestora postanowienia antyunionijnego synodu prawosławnego, które zdejmowały z urzędów i pozbawiały godności metropolitę Michała (Rahozę) oraz biskupów, którzy przystąpili do unii. Jego podpis widnieje pod podpisami egzarchów patriarchalnych, władcyków i archimandrytów⁷⁴. 17 października 1596 roku, protosyngel

⁶⁸ Źródła wymieniają funkcję pełnioną przez prezbitera Ignacego jako „primikry nad notariami synodowemi”, *Ekthesis*, „Русская Историческая Библиотека”, „Памятники полемической литературы в Западной Руси”, Санкт-Петербург 1903, t. 19, s. 374.

⁶⁹ *Ekthesis abo Krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to jest pomiastnym Synodzie w Brześciu Litewskim*, w: *Материалы, для истории церковной унии в юго-западной России, собранные А. Поповым*, Москва 1879; АЗР, т. 4, nr 85, s. 84-85; С.С. Лукашова, «Мы, ниже подписанные...» Львовский синод 1595 г. в истории Брестской унии, s. 18; С.Д. Шереметев, *Труды по истории Смутного времени*, сост. М.Д. Ковалева, А.В. Топычканов, С.Ю. Шокарев, Москва 2015, s. 164.

⁷⁰ Egzarcha – zarządca prowincji kościelnej w Kościele prawosławnym.

⁷¹ *Ekthesis albo krótkie zebranie spraw, które działy się na partykularnym tj. pomiastnym synodzie w Brześciu Litewskim*, Kraków 1597, s. 334-340, 357-358. Por. najnowsze wydanie M. Broniewski, *Ekthesis albo krótkie zebranie spraw, które działy się na partykularnym tj. pomiastnym synodzie w Brześciu Litewskim*, oprac. J. Byliński, J. Długosz, Wrocław 1995; M. Broniewski, *Apokrysis abo odpowiedź na książki o synodzie brzeskim 1596*, wyd. J. Długosz, J. Byliński, Wrocław 1994; H. Pocij, *Antirresis abo apologija przeciwko Krzysztofowi Philaletowi, który niedawno wydał książki imieniem starożytnej Rusi religiej greckiej przeciw książkom o synodzie brzeskim napisanym w Roku Pańskim 1597*, oprac. J. Byliński, J. Długosz, Wrocław 1997; *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum*, t. 1: (1590-1600), coll. Athanasius Welykyj, Romae 1970, s. 341-344; P. Skarga, *Synod brzeski i jego obrona*, Kraków 1997; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 61-63.

АЗР, т. 4, nr 105, s. 142-144.

⁷² Por. А.И. Покровский, *О соборах Юго-Западной Руси XV-XVII веков*, „Богословский вестник” 15(1906), ч. 3, nr 9, s. 137. W innym źródle wspomina się o wezwaniu metropolity Rahozy do przybycia na sobór prawosławny 8 października 1596 r. АЗР, т. 4, nr 106, s. 144-146.

⁷⁴ Por. M. Harasimowicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Lwów 1862, s. 227; *Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском, Подольском и Волыньском генерал-губернаторе: Акты, относящиеся к истории церкви в Юго-Западной России*, ч. 1, т. 1, Киев 1859, s. 518-528.

patriarszy Nicefor podjął decyzję o pozbawieniu funkcji i godności duchownych tych hierarchów, którzy przeszli pod jurysdykcję papieską. O pozbawieniu stanowisk biskupich poinformowano synod prounijny pisemnie. Protosyngel patriarszy Nicefor uzasadnił swoje postanowienie tym, iż metropolita i biskupi sprzeniewierzyli się przysiędze złożonej na wierność patriarsze, jak również wystąpili przeciwko postanowieniom soborów powszechnych, które zabraniały biskupom przechodzenia spod jurysdykcji jednego patriarchy do drugiego oraz tym, że bez zezwolenia patriarchy władcy ci podjęli decyzję w sprawie zjednoczenia Kościołów, chociaż decyzja taka mogła być podjęta jedynie przez sobór powszechny. Ponadto egzarcha Nicefor uzasadniał swoją decyzję niestawieniem się biskupów na potrójne wezwanie synodu (antyunijnego). Przypomniawszy on, iż unia została zawarta bez zgody duchowieństwa i wiernych⁷⁵. W odpowiedzi, metropolita Michał (Rahoza) tego samego dnia podjął decyzję o pozbawieniu godności: biskupa przemyskiego Michała (Kopysteńskiego) i biskupa lwowskiego Gedeona (Bałabana) oraz archimandrytów, ihumenów, protopopów i innych duchownych, którzy nie przyjęli unii kościelnej. Wśród objętych sankcjami osób był także Nestor Kuźmicz – ihumen mielecki⁷⁶.

⁷⁵ Autor latopisu hustyńskiego tak opisywał obrady synodu i pozbawienie katedr biskupów-uniotów: „Gdy zaś nadszedł wyznaczony czas soboru, metropolita i inni jego stronnicy nie tylko nie chcieli z prawosławnymi soborować, ale nawet cerkwi nie dali im na soborowanie. Prawosławni zaś, nie mogąc mieć cerkwi, zasiedli do soboru według swego obyczaju w domu jednym wielkim, którym przewodniczył najmądrzejszy w teologii didaskal Nicefor, protosyngel i egzarcha od najświętszego Jeremiasza, patriarchy tronu Konstantynogrodu, z wyżej wymienionymi biskupami i archimandrytami i innymi osobami, tam zaś panowie i szlachta, i postłowie powiatowi. I przez trzy dni soborowali i posyłałi prosiąc do siebie na sobór metropolitę z innymi jego biskupami. Oni zaś, wedle nauczania biskupów [katolickich – A.M.] i jezuitów, nie szli na sobór do prawosławnych. Nicefor zaś, mając zupełną władzę od najświętszego patriarchy, ze wszystkimi wyżej wymienionymi hierarchami i z całym soborem, czwartego dnia soboru, października 10-tego Michała Rahoze metropolitę ze wszystkimi jego zwolennikami unitami z godności hierarszej, jako krzywoprzysięzców patriarszych zdjęli i kłatwie oddali. Do tego zaś i protestację w grodzie Brzeskim o nieposłuszeństwie na nich zanieśli. To zaś było października 10-tego roku 1596”. F. Sielecki, *Kroniki staroruskie*, Warszawa 1987, s. 261. Archimandryta kijowski Nicefor Tur przedstawił instrukcje sejmikowe, pochodzące głównie z Rusi Koronnej, nakazujące pozbawienie godności tych duchownych, którzy nie uznają władzy patriarszej i starego kalendarza gwarantowanego prawosławny przez króla Stefana Batorego. Ponadto instrukcje stwierdzały, że synod partykularny w Brześciu nie jest uprawniony do rozstrzygania takich spraw jak zjednoczenie Kościołów. Kwestię tę można rozstrzygnąć tylko za zgodą patriarchów i całego Kościoła wschodniego. Por. *Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском, Подольском и Волыньском генерал-губернаторе*, ч. 1, т. 1, с. 509-517; АЗР, т. 4, nr 106, с. 145.

⁷⁶ АЗР, т. 4, nr 109, с. 148-149. Por. *Уния в документах, Сборник посвящен истории Брестской церковной унии 1596 г.*, сост. В.А. Теплова, З.И. Зуева, Минск 1997, nr 33, с. 143-144; С. Горін, *Монастирі Західної Волині (друга половина XV – перша половина XVII століть)*, Львів 2007, с. 220.

6. Egzarcha patriarszy

Po zawarciu unii brzeskiej parafia zabłudowska pozostała w strukturach Cerkwi prawosławnej. Jej proboszcz, protopop Nestor Kuźmicz, należał do aktywnych obrońców prawa i kanonów Cerkwi. Za swoją działalność w końcu XVI wieku został podniesiony do godności egzarchy metropolii kijowskiej. O piastowaniu takiej funkcji sam protopop zabłudowski informował w 1602 r. we wpisie na kartach *Аномота* druku moskiewskiego z 1564 r.⁷⁷ Stanowisko egzarchy, nadane Nestorowi Kuźmiczowi, zostało potwierdzone po śmierci egzarchy patriarszego bp. Gedeona (Bałabana) w 1609 r. Egzarcha Nestor zarządzał wszystkimi cerkwiemi protopopii podlaskiej i grodzieńskiej, pozostającymi przy prawosławiu, a także monasterami: mieleckim i podhajeckim. Jego bliskie związki z monasterem mieleckim wynikały z powiązania z Aleksandrą Sanguszką⁷⁸. Egzarcha Nestor Kuźmicz przebywał na stałe w Zabłudowie, ale interesował się sytuacją Cerkwi prawosławnej w północnej części metropolii kijowskiej. Szczególnie niepokoiło przejście przez unitów dwóch monasterów prawosławnych: Świętej Trójcy w Wilnie i Zwiastowania Najświętszej Marii Panny w Supraślu.

Podniesiony do godności egzarchy patriarszego Nestor Kuźmicz na różne sposoby wspierał prawosławne wspólnoty monastyczne w Wilnie i Supraślu. Bronił duchownych i świeckich przed prześladowaniami ze strony unitów. Występował wielokrotnie w obronie praw Cerkwi prawosławnej. 4 stycznia 1609 r. spotkał się z delegacją bractwa wileńskiego, udającą się na sejm do Warszawy, która miała domagać się potwierdzenia praw ludności prawosławnej posiadanych przed unią brzeską, zagrożonych konfliktami wyznaniowymi w Wilnie. Zachęcony postanowieniami konstytucji sejmowej z 1607 r., archimandryta wileńskiego monasteru Świętej Trójcy Samuel (Sieńczyło) wraz z protopopem Bartłomiejem Zaszowskiem i innymi duchownymi wileńskimi wspólnie opowiedzieli się przeciwko unickiemu metropolicie Hipacemu (Pociejowi). Metropolita Hipacy, przy poparciu obecnego w Wilnie

⁷⁷ Государственный исторический музей, Москва, Цар. А15. Рог. Т.Н. Протасьева, *Первые издания московской печати в собрании Государственного Исторического музея*, Москва 1955, s. 23; A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku*, s. 117.

⁷⁸ W 1602 r. Aleksandra Romanowa Sanguszko żona Janusza Zasląskiego nakazał swoim synom książętom Zasląskim Aleksandrowi (zm. 1629 r.), Konstantynowi (zm. 1615 r.) i Jerzemu (zm. 1636 r.) dbanie „о дедицтво манастира Мелецкого”. Janusz Zasląski był ochrzczony w Cerkwi prawosławnej, a następnie przeszedł na kalwinizm. Ostatecznie w 1603 r. przyjął wyznanie rzymskokatolickie. Aleksandra Romanowa Sanguszko na początku był gorliwą prawosławną, jednakże później przyjęła arianizm, a następnie została katoliczką. Н. Яковенко, *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст.*, Київ 2002, s. 66; С. Горін, *Монастирі Західної Волині (друга половина XV – перша половина XVII століть)*, s. 205.

króla, usunął duchownych prawosławnych, a ich stanowiska powierzył kapłanom unickim, natomiast na archimandrytę monasteru Świętej Trójcy mianował Józefa Welamina (Rutskiego). Konflikt unicko-prawosławny na terenie Wilna zaostrzył się, kiedy abp Jozafat Kuncewicz ujawnił plan archimandryty Samuela (Sieńczyły), który postanowił wygnać z monasteru Świętej Trójcy archimandrytę Welamina Rutskiego. Po potwierdzenie praw dla tego monasteru na sejmie w Warszawie, na początku stycznia 1609 r. wyruszyła delegacja duchownych i mieszczan wileńskich. W skład poselstwa wileńskiego weszli: archimandryta Samuel (Sieńczyły), mnich wileński Paweł, duchowny wileńskiej cerkwi pw. Zmartwychwstania Chrystusa Leoncjusz i hierodiakon Makary (Golimont), a także starosta bractwa cerkiewnego Arnolf Wirykowski, Iwan Poroszko, Tymoteusz Repnicki, Mikołaj Woronec oraz Longin Karpowicz, przyszyły przełożony monasteru Świętego Ducha. Pod wpływem pozyskanej od posłów wileńskich informacji o sytuacji wyznaniowej w Wilnie, Nestor Kuźmicz, z racji pełnienia wówczas godności „starego obrońcy prawosławia”, „protopopa podlaskiego i patriarszego egzarchy metropolii kijowskiej”, wystosował 4 stycznia 1609 r. pismo do duchowieństwa i wiernych „wiary greckiej” z miasta Pińska. Apelowo w nim o nieuznawanie metropolity Hipacego (Pocieja) za zwierzchnika oraz o obronę praw Cerkwi prawosławnej⁷⁹. Choć oficjalnie pismo było skierowane do „proboszcza katedry pińskiej”, to w praktyce jego adresatami byli wszyscy wierni prawosławni. Egzarcha wskazał mieszkańcom Pińska postawę duchowieństwa i mieszczan wileńskich oraz ich obronę wiary prawosławnej jako przykład do naśladowania. Wśród nich protopop Nestor wymienia Longina Karpowicza. Duchowny zabłudowski wyjaśniał, że mieszczanie wileńscy potraktowali otrzymane od metropolity Hipacego (Pocieja) wezwanie do uznania jego jurysdykcji jako: „oczywistą i bluźnierczą obrzydliwość, która została wyrzygana na święte prawosławie przez samego szatana”. Nestor Kuźmicz wzywał do wystąpień przeciwko nowemu metropolicie unickiemu, którego określił jako głównego „niszczyciela” prawosławia. W piśmie nawoływał wiernych do wsparcia w wierze duchowieństwa i mieszczan wileńskich oraz apelował o okazanie pomocy poselstwu wileńskiemu w Warszawie⁸⁰. W czasie

⁷⁹ Pod dokumentem znajdował się podpis: „в. м. поволный братъ Несторъ, екзарха митрополиі Кіевское, протопопъ Подляшскій, рукою своєю”. Mała pieczęć pod ochroną papierową (kustodią). Pośrodku pieczęci imię egzarcha, a dookoła napis „екзарха патріаршіі митрополиі Кіевское”. АЗР, т. 4, nr 179, с. 313-314; „Вестник Юго-Западной и Западной России” 4(1865), кн. 3, т. I, Вильна 1865. Рог. А.А. Папков, *Братства. Очерк истории западно-русских православных братств*, Сергиев Посад 1900, с. 83-84; А. Mironowicz, *Nieznaný dokument dotyczący monasteru Zaśnięcia NMP w Zabłudowie*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 36(1994), z. 1-2, s. 12.

⁸⁰ Филарет, *Обзор русской духовной литературы*, Санкт-Петербург 1857, с. 173, 236; АЗР, т. 4, nr 179, с. 67, 85, 314; А.А. Папков *Братства, как мощная защита Православия вплоть до восстановления православной иерархии в 1620 году (1600-1620)*, „Богословский вест-

obrad sejmu w 1609 r. metropolicie Hipacemu (Pociejowi) zarzucano łamanie postanowień konstytucji z 1607 r., która zapewniała prawosławnym możliwość nieskrępowanej swobody kultu. Król powołał komisję do zbadania sprawy, a sejm przyjął konstytucję, będącą w praktyce rozszerzeniem uchwał sejmowych z 1607 r.⁸¹

Posłanie namiestnika zabłudowskiego spowodowało liczne wystąpienia przeciw unii na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego, a zwłaszcza przeciwko metropolicie Hipacemu (Pociejowi), w Nowogródku, Trokach i Mińsku. W działaniach antunijnych protopop Nestor Kuźmicz blisko współpracował z archimandrytą supraskim Hilarionem (Massalskim)⁸². Posłanie to miało również ważne znaczenie w uformowaniu poglądów nowych właścicieli Zabłudowa – Radziwiłłów – w odniesieniu do prawostawia. Radziwiłłowie, będący wyznawcami kalwinizmu, przychylnie odnosili się do innych konfesji. Próby narzucenia unii przez metropolitów unickich traktowali jako ingerencję w sprawy wewnętrzne ich dóbr. Chociaż Kościół prawosławny na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego został pozbawiony statusu prawnego oraz utracił liczne cerkwie i monasteria, to mocna pozycja egzarchy Nestora Kuźmicza w powiązaniu z żywą tradycją Zabłudowa jako ośrodka „wiary greckiej” pomogła w utrzymaniu jego dotychczasowego charakteru wyznaniowego. Na podstawie inwentarzy miasta można stwierdzić, że na początku XVII wieku parafia prawosławna w Zabłudowie posiadała, oprócz protopopa Nestora Kuźmicza, jeszcze dwóch kapłanów i dwóch diakonów. Późniejszy inwentarz Zabłudowa z 1622 r. wymienia czterech duchownych: księży Romana Krzewczewskiego i Pawła oraz diakonów: Anchima i Trochima. Nieopodal cerkwi pw. Zaśnięcia Matki Bożej przy ulicy Dwornej znajdował się prowadzony przez miejscowe duchowieństwo szpital cerkiewny⁸³.

ник” 1(1898), nr 1, s. 26-52; т. 1, nr 3, с. 335-364 (Окончание); *Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона*, Санкт-Петербург 1890-1907; Брокгауз и Ефрон, *Энциклопедический словарь*, Санкт-Петербург 2012; С.А. Венгеров, *Критико-биографический словарь русских писателей и ученых (от начала русской образованности до наши): в 6 т.*, Санкт-Петербург 1904.

⁸¹ *Описания документов архива западнорусских униатских митрополитов*, т. 1: (1470–1700 гг.), с. 111. W lipcu 1609 r. większość zbuntowanych przeciw władzy metropolity duchownych z Wilna i innych miast litewskich złożyła Pociejowi przysięgę wierności. Finałem konfliktów wyznaniowych w Wilnie był nieudany zamach na Pocieja 11 sierpnia 1609 r. Po tym wydarzeniu archimandryta Sieńczyłło uznał jurysdykcję metropolity unickiego. Sieńczyłło został wkrótce z nadania Hipacego Pocieja archimandrytą supraskim i zaprzestał wystąpień przeciw swemu zwierzchnikowi. Po tych wydarzeniach społeczność prawosławna w Wilnie skupiała się przy cerkwi Świętego Ducha.

⁸² A. Mironowicz, *Hilarion Massalski, archimandryta supraski*, Białystok 2020. Por. także, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVII i XVIII wieku*, s. 118-129.

⁸³ Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі, Мінск, ф. 694, оп. 2, нр 2635, к. 14v-15; нр 2641, к. 14-14v, 16.

Nestor Kuźmicz pomagał w zalezeniu miejsca mnichom supraskim po zajęciu monasteru przez unitów. Egzarcha umożliwił archimandrycie Hilarionowi (Massalskiemu) pobyt w monasterze w Mielcu, a następnie w monasterze w Dubnie. Z jego inicjatywy elity prawosławne zapewniły skazanemu na banicję mnichowi gwarancje bezpieczeństwa. Zważywszy na jego bliskie relacje z kniazem Fiodorem Massalskim, można przypuszczać, że to Nestor Kuźmicz stał za powstaniem monasteru Wniebowstąpienia Pańskiego w Odrynkach⁸⁴. Według najnowszych ustaleń, pobyt delegacji wileńskiej w Zabłudowie i spotkanie z protopopem Nestorem wpłynęły na decyzję Longina Karpowicza o przyjęciu stanu duchownego. W drodze powrotnej z sejmu, delegacja posłów wileńskich ponownie zatrzymała się w Zabłudowie, a egzarcha patriarszy Nestor dokonał postrzyżyn Longina Karpowicza na mnicha. Longin Karpowicz w stanie zakonnym przyjął imię Leoncjusz⁸⁵. W sytuacji zaistniałej w Cerkwi prawosławnej, jedynie kilku duchownych było w stanie dokonać wyświęcenia Leoncjusza Karpowicza na duchownego. Został on naznaczony w 1610 r. na archimandrytę monasteru Świętego Ducha w Wilnie. Uwzględniając wszystkie okoliczności można założyć, że najbardziej prawdopodobne było wyświęcenie Leoncjusza Karpowicza przez patriarszego egzarchę Michała Kopysteńskiego na wniosek egzarchy metropolii kijowskiej, protopopa Nestora Kuźmicza. Nestor Kuźmicz już wcześniej udzielił Longinowi Karpowiczowi postrzyżyn mniszych⁸⁶. Biskup przemyski Michał (Kopysteński) zastąpił egzarchę patriarchy aleksandryjskiego – protosyngla Cyryła Lukarisa, który został zmuszony do opuszczenia Rzeczypospolitej. W praktyce kierownictwo nad Cerkwią prawosławną sprawowali biskupi: Gedeon (Bałaban) i Michał (Kopysteński) poprzez podległych im protopopów⁸⁷.

Protopop Nestor Kuźmicz często przebywał w monasterze mieleckim. Wspierały go córki Aleksandry Chodkiewicz i księcia Romana Sanguszko: Teodora i Aleksandra wraz z mężem – księciem Januszem Zasławskim. Po śmierci Teodory w 1598 r., Aleksandra i Janusz Zasławscy przeszli najpierw na kalwinizm, a następnie na katolicyzm. W tej sytuacji Nestor Kuźmicz musiał walczyć o pozostanie monasteru mieleckiego przy prawosławiu. Po śmierci Aleksandry, druga żona Janusza, gorliwa kalwinistka Marianna Leszczyńska, prowadziła wraz z mężem politykę tolerancyjną wobec prawosławia. Do końca życia książę Janusz Zasławski w Mielcach bronił dawnych współwyznawców. Na jego postawę, tak jak na postawę Radziwiłłów w Zabłudowie,

⁸⁴ Por. A. Mironowicz, *Pustelnia świętych Antoniego i Teodozego Pieczerskich w Odrynkach*, Białystok 2011; tenże, *Pustelnia O. Archimandryty Gabriela w Odrynkach*, Odrynki 2015; tenże, *Pod opieką św. Antoniego Pieczerskiego*, Odrynki 2018.

⁸⁵ Л. Левшун, *Леонтий Карпович. Жизнь и творчество*, Минск 2001, с. 30, 35.

⁸⁶ Л. Левшун, *Леонтий Карпович. Жизнь и творчество*, с. 35-36.

⁸⁷ A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 66, przyp. 32.

ogromny wpływ miał egzarcha Nestor. Nic też dziwnego, że Nestor Kuźmicz na stanowisku ihumena mieleckiego pozostawał aż do śmierci w 1618 r.⁸⁸ Jego śmierć znacznie osłabiła pozycję Kościoła prawosławnego i przyspieszyła proces przecho-
dzenia parafii prawosławnych na unię na Podlasiu, Wołyniu i Grodzieńszczyźnie.

Bibliografia

ŹRÓDŁA RĘKOPIŚMIENNE:

- Archiwum Państwowe w Krakowie, Oddział na Wawelu, Archiwum Młynowskie Chodkiewiczów, sygn. 31.; Zbiory Sanguszków, t. 1, nr 75.
- Biblioteka Muzeum Narodowego im. Czartoryskich w Krakowie, rkps. 860.
- Lietuvos Mokslų Akademijos Vrublevskių Bibliotekos Rankraščių Skyrius, Vilnius (Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk, Oddział Rękopisów w Wilnie), f. 21, nr 798; f. 19, nr 52; f. 19, nr 77.
- Lietuvos Valstybes Istorijas Archyvas, Vilnius (Litewskie Państwowe Archiwum Historycznym w Wilnie), f. 597, op. 2, nr 91.
- Vilniaus universiteto biblioteka, tankraščių skyrius, Vilnius (Biblioteka Uniwersytetu Wileńskiego w Wilnie, Oddział Rękopisów) F4 – A 3901; F4 – A 3901; F58-7, B 1992.
- Библиотека Российской Академии Наук в Санкт-Петербурге (Biblioteka Rosyjskiej Akademii Nauk w Sankt-Peterburgu), 7.5, 11, nr 22.
- Государственный исторический музей, Москва (Państwowe Muzeum Historyczne w Moskwie), Цар. А15.
- Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського, Відділ стародруків та рідкісних видань, в м. Києві (Biblioteka Narodowa Ukrainy im. Władimira Wiernadskiego w Kijowie, Oddział Starodruków i Ksiąg rzadkich), Кирилиця, nr 575; 219p/37.
- Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі, Мінск (Narodowe Archiwum Historyczne Białorusi w Mińsku), f. 694, op. 2, nr 2635; nr 2641.
- Российская государственная библиотека в Москве (Rosyjska Biblioteka Państwowa w Moskwie), Собрание Е. Е. Егорова, f. 98, nr 39.
- Российский государственный исторический архив, Санкт-Петербург (Rosyjskie Państwowe Archiwum Historyczne w Petersburgu), Канцелярия митрополита греко-униатских церквей в России, f. 823, op. 1, nr 154, 307; f. 823, op. 3, nr 123.

⁸⁸ Archiwum Państwowe w Krakowie Zbiory Sanguszków, nr 75, t. 1, s. 13. Por. С. Горін, *Монастири Західної Волині (друга половина XV – перша половина XVII століть)*, s. 220.

Центральний державний історичний архів України, м. Львів (Centralne Państwowe Archiwum Historyczne we Lwowie), f. 9, op. 1, d. 46.

Центральний державний історичний архів України, м. Київ (Centralne Państwowe Archiwum Historyczne Ukrainy w Kijowie), f. 25, op. 1, d. 8.

ŹRÓDŁA DRUKOWANE:

Articuli Constitutionum Bellicarum Magni Ducatus Lituaniae... Illustr. Domino Gregorio Chodkiewiczio... [w:] A. Gwagnini, *Sarmatiae Europaeae descriptio*, Cracovia 1576.

Broniewski M., *Apokrysis abo odpowiedź na książki o synodzie brzeskim 1596*, wyd. J. Długosz, J. Byliński, Wrocław 1994.

Broniewski M., *Ekthesis albo krótkie zebranie spraw, które działy się na partykularnym tj. pomiastrnym synodzie w Brześciu Litewskim*, oprac. J. Byliński, J. Długosz, Wrocław 1995.

Dokumenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600), red. A.G. Welykyj, Roma 1970.

Ekthesis albo krótkie zebranie spraw, które działy się na partykularnym tj. pomiastrnym synodzie w Brześciu Litewskim, Kraków 1597.

Ekthesis abo krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to jest pomiastrnym Synodzie w Brześciu Litewskim, [w:] *Материалы, для истории церковной унии в юго-западной России, собранные А. Поповым*, Москва 1879, с. 334-340, 357-358.

Harasimowicz M., *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Lwow 1862.

Księga wizytacji dziekańskiej dekanatu podlaskiego przeze mnie księdza Bazylego Benedykta Guttorskiego dziekana podlaskiego, plebana golniewskiego w roku 1773 miesiąca Novembra dnia 17 iuxta vetus kalendarza sporządzona, opr. J. Maroszek, W. Wilczewski, Białystok 1996.

Mironowicz A., *Nieznana wersja wypisu z ksiąg ziemskich grodzieńskich podziału dóbr rodowych po śmierci Aleksandra Chodkiewicza*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne” 2006, nr 25, s. 202-208.

Monumenta Confraternitatis Staupigiana Leopoliensis, red. W. Milkowicz, t. 1, Leopoli 1895.

Pociej H., *Antirresis abo apologija przeciwko Krzysztofowi Philaletowi, który niedawno wydał książki imieniem starożytnej Rusi religiej greckiej przeciw książkom o synodzie brzeskim napisanym w Roku Pańskim 1597*, oprac. J. Byliński, J. Długosz, Wrocław 1997.

- Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV i XVII w.*, opr. J. Maroszek, Białystok 1994.
- Rękopisy supraskie w zbiorach krajowych i obcych*, opr. A. Mironowicz, Białystok 2014.
- Skarga P., *Synod brzeski i jego obrona*, Kraków 1997.
- Strykowski M., *Napis na grobie Jaśnie Wielmożnego Pana Grehora Chodkiewicza Pana Wileńskiego, najwyższego Hetmana Wielkiego Księstwa Litewskiego, etc. etc. Goniec Cnothy*, W Krakowie 1574; Przedruk: M. Strykowski, *Kronika Polska, Litewska, Żmudzka i wszystkiej Rusi*, t. 2, Warszawa 1846.
- Subotnik ili Pominnik monasteru supraskiego*, przyg. i wstęp A. Mironowicz, Białystok 2015.
- Summariusz dokumentów do dóbr supraskich*, przyg. i wstęp A. Mironowicz, Białystok 2009.
- Акты, издаваемые комиссиею, высочайше учрежденною для разбора древних актов в Вильне*, т. 1, Вильна 1865; т. 5, Вильно 1871; т. 8, Вильна 1875; т. 11, Вильна 1882.
- Акты относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею*, т. 4, Санкт-Петербург 1853.
- Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе: Акты, относящиеся к истории церкви в Юго-Западной России*, ч. 1, т. 1, Киев 1859; ч. 1, т. 10, Киевъ 1904.
- Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при управлении Виленского учебного округа*, т. 6, Вильно 1869; т. 9, Вильна 1870.
- „Вестник Западной России” 3(1867), кн. 9.
- „Вестник Юго-Западной и Западной России” IV(1865), кн. 3, т. 1.
- Духовное завещание Федора, князя Масалского, которм он оказывает Наревскому монастыру населеную землю с разными угодами*, „Литовские Епархиальные Ведомости” 1867, нр 21, с. 920-922.
- Зубрицкий Д.И., *Летопись Львовскаго Ставропигиального братства по древним документам составленная*, „Журнал Министерства народного просвещения” 62(1849).
- Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов*, т. 1: (1470-1700 гг.), Санкт-Петербург 1897.

Памятники, изданные Временною комиссиею для разбора древних актов, выс. учрежд. при киевском военном, подольском и волынском генерал-губернаторе, т. 3, dz. 1, Киев 1852.

„Русская Историческая Библиотека”, *Памятники полемической литературы в Западной Руси*, Санкт-Петербург 1903, т. 19, *Примъчанія*.

Уния в документах, Сборник посвящен истории Брестской церковной унии 1596 г., сост. В.А. Теплова, З. И. Зуева, Минск 1997.

LITERATURA:

Barycz H., *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków 1935.

Bieńkowski L., *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce XVI-XVIII w.*, [w:] *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła Katolickiego w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 2, cz. 2, Kraków 1969, s. 801-802.

Bostla F., *Z dziejów malarstwa lwowskiego*, „Sprawozdania Komisji do Badań Historii Sztuki w Polsce” 5(1896).

Chodynicki K., *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa 1934.

Cyrilske trisky. Vystava z fondu statni knihovny CSR poradana k 400 vyroci umrti Ivana Fjodorova, Praha 1982.

Dobrowolska W., *Chodkiewiczowa Zofia z Mieleckich (z Mielca)*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 3, Kraków 1937, s. 371-373.

Gębarowicz M., *Iwan Fedorow i jego działalność w latach 1569-1583 na tle epoki*, „Roczniki Biblioteczne” 13(1969), z. 1-2 (cz. 1), s. 5-95, z. 3-4 (cz. 2), s. 393-481.

Jabłonowski A., *Podlasie*, t. 6, cz. 2, Warszawa 1909.

Jasnowski J., *Chodkiewicz Aleksander*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 3, Kraków 1937, s. 354-355.

Jasnowski J., *Chodkiewicz Jerzy (Jurij)*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 3, Kraków 1937, s. 369.

Kempa T., *Książę Konstanty Ostrogski, wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej*, Toruń 1997.

Klecha A., *Zofia Olelkowiczówna, ostatnia z księżniczek słuckich (1586-1612). Mity i rzeczywistość*, Toruń 2019.

Lewicki K., *Książę Konstanty Ostrogski a unia brzeska*, Lwów 1933.

Likowski E., *Unia brzeska*, Poznań 1889.

Lulewicz H., *Sapieha Paweł*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 35, z. 144, Warszawa-Kraków 1994, s. 131-133.

- Martynowicz A., *The role of the local councils in the life of the Orthodox Church in Polish-Lithuanian Commonwealth until the end of the XVIIth century*, „Orthodoxi Evropi. Studia do dziejów Kościoła prawosławnego w Europie Wschodniej” 4(2021), s. 44-67.
- Michaluk D., *Dobra i miasteczko Narewka na tle dziejów regionu*, Białystok-Narewka 1997.
- Mironowicz A., *Biblioteka monasteru supraskiego do połowy XVI wieku*, [w:] *Studia Polsko-Wschodnie. Polska – Europa Wschodnia: wzajemne wpływy i relacje historyczno-kulturowe, literackie i językowe*, Olsztyn 2017, s. 11-24.
- Mironowicz A., *Biblioteka monasteru supraskiego do połowy XVI wieku*, [w:] *Матэрыялы XI Міжнародных кнігазнаўчых чытанняў „Кніжная культура Беларусі XI – пачатку XX ст.”*, Мінск, 16-17 красавіка 2015 г., Мінск 2015, с. 64-75.
- Mironowicz A., *Ewangelizacja „prostą mową” w XVI wieku*, [w:] *Latopisy Akademii Supraskiej – Język naszej modlitwy: dawniej i dziś*, t. 3, red. U. Pawluczuk. Białystok 2012.
- Mironowicz A., *Hilarion Massalski, archimandryta supraski*, Białystok 2020.
- Mironowicz A., *Hryń Iwanowicz, nieznaną malarz, grawer i drukarz*, Białystok 2016.
- Mironowicz A., *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001.
- Mironowicz A., *Kultura prawosławna w dawnej Rzeczypospolitej*, [w:] *Rzeczpospolita wielu wyznań*, red. A. Kaźmierczyk i in., Kraków 2004, s. 409-436.
- Mironowicz A., *Literatura bizantyjska w Kościele prawosławnym na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI wieku*, Велико Търново 2011, „Търновска Книжовна Школа”, Търново и идеята за Християнския Универсализъм XII-XV век, т. 9.
- Mironowicz A., *Monaster Wniebowstąpienia Pańskiego w Puszczy Błudowskiej*, Supraśl 2008.
- Mironowicz A., *Nieznany dokument dotyczący monasteru Zaśnięcia NMP w Zabłudowie*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 36(1994), z. 1-2, s. 12-28.
- Mironowicz A., *Orthodoxy and Uniatism at the End of Sixteenth Century and during the Seventeenth Century in the Polish-Lithuanian Commonwealth*, w: *Lithuania and Ruthenia. Studies of a Transcultural Communication Zone (15th-18th Centuries)*, red. S. Rohdewald, D. Frick, S. Wiederkehr, Wiesbaden 2007, s. 190-209.
- Mironowicz A., *Parafia św. Eliasza w Dojlidach do 1939 roku*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne” 2015, nr 43, s. 103-134.

- Mironowicz A., *Początki parafii św. Eliasza w Dojlidach. W dobrach Chodkiewiczowskich. W dobrach Radziwiłłowskich. Branickie Dojlidy. Pod patronatem Krusensternów i Rüdigerów. W II Rzeczypospolitej*, [w:] *Parafia Świętego Proрока Eliasza w Białymstoku-Dojlidach. 500 lat (1515-2015)*, Białystok 2015, s. 13-41.
- Mironowicz A., *Pod opieką św. Antoniego Pieczerskiego*, Odryunki 2018.
- Mironowicz A., *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku*, Białystok 1991.
- Mironowicz A., *Powstanie zabłudowskiej oficyny wydawniczej na tle sytuacji wyznaniowej w Wielkim Księstwie Litewskim*, „Acta Baltico-Slavica” XIX(1990), s. 245-264.
- Mironowicz A., *Pustelnia O. Archimandryty Gabriela w Odrynkach*, Odryunki 2015.
- Mironowicz A., *Pustelnia świętych Antoniego i Teodozego Pieczerskich*, Odryunki 2011.
- Mironowicz A., *Szkolnictwo prawosławne na ziemiach białoruskich w XVI-XVIII wieku*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne” 1994, nr 2, s. 20-34.
- Mironowicz M., *Szkolnictwo prawosławne na terenie Rzeczypospolitej w II połowie XVI i na początku XVII wieku*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne” 2018, nr 49, s. 38-62.
- Mironowicz M., *Szkoły bractw cerkiewnych na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII wieku*, Białystok 2019.
- Mironowicz A., *Uniatyzm, Униатство, Uniatism, Εκκλησιαστικὴς Ουνίας*, Białystok 2018.
- Mironowicz A., *Związki literackie Kijowa z monasterem supraskim w XVI wieku*, „Slavia Orientalis” 38(1989), nr 3-4, s. 537-542.
- Mironowicz A., *Związki monasteru supraskiego ze Świętą Górą Athos w XVI wieku*, [w:] *Święta Góra Athos w kulturze Europy. Europa w kulturze Athosu*, red. M. Kuczyńska, Gniezno 2009, s. 122-134.
- Mironowicz A., *Życie monastyczne na Podlasiu*, Białystok 1999.
- Mironowicz A., *Życie monastyczne w dawnej Rzeczypospolitej*, [w:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, Białystok 2001, s. 27-53.
- Podhorodecki L., *Jan Karol Chodkiewicz 1560-1621*, Warszawa 1982.
- Polski Słownik Biograficzny*, t. 30, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1979.
- Polski Słownik Biograficzny*, t. 34, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1987.

- Ptaszycki S., *Iwan Fedorowicz, drukarz ruski we Lwowie z końca XVI wieku*, „Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności w Krakowie”, seria 1, 11(1886).
- Ptaszycki S., *Przyczynek do dziejów pierwszej ruskiej drukarni we Lwowie*, „Pamiętnik Literacki” 1(1902), s. 294-303.
- Rodzina. Herbarz szlachty polskiej*, opr. A. Kosiński, A. Włodarski, t. 10, Warszawa 1913.
- Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 12, Warszawa 1892.
- Sosna G., Troc-Sosna A., *Święte miejsca i cudowne ikony*, Białystok 2006.
- Surynowicz H., *Pod opieką Matki Bożej. Dzieje parafii prawosławnej w Choroszczu 1507-2007*, Choroszcz 2007.
- Wolff J., *Kniaziowie litewsko-ruscy od końca czternastego wieku*, Warszawa 1895.
- Żychliński T., *Złota księga szlachty polskiej*, R. IX, Poznań 1887; R. XI, Poznań 1889.
- Бацвіннік М., *Друкар з Гродзенічыны*, „Беларусь” 1968, nr 1, s. 14-38.
- Бранденбург Н.Е., *Под князей Мосальских XIV-XIX ст.*, Санкт-Петербург 1892.
- Брокгауз и Евфрон, *Энциклопедический словарь*, Санкт-Петербург 2012.
- Венгеров С.А., *Критико-биографический словарь русских писателей и ученых (от начала русской образованности до наши): в 6 т.*, Санкт-Петербург 1904.
- Горін С., *Монастирі Західної Волині (друга половина XV – перша половина XVII століть)*, Львів 2007.
- Грицкевич А.П., *Древний Город на Случи*, Слуцк 1985.
- Грицкевич А.П., *Слуцк. Историко-экономический очерк*, Минск 1970.
- Грушевський М.С., *Історія України-Руси*, т. 5, Львів 1905.
- Денисова Е.Г., *Слуцкие православные монастыри во второй половине XV-XX в.*, [w:] *Христианство в Беларуси: история и современность: сборник научных статей*, ред. А.А. Коваленя, В. В. Данилович, А. А. Лазаревич, Минск 2014, с. 88-92.
- Дмитриев М.В., *Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1595-1596 гг.*, Москва 2003.
- Жукович П.Н., *Брестский соборъ 1591 года (по новооткрытой грамотъ, содеръжащей дьянія его)*, „Известия отдѣлення русскаго языка и словесности Императорской Академии наук” 12(1907), кн. 2, с. 70-71.
- Жукович П.Н., *Сеймовая борьба православного западно-русского дворянства с церковной унией до 1609 года*, Санкт-Петербург 1901.
- Левшун Л., *Леонтий Карпович. Жизнь и творчество*, Минск 2001.

- Лукашова С.С., «Мы, нижей подписанные...» Львовский синод 1595 г. в истории Брестской унии, Москва 2001, „Славянский альманах” за 2000 г.
- Макарий (Булгаков), митр., *История Русской Церкви*, т. 9, кн. 4, Санкт-Петербург 1879.
- Мещеряков В.П., *Братские школы Белоруссии (XVI – первая половина XVII в.)*, Минск 1977.
- Миловидов А.Й., *Описание славянорусских старопечатных книг Виленской публичной библиотеки*, Вильна 1908.
- Миронович А., *Церковные унии в Беларуси, Литве, Украине и Польше и их последствия*, Белосток 2020.
- Немировский Е.Л., *Иван Федоров*, Москва 1985.
- Немировский Е.Л., *Источники для изучения жизни и деятельности. Ивана Федорова*, Москва 1985, „Федоровские чтения 1981”.
- Немировский Е.Л., *Начало книгопечатания на Украине. Иван Фёдоров*, Москва 1974.
- Николай (Далматов), *Супрасльський архимандрит князь Мосальски*, „Литовские Епархиальные Ведомости” 1897, nr 2, с. 11-18.
- Папков А.А., *Братства: Очерк истории западно-русских православных братств*, Сергиев Посад 1900.
- Папков А.А., *Братства, как мощная защита Православия вплоть до восстановления православной иерархии в 1620 году (1600-1620)*, „Богословский вестник” 1(1898), nr 1, с. 26-52; т. 1, nr 3, с. 335-364.
- Першодрукар Іван Федоров та його послідовники на Україні (XVI – перша половина XVII ст.)*. Збірка документів, Київ 1975.
- Петров Н.И., *Супрасльський монастирь как защитник православия в XVI и в начале XVII века*, Вильно 1895, *Виленский календарь на 1896 год*.
- Покровский А.И., *О соборах Юго-Западной Руси XV-XVII веков*, „Богословский вестник” 15(1906), ч. 3, nr 9, с. 137-141.
- Протасьева Т.Н., *Первые издания московской печати в собрании Государственного Исторического музея*, Москва 1955.
- Рожко В., *Православні монастирі Волині*, Луцьк 1997.
- Строев П., *Обстоятельное описание старопечатных книг славянских и Российских*, Санкт-Петербург 1929.
- Темчин С.Ю., *Рукописи Кимбаровского собрания Супрасльского Благовещенского монастыря (1532-1557 гг.)*, „Кныготыра” 54(2010), s. 173-185.
- Тихомиров М.Н., *Начало книгопечатания в России*, [w:] *У истоков русского книгопечатания*, Москва 1959, s. 225-238.

- Тромонин К.Я., *Достопамятности Москвы*, Москва 1864.
- Тумаш В., *Гэтман Рыгор Хадкевіч і ягонае выдавецтва*, New York 1976.
- Тумялис Ю.П., *Из литовской федоровианы*, Москва 1984.
- Филарет, *Обзор русской духовной литературы*, Санкт-Петербург 1857.
- Флоря Б.Н., *Брестские синоды и Брестская уния*, [w:] *Славяне и их соседи*, вып. 3: *Католицизм и православие в средние века. К XVIII Международному конгрессу византинистов*, Москва 1991, с. 69-73.
- Шамрай М., *Маргіналі в стародруках кириличного шрифту XV-XVII ст. з фонда Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського*, Київ 2005.
- Шереметев С.Д., *Труды по истории Смутного времени*, оргас. М.Д. Ковалева, А.В. Топычканов, С.Ю. Шокарев, Москва 2015.
- Шматаў В. Ф., *Беларуская кніжная гравюра XVI-XVIII ст.*, Мінск 1984.
- Щависка Л.Л., Лабынцев Ю.А., *Литература белорусов Польши XV-XIX вв.*, Минск 2003.
- Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона*, Санкт-Петербург 1890-1907.
- Яковенко Н., *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст.*, Київ 2002.

Unia brzeska i jej skutki w dziejach Prawosławnej Diecezji Przemyskiej

Geneza wschodniego chrześcijaństwa na dzisiejszych terenach południowo-wschodniej Polski związana jest z misją świętych braci sołuńskich Cyryla i Metodego oraz ich uczniów Osława i Wiznoga. Misja ta dotarła na tereny Podkarpacia pod koniec IX wieku¹. Obserwując zmiany geopolityczne zachodzące w Europie w IX wieku, władca Księstwa Wielkomorawskiego – księżę Rościszław – zdał sobie sprawę, że wielkość i siłę swego państwa musi budować w oparciu o religię chrześcijańską. W tym celu sprowadził na swe ziemie misjonarzy z Bizancjum – braci Cyryla i Metodego. Rościszław nie tylko konsolidował ziemie po południowej stronie Karpat, ale myślał również o podbojach ziem na północy. Zamierzenia księcia Rościszława dalej wcielił w życie jego następca i bratanek, Świętopełk. W Żywotach św. Metodego² znalazła się informacja o pogańskim księciu Wiślan, który zostaje ujarzmiony przez Świętopełka i zmuszony do przyjęcia chrztu z rąk Metodego. Jest to najstarsza wzmianka o istnieniu chrześcijaństwa na tych terenach. Badacze przypuszczają, że w tym okresie powstały katedry biskupie obrządku cyrylometodiańskiego (słowiańskiego) w Krakowie, Wiślicy i Przemyślu³.

¹ M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596-1681. Studium historyczno-kanoniczne*, Warszawa 1982, s. 23. Por. Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański w dawnej Polsce*, t. 1-3, Warszawa 1988; J. Klinger, *Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego*, Białystok 1998; G. Labuda, *Pierwsze państwo polskie*, Kraków 1989, s. 15-16.

² Por. *Cyryl i Metody Apostołowie i nauczyciele Słowian*, Część 1: Studia, red. J.S. Gajek, L. Górka, Lublin 1991, s. 60.

³ Por. M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596-1681. Studium historyczno-kanoniczne*, Warszawa 1982, s. 25-26, 33-35; A.S. Fenczak, *Wokół początków bizantyjsko-słowiańskiego biskupstwa w Przemyślu. Kwestie istnienia organizacji diecezjalnej w Księstwie przemyskim*

Kolejny etap rozwoju chrześcijaństwa wschodniego na terenach dzisiejszego państwa polskiego wiąże się z przyłączeniem tzw. Grodów Czerwieńskich do państwa kijowskiego w 981 r., przyjęciem Chrztu przez Wielkiego Księcia Włodzimierza (987 r.), a także oficjalną chrystianizacją Rusi Kijowskiej w 988 r. Nie zachowały się wiarygodne informacje dotyczące organizacji Cerkwi prawosławnej za panowania księcia Włodzimierza. Istnieją hipotezy, że pod koniec panowania tego władcy istniały katedry biskupie w Kijowie (metropolitalna), Czernihowie, Białogrodzie, Włodzimierzu Wołyńskim i Nowogrodzie. Metropolia kijowska, jako sześćdziesiąta z kolei metropolia patriarchatu konstantynopolińskiego, została ustanowiona około 997 r. Do tego czasu w stolicy Wielkiego Księstwa Kijowskiego przebywał jedynie biskup misyjny⁴.

Ostateczna organizacja Cerkwi prawosławnej na Rusi Kijowskiej została zakończona za rządów Jarosława Mądrego. To wówczas w skład stworzonej metropolii weszły wspomniane wcześniej diecezje oraz najbardziej wysunięte na zachód biskupstwo przemyskie⁵. Budowa sieci parafialnych wynikała ze wzrostu zaludnienia i była bardzo często poprzedzona działalnością ośrodków monastycznych, zakładanych na obszarze niezamieszkałym, ale wzdłuż głównych szlaków komunikacyjnych⁶. Do miejsc, w których początkowo istniały małe ośrodki pustelnicze, z czasem podążała ludność osiedlając się w ich pobliżu. W taki sposób powstać miały co najmniej trzy miejscowości w okolicach Sanoka i Leska, a mianowicie: Hulskie, Terka i Manasterzec⁷. Diecezje ruskie były podzielone na namiestnictwa, które nawiązywały do staroruskiego systemu administracji książęcej z posadnikami (namiestnikami) sprawującymi zarząd nad poszczególnymi ziemiami w księstwie. Namiestnik, administrujący z polecenia biskupa wyznaczonym okręgiem, miał do

(koniec XI – pierwsza połowa XII w.), [w:] *Polska – Ukraina. Tysiąc lat sąsiedztwa. Studia z dziejów grekokatolickiej diecezji przemyskiej*, red. S. Stępień, t. 3, Przemyśl 1996, s. 21-37; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce*, Białystok 2006, s. 19-46; tenże: *Struktura organizacyjna Kościoła prawosławnego w Polsce w X-XVIII wieku*, [w:] *Kościół prawosławny w Polsce dawniej i dziś*, red. L. Adamczuk, A. Mironowicz, Warszawa 1993, s. 48; Z. Wartołowska, *Osada i gród w Wiślicy w świetle badań wykopaliskowych do roku 1962*, [w:] *Rozprawy Zespołu Badań nad Polskim Średniowieczem*, red. W. Antoniewicz, P. Biegański, Warszawa 1963, s. 31-45.

⁴ A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce*, s. 50.

⁵ Por. M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596-1681*, s. 38; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce*, s. 19-46.

⁶ Por. A. Mironowicz, *Monastery prawosławne na terenie diecezji chełmsko-bełskiej*, [w:] *Zakony i klasztory w Europie Środkowo-Wschodniej X-XX w.*, red. H. Gapski, J. Kłoczowski, Lublin 1999, s. 337-365.

⁷ Por. A. Fastnacht, *Działy Leska oraz dóbr leskich i bachowskich z 1580*, „Rocznik Sanocki” IV(1979), s. 7-17.

pomocy kapłanów. Zorganizowani oni byli w kliros, sprawujący funkcję administracyjno-sądowniczą⁸.

Pod koniec XI wieku Przemyśl stał się stolicą księstwa przemyskiego. W 1094 r. tron objął książę zwenihorodzki Wołodar. Zbudował on w mieście katedrę pw. św. Jana Chrzciciela⁹, w której został później pochowany. Po nim panowali Rościsław i Wołodymyrko. Ten ostatni w 1141 r. przeniósł stolicę księstwa z Przemyśla do Halicza, gdzie powstało również biskupstwo (prawdopodobnie w latach 1147-1155)¹⁰. Przeniesienie stolicy do Halicza przyczyniło się do osłabienia jego roli politycznej. Przemyśl stał się ponownie stolicą księstwa w 1187 r. W 1199 r. książę wołyński Roman Mścisławowicz zawładnął ziemią halicką, doprowadzając do zorganizowania silnego państwa halicko-wołyńskiego. Zauważyć i docenić księcia Romana miał papież Innocenty III. Dążąc do rozszerzenia wpływów Rzymu w Europie, zaproponował mu koronę królewską w zamian za przyjęcie obrządku łacińskiego, lecz książę tę ofertę odrzucił¹¹. W 1214 r. na króla halickiego koronowano księcia Andrzeja Kolomana. Papież Innocenty III przysłał mu koronę. W zamian książę Andrzej obiecał papieżowi zaprowadzenie unii. Sprowadzone na Ruś Halicką węgierskie duchowieństwo rozpoczęło akcję „nawracania” prawosławnych wiernych na katolicyzm i przejmowania ich świątyń. Nie przyniosło to jednak oczekiwanego skutku, ponieważ masowo sprzeciwiła się temu miejscowa ludność. Potwierdza to zapis w Nikonowskim latopisie: „Toho że leta 6722(1214) Uhorskij Korol posadi syna svoeho v Halice i cerkviperetvory v latynskuju służbu”¹².

Pierwszym znanym z imienia biskupem przemyskim był Antoni. Po nim diecezją przemyską kierowali: bp Hilarion (Hilarion), bp Jeremiasz, bp Sergiusz, bp Memnon oraz bp Hilarion. Oprócz nich w dokumentach znajdują się wzmianki o biskupach samborskich: Abrahamie i Antonim. Zdaniem Mariana Bendzy, [...] nie stanowili jednak samodzielnej jednostki administracyjnej. Jurysdykcyjnie uzależnieni byli od biskupstwa przemyskiego, będąc jedynie biskupami-koadiutorami”¹³. W 1299 r. siedzibę metropolity kijowskiego przeniesiono z Kijowa do Włodzimierza nad Kłazmą. Z tego też powodu książę halicki Jerzy I dostał w 1303 r. zgodę od patriarchy konstanty-

⁸ M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596-1681*, s. 59.

⁹ Por. M. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 2, Київ 1992, с. 461; І. Крип'якевич, *Історія України*, Львів 1990, с. 309.

¹⁰ Por. Н. Полонская-Василенко, *Історія України*, т. 1, Мюнхен 1972, с. 164; А. Роппе, *Państwo i Kościół na Rusi w XI w.*, Warszawa 1968, s. 156.

¹¹ W.A. Serczyk, *Historia Ukrainy*, Wrocław 1990, s. 45. Por. M., Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 3, Київ 1993, с. 11-12 (wydarzenie to autor traktuje jak legendę).

¹² M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596-1681*, s. 40.

¹³ Tamże, s. 43.

nopolitańskiego na ustanowienie nowej metropolii halickiej. W jej skład weszły biskupstwa: włodzimierskie, przemyskie, łuckie, turowskie i chełmskie¹⁴.

W latach 1340-1366, za czasów Kazimierza Wielkiego, włączono do państwa polskiego Ruś Halicko-Włodzimierską¹⁵. Odtąd w państwie polskim na stałe zaczęły funkcjonować dwa organizmy eklezjalne: Kościół rzymskokatolicki i Cerkiew prawosławna. Warto dodać, że w okresie państwowości ruskiej, Cerkiew prawosławna przeżywała swój renesans, zaś z chwilą włączenia obszarów ruskich do Polski, jej rozwój i działalność zostały znacznie ograniczone. Wynikało to z tego, że królowie polscy musieli się liczyć z dominującym Kościołem rzymskokatolickim. Ponieważ Kazimierzowi Wielkiemu zależało na poparciu zarówno ze strony hierarchii cerkiewnej, jak i ludności ruskiej, jego polityka wyznaniowa nacechowana była rozwagą, choć – jak to podkreślał Paweł Jasienica – pozostawała pod uważnym nadzorem polskich biskupów katolickich, papieża i Krzyżaków¹⁶. Papież Benedykt XII poparł króla Kazimierza Wielkiego w jego zamierzeniach politycznych wobec Rusi, czego praktycznym wyrazem była rezygnacja z poboru świętopietrza przez dwa lata.

W 1371 r. restytuowano prawosławną metropolię halicką, która została zlikwidowana w 1347 r. Inicjatorem przywrócenia tej metropolii był król Kazimierz Wielki. W liście do patriarchy konstantynopolańskiego tłumaczył, że zaistniała konieczność odnowienia metropolii i konsekracji biskupa, gdyż wynikało to z troski, aby „obrzędek Rusi nie zaginął, ani nie uległ skażeniu”. W przypadku niespełnienia prośby, król wyjaśniał patriarsze, że nie powinien mieć pretensji: „jeżeli przyjdzie potrzeba chrzcić na wiarę łacińską Rusinów, gdy nie ma metropolity na Rusi, albowiem kraj nie może być bez zakonu”¹⁷. W skład odrodzonej metropolii weszły biskupstwa: przemyskie, chełmskie, włodzimierskie i turowskie. Król Kazimierz Wielki odizolował w ten sposób Ruś Halicko-Włodzimierską od wpływów Cerkwi prawosławnej z Rusi Kijowskiej. Pomimo pozornie tolerancyjnej polityki religijnej polskiego króla, Cerkiew prawosławna miała poczucie zagrożenia. Kościół katolicki rozwijał sieć parafialną. Na Rusi i Litwie aktywnie działały zakony katolickie, a zwłaszcza franciszkanie i dominikanie. „Z krzyżem misyjnym w ręku, z Bożym Słowem na ustach, szli franciszkanie obok zakonu św. Dominika w nadniemieńskie i naddnieprzańskie strony i zdobywali z poświęcenia pełną pracą coraz więcej ludów na Rusi i Litwie dla wiary katolickiej. [...] Gdy za ich niezmordowaną pracą wzmożła

¹⁴ O. Субтельний, А. Жуковський, *Нарусісторії України*, Львів 1993, с. 28-29. Por. Z. Dobrzyński, *Prawosławni i grekokatolicy w dawnej Polsce*, t. I, Warszawa 1992, с. 43.

¹⁵ J. Wyrozumski, *Kazimierz Wielki*, Wrocław 1986, s. 71-101.

¹⁶ P. Jasienica, *Polska Piastów*, Warszawa 1992, s. 328.

¹⁷ J. Wyrozumski, *Kazimierz Wielki*, s. 100. Tekst listu Kazimierza do patriarchy konstantynopolańskiego, zob. М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 5, Київ 1998, с. 391-392.

się w pewnych okolicach wiara, nie zatrzymywali dla siebie parafii, ale szli dalej, a po nich na gotowe już niejako stanowiska wchodzili księża świeccy”¹⁸.

Jednym z ośrodków misyjnych, który miał spełniać znaczącą rolę w tej akcji, był założony w XIII lub XIV wieku klasztor franciszkański w Krośnie. Franciszkanie krośnieńscy „troszcząc się o łacinników, rozrzuconych pośród ludności szczymskiej, zyskiwali coraz bardziej na rozgłosie, a wikaryat Rusi, zawisły od Stolicy Apostolskiej, otrzymywał poważne zlecenia i przywileje”¹⁹. Papież Urban V mianował franciszkanina – o. Mikołaja z Krosna – wikariuszem Rusi i udzielił mu szeregu dodatkowych, nowych przywilejów. Klasztor franciszkański został założony również w Żmigrodzie, miasteczku położonym na południe od Krosna. Zdaniem Jędrzeja Moraczewskiego, dziewiętnastowiecznego historyka polskiego: „Skoro Kazimierz Ruś do korony przyłączył, zwykłym obyczajem polskim zaczęto tępić Kościół ruski, a zaprowadzać łaciński, który bojar dał na sobie chrzest po katolicku poprawić, ten zaraz znaczenia i wpływu nabierał i człowiekiem do wszystkiego się stawał. [...] *Łacinnicy Lachowie szarpali* Kościół ruski, władków wypędzali, kraj burzyli, a kniaziów, bojarów i lud prześladowali”²⁰. Kolejny król polski – Ludwik Węgierski – konsekwentnie katolicyzował Ruś. Wspierali go w tym dziele namiestnik Rusi książę Władysław Opolczyk oraz papież Grzegorz XI. W bulli z 13 lutego 1375 r. papież ustanowił nową prowincję kościelną z metropolią halicką na czele i niezależnymi od biskupa lubelskiego biskupstwami w Przemyślu, Chełmie i Włodzimierzu Wołyńskim²⁴. Stolica Apostolska obsadzała nowe katedry w metropolii halickiej biskupami katolickimi i usuwała tamtejszych hierarchów prawosławnych. Wszystkie katedralne świątynie, poza katedrą przemyską, zostały odebrane prawosławnym i przekształcone w kościoły rzymskokatolickie.

Różnie ocenia się politykę króla Władysława Jagiełły wobec prawosławnych Królestwa Polskiego. Zdaniem jednych historyków król popierał prawosławie, zdaniem drugich dyskryminował je i prześladował prawosławnych wiernych. Wzajemne relacje pomiędzy obydwu wyznaniem pod względem prawnym określała polityka króla, zależna od polityki wewnętrznej i zagranicznej. Chociaż religią panującą była religia katolicka, to stosunek panujących do prawosławia było odmienny w poszczególnych częściach państwa polskiego. Władysław Jagiełło wydał w 1405 r. dokument przyznający biskupom i duchowieństwu prawosławnemu na Rusi pewne przywileje. Biskup przemyski Atanazy uzyskał prawo zarządzania administracją cerkiewną, sądzenia oraz pobierania „kun” od kapłanów. Król też potwierdził prawa do dóbr

¹⁸ W.L. Antoniewicz, *Klasztor franciszkański w Krośnie*, Lwów 1910, s. 5.

¹⁹ Tamże.

²⁰ M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596-1681*, s. 49.

nadanych biskupom przemyskim i samborskim przez książąt ruskich²¹. W 1412 r. Władysław Jagiełło przekazał katolikom katedrę przemyską. Powodem tej decyzji była chęć oddalenia od siebie podejrzeń, co do tego, że wspiera „schizmatyków”. Król nakazał też wyniesienie z podziemi katedry kości książąt ruskich i bojarów²². Do 1500 r. rolę cerkwi katedralnej pełniła cerkiew pw. Zwiastowania Najświętszej Marii Panny na Wilczu. W latach 1421-1422 diecezją przemyską zarządzał bp Eliasza. Ten tytuł został wtedy po raz pierwszy użyty przez biskupa przemysko-samborskiego. Antoni (Winnicki) nosił tytuł biskupa przemysko-samborsko-sanockiego²³.

Następcy króla Władysława Jagiełły w różny sposób odnosili się do prawosławnych. Król Władysław III Waza w 1443 r. przyznał duchowieństwu prawosławnemu takie same prawa, jakie miało duchowieństwo rzymskokatolickie²⁴. Rzadko jednak były one przestrzegane. Największy szacunek wśród prawosławnych zaskarbił sobie król Zygmunt I Stary. Potwierdził on 23 sierpnia 1509 r. w Przemyślu przywilej króla Kazimierza Wielkiego, zabraniający sądom i osobom świeckim wtrącania się w sprawy sądownictwa odnoszące się do duchownych, rozciągania nad duchowieństwem prawosławnym swej jurysdykcji oraz usuwania z parafii kapłanów²⁵. W latach 1563 i 1568 nastąpiło prawne zrównanie prawosławnej szlachty ruskiej ze szlachtą katolicką. Nie oznaczało to jednak zrównania obydwu wyznań, gdyż nie dopuszczono do udziału w senacie ani metropolity kijowskiego, ani podległych mu biskupów. Prawosławie faktycznie było religią drugiej kategorii w porównaniu z uprzywilejowanym rzymskim katolicyzmem. Nie powinno zatem dziwić, że wiele magnackich rodzin ruskich przechodziło na katolicyzm²⁶. W 1593 r. zaczęło dochodzić do przejmowania przez katolików prawosławnych świątyń. Kasztelanka przemyska Katarzyna Wapowska podarowała rzymskokatolickiej diecezji przemyskiej kilka cerkwi prawosławnych, które następnie zostały przekształcone na kościoły. W swym rozporządzeniu napisała: „Ja Katarzyna Wapowska [...] z tej zwierzchności, którą nam nad poddanymi Pan Bóg dać raczył [...] te cerkwie ruskie na kościoły rzymskiej wiary przeczyniamy, (a iż popowstwa mieli zakupne [...] spłaciłmy wszystko to co ich było [...]). Cerkwie we wsiach naszych dziedzicznych w Izdebkach, w Łubnej, Hłodnym, w Bachórze, w Warze i po przedmieściu Dynowskim, w kościoły łańskie przeczyniamy [...] kapłan od nas prezentowany ma naprzód nawracać Ruś

²¹ Tamże, s. 56. Data wydania dokumentu jest sporna. Historycy przyjmują, że został on wydany albo w roku 1405 albo w roku 1407.

²² I. Крипякевич, *Історія України*, s. 113.

²³ M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596-1681*, s. 60.

²⁴ Por. W. Kruszcak, *Państwo pierwszych Jagiellonów*, Warszawa 1999, s. 7, 71.

²⁵ M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596-1681*, s. 64.

²⁶ Z. Wójcik, *Wojny kozackie w dawnej Polsce*, Kraków 1989, s. 21.

do kościoła św. rzymskiego, dzieci ruskie chrzczyć, i pilnować, aby u popów nie były chrzczone”²⁷. Kasztelanekę Katarzynę Wapowską wspierał katolicki biskup łucki i krakowski, późniejszy arcybiskup gnieźnieński i prymas Polski w latach 1606-1608, Bernard Maciejewski, będący jej stryjecznym bratem, a także jednym z przyszłych inicjatorów unii brzeskiej. Działaniom strony katolickiej sprzeciwiło się duchowieństwo prawosławne z biskupem przemyskim Michałem (Kopystyńskim) na czele.

28 czerwca 1569 r. w Lublinie została zawarta unia polsko-litewska. Na jej mocy rozległe ziemie ruskie, na których zamieszkiwała w większości ludność prawosławna, zostały włączone w skład nowego organizmu państwowego, jakim była Rzeczpospolita Obojga Narodów. Do ziem tych należały województwa: podlaskie, wołyńskie i braclawskie, a później również województwo kijowskie. O tym, że pod koniec XVI wieku Stolica Apostolska zaktywizowała swe dążenia mające na celu zjednoczenie Kościołów prawosławnych podlegających patriarchatowi w Konstantynopolu, może świadczyć misja legata papieskiego – jezuita Antonio Possevino w Moskwie, w latach 1581-1582.

W 1596 r. w Brześciu Litewskim zawarto unię pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a częścią hierarchii prawosławnej metropolii kijowskiej²⁸. Aktu unijnego nie podpisali: biskup przemyski Michał (Kopystyński) i biskup lwowski Gedeon (Bałaban). Postanowień unijnych nie poparł również „filar prawosławia” – książę Konstantyn Wasyl Ostrogiński. Książę, chociaż był zwolennikiem idei jedności chrześcijan, to miał zupełnie odmienną wizję zjednoczenia od tej, która była podstawą unii brzeskiej. Po zawarciu unii brzeskiej przy prawosławiu pozostała zdecydowana większość wiernych. Doszło do sytuacji, gdy hierarchia była bez wiernych (unicy) i wierni byli bez hierarchii (prawosławni). Ostatecznie po stronie prawosławnej opowiedzieli się również Kozacy. W podtrzymaniu tożsamości prawosławnej wielką rolę odegrały bractwa cerkiewne. Cele i założenia unii brzeskiej nie tylko nie spełniły pokładanych w niej nadziei, ale jeszcze bardziej zaostrzyły i tak już napiętą sytuację wewnętrzną państwa. Przede wszystkim nie został osiągnięty główny cel zawarcia unii, czyli jedność chrześcijan. Wskutek unii brzeskiej, zamiast zjednoczenia chrześcijan Wschodu i Zachodu w jednym Kościele, doszło do podziału. Oprócz wyznania katolickiego pojawiło się nowe wyznanie, które można określić jako „prawosławne-dyzunickie”. W Kościele katolickim wierni zaczęli modlić się w dwóch obrządkach:

²⁷ Шематизм греко-католицького духовенства апостольської Адміністрації Лемківщини, Львів 1936, с. 46.

²⁸ Por. A. Jobert, *Od Lutra do Mohyły*, Warszawa 1994, s. 231-251; *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, F. Ziejka, A. Kępiński, Kraków 1994; O. Halecki, *Od unii florenckiej do unii brzeskiej*, Lublin 1997; M. Hajduk, *Unia Brzeska 1596*, Białyсток 1995.

łacińskim i unickim. Nie została także zrealizowana obietnica dana biskupom ruskim, którzy przystępowali do unii ze względu na dopuszczenie ich do senatu Rzeczypospolitej.

Ostatecznie, po unii brzeskiej, jedynym legalnym wyznaniem społeczności ruskiej staje się Cerkiew unicka. Prawosławni nie pogodzili się jednak z delegalizacją ich struktur wyznaniowych. Na sejmikach i sejmach, przy wsparciu protestantów, szlachta prawosławna dopominała się przywrócenia dawnych praw Cerkwi greckiej, a przede wszystkim zwrotu biskupstw z beneficjami⁴¹. Chociaż Cerkiew prawosławna pozbawiona została *de iure* możliwości funkcjonowania, to *de facto*, z konieczności, była tolerowana. Zatem, na terenie diecezji przemyskiej panowała dwuwładza. Sytuacja prawosławnych była tym gorsza, że przeciwko unii brzeskiej opowiedziało się jedynie dwóch biskupów, a chirotonii nowych hierarchów zakazano. Prawosławni dopiero w 1620 r. zdecydowali się potajemnie wyświęcić kilku biskupów, wskrzeszając tym samym prawosławną hierarchię na terenie Rzeczypospolitej. Jej legalność uznana została dopiero za czasów królowania Władysława IV Wazy w 1632 r.²⁹ Jak już wspomniano powyżej, postanowień unijnych nie przyjął bp Michał (Kopystyński), który mimo nieuznawania przez państwo nadal pełnił swoją funkcję, zachowując katedrę i wszelkie dobra. Ze względu na wyklęcie biskupów: Michała (Kopystyńskiego) i Geodeona (Bałabana) przez unickiego metropolitę Michała Rahożę, rzymskokatolicki biskup przemyski Wawrzyniec Goślicki, mianował swym wikariuszem generalnym dla okręgu sanockiego unitę Erazma Dubieckiego. Chciał w ten sposób podporządkować sobie prawosławnych wiernych diecezji przemyskiej. W swoich wystąpieniach bp Wawrzyniec Goślicki nakazywał duchowieństwu i wiernym okazywanie nieposłuszeństwa bp. Michałowi (Kopystyńskiemu) do czasu jego przystąpienia do unii³⁰. Po śmierci bp. Michała w diecezji przemyskiej dochodzi do dwuwładzy biskupiej. Obok prawosławnego biskupa, nominowany zostaje biskup unicki. Doprowadziło to do anarchii, licznych konfliktów i intryg. Parafie i dobra biskupie, wraz z katedrami biskupimi i insygniami, przechodziły z rąk do rąk. W 1610 r. król Zygmunt III zdecydował się obsadzić unicką katedrę przemyską nowo wyświęconym bp. Atanazym Krupeckim. Z kolei w 1620 r. na prawosławnego biskupa przemyskiego został konsekrowany Izajasz (Kopiński), dotychczasowy ihumen monasteru meżyhorskiego. Bp Atanazy Krupecki spotkał się w Przemyślu z dużym sprzeciwem wiernych, co zmusiło go do ucieczki z miasta. Natomiast, nielegalnie wyświęcony z punktu widzenia władz państwowych, bp Izajasz (Kopiński), mimo znaczącego poparcia wiernych, nie zdobył akceptacji króla

²⁹ Por. J. Dziegielewski, *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*, Warszawa 1986.

³⁰ M. Bendza, *Sposoby realizacji Unii Brzeskiej*, „Rocznik Teologiczny ChAT” XXXI(1989), nr 1-2, s. 87.

i z braku nominacji królewskiej nie mógł objąć rządów w diecezji. W zaistniałej sytuacji prawosławny metropolita kijowski Hiob (Borecki) przeniósł go na katedrę smoleńsko-czernihowską.

W związku z brakiem prawosławnego biskupa w Przemyślu, zajmowanie się pilnymi sprawami diecezji spoczęło na ordynariuszach pozostałych biskupstw prawosławnych³¹. Objęcie rządów przez króla Władysława IV Wazę dało prawosławnym nadzieję na pomyślne uregulowanie statusu ich Cerkwi. Bardzo pozytywnie zostało przez nich odebrane uznanie przez króla w 1632 r. funkcjonowania Cerkwi prawosławnej na terytorium Rzeczypospolitej. Stanowisko biskupa przemyskiego przejął Symeon (Hulewicz), który zarządzał diecezją w latach 1635-1645. Po jego śmierci, zgodnie z konstytucją sejmową z 1641 r., biskupstwo przemyskie ponownie przejęli unicy, zaś prawosławni aż do 1650 r. posiadali status archimandrii. 27 września 1650 r. nominację na prawosławną katedrę przemyską otrzymał bp Antoni (Winnicki). W tym czasie na unickiej katedrze zasiadał bp Atanazy Krupecki. Tuż po bitwie pod Beresteczkiem król Jan Kazimierz oddał bp. Atanazemu Krupeckiemu biskupstwo przemyskie wraz z monasterami: św. Onufrego Wielkiego i Zbawiciela (Spasa) w Smolnicy, a po jego śmierci nadał przywilej objęcia diecezji przemyskiej bp. Prokopowi Chmielowskiemu. Król nie cofnął jednak dekretu bp. Antoniemu (Winnickiemu)³². W wyniku zaistniałej sytuacji dochodziło do licznych konfliktów. Po śmierci prawosławnego biskupa lwowskiego Atanazego (Żeliborskiego) w 1666 r. bp Antoni (Winnicki) ponownie objął metropolię, zarządzając jednocześnie dwiema diecezjami. Do pomocy powołał Jerzego (Hoszowskiego), który był ihumenem monasteru w Ławrowie. Chirotonia nowego biskupa przemyskiego odbyła się 8 września 1667 r. w katedrze pw. św. Jana Chrzciciela, w Przemyślu³³. Konsekracja bp. Jerzego (Hoszowskiego) przyczyniła się do wzmocnienia pozycji prawosławia w diecezji przemyskiej. W zmaganiach z unitami 7 sierpnia 1667 r. zajął on klasztor w Walawie, skąd wydalili biskupa unickiego Antoniego Terleckiego. Na sejmie koronacyjnym króla Jana III Sobieskiego w Krakowie (2 lutego – 14 marca 1676 r.) pominięto sprawę metropolity Antoniego (Winnickiego) w kwestii potwierdzenia jego praw do biskupstwa przemyskiego. Warto w tym kontekście odnotować, że pomiędzy 18 a 25 lipca 1674 r. zmarł bp Jerzy (Hoszowski). Na sejmie koronacyjnym została podjęta uchwała, w myśl której zakazywano prawosławnym utrzymywania kontaktów z patriarchatem w Konstantynopolu. 26 listopada 1679 r.,

³¹ Tenże, *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596-1681*, s. 137.

