

MEMORIAŁ UNIJNY PIOTRA MOHYŁY Z LAT 1644–1645

Wstęp

Kanonizowany 15 grudnia 1996 r. przez Kościół prawosławny kijowskiego patriarchatu metropolita kijowski Piotr Mohyła (1596–1647) był jedną z najwybitniejszych postaci w dziejach Kościoła prawosławnego w dawnej Rzeczypospolitej¹. W czasie jego rządów metropolią kijowską w trudnym okresie lat 1632–1647 nastąpił szereg reform, co spowodowało iż prawosławie kijowskie stało się w XVII w. duchowym i intelektualnym centrum całego prawosławia. Okres ten nazywany jest „złotą dobą” kijowskiej metropolii. Mohyła jako reformator był jednocześnie wybitnym teologiem. Zainicjował on reformę liturgii oraz dogmatyki prawosławnej. Szczególnie miejsce w jego myśli teologicznej zajmowała teologia ekumeniczna. Dzięki temu sformułował on w 1644 r. projekt unii z Kościołem katolickim. Ów projekt zawiera interesujące rozwiązania szeregu zagadnień dogmatycznych oraz organizacyjnych związanych z funkcjonowaniem prawosławia w jedność z Rzymem. Najważniejszym problemem natury doktrynalnej przed jakim stanął autor było zagadnienie zbawienia. Właśnie analiza soteriologicznych treści jego projektu jest przedmiotem niniejszego studium. Ten aspekt proponowanego przez metropolitę projektu zjednoczenia jest właściwie jego istotą. Od rozwiązania problemu zbawienia zależne były koncepcje teoretyczne unii. Problem zbawienia ostatecznie podzielił prawosławnych w Rzeczypospolitej na dwa wrogie obozy: zwolenników i przeciwników unii z Rzymem. Pierwsi uznali, że unia jest konieczna do zbawienia ze względu na pełnię środków zbawczych w Kościele katolickim. Dru-

¹ Artykuł powstał w oparciu o rozprawę doktorską pt. „Zagadnienia soteriologiczne w prawosławnych projektach unijnych w Rzeczypospolitej (koniec XVI – pierwsza połowa XVII w.)”, napisaną w 1997 r. pod kierunkiem prof. dr hab. W. Pawluczuka na Uniwersytecie Jagiellońskim (mps Biblioteka Jagiellońska).

[3]

dzy odrzucili unię motywując to między innymi niemożnością pogodzenia się z katolicką doktryną o soteriologicznej degradacji prawosławia. Stały wówczas naprzeciw siebie dwa ekskluzywizmy soteriologiczne. Tak więc przeprowadzenie analizy soteriologii projektu unii, uzasadnia aktualność niniejszego studium.

Status quaestionis badanego problemu stanowi artykuł, autorstwa Wacława Hryniewicza, pt. *Unia bez zniszczenia. Memoriał unijny metropolity Piotra Mohyły (1644–1645)*, „Studia i dokumenty ekumeniczne”, R. 9:1993 nr 1 s. 21–23². Autor jako pierwszy spośród badaczy zajmujących się dziejami unii w Rzeczypospolitej przeprowadził analizę soteriologii projektów unijnych unii brzeskiej oraz projektu metropolity Mohyły. Ma ona zasadniczo charakter tekstualnych badań teologicznych. Autor jest jedynym badaczem, który mógł przeprowadzić taką analizę. Jest on bowiem wybitnym znawcą myśli teologicznej prawosławia w tym szczególnie soteriologii. Jest on także autorem terminu „ekskluzywizm soteriologiczny”, który to termin stał się pojęciem interpretacyjnym w pracach z dziedziny teologii ekumenicznej, szczególnie zajmującej się relacjami katolicyzm – prawosławie. Natomiast jeżeli przeanalizujemy literaturę z dziedziny teologii oraz historii Kościoła prawosławnego i katolickiego, to musimy stwierdzić, że oprócz W. Hryniewicza nikt nie zajmował się tym tematem. W pracach historycznych może być to usprawiedliwione. Natomiast ten brak w pracach teologicznych jest zastanawiający. Można przypuszczać, że jest to wynikiem trudności natury metodologicznej. Od ogólnej tendencji odbiegają tylko nieliczne prace. Na szczególne uwzględnienie zasługują tutaj badania sławisty Aleksandra Naumowa³.

Metoda badawcza, która ma umożliwić zrealizowanie postawionego celu, ma charakter analizy historycznej. Polega ona na badaniu soteriologicznego aspektu twórczości teologicznej Mohyły widzianego

² Cytowany artykuł wraz z innymi pracami poświęconymi problematyce unijnej Autor wydał w książce pt. *Przeszłość zostawić Bogu*, Opole 1995; Zob. omówienia tej książki: M. Melnyk, *Światła przeszłości*, „Więź” R. 39:1996 nr 8 s. 120–140; S. Obirek, *O unii brzeskiej inaczej*, „Znak” R. 48:1996 nr 8 s. 144–148.

³ Ciekawą próbą przełamania tej tendencji są prace A. Naumowa: *Zmiana modelu kultury a kwestia ciągłości rozwojowej (na materiale literatur słowiańskich)*, „Zeszyty Naukowe KUL” R. 27:1984 nr 4 (108) s. 25–31; *Unia religijna jako rozdarcie kultury*, „Slavia Orientalis” R. 42:1993 nr 2 s. 203–209; *Kultura prawosławna w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej. Kwestia odrębności*, w: *Prawosławie*, red. J. Drabina, Kraków 1996 s. 59–69; *Wiara i historia*, Kraków 1996.



Петр Моисей Хвостовъ
Киевскій Духовный Институтъ

P. Mohyła. Fresk w cerkwi Zbawiciela w Berestowie koło Kijowa.
Fot. z reprintu: Trebnik, Cambera, München, Paris 1988 r.

w perspektywie jego historyczno-teologicznego kontekstu. Jest to zarazem badanie religijnej specyfiki kultury pogranicza bizantyńsko-ruskiego i łacińsko-polskiego Rzeczypospolitej końca połowy XVII w. Ma to umożliwić rekonstrukcję zawartych tam treści soteriologicznych. Ów kontekst (związek między soteriologią projektu unii a czynnikami warunkującymi jego powstanie) rozumiany jest jako układ odniesienia dla analizy źródeł. Tworzą go w zasadzie dwa elementy. Pierwszy z nich to ówczesna myśl religijna. Tworzyła ją głównie polemiczna teologia katolicka i prawosławna, będąca wynikiem konfrontacji ekspansji potrydenckiego katolicyzmu i obrony przed nią prawosławia. Następnie należy wziąć pod uwagę twórczość teologiczną bliskich współpracowników Mohyły. Drugi element to sytuacja polityczno-społeczna prawosławia w Rzeczypospolitej. Jako ważne czynniki kształtujące ją można wymienić np.: polonizację i latynizację, tendencje unijne, odśrodkowe tendencje reformy wewnętrznej. Chodzi tutaj o swoistą kulturę pogranicza łacińsko-bizantyńskiego, które w znacznym stopniu formowało duchowe oblicze prawosławia w Rzeczypospolitej. Dzięki temu kontekstowi analiza rozumienia zbawienia, która ma do dyspozycji wyłącznie źródła nie będzie jedynie fragmentarycznym i hipotetycznym odsłonięciem świadomości soteriologicznej autora. Dzieje się tak dlatego, że jasno wyrażona soteriologia istnieje tutaj bardzo rzadko lub w sposób trudno dostępny do jednoznacznego uchwycenia. Bardzo często trudno dotrzeć do interesującego nas zagadnienia, którego ślady odnaleźć można jedynie „między wierszami”. Badane źródło jest bowiem zbyt „ubogie” teologicznie. Dlatego sama analiza wewnętrzna nie wydobędzie wszystkich wartości tam zawartych. Należy pamiętać, że badane źródła to dzieła o charakterze eklezjologicznym. Co prawda soteriologia jest istotną ich częścią ale podporządkowaną zasadniczo rozumieniu Kościoła. Dlatego dotarcie do zawartej tutaj myśli soteriologicznej musi mieć charakter pośredni. Chodzi o odwrócenie tutaj podporządkowania nauki o zbawieniu np. nauce o Kościele. W tym przypadku wychodzimy z założenia, że doktryna na temat Kościoła – wspólnoty zbawienia – jest wewnętrznie powiązana z soteriologią, jako jej źródłem i centrum. Właśnie to ukryte centrum jest możliwe do zrekonstruowania. Analiza tekstualna i indukcyjna jest tutaj niewystarczająca. Z tych powodów analiza kontekstualna jest koniecznością. Dokonuje ona „wzmocnienia” i skonkretyzowania soteriologii projektu, która staje się bardziej jednoznaczna i wyrazista w świetle np. ówczesnej teologii polemicznej. Bowiem „samo wypreparowanie” poprzez wyrwanie z historycznego kontekstu soteriologii lub igno-

wanie jego istnienia sprawia, że jest ona w dużym stopniu podatna na subiektywną, fragmentaryczną i dowolną interpretację. Takie manipulowanie staje się niemożliwe, gdy myśl soteriologiczna zostanie skonfrontowana z jej kontekstem. Wreszcie dzięki nakreśleniu tła historyczno-teologicznego soteriologii badanych źródeł umożliwia dostrzeżenie ich oryginalności. Stan dotychczasowych badań jest niewspółmierny do stanu źródeł. Wszystkie źródła do badań interesującego nas zagadnienia są wydane drukiem i są przetłumaczone na język polski.

1 Ogólna charakterystyka projektu

Projekt przywrócenia jedności między prawosławiem a katolicyzmem autorstwa Piotra Mohyły zawarty w jego anonimowym memoriale unijnym z 1644 r. został przedstawiony 7 lutego 1645 r. do rozpatrzenia Kongregacji Rozkrzewiania Wiary w Rzymie przez wysłannika Władysława IV, ojca Waleriana Magni⁴. Posłanie Mohyły składa

⁴ Projekt P. Mohyły, znajduje się w Archiwum Kongregacji Rozkrzewiania Wiary w dziale pism referowanych na posiedzeniach generalnych, vol. 375–380. Znajduje się on tutaj od 1645 r. pod tytułem *Sententia cuiusdam Nobilis poloni Graecae Religionis*. Dokument ten opublikował poraz pierwszy E. Šmurlo, *Le Saint-Siège et l'Orient orthodoxe russe (1609–1645)*, cz. 2, supplément, Praga 1928 nr 94 s. 163–164. Autorem tego dokumentu miał być A. Kisiel. Šmurlo opublikował również inny, podobny dokument, znajdujący się w cytowanymym tomie. Było to streszczenie anonimowego memoriału zatytułowanego *Mémoire du métropolitte Pierre Mohyla*. Autor odnalazł w Rzymie pięć kopii tego dokumentu. Twórcą memoriału miał być Mohyła. (Zob. cz. 1 s. 112.) Wśród historyków, zajmujących się tym tematem nie było zgody co do autorstwa interesującego nas dokumentu. W drugiej połowie XIX w. panowały w tej sprawie rozbieżności. Zob. J. Pelesz, *Geschichte der Union Ruthenischen Kirche mit Rom*, t. 2, Wien 1880 s. 213 (miał to być projekt niezidentyfikowanego ruskiego szlachcica); С. Голубев, *Кієвський митрополит Петр Могила и его сподвижники*, t. 1, Киев 1883–1898 s. 210 (autor wysunął przypuszczenie, że twórcą projektu jest unicki metropolita A. Sielawa). Wraz z pojawieniem się pracy E. Šmurlo ugruntowało się przekonanie o autorstwie A. Kisiela. Zob. M. Andrusiak, *Sprawa patriarchatu Kijowskiego za Władysława IV*, w: *Prace historyczne w 30-lecie działalności profesorskiej Stanisława Zakrzewskiego*, Lwów 1934 s. 276; I. Власовський, *Напис історії Української Церкви*, t. 2, Нью-Йорк 1955 s. 176–178. Dopiero w połowie lat 50 A. G. Welykyj wysunął koncepcję, że właściwym autorem anonimowego projektu jest Mohyła. Zob. A. G. Welykyj, *Le projet anonyme de Pierre Mohyla de 1645 concernant l'Union de l'Église Ukrainienne*, w: *Resumé de la Conférence scientifique à Sacralles*, Paris 15–16 IX 1952 s. 46–47; *Важливий проєкт П. Могили з 1645 р.*, Горос, R. 3:1952 z. 4 s.

się z dwóch części: krytyki unii brzeskiej i nowego planu zjednoczenia.