³² A. Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok 1997, s. 119.

³³ Por. M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596-1681. Studium historyczno-kanoniczne*, s. 179; tenże, *Tendencje unijne względem Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej w latach 1674-1686*, Warszawa 1987, s. 21.

przy prawosławiu pozostał tylko jeden biskup, a mianowicie Gedeon (Czetwertyński), bowiem biskup lwowski Józef (Szumlański) został przymuszony do potajemnego przystąpienia do unii w 1677 r. W wyniku bardzo intensywnych działań mających na celu przeciąganie prawosławnych na unię, bp Innocenty (Winnicki) uległ presji i w 1691 r. oficjalnie ogłosił, że prawosławna diecezja przemyska przechodzi na unię.

Mimo że unia brzeska w diecezji przemyskiej została przyjęta 95 lat po podpisaniu aktu w Brześciu Litewskim, to i tak prawosławni wierni czynnie i biernie sprzeciwiali się przejściu do Kościoła unickiego. Nawet w końcu lat dziewięćdziesiątych XVII wieku wizytacje w diecezji przemyskiej potwierdzały istnienie wiernych prawosławnych, którzy byli zdecydowanymi przeciwnikami unii³⁴. Pierwsze ćwierćwiecze po synodzie brzeskim upłynęło w atmosferze wzajemnego zwalczania się unitów i prawosławnych. Ostatecznie unicy zapewnili sobie status prawny, który umożliwiał im przejęcie wszystkich uprawnień Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej³⁵. Na ponad dwieście lat Cerkiew prawosławna zniknęła *de iure* z terytorium diecezji przemyskiej. Podejmowane próby zmiany pozycji prawnej Cerkwi prawosławnej spotykały się z negatywną reakcją króla Zygmunta III Wazy. W 1620 r. pojawiła się nadzieja na odrodzenie struktur prawosławnych, ze względu na fakt wyświęcenia kilku biskupów przez patriarchę jerozolimskiego Teofanesa. Wśród nowo wyświęconych był ihumen Izajasz (Kopiński), który miał objąć katedrę przemyską. Reaktywowanie hierarchii prawosławnej zostało odebrane jako akt nielojalności wobec państwa. Prześladowania społeczności prawosławnej przyczyniły się do licznych wystąpień zbrojnych i powstań kozackich. Rzeczpospolita przestała być państwem zgodnie współistniejących wielu religii i narodowości, co doprowadziło do jej osłabienia na arenie międzynarodowej, a w konsekwencji do rozbiorów.

Parafie prawosławne zaczęły być na nowo otwierane na początku XX wieku. Spowodowane to było powrotami grekokatolików do Cerkwi prawosławnej. W tym okresie zauważalny stał się wzrost ukraińskiej świadomości narodowej u części Łemków-Rusinów. Warto zauważyć, że Łemkowie o orientacji staroruskiej, krytykowali ruch narodowo-ukraiński i nawiązywali do tradycji Rusi Kijowskiej i Halicko-Włodzimierskiej. Jeszcze inna część Łemków przejawiała tendencje moskalofilskie, co było powiązane z podkreśleniem znaczenia związków Rusi z Rosją. Podejmowanie decyzji o powrocie do prawosławia wynikało z krytycznej oceny latynizacji nabożeństw cerkiewnych, spadku prestiżu duchowieństwa grekokatolickiego, prób wprowadzania celibatu, wysokich opłat za posługi religijne oraz wewnętrznego podziału wśród duchownych

³⁴ A. Krochmal, *Stosunki między grekokatolikami i prawosławnymi na Łemkowszczyźnie w latach 1926–1939*, [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, t. 1, red J. Czajkowski, Rzeszów 1992, s. 286.

³⁵ A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej*, Białystok 2001, s. 80.

na zwolenników tzw. bizantynizacji (utrzymania wschodniego charakteru obrządku liturgicznego) oraz latynizacji (wprowadzania elementów katolickiego obrządku liturgicznego), a także powrót z emigracji zarobkowej (zwłaszcza z Ameryki) ludności prawosławnej, która nie akceptowała relacji społecznych panujących na Łemkowszczyźnie w pierwszej połowie XX wieku³⁶. W 1911 r. nastąpił powrót do prawosławia unitów ze wsi Grab. Proboszczem parafii był wówczas ks. Maksym Sandowicz. Był to przykład dla unitów z kilku sąsiednich wsi, którzy również przeszli na prawosławie³⁷. Władze austriackie powroty unitów do Cerkwi prawosławnej traktowały jako szpiegostwo na rzecz Rosji. Po wybuchu I wojny światowej rząd austriacki przeprowadzał masowe represje wobec ludności łemkowskiej oraz duchowieństwa prawosławnego i grekokatolickiego. Władze austriackie rozpoczęły zsyłki Łemków do obozów internowania lub więzień. Dochodziło również do przypadków rozstrzeliwania pojmanych, gdy udowodniono im szpiegostwo na rzecz Rosji lub współpracę z wojskami rosyjskimi w czasie okupacji Galicji. Szczególnie złą sławę zdobył obóz internowania w Thalerhof, znajdujący się w pobliżu Grazu (Austria), który funkcjonował od września 1914 r. do grudnia 1917 r.³⁸

W okresie dwudziestolecia międzywojennego, a szczególnie w latach 1926-1933, nastąpiła intensyfikacja rekonstrukcji struktur parafialnych Cerkwi prawosławnej na Łemkowszczyźnie. W 1947 r. istniały już na tym terenie 62 parafie i filie³⁹. Masowy ruch powrotu Łemków do prawosławia zapoczątkowała w 1926 r. parafia w Tylawie. 10 lutego 1934 r. Kongregacja Kościołów Wschodnich powołała do życia Apostolską Administrację Łemkowszczyzny z siedzibą najpierw w Rymanowie, a później w Sanoku⁴⁰. Stało się to na prośbę kapłanów grekokatolickich nurtu staroruskiego, którzy chcieli zachować dotychczasowe tradycje i nie wracać

³⁶ Tamże, s. 287. Por. J. Moklak, *Kształtowanie się struktury Kościoła prawosławnego na Łemkowszczyźnie w Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1997, s. 12-36; R. Dubec, *Powrót Łemków do prawosławia w odrodzonej Rzeczypospolitej Polskiej (1926-1939)*. Część I, „Cerkiewny Wiestnik. Kwartalnik Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 1(2006), s. 40-54.

³⁷ Ks. Maksym Sandowicz został aresztowany przez władze austriackie na początku września 1914 r. i 6 września rozstrzelany bez śledztwa i wyroku sądowego na dziedzińcu sądu w Gorlicach. W 1994 r., decyzją Soboru Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, biorąc pod uwagę m.in. powszechny kult wśród Łemków, został kanonizowany. Por. П. Дяк, *Празник тисячоліття (Канонізація о. Максима Сандовича)*, [w:] *Церковний Календар на 1995 рік*, Сянік 1994, s. 206-224; *Жытот святого Максыма Горlickiego (Sandowicza)*, „Almanach Diecezjalny” 1(2005), s. 97-101; R. Dubec, *Recepcja św. Maksyma Gorlickiego w Polsce i na świecie*, „Almanach Diecezjalny” 1(2005), s. 101-102.

³⁸ Por. А.А.Д. *Сумний ювілей*, [w:] *Церковний Календар на 1994 рік*, Сянік 1993, s. 157-161.

³⁹ R. Dubec, *Z dziejów parafii prawosławnych na Łemkowszczyźnie w okresie międzywojennym*, Gorlice 2011, s. 34.

⁴⁰ Por. R. Dubec, *Apostolska Administracja Łemkowszczyzny próbą zahamowania konwersji Łemków na prawosławie*, „Almanach diecezjalny” 1(2005), s. 65-77.

do prawosławia. Wstrzymano wówczas latynizację obrządku wschodniego. Kościół katolicki był szczególnie zainteresowany utworzeniem Apostolskiej Administracji Łemkowszczyzny, gdyż działalność tego urzędu w dużym stopniu przyczyniała się do zatrzymania ukrainizacji ludności łemkowskiej.

Po wybuchu II wojny światowej, 26 października 1939 r. władze niemieckie utworzyły Generalne Gubernatorstwo dla okupowanych ziem polskich. Składało się ono z czterech dystryktów: krakowskiego, radomskiego, lubelskiego i warszawskiego. W sierpniu 1941 r., gdy oddziały niemieckie zajęły województwa: lwowskie, tarnopolskie i stanisławowskie (od 17 września 1939 r. będące pod okupacją sowiecką), przyłączono piąty dystrykt – galicyjski⁴¹. Zmiany objęły także Cerkiew prawosławną. Abp Dionizy (Waledyński), będący od 1923 r. metropolitą warszawskim, został przez gestapo zmuszony do przekazania zwierzchnictwa nad Cerkwią prawosławną arcybiskupowi berlińskiemu i całych Niemiec – Serafinowi (Lade). W wyniku zabiegów działaczy Ukraińskiego Centralnego Komitetu, z Eugeniuszem Lewickim na czele, władze niemieckie po dziesięciu miesiącach przywróciły abp. Dionizego na uprzednio przez niego pełnioną funkcję metropolity⁴². Działaczom ukraińskim zależało na zwiększeniu własnych wpływów oraz intensyfikacji procesów ukrainizacji w strukturach Cerkwi prawosławnej. Niedługo po powrocie na katedrę metropolitalną, abp Dionizy udzielił chirotonii dwóm hierarchom narodowości ukraińskiej – bp. Iłarionowi (Ohijenko) i bp. Palladiuszowi (Wydybida-Rudenko). Metropolita dokonał także reformy podziału administracyjnego Cerkwi. Łemkowszczyzna weszła w skład nowo powołanej do istnienia diecezji krakowsko-łemkowskiej (od 6 sierpnia 1941 r. przemianowanej na krakowsko-łemkowsko-lwowską), na czele której stanął abp Palladiusz⁴³. Początkowo siedzibą arcybiskupstwa miał być Kraków, ale w wyniku sprzeciwu działaczy Ukraińskiej Cerkwi Katolickiej (wyznania greckokatolickiego), obawiających się rozszerzenia wpływów Cerkwi prawosławnej na Łemkowszczyźnie, abp Palladiusz zmuszony był rezydować w Warszawie. Parafie łemkowskie, przed erygowaniem diecezji krakowsko-łemkowskiej, wchodziły w skład trzech dekanatów łemkowskich⁴⁴. W tym okresie na terenie Łemkowszczyzny istniały 24 parafialne placówki duszpasterskie. W lipcu 1944 r. doszło do

⁴¹ K. Grunberg, *Czas wojny 1939-1945. Wykłady z historii*, Toruń 1991, s. 206.

⁴² K. Urban, *Kościół Prawosławny w Polsce 1945-1970*, Kraków 1996, s. 58.

⁴³ Tamże, s. 59. Chirotonia abp. Palladiusza odbyła się w Warszawie w dniach 8-9 lutego 1941 r. Por. O. Субтельний, А. Жуковський, *Нарисісторії України*, с. 117.

⁴⁴ K. Urban, *Z dziejów Kościoła Prawosławnego na Łemkowszczyźnie w latach 1945-1947*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 1995, nr 460, s. 101. Wraz z dekanatem krakowskim i lwowskim diecezja krakowsko-łemkowska liczyła: 43 parafie, 54 świątynie i 40 duchownych (stan na dzień 8 lutego 1943 r.).

ewakuacji metropolity Dionizego i obydwu arcybiskupów (Iłariona i Palladiusza), co było spowodowane ofensywą wojsk radzieckich. W tej sytuacji abp Palladiusz, swym rozporządzeniem z dnia 9 września 1944 r., mianował ks. Piotra Taranowskiego „Administratorem Prawosławnych Parafii Łemkowszczyzny”⁴⁵. W latach 1944-1945 ludność ukraińską zamieszkałą w Polsce (Łemków), na podstawie umowy z 9 września 1944 r. pomiędzy Polskim Komitetem Wyzwolenia Narodowego a rządem Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej, zaczęto wywozić na Ukrainę. Początkowo wyjazdy były dobrowolne, ale w związku z tym, że chętnych było zbyt mało, zastosowano przymusowe wysiedlenia ludności łemkowskiej⁴⁶.

Działania wojenne oraz wysiedlenia doprowadziły do zdeorganizowania życia parafialnego i chaosu administracyjnego Cerkwi prawosławnej na Łemkowszczyźnie. Ks. Piotr Taranowski starał się nawiązać kontakt z bp. Tymoteuszem (Szretterem) – jedynym hierarchą prawosławnym, który pozostał w kraju, ale to mu się nie udało, ponieważ korespondencja była przechwytywana przez władze komunistyczne. W czerwcu 1945 r. ks. Piotr, przy pomocy ks. Marcina Wołkowa, dostarczył do metropolii w Warszawie raport na temat sytuacji parafii prawosławnych na Łemkowszczyźnie. W dokumencie informowano, że zdecydowana większość wiernych wyjechała na sowiecką Ukrainę. Do wyjazdu komunistyczne władze polskie przymuszały zwłaszcza duchowieństwo prawosławne, zdając sobie sprawę, że za ich przykładem pojadą również wierni z poszczególnych parafii⁴⁷. W nowej rzeczywistości politycznej, po 1945 r., nastąpiły zmiany w sytuacji Cerkwi prawosławnej w Polsce. Synod Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego 31 grudnia 1946 r. podjął decyzję o tym, aby odebrano tytuły i wyłączono ze struktur Cerkwi przebywających na emigracji abp. Iłariona i abp. Palladiusza, a kierowane przez nich uprzednio diecezje zostały zlikwidowane⁴⁸.

W 1947 r. przeprowadzono akcję „Wisła”. Wysiedlono wtedy z terenów południowo-wschodniej Polski na tzw. Ziemie Odzyskane pozostałą po deportacjach na

⁴⁵ Por. A. Горобченко (з дому Тарановська), *Митрофорний Протоіерей Петро Тарановський*, [w:] *Церковний Календар на 1996*, Сянїк 1995, с. 227. W dniu 15 lipca 1945 r. ks. Piotr Taranowski wraz z całą rodziną został wywieziony z Florynki na Ukrainę. Na temat losów abp. Pałładija, zob. A.A. Zięba, „*Wojna porów*”. *Polskie prawosławie na emigracji po II wojnie światowej*, „Przegląd Polonijny” 1997, z. 3, s. 47-49.

⁴⁶ Por. *Repatriacja czy deportacja? Przesiedlenie Ukraińców z Polski do USRR*, t. 1, Dokumenty 1944-1945, oprac. E. Misiło, Warszawa 1996; *Repatriacja czy deportacja? Przesiedlenie Ukraińców z Polski do USRR 1944-1946*, t. II, Dokumenty 1946, oprac. E. Misiło, Warszawa 1999.

⁴⁷ *Repatriacja czy deportacja? Przesiedlenie Ukraińców z Polski do USRR*, t. 1, Dokumenty 1944-1945, s. 106. Były to parafie i filie, które pozostały w granicach Polski po zmianie granicy wschodniej.

⁴⁸ K. Urban, *Z dziejów Kościoła Prawosławnego na Łemkowszczyźnie w latach 1945-1947*, s. 104.

Ukrainę ludność łemkowską i ukraińską⁴⁹. Wraz z tą ludnością nakaz opuszczenia swoich miejscowości otrzymywali również duchowni. Kilku z nich zdecydowało się pozostać na miejscu i chronić majątek cerkiewny. Wśród nich wymienić należy kapłanów: Dymitra Chylaka, Jana Lewiarza i Stefana Bieguna (zastąpił on wysiedlonego na Ukrainę ks. Piotra Taranowskiego). Ks. Stefan Biegun opuścił Łemkowszczyznę jako ostatni duchowny prawosławny 3 lipca 1947 r., dokładnie relacjonując przebieg akcji wysiedleńczych metropolie Dionizemu (Waledyńskiemu). Długi pobyt na tym terenie zawdzięczał upoważnieniu Warszawskiego Duchownego Konsystorza Prawosławnego „do zaopiekowania się mieniem opuszczonych w związku z akcją przesiedlenia świątyń”⁵⁰.

Prześladowania prawosławnych wiernych oraz dążenie Kościoła rzymskokatolickiego do ich podporządkowania poprzez narzucenie unii z Rzymem spowodowały przeciwny skutek, a mianowicie pragnienie powrotu do wiary ojców. Prof. Szymon Askenazy w XIII tomie *Monografii w zakresie dziejów nowożytnych* stwierdził, że „jednym z najważniejszych współczynników, poprzedzających i przygotowujących upadek Państwa Polskiego, jednym z gwoździ do trumny Rzeczypospolitej, była sprawa dysydencka [...] pod jej fikcją tkwiła naprawdę i najistotniej dyzunicko-unicka, pod tą zaś ostatecznie kryło się zagadnienie nie tylko religijne [...] ile czysto polityczne, z zewnątrz narzucone: rozbiorowe”⁵¹. Unia, która miała być pomostem, po którym cały słowiański Wschód winien był wejść w jedność z Rzymem całkowicie zawiodła i nie była zgodna z polską racją stanu. Zamiast niwelować różnice religijne, jeszcze bardziej je pogłębiła. Do walki stanęły nie dwa, lecz trzy wyznania. W wyniku unii prawosławni wraz z ewangelikami zmuszeni byli do wspólnej obrony poprzez zakładanie konfederacji, które to następnie kierowały swe postulaty do Sejmu. Przymusowe zerwanie kontaktów polskiego prawosławia z Konstantynopolem w wiekach XVI-XVII⁵² stało się przyczyną wzmocnienia wpływów Cerkwi rosyjskiej w Polsce. W tym okresie wzrosło znaczenie księcia Konstantego Ostrońskiego – wielkiego obrońcy prawosławia. Unia zniszczyła rodzime tradycje metropolii kijowskiej w Rzeczypospolitej i wstrzymała rozwój odrębnych zwyczajów Cerkwi polskiej. Jej zawarcie było jednym z czynników postępu procesów

⁴⁹ Por. R. Drozd, *Droga na zachód. Osadnictwo ludności ukraińskiej na ziemiach zachodnich i północnych Polski w ramach akcji „Wisła”*, Warszawa 1997; E. Misiło, *Akcja „Wisła”. Dokumenty*, Warszawa 1993.

⁵⁰ Por. K. Urban, *Z dziejów Kościoła Prawosławnego na Dolnym Śląsku 1946-1956*, Kraków 1998, s. 14-15.

⁵¹ W. Piotrowicz, *Unja i Dyzunja Kościelna w Polsce*, Wilno 1933, s. 74.

⁵² Dekret Królewski z 1595 r. oraz Konstytucja 1676 r. zabraniające wpuszczenia delegatów Patriarchatu Konstantynopolańskiego do Rzeczypospolitej.

rozbiorowych Rzeczypospolitej. Zdaniem prof. Eugeniusza Starczewskiego, wyrażonym w opracowaniu pt. *Widma przeszłości. Szkice historyczne*: „Unia kościelna sprowadza na Polskę nieobliczalne klęski [...] jak każde dzieło nieszczerze i połowiczne, chcące działać przez pozory, a nie przez treść żywą, była pomysłem zabójczym, tak dla katolicyzmu, jak i dla Polski”⁵³.

Bibliografia

- Mironowicz A., *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej*, Białystok 2001.
- Antoniewicz W.L., *Klasztor franciszkański w Krośnie*, Lwów 1910.
- Bendza M., *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596-1681. Studium historyczno-kanoniczne*, Warszawa 1982.
- Bendza M., *Sposoby realizacji Unii Brzeskiej*, „Rocznik Teologiczny ChAT” XXXI(1989), nr 1-2, s. 85-100.
- Bendza M., *Tendencje unijne względem Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej w latach 1674-1686*, Warszawa 1987., Warszawa 1987.
- Cyryl i *Metody Apostołowie i nauczyciele Słowian*, Część 1: Studia, red. J.S. Gajek, L. Górka, Lublin 1991.
- Dobrzyński Z., *Obrządek słowiański w dawnej Polsce*, t. 1-3, Warszawa 1988.
- Dobrzyński Z., *Prawosławni i grekokatolicy w dawnej Polsce*, t. 1, Warszawa 1992.
- Drozd R., *Droga na zachód. Osadnictwo ludności ukraińskiej na ziemiach zachodnich i północnych Polski w ramach akcji „Wisła”*, Warszawa 1997.
- Dubec R., *Recepcja św. Maksyma Gorlickiego w Polsce i na świecie*, „Almanach Diecezjalny” 1(2005), s. 101-102.
- Dubec R., *Apostolska Administracja Łemkowszczyzny próbą zahamowania konwersji Łemków na prawosławie*, „Almanach diecezjalny” 1(2005), s. 65-77.
- Dubec R., *Powrót Łemków do prawosławia w odrodzonej Rzeczypospolitej Polskiej (1926–1939). Część I*, „Cerkiewny Wiestnik. Kwartalnik Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 1(2006), s. 40-54.
- Dubec R., *Z dziejów parafii prawosławnych na Łemkowszczyźnie w okresie międzywojennym*, Gorlice 2011.
- Dzięgielewski J., *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*, Warszawa 1986.
- Fastnacht A., *Działy Leska oraz dóbr leskich i bachowskich z 1580*, „Rocznik Sanocki” IV(1979), s. 7-17.

⁵³ Cyt. za: W. Piotrowicz, *Unja i Dyzunja kościelna w Polsce*, Wilno 1933, s. 77.

- Fenczak A.S., *Wokół początków bizantyjsko-słowiańskiego biskupstwa w Przemysłu. Kwestie istnienia organizacji diecezjalnej w Księstwie przemyskim (koniec XI–pierwsza połowa XII w.)*, [w:] *Polska-Ukraina. Tysiąc lat sąsiedztwa. Studia z dziejów grekokatolickiej diecezji przemyskiej*, red. S. Stępień, t. 3, Przemysł 1996, s. 21-37.
- Grunberg K., *Czas wojny 1939-1945. Wykłady z historii*, Toruń 1991.
- Hajduk M., *Unia Brzeska 1596*, Białystok 1995.
- Halecki O., *Od unii florenckiej do unii brzeskiej*, Lublin 1997.
- Jasienica P., *Polska Piastów*, Warszawa 1992.
- Jobert A., *Od Lutra do Mohyły*, Warszawa 1994.
- Klinger J., *Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego*, Białystok 1998.
- Krochmal A., *Stosunki między grekokatolikami i prawosławnymi na Łemkowszczyźnie w latach 1926-1939*, [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, t. 1, red J. Czajkowski, Rzeszów 1992, s. 285-297.
- Kruszczak W., *Państwo pierwszych Jagiellonów*, Warszawa 1999.
- Labuda G., *Pierwsze państwo polskie*, Kraków 1989.
- Mironowicz A., *Kościół prawosławny w Polsce*, Białystok 2006.
- Mironowicz A., *Monastery prawosławne na terenie diecezji chełmsko-bełskiej*, [w:] *Zakony i klasztory w Europie Środkowo-Wschodniej X-XX w.*, red. H. Gapski, J. Kłoczowski, Lublin 1999, s. 337-364.
- Mironowicz A., *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok 1997.
- Mironowicz A., *Struktura organizacyjna Kościoła prawosławnego w Polsce w X-XVIII wieku*, [w:] *Kościół prawosławny w Polsce dawniej i dziś*, red. L. Adamczuk, A. Mironowicz, Warszawa 1993, s. 48-58.
- Misiło E., *Akcja „Wisła”. Dokumenty*, Warszawa 1993.
- Moklak J., *Kształtowanie się struktury Kościoła prawosławnego na Łemkowszczyźnie w Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1997, s. 12-36.
- Poppe A., *Państwo i Kościół na Rusi w XI w.*, Warszawa 1968.
- Repatriacja czy deportacja? Przesiedlenie Ukraińców z Polski do USRR*, t. 1, *Dokumenty 1944-1945*, oprac. E. Misiło, Warszawa 1996.
- Repatriacja czy deportacja? Przesiedlenie Ukraińców z Polski do USRR 1944-1946*, t. II, *Dokumenty 1946*, oprac. E. Misiło, Warszawa 1999.
- Serczyk W.A., *Historia Ukrainy*, Wrocław 1990.
- Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, F. Ziejka, A. Kępiński, Kraków 1994.

- Urban K., *Kościół Prawosławny w Polsce 1945-1970*, Kraków 1996.
- Urban K., *Z dziejów Kościoła Prawosławnego na Łemkowszczyźnie w latach 1945-1947*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 1995, nr 460, s. 95-112.
- Wartołowska Z., *Osada i gród w Wiślicy w świetle badań wykopaliskowych do roku 1962*, [w:] *Rozprawy Zespołu Badań nad Polskim Średniowieczem*, red. W. Antoniewicz, P. Biegański, Warszawa 1963, s. 31-45.
- Wójcik Z., *Wojny kozackie w dawnej Polsce*, Kraków 1989.
- Wyrozumski J., *Kazimierz Wielki*, Wrocław 1986.
- Zięba A.A., „*Wojna popów*”. *Polskie prawosławie na emigracji po II wojnie światowej*, „Przegląd Polonijny” 1997, z. 3, s. 47-49.
- Żywot świętego Maksyma Gorlickiego (Sandowicza)*, „Almanach Diecezjalny” 1(2005), s. 97-101.
- А.А.Д. Сумний ювілей, [w:] *Церковний Календар на 1994 рік*, Сянік 1993, с. 157-161.
- Горобченко А., (з дому Тарановська), *Митрофорний Протоієрей Петро Тарановський*, [w:] *Церковний Календар на 1996 рік*, Сянік 1995, с. 219-228
- Дяк П., *Празник тисячоліття (Канонізація о. Максима Сандовича)*, [w:] *Церковний Календар на 1995 рік*, Сянік 1994, с. 206-224.
- Шематизм греко-католицького духовенства апостольської Адміністрації Лемківщини*, Львів 1936.
- Субтельний О., Жуковський А., Нарис історії України*, Львів 1993.
- Полонская-Василенко Н.*, *Історія України*, т. 1, Мюнхен 1972.
- Крипякевич І.*, *Історія України*, Львів 1990.
- Грушевський М.*, *Історія України-Руси*, Київ (т. 2 - 1992, т. 3 - 1993, т. 5 - 1998).

Ks. Dariusz Ciołka

Synod zamojski a latynizacja Cerkwi unickiej

Prowincjonalny Synod zamojski, zwołany w 1720 r., miał przede wszystkim spowodować implementację w Kościele unickim postanowień soboru trydenckiego. Synod w Zamościu zainicjował tendencję stopniowego odchodzenia w Kościele unickim od obrządku greckiego. Podpisanie przez uczestników synodu wyznania wiary według formuły papieża Urbana VIII, a także postanowień synodalnych, zbliżało unitów do Kościoła rzymskokatolickiego i oddalało od Kościoła prawosławnego. Akta tego synodu po raz pierwszy wydrukowane zostały w Rzymie w 1724 r. za przyzwoleniem i całkowitym pokryciem kosztów przez kongregację „De Propaganda Fide” pt. *Synodus provincialis Ruthenorum, habita in civitate Zamosciae Anno MDCCXX Sanctissimo Domino nostro Benedicto pp. XIII dicta Romae MDCCXXIV superiorum permissu*¹.

O pozwolenie na zwołanie prowincjonalnego synodu w Zamościu wystąpił metropolita unicki Leon Kiszka. Otrzymał je w 1716 r. od papieża Klemensa XI. Stolica Apostolska zobowiązała metropolitę Leona, aby zarządzenia tego synodu były zgodne z duchem Kościoła rzymskiego². Klemens XI wyznaczył na przewodniczącego synodu swojego nuncjusza w Polsce, abp. Hieronima Grimaldiego³, chociaż zgodnie z prawem i tradycją kanoniczną, powinien nim zostać metropolita Leon Kiszka – zwierzchnik Kościoła unickiego. Biskupi uczestniczący w obradach byli

¹ Г. Хрущевич, *История Замойского собора* (1720 года), Вильна 1880, с. 155.

² Por. M. Bendza, *Synod w Zamościu 1720 roku jako przykład postępu latynizacji Ortodoksji*, [w:] *Między Odrą a Uralem*, red. W. Wierzbieniec, Rzeszów 2010, s. 89.

³ И.Х. Стрельбицкий, *Униатские церковные соборы с конца XVI века до воссоединения униатов с православною церковью*, Одесса 1891, с. 98.

zobowiązani do podporządkowania się wszystkim jego zarządzeniom⁴. Rozpoczęcie synodu odbyło się 26 sierpnia 1720 r. uroczystą Boską Liturgią, celebrowaną przez metropolitę Leona Kizkę w cerkwi pw. Opieki Przenajświętszej Bogurodzicy w Zamościu. Podczas synodu odbyły się trzy główne sesje robocze: 26 sierpnia oraz 1 i 17 września⁵. Nuncjusz papieski zainicjował pierwszą sesję synodalną modlitwą *Veni Creator*, według rzymskiego pontyfikału. Następnie wygłosił do uczestników przemówienie⁶, w którym po ukazaniu idealnego wizerunku biskupów i kapłanów, zarzucił duchowieństwu Kościoła unickiego, że nie dorównuje temu wizerunkowi. Abp Hieronim Grimaldi nakazał im też odstąpić od wszelkiego rodzaju herezji⁷, a zwłaszcza porzucić te prawosławne dogmaty, które sprzeciwiają się nauce Kościoła rzymskiego. Podkreślił on znaczenie zwierzchnictwa papieża oraz wskazał na konieczność wyznawania wiary według formuły papieża Urbana VIII⁸. W uzasadnieniu swej mowy przytoczył dekrety soboru trydenckiego. Po jego wystąpieniu każdy z obecnych ojców synodalnych został zobowiązany do przeczytania i własnoręcznego podpisania wyznania wiary, które sporządził papież Urban VIII dla wiernych chrześcijańskiego Wschodu⁹.

Podczas drugiej sesji synodalnej, w porozumieniu z metropolitą Leonem i biskupami, nuncjusz nakazał ogłosić z ambony papieskie dekrety. Ich odczytanie miało na celu zapoznanie unitów ze spornymi kwestiami przedstawionymi w bulli *Coena Domini*. Podczas trzeciej sesji synodalnej zostały przedstawione dekrety i ustawy odnoszące się do praktyk obrzędowych i dyscyplinarnych w Cerkwi unickiej, które uprzednio zostały przygotowane w Stolicy Apostolskiej w odniesieniu do wyznania wiary papieża Urbana VIII. Dekrety przedstawione w czasie trzeciej sesji synodalnej były podzielone na dziewiętnaście rozdziałów i uwzględniały najważniejsze aspekty funkcjonowania Kościoła unickiego¹⁰. Po synodzie zamojskim unicy, realizując jego postanowienia, starali się zwłaszcza w Boskiej Liturgii podkreślić swoją odrębność od tradycji Kościoła prawosławnego. Wyrazem tego było kilkakrotne wspomnienie

⁴ Ю. Федорів, *Замойський синод 1720 р.*, Рим 1972, с. 22.

⁵ A.G. Welykyj, *Dalle cronache dell'Ucraina cristiana. Letture storiche dalla radio Vaticana*, vol. 6: XVIII sec., Roma 1973, s. 130.

⁶ Przemówienie nuncjusza Grimaldiego do wszystkich zebranych na synodzie w Zamościu. Por. Г. Хрущевич, *История Замойского собора (1720 года)*, с. 194-197.

⁷ И.Х. Стрельбицкий, *Униатские церковные соборы с конца XVI века до воссоединения униатов с православною церковью*, с. 104.

⁸ M. Stasiak, *Wpływy łacińskie w statutach prowincjonalnego Synodu Zamojskiego*, „Rocznik Teologiczno-Kanoniczny” XXII(1975), z. 5, s. 96.

⁹ Ю. Федорів, *Замойський синод 1720 р.*, с. 23.

¹⁰ Por. Г. Хрущевич, *История Замойского собора (1720 года)*, с. 213.

imienia papieża w ekteniach¹¹ oraz włączenie *Filioque* do Wyznania Wiary¹². Unicy przyjęli niektóre katolickie obrzędy i praktyki liturgiczne oraz wszystkie rzymskokatolickie dogmaty. Zauważalne były również zmiany w architekturze i wyposażeniu cerkwi unickich w porównaniu z cerkwiami prawosławnymi¹³. Czasami dochodziło nawet do sytuacji, w których pozbywano się z unickich cerkwi ikonostasu¹⁴. Do zmian liturgiczno-obrzędowych szczególnie przyczynili się bazylianie, którzy skutecznie latynizowali Kościół unicki. Praktycznym urzeczywistnieniem latynizacji w Kościele unickim było wprowadzenie nabożeństw: ku czci Najświętszego Serca Pana Jezusa, ku czci Niepokalanego Serca Najświętszej Marii Panny, ku czci Najświętszego Sakramentu oraz Drogi krzyżowej i procesji Bożego Ciała. Wprowadzono też zmodyfikowaną wersję różańca i modlitwy Anioł Pański. Po dwustu latach od synodu rozpowszechniło się nabożeństwo do Matki Boskiej Fatimskiej. Należy również odnotować, że wprowadzone zostały recytowane po cichu Boskie Liturgie. W wyniku tych zmian takie prawosławne nabożeństwa jak wieczernia czy jutrznia przestały być regularnie odprawiane. Zaniechano czytania godzin kanonicznych przed Boską Liturgią. Proskomidię – pierwszą część Boskiej Liturgii – sprawował co drugi kapłan¹⁵. Tak jak i w Kościele rzymskokatolickim, tak w Cerkwi grekokatolickiej Boska Liturgia mogła być sprawowana rano i wieczorem. W nabożeństwach język cerkiewnosłowiański przestał być dominujący. Zamiast niego zaczęto używać podczas Boskiej Liturgii i nabożeństwa języka polskiego lub ukraińskiego¹⁶. Latynizacji uległy również księgi liturgiczne, ikonografia i śpiew cerkiewny. Synod zamojski całkowicie wypełnił oczekiwania Stolicy Apostolskiej. Kościół unicki nie tylko przyjął katolickie dogmaty, ale również dostosował swe obrzędy i kanony dyscyplinarne do wymogów Kościoła rzymskiego. Włączanie prawosławnej kultury duchowej do cywilizacji zachodniej po synodzie zamojskim stało się jeszcze mocniej uprawomocnione na mocy postanowień generalnej konfederacji z 1732 r. po śmierci króla Augusta II Mocnego. Według tych postanowień: „Prawo i przywileje rzymskokatolickiej i unickiej Cerkwi powinny być święcie i trwale przestrzegane. My zaś z odrazą wyrzucimy, z tego prawnego państwa, wszelkie obce wiary¹⁷.”

¹¹ P. Nowakowski, *Problematyka liturgiczna w międzywyznaniowej polemice po unii brzeskiej (1596-1720)*, Kraków 2008, s. 132.

¹² Por. *Służebnik*, Supraśl 1727, s. 16, 30.

¹³ *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966-1945*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1980, s. 192.

¹⁴ E. Likowski, *Dzieje Kościoła Unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku*, Warszawa 1906, s. 51.

¹⁵ И.А. Чистович, *Очерк истории Западно-русской церкви*, ч. II, Санкт-Петербург 1884, с. 378.

¹⁶ А. Мельников, *Жировичский монастырь в истории Западнорусских епархий*, т. I, Одесса 1964, с. 87.

¹⁷ *Унія історія і сучасність*, Почаїв 2005, с. 73.

Innowiercy, czyli prawosławni i protestanci, na mocy konfederacji pozbawieni zostali prawa wyboru do sejmu, sądów i do wszelkich komisji. Ich prawa zrównano z prawami Żydów. Duchownym prawosławnym zabroniono jawnego chodzenia po ulicach z Komunią Świątą. Chrzty i śluby miały odbywać się za pozwoleniem łańciskiego księdza. Publicznych pogrzebów w ciągu dnia innowiercom całkowicie zakazano; mogły odbywać się jedynie nocą¹⁸. Katolicycy biskupi na konferencji w Grodnie 1752 r. zaprotestowali przeciwko zakazom nawracania unitów na rzymski katolicyzm¹⁹. Na konieczność nawracania na katolicyzm wskazywał bp przemyski Wacław Sierakowski. Według niego unia jest zjawiskiem nie-normalnym, ponieważ nie odzwierciedla w pełni nauki Kościoła rzymskiego. W związku z tym powinna być zlikwidowana. Bp Wacław wskazywał również na niebezpieczeństwo powrotu wiernych Cerkwi unickiej na łono Cerkwi prawosławnej²⁰, a zatem należy wykorzystać każdą sprzyjającą sytuację, aby wcielić unitów do Kościoła rzymskiego²¹. Bp Wacław Sierakowski uważał, iż unicy nie są stabilni zarówno pod względem politycznym, jak i religijnym²². Unię zatem należy traktować jako etap przejściowy na drodze do zjednoczenia z Kościołem rzymskim²³. Według potrydenckiej eklezjologii, unii z Rzymem nie postrzegano jako zjednoczenia dwóch Kościołów²⁴. Katolicycy inicjatorzy unii brzeskiej traktowali ją jedynie jako etap na drodze do całkowitego przejścia prawosławnych na łono Kościoła rzymskiego²⁵. Apostolska konstytucja *Magnus Dominus et laudibilis nimis* z 1595 r. ukazuje unię jako powrót prawosławnych chrześcijan do Kościoła rzymskokatolickiego.

¹⁸ М. Булгаков, *Преосвященный Георгий Конисский, архиепископ Могилевский*, Минск 2000, с. 43. Por. В. Антонович, *Отношение польского государства к православию и к православной церкви*, [w:] *Сборник статей, разъясняющих польское дело по отношению к Западной России*, Вильна 1885, с. 158-159.

¹⁹ Тамże, s. 1.

²⁰ Por. И.Х. Стрельбицкий, *Униатские церковные соборы с конца XVI века до воссоединения униатов с православною церковью*, с. 134-135.

²¹ П.Н. Батюшков, *Волынь. Исторические судьбы Юго-Западного края*, Санкт-Петербург 1888, с. 218.

²² J. Półcwiartek, *Podziały i zbliżenia między Kościołem łańciskim a grekokatolickim i Cerkwią prawosławną w strukturach parafialnych na ziemiach czerwonoruskich czasów nowożytnych*, [w:] *400-lecie Unii Brzeskiej, tło polityczne, skutki społeczne i kulturowe*, red. A.J. Zakrzewski, J. Fałkowski, Częstochowa 1996, s. 72.

²³ С. Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники: (опыт исторического исследования)*, т. II, Киев 1898, с. 329.

²⁴ В. Пері, *Берестейська унія у Римському баченні*, [w:] *Історичний контекст укладання Берестейської унії і перше поунійне покоління*, Львів 1995, с. 20.

²⁵ G. Sosna, *Unia brzeska, jej podłoże i przebieg*, [w:] *Unia Brzeska i jej następstwa*, red. T. Stegner, Gdańsk 1991, s. 21.

Podczas rewizji ksiąg liturgicznych, dokonywanych na polecenie synodu zamojskiego, metropolita Andrzej Szeptycki nakazał wyłączyć z nich treści poświęcone św. Grzegorzowi Palamasowi, obrońcy hezychazmu. Hezychazm to duchowość chrześcijaństwa wschodniego, mająca wielki wpływ na ukształtowanie prawosławnej kultury, zarówno w sferze ikonografii oraz architektury, jak i śpiewu cerkiewnego. Hezychazm został uznany przez łacinników na synodzie zamojskim jako zagrożenie dla doktryny i duchowości rzymskokatolickiej i odrzucony w ramach realizacji postanowień synodalnych. Z punktu widzenia Kościoła prawosławnego, w wyniku przebudowy, cerkwie unickie utraciły wiele z duchowej i artystycznej wartości. Preferencja stylu barokowego w architekturze unickiej przyczyniła się do wychowania wiernych w nowym typie pobożności. Zmianie uległy tradycyjne plany świątyń, rzuty poziome oraz ich zewnętrzne bryły i wnętrza. Odrzucono architektoniczny układ krzyża greckiego i wyeliminowano zwieńczenie cerkwi pięcioma kopułami. Cerkwie unickie były budowane w stylu bazylikowym na planie krzyża łańcusińskiego. Zazwyczaj posiadały jedną kopułę nad transeptem.

W XVII wieku następuje rozwój tzw. architektury unickiej, znanej też jako wileński barok. Powstałe budowle przypominają wyglądem łańcusińskie świątynie. Charakterystyczne cechy tego stylu to: subtelność i pionowość proporcji, rzeźbiarska plastyczność frontów i wnętrza, jawnie odbiegająca od architektury prawosławnej. Nowe tendencje najbardziej uwidoczniły się w unickich budowlach sakralnych, takich jak sobór pw. Mądrości Bożej w Połocku, wybudowany w latach 1730-1755 na miejscu zniszczonej cerkwi z 1710 r.²⁶ Sobór ten był pierwszym architektonicznym dziełem, w którym odzwierciedlone zostały wszystkie elementy baroku wileńskiego²⁷. Zewnętrzny, jak i wewnętrzny jej wygląd świadczy o zamierzeniu jego twórców, aby ukazać moc władzy w Kościele. Wraz z powstaniem nowych kompleksów sakralnych przebudowywano stare cerkwie prawosławne, których w ten sposób pozbawiano duchowej i artystycznej wartości. W tym właśnie czasie zmienia się unikalna wewnętrzna struktura cerkwi pw. św. św. Borysa i Gleba w Grodnie. Pokrycie ścian sztukaterią zniszczyło unikalną, wspaniałą akustykę tej budowli²⁸.

Rozpoczęty od drugiej połowy XVII wieku proces upodobnienia ikony do malarstwa zachodnioeuropejskiego szczególnie zintensyfikował się po synodzie zamojskim. Była to kontynuacja zmian, mających swój początek w renesansie, który

²⁶ Por. P. Czyżewski, *Szlachta grodzieńska wobec unii kościelnej na początku XVIII w.*, [w:] *Kościół a państwo na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim. Źródła i stan badań*, red. M. Kietliński, K. Sychowicz, W. Śleszyński, Białystok 2005, s. 70.

²⁷ *Архітэктура Беларусі. Нарысы эвалюцыі в ўсходнеславянскім і еўрапейскім кантэкстах*. Т. 2. XV – сярэдзіна XVIII ст., ред. А.И. Локотко, т. II, Минск 2006, с. 346.

²⁸ В.А. Чантурия, *История архитектуры Белоруссии. Дооктябрьский период*, Минск 1969, с.25.

na terenie Italii w XIV wieku doprowadził w malarstwie europejskim do zerwania z tradycją malarstwa ikonograficznego. Latynizacja dotknęła również sztuki pisanania ikon. Unicka sztuka ikonograficzna zaczęła nabierać świeckiego charakteru. W ikonach, poprzez złamanie kanonu ikonograficznego, naruszona została jedność dzieła zarówno od strony formalnej, jak i treściowej²⁹. Cechą charakterystyczną unickiego obrazu staje się między innymi śmiałe łączenie kolorów oraz nowatorskość w przedstawianiu twarzy. Ikonografia unicka jest całkowicie odmienna w porównaniu z ikonografią staroruską, która ukonstytuowała się pod wpływem cywilizacji bizantyjskiej. Do ikony przenika etnografizm, naturalizm wyrażający ekspresję ludzkich przeżyć, przedstawianie sytuacji z życia codziennego oraz zwrot ku monumentalności³⁰. Charakterystyczną cechą sztuki unickiej jest nawiązanie do ornamentyki, wzorzystości oraz związku z kulturą ludową. W okresie tym sztuka Cerkwi unickiej rozwija się pod wpływem barokowej estetyki. Niekanoniczne motywy obecne na ikonach unickich zostają ubogacone artystycznymi, zazwyczaj antropocentrycznymi oczekiwaniami ich fundatorów. Znika hieratyczność w przedstawianiu postaci świętych. Ikony zaczynają mieć odniesienie do wydarzeń historycznych. Stają się artystycznym wyrazem dewocyjnych potrzeb wiernych. Ikony unickie, tracąc swój związek z kanonem ikonograficznym, stają się obrazami religijnymi. Obniżenie poziomu artystycznego związane jest również ze zmianą pozycji i rangi malarzy, którzy zaczynają być traktowani jak rzemieślnicy. Coraz więcej ikonopisarzy nie ma żadnego związku ze środowiskiem klasztornym.

Po synodzie zamojskim, o wiele bardziej niż w poprzednich stuleciach, kanony sztuki zachodniej przeniknęły także do śpiewu cerkiewnego. Muzyka epoki baroku – otwarta na świeckie inspiracje, operę i muzykę instrumentalną – w dużym stopniu wpłynęła na unicki śpiew cerkiewny. Przenikały do niego elementy kultury włoskiej, francuskiej oraz klasyków wiedeńskich i niemieckich. Konsekwencją tworzenia muzyki sakralnej przez kompozytorów nieznaną wschodniej duchowości było pomniejszenie znaczenia tekstów liturgicznych. W przeciwieństwie do prawosławnego śpiewu cerkiewnego, śpiew unicki został zdominowany przez muzykę, kosztem pomniejszenia znaczenia słowa. Kanoniczność staroruskiego śpiewu cerkiewnego wymagała priorytetu słowa nad melodią. Sztuka śpiewu cerkiewnego była głęboko przemyślana ze względu na zawartą w niej wielką mądrość.

Nowy styl śpiewu unickiego cechował się dekoratywną, głośną, wielogłosową fakturą z mocnymi kontrastami. Był to zazwyczaj śpiew harmoniczny i polifoniczny.

²⁹ J. Styrna, *Funkcja religijna a walory artystyczne ikon*, „Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze” V-VI(1977), s. 173.

³⁰ Н.Ф. Высоцкая, *Иканіс Беларусі XV-XVIII стагоддзяў*, Минск 1998, с.232.

Jednym ze stylów tego śpiewu były koncerty. Nieodłączną częścią wielogłosowego śpiewu cerkiewnego były efekty kolorystyczne oraz wykorzystanie dużych mas dźwiękowych i form weneckiego koncertu chóralnego. Unicki śpiew cerkiewny, oparty na niemieckim chorale, za niezbędne przyjął przestrzeganie symetrycznego taktu, którego źródłem była miara wierszowa lub rytm taneczny. W melodiach pojawiła się precyzyjnie wyznaczona długość fraz oraz periodyczny rytm, które zbliżyły je do kantów o cechach zachodnioeuropejskiej melodii lirycznej i tanecznej. Zastosowanie śpiewów bazujących na muzyce koncertowej pozbawiło jednak nabożeństwo unickie jego modlitewnego i dydaktycznego znaczenia. Warto zauważyć, że poszerzenie dyferencjacji gam majorowej i minorowej oraz ich zmienność, stały się jedną z najjaskrawszych cech śpiewów ukraińskich³¹. Zamiłowanie do be-molowych tonacji, a w szczególności tonacji c-moll, spowodowało zmiany w śpiewie, który stawał się monotony i wyrażał melancholijną nastrojowość. Stosowanie minorowych tonacji przyczyniało się do eskalacji smutku i przygnębienia. Jest to do dziś zauważalne w ukraińskich melodiach pieśni kozackich, kantów oraz dumek, które przeniesione zostały na grunt cerkiewny, wyrażając ukraińską XVIII-wieczną duchowość o tendencjach humanistycznych. Melodia cerkiewna powinna łączyć się ze Słowem Bożym w taki sposób, aby melodyka i rytm pomagały w lepszej jego percepcji. Już św. Bazyli Wielki nauczał: „Niech język twój śpiewa, a rozum niech rozmyśla nad sensem śpiewu”. Zrytmizowanie tekstu liturgicznego ma pomagać w jego zapamiętywaniu³². Celem śpiewu liturgicznego jest jak najdoskonalsze wyrażenie zawartego w melodii tekstu liturgicznego. Śpiew liturgiczny powinien pomagać w modlitewnym zwróceniu się wiernego ku Bogu. Znaki nutowe w pełni mają podporządkować się rytmowi słów i ich nie naruszać. Zadaniem muzyki i tekstu liturgicznego jest pomoc we wznoszeniu duszy ku Bogu³³. Według św. Jana Klimaka, kto żyje pośród innych, nie tyle może mieć pożytek ze śpiewania psalmów, ile z modlitwy, bo zmieszanie głosów jest rozdzieleniem się psalmów³⁴. W przeciwieństwie do staroruskich melodii, ukierunkowanych na kontakt z Bogiem, muzyczna estetyka w Cerkwi unickiej pozbawiona została duchowej głębi³⁵. Hymnograficzna twórczość poetycka i muzyczna jest eklezyjalnym źródłem mądrości wiernych. Posiada ona wielkie znaczenie społeczne

³¹ Ю. Ясиновський, *Українські та білоруські нотолінійні Ірмолої 16-18 століть*, Львів 1996, с. 33.

³² Т. Владышевская, *Русская музыка, от языческой песни до оперы. О двойственном характере древнерусского певческого искусства*, „Искусство” 65(1997), № 41, с. 6.

³³ В. Одоевский, *К вопросу о древнерусском песнопении*, „Русская музыкальная газета” 1897, № 9, с. 1036.

³⁴ Św. Jan Klimak, *Drabina raju*, przeł. W. Polanowski, Kęty 2011, s. 140.

³⁵ Т. Владышевская, *Русская музыка, от языческой песни до оперы. Партесные концерты стиля барокко, освоение европейской теории музыки*, „Искусство” 83(1998), № 11, с. 27.

i edukacyjne³⁶. Od wielu wieków w Cerkwi prawosławnej praktykowany jest jedynie śpiew. Bazylianie zmienili tę wielowiekową cerkiewną tradycję liturgiczną. W XVIII wieku w wielu unickich cerkwiach zostają wprowadzone organy oraz strunowe, dęte i perkusyjne instrumenty muzyczne. Śpiew cerkiewny powinien posiadać właściwe walory artystyczne i oddziaływać na stan duchowy odbiorców³⁷. Jego celem jest pomoc w doprowadzeniu duszy do stanu harmonii i zjednoczenia z Bogiem.

Duchowe bogactwo prawosławia zostało w Cerkwi unickiej przepojone duchem humanizmu, w wyniku tego wierni stali się bardziej podatni na sekularyzację, obecną w kulturze zachodnioeuropejskiej. Realizacja w praktyce postanowień synodu zamojskiego przyczyniła się do kryzysu duchowego unitów, którzy z jednej strony utracili w dużym stopniu swą prawosławną tożsamość, a z drugiej strony nie do końca odnajdywali się w narzuconych im przez Kościół rzymskokatolicki formach pobożności. Realizacja postanowień synodu zamojskiego miała na celu włączenie Rusinów w krąg cywilizacji zachodniej, w ramach konstytucji apostolskiej *Etsi pastora lis* papieża Benedykta XIV z 1742 r., według której obrządek łaciński jest ponad wszystkimi innymi obrządkami, gdyż służy on Kościołowi rzymskiemu, będącemu „matką i nauczycielką wszystkich Kościołów chrześcijańskich”³⁸.

Bibliografia

- Bendza M., *Synod w Zamościu 1720 roku, jako przykład postępu latynizacji Ortodoksji*, [w:] *Między Odrą a Uralem*, red. W. Wierzbieniec, Rzeszów 2010, s. 76-94.
- Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966-1945*, red. J. Kłoczkowski, Lublin 1980.
- Czyżewski P., *Szlachta grodzieńska wobec unii kościelnej na początku XVIII w.*, [w:] *Kościół a państwo na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim. Źródła i stan badań*, red. M. Kietliński, K. Sychowicz, W. Śleszyński, Białystok 2005, s. 69-74.
- Fenczak A.S., *Z dziejów inicjatyw polskich na rzecz uregulowania stosunków między obrządkami kościoła katolickiego*, [w:] *Polska-Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. I, Przemyśl 1990, s. 167-180.
- Jan Klimak, *Drabina raj*, przeł. W. Polanowski, Kęty 2011.

³⁶ *Католицизм в Белоруссии: традиционализм и приспособление*, red. А. Маихрович, Е. Прикошина, Минск 1987, с. 126.

³⁷ Т. Владышевская, *Русская музыка, от языческой песни до оперы. Музыкальная культура Киевской Руси*, „Искусство” 60(1997), № 36, с. 9.

³⁸ A.S. Fenczak, *Z dziejów inicjatyw polskich na rzecz uregulowania stosunków między obrządkami Kościoła katolickiego*, [w:] *Polska-Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. I, Przemyśl 1990, s. 176.

- Likowski E., *Dzieje Kościoła Unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku*, Warszawa 1906.
- Nowakowski P., *Problematyka liturgiczna w międzywyznaniowej polemice po unii brzeskiej(1596-1720)*, Kraków 2008.
- Półćwiartek J., *Podziały i zbliżenia między kościołem łacińskim a grekokatolickim i Cerkwią prawosławną w strukturach parafialnych na ziemiach czerwonoruskich czasów nowożytnych*, [w:] *400-lecie Unii Brzeskiej, tło polityczne, skutki społeczne i kulturowe*, red. A.J. Zakrzewski, J. Fałkowski, Częstochowa 1996, s. 65-83.
- Służebnik*, Supraśl 1727.
- Sosna G., *Unia brzeska, jej podłoże i przebieg*, [w:] *Unia Brzeska i jej następstwa*, red. T. Stegner, Gdańsk 1991, s. 18-35.
- Stasiak M., *Wpływy łacińskie w statutach prowincjonalnego Synodu Zamojskiego*, „Rocznik Teologiczno-Kanoniczny” XXII(1975), z. 5, s. 84-99.
- Styrna J., *Funkcja religijna a walory artystyczne ikon*, „Krakowskie Zeszyty, Ukrainoznawcze” V-VI(1977), s. 162-178.
- Welykyj A.G., *Dalle cronache dell'Ucraina cristiana. Letture storiche dalla radio Vaticana*, vol. 6: XVIII sec., Roma 1973.
- Антонович, В., *Отношение польского государства к православию и к православной церкви*, [w:] *Сборник статей, разъясняющих польское дело по отношению к Западной России*, Вильна 1885, с. 155-165.
- Архітэктурa Беларусі. Нарысы эвалюцыі ва ўсходнеславянскім і еўрапейскім кантэксце. Т. 2. XV- сярэдзіна XVIII ст.*, ред. А.И. Локотко, т. II, Минск 2006.
- Батюшков П.Н., *Волынь. Исторические судьбы Юго-Западного края*, Санкт-Петербург 1888.
- Булгаков М., *Преосвященный Георгий Конисский, архиепископ Могилевский*, Минск 2000.
- Владышевская Т., *Русская музыка, от языческой песни до оперы. Музыкальная культура Киевской Руси*, „Искусство” 60(1997), № 36, с. 3-16.
- Владышевская Т., *Русская музыка, от языческой песни до оперы. О двойственном характере древнерусского певческого искусства*, „Искусство” 65(1997), № 41, с. 2-14.
- Владышевская Т., *Русская музыка, от языческой песни до оперы. Партесные концерты стиля барокко, освоение европейской теории музыки*, „Искусство” 83(1998), № 11, с. 21-34.
- Высоцкая Н.Ф., *Ікананіс Беларусі XV-XVIII стагоддзяў*, Минск 1998.

- Голубев С., *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники: (опыт исторического исследования)*, т. II, Киев 1898.
- Мельников А., *Жировичский монастырь в истории Западнорусских епархий*, т. I, Одесса 1964.
- Одоевский В., *К вопросу о древнерусском песнопении*, „Русская музыкальная газета” 1897, № 9, с. 1025-1032.
- Пері В., *Берестейська унія у Римському баченні*, [w:] *Історичний контекст укладання Берестейської унії і перше поунійне покоління*, Львів 1995, с. 17-35.
- Стрельбицкий И.Х., *Униатские церковные соборы с конца XVI века до воссоединения униатов с православною церковью*, Одесса 1891.
- Унія історія її сучасність*, Почаїв 2005.
- Федорів Ю., *Замойський синод 1720 р.*, Рим 1972.
- Хрущевич Г., *История Замойского собора (1720 года)*, Вильна 1880.
- Чантурия В.А., *История архитектуры Белоруссии. Дооктябрьский период*, Минск 1969.
- Чистович И.А., *Очерк истории Западно-русской церкви*, ч. II, Санктпетербург 1884.
- Ясиновський Ю., *Українські та білоруські нотолінійні Ірмолої 16-18 століть*, Львів 1996.

Ks. Arkadiusz Mironko

Unici i prawosławni na emigracji w Stanach Zjednoczonych

Emigranci z Austro-Węgier zaczęli napływać do Stanów Zjednoczonych na początku lat sześćdziesiątych XIX wieku. Ich populacja znacznie wzrosła pod koniec lat siedemdziesiątych, kiedy przedstawiciele pensylwańskich firm zajmujących się wydobyciem antracytu zrekrutowali pracowników z Zakarpacia i Słowacji. Zakarpacie leży na północnych zboczach Karpat, zaś na ich południowych stokach, w ówczesnej Galicji austriackiej, znajdował się region łemkowski¹. Najważniejsza migracja Słowian do Stanów Zjednoczonych przed I wojną światową nie pochodziła z imperium rosyjskiego, lecz z Austro-Węgier. Osoby, które wyemigrowały z tego obszaru do Stanów Zjednoczonych, były zwykle nazywane Karpato-Rusinami lub Rusinami karpackimi. Nazwa ta wskazuje zarówno na geograficzne położenie ich ojczyzny, jak i ich przynależność etno-religijną². Według badań Bohdana Procko szacuje się, że do Stanów Zjednoczonych w latach 1880-1914 wyjechało około 150 tysięcy Karpato-Rusinów³. Pierwsi emigranci osiedlili się w nowo powstałych przemysłowych miastach Pensylwanii i Ohio. Następne grupy osiedliły się w Minnesocie, Kolorado, a nawet Montanie. Pochodzący z zachodniej Galicji emigranci, będący Ukraińcami, pracowali w kopalniach węgla w Pensylwanii oraz w fabrykach włókienniczych Connecticut i Nowego

¹ Por. B. Procko, *Ukrainian Catholics in America: A History*, Lanham – New York – London 1982; M. Stokoe, L. Kishkovsky, *Orthodox Christians in North America: 1794-1994*, New York, NY 1995, <https://www.oca.org/cdn/PDFs/dept-archives/orthodox-christians-na.pdf> (15.03.2022); J.P. Himka, *The Greek Catholic Church and Nation-Building in Galicia, 1772-1918*, „Harvard Ukrainian Studies” 8(3/4)1984, s. 426-452.

² Por. T.E. Fitzgerald, *The Orthodox Church*, Santa Barbara, CA 1995, s. 27.

³ Por. B. Procko, *Ukrainian Catholics in America: A History*, Lanham, MD 1982, s. 6-10.

Jorku. Ukraińska emigracja w większości nie zyskała na znaczeniu aż do I wojny światowej i rewolucji październikowej⁴. Nowo przybyli do Stanów Zjednoczonych Karpato-Rusini byli katolikami obrządku wschodniego. Chociaż na ogół określali się mianem *pravoslavni* (prawosławni), to jednak byli katolikami wschodnimi, znanymi jako grekokatolicy lub katolicy ruscy.⁵ Do czasu przybycia kapłanów i zorganizowania parafii grekokatolickich, uczęszczali oni do kościołów obrządku łańcińskiego, założonych przez Polaków, Słowaków i Węgrów. Przedstawiciele tych trzech grup etnicznych masowo przybywali do Stanów Zjednoczonych, zwłaszcza w latach osiemdziesiątych XIX wieku. W tej sytuacji biskupi obrządku łańcińskiego wznosili kościoły i powoływali parafie „narodowe” (czyli parafie rzymskokatolickie, odprawiające nabożeństwa w językach swych wiernych), które były dostępne dla coraz liczniejszej grupy imigrantów. Wielu z Karpato-Rusinów, którzy związali się z Kościołem rzymskokatolickim, ostatecznie w nim pozostało i utraciło swoją tożsamość narodową⁶.

Karpaccy Rusini, organizujący swoje parafie, zwykle napotykali sprzeciw kapłanów i biskupów rzymskokatolickich, którzy traktowali słowiańskich imigrantów z podejrzliwością. Biskupi rzymskokatolicy w USA, w drugiej połowie XIX wieku, nie tolerowali istnienia parafii grekokatolickich w swoich diecezjach. Na różne sposoby zachęcali grekokatolików do przyłączenia się do parafii rzymskokatolickich⁷. Dominacja Kościoła rzymskokatolickiego zaczęła słabnąć po tym, jak w 1872 r. Amerykanie kupili od Rosji Alaskę, a w 1875 r. rosyjska katedra prawosławna i szkoła duszpasterska zostały przeniesione z Sitka na Alascę San Francisco w Kalifornii. W 1896 r. w Nowym Jorku została przywrócona rosyjska prawosławna parafia misyjna, aby służyć potrzebom imigrantów⁸. Cerkiew prawosławna w Stanach Zjednoczonych zaczęła prowadzić regularną działalność duszpasterską. Spośród pełniących posługę pastoralną kapłanów unickich, szczególnie aktywny był ks. Alexis Toth. 19 grudnia 1889 r. spotkał się on z arcybiskupem rzymskokatolickim Johnem Irelandem w Minneapolis w Minnesocie, aby uzyskać błogosławieństwo dla celebracji

⁴ Por. D.M. Misbrener, *Breathing with Both Lungs: Serving as a Priest in the Roman and Byzantine Catholic Church* (Doctoral dissertation, Saint Mary Seminary and Graduate School of Theology), Cleveland, OH 2022.

⁵ Por. T.E. Fitzgerald, *The Orthodox Church*, s. 29; J.H. Erickson, *Orthodox Christians in America: a short history*, Oxford 2008, s. 28-30.

⁶ B. Procko, *Ukrainian Catholics in America: A History*, s. 19-29.

⁷ T.E. Fitzgerald, *The Orthodox Church*, s. 53-62.

⁸ W 1870 r., przez krótki czas, w rosyjskiej kaplicy w Nowym Jorku posługiwał ks. Nicholas Bjerling – katolik, który przeszedł na prawosławie jako osoba świecka i przyjął święcenia kapłańskie w Rosji. Później opuścił on cerkiew prawosławną, aby zostać prezbiterianinem. Przed śmiercią wrócił do Kościoła rzymskokatolickiego.

nabożeństw w nowo powstałej parafii dla Karpato-Rusinów⁹. Abp John Ireland na to nie zezwolił, co miało duży wpływ na przyszłe relacje chrześcijan w tej części Stanów Zjednoczonych. W artykule, opublikowanym w prawosławnej gazecie rosyjskiej diecezji północnoamerykańskiej, ks. Alexis Toth w następujący sposób zreferował to trudne spotkanie:

„Miejscem mojego spotkania było Minneapolis, Minnesota, w diecezji arcybiskupa Johna Irelanda. Jako posłuszny unita, wykonałem dyrektywy mojego biskupa [Preszowa], którym w tym czasie był Jan Valiy i stanąłem przed biskupem Irelandem 19 grudnia 1889 r. Pocałowałem go w rękę, jak powinienem zgodnie ze zwyczajem, jednak nie klękając przed nim, co, jak się później dowiedziałem, było moim głównym błędem, i przedstawiłem moje referencje. Dobrze pamiętam, że gdy tylko przeczytał, że jestem „grekokatolikiem”, jego ręce zaczęły się trząść! Zajęło mu prawie piętnaście minut, aby przeczytać do końca, po czym zapytał mnie nagle (rozmowa była w języku łacińskim):

Ireland: Czy masz żonę?

Toth: Nie.

Ireland: Ale miałeś?

Toth: Tak. Jestem wdowcem.

Słyszac to, rzucił pismo na stół i głośno krzyknął: Już pisałem do Rzymu, protestując przeciwko wysłaniu do mnie takich księży.

Toth: Jakich księży?

Ireland: Takich jak ty.

Toth: Ale ja jestem katolickim księdzem obrządku greckiego. Jestem unitą i zostałem wyświęcony przez prawowitego katolickiego biskupa.

Ireland: Nie uważam ani ciebie, ani twego biskupa za katolików. Poza tym nie potrzebuję tu żadnych księży grekokatolickich. A polski ksiądz w Minneapolis to aż nadto. Może też być kapłanem dla Greków.

Toth: Ale on należy do rytu łacińskiego. Poza tym nasi ludzie nie rozumieją go, więc nie pójda do niego. To było powodem, dla którego zbudowali własny kościół.

Ireland: Nie dałem im pozwolenia na budowę i nie przyznam ci prawa do służby tutaj.

Byłem głęboko zraniony takim fanatyzmem tego przedstawiciela papieskiego Rzymu i ostro odpowiedziałem mu: W tym przypadku nie proszę o przyjęcie pod swoją jurysdykcję ani o pozwolenie. Znam prawa mojego Kościoła. Znam podstawy, na których unia została ustanowiona i będę postępował zgodnie z nimi.

⁹ M.R. O'Connell, *John Ireland and the American Catholic Church*, Saint Paul, MN 1988.

Arcybiskup stracił panowanie nad sobą. Ja straciłem swoje tak samo. Jedno słowo prowadziło do drugiego¹⁰.

Przed przyjazdem do Stanów Zjednoczonych ks. Alexis Toth był profesorem prawa kanonicznego na Uniwersytecie w Preszowie. Mając przekonanie, że decyzja abp. Irelanda była sprzeczna z prawem kanonicznym katolików obrządku wschodniego i znie wagą dla Rusinów karpaccich, ks. Alexis zaczął organizować parafię w Minneapolis, nie mając formalnego zezwolenia hierarchii rzymskokatolickiej w Stanach Zjednoczonych¹¹. Wkrótce po spotkaniu z abp. Johnem Irelandem i po konsultacjach korespondencyjnych z bp. Janem Valiyem z Preszowa, ks. Alexis Toth i siedmiu innych kapłanów greckokatolickich spotkali się, aby omówić strategię działań w odniesieniu do wrogo usposobionych biskupów rzymskokatolickich w Stanach Zjednoczonych¹², których stanowisko reprezentował abp. John Ireland¹³. Ta grupa kapłanów greckokatolickich nie poprosiła o wyrażenie zgody przez bp. Johna Irelanda na zorganizowanie życia parafialnego, dlatego zwrócił się on do Watykanu o ich wydalenie ze Stanów Zjednoczonych za niesubordynację. Głęboko zniechęcony postawą bp. Johna Irelanda, ks. Alexis Toth pozytywnie odniósł się do sugestii swoich parafian, aby w tej sytuacji oddać się pod jurysdykcję prawosławnego biskupa. Dwóch członków przynależących do parafii, której ks. Alexis był proboszczem, udało się na spotkanie z prawosławnym bp. Włodzimierzem do San Francisco, w celu zbadania możliwości włączenia w strukturę kanoniczną Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego¹⁴. Z opisu hieromnicha Sebastiana (Dabowicza) wynika, że bp Włodzimierz przybył do San Francisco w marcu 1888 r. w towarzystwie osiemnastu studentów i pięciu współpracowników z Seminarium w Chełmie, którzy chętnie wspierali go w pracy misyjnej¹⁵.

¹⁰ J.H. Erickson, *Orthodox Christians in America: a short history*, s. 66-67.

¹¹ T.E. Fitzgerald, *The Orthodox Church*, s. 14-15.

¹² Większość episkopatu Kościoła rzymsko-katolickiego była wrogo nastawiona do emigrantów. Por. L. Barriger, *Good Victory: Metropolitan Orestes Chornock and the American Carpatho-Russian Orthodox Greek Catholic Diocese*, New York, NY 1985.

¹³ Po tym, jak bp Irland dowiedział się o tym spotkaniu, w zemście wszczął proces sądowy przeciwko ks. Alexisowi wspólnocie parafialnej w Minneapolis, głównie w celu odebrania ich własności – kościoła, który wybudowali bez zgody bp. Irelanda. Sąd cywilny stanął po stronie parafii i ks. Alexisa. Jednak bez jasności co do frontu kościelnego i groźby usunięcia ks. Alexisa z USA, on i wspólnota podjęli inicjatywę nawiązania kontaktu z rosyjskim biskupem prawosławnym Włodzimierzem (Sokołowskim) z San Francisco do końca 1890 r.

¹⁴ T.E. Fitzgerald, *The Orthodox Church*, s. 29.

¹⁵ Por. S. Dabovich, *Orthodox Church in California from 1806 until 1840*, https://www.holy-trinity.org/history/1898/04.01-27_RAPV-SF-History.htm (25.10.2022); E.G. Tosi, *Koinonic evangelism: A case study of the theology and practice of evangelism as practiced in three parishes of the Orthodox Church in America* (Doctoral dissertation), Toronto 2015.

Delegaci parafii wrócili z San Francisco¹⁶ z powitalnym prezentem w postaci ikon dla swojej cerkwi. Po wymianie korespondencji z bp. Włodzimierzem, ks. John Toth udał się do San Francisco. Wkrótce potem, 25 marca 1891 r., bp Włodzimierz nawiedził parafię greckokatolicką w Minneapolis, aby przyjąć całą tamtejszą społeczność do Cerkwi prawosławnej (361 parafian)¹⁷. Było to w dniu święta Zwiastowania Najświętszej Marii Panny, który to dzień był zarazem pierwszą Niedzielą Wielkiego Postu¹⁸. Od tego wydarzenia rozpoczął się w Stanach Zjednoczonych powrót unitów do prawosławia¹⁹. Akt przyjęcia unitów do prawosławia przez bp. Włodzimierza został formalnie uznany przez Świętobliwy Synod Cerkwi Rosyjskiej w dniu 14 lipca 1892 r. W liście metropolity Nowogrodu i Sankt Petersburga władcy Izydora znalazła się następująca konstatacja: „Świętobliwy Synod Rządzący, będąc poinformowany o nawróceniu i pojednaniu ze Świętym Kościołem Prawosławnym proboszcza oraz jego wiernych parafian, którzy wyemigrowali z Karpat do Ameryki, a dokładnie 361 unitów karpato-ruskich i ich proboszcza, ks. Alexisa Totha, z radością wznoszący swoje modlitwy dziękczynne Panu Bogu, z tej błogosławionej okazji udziela księdzu Tothowi i jego parafianom, odtąd wiernym prawosławnym, błogosławieństwa duszpasterskiego”²⁰.

Przyjęcie parafii grekokatolickiej do prawosławnej diecezji misyjnej wywołało wiele pytań, różnego rodzaju komentarzy oraz zrodziło antagonizmy. W jednej ze swoich wypowiedzi ówczesny archimandryta, a obecnie biskup Syracuse i sufragan diecezji wschodnioamerykańskiej i nowojorskiej, władca Łukasz (Murianka) zapytywał: „Czy ks. Alexis działał z irytacją w wyniku zwykłego ludzkiego nieporozumienia, czy też były głębsze motywy jego decyzji o zerwaniu z Rzymem?”²¹ W poszukiwaniu odpowiedzi na powyższe pytanie, należy uwzględnić przesłanki narodowe i religijne. Należy również pamiętać, że prawosławne ludy Galicji i Zakarpackiej Rusi przez wieki znajdowały się pod panowaniem polskim i węgierskim. Z powodów politycznych zostały zmuszone do unii z Rzymem. Według bp. Łukasza (Murianka), ks. Alexis Toth, jeszcze przed przejściem na prawosławie, stanął w obronie unickiego ks. Jana Naumowicza ze Lwowa, który przeszedł na prawosławie w 1885 r., za co

¹⁶ Odległość między Minneapolis w stanie Minnesota a San Francisco w Kalifornii wynosi około 2000 mil, czyli ok. 3200 km. Czas podróży w tamtym czasie wynosił minimum 3-4 dni.

¹⁷ T.E. Fitzgerald, *The Orthodox Church*, s. 29-30.

¹⁸ Por. J.H. Erickson, *Orthodox Christians in America: a short history*, s. 110; T.E. Fitzgerald, *The Orthodox Church*, s. 30; C.J. Tarasar, *The Orthodox Church in America*, New York, NY 1975.

¹⁹ T.E. Fitzgerald, *The Orthodox Church*, s. 44.

²⁰ Tamże, s. 29-30.

²¹ Bp Luke (Murianka), *St. Alexis, a Resolute Zealot for Orthodoxy*, https://hts.edu/news_140519_2 (15.08.2022).

aresztowano go i skrytykowano w unickim periodyku „Wiestnik”. W tym czasie powróciły do prawosławia jeszcze dwie parafie unickie: Hniliczki i Skolat, niedaleko Tarnopola na Ukrainie. Po przyjęciu do rosyjskiej diecezji prawosławnej na Wyspach Aleuckich i w Alasce²², ks. Alexis Toth podróżował po północno-wschodnich Stanach Zjednoczonych, aby zachęcić duchownych i świeckich karpato-ruskich do powrotu do Kościoła prawosławnego. Dzięki jego aktywności do Kościoła prawosławnego dołączyło ponad dwadzieścia parafii Rusinów karpackich, które liczyły ok. 29 tysięcy wiernych. 7 maja 1909 r., w dniu śmierci ks. Alexisa Toth zyskał tytuł: „ojciec” prawosławia w Ameryce.