Nas będzie interesowała część druga. Zawiera ona bowiem konstruktywną wizję zjednoczenia, która jest wyznaczona krytyką unii sprzed blisko półwiecza. Autor w 1646 r. proponował postępowanie uwzględniające braki unii z lat 1590–1596. Ich wyliczeniu służy właśnie część pierwsza projektu. Tak więc projekt Mohyły w pewnej mierze wyznaczają braki unii z 1596 r. Sam projekt unii składa się z trzech wyraźnie zaznaczonych części. W części pierwszej autor podkreślił konieczność posiadania czystych intencji przez inicjatorów dzieła unijnego. Autor pisał: *... każdy podejmujący się tego powinien przekładać chwałę Boga Wszchemogącego nad szukanie chwały i zasług tylko dla siebie [...] (ponieważ) dla podejmującego się tak wielkiego zadania ze szczerą gorliwością serca oraz czystą i świętą intencją najstosowniejszą rzeczą jest znosić niezastuzhenie zazdrość, nienawiść, niebezpieczeństwa, a nawet poświęcić życie jeśli to konieczne*⁵. W punkcie drugim przedstawił Mohyła praktyczny sposób przeprowadzenia zjednoczenia. Ta metoda miała polegać przede wszystkim na włączaniu w dzieło zjednoczenia prawosławnej szlachty oraz na aktywnej roli króla i sejmu. Mohyła wychodził z założenia, że bez poparcia szlachty – która w Kościele prawosławnym odgrywa niewspółmiernie większą rolę niż w Kościele katolickim – całe dzieło upadnie. Przypominał w tym miejscu unię z 1596 r., pisząc iż: *[...] wcześniej nie osiągnięto tego, ponieważ duchowni przyjęli taki sposób postępowania, że nie przekonali wcześniej do niego szlachty, tak nie wydaje się wystarczająco pewna i skuteczna do osiągnięcia tego samego jedynie przez duchownych*⁶. Dopiero współdziałanie szlachty i duchowieństwa miało być gwaran-

294–295; *Анонімний проєкт Петра Могили по зєдниненню української Церкви 1645 р.*, „Analecta Ordinis S. Basilii Magni”, vol. 4 (10) fasc. 1–4 Romae 1963 s. 484–497; *Uno progetto anonimo di Pietro Mohyla sull' unione delle Chiese nell' anno 1645*, w: *Mélanges E. Tisérant*, vol. 3 Città del Vaticano 1964 s. 451–473. Dokładna analiza tekstualna Welykoho obydwu wymienionych dokumentów wykazała, że autorem anonimowego projektu jest Mohyła. Obecnie historycy zajmujący się tym tematem są zwolennikami tego poglądu. Zob. np. W. Hryniewicz, *Unia bez zniszczenia. Memoriał unijny metropolity Piotra Mohyły (1644–1645)*, „Studia i dokumenty ekumeniczne” R. 9:1993 nr 1 s. 21–22.

⁵ Korzystam z polskiego tłumaczenia łacińskiej wersji memoriału, przetłumaczonej przez A. Budzisa, pt. *Pogląd pewnego Polskiego Szlachcica wyznania greckiego*, zamieszczonego na s. 99–111; Zob. u: W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu*, Opole 1995 s. 99–111.

⁶ *Pogląd pewnego Polskiego Szlachcica*, s. 101.

cją powodzenia dzieła zjednoczenia. Wyrazem włączania się szlachty w dzieło unii miało być postawienie sprawy unii na forum sejmikowym i sejmowym. Sprawa unii miała być przeprowadzona przy pomocy mechanizmów demokracji szlacheckiej. *Przed przyszłym sejmem, mocy mechanizmów demokracji szlacheckiej, należy zdecydowanie występować w sprawach sejmikach regionalnych, należy zdecydowanie występować w sprawach religii greckiej i wybierać na postów ziemskich tylko takie osoby, które cieszą się większym poważaniem i bardziej są skłonne do łagodzenia sporów, należy przeprowadzić to samo zdecydowanie i ze zwykłą gorliwością na sejmie generalnym*⁷.

Następnym etapem działań unijnych miał być unicko-prawosławny synod zjednoczeniowy. Zgromadzenie to miało służyć jak pisał autor *[...] dla pojednania Rusinów z Rusinami, aby całkowicie zgodzili się co do doktryny wiary i aby nigdzie w przeszłości nie powodowali zamieszek w Rzeczypospolitej*⁸. W tym przypadku również istotną rolę miały odegrać czynniki państwowe. Synod bowiem: *[...] należy poprzeć konstytucjami bez żadnej wzmianki o uni Rusinów ze Stolicą Apostolską. A ponadto trzeba zezwolić na zjazd szlachty, jednak pod karą utraty godności zabronić duchowieństwu i politykom wszczynania zamętu. Cokolwiek zaś zostanie uchylone na tym zgromadzeniu, niech wszystko potwierdzi Rzeczypospolita, odebrawszy na przyszłość możliwość sprzeciwu wszystkim, którzy nie będą brali udziału w zgromadzeniu synodalnym*⁹. Autorytet państwa miał pozwolić również na wybór miejsca obrad, osób kierujących synodem. Zgromadzenie synodu miało składać się ze szlachty i duchowieństwa. Istotne jest również to, że autor wyraźnie pragnął, by podczas obrad synodu pierwszymi miały się zajmować wyłącznie duchowieństwo. Ono to miało dojść do przewyciężenia różnic dogmatycznych. *Duchowni będą z duchownymi dyskutować sprawy dogmatyczne i wszelkie różnice zostaną usunięte na podstawie twierdzeń Świętych Ojców Kościoła greckiego*¹⁰.

W najobszerniejszej części trzeciej swego posłania autor zajmuje się szeregiem problemów: 1. Teoretyczną metodą przewyciężenia spornych zagadnień dogmatycznych; 2. Problemem prymatu; 3. Pojęciem zjednoczenia; 4. Istnieniem wspólnego dziedzictwa wiary; 5. Zasadami funkcjonowania autonomicznej metropolii kijowskiej w jedności z Rymem i Konstantynopolem.

⁷ *Tamże*, s. 103.

⁸ *Tamże*.

⁹ *Tamże*.

¹⁰ *Tamże*.

Zaproponowana metoda dialogu i przewycięzania sporów dogmatycznych miała polegać na gotowości do wzajemnych ustępstw i kompromisów. Autor pisał o tym na samym początku analizowanej części listu. *Pragnąc jakiegokolwiek zgody, szczególnie strona silniejsza i swietlejsza ma zwracać uwagę, że konieczna jest rezygnacja na rzecz strony prostszej i słabszej ze spraw mniejszej wagi [...] Takie sprawy, sądzę, należy usunąć, odrzucić i likwidować [...]. W tej szczególnej i świętej sprawie należy w ten sposób właśnie postępować*¹¹.

Wzajemne ustępstwa mają doprowadzić do kompromisu. Owe skrajności to domaganie się uznania prymatu papieża przez Rzym, a ze strony prawosławnych, podkreślanie znaczenia autorytetu patriarchy. Kompromis jawi się więc autorowi jako wzajemne dochodzenie do odrzucenia spraw drugorzędnych i skoncentrowaniu na problemach, których rozwiązanie ma istotne znaczenie dla zjednoczenia. Mamy tutaj do czynienia ze świadomością istnienia hierarchii prawd, która w rozwiązywaniu kwestii spornych pozwala skoncentrować uwagę na zagadnieniach istotnych. Dzięki temu autor mógł uznać, że istotnym problemem dzielącym oba Kościoły jest kwestia prymatu. *A ponieważ za źródło, początek i powód sporów, dawniej pomiędzy grekami i łacinnikami, obecnie zaś pomiędzy Rusinami uważa się uznanie prymatu w Kościele, właśnie to należy uznać za przyczynę wszystkiego*¹². To zagadnienie miało być zagadnieniem podstawowym uzgodnień. Do drugorzędnych zagadnień spornych autor zaliczył: pochodzenie Ducha Świętego, Eucharystię, eschatologię (stan pośredni, sąd szczegółowy). Na tych problemach nie należy się koncentrować, gdyż prawosławni wierzą w sakramenty, w obcowanie świętych, sąd szczegółowy oraz modlitwę wstawienniczą za zmarłych w czyścicu, zaś pochodzenie Ducha Świętego należy uznać za niemożliwe do zrozumienia przez ludzi. Sporne zagadnienia dogmatyczne mają charakter słowny, a nie rzeczywisty – realny (*vocales non reales*) i w przeszłości dawały się na spokojnie rozwiązywać. Oprócz wymienionych elementów proponowanej metody dochodzenia do porozumienia najistotniejsze znaczenie ma zasada, którą można określić jako powrót do źródeł i przeszłości w dialogu dogmatycznym. Autor przeciwstawiając się obecnym jałowemu sporom, twierdził: *Lecz my powinniśmy wrócić do podstaw, jako do źródła i początku sprawy, jeśli chcemy tej świętej sprawie przywrócić święte zasady i odrzucić wszystko, cokolwiek powstało lub powstaje w następstwie sporów*¹³. W zaś innym

¹¹ *Tamże*, s. 105.

¹² *Tamże*.

¹³ *Tamże*.

miejscu listu lakonicznie stwierdził: *Co istniało wcześniej, niech pozostanie dalej, czego nie (było), należy (to) usunąć całkowicie*¹⁴. Wzorem praktycznego stosowania tej zasady miał być sobór florencki. Właśnie do tamtych debat z XV w. pragnie on powrócić. Dzięki swej metodzie rozwiązywania sporów np. uznaje prymat papieża.

Mohyla w proponowanym przez siebie rozwiązaniu problemu prymatu podkreśla, że prawosławni uznają prymat papieża. Swe twierdzenie autor uzasadniał tradycją patrystyczną i liturgiczną Kościoła wschodniego. Mohyla najpierw z punktu widzenia przeszłości nakreśliła wspólną płaszczyznę rozumienia prymatu. Jest to wizja prymatu papieża, który ze strony prawosławia nie podlega dyskusji i jest uznany. Natomiast istniejący obecnie spór wokół interpretacji prymatu autor proponuje rozwiązać poprzez wzajemne ustępstwa (*nisi ut pars parti cedat*), które mają doprowadzić do kompromisu. Co ciekawe, ma to być dziełem Ducha Świętego. Zgodnie z zasadą powrotu do źródeł Mohyla wskazuje, że papież od początku uznawany był za pierwszego i najwyższego w Kościele Bożym (*semper Primus ac Supremus in Ecclesia Dei*) zastępcę Chrystusa (*Vicarius Christi*) i tak powinno być nadal (*idem modo servetur*).

W projekcie unijnym Mohyły zaproponowana metoda dialogu oraz uznanie prymatu papieża jawią się jako realizacja i urzeczywistnienie właściwej idei (natura, istota) zjednoczenia. Jest to najważniejsze zagadnienie analizowanej przez nas trzeciej części projektu unii i w ogóle całego dokumentu. O wadze tego problemu świadczy to, że zdominował on pierwszą część posłania, gdzie krytyce poddano unię z 1596 r. Na temat istoty zjednoczenia autor pisał: *Unia (zjednoczenie) i jedność są bardzo różnymi pojęciami. Jedność wyklucza dwoistość. Unia chce połączyć dwie części jednym węzłem, nie niszcząc składników, taka też była pod wieloma względami Unia Florencka pomiędzy łacinnikami i Grekami. Następnie wydaje się, że unia Rusinów z łacinnikami przeprowadzona w tym królestwie wychodzi poza istotę unii, zmierzającej nie do zachowania wyznania lecz do przemiany religii greckiej w rzymską i dlatego nie przyniosła efektu*¹⁵. W drugiej części posłania na ten sam temat pisał: *Niech wszyscy uznają prymat, z czego Stolica Apostolska powinna być zadowolona, a poza tym niczego nie należy zmieniać lub usuwać z własnych zasad i podstaw, ponieważ poszukujemy zjednoczenia (unia), nie zmiany; to zaś jest miara i istota zjednoczenia, że łączy dwie części i każdą zachowu-*

¹⁴ *Tamże*.

¹⁵ *Tamże*.

je w jej własnej, przyrodzonej integralności. Co istniało wcześniej niech pozostanie dalej, czego nie (było), należy (to) usunąć całkowicie¹⁶. Autor odróżnia w idei unijnej dwa elementy: zjednoczenie (unia) i jedność (unitas). Są to dla Mohyły dwie nietożsame rzeczywistości. Rozróżnienie to ma na celu podkreślenie, że istota prawdziwej i właściwej unii z Rzymem ma polegać nie na unifikacji i utracie tożsamości przez wschodnich chrześcijan. Zjednoczenie ma połączyć Rzymian i Rusinów, lecz tak, by nie zniszczyć różnorodności obu Kościołów. Jedność, która ma nastąpić poprzez zjednoczenie, ma gwarantować nienaruszalność i różnorodność elementów, które ją tworzą. Chodzi tutaj o zachowanie całej tradycji wschodniej w zakresie dogmatyki, liturgii, dyscypliny i organizacji.