Ks. Alexis Toth był niestrudzonym orędownikiem powszechnego powrotu do prawosławia grekokatolickiej populacji Ameryki²³. Jego żarliwe zaangażowanie w tę działalność i odniesienie Rzymu do wiernych obrządku grekokatolickiego, przyczyniły się do przejścia na prawosławie 65 wspólnot unickich z ponad 25 000 parafianami²⁴. Przejście z Cerkwi grekokatolickiej do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej spowodowało istotne zmiany tożsamościowe u wielu unitów rusińskich, galicyjskich, ruskich, uhroruskich i karpacko-rosyjskich. Parafia ks. Alexisa Totha w Minneapolis utworzyła „Rosyjskie Towarzystwo Kobiet” (1904 r.), „Bractwo Rosyjskie” (1907 r.), „Rosyjskie Towarzystwo Biblioteczne” (1908 r.) i „Rosyjskie Towarzystwo Teatralne” (1911 r.), chociaż według jednego z imigrantów: „W mieście Minneapolis nie było ani jednej osoby z Rosji”²⁵. Według katolików to pansłowiański nacjonalizm, a nie wiara religijna, inspirowała masowe nawrócenia grekokatolików. Szerząca się wśród Rusinów Karpackich konwersja kulturowa i religijna była niczym innym jak rusyfikacją²⁶. Faktem jest jednak, że to opublikowanie listu apostolskiego papieża Piusa X *Ea Semper* we wrześniu 1907 r., wymagającego m.in. celibatu duchowieństwa unickiego w Ameryce, spowodowało radykalny wzrost powrotu grekokatolików do prawosławia²⁷. Dekret papieski *Ea Semper* zabraniał wyświęcania w Ameryce żonatych mężczyzn na kapłanów i pozwalał na posługę duszpasterską jedynie kapłanom

²² W 1900 r. diecezja Aleutów i Alaski została przemianowana na Diecezję Aleutów i Ameryki Północnej. Por. C.J. Tarasar, *The Orthodox Church in America*, New York, NY 1975.

²³ M. Stokoe, L. Kishkovsky, *Orthodox Christians in North America: 1794-1994*, s. 15-16.

²⁴ Paul Robert Magocsipodaje 25 000, inni badacze określają liczbę parafian od 20 000 do 60 000. Por. P.R. Magocsi, *With their backs to the mountains. A history of Carpathian Rus' and Carpatho-Rusyns*, Budapest 2015.

²⁵ Por. M.B. Kuropas, *The Ukrainian Americans: roots and aspirations, 1884-1954*, Toronto 1991.

²⁶ Por. O. Herbel, *Turning to Tradition: Converts and the Making of an American Orthodox Church*. Oxford 2014.

²⁷ T.E. Fitzgerald, *The Orthodox Church*, s. 30. Por. Pius X, *Ea Semper*, https://www.vatican.va/content/pius-x/la/apost_letters/documents/hf_p-x_apl_19070614_ea-semper-fuit.html (18.07.2022).

owdowiałym lub żyjącym w celibacie. Biskupom unickim zabroniono udzielania sakramentu święceń, co było wyraźnym pogwałceniem kanonicznej tradycji wschodniej. Jednym ze skutków papieskiego dekretu było to, że wszyscy grekokatolicki kandydaci do kapłaństwa zostali przydzieleni do różnych diecezji łacińskich. Każdy biskup unicki podlegał jurysdykcji biskupa katolickiego. Z tego też względu mógł on wizytować parafie wyłącznie za zgodą biskupa obrządku łacińskiego, na którego terytoriach się one znajdowały. Inne katolickie przepisy, odnoszące się do małżeństw mieszanych i udzielania sakramentu chrztu, ułatwiały grekokatolikom stawanie się katolikami obrządku łacińskiego²⁸.

W okresie siedmiu lat po śmierci ks. Alexisa, a więc do 1916 r., gdy w USA był przeprowadzony spis powszechny ludności, Kościół rzymskokatolicki w USA utracił na rzecz rosyjskiej diecezji misyjnej 163 parafie unickie oraz ponad 100 tysięcy wiernych. Ten znaczący wzrost liczby wyznawców prawosławia spowodował, że diecezja prawosławna Wysp Aleuckich i Alaski przeniosła się z terytorium Alaski i San Francisco do północno-wschodniego regionu Stanów Zjednoczonych²⁹. Dane z oficjalnego spisu powszechnego rządu Stanów Zjednoczonych Ameryki odzwierciedlają ten dynamiczny rozwój rosyjskiej diecezji prawosławnej. Według spisu powszechnego z 1890 r., wspomniana diecezja prawosławna posiadała 22 parafie na Alasce i jedną w San Francisco, a według spisu z 1906 r. liczba parafii prawosławnych wzrosła do 59. Dziesięć lat później, w 1916 r., w skład diecezji tej wchodziły już 164 parafie³⁰. Powracający do prawosławia unicy emigranci znacznie wzmocnili diecezję Misji Alaski, która następnie przekształciła się w Rosyjski Prawosławny Grekokatolicki Kościół w Ameryce (Russian Orthodox Greek Catholic Church of America), podlegający Patriarchatowi Moskiewskiemu, a w 1970 r. w autokefaliczną Prawosławną Cerkiew Ameryki (Orthodox Church in America). Na początku XX wieku została utworzona Amerykańska Karpato-Rosyjska Prawosławna Diecezja (American Carpatho-Russian Orthodox Diocese (ACROD) of North America), która od 1938 r. zaczęła podlegać Patriarchatowi Ekumenicznemu. Patronem tych dwóch diecezji jest ks. Alexis Toth. Pod przewodnictwem biskupa Tichona (Bellavina), centrum administracyjne diecezji zostało w 1905 r. przeniesione do Nowego Jorku, co było spowodowane licznymi powrotami Rusinów karpaccich do prawosławia. Szacuje się, że do

²⁸ Por. C.Ó. Siochrú, 'Edward Semper Augustus': *E.A. Freeman on Rome, the Papacy, and the Unity of History*, [in] *Making History: Edward Augustus Freeman and Victorian Cultural Politics*, ed. G.A. Bremmer, J. Conlin, Oxford 2015, s. 47-64.

²⁹ Do drugiej połowy XIX wieku nie było na stałe biskupa prawosławnego na całym kontynencie amerykańskim, a jedynie Misja Alaski, która rozszerzyła się na południe USA po zakupie Alaski w 1867 r.

³⁰ T.E. Fitzgerald, *The Orthodox Church*, s. 30.

1914 r. do rosyjskiej diecezji prawosławnej przeszło ok. 250 tysięcy katolików obrządku wschodniego, którzy wyemigrowali z różnych części Europy Wschodniej³¹.

Z perspektywy czasu i w odniesieniu do przedstawionych powyżej powrotów do prawosławia, można stwierdzić, że rozwiązanie problemu prozelityzmu będzie możliwe jedynie w ramach dialogu pomiędzy Kościołem prawosławnym i Kościołem rzymskokatolickim. Przykład ks. Alexisa Totha oraz wielu innych grekokatolików, którzy przed nim i po nim odkryli w swych sercach, że są prawosławnymi chrześcijanami – skłania do refleksji biblijno-teologiczno-pastoralnej. Podzieleni chrześcijanie powinni pamiętać o słowach Psalmu: „Oto jak dobrze i jak miło, gdy bracia mieszkają razem” (Ps 133(132), 1). Należy mieć nadzieję, że kiedyś chrześcijanie Wschodu i Zachodu będą mieć udział w jednym kielichu Ciała i Krwi Zbawiciela. Niestety jedność eucharystyczna chrześcijan Wschodu i Zachodu nie była celem unii brzeskiej. A jeśli tak, to nie powinno dziwić, że ten eksperyment się nie powiódł³².

Bibliografia:

- Barriger L., *Good Victory: Metropolitan Orestes Chornock and the American Carpatho-Russian Orthodox Greek Catholic Diocese*, New York, NY 1985.
- Dabovich S., *Orthodox Church in California from 1806 until 1840*, https://www.holy-trinity.org/history/1898/04.01-27_RAPV-SF-History.htm (25.10.2022).
- Erickson J.H., *Orthodox Christians in America: a short history*, Oxford 2008.
- Fitzgerald T.E., *The Orthodox Church*, Santa Barbara, CA 1995.
- Herbel O., *Turning to Tradition: Converts and the Making of an American Orthodox Church*. Oxford 2014.
- Himka J.P., *The Greek Catholic Church and Nation-Building in Galicia, 1772-1918*, „Harvard Ukrainian Studies” 8(3/4)1984, s. 426-452.
- Kuropas M.B., *The Ukrainian Americans: roots and aspirations, 1884-1954*, Toronto 1991.
- Luke (Murianka), bp, *St. Alexis, a Resolute Zealot for Orthodoxy*, https://hts.edu/news_140519_2 (15.08.2022).
- Magocsi P.R., *With their backs to the mountains. A history of Carpathian Rus' and Carpatho-Rusyns*, Budapest 2015.

³¹ Por. A.E. Siecienski, *Orthodox Christianity*, Oxford 2019.

³² Por. tenże, *The Eastern Catholic Churches and the Furtherance of Catholic-Orthodox Unity: Three Possible Paths. In Stolen Churches or Bridges to Orthodoxy?*, London 2021, s. 269-287.

- Misbrenner D.M., *Breathing with Both Lungs: Serving as a Priest in the Roman and Byzantine Catholic Church* (Doctoral dissertation, Saint Mary Seminary and Graduate School of Theology), Cleveland, OH 2022.
- O'Connell M.R., *John Ireland and the American Catholic Church*, Saint Paul, MN 1988.
- Pius X, *Ea Semper*, https://www.vatican.va/content/pius-x/la/apost_letters/documents/hf_p-x_apl_19070614_ea-semper-fuit.html (18.07.2022).
- Procko B., *Ukrainian Catholics in America: A History*, Lanham – New York – London 1982.
- Siecienski A.E., *Orthodox Christianity*, Oxford 2019.
- Siecienski A.E., *The Eastern Catholic Churches and the Furtherance of Catholic-Orthodox Unity: Three Possible Paths. In Stolen Churches or Bridges to Orthodoxy?*, London 2021
- Siochrú C.Ó., 'Edward Semper Augustus': *E.A. Freeman on Rome, the Papacy, and the Unity of History*, [in] *Making History: Edward Augustus Freeman and Victorial Cultural Politics*, ed. G.A. Bremmer, J. Conlin, Oxford 2015, s. 47-64.
- Stokoe M., Kishkovsky L., *Orthodox Christians in North America: 1794-1994*, New York, NY 1995, <https://www.oca.org/cdn/PDFs/dept-archives/orthodox-christians-na.pdf> (15.03.2022).
- Tarasar C.J., *The Orthodox Church in America*, New York, NY 1975.
- Tosi E.G., *Koinonic evangelism: A case study of the theology and practice of evangelism as practiced in three parishes of the Orthodox Church in America* (Doctoral dissertation), Toronto 2015.

Ks. Jarosław Szczur

Historia Chełmskiej Ikony Matki Bożej na tle kontrowersji religijnych XVII–XIX wieku

Chełmska Ikona Matki Bożej jest jednym z najcenniejszych zabytków bizantyjskich znajdujących się w Europie Środkowo-Wschodniej¹. O wyjątkowości wizerunku świadczy jego pochodzenie oraz żywa obecność w przestrzeni religijnej Chełmszczyzny. Kościół prawosławny w okresie drugiego tysiąclecia po narodzeniu Chrystusa jest krzewicielem kultu chełmskiej *Hodegetrii*. Ikona w duchowości prawosławnej odgrywa wielką rolę. Jej kult jest pomocny w oczyszczaniu duszy i uzdrawianiu ciała². Ikona to dzieło zrodzone z modlitwy i istniejące dla modlitwy. Naturalnym środowiskiem ikony jest świątynia, w której celebrowana jest Boska Liturgia i sprawowane są nabożeństwa.

We wrześniu 2021 r. prawosławna społeczność Chełmszczyzny świętowała wyjątkowe wydarzenie. W przededniu parafialnego święta ku czci Narodzin Matki Bożej do cerkwi pw. św. Jana Teologa w Chełmie została uroczyście wniesiona, pochodząca ze Świętej Góry Athos, ikona Chełmskiej Hodegetrii. W wydarzeniu udział wzięli: hierarchia Cerkwi prawosławnej, duchowni, wierni i pielgrzymi. Ikona została umieszczona w okazałym kioście oraz przyozdobiona *panagią* z relikwią szaty Przenajświętszej Bogarodzicy. Została ona wykonana w taki sposób, aby jak najwierniej

¹ W. Deluga, *Ikona Matki Boskiej Chełmskiej. Głos w dyskusji badaczy polskich i ukraińskich* „Восточноєвропейський археологічний журнал” 4(17)2002, <http://archaeology.kiev.ua/journal/040702/deluga.htm> (05.08.2022).

² Por. I. Jazykowa, *Świat ikony*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 2007 s. 20-21.

odzwierciedlać oryginał wizerunku, który od kilkudziesięciu lat znajduje się w Muzeum Ikony Wołyńskiej w Łucku (Ukraina).

Dzieje Chełmskiej Ikony Matki Bożej sięgają początków XI stulecia³. Według najstarszej legendy, ikona miała być przywieziona z Bizancjum jako część posagu księżniczki Anny – żony ruskiego księcia Włodzimierza, który z kolei przekazał ją do chełmskiej cerkwi nad Uherką⁴. Według innych podań, ikonę z monasteru kijowskiego przywiozła Teodora – siostra księcia halickiego Daniela Romanowicza. Inny przekaz podaje, że ikonę tę przywiózł z Owrucza do Chełma książę Włodzimierz⁵. Pewnym jest, co podkreśla kronikarz Jan Długosz, że ikona w XIII wieku znajdowała się w Chełmie. W swej kronice napisał on, że w 1262 r. Lew – syn Daniela – wieś swoją Pokrowę dla cerkwi i Obrazu Panny Najświętszej darował⁶. Obecność *Hodegetrii* w Chełmie wynika z faktu, że Kościół prawosławny był na tym terenie zanim dotarł tu Kościół katolicki. Ziemia Chełmska wchodziła w skład metropolii kijowskiej, utworzonej w 997 r. jako sześćdziesiąta metropolia patriarchatu konstantynopolińskiego⁷. Książę Daniel Romanowicz (1201-1264) w 1223 r. erygował biskupstwo w Uhrowesku (współczesny Uhrusk), które w 1236 r. przeniósł do Chełma⁸. Granice nowo powstałej diecezji obejmowały na wschodzie tereny do rzeki Bug, a na północy tereny między Bugiem a Nurcem. Zachodnia granica biskupstwa sięgała do Liwca, dochodząc do zlewisk Tyśmienicy i Czarnej do Wieprza w okolicy Kocka, a dalej ciągnęła się wzdłuż dolnego Wieprza aż do granicy katolickiej diecezji krakowskiej. Książę Daniel był nie tylko urbanistą, ale i budowniczym wielu obiektów sakralnych. W 1260 r. władca zbudował „[...] cerkiew ogromną w grodzie Chełmie ku czci Przczystej Panny Maryi, wielkością i pięknem nie mniejszą od tych, które były wcześniej i ozdobił ją przepięknymi ikonami”⁹.

³ Legenda głosi, że książę Włodzimierz przekazał ikonę Matki Bożej do wybudowanego w 1001 r. soboru pw. Bogurodzicy w Chełmie. Por. *Город Холм и его древняя святыня чудотворная икона Божьей Матери*, Warszawa 1882, s. 13-15.

⁴ J. Susza, *Phoenix redivivus abo obraz starożytny Chełmski Panny Matki Przenaswietszey sławą cudow swoich ożyły, 1646, rozdz. II, par. II*, <https://rcin.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/18812?id=18812> (26.08.2022).

⁵ E. Nowakowski (Wacław z Sulgustowa), *O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej. Wiadomości historyczne, bibliograficzne i ikonograficzne*, Kraków 1902, s. 86.

⁶ Por. K. Czernicki, *Chełm, przeszłość i pamiątki*, Chełm 1936, s. 39.

⁷ A. Poppe, *Państwo i Kościół na Rusi w XI w.*, Warszawa 1968, s. 38-39.

⁸ Н.П. Батюшков, *Холмская Русь, исторические судьбы русского Забужья*, Санкт-Петербург 1887, с. 86.

⁹ Пуцько В.Г., *Икона Богородиці Холмської*, [w:] *Церковний Календар на 1995 рік*, Сянік 1994, с. 418.

Ikonie Chełmskiej Hodegetrii przypisywano cudotwórczą moc, dzięki której Chełm został obroniony przed hordami Tatarów w 1240 r.¹⁰ Podobna sytuacja miała miejsce również w 1256 r. W czasie ataków nieprzyjacielskich wojsk ikonę Chełmskiej Hodegetrii wystawiano na wały obronne. Powszechnie wiadomo, że Matka Boża w cudotwórczych ikonach pomagała wierzącym podczas najazdów wroga. Tak działo się w czasie oblężenia Poczajowa w 1675 r. i oblężenia Jasnej Góry w 1655 r. Niestety, w 1261 r. Tatarzy zdobyli Chełm, zburzyli cerkwie i sprofanowali chełmski wizerunek Matki Bożej, który następnie przez ponad sto lat pozostawał zaginiony w ruinach miasta. Cudotwórcza Ikona Matki Bożej Chełmskiej została w końcu odnaleziona, a następnie umieszczona w odbudowanej głównej świątyni diecezji chełmskiej¹¹. Do 1596 r. była otaczana kultem przez wiernych, którzy modląc się przed nią, obdarzani byli licznymi łaskami. Zawarcie unii brzeskiej pod koniec XVI wieku dało początek dramatycznym wydarzeniom społecznym i religijnym na Ziemi Chełmskiej¹². Podpisanie przez prawosławnego biskupa Dionizego (Zbirujskiego) unii brzeskiej rozpoczęło kilkunastowieczny okres wielkich sporów, waśni, a nawet przelewu krwi. Cel działań unijnych miał charakter prozelityczny. Kościół katolicki poprzez unię chciał podporządkować wiernych prawosławnych i włączyć ich wraz z hierarchią i duchowieństwem w swe struktury eklezjalne. W tej sytuacji zrodził się, w pełni uzasadniony, opór duchowieństwa i wiernych. W działalność antyunijną szczególnie zaangażowały się bractwa cerkiewne¹³. Niechęć wobec unii i przywiązanie do prawosławnej tradycji dobitnie ukazuje suplika mieszczan ratneńskich z 17 października 1614 r., adresowana do metropolity unickiego Józefa Welamina Rutskiego: „My, ubodzy mieszczanie, wspólnie z kapłanami, ojcami naszymi, pokornie prosimy miłościwej łaski i błogosławieństwa pasterskiego waszej miłości, naszego miłościwego pana, abyśmy ubodzy i grzeszni ludzie mogli być zachowani przy wszystkich starodawnych i od świętych i bogobojnych Ojców przekazanych ceremoniach i nabożeństwach zwykłych dla świętej cerkwi wschodniej, jako matki naszej i abyśmy nigdy nienaruszeni w nich byli, my sami i nasi potomkowie”¹⁴.

W 1596 r. ikona Chełmskiej Hodegetrii wraz z soborem prawosławnym i całym chełmskim wzgórzem została przejęta przez Kościół unicki. Unici, tak jak i wcześniej

¹⁰ Por. A. Rybak, *Dzieje ziemi chełmskiej. Kalendarium*, Chełm 1998, s. 17.

¹¹ Por. *Город Холм и его древняя святыня чудотворная икона Божьей Матери*, s. 20-21.

¹² Por. H. Dylągowa, *Unia brzeska – pojednanie czy podział?*, [w:] *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, F. Ziejka, A. Kępiński, Kraków 1994, s. 45-53.

¹³ Por. A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003.

¹⁴ Cyt. za: U. Pawluczuk, *Chełmska Ikona Matki Bożej: najcenniejsza prawosławna ikona eparchii lubelsko-chełmskiej*, [w:] *Wielkie Powroty. Tom rozpraw z międzynarodowej konferencji naukowej*, Jableczna 2021, s. 129-130.

prawosławni, oddawali jej cześć. Kult Ikony Matki Bożej Chełmskiej szczególnie zaczął szerzyć, trzeci z kolei unicki biskup chełmski, Antoni Pakosta (1619-1625), tocząc równoległe spór z lokalną społecznością prawosławną, a szczególnie mieszczanami działającymi w ramach bractwa cerkiewnego. Bp Antoni Pakosta już wcześniej zasłynął propagowaniem kultu Mińskiej Ikony Matki Bożej. Działał wówczas jako archimandryta bazylińskiego monasteru przy cerkwi pw. Świętego Ducha. Celem intensyfikacji kultu Chełmskiej Ikony Matki Bożej były legitymizacja i podkreślenie znaczenia Kościoła unickiego, a zwłaszcza ukazanie jego roli w społeczeństwie. Według Hansa Beltinga: „W procesie swej legitymizacji, używając wielu metod środków, unicy sięgnęli także po powszechnie uznawane znaki i symbole religijne, mające z jednej strony uprawomocnić ich istnienie jako całości (Cerkiew), a z drugiej zaś – co było bardziej powszechne – integrować społeczności lokalne, rozsiiane – zgodnie ze specyfiką Rzeczypospolitej – pośród wiernych innych Kościołów i związków wyznaniowych”¹⁵. Belting wskazuje również źródło wykorzystywania cudotwórczych ikon w potrydenckim nurcie odnowy duchowości i obrzędowości, obecnym szczególnie w Kościele włoskim na przełomie wieków XVI i XVII.

Dynamiczny rozwój kultu Chełmskiej Ikony Matki Bożej ma miejsce w czasie pełnienia posługi biskupiej władzy Metodego Terleckiego (zm. 1649 r.) oraz w ramach działań bazylianina (później biskupa chełmskiego) Jakuba Suszy. Zarówno bp Metody Terlecki, jak i bp Antoni Pakosta wykorzystywali propagowanie kultu Chełmskiej Ikony Matki Bożej w sporze z biskupami Kościoła rzymskokatolickiego. Po stronie katolików w konflikt zaangażowany był bp Paweł Piasecki, sprawujący swoją posługę w latach 1640-1644. Właśnie łaska i uzdrowienia spływające ze świętego obrazu miały być argumentem odpierającym zarzuty łacinników wobec Kościoła unickiego. Historyk Andrzej Gil wyjaśnia: „Propagowanie kultu wizerunku chełmskiej Matki Bożej przez Metodego Terleckiego (a później Jakuba Suszę) w latach trzydziestych i czterdziestych XVII wieku rozpatrywać należy w odniesieniu do ówczesnej sytuacji, charakteryzującej niełatwe stosunki obu lokalnych wspólnot katolickich. Unicy szukali wszelkich możliwości do wykazania zasadności swego oporu przed żądaniami strony przeciwnej. Wówczas to właśnie Jakub Susza rozpoczął prace nad zbieraniem materiałów do publikacji o dziejach i roli cudownego wizerunku Matki Boskiej Chełmskiej”¹⁶. Dla środowiska prawosławnego, obecność cudotwórczej ikony Matki Bożej pod opieką Kościoła unickiego była nie do

¹⁵ Por. A. Gil, *Kult ikony Matki Boskiej Chełmskiej. Źródła i konteksty*, [w:] *Przywrócona pamięci. Ikona Matki Boskiej Chełmskiej: ikonografia – kult – kontekst społeczny*, red. A. Gil, M. Kalinowski, I. Skoczylas, Lublin-Lwów 2016, s. 59.

¹⁶ Tamże, s. 68.

przyjęcia. Z tego też względu usilnie zabiegali, aby odzyskać swoją świętość. Możliwość taka zrodziła się w ramach tzw. ugody Zborowskiej, zawartej w sierpniu 1649 r. W dokumencie pt. *Punkta o potrzebach Wojska Zaporoskiego do Jego Kr. Mści, Pana Naszego Miłościwego* znajdują się następujące zapisy dotyczący unii: „Unia, jako ustawiczna narodu ruskiego ucisków i Rzeczypospolitej trudności przyczyna, zniesiona być ma tak w Koronie, jako i w Wielkim Księstwie Litewskim. [...] Cerkwie i dobra cerkiewne wszelakie, fundacje, nadania ruskie, niesłusznie przez unitów zabrane i odsądzone [...] duchownym religii greckiej oddane być mają”¹⁷. Dokument ugody Zborowskiej, ratyfikowany w listopadzie tego samego roku przez sejm, nie wskazywał bezpośrednio na status ikony i jej pierwotnych właścicieli. Niemniej jednak, dyplomem z 12 stycznia 1650 r. król Jan Kazimierz nakazał przywrócić biskupstwo chełmskie Kościołowi prawosławnemu. Zadanie to powierzone zostało metropolicie kijowskiemu Sylwestrowi (Kossowowi), pełniącemu swą posługę arcybiskupią w latach 1647-1657¹⁸. Metropolita Sylwester niezwłocznie przystąpił do przejmowania świątyni i majątku cerkiewnego. 28 stycznia 1650 roku chełmscy unici, pod przewodnictwem Jakuba Suszy, ukryli ikonę Hodegetrii¹⁹. Rozpoczęły się wzajemne oskarżenia o bezprawność działań, brutalność i brak szacunku dla świętości. Cudotwórcza Ikona Matki Bożej przechowywana była w ukryciu aż do marca 1651 r. Wówczas została odzyskana przez prawosławnych i ponownie umieszczona w cerkwi²⁰. Tymczasem bp Jakub Susza konsekwentnie dążył do odebrania ikony Chełmskiej Hodegetrii Kościołowi prawosławnemu. Jego działania zmierzały do powierzenia ikony pod bezpośrednią opiekę króla Jana Kazimierza. Podczas pobytu króla w Lublinie, bp Jakub Susza skłonił władcę do odebrania ikony prawosławnym. W tym celu powołana została specjalna komisja, której przewodniczyli dziekan łucki ks. Jan Jawornicki oraz miecznik opoczyński Hieronim Dunin²¹. 10 maja 1651 r. ikona ponownie została przejęta przez unitów, a następnie pielgrzymowała wraz z wojskiem Jana Kazimierza w czasie jego wyprawy przeciwko Kozakom. Król wielokrotnie zabierał ikonę na wyprawy wojenne m.in. pod Kamieniec Podolski i Żwaniec. Po wiktorii beresteckiej, Kościół unicki w diecezji chełmskiej podjął działania mające na celu intensyfikację kultu Chełmskiej Hodegetrii. W 1684 r. bp Jakub Susza wydał uzupełnioną edycję *Phenixy*, z opisanymi skrupulatnie cudami oraz łaskami spływającymi

¹⁷ A. Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, s. 96.

¹⁸ Por. A. Mironowicz, *Sylwester Kossow, władca białoruski, metropolita kijowski*, Białystok 1999.

¹⁹ J. Zięba, *Dzieje jednego obrazu. Opowieść o Cudownej Ikonie Matki Boskiej Chełmskiej*, Lublin 2008, s. 23.

²⁰ Н.П. Батюшков, *Холмская Русь, исторические судьбы русского Забужья*, с. 131.

²¹ J. Zięba, *Dzieje jednego obrazu. Opowieść o Cudownej Ikonie Matki Boskiej Chełmskiej*, s. 27.

ze świętego obrazu²². W 1765 r. dokonała się pierwsza koronacja Chełmskiej Ikony Matki Bożej według ceremoniału rzymskiego, której przewodniczył bp Maksymilian Ryłło²³. W kolejnych latach ikona była przyozdabiana coraz to liczniejszymi wotami oraz sukienkami. W 1794 r. modlił się przed nią Tadeusz Kościuszko. Unicy dążyli do tego, aby kult Chełmskiej Ikony Matki Bożej miał ponadlokalny charakter. W okresie wykorzystywania ikony jako wojennej orędowniczki przez królów: Jana Kazimierza, Michała Korybuta Wiśniowieckiego czy Jana Sobieskiego, jej sława rozchodziła się w całej Rzeczypospolitej. Niemniej jednak popularność ta stopniowo zmniejszała się, aż przybrała ponownie charakter kultu lokalnego w granicach diecezji chełmskiej. Według Andrzeja Gila, na spadek popularności kultu Chełmskiej Ikony Matki Bożej miał wpływ brak dalszych sukcesów w walce z Kozakami oraz rosnący kult Częstochowskiej Ikony Matki Bożej²⁴, a także latynizacja obrządku unickiego w wyniku postanowień synodu zamojskiego z 1720 r.²⁵

Kolejnym znaczącym etapem żywego zainteresowania się kultem Chełmskiej Ikony Matki Bożej była likwidacja Kościoła unickiego na terenie Królestwa Polskiego. Cudotwórcza Chełmska Ikona Matki Bożej powróciła do swych pierwotnych opiekunów. Prawie od razu stała się orędowniczką powrotu unitów do wiary ojców. Powracający do Kościoła prawosławnego unicy, dzięki kultywowaniu tradycyjnej pobożności, odkrywali na nowo swą prawosławną tożsamość. Pozostawiając na uboczu kontekst polityczno-społeczny wydarzeń religijnych w XIX wieku, które, jak i te z XVII wieku, nie miały charakteru pokojowego i opartego na wolności wyboru wiary, należy podkreślić szerokie zainteresowanie ikoną Chełmskiej *Hodegetrii*. Ta cudotwórcza ikona w 1891 r. otrzymała nową sukienkę, wykonaną ze srebra w petersburskiej pracowni Owczynnikowych²⁶. Ikona była szczególnie czczona przez chełmskie bractwo cerkiewne Przenajświętszej Bogurodzicy, które zostało założone jesienią

²² Por. Susza J., *Phoenix tertiatu Redivivus albo obraz starożytny chełmski Panny y Matki Przenajświętszey*, Zamość 1684; W. Pawlak, *Twórczość Jakuba Suszy. Kartka z dziejów literatury unickiej w Rzeczypospolitej XVII wieku*, „Tematy i konteksty” 4(9)2014, s. 191-202.

²³ Por. M. Ryłło, *Koronacja cudownego obrazu Nayswietszey Maryi Panny w Chełmskiej Katedrze obrządku greckiego od samego początku wiary chrześcijańskiej, w kraich naszych nabożnie chowanego, y od prawowiernych Odprawiona roku 1765 dnia 15 miesiąca Września, A zaś do Druku w Roku 1780 Podana*, Berdyczów 1780; A. Baranowski, *Oprawy uroczystości koronacyjnych wizerunków Marii na Rusi Koronnej*, „Biuletyn Historii Sztuki” LVII(1995), nr 3-4, s. 307-308.

²⁴ A. Gil, *W kręgu dziejów i kultury Kościołów wschodnich w Rzeczypospolitej*, Siedlce 2009, s. 128.

²⁵ Por. D. Ciołka, *Latynizacja Kościoła unickiego w Rzeczypospolitej po synodzie zamojskim*, Białystok 2014.

²⁶ Ф. Гербачевский, *Русские древности и памятники православия Холмско-Подляшской Руси (Люблинской и Седлецкой губернии)*, Варшава 1892, s. 21-23.

1879 r.²⁷ Wizerunek Chełmskiej *Hodegetrii* był obecny na wielu medalach, sztandarach oraz w niezliczonej liczbie kopii w cerkwiach na Ziemi Chełmskiej²⁸. Należy podkreślić jednoczącą duchową spuściznę Chełmskiej Ikony Matki Bożej. W jej obliczu przez ponad tysiąc lat, pociechy i pocieszenia poszukiwali chrześcijanie zamieszkujący teren Rzeczypospolitej. Ikona jest orędowniczką dla prawosławnych, unitów i katolików. W XXI wieku jako uczniowie Jezusa Chrystusa, jesteśmy w szczególności sposobem wezwani do czynienia prawdy w miłości, abyśmy byli znakiem dla świata.

Duchowni oraz wierni parafii prawosławnej św. Jana Teologa w Chełmie, a zwłaszcza działacze Chełmskiego Centrum Kultury Prawosławnej, są szczególnie wezwani do ukazywania wielowiekowego dziedzictwa Kościoła prawosławnego na terenie Chełmszczyzny, co nierozzerwalnie związane jest z kultem Chełmskiej Ikony Matki Bożej. Zarówno nasze uroczystości z września 2021 r., jak i film dokumentalny pt. *Chełmska Hodegetria* (produkcji Telewizji Polskiej), a także umiejscowienie ikony w herbie Prawosławnej Diecezji Lubelsko-Chełmskiej świadczą o tym, jak wielkie posiada ona znaczenie w świadomości aktualnego hierarchy – abp. Abła, duchowieństwa i wiernych zamieszkujących Ziemię Chełmską.

Bibliografia

- Baranowski A., *Oprawy uroczystości koronacyjnych wizerunków Marii na Rusi Koronnej*, „Biuletyn Historii Sztuki” LVII (1995), nr 3-4, s. 299-322.
- Ciołka D., *Latynizacja Kościoła unickiego w Rzeczypospolitej po synodzie zamojskim*, Rzeszów 2014.
- Czernicki K., *Chełm, przeszłość i pamiątki*, Chełm 1936.
- Deluga W., *Ikona Matki Boskiej Chełmskiej. Głos w dyskusji badaczy polskich i ukraińskich*, „Восточноевропейский археологический журнал” 4(17)2002, <http://archaeology.kiev.ua/journal/040702/deluga.htm> (5.08.2022).
- Dmitruk S., *Zarząd Prawosławnego Bractwa Przenajświętszej Bogurodzicy w Chełmie w latach 1879-1882*, [w:] *Chełm nieznanany. Ludzie – miejsce – wydarzenia*, Chełm 2009, s. 211-217.
- Dylągowa H., *Unia brzeska – pojednanie czy podział?*, [w:] *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, F. Ziejka, A. Kępiński, Kraków 1994, s. 45-53.

²⁷ S. Dmitruk, *Zarząd Prawosławnego Bractwa Przenajświętszej Bogurodzicy w Chełmie w latach 1879-1882*, [w:] *Chełm nieznanany. Ludzie – miejsce – wydarzenia*, Chełm 2009, s. 211.

²⁸ Por. P. Kondraciuk, *Obrazy Matki Boskiej chełmskiej w kościołach rzymskokatolickich na obszarze dawnej diecezji chełmskiej*, [w:] *Przywrócona pamięci. Ikona Matki Boskiej Chełmskiej*, Lublin-Lwów 2016, s. 114.

- Gil A., *Kult ikony Matki Boskiej Chełmskiej. Źródła i konteksty*, [w:] *Przywrócona pamięci. Ikona Matki Boskiej Chełmskiej: ikonografia – kult – kontekst społeczny*, red. A. Gil, M. Kalinowski, I. Skoczylas, Lublin-Lwów 2016, s. 59-73.
- Gil A., *W kręgu dziejów i kultury Kościołów wschodnich w Rzeczypospolitej*, Siedlce 2009.
- Kondraciuk P., *Obrazy Matki Boskiej chełmskiej w kościołach rzymskokatolickich na obszarze dawnej diecezji chełmskiej*, [w:] *Przywrócona pamięci. Ikona Matki Boskiej Chełmskiej*, Lublin-Lwów 2016, s. 108-123.
- Marczewski J. Ks., *Dzieje chełmskiej kapituły katedralnej obrządku łacińskiego*, Lublin 2013.
- Mironowicz A., *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003.
- Mironowicz A., *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok 1997.
- Mironowicz A., *Sylwester Kossow, władca białoruski, metropolita kijowski*, Białystok 1999.
- Nowakowski E. (Wacław z Sulgustowa), *O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej. Wiadomości historyczne, bibliograficzne i ikonograficzne*, Kraków 1902.
- Pawlak W., *Twórczość Jakuba Suszy. Kartka z dziejów literatury unickiej w Rzeczypospolitej XVII wieku*, „Tematy i konteksty” 4(9)2014, s. 191-202.
- Pawluczuk U., *Chełmska Ikona Matki Bożej: najcenniejsza prawosławna ikona eparchii lubelsko-chełmskiej*, [w:] *Wielkie Powroty. Tom rozpraw z międzynarodowej konferencji naukowej*, red. archimandryta Piotr (Dawidziuk), D. Sawicki, W. Michalczuk, J.A. Wieczorek, Jabłeczna 2021, s. 119-140.
- Poppe A., *Państwo i Kościół na Rusi w XI w.*, Warszawa 1968.
- Rybak A., *Dzieje ziemi chełmskiej. Kalendarium*, Chełm 1998.
- Ryłto M., *Koronacja cudownego obrazu Najszybszej Maryi Panny w Chełmskiej Katedrze obrządku greckiego od samego początku wiary chrześcijańskiej, w kraich naszych nabożnie chowanego, y od prawowiernych Odprawiona roku 1765 dnia 15 miesiąca Września, A zaś do Druku w Roku 1780 Podana*, Berdyczów 1780.
- Susza J., *Phoenix redivivus abo obraz starożytny Chełmski Panny Matki Przenajświętszej sławą cudow swoich ożyły, 1646, rozdz. II, par. II*, <https://rcin.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/18812?id=18812> (26.08.2022).
- Susza J., *Phoenix tertiatu Redivivus albo obraz starożytny chełmski Panny y Matki Przenajświętszej*, Zamość 1684.
- Zięba J., *Dzieje jednego obrazu. Opowieść o Cudownej Ikonie Matki Boskiej Chełmskiej*, Lublin 2008.

- Батюшков Н.П., *Холмская Русь, исторические судьбы русского Забужья*, Санкт-Петербург 1887.
- Гербачевский Ф., *Русские древности и памятники православия Холмско-Подляшской Руси (Люблинской и Седлецкой губернии)*, Варшава 1892.
- Город Холм и его древняя святыня чудотворная икона Божьей Матери*, Варшава 1882.
- Пуцько В.Г., *Икона Богородиці Холмської*, [w:] *Церковний Календар на 1995 рік*, Сянік 1994, с. 393-424.

Stefan Dudra

Powroty Łemków do prawosławia w II Rzeczypospolitej. Analiza historyczno-politologiczna

Ziemie zwane dzisiaj Łemkowszczyzną, w okresie ich zasiedlania przez Łemków, należały do prawosławnej diecezji przemyskiej, która stanowiła część metropolii kijowskiej. Pod względem religijnym był to obszar przynależący do tradycji chrześcijaństwa wschodniego z nurtem cyrylometodiańskim. Sytuacja uległa zmianie w 1691 r., po przystąpieniu do unii brzeskiej biskupa przemyskiego Innocentego (Winnickiego). Początkowo proces poszerzania wpływów Kościoła greckokatolickiego na tym obszarze przebiegał z oporami, gdyż większość Łemków była przywiązana do „swojej” religii¹. Jednakże w ciągu kilkudziesięciu lat prawosławie na tym terenie zanikło, a Kościół prawosławny utracił tam wszystkie struktury. Po odzyskaniu niepodległości przez Polskę w 1918 r. Łemkowszczyzna administracyjnie znalazła się w granicach diecezji przemyskiej, będącej częścią lwowsko-halickiej metropolii kościelnej obrządku wschodniego.

1. Odradzanie się prawosławia na Łemkowszczyźnie

Proces odradzania się prawosławia na Łemkowszczyźnie rozpoczął się w pierwszych latach XX wieku. Był on m.in. konsekwencją rozwoju narodowego ruchu ukraińskiego, mocno związanego z Kościołem greckokatolickim oraz oddziaływania Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej i Ławry Poczajowskiej. Represje i prześladowania

¹ Por. A. Petrovska, *Jak Łemkowie wracali do prawosławia*, „Przegląd Prawosławny” 2010, nr 2, s. 30.

z okresu I wojny światowej, męczeńska śmierć ks. Maksyma Sandowicza oraz wspomnienia Talerhofu (na Łemkowszczyźnie ku czci pomordowanych wznoszone były w okresie międzywojennym pamiątkowe obeliski i kaplice) staną się w późniejszym czasie trwałym elementem integrującym społeczność łemkowską oraz czynnikiem wiążącym z Cerkwią prawosławną. Pierwsze przypadki powrotu do „wiary ojców” zdarzały się jeszcze przed I wojną światową. W 1911 r. na prawosławie przeszła część wsi Grab z księdzem Maksymem Sandowiczem. Na przełomie lat 1911 i 1912 zmianę wyznania na prawosławie zgłosiła większość mieszkańców wsi Czarne, Długie, Lipna, Nieznajowa i Radocyna².

Sytuacja uległa zmianie wraz z odzyskaniem przez Polskę niepodległości. Rozpoczął się trudny okres przystosowania Kościoła prawosławnego do nowej rzeczywistości społeczno-politycznej. W czasie tym duże znaczenie miały zmiany w strukturach eklezjalnych, w tym również na terenie Łemkowszczyzny. W związku ze zmienioną sytuacją geopolityczną, co było spowodowane przez upadek carskiej Rosji i przejęcie władzy przez bolszewików, którzy byli wrogo ustosunkowani do odradzającej się Polski, konieczne stało się unormowanie pozycji Kościoła prawosławnego. W tym kontekście głównym celem stało się uniezależnienie Cerkwi prawosławnej w Polsce od Patriarchatu Moskiewskiego. Kwestię autokefalii podjęły władze państwowe, uzyskując w tej sprawie najpierw wsparcie metropolity Jerzego (Jaroszewskiego), a następnie metropolity Dionizego (Waledyńskiego). Polityka wyznaniowa państwa polskiego wobec Kościoła prawosławnego po 1918 r. zmierzała w kierunku dostosowania jego terytorialnej organizacji do nowych granic państwowych³. Celem rządu było również możliwie jak najszybsze zerwanie wszelkich związków z wrogiem w stosunku do państwa polskiego i prawosławia władzą bolszewików. Już w kwietniu 1920 r. z inicjatywy Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego odbyła się konferencja, w trakcie której wyrażono przekonanie o potrzebie „usunięcia wpływów patriarchatu moskiewskiego na prawosławną ludność w Polsce”⁴. Należy zaznaczyć, że autokefalia była motywem przewodnim

² J. Moklak, *Łemkowszczyzna w Drugiej Rzeczypospolitej. Zagadnienia polityczne i wyznaniowe*, Kraków 1997, s. 31, 93; R. Dubec, *Proces odradzania się Kościoła prawosławnego na Łemkowszczyźnie w okresie międzywojennym (1926-1939)*, „Almanach Diecezjalny” 2(2006), s. 49-85; B. Wójtowicz-Huber, „Ojcowie narodu”. *Duchowieństwo greckokatolickie w ruchu narodowym Rusinów galicyjskich (1867-1918)*, Warszawa 2008, s. 190-191.

³ Polityka wyznaniowa w odrodzonej Polsce miała na celu uniezależnienie Kościołów i organizacji wyznaniowych od ośrodków pozakrajowych. Zarówno obsada stanowisk kościelnych, jak i ukształtowanie władzy i terytoriów kościelnych pozostawało w kręgu zainteresowań władzy państwowej. Por. W. Mossakowski, *Ugruntowanie autokefalii prawosławia w Polsce współczesnej*, „Studia Iuridica Toruniensia” XI(2012), s. 117.

⁴ T. Woronicz, *Zagadnienie autokefalii Cerkwi prawosławnej w Polsce*, Wilno 1923, s. 4.

w polityce władz wobec Kościoła prawosławnego w Polsce. Mirosława Papierzyńska-Turek podkreślała, że była ona „jakby probierzem lojalności jego duchowieństwa. [...] Wynikała z naturalnego dążenia każdego państwa, w którego granicach mieszkała ludność prawosławna, do uniezależnienia tego związku od władz zewnętrznych kościelnych znajdujących się w innym, często wrogim państwie. W warunkach polskich autokefalia była jakby likwidacją jeszcze jednej pozostałości z okresu rozbiorowego”⁵.

Konsekwencją polityki władz państwowych oraz presji na hierarchów było podjęcie na Soborze Biskupów w dniu 14 czerwca 1922 r. decyzji o ustanowieniu autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce⁶. Jednocześnie zwrócono się do rządu II Rzeczypospolitej z prośbą o podjęcie starań „u patriarchy konstantynopolitańskiego oraz innych patriarchów i głów autokefalicznych Kościołów mających na celu uzyskanie błogosławieństwa na ustanowienie autokefalii”⁷. Jednakże droga do autokefalii była trudna, a decyzje podejmowane przez hierarchów prawosławnych, często wymuszane przez władze państwowe, doprowadzały do licznych konfliktów wewnątrz Cerkwi prawosławnej. Doszło m.in. do pozbawienia katedry bp. Eleuteriusza (Bogojawleńskiego) i Włodzimierza (Tichonickiego)⁸. Zmiany personalne następowały także na niższych szczeblach hierarchii cerkiewnej. Ostatecznie „walka” o autokefalię, podział wśród hierarchii oraz duchowieństwa stały się przyczyną tragedii w Kościele prawosławnym. 8 lutego 1923 r. archimandryta Smaragd (Łatyszenko) zastrzelił metropolitę Jerzego (Jaroszewskiego) w jego własnym gabinecie⁹.

Nowo wybrany metropolita Dionizy (Waledyński) stanął przed trudnym zadaniem uregulowania prawnego położenia Cerkwi w Polsce. Zasadniczą kwestią było dokończenie realizowanej wcześniej zasady autokefalii, którą uznał on za najlepsze rozwiązanie w zaistniałej, bardzo trudnej, sytuacji. Równoległe działania władz polskich doprowadziły do wyrażenia zgody przez Synod Patriarszy w Konstantynopolu na autokefalię Cerkwi prawosławnej w Polsce. 13 listopada 1924 r. patriarcha

⁵ M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*, Warszawa 1989, s. 104.

⁶ Archiwum Akt Nowych (AAN), Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (MWRiOP), sygn. 960, k. 136, Uchwała Soboru Biskupów prawosławnych w Polsce z 14 czerwca 1922 r.

⁷ Tamże.

⁸ Biskupi Eleuteriusz i Włodzimierz złożyli swój sprzeciw wobec wszystkich decyzji Soboru Biskupów z 14 czerwca 1922 r., uzasadniając go brakiem podstaw kanonicznych na ustanowienie autokefalii.

⁹ Por. S. Dudra, *Metropolita Dionizy (Waledyński) 1876-1960*, Warszawa 2010, s. 34; W. Michalczuk, *Metropolita Dionizy Waledyński wielki hierarcha i prawosławny obywatel Rzeczypospolitej*, Kraków 2022, s. 38-40.

Konstantynopola Grzegorz VII podpisał odpowiednie orędzie (tomos) w tej sprawie, a 15 stycznia 1925 r. patriarcha Konstantyn VI skierował na ręce metropolity Dionizego (Waledyński) orędzie zawiadamiające go o treści tomosu z listopada 1924 r.¹⁰

Przyznanie autokefalii kończyło okres organizacji Kościoła prawosławnego w zmienionej rzeczywistości odrodzonej Polski. Wpłynęło też na większe zainteresowanie Łemkowszczyzną oraz wsparciem powrotów Łemków do prawosławia. W działaniach tych hierarchia Kościoła prawosławnego mogła częściowo liczyć na władze państwowe. Wynikało to m.in. z faktu, że „prawosławie przychodziło na Łemkowszczyznę (podobnie jak i na Podkarpacie) w ścisłym związku z moskalofilstwem i prowadziło do denacjonalizacji ukraińskiej ludności”¹¹. Padało również na sprzyjający grunt, gdyż przeważająca część Łemków odrzucała ukraińską świadomość narodową. Już w styczniu 1921 r. metropolita Jerzy (Jaroszewski) mianował ks. Wiktora Kozłowskiego administratorem parafii we Lwowie. Miała ona spełniać funkcje ośrodka dekanalnego na całą Małopolskę. Ze względu na sprzeciw władz państwowych parafia została powołana dopiero w czerwcu 1924 r., a na jej proboszcza został mianowany hieronimich Pantelejmon (Rudyk). Pełniła ona ważną rolę misyjną, a od 1926 r. spełniała również funkcję dekanatu dla powracających do prawosławia parafii na Łemkowszczyźnie¹².

Motywy powrotu do prawosławia były różne. Należy do nich zaliczyć: wyłączenie z liturgii słowa „prawosławny” (zastąpiono go słowem „prawowierny”) przez wielu księży greckokatolickich, spory na linii wierni-duchowny oraz kwestie materialne (m.in. podwyższanie opłat za posługi religijne). Jako istotny element procesu odchodzenia od Kościoła greckokatolickiego wskazywano ukrainizacyjne działania ordynariusza przemyskiego bp. Josafata Kocyłowskiego oraz ukraińskich środowisk nacjonalistycznych¹³, a także zakaz udziału księży greckokatolickich (pod groźbą kary suspensy) w liturgiach i zjazdach talerhofskich. Cześć Łemków sprzeciwiała się upowszechnianiu kultu św. Jozafata Kuncewicza, powszechnie uważanego za prześladowcę prawosławia. Konwersjom na prawosławie sprzyjało nadmierne

¹⁰ Por. S. Dudra, *Autokefalie Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w polityce władz polskich i Patriarchatu Moskiewskiego*, [w:] *Religijne determinanty polityki*, red. R. Michalak, Sieniawa Żarska 2014, s. 61-64.

¹¹ Cyt. za: I. Гват, *Історія Північної Лемківщини до вигнання лемків*, [w:] *The Lemko Land. Territory-people-history-culture*, vol. 1, ed. B.A. Struminsky, New York-Paris-Sydney-Toronto 1988, s. 187.

¹² Lwów był na tyle ważnym ośrodkiem, że pod koniec lat dwudziestych XX wieku pojawiła się nawet koncepcja ustanowienia tam biskupstwa dla powstających parafii na Łemkowszczyźnie. Por. W. Mysłek, *Przedmurze*, Warszawa 1987, s. 149; J. Moklak, *Kształtowanie się struktury Kościoła prawosławnego na Łemkowszczyźnie w Drugiej Rzeczypospolitej*, „Magury” 1997, s. 14-15.

¹³ Por. P. Mazur, *Działalność ukraińskich środowisk nacjonalistycznych wśród Łemków w latach trzydziestych XX wieku*, [w:] *Łemkowie, Bojkowie, Rusini. Historia, współczesność, kultura materialna i duchowa*, t. 3, red. S. Dudra, B. Halczak, R. Drozd, I. Betko, M. Smigel, Głogów 2007, s. 125-133.

zaangażowanie się wielu księży greckokatolickich w działalność polityczną i związane z tym próby przyspieszenia procesu ukrainizacji Łemków (w wielu przypadkach lekceważono miejscowe tradycje i zwyczaje, nierzadko też wyszydzano język łemkowski). Pomimo że większość Łemków była wyznania greckokatolickiego, nie było to równoznaczne z nastawieniem proukraińskim. Sytuację zaostrzała też kwestia wprowadzania obowiązkowego celibatu, co dla wychowanych w poszanowaniu tradycji Łemków, było poważnym zagrożeniem dla czystości „wiary przodków”¹⁴.

Akcja masowych konwersji na prawosławie na terenie Łemkowszczyzny miała miejsce w latach 1926-1932. Została zapoczątkowana 16 listopada 1926 r. w Tyławie¹⁵. Do 1928 r. ruch ten przybierał na sile. Na prawosławie przechodziły całe wsie, również z kapłanem greckokatolickim (np. we wsi Izby). Na początku lat trzydziestych XX wieku konwersje znacznie osłabły, a następnie około 1933 r. zanikły¹⁶. Ogółem do prawosławia powróciło ponad 40 wsi z około 20 tys. wiernych. Najbardziej aktywnymi ośrodkami prawosławnymi były: Banica, Bartne, Binczarowa, Bogusza, Ciechania, Czarne, Desznica, Długie, Florynka, Izby, Królowa Ruska, Lipna, Lipowiec, Milik, Mszana, Piorunka, Polany, Radocyna, Śnietnica, Świątkowa Wielka, Świerzowa Ruska, Trzciana, Tyława, Wołowiec i Uście Ruskie¹⁷.

Wydarzenia na Łemkowszczyźnie doprowadziły do konieczności utworzenia sieci parafialnej oraz budowy świątyń mających zaspokajać potrzeby religijne wiernych. W kwestii tej metropolita Dionizy (Waledyński) zwrócił się z apelem do wszystkich kapłanów pochodzących z Galicji, a pracujących na Wołyniu, o powrót w rodzinne strony. W piśmie skierowanym do władz państwowych hierarcha podkreślał, że powroty mają „charakter całkowicie naturalny i żywiołowy, nie podniecany żadną specjalną agitacją”. Ruch ten „przybierający coraz szersze rozmiary bezwzględnie wymaga uregulowania i opieki ze strony władz kościelnych”¹⁸. Powstające

¹⁴ Por. S. Stępień, *Życie religijne społeczności ukraińskiej w Drugiej Rzeczypospolitej*, [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa. Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu etnicznym*, t. 1, red. S. Stępień, Przemyśl 1990, s. 216; D. Knutel, *Przyczyny absorpcji prawosławia na Łemkowszczyźnie w okresie dwudziestolecia międzywojennego*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej” 2009, nr 16, s. 208.

¹⁵ Por. K. Z. Nowakowski, *Sytuacja polityczna na Łemkowszczyźnie w latach 1918-1939*, [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, cz. 1, red. J. Czajkowski, Rzeszów 1992, s. 325; A. Wołoszynski, *Moje wspomnienia o Łemkowszczyźnie. Powrót Łemków do wiary przodków po I wojnie światowej*, „Almanach Diecezjalny” 1(2005), s. 219-230.

¹⁶ Por. A. Krochmal, *Stosunki między grekokatolikami i prawosławnymi na Łemkowszczyźnie w latach 1926-1939*, [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, red. J. Czajkowski, cz. 1, Rzeszów 1992, s. 285-297; A. Wilk, *Łemkowie. Między integracją a rozproszeniem (1918-1989)*, Warszawa 2019, s. 112-118.

¹⁷ AAN, MWRIOP, sygn. 982, Pismo Wojewody Krakowskiego do MWRIOP z 13 grudnia 1927 r.

¹⁸ Cyt. za: R. Dubec, *Proces odradzania się Kościoła prawosławnego na Łemkowszczyźnie w okresie międzywojennym (1926-1939)*, s. 57.

na Łemkowszczyźnie parafie prawosławne oraz przyszłości tego regionu stały się tematem zwołanego 31 października 1927 r. przez metropolitę Dionizego posiedzenia Synodu Cerkwi. W jego trakcie podjęto decyzję o konieczności prawnego uregulowania działalności powstałych placówek duszpasterskich poprzez nadanie im statusu parafii. Postanowiono, że delegowanym księżom przysługiwać powinny prawa urzędników stanu cywilnego i katechetów. Podjęto również decyzję o erygowaniu dziewięciu parafii prawosławnych oraz mianowaniu ks. Michała Iwaśkowa na stanowisko dziekana¹⁹. 17 grudnia 1927 r. we Lwowie odbył się zjazd delegatów gmin przechodzących na prawosławie, którzy wystąpili do władz państwowych o prawne uznanie tych parafii i przekazanie im mienia parafii greckokatolickich. Jednak pozytywne rozpatrzenie tej sprawy ulegało znacznemu wydłużeniu, co spowodowało duże utrudnienia, wynikające głównie z braku subwencji państwowych dla księży i parafii. W wyniku m.in. zabiegów metropolity Dionizego dopiero w marcu i kwietniu 1928 r. uznano sześć wspólnot za filie parafii prawosławnych we Lwowie (Czarne, Desznica, Mszana, Radocyna i Tylawa) i w Piotrkowie (Bogusza). Uznania nie doczekało się szesnaście dalszych ośrodków²⁰. Nie zezwalamo duchownym na przejmowanie dotychczasowych cerkwi greckokatolickich wraz z plebaniami i gospodarstwami rolnymi. Pozbawiało to parafie prawosławne zarówno świątyń, jak i odpowiedniego zaplecza gospodarczego. Ponadto, władze lokalne opóźniały wydawanie zezwoleń na budowę nowych świątyń. Z tego też powodu dopiero w latach trzydziestych XX stulecia w większości prawosławnych wsi wybudowano nowe cerkwie i kaplice. W 1929 r. w Czarnem ustanowiono Prawosławną Misję Duchowną. Wraz z parafiami w Izbach i Miliku prowadziła ona działalność misyjną na Zachodniej Łemkowszczyźnie. Rozwijało się też prawosławne życie religijne. Organizowano uroczyste nabożeństwa, pielgrzymki i prowadzono katechezę. Cerkiew prawosławna zaangażowała się również w działalność kulturalno-oświatową wśród Łemków (prowadzono czytelnie, wydawano gazety, współorganizowano obchody świąt łemkowskich). Należy podkreślić, że konwersje na prawosławie zmieniły zasadniczo oblicze wyznaniowe Łemkowszczyzny. O ile w 1921 r. liczbę prawosławnych Łemków szacowano na około 100 osób, to w 1934 r. notowano już 17 577 wiernych²¹.

¹⁹ AAN, MWRIOP, sygn. 1043, k. 63-64, Protokół z posiedzenia Synodu Kościoła Prawosławnego odbytego 31 października 1927 r. Ostatecznie w 1928 r. utworzono dekanat prawosławny we Lwowie, na którego czele stanął ks. Onufry Sapieha, mający sprawować opieką misyjną wśród Łemków. Por. D. Knutel, *Przyczyny absorpcji prawosławia na Łemkowszczyźnie w okresie dwudziestolecia międzywojennego*, s. 219.

²⁰ J. Moklak, *Łemkowszczyzna w Drugiej Rzeczypospolitej. Zagadnienia polityczne i wyznaniowe*, s. 90.

²¹ Według schematyzmu duchowieństwa AAŁ w 1935 r. liczba ludności prawosławnej wynosiła 17 577 osób, według danych prawosławnych 25 tysięcy. Por. S. Stępień, *Życie religijne społeczności ukraińskiej w Drugiej Rzeczypospolitej*, s. 216.

Powroty Łemków do prawosławia były utrudniane zarówno przez księży grekokatolickich, jak i lokalne władze administracyjne. W sprawach tych metropolita Dionizy (Waledyński) interweniował wielokrotnie u władz państwowych²². Apelował m.in. o uregulowanie kwestii wychowania religijnego dzieci (w wielu miejscowościach, w których ludność powróciła do prawosławia, władze szkolne nie dopuszczały duchownych do nauczania religii) oraz przekazywania przez duchowieństwo grekokatolickie prawosławnym kapłanom ksiąg metrykalnych²³. W *Liście Arcypasterskim* z 15 maja 1931 r. metropolita napisał: „W godzinę wszelkich ciężarów i prób młodej odradzającej się wspólnoty prawosławnej na miłej nam Łemkowszczyźnie z wielką uwagą śledzi nasze Arcypasterskie oko za każdym krokiem waszego życia religijnego i odważnego orędownictwa za Wiarę Prawosławną, umiłowane w Chrystusie dzieci. Są nam znane wasze potrzeby. Znamy i wasze smutki. Duszą jesteśmy z wami”²⁴. W celu dalszego wsparcia prawosławia na Łemkowszczyźnie metropolita Dionizy wydał odezwę skierowaną do duchowieństwa. Polecał w niej powołanie do życia „Towarzystwa Misjonarskiego”, w skład którego mieli wchodzić księża prawosławni z powiatów jasielskiego, gorlickiego, grybowskiego, nowosądeckiego, krośnieńskiego i sanockiego. W specjalnej instrukcji metropolita wskazywał, aby celem zebrań misjonarskich poza sprawami religijnymi było „w pierwszym rzędzie podtrzymanie wiernych w religii prawosławnej”²⁵. Pierwszym przewodniczącym „Towarzystwa Misjonarskiego” został mianowany jego organizator – ks. Antoni Krynicki. W skład Zarządu Towarzystwa weszli ks. Dymitr Chylak z Izb oraz ihumen Pantalejmon z Tylawy. W celu realizacji całego przedsięwzięcia powołana została „Rada Misyjna”, w której skład weszli duchowni prawosławni pełniący posługę duszpasterską na Łemkowszczyźnie. Miała ona opracować program misji, z wyznaczeniem terminów i miejscowości dla odbywania spotkań z wiernymi. Pierwszy zjazd „Towarzystwa Misjonarskiego” odbył się 26 maja 1931 r. w Świątkowej Wielkiej. Przygotowano na nim specjalny program mający na celu wspieranie wiernych w powrocie do prawosławia. Podjęto też decyzje o organizowaniu kolejnych zjazdów misjonarskich duchowieństwa prawosławnego z Łemkowszczyzny (m.in. 21 października 1931 r. zjazd taki odbył się we Florynce)²⁶.

²² AAN, MWRiOP, sygn. 987, k. 206, Pismo metropolity Dionizego do MWRiOP w sprawie powrotu do prawosławia rodzin ze wsi Wyszowatka (pow. Jasło) z 8 czerwca 1928 r.

²³ Tamże, k. 34, Pismo metropolity Dionizego do MWRiOP z 18 listopada 1928 r.

²⁴ Archiwum Warszawskiej Metropolii Prawosławnej, List Arcypasterski metropolity Dionizego do wiernych Łemkowszczyzny z 15 maja 1931 r.

²⁵ AAN, MWRiOP, sygn. 987, k. 264, Pismo Urzędu Wojewódzkiego Krakowskiego do MWRiOP z 30 listopada 1931 r.

²⁶ Tamże, k. 264-265.

W całym okresie międzywojennym metropolita Dionizy (Waledyński) bacznie obserwował i wspierał odradzanie się prawosławia na Łemkowszczyźnie. Z jego błogosławieństwa organizowane były liczne pielgrzymki, mające przyczynić się do ugruntowania wiary. W 1932 r. zorganizowana została pielgrzymka z Boguszy do Lucyny (Słowacja) na uroczystości odpustowe święta Zaśnięcia Matki Bożej²⁷. Pielgrzymowano również do Włodzirowej koło Świdnika oraz do Poczajowa²⁸. W maju 1935 r., na posiedzeniu Komisji Misjonarskiej Prawosławnej Diecezji Warszawsko-Chełmskiej podjęto decyzję o zmianie struktury administracyjnej w województwach południowo-wschodnich. Cały obszar podzielono na dwa okręgi: wschodnio-galicyjski (terytorialnie pokrywał się z grekokatolicką diecezją przemyską) i łemkowski (terytorialnie pokrywał się z Administracją Apostolską Łemkowszczyzny)²⁹. Zmiany te miały służyć lepszemu zorganizowaniu akcji misyjnej. *De facto* nie spowodowały znaczącego wzrostu powrotów do prawosławia. Niewątpliwie proces konwersji na prawosławie, dokonujący się na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku, wpłynął na strukturę wyznaniową, jak również zmienił sytuację polityczną na Łemkowszczyźnie. W wyniku konwersji na prawosławie dochodziło do wielu antagonizmów międzywyznaniowych i konfliktów parafialnych³⁰. Wzbudziło to zainteresowanie władz państwowych, które częściowo wspierały ruch prawosławny. Władze próbowały instrumentalnie wykorzystać prawosławie. Sprzyjały rozwojowi Kościoła prawosławnego na Łemkowszczyźnie, gdyż uważały, że konwersje na prawosławie przyczynią się do osłabienia ukraińskich wpływów na Łemków, a poprzez odseparowanie od wpływów grekokatolickich możliwa stanie się szybsza i skuteczniejsza ich polonizacja³¹.

Jak już wspomniano, pomimo że większość Łemków była wyznania grekokatolickiego, nie było to równoznaczne z nastawieniem proukraińskim. W celu powstrzymania procesu konwersji, z inicjatywy środowisk staroruskich (m.in. ks. Jana Polańskiego, ks. Oresta Hnatyszaka, ks. Metodego Trochanowskiego) i przy wsparciu władz państwowych podjęto działania, które doprowadziły w lutym 1934 r. do wydzielenia z diecezji przemyskiej dziewięciu dekanatów (bukowskiego, dukielskiego, dynowskiego, gorlickiego, grybowskiego, krośnieńskiego, muszyńskiego,

²⁷ Obszerna relacja z tej pielgrzymki: „Słowo” 1932, nr 39.

²⁸ R. Dubec, *Pokrowytelka Łemkiw*, „Antyfon” 2000, nr 3, s. 24-26. Por. „Słowo” 1934, nr 23.

²⁹ J. Moklak, *Łemkowszczyzna w Drugiej Rzeczypospolitej. Zagadnienia polityczne i wyznaniowe*, s. 92.

³⁰ Por. A. Krochmal, *Stosunki między grekokatolikami i prawosławnymi na Łemkowszczyźnie w latach 1926-1939*, [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, cz. 1, red. J. Czajkowski, Rzeszów 1992, s. 292-294.

³¹ Por. D. Knutel, *Przyczyny absorpcji prawosławia na Łemkowszczyźnie w okresie dwudziestolecia międzywojennego*, s. 226.

rymanowskiego i sanockiego). Weszły one w skład nowo utworzonej Apostolskiej Administracji Łemkowszczyzny (AAŁ)³², która została bezpośrednio podporządkowana Stolicy Apostolskiej. W jej strukturze działało 111 parafii i 11 samodzielnych wikariatów. W 1936 r. obejmowała ona 127 305 wiernych, dla których posługę duszpasterską pełniło 130 duchownych. Administracja zarządzała 204 cerkwiami i kaplicami. Pierwszym administratorem apostolskim był ks. Bazyli Maściuch³³. Powołanie AAŁ częściowo ustabilizowało sytuację wyznaniową na Łemkowszczyźnie, ale nie zahamowało procesu masowych powrotów Łemków do prawosławia, gdyż w większości ustały one zanim doszło do jej utworzenia. Łemkowie dążyli do powołania AAŁ, gdyż – nie bez podstaw – obawiali się pełnej ukraińzacji Cerkwi grekokatolickiej na Łemkowszczyźnie. Przejawem działań dezukraińzacyjnych był wydany w 1937 r. zakaz kolportażu czasopism ukraińskich (m.in. „Diło”, „Nasz Łemko”). W uzasadnieniu władze podkreślały, że „szerzą [one] niezgodę, odnoszą się wrogo do Państwowości Polskiej i negatywnie nastroją ludność tutejszą do zarządzeń św. Stolicy Apostolskiej i Rządu Rzeczypospolitej Polskiej”³⁴. Władze państwowe początkowo wspierały AAŁ, a od drugiej połowy lat trzydziestych XX wieku coraz konsekwentnie zmierzały do przekształcenia tej struktury eklezjalnej w taki sposób, aby stała się ona narzędziem polityki narodowościowej na Łemkowszczyźnie³⁵.

Rozwój prawosławia na Łemkowszczyźnie był zjawiskiem niekorzystnym dla ukraińskiego ruchu narodowego. Jego działacze oskarżali kler prawosławny o szerzenie „moskiewszczyzny i polszczyzny”. Jak słusznie zauważył Andrzej A. Zięba, brak jest źródłowych dowodów na związki między konwersjami na prawosławie i działalnością rosyjskich agitatorów. Taka analiza rozwoju prawosławia na Łemkowszczyźnie była wygodna dla ukraińskich działaczy, dla których problemem była

³² Zasięg terytorialny AAŁ nie pokrywał się z obszarem Łemkowszczyzny. W jej skład weszły m.in. Ruś Szlachtowska, Leluchów, Dubne, a także tereny wokół Sanoka i Dynowa – nie zamieszkałe przez Łemków. Por. T. Duda, *Stosunki wyznaniowe wśród Łemków grekokatolickich zamieszkałych na terenie obecnej diecezji tarnowskiej w XIX i XX wieku*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 10(1986), s. 243; M. Ryńca, *Administracja Apostolska Łemkowszczyzny w latach 1945-1947*, Kraków 2001, s. 6.

³³ Przyniły się do tego działania administratorów AAŁ. M.in. w 1935 r. podpisano z bp. J. Kocyłowskim umowę o przeniesieniu z AAŁ do diecezji przemyskiej duchownych związanych z ruchem ukraińskim, a duchownych o orientacji staroruskiej z diecezji przemyskiej do AAŁ. Starano się też izolować od wpływów ukraińskich kandydatów do stanu duchownego pochodzących z Łemkowszczyzny. Por. I. Гватъ, *Історія Північної Лемківщини до вигнання лемків*, s. 190-191; A. Krochmal, *Rola religii w procesie kształtowania się tożsamości Łemków w XIX i XX w.*, „Rocznik Ruskiej Bursy” 2007, s. 119.

³⁴ Cyt. za: A. Krochmal, *Stosunki między grekokatolikami i prawosławnymi na Łemkowszczyźnie w latach 1926-1939*, s. 297.

³⁵ Por. J. Moklak, *Łemkowszczyzna w Drugiej Rzeczypospolitej. Zagadnienia polityczne i wyznaniowe*, s. 170-178.

nieobecność propagandy ukraińskości w prawosławnym duszpasterstwie. Duchowieństwo prawosławne w większości wykazywało lojalność wobec państwa polskiego i nie angażowało się w działalność polityczną³⁶. Z tego też względu ukraińskie ugrupowania polityczne podkreślały prowizoryczny charakter AAŁ i jej jedność z greckokatolicką diecezją przemyską. Między innymi na zwołanej 14 maja 1936 r. przez powiatowy komitet Ukraińskiego Zjednoczenia Narodowo-Demokratycznego (UNDO) naradzie politycznej poświęconej Łemkowszczyźnie, przyjęto rezolucję, w której domagano się zlikwidowania AAŁ (lub obsadzenia jej przez duchownego Ukraińca), wprowadzenia do szkół języka ukraińskiego, podręczników i nauczycieli ukraińskich. Podkreślano również patriotyczną rolę duchowieństwa greckokatolickiego w odrodzeniu narodowym i religijnym Łemkowszczyzny oraz wezwano ludność łemkowską do zorganizowania się w ramach ukraińskich instytucji społecznych działających pod kierownictwem UNDO³⁷. Powrót prawosławia na Łemkowszczyznę w II Rzeczypospolitej wpłynął na czasowe ograniczenie oddziaływania środowiska ukraińskiego na miejscową ludność. Proces ten uległ wzmocnieniu po powstaniu AAŁ, której jednym z celów było osłabienie ruchu ukraińskiego wśród greckokatolickich Łemków. Uzyskał on też wsparcie ze strony władz państwowych.

W okresie II wojny światowej władze okupacyjne podjęły kwestię prawosławia w kontekście wspierania ukraińskich dążeń narodowościowych i odpowiedniego oddziaływania na ludność. Sytuacja sprzyjała politykom ukraińskim w Generalnym Gubernatorstwie, którzy usiłowali wykorzystać struktury Kościoła prawosławnego do „regeneracji” ukraińskości wśród ludności uważanej przez nich za wynarodowioną lub nieświadomą narodowo³⁸. Według Dymitra Doroszenko „Sprawa prawosławia na Łemkowszczyźnie wymaga szczególnie delikatnego podejścia. Jak wiadomo, prawosławie przychodziło na Łemkowszczyznę (podobnie, jak na Podkarpacie) w ścisłym związku z moskalofilstwem i prowadziło do denacjonalizacji ludności ukraińskiej. Dlatego cieszyło się ono przychylnością rządu polskiego i opieką warszawskiej metropolii. Zadaniem ukraińskich kręgów narodowych jest teraz zadbać, żeby Kościół prawosławny na Łemkowszczyźnie przyjął charakter ukraiński i służył do skrytalizowania świadomości narodowej, a nie jej zaciemniania”³⁹. *De facto* zakładana

³⁶ A.A. Zięba, *Biskupstwo krakowsko-łemkowskie i jego arcybiskup Palladiusz (Wydibida-Rudenko). Karta z dziejów ukraińskich środowisk nacjonalistycznych wśród Łemków w latach trzydziestych XX wieku* 2008, s. 99-100.

³⁷ P. Mazur, *Działalność ukraińskich środowisk nacjonalistycznych wśród Łemków w latach trzydziestych XX wieku*, s. 129.

³⁸ A.A. Zięba, *Biskupstwo krakowsko-łemkowskie i jego arcybiskup Palladiusz (Wydibida-Rudenko)*, s. 104. Na temat projektów ukraińskich wobec Kościoła prawosławnego: tamże, s. 104-109.

³⁹ Tamże, s. 110.

likwidacja, a następnie ukrainizacja prawosławia na Łemkowszczyźnie nie przyniosła oczekiwanych rezultatów⁴⁰. Nastąpił też proces ukrainizacji AAŁ. Dochodziło m.in. do usuwania księży o orientacji staroruskiej, wprowadzenia w pracach administracji języka ukraińskiego. Napływ greckokatolickich duchownych, nauczycieli i urzędników z Galicji Wschodniej wpłynął na osłabienie środowisk staroruskich. W więzieniu znaleźli się też księża z AAŁ, którzy nie utożsamiali się z ukraińską świadomością narodową. Represje dotknęły też wielu Łemków. Część z nich trafiła do więzień i obozów koncentracyjnych⁴¹.

Głównym celem działań ukraińskich środowisk politycznych i kościelnych była ukrainizacja Łemkowszczyzny i Łemków. Dotyczyło to zarówno środowisk prawosławnych, jak i greckokatolickich. Zarówno struktury Kościoła prawosławnego, jak i AAŁ stały się głównym czynnikiem dezukrainizacji tego obszaru w II Rzeczypospolitej. Jednocześnie powroty Łemków do prawosławia były zarówno sprzeciwem wobec ich ukrainizacji, jak i podstawą kształtowania się odrębności narodowej Łemków.

Bibliografia

ŹRÓDŁA:

Archiwum Akt Nowych, zespół: Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego.