Podstawą dogmatyczną zjednoczenia, zachowującego tożsamość prawosławia, miało być przyjęcie, że oba Kościoły uznają tę samą wiarę. To przekonanie o tożsamości wiary chrześcijańskiej obu Kościołów miało gwarantować wspólnotę tożsamości wiary przy zachowaniu różnorodności kultu, doktryny, dyscypliny i organizacji. Właśnie brak prawdziwej unii z 1596 r. był – w przekonaniu Mohyły – źródłem zgody na doktrynalną degradację Kościoła prawosławnego, który został uznany za schizmatyczny i heretycki. *Dlatego nowi twórcy unii wystąpili ponad naturę unii, bo wzgardziwszy nimi wszystkimi usunęli same podstawy i fundamenty, a sądząc że zbliżają się do unii, oddalali się od niej i w jakiś sposób stale oddzielali Rusinów od łacinników*¹⁷. Mohyła zarzucał twórcom unii z 1596 r. zgodę na doktrynalną degradację Kościoła prawosławnego, który został uznany przez nich za schizmatyczny i heretycki. Unia, którą podpisali, polegała bowiem na tym, że: *Świętą naukę Rusinów zgodną z nauką apostolską i rzymską potępili jako niezgodną, a nawet heretycką i wystawili ją na pośmiewisko jako nieużyteczną dla Kościoła i niedorzeczną*¹⁸. Zamiast tego autor, jako projektodawca nowej unii, twierdził: ... *wyrażnie poznajemy ze świętych dogmatów i zasad Kościoła Bożego, że od Rzymian różnimy się tylko obrządkiem, zachowana zaś jest przez wszystkich jedna i ta sama istota wiary*¹⁹. Uznanie istnienia wspólnego dziedzictwa wiary miało umożliwić akceptację zjednoczenia, oraz być gwarancją różnorodności tradycji obu Kościołów. Wspólna wiara jawi się Mohyle jako fundament jedności. Jest on tą „unitas” –

¹⁶ *Tamże*, s. 107.

¹⁷ *Tamże*, s. 101.

¹⁸ *Tamże*.

¹⁹ *Tamże*, s. 109.

jednością, która już przed zjednoczeniem łączy oba rozdzielone Kościoły różniące się jedynie interpretacją prymatu. Tak więc unia rozumiana była jako zjednoczenie nie dwóch różnych Kościołów lecz złączeniem takich samych w swej istocie dogmatycznej Kościołów.

Praktycznym urzeczywistnieniem teoretycznych rozważań Mohyły nad istotą jedności miało być uznanie prymatu papieża i zjednoczenie metropolii kijowskiej z Rzymem przy jednoczesnym zachowaniu autonomii i dotychczasowej kanonicznej jedności z patriarchą w Konstantynopolu. Swoje idee autor uzasadniał nadzieją na wyzwolenie w przyszłości patriarchy z niewoli muzułmańskiej. Autor pisał: *Przyjmuje się stanowczo i rozumnie oczekuje, że patriarcha Konstantynopola myślałby zupełnie to samo, czego domaga się prawda, gdyby pozostawał na wolności [...]. A ponieważ jest to wielka nadzieja, że kiedyś chrześcijanie z Bożą pomocą wyzwolą się z niewoli pogan i powrócą do zgody między sobą [...] ludzie cieszący się wolnością w wolnej z łaski Bożej Ojczyźnie pierwszej uczynią to, czego inni, uciskani tyranią nie mogą uczynić: to znaczy uznają jedność wiary, zjednoczenia Kościoła i prymat w Kościele Bożym; tymczasem niech pozostaną w całej pełni przy swoim ustroju i obrzędach*²⁰. Uzasadnieniem więc unii w Rzeczypospolitej była optymistyczna wizja przyszłego ogólnego zjednoczenia. Jest to zarazem pierwszy „wymiar czasowy” rozpatrywania idei unijnej. Z perspektywy przyszłego zjednoczenia patriarchatu z Rzymem rozpatrywany jest model unii w bliższej perspektywie czasowej i w konkretnych realiach Rzeczypospolitej. Tutaj tymczasowa, jakby „prowizoryczna” unia, miała być antycypacją przyszłej unii. Był to naturalny stan oczekiwania na swe dopełnienie poprzez porozumienie patriarchy i papieża. Wyrazem tego stanu „tymczasowości” miała być autonomia metropolii kijowskiej zarówno wobec Rzymu, jak i Konstantynopola. Oznaczało to dla Mohyły, iż: *Nie należy więc wyznaczać patriarchy, ani tworzyć wyraźnego nadzoru Biskupa Rzymu w stosunku do Kościołów ruskich, lecz raczej niech pozostaną przy swojej tradycji. I tak niech zostanie przyjęta forma świętej zgody. [...] Podobnie niech w pełni przetrwają zachowane w pierwotnej formie święte obrzędy naszej religii greckiej*²¹. Chodziło więc Mohyle o zacho-

²⁰ *Tamże*.

²¹ *Tamże*. W przytoczonym fragmencie można dopatrzeć się próby zarysowania teoretycznego modelu relacji między dwoma sposobami myślenia o Kościele: prawosławnym – wspólnoty Kościołów lokalnych i autokefalicznych, oraz katolickim – wspólnoty scentralizowanej, która swą pełnię odnajduje w skupie Rzymu. Odnośnie do tego zagadnienia zob. M. da Rocha Felicio, *Prymat papieski a Kościoły lokalne*, „Communio” R. 13:1993 nr 4

wanie dotychczasowej tradycji organizacyjnej i obrządkowej. Gwarancją ich niezmienności miała być autonomia metropolii kijowskiej wobec Rzymu. W stosunku do Konstantynopola zjednoczona z Rzymem metropolia kijowska miała uzyskać powiększenie zakresu niezależności. Głównie chodziło o soborowy wybór metropolity, niezależnego od Konstantynopola i oczywiście od Rzymu. *A nasz metropolita po przyjęcie święceń niech się nie udaje ani do Rzymu, jak zwykła czynić część naszych Rusinów, ani do Konstantynopola, jak zachowała w zwyczaju dotąd druga część. Ale niech nakładają nań ręce zawsze na zgromadzeniu arcybiskupów i biskupów, a każdy z nich po wyborze i po wyniesieniu do godności arcybiskupa metropolity niech uzna prymat biskupa Rzymu*²².