Archiwum Warszawskiej Metropolii Prawosławnej, materiały nieuporządkowane.

OPRACOWANIA:

Dubec R., *Pokrowytelka Łemkiw*, „Antyfon” 2000, nr 3, s. 24-26.

Dubec R., *Proces odradzania się Kościoła prawosławnego na Łemkowszczyźnie w okresie międzywojennym (1926-1939)*, „Almanach Diecezjalny” 2(2006), s. 49-70.

Duda T., *Stosunki wyznaniowe wśród Łemków greckokatolickich zamieszkałych na terenie obecnej diecezji tarnowskiej w XIX i XX wieku*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 10(1986), s. 237-248.

⁴⁰ Przed rozpoczęciem wysiedleń do USRR (1944-1946) na Łemkowszczyźnie funkcjonowały 42 ośrodki duszpasterskie (posiadające status parafii lub filii). Por. S. Dudra, *Kościół prawosławny wobec przesiedleń ludności łemkowskiej do Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej w latach 1944-1946*, [w:] *Łemkowie, Bojkowie, Rusini. Historia, współczesność, kultura materialna i duchowa*, t. VI, red. B. Halczak, R. Drozd, S. Dudra, Słupsk 2016, s. 58-59.

⁴¹ Część nowych duchownych zaangażowała się politycznie w poparcie dla OUN i UPA. Duchowni ci wspierali działania Ukraińskiego Komitetu Centralnego oraz tworzonych u boku armii niemieckiej oddziałów SS „Galizien”. Por. P. Przybylski, *Rola duchowieństwa greckokatolickiego w kształtowaniu opcji narodowych wśród Łemków w latach 1918-1947*, Toruń 2006, s. 142-153.

- Dudra S., *Autokefalie Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w polityce władz polskich i Patriarchatu Moskiewskiego*, [w:] *Religijne determinanty polityki*, red. R. Michalak, Sieniawa Żarska 2014, s. 59-70.
- Dudra S., *Kościół prawosławny wobec przesiedleń ludności łemkowskiej do Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej w latach 1944-1946*, [w:] *Łemkowie, Bojkowie, Rusini. Historia, współczesność, kultura materialna i duchowa*, t. VI, red. B. Halczak, R. Drozd, S. Dudra, Słupsk 2016, s. 55-65.
- Dudra S., *Metropolita Dionizy (Waledyński) 1876-1960*, Warszawa 2010.
- Knutel D., *Przyczyny absorpcji prawosławia na Łemkowszczyźnie w okresie dwudziestolecia międzywojennego*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej” 2009, nr 16, s. 205-229.
- Krochmal A., *Rola religii w procesie kształtowania się tożsamości Łemków w XIX i XX w.*, „Rocznik Ruskiej Bursy” 2007, s. 113-120.
- Krochmal A., *Stosunki między grekokatolikami i prawosławnymi na Łemkowszczyźnie w latach 1926-1939*, [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, cz. 1, red. J. Czajkowski, Rzeszów 1992, s. 285-297.
- Mazur P., *Działalność ukraińskich środowisk nacjonalistycznych wśród Łemków w latach trzydziestych XX wieku*, [w:] *Łemkowie, Bojkowie, Rusini. Historia, współczesność, kultura materialna i duchowa*, t. 3, red. S. Dudra, B. Halczak, R. Drozd, I. Betko, M. Smigel, Głogów, s. 125-133.
- Michalczuk W., *Metropolita Dionizy Waledyński wielki hierarcha i prawosławny obywatel Rzeczypospolitej*, Kraków 2022.
- Moklak J., *Kształtowanie się struktury Kościoła prawosławnego na Łemkowszczyźnie w drugiej Rzeczypospolitej*, „Magury” 1997, s. 12-36.
- Moklak J., *Łemkowszczyzna w Drugiej Rzeczypospolitej. Zagadnienia polityczne i wyznaniowe*, Kraków 1997.
- W. Mossakowski, *Ugruntowanie autokefalii prawosławia w Polsce współczesnej*, „Studia Iuridica Toruniensia” XI(2012), s. 113-128.
- Mysłek W., *Przedmurze*, Warszawa 1987.
- Nowakowski K.Z., *Sytuacja polityczna na Łemkowszczyźnie w latach 1918-1939*, [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, cz. 1, red. J. Czajkowski, Rzeszów 1992, s. 313-350.
- Papierzyńska-Turek M., *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*, Warszawa 1989.
- Petrovska A., *Jak Łemkowie wracali do prawosławia*, „Przegląd Prawosławny” 2010, nr 2, s. 30-31.

- Przybylski P., *Rola duchowieństwa greckokatolickiego w kształtowaniu opcji narodowych wśród Łemków w latach 1918-1947*, Toruń 2006.
- Ryńca M., *Administracja Apostolska Łemkowszczyzny w latach 1945-1947*, Kraków 2001.
- Stępień S., *Życie religijne społeczności ukraińskiej w Drugiej Rzeczypospolitej*, [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa. Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu etnicznym*, t. 1, red. S. Stępień, Przemyśl 1990, s. 207-228.
- Wilk A., *Łemkowie. Między integracją a rozproszeniem (1918-1989)*, Warszawa 2019.
- Wołoszynskij A., *Moje wspomnienia o Łemkowszczyźnie. Powrót Łemków do wiary przodków po I wojnie światowej*, „Almanach Diecezjalny” 1(2005), s. 219-230.
- Woronicz T., *Zagadnienie autokefalii Cerkwi prawosławnej w Polsce*, Wilno 1923.
- Wójtowicz-Huber B., „*Ojcowie narodu*”. *Duchowieństwo greckokatolickie w ruchu narodowym Rusinów galicyjskich (1867-1918)*, Warszawa 2008.
- Zięba A.A., *Biskupstwo krakowsko-łemkowskie i jego arcybiskup Palladiusz (Wydybida-Rudenko). Karta z dziejów ukrainizacji łemkowszczyzny w dobie drugiej wojny światowej*, „Rocznik Ruskiej Bursy” 2008, s. 93-142.
- Гватъ І., *Історія Північної Лемківщини до вигнання лемків*, [w:] *The Lemko Land. Territory-people-history-culture*, ed. B.A. Struminsky, vol. 1, New York-Paris-Sydney-Toronto 1988, c. 183-186.

III

Kościół prawosławny
a uniatyzm

Ks. Michał (Ruslan) Konyk

Metropolita Antoni (Winnicki) jako obrońca prawosławia na Podkarpaciu w XVII wieku

Metropolita Antoni (Winnicki) wywodził się z drobnej szlachty ruskiej herbu Sas, osiadłej w górzystych rejonach Ziemi Przemyskiej. Badacze przypuszczają, że ród Winnickich, który w XVII wieku utożsamiał się z „narodowością ruską”, miał pochodzenie wołoskie. Jego dobra rodowe znajdowały się we wsi Winniki koło Drohobycza. Pierwszym znanym przedstawicielem rodu Winnickich był Antoni, który w 1513 r. potwierdził swoje szlachectwo przed Przemyskim Sądem Ziemskim. Na początku XVII wieku Winniccy przenieśli się do majątku w Urożu (Ziemia Drohobycka), w skład którego wchodziły cztery wsie. Tam właśnie w 1600 r. urodził się i został ochrzczony Aleksander, przyszły metropolita Antonii, którego rodzicami byli Teodor (Feodor) i Marianna (z domu Dzius, herbu Kedrej). Rodzice zapewнили mu solidne wykształcenie. Aleksander posiadał znajomość trzech starożytnych języków obcych: łaciny, greki i cerkiewnosłowiańskiego. Ponad dwadzieścia lat służył w regimencie kwarcianym pod dowództwem hetmana koronnego Mikołaja Potockiego. W bitwie nad Żółtymi Wodami w maju 1648 r. trafił do niewoli tatarskiej. Po wykupieniu z niewoli i powrocie do domu rodzinnego, Aleksander przyjął postrzyżyny mnisze z imieniem Antoni, a następnie przyjął święcenia diakońskie i kapłańskie.

22 listopada 1649 r. w Warszawie zwołano sejm, w czasie którego rozpatrywano postanowienia Ugody Zborowskiej. Zawarto ją 17 sierpnia 1649 r., po stoczeniu bitwy pod Zborowem, gdy wojskom koronnym nie udało się przyjąć z odsieczą oblężonemu przez Kozaków i Tatarów Zbarażowi, w czasie powstania Chmielnickiego na Ukrainie. W obradach sejmu uczestniczył m.in. Sylwester (Kossów), metropolita kijowski,

halicki i całej Rusi (1647-1657) wraz z innymi ruskimi biskupami, duchowieństwem i szlachtą. Trwające sześć tygodni obrady sejmu były dość burzliwe. Przedstawiciele prawosławnego duchowieństwa i starszyny kozackiej domagali się likwidacji unii i wykonania wszystkich postulatów zawartych w ugodzie zborowskiej. W ostatnim dniu sejmu (12 stycznia 1650 r.) król Jan II Kazimierz, na podstawie ugody zborowskiej wydał ordynację dotyczącą wiary i Kościoła prawosławnego. W dokumencie tym zostało zapisane, że:

1. całej ludności ruskiej, która nie przyjęła unii, zezwala się, jak wcześniej, na wolność wyznania wiary, zaś metropolicie kijowskiemu na noszenie krzyża w podległych mu diecezjach;
2. prawosławne sądy cerkiewne powinny dokonywać się, tak jak i uprzednio, na podstawie przywilejów nadanych przez króla Zygmunta w 1511 r.;
3. zezwala się na działalność bractw prawosławnych nawet w tych miejscach, gdzie wcześniej były zakazane, w tym: w Smoleńsku, Bielsku, podobnie jak i szkół znajdujących się w Kijowie i w innych miastach oraz drukarni; cenzura ksiąg pozostawała zaś w gestii metropolity i biskupów w ich diecezjach;
4. potwierdza się, że ruscy kapłani nieuznający unii zachowują swoje wolności i nie powinni być obciążeni żadnymi podatkami, daninami, zbiórkami pieniężnymi, postojami żołnierzy i pracą oraz nie powinni podlegać nikomu spośród świeckich, a jedynie swoim władzom cerkiewnym;
5. prawosławnym oddaje się diecezję łucką, chełmską i witebsko-mścisławską wraz ze wszystkimi należącymi do nich cerkwiemi oraz monasterami: żydyczyńskim i leszczyńskim;
6. do diecezji przemyskiej jeszcze teraz, za życia unickiego biskupa Atanazego Krupeckiego, oddaje się biskupowi prawosławnemu monaster: Spasski, św. Onufrego Wielkiego oraz monaster w Smolnicy wraz z majątkami, które dotychczas należały do bp. Krupeckiego, zaś po śmierci tego ostatniego cała diecezja przemyska ze wszystkimi posiadłościami powinna na zawsze pozostać we władaniu biskupa nieunickiego;
7. na utrzymanie biskupa witebskiego i mścisławskiego, który nie posiada majątków, wyznacza się połowę majątków połockiego arcybiskupa unickiego;
8. do przekazania prawosławnym wyznaczone są niektóre cerkwie w miastach: Witebsk, Połock, Nowogródek;
9. prawosławnym zezwala się na budowanie nowych cerkwi, w miejscowościach, gdzie uprzednio one istniały.

Zdaniem metropolity Makarego (Bułgakowa) „Uгода zborowska nie w pełni została ratyfikowana przez sejm. Metropolita kijowski nie dostał miejsca w senacie, unia zaś nie została zlikwidowana, a jedynie dokonano pewnych ustępstw w odniesieniu do prawosławia. Prawosławni nie byli tą ugodą usatysfakcjonowani, ale śpieszyli się, żeby skorzystać przynajmniej z tego, co było im dane”¹. W drodze powrotnej z sejmu warszawskiego metropolita Sylwester (Kossów) „przybył do Lublina, zajmąwszy tutaj świątynię i monaster, które znajdowały się we władzy mnichów unickich [...] i 3 lutego wydał uniwersał, którym zaprosił szlachtę prawosławną do zebrania się w dniu 17 lutego w przedmiejskiej cerkwi Świętej Trójcy w celu wybrania biskupa przemyskiego”². Ponadto, „[...] w 1650 roku prawosławni, korzystając z przywileju Jana Kazimierza, na mocy którego przekazano im diecezję przemyską, wybrali na biskupa Antoniego (Winnickiego), który tegoż roku został zatwierdzony przez króla”³.

Diecezja przemyska była najbardziej wysuniętą na zachód diecezją metropolii kijowskiej. W latach 1303-1347 i 1371-1414 diecezja przemyska wraz z katedrami: halicką, włodzimierską, łucką, turowską oraz chełmską wchodziła w skład metropolii halickiej. Od 1422 r. prawosławni biskupi przemyscy, począwszy od biskupa Eliasza (1421-1440), tytułują się jako „przemyscy i samborscy”. Warto zauważyć, że od roku 1668, czyli od początku posługi biskupa Antoniego został im dodany tytuł „sanoccy”. Część badaczy skłania się ku hipotezie o istnieniu osobnej diecezji Samborskiej. Podstawą tej hipotezy jest wzmianka zawarta w tzw. kronice patriarszej, czyli kronice patriarchy Nikona. W źródłach historycznych zachowały się imiona trzech biskupów samborskich: Abraham (1254 r.), Eutymin (1292 r.) oraz Antoni (1295 r.). Pomimo wzmianek o samodzielnej katedrze biskupiej w Samborze, miasto to zawsze pozostawało drugą siedzibą biskupa przemyskiego.

Po wybraniu na biskupa i zatwierdzeniu przez króla, władcyka Antoni (Winnicki) udał się do Kijowa na sobór biskupów. 27 czerwca 1650 r., w cerkwi pw. Mądrości Bożej został on wyświęcony na biskupa przemyskiego i samborskiego przez metropolitę kijowskiego, halickiego i całej Rusi Sylwestra (Kossowa), któremu asystowali biskup łucki i ostrogski Józef (Czaplic), biskup lwowski, halicki i kamieniecki Arseniusz (Żeliborski), biskup witebski, mściśławski i orszański Józef (Horbacki) oraz biskup czernihowski Zozym (Prokopowicz). Po soborze biskupim władcyka Antoni udał się na podległe sobie tereny w asyście przedstawicieli króla Jana II Kazimierza.

¹ Макарий (Булгаков), митроп., *История Русской Церкви*, https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/istorija-russkoj-tserkvi/ (16.02.2022).

² Тамże.

³ В.И. Петрушко, *История Русской Церкви: с древнейших времен до установления патриаршества. Учебное пособие*, Москва 2016, с. 53.

Hierarcha przejął z powrotem pod swój zarząd: monaster św. Onufrego Wielkiego w Ławrowie, monaster w Smolnicy i monaster Spasski oraz mianował wybranych przez siebie ihumenów. W źródłach zachowała się informacja, że w 1668 r. ihumenią żeńskiego monasteru Narodzenia Najświętszej Bogarodzicy w Smolnicy została ciotka biskupa Antoniego, Anastazja (Dzius). Wiadomo też, że w 1667 r. ihumenem męskiego monasteru św. Onufrego Wielkiego w Ławrowie był Grzegorz (Hoszowski), którego później metropolita Antoni powołał na biskupa przemyskiego. Oprócz monasterów, bp Antonii (Winnicki) pozyskał wsie biskupie: Nanczułkę, Straciuwice, Busowisko, Walawę.

1. Antyminsy biskupa Antoniego

Dla odzyskanych świątyń prawosławnych biskup Antoni poświęcił nowe antyminsy. Jeden z nich, datowany na rok 1650, przechowywany jest w Muzeum Narodowym im. Andrzeja Szeptyckiego we Lwowie.

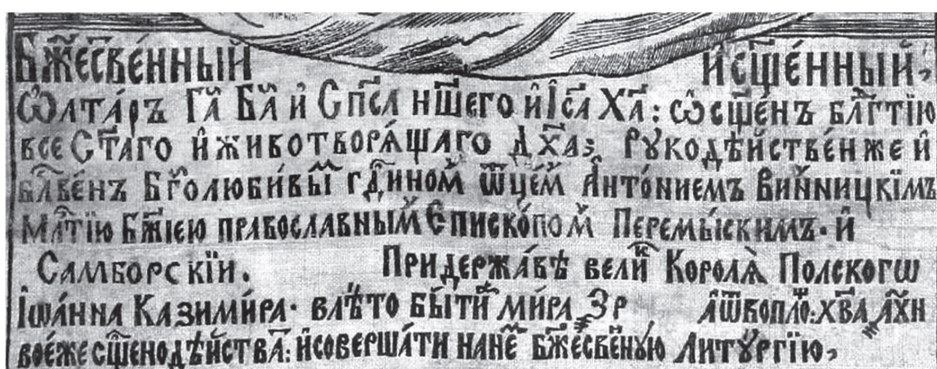
„Antymins podpisany przez władkę Antoniego (Winnickiego) cechuje się poprawną symetrią. Główne jego elementy tworzą spójną całość. Część opisowa [...] jest wkomponowana w prostokąt bocznej ściany wizerunku grobu Pańskiego. [...] Pośrodku wznosi się krzyż z koroną cierniową, włócznią oraz gąbką. Ciało Chrystusa spoczywa na szerokim całunie, podtrzymywanym przez dwóch aniołów, a także św. Józefa z Arymatei i św. Nikodema. Pod krzyżem znajduje się, zastygła w cierpieniu Matka Boża, a obok niej obecni są: św. Maria Magdalena i św. Jan Apostoł. Postacie strapionych aniołów są bardzo podobne do aniołów z antyminsu metropolity Piotra Mołyły [...]. W odróżnieniu od większości starszych antyminsów, których obramowanie stanowi kilka prostych linii, antymins biskupa Antoniego (Winnickiego) jest przyozdobiony dookoła motywami roślinnymi”⁴.

Zdaniem kierownika Działu Grafiki Muzeum Narodowego im. Andrzeja Szeptyckiego we Lwowie – Oksany Jurczyszyn, antymins biskupa Antoniego został wykonany przez znanego siedemnastowiecznego rytownika Eliasza. Wiadomo, że w 1640 r. mistrz ten przebywał w Ławrze Piecherskiej, gdzie w podeszłym wieku przyjął „schimę”. Wiele faktów wskazuje na to, że antymins biskupa Antoniego (Winnickiego) został wykonany w Kijowie. Zapewne biskup Antonii niejednokrotnie odwiedził Kijów i był u metropolity Sylwestra (Kossowa). Był również częstym gościem Kolegium Kijowsko-Mohylańskiego, które od 1650 r. regularnie wspierał kwotą stu

⁴ О. Юрчишин, *Антимінси гравера Іллі*, „Родовід” 1995, № 12, с. 23.



Antymins biskupa Antoniego (Winnickiego) z 1650 r., Muzeum Narodowe im. Andrzeja Szepetyckiego we Lwowie



Fragment antyminsu biskupa Antoniego (Winnickiego), 1650 r.

złoty⁵. Badacze twierdzą, że ten antymins, przechowywany w Muzeum Narodowym we Lwowie, posiada cechy wspólne z antyminsami metropolity Piotra (Mohyły) i metropolity Sylwestra (Kossowa), chociaż jego kompozycja i motywy ikonograficzne są

⁵ Tamże.

oryginalne. Można zatem przypuszczać, że antymins ten został zaprojektowany przez samego biskupa Antoniego przy współudziale mistrza Eliasza. „Rzadkie antyminsy Eliasza wykonane dla biskupów Antoniego (Winnickiego) i Łazarza (Baranowicza) [...] służyły jako pierwowzór do naśladowania dla licznych anonimowych mistrzów ludowych [...]. Dzieła mistrza Eliasza stanowiły pierwowzór dla rycin ludowych, które w późniejszych wiekach powstawały na Ukrainie”⁶.

1. Wybór biskupa Antoniego na metropolitę kijowskiego

13 kwietnia 1657 r. kończy swe ziemskie życie metropolita Sylwester (Kossów). W tej sytuacji hetman Bohdan Chmielnicki powierza tymczasowe kierowanie metropolią kijowską biskupowi czernihowskiemu Łazarzowi (Baranowiczowi). Zwołuje też sobór biskupów w Kijowie w celu wybrania nowego metropolity. Król Jan II Kazimierz zezwolił biskupom: lwowskiemu, łuckiemu i przemyskiemu na udział w wyborach nowego zwierzchnika metropolii kijowskiej. Plany te przekreśliła jednak śmierć samego Bohdana Chmielnickiego 27 lipca 1657 r.

Po wyborze na hetmana, 26 sierpnia 1657 r., niepełnoletniego Jerzego Chmielnickiego, tymczasowe rządy nad wojskiem kozackim objął Iwan Wyhowski. W okresie jego panowania przeprowadzono wybory nowego metropolity. W dniu 6 grudnia tegoż roku na metropolitę został wybrany władyka Dionizy (Bałaban), który 28 lutego 1658 r. został zatwierdzony przez patriarchę Konstantynopola. Ze względu na skomplikowaną sytuację geopolityczną, metropolita Dionizy, po krótkim czasie opuszcza Kijów i aż do końca swego życia zamieszkuje w Słucku, zachowując tytuł metropolity kijowskiego. W wyniku zaistniałej sytuacji duchowieństwo prawosławne zebrało się 9 listopada 1663 r. w Korsuniu, w celu wybrania nowego metropolity. „Tutaj również nie było jedności wśród duchowieństwa i osób świeckich, które przyjechały, by wziąć udział w soborze. Część uczestników soboru optowała za kandydaturą metropolity Józefa (Nielubowicza-Tukalskiego), biskupa mścisławskiego, a część za kandydaturą biskupa przemyskiego i samborskiego Antoniego (Winnickiego). Ze względu na brak jednomyślności w tym względzie, postanowiono przeprowadzić ponowne wybory w dniu 19 listopada”⁷. Tym razem na obrady soboru przybyli: bp łucki Gedeon (Czetwertyński), bp przemyski i samborski Antoni (Winnicki), bp lwowski Atanazy (Żeliborski), a także sam hetman Paweł Tetera. „Jedni, w tym biskupi i hetman, wybrali władykę Antoniego (Winnickiego), drudzy

⁶ Tamże, s. 24.

⁷ В.И. Петрушко, *История Русской Церкви: с древнейших времен до установления патриаршества. Учебное пособие*, с. 48.

zaś władzę Józefa (Nielubowicza-Tukalskiego). I tym razem nie doszło do skutecznego wyboru nowego metropolity. Obydwa stronnictwa przedstawiły swoich kandydatów królowi. Król Jan Kazimierz dekretem z dnia 24 listopada zatwierdził władzę Antoniego (Winnickiego) na tronie metropolity. Biskup Antoni zarządzał metropolią kijowską, rezydując w dalszym ciągu w Przemyślu, co spowodowane było napiętą sytuacją z hierarchią unicką⁸.

Wkrótce hetman Iwan Wyhowski, małoletni Jerzy Chmielnicki i władca Józef (Nielubowicz-Tukalski) zostali pozbawieni wolności, gdyż oskarżono ich o sympatie moskiewskie. Hetmana Wyhowskiego rozstrzelano w 1664 r., zaś władzę Józefa i Jerzego Chmielnickiego osadzono w twierdzy Malbork. Byli oni tam więzieni przez dwa lata. Faktycznie jednak władca Antoni, który był popierany przez patriarchę Konstantynopola (jako jego egzarcha), pełnił posługę arcybiskupią na terenach Galicji, Wołynia i części Podola⁹. „W okresie pobytu władcy Józefa (Nielubowicza-Tukalskiego) w więzieniu, w latach 1664-1666, król Jan Kazimierz mianował w Rzeczypospolitej tymczasowego administratora metropolii kijowskiej, którym został lwowski biskup Atanazy (Żeliborski)”¹⁰.

We wrześniu 1666 r. biskup Atanazy umiera. Na jego miejsce unicy zaproponowali kandydaturę Jana Szumlańskiego, natomiast lwowskie bractwo stauropełgialne optowało za kandydaturą mnicha Jeremiasza (Eustachego Świstelniczego). Zdaniem Iwana Franko, „[...] gdy w styczniu 1667 r. zwolennicy Szumlańskiego zebrali się w cerkwi pw. św. Jura we Lwowie, żeby wybrać go na biskupa, władca Antoni (Winnicki) zaprotestował i uniemożliwił ten wybór. [...] Zwolennicy Szumlańskiego opuścili cerkiew, a następnie udali się do prywatnego mieszkania, gdzie dokonali jego wyboru na biskupa. Ze sporządzonym z tego wydarzenia protokołem, Szumlański niezwłocznie wyruszył do króla. [...] W dniu 27 lutego uzyskał przywilej królewski potwierdzający jego wybór na biskupa lwowskiego”¹¹. Po podstępny wyborze Jana Szumlańskiego na biskupa lwowskiego okazało się, że jeszcze będąc w stanie świeckim, był nie tylko zdystansowany do Kościoła prawosławnego, ale nawet dokonał konwersji na katolicyzm. „Nigdy nie spowiadał się u naszych duchownych, tylko u [rzymskokatolickich] księży” – zeznawał później prawosławny metropolita

⁸ Макарий (Булгаков), митроп., *История Русской Церкви: с древнейших времен до установления патриаршества. Учебное пособие*, https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/istorija-russkoj-tserkvi/ (16.02.2022).

⁹ М. Шкрібляк, *Українська Церква (Київська Митрополія) в контексті зовнішньої політики гетьмана Івана Самойловича*, <http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/45667> (12.04.2022).

¹⁰ В.И. Петрушко, *История Русской Церкви: с древнейших времен до установления патриаршества. Учебное пособие*, с. 48.

¹¹ Тамże, s. 46.

kijowski Gedeon (Świętopełk-Czterwertyński). Z kolei polski historyk Zygmunt Lisiewicz wskazuje, że „ze słów przywileju tego, który tu w wyimku przytoczyliśmy, odkrywa się cała przepaść upadku, w jakim się Kościół prawosławny podówczas w Polsce znajdował. Król mianuje biskupem osobę świecką i na usprawiedliwienie nominacji tej nic innego przytoczyć nie może, jak to, że mianowany potrafił dobrze się bić z nieprzyjacielem”¹².

Mając rzetelne informacje o Janie Szumlańskim, metropolita Antonii (Winnicki) przejmując ponownie diecezję lwowską. Kiedy Szumlański zwrócił się do niego z prośbą o udzielenie mu święceń, zdecydowanie jest temu przeciwny. Metropolita Antonii przejął sobór pw. św. Jura we Lwowie i zainicjował wybór innego kandydata na biskupa lwowskiego. W dniu 21 stycznia 1668 r., spośród czterech zaproponowanych kandydatów, na zwierzchnika diecezji lwowskiej wybrano mnicha Jeremiasza (Eustachego Świstelnickiego). Jan Szumlański, po kilkukrotnych próbach, zajął sobór katedralny we Lwowie. „W kwietniu 1668 roku, gdy Świstelnicki przyjechał do Lwowa i przygotowywał się do chirotonii, zwolennicy Szumlańskiego umówili się z komendantem lwowskiego zamku, a następnie dokonali napadu na monaster św. Jura, gdzie wówczas przebywali metropolita Antonii (Winnicki) i biskup Jeremiasz (Świstelnicki). W czasie rozboju pobili i związali ich służących, a także chcieli pozbawić życia samego metropolitę Antoniego, ale udało mu się uciec. Zwolennicy Szumlańskiego zawładnęli monasterem i cerkwią oraz zrabowali dostępne w nim dobra.”¹³

10 maja, w święto Wniebowstąpienia Pańskiego, w Uspieńskiej cerkwi we Lwowie metropolita Antoni udzielił chirotonii biskupiej Jeremiaszowi (Świstelnickiego) i obłożył anatemą Józefa (Szumlańskiego). Tymczasem nowo wyznaczony i zatwierdzony przez patriarchę Konstantynopola metropolita kijowski Józef (Nielubowicz-Tukalski) rozpoczął działania mające na celu przekonanie wiernych prawosławnych w Rzeczypospolitej, że metropolita Antoni (Winnicki) jest pozbawiony władzy jurysdykcyjnej. W dokumentach Bractwa Uspieńskiego we Lwowie znaleźć można zapis, że „[...] w 1669 roku metropolita kijowski Antoni (Winnicki) zwrócił się do bractwa z prośbą o sfinansowanie jego wyjazdu na sejm w celu obrony praw prawosławnej ludności Polski”¹⁴. Świadczy to o tym, że bractwo ciągle uznawało władzę Antoniego (Winnickiego) za metropolitę i z tego też względu wspierało go w działaniach na rzecz obrony prawosławia w Rzeczypospolitej. W 1676 r. umierają: bp Jeremiasz (Świstelnicki) oraz Józef (Nielubowicz-Tukalski). W tej sytuacji jedynym

¹² Z. Lisiewicz, *Walka o biskupstwo: epizod z dziejów kościoła wschodniego*, Lwów 1888, s. 4.

¹³ Tamże, s. 48.

¹⁴ ЦДІА України у Львівській області. Ф. 129. Оп. 1. С. 666.

kanonicznym metropolitą na katedrze kijowskiej pozostaje Antoni (Winnicki). W celu potwierdzenia swej kanoniczności, sędziwy metropolita udaje się do Warszawy na sejm. Niestety, król Jan III Sobieski, rok wcześniej, a mianowicie 10 marca 1675 r., mianował administratorem metropolii kijowskiej biskupa lwowskiego Józefa (Szumlańskiego)¹⁵. W 1678 r. metropolicie Antoniemu (Winnickiemu) udało się wyjednać u króla zapewnienie biskupstwa dla rodu Winnickich (aby uniknąć jakiegokolwiek możliwości szerzenia się unii). Na swego następcę nazaczył swego bratanka Jana Winnickiego, któremu wcześniej dopomógł w przyjęciu do służby w królewskiej husarii. Ze względu na autorytet i szacunek metropolita Antoni wyznaczył na swojego namiestnika w Księstwie Litewskim archimandrytę słuckiego Teofana (Krechowieckiego).

27 września 1679 r. metropolita Antoni skłonił króla do akceptacji kandydatury swego bratanka na biskupa pomocniczego. W październiku tego samego roku Jan Winnicki (będącego wówczas jeszcze osobą świecką) zostaje wybrany na biskupa, a 19 października 1679 r. król oficjalnie zaakceptował jego kandydaturę na biskupa, jednak katedrę biskupią Jan (Winnicki) przejął już po śmierci metropolity Antoniego.

2. Śmierć i pogrzeb metropolity Antoniego

W niedzielne popołudnie 6 listopada 1679 r., po przyjęciu Świętych Darów, ostatni metropolita z tytułem „Kijowski i całej Rusi” Antonii (Winnicki) umiera w Przemyślu. „Roku 1682, dnia 28 marca, został pochowany¹⁶ w monasterze św. Onufrego Wielkiego w Ławrowie, w krypcie monasterskiej świątyni. Obecnie jest to klasztor oo. bazylianów pod tym samym wezwaniem. W późniejszym okresie unicki biskup Jerzy (Winnicki) wznosił kryptę-kaplicę i przeniósł tam szczątki biskupa Innocentego (Winnickiego) i jego rodziców, pozostawiając prochy metropolity, by spoczywały pod cerkwią. Do takiego wniosku doprowadziły wykopaliska przeprowadzone przez Karpacką ekspedycję architektoniczno-archeologiczną pod kierunkiem M. Rożki w latach 1984-1986 w monasterze w Ławrowie. W protokole tej komisji zostało zapisane: „Odnaleziono grób biskupa przemyskiego Antoniego (Winnickiego), Stefana i Marii Petryczajków, Konstantego i Niedzieli Basarabów”¹⁷. Zgodnie ze stanem na dziś, nie wiadomo dokładnie, gdzie znajdują się szczątki metropolity, ponieważ po roku 2000 pod świątynią

¹⁵ И.Я. Франко, *Иосиф Шумлянський, последний православный епископ Львовский и его «Метрика»*, [w:] І.Я. Франко, *Повне видання творів в 50-ти тт*, т. 47, с. 51.

¹⁶ *Записник митрополита Юрія Винницького з 1706 року*, [w:] *Малі українські діярії XVII–XVIII століть*, ред. В. Шевчук, Київ 2015, с. 167.

¹⁷ М. Рожко, *Археологічно-архітектурні дослідження Лаврівського монастиря, „Лавра” 1999*, № 9, с. 37-43.

prowdzono prace restauracyjne. Jedyne co wiadomo, to że w 2014 r. podczas oczyszczania piwnicy cerkwi odkryto szereg grobów, z których jeden według opisu mógł należeć do bp. Antoniego (Winnickiego).

3. Reforma metrykalna metropolity Antoniego

Kontynuując dzieło reformy metrykalnej rozpoczęte przez metropolitę Piotra (Mohyłę), biskup Antoni zainicjował jej nowy etap w Rzeczypospolitej. „Reformę rejestracji migracji ludności w parafiach prawosławnych metropolii kijowskiej władyka Antonii (Winnicki) zapoczątkował od wydania drukowanego formularza – *Metryki cerkiewnej*. Formularz ten miał być podręczną pomocą dla proboszczów w celu wzorowego prowadzenia ksiąg metrykalnych”¹⁸. Jeden z egzemplarzy *Metryki cerkiewnej* przechowywany jest w Bibliotece Narodowej w Warszawie. W przeszłości egzemplarz ten był wykorzystywany przez duchownych prawosławnych we wsi Tatary w namiestnictwie drohobyckim. Pierwszy zapis został dokonany w 16 marca 1673 r. „Analiza tekstologiczna *Metryki cerkiewnej* władyki Antoniego (Winnickiego) dowodzi, że jej treść jest praktycznie tożsama z formularzem metrykalnym *Trebnika* Piotra Mohyły, zawierającym wzory zapisów metrykalnych. Obydwa teksty różnią się między sobą jedynie niektórymi powtórzeniami i przykładami, a także obecnością w *Metryce* Winnickiego tytułów innych niż te, które są w *Trebniku* z 1646 r. [...] W takim naśladowaniu przez władykę Antoniego (Winnickiego) modelu metrykalnego przygotowanego przez metropolitę Piotra (Mohyłę) nie należy upatrywać upadku Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej. [...]. Hierarchowie prawosławni usiłowali zachować ciągłość reform zainicjowanych przez metropolitę Piotra (Mohyłę) w metropolii kijowskiej w ciągu lat trzydziestych, czterdziestych XVII wieku i rozwinąć je z uwzględnieniem ówczesnych potrzeb Cerkwi oraz politycznego i kulturowego kontekstu epoki”¹⁹.

Reforma metrykalna biskupa Antoniego przewidywała prowadzenie czterech rodzajów zapisów metrykalnych: „o urodzonych”, „o zaślubionych”, „spis parafian” i „o zmarłych”. Metryka cerkiewna składa się z czterech rozdziałów, z których każdy zawierał wzory zapisów metrykalnych oraz praktyczne rady duszpasterskie dla duchowieństwa co do prowadzenia rejestru tych lub innych osób.

Rozdział pierwszy dotyczył rejestracji chrztów na parafii. Interesującym faktem jest wymóg metropolity dotyczący chrzczenia nieślubnych dzieci. W rozdziale tym

¹⁸ I. Скочиляс, *Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII століть: організаційна структура та правовий статус*, Львів 2010, s. 8.

¹⁹ Tamże, s. 30.

zawarte były również informacje dotyczące tzw. porzuconych dzieci. Jeśli matka porzuciła nieochrzczone dziecko, to obowiązkiem duchownego było ustalenie miejsca, czasu i okoliczności tego wydarzenia, a także tożsamości osoby, która znalazła niemowlę, i dopiero potem można było udzielić niemowlęciu sakramentu Chrztu świętego. Należało również udzielić Chrztu w przypadku groźby śmierci niemowlęcia. Wówczas kapłan zobowiązany był udzielić Chrztu nawet poza cerkwią, a pod nieobecność osoby duchownej Chrztu mogła udzielić także ochrzczone osoba świecka. Jeśli takie dziecko nie zmarło, kapłan powinien wyjaśnić, kto udzielił Chrztu, w jaki sposób i w jakiej formie, a następnie kapłan powinien dopełnić ceremonię liturgiczną sakramentu Chrztu świętego. Wszystkie informacje dotyczące sakramentu Chrztu świętego kapłan był zobowiązany do odnotowania w księdze metrykalnej. Jeżeli udzielenie sakramentu Chrztu świętego zostało dokonane przez duchownego z innej parafii, to ten fakt należało również odnotować w księdze metrykalnej.

W rozdziale drugim zostały zamieszczone informacje dotyczące sposobu udzielenia sakramentu małżeństwa oraz instrukcje sporządzenia aktu jego zawarcia. W przypadku prośby parafian o udzielenie sakramentu małżeństwa, kapłan powinien był ustalić, czy istnieją jakiegokolwiek przeszkody kanoniczne do jego zawarcia (a zwłaszcza: brak sakramentu Chrztu jednego z narzeczonych, pozostawanie w innym małżeństwie, rezygnacja z Komunii Świętej). W tym samym celu duchowny powinien był dokonać rozeznania wśród parafian (poprzez tzw. „zapowiedzi przedślubne”). Jeśli w czasie badania przedślubnego nupturientów nie znaleziono żadnych przeszkód kanonicznych, duchowny miał za zadanie wpisać ich imiona, dane metrykalne rodziców, pochodzenie, wiek oraz inne informacje niezbędne do udzielenia sakramentu małżeństwa. W tym przypadku, gdy jeden z nupturientów pochodził z innej parafii, należało zaznaczyć w księdze metrykalnej, że zostało przedłożone zaświadczenie od proboszcza z parafii do której on czy ona przynależy. Osobna procedura rejestracji zawarcia sakramentu małżeństwa wymagana była w przypadku specjalnego zezwolenia biskupa. Takie zezwolenie otrzymywały głównie osoby wcześniej poddane ekskomunie, a także: wdowy i wdowcy, osoby spokrewnione oraz mężczyzna lub kobieta, którzy przez dłuższy czas pozostawali w separacji, jak również osoby chcące tworzyć małżeństwo mieszane wyznaniowo.

Rozdział trzeci dotyczył wpisów każdego członka rodziny z podanym wiekiem. We wpisach metrykalnych odnotowywano wszystkich rodowitych (stałych) i tymczasowych mieszkańców parafii. Ponadto, była w nim informacja o konieczności dokonywania wpisów o odbyciu wielkanocnej spowiedzi i przystąpieniu do Komunii Świętej. Metropolita Antoni (Winnicki) zalecał, by na podstawie tych informacji przygotowywać listę parafian, które były u spowiedzi. „Za pomocą takich rejestrów

duchowny w każdej chwili mógł się zorientować co do liczebności i migracji ludności na terenie jego parafii, a w razie potrzeby dostarczyć władzom świeckim lub cerkiewnym wiarygodnych informacji o tej lub innej osobie świeckiej²⁰. W rozdziale czwartym zawarte były informacje dotyczące pogrzebów w danej parafii.

Po śmierci metropolity Antoniego (Winnickiego), na wniosek bp. Józefa (Szumlańskiego), król Jan III Sobieski w 1679 r. mianował prawosławnym biskupem przemyskim jego siostrzeńca – Innocentego (Winnickiego), który w 1681 r. w obecności nuncjusza papieskiego i unickiego metropolity Cypriana (Żochowskiego) potwierdził przysięgę wierności papieżowi. W dniu 28 kwietnia 1693 r. za sprawą bp. Innocentego (Winnickiego) w całej diecezji przemyskiej wprowadzono unię.

PRZEKŁAD: BOGUMIŁA KLIMIUK

Bibliografia

- Lisiewicz Z., *Walka o biskupstwo: epizod z dziejów Kościoła wschodniego*, Lwów 1888.
- Записник митрополита Юрія Винницького з 1706 року*, [w:] *Малі українські діярії XVII–XVIII століть*, ред. В. Шевчук, Київ 2015, с. 165-196.
- Макарий (Булгаков), митроп., *История Русской Церкви*, https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/istorija-russkoj-tserkvi/ (16.02.2022).
- Петрушко В. И., *История Русской Церкви: с древнейших времен до установления патриаршества. Учебное пособие*, Москва 2016.
- Рожко М., Археологічно-архітектурні дослідження Лаврівського монастиря, „Лавра” 1999, № 9, с. 37-43.
- Скочиляс І., *Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII століть: організаційна структура та правовий статус*, Львів 2010.
- Франко І.Я., *Иосиф Шумлянський, последний православный епископ Львовский и его «Метрика»*, [w:] *Повне видання творів в 50-ти тт.*, ред. І.Я. Франко, т. 47, Київ 1986, с. 43-84.
- ЦДІА України у Львівській області. Ф. 129. Оп. 1. с. 666.
- Шкрібляк М., *Українська Церква (Київська Митрополія) в контексті зовнішньої політики гетьмана Івана Самойловича*, <http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/45667> (12.04.2022).
- Юрчишин О., *Антимінси гравера Іллі*, „Родовід” 1995, № 12, с. 20-28.

²⁰ Тамże.

Jovan Milanović

Rozwój uniatyzmu w XVIII wieku w Metropolii Karłowickiej

Metropolia Karłowicka została powołana do istnienia po pierwszej wielkiej wędrówce Serbów w latach 1691-1699. Migracja ta była spowodowana klęską koalicji pod przewodnictwem Austrii w walce z Turkami. Ta pierwsza wielka wędrówka miała miejsce podczas drugiego okresu V wojny austriacko-tureckiej (1690-1699), po ponownym zajęciu przez Turków regionów Serbii, które podczas wojny znalazły się tymczasowo pod kontrolą habsburską. Do tego czasu Patriarchat Serbski miał swą siedzibę w Peci. Ze względu na przegranie wojny przez Austriaków, Serbowie, którzy licznie w niej brali udział, zmuszeni byli do ucieczki przed Turkami, którzy chcieli się z nimi krwawo rozprawić. Zaistniała zatem potrzeba, aby wyłonić Metropolię Karłowicką ze struktury administracyjno-kanonicznej Patriarchatu w Peci. Status tej autonomicznej metropolii określono w 1713 r.¹ Funkcjonowała ona aż do 1766 r., a jej działalność była powiązana z interesami monarchii habsburskiej.

Dzieje Cerkwi prawosławnej na terenie Wojewodiny – dzisiejszej Północnej Serbii, jak również na terenach Chorwacji, Austrii, Węgier i Słowenii były nierozdzielnie związane z losami prawosławnych Serbów. Już od XV wieku Wojewodina była ważnym centrum duchowym. Spośród wielu świętych żyjących w tamtym okresie, szczególne zasługi mają św. Maksym Brankowicz oraz jego matka św. Angelina, którzy położyli podwaliny monasteru Krusedola na Fruskiej Górze oraz przyczynili się do odnowienia innych centrów monastycznych, powołanych do istnienia w czasach Nemaniczków. Metropolia Karłowicka pełniła bardzo ważną rolę

¹ Р. Грујић, *Автокефалност Карловачке митрополије*, „Гласник историског друштва у Н. Саду” 2(1929), с. 367.

w podtrzymywaniu tożsamości prawosławnej w monarchii austro-węgierskiej, pod rządami Habsburgów.

1. Uniatyzm jako niepożądany skutek unii kościelnych

Kościół katolicki w sposób ekskluzywny interpretował nauczanie św. Cypriana z Kartaginy (+ 258 r.), że „Poza Kościołem nie ma zbawienia”². Wynikało z tego, że warunkiem koniecznym dla zbawienia było włączenie innych chrześcijan w struktury kanoniczne Kościoła katolickiego w wyniku zawarcia unii kościelnej. Po zerwaniu jedności kościelnej pomiędzy Rzymem a Konstantynopolem, podejmowane były wysiłki mające na celu przywrócenie utraconej jedności poprzez zawieranie unii. Pierwsza tego rodzaju próba miała miejsce na II Soborze Lyonskim (1274 r.), a następna na Soborze Ferraro-Florenckim (1438-1439 r.). Unia Florencka zapoczątkowała praktykę przeciągania prawosławnych wiernych do Kościoła katolickiego. Praktyka ta przerodziła się w prozelityczną formę działalności eklezjalnej zwaną uniatyzmem. Należy podkreślić, że nacisk na przyjmowanie wiary rzymskokatolickiej przez prawosławnych wynikał z przekonania katolików, że prawosławni są odstępcami od prawdziwej wiary. Stąd też polityka nakłaniania prawosławnych do przyjęcia symbolu wiary z *Filioque* oraz uznania papieża rzymskiego jako głowy Kościoła. Od czasu Unii Florenckiej Kościół rzymski zaczął tworzyć wspólnoty katolickie obrządku bizantyjskiego, nazywane Kościołami unickimi.

Praktyczne konsekwencje Unii Florenckiej ujawniły się dopiero 150 lat później, na terenach dzisiejszej Ukrainy i ówczesnej Rzeczypospolitej. Zawarta w 1596 r. unia brzeska, stanowiła kontynuację Unii Florenckiej. Jej dopełnieniem była unia użhorodzka (1646 r.). Celem tych unii była konwersja prawosławnych Słowian na wiarę rzymskokatolicką. Warto zauważyć, że w okresie od 1438 r. do drugiej wojny światowej, Kościół katolicki dążył do przejęcia jak największego grona prawosławnych wiernych. Proces nawracania prawosławnych na katolicyzm nie zawsze miał trwałe owoce. Znamy liczne przypadki, gdy nie tylko biskupi, kapłani i mnisi, ale również i zwyczajni wierni powracali na łono swego macierzystego Kościoła prawosławnego. Świadczy to o tym, że unie katolicko-prawosławne nie miały wystarczająco ugruntowanych podstaw eklezjalnych. Ponadto, wierni prawosławni byli włączani do Kościoła katolickiego metodami prozelitycznymi, często przy użyciu przemocy.

² Cyprian z Kartaginy, *Epistola LXXXIII 21, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 3.2, Vindobone MDCCCLXXI, s. 795.

Z analizy źródeł historycznych jednoznacznie wynika, że część hierarchów i kapłanów prawosławnych nie była trwale związana z Kościołem, w którym zostali ochrzczeni. W źródłach są raz wymieniani jako unicy i „zjednoczeni” z Rzymem, a raz jako wierni Tradycji i strażnicy wiary prawosławnej. Ich przechodzenie z prawosławia na katolicyzm oraz powroty do macierzystego Kościoła uwarunkowane były często powodami politycznymi i finansowymi. Habsburgowie uważali za swój święty obowiązek szerzenie wiary rzymskokatolickiej. Kierując się założeniami prozelityzmu, dążyli do włączenia jak największej liczby prawosławnych w struktury parafialne Kościoła unickiego.

2. Działania unijne w Metropolii Karłowickiej

Metropolici karłowiccy nigdy nie wyrzekli się związków z Patriarchatem Peckim. Metropolici Karłowiccy: Kalinnik I (mianowany w 1710 r.), Atanasije (mianowany w 1711 r.) i Mojsije (mianowany w 1713 r.) pozostawali w łączności z macierzystym Patriarchatem Peckim. Niszczące oddziaływanie uniatyzmu rozpoczęło się dopiero, gdy żołnierze serbscy (Morlakowie i Uskokowie) osiedlili się na terenie Žumberaku i Generałat Varazdina. Ich nowe miejsca do życia znajdowały się na terytoriach będących własnością biskupów Zagrzebia, którzy podejmowali szereg działań, aby zachęcić ich do przejścia na katolicyzm.

W 1622 r. została powołana do istnienia Kongregacja Krzewienia Wiary, której celem miało być propagowanie katolicyzmu jako religii panującej zarówno w monarchii habsburskiej, jak i poza jej granicami. Należy zaznaczyć, że na terenach na północ od Sawy i Dunaju prawosławny Patriarchat Pecki posiadał zorganizowaną strukturę diecezjalno-parafialną. Spośród jego diecezji szczególnie ważne były: Sremska, Wołoska, Marczańska i Pakracka³. Do 1690 r., a więc do czasu przybycia większej liczby prawosławnych Serbów, monarchia habsburska nie uznawała jurysdykcji patriarchy Peci, a podstawą takiego stanowiska były: artykuł 5 z 1545 r., artykuł 12 z 1550 r. i artykuł 31 z 1563 r.⁴ W monarchii habsburskiej uprzywilejowaną była wiara rzymskokatolicka, a inne wyznania były jedynie tolerowane. Oczywiście nie należy zapominać o tym, że w okresie od panowania cesarza Leopolda, a skończywszy na panowaniu

³ Metropolia w Sirmium istniała jako najbardziej wysunięta na północ prawosławna diecezja już w XI wieku, najprawdopodobniej z siedzibą w Waszu. Por. *Саборна црква Светог оца Николаја – Сремски Карловци*, Сремски Карловци 2019, s. 67.

⁴ Сут. за: Д. Кашић, *Отпор марчанској унији – Лепавинско-северинска епархија*, Београд 1986, с. 17.

cesarza Franciszka Józefa, prawosławni zyskiwali pewne przywileje, ze względu na ich służbę w wojsku cesarskim⁵.

3. Monaster Marcza jako centrum zmagają prawosławno-unickich

Gdy prawosławni Serbowie zaczęli przesiedlać się na ziemie karłowicką i varaždinską, po bitwie pod Sisakiem w 1593 r., w monarchii habsburskiej zrodziła się idea, by zostali włączeni do Kościoła katolickiego. Biskup Zagrzebia przekazał im dobra ziemskie i starał się skłonić do przejścia na katolicyzm. W XVI wieku prawosławny monaster Marcza, leżący w połowie drogi pomiędzy Varaždinem, Zagrzebiem i Severinem, był ważnym duchowym centrum prawosławia. Pierwszym znanym hierarchą rezydującym w monasterze Marcza był metropolita Gavrilo (Adamović). Od 1561 r. monaster ten pełnił funkcję stolicy biskupów Wretanii.⁶ W 1609 r. patriarcha Peci Jovan (Kantul) oficjalnie potwierdził istnienie Diecezji Marczańskiej⁷. W 1611 r. biskup Zagrzebu Petar Domitrović rozpoczął akcję prozelityczną, której celem miało być nawrócenie prawosławnych Serbów na wiarę rzymskokatolicką. Z zachowanych źródeł nie wynika jednoznacznie, że biskup Symeon z Wretanii zgodził się na unię z Kościołem katolickim⁸. Na postawie źródeł rzymskokatolickich wiadomo, że prawosławny patriarcha Pajsije zdecydował się na unię z Kościołem katolickim, mając na względzie obronę przed inwazją turecką. Nie jest to jednak informacja pewna, gdyż źródła prawosławne jej nie potwierdzają. Sytuacja Patriarchatu Peci w tamtym okresie była bardzo trudna⁹. Po wyborze Pavle (Zorcicia) na biskupa Marczańskiego w 1671 r. doszło do wielu napięć z lokalną ludnością prawosławną. Biskup Pavle nie został zaakceptowany przez lud z powodu jego tendencji unionistycznych. Jego następcy – biskupi unicy – przy pomocy wojska doprowadzili do zawarcia unii kościelnej w regionie Żumberackim i Generaławu Varaždina. Do Kościoła unickiego przeszedł jedynie 1% prawosławnych Serbów. Wiadomo, że biskupami Diecezji Marczańskiej byli: Georgije Jugović (1710-1716), Rafailo Marković (1716-1739), Georgije Vucenić

⁵ Пор. Б. Слијепчевић, *Историја Српског народа*, Минхен 1986, с. 342.

⁶ Пор. Д. Витковић, *Шта је некада била Вретанија?*, „Гласник историског друштва” 7(1934), с. 79-94.

⁷ *Летопис манастира Марче и Лепавине*, Београд 2013, с. 80-100.

⁸ Пор. Р. Миз, *Источне цркве*, Нови Сад 1997, с. 148-149.

⁹ W tym miejscu należy szczególnie wspomnieć o rzekomej unii w Dalmacji za czasów metropolity Epifaniasza Stefanovicia (XVII w.) oraz tzw. unii w Czarnogórze za czasów metropolity Mardariusza (XVII w.), na podstawie których ci hierarchowie rzekomo „uznali Papieża”, a zarazem pozostali wierni patriarsze Peczkowskiemu. Warto podkreślić, że gotowość tych hierarchów do współpracy z Kościołem rzymskokatolickim wynikała z trudnej sytuacji społeczno-politycznej oraz z poczucia odpowiedzialności za swych wiernych.

(1739-1740), Sylwester Palković (1740-1752) i Teofil Pasić (1752-1760). Ich oficjalną siedzibą był monaster Marcza, chociaż większość z nich tam nie zamieszkiwała. Monaster Marcza został przejęty przez unitów w 1753 r.¹⁰ Z powodu utraty ważnego centrum duchowego, metropolita karłowicki Pavle (Nenadović) powołał do istnienia diecezję severińską, z siedzibą w mieście Severin, którą w 1740 r. przeniesiono do Kostajnicy. Monaster Marcza został zburzony. W tej sytuacji zamieszkujący w nim prawosławni mnisi założyli monaster Lepavina, który w krótkim czasie stał się nowym centrum duchowym. Akcja neounicka nie przyniosła na tamtym terenie oczekiwanych rezultatów ze względu na opór prawosławnych Serbów. W tej sytuacji została utworzona unicka Diecezja Krizewacka. W 1777 r. papież Pius VI zatwierdził ją bullą *Caritas illa*. Pierwszym unickim biskupem krizewackim został Vasilije (Bożiczковиć), prawosławny Serb urodzony w Batinjane (aktualnie wieś Vojakovac) koło Krizewacu, który studiował teologię w seminarium unickim we Lwowie i był głównym prokuratorem Zakonu św. Bazylego Wielkiego (bazylianów) w Rzymie. Do diecezji krizewackiej włączono dwie nowo powstałe wspólnoty Rusinów-Ukraińców we wsiach Ruski Krstur i Kucura, które około 1750 r. przeniosły się na tereny Baczka, będące pod jurysdykcją metropolii karłowickiej. Biskup Vasilije (Bożiczковиć) zachęcił do studiowania w seminarium unickim w Zagrzebiu Rusinów-Ukraińców, których po studiach wyświęcił na kapłanów i skierował do parafii unickich¹¹. Działalność duszpasterska kapłanów unickich wspierana były przez monarchię austro-węgierską.

Od 1776 r., czyli od początku swojego istnienia, unicka Diecezja Krizewacka często zmieniała swoje granice i jurysdykcję. W 1924 r. wszystkie unickie terytoria kościelne zostały przyłączone do Diecezji Krizewackiej. Tworzyli ją: Ukraińcy wywodzący się z unii brzeskiej, Żumberaccy (Serbowie) – wywodzący się z unii marczańskiej, Rusini – wywodzący się z unii użhorodskiej, Rumuni – wywodzący się z unii siedmiogrodzkiej i Macedończycy – wywodzący się z unii kukuszkiej. Po rozpadzie Jugosławii terytorium Diecezji Krizewackiej zostało zredukowane do terenów dzisiejszej Słowenii, Chorwacji oraz Bośni i Hercegowiny. W 2019 r. dla unitów w Serbii powołany został egzarchat apostolski, któremu nadano oficjalną nazwę Diecezji św. Mikołaja Cudotwórcy. Do jej struktur parafialnych przynależą wszyscy unicy w Serbii. Aktualnie do Diecezji Krizewackiej przynależy około 20 tysięcy wiernych, a do Diecezji św. Mikołaja Cudotwórcy około 15 tysięcy wiernych.

¹⁰ Д. Кашић, *Отпор марчанској унији – Лепавинско-северинска епархија*, с. 76-80.

¹¹ Рог. *Грkokатоличко сјемениште и жупа Светих Ђурила и Метода у Загребу*, Загреб 2021, с. 14-15.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że działania mające na celu jedność chrześcijan na terenie Metropolii Karłowickiej nie doprowadziły do faktycznego jej osiągnięcia, lecz do powstania diecezji unickich, zjednoczonych z Rzymem. Metoda unijna (uniatyzm), polegająca na przeciąganiu wiernych prawosławnych do Kościoła katolickiego, uwarunkowana była celami politycznymi cesarstwa Habsburgów. Z Opatrzności Bożej jednak zdecydowana większość prawosławnych Serbów nie tylko pozostała przy wierze swoich Ojców, ale i przekazała ją następnym pokoleniom. Świadczy to o obecności Bożego Ducha w narodzie serbskim, który miał świadomość wyjątkowości i bogactwa swej prawosławnej tożsamości.

PRZEKŁAD: KS. JAROSŁAW KUPRIANIUK

Bibliografia

- Суприан з Картагину, *Epistola LXXIII, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 3.2, Vindobone MDCCCLXXI, s. 778-799.
- Витковић, Д., *Шта је некада била Вретанија?*, „Гласник историског друштва” 7(1934), с. 79-94.
- Гркокатоличко сјемениште и жупа Светих Тирила и Метода у Загребу*, Загреб 2021.
- Грујић Р., *Автокефалност Карловачке митрополије*, „Гласник историског друштва у Н. Саду” 2(1929), с. 352-374.
- Кашић Д., *Борба са Марчанском унијом*, Београд 1972.
- Кашић Д., *Отпор марчанској унији – Лепавинско-северинска епархија*, Београд 1986.
- Летопис манастира Марче и Лепавине*, Београд 2013, с. 80-100.
- Миз Р., *Историја источних цркава*, Нови Сад 1998.
- Миз Р., *Источне цркве*, Нови Сад 1997.
- Саборна црква Светог оца Николаја – Сремски Карловци*, Сремски Карловци 2019.
- Слијепчевић Ђ., *Историја Српског народа*, Минхен 1986.

Ks. Jan Grajko

Uwarunkowania powrotów unitów do prawosławia

W 1596 r. w Brześciu nad Bugiem zapadła polityczna decyzja o „zjednoczeniu” w Rzeczypospolitej Obojga Narodów Cerkwi prawosławnej z Kościołem łacińskim. Unia religijna, mająca w zamyśle inicjatorów stać się dopełnieniem unii lubelskiej i jeszcze silniej scalać społeczeństwo, doprowadziła do kilkunastu antagonyzmów. Konfliktowe sytuacje były konsekwencją polityki latynizacji prawosławnych mieszkańców zachodnio-ruskich ziem Rzeczypospolitej, prowadzonej w wiekach XVII i XVIII przez zakon jezuitów¹.

Zastanawiające jest, dlaczego nawet współcześnie zauważalny jest brak obiektywnych opracowań na temat dziejów Kościoła unickiego w Rzeczypospolitej. Za pozytywny objaw należy uznać podejmowane przez naukowców próby rewizji wiedzy o polityce wyznaniowej na ziemiach Rzeczypospolitej w latach 1569-1947. Wciąż jednak duże kontrowersje budzi ocena tego, co wydarzyło się w drugiej połowie XIX wieku. Obudowane martyrologiczną narracją wydarzenia, a zwłaszcza kasata Kościoła unickiego w zaborze rosyjskim oraz powroty unitów do prawosławia, odżyły na nowo i stały się istotnym elementem obecnej polityki eklezjalnej Kościoła greckokatolickiego w Polsce.

¹ D. Ciołka, *Latynizacja Kościoła unickiego w Rzeczypospolitej po synodzie zamojskim*, Białystok 2014, s. 35.

1. Powroty unitów do prawosławia w XIX wieku

Pierwsze powroty unitów do rodzimego prawosławia zaczęły się na początku XIX wieku. Spowodowane one były zapewne nasileniem, po synodzie zamojskim w 1720 r., tendencji latynizacyjnych w odniesieniu do obrządku unickiego. Wzbudziło to protesty wielu duchownych i wiernych, którzy zagrozili odstąpieniem od unii i powrotem do obrządku wschodniego w czystej formie, co było równoznaczne z powrotem do Cerkwi prawosławnej. Unitów nie powstrzymały oficjalne napomnienia papieży. Jak podaje Tomasz Stempa w monografii pt. *Cerkiew prawosławna w Polsce*, w latach 1818-1834 biskupi unicy przeprowadzali stopniowe reformy, które likwidowały różnice pomiędzy obrządkiem prawosławnym a obrządkiem unickim. Na nowo wprowadzano do cerkwi ikonostasy, utensylia, szaty i księgi liturgiczne, które były kanonicznie zgodne z obrządkiem prawosławnym². Dla unitów działania te były skutkiem wyboru pomiędzy byciem całkowicie wchłoniętym przez Kościół rzymskokatolicki albo wejściem w struktury parafialne Cerkwi prawosławnej. Pierwsze rozwiązanie skutkowało szybką latynizacją i polonizacją, a drugie dawało nadzieję na zachowanie własnego języka, kultury wschodnio-słowiańskiej oraz utrzymania lokalnej obrzędowości. Wybór drugiego rozwiązania miał swoje ograniczenia, gdyż należało liczyć się z postępującą unifikacyjną polityką hierarchii Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Zaistniała sytuacja utrudniała unitom podejmowanie jednoznacznej i konsekwentnej decyzji. Dopiero nieprzejednana postawa hierarchy obrządku greckokatolickiego – bp. Józefa Siemaszko – doprowadziła do zwołania synodu zjednoczeniowego. 12 lutego 1839 r., na odbywającym się w Połocku na Białorusi posiedzeniu Soboru Biskupów Kościoła unickiego został ogłoszony powrót unitów zamieszkujących zachodnie rubieże Cesarstwa Rosyjskiego na łono Cerkwi prawosławnej. Uczestnicy spotkania zwrócili się też z prośbą do Synodu Cerkwi Rosyjskiej o zgodę na powrót unitów do prawosławia. W rezultacie, ponad półtora miliona unitów z diecezji białoruskiej i diecezji litewskiej zostało wiernymi Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Na ziemiach polskich pod zaborem rosyjskim pozostała tylko jedna unicka diecezja, a mianowicie diecezja chełmska.

Wkrótce po kasacie unii, w 1840 r., utworzono prawosławne arcybiskupstwo warszawskie, które objęło dawne terytorium Królestwa Polskiego. Najistotniejszym problemem w jego granicach była tzw. kwestia chełmska, która stanowiła skomplikowany splot różnego rodzaju oddziaływań natury politycznej, narodowościowej, kulturowej i oczywiście wyznaniowej. Za pierwszy sygnał w polityce zmian w Kościele

² T. Stempa, *Cerkiew prawosławna w Polsce. Ilustrowana historia*, Warszawa 2016, s. 57.

greckokatolickim należy uznać postawę unickiego biskupa chełmskiego Filipa Felicjana Szumborskiego, który po pobycie w Sankt Petersburgu w 1841 r. wystosował list pasterski, nakazujący zainstalowanie w cerkwiach ikonostasów oraz wprowadzenie niektórych obrzędów sprawowanych w Kościele prawosławnym³. Ów list pasterski wywołał mieszane reakcje wśród duchowieństwa oraz wiernych, a pod presją Watykanu, został wycofany. Mimo to część parafii unickich przeszła na prawosławie, a w części zaczęto wprowadzanie zmian w nabożeństwach. Zorganizowana prawosławna struktura parafialna odrodziła się w granicach unickiego dekanatu tarnogrodzkiego w miejscowościach Luchów, Babice i Potok Górny. Wielkie zasługi na tym polu miał jej pierwszy proboszcz, który przybył z guberni grodzieńskiej – ks. Ignacy Gintowt. Potrafił on zjednać dla sprawy umocnienia wiary prawosławnej rzesze włościan i to pomimo szczególnej mobilizacji strony łaćwińskiej, zarzucającej mu składanie obietnic bez pokrycia, przekupstwo oraz rozpijanie ludu⁴. Faktem jednak jest, że na jego sukces misyjny miał wpływ fatalny stan parafii greckokatolickich, a zwłaszcza małe zaangażowanie kapłanów w posługę duszpasterską, a także fatalny stan budowli sakralnych (np. rozpadająca się cerkiew w Potoku Górnym) czy zaniedbane cmentarze.

W 1874 r. nowy administrator unickiego biskupstwa chełmskiego, ks. Marceł Popiel, skierował do duchowieństwa okólnik, w którym zachęcał do odradzania utraconych wartości duchowych tradycji wschodniej poprzez oczyszczenie ich z naleciałości łaćwińskich. W lutym 1875 r. unickie duchowieństwo diecezji chełmskiej w Białej Podlaskiej zwróciło się z prośbą do Synodu Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej o pozwolenie na powrót do prawosławia. 25 marca 1875 r. w obecności delegacji duchowieństwa, przez władze carskie zaakceptowana została decyzja powrotu unitów do macierzystej Cerkwi prawosławnej. Okolicznościowe uroczystości odbyły się w Białej, Janowie Podlaskim, Chełmie, Hrubieszowie i Zamościu. Decyzję w sprawie powrotu do rodzimego prawosławia podjął Świątobliwy Synod 11 maja 1875 r. Rosyjskie władze państwowe do kwestii likwidacji Kościoła katolickiego obrządku unickiego podeszły nadzwyczaj restrykcyjne, nie bacząc na miejscowe tradycje i kulturę duchową. Unicka diecezja chełmska została włączona do Prawosławnej Diecezji Warszawsko-Chełmskiej.

³ Tamże, s. 60.

⁴ Por. T. Osiński, „Propaganda luchowska”. *Kulisy konwersji na prawosławie unitów wsi Luchów, Babice, Potok Górny w latach czterdziestych XIX wieku*, „Res Historica” 26(2008), s. 63-89.

2. Potrzeba prawdy w przekazach o powrocie unitów do prawosławia

W odniesieniu do tak trudnego tematu, jakim jest powrót unitów do prawosławia, warto przypomnieć maksymę J.W. Goethego: „Błąd łatwiej można dostrzec niż prawdę, bo błąd leży na wierzchu, a prawda w głębi” i zabrać się za usuwanie tego, co dodane i zniekształcone, mając nadzieję, że prawda wyłoni się sama. W poznaniu Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób ważną rolę odgrywa teologia apofatyczna, dzięki której za pomocą formuł przeczących, pomagających w dookreśleniu jaki Bóg nie jest, można w bardziej zrozumiały sposób przybliżyć Jego tajemnicę. Tę samą metodę możemy z powodzeniem zastosować w dochodzeniu do prawdy. W przypadku zagadnień trudnych do interpretacji, niejednoznacznych, obrosłych w przeinaczenia, zastosowanie metody negacji może okazać się bardzo skuteczne.

Krzysztof Mazur w artykule pt. *Unici po trzykroć biedni...* podkreśla, że w opisach dziejów unitów i ich przechodzenia na prawosławie więcej jest „egzaltacji i martyrologicznego lukru” niż pogłębionej i obiektywnej wiedzy o dziejach Kościoła greckokatolickiego, zwłaszcza na Południowym Podlasiu. Nie dotyczy się istoty rzeczy, aby nie wzbudzać niepotrzebnego dysonansu. Fakty niezgodne z dominującą narracją przemilcza się, a prawdę interpretuje według ideologicznej i politycznej poprawności⁵. Daje temu wyraz w słowach: „[...] w moim przekonaniu nadawanie wyrywkowi dziejów waloru całości i to tak ważnej, że aż wskazywanej do zapamiętania, nie jest ani mądre, ani dobre”⁶. Tego rodzaju refleksja historiograficzna Krzysztofa Mazura nawiązuje do świadomego ograniczania kilkusetletnich dziejów skutków unii brzeskiej (1596 r.) jedynie do okresu pomiędzy jej likwidacją przez carat (1875 r.) a rokiem 1905, czyli czasem licznego przechodzenia tzw. opornych unitów na obrządek łaćski. Zgodnie z tą narracją należy zapomnieć o wszystkich tragicznych aspektach wprowadzania w życie brzeskiej unii kościelnej, a także jej skutkach: rozlewie krwi, prześladowaniach, przejmowaniach przez unitów prawosławnych soborów, cerkwi i monasterów, aby w całkowitym oderwaniu od nich wynieść na piedestał unicki opór wobec urzędowego zlikwidowania Kościoła greckokatolickiego. Położenie za wszelką cenę nacisku na krzywdy doznane ze strony carskiej administracji, z uwzględnieniem niefortunnnych wydarzeń z Pratulina czy Drelowa, miało na celu ukazanie kwestii powrotu unitów do prawosławia jako skutku działań władz carskich. A przecież,

⁵ K. Mazur, *Unici po trzykroć biedni*, [w:] *Tragiczna w skutkach unia brzeska*, red. abp Abel (Popławski), Lublin-Hajnówka-Białystok 2016, s. 6-7.

⁶ Tamże, s. 6.

problem był bardziej złożony i stanowił wypadkową wielu uwarunkowań, o czym pisze Andrzej Szabaciuk, nazywając tereny Chełmszczyzny „rosyjskim Ulsterem”⁷.

Ponadto należy pamiętać, że nie było jednego modelu przechodzenia unitów na prawosławie „pod presją cara i Cerkwi”, o czym świadczą konkretne fakty z różnych czasów i miejsc w granicach Rzeczypospolitej przedrozbiorowej. Najbardziej dobitnym tego przykładem są wydarzenia z lat 1926-1934, określane mianem „schizmy tylawskiej”. Jej istotą był stosunkowo liczny powrót Łemków do prawosławia. Zapoczątkował ją wiec ludowy zwołany we wsi Tylawa w Beskidzie Niskim. Swoją deklarację odejścia z Kościoła greckokatolickiego tamtejsi Łemkowie argumentowali przede wszystkim sprzeciwem wobec wprowadzania kolejnych zmian w Boskiej Liturgii i nabożeństwach, a także porzuceniem przez biskupów unickich określania ich wiary jako prawosławnej oraz upowszechnieniem kultu męczennika Jozafata Kuncewicza, którego uważali za prześladowcę prawosławia. W tamtym okresie osłabiona Cerkiew prawosławna próbowała za wszelką cenę odnaleźć się w realiach II Rzeczypospolitej. Nadmierne skupienie się na działaniach władz w procesie likwidacji unickiej diecezji chełmskiej może spowodować przemilczenie jeszcze jednej, istotnej kwestii, związanej z działaniami Stolicy Apostolskiej i hierarchii rzymskokatolickiej na Łemkowszczyźnie. Studiując dzieje Kościoła unickiego w Rzeczypospolitej trudno nie odnieść wrażenia, że strona łacińska osiągnęła swój zamierzony cel już w momencie zawarcia aktu unii brzeskiej. Dalszy los unitów nie obchodził ani papieża, ani hierarchii katolickiej, chyba że unicy mieli pełnić rolę karty przetargowej. Doskonale dokumentują to działania Rzymu w odniesieniu do takich wydarzeń jak rozbiory Polski, latynizacja Galicji (zwieńczona synodem we Lwowie w 1891 r.) czy ogłoszenie ukazu tolerancyjnego cara Mikołaja II, którym zaskoczona była nawet hierarchia prawosławna. Nic zatem dziwnego, że traktowani instrumentalnie, jako „bracia w wierze drugiej kategorii”, jako „Cerkiew rusińska” czy „Cerkiew chłopska”, unicy zaczęli szukać dla siebie innej drogi.

Wydarzenia okresu międzywojennego potwierdzają, że dla Łemków obrana droga powrotu do wiary przodków okazała się właściwa. Na poparcie tej tezy można przytoczyć dane o skuteczności neounii na Kresach II Rzeczypospolitej. Stolica Apostolska powołała do istnienia strukturę eklezjalną, której nadała nazwę Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego. Jej zagorzałym propagatorem były ordynariusz podlaski bp Henryk Przeździecki. On to został upoważniony przez papieża Piusa XI instrukcją „Zelum Amplitudinis” do „pozyskiwania” wiernych. Bp Henryk Przeździecki wraz z innymi biskupami kresowymi (wileńskim, pińskim,

⁷ Por. A. Szabaciuk, *„Rosyjski Ulster”. Kwestia chełmska w polityce imperialnej Rosji w latach 1863-1915*, Lublin 2013.

łuckim i lubelskim) sprawowali władzę jurysdykcyjną nad obrządkiem bizantyjsko-słowiańskim (zwanym również wschodniosłowiańskim i wschodniokatolickim) i jego duchownymi. Wiesław Mysłek w monografii pt. *Przedmurze: szkice z dziejów Kościoła katolickiego w II Rzeczypospolitej* podaje dane na temat skuteczności unii: „Jeśli w 1927 roku było zaledwie 14 parafii, a parafian około 20 tysięcy, zaś po jedenastu latach w 1938 roku parafii 43, a wyznawców kilka tysięcy mniej [...], to dane te najlepiej ilustrują katastrofę unii „od dołu”⁸.

Wędrując przez miasta i wsie Galilei, Chrystus nauczał swoich uczniów: „Nie ma bowiem nic ukrytego, co by nie miało być ujawnione, ani nic tajemnego, co by nie było poznane i na jaw nie wyszło” (Łk 8, 18). Słowa te pozwalają nam ufać, że dzieje unii brzeskiej i jej konsekwencje zostaną rzetelnie zbadane oraz precyzyjnie opisane. Jest to niezbędne dla pokojowego współistnienia na ziemiach Rzeczypospolitej wszystkich wierzących w Chrystusa.