2 Kościół prawosławny i katolicki łączy dziedzictwo zbawczej wiary

Dogmatycznym fundamentem przedstawionego przez Mohyłę projektu jedności jest założenie, że oba rozdzielone Kościoły łączy ta sama wiara. Ona to daje obu Kościołom w równej mierze uczestnictwo w tej samej tajemnicy zbawienia. Mamy tutaj do czynienia z głęboką świadomością zasadniczej dogmatycznej jedności, która nie może podlegać dyskusji czy konieczności przekonywania o jej znaczeniu katolików. Jest to dla Mohyły czymś oczywistym. Dlatego cały projekt jest przeniknięty duchem soteriologicznego uniwersalizmu. Można odnieść wrażenie, że autor celowo zignorował tutaj, ekskluzywistyczną pod względem rozumienia zbawienia, teologię katolicką. Wysyłając swój projekt do Rzymu, musiał on przecież doskonale wiedzieć o istnieniu tej głównej przeszkody natury teologicznej, która

s. 101–123. Podobny sposób myślenia o unii odnajdujemy w czasie prób porozumienia unicko-prawosławnego w 1680 r., kiedy to doszło do zwołania w Lublinie tzw. „Colloquium Amicabile”. Szerzej na ten temat M. Bendza, *Tendencje unijne względem Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej w latach 1674–1686*, Warszawa 1987 s. 55 n.

²² *Pogląd pewnego szlachcica*, s. 111. Domaganie się od papieża gwarancji zachowania autonomii metropolii kijowskiej zarówno od Rzymu jak i od Konstantynopola było praktycznie żądaniem zachowania jej dotychczasowego stanu jurysdykcyjnego. Mohyła praktycznie realizował to co było jego zjednoczeniowym postulatem. Ponieważ uzyskał on dużą niezależność od macierzystego patriarchatu, wzbudziło to zaniepokojenie patriarchy Pareniusza, który nie otrzymał w 1642 r. od Mohyły gratulacji z okazji objęcia tronu patriarchalnego. Na dodatek Mohyła podporządkował sobie wcześniej bractwo stauropigialne we Lwowie. Zob. list patriarchy Pareniusza do Mohyły z 1642 r., С. Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники*, t. 2, aneks, s. 249–250.

w sposób istotny nie pozwalała dostrzec katolikom soteriologicznego wymiaru prawostawia. Nasuwa się tu przypuszczenie, że nie jest to przypadkowe. Mohyła poprzez to zdaje się podkreślać, że obie wspólnoty łączy – mimo formalnego podziału – wspólna tożsamość chrześcijańska, a tym, co jest najistotniejsze w jej trwaniu, to wspólna soteriologia²³. Dzięki temu mamy tutaj zarysowanie wspólnej płaszczyzny dyskusji i jej zasadniczy punkt odniesienia. Ale również możemy dostrzec próbę przedstawienia warunków wstępnych. Zaznaczenie braku jakiegokolwiek soteriologicznej degradacji prawostawia sprawia, że autor domaga się partnerstwa i równości ze strony katolickiej. Tak jednoznaczne podkreślanie istnienia wspólnej soteriologicznej tożsamości wiary, traktowanej jak aksjomat zdaje się również mieć istotne znaczenie w gotowości Mohyły na ustępstwa wobec dogmatyki katolickiej. Akceptacja katolickiego rozumienia np. *filioque*, prymatu papieża, czyśca, a więc głównych zagadnień dogmatycznych, dzielących od stuleci oba Kościoły, zdaje się być możliwa za cenę braku jakichkolwiek ustępstw w sprawie zbawienia. Dzięki temu właśnie różnice dogmatyczne i dyscyplinarne mogły być przedmiotem dyskusji, uzgodnień i kompromisu. To zdaje się decydować o pewności zachowania wschodniej tożsamości teologicznej przez prawosławnych zjednoczonych z Rzymem. Nie wydawała się ona być zagrożona mimo gotowości do ustępstw. Jawią się one jako mniej istotne wobec wizji zjednoczenia przy zachowaniu zbawczej wartości i godności prawostawia. Zdaje się, że było to traktowane jako wystarczający czynnik służący zachowaniu eklezjologicznej tożsamości w zjednoczonym Kościele Powszechnym. Uniwersalizm soteriologiczny Mohyły wobec katolicyzmu musiał mieć niewątpliwie swoje uwarunkowania w jego otwartości na kulturę zachodnioeuropejską i zarazem na katolicyzm będący jej nośnikiem²⁴.

²³ Uniwersalizm soteriologiczny projektu przypomina myśl soteriologiczną, zawartą w podobnym dokumencie powstałym w 1476 r w Wilnie. Jego autorem był metropolita kijowski Mizael (1476–1480). Było to obszerne postanie zjednoczeniowe w formie traktatu teologicznego, skierowanego do papieża Sykstusa IV (1471–1484). Zaginione postanie odkryto w 1605 r. w Krewie a następnie zostało publikowane przez arcybiskupa unickiego A. Pocieja. Zob. W. Hryniewicz, *Prekursor unijnych dążeń Rusinów. Memoriał unijny metropolity Mizaela (1476)*, w: *Unia Brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, F. Ziejka, A. Kempniński, Kraków 1994 s. 24–56; R. Łużny, *Słowo o Bogu i człowieku*, Kraków 1995 s. 159–169. Autor przedstawił tam polskie tłumaczenie fragmentów memoriału wraz z komentarzem.

²⁴ Zob. R. Łużny, *Melecjusz Smotrycki, Kasjan Sakowicz i inni: zjawisko*

Swój przychylny stosunek do kultury łacińskiej i katolicyzmu Mo-
hyła wyniósł z domu rodzinnego. Był on synem hospodara mołdaw-
skiego Symeona Mohyły († 1608). Podobnie jak jego brat Jeremiasz,
który rządził Mołdawią w latach 1595–1606, związał się politycznie
z Rzeczypospolitą. Symeon, kontynuując politykę starszego brata, któ-
ry dzięki interwencji hetmana J. Zamoyskiego zdobył władzę we
wstrząsanej wewnętrznymi konfliktami Mołdawii w celu uniezależ-
nienia się od Turcji i Habsburgów, całkowicie związał swą politycz-
ną przyszłość i znaczenie z polityką Rzeczypospolitej²⁵. Znalazło to
swój wyraz w uznaniu zwierzchności lennej Rzeczypospolitej. Przy-
pieczętowano to związkami rodzinnymi. Na przykład Jeremiasz wszy-
stkie cztery swoje córki wydał za polskich magnatów. W efekcie Piotr
przez swoje siostrzenice był skoliigacony z Potockimi, Wiśniowieckimi
i Koreckimi. Natomiast w 1593 r. członkowie rodu Mohyłów zostali
przyjęci w poczet polskiej szlachty.