Bibliografia

- Ciołka D., *Latynizacja Kościoła unickiego w Rzeczypospolitej po synodzie zamojskim*, Białystok 2014.
- Mazur K., *Unici po trzykroć biedni*, [w:] *Tragiczna w skutkach unia brzeska 1596*, red. abp Abel (Popławski), Lublin-Hajnówka-Białystok 2016, s. 5-23.
- Mysłek W., *Przedmurze: szkice z dziejów Kościoła katolickiego w II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1987.
- Osiński T., „*Propadanda luchowska*”. *Kulisy konwersji na prawosławie unitów wsi Luchów, Babice, Potok Górny w latach czterdziestych XIX wieku*, „*Res Historica*” 26(2008), s. 63-89.
- Stempa T., *Cerkiew prawosławna w Polsce. Ilustrowana historia*, Warszawa 2016.
- Szabaciuk A., „*Rosyjski Ulster*”. *Kwestia chełmska w polityce imperialnej Rosji w latach 1863-1915*, Lublin 2013.

⁸ W. Mysłek, *Przedmurze*, Warszawa 1987, s. 139.

Ks. Denis Rusnak

Droga unitów do prawosławia w Obwodzie Białostockim w XIX wieku

Obwód Białostocki jako jednostka administracyjna powstał w 1807 r. W 1842 r. został on włączony do Guberni Grodzieńskiej. Po trzecim rozbiorze Rzeczypospolitej obszar ten przyłączono do Prus jako Białostocki Departament Kameralny, liczący około pół miliona mieszkańców. Na mocy Pokoju Tylżyckiego Departament został włączony do Rosji jako Obwód Białostocki. W jego skład wchodziło 59 parafii i trzy klasztory unickie. Klasztory funkcjonowały w Supraślu, Kuźnicy (utworzony w 1743 r.) oraz w rezydencji bazylianów supraskich w Drohiczynie. Na tym terenie Cerkiew prawosławna funkcjonowała w trzech parafiach monasterskich w Drohiczynie, Bielsku i Zabłudowie¹. W latach trzydziestych XIX wieku Kościół unicki w Obwodzie Białostockim był podzielony na trzy dekanaty: białostocki, bielski i drohicki. Dekanat drohicki w 1835 r. został włączony do dekanatu bielskiego. W dekanacie białostockim funkcjonował monaster w Supraślu, przy którym działała szkoła męska dla dzieci duchowieństwa unickiego. Na ogół stan materialny parafii unickich nie był zadowalający. W 1834 r. bp Józef Siemaszko po dokonanej wizytacji diecezji litewskiej zaznaczył, że wiele świątyń dekanatu białostockiego wymaga remontu lub rozbiórki. Ostatecznie część parafii zamknięto. Los ten dotknął parafie, które nie były w stanie utrzymywać swojego duchownego. Likwidowano parafie znajdujące się w bliskim sąsiedztwie z innymi, bardziej zamożnymi parafianami, aby umożliwić wiernym niezakłócony dostęp do cerkwi. W przypadku braku w pobliżu innej cerkwi, parafia, nawet uboga, dalej funkcjonowała. Wskutek tych działań w diecezji litewskiej

¹ Por. I. Matus, *Schyłek unii i proces restytucji prawosławia w obwodzie białostockim w latach 30. XIX wieku*, Białystok 2013.

zamknięto 29 parafii, z czego w Obwodzie Białostockim – 4. W 1836 r. nastąpiła ponowna redukcja liczby parafii, w wyniku której w diecezji zamknięto 32, natomiast w Obwodzie Białostockim – 5. Wiele biednych parafii dalej funkcjonowało z uwagi na bliskie sąsiedztwo i działalność prozelicką parafii łacińskich. W Obwodzie Białostockim wszystkich unitów było około 65 tysięcy². Ponad 90% wiernych miało pochodzenie chłopskie. Wpływało to na niski poziom świadomości religijnej unitów, dodatkowo osłabionej przez intensywną latynizację Kościoła unickiego po Synodzie Zamojskim w 1720 r. Tradycyjnie w parafiach miejskich świadomość ta była nieco wyższa. Często unicy uczestniczyli w nabożeństwach cerkiewnych jedynie kilka razy w ciągu roku, rzadko przystępowali do sakramentów spowiedzi i Eucharystii. Panował ogólny brak wiedzy podstaw nauki wiary i znajomości modlitw. Często sakramentu Chrztu udzielało duchowieństwo łacińskie, zapisując nowo ochrzczone dzieci do metryk parafii rzymskokatolickich. Na początku 1836 r. bp Józef Siemaszko odnotował, że w 1834 r. duchowieństwo łacińskie ochrzciło 35 tysięcy unickich dzieci w skali całego Kościoła grekokatolickiego.

Na początku XIX wieku sytuacja polepszyła się dzięki działalności metropolity Iraklego Lisowskiego oraz systematycznym wizytacjom i rewizjom parafii unickich. Wówczas w Kościele unickim ujawniła się wewnętrzna tendencja do większego usamodzielnienia się i przeprowadzenia reformy życia cerkiewnego. W latach dwudziestych i trzydziestych XIX wieku powstał inny problem, który od samego początku był chorobą Kościoła unickiego, a mianowicie przechodzenie wiernych na obrządek łaciński. Na przełomie wieków XVIII i XIX, Kościół unicki był tak bardzo zlatynizowany, że pozostawał o wiele bliżej Kościoła katolickiego niż Cerkwi prawosławnej³. Unicy stanęli w obliczu wyboru: albo pełna latynizacja i zatracenie własnej tożsamości religijnej, albo dokonanie reform, które w sposób nieunikniony prowadziły do zbliżenia się z prawosławiem, a w konsekwencji – zjednoczenie się z Cerkwią prawosławną. Reforma cerkiewna bp. Józefa Siemaszko poprowadziła unitów drogą reformy życia cerkiewnego, która odpowiadała dążeniom zdecydowanej większości spośród najbardziej wykształconej i aktywnej części duchowieństwa. W wyniku działalności bp. Józefa Siemaszko aktywizowało się duchowieństwo łacińskie, które dążyło do spowodowania przechodzenia unitów na obrządek łaciński. Zjawisko to wzmocniło się w latach trzydziestych XIX wieku, kiedy w sposób otwarty zaczęto mówić o zbliżającej się likwidacji unii. Sfera wiary nie była brana pod uwagę. Niepokój

² W 1838 r. dekanat bielski liczył 44 304 wiernych, a dekanat białostocki – 20 284 wiernych.

³ Пор. М. Носко, *Униатская Церковь в первой трети XIX века. Движение к воссоединению с Православием*, Минск 2017; А. Романчук, *Митрополит Иосиф (Семашко): Очерк церковного и общественного служения*, Москва-Минск 2015.

unitów wywoływała obawa przed możliwą zmianą obrzędowości, tradycyjnych zwyczajów, zamianą duchownych na nowych – z Rosji. Szczególną rolę w tych procesach odgrywało duchowieństwo i szlachta Kościoła katolickiego. Bp Józef Siemaszko niejednokrotnie ingerował w te procesy, osiągając zrównanie prawne unitów z prawosławnymi.

Bez względu na to, że Obwód Białostocki w największym stopniu podlegał lacyfikacji, zaś sami unici stanowili tylko około 10% ludności regionu, przejścia na katolicyzm nie miały na tamym terenie charakteru masowego. W białostockim dekanacie przejścia unitów na katolicyzm miały miejsce w 12 parafiach, a w dekanacie bielskim – w 22. Dotyczyło to niewielkiego odsetka parafian. Wyjątkiem okazała się parafia drohiccka, w której do Kościoła katolickiego przeszła jedna czwarta wiernych. Powodem tego była aktywna działalność pijarów z klasztoru w Drohiczynie. Wśród przyczyn przechodzenia unitów na katolicyzm należy wskazać: małżeństwa mieszane, działalność prozelityczną łaćńskiego duchowieństwa oraz niski poziom świadomości religijnej unitów. W 1835 r. przechodzenie z obrządku unickiego na obrządek łaćński zostało zabronione. Zanim to nastąpiło, na obrządek łaćński przeszło 983 osób w całym Obwodzie Białostockim, co stanowiło niecałe 1,5% wiernych. Fakt ten świadczy o silnym przywiązaniu zdecydowanej większości unitów do tradycji wschodniej. Reformy bp. Józefa Siemaszko dotyczyły trzech najważniejszych aspektów życia cerkiewnego: wykształcenia, nabożeństwa i wystroju świątyni. Spotkało się to ze sprzeciwem duchowieństwa, które nie chciało realizować poleceń władz cerkiewnych. Często nie przestrzegano terminów lub składano sprawozdania niezgodne z prawdą. W tej sytuacji bp Józef Siemaszko osobiście kontrolował procesy likwidacji łaćńskich elementów wystroju wewnętrznego świątyni. Dotyczyło to bocznych ołtarzy, ławek, konfesjonałów, ambony, organów. W świątyniach unickich brakowało ikonostasów, stołów ofiarnych. Ponadto, często korzystano z łaćńskich naczyń liturgicznych. Muzyka organowa zastępowała śpiew cerkiewny. Zmieniło się odniesienie do ikony. Zrezygnowano z kanonu ikonograficznego. Ikona przeobraziła się w świeckie malarstwo religijne, mające charakter dekoracyjny. Nawet napisane jeszcze przed unią brzeską ikony poddawane były zmianom nadającym im cechy łaćńskie: korony, krzyże papieskie, tiary czy dodatkowe elementy dekoracyjne. Unickie obrazy odzwierciedlały łaćńską obrzędowość. Obecne były na nich symbole przedstawiające łaćńską naukę wiary: klucze w rękach apostoła Piotra, pastorał czy papieska tiara. Praktycznie wszystkie parafie unickie posiadały figury katolickich świętych: św. Franciszka z Asyżu czy św. Tomasza z Akwinu. Przeprowadzana reforma miała istotne znaczenie w procesie odrodzenia się obrządku wschodniego w Kościele unickim i była najbardziej odczuwana przez wiernych. Zamiana

łacińskich ołtarzy na ołtarze prawosławne i usunięcie bocznych ołtarzy przeprowadzono sprawnie, podobnie jak i usunięcie łacińskich utensyliów liturgicznych. Problem powstał w przypadku ikonostasów i likwidacji organów. W kwestii ambony bp Józef Siemaszko dopuszczał jej pozostawienie, jeżeli istniały ku temu istotne powody.

W 1834 r. w żadnej parafii dekanatu białostockiego, oprócz monasteru supraskiego, nie było ikonostasu. W bielskim dekanacie ikonostasy posiadało 5 parafii. W 1836 r. bp Józef Siemaszko wydał polecenie o postawieniu ikonostasów w parafiach w ciągu roku. Dziekani mieli obowiązek na bieżąco informować konsystorz o postępach w ich okręgu. Zakładano wsparcie finansowe państwa dla najbardziej potrzebujących parafii, lecz w praktyce nie zawsze było ono realizowane, ponieważ wymagało ścisłej współpracy konsystorza, dziekanów, proboszczów i władz lokalnych. Pomoc często docierała z poważnym opóźnieniem lub w ogóle nie była udzielana. Bez względu na wszystkie trudności, w 1836 r. ikonostasy posiadały już wszystkie cerkwie dekanatu bielskiego, oprócz parafii w Drohiczynie. W dekanacie białostockim pozostawały dwie świątynie bez ikonostasów. Pierwotnie ikonostasy nie posiadały ikon z powodu braku ikonografów. Ikony zaczęto ustawiać w ikonostasach przeważnie od 1837 r., kiedy został uregulowany problem państwowego dofinansowania biedniejszych parafii⁴. Pojawienie się ikonostasów w unickich świątyniach doprowadziło do odczuwalnych zmian w życiu liturgicznym. Z powodu długotrwałej ich nieobecności, duchowieństwo nie zawsze orientowało się w ich funkcji liturgicznej. Stworzono więc instrukcję liturgicznego korzystania z ikonostasu, którą przekazano dziekanom⁵.

Ważnym elementem wystroju wewnętrznego świątyn unickich były organy, które pojawiły się w nich pod koniec XVIII wieku i w odróżnieniu od bocznych ołtarzy, które stawiano w świątyniach unickich jeszcze przed Soborem Zamojskim, nie zdążyły utrwalić się w tradycji liturgicznej. Organy znajdowały się w 86 parafiach diecezji litewskiej, co stanowiło 11% wszystkich cerkwi, natomiast w Obwodzie Białostockim – w 25 świątyniach, co stanowiło około 40% wszystkich parafii i świadczyło o znaczącej latynizacji obrządku unickiego na tych terenach⁶. Obecność w świątyni organów oznaczała zanik śpiewu cerkiewnego i poważne zniekształcenie całego układu życia liturgicznego. Ponadto, ten element łacińskiego wystroju świątyni bardzo mocno zbliżał Cerkiew unicką do Kościoła katolickiego w kwestii obrzędowości. Wraz z zanikiem śpiewu w cerkwiach unickich, została ograniczona liczba nabożeństw w dobowym

⁴ Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne (Lietuvos Valstybes Istorijos Archivas), dalej: LVIA, f. 605, op. 1, d. 2495, 3373, 2495, 2036.

⁵ LVIA, f. 605, op. 1, d. 2840.

⁶ LVIA, f. 634, op. 1, d. 4.

cyklu nabożeństw. Zniekształcenie nabożeństwa negatywnie wpływały na jakość wiary i świadomości religijnej unitów.

W 1833 r. w Soborze pw. Zaśnięcia Matki Bożej w Żyrowicach rozpoczęła się zamiana muzyki organowej na śpiew chóralny. W Obwodzie Białostockim proces postępował powoli i nabrał siły po 1835 r., kiedy szkołę chórzystów cerkiewnych w Żyrowicach opuścili pierwsi absolwenci. W tym samym roku ukazało się rozporządzenie zakazujące korzystania w cerkwiach unickich z muzyki organowej podczas nabożeństw. Zmiana ta przywracała możliwość odprawiania pełnego cyklu nabożeństw i stwarzała możliwość przywrócenia nabożeństwa wschodniego w parafiach unickich. Nie wszyscy duchowni unicy dostosowali się do wymagań reformy. Na przykład bazylianie zignorowali rozporządzenie władz kościelnych w parafii białostockiego dekanatu w Kuźnicach. 3 marca 1837 r. proboszcz tej parafii został zawieszony w czynnościach kapłańskich, a organy cerkiewne zostały zdemontowane i sprzedane. Ostatnie organy w dekanacie bielskim usunięto z cerkwi po roku 1841. Zmiana wystroju wewnętrznego unickich świątyń była czymś więcej niż zmianą tradycji liturgicznej i praktyk duchowych; ostatecznie była to zmiana świadomości dogmatycznej i duchowej.

W 1838 r. reformy cerkiewne bp. Józefa Siemaszko zaczęły przynosić odczuwalne zmiany. Konsystorz Duchowny uznał wówczas, że Kościół unicki jest gotów zjednoczyć się z Kościołem prawosławnym. Bp Józef Siemaszko podkreślał, że „lud jest taki sam, jaki był przed uprowadzeniem do unii i zostanie prawosławnym tak szybko, jak szybko zostaną prawosławnymi jego pasterze”⁷. W reformowaniu Cerkwi unickiej znalazł on wsparcie licznych duchownych, a zwłaszcza członków Konsystorza Duchownego, dziekanów oraz przełożonych niektórych monasterów. Przewodniczącym Konsystorza Duchownego w Obwodzie Białostockim od 1828 r. był kapłan soboru w Żyrowicach, doktor teologii i prawa kanonicznego, ks. Antoni Tupalski⁸. Pochodził on z rodziny szlacheckiej. W latach 1781-1788 pobierał naukę w szkole w Wołkowysku, którą ukończył nagrodzony złotym medalem. Następnie, w latach 1788-1794 studiował w Papieskim Seminarium w Wilnie. W 1796 r. przyjął święcenia kapłańskie. W 1799 r. został dziekanem okręgu wołkowyskiego, a w 1804 r. został asesorem Konsystorza Duchownego w Brześciu. Trzy lata później wybrano go na przewodniczącego i oficjała kancelarii diecezji brzeskiej. W 1808 r. ks. Antoni Tupalski został nagrodzony godnością brzeskiego kanonika i prałata. W 1828 r. został starszym

⁷ Г. Киприянович, *Высокопреосвященный Иосиф Семашко, митрополит литовский и виленский. Очерк его жизни и деятельности по воссоединении западнорусских униатов с православною церковию в 1839 г.*, Вильно 1894, с. 53.

⁸ LVIA, f. 634, op. 1, d. 361.

protorejem Katedralnego Soboru w Żyrowicach i przewodniczącym Litewskiego Konsystorza Duchownego. Pełnił też funkcje publicznego kaznodziei. Przez pewien czas pracował w Kolegium Rzymskokatolickim w Sankt Petersburgu. W latach 1801-1803 ks. Antoni Tupalski przeprowadził wizytacje około 300 parafii oraz zgromadził dane dotyczące monasterów bazylikańskich.

Ostatnim przewodniczącym Metropolitalnego Konsystorza Duchownego w Wilnie był dyplomowany teolog Uniwersytetu Wileńskiego, dziekan okręgu drohickiego, wieloletni proboszcz parafii w Kleszczelach, ks. Antoni Sosnowski. W latach 1783-1793 pobierał on naukę w szkole w Bielsku, a w okresie od 1794 r. do 1797 r. w seminarium supraskim. W 1800 r. przyjął święcenia kapłańskie. W 1805 r. objął parafię w Kleszczelach, natomiast od 1808 r. pełnił funkcję dziekana drohickiego. W 1810 r. objął stanowisko brzeskiego kanonika katedralnego. W 1822 r. ks. Antoni Sosnowski został zastępcą przewodniczącego, a w 1825 r. – przewodniczącym Metropolitalnego Konsystorza Duchownego w Wilnie⁹. Funkcję tę pełnił do rozwiązania Metropolitalnego Konsystorza w 1828 r. W 1819 r. przeprowadził wizytację generalną cerkwi dziekanatu drohickiego. W tym samym roku otrzymał stanowisko egzaminatora teologii Uniwersytetu Wileńskiego. W 1829 r. ks. Antoni Sosnowski objął stanowisko starszego katedralnego protorejera i otrzymał prawo noszenia złotego krzyża. Ks. Antoni Sosnowski, jako członek Kapituły Brzeskiej, złożył szczegółowy raport dotyczący bezprawnych działań bazylianów i ogólnego stanu Cerkwi unickiej. Wskazał w nim na przywłaszczenie przez bazylianów majątku i funduszy należących do parafii unickich oraz seminarium, niski poziom wykształcenia dzieci duchownych (kształconych przez zakon bazylianów), brak porządku w konsystorzach, niski poziom życia duchowieństwa parafialnego i niezadowolający stan materialny parafii. Raport ks. Antoniego Sosnowskiego przyczynił się do przeprowadzenia reformy zakonu bazylianów, polegającej na redukcji liczby monasterów z przeznaczeniem ich majątku na powołanie i utrzymanie nowych szkół dla przyszłych duchownych. Reforma ta była przeprowadzona przez Ministerstwo Oświaty Narodowej i Wyznań Obcych, lecz przygotowana była jeszcze przez metropolitę Iraklego Lisowskiego i abp. Jana Krasowskiego. W swojej parafii w Kleszczelach ks. Antoni Sosnowski utrzymywał osiem szkół elementarnych¹⁰. Przy cerkwi pw. św. Mikołaja ponownie utworzył szkołę śpiewu cerkiewnego, która w znacznym stopniu przyczyniła się do odrodzenia śpiewu liturgicznego w parafiach unickich. Na terenie parafii działało dziewięć bractw cerkiewnych.

⁹ Российский Государственный Исторический Архив w Sankt-Petersburgu, dalej: RGIA, f. 823, op. 3, d. 1508.

¹⁰ П. Бобровский, *Антоний Юрьевич Сосновский старший соборный протоиерей*, „Литовские Епархиальные Ведомости” 21(1890), с. 172.

Członkiem Litewskiego Konsystorzu Duchownego był ks. Michał Bobrowski, dr teologii, mgr filozofii, członek Akademii Starożytności w Rzymie, członek Azjatyckiego Naukowego Stowarzyszenia w Paryżu oraz członek Rosyjskiego Stowarzyszenia Historyczno-Archeologicznego przy Uniwersytecie Moskiewskim. Pochodził z rodziny kapłańskiej. Nauki najpierw pobierał w powiatowej szkole w Drohiczynie, następnie uczył się w Gimnazjum w Białymstoku, które ukończył nagrodzony srebrnym medalem. W latach 1808-1812 studiował w Głównym Seminarium przy Uniwersytecie Wileńskim. W 1811 r. otrzymał tytuł magistra filozofii i został nagrodzony premią 100 rubli srebrem za wyniki w nauce. W 1812 r. Michał Bobrowski otrzymał tytuł magistra teologii. W latach 1813-1814 studiował prawo. W 1817 r. otrzymał stypendium Uniwersytetu Wileńskiego, które pozwoliło mu na podróż na Bliski Wschód w celu studiowania języków biblijnych: greckiego, hebrajskiego, syryjskiego, chaldejskiego. Przez pięć lat studiował w Wiedniu, Paryżu, Rzymie. Kilkakrotnie podróżował na Bałkany w celu prowadzenia badań lingwistycznych. W 1815 r. Michał Bobrowski przyjął święcenia kapłańskie z rąk bp. Hadriana Hołowni. W latach 1816-1817 ks. Michał Bobrowski pełnił funkcję asesora Wileńskiego Konsystorzu Metropolitalnego. W 1817 r. metropolita Jozafat Bułhak mianował go brzeskim kanonikiem katedralnym. W 1823 r. otrzymał stopień naukowy doktora teologii. W latach 1825-1828 był członkiem brzeskiego konsystorza. W okresie od 1828 r. do 1833 r. pełnił funkcję wileńskiego dziekana. W 1829 r. został mianowany młodszym protojerejem Katedry w Żyrowicach. Ks. Michał Bobrowski był znanym i cenionym sławistą, posiadał tytuł profesora zwyczajnego Uniwersytetu Wileńskiego, gdzie kierował katedrą języków słowiańskich. Badał rękopisy monasteru supraskiego¹¹. W 1823 r. ks. Michał Bobrowski został sekretarzem Wileńskiego Komitetu Cenzury. Pełnił też funkcje członka Rady Głównego Seminarium przy Uniwersytecie Wileńskim. W Seminarium duchownym wykładał archeologię biblijną i język cerkiewno-słowiański. W 1824 r. ks. Michał Bobrowski, wraz z innymi profesorami Uniwersytetu Wileńskiego, został zawieszony w pracy dydaktycznej na dwa lata, za wsparcie na uczelni zamieszek studenckich, których celem było domaganie się powrotu Cerkwi unickiej do prawosławnej tradycji liturgicznej. W 1826 r. ks. Michał Bobrowski został przywrócony na stanowisko profesora Uniwersytetu Wileńskiego.

Należy zwrócić uwagę jeszcze na dwóch członków Litewskiego Konsystorza Duchownego, a mianowicie ks. Antoniego Szymańskiego i ks. Leopolda Pańkowskiego. Obydwaj duchowni ukończyli Seminarium Wileńskie i byli magistrami teologii. Ks. Antoni Szymański pełnił funkcję asesora Konsystorza Brzeskiego i był kanonikiem

¹¹ W 1830 r. ks. Michał Bobrowski był w posiadaniu trzech rękopisów supraskich: *Żywoty świętych z pouczeniami, Apostoła i Rozmowy św. Grzegorza* (na pergaminie), LVIA, f. 634, op. 1, d. 3.

brzeskim. W latach 1825-1826 był asesorem Wileńskiego Konsystorza Duchownego, a w latach 1814-1822 i 1825 przygotowywał kandydatów do stanu kapłańskiego. Leopold Pańkowski przyjął święcenia kapłańskie w 1823 r., w 1824 r. został egzaminatorem dekanatu kamienieckiego. W 1833 r. mianowano go na stanowisko asesora Litewskiego Konsystorza Duchownego.

W czasie przeprowadzania reformy cerkiewnej przez bp. Józefa Siemaszko ważną rolę w diecezji litewskiej odgrywali dziekani. W znacznym stopniu to oni wpływali na stanowisko parafialnego duchowieństwa w kwestii reformy życia cerkiewnego i ostatecznego zjednoczenia się z prawosławiem. Zadaniem dziekanów było realizowanie zarządzeń Konsystorza Duchownego. Dziekan Okręgu Białostockiego – ks. Leon Markiewicz – był proboszczem parafii w Rybołach. Funkcję dziekana okręgu białostockiego pełnił od 1824 r. Dziekan okręgu bielskiego, ks. Adam Kostycejewicz, był proboszczem parafii w Pasynkach. Funkcję dziekana okręgu bielskiego objął w 1819 r. Wyższe duchowieństwo unickie (członkowie Konsystorza Duchownego oraz wykładowcy Seminarium w Żyrowicach) już w 1834 r. podpisali deklarację przejścia na prawosławie. Powszechnie tego rodzaju zobowiązania były składane w latach 1837-1838, a przyjmował je bp Antoni Zubko. Nie odnotowano żadnego sprzeciwu w dekanacie białostockim. Wszyscy mnisi bazylikańskiego monasteru w Supraślu złożyli deklarację przejścia na prawosławie. Wielką zasługę w tym miał przełożony monasteru, o. Nikodem (Marcinowski), który złożył własną deklarację przejścia na prawosławie w 1837 r. Podczas wizytacji monasteru w 1834 r. bp Józef Siemaszko zauważył, że wielki barokowy ikonostas w głównej Cerkwi pw. Zwiastowania Najświętszej Marii Panny pozwolił na przywrócenie wschodnich obrzędów liturgicznych. W 1837 r. była sprawowana uroczysta Boska Liturgia, podczas której śpiewał chór uczniów szkoły monasterskiej¹². W monasterze supraskim przebywało siedmiu zakonników, znających porządek wschodniego nabożeństwa i życzliwie odnoszących się do prawosławia¹³. W 1838 r. o. Nikodem (Marcinowski) został odznaczony przez bp. Józefa Siemaszko godnością archimandryty¹⁴.

Bazylianie z reguły stanowili opozycję wobec reformy cerkiewnej bp. Józefa Siemaszki i dystansowali się do prawosławia. Nawet po ogłoszeniu na Soborze Połockim w 1839 r. zjednoczenia się Kościoła unickiego z Cerkwią prawosławną, niektóre monastera pobazylikańskie ignorowały zarządzenia władz cerkiewnych

¹² Н. Далматов, *Супрасльскій Благовещенскій Монастырь. Историческо-статистическое описание*, Санкт-Петербург 1892, с. 416.

¹³ LVIA, f. 605, op. 1, d. 3357.

¹⁴ *Записки Иосифа, митрополита литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора*, т. 2, Санкт-Петербург 1883, с. 74.

i praktykowały poprzedni ustrój życia duchowego i liturgicznego, np. tak było w monasterze byteńskim. Bazylianie nie chcieli podporządkować się bardziej wymagającym regułom życia monastycznego, które obowiązują w prawosławiu. Dotyczyło to postu (bazylianie spożywali potrawy mięsne, a to jest niedopuszczalne we wschodnich monasterach), pracy fizycznej (bazylianie zazwyczaj nie podejmowali pracy fizycznej z powodu swojego szlacheckiego pochodzenia, natomiast w prawosławiu praca fizyczna mnichów jest obowiązkiem). Poza tym bazylianie z niechęcią odnosili się do ewentualnej utraty swojej uprzywilejowanej pozycji w Kościele unickim. W związku z powyższym należy zwrócić uwagę na ihumena monasteru supraskiego, o. Nikodema (Marcinowskiego), który aktywnie wspierał reformy bp. Józefa Siemaszko i zdołał przekonać go co do słuszności zmian w Kościele unickim i przejścia na prawosławie wszystkich mnichów supraskich. O. Nikodem, podobnie jak bp Józef Siemaszko, wprowadzał reformy w supraskim monasterze stopniowo, lecz konsekwentnie. Przełożony monasteru supraskiego dopiero w 1849 r. zwrócił się do abp. Józefa Siemaszko z prośbą o pozwolenie noszenia szat prawosławnych mnichów. Wcześniej, w 1844 r., skierował taki postulat do ordynariusza diecezji litewskiej dotyczący trzech hieromnichów monasteru supraskiego¹⁵.

Sytuacja w dekanacie bielskim przedstawiała się nieco inaczej. Dziekan, ks. Adam Kostycewicz, poinformował duchowieństwo o konieczności złożenia deklaracji zgody przejścia na prawosławie 14 czerwca 1838 r. w cerkwi parafialnej, w Czarnej Cerkiewnej, gdzie zgromadziło się duchowieństwo parafialne. Obecnych było 41 duchownych. Dziekan bielski złamał rozporządzenie Konsystorza Duchownego dotyczące informowania duchowieństwa i zbierania deklaracji¹⁶. Połowa obecnych wówczas duchownych (21 kapłanów) odmówiła złożenia takiego oświadczenia. Był to największy sprzeciw unickiego duchowieństwa wobec przejścia do Kościoła prawosławnego. Część duchownych z tej grupy wkrótce się wycofała i złożyła wymagane deklaracje, pozostali zaś wystosowali petycję do monarchy z prośbą o możliwość pozostania przy dotychczas wyznawanej wierze¹⁷. Duchowni skarżyli się na przymuszanie ich do przejścia na prawosławie przez biskupów¹⁸. W drugiej połowie sierpnia 1838 r. pierwsi ze sprzeciwiających się duchownych zaczęli składać deklaracje o gotowości przyjęcia prawosławia. Ostatnie podpisy protestujących zostały

¹⁵ Н. Далматов, *Супрасльскій Благовещенскій Монастырь. Историческо-статистическое описание*, с. 416-417.

¹⁶ LVIA, f. 605, op. 1, d. 3449.

¹⁷ Г. Киприянович, *Высокопреосвященнейший Иосиф Семашко, митрополит литовский и виленский. Очерк его жизни и деятельности по воссоединению западнорусских униатов с православною церковью в 1839 г.*, с. 51.

¹⁸ RGIA w Sankt-Petersburgu, f. 797, op. 7, d. 23416.

złożone na przełomie listopada-grudnia 1838 r.¹⁹ Sprzeciw duchowieństwa unickiego był spowodowany wieloma czynnikami zewnętrznymi. Wśród nich wymienić należy: bliskość granicy Królestwa Polskiego, wpływy kultury łacińskiej na życie religijne unitów dekanatu bielskiego oraz oddziaływanie lokalnej szlachty katolickiej. Znaczącą rolę w tym procesie odegrał ks. Antoni Sosnowski, były kanonik brzeski i oficjał litewski. Ks. Antoni Sosnowski był znanym reformatorem życia cerkiewnego, posiadającym znaczący autorytet wśród duchowieństwa unickiego. W 1838 r. sprzeciwił się on zamiarom ostatecznej konwersji unitów na prawosławie. Biorąc pod uwagę jego wcześniejszą działalność, sprzeciw wobec zjednoczenia był całkowicie niespodziewany. Ks. Antoniego Sosnowskiego wsparło dwóch duchownych: ks. Faustyn Goworski – proboszcz parafii w Czyżach i ks. Antoni Pańkowski – proboszcz w Nowym Berezowie²⁰. Wszyscy, którzy odmawiali złożenia deklaracji o gotowości przyjęcia prawosławia tłumaczyli to złożeniem przysięgi na wierność papieżowi podczas otrzymywania święceń kapłańskich²¹.

Bp Józef Siemaszko wezwał do Żywic sześciu duchownych sprzeciwiających się złożeniu deklaracji. Trzech proboszczów zostało zwolnionych z parafii; dwóch z nich wysłano w torokańskiego monasteru. W sierpniu 1838 r. bp Antoni Zubko odwiedził dekanat bielski i uznał sześciu duchownych, powiązanych z ks. Antonim Sosnowskim, za szczególnie nielojalnych²². Spowodowało to wezwanie ks. Antoniego Sosnowskiego do Żywic. Bp Józef Siemaszko nie uważał, że sprzeciw bielskich kapłanów jest przejawem poważnego buntu i zakładał, że rozmowa wpłynie na zmianę ich decyzji. Nie uważał też, że byłaby wskazana jakakolwiek ingerencja władz państwowych. Ks. Antoni Sosnowski zignorował wezwanie bp. Józefa na rozmowę do Żywic, a ks. Faustyn Goworski i ks. Antoni Pańkowski samowolnie opuścili torokański monaster, w którym przebywali i powrócili do swoich parafii²³. W Czyżach i Nowym Berezowie doszło do sprzeciwu parafian w październiku 1838 r. W wyniku zaistniałej sytuacji car Mikołaj I podjął decyzję o zesłaniu ks. Antoniego Sosnowskiego i ks. Antoniego Pańkowskiego do Guberni Kostromskiej. W odniesieniu do decyzji cara ks. Antoni Pańkowski złożył wymaganą deklarację. Taką deklarację złożył też ks. Faustyn Goworski, ale i tak został zwolniony z parafii, w której posługiwał,

¹⁹ RGIA w Sankt-Petersburgu, f. 824, op. 2, d. 349.

²⁰ *Записки Иосифа, митрополита литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора*, т. 3, Санкт-Петербург 1883, s. 399.

²¹ LVIA, f. 605, op. 1, d. 3667.

²² I. Matus, *Schyłek unii i proces restytucji prawosławia w obwodzie białostockim w latach 30. XIX wieku*, s. 379.

²³ *Записки Иосифа, митрополита литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора*, т. 3, с. 398-399.

i przeniesiony do innej parafii na okres próbny. Do parafii w Czyżach ks. Faustyn Goworski powrócił w 1840 r. Początkowo był tam wikariuszem, a w 1846 r. ponownie został назначony na proboszcza²⁴. Ks. Antoni Sosnowski został zawieszony w czynnościach kapłańskich i usunięty z parafii w Kleszczelach. Przebywał w Białymstoku w areszcie domowym. W lutym 1839 r. złożył swój podpis pod tekstem deklaracji o gotowości przejścia na prawosławie. Bp Józef Siemaszko osobiście ingerował u cara Mikołaja I o odwołanie zesłania i możliwość powrotu ks. Antoniego Sosnowskiego do parafii w Kleszczelach, gdzie uprzednio był proboszczem. W 1840 r. ks. Antoni Sosnowski ponownie objął funkcję proboszcza parafii w Kleszczelach, ale już jako prawosławny duchowny. Pozostawał na tym stanowisku aż do swojej śmierci w 1852 r. W swym testamencie napisał: „Z radością umieram w świętej prawosławnej Cerkwi”²⁵.

Sprzeciw duchowieństwa unickiego dekanatu bielskiego wygasł samoistnie. Bp Józef Siemaszko postarał się o to, aby władze państwowe nie ingerowały w sprawy wewnętrzne Cerkwi unickiej²⁶. Chłopi, biorący udział w wystąpieniach i wspierający swoich proboszczów, zostali pouczeni przez władze lokalne. Było to ustne pouczenie ze strony przedstawiciela Ziemstwa. Duchowni nie utracili swoich parafii. Rozporządzenie cara o zesłaniu ks. Antoniego Sosnowskiego i ks. Antoniego Pańkowskiego zostało odwołane. Dzięki temu obydwaj kapłani dalej pełnili swoją posługę w dekanacie bielskim. Pewną rolę w protestach w Nowym Berezowie i Czyżach odegrało duchowieństwo łańskie, rozpowszechniając wśród ludności unickiej pogłoski o całkowitej likwidacji wszystkich tradycji lokalnych, o odwołaniu kapłanów unickich z parafii i sprowadzeniu duchownych z Rosji, a także o planowanych przez władze państwowe okrutnych represjach z powodów religijnych²⁷.

W chwili ogłoszenia na Soborze Połockim w 1839 r. postanowienia hierarchii i duchowieństwa Kościoła unickiego o zjednoczeniu się z Cerkwią prawosławną, kapłani unicy Obwodu Białostockiego złożyli deklarację o gotowości przyjęcia prawosławia. Pierwsze lata po ich przejściu na prawosławie potwierdziły szczerą tych deklaracji. W 1839 r. do Kościoła prawosławnego powróciło około 1,5 miliona unitów. W diecezji litewskiej wiernych Kościoła unickiego było około 850 tysięcy, w Guberni Grodzieńskiej – około 500 tysięcy, w Obwodzie Białostockim – około 65 tysięcy.

²⁴ G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Hierarchia i kler Kościoła prawosławnego w granicach II Rzeczypospolitej i Polski powojennej w XIX-XXI wieku*, Ryboły 2012, s. 651.

²⁵ П. Бобровский, *Антоний Юрьевич Сосновский старший соборный протоиерей*, с. 83.

²⁶ С. Токць, *Барадзьба вернікаў-уніятаў Гродзенскай губерні супраць скасавання уніі (30-ыя гг. XIX ст.)*, [w:] *Брэсцкай царкоўнай уніі 400. Матэрыялы міжнароднай навуковай канферэнцыі*, ред. І. Акінчыц, Брэст 1997, с. 55.

²⁷ М. Морошкин, *Воссоединение унии. Исторический очерк*, „Вестник Европы” 4(1872), с. 561.

Dzięki tym masowym powrotom do prawosławia została zlikwidowana praktyka zatwierdzania duchownych przez władze państwowe. W pierwszej kolejności odnosiło się to do członków Konsystorza Duchownego. Po 232 latach duchowej niewoli, lud prawosławny powrócił do swojej duchowej ojczyzny. Podczas Soboru Połockiego, dotychczasowi hierarchowie unicy, a mianowicie: bp Józef Siemaszko, bp Bazyli Łużyński i bp Antoni Zubko ogłosili już dokonany i w praktyce zrealizowany wybór powrotu do Kościoła prawosławnego. Z historycznego punktu widzenia, wybór ten jest niepodważalny i trwały, czego potwierdzeniem jest niezwykle bogata prawosławna kultura w Polsce, a w szczególności na Podlasiu.

Bibliografia

ŹRÓDŁA:

Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne (Lietuvos Valstybes Istorijos Archivas), f. 605, f. 634.

Российский Государственный Исторический Архив в Санкт-Петербурге, f. 823.

OPRACOWANIA:

Matus I., *Schyłek unii i proces restytucji prawosławia w obwodzie białostockim w latach 30. XIX wieku*, Białystok 2013.

Sosna G., Troc-Sosna A., *Hierarchia i kler Kościoła prawosławnego w granicach II Rzeczypospolitej i Polski powojennej w XIX-XXI wieku*, Ryboły 2012.

Tragiczna w skutkach Unia Brzeska, red. abp Abel (Popławski), Lublin-Hajnówka-Białystok 2016.

Бобровский П., *Антоний Юрьевич Сосновский старший соборный протоиерей*, „Литовские Епархиальные Ведомости” 21(1890), с. 171-173.

Далматов Н., *Супрасльський Благовещенський Монастирь. Историческо-статистическое описание*, Санкт-Петербург 1892.

Записки Иосифа, митрополита литовского, изданные Императорскою Академією Наук по завещанию автора, т. 2, Санкт-Петербург 1883.

Киприянович Г., *Высокопреосвященный Иосиф Семашко, митрополит литовский и виленский. Очерк его жизни и деятельности по воссоединении западнорусских униатов с православною церковію в 1839 г.*, Вильно 1894.

Морошкин М., *Воссоединение унии. Исторический очерк*, „Вестник Европы” 4(1872), с. 606-643.

Носко М., *Униатская Церковь в первой трети XIX века. Движение к воссоединению с Православием*, Минск 2017.

Романчук А., *Митрополит Иосиф (Семашко): Очерк церковного и общественного служения*, Москва-Минск 2015.

Токць С., *Барадзьба вернікаў-униатаў Гродзенскай губерні супраць скасавання уніі (30-ыя гг. XIX ст.)*, [w:] *Брэсцкай царкоўнай уніі 400. Матэрыялы міжнароднай навуковай канферэнцыі*, ред. І. Акінчыц, Брэст 1997, с. 48-63.

Marcin Mironowicz

Losy Atanazego Filipowicza i Jozafata Kuncewicza w zwierciadle relacji prawosławno-unickich

Próby zdominowania prawosławnych przez unitów mają swoje odzwierciedlenie w wyborach i losach wiernych. Silny antagonizm Kościołów na ziemiach Rzeczypospolitej wymuszał jednoznaczne postawy ich oddanych wyznawców. Egzemplifikacją obrony swojej wiary, z założeniem doświadczenia cierpienia i męczeństwa, są losy dwóch kapłanów, wzrastających na tej samej ziemi, pobierających podobne nauki, ale dokonujących diametralnie różnych wyborów. Kapłani ci to święty Kościoła prawosławnego Atanazy Filipowicz i święty Kościoła unickiego Jozafat Kuncewicz.

1. Życie i misja Atanazego Filipowicza

Atanazy Filipowicz urodził się około 1595 r. w rzemieślniczej rodzinie prawosławnej¹. Uczęszczał do szkoły brackiej przy monasterze Świętego Ducha w Wilnie. Biegle opanował języki: polski, łaciński, grecki i cerkiewnosłowiański². W czasie pobytu w Wilnie kształcił się w kolegium jezuickim³. Zdobytą wiedzę wykorzystał, pracując jako wychowawca i nauczyciel w domach prawosławnej i katolickiej szlachty. Od 1620 r. był guwernerem na dworze kanclerza Wielkiego Księstwa Litewskiego

¹ Hierom. Makary, *Wspomnienie św. Męczennika Atanazego Brzeskiego. Synaksarion. Żywoty Świętych Cerkwi prawosławnej spisane na Świętej Górze Atos. Wrzesień*, Hajnówka 2021, s. 79.

² Por. A. Mironowicz, *Diecezja białoruska w XVII i XVIII w.*, Białystok 2008, s. 38-39.

³ Por. A. Bobryk, *Wpływ Atanazego Brzeskiego na postawy prawosławnych wobec ruchu unijnego*, „Szkice Podlaskie” 2003, nr 11, s. 7-9; M. Mironowicz, *Szkoły bractw cerkiewnych na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII w.*, Białystok 2019, s. 132.

Lwa Sapiehy⁴. W 1627 r. Atanazy Filipowicz przyjął postrzyżyny z rąk Józefa (Bobrykowicza) – ihumena monasteru Świętego Ducha w Wilnie⁵. Nowicjat odbył w monasterze w Kuteinie. Następnie przebywał w monasterze w Mieżygorze⁶. W Wilnie, w 1632 r., Atanazy został wyświęcony na hieromnicha i mianowany namiestnikiem monasteru we wsi Duboi niedaleko Pińska⁷. W 1636 r. monaster ten został przekazany jezuitom, a zamieszkujący go dotychczas prawosławni mnisi udali się do monasteru kupiatyckiego. Jako ihumen zgromadzenia Atanazy przyczynił się do odrodzenia kultu ikony Matki Bożej Kupiatyckiej oraz odnowił cerkiew za środki pozyskane w Moskwie w 1638 r.⁸

W 1640 r. Atanazy został powołany na stanowisko ihumena monasteru św. Symeona Słupnika w Brześciu⁹. W 1641 r. monaster ten uzyskał od króla Władysława IV potwierdzenie praw nadanych przez Zygmunta III prawosławnym mieszkańcom Brześcia. W tym samym roku Atanazy wystąpił o potwierdzenie przywileju królewskiego dla bractwa działającego przy cerkwi pw. Narodzenia Matki Bożej. Starania te nie zakończyły się sukcesem, co wiadomo ze spisanego przez Atanazego *Diariusza*¹⁰. Ihumen opisał w nim następujące dokumenty brackie: dekret z 26 października 1591 r. biskupa włodzimierskiego i brzeskiego Melecjusza Chreptowicza na założenie w Brześciu bractwa cerkiewnego, przywilej nadany bractwu przez króla Zygmunta III w 1592 r. oraz projekt dekretu w sprawie bractwa brzeskiego z 13 października 1641 r.¹¹

Wypełniając misję ihumena monasteru św. Symeona Słupnika, Atanazy brał udział w obradach sejmu w 1643 r w Warszawie. Wzywał on uczestników sejmu do poszanowania praw religii prawosławnej i zaprzestania jej prześladowań, grożąc

⁴ Por. A. Маркевич, *Афанасий Филиппович игумен брестский: историко-биографический очерк*, „Холмско-Варшавский епархиальный вестник” 1879, nr 22, s. 373; A. Bobryk, *Врўлу Атаназега Брэскага на паставу праваслаўных wobec ruchu унијнага*, s. 7.

⁵ Por. A. Маркевич, *Афанасий Филиппович игумен брестский*, s. 374; И. Г. Мороз, *Афанасий*, [w:] *Православная Энциклопедия*, т. 3, Москва 2009, s. 704-705.

⁶ Por. „Литовские Епархиальные Ведомости” 1863, nr 24, s. 927; A. Маркевич, *Афанасий Филиппович игумен брестский*, s. 374.

⁷ Por. A. Маркевич, *Афанасий Филиппович игумен брестский*, s. 374; A. Bobryk, *Врўлу Атаназега Брэскага на паставу праваслаўных wobec ruchu унијнага*, s. 9.

⁸ Por. A. Маркевич, *Афанасий Филиппович игумен брестский: историко-биографический очерк*, s. 372-374; И. Г. Мороз, *Афанасий*, s. 704-705.

⁹ „Литовские Епархиальные Ведомости” 1863, nr 24, s. 929.

¹⁰ Por. *Диариуш Берестейскаго игумена Афанасия Филипповича, 1646 г.*, „Русская Историческая Библиотека” IV(1878), кн. 1, s. 73-76. M. Mironowicz, *Bractwo prawosławne w Brześciu i jego szkoła w XVI-XVIII w.*, [w:] *Традиции духовной и материальной культуры пограничья. Сборник материалов международной научной конференции*, Брест 2017, s. 10.

¹¹ Por. *Диариуш Берестейскаго игумена Афанасия Филипповича, 1646 г.*, s. 64-76; M. Mironowicz, *Bractwo prawosławne w Brześciu i jego szkoła w XVI-XVIII w.*, s. 11.

Sądem Bożym¹². Atanazy odnotował na sejmie obecność archimandryty Leoncjusza (Szycika), biskupa mścisławskiego Sylwestra (Kosowa) i biskupa przemyskiego Sylwestra (Hulewicza)¹³. Hierarchowie prawosławni, obawiając się antyunijnych wystąpień ihumena Atanazego, doprowadzili do jego uwięzienia. Atanazy zdołał wy dostać się spod straży i podjął działania przeciwko unii. Bojąc się konfliktu z monarchią, prawosławni biskupi osadzili Atanazego w monasterze i pozbawili godności ihumena. Sąd konsystorza metropolitalnego w Kijowie, któremu przewodniczył metropolita Piotr (Mołyła), oczyścił Atanazego z zarzutów i przywrócił do godności ihumena monasteru brackiego w Brześciu¹⁴. Atanazy nie zaprzestał walki z unią. W 1645 r., posądzony o zdradę państwa, został ponownie aresztowany. W więzieniu napisał m.in. suplikę skierowaną do króla Władysława IV¹⁵. Żądał w niej zniesienia unii brzeskiej, postulował rozwiązanie zakonu jezuitów. Zalecał królowi zwrócenie się do pięciu wschodnich patriarchów o modlitwy w intencji zbawienia, a także sugerował mu zawarcie związku małżeńskiego z córką cara¹⁶. Po niedługim czasie przebywania pod strażą, ihumen Atanazy został, na mocy decyzji króla Władysława IV, odesłany do Ławry Kijowsko-Pieczerskiej. Po śmierci metropolity Piotra (Mołyły) powrócił do Brześcia i ponownie objął stanowisko ihumena monasteru św. Symeona Słupnika¹⁷. Ihumen Atanazy mógł liczyć na wsparcie metropolity Piotra (Mołyły)¹⁸ i biskupa Józefa (Tukalskiego)¹⁹. Pozostali hierarchowie prawosławni, wraz z duchowieństwem, wciąż obawiali się radykalnej antyunijnej postawy brzeskiego ihumena Atanazego²⁰. W 1648 r., po wybuchu powstania Bohdana Chmielnickiego, ihumen Atanazy został aresztowany pod zarzutem pomocy Kozakom. I chociaż zarzuty nie zostały udowodnione, został on oskarżony o występowanie przeciwko unii. 5 września 1648 r. ihumen Atanazy został stracony pod Brześciem²¹.

¹² Рог. „Литовские Епархиальные Ведомности” 1863, nr 24, s. 931; А. Маркевич, *Афанасий Филиппович игумен брестский: историко-биографический очерк*, s. 376-377.

¹³ Рог. tenże, s. 374.; *Диарии Берестейского игумена Афанасия Филипповича, 1646 г.*, s. 88-89.

¹⁴ Рог. „Литовские Епархиальные Ведомности” 1863, nr 24, s. 932; А. Маркевич, *Афанасий Филиппович игумен брестский*, s. 378.

¹⁵ „Волинские Епархиальные Ведомости” 1868, nr 31, s. 1055.

¹⁶ А. Bobryk, *Врływ Атаназега Брзескего на поставу праваслаўных wobec руху уніега*, s. 10.

¹⁷ Рог. А. Маркевич, *Афанасий Филиппович игумен брестский: историко-биографический очерк*, „Холмско-Варшавский епархиальный вестник” 1880, nr 23, s. 33-36; И. Г. Мороз, *Афанасий*, s. 704-705.

¹⁸ И.Г. Мороз, *Афанасий*, s. 705.

¹⁹ Józef Nielubowicz Tukalski po raz pierwszy spotkał się z Atanazym Filipowiczem w Wilnie w latach 20-tych XVII wieku. Wspierał działalność ihumena brzeskiego podczas pobytu w monasterze kupiatyckim i leszczyńskim. А. Mironowicz, *Diecezja białoruska w XVI-XVIII w.*, s. 101-102.

²⁰ *Диарии Берестейского игумена Афанасия Филипповича, 1646 г.*, s. 89.

²¹ А. Bobryk, *Врływ Атаназега Брзескего на поставу праваслаўных wobec руху уніега*, s. 10.

Mnisi z monasteru św. Symeona Słupnika w maju 1649 r. odnaleźli ciało swego ihumena, które nie uległo rozkładowi. Przeniesiono je najpierw do monasteru Narodzenia Matki Bożej w Brześciu, a następnie do monasteru św. Symeona Słupnika. Kult św. Atanazego zrodził się wkrótce po jego męczeńskiej śmierci i rozprzestrzenił na terytorium całego Wielkiego Księstwa Litewskiego. W 1667 r. w Brześciu została otwarta trumna z jego relikwiami. Metropolita Józef (Tukalski), który jako archimandryta leszczyński postulował kanonizację ihumena Atanazego, potwierdził cudotwórcze oddziaływanie jego relikwii²². Wówczas to został spisany żywot św. Atanazego Brzeskiego.

W 1815 r. w monasterze św. Symeona Słupnika wybuchł pożar. Wydobyte z porogzeliska szczątki relikwii św. Atanazego do 1893 r. były udostępnione wiernym w monasterze brzeskim. Następnie przeniesiono je do pierwszej cerkwi, która została wyświęcona pod jego wezwaniem, w monasterze Borysa i Gleba w Grodnie. Rok później część relikwii została przekazana do monasteru w Leśnej, który aktualnie funkcjonuje w miejscowości Provemont we Francji²³. Stamtąd, w 1995 r., relikwie męczennika przekazano do głównej świątyni monasteru św. Symeona Słupnika, cerkwi pw. św. Atanazego Brzeskiego (wzniesionej na miejscu jego męczeńskiej śmierci) i św. Mikołaja Cudotwórcy w Brześciu²⁴.

Kanonizacji męczennika Atanazego dokonał metropolita Józef (Tukalski) 20 lipca 1667 r. podczas otwarcia jego grobu²⁵. Eugeniusz Gołubinskij wymienia Atanazego wśród świętych ziemi kijowskiej sugerując, że jego kanonizacja miała miejsce dopiero w XIX w.²⁶ W 1984 r. kanonizacja męczennika Atanazego Brzeskiego została potwierdzona przez patriarchę moskiewskiego Pimena, który włączył go w skład Soboru Świętych Ziemi Białoruskiej²⁷. Św. Atanazy Brzeski jest liturgicznie wspominany 5 września i 20 lipca.

2. Życie i misja Jozafata Kuncewicza

Jozafat Kuncewicz urodził się około 1580 r. w rodzinie prawosławnych mieszczan Gabriela i Maryny Kunczyc-Kuncewicz z Włodzimierza Wołyńskiego. Jego ojciec

²² Por. И.Г. Мороз, *Афанасий*, с. 705; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001, s. 213.

²³ A. Bobryk, *Вплыў Атаназэго Брэскага на паставы праваславных wobec ruchu унійнаго*, s. 10.

²⁴ С. Асіноўскі, *Такія розныя аднолькавыя лёсы*, „Беларуская мінуўшчына” 1997, № 3, с. 31-37.

²⁵ A. Bobryk, *Вплыў Атаназэго Брэскага на паставы праваславных wobec ruchu унійнаго*, s. 11.

²⁶ Por. E. Голубинский, *История канонизации святых в Русской Церкви*, Москва 1903, с. 217-218.

²⁷ И.Г. Мороз, *Афанасий*, с. 706.

handlował zbożem²⁸. Uczył się w szkole parafialnej przy soborze pw. Zaśnięcia Matki Bożej we Włodzimierzu Wołyńskim²⁹. Opanował języki: polski, cerkiewno-słowiański i ruski oraz zdobył umiejętność czytania, pisania i śpiewu cerkiewnego. Po skończeniu szkoły wyjechał do Wilna z przyjacielem ojca Jacentym Popowiczem, u którego miał pobierać praktyki kupieckie. Jozafat nie był jednak zainteresowany handlem. Podjął naukę w prawosławnej szkole brackiej, gdzie jako wyróżniający się uczeń, został zauważony przez jezuitów wileńskich. Przyjął zaoferowaną przez nich pomoc materialną³⁰. Od 1601 r. dalej uczył się w szkole unickiej w monasterze Trójcy Świętej, w której zajęcia prowadził m.in. Grek Arkudiusz³¹. Niektórzy badacze przyjmują, że studiował również u jezuitów w Akademii Wileńskiej³². Jozafat nie znał greki i łaciny, dlatego nie mógł uczęszczać na kurs teologii, który prowadzony był przez jezuitów po łacinie.

W 1604 r., po śmierci ojca, Jozafat Kuncewicz przyjął postrzyżyny w unickim monasterze Świętej Trójcy w Wilnie. W krótkim czasie otrzymał święcenia diakonańskie, a w 1609 r. święcenia kapłańskie³³. W 1614 r. został archimandrytą monasteru Świętej Trójcy w Wilnie³⁴. Jako gorliwy unita brał udział w polemice z prawosławnymi. Kuncewicz był obdarzony darem słowa i oracji. Jego płomienne kazania i udział w dysputach teologicznych przyczyniły się do przejścia wielu wiernych prawosławnych na unię³⁵. Nic dziwnego, że prawosławni zgromadzeni przy monasterze Świętego Ducha nazywali go „duszechwatem”³⁶.

Archimandryta Jozafat konsekwentnie podejmował różnorodne inicjatywy na rzecz upowszechnienia Kościoła unickiego. W 1615 r. z mnichami unickiego klasztoru Trójcy Świętej brał udział w napadach na prawosławny monaster Świętego Ducha w Wilnie³⁷. Podjął także działania prawne w celu odzyskania majątku należącego do bractwa prawosławnego, przyczynił się do zorganizowania bazylikańskiego nowicjatu w klasztorze w Byteniu. Zorganizował unickie życie mnisze w klasztorze

²⁸ T. Żychiewicz, *Jozafat Kuncewicz*, Kraków 1986, s. 8; *Kuncewicz (Kunczyc) Jan Jozafat*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny* (dalej: PSB), t. XVI, red. E. Rostworowski, Wrocław-Warszawa-Kraków 1971, s. 181-182.

²⁹ Por. *Kuncewicz (Kunczyc) Jan Jozafat*, s. 181-182.

³⁰ M. Mironowicz, *Szkoły bractw cerkiewnych na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII w.*, s. 132.

³¹ T. Żychiewicz, *Jozafat Kuncewicz*, s. 31.

³² Por. *Kuncewicz (Kunczyc) Jan Jozafat*, PSB, s. 181-182.

³³ T. Żychiewicz, *Jozafat Kuncewicz*, s. 31, 46.

³⁴ Por. *Kuncewicz (Kunczyc) Jan Jozafat*, PSB, s. 181-182.

³⁵ T. Żychiewicz, *Jozafat Kuncewicz*, s. 49.

³⁶ Tamże.

³⁷ Por. *Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов*, т. I: (1470-1700 гг.), Санкт-Петербург 1897, nr. 382, s. 155-156.

w Żyrowicach³⁸, dawnym monasterze prawosławnym, który został przejęty przez unitów w 1613 r.³⁹ Latem 1617 r. Jozafat otrzymał od metropolity Józefa Welamina Rutskiego nominację na koadiutora archidiecezji połockiej z prawem następstwa. Święcenia biskupie otrzymał 12 listopada 1618 r. w Wilnie; jego ingres odbył się w Połocku⁴⁰.

W miastach na terenie archidiecezji połockiej dominowało prawosławie, analogiczna sytuacja panowała w dobrach prywatnych⁴¹. Bp Jozafat przeprowadził akcji przejmowania obiektów sakralnych w miastach, które odwiedził⁴². Aby zmusić mieszkańców Połocka do uczęszczania na nabożeństwa odprawiane przez unitów, Kuncewicz odebrał prawosławnym wszystkie piętnaście cerkwi⁴³. W Witebsku i Orszy aneksja świątyń napotkała na sprzeciw prawosławnych wiernych. Największy opór bp Jozafat napotkał w Mohylewie, gdzie zamknięto przed nim bramy miejskie. Decyzją sądu asesorskiego, wszystkie cerkwie⁴⁴, łącznie z brackim monasterem Przemienienia Pańskiego, przejęli unicy⁴⁵. W ciągu kilkunastu miesięcy Jozafat Kuncewicz zdołał przekształcić większość świątyń w największych miastach swojej diecezji w cerkwie unickie. Znacząca część tych budowli sakralnych musiała jednak zostać zamknięta z powodu braku wiernych lub braku kapłanów⁴⁶. Sytuacja wyznaniowa uległa zmianie po reaktywowaniu w 1620 r. prawosławnej diecezji białoruskiej. W Witebsku mieszczaństwo i szlachta uznali zwierzchność prawosławnego bp. Melecjusza (Smotryckiego). Buntowali się przeciwko bp. Jozafatowi mieszkańcy Połocka, Mohylewa i innych miast. Kuncewicz zajmował posiadane przez wyznawców „wiary greckiej” świątynie, wykorzystując do tego celu wszelkie dostępne mu środki zarówno prawne, jak i bezprawne. W liście z 12 marca 1622 r. Lew Sapieha zarzucał

³⁸ T. Żychiewicz, *Jozafat Kuncewicz*, s. 54-55.

³⁹ Por. A. Mironowicz, *Z dziejów Żyrowickiego sanktuarium*, vol. I: *Lata 1470-1618*, Białystok 2022, s. 91-93.

⁴⁰ Por. T. Żychiewicz, *Jozafat Kuncewicz*, s. 71-72.

⁴¹ T. Kempa, *Czy męczeńska śmierć arcybiskupa Jozafata Kuncewicza przyczyniła się do rozwoju unii brzeskiej na obszarze archidiecezji połockiej?*, [w:] *Kościoty wschodnie w Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku. Zbiór studiów*, red. A. Gil, Lublin 2005, s. 99.

⁴² Tamże.

⁴³ T. Kempa, *Prawosławie i unia we wschodnich województwach WKL w końcu XVII w.*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne” 2004, nr 22, s. 16.

⁴⁴ Por. T. Kempa, *Prawosławie i unia we wschodnich województwach WKL w końcu XVII w.*, s. 16-17.

⁴⁵ Por. *Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при управлении Виленского учебного округа*, т. II, Вильна 1867, nr. 30, s. 31-34; M. Mironowicz, *Działalność szkoły brackiej w Mohylewie od II połowy XVI wieku do XVIII wieku*, „ЕАПИС. Czasopismo Teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku” XIX (2017), s. 53.

⁴⁶ T. Kempa, *Czy męczeńska śmierć arcybiskupa Jozafata Kuncewicza przyczyniła się do rozwoju unii brzeskiej na obszarze archidiecezji połockiej?*, s. 99.

bp. Jozafatowi niechrześcijańską postawę wobec prawosławnych, a w szczególności stosowanie przemocy i rozboje⁴⁷.

Bezkompromisowość władzy Kuncewicza w procesie wprowadzania unii na terenach zamieszkiwanych przez prawosławnych sprawiła, że jego działalność stała się przedmiotem krytyki również ze strony ewangelików i katolików oraz Kozaków⁴⁸. Po objęciu katedry połockiej wprowadził on szereg reform. Nakazał codzienne odprawianie Boskiej Liturgii. Usuwał z beneficjów kościelnych duchownych alkoholików oraz wdowców, którzy ożenili się ponownie. Występował przeciwko świeckim fundatorom, którzy ingerowali w sprawy duchowne i przejmowali dobra cerkiewne. Sam regularnie wizytował parafie⁴⁹. Jego działalność pronicka była popierana przez władze świeckie i duchowne, możnowładców oraz szlachtę katolicką i unicką.

Bp Jozafat Kuncewicz zginął tragicznie 12 listopada 1623 r. w Witebsku. W ciągu swego życia na różne sposoby starał się przeciągać wiernych prawosławnych do parafii unickich. Okoliczności jego śmierci jednoznacznie wskazują, że czynił to w sposób bardzo gwałtowny, co budziło agresję ze strony prawosławnego ludu. W dniu 12 listopada uniemożliwił prawosławnym wiernym uczestnictwo w Boskiej Liturgii, którą miał sprawować w przysposobionej na świątynię szopie ks. Eliasza, gdyż tego kapłana Jozafat polecił uwięzić. Na żądanie rozgniewanego tłumu ks. Eliasza został uwolniony. Nie usatysfakcjonowało to jednak tłumu, który wtargnął do rezydencji bp. Jozafata, uprowadził go i wrzucił do Dźwiny. Jego ciało zostało wydobyte z rzeki po sześciu dniach i przeniesione do cerkwi katedralnej w Połocku⁵⁰.

Ciało Jozafata, podobnie jak Atanazego, pozostało niezmiennione. Do 1653 r. przechowywane ono było w soborze pw. Mądrości Bożej w Połocku⁵¹. W czasie wojny polsko-moskiewskiej ukrywano je w klasztorze w Żyrowicach, w zamku Radziwiłłów i klasztorze bazylianów w Białej Podlaskiej. W 1864 r., po kasacji zakonu bazylianów w tym mieście, trumna z ciałem męczennika została zniesiona do podziemia monasteru i zasypana. Wejście do podziemi zostało zamurowane. Dopiero w 1916 r. odnalezione ciało Jozafata Kuncewicza zostało przewiezione do Wiednia, a następnie do Rzymu, gdzie spoczęło ostatecznie w bazylice św. Piotra w Watykanie⁵². W 1642 r. papież Urban VIII beatyfikował Jozafata Kuncewicza, finalizując rozpoczęty rok po zabójstwie proces. Dnia 29 listopada tego roku w monasterze Świętej Trójcy w Wilnie,

⁴⁷ Por. T. Żychiewicz, *Jozafat Kuncewicz*, s. 168.

⁴⁸ T. Kempa, *Prawosławie i unia we wschodnich województwach WKL w końcu XVII w.*, s. 23.

⁴⁹ Por. T. Żychiewicz, *Jozafat Kuncewicz*, s. 73-75.

⁵⁰ Tamże, s. 103-104. Por. A. Malesza, *Jozafat Kuncewicz – ofiara nietolerancji religijnej*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 74(1990), z. 1, s. 37.

⁵¹ Por. T. Żychiewicz, *Jozafat Kuncewicz*, s. 103-104, 108.

⁵² Por. tamże, s. 116-117.

w obecności „króla Władysława IV i jego małżonki z całym dworem,” odbyła się uroczystość beatyfikacyjna⁵³. W 1867 r. papież Pius IX dokonał kanonizacji. Jozafat Kuncewicz tym samym został ogłoszony świętym w całym Kościele katolickim; pierwszym w historii wywodzącym się z Kościoła unickiego⁵⁴. Dzień jego liturgicznego wspomnienia to 12 listopada.

3. Kult obydwu męczenników

W żywotach świętych Atanazego Brzeskiego i Jozafata Kuncewicza odnajdujemy wiele cech wspólnych. Obydwaj byli wykształceni, gorliwie służyli swym Kościołom, ponieśli męczeńską śmierć i zostali wyniesieni na ołtarze. Różnił ich sposób wypełniania swojej misji. Archimandryta Jozafat w okresie wileńskim, wykorzystując swe zdolności oratorskie, przyczynił się do przejścia na unię dużej liczby prawosławnych. Będąc biskupem połockim, mając szerokie wsparcie władzy świeckiej i duchowej, uciekał się często do metod siłowych i pragnął uczynić unię wyznaniem dominującym na terenie swej diecezji.

Działalność Atanazego Brzeskiego miała inny charakter. Zawierzył on siebie Matce Bożej. Szczególną część oddawał Jej w Kupiatyckiej Ikonie. Powszechnie głosił, że unię należy zniszczyć. Jego postawa nie znalazła wsparcia wśród hierarchii prawosławnej. Wyjątek stanowili metropolici: Piotr (Mohyla) i Józef (Nielubowicz Tukalski). Pamięć o męczeństwie św. Atanazego Brzeskiego i jego walce o trwanie w wierze przodków była żywa w następnych stuleciach. Św. Atanazy jest patronem restytuowanej diecezji lubelsko-chełmskiej i znajdującej się na jej terenie dolnej świątyni cerkwi pw. Cyryla i Metodego w Białej Podlaskiej. Tam też przechowywana jest ikona świętego z cząstką relikwii. W monasterze św. Onufrego Wielkiego w Jabłecznej w 1999 r. ku czci św. Atanazego Brzeskiego została poświęcona cerkiew refektarzowa⁵⁵. Świątynie pw. św. Atanazego Brzeskiego znajdują się również na Białorusi: w Grodnie, Słonimiu, Witebsku, Mińsku, Jajczkowiczach. Bractwa prawosławne w Lublinie i Białymstoku działają pod opieką św. Atanazego Brzeskiego. Święty ten był i jest orędownikiem prawosławnych mieszkańców Białorusi, Litwy i Polski.

Świątynie ku czci Jozafata Kuncewicza znajdują się w miejscowości Rossony koło Witebska, we Włodzimierzu Wołyńskim, Sopoćkinie koło Grodna, Warszawie, Lublinie, Rejowcu i Komorowie. Na Zachodniej Ukrainie od 2000 r. działa Bractwo

⁵³ *Pamiętniki Albrychta Stanisława X. Radziwiłła Kanclerza W. Litewskiego*, t. 2, Poznań 1839, s. 114.

⁵⁴ T. Żychiewicz, *Jozafat Kuncewicz*, s. 107.

⁵⁵ Por. A. Bobryk, *Wpływ Atanazego Brzeskiego na postawy prawosławnych wobec ruchu unijnego*, s. 11-12.

Kapłańskie Świątęgo Jozafata Kuncewicza – międzynarodowe zgromadzenie zrzeszające tradycjonalistycznych kapłanów i seminarzystów katolickich obrządku bizantyjskiego. Przez wiernych prawosławnych Jozafat Kuncewicz jest postrzegany jako ich prześladowca, odstępca od „wiary greckiej”, którego kult nie łączy, a dzieli chrześcijan.

Bibliografia

ŹRÓDŁA DRUKOWANE:

Pamiętniki Albrychta Stanisława X. Radziwiłła Kanclerza W. Litewskiego, t. 2, Poznań 1839.

Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при управлении Виленского учебного округа, т. II, Вильна 1867.

Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов, т. I: (1470–1700 гг.), Санкт-Петербург 1897.

LITERATURA:

Bobryk A., *Wpływ Atanazego Brzeskiego na postawy prawosławnych wobec ruchu unijnego*, „Szkice Podlaskie” 2003, nr 11, s. 5-14

Charkiewicz J., *Święci w kalendarzowej praktyce liturgicznej Kościoła prawosławnego*, „ЕЛПІІ. Czasopismo Teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku” XIII(XXIV)2011, z. 23-24 (36-37), s. 205-226.

Evdokimov P., *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1986.

Kempa T., *Czy męczeńska śmierć arcybiskupa Jozafata Kuncewicza przyczyniła się do rozwoju unii brzeskiej na obszarze archidiecezji połockiej?*, [w:] *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku. Zbiór studiów*, red. A. Gil, Lublin 2005, s. 93-106.

Kempa T., *Prawosławie i unia we wschodnich województwach WKL w końcu XVII w.*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne” 2004, nr 22, s. 5-41.

Kuncewicz (Kunczyc) Jan Jozafat, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. XVI, red. E. Rostworowski, Wrocław-Warszawa-Kraków 1971.

Makary, hierom., *Wspomnienie św. Męczennika Atanazego Brzeskiego. Synaksarion. Żywoty Świętych Cerkwi prawosławnej spisane na Świętej Górze Atos*. Wrzesień, Hajnówka 2021.

Malesza A., *Jozafat Kuncewicz – ofiara nietolerancji religijnej*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 1990, s. 24-39.

Mironowicz A., *Diecezja białoruska w XVII i XVIII w.*, Białystok 2008.

- Mironowicz A., *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001.
- Mironowicz A, *Z dziejów Żyrowickiego sanktuarium*, vol. I: *Lata 1470-1618*, Białystok 2022.
- Mironowicz M., *Bractwo prawosławne w Brześciu i jego szkoła w XVI-XVIII w.*, [w:] *Традиции духовной и материальной культуры пограничья. Сборник материалов международной научной конференции*, ред. А.Н. Вабищевич, Брест 2017.
- Mironowicz M, *Działalność szkoły brackiej w Mohylewie od II połowy XVI wieku do XVIII wieku*, „ЕЛПИС. Czasopismo Teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku”, t. XIX, 2017, s. 51-58.
- Mironowicz M., *Szkoły bractw cerkiewnych na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII w.*, Białystok 2019.
- Żychiewicz T., *Jozafat Kuncewicz*, Kraków 1986.
- Асіноўскі С., *Такія розныя аднолькавыя лёсы*, „Беларуская мінуўшчына” 1997, № 3, с. 137-154.
- Вялікае княства Літоўскае Энцыклапедыя*, т. 1, Мінск 2005.
- „Волинские Епархиальные Ведомости” 1868, нр 31.
- Голубинский Е., *История канонизации святых в Русской Церкви*, Москва 1903.
- Диариуш Берестейского игумена Афанасия Филипповича, 1646 г.*, Санкт-Петербург 1878.
- „Литовские Епархиальные Ведомности” 1863, нр 24.
- Маркевич А., *Афанасий Филиппович игумен брестский: историко-биографический очерк*, „Холмско-Варшавский епархиальный вестник” 1879, нр 22, с. 372-378.
- Мороз И.Г., *Афанасий*, [w:] *Православная Энциклопедия*, т. 3, Москва 2009, с. 704-706.

Ks. Zygfryd Glaeser

Uniatyzm jako ekumeniczna metoda przeszłości w świetle dokumentów dialogu katolicko-prawosławnego na forum światowym

Początek drugiego tysiąclecia zaowocował tragicznym podziałem w Kościele Jezusa Chrystusa na chrześcijaństwo wschodnie i zachodnie. Podział ten nosi znamiona trwałości. Na przestrzeni stuleci wniósł w życie Kościołów Wschodu i Zachodu wiele niepokoju, a czasem wręcz wrogości. Z jednej strony dostrzegamy wiele znamion umacniania się zaistniałego podziału, z drugiej strony zaczęły się pojawiać inicjatywy co do poszukiwania dróg przywrócenia pierwotnej eklezjalnej jedności¹.

Jedną z przyczyn pogłębiania się zaistniałego podziału były praktyki Kościoła zachodniego związane z rozszerzaniem działalności misyjnej, w których dominowały działania na rzecz nawracania „innych chrześcijan”, aby sprowadzić ich do „swojego”, do „własnego” Kościoła. Usprawiedliwiając taką postawę, Kościół zachodni rozwinął wizję teologiczną, wedle której uważał samego siebie za jedyne depozytariusza zbawienia². Tego rodzaju przekonanie wynikało z uznania za w pełni zasadny pogląd św. Cypriana z Kartaginy, że „poza Kościołem nie ma zbawienia” (łac. *extra Ecclesiam*

¹ Por. Z. Glaeser, *Ku eklezjologii „Kościółów siostrzanych”. Studium ekumeniczne*, Opole 2000, s. 245-257; J. Śrutwa, *Rozłam między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem oraz próby jego przezwyciężenia w Starożytności i Średniowieczu*, [w:] *Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci*, red. J.S. Gajek, S. Nabywaniec, Lublin 1998, s. 15-25.

² Por. W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole 1995, s. 59-69.

nulla salus)³. Ekskluzywistyczne interpretacje Cyprianowego aksjomatu, zgodnie z którymi zaczęto konfesyjnie utożsamiać granice Kościoła Chrystusowego z Kościołem rzymskokatolickim⁴, leży u podstaw ruchu unijnego i kształtowały teologiczne myślenie Kościoła zachodniego od okresu średniowiecza. Jako odpowiedź na zaistniałą sytuację Kościół prawosławny przejął tę samą wizję, wedle której tylko on posiada skuteczne środki zbawienia⁵. W tym kontekście nie mogło być mowy o międzykościelnym porozumieniu i stworzeniu właściwych warunków dla urzeczywistnienia pełnej widzialnej jedności w Kościele. Podstawowymi przyczynami takiego stanu rzeczy był brak szacunku wobec tradycji drugiego Kościoła siostrzanego, chęć dominacji oraz próby uniformizacji liturgii, obrzędów, zwyczajów, prawa kanonicznego i struktury hierarchicznej, duchowości i teologii.

Zmiana teologicznego myślenia w Kościołach nastąpiła dopiero w drugiej połowie XX stulecia i wiąże się z ponownym odkrywaniem pierwotnych siostrzano-braterskich więzi pomiędzy chrześcijańskim Wschodem i Zachodem, otwierających na dialog i stwarzających zupełnie nową perspektywę dla przyszłego rzymskokatolicko-prawosławnego zjednoczenia. Na nowo zaczęto odbudowywać międzykościelne relacje oparte na wzajemnym szacunku i partnerskich relacjach. Stąd pojawiła się nowa nadzieja na uskutenienie pełnej widzialnej jedności między Kościołem prawosławnym i Kościołem rzymskokatolickim. Model unijny przestał być traktowany jako droga do pełnej eklezjalnej komunii. Istotne w procesie dążenia do jedności Kościoła stało się odbudowanie świadomości siostrzano-braterskich odniesień eklezjalnych. Nie oznacza to wcale, że przestał istnieć problem „uniatyizmu”. Odżył on na nowo w związku ze zmianą sytuacji społeczno-politycznej w krajach byłego ZSRR, zwłaszcza na Zachodniej Ukrainie. Kościół prawosławny postawił wówczas kwestię „uniatyizmu” jako priorytetową w relacjach katolicko-prawosławnych i domagającą

³ Św. Cyprian z Kartaginy, *Epistola 73 ad Jubaianus*, PL III, 1169A. Por. J. Kracik, „*Poza Kościołem nie ma zbawienia*”. *Historia pojmowania formuły*, „Znak” XLVI(1994)5, s. 22-32; B. Czyżewski, *Aksjomat „extra Ecclesiam nulla salus” w starożytności chrześcijańskiej*, „Przegląd Religioznawczy” 4(278)2020, s. 93-103; E. Dołganiszewska, „*Extra Ecclesiam nulla salus*” Cypriana z Kartaginy myśli o Kościele, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 14/1(2006), s. 141-157; D. Perlik, *Formuła extra Ecclesiam nulla salus w interpretacji Josepha Ratzingera*, Poznań 2020, <https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/25958/1/ks.%20Dawid%20Perlik%20doktorat%20PDF.pdf> (12.03.2021).

⁴ Np. Konzil im Lateran (1215), *Der katholische Glaube*, [w:] H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (Kompedium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch – Deutsch)*, Hg. P. Hünermann, Freiburg im Br., Basel, Rom, Wien 1991 [dalej DH]. Por. DH, 802.

⁵ Międzynarodowa Komisja Mieszana ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Prawosławnym, *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwania pełnej wspólnoty* (Balamand 1993), tekst pol. zob. W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, s. 135-142 [dalej Ba]; zob. Ba, 10.

się jak najszybszego rozwiązania. Od 1990 r. problem „uniatyzmu” zdominował tematykę i atmosferę prac Komisji Mieszanej do dialogu teologicznego między Kościołem prawosławnym i Kościołem rzymskokatolickim na forum światowym.

1. „Nie” dla uniatyzmu i prozelityzmu

Przyznać należy, że problem *uniatyzmu* w znaczący sposób wpłynął na pogorszenie się relacji pomiędzy Kościołem prawosławnym i Kościołem rzymskokatolickim od lat dziewięćdziesiątych XX wieku. W pewnym sensie odżyły „demony przeszłości”. Wzajemne zaufanie, tak misternie odbudowywane od połowy XX wieku, zostało poważnie nadszarpnięte. Dramatyczny przebieg miała VI sesja rzymskokatolicko-prawosławnej Komisji Mieszanej na forum światowym w bawarskim Freising (1990 r.), która w całości została poświęcona sprawie *uniatyzmu*⁶. W dokumencie końcowym⁷ czytamy: „Ze względu na konfliktową sytuację, jaka panuje w niektórych regionach pomiędzy katolickimi Kościołami wschodnimi obrządku bizantyjskiego oraz Kościołem prawosławnym, problem *uniatyzmu* jest pilny i powinien mieć pierwszeństwo przed innymi tematami, które mają być dyskutowane w dialogu”⁸. Temat *uniatyzmu* okazał się być jedną z najtrudniejszych przeszkód ekumenicznych w relacjach rzymskokatolicko-prawosławnych. Zdominował także obrady Komisji Mieszanej w Ariccia⁹ (1991 r.) i Balamand¹⁰ (1993 r.). Stał się również przyczyną nieformalnego zawieszenia prac Komisji Mieszanej w latach 1993-2000. W Dokumencie z Freising dokonano sprecyzowania pojęcia „uniatyzm”. Czytamy tam: „Termin *uniatyzm* oznacza [...] dążenie do urzeczywistnienia jedności Kościoła przez oddzielenie od Kościoła prawosławnego wspólnot lub prawosławnych wiernych bez względu na to, iż według eklezjologii Kościół prawosławny jest Kościołem siostrzanym, który także oferuje środki łaski i zbawienia”¹¹.

⁶ Por. W. Hryniewicz, *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993, s. 242.

⁷ Międzynarodowa Komisja Mieszana ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Prawosławnym, *Dokument o uniatyzmie i prozelityzmie* (Freising 1990), „Service d’information” 73(1990), s. 54-55. Tekst pol. zob. W. Hryniewicz, *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, s. 67-69 [dalej Fr].

⁸ Fr, 6a.

⁹ Międzynarodowa Komisja Mieszana ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Prawosławnym, *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwania pełnej wspólnoty* (Dokument roboczy, Ariccia 1991). Tekst pol. zob. W. Hryniewicz, *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, s. 70-75 [dalej Ar].

¹⁰ Por. przypis nr 5.

¹¹ Fr, 6b.

Komisja Mieszana doszła do wspólnego wniosku, że eklezjologiczne skutki *uniatyzmu* są negatywne, co dobitnie wyraziła we wszystkich trzech dokumentach poświęconych tylko i wyłącznie tej problematyce (Freising 1990, Ariccia 1991 i Balamand 1993). Po raz kolejny w historii sprawdziła się reguła, że cel nie uświęca środków. Niezależnie od intencji i autentycznej woli bycia wiernym poleceniu Chrystusa, aby stanowić jedno, należy stwierdzić, że w istocie rzeczy nie osiągnięto zamierzonego celu, jakim było przywrócenie pełnej, widzialnej jedności w Chrystusowym Kościele, a podział między Kościołem wschodnim i Kościołem zachodnim został jeszcze bardziej pogłębiony. Nowa sytuacja eklezjalna stała się źródłem konfliktów i cierpień, które odcisnęły głębokie piętno w zbiorowej pamięci i świadomości obydwu Kościołów. Z drugiej strony, z racji eklezjologicznych, rozwinęło się przekonanie, że należy szukać innych dróg dla urzeczywistnienia pełnej widzialnej jedności w Chrystusowym Kościele¹². Strona prawosławna nie kwestionuje prawa do istnienia Kościołów unickich. Zarówno Kościół katolicki, jak i prawosławny odrzucają jednak zdecydowanie *uniatyzm* jako metodę apostołatu misyjnego pojmowaną w znaczeniu usiłowania nawracania innych chrześcijan, indywidualnie lub grupowo, aby sprowadzić ich do „własnego Kościoła”¹³. Tak pojęty *uniatyzm* utożsamia się z prozelityzmem, ocenianym jako błędna forma ewangelizacji, polegająca na „nawracaniu z chrześcijaństwa na chrześcijaństwo”¹⁴. Strony dialogu zgodnie stwierdzają, że metoda ta może być jedynie przyczyną niezgody i nowych podziałów wśród chrześcijan i Kościołów.

2. Zależności między metodą zjednoczeniową a modelem jedności

Podejmując problem zależności pomiędzy metodą zjednoczeniową a modelem jedności w Kościele, można postawić tezę natury ogólnej: Jeżeli metoda zjednoczeniowa nie jest właściwa, to błędny jest również wynikający z niej model jedności. Podstawową słabością modelu unii częściowych jest to, że stały się one przyczyną podziału w obrębie macierzystego Kościoła prawosławnego oraz zarzewiem antagonizmów pomiędzy Kościołem prawosławnym i Kościołem rzymskokatolickim. Z tego właśnie powodu w dokumencie z Balamand jednoznacznie uznano *uniatyzm* za niemożliwy do przyjęcia dla ekumenicznej świadomości.

¹² Por. Fr, 6c.

¹³ Por. W. Hryniewicz, *Problem unii w świetle Dokumentu z Balamand (1993)*, [w:] *Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci*, s. 260.

¹⁴ Tamże.

Owoce działań promujących model unijny jako drogę do eklezjalnej jedności szczególnie widoczne są dzisiaj, w czasach wzmożonego wysiłku ekumenicznego. Poczucie zagrożenia, płynące z niebezpieczeństwa wchłonięcia jednego Kościoła przez drugi, wzbudza często postawy wzajemnej wrogości i izolacji. Uwidoczniają się one w różnych sytuacjach. Przykładem może być nieprzejednana postawa niektórych mnichów z góry Athos, którzy dystansują się od prac prawosławno-rzymskokatolickiej teologicznej komisji mieszanej. Fakty te stanowią dalekie echo *uniatyzmu*, prozelityzmu i soteriologicznego ekskluzywizmu. Dzisiaj, w dobie powrotu wolności religijnej do wielu państw dawniej totalitarnych, na nowo odżywają postawy wzajemnych niechęci i współzawodnictwa. W dokumencie z Balamand członkowie Komisji Mieszanej dokonali pewnego rozliczenia z przeszłością, podkreślając, że „dzieje stosunków między Kościołem prawosławnym i wschodnimi Kościołami katolickimi naznaczone zostały prześladowaniami i cierpieniami¹⁵, stąd też należy uczynić wszystko, aby unikać wszelkiej przemocy i wszelkiego rodzaju nacisku gwoili poszanowania wolności sumienia¹⁶. Należy więc odrzucić eklezjologię niezgodną z wizją Kościołów siostrzanych. Historia pokazała, że *uniatyzm* należy traktować jako metodę zjednoczeniową przeszłości, od której należy zdecydowanie odstąpić. W dokumencie końcowym z Freising uczestnicy dialogu stwierdzili, że „*uniatyzm* nie osiągnął swego celu, którym było zbliżenie Kościołów, lecz spowodował nowe podziały¹⁷”.

3. I co dalej?

Odrzucając *uniatyzm* jako metodę poszukiwania pełnej jedności w Chrystusowym Kościele, należy dziś szukać innych dróg jednoczenia w Kościele¹⁸. Kiedy Kościoły prawosławny i katolicki coraz bardziej dojrzewają do całkowitego uznania się za Kościoły siostrzane, ubolewania godnym byłoby zaprzepaszczenie tak wielkiej szansy jaka pojawiła się w kontekście bilateralnego dialogu¹⁹. Trzeba więc wspólnie szukać innego modelu jedności. Wydaje się, że może nim być „eklezjologia Kościołów siostrzanych”.

Obecne próby dążenia do jedności, podejmowane szczególnie w ramach prac rzymskokatolicko-prawosławnej Komisji Mieszanej do dialogu doktrynalnego na

¹⁵ Ba, 23.

¹⁶ Ba, 27.

¹⁷ Fr, 6c.

¹⁸ Por. Fr, 6c.

¹⁹ Por. Fr, 6d.

forum światowym, zwracają uwagę na potrzebę kształtowania partnerskich relacji pomiędzy Kościołami. Relacji partnerskich, czyli będących na równych zasadach, a więc takich, gdzie obydwie dialogujące strony mają równe prawa. Wyraźnie postulat ten wybrzmiewa w dokumencie z Ariccia: „Wedle słów Papieża Jana Pawła II, ekumeniczny wysiłek Kościołów siostrzanych Wschodu i Zachodu oparty na dialogu i modlitwie poszukuje doskonałej i całkowitej wspólnoty, która nie byłaby ani wchłonięciem, ani stopieniem, lecz spotkaniem w prawdzie i miłości”²⁰. Z tego powodu tak mocno przypomina się dzisiaj o potrzebie nawiązywania do eklezjologicznej idei Kościołów-siostr. Wszyscy jesteśmy dziećmi jednego Boga, braćmi i siostrami, z czego wynika, że w sytuacjach konfliktowych, musimy rozmawiać, musimy prowadzić dialog. W dokumencie z Freising podkreślono więc, „że dialog, będąc najbardziej właściwym środkiem dążenia do jedności, jest także najbardziej wskazanym sposobem, aby stawić czoło problemom, zwłaszcza zaś problemowi *uniatyizmu*”²¹. W Ariccia potwierdzono, że dialog jest istotnie jedyną drogą wiodącą do osiągnięcia jedności wśród chrześcijan Wschodu i Zachodu. Tylko dzięki niemu Kościoły siostrzane mogą przezwyciężyć podział i wyjść z chorobliwej sytuacji, przeciwnej naturze Kościoła powszechnego. Te stwierdzenia powtórzono w dokumencie z Balamand dodając, że „tylko dialog miłości może pokonać wzajemne niezrozumienie”²². On też wprowadza klimat niezbędny do pogłębienia dialogu teologicznego, pozwalającego dojść do pełnej wspólnoty, przypominając równocześnie upomnienie św. Pawła, skierowane do Koryntian, który zalecał chrześcijanom, aby swoje spory rozstrzygali za pomocą braterskiego dialogu (por. 1 Kor 6,1-7)²³.

Dialog jest procesem długotrwałym, opartym na uczeniu się siebie nawzajem oraz korygowaniu nieprzejeđnanych postaw. Na tym też polega wielkość i powaga dialogu. Wiąże się on z niezwykłym wysiłkiem, wymagającym wielkiej szczerości, odwagi i życzliwości. Dialog jest powiązany z doświadczeniem krzyża, ponieważ wymaga ascezy ducha i wyrzeczenia. Jest trudnym doświadczeniem, gdyż domaga się wolności, która z kolei w kwestii wypowiedania własnych przekonań jest jednym z istotnych warunków prawdziwego dialogu. Trzeba mieć odwagę na podjęcie ryzyka dialogu, jeżeli jest to niezbędne w odniesieniu do prawdy i własnych przekonań. Nieodzowna jest również wspaniałomyślna odwaga, aby przebaczyć błędy i winy popełnione w przeszłości, oczekując tego samego ze strony partnera dialogu. Dialog potrzebuje nowych metod poszukiwania pełnej komunii i jedności. W tym celu

²⁰ Ar, 8.

²¹ Fr, 8.

²² Ba, 20.

²³ Por. Ba, 31.

niezmiernie istotne jest uczenie się, że niepokoje i trudności jednej strony stają się równocześnie sprawą troski i zrozumienia dla drugiej strony zgodnie z Pawłowym pouczeniem: „Niech każdy ma na oku nie tylko swoje własne sprawy, ale też i drugich” (Flp 2,4). Zawsze powinniśmy pamiętać o tym, że dialog jest darem Ducha Świętego. Świadomość ta jest niezwykle ważna zwłaszcza w sytuacjach trudnych, gdy prowadzone są debaty dotyczące zagadnień spornych. Wówczas to właśnie dialog jawi się jako jedyny środek i jedyny sposób, aby osiągnięte zostało porozumienie. Dialog zobowiązuje. Wymaga nowego stylu komunikacji we wzajemnych odniesieniach. Droga cierpliwego dialogu jest drogą długą, trudną i wymagającą, ale właśnie ona jest najbardziej realistycznym sposobem przewycięzania podziałów.

Bibliografia

- Cyprian z Kartaginy, *Epistola 73 ad Jubaianus*, PL III, 1109-1127.
- Czyżewski B., *Aksjomat „extra Ecclesiam nulla salus” w starożytności chrześcijańskiej*, „Przegląd Religioznawczy” 4(278)2020, s. 93-103.
- Dołganiszewska E., „*Extra Ecclesiam nulla salus*” Cypriana z Kartaginy myśl o Kościele, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 14/1(2006), s. 141-157.
- Glaeser Z., *Ku eklezjologii „Kościołów siostrzanych”. Studium ekumeniczne*, Opole 2000.
- Hryniewicz W., *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993.
- Hryniewicz W., *Problem unii w świetle Dokumentu z Balamand (1993)*, [w:] *Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci*, red. S.J. Gajek, S. Nabywaniec, Lublin 1998, s. 255-278.
- Hryniewicz W., *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole 1995.
- Konzil im Lateran (1215), *Der katholische Glaube*, [w:] H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch – Deutsch)*, Hg. P. Hünermann, Freiburg im Br., Basel, Rom, Wien 1991.
- Kracik J., „*Poza Kościołem nie ma zbawienia*”. *Historia pojmowania formuły*, „Znak” XLVI(1994)5, s. 22-32.
- Międzynarodowa Komisja Mieszana ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Prawosławnym, *Dokument o uniatyzmie i prozelityzmie* (Freising 1990), „Service d’information” 73(1990), s. 54-55. Tekst pol. W. Hryniewicz, *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993, s. 67-69.

- Międzynarodowa Komisja Mieszana ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Prawosławnym, *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwania pełnej wspólnoty* (Dokument roboczy, Ariccia 1991). Tekst pol. W. Hryniewicz, *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993, s. 70-75.
- Perlik D., *Formuła extra Ecclesiam nulla salus w interpretacji Josepha Ratzingera*, Poznań 2020, <https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/25958/1/ks.%20Dawid%20Perlik%20doktorat%20PDF.pdf> (12.03.2021).
- Śrutwa J., *Rozłam między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem oraz próby jego przezwyciężenia w Starożytności i Średniowieczu*, [w:] *Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci*, red. J.S. Gajek, S. Nabywaniec, Lublin 1998, s. 15-25.

IV

Neounia jako nieudana
próba odbudowy
Kościoła unickiego

Neounia w II Rzeczypospolitej Polskiej

Pod koniec I wojny światowej nastąpiło ponowne zainteresowanie Watykanu Kościołem prawosławnym w Europie Środkowo-Wschodniej. Wzmocnienie działań Watykanu w kierunku realizowania programu unijnego umożliwiło osłabienie Kościoła prawosławnego wynikające z upadku carskiej Rosji. Wyraźne zaangażowanie papieża Benedykta XV w tej dziedzinie spowodowało, że koncepcje wschodnie znalazły oficjalne miejsce w konstytucyjnych ramach Kościoła katolickiego. Maurice Pernot, obserwator pontyfikatu papieża Benedykta XV, zanotował: „Benedykt XV uważał wspólnoty unickie za forpoczty katolicyzmu. Białoruś i Ukraina były dla niego „marchiami”, z których Kościół rzymski mógłby rozpocząć swą walkę o podbój schizmatycznej części świata słowiańskiego. Wysłał do Polski i zamierzał wysłać na Ukrainę najlepszych dyplomatów, jakimi dysponował Watykan”¹.

1 maja 1917 r. papież Benedykt XV na mocy motu proprio *Dei Providentis* powołał Kongregację dla Kościoła Wschodniego (*Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus*)², która przejęła wszystkie sprawy związane z działalnością obrządków wschodnich i zastąpiła dotychczasowy oddział w Kongregacji Rozkrzewiania Wiary. Znaczenie Kongregacji nadaje fakt postawienia na jej czele papieża i kilku kardynałów. Duże wpływy w kongregacji posiadał zwolennik bizantyzmu

¹ M. Pernot, *Le Saint-Siège, l'Église catholique et la politique mondiale*, Paris 1924, s. 174-175.

² Kongregacja ma swoje początki w roku 1862, kiedy papież Pius IX powołał do istnienia kongregację pod pierwotną nazwą – Święta Kongregacja Rozkrzewiania Wiary dla Obrządków Wschodnich (*Congregatio de Propaganda Fide pro negotiis ritus orientalis*). Była ona powiązana funkcjonalnie z Kongregacją Rozkrzewiania Wiary. W skład tej kongregacji wchodziło początkowo wszyscy katolicki patriarchowie oraz arcybiskupi Kościołów wschodnich. Szerzej o Kongregacji dla Kościoła Wschodniego i jej kompetencjach por. E. Szafrowski, *Kuria rzymska (Studium historyczno-kanoniczne)*, Warszawa 1981, s. 66-75.

bp Isaias (Papadopoulos). Nowa dykasteria watykańska przede wszystkim miała kierować i wspierać inicjatywy związane z programem unijnym na terenach słowiańskich zamieszkałych zarówno przez wiernych prawosławnych, jak na terenach zamieszkiwanych przez prawosławnych Greków czy Arabów.

15 października 1917 r. papież Benedykt XV na mocy motu proprio *Orientis catholici* powołał Papieski Instytut Wschodni przeznaczony do kształcenia misjonarzy do pracy na Wschodzie. Instytut podporządkowany został Kongregacji dla Kościoła Wschodniego. Misjonarze studiowali teologię prawosławną, historię teologii Kościoła wschodniego, patrystykę, prawo kanoniczne czy też historię, geografię, literaturę, kulturę i języki narodów Europy Wschodniej³. Po śmierci papieża Benedykta XV politykę wschodnią kontynuował wybrany w lutym 1922 papież Pius XI (Achilles Ratti, który uprzednio był wizytatorem apostolskim dla Rosji i obszarów byłej Rosji carskiej, a od 1921 r. kardynał rezydujący w Mediolanie). Papież Pius XI wiele miejsca poświęcił rozwojowi studiów misjologicznych. Misjologia stała się za jego pontyfikatu przedmiotem nauczania w seminariach duchownych i na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Ponadto, w Kolegium Rozkrzewiania Wiary utworzono Instytut Misjologiczny⁴. W 1925 r. w ramach Kongregacji dla Kościoła Wschodniego utworzono Papieską Komisję Pro Russia, w której dominowały tendencje prorosyjskie i antypolskie, związane z wpływami emigracji rosyjskiej przeciwnej zaangażowaniu polskiego duchowieństwa w Rosji⁵. Komisji przewodniczył francuski jezuita ks. Michel d'Herbigny – współpracownik papieża, który wyznaczał zasadnicze kierunki papieskich działań na terenach byłego imperium rosyjskiego. W Lille, we Francji założono rosyjskie seminarium św. Bazylego, znane później jako ośrodek badawczy „Istina”. W Innsbrucku powstał ośrodek jezuicki zajmujący się przygotowaniem misjonarzy obrządku wschodniego. Podobny ośrodek powstał na Uniwersytecie Katolickim w Salzburgu. W 1930 r. Papieska Komisja Pro Russia została wyodrębniona z Kongregacji i bezpośrednio podporządkowana papieżowi. Papieska Komisja Pro Russia zajęła się sprawami prowadzenia działalności misyjnej wśród Rosjan, zwłaszcza mieszkających poza granicami Związku Radzieckiego. Komisja interesowała się również ludnością rosyjską mieszkającą w granicach II Rzeczypospolitej.

Równoległe z nową polityką wschodnią Watykanu biskupi polscy przygotowali plany działalności misyjnej wśród ludności prawosławnej. W Gnieźnie, w sierpniu 1919 r., na zjeździe biskupów powołano komisję, której zadaniem miało

³ „Acta Apostolicae Sedis” IX(1917), s. 531-533.

⁴ Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków 1775-1978*, Warszawa 1983, s. 473.

⁵ M. Mróz, *Katolicyzm na pograniczu. Kościół katolicki wobec kwestii ukraińskich i białoruskich w Polsce w latach 1918-1925*, Toruń 2003, s. 76.

być przygotowanie i opracowanie spraw dotyczących rozwoju unii w Polsce. W komisji pracowali: abp Józef Bilczewski, bp Józef Sebastian Pelczar, bp Marian Leon Fulman, bp Piotr Mańkowski, bp Henryk Przeździecki, bp Zygmunt Łoziński i bp Jerzy Matulewicz. O pracy misyjnej wśród prawosławnych dyskutowano również na zjeździe biskupów w Krakowie na przełomie maja i czerwca 1921 r. Wówczas biskupi poparli propozycję abp. Edwarda von Roppa dotyczącą powołania seminarium misyjnego w Lublinie. Celem seminarium miało być kształcenie duchownych wszystkich obrządków do pracy misyjnej szczególnie w Rosji. Na wielu zjazdach i konferencjach biskupi wypracowywali nowe zasady pracy misyjnej wśród prawosławnych. Biskupi katoliccy uważali, iż konwertyci powinni zachować obrządek wschodni, a od pracy misyjnej wśród prawosławnych należy odsunąć duchownych Kościoła grekokatolickiego. Powodem były obciążenia narodowe i polityczne, a także dążenia do uniemożliwienia „ukrainizacji Polski pod pokrywką obrządku”⁶. Inicjatorem akcji unijnej w obrządku wschodnim w Polsce był przede wszystkim bp podlaski Henryk Przeździecki. W 1923 r. udał się on do Rzymu z planem zorganizowania w Polsce Kościoła katolickiego obrządku bizantyjsko-słowiańskiego. Program neounijny bp. Henryka Przeździeckiego przewidywał stopniowe wypieranie prawosławia oraz powstrzymanie procesu ukrainizacji poprzez przechodzenie ludności prawosławnej na katolicyzm w obrządku wschodniosłowiańskim⁷. 21 stycznia 1924 r. papież Pius XI udzielił pełnomocnictwa bp. Henrykowi Przeździeckiemu do zakładania parafii unickich „gdziekolwiek ludność tego zażąda” na terenie diecezji podlaskiej. Obowiązywały zalecenia papieskie wydane w instrukcji *Zelum Amplitudinis* z 1923 r. oraz w instrukcji *Laudabile Sane* wydanej w 1929 r.⁸ Pełnomocnictwa papieskie zostały rozciągnięte na pozostałe łacińskie diecezje kresowe: lubelską, łucką, pińską i wileńską. Tereny tych diecezji oraz biskupstwo podlaskie stały się obszarem akcji unijnej w Polsce⁹. W ten sposób papież opowiedział się po stronie

⁶ Zjazd biskupów w Częstochowie w 1922 r. – protokół s. 1-2. M. Mróz, *Katolicyzm na pograniczu. Kościół katolicki wobec kwestii ukraińskich i białoruskich w Polsce w latach 1918-1925*, s. 229.

⁷ Por. List bp. Przeździeckiego do ministra spraw zagranicznych Dmowskiego, zawierająca sprawozdanie z wizyty u papieża Piusa XI. List z 3 grudnia 1923 r. Archiwum Diecezjalne w Siedluchach, Dz. V, Korespondencja bp. Przeździeckiego, s. 237.

⁸ M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*, Warszawa 1989, s. 407.

⁹ Por. Z. Waszkiewicz, *Neounia – nieudany eksperyment?*, [w:] *Czterechsetlecie zawarcia unii brzeskiej 1596-1996*, red. St. Alexandrowicz, T. Kempa, Toruń 1998, s. 128-129; F. Rzemieniuk, *Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego. Neounia*, Lublin 1999, s. 57. Na temat neounii w Polsce: J. Urban, *Postępy Unii kościelnej na kresach wschodnich. Trudności akcji unijnej*, „Przegląd Powszechny” 1928, t. 178, nr 532; B. Łomacz, *Neounia „Więź”* 1983, nr 1, s. 82-90; J. Odziemkowski, *Geneza i początki neounii w Polsce (1923-1924)*, „Odpowiedzialność i czyn” 1988, nr 2, s. 76-86; S. Wilk, *Episkopat Kościoła katolickiego Polsce w latach 1918-1939*, Warszawa 1992, s. 166-170; S. Stępień, *Nowa unia kościelna. Obrządek bizantyjsko-słowiański* [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat*

tych biskupów polskich, którzy żądali odsunięcia duchowieństwa greckokatolickiego na Wołyniu, Podlasiu, Wileńszczyźnie, Polesiu i Lubelszczyźnie od działalności unijnej. Biskupi łacińscy uważali, że obrządek greckokatolicki jest powiązany z ukraińskim ruchem narodowym i zawiera w sobie wiele naleciałości łacińskich, co może znacznie utrudnić pracę misyjną wśród społeczności prawosławnej. Łacinnicy nie dowierzali też zdolnościom misyjnym duchowieństwa greckokatolickiego.

Nowy obrządek w oficjalnych dokumentach Stolicy Apostolskiej został nazwany *bizantino-slavicus* lub *graeco-slavicus*. Obrządek ten nie posiadał własnej hierarchii i odrębnej organizacji diecezjalnej, a wierni podlegali ordynariuszowi obrządku łacińskiego. Polegał on na pozostawieniu pełnej obrzędowości Cerkwi wschodniej oraz na równoczesnym uznaniu papieża za głowę Kościoła, wprowadzeniu do ektanii imienia panującego papieża, dodaniu *Filioque* do symbolu wiary i wprowadzeniu do kalendarza liturgicznego kilku świąt katolickich. Synodalny obrządek rosyjski został dostosowany do dogmatyki katolickiej. Zachowano liturgię w języku cerkiewno-słowińskim, a kazania w zależności od sytuacji głoszone w językach narodowych: rosyjskim, ukraińskim, białoruskim i polskim. Nie zmieniono też wystroju wewnętrznego świątyni i szat liturgicznych duchowieństwa¹⁰. Wprowadzono celibat księży oraz nie uznawano rozwodów. Instrukcje papieskie ustalały, że do czasu powołania odrębnej hierarchii Kościoła, duchowni i wierni tego obrządku będą podlegać miejscowym ordynariuszom łacińskim. Papież zalecał szerzenie unii poprzez pracę misyjną i prowadzenie działalności charytatywnej. Praca misyjna wśród prawosławnych w obrządku wschodnim wynikała z przekonania, że jest to skuteczny sposób pozyskania ich do katolicyzmu¹¹. Papież Pius XI uważał, że utworzenie Kościoła obrządku bizantyjsko-słowińskiego jest najlepszym sposobem na pozyskanie prawosławnych do Kościoła katolickiego w Polsce. Z tych też względów w 1930 r. wystąpił do władz polskich z propozycją ustanowienia osobnej dla tego obrządku hierarchii. Papież pragnął powołać dwie diecezje: wileńsko-pińską i wołyńsko-podlaską.

Umieszczenie spraw obrządku słowińskiego w Kongregacji dla Kościoła Wschodniego zwiększyło nieufność władz polskich do Watykanu. Władze odmówiły powołania nowych diecezji, tłumacząc się, że konkordat ze Stolicą Apostolską przewidywał funkcjonowanie w Polsce tylko trzech obrządków katolickich: łacińskiego,

sąsiedztwa, red. S. Stepień, t. 2, Przemyśl 1994, s. 141-193; J. Łoś, *Akcja neounijna na Lubelszczyźnie w okresie międzywojennym*, [w:] *Tragiczna w skutkach Unia Brzeska 1596*, red. abp Abel (Popławski), bp Warsonofiusz (Doroszkiwicz), Lublin-Hajnówka-Białystok 2016, s. 143-255; A. Mironowicz, *The Orthodox Church in Poland 1918-1939*, Białystok 2022, s. 98-102.

¹⁰ A. Kresa, *Obrządek wschodniosłowiński na wschodzie Rzeczypospolitej*, „Ateneum Kapłańskie” 17(1926), z. 2, s. 192.

¹¹ Por. B. Łomacz, *Praca duszpasterska duchowieństwa neounickiego*, „Novum” 1980, nr 5, s. 95-103.

greckiego i ormiańskiego. Obrządek bizantyjsko-słowiański w układzie konkordatowym nie był brany pod uwagę. Wobec negatywnego stanowiska władz polskich Watykan uznał, że nowa akcja unijna jest sprawą wewnętrzną Kościoła i nie ma nic wspólnego z porozumieniami z rządem¹². W 1930 r. Watykan wyświęcił na biskupa obrządku bizantyjsko-słowiańskiego przełożonego generalnego księży marianów, Litwina, ks. Franciszka Buczysa. Dla potrzeb neounii w Polsce papież mianował w 1931 r. wizytatora apostolskiego – ks. Mikołaja Czarneckiego. Nowy biskup, Ukrainiec z pochodzenia, należał do wschodniej linii zakonu redemptorystów. Władyka neounicki uzyskał swoją katedrę w Kowlu, a rezydencję – w budynkach monasteru w Dubnie¹³. Biskupi ci, choć nie przejęli bezpośredniej jurysdykcji nad akcją neounijną w Polsce, to przyczynili się do rozpowszechnienia katolickiej działalności misyjnej wśród prawosławnych.

Episkopat katolicki wspierał rozwój obrządku bizantyjsko-słowiańskiego w Polsce. Za działalnością misyjną wśród prawosławnych opowiadali się zwłaszcza biskupi wschodnich diecezji łańskich: lubelskiej, łuckiej, pińskiej, podlaskiej i wileńskiej. Bp Henryk Przeździecki zorganizował zbiórkę pieniężną na tworzenie nowych parafii neounickich. Na terenie diecezji podlaskiej powstało 12 parafii nowego obrządku, m.in. w Holi, Bublu Starym, Kijowcu, Połoskach. Dokładna liczba konwertytów jest trudna do ustalenia z uwagi na częsty powrót wiernych do prawosławia. Szacunkowo było to od 1 do 1,5 tys. wiernych¹⁴. Maciej Rataj, ówczesny minister wyznań religijnych i oświecenia publicznego, w następujący sposób scharakteryzował działalność bp. Henryka Przeździeckiego: „Zgłaszają się pod jego jurysdykcję całe parafie prawosławne, które przyjmuje bez wszelkich warunków, oprócz uznania zwierzchności papieża [...]. Ma nadzieję, że w ten sposób reasymiluje się żywioły obce przy pomocy Kościoła”¹⁵. Obrządek wschodniosłowiański nie tylko nie spełnił roli asymilacyjnej, ale wzmocnił odrębności narodowe mniejszości słowiańskich na wschodnich obszarach Rzeczypospolitej. Działaniom podejmowanym przez bp. Henryka Przeździeckiego byli przeciwni bp Marian Fulman (z Lublina) i kardynał August Hlond, którzy opowiadali się za przyjmowaniem prawosławnych bezpośrednio do Kościoła katolickiego obrządku łańskiego. Katolickie duchowieństwo parafialne uważało konwertytów za nie-Polaków, którzy jako katolicy neofici obrządku słowiańskiego również zagrażają polskiej racji stanu¹⁶. Neounicy bowiem byli głównie

¹² F. Rzemieniuk, *Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego*, s. 59.

¹³ А. Свитич, *Православная Церковь в Польше и ее автокефалия*, Буенос-Айрес 1959, с. 194.

¹⁴ Por. F. Rzemieniuk, *Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego*, s. 220-327.

¹⁵ Biblioteka Narodowa w Warszawie, rkps III 6434/II. Por. M. Rataj, *Dziennik*, t. I, 1920-1924, s. 205.

¹⁶ Por. F. Rzemieniuk, *Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego*, s. 62-64.

narodowości ukraińskiej, rosyjskiej i białoruskiej. Podobne stanowisko reprezentowały władze państwowe. Początkowo władze wspierały budowę nowych świątyń neounickich i wypłacały pensję dziesięciu duchownym tego wyznania, pomimo że parafie bizantyjsko-słowiańskie nie były objęte układem konkordatowym z 1925 r. Chociaż akcja unijna w pierwszych latach funkcjonowania katolickiego obrządku bizantyjsko-słowiańskiego miała spokojny charakter, to lokalne władze administracyjne postrzegały go jako źródło konfliktu na tle narodowościowym i wyznaniowym. Wraz z upływem czasu władze polskie coraz bardziej krytycznie odnosiły się do ruchu unijnego, wychodząc z założenia, że akcja ta ma charakter nietrwały i przyczynia się do powstawania ośrodków antypolskich. Ostatecznie rząd polski nie udzielił bp. Mikołajowi Czarneckiemu jurysdykcji nad neounią w Polsce, choć nieoficjalnie pozostawał on zwierzchnikiem obrządku bizantyjsko-słowiańskiego¹⁷.

Do akcji neounijnej wykorzystywano również bazylianów i konwertytów. W większości byli to duchowni prawosławni, skłócenii z własną hierarchią, pragnący zrobić karierę duchowną w innym wyznaniu. Większość duchownych prawosławnych, którzy przeszli do Kościoła katolickiego, uczyniła to z pobudek materialnych i spodziewanych korzyści osobistych. Duchowni ci nie posiadali wielkich zalet moralnych ani intelektualnych, tak potrzebnych w działalności misyjnej. Wśród konwertytów byli dwaj eks-rektorzy seminariów duchownych: wileńskiego – ks. Filip Morozow i krzemienieckiego – ks. Piotr Tabiński¹⁸. Przejście tych kapłanów na unię odbiło się szerokim echem w Rzeczypospolitej. Ks. Filip Morozow, nie uzyskawszy godności egzarchy arcybiskupa wileńskiego, wraz z innymi konwertytami powrócił do prawosławia w 1927 r.¹⁹.

Wobec częstych powrotów duchownych neounickich do prawosławia, Komisja Pro Russia i Kongregacja dla Kościoła Wschodniego zalecała wielką ostrożność w przyjmowaniu ich do Kościoła rzymskokatolickiego. W tej sytuacji coraz większą wagę zwracano na kształcenie przyszłych duchownych unickich. Działalność

¹⁷ Tamże, s. 65-69, 72.

¹⁸ Archimandrytę Filipa (Morozowa) Św. Synod Kościoła prawosławnego pozbawił stanowiska rektora prawosławnego seminarium duchownego w Wilnie, co było przyczyną konwersji do nowego obrządku. U.A. Pawluczuk, *Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej*, Białystok 2007, s. 285, s. 273-290. Ks. Piotr Tabiński uzasadniał swoje przejście na neounię tym, że próżne były jego nadzieje na uzdrowienie przez sobór powszechny Cerkwi w Polsce. Por. G.J. Pelica, *Kościół prawosławny w województwie lubelskim (1918-1939)*, Lublin 2007, s. 180.

¹⁹ Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, sygn. 381, k.169, s. 125-127. Pismo F. Morozowa do MWRiOP, Wilno 1 lipca 1925 r. Por. A. Свитич, *Православная Церковь в Польше и ее автокефалия*, s. 196-197; B. Łomacz, *Neounia*, „Więź” 1983, nr 1, s. 60; M. Papieżyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*, s. 412; Z. Waszkiewicz, *Neounia*, s. 139; F. Rzemieniuk, *Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego*, s. 88-89.

neounijna przybrała największe rozmiary na terenie diecezji wileńskiej i koncentrowała się w Wilnie i Albertynie. Na innych obszarach neunia nie przybrała większych rozmiarów, a na Wołyniu liczne konwersje były rzadkością. Z inicjatywy jezuitów w Albertynie koło Słonimia utworzono placówkę unijną. Duchownych przygotowywanych do prowadzenia działalności neounijnej wysyłano na studia teologiczne do kolegów zakonnych w Pińsku, Lublinie, Krakowie i Rzymie. W 1931 r. w budynkach byłego seminarium dubieńskiego założone zostało Papieskie Seminarium Duchowne, finansowane przez Rzym. Program nauczania w seminarium dostosowano do potrzeb neounii²⁰. Działalnością misyjną wśród prawosławnych zajęli się w Polsce przedstawiciele zakonów obrządku wschodniego, a więc: jezuitów, kapucynów, marianów, oblatów, redemptorystów i studytów. Spośród zakonów żeńskich szczególnie wyróżniły się siostry Misjonarki Serca Jezusowego. Według danych Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, w 1935 r. na 51 duchownych neounickich, 22 było narodowości ukraińskiej, 13 polskiej, 7 rosyjskiej, 4 białoruskiej i 4 nieokreślone²¹.

W celu popularyzacji neounii jezuita wydawali polskojęzyczny periodyk „Oriens”, rosyjskojęzyczne czasopisma: „Christianin” i „K sojedineniju” oraz białoruskojęzyczne czasopisma: „Kiteż” i „Da złączenia”²². Akcją nawracania prawosławnych na Wołyniu wspierała prasa katolicka, m.in. „Życie Katolickie” (wydawane przez kurie katolicką w Łucku) i „Przegląd Katolicki”.

Na wzór międzysłowiańskich zjazdów w Welehradzie, od 1930 r. w Pińsku przeprowadzano konferencje unijne²³. Organizacją konferencji zajmowało się Seminarium Duchowne w Pińsku. Uczestnikami zjazdów byli przedstawiciele Kościoła katolickiego, emigranci rosyjscy i duchowieństwo neounickie. Na konferencjach pińskich omawiano metody wprowadzania neounii na ziemiach II Rzeczypospolitej i w Rosji. Szczególnie podkreślano konieczność zachowania obrzędowości wschodniej, maksymalnego zacierania zewnętrznych różnic między obu wyznaniem i stworzenia optymalnych warunków do przyjmowania przez prawosławnych wiary katolickiej. Równolegle, w ramach episkopatu polskiego, funkcjonowała komisja unijna

²⁰ Por. H.E. Wyczawski, *Ruch neounijny w Polsce w latach 1923-1939*, „Studia Theologica Varsaviensia” VIII(1970), nr 1, s. 414; Z. Waszkiewicz, *Neunia*, s. 137.

²¹ Por. M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*, s. 423; F. Rzemieniuk, *Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego*, s. 119-131.

²² M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*, s. 410.

²³ Por. *Pamiętnik I-ej Konferencji Kapłańskiej w sprawie Unii Kościelnej w Pińsku (23-24 IV 1930 roku)*, Pińsk 1931. Pamiętniki kolejnych pińskich konferencji kapłańskich zostały opublikowane w Pińsku: II konferencji w 1932 r., III w 1933 r., IV w 1934 r., V w 1935 r. i VI w 1939 r.

episkopatu, której przewodniczył metropolita Andrzej Szeptycki, a jej członkami byli: bp Henryk Przeździecki i abp Romuald Jałbrzykowski (ordynariusz wileński).

Rezultaty akcji neounijnej były niewielkie w porównaniu z zasięgiem akcji i środkami użytymi do jej przeprowadzenia. Wszelkie dane na temat liczby parafii, duchownych i wiernych, którzy przyjęli unię, są mało wiarygodne. Przechodzenie na unię było zarówno świadome, jak i przypadkowe. Ludność chłopska, wobec braku różnic w obrządku liturgicznym, często nie zdawała sobie sprawy, że duchowny zmienił wyznanie. W niektórych przypadkach wierni, pozostający w konflikcie z duchownym, wyrażali chęć przystąpienia do neounii, ale tuż po ustaniu konfliktu wracali do prawosławia. W wyniku wzmożonej akcji misjonarzy katolickich i administracji państwowej do Kościoła katolickiego dało się pozyskać wiele rodzin prawosławnych. Z ówczesnej prasy wiadomo, że na unię przeszło 35 rodzin ze wsi Hryńki w powiecie krzemienieckim²⁴.

Według MWRiOP w 1927 r. było 28 parafii neounickich, 30 duchownych i 17 000 wiernych. W 1930 r. istniały 33 parafie neounickie. Z oficjalnej statystyki wiadomo, że w 1935 r. w strukturach neounickich Kościoła katolickiego było: 32 duchownych diecezjalnych, 26 duchownych zakonnych, 32 alumnów seminarium w Dubnie, 45 parafii i 18 000 wiernych. Z kolei dane MWRiOP w 1938 r. wymieniają 43 parafie i 17 000 wyznawców neounii²⁵. W opinii Ministerstwa Spraw Wewnętrznych liczba parafii neounickich, podawana przez Kościół, była zawyżana ze względów propagandowych. Na ogólną liczbę 58 jednostek duszpasterskich powstałych w latach 1924-1939, funkcjonowały 43 parafie, w tym osiem utworzonych w 1938 r. Pozostałe parafie, powstałe z inicjatywy działaczy ruchu unijnego, funkcjonowały bardzo krótko i szybko upadały z powodu braku wiernych. Najwięcej parafii obrządku bizantyjsko-słowiańskiego powstało w województwach wołyńskim (18) i lubelskim (17), a zdecydowanie mniej w województwach: białostockim i nowogródzkim (po 5) oraz wileńskim (3)²⁶. Według najnowszych ustaleń liczba wiernych obrządku bizantyjsko-słowiańskiego wynosiła w 1930 r. – 14 443, w 1934 r. – 15 960, w 1939 r. – 16 649²⁷. W sumie faktyczna liczba neounitów oscylowała w granicach 17-18 tysięcy i nie była większa od liczby unitów, którzy przyjęli prawosławie.

²⁴ S. Kiryłowicz, *Z dziejów prawosławia w II Rzeczypospolitej Polskiej. Niektóre problemy na tle polityki wyznaniowej państwa 1918-1939*, Warszawa 1985, s. 65-66.

²⁵ Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, sygn. 381, k. 169, s. 320. Por. M. Pirożyński, *Statystyka Kościoła w Polsce*, Lublin 1935, s. 16-17; Z. Waszkiewicz, *Neounia*, s. 142-143

²⁶ Por. F. Rzemieniuk, *Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego*, s. 97-114.

²⁷ Por. tamże, s. 138-139.

Niska skuteczność działalności neounijnej spowodowała, że Kongregacja dla Kościoła Wschodniego 21 maja 1937 r. wydała nową instrukcję zalecającą nasilenie działalności misyjnej wśród wiernych prawosławnych. Akcję misyjną zamierzano prowadzić głównie na terenie Chełmszczyzny i Podlasia, gdzie prawosławni stanowili niewielki procent ogółu mieszkańców²⁸. Z „Biuletynu Informacyjnego Synodalnego Komitetu Misyjnego” wynika, że próby wprowadzenia unii na terenach prawosławnych diecezji zakończyły się niepowodzeniem, a akcja ukierunkowana była głównie na małżeństwa mieszane²⁹.

Ruch neounijny zaostrzył stosunki Kościoła prawosławnego z Kościołem rzymskokatolickim i państwem. Hierarchia cerkiewna traktowała neounię jako zagrożenie dla swego stanu posiadania. Władze Kościoła prawosławnego ostro zaprotestowały wobec działalności jezuitów w Albertynie. Prasa prawosławna określała neounitów jako zdrajców, a całą akcję jako bezprawną. Napiętnowanie odstępców od prawosławia było połączone z nałożeniem na nich anatemy. Faktycznie wszyscy duchowni prawosławni, którzy przeszli na katolicyzm, zostali ekskomunikowani. Neounijne zagrożenie dla Kościoła prawosławnego w większości przypadków przyniosło konsolidację duchowieństwa i wiernych. Ludność prawosławna pozostawała nieufna wobec duchownych neounijnych, upodabniających się jedynie zewnątrznie do prawosławnych. Traktowano ich jako ukrytych „papistów”. Prasa prawosławna przedstawiała działalność misjonarzy neounickich jako rusyfikatorską. Pogląd taki dominował w prasie pozostającej pod wpływem mniejszości narodowych. W 1934 r. powołano misyjne komitety diecezjalne i dekanalne, a w Ławrze Poczajowskiej zorganizowano krajowy zjazd misjonarzy prawosławnych. Zjazd uświadomił duchowieństwu i wiernym zagrożenie jakie dla prawosławia niesie akcja neounijna³⁰. Raporty prawosławnych konsystorzów duchownych informowały metropolitę o liczbie neounitów. W świetle tych relacji ludność prawosławna zdecydowanie odrzuciła nowe wyznanie. Według danych Wileńskiego Konsystorza Duchownego z 1934 r. jedynie sześciu starych unitów z parafii św. Andrzeja oraz trzy osoby ze wsi Stołbce porzuciło prawosławie. W innych dekanatach nie było ani jednej konwersji z prawosławia na katolicyzm. W opinii lokalnych władz cerkiewnych większym zagrożeniem aniżeli namowy misjonarzy unijnych były sekty³¹. Problem neounii zakończył się wraz z wybuchem II wojny światowej.

²⁸ „Słowo” 1938, nr 20.

²⁹ „Biuletyn Informacyjny Synodalnego Komitetu Misyjnego”, nr 10 – Lietuvos Valstybės Istorijos Archyvasi, f. 605, op. 12, nr 1574, k. 244-246.

³⁰ U.A. Pawluczuk, *Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej*, s. 308.

³¹ Lietuvos valstybės istorijos archyvui, f. 605, op. 12, nr 1574, k. 128-131.

W II Rzeczypospolitej Kościół prawosławny podejmował liczne próby nakłonięcia rządu do zahamowania rozwoju neounii. Podkreślano, że neounia przyczyniała się do antagonizowania stosunków między wyznaniem, a także utrudniała unormowanie stosunków między rządem a Kościołem prawosławnym. Zarówno kościelne, jak i świeckie kręgi prawosławne zintensyfikowały polemikę wokół neounii na łamach prasy. Szczególnie aktywny w tym zakresie był organ Prawosławnego Konsystorza Warszawskiego „Woskriesnoje Cztienije”. Paradoksalnie neounia przyczyniała się do ożywienia życia duchowego prawosławnych. Zmobilizowała też duchowieństwo i wiernych do obrony Cerkwi i jej dziedzictwa kulturowo-religijnego na ziemiach polskich.

Bibliografia

- „Acta Apostolicae Sedis” IX(1917), s. 531-533.
- Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, sygn. 381, k.169, s. 125-127. Pismo F. Morozowa do MWRiOP, Wilno 1 lipca 1925 r.
- Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, sygn. 381, k. 169, s. 320;
- Biblioteka Narodowa w Warszawie, rkps III 6434/II, M. Rataj, *Dziennik*, t. I, 1920-1924. f. 605, op. 12, nr 1574, k. 244-246.
- „Biuletyn Informacyjny Synodalnego Komitetu Misyjnego”, nr 10 – Lietuvos Valstybės Istorijos Archyvasi, f. 605, op. 12, nr 1574.
- Kiryłowicz S., *Z dziejów prawosławia w II Rzeczypospolitej Polskiej. Niektóre problemy na tle polityki wyznaniowej państwa 1918-1939*, Warszawa 1985.
- Kresa A., *Obrządek wschodniosłowiański na wschodzie Rzeczypospolitej*, „Ate-neum Kapłańskie” 17(1926), z. 2, s. 190-194.
- List bp. Przeździeckiego do ministra spraw zagranicznych Dmowskiego, zawierający sprawozdanie z wizyty u papieża Piusa XI. List z 3 grudnia 1923 r. Archiwum Diecezjalne w Siedlcach, Dz. V, Korespondencja bp. Przeździeckiego.
- Łomacz B., *Neounia*, „Więź” 1983, nr 1, s. 82-90.
- Łomacz B., *Praca duszpasterska duchowieństwa neounickiego*, „Novum” 1980, nr 5, s. 95-103.
- Łoś J., *Akcja neounijna na Lubelszczyźnie w okresie międzywojennym*, [w:] *Tragiczna w skutkach Unia Brzeska 1596*, red. abp Abel (Popławski), bp Warsonofiusz (Doroszkiewicz), Lublin-Hajnówka-Białystok 2016.
- Mironowicz A., *The Orthodox Church in Poland 1918-1939*, Białystok 2022.

- Mróz M., *Katolicyzm na pograniczu. Kościół katolicki wobec kwestii ukraińskich i białoruskich w Polsce w latach 1918-1925*, Toruń 2003.
- Odziemkowski J., *Geneza i początki neounii w Polsce (1923-1924)*, „Odpowiedzialność i czyn” 1988, nr 2, s. 76-86.
- Pamiętnik I-ej Konferencji Kapłańskiej w sprawie Unii Kościelnej w Pińsku (23-24 IV 1930 roku)*, Pińsk 1931.
- Papierzyńska-Turek M., *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*, Warszawa 1989.
- Pawluczuk U.A., *Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej*, Białystok 2007.
- Pelica G.J., *Kościół prawosławny w województwie lubelskim (1918-1939)*, Lublin 2007.
- Pernot M., *Le Saint-Siège, l'Église catholique et la politique mondiale*, Paris 1924.
- Pirożyński M., *Statystyka Kościoła w Polsce*, Lublin 1935.
- Rzemieniuk F., *Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego. Neounia*, Lublin 1999.
- „Słowo” 1938, nr 20.
- Stępień S., *Nowa unia kościelna. Obrządek bizantyjsko-słowiański*, [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, Przemyśl 1994, t. 2, s. 141-193.
- Sztafrowski E., *Kuria rzymska (Studium historyczno-kanoniczne)*, Warszawa 1981.
- Urban J., *Postępy Unii kościelnej na kresach wschodnich. Trudności akcji unijnej*, „Przegląd Powszechny” 178(1928), nr 532, s. 108-117.
- Waszkiewicz Z., *Neounia – nieudany eksperyment?*, [w:] *Czterechsetlecie zawarcia unii brzeskiej 1596-1996*, red. S. Alexandrowicz, T. Kempa, Toruń 1998, s. 115-146.
- Wilk S., *Episkopat Kościoła katolickiego Polsce w latach 1918-1939*, Warszawa 1992.
- Wyczawski H.E., *Ruch neounijny w Polsce w latach 1923-1939*, „Studia Theologica Varsoviensia” VIII(1970), nr 1, s. 409-420.
- Zieliński Z., *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków 1775-1978*, Warszawa 1983.

Ks. Karol Korneliusz Wilkiel

Ks. Symeon Kamiński w walce z neounią na Południowym Podlasiu

Ks. Symeon Kamiński (1877-1939) był niewątpliwie jednym z najbardziej gorliwych obrońców czystości wiary prawosławnej w konfrontacji z propagatorami neounii. Jego rodzina w ramach *bieżeństwa* w 1915 r. opuściła ziemie polskie. On jednak powrócił w rodzinne strony, aby tam z poświęceniem i odwagą służyć prawosławnym wiernym. Ks. Symeon Kamiński urodził się 3 maja 1877 r. w Gnojnie koło Konstąntynowa na Podlasiu, w rodzinie chłopskiej¹. 19 września 1895 r. ukończył seminarium nauczycielskie w Białej i podjął pracę nauczyciela w jednoklasowych szkołach wiejskich m.in. w Makarówce, Opolu i Kościewiczach². 21 stycznia 1903 r. zawarł sakramentalny związek małżeński z urodzoną w Kodniu Heleną Bochonowicz³, absolwentką seminarium nauczycielskiego w Leśniańskim Monasterze Narodzenia Matki Bożej. 7 listopada 1903 r. urodził się im syn Konstąnty. Małżonkowie do 1905 r. pracowali jako nauczyciele w Konstąntynowie. Pod wpływem wydarzeń rewolucji październikowej Symeon wstąpił do Chełmskiego Seminarium

¹ Ks. Jan Kamiński ur. w 1847 r. Matka – Melania z d. Boluk, ur. w 1837 r. Archiwum Państwowe w Lublinie [dalej APL], Akta stanu cywilnego Parafii Prawosławnej w Gnojnie, sygn. 2, s. 5.

² APL, Konsystorz Prawosławny w Chełmie, „Klirowyje Wedomosti”, sygn. 575, s. 119; K. Latawiec, *Historia szkół w gminie Podedwórze*, Podedwórze-Lublin 2015, s. 16.

³ APL, Akta stanu cywilnego Parafii Prawosławnej w Leśnej, sygn. 9, s. 23; *Metryka Ślubna, z dn. 7 grudnia 1926 r.*, [mps ArchPDLCH, sygn. 409].

Duchownego⁴. Zaraz po zakończeniu nauki w seminarium, w czerwcu 1909 r., przyjął święcenia diakońskie, a w listopadzie tegoż roku święcenia kapłańskie⁵.

Pierwszym miejscem posługi duszpasterskiej ks. Symeona, od połowy listopada 1909 r., była parafia św. Kosmy i Damiana w Janowie (Podlaskim). Następnie w połowie stycznia 1911 r. otrzymał nominację na etat drugiego kapłana przy monasterze w Leśnej⁶. Tam udzielił sakramentu małżeństwa św. męczennikowi-wyznawcy Maksymowi (Sandowiczowi) Gorlickiemu⁷. W sierpniu 1913 r., a więc w czasie pełnienia posługi kapłańskiej w monasterze w Leśnej, ks. Symeonowi Kamińskiemu powierzono funkcję katechety w działającej tam wyższej szkole elementarnej⁸. Po wybuchu I wojny światowej, w końcu grudnia 1914 r., został on mianowany proboszczem parafii prawosławnej w Szóstce koło Radzyna Podlaskiego⁹. Wtedy też urodziła się córka ks. Symeona i matuszki Heleny – Tatiana. W 1915 r. rodzina Kamińskich, podobnie jak większość społeczności podlaskiej, ewakuowała się w głąb Rosji. Wraz z siostrami Leśniańskiego monasteru dotarła do Rostowa nad Donem, gdzie ks. Symeon rozpoczął posługę duszpasterską. W krótkim czasie stał się

⁴ Arkusz osobowy (tabela) 1929 r., [mps ArchPDLCH, sygn. 409].

⁵ APL, Konsystorz Prawosławny w Chełmie, „Klirowyje Vedomosti”, sygn. 575, s. 119; „Холмская Церковная Жизнь” 1909, nr 22, s. 810.

⁶ APL, Konsystorz Prawosławny w Chełmie, „Klirowyje Vedomosti”, sygn. 575, s. 119; sygn. 598, s. 45; „Холмская Церковная Жизнь” 1909, nr 23, c. 870.

⁷ Św. Maksym Gorlicki (Maksym Sandowicz) – ur. 31 stycznia 1886 r. w Zdyni, zm. 6 września 1914 r. w Gorlicach – duchowny prawosławny pochodzenia łemkowskiego. Urodził się w rodzinie wyznania greckokatolickiego. Zmuszony do rezygnacji (z powodu słabych wyników) z nauki w gimnazjum w Nowym Sączu, wstąpił początkowo do klasztoru bazyliańskiego w Krechowie, a następnie, rozczarowany jego poziomem duchowym, dokonał konwersji na prawosławie i został nowicjuszem w ławrze poczajowskiej. Za radą arcybiskupa wołyńskiego Antoniego opuścił jednak monaster, ukończył prawosławne seminarium duchowne w Żytomierzu, ożenił się i został wyświęcony na kapłana. Objął parafię w Grabie, gdzie mieszkańcy przeszli na prawosławie z powodu zatargu z miejscowym greckokatolickim proboszczem. Swoją działalność duszpasterską prowadził w okresie, gdy władze austriackie, zaniepokojone zastraszającymi się stosunkami z Rosją i przewidując wybuch wojny z tym państwem, ponownie przystąpiły do zwalczania ruchu moskalofilskiego w Galicji. Jednym ze środków ograniczania propagandy prorosyjskiej było uznanie za nielegalną działalności duszpasterskiej duchownych prawosławnych wyświęconych w Rosji. Mimo tego zakazu, ks. Sandowicz prowadził taką działalność w Grabie i okolicznych miejscowościach, za co był kilkakrotnie karany grzywną i aresztem. W marcu 1912 r. został zatrzymany razem z innym prawosławnym duchownym, ks. Ignacym Hudyką i oskarżony o szpiegostwo jak też dążenie do oderwania Galicji od Austro-Węgier. Proces wymienionych kapłanów, w założeniach władz austriackich miał ostatecznie zakończyć działalność moskalofilów, zakończył się jednak wyrokiem uniewinniającym. Po wybuchu I wojny światowej ks. Maksym Sandowicz został ponownie aresztowany i 6 września 1914 r. rozstrzelany bez wyroku sądowego w czasie nowej fali represji wobec podejrzanych o sympatie prorosyjskie. W 1994 r. został kanonizowany przez Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny. Por: J. Charkiewicz, *Święci cerkwi prawosławnej w Polsce*, Warszawa 2017, s. 167-184.

⁸ APL, Konsystorz Prawosławny w Chełmie, „Klirowyje Vedomosti”, sygn. 598, s. 45.

⁹ „Холмская Церковная Жизнь” 1915, nr 1, c. 2.

autorytetem dla lokalnej społeczności. Na emigracji dał się poznać jako gorliwy kaznodzieja i duszpasterz¹⁰.

W 1922 r. ks. Symeon wraz z rodziną powrócił na Podlasie. Droga powrotna prowadziła przez Wołyń. Początkowo zostali przygarnięci przez swoją rodzinę z Gnojna, która już wcześniej wróciła z *bieżeństwa*. W październiku 1922 r. metropolita Jerzy mianował ks. Symeona proboszczem parafii prawosławnej w Gnojnie¹¹. Parafia była właścicielem domu, zabudowań gospodarczych i gruntów rolnych. Dzięki temu ks. Symeon mógł ze swoją rodziną zamieszkać w domu parafialnym. Poza posługą duszpasterską w Gnojnie, ks. Symeon zaangażował się w działalność w sąsiedniej parafii prawosławnej w Bublu Starym. W archiwach znajduje się pismo do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, złożone przez „pełnomocników od mieszkańców bubelskiej i sąsiednich parafii prawosławnych starostwa konstantynowskiego ziemi siedleckiej: Grzegorza Prokopiuka i Wasilija Prokopiuka”, w którym została przedstawiona prośba o otwarcie cerkwi na terenie ich zamieszkiwania. Prośba ta była uzasadniana tym, że „nie mając w bliskości domu modlitwy i duchownego, ludność prawosławna (licząca przeszło 3 500 dusz) żyje bez świętych obrządków kościelnych, dzieci umierają bez Chrztu, dorośli bez św. Sakramentów, a młodzież dziczeje bez religii, co stwarza wśród ludności demoralizację, a objawy jej są już widoczne w miejscowościach, pozbawionych świątyni, która jest jedynym fundamentem życia moralnego”¹². Z analizy treści zacytowanego powyżej pisma wynika, że jego autorzy otrzymali wsparcie teologiczne, którego wówczas mógł im udzielić jedynie ks. Symeon. W Pawłowie Starym, położonym w pobliżu Gnojna, funkcjonowała parafia neounicka¹³. Administrator tej parafii miał świadomość, iż miejscowa ludność ma bardzo słabe pojęcie o unii. Wymownie świadczy o tym wypowiedź jednej z parafianek – „My chociaż, chodzimy tutaj [do cerkwi neounickiej], to faktycznie cały czas pozostajemy prawosławni”¹⁴. Świątynia neounicka była zapełniona wiernymi, natomiast cerkiew w Bublu Starym świeciła pustkami, bo została zamknięta przez władze.

Ks. Symeon podjął szereg inicjatyw mających na celu odzyskanie dla wiernych prawosławnych cerkwi w Bublu Starym. W sprawozdaniu starosty konstantynowskiego

¹⁰ Abp Abel (Popławski), *Notatki z rozmowy z wnuczką ks. Symeona Kamińskiego*, Archiwum Diecezjalne w Lublinie [rkps ArchPDLCH, bez sygn].

¹¹ *Указ из Варшавско-Холмской Духовной Консистории* [mps ArchPDLCH, sygn. 408].

¹² Podanie do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, z dn. 4 X 1922 r. [mps ArchPDLCH, sygn. 409].

¹³ W. Bobryk, *Problemy obrządkowe Cerkwi neounickiej na terenie diecezji podlaskiej*, [w:] *Historia i dziedzictwo regionów w Europie Środkowo-Wschodniej w XIX i XX w.*, Rzeszów 2011, s. 460.

¹⁴ Cyt. za tamże, s. 460.

z 22 października 1923 r. do wojewody lubelskiego zawarta jest informacja o tym, że pełniący obowiązki proboszcza parafii prawosławnej w Gnojnie – ks. Symeon Kamiński, 9 października 1923 r. bezprawnie odprawił nabożeństwo w dzwonnicy przynależącej do zamkniętej cerkwi w Starym Bubl. Ks. Symeon konsekwentnie sprawował nabożeństwa w Bubl. Starym, co według starosty konstantynowskiego było traktowane jako prowokowanie prawosławnej ludności do buntu. Wniósł zatem do wojewody lubelskiego o cofnięcie udzielonej ks. Symeonowi Kamińskiemu aprobaty na kierowanie prowizoryczną parafią we wsi Gnojno¹⁵.

Zagorzałym propagatorem akcji neounijnej był biskup podlaski Henryk Przeździecki. Jedną z wizytacji bp. Przeździeckiego na terenie parafii objętej duszpasterską opieką przez ks. Symeona Kamińskiego przedstawia raport starosty konstantynowskiego z 26 czerwca 1924 r. Według tego raportu, 13 czerwca 1924 r., do wsi Gnojno przyjechał bp Przeździecki, jednak nikt z mieszkańców ani duchowieństwa nie wyszedł mu na spotkanie. Wieczorem tego samego dnia ks. Symeon Kamiński – duchowny prawosławny posługujący w Gnojnie – zebrał swoich parafian i namawiał do tego, aby stawiali czynny opór, kiedy będą czynione próby zamiany cerkwi prawosławnych na kościoły. W raporcie została również zamieszczona informacja, że ks. Symeon Kamiński ma wielu oddanych sobie ludzi, m.in. spośród chłopów¹⁶.

22 czerwca 1925 r. Warszawsko-Chełmski Duchowny Konsystorz wniósł do metropolity Dionizego o podniesienie ks. Symeona Kamińskiego do godności protoprezbitera. W uzasadnieniu wniosku o przyznanie mu tej godności wymieniono m.in. trud, który wnosił on w dzieło reaktywowania prawosławnej parafii w Bubl. Starym oraz Gnojnie, a także jego zasługi w obronie prawosławia¹⁷.

Kolejny raport starosty konstantynowskiego z 15 października 1926 r. potwierdza, iż ks. Kamiński, pomimo odebrania cerkwi w Starym Bubl, nadal sprawował na terenie miejscowości nabożeństwa dla lokalnej społeczności prawosławnej. W dokumencie czytamy: „We wsi Bubl Stary, gminy Pawłów, odbyło się nabożeństwo pod gołym niebem, odprawione przez duchownego prawosławnego Symeona Kamińskiego z Gnojna. Zebranych było ok. 300 osób z rozmaitych wiosek. Podczas

¹⁵ Sprawozdanie starosty konstantynowskiego z dn. 22 października 1923 r. do Wojewody w Lublinie [mps ArchPDLCH, sygn. 409].

¹⁶ Raport starosty konstantynowskiego z dn. 26 czerwca 1924 r. do Wojewody w Lublinie [mps ArchPDLCH, sygn. 409].

¹⁷ Wniosek Warszawsko-Chełmskiego Duchownego Konsystorza do Metropolity Warszawskiego i Całej Polski Dionizego [mps ArchPDLCH, sygn. 409].

nabożeństwa rozdawane były odezwą¹⁸. W raporcie z 6 kwietnia 1928 r. starosta konstantynowski donosił, że głównym inicjatorem starań o zwrot cerkwi w Bublu Starym jest ks. Symeon Kamiński¹⁹. Sprawując posługę duszpasterską w Gnojnie ten niezłomny obrońca wiary prawosławnej formował swoich parafian, aby nie dali się zwieść agitatorom obrządku unickiego. Potwierdza to raport starosty konstantynowskiego z 20 września 1928 r.²⁰

W ramach prowadzonej przez Kościół rzymskokatolicki akcji neounijnej, na terenie parafii ks. Kamińskiego często pojawiali się „misjonarze”, którzy podstępnie próbowali przeciągnąć wiernych prawosławnych. Z raportu starosty konstantynowskiego z 19 czerwca 1929 r. wiadomo, że 24 stycznia 1929 r. przybyło do Janowa Podlaskiego dwóch kapłanów unickich, którzy po przenocowaniu u ojców stanisławitów udali się do Bubla Starego. Tam, w domu Izzydora Szwedę, zwołali zebranie miejscowej ludności, aby omówić kwestię sprawowania Boskiej Liturgii w rycie unickim, w zamkniętej wówczas tamtejszej cerkwi. „Na początku zebrania ludność dość chętnie odnosiła się do tej sprawy, tym bardziej że przybyli księża operowali dość ważkim argumentem, a mianowicie że ludność pochodzi z unitów, cerkiew jest pounicka, a przeto otwarcie cerkwi nie może napotkać u kompetentnych władz na przeszkody”. Po dwóch godzinach obrad przybył na zebranie ks. Symeon Kamiński z Gnojna, aby nie dopuścić do przejścia prawosławnych mieszkańców Bubla Starego na neounię. Zdaniem starosty „Przemówienie jego było nacechowane nienawiścią do obecnych tam księży, skoro wniosł, że jego argumenty nie oddziałują należycie na zebranych posłał konnych Posłańców po duchownych prawosławnych do Krynki powiatu bielskiego i Mielnika powiatu brzeskiego. Po przybyciu duchownych prawosławnych zaczęli oni wykrzykiwać, że ludność Bubla Starego jest prawosławna i że nie pozwolą oni na otwarcie cerkwi dla wprowadzenia obrządku wschodnio-słowiańskiego”. Według starosty, zachowanie duchownych prawosławnych było nadzwyczaj nietaktowne, gdyż zamiast omawiać kwestie wyznaniowe, poruszali oni sprawy osobiste dotyczące przybyłych księży rzymskokatolickich, w odniesieniu do których używali najróżniejszych przezwisk. Spór trwał do godziny 23. Księża katolicyccy pozostali jeszcze w Bublu Starym jeden dzień, a następnie 26 stycznia odjechali do Janowa Podlaskiego. Jeden z nich nazywał się Bazyli Gapanowicz, a nazwiska drugiego nie udało się ustalić. Starosta konstantynowski poinformował również

¹⁸ Raport starosty konstantynowskiego z dn. 15 października 1926 r. do Wojewody w Lublinie [mps ArchPDLCH, sygn. 409].

¹⁹ Raport starosty konstantynowskiego z dn. 6 kwietnia 1928 r. do Wojewody w Lublinie [mps ArchPDLCH, sygn. 409].

²⁰ Raport starosty konstantynowskiego z dn. 20 września 1928 r. do Wojewody w Lublinie [mps ArchPDLCH, sygn. 409].

województwa lubelskiego, że spośród mieszkańców Bubla Starego około 40% opowiada się za unią²¹.

Z relacji ks. Symeona Kamińskiego dotyczącej tego samego wydarzenia, wysłanej w formie listownej do Warszawsko-Chełmskiego Duchownego Konsystorza Prawosławnego wynika, że delegacji neounickiej, która przybyła do Bubla Starego, przewodził były kapłan prawosławny ks. Bazyli Gapanowicz, a towarzyszył mu jeszcze jeden kapłan w szatach duchownego prawosławnego, który nie chciał wyjawić kim jest. Zatrzymali się oni w domu Izydora Szweda i prosili, aby zebrać sąsiadów. Kiedy zebrało się już kilkadziesiąt osób, przybyli duchowni unicy zaczęli kłamliwie przekonywać zebranych mieszkańców wsi, że są prawosławnymi duszpasterzami. Wówczas ktoś z zebranych ironicznie powiedział, że już wcześniej Bubel Stary odwiedzała goście, którzy próbowali nakłonić nas prawosławnych do przejścia na unię. Ks. Bazyli Gapanowicz podstępnie próbował się bronić, wyjaśniając, że wcześniejsi goście „to rzeczywiście byli unicy i takich trzeba wypędzać kijami, lecz on należy do innego obozu. Ci byli wrogami i oszukańcami ludu, zaś on jest prawdziwym przyjacielem ludu i przyjechał, by dopomóc w biedzie ludzkiej – otworzyć w Bublu świątynię i parafię prawosławną”²². Ks. Bazyli Gapanowicz próbował wmówić obecnym na zebraniu, że winnym zamknięcia ich cerkwi jest ks. Symeon Kamiński. Nie udało mu się jednak przekonać do tego zebranych mieszkańców Bubla Starego, gdyż już w godzinę po rozpoczęciu spotkania dotarł na nie ks. Symeon. Wyjaśnił on, że przybyli kapłani nie są prawosławni, lecz unitami. W celu potwierdzenia tej tezy, posłał ludzi po ks. Pawła Dikiego z sąsiedniej wsi Krynki. Przybyły duchowny oświadczył: „Jeszcze z Wilna znam osobiście byłego protoijereja Gapanowicza. W Wilnie nie cieszył się dobrą opinią, a obecnie nie jest prawosławnym duszpasterzem, lecz prawdziwym unitą”. To wyznaczenie oburzyło unickiego duchownego. Skierował on pod adresem ks. Pawła Dikiego obraźliwe słowa. Pogardliwie wyraził się również o duchowieństwie i hierarchii prawosławnej. W swym raporcie ks. Symeon Kamiński napisał: „Dyskusja ta trwała bardzo długo i gdy ks. Gapanowicz spostrzegł, iż lud przysłuchuje się naszym słowom, przez cały czas, nie mniej niż dwadzieścia razy wołał do zgromadzonych: ‘a jednak macie cerkiew zamkniętą’”. Prowokacyjne działania przybyłych duchownych unickich zakończyły się fiaskiem. Nie zdołali oni przekonać prawosławnych mieszkańców Bubla Starego do przejścia na neounię²³.

²¹ Raport starosty konstantynowskiego z dn. 19 czerwca 1929 r. do Wojewody w Lublinie [mps ArchPDLCH, sygn. 409].