Polityczna sytuacja Mołdawii, która znajdowała się od końca XVI
do połowy XVII w. w równoczesnej zależności od Rzeczypospolitej
i Turcji, odcisnęła swe piętno na sytuacji mołdawskiej prawosławnej
metropolii. Odbiciem propolskiej orientacji Mohyłów była ich polityka
wyznaniowa łącząca głębokie przywiązanie do prawosławia z otwar-
tością wobec katolicyzmu. Tak np. stryj Piotra Mohyły – Grzegorz,
który obrał karierę duchowną i w 1588 r. został metropolitą moł-
dawskim z siedzibą w Suczawie, był zwolennikiem zbliżenia z Rzy-
mem. Wyrazem tego były jego inicjatywy unijne z lat 1588–1589.
Akceptowały one prymat papieża przy zachowaniu kanonicznej zwierz-
chności patriarchy. Podobnie młodszy brat metropolity Grzegorza,
a ojciec Piotra – Symeon, był gorliwym wyznawcą prawosławia a jed-
nocześnie przychylnie nastawiony do katolicyzmu²⁶.

Otwartość na kulturę łacińską, będąca „genetyczną” cechą war-
stwy i rodu, który reprezentował Mohyła była pogłębiona dzięki je-
go wychowaniu i edukacji. Piotr Mohyła stracił ojca w wieku trzy-

*kulturowego „proteizmu” w dobie polsko-ruskiego baroku, w: W kręgu kultury
ukraińskiej, Olsztyn 1995 s. 9–11.*

²⁵ J. Demel, *Historia Rumunii*, Wrocław 1986 s. 114–130, 191–194, 156–
167; А. Жуковський, *Петро Могила й питання єдності Церков*, Париж
1969, s. 48–54; М. Грушевський, *Історія Української Літератури*, t. 8
ks. 2, Київ 1995 s. 157–161 (literatura).

²⁶ Zob. *Relacje nuncjuszów apostolskich o Polsce (1558–1690)*, wyd. E. Ry-
kaczewski, t. 2, Berlin 1864 s. 100; C. S u t t n e r, *Wandlungen im
Unionsverständnis vom 2. Konzil von Lyon bis zur Gegenwart*, „Ostkirchliche Stu-
dien” R. 34:1985 s. 138–139; С. Голубев, *Петр Могила*, t. 1, aneks: do-
кумент nr 19; А. Наумов, *Віара і історія*, Kraków 1996 s. 31–32.

nastu lat. Synem hospodara zajął się hetman Stanisław Żółkiewski,
na którego dworze znalazł się Piotr w 1617 r. A po jego śmierci
podobnie uczynił hetman Karol Chodkiewicz. Razem z Chodkiewi-
czem Mohyła bierze udział w bitwie pod Chocimiem w 1621 r. Obaj
hetmani, rzymscy katolicy, nie spowodowali zmiany wyznania Mo-
hyły. Wychowywał się on w środowisku tolerancyjnym wobec jego
przekonań i tradycji wschodniego chrześcijaństwa²⁷. Odbiciem tej at-
mosfery było wykształcenie. Na podstawie dostępnych źródeł trudno
jednoznacznie określić, gdzie kształcił się Mohyła. Istnieje jedynie
wzmianka o pobycie czternastoletniego Mohyły w 1609 r. w jezui-
ckim kolegium La Fleche w Paryżu. Istnieją również twierdzenia o je-
go edukacji w szkole brackiej we Lwowie oraz w bardziej renomowa-
nych uczelniach Rzeczypospolitej, np. Akademii Zamoyskiej. Nie-
zależnie od braków w ustaleniu szczegółów edukacji Mohyły, rezul-
tatem zdobytej wiedzy była gruntowna wiedza humanistyczna i teolo-
giczna. Znał on łacinę i grekę oraz posiadał gruntowną znajomość
teologii katolickiej i prawosławnej²⁸. Intelktualnie Mohyła łączył
więc przywiązanie do tradycji wschodniego chrześcijaństwa z grun-
towną znajomością teologii katolickiej. Ukierunkowało to z pewno-
ścią jego otwartość na wartości teologii katolickiej, którą Mohyła
np. posługiwał się swobodnie w reformie teologii prawosławnej. Zwią-
zki rodzinne oraz wychowanie i edukacja, które w naturalny sposób
determinowały jego prołacińskie sympatie, jednak nie doprowadziły
do utraty jego wschodniej tożsamości. W porównaniu z lawinową
asymilacją ruskich prawosławnych magnatów, która praktycznie za-
kończyła się na początku XVII w. Mohyła nie stał się zlatynizowa-
nym i spolonizowanym Mołdawianinem. Mimo utraty ojca i ojczy-
zny, nie powielił schematu, który był powszechną regułą wśród bia-
łoruskich i ukraińskich magnatów oraz szlachty, poprzez polonizację
i latynizację porzucających prawosławie. Przy czym teologicznym uza-
sadnieniem tych konwersji były zawsze racje soteriologiczne – chęć,
osiągnięcia pewności zbawienia, której wydawało się nie dawać obce
kulturowo wschodnie chrześcijaństwo. Unia w 1596 r. nie zdołała
zatrzymać tego procesu, mimo że był to jeden z jej istotnych postu-
latów. W przypadku Mohyły mamy do czynienia z procesem zgoła
odmiennym. Wielorakie związki z kulturą łacińską ukształtowały spe-

²⁷ A. Jabłonowski, *Akademia Kijowsko-Mohylańska*, Kraków 1889–1890
s. 78–79.