²² Raport dziekana prawosławnego Białskiego Okręgu z dn. 14 II 1929 r. do Warszawsko-Chełmskiego Duchownego Konsystorza Prawosławnego [mps ArchPDLCH, sygn. 408].

²³ Raport Dziekana Prawosławnego Białskiego Okręgu nr 27, z dn. 14 lutego 1929 r., do Warszawsko-Chełmskiego Duchownego Konsystorza Prawosławnego [mps ArchPDLCH, sygn. 409].

Kolejny raport starosty konstantynowskiego z 19 lipca 1929 r. również dotyczył wspomnianego wyżej spotkania w domu Izydora Szwedę. Poinformował w nim, że zaledwie dwie rodziny ze wsi Bubel Stary opowiadają się za przyjęciem unii. Niebezpieczny jest ks. Symeon Kamiński, który szczególnie stara się wpłynąć na mieszkanki wsi Bubel Stary, aby wykorzystała je dla utwierdzenia prawosławia, a kobiety – jak powszechnie wiadomo – wywierają duży wpływ na swe rodziny. Obronę prawosławia przez ks. Symeona Kamińskiego starosta oceniał jako bardzo skuteczną. W swym raporcie stwierdził: „w tych warunkach o powodzeniu propagandy unii mowy być nie może”. Dodatkowym utrudnieniem jest powszechne przekonanie, że „zamknięcie cerkwi w Bublu Starym zostało dokonane nie przez władze państwowe, lecz przez duchowieństwo katolickie. [...] Agitacja [neounijna] nie tylko utrwała prawosławie, lecz także nieci nienawiść do wszystkiego co katolickie, a zatem i polskie”²⁴. Działalność ks. Symeona Kamińskiego w obronie prawosławia potwierdza również raport starosty konstantynowskiego z 18 września 1929 r. Zdaniem starosty kapłan ten prowadził działalność przeciwko Kościołowi katolickiemu obrządku wschodniosłowiańskiego (neounitom) oraz prowadził działania mające na celu paraliż akcji (neounijnej) bp. Henryka Przeździeckiego. Za namową ks. Kamińskiego ludność prawosławna wsi Bubel Stary nie dopuściła księdza unickiego do sprawowania nabożeństw w tamtejszej cerkwi²⁵.

Z arkusza osobowego działalności ks. Symeona Kamińskiego wynika, że 7 grudnia 1929 r., w związku z akcją bp. Henryka Przeździeckiego, zmierzającą do utworzenia parafii neounickiej w Bublu Starym i wydelegowaniem tam unickiego ks. Euzebiusza Bondarenki, ks. Kamiński zorganizował przyjazd do Gnojna ks. Afanasija Bikijewicza z monasteru św. Onufrego Wielkiego w Jabłecznej, którego zaraz posłał do Buble Starego. Przyjazd ks. Afanasija spowodował, że ks. Euzebiusz opuścił wieś Bubel Stary²⁶.

Starosta konstantynowski w raporcie do wojewody lubelskiego z dnia 19 lipca 1929 r. donosił, że „Cerkiew w Bublu Starym, na mocy Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, oddana została w dniu 20 października 1925 r. przez Komisję Starościńską w użytkowanie Kościoła rzymskokatolickiego, z ramienia którego uprawnionym jest do wykonywania użytkowania dziekan rzymskokatolicki w Janowie Podlaskim. Cerkiew na kościół nie została wyświęcona.

²⁴ Raport starosty konstantynowskiego z dn. 19 lipca 1929 r. do Wojewody w Lublinie [mps ArchPDLCH, sygn. 409].

²⁵ Raport starosty konstantynowskiego z dn. 18 września 1929 r. do Wojewody w Lublinie [mps ArchPDLCH, sygn. 409].

²⁶ Arkusz osobowy (tabela) 1929 r. [mps ArchPDLCH, sygn. 409].

Mieszkańcy wsi Bubel Stary są wyłącznie wyznania prawosławnego. Z jednej strony agitacja duchowieństwa prawosławnego, z drugiej zaś nieudolność poczynañ kleru katolickiego spowodowały, że cerkiew w Bublu Starym stała się kością niezgody pomiędzy prawosławnymi a katolikami. O tym, by obecnie cerkiew wyświęcić na kościół rzymskokatolicki mowy być nie może. Ludność prawosławna bezwzględnie do tego nie dopuści. Przeznaczenie cerkwi dla wyznania (unickiego) obrządku wschodniosłowiańskiego (o co usilnie zabiega bp Henryk Przeździecki) nie ma widoków powodzenia. Pierwsza próba obsadzenia duchownego tego obrządku nie tylko nie powiodła się, lecz zakończyła się kompromitacją tego duchownego, a zatem i całej akcji bp. Przeździeckiego na terenie Bubla. Druga próba w roku 1929 również się nie powiodła. Zgodnie ze stanowiskiem zajęтым przez ludność Bubla Starego, cerkiew mogłaby być przeznaczona jedynie dla użytku prawosławnego, na co oczywiście nie zgodzi się ksiądz biskup Przeździecki. Z powyższych względów sędzę, że na razie cerkiew powinna być dalej nieczynna²⁷. Brak zasadności tej decyzji może uzasadniać notatka rzymskokatolickiego dziekana janowskiego, w której informował, że parafianie pod względem przekonań są niezdecydowani, raz uczęszczają do cerkwi unickiej w Pawłowie, innym razem do cerkwi prawosławnej w Gnojnie. Trudna posługa pasterska ks. Symeona Kamińskiego w parafii w Gnojnie zakończyła się zwycięsko. Propaganda neounijna, ukierunkowana na prawosławnych mieszkańców w Bublu Starym oraz pobliskim Janowie, okazała się być bezskuteczna.

W 1933 r., ks. Symeon Kamiński został na krótko przeniesiony na stanowisko proboszcza do Nowego Berezowa koło Hajnówki. Tę decyzję metropolity Dionizego (Waledyńskiego) odebrać można jako nagrodę za heroiczną postawę duszpasterską ks. Symeona w Gnojnie. Po ośmiu miesiącach posługi w Nowym Berezowie, ks. Symeon Kamiński zostaje przeniesiony do Sławatyczy (koło Zelwy) na terenie dzisiejszej Białorusi. Jego syn Konstanty, po ukończeniu seminarium, uzyskał tytuł magistra teologii prawosławnej w Studium Teologii Prawosławnej Uniwersytetu Warszawskiego. Po przyjęciu święceń kapłańskich Konstanty Kamiński został skierowany przez bp. Sawę (Sowietowa) do pełnienia posługi duszpasterskiej w Lewszowie (dziś Gorbaczy) koło Wołkowyska, w diecezji grodzieńskiej Białorusi²⁸.

Bardzo aktywne i trudne życie, jakie było udziałem ks. Symeona Kamińskiego, w połączeniu z dolegliwościami astmatycznymi, wpłynęły negatywnie na stan jego zdrowia. Po wybuchu II wojny światowej do Lewszowa (Gorbaczy), gdzie był

²⁷ Raport starosty konstantynowskiego z dn. 10 lutego 1930 r. do Wojewody w Lublinie [mps ArchPDLCH, sygn. 409].

²⁸ Abp Abel (Popławski), *Notatki z rozmowy z wnuczką ks. Symeona Kamińskiego*, Archiwum Diecezjalne w Lublinie [rkps ArchPDLCH, bez sygn].

proboszczem, przybyła armia sowiecka, która miała bardzo negatywne nastawienie do duchowieństwa prawosławnego. 22 września 1939 r. przyszli do niego bolszewicy i zażądali oddania koni na potrzeby toczącej się wojny. Tego dnia w domu parafialnym wraz z nim obecna była jego matuszka Helena oraz pomoc domowa. One to były świadkami tragicznej śmierci ks. Symeona. Bolszewicy wywieźli go do obory, gdzie został rozstrzelany. W ceremonii pochówku uczestniczyło pięć osób: cztery kobiety (matuszka Helena, matuszka ks. Konstantego (syna) – Wiera, pomoc domowa oraz jedna z parafianek) i stróż cerkiewny, który przygotował trumnę. Rozstrzelanie ks. Symeona Kamińskiego odbyło się bez wyroku sądowego, a bezpośrednim powodem był jego sprzeciw wobec próby zawłaszczenia majątku cerkiewnego. Ciało wyznawcy spoczęło na cmentarzu we wsi Gorbacze, położonej w powiecie Wołkowskim, w regionie Grodzieńskim. Po zakończeniu II wojny światowej syn męczennika – ks. Konstanty, wraz z rodziną wyemigrował do USA, zaś córka Tatiana zamieszkała z rodziną w Warszawie²⁹.

Południowe Podlasie to teren zróżnicowany kulturowo, religijnie i narodowościowo. Spory o świątynie i majątki cerkiewne zawsze angażowały zarówno władze państwowe, hierarchów, duchowieństwo, jak i lokalne społeczności. Prawosławni mieszkańcy Południowego Podlasia stawiali czynny i bierny opór przeciwko tworzeniu nowego obrządku liturgicznego. Z przedstawionych w niniejszym rozdziale analiz wynika, że świadomość wiary, którą nosili w sercach prawosławni wierni, była duża. Wielu z nich nie ulegało propagandzie neounijnej. Pomimo tego, że często wierni Kościoła prawosławnego, zwłaszcza zamieszkujący na wsi, nie byli wykształceni, to jednak trwali wiernie przy tradycji swych ojców. Heroizm ks. Symeona Kamińskiego jest przykładem świadectwa bezkompromisowego pozostawania przy Cerkwi oraz zachowywania czystości wiary. Jego świadectwo pozostaje ciągle aktualne i zobowiązujące.

Bibliografia

- Abp Abel (Popławski), *Notatki z rozmowy z wnuczką ks. Symeona Kamińskiego*, Archiwum Diecezjalne w Lublinie [rkps ArchPDLCH, bez sygn].
- Akta stanu cywilnego Parafii Prawosławnej w Gnojnie, Archiwum Państwowe w Lublinie, sygn. 2, s. 5.
- Akta stanu cywilnego Parafii Prawosławnej w Leśnej, sygn. 9, s. 23; *Metryka Ślubna, z dn. 7 grudnia 1926 r.* [mps ArchPDLCH, sygn. 409].
- Arkusz osobowy (tabela) 1929 r. [mps ArchPDLCH, sygn. 409].

²⁹ Abp Abel (Popławski), *Notatki z rozmowy z wnuczką ks. Symeona Kamińskiego*, Archiwum Diecezjalne w Lublinie. [rkps ArchPDLCH, bez sygn].

- Charkiewicz J., *Święci cerkwi prawosławnej w Polsce*, Warszawa 2017.
- Bobryk W., *Problemy obrządkowe Cerkwi neounickiej na terenie diecezji podlaskiej*, [w:] *Historia i dziedzictwo regionów w Europie Środkowo-Wschodniej w XIX i XX w.*, Rzeszów 2011, s. 455-462.
- Konsystorz Prawosławny w Chełmie, „Klirowyje Vedomosti”, sygn. 575.
- Latawiec K., *Historia szkół w gminie Podedwórze*, Podedwórze-Lublin 2015.
- Podanie do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, z dn. 4 X 1922 r. [mps ArchPDLCH, sygn. 409].
- Raport dziekana prawosławnego Białskiego Okręgu z dn. 14 II 1929 r. do Warszawsko-Chełmskiego Duchownego Konsystorza Prawosławnego [mps ArchPDLCH, sygn. 408].
- Sprawozdanie starosty konstantynowskiego z dn. 22 października 1923 r. do Wojewody w Lublinie [mps ArchPDLCH, sygn. 409].
- Wniosek Warszawsko-Chełmskiego Duchownego Konsystorza do Metropolity Warszawskiego i Całej Polski Dionizego [mps ArchPDLCH, sygn. 409].
- „Холмская Церковная Жизнь” 1909, nr 22.
- „Холмская Церковная Жизнь” 1915, nr 1.
- Указ из Варшавско-Холмской Духовной Консистории [mps ArchPDLCH, sygn. 408].

Ks. Ołeksandr Fedczuk

Zmagania ks. Witalija Sahajdakowskiego i ks. Gabriela Korobczuka z neunią na Wołyniu

W obronę prawosławia przed akcją neounijną angażowali się wszyscy kapłani Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Spośród nich szczególną aktywnością wyróżnili się dwaj duchowni posługujący na Wołyniu, gdzie doszło do powstania około dwudziestu ośrodków neounickich. Pierwszy z tych duchownych, ks. Witalij Sahajdakowski, pochodził z Wołynia. Drugi – ks. Gabriel Korobczuk – chociaż urodził się na Chełmszczyźnie, to został okresowo delegowany do posługiwania duszpasterskiego na Wołyniu.

Ks. Gabriel Korobczuk był ojcem jednego ze świętych soboru męczenników Ziemi Chełmskiej i Podlaskiej – świętego wyznawcy Lwa. W kwietniu 1925 r. we wsi Jezioro, w powiecie łuckim, ks. Euzebiusz Ślasko po odejściu od Kościoła prawosławnego, został proboszczem pierwszego na Wołyniu ośrodka neounickiego. W związku z tym, w maju tego samego roku, oddelegowano do wsi Jezioro ks. Gabriela Korobczuka. Warto zauważyć, że przez prawie cały uprzedni rok duchowny ten nie miał przydzielonej parafii na Chełmszczyźnie ze względu na brak zgody władz administracyjnych. Ks. Gabriel, jako pierwszy spośród duchownych prawosławnych na Wołyniu, dostosował formy działalności duszpasterskiej do zagrożeń wynikających z akcji neounijnych misjonarzy. Jego aktywność pasterska była bardzo utrudniona, gdyż władze administracyjne nie przyznały mu żadnych środków na utrzymanie. Ponadto, jego poprzednik, ks. Euzebiusz Ślasko, nie chciał opuścić mieszkania parafialnego we wsi Jezioro i oddać gruntów cerkiewnych będących głównym źródłem uposażenia duchowieństwa. O swej bardzo trudnej sytuacji egzystencjalnej donosił

metropolicie Dionizemu w swoim pierwszym raporcie z dnia 6 lipca 1925 r.: „Ze względu na brak mieszkania jestem zmuszony do życia daleko od swojej rodziny, co, poza ciężarem duchowym, powoduje zbędne wydatki: na stołowanie się, na podróże do rodziny przez 1-2 dni miesięcznie oraz inne. W takich warunkach życia żaden duchowny mający rodzinę nie może przez dłuższy czas przebywać w Jeziorze”.

Żarliwa i bezkompromisowa posługa duszpasterska ks. Korobczuka nie spodobała się władzom administracyjnym, które postrzegały go jako niebezpiecznego aktywistę prawosławnego. W dniu 22 października ks. Korobczuk ponownie napisał do metropolity Dionizego: „Warunki pracy i życia w Jeziorze z biegiem czasu stają się dla mnie coraz trudniejsze. Apel do parafian, aby nieustannie trwali w wierze prawosławnej, traktowany jest jako wystąpienie przeciwko państwu. Pan starosta już zaczął mnie uważać za osobę szkodliwą. Uposażenie materialne parafii w Jeziorze jest niewystarczające. We wsi nie ma mieszkania dla duchownego, w którym można byłoby zamieszkać z rodziną. Nie dano mi ani gruntów cerkiewnych, ani plonów z nich. W krótkim czasie wydałem tutaj na życie ostatnie oszczędności pozyskane z likwidacji gospodarstwa w parafii w Kulnie w powiecie biłgorajskim.” Pomimo posługi duszpasterskiej w bardzo trudnych warunkach ks. Gabriel Korobczuk zyskał wielki autorytet duchowy mieszkańców Jeziora. Gorliwie trzymali się oni wiary prawosławnej i z szacunkiem wypowiadali o swym duchownym. Mając to na względzie metropolita Dionizy zamierzał zostawić gorliwego kapłana w tej parafii na stałe. Niestety, wojewoda wołyński nie zaakceptował nominacji ks. Korobczuka na proboszcza Jeziora. Nie zgodził się również na to, aby był on etatowym duchownym na Wołyniu, o czym poinformował metropolitę w dniu 13 listopada 1924 r. W tej sytuacji metropolita Dionizy musiał oddelegować ks. Gabriela z Jeziora. Wysłał go do Komarowa, wsi w powiecie łuckim, gdzie ks. Euzebiusz Ślasko także prowadził ożywioną akcję neounijną.

Ks. Gabriel Korobczuk przybył do Komarowa w marcu 1926 r. Sytuacja jaką tam zastał była jeszcze trudniejsza niż w Jeziorze. Ks. Euzebiusz Ślasko zdołał przejąć świątynię prawosławną i bazując na trudnościach materialnych miejscowych parafian, obiecał uposażyć ich gruntami cerkiewnymi. Zaczął też bezpłatnie sprawować posługi duszpasterskie. Ponadto, zaczął udzielać sakramentu małżeństwa osobom, które według dyscypliny kanonicznej nie mogły być do niego dopuszczone. Różnego rodzaju działania zachęcające lokalnych mieszkańców do przejścia na neounię spotkały się z ich pozytywną reakcją, co wynikało zapewne z braku wykształcenia i słabej kondycji duchowej. W Wołyńskim Konsystorze Duchownym wiedziano, że sytuacja w Komarowie jest „najbardziej zaogniona w porównaniu ze wszystkimi innymi ośrodkami neounickimi”.

Ks. Euzebiusz Ślasko nie był oczywiście zadowolony z przybycia do Komarowa ks. Gabriela Korobczuka, mając w pamięci jego skuteczną obronę prawosławnej tożsamości mieszkańców wsi Jezioro. Namawiał więc pozyskanych zwolenników neounii do tego, aby stosując przemoc wyrzucili ks. Korobczuka ze wsi. Tak się jednak nie stało. W ciągu trzech tygodni pobytu w Komarowie ks. Gabrielowi udało się zdobyć wielki autorytet duchowy. Dotychczasowe osiągnięcia ks. Ślasko zostały zniweczone. Mieszkańcy Komarowa, zbudowani żarliwą postugą ks. Korobczuka, powrócili do prawosławia. W tej miejscowości ks. Gabriel Korobczuk przebywał jeszcze do 20 grudnia 1926 r. Następnie metropolita Dionizy przeniósł gorliwego kapłana z powrotem na rodzimą Chełmszczyznę. Pod koniec II wojny światowej ks. Gabriel ponownie znalazł się na Wołyniu, gdzie w dalszym ciągu był bardzo aktywnym duszpasterzem. Zmarł w Łucku, 18 kwietnia 1968 r.

W jeszcze większym stopniu zasłużył się w walce z neounią na Wołyniu ks. Witalij Sahajdakowski. Można go uznać za najwybitniejszego wojownika walczącego z misjonarzami neounii. Szczególną sławę zyskał po tym, jak pobudził ducha mieszkańców wsi Żabcze w powiecie łuckim do tego, aby żarliwie trwali przy swojej wierze i bronili rodzimej świątyni. Parafia neounicka została tutaj powołana do istnienia latem 1928 r., czego bezpośrednim powodem były nieporozumienia pomiędzy chłopami a miejscowym proboszczem prawosławnym. Doszło do wygnania proboszcza prawosławnego. Neounicy przejęli cerkiew, budynki parafialne oraz grunty rolne. Przy prawosławiu pozostała jedynie bardzo mała grupka mieszkańców Żabcza. Neounicy w sposób bardzo agresywny traktowali każdego duchownego prawosławnego, który pojawiał się w tej miejscowości. Sytuacja ulegała radykalnej zmianie, gdy w styczniu 1929 r. metropolita Dionizy skierował do Żabcza ks. Witalija Sahajdakowskiego. Władze administracyjne były przeciwne stałej obecności kapłana prawosławnego w Żabczu. Łucki starosta otwarcie oświadczył, że ani on sam, ani wojewoda wołyński nie uznają istnienia parafii prawosławnej w Żabczu. Zażądali od metropolity Dionizego, aby niezwłocznie odwołał ks. Witalija Sahajdakowskiego z Żabcza, jeśli nie chce konfliktu z władzami.

Ks. Witalij nie ugiął się przed groźbami władz. Z mocą przekonywał parafian, że „Bóg jest nie w sile, tylko w prawdzie”. Już w pierwszym dniu swego pobytu w Żabczu powołał chór, z którym co wieczór odbywał próby, aby pięknym śpiewem uświetniał codzienną Boską Liturgię. Gorliwy kapłan nawiedzał domy zarówno mieszkańców Żabcza, jak i sąsiednich wsi, aby głosić im Słowo Boże i uświadczać im ich prawosławną tożsamość. Na owoce tak ofiarnej pracy duszpasterskiej nie trzeba było długo czekać. Już po kilku tygodniach pasterskiej aktywności ks. Witalija większość parafian Żabcza podpisała oświadczenie o następującej treści:

„My, niżej podpisani, zrywamy z unią obrządku wschodniego i wracamy do swojej rodzimej Wiary Prawosławnej, od której oderwano nas za pomocą przebiegłości i podstęp. Jednocześnie stajemy się członkami Parafii Prawosławnej w Żabczu i parafianami jej proboszcza, duchownego Witalija Sahajdakowskiego”. Przebudzeni duchowo parafianie, zdecydowali się na realizację pomysłu, podsunętego im przez proboszcza, a mianowicie odzyskanie cerkwi zawłaszczonej przez neounitów. Zamiar ten został zrealizowany w dniu 21 lutego 1929 r. Nie zważając na żądania policji i władz powiatowych, prawosławni wierni nie opuszczali cerkwi aż do 1 marca, kiedy to policja szturmem ją zajęła i wypędziła z niej wiernych w liczbie 152 osób. Mimo że polskie władze usiłowały nie dopuścić do nagłośnienia tych wydarzeń, ukraińscy posłowie na Sejm dowiedzieli się o sprawie jeszcze zanim wierni zostali zmuszeni do opuszczenia cerkwi. Od początku marca 1929 r. o wydarzeniach w Żabczu zaczęła szeroko informować prasa, w tym także zagraniczna. Warto podkreślić, że choć przedstawiciele władz administracyjnych obiecali prawosławnym mieszkańcom szybkie rozwiązanie problemu, to świątynia przez kolejne miesiące pozostawała zamknięta. Nabożeństwa prawosławne odprawiane były w zaadaptowanych pomieszczeniach lub na otwartym terenie, chociaż prawie wszyscy mieszkańcy Żabcza powrócili do prawosławia. Wszystko zmieniło się na jesieni, kiedy ks. Witalij zorganizował wyjazd delegacji parafialnej na spotkanie z Prezydentem RP Ignacym Mościckim w Warszawie. Po tym spotkaniu Prezydent zdecydował, aby wspólnie parafialnej z Żabcza oddano cerkiew. W dniu 30 października 1929 r. starosta łucki oddał prawosławnym wiernym klucze od świątyni. Zarazem jednak zażądał, aby ks. Witalij Sahajdakowski opuścił Żabcze.

W tej sytuacji metropolita Dionizy skierował gorliwego kapłana do wsi Dubeczno w powiecie kowelskim, gdzie prowadzona była bardzo aktywna działalność neounijna. Lokalne władze nie były zadowolone z przybycia do Dubeczna zasłużonego w walce z neounią kapłana prawosławnego. Władze uważały go za intryganta i w związku z tym zaczęto kontrolować jego działania pasterskie. W gazecie „Diło” pojawiła się nawet informacja: „W celu nadzoru nad jego pracą wyznaczono tajnych agentów, którzy depczą mu po piętach, obserwują podczas Boskiej Liturgii itp.” W Dubecznie ks. Witalij skutecznie pełnił posługę duszpasterską przez ponad pół roku. Udało mu się zjednoczyć mieszkańców wsi, którzy zaczęli powracać na łono Kościoła prawosławnego.

6 listopada 1930 r. w sądzie powiatowym w Łucku odbyła się rozprawa dotycząca zamieszek neounicko-prawosławnych w Żabczu. Ks. Witalija Sahajdakowskiego uznano za winnego stawiania oporu władzom i agitacji na prawosławie. Skazano go na sześć miesięcy więzienia. Po odwołaniu od wyroku, Sąd Apelacyjny

w Lublinie warunkowo uchylił wykonanie wyroku Sądu Okręgowego w Łucku. W tej sytuacji metropolita Dionizy zmuszony był przenieść ks. Witalija z Wołynia na Chełmszczyznę. Przez kolejne cztery lata pełnił on posługę duszpasterską we wsi Grodyśławice, w powiecie tomaszowskim, a w 1935 r. powrócił na Wołyń.

Gdy Wołyń został włączony do Związku Sowieckiego we wrześniu 1939 r., ks. Sahajdakowski ponownie przeniósł się na Chełmszczyznę, gdzie najpierw pełnił posługę kapłańską we wsi Babice, w powiecie biłgorajskim, a następnie we wsi Bezek, w powiecie chełmskim. Pod koniec II wojny światowej przez krótki czas ks. Witalij Sahajdakowski zarządzał monasterem św. Onufrego Wielkiego w Jabłecznej. Po ugruntowaniu się władzy komunistycznej udał się przez Łemkowszczyznę do Austrii, a następnie w 1948 r. przeniósł się do Kanady. Tam opublikował swoje wspomnienia w książce pt. *Prawda zawsze zwycięża. Wspomnienia 50 lat posługiwania duszpasterskiego 1927-1977 (Truth Always Prevails. Memoirs. 50 Years of Pastoral Work 1927-1977, Toronto 1977)*. Długie i bardzo owocne kapłańskie życie ks. Witalija Sahajdakowskiego dobiegło końca w parafii białoruskiej w Toronto, gdzie spoczął w Panu 30 lipca 1998 r.

PRZEKŁAD: BOGUMIŁA KLIMIUK

Ks. Oliviu-Petru Botoi

Uniatyzm w Siedmiogrodzie. Teologiczne, etyczne i społeczne skutki prozelitycznej polityki eklezjalnej

Działania prozelityczne podejmowane przez Kościół katolicki na terenie Siedmiogrodu miały wpływ na cały naród rumuński. Uniatyzm nie tylko przyczynił się do zapoczątkowania ruchu nacjonalistycznego, ale również wpłynął na wywołanie kryzysu tożsamości prawosławnych Rumunów. Należy podkreślić, że ludność Siedmiogrodu była na przestrzeni wieków poddawana rozległym i wielokrotnym akcjom prozelitycznym, które przeprowadzane były zarówno przez Kościół rzymskokatolicki, jak i wspólnoty protestanckie, przy wsparciu władz administracyjnych. Pierwsze akcje prozelityczne na terenie Siedmiogrodu miały miejsce w latach 1698-1701. Prawosławnych Rumunów na różne sposoby skłaniano do przechodzenia na uniatyzm. Dokonywało się to albo podstępnie, albo pod przymusem, z wykorzystaniem propagandy politycznej. Działania prozelityczne, uzasadniane argumentami teologicznymi, etycznymi i społecznymi nie przyniosły oczekiwanych rezultatów, lecz spowodowały kryzys duchowy wiernych oraz ich sekularyzację.

Alba Iulia to miasto, w którym powołano do istnienia Rumuński Kościół Unicki, zjednoczony z Rzymem. To również miasto, w którym pod presją reżimu komunistycznego, duchowni Kościoła unickiego powrócili na łono prawosławia (21 października 1948 r.). Jeśli nawet te wydarzenia historyczne, czyli przejście z prawosławia na unię i powrót z unii do prawosławia, dokonały się bardziej pod wpływem sił politycznych, to w ich ocenie należy uwzględnić uwarunkowania teologiczne, etyczne i społeczne.

1. Pierwsze rzymskokatolickie i protestanckie akcje prozelityczne na terenie Metropolii Siedmiogrodzkiej

Ziemia Siedmiogrodu była na przestrzeni wieków łakomym kąskiem dla mocarstw, ze względu na bogactwa naturalne, a zwłaszcza złoto i sól¹. Dakowie, starożytni mieszkańcy Siedmiogrodu, wielokrotnie zmuszeni byli do obrony swych ziem. Gdy doszło do ich asymilacji z Rzymianami, powstał nowy naród, a mianowicie naród rumuński². Chrześcijaństwo stosunkowo wcześniej rozprzestrzeniło się na terenie całej dzisiejszej Rumunii, zarówno w Wołoszczyźnie i Mołdawii, jak i w Siedmiogrodzie³. Alba Iulia było ważnym centrum nie tylko politycznym i militarnym, ale również i cerkiewnym, pozostającym w ścisłej łączności z Konstantynopolem⁴. W najstarszych dokumentach dotyczących miasta Alba Iulia wspomniany jest, żyjący w połowie X wieku, książę Gyła (Gyula I). Przybywając na polowania do Siedmiogrodu natrafił on na „miasto Alba, zbudowane niegdyś przez Rzymian”⁵. Nazywano je Białym Miastem lub Balgradem, ponieważ jego mury były wykonane z białego kamienia. Ludność Alby była w przeważającej większości narodowości rumuńskiej. Książę Gyła (Gyula I), po zdobyciu Alby, przyjął zwyczaje tamtejszej ludności. Po przyjęciu sakramentu Chrztu w Konstantynopolu, powrócił do Alby z biskupem Hierotheosem. Fakt ten potwierdziły wykopaliska, w czasie których odkryto rotundę z IX-X wieku pod fundamentami obecnej katedry rzymskokatolickiej w Alba Iulii⁶. Rotunda ta była zapewne kaplicą księcia, a jego rezydencja znajdowała się w bezpośrednim sąsiedztwie⁷. Przez dwa stulecia obok siedziby książęcej znajdowała się rezydencja biskupa. W XI wieku, w wyniku zwycięstwa królestwa węgierskiego nad rumuńskimi państwami doliny środkowego Mureszu⁸, prawosławne biskupstwo w Alba Iulia zniknęło na ponad cztery wieki. Po ustanowieniu węgierskiego królestwa feudalnego

¹ J. Paget, *Hungary and Transylvania with remarks an their condition, social, political and economical*, vol. II, Philadelphia 1850, s. 156.

² H. Daicoviciu, *The Ethnogenesis of Romanians*, Cluj-Napoca 1994, s.54.

³ Por. R.L. Mullen, *The Expansion of Christianity. A gazetteer of its first three centuries*, Leiden – Boston 2004, s. 175-178.

⁴ Alba Iulia była ważnym dackim ośrodkiem wojskowym – Apoulon, następnie stała się ważną rzymską twierdzą – Apulum, w której stacjonował XIII Legion Gemina, a w okresie późnego antyku i Średniowiecza ugruntowała swoją pozycję jako stolica Transylwanii.

⁵ Ș. Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, vol. 1, Cluj-Napoca 1971, s. 67.

⁶ Por. *Christianization in Early Medieval Transylvania. The Oldest Church in Transylvania and Its Interpretation*, ed. D.I. Marcu, D.I. Mureșan, G.T. Rustoiu, Leiden 2022, s. 524.

⁷ R. Heitel, *Unele considerații privind civilizația din bazinul carpatic la cursul celei de-a doua jumătăți a secolului al IX-ka în lumina izvoarelor arheologice*, „Studii și cercetări de istorie veche și arheologie” 34(1983), nr 2, s. 102.

⁸ A. Madgearu, *Expansiunea maghiară în Transilvania*, Târgoviște 2019, s. 119-120.

w Siedmiogrodzie, prawosławni Rumuni zostali pozbawieni praw politycznych oraz uznani przez katolickiego króla Węgier i Kościół rzymskokatolicki za schizmatyków⁹. Duchownym prawosławnym zakazano działalności pastoralnej oraz budowy cerkwi. Wierni prawosławni na tamtym terenie niezłomnie trwali w swojej wierze i zachowywali tradycję liturgiczną. Materialnie i duchowo byli wspierani przez hierarchów i wojewodów z innych prowincji rumuńskich. Wraz z wprowadzeniem reform religijnych w Siedmiogrodzie i utworzeniem autonomicznego księstwa siedmiogrodzkiego (1542 r.), siedziba Prawosławnej Metropolii Siedmiogrodzkiej została przeniesiona do Alba Iulia. Siedzibę ustanowiono w jednej z istniejących w mieście świątyń prawosławnych. Od tego czasu prawosławni mieszkańcy księstwa uzyskali prawo do swobodnego wyznania swej wiary¹⁰.

Kościół katolicki przejawiał tendencje prounijne, dążąc do zawierania nowych unii międzykościelnych na wzór unii florenckiej¹¹. Reformacja miała również wpływ na Królestwo Węgier. Począwszy od drugiej połowy XVI wieku kalwinizm stał się atrakcyjny dla znacznej części węgierskiej szlachty oraz dynastii panującej. Protestantkie działania prozelityczne stawały się coraz bardziej agresywne. Wielką pomocą w szerzeniu się kalwińskich poglądów okazały się być materiały drukowane. Drukarnie nie tylko wydawały tłumaczone na języki narodowe Pisma Świète i księgi liturgiczne, ale również pamflety i książki przedstawiające poglądy protestanckie, które były nie do pogodzenia z zasadami wiary Kościoła prawosławnego. Metropolia Alba Iulia stała się jednym z najważniejszych ośrodków kulturalnych i drukarskich Siedmiogrodu. W mieście tym drukowano również dzieła z zakresu prawosławnej teologii i duchowości oraz rumuńskiej kultury¹². Protestantkie i katolickie akcje prozelityczne przyczyniły się do rozbitcia duchowej jedności wieloetnicznej populacji Siedmiogrodu¹³.

⁹ Por. A. Bunea, *Încercare de istorie a românilor până la 1382*, București 1912, s. 200; M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, Iași 2004, s. 256.

¹⁰ G. Anghel, *De la vechea Mitropolie Ortodoxă a Transilvaniei la Episcopia de Alba Iulia*, Alba Iulia 1993, s. 10.

¹¹ Por. I.M. Damian, *Unire bisericească și societate creștină în Regatul Ungariei la mijlocul secolului XV*, „Crisia” 38(2008), s. 49.

¹² Por. E. Mârza, *Tipografia de la Alba Iulia, 1577-1702*, Sibiu 1998; E. Pavel, *Carte și tipar la Bălgrad*, Cluj-Napoca 2001.

¹³ Por. V. Georgescu, *Prozelitismul, piedică în calea unității creștine în trecut și azi*, București 2002.

2. Unia kościelna siedmiogrodzkich Rumunów w latach 1698-1701

Pierwsza unia katolicko-prawosławna na terenie Siedmiogrodu została opisana w wielu pracach historiograficznych zarówno przez teologów prawosławnych i grekokatolickich, jak i historyków świeckich. Rozbieżność zaistniałych faktów w ocenie historyków sprawia, że trudno w obiektywny sposób zinterpretować wydarzenia, jakie dokonały się w latach 1698-1701¹⁴. Szczególnie ważna jest analiza wydarzeń z pierwszej połowy XVIII wieku. Utrzymanie unii w pierwszych pięćdziesięciu latach wymagało ingerencji sił politycznych i zaangażowania wojska. Niektórzy historycy twierdzą, że pierwsze próby zawiązania unii podjęte zostały już w 1697 roku, a może nawet wcześniej. Swoje stanowisko w tej kwestii uzasadniają treścią dokumentów archiwalnych, a zwłaszcza trzema protokołami synodu unionistycznego (z lutego 1697 r.), rezolucją unionistyczną (podpisaną przez metropolitę Teofila w dniu 21 marca 1697 r.) oraz listem z czerwca 1697 r. adresowanym do Leopolda Kollonicha, arcybiskupa Esztergomu i prymasa Węgier, a podpisanym przez metropolitę Teofila i dwunastu duchownych, który to list potwierdza postanowienia unii międzykościelnej. List z czerwca 1697 r. przez wielu badaczy uważany jest za falsyfikat¹⁵. Powyżej wymienione dokumenty były analizowane przez wielu historyków, którzy wskazali na istnienie poważnych nieścisłości w ich formie i treści. Ponadto, należy podkreślić, że dotychczas nie zostały znalezione oryginały tych dokumentów. Dostępne są jedynie ich kopie. Trudno też znaleźć odpowiedź na pytanie, dlaczego powyższe dokumenty zostały podpisane w marcu i czerwcu 1697 r., podczas gdy synod unionistyczny odbył się w lutym. Niejasne są również powody, dla których zwołano synod unionistyczny w obecności superintendenta kalwińskiego. Brak spójności w dokumentach skłonił niektórych historyków do uznania ich za dzieła spre-fabrykowane przez jezuitów. Czy zatem faktycznie pierwsza unia w Siedmiogrodzie miała miejsce za czasów metropolity Teofila?¹⁶ Przeciwnego zdania są historycy grekokatoliccy, którzy są w pełni przekonani, że postanowienia unionistyczne przyjęto na synodzie zwołanym przez metropolitę Teofila¹⁷. Jest też grupa historyków, która stara się dowieść, że doszło do nieoficjalnych tajnych negocjacji pomiędzy jezuitami a niektórymi rumuńskimi duchownymi w okresie posługi biskupiej metropolity

¹⁴ G. Anghel, *De la vechea Mitropolie Ortodoxă a Transilvaniei la Episcopia de Alba Iulia*, Alba Iulia 1993, s. 10.

¹⁵ I. Lupaş, *Biserica Ortodoxă Română din Transilvania și unirea religioasă în cursul veacului al XVIII-lea*, Târgu-Mureş 2004, s. 35-36.

¹⁶ A. Albu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Evenimente, personalități instituții*, Alba Iulia 2013, s. 208.

¹⁷ Por. L. Stanciu, *Între Răsărit și Apus. Secvențe din istoria bisericii românilor ardeleni (prima jumătate a sec. al 18-lea)*, Cluj-Napoca 2008, s. 18-118.

Teofila¹⁸. Otwartym pozostaje pytanie – gdyby metropolita Teofil zaakceptował unię w 1697 r., to jaki sens miałyby próby zawierania unii w 1698 r. i doprecyzowywanie jej warunków w roku 1701?¹⁹ Niepowodzenie we wprowadzeniu unii międzykościelnej pod rządami metropolity Teofila nie zniechęciło jezuitów do dalszych działań prozelitycznych. Następca Teofila, metropolita Atanasie (Anghel), chirotonię biskupią przyjął w 1698 r. w Bukareszcie. Jezuita w tamtym czasie intensywnie zachęcali mieszkańców Siedmiogrodu do przejścia na katolicyzm. Metropolita Atanasie otrzymał przed powrotem do Siedmiogrodu polecenie podpisania dogmatycznego, liturgicznego i kanonicznego prawosławnego „przewodnika”²⁰ autorstwa patriarchy Jerozolimy Dositheosa i metropolity Wołoszczyzny Teodozjusza²¹.

Po powrocie do Transylwanii metropolita Atanasie miał jednak zderzyć się z nową sytuacją polityczną. W wyniku nacisku wywieranego przez jezuitów oraz dekretów cesarza Józefa I z 14 kwietnia i 7 października 1698 r.²² doszło do podpisania przez 38 dziekanów²³ (ale nie przez metropolitę Atanasie) *Manifestu unii*, będącego podstawowym dokumentem potwierdzającym unię z Kościołem rzymskim²⁴. Wskutek tej unii doszło w 1701 r. do powstania Unickiego Kościoła Siedmiogrodu. Warto odnotować, że metropolita Atanasie został wezwany na dwór cesarski do Wiednia, gdzie 25 marca 1701 r. ponownie wyświęcono go na biskupa przez kilku hierarchów rzymskokatolickich. Dwa miesiące później, 25 czerwca 1701 r., zaczął oficjalnie pełnić swą posługę arcybiskupią jako biskup Unickich Rumunów Siedmiogrodu. Tym samym metropolia prawosławna przestała istnieć²⁵. Nowy biskup unicki podlegał jurysdykcji węgierskiego arcybiskupa rzymskokatolickiego z Esztergom, a w aspektach doktrynalnych był kontrolowany przez jezuitów²⁶.

¹⁸ Por. Z. Păclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, Târgu-Lăpuș 2006, s. 81-154.

¹⁹ A. Albu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Evenimente, personalități instituții*, s. 208.

²⁰ I. Lupaș, *Istoria Unirii Românilor*, București 2018, s. 228-229.

²¹ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, Iași 2006, s. 256.

²² A. Albu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Evenimente, personalități instituții*, s. 209. Zgodnie z uchwałą z 14 kwietnia 1698 r., Rumuni mogli zjednoczyć się z jakimkolwiek z czterech przyjętych wyznań lub pozostać przy swojej starej wierze. Kapłani, którzy przyjęli unię, mieli również korzystać z przywilejów duchownych danego wyznania.

²³ Dziekani mieli uzależnić przejście na katolicyzm od zachowania doktryny i obrządku prawosławnego, podtrzymując według deklaracji unii następujące słowa: „I tak jednoczymy się z tym o czym jest mowa wyżej. Całe nasze prawo, służba kościelna, liturgia i posty, i nasz kardynał, pozostają w miejscu, a tamte nie będą nad nami, ani niech te pieczęcie nie mają nad nami mocy”.

²⁴ Por. A. Albu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Evenimente, personalități instituții*, s. 209-212. Po szczegółowej analizie dokumentu przeprowadzonej przez kilku historyków okazało się, że „manifest unii” jest „jezuickim fałszerstwem”, a brak podpisu metropolity czyni dokument nieważnym.

²⁵ Por. T.V. Damsa, *Biserica greco-catolică din România în perspectivă istorică*, Timișoara 1994, s. 41-49.

²⁶ Por. I. Podea, *Români contra români. Scurt istoric privind apariția Bisericii Greco-Catolice și a disensiunilor dintre aceasta și Biserica Ortodoxă Română*, Cluj Napoca 1999, s. 19-20.

Metropolita Atanasie swym przejściem do Kościoła rzymskokatolickiego przyczynił się do podziału prawosławnych Rumunów²⁷. Zawiązana unia z Kościołem katolickim była bowiem korzystna dla duchownych prawosławnych. Dzięki przejściu do Kościoła unickiego kapłani prawosławni zyskiwali różnego rodzaju przywileje i korzyści²⁸. Zwyczajni wierni po przejściu na unię, w większości, nie byli w stanie dostrzec różnic w nauce wiary i w posługach liturgicznych²⁹. Gdy jednak odkrywali, że zostali oszukani, rozpoczynali działania w obronie prawosławia. Praktycznie walka ta zaczęła się tuż po ingresie na unicką katedrę biskupa Atanasie³⁰. Już 27 czerwca 1701 r., a więc zaledwie dwa dni po jego intronizacji, do cesarza Leopolda wpłynął protest kilku kapłanów z okręgów: Bârsei, Făgăraș czy Șcheii Brașov, którzy wypowiedzieli posłuszeństwo swemu władcy³¹. Spośród wielu zasłużonych w walce z unią w Siedmiogrodzie, należy wymienić Patera Ianoșa czy Gavriła Nagszegi. Ci obrońcy prawosławnej wiary byli prześladowani i więzieni³². Opór wobec unii międzykościelnej części duchowieństwa i świeckich świadczy o tym, że nowo powstała struktura eklezjalna była przede wszystkim skutkiem działań politycznych, a nie wynikiem dążenia do jedności chrześcijan.

3. Czynnny sprzeciw wobec unii w XVIII wieku i powroty unitów do prawosławia w wiekach XIX i XX

Różnego rodzaju protesty oraz sprzeciw wobec unii rozprzestrzeniły się stopniowo na cały Siedmiogród. Zaangażowali się w nie zarówno duchowni, jak i świeccy³³. O napiętej sytuacji świadczy dwukrotne porzucenie unii przez biskupa Atanasie (Anghel) w latach 1707 i 1711³⁴, który z częścią kapłanów na krótki czas powracał

²⁷ I. Mateiu, „Lupta pentru unitatea Legii strămoșești”, în *Omagiu Înalt Prea Sfinției Sale Dr. Nicolae Bălan, mitropolitul Ardealului, la douăzeci de ani de arhipăstorire*, Sibiu 1940, s. 137.

²⁸ I. Podea, *Români contra români. Scurt istoric privind apariția Bisericii Greco-Catolice și a disensiunilor dintre aceasta și Biserica Ortodoxă Română*, s. 20.

²⁹ A. Plămădeală, *Gânduri de frumuseți albe*, vol. 3, Sibiu 2004, s. 110.

³⁰ I. Moldoveanu, *Atitudinea clerului ortodox ardelean din secolul al XVIII-lea față de uniatism*, „Biserica Ortodoxă Română” 11-12(1992), s. 145.

³¹ Ș. Meteș, *Romîni din țara Bârsei, a Făgărașului și din Treiscaune-Secuime și Unirea cu Roma*, „Mitropolia Ardealului” 1-3(1963), s. 124.

³² Por. N. Șerbănescu, „Unirea cu Roma”, *Înșelăciune și silnicie pentru romîni din Ardeal*, „Biserica Ortodoxă Română” 10-11(1956), s. 1051-1053.

³³ I. Podea, *Români contra români. Scurt istoric privind apariția Bisericii Greco-Catolice și a disensiunilor dintre aceasta și Biserica Ortodoxă Română*, s. 21.

³⁴ A. Albu, *Protopopol Vasile de Alba Iulia și implicarea lui în primele două tentative de revenire la Ortodoxie după Unirea cu Biserica Romei (1707, 1711)*, [w:] *Anuarul Facultății de Teologie din Cluj-Napoca, 2006-2007*, Cluj-Napoca 2008, s. 233.

do prawosławia³⁵. Wiosną 1744 r. zapoczątkowana została przez mnicha Visariona (Sarai) zdecydowana obrona wiary przodków. Skutecznie przekonał on wielu unitów, aby nie uczestniczyli w nabożeństwach sprawowanych przez kapłanów grekokatolickich. Fakt ten potwierdza unicki biskup Innocenty (Micu)³⁶. Dzięki antyunickim działaniom mnicha Visariona wielu wiernych z Południowego Siedmiogrodu wyrzekło się unii z Kościołem rzymskim³⁷. Prawosławni działacze antyunijni z tamtego terenu, jak: Oprea Miclăuș z Săliște, Cosma z Deal, Moise Măcinic z Sibiel czy Ioan z Galeș, ślali liczne skargi do cesarza, do metropolity karłowickiego i do władz Siedmiogrodu. Ponadto, delegacje kapłanów i wiernych udawały się do Wiednia, gdzie protestowały przeciwko narzucaniu im unii³⁸. Ich głosy nie zostały jednak wysłuchane. W cesarstwie Habsburgów doszło do licznych prześladowań rumuńskich duchownych i wiernych, którzy odmówili przystąpienia do unii. Doszło również do dewastacji prawosławnych monasterów i więzienia mnichów przez wojsko pod rozkazami generała Bukowa³⁹. Kulminacją ruchów antyunijnych w Siedmiogrodzie był bunt mnicha Sofroniusza z Cioara w latach 1759-1761. Ten wybitny mnich miał ogromny wpływ na kapłanów i wiernych na terenie całego Siedmiogrodu⁴⁰. W ramach zrywu antyunickiego, w dniach 14-18 lutego 1761 r. w Alba Iulia został zwołany synod. Jego owocem było wybranie, po sześciu dekadach, nowego hierarchy prawosławnego. Był nim biskup Dionizy (Novacovici), z pochodzenia Serb⁴¹. Wybór prawosławnego biskupa zmusił cesarzową Marię Teresę do zmiany polityki wyznaniowej i uznania istnienia w Siedmiogrodzie Kościoła prawosławnego⁴², co istotnie polepszyło sytuację zamieszkujących te tereny Rumunów, utożsamiających się ze wschodnią Cerkwią.

Przed wiosną ludów w 1848 r., Rumuni w Siedmiogrodzie byli zachęceni do przejścia z prawosławia na grekokatolicyzm⁴³, natomiast od drugiej połowy XIX wieku

³⁵ N. Dănilă, *Revenirea mitropolitului Atanasie Anghel la Ortodoxie în anul 1711*, „Credința Ortodoxă” 2(2000), s. 100.

³⁶ M. Păcurariu, *Încercări și reveniri de preoți și parohii unite în sinul Bisericii strămoșești pînă în anul 1918*, „Biserica Ortodoxă Română” 9-10(1968), s. 1097.

³⁷ L. Blaga, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, București 1966, s. 42.

³⁸ M., Păcurariu, *Încercări și reveniri de preoți și parohii unite în sinul Bisericii strămoșești pînă în anul 1918*, s. 1097-1098.

³⁹ I. Moldoveanu, *Schituri și mănăstiri din Transilvania distruse de generalul Nicolaus Von Buccow*, „Biserica Ortodoxă Română” 1-6(1996), s. 247.

⁴⁰ A. David, *Reacția ortodoxiei românești din Ardeal, față de unirea cu Biserica Romei (între anii 1759-1761)*. *Răscoala condusă de Sofronie de la Cioara*, „Biserica Ortodoxă Română” 1-3(1993), s. 93.

⁴¹ A. Albu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Evenimente, personalități instituții*, s. 233-239.

⁴² Tamże, s. 250.

⁴³ I. Cârja, C. Cârja, *Două Biserici, o singură națiune. Considerații privind biconfesionalismul românilor din Imperiul Habsburgic/Austro-Ungaria, secolele XVIII-XX*, în Alin ALBU, [w:] *Centenarul unirii românilor și Europa de azi. Religie și Geopolitică*, vol. 1, Cluj-Napoca – Alba Iulia 2018, s. 181.

rozpoczęły się liczne powroty unitów do prawosławia. Całe parafie Aradu, Oradei czy Maramures opuściły Kościół unicki, przechodząc na łono Kościoła prawosławnego. Liczne powroty unitów do wiary swych przodków miały również miejsce w Siedmiogrodzie. Z okresu, kiedy prawosławnym metropolitą Siedmiogrodu był władca Andrzej (Szaguna)⁴⁴, w źródłach archiwalnych znaleźć można potwierdzenie, że unicy z parafii w Vulpări, Zdrapf, Vălcele rele oraz Rușor powrócili do Kościoła prawosławnego, mimo że było to źle postrzegane przez lokalne władze⁴⁵. Warto zauważyć, że Rumuni, choć byli w XIX wieku podzieleni wyznaniowo, to mieli wspólne stanowisko w odniesieniu do ówczesnych problemów społeczno-politycznych. Świadczy to o tym, jak ważne było dla nich zachowanie jedności etnicznej. Habsburgowie, aż do 1918 r. byli przeciwni procesowi zjednoczenia się Rumunów w Siedmiogrodzie. Po osiągnięciu zjednoczenia narodowo-państwowego, jedność kościelna stała się dla całego narodu rumuńskiego celem nadrzędnym. Szczególny w tym kontekście jest Akt Wielkiej Unii Narodowej z 1 grudnia 1918 r., podpisany w Alba Iulia. W dokumencie tym zostało podkreślone znaczenie jedności etnicznej narodu rumuńskiego oraz jedności wyznaniowej mieszkańców Siedmiogrodu⁴⁶. Sprzeciwili się temu unicy z Kościoła grekokatolickiego w Siedmiogrodzie. W ciągu kolejnych dwudziestu lat kilkakrotnie podejmowane były negocjacje z unitami⁴⁷. Kwestia jedności kościelnej Rumunów była jednym z najważniejszych tematów dyskutowanych w czasie zgromadzenia w Alba Iulia, które odbyło się 27 lutego 1939 r.⁴⁸ Jest bezspornym faktem, że w latach 1920-1948 we wszystkich diecezjach Siedmiogrodu miało miejsce wiele konwersji na prawosławie⁴⁹.

4. „Zjednoczenie Kościoła” (1948 r.) a polityka wyznaniowa reżimu komunistycznego

Zaraz po zakończeniu II wojny światowej w Rumunii zapanował reżim komunistyczny. Od 1944 r. władze komunistyczne zaczęły wdrażać reformy, których celem było

⁴⁴ Por. M. Păcurariu, *Încercări și reveniri de preoți și parohii unite în sânul Bisericii strămoșești pînă în anul 1918*, s. 1104-1105.

⁴⁵ *Memoriile Arhiepiscopului și Mitropolitului Andrei Șaguna din anii 1846-1871*, Sibiu 1923, s. 66-67.

⁴⁶ I. Berghia, *De la Blaj la Alba Iulia*, „Mitropolia Ardealului” 11-12(1975), s. 955-956.

⁴⁷ Ș. Lupșă, *Încercări de Reîntregire a Bisericii Române după 1700*, „Biserica Ortodoxă Română” 10(1957), s. 1042.

⁴⁸ Por. N. Vornicescu, *Pentru refacerea Bisericii străbune – Alba Iulia, 27 februarie 1939*, „Biserica Ortodoxă Română” 7-10(1990), s. 150-168; O. Ghibu, „Dorim o Biserică!”, „Telegraful Român” 21(1939), s. 3.

⁴⁹ Por. M. Păcurariu, *Încercări și reveniri de preoți și parohii unite în sânul Bisericii strămoșești pînă în anul 1918*, s. 1106-1110.

wyeliminowanie Kościołów chrześcijańskich z życia społecznego. 4 sierpnia 1948 r. weszła w życie ustawa o religiach i związkach wyznaniowych. Odtąd Kościoły i związki wyznaniowe zostały poddane ścisłej kontroli władz komunistycznych⁵⁰. Szczególnym represjom został poddany Kościół prawosławny. Hierarchowie i kapłani, którzy byli przeciwni ingerencji państwa w sprawy kościelne, byli wygnani lub uwięzieni⁵¹. Na podstawie zachowanych dokumentów wiadomo, że aż 1888 duchownych było prześladowanych przez reżim komunistyczny⁵², a część z nich została deportowana na Syberię⁵³. Od 1945 r. władze komunistyczne zmuszały biskupów do przedwczesnego przechodzenia na emeryturę, co często wiązało się z likwidacją prawosławnych diecezji⁵⁴. W nowym układzie politycznym znacząca część duchowieństwa grekokatolickiego, na czele z dziekanem Traianem Beleşcu⁵⁵ zebrała się w Cluj-Napoca na soborze, w czasie którego podjęto decyzję o powrocie do Kościoła prawosławnego. Uroczysta ceremonia powrotu do wiary ojców miała miejsce w prawosławnej katedrze w Alba Iulia, w dniu 21 października 1948 r.⁵⁶ Należy jednak odnotować, że hierarchowie Rumuńskiego Kościoła Unickiego nie zdecydowali się na powrót do prawosławia. Pozostali oni na swoich stanowiskach i pełnili posługę w zdelegalizowanym przez nowy reżim polityczny Kościele unickim. Opór hierarchów unickich wobec władz doprowadził do tego, że większość z nich została uwięziona. Ten sam los spotkał również 235 kapłanów i diakonów unickich. Udręczenie Kościoła prawosławnego miało o wiele większe skutki, bowiem aż 2 tysiące kapłanów i diakonów było więzionych przez reżim komunistyczny.

5. Kościół prawosławny i Kościół grekokatolicki po roku 1989

Zagadnienie uniatyzmu od ponad trzydziestu lat jest dyskutowane na forach eklezjologicznych. Teologiczna Komisja Mieszana Katolicko-Pravosławna w dokumencie z Freising z 1990 r. przyjęła, że: „Uniatyzm nie może być dłużej modelem i metodą

⁵⁰ A. Meleacă, *O perspectivă ortodoxă asupra reunificării bisericești din 1948*, „*Legea Românească*” 3(2005), s. 20.

⁵¹ I. Podea, *Români contra români. Scurt istoric privind apariția Bisericii Greco-Catolice și a disensiunilor dintre aceasta și Biserica Ortodoxă Română*, s. 35.

⁵² A. Albu, *Ortodoxie și Greco-Catolicism în Transilvania. Repere ale evoluției Bisericilor românești într-o istorie tricentenară*, [w:] *Relațiile actuale dintre ortodocși și greco-catolici în România*, Cluj-Napoca 2006, s. 9.

⁵³ Por. M. Păcurariu, *Uniația în Transilvania în trecut și astăzi*, Sibiu 1994, s. 88-89.

⁵⁴ Por. A. Albu, *Ortodoxie și Greco-Catolicism în Transilvania. Repere ale evoluției Bisericilor românești într-o istorie tricentenară*, s. 8-9.

⁵⁵ G.I. Moisescu, *Întregirea Bisericii românești din Transilvania*, „*Biserica Ortodoxă Română*” 1948, s. 414.

⁵⁶ *De la suferința despărțirii la bucuria reîntregirii*, Alba Iulia 1998.

zjednoczenia obydwu Kościołów”. W czasie sesji plenarnej tej samej komisji w Balamand, w 1993 r., uniatyzm został uznany za „przestarzałą” metodę przywracania jedności Kościoła⁵⁷. Warto zauważyć, że Kościół rzymskokatolicki w nierówny sposób traktował rzymskich katolików i unickich katolików. Unicy byli dyskryminowani, o czym mówił w 1962 r. unicki Patriarcha Antiochii Maksymos IV: „Bardzo często katolicki Zachód nas ignorował. Dziś Wschód nadal zna Zachód bardziej niż Zachód zna Wschód. [...] Dla przeciętnego zachodniego chrześcijanina-katolika jesteśmy chrześcijanami, którzy czynią znak krzyża w odwrotnej kolejności. [...] Zbyt często jeszcze Wschód jest dla Zachodu tylko mumią, obiektem muzealnym.” Zdaniem wybitnego kapłana i teologa Dumitru Stăniloae uniatyzm był dla Kościoła rzymskiego jedynie „wstępną fazą całkowitego wchłonięcia prawosławnych do katolicyzmu”. Pozostaje otwarte pytanie, dlaczego papieski Rzym nie traktował unitów tak samo jak i rzymskich katolików⁵⁸. W Rumunii, po rewolucji 1989 r., jednym z pierwszych aktów normatywnych był dekret 9/1989, który uchylił dekret 358/1948 o delegalizacji Kościoła grekokatolickiego. Dekret nr 126 Tymczasowej Rady Zjednoczenia Narodowego z dnia 24 kwietnia 1990 r. potwierdził uznanie Rumuńskiego Kościoła Unickiego na równi z Kościołem rzymskim i nakazywał zwrot na jego rzecz wszystkich dóbr materialnych (z wyjątkiem majątków ziemskich). Sytuację cerkwi i domów parafialnych będących w posiadaniu Kościoła prawosławnego miały określać komisje dialogu dwustronnego, złożone z ich przedstawicieli. Działalność tych Komisji często nie tylko nie przyczyniła się do rozwiązania sytuacji konfliktowych, ale nawet powodowała zaostrzenie napiętych relacji pomiędzy prawosławnymi i unitami. Zarówno na szczeblu krajowym, jak i na poziomie diecezji siedmiogrodzkich powołano liczne komisje dialogu, których zadaniem było uregulowanie eklezjalnych sporów o patrymonium.

Rumuński Kościół Unicki złożył do rządu wnioski o zastosowanie zasady *restitutio in integrum*, co nie było korzystne dla Rumuńskiego Kościoła Prawosławnego. Po długich dyskusjach i sporach międzywyznaniowych, w wielu przypadkach udało się jednak znaleźć rozwiązanie kwestii majątkowych. W niektórych parafiach na potrzeby małych społeczności, przy częściowym wsparciu prawosławnych, wybudowano nowe grekokatolickie świątynie. Zdarzało się również, że budynek cerkwi został zwrócony Kościołowi unickiemu, a większościowa społeczność prawosławna wybudowała nową cerkiew. Niekiedy spory pomiędzy dwoma Kościołami trafiały

⁵⁷ *Uniatismul, metoda de Unire din trecut și căutarea actuală a deplinei comuniuni. Documentul de la Balamand: text și comentariu*, Sibiu 1993, s. 7.

⁵⁸ D. Stăniloae, *Uniatismul din Transilvania, încercare de dezmembrare a poporului român*, București 1973, s. 9.

na wokandę sądów cywilnych, co skutkowało długotrwałymi procesami. W większości przypadków pozwy te wygrywały parafie prawosławne, co było oczywiste ze względu na dużą liczbę wiernych. Ciągłe jednak toczą się spory majątkowe dotyczące dóbr cerkiewnych. Dzięki zaangażowaniu Fundacji Pro Oriente z Wiednia i Uniwersytetu im. „1 grudnia 1918” w Alba Iulia, zorganizowano kilka spotkań roboczych prawosławnych i grekokatolickich teologów oraz historyków w celu zbadania początków unii w Siedmiogrodzie i związanych z nią problemów⁵⁹.

Współcześnie zarówno Kościół prawosławny, jak i Kościół unicki stają przed wieloma wyzwaniami, które są obecne w dotkniętym sekularyzacją społeczeństwie. W duchu miłości chrześcijańskiej wierni obydwu wyznań, zachowując swą tożsamość eklezjalną, świadczą o swoim zmartwychwstałym Panu Jezusie Chrystusie.

PRZEKŁAD: ANGELICA JASZCZUK

Bibliografia

- Albu A., *Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Evenimente, personalități instituții*, Alba Iulia 2013.
- Albu A., *Ortodoxie și Greco-Catolicism în Transilvania. Repere ale evoluției Bisericii românești într-o istorie tridentară*, [w:] *Relațiile actuale dintre ortodocși și greco-catolici în România*, Cluj-Napoca 2006, s. 3-15.
- Albu A., *Protopopol Vasile de Alba Iulia și implicarea lui în primele două tentative de revenire la Ortodoxie după Unirea cu Biserica Romei (1707, 1711)*, [w:] *Anuarul Facultății de Teologie din Cluj-Napoca, 2006-2007*, Cluj-Napoca 2008, s. 228-241.
- Anghel G., *De la vechea Mitropolie Ortodoxă a Transilvaniei la Episcopia de Alba Iulia*, Alba Iulia 1993.
- Annales Universitatis Apulensis – series Historica*, 6(2002), 9(2005), 10(2006), 11(2007), 14(2010).
- Berghia I., *De la Blaj la Alba Iulia*, „Mitropolia Ardealului” 11-12(1975), s. 948-964.
- Blaga L., *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, București 1966.
- Bunea A., *Încercare de istorie a românilor până la 1382*, București 1912.
- Cârja I., Cârja, C., *Două Biserici, o singură națiune. Considerații privind biconfesionalismul românilor din Imperiul Habsburgic/Austro-Ungaria, secolele XVIII-XX*, în Alin ALBU, [w:] *Centenarul unirii românilor și Europa de azi. Religie și Geopolitică*, vol. 1, Cluj-Napoca – Alba Iulia 2018, s. 175-192.

⁵⁹ Por. *Annales Universitatis Apulensis – series Historica*: 6 (2002), 9 (2005), 10 (2006), 11 (2007), 14 (2010).

- Christianization in Early Medieval Transylvania. The Oldest Church in Transylvania and Its Interpretation*, ed. D.I. Marcu, D.I. Mureșan, G.T. Rustoiu, Leiden 2022.
- Daicovicu H., *The Ethnogenesis of Romanians*, Cluj-Napoca 1994.
- Damian I.M., *Unire bisericească și societate creștină în Regatul Ungariei la mijlocul secolului XV*, „Crisia” 38(2008), s. 49-64.
- David A., *Reacția ortodoxiei românești din Ardeal, față de unirea cu Biserica Romei (între anii 1759-1761). Răscoala condusă de Sofronie de la Cioara*, „Biserica Ortodoxă Română” 1-3(1993), s. 87-98.
- Dănilă N., *Revenirea mitropolitului Atanasie Anghel la Ortodoxie în anul 1711*, „Credința Ortodoxă” 2(2000), s. 100-109.
- Damșa T.V., *Biserica greco-catolică din România în perspectivă istorică*, Timișoara 1994.
- De la suferința despărțirii la bucuria reîntregirii*, Alba Iulia 1998.
- Georgescu V., *Prozelitismul, piedică în calea unității creștine în trecut și azi*, București 2002.
- Ghibu O., „Dorim o Biserică!”, „Telegraful Român” 21(1939), s. 3-4.
- Heitel R., *Unele considerații privind civilizația din bazinul carpatic la cursul celei de-a doua jumătăți a secolului al IX-lea în lumina izvoarelor arheologice*, „Studii și cercetări de istorie veche și arheologie” 34(1983), nr 2, s. 93-115.
- Lupaș I., *Biserica Ortodoxă Română din Transilvania și unirea religioasă în cursul veacului al XVIII-lea*, Târgu-Mureș 2004.
- Lupaș I., *Istoria Unirii Românilor*, București 2018.
- Lupșa Ș., *Încercări de Reîntregire a Bisericii Române după 1700*, „Biserica Ortodoxă Română” 10(1957), s. 1036-1042.
- Madgearu A., *Expansiunea maghiară în Transilvania*, Târgoviște 2019.
- Mateiu I., „Lupta pentru unitatea Legii strămoșești”, în *Omagiu Înalt Prea Sfinției Sale Dr. Nicolae Bălan, mitropolitul Ardealului, la douăzeci de ani de arhipăstorire*, Sibiu 1940.
- Mârza E., *Tipografia de la Alba Iulia, 1577-1702*, Sibiu 1998.
- Meleacă A., *O perspectivă ortodoxă asupra reunificării bisericești din 1948*, „Legea Românească” 3(2005), s. 13-27.
- Memoriile Arhiepiscopului și Mitropolitului Andrei Șaguna din anii 1846-1871*, Sibiu 1923.
- Meteș Ș., *Românii din țara Bîrsei, a Făgărașului și din Treiscaune-Secuime și Unirea cu Roma*, „Mitropolia Ardealului” 1-3(1963), s. 109-130.
- Moisescu G.I., *Întregirea Bisericii românești din Transilvania*, „Biserica Ortodoxă Română” 1948, s. 402-418.

- Moldoveanu I., *Atitudinea clerului ortodox ardelean din secolul al XVIII-lea față de uniatism*, „Biserica Ortodoxă Română” 11-12(1992), s. 144-175.
- Moldoveanu I., *Schituri și mănăstiri din Transilvania distruse de generalul Nicolaus Von Buccow*, „Biserica Ortodoxă Română” 1-6(1996), s. 246-268.
- Mullen R.L., *The Expansion of Christianity. A gazetteer of its first three centuries*, Leiden – Boston 2004.
- Paget J., *Hungary and Transylvania with remarks an their condition, social, political and economical*, vol. II, Philadelphia 1850.
- Pascu S., *Voievodatul Transilvaniei*, vol. 1, Cluj-Napoca 1971.
- Pavel E., *Carte și tipar la Bălgrad*, Cluj-Napoca 2001.
- Păcurariu M., *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, Iași 2004.
- Păcurariu M., *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, Iași 2006.
- Păcurariu M., *Încercări și reveniri de preoți și parohii unite în sânul Bisericii strămoșești pînă în anul 1918*, „Biserica Ortodoxă Română” 9-10(1968), s. 1095-1112.
- Păcurariu M., *Uniația în Transilvania în trecut și astăzi*, Sibiu 1994.
- Pâclișanu Z., *Istoria Bisericii Române Unite*, Târgu-Lăpuș 2006.
- Plămădeală A., *Gânduri de frumuseți albe*, vol. 3, Sibiu 2004.
- Podea I., *Români contra români. Scurt istoric privind apariția Bisericii Greco-Catolice și a disensiunilor dintre aceasta și Biserica Ortodoxă Română*, Cluj Napoca 1999.
- Stanciu L., *Între Răsărit și Apus. Secvențe din istoria bisericii românilor ardeleni (prima jumătate a sec. al 18-lea)*, Cluj-Napoca 2008.
- Șerbănescu N., „Unirea cu Roma”, *înșelăciune și silnicie pentru românii din Ardeal*, „Biserica Ortodoxă Română” 10-11(1956), s. 1051-1053.
- Stăniloae D., *Uniatismul din Transilvania, încercare de dezmembrare a poporului român*, București 1973.
- Uniatismul, metoda de Unire din trecut și căutarea actuală a deplinei comuniuni. Documentul de la Balamand: text și comentariu*, Sibiu 1993.
- Vornicescu N., *Pentru refacerea Bisericii străbune – Alba Iulia, 27 februarie 1939*, „Biserica Ortodoxă Română” 7-10(1990), s. 150-168.

Abp Abel (Popławski)
Abp Jerzy (Pańkowski)

Zakończenie

O wyjątkowości niniejszej wieloautorskiej monografii świadczy fakt, iż unię brzeską, której zawarcie niewątpliwie uwarunkowane było politycznie, przedstawia z perspektywy prawosławnej. Omówiono tu przyczyny jej zawarcia oraz szerokie skutki: eklezjalne, społeczne czy też prawno-administracyjne. Zastanawiające jest, dlaczego Kościół katolicki, po nieudanej próbie zjednoczenia chrześcijan jaką była tragiczna w skutkach unia brzeska, nie wyciągnął wniosków zarówno co do wyboru modelu jedności eklezjalnej, jak i metod jej osiągnięcia. Otwartym pozostaje pytanie: dlaczego na przestrzeni wieków Stolica Apostolska podejmowała coraz to nowe prozelityczne próby przyłączania wiernych prawosławnych do Kościoła katolickiego? Uniatyzm, zamiast jedności Kościoła, przynosił jedynie cierpienie i kryzys duchowy wiernych. Podejmowane przez Rzym działania prozelityczne powodowały podziały lokalnych społeczności. Dla prawosławnych unia brzeska to nie tylko złudna iluzja zjednoczenia chrześcijan, ale również wydarzenie polityczno-eklezjalne, będące bolesnym faktem w dziejach chrześcijaństwa. Z ekumenicznego punktu widzenia, trudno zrozumieć postawę Kościoła katolickiego, który w swoich działaniach prounijnych chciał za wszelką cenę podporządkować wiernych siostrzanego Kościoła prawosławnego jurysdykcji papieskiej. Tak, jak we wcześniejszych uniach, tak też w ramach unii brzeskiej, zamiast autentycznego i szczerego dialogu, którego celem byłaby odbudowa jedności chrześcijan słowiańskiego Wschodu i Zachodu, wierni prawosławni zostali w sposób nie do końca uświadomiony włączeni w struktury eklezjalne Kościoła rzymskokatolickiego. W tym kontekście zasadne wydaje się być pytanie o to, czy gdyby zawierający unię brzeską prawosławni hierarchowie nie zyskiwaliby dzięki swej decyzji różnego rodzaju korzyści osobistych to faktycznie doszłoby do

jej podpisania. Powszechnie wiadomo, że motywacja prawosławnych biskupów podpisujących akt zawarcia unii brzeskiej nie wynikała z troski o jedność Kościoła, ani z pragnienia dobra dla swych wiernych, lecz uwarunkowana była osobistymi problemami, a także pragnieniem zyskania większej nobilitacji w społeczeństwie Rzeczypospolitej oraz potwierdzenia i pomnożenia praw, przywilejów i korzyści finansowych.

Jedność Kościoła wymaga jedności w wierze. Szczere dążenie chrześcijan do „bycia jednym”, wymaga metanoicznego dialogu, którego podstawą jest wierność przesłaniu Ewangelii, wierność dogmatom sformułowanym przez siedem soborów powszechnych oraz wierność nauczaniu Ojców Kościoła. Tego rodzaju odniesienia do wzorca jedności, jaka cechowała Kościół pierwszych wieków, a mianowicie jedności w różnorodności, niestety zabrakło hierarchom, którzy podpisali akt unii brzeskiej. Nie powinno zatem dziwić, że ta w bardzo niewielkim stopniu eklezjalna unia, zaowocowała tak różnie ocenianymi skutkami.

Unia brzeska zapoczątkowała istnienie wspólnoty grekokatolików, która zamiast być „pomostem” pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym stała się amorficzną rzeczywistością eklezjalną. Prawosławne postrzeganie wspólnoty grekokatolików w dużym stopniu wynika z poszukiwania odpowiedzi na pytanie: w jakim stopniu ci chrześcijanie, w ciągu minionych prawie czterystu trzydziestu lat, dookreślili swą tożsamość doktrynalno-duchowo-kanoniczną? Niestety, unia brzeska ciągle pozostaje aporią w dialogu prawosławno-katolickim. Trudno ją też uznać za pozytywny wzorzec urzeczywistnionej jedności eklezjalnej, gdyż zdecydowanie utrudnia prowadzony od kilkadziesiątu lat oficjalny dialog Kościoła prawosławnego z Kościołem rzymskokatolickim na forum światowym.

Jako redaktorzy niniejszej monografii jesteśmy przekonani, że pogłębiona refleksja interdyscyplinarna nad wydarzeniem unii brzeskiej i jej różnego rodzaju skutkami, zainspiruje do dalszych rzetelnych badań naukowych i jeszcze bardziej niż dotychczas szczerego dialogu naszych Kościołów.

Summary

The division of Christianity in 1054 was the result of a complex interplay of various circumstances. The Great Schism was driven by political, cultural, social, and theological-canonical factors. For centuries, Eastern and Western Christians blamed each other for causing the split in the church of Christ. Attempts at reconciliation among Christians in the Middle Ages unfortunately did not lead to the desired unity. In practice, church unions, primarily motivated by political reasons, did not achieve their intended outcomes. Both the Union of Lyon (1274) and the Union of Florence (1439) proved to be failures. The Union of Brest (1596) had tragic consequences for Christians in Central and Eastern Europe as it did not bring about unity but rather led to further division, giving rise to the Greek Catholic community. From the perspective of the Orthodox Church, the Union of Brest cannot be viewed positively, as it contributed to various disturbances in the sense of ecclesiastical identity for a significant portion of Christians residing in Central and Eastern Europe. For those incorporated into the Uniate rite, dogmatic and liturgical differences were not readily apparent, as they participated in services conducted in the Eastern rite. This likely played a significant role in the spread of the union and the emergence of more Greek Catholic parishes. Mainly monastic centers and church fraternities remained bastions of true Orthodox faith.