²⁸ Zagadnienie to gruntownie omówił А. Жуковський, *Петро Могила й
питання єдності*, s. 48–49; por: A. Jobert, *Od Lutra do Mohyły*, t. E.
Sękowa, Warszawa 1994 s. 368.

cyficznie jego osobowość. W rezultacie Mohyla stał się człowiekiem jednoczącym i syntetyzującym zachodnią i wschodnią kulturę duchową w jej wymiarze religijnym tradycji bizantyńsko-wschodniosłowiańskiej i łacińsko-polskiej. Syn gospodarza wołoskiego stał się obywatelem dwóch światów chrześcijańskich. Z urodzenia był prawosławnym Mołdawianinem, ze zrządzenia losu i wykształcenia człowiekiem łacińskiej kultury, a z osobistego wyboru Rusinem. Sprawili to, że należał on do tych nielicznych ludzi, którzy nie byli duchowo rozdarci i zmuszeni do wyboru jednego z obcych i wrogich wobec siebie światów katolicyzmu i prawosławia²⁹.

„Zadomowienie” Mohyły po obu stronach duchowej granicy, dzielącej chrześcijańskie uniwersum na część (cywilizację) bizantyńską i łacińską, znalazło swoje szczególne odzwierciedlenie w jego działalności edukacyjnej. Takie wnioski nasuwają się, gdy przeanalizujemy reformy szkolnictwa, które przeprowadził Mohyla w okresie od 1627 do 1647 r. Wydaje się, że to osobista edukacja Mohyły wyznaczyła ich kierunek. Najważniejszym jego dziełem na tym polu było założenie w 1632 r. kolegium w Kijowie. W zamyśle jego twórcy, najpierw jako archimandryty pieczerskiego w 1627 r., a od 1632 r. metropolity kijowskiego, miała to być Akademia. Miała ona stworzyć podstawy reform i dostarczyć im narzędzia reformy zarówno w wymiarze doktrynalnym, jak i organizacyjnym. Szczególnie chodziło tutaj o reformę teologii prawosławnej zagrożonej wpływami i infiltracją zarówno protestantyzmu, jak i katolicyzmu³⁰. Kolegium kijowskie wzorowano pod względem organizacyjnym i programowym wprost na kolegiach jezuickich³¹. Ta tendencja znalazła swoje szcze-

²⁹ A. Jabłonowski, *Historia Rusi południowej do upadku Rzeczypospolitej Polskiej*, Kraków 1912 s. 226; E. Śmurlo, *Le Saint-Siège et l'Orient orthodoxe*, s. 102. Autor polemizuje z poglądami P. Kulisa, że Mohyla był duchowo kryptokatolikiem. Zob. П. Кулиш, *Отпаденіє Малороссіи от Польщи*, t. 1, Москва 1888 s. 184–186. Odnośnie do problemu otwartości Mohyły na kulturę łacińską najbardziej wyważony pogląd w XIX w. sformułował Gołubiew. Był on zdania, że z prozachodnich sympatii Mohyły nie należy wyciągać nieuprawnionych wniosków o jego kryptokatolicyzmie. Zob. С. Голубев, *Кієвський митрополит Петр Могила*, t. 2 s. 227. Por. А. Жуковський, *Петро Могила*, s. 202.

³⁰ Prawosławne kolegium Mohyły było kontynuacją wcześniejszych prób utworzenia w Rzeczypospolitej szkół na poziomie średnim. Szerzej na ten temat zob. К. Харлампогичъ, *Западно-русскія православныя школы XVI и начала XVII в.* Казань 1898; Te go ż, *Борьба школьных влияний в донетровской Руси, Киевская Старина*, t. 88, Киев 1902; Te go ż, *Polski wpływ na szkolnictwo ruskie XVI i XVII wieku*, Lwów 1924.

³¹ С. Голубев, *Кієвський митрополит Петр Могила*, t. 2 s. 228; А. Ја-

gólne odzwierciedlenie w doborze kadry kolegium. Wszyscy profesoria uzyskali wykształcenie w akademiach katolickich³². Mohyle szczególnie zależało, by kolegium poprzez profesorów wykształconych na akademiach katolickich przeciwstawiło się dawnym wpływom antykatolickiej literatury reformacyjnej. Tak więc reforma szkolnictwa miała charakter antyprotestancki³³. Miało to istotne znaczenie w ówczesnych realiach nie tylko Rzeczypospolitej, ale i samego Konstantynopola, gdzie widoczne były wpływy kalwinizmu na samego patriarchę Cyryla Lukarisa. Reformy szkolnictwa były dziełem nowatorskim i zarazem ryzykownym, przełamywaniem obcości i izolacji między prawosławiem a katolicyzmem. Mohyla i jego współpracownicy poprzez

блонowski, *Akademia Kijowsko-Mohylańska*, s. 81–143. Odnośnie do tego zagadnienia szczególnie cenne są prace R. Łuźnego. Autor umieszcza powstanie i rozwój kolegium Mohyły na szerokim tle procesu ekspansji kultury łacińsko-polskiej na wschodnie obszary Rzeczypospolitej oraz jej absorpcji przez narody obszaru kultury bizantyjsko-słowiańskiej oraz ich syntezy, której najważniejszym przykładem może być kolegium Mohyły. Zob. R. Łuźny, *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska*, Kraków 1966; Te go ż, *Kultura polska wieku XVI a stosunki polsko-wschodniosłowiańskie*, „Przegląd Humanistyczny” R. 10:1979 s. 63–69; Te go ż, *Akademia Kijowsko-Mohylańska a kultura polska*, „Przegląd Humanistyczny” R. 15:1984 nr 2, s. 55–67. Natomiast szczegółową bibliografię najnowszych prac poświęconych analizie działalności edukacyjnej Mohyły podają prace I. Ševčenko. Zob. *The Many Worlds of Peter Mohyla*, Cambridge, Mass., (brw) s. 10–16, 26–30; Te go ż, *Ukraina między Wschodem a Zachodem*, Warszawa 1996 s. 69–80.

³² S. Kossow, *Exegesis to iest zdanie sprawy o szkołach kijowskich y winnickich*, Ławra Peczerska 1635 s. 26; T. Grabowski, *Z dziejów literatury unicko-prawosławnej 1630–1700*, Poznań 1922 s. 18–19; С. Голубев, *История Киевской духовной академии*, t. 1, Киев 1886. W ukraińskiej historiografii istnieje nurt, który krytycznie odnosi się do reform Mohyły, w tym do jego kolegium. Zwraca się tam uwagę na niemal mechaniczne przenoszenie zachodnich wzorców nauczania na grunt prawosławia przez Mohylę i jego współpracowników. Zob. М. Грушевський, *Історія України-Руси*, t. 8 cz. 2, Київ 1995 s. 99; *Tamże*, t. 