For Orthodox believers, both the event of the Union of Brest and its consequences over the past four centuries remain an unhealed wound. Therefore, there is a need for in-depth scholarly reflection that will reexamine historical facts, taking into account the complexity of political, social, legal, and theological-canonical contexts that influenced the emergence of the Union of Brest and its outcomes. After the Union of Brest was concluded, some Orthodox bishops and clergy accepted Catholic dogmas and acknowledged the authority of the Pope. Until the mid-17th century, the Uniats fully preserved Eastern rituals. However, they gradually adopted various Latin liturgical and ritual practices. As a result of reforms adopted at the Synod of Zamość in 1720, liturgical changes were introduced that Latinized the Eastern ritual. The Union of Brest led to numerous religious, cultural, and political conflicts in the

Polish-Lithuanian Commonwealth. Its negative effects are visible in present-day Poland, Ukraine, Slovakia, Belarus, Lithuania, and Moldova.

This multi-authored monograph on the Union of Brest is unique because it presents, from an Orthodox perspective, the politically motivated reasons for its implementation and various ecclesiastical, social, and legal-administrative consequences. It is puzzling why the Catholic Church, after the unsuccessful attempt to unite Christians in the tragic Union of Brest, did not draw lessons regarding both the choice of ecclesiastical unity models and methods to achieve it. The question remains open as to why the Apostolic See, over the centuries, repeatedly engaged in proselytizing efforts to incorporate Orthodox believers into the Catholic Church? Instead of unity, Uniatism brought only suffering and a spiritual crisis to the faithful. Rome's proselytizing actions caused divisions within local communities. For Orthodox believers, the Union of Brest is not just an illusory attempt at Christian unity but also a political and ecclesiastical event that represents a painful chapter in the history of Christianity. From an ecumenical perspective, it is difficult to understand the stance of the Catholic Church, which, in its pro-union efforts, sought to subjugate Orthodox faithful to the jurisdiction of the papal Church at any cost. Just as in earlier unions, in the case of the Union of Brest, instead of authentic and sincere dialogue aimed at rebuilding the unity of Slavic Eastern and Western Christians, Orthodox believers were incorporated into the ecclesiastical structures of the Roman Catholic Church in a manner that was not fully understood. In this context, it is reasonable to question whether the Orthodox hierarchs who entered into the Union of Brest would have actually done so if they had not gained various personal benefits from their decision. It is commonly known that the motivation of Orthodox bishops signing the act of the Union of Brest did not arise from their concern for the Church's unity or the well-being of their faithful, but was influenced by their personal issues, as well as the desire for greater social prestige in the Polish-Lithuanian Commonwealth, and the confirmation and multiplication of rights, privileges, and financial benefits.

The unity of the Church requires unity in faith. The sincere desire of Christians to be one requires a metanoic dialogue based on fidelity to the message of the Gospel, fidelity to the dogmas formulated by the seven ecumenical councils, and fidelity to the teachings of the Fathers of the Church. Unfortunately, such references to the model of unity that existed in the early Church, namely unity in diversity, were lacking among the hierarchs who signed the act of the Union of Brest. Therefore, it should not be

surprising that this ecclesiastically limited union produced outcomes with varying evaluations and results.

The Union of Brest initiated the existence of the Greek Catholic community, which instead of serving as a “bridge” between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church, represents an amorphous ecclesiastical reality. The Orthodox perception of the Greek Catholic community largely arises from the quest to answer the question: To what extent have these Christians, over the course of nearly four hundred and thirty years, defined their doctrinal-spiritual-canonical identity? Unfortunately, the Union of Brest remains an unresolved issue in the Orthodox-Catholic dialogue. It is also challenging to consider it as a positive model of realized ecclesiastical unity because it significantly hinders the official dialogue between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church on the global stage, which has been ongoing for several decades.

To this point, there have been many monographs on the Union of Brest written from the perspective of the Roman Catholic Church. It is worth noting that there is a lack of an interdisciplinary monograph that would present the conditions and consequences of the Union of Brest from the perspective of the Orthodox Church. Therefore, the idea emerged to invite specialists from various fields of science: theologians, political scientists, religious studies scholars, and historians from academic centers in Poland, Ukraine, Slovakia, Romania, Serbia, and the USA to speak about the Union of Brest and its consequences over the centuries in the Polish-Lithuanian Commonwealth and other countries. This monograph aligns with the need for in-depth multidisciplinary reflection on the ecclesiastical-political event, the Union of Brest, which is difficult to assess unequivocally, as well as the conditions of its conclusion and the painful pastoral, canonical, legal, and property-related consequences for the Orthodox Church. We are convinced that this monograph on the Union of Brest and its incongruent consequences will inspire further rigorous scientific research and an even more sincere dialogue between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church than ever before.

TRANSLATED BY REV. ALEXANDER MIRONKO

Zusammenfassung

Infolge einer Kombination verschiedener Umstände kam es im Jahr 1054 zur Spaltung des Christentums. Das Große Schisma war politisch, kulturell, sozial, theologisch und kanonisch bedingt. In den folgenden Jahrhunderten beschuldigten sich Christen im Osten und im Westen gegenseitig, die Spaltung der Kirche Christi verursacht zu haben. Die im Mittelalter unternommenen Versöhnungsversuche zwischen den Christen führten leider nicht zur Wiederherstellung der angestrebten Einheit. In der Praxis brachten Kirchenunionen, die vor allem aus politischen Gründen geschlossen wurden, nicht die gewünschten Ergebnisse. Sowohl die Union von Lyon (1274) als auch die Union von Florenz (1439) erwiesen sich als Misserfolge. Für die Christen Mittel- und Osteuropas hatte die Union von Brest (1596) tragische Folgen, denn statt der Einheit führte sie durch die Gründung der griechisch-katholischen Kirche zu einer noch größeren Spaltung. Aus Sicht der orthodoxen Kirche kann die Union von Brest nicht positiv bewertet werden, da sie bei einem erheblichen Teil der in Mittel- und Osteuropa lebenden Christen zu Störungen verschiedener Art im Sinne der eigenen kirchlichen Identität beigetragen hat. Für die Gläubigen des unierten Ritus waren die dogmatischen und liturgischen Unterschiede nicht wahrnehmbar. Sie nahmen an Gottesdiensten im byzantinischen Ritus teil. Und dies hatte wahrscheinlich große Auswirkungen auf die Ausbreitung der Union und die Gründung neuer griechisch-katholischer Gemeinden. Hauptsächlich Klöster und kirchliche Bruderschaften waren die Hochburgen des wahren orthodoxen Glaubens.

Für die orthodoxen Gläubigen sind sowohl das Ereignis der Union von Brest als auch ihre Folgen in den letzten vier Jahrhunderten immer noch eine nicht heilende Wunde. Daher bedarf es einer eingehenden Reflexion durch Wissenschaftler, im Kontext von historischen Fakten unter Berücksichtigung der Komplexität der politischen, sozialen, rechtlichen, theologischen und kanonischen Sicht- welche die Existenz der Union von Brest – neu analysieren und Ihre Auswirkungen darlegen. Nach dem Abschluss der Union von Brest übernahmen einige orthodoxe Bischöfe und Geistliche katholische Dogmen und unterstellten sich dem Papst von Rom. Die Unierten bewahrten bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts vollständig den Byzantinischen Ritus.

Nach und nach übernahmen sie jedoch eine Reihe von westlichen liturgischen und rituellen Praktiken. Infolge der auf der Synode von Zamość im Jahr 1720 beschlossenen Reformen wurden liturgische Änderungen eingeführt, die byzantinische Traditionen wurden lateinisiert. Die Union von Brest führte zu zahlreichen religiösen, kulturellen und politischen Konflikten in der polnisch-litauischen Union. Diese negativen Auswirkungen sind im heutigen Polen, der Ukraine, der Slowakei, Weißrussland, Litauen und Moldawien sichtbar.

Diese von mehreren Autoren verfasste Monographie über die Union von Brest ist einzigartig, weil sie aus orthodoxer Sicht die politischen Gründe für ihren Abschluss und verschiedene ekklesiologische, soziale und rechtlich-administrative Konsequenzen darstellt. Es ist rätselhaft, warum die römisch-katholische Kirche nach dem gescheiterten Versuch, die Christen in der Union von Brest zu vereinen, auf Grund der tragischen Folgen keine Schlussfolgerungen sowohl hinsichtlich der Wahl des Modells der kirchlichen Einheit als auch der Methoden zu ihrer Verwirklichung gezogen hat. Es bleibt immer noch die Frage offen, warum der Heilige Stuhl im Laufe der Jahrhunderte immer neue Missionierungsversuche unternommen hat, um die orthodoxen Gläubigen der katholischen Kirche anzuschließen. Anstatt einer Einheit der Kirche, brachte die Union nur Leid und eine spirituelle Krise für die Gläubigen. Die missionarischen Aktivitäten Roms führten zu Spaltungen in den örtlichen Gemeinden. Für die Orthodoxen ist die Union von Brest nicht nur eine Illusion der christlichen Vereinigung, sondern auch ein politisches und kirchliches Ereignis, das eine schmerzhaft Tatsache in der Geschichte des Christentums darstellt. Aus ökumenischer Sicht ist die Haltung der römisch-katholischen Kirche schwer nachzuvollziehen, die im Rahmen ihrer EU-freundlichen Aktivitäten die Gläubigen ihrer orthodoxen Schwesterkirche um jeden Preis der päpstlichen Gerichtsbarkeit unterordnen wollte. Wie in früheren Unionen wurden auch in der Union von Brest anstelle eines authentischen und aufrichtigen Dialogs, der auf die Wiederherstellung der Einheit der Christen aus dem slawischen Osten und dem Westen abzielte, die orthodoxen Gläubigen unbewusst in die kirchlichen Strukturen der römisch-katholischen Kirche eingegliedert. In diesem Zusammenhang erscheint es sinnvoll zu fragen, ob die Union von Brest tatsächlich unterzeichnet worden wäre, wenn die orthodoxen Hierarchen durch ihre Entscheidung nicht verschiedene persönliche Vorteile erlangt hätten. Es ist allgemein bekannt, dass die Beweggründe der orthodoxen Bischöfe, die den Abschlussakt der Union von Brest unterzeichneten, nicht aus ihrer Sorge um die Einheit der Kirche oder dem Wunsch nach dem Wohl ihrer Gläubigen resultierten, sondern zum einen durch ihre persönlichen Probleme bedingt waren und zum anderen der Wunsch, in der Gesellschaft der polnisch-litauischen Union

stärker geadelt zu werden und ihre Rechte, Privilegien und finanziellen Vorteile zu bestätigen und zu vervielfachen.

Die Einheit der Kirche erfordert Einheit im Glauben. Der aufrichtige Wunsch der Christen, eins zu sein, erfordert einen Dialog, dessen Grundlage die Treue zur Botschaft des Evangeliums, die Treue zu den von sieben ökumenischen Konzilien formulierten Dogmen und die Treue zu den Lehren der Kirchenväter sind. Eine solche Bezugnahme auf das Einheitsmodell der Kirche der ersten Jahrhunderte, nämlich die Einheit in der Vielfalt, fehlte leider bei den Hierarchen, die den Akt über den Abschluss der Union von Brest unterzeichneten. Es sollte daher keine Überraschung sein, dass diese kirchliche Union, die nur in sehr geringem Umfang bestand, unterschiedlich bewertete Früchte hervorgebracht hat.

Die Union von Brest begründete die Existenz der griechisch-katholischen Gemeinschaft, die keine „Brücke“ zwischen der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche ist sondern eine amorphe kirchliche Realität. Die orthodoxe Wahrnehmung der griechisch-katholischen Gemeinschaft resultiert größtenteils aus der Suche nach einer Antwort auf die Frage: Inwieweit haben diese Christen in den letzten fast vierhundertdreißig Jahren ihre doktrinäre, spirituelle und kanonische Identität definiert? Leider bleibt die Union von Brest immer noch eine Aporie im orthodox-katholischen Dialog. Es ist auch schwierig, es als positives Modell einer verwirklichten kirchlichen Einheit zu betrachten, da es den seit mehreren Jahrzehnten laufenden offiziellen Dialog der orthodoxen Kirche mit der römisch-katholischen Kirche auf dem Weltforum erheblich behindert.

Bisher sind viele Monographien zur Union von Brest erschienen, welche aus der Sicht der römisch-katholischen Kirche verfasst wurden. Bemerkenswert ist, dass es keine interdisziplinäre Monographie gibt, die die Bedingungen und Auswirkungen der Union von Brest aus Sicht der orthodoxen Kirche darstellt. Aus diesem Grund entstand die Idee, Spezialisten aus verschiedenen Wissenschaftsbereichen einzuladen: Theologen, Politikwissenschaftler, Religionsexperten und Historiker aus akademischen Zentren in Polen, der Ukraine, der Slowakei, Rumänien, Serbien und den USA, um sich zur Union von Brest zu äußern und seine Auswirkungen im Laufe der Jahrhunderte sowohl in der polnisch-litauischen Union als auch in anderen Ländern. Diese Monographie steht im Einklang mit der Notwendigkeit einer vertieften multidisziplinären Reflexion über ein schwer einzuschätzendes kirchenpolitisches Ereignis wie die Union von Brest sowie über die Bedingungen seines Abschlusses und die schmerzhaften Folgen für die orthodoxe Kirche im pastoralen, kanonischen, rechtlichen und vermögensrechtlichen Bereich. Wir sind davon überzeugt, dass diese Monographie über die Ereignisse der Union von Brest und ihre verschiedenen

Zusammenfassung

Auswirkungen weitere verlässliche wissenschaftliche Forschungen und einen noch aufrichtigeren Dialog zwischen der orthodoxen Kirche und der römisch-katholischen Kirche als bisher anregen wird.

TEXTÜBERSETZUNG PFR. ALEXANDER SMOKTUNOWICZ

Резюме

В 1054 году в результате сплетения различных обстоятельств произошло разделение христианства. Великий раскол (схизма) был обусловлен политическими, культурными, социальными и богословско-каноническими причинами. На протяжении следующих столетий христиане Востока и Запада взаимно обвиняли друг друга в зарождении раскола Христовой Церкви. Попытки объединения христиан, которые предпринимались в Средневековье, к сожалению, не привели к возвращению к желанному единству. На практике церковные унии, которые заключались, прежде всего, по политическим поводам, не принесли предполагаемых результатов. Фиаско оказалась как Лионская уния (1274 г.), так и Флорентийская уния (1439 г.). Для христиан Центральной и Восточной Европы трагическим оказался результат Брестской унии (1596 г.), поскольку вместо единства она привела еще к большему расколу в связи с созданием грекокатолической общины. С точки зрения Православной Церкви, Брестская Уния не может оцениваться положительно, поскольку она привела к разнообразным нарушениям в церковном самосознании значительной части христиан, населяющих территории Центральной и Восточной Европы. Это связано с тем, что они участвовали в богослужениях восточного обряда. А это, в свою очередь, оказывало, скорее всего, большое влияние на распространение унии и возникновение все новых и новых грекокатолических приходов. Только монастырские центры и церковные братства оставались опорой истинной православной веры.

Для православных верующих как само событие – Брестская уния, так и ее результаты в течение прошедших четырех веков являются до сих пор не заживающей раной. В связи с этим необходима углубленная рефлексия ученых, благодаря которой будут заново проанализированы исторические факты, принимая во внимание сложность политических, социальных, юридических и богословско-канонических контекстов – обуславливающих возникновение Брестской унии и являющихся ее последствиями. После заключения Брестской унии, некоторые православные епископы и священники приняли

католические догматы и согласились с приматом Папы Римского. Униаты до половины XVII века полностью сохраняли восточную обрядность. Однако постепенно они перенимали ряд латинских литургически-обрядовых практик. В результате реформ, принятых на синоде в Замосце в 1720 году, были введены литургические изменения, латинизирующие восточную обрядность. Брестская уния привела к многим религиозным, культурным и политическим конфликтам в Речи Посполитой. Ее отрицательные последствия видны на территории сегодняшней Польши, Украины, Словакии, Беларуси, Литвы и Молдовы.

Настоящая коллективная монография на тему Брестской унии уникальна, так как она представляет православный взгляд на политически обусловленные причины ее заключения и различного рода церковные, общественные и юридически-административные ее последствия. Можно задуматься, почему Католическая Церковь после неудачной попытки объединить христиан, которой и являлась трагической в своих последствиях Брестская уния, не сделала выводов ни относительно модели церковного единства, ни относительно методов ее достижения. Все еще остается открытым вопрос, почему за многие столетия Папский Престол предпринимал все новые и новые прозелитические попытки присоединить православных верующих к Католической Церкви? Униатство вместо единства Церкви приносило только страдания и духовный кризис верующих. Предпринимаемые Римом прозелитические действия приводили к разделению локальных общин. Для православных Брестская уния – не только обманчивая иллюзия объединения христиан, но и политически-церковное событие, которое является болезненным фактом в истории христианства. С экуменической точки зрения сложно понять позицию Католической Церкви, которая в своих действиях, поддерживающих унию, хотела любой ценой сделать верующих братской Православной Церкви подданными юрисдикции Папы Римского. Как в предыдущих униях, так и в Брестской унии вместо искреннего и честного диалога, целью которого было бы восстановление единства христиан славянского Востока и Запада, православные верующие были не до конца осознанно включены в церковные структуры Римо-Католической Церкви. В этом контексте кажется обоснованным вопрос: если бы заключающие Брестскую унию православные иерархи не получали благодаря своему решению различного рода личную выгоду, осуществилось ли бы ее подписание. Общеизвестно, что мотивация православных епископов, подписывающих акт заключения Брестской унии не вытекала из их заботы о единстве Церкви или о желании добра своим

верующим, но была обусловлена их личными проблемами, а также желанием получить более высокий статус в обществе Речи Посполитой, как и подтвердить и приумножить права, привилегии и финансовую выгоду.

Единство Церкви требует единства в вере. Искренне стремление христиан к тому, чтобы были все – одно, требует диалога, основанного на принципах метанойи, основанием которого является верность посланию Евангелия, верность догматам, сформулированным семью Вселенскими Соборами и верность учению Отцов Церкви. Такого рода ориентира на образец единства, существовавшего в Церкви первых веков, а именно – единства в разнообразии – не хватило, к сожалению, иерархам, подписавшим акт заключения Брестской унии. В этой связи не должно никого удивлять, что эта не столь существенная для Церкви уния привела к плодам, которые оцениваются по-разному.

Брестская уния создала общину грекокатоликов, которая не стала «мостом» между Римо-Католической Церковью и Православной Церковью, а напротив, является аморфной церковной реальностью. Православное видение общины грекокатоликов в значительной степени является результатом поиска ответа на вопрос: насколько эти христиане за прошедшие почти сорок лет определили свое самосознание: доктринальное, духовное и каноническое? К сожалению, Брестская уния все еще остается апорией в православно-католическом диалоге. Сложно также признать ее положительным примером реализовавшегося церковного единства, поскольку она явно затрудняет ведущийся несколько десятков лет официальный диалог Православной Церкви с Римо-Католической церковью во всем мире.

До сегодняшнего дня было издано много монографий о Брестской унии, которые были написаны с учетом точки зрения Римо-Католической Церкви. Стоит отметить, что ощущается нехватка междисциплинарной монографии, которая представляла бы условия и последствия Брестской унии с точки зрения Православной Церкви. В этой связи родилась идея пригласить специалистов различных отраслей науки: богословов, политологов, религиоведов и историков из университетских центров Польши, Украины, Словакии, Румынии, Сербии и США, чтобы они высказались о Брестской унии и ее последствиях на протяжении многих веков как в Речи Посполитой, так и в других странах. Настоящая монография вписывается в необходимость углубленной междисциплинарной рефлексии и размышлений над сложным и неоднозначным церковно-политическим явлением, которым была Брестская уния, а также условиями ее заключения и болезненными для Православной Церкви последствиями в пастырской, канонической, юридической и имущественной

Резюме

сфере. Мы уверены, что настоящая монография заставит задуматься о событии Брестской унии и различных ее последствиях, а также вдохновит на дальнейшие научные исследования высокого уровня и еще более искренний диалог между Православной Церковью и Католической Церковью.

ПЕРЕВОД: АННА ДЫЯКОВСКАЯ-ЯНАШЕК

Резюме

Внаслідок збігу різних обставин в 1054 році відбувся поділ християнства. Велика схизма була зумовлена політично, культурно, соціально та богословсько-канонічно. Протягом наступних століть християни Сходу і Заходу взаємно звинувачували один одного в поділі Церкви Христової. Спроби примирення християн, які були здійснені в середньовіччі, не призвели до відновлення бажаної єдності. В практиці церковні унії, які були укладені переважно з політичних міркувань, не принесли очікуваних результатів. Провалами виявилися як Ліонська унія (1274 р.), так і Флорентійська унія (1439 р.). Для християн Центрально-Східної Європи трагічною в наслідках була Берестейська унія (1596 р.), оскільки замість єднання вона призвела до ще більшого поділу, через створення спільноти греко-католиків. З точки зору Православної Церкви, Берестейська унія не може бути оцінена позитивно, адже вона спричинила різні порушення у почутті власної церковної ідентичності значної частини християн, що проживають на територіях Центрально-Східної Європи. Для вірних, які були включені в уніатський обряд, були непомітні догматичні та літургічні різниці. Адже вони брали участь у богослужіннях, проведених у східному обряді. І це, звичайно, великою мірою вплинуло на поширення унії та заснування нових греко-католицьких парафій. В основному, лише монастирські центри та церковні братства були оплотом справжньої православної віри.

Для православних вірних, як сама подія Берестейської унії, так і її наслідки протягом минулих чотирьох століть, є все ще незагоєною раною. Тому потрібна поглиблена рефлексія вчених, завдяки якій знову будуть проаналізовані історичні факти, з урахуванням складності політичних, соціальних, правових та богословсько-канонічних контекстів — які зумовили виникнення Берестейської унії та стали її наслідками. Після укладання Берестейської унії, декотрі православні єпископи та духовенство прийняли католицькі догмати і визнали верховенство Папи Римського. Уніати до середини XVII століття повністю зберігали східну обрядовість. Проте поступово вони приймали ряд латинських літургічних та обрядових практик. В результаті реформ, прийнятих на Замойському соборі

в 1720 році, були внесені літургичні зміни, що латинізували східну обрядовість. Берестейська унія призвела до багатьох релігійних, культурних та політичних конфліктів у Речі Посполитій. Її негативні наслідки видно на території сучасної Польщі, України, Словаччини, Білорусі, Литви та Молдови.

Ця багатоавторська монографія на тему Берестейської унії є унікальною, оскільки вона представляє з православної перспективи політично умовлені причини її укладання, а також різноманітні церковні, соціальні та адміністративно-правові наслідки. Викликає здивування, чому Католицька Церква після невдалих спроб об'єднання християн, таких як трагічна наслідками Берестейська унія, не зробила висновків щодо вибору моделі церковної єдності та методів її досягнення. І далі залишається відкритим питанням, чому на протязі століть Апостольська столиця вживала все нові прозелітські спроби приєднання православних вірних до Католицької Церкви? Уніатизм замість єдності Церкви приносив лише страждання і духовну кризу вірних. Дії Риму, спрямовані на прозелітизм, викликали розколи в місцевих спільнотах. Для православних Берестейська унія — це не лише марна ілюзія об'єднання християн, але й політико-церковна подія, яка є болісним фактом в історії християнства. З екуменічної точки зору важко зрозуміти позицію Католицької Церкви, яка в своїх діях, спрямованих на унію, хотіла за будь-яку ціну підпорядкувати вірних сестринської Православної Церкви папській юрисдикції. Як і в попередніх уніях, так і в рамках Берестейської унії, замість автентичного та щирого діалогу, метою якого була б віднова єдності християн слов'янського Сходу і Заходу, православні вірні були неповністю усвідомлено включені в структури Римо-Католицької Церкви. В цьому контексті здається виправданим питання, чи дійсно б унія була підписана, якби православні ієрархи не отримували різного роду особистих вигод від свого рішення. Загальновідомо, що мотивація православних єпископів, які підписали акт укладання Берестейської унії, не впливала з їхньої турботи про єдність Церкви чи з бажання добра для своїх вірних, але була умовлена їхніми особистими проблемами, а також бажанням здобути шляхетство в суспільстві Речі Посполитої, чи також підтвердженням та збільшенням прав, привілеїв та фінансових вигод.

Єдність Церкви вимагає єдності у вірі. Щире прагнення християн бути єдиними вимагає метаноїчного діалогу, базою якого є вірність посланню Євангелія, вірність догматам, сформульованим сімома вселенськими соборами, та вірність вченню Отців Церкви. Такого роду співвідношення до зразка єдності, яка існувала у Церкві перших століть, а саме єдності в різноманітності, на жаль, не вистачило ієрархам, які підписали акт укладання Берестейської унії. Тому не дивно,

що ця лише в мінімальному ступені церковна унія призвела до настільки різних оцінок своїх результатів.

Берестейська унія започаткувала існування спільноти греко-католиків, яка замість того, щоб бути «мостом» між Римо-Католицькою та Православною Церквами, є аморфною церковною реальністю. Православне сприйняття спільноти греко-католиків в значній мірі впливає з пошуку відповіді на питання: На якому етапі ці християни, протягом майже чотирьохсот тридцяти років, визначили свою доктринально-духовно-канонічну ідентичність? На жаль, Берестейська унія все ще залишається апорією в православно-католицькому діалозі. Важко також вважати її позитивним зразком реалізованої церковної єдності, адже вона значно ускладнює проведений протягом декількох десятиріч років офіційний діалог Православної Церкви з Римо-Католицькою Церквою на світовому форумі.

До цього часу вийшло багато монографій, присвячених Берестейській унії, які були написані з точки зору Римо-Католицької Церкви. Варто зауважити, що бракує інтердисциплінарної монографії, яка б представляла умови та наслідки Берестейської унії з перспективи Православної Церкви. Також саме з цього приводу з'явилася ідея запросити спеціалістів з різних галузей науки: теологів, політологів, релігієзнавців та істориків з академічних центрів Польщі, України, Словаччини, Румунії, Сербії та США, щоб вони висловилися на тему Берестейської унії та її наслідків на протязі століть як у Речі Посполитій, так і в інших країнах. Ця монографія відповідає потребі глибокого мультидисциплінарного роздуму над важкою для однозначної оцінки церковно-політичною подією, якою була Берестейська унія, а також умовами її укладення та болісними для Православної Церкви наслідками в пасторальній, канонічній, правовій сферах та в сфері власності. Ми переконані, що ця монографія про подію Берестейської унії та її різноманітні наслідки, надихне на подальші дослідження та ще більше, ніж раніше, щирого діалогу між Православною та Римо-Католицькою Церквами.

ПЕРЕКЛАД: ПРОТ. ДАМІАН ШВЕЦЬ

Indeks nazwisk

A

Abel (Popławski), abp 91, 92, 93, 227
Abraham, bp 185
Adam (Dubec), abp 89
Aleksander IV, papież 39
Aleksander VI, papież 7, 47
Aleksander Jagiellończyk, król 7, 47, 135
Ambroziak Jacek 88, 92, 94
Ambroziak Jerzy 91
Anastazja (Dzius), ihumenia 250
Anchim, diakon 172
Andrae Jakob 146
Andrzej (Szagun), metropolita 340
Angelina, św. 259
Antoni (Winnicki), metropolita 188, 191,
247, 249, 250, 252, 253, 254, 255,
256, 257, 258
Antoni (Zubko), bp 278, 280, 282
Antoni, bp 185
Anzelm z Cantenbury 145
Arkadiusz 289
Arseniusz (Żeliborski), bp 249
Artemiusz, ks. 156, 157
Artemiusz, starzec 123, 124, 125
Arystoteles 125, 149
Atanasie (Anghel), metropolita 261, 337,
338
Atanazy (Filipowicz) Brzeski, ihumen,
św. 285, 286, 287, 288, 291, 292,
Atanazy (Krupecki), bp 190, 191, 248
Atanazy (Żeliborski), bp 191, 252, 253
Atanazy, bp 187
August II Mocny, król 203
Augustinus, diakon 144

Augustyn z Hippony 32, 145

B

Bazyli (Łużyński), bp 282
Bazyli Wielki, św. 124, 125, 207
Bela IV, król 38
Belaşcu Traian, ks. 341
Belting Hans 224
Bendza Marian, ks. 185
Benedykt XII, papież 186
Benedykt XIV, papież 208
Benedykt XV, papież 305, 306
Bessarion, kard. 65
Biegun Stefan, ks. 196
Bikijewicz Afanasij, 323
Bilczewski Józef, abp 307
Blandrata Georg 120
Bobrowski Michał, ks. 277
Bochonowicz Helena 317
Bohowityn Adam 11, 109
Bondarenko Euzebiusz, ks. 323
Bonumbre Antoni, bp 7
Buczys Franciszek 309
Budny Szymon 120, 123, 157
Bukowiecki Stanisław 89

C

Carpine de Piano Jan, ks. 37
Chalecki Dymitr 10, 108
Chmielnicki Bohdan 252
Chmielnicki Jerzy 252, 253
Chodkiewicz Aleksander 158, 160
Chodkiewicz Andrzej 158, 160
Chodkiewicz Hrehory 153, 154, 155,
157, 158, 160, 161

Chomiakow Aleksy 29, 35
 Chylak Dymitr, ks. 196, 237
 Chytraeus David 21
 Cosma z Deal 339
 Crusius Marcin 147
 Cyceron 125
 Cyprian (Żochowski), metropolita 258
 Cyprian z Kartaginy, św. 260
 Cyprian, metropolita 6, 39, 40, 41
 Cyryl II, metropolita 38, 39
 Cyryl Aleksandryjski, św. 21, 22, 61
 Cyryl (Lukaris), patriarcha 10, 11, 12, 108, 109, 110, 173,
 Cyryl (Terlecki), bp 8, 9, 10, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 163, 164, 165
 Cyryl i Metody, święci 157, 183
 Czaplicz Fiodor 11, 109
 Czistowicz Ilarion 120

D

D' Herbigny Michel, ks. 306
 Daniel Romanowicz, król 6, 37, 38, 39, 222
 Dąbrowski Bronisław, bp 88, 91, 92, 94
 Demetrios (Mysos), diakon 143
 Diki Paweł, ks. 322
 Dionizy (Bałaban), bp 252
 Dionizy (Novacovici), bp 339
 Dionizy (Waledyński), metropolita 194, 196, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 252, 324, 328, 329, 330, 331
 Dionizy (Zbirujski), bp 102, 103, 104, 163, 223
 Długosz Jan 222
 Dolcius Paul, ks. 144
 Dölsch Johannes, ks. 144
 Doroszenko Dymitr 240
 Dositheos, patriarcha 337
 Drohojewski Jan, bp 134
 Drucki-Horski Jerzy 11, 109
 Dubec Roman, ks. 91
 Dukas Jan, 38
 Dunin Hieronim 225
 Dymitrowicz Kuźma 154

Dziemidok Czesław 91

E

Eleuteriusz (Bogojawleński), bp 233
 Eliasz, bp 188, 249
 Erazm (Dubiecki), bp 190
 Eugeniusz IV, papież 44
 Eutychiusz, patriarcha 62
 Eutymiusz, bp 185
 Eutymiusz II, patriarcha 40

F

Fedorow Iwan 155, 156, 157, 158, 159
 Felenczak Julian, ks. 91
 Ferdynand I Habsburg, arcyksiążę 146
 Firlej Andrzej 133
 Florovsky George, ks. 120, 121, 122, 123
 Focjusz Wielki, patriarcha 63, 64
 Focjusz, metropolita 41, 42, 43
 Franciszek Józef I, cesarz 262
 Franciszek, św. 273
 Fryderyk III Hohenzollern, cesarz 131
 Fulman Marian Leon, bp 307, 309

G

Gapanowicz Bazyli, ks. 321, 322
 Gardener Robert 32
 Gavrilo (Adamović), metr. 262
 Gedeon (Bałaban), bp 8, 11, 12, 13, 103, 104, 109, 110, 163, 165, 166, 169, 170, 173, 189, 190
 Gedeon (Czetwertyński), bp 192, 252, 254
 Gerlach Stefan 146
 Giezek Piotr 120
 Gil Andrzej 226
 Gintowt Ignacy, ks. 267
 Glemp Józef, kardynał 92, 93, 94
 Goślicki Wawrzyniec, bp 190
 Goworski Faustyn, ks. 280, 281
 Grimaldi Hieronim, abp 201, 202
 Grzegorz (Camblak), metropolita 6, 7, 39, 40, 41, 42, 43, 44
 Grzegorz (Hoszowski), ihumen 250

- Grzegorz Palamas, św. 54, 148, 149, 205,
 Grzegorz Teolog, św. 52, 55, 125
 Grzegorz VII, patriarcha 234
 Grzegorz XI, papież 187
 Grzegorz XIII, papież 8, 10, 102, 107
 Grzegorz z Nyssy, św. 58
 Gustaw I Waza, król 132
 Gyl (Gyul) I, książę 334
- H**
- Hadrian (Hołownia), bp 277
 Harasim, ks. 106, 110, 167, 168
 Helena, księżna 47
 Henryk VIII, król 132
 Herbst Benedykt, ks. 8, 102
 Hierotheos, bp 334
 Hilarion (Massalski), archimandryta
 110, 166, 167, 172, 173
 Hilarion (Troickij), metropolita 32, 33
 Hiob (Borecki), metropolita 191
 Hipacy (Pocie), bp 8, 9, 10, 12, 46, 102,
 104, 105, 106, 108, 165, 171
 Hlond August, kard. 309
 Hnatyszak Orest, ks. 238
 Hohenzollern Albrecht 131
 Homer 63
 Hozjusz Stanisław, kard. 122, 134
 Hulewicz Damian Dominik 11, 109
 Hus Jan 131
 Huzar Lubomyr, kard. 93
- I**
- Ianoş Pater 338
 Ignacy z Ostroga, ks. 168
 Iłarion (Hilarion), bp, św. 185
 Iłarion (Ohijenko), abp 194, 195
 Innocenty (Micu), bp 339
 Innocenty (Winnicki), bp 192, 231, 255,
 258
 Innocenty III, papież 185
 Innocenty IV, papież 37, 38, 39
 Ioan z Galeş 339
 Irakly (Lisowski), metropolita 272, 276
 Isaias (Papadopoulos), bp 306
- Iwan (Krasniewski-Borzobohaty), bp
 102
 Iwan (Wiszeński), mnich 102
 Iwan III Srogi, wielki książę 48
 Iwan IV Groźny, car 8, 101, 121, 135, 159
 Iwaśkow Michał, ks. 236
 Izaak Syryjczyk, św. 124
 Izajasz (Kopiński), bp 190, 192
 Izydor, metropolita 215
 Izydor Grek, metropolita 7, 44, 45
- J**
- Jałbrzykowski Romuald, abp 312
 Jan, bp 62
 Jan, patriarcha 48
 Jan (Krasowski), abp 276
 Jan (Szumlański), bp 253, 254
 Jan (Valiy), bp 213, 214
 Jan (Winnicki), bp 255
 Jan Antiocheński, patriarcha 61
 Jan Chryzostom, św. 22, 27, 52, 55, 125,
 142, 157
 Jan II Kazimierz, król 191, 225, 226, 248,
 249, 252, 253
 Jan III Sobieski, król 191, 226, 255, 258
 Jan Klimak, św. 207
 Jan Paweł II, papież 15, 30, 300
 Jan VIII Paleolog, cesarz 44
 Jan XXII, papież 7, 39, 42
 Jan z Damaszku, św. 52, 119, 124, 125
 Jan z Montenero 60, 65
 Jarosław I Mądry, wielki książę 184
 Jawornicki Jan, ks. 225
 Jelski Gabriel 159
 Jeremiasz, bp 185
 Jeremiasz (Anchimiuk), abp 30, 88
 Jeremiasz (Świstelnicki), bp 253, 254
 Jeremiasz II Tranos, patriarcha 11, 103,
 143, 146, 147, 149, 150
 Jerzy (Hoszowski), bp 191
 Jerzy (Jaroszewski), metropolita 319,
 232, 233, 234
 Jerzy (Winnicki), bp 255
 Jerzy, książę 185

- Jerzy I, książę 39
 Joachim V, patriarcha 103
 Jozafat II, patriarcha 143
 John Ireland, abp 212, 213, 214
 Jonasz, bp 45
 Josafat (Kocyłowski), bp 234
 Jovan (Kantul), patriarcha 262
 Jozafat (Bułhak), metropolita 277
 Jozafat (Kuncewicz), bp 234, 269, 288, 289, 290, 291, 292, 293
 Józef (Bobrykowicz), ihumen 286
 Józef (Bułharynowicz), bp 7, 47
 Józef (Bułharynowicz), metropolita 7, 47
 Józef (Czaplic), bp 249
 Józef (Horbacki), bp 249
 Józef (Nielubowicz-Tukalski), metropolita 252, 253, 254, 287, 288, 292
 Józef (Siemaszko), bp 266, 271, 272, 273, 274, 275, 278, 279, 280, 281, 282
 Józef (Szumlański), bp 192, 253, 254, 255, 258
 Józef I Habsburg, cesarz 337
 Józef Welamin (Rutski), metropolita 223, 271, 290
 Jugović Georgije, bp 263
 Jurczyszyn Oksana 250
- K**
- Kalinnik I, metropolita 261
 Kamińska Helena 325
 Kamiński Konstanty, ks. 324, 325
 Kamiński Symeon, ks. 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325,
 Karol V Habsburg, cesarz 144, 146
 Karpowicz Longin (Leoncjusz), ks. 171, 173
 Kazimierz Jagiellończyk, król 7, 46, 47
 Kazimierz Wielki, król 130, 186, 188
 Kiszka Jan 133
 Klemens Aleksandryjski, św. 157
 Klemens VIII, papież 8, 9, 101, 105, 106, 107
 Klemens XI, papież 201
- Klinger Jerzy, ks. 23
 Kollonich Leopold 336
 Koloman Andrzej 185
 Konstanty Bułgarski 157
 Konstantyn VI, patriarcha 234
 Konstantyn XI Paleolog, cesarz 47
 Kopeć Wasyl 161
 Korobczuk Gabriel, ks. 327, 328, 329
 Kostycewicz Adam, ks. 278, 279
 Kościuszko Tadeusz 226
 Kowalczyk Józef, abp 92, 93
 Kozłowski Wiktor, ks. 234
 Krynicki Antoni 237
 Krzewczewski Roman, ks. 172
 Kuncycz-Kuncewicz Gabriel 288
 Kuncycz-Kuncewicz Maryna 288
 Kurbski Andrzej, książę 123, 124, 125, 156
 Kutrzeba Stanisław 131
 Kuźmicz Nestor, protopop 110, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174
- L**
- Lalagiane Ekaterina 23
 Laterna Marcin, ks. 11, 108
 Leon (Kiszka), metropolita 201, 202
 Leoncjusz (Pełczyński), bp 102, 103, 163
 Leoncjusz Cezaryjski 60
 Leopold I Habsburg, cesarz 261, 338
 Leszczyńska Marianna 173
 Leszek Biały, książę 39
 Lew, syn księcia Daniela Halickiego 38, 222
 Lew, św. 327
 Lewiarz Jan 196
 Lewicki Eugeniusz 194
 Lismanini Francisco 120
 Ludwik Węgierski, król 187
 Luter Marcin 131, 141, 143, 145
- Ł**
- Łaski Jan 134

Łazarz (Baranowicz), bp 252
 Łoziński Zygmunt, bp 307
 Łukasz (Murianka), bp 215
 Łukasz, metropolita 11, 109

M

Maciejowski Bernard, bp 9, 10, 104, 105, 108, 189
 Makary (Bułgakow), metropolita 249
 Makary (Golimont), hierodiakon 171
 Maksym Brankowicz, św. 259
 Maksym Grek, św. 124, 125
 Maksym Wyznawca, św. 31
 Maksymilian II Habsburg, cesarz 146
 Maksymos IV, patriarcha 342
 Malaspina Germanus, ks. 8, 9, 104, 105
 Manuel II, patriarcha 38, 44
 Mańkowski Piotr, bp 307
 Marcin V, papież 7, 43
 Marek Efeski (Eugenikos), św. 51, 53, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69
 Maria Teresa Habsburg, królowa 339
 Markiewicz Leon, ks. 278
 Marković Rafailo, bp 263
 Martyniak Jan, abp 88, 89, 90, 92, 93
 Massalski Fiodor 160, 173
 Maściuch Bazyl 239
 Matulewicz Jerzy, bp 307
 Măcinic Moise 339
 Melanchton Filip 142, 143, 144, 145
 Melchizedech, katolikos 138
 Melecjusz (Chreptowicz), bp 104, 286
 Melecjusz (Pigas), patriarcha 10, 108
 Melecjusz (Smotrycki), bp 290
 Merker Aleksander 91
 Metody (Terlecki), bp 224
 Michał (Kopysteński), bp 8, 12, 13, 104, 110, 169, 173, 189, 190
 Michał (Rahoza), metr. 8, 9, 10, 12, 13, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 165, 167, 168, 169, 190
 Michał Korybut Wiśniowiecki, król 226
 Michał Radziwiłł (Czarny) 133

Mieszko I, władca 74
 Mikołaj (Czarnecki), bp 309, 310
 Mikołaj I Romanow, car 280, 281
 Mikołaj II Romanow, car 269
 Mikołaj Radziwiłł (Czarny) 120
 Mikołaj z Krosna 187
 Mizael (Pstrucki), bp 7, 46, 47
 Modrzewski Frycz Andrzej 133, 134
 Mojsije, metropolita 261
 Moraczewski Jędrzej 187
 Morozow Filip, ks. 310
 Mościcki Ignacy 330
 Mściśławiec Piotr 158

N

Nafanał Bohusz (Sielicki), abp 102
 Nagszezi Gavril 338
 Naumowicz Jan, ks. 215
 Nazar Włodzimierz 91
 Negalewski Walentyn 126
 Newski Aleksander 38
 Nicefor Kantakuzen (Parasches), egzar-
 cha 10, 11, 12, 108, 109, 110, 169,
 Nifont, patriarcha 47, 48
 Nikodem (Marcinowski), archimandryta
 278, 279
 Nikolski Emilian, protopop 167
 Nikon, patriarcha 249

O

Oboleński Michał 125
 Onisifor (Dziewoczka), metropolita 102
 Opizon, legat papieski 6, 38
 Oprea Miclăuș 339
 Orański Michał 159
 Osiander Andreas 146
 Osiander Lukas 146
 Oślaw 183
 Ostrogski Aleksander 11, 109,
 Ostrogski Konstantyn Wasyl 8, 9, 10, 11,
 12, 104, 106, 108, 109, 110, 112,
 158, 165, 189, 196

P

Pac Paweł 161
 Pajsije, patriarcha 262
 Pakosta Antoni 224
 Palković Sylwester, bp 263
 Palladiusz (Wydybida-Rudenko), abp 194, 195
 Pantalejmon, ihumen 237
 Pantelejmon (Rudyk), hieromnich 234
 Pańkowski Antoni 280, 281
 Pańkowski Leopold 277, 278
 Papierzyńska-Turek Mirosława 233
 Parios Atanazy 68
 Pasić Teofil, bp 263
 Pavle (Nenadović), bp 262, 263
 Paweł, mnich 171
 Pelczar Józef Sebastian, bp 307
 Petar (Domitrović), bp 262
 Petryczajko Maria 255
 Petryczajko Stefan 255
 Piasecki Paweł, bp 224
 Pietrzak Michał 89
 Pimen, patriarcha 288
 Piotr (Mohyla), metropolita 250, 251, 256, 287, 292
 Pipka Jan, ks. 91
 Pius V, papież 8, 101
 Pius VI, papież 263
 Pius X, papież 216
 Pius XI, papież 14, 269, 306, 308
 Polański Jan, ks. 238
 Połubiński Aleksander 11, 109
 Popiel Marcei, ks. 267
 Popowicz Jacenty 289
 Poroszko Iwan 171
 Possevino Antonio, ks. 8, 101, 102, 189
 Potocki Mikołaj 247
 Prokop (Chmielowski), bp 191
 Prokopiuk Grzegorz 319
 Prokopiuk Wasilij 319
 Przeździecki Henryk, bp 14, 269, 307, 309, 312, 320, 323, 324
 Pseudo-Dionizy Areopagita 55, 124, 125

R

Rab Justyn, ks. 11, 108
 Radziwiłł Krzysztof 111, 122
 Radziwiłł Mikołaj Krzysztof 10, 108
 Rafael, patriarcha 47
 Rataj Maciej 309
 Repnicki Tymoteusz 171
 Rokita Jan 90
 Roman Sanguszko 173
 Roman, książę 38, 185
 Rościśław, książę 183, 185
 Rudecki Fiodor 11, 109
 Rurykowiczówna Helena 135
 Rydzy Mikołaj 122
 Ryłło Maksymilian, bp 226

S

Sahajdakowski Witalij, ks. 327, 329, 330, 331
 Samuel (Sieńczyło), archimandryta 170, 171
 Sandowicz Maksym, ks. 193, 232, 318
 Sanguszko Aleksandra (Olena) 158, 159, 170
 Sanguszko Hanna 161
 Sanguszkowa Teodora (z Sapiehów) 159
 Sapieha Iwan Bohdanowicz 161, 162
 Sapieha Jan Piotr 161
 Sapieha Lew 9, 10, 105, 108, 286, 290
 Sapieha Paweł 159, 161, 162
 Sapieżanka Hanna (Chodkiewiczówna) 158, 160, 161, 162
 Sawa (Hrycuniak), metropolita 92, 93
 Sawa (Sowietow), bp 324
 Sebastian (Dabowicz), hieromnich 214
 Semkiewicz Łukasz, ks. 159, 160
 Serafin (Lade), abp 194
 Sergiusz (Kimbar), archimandryta 161, 162
 Sergiusz, bp 185
 Siemowit, książę 38
 Sierakowski Wacław, bp 204
 Skarga Piotr, ks. 8, 11, 102, 108
 Skolimowski Dymitr, abp 10, 108

- Skoryna Franciszek 126
 Skręta Bogusław 88, 91
 Smaragd (Łatyszenko), archimandryta 233
 Smotrycki Herasym, ks. 12
 Sofroniusz z Cioara, mnich 339
 Sosnowski Antoni, ks. 276, 280, 281
 Sozzini Faust 120
 Sozzini Leliusz 120
 Spinoza Benedykt Baruch 123
 Spiridon, metropolita 47
 Stăniloae Dumitru, ks. 342
 Stankar Francisco 120
 Stechir Jan 42
 Stefan Batory, król 8, 102, 122, 136
 Stelmachowski Andrzej 88, 91, 92, 94
 Stepan Bogdan, ks. 91
 Suraski Wasyl, ks. 12
 Susza Jakub, bp 224, 225
 Sykstus IV, papież 7, 46
 Sylburg Friedrich 144
 Sylwester (Hulewicz), bp 287
 Sylwester (Kossow), metropolita 225, 247, 249, 250, 251, 252, 287,
 Symeon (Hulewicz), bp 191
 Syropoulos Sylvestros 68
 Szeptycki Andrzej, metropolita 205, 312
 Szumborski Filip Felicjan 267
 Szweda Izydor 321, 322, 323
 Szymański Antoni, ks. 277
- Ś**
- Ślasko Euzebiusz, ks. 327, 328, 329
 Świętopełk, św. 183
- T**
- Tabiński Piotr, ks. 310
 Tabor Wojciech, bp 47, 48
 Taranowski Piotr 195, 196
 Teodora, księżna 222
 Teodoret z Cyru 125
 Teodozjusz, metropolita 337
 Teodozy (Łazowski), bp 102
- Teofan (Krechowiecki), archimandryta 255
 Teofanes, patriarcha 192
 Teofil, metropolita 336, 337
 Terlecki Antoni 191
 Tertulian 145
 Tetera Paweł 252
 Tiapiński Wasyl 126
 Tichon (Bellavin), bp 217
 Tomasz z Akwinu 58, 63, 273
 Torosowicz Mikołaj 38
 Toth Alexis, ks. 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218
 Toth John 215
 Trochanowski Metody, ks. 238
 Troicki Irydion, protopop 167
 Tupalski Antoni, ks. 275, 276
 Tymoteusz (Żłoba), archimandryta 161
 Tyszkiewicz Teodor Skumin 105
- U**
- Uchański Jakub, bp 134
 Ugnad David 146
 Urban V, papież 187
 Urban VIII, papież 202, 291
- V**
- Vasilije (Bożiczković), bp 263
 Visarion (Sarai), mnich 339
 Von Polentz zu Schonberg Georg, bp 131
 Von Ropp Edward, abp 307
 Vuczeń Georgije, bp 263
- W**
- Wacław, bp 204
 Wagner Walentin 144
 Wapowska Katarzyna, 188, 189
 Wasyl II Ślepy, wielki książę 44, 45
 Wasyl, ks. 106, 110, 167
 Wendebourg Dorothea 147, 149
 Wierzbicki Wacław, bp 122
 Wigiliusz, papież 62
 Winnicka Marianna (z domu Dziuś) 247
 Winnicki Teodor, 247

Indeks nazwisk

- Wirykowski Arnolf 171
Wiśniowiecka Katarzyna 160
Witold, książę 41, 42, 43, 130
Wiznog 183
Władysław III Warneńczyk, król 135
Władysław III Waza, król 137, 188
Władysław IV Waza, król 190, 191, 286, 287, 292
Władysław Jagiełło, król 6, 7, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 129, 187, 188
Władysław Łokietek, król 39
Władysław Opolczyk, książę 187
Włodzimierz (Juszczak), bp 90, 91, 92, 93
Włodzimierz (Sokołowski-Awtonomow), bp 214, 215
Włodzimierz (Tichonicki), bp 233
Włodzimierz, książę 184, 222
Wołkow Marcin 195
Wołodar, książę 185
Wołodymyrko, książę 185
Wołowicz Ostafi, ks. 106
Woroniec Mikołaj 171
Wójcik Adam 91
Wyhowski Iwan 252, 253
- ### Z
- Zachariasz (Kopysteński), bp 11, 109, 110, 123
Zamojski Jan 8, 9, 104, 105, 135, 136
Zasławska Aleksandra 173
Zasławski Janusz 173
Zieliński Tadeusz 90
Zięba Andrzej 239
Zofia Paleolog, wielka księżna 47
Zozym (Prokopowicz), bp 249
Zwingli Ulryk 141
Zygmunt I Stary, król 122, 131, 133, 188
Zygmunt II August, król 121, 122, 134
Zygmunt III Waza, król 8, 9, 10, 12, 13, 14, 10, 102, 104, 105, 108, 111, 112, 122, 134, 136, 137, 165, 190, 192, 286
Zyzania Stefan 12, 106, 110, 167, 168

THE UNION OF BREST

Deceptive Illusion of Uniting Eastern and Western Christians

Table of Contents

ARCHBISHOP ABEL (POPŁAWSKI), ARCHBISHOP JERZY (PAŃKOWSKI) Introduction	5
I. Christian Unity as a Theological and Canonical Issue	
ARCHBISHOP JERZY (PAŃKOWSKI) Unity of the Church in the Light of the High Priestly Prayer of Christ	19
BISHOP WARSONOFIUSZ (DOROSZKIEWICZ) Papal Union Proposals and the Orthodox Church in the Russo-Lithuanian Lands until 1596	37
REV. ADAM MAGRUK „The Spirit of Truth, who proceeds from the Father” (John 15:26). Critique of the <i>Filioque</i> in the Teaching of St. Mark Eugenicus	51
PAWEŁ LESZCZYŃSKI Proposals for Amending the Law Regarding the State’s Relationship with the Polish Autocephalous Orthodox Church of July 4, 1991	73
WŁODZIMIERZ BENDZA Attempts at Agreement Between the Polish Autocephalous Orthodox Church and the Catholic Church of Byzantine-Ukrainian Rite Regarding the Legal Status of Properties After 1989	87
II. Efforts towards Christian Unity and the Defense of Orthodox Ecclesiastical Identity in a Historical Perspective	
ARCHBISHOP ABEL (POPŁAWSKI) Genesis and the Process of the Union of Brest	101

REV. JAN ŠAFIN On the Path to the Union of Brest	119
GRZEGORZ JANUSZ Political Conditions of the Union of Brest	129
JERZY SOJKA Attempts to Establish Lutheran-Orthodox Contacts in the 16 th century	141
ANTONI MIRONOWICZ Protopop Nestor Kuźmicz – Defender of Orthodoxy	153
ARCHBISHOP PAISJUSZ (MARTYNIUK) The Union of Brest and its Consequences in the History of the Orthodox Diocese of Przemyśl	183
REV. DARIUSZ CIOŁKA The Synod of Zamość and the Latinization of the Uniate Church	201
REV. ARKADIUSZ MIRONKO The Uniates and Orthodox Emigrants in the United States	211
REV. JAROSŁAW SZCZUR The History of the Chełm Icon of the Mother of God Against the Backdrop of Religious Controversies in the 17th-19th Centuries	221
STEFAN DUDRA The Return of the Lemkos to Orthodoxy in the Second Polish Republic. A Historical-Political Analysis	231

III. The Orthodox Church and Uniatism

REV. MICHAŁ RUSŁAN KONYK Metropolitan Anthony (Winnicki) as a Defender of Orthodoxy in the Podkarpacie Region in the 17th Century	247
REV. JOVAN MILANOVIĆ The Development of Uniatism in the Metropolitanate of Karlovci in the 18th Century	259
REV. JAN GRAJKO Determinants of the Return of Uniates to Orthodoxy	265
REV. DENIS RUSNAK The Path of Uniates to Orthodoxy in the Białystok Voivodeship	271
MARCIN MIRONOWICZ The Fate of Athanasius Filipowicz and Josaphat Kuncewicz in the Context of Orthodox-Uniate Relations	285
REV. ZYGFRYD GLAESER Uniatism as an Ecumenical Approach to the Past in the Light of Documents from Catholic-Orthodox Dialogue on the World Stage	295

IV. Neo-union as an Unsuccessful Attempt to Rebuild the Uniate Church

URSZULA PAWLUCZUK Neo-union in the Second Polish Republic	305
REV. KAROL KORNELIUSZ WILKIEL Rev. Symeon Kamiński's Struggle Against Neo-union in Southern Podlasie	317
REV. OLEKSANDR FEDCZUK The Struggles of Rev. Witalij Sahajdakowski and Rev. Gabriel Korobczuk Against Neo-union in Volhynia	327
REV. OLIVIU-PETRU BOTOI Uniatism in Transylvania. The Theological, Ethical, and Social Consequences of Proselytizing Ecclesiastical Policy	333
ARCHBISHOP ABEL (POPŁAWSKI), ARCHBISHOP JERZY PAŃKOWSKI Conclusion	347
Summary	349
Zusammenfassung	353
Резюме (на русском языке)	357
Резюме (українською мовою)	361
Index of Persons	365
Inhaltsverzeichnis	377
Содержание	381
Зміст	385
Spis treści	389

DIE UNION VON BREST

Eine täuschende Illusion der Vereinigung von Christen aus Ost und West

Inhaltsverzeichnis

ERZBISCHOF ABEL (POPŁAWSKI), ERZBISCHOF JERZY (PAŃKOWSKI)	
Einführung	5
I. Die Einheit der Christen als theologisch-kanonisches Problem	
ERZBISCHOF JERZY (PAŃKOWSKI)	
Die Einheit der Kirche im Lichte des hohepriesterlichen Gebets Christi	19
BISCHOF WARSONOFIUSZ (DOROSZKIEWICZ)	
Päpstliche Vorschläge zur Union und die Orthodoxe Kirche in den Russisch-Litauischen Ländern bis 1596	37
PRIESTER ADAM MAGRUK	
„Der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht“ (J 15, 26). Die Kritik des <i>Filioque</i> in der Lehre des Hl. Markus Eugenicus	51
PAWEŁ LESZCZYŃSKI	
Vorschläge zur Änderung des Gesetzes über die Beziehungen zwischen dem Staat und der Polnischen Autokephalen Orthodoxen Kirche vom 4. Juli 1991	73
WŁODZIMIERZ BENDZA	
Versuche zur Einigung und Regelung über den rechtlichen Status von Immobilien, zwischen der Polnischen Autokephalen Orthodoxen Kirche und der byzantinisch-ukrainischen katholischen Kirche	87
II. Streben nach christlicher Einheit und Verteidigung der orthodoxen ekklesiologischen Identität in historischer Perspektive	
ERZBISCHOF ABEL (POPŁAWSKI)	
Ursprung und der Prozess des Abschlusses der Union von Brest	101

PRIESTER JAN ŠAFIN Auf dem Weg zur Union von Brest	119
GRZEGORZ JANUSZ Politische Bedingungen zur Union von Brest	129
JERZY SOJKA Versuche zur Kontaktfindung zwischen Lutheranern und Orthodoxen im 16 Jhd	141
ANTONI MIRONOWICZ Protopop Nestor Kuźmicz – Verteidiger der Orthodoxie	153
ERBISCHOF PAISJUSZ (MARTYNIUK) Die Union von Brest und ihre folgen für die Orthodoxe Diözese von Przemysl . . .	183
PRIESTER DARIUSZ CIOŁKA Die Synode von Zamość und die latinisierung der Unierten Kirche	201
PRIESTER ARKADIUSZ MIRONKO Die Unierten und Orthodoxen in der Emigration in den USA	211
PRIESTER JAROSŁAW SZCZUR Die Geschichte der Ikone der Gottesmutter von Chełm vor dem Hintergrund religiöser Kontroversen des 17. und 19. Jahrhunderts	221
STEFAN DUDRA Rückkehr der Lemkos zur Orthodoxie in der Zweiten Polnischen Republik. Historische und politische Analyse	231
III. Die Orthodoxe Kirche und der Uniatismus	
PRIESTER MICHAŁ RUSŁAN KONYK Metropolit Atoni (Winnicki) als Verteidiger der Orthodoxie im Karpatenvorland im 17. Jahrhundert	247
PRIESTER JOVAN MILANOVIĆ Die Entwicklung des Uniatismus in der Metropole von Karlovci im 18. Jahrhundert	259
PRIESTER JAN GRAJKO Determinanten für die Rückkehr von Unierten zur Orthodoxie	265
PRIESTER DENIS RUSNAK Der Weg der Unierten zur Orthodoxie im Bezirk Białystok	271
MARCIN MIRONOWICZ Das Schicksal von Athanasius Filipowicz und Josaphat Kunzewitsch im Spiegel der orthodox-unierten Beziehungen	285
PRIESTER ZYGFRYD GLAESER Uniatismus als ökumenische Methode der Vergangenheit im Lichte der Dokumente des katholisch-orthodoxen Dialogs im Weltforum	295

IV. Die Neo-Union als erfolgloser Versuch, die unierte Kirche wieder aufzubauen

URSZULA PAWLUCZUK Die Neo-Union in der Zweiten Polnischen Republik	305
PRIESTER KAROL KORNELIUSZ WILKIEL Priester Symeon Kamiński im Kampf gegen die Neo-Union in Südpodlachien . . .	317
PRIESTER OLEKSANDR FEDCZUK Das Ringen von Priester Witalij Sahajdakowski und Priester Gabriel Korobczuk gegen die Neo-Union in der Wolyn	327
PRIESTER OLIVIU-PETRU BOTOI Uniatismus in Siebenbürgen. Theologische, ethische und soziale Konsequenzen missionarischer Kirchenpolitik	333
ERZBISCHOF ABEL (POPŁAWSKI), ERZBISCHOF JERZY PAŃKOWSKI Abschluss	347
Summary	349
Zusammenfassung	353
Резюме (на русском языке)	357
Резюме (українською мовою)	361
Personenindex	365
Contents	373
Содержание	381
Зміст	385
Spis treści	389

БРЕСТСКАЯ УНИЯ

Обманчивая иллюзия объединения христиан Востока и Запада

Содержание

Архиепископ Авель (Поплавский), Архиепископ Георгий (Паньковский) Введение	5
I. Христианское единство как богословская и каноническая проблема	
Архиепископ Георгий (Паньковский) Единство Церкви в свете первосвященнической молитвы Христа	19
Епископ Варсонофий (Дорошкевич) Униатские предложения Папы Римского и Православная Церковь на русско-литовских землях до 1596 года	37
Прот. Адам Магрук «Дух истины, иже от Отца исходит» (Ин 15:26). Критика «Филиокве» в учении Святого Марка Евгеникоса	51
Павел Лещинский Предложения о внесении изменений в Закон об отношениях между государством и Польской Автокефальной Православной Церковью от 4 июля 1991 года	73
Владимир Бендза Попытки достичь соглашения между Польской Автокефальной Православной Церковью и Католической Церковью Византийско-Украинского обряда относительно регулирования правового статуса недвижимости после 1989 года	87
II. Стремление к христианскому единству и защита православной церковной идентичности в исторической перспективе	
Архиепископ Авель (Поплавский) Возникновение и процесс заключения Брестской унии	101

Прот. Иоанн Шафин На пути к Брестской унии	119
Григорий Януш Политические условия Брестской унии	129
ГЕОРГИЙ СОЙКА Попытки найти лютеранско-православные контакты в 16 веке	141
Антоний Миронович Протопоп Нестор Кузьмич – защитник православия	153
Архиепископ Паисий (МАРТЫНЮК) Брестская уния и ее последствия для истории Православной Перемишльской епархии	183
Прот. Дарий Цьолка Замойский синод и латинизация униатской церкви	201
Прот. Аркадий Миронко Униаты и православные христиане в эмиграции в США	211
Прот. Ярослав Щур История Холмской Иконы Божией Матери на фоне религиозных споров 17-19 веков	221
Стефан Дудра Возвращение лемков в православие во Второй Речи Посполитой. Историко-политический анализ	231

III. Православная церковь и униатство

Прот. Михаил Руслан Коньк Митрополит Антоний (Винницкий) как защитник православия на Подкарпатье в 17 веке	247
Прот. Йован Миланович Развитие униатства в Карловицкой митрополии в 18 веке	259
Прот. Иоанн Грайко Детерминанты возвращения униатов в православие	265
Свящ. Дионисий Руснак Путь униатов к православию в Белостокском уезде	271
Мартин Миронович Судьба Афанасия Филиповича и Иосафата Кунцевича в зеркале православно-униатских отношений	285
Свящ. Зигфрид Глейзер Униатство как экуменический метод прошлого в свете документов католическо-православного диалога на мировом форуме	295

IV. Неоуния как неудачная попытка восстановления униатской церкви

Уршула Павлючук Неоуния во Второй Речи Посполитой	305
Прот. Кароль Корнилий Вилькель о. Симеон Каминский в борьбе с неоунией на Южном Подлясье	317
Прот. Александр Федчук Борьба о. Виталия Сагайдаковского и о. Гавриила Коробчука с неоунией на Волыни	327
Прот. Оливиу-Петру Ботой Униатство в Седмиградии. Богословские, нравственные и социальные последствия прозелитизма церковной политики	333
Архиепископ Авель (Поплавский), Архиепископ Георгий (Паньковский) Заключение	347
Summary	349
Zusammenfassung	353
Резюме (на русском языке)	357
Резюме (українською мовою)	361
Индекс людей	365
Contents	373
Inhaltsverzeichnis	377
Зміст	385
Spis treści	389

БЕРЕСТЕЙСЬКА УНІЯ

Обманлива ілюзія єднання християн Сходу та Заходу

Зміст

Архієпископ Авель (Поплавський), Архієпископ Георгій (Паньковський) Вступ	5
I. Єдність християн як богословська і канонічна проблема	
Архієпископ Георгій (Паньковський) Єдність Церкви в світлі первосвященницької молитви Христа	19
Єпископ Варсонофій (Дорошкевич) Папські пропозиції щодо унії та Православна Церква на русько-литовських землях до 1596 року	37
Прот. Адам Магрук «Дух Істини, що від Отця сходить» (Ін. 15, 26). Критика «Філіокве» в навчанні свт. Марка Євгеніка	51
Павло Лещинський Пропозиції змін до закону про відносини держави до Польської Автокефальної Православної Церкви від 4 липня 1991 року	73
Володимир Бендза Спроби досягнення порозуміння між Польською Автокефальною Православною Церквою та Католицькою Церквою візантійсько-українського обряду щодо врегулювання правового стану нерухомості після 1989 року	87
II. Прагнення до єдності християн та захист православної церковної ідентичності в історичній перспективі	
Архієпископ Авель (Поплавський) Генеza та процес укладення Берестейської унії	101

Прот. Іоанн ШАФІН На шляху до Берестейської унії	119
Григорій Януш Політичні передумови Берестейської унії	129
Юрій Сойка Спроби встановлення лютерансько-православних відносин у XVI столітті	141
Антоній Миронович Протопоп Нестор Кузьмич – захисник православ'я	153
Архієпископ Паїсій (МАРТИНЮК) Берестейська унія та її наслідки в історії Православної Перемиської єпархії	183
Прот. ДАРІЙ ЦЬОЛКА Замойський синод та латинізація уніатської Церкви	201
Прот. АРКАДІЙ МИРОНКО Уніати і православні на еміграції у Сполучених Штатах	211
Прот. ЯРОСЛАВ ЩУР Історія Холмської Ікони Божої Матері на тлі релігійних контраверсій XVII-XIX століть	221
СТЕФАН ДУДРА Повернення лемків до православ'я в Другій Речі Посполитій. Історико-політологічний аналіз	231
III. Православна Церква та уніатство	
Прот. Михаїл Руслан Коник Митрополит Антоній (Винницький) як захисник православ'я на Підкарпатті у XVII столітті	247
Прот. Йован МІЛАНОВІЧ Розвиток уніатства в Карловацькій митрополії у XVIII столітті	259
Прот. Іоанн ГРАЙКО Детермінанти повернення уніатів до Православ'я	265
Свящ. ДЕНИС РУСНАК Шлях уніатів до православ'я в Білостоцькому регіоні	271
МАРТИН МИРОНОВИЧ Долі Афанасія Филиповича та Йосафата Кунцевича в дзеркалі православно-уніатських відносин	285
Свящ. ЗІГФРІД ГЛЕЙЗЕР Уніатство як екуменічний метод минулого у світлі документів католицько-православного діалогу на світовому рівні	295

IV. Неоунія як невдала спроба відновлення уніатської Церкви

Уршула Павлючук Неоунія в Другій Речі Посполитій	305
Прот. Кароль Корнилій Вількель о. Симеон Камінський в боротьбі з неоунією на Південному Підляшші	317
Прот. Олександр Федчук Боротьба о. Віталія Сагайдаківського і о. Гавриїла Коробчука з неоунією на Волині	327
Прот. Олівіу-Петру Ботой Уніатство в Семигородді. Богословські, етичні та соціальні наслідки прозелітизму в церковній політиці	333
Архієпископ Авель (Поплавський), Архієпископ Георгій (Паньковський) Висновки	347
Summary	349
Zusammenfassung	353
Резюме (на русском языке)	357
Резюме (українською мовою)	361
Індекс людей	365
Contents	373
Inhaltsverzeichnis	377
Содержание	381
Spis treści	389

Spis treści

ABP ABEL (POPŁAWSKI), ABP JERZY (PAŃKOWSKI)	
Wstęp	5
I. Jedność chrześcijan jako problem teologiczno-kanoniczny	
ABP JERZY (PAŃKOWSKI)	
Jedność Kościoła w świetle modlitwy arcykapłańskiej Chrystusa	19
BP WARSONOFIUSZ (DOROSZKIEWICZ)	
Papieskie propozycje unijne a Cerkiew prawosławna na ziemiach rusko-litewskich do 1596 roku	37
KS. ADAM MAGRUK	
„Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi” (J 15, 26). Krytyka <i>Filioque</i> w nauczaniu św. Marka Eugenikosa	51
PAWEŁ LESZCZYŃSKI	
Propozycje nowelizacji ustawy o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego z dnia 4 lipca 1991 roku	73
WŁODZIMIERZ BENDZA	
Próby porozumienia pomiędzy Polskim Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym a Kościołem katolickim obrządku bizantyjsko-ukraińskiego w sprawie uregulowania stanu prawnego nieruchomości po roku 1989	87
II. Dążenia do jedności chrześcijan a obrona prawosławnej tożsamości eklezjalnej w perspektywie historycznej	
ABP ABEL (POPŁAWSKI)	
Geneza i proces zawarcia unii brzeskiej	101
KS. JAN ŠAFIN	
Na drodze do unii brzeskiej	119
GRZEGORZ JANUSZ	
Polityczne uwarunkowania unii brzeskiej	129
JERZY SOJKA	
Próby poszukiwania kontaktów luterańsko-prawosławnych w XVI wieku	141
ANTONI MIRONOWICZ	
Protopop Nestor Kuźmicz – obrońca prawosławia.	153

ABP PAISJUSZ (MARTYNIUK) Unia brzeska i jej skutki w dziejach Prawosławnej Diecezji Przemyskiej	183
Ks. DARIUSZ CIOŁKA Synod Zamojski a latynizacja Cerkwi unickiej	201
Ks. ARKADIUSZ MIRONKO Unici i prawosławni na emigracji w Stanach Zjednoczonych	211
Ks. JAROSŁAW SZCZUR Historia Chełmskiej Ikony Matki Bożej na tle kontrowersji religijnych XVII-XIX wieku	221
STEFAN DUDRA Powroty Łemków do prawosławia w II Rzeczypospolitej. Analiza historyczno-politologiczna	231
III. Kościół prawosławny a uniatyzm	
Ks. MICHAŁ RUSŁAN KONYK Metropolita Antoni (Winnicki) jako obrońca prawosławia na Podkarpaciu w XVII wieku	247
Ks. JOVAN MILANOVIĆ Rozwój uniatyzmu w metropolii Karłowickiej w XVIII wieku.	259
Ks. JAN GRAJKO Uwarunkowania powrotów unitów do prawosławia	265
Ks. DENIS RUSNAK Droga unitów do prawosławia w Obwodzie Białostockim	271
MARCIN MIRONOWICZ Losy Atanazego Filipowicza i Jozafata Kuncewicza w zwierciadle relacji prawosławno-unickich	285
Ks. ZYGFRYD GLAESER Uniatyzm jako ekumeniczna metoda przeszłości w świetle dokumentów dialogu katolicko-prawosławnego na forum światowym	295
IV. Neunia jako nieudana próba odbudowy Kościoła unickiego	
URSZULA PAWLUCZUK Neunia w II Rzeczypospolitej	305
Ks. KAROL KORNELIUSZ WILKIEL Ks. Symeon Kamiński w walce z neunią na Południowym Podlasiu	317
Ks. OLEKSANDR FEDCZUK Zmagania ks. Witalija Sahajdakowskiego i ks. Gabriela Korobczuka z neunią na Wołyniu	327
Ks. OLIVIU-PETRU BOTOI Uniatyzm w Siedmiogrodzie. Teologiczne, etyczne i społeczne skutki prozelitycznej polityki eklezjalnej	333

ABP ABEL (POPEŁAWSKI), ABP JERZY PAŃKOWSKI	
Zakończenie	347
Summary	349
Zusammenfassung	353
Резюме (на русском языке)	357
Резюме (українською мовою)	361
Indeks osób	365
Contents	373
Inhaltsverzeichnis	377
Содержание	381
Зміст	385



Unia brzeska. Zwodnicza iluzja zjednoczenia chrześcijan Wschodu i Zachodu to zbiór tekstów pisanych z różnych perspektyw: wyznaniowej, etnicznej i kulturowej. [...] W jego stworzeniu wzięli udział przedstawiciele środowisk naukowych z kraju i zagranicy. [...] Autorami tekstów są historycy, politolodzy, prawnicy, teolodzy oraz hierarchowie i duchowni prawosławni, ewangeliccy oraz katolicy. Teksty zawarte w monografii przybliżają poznanie przeszłości, jak również są istotnym wkładem do współczesnej, notabene niezwykle potrzebnej, dyskusji nad tytułowym zagadnieniem.

dr hab. Roman Wysocki
prof. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej

Monografia zawiera wiele interesujących wątków, które są obecne w sporze wynikającym z pluralizmu badawczego. Wnosi ona nowe treści do obiegu naukowego. Zapewne przyczyni się przez to do pobudzenia debaty w zakresie analiz oraz ocen dotyczących przebiegu i skutków unii brzeskiej. Wpisywała się będzie również w dialog ekumeniczny, w ramach którego niezbędne jest uwzględnianie tematów trudnych, niejednoznacznych i bolesnych. [...] Książka ta zapewne znajdzie się w polu zainteresowania nie tylko historyków, religioznawców i teologów, ale także politologów, socjologów czy nawet regionalistów.

dr hab. Adam Bobryk
prof. Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach

CHAT
Wydawnictwo
Naukowe

ISBN 978-83-60273-79-1

ISBN 978-83-60273-79-1



9 788360 273791 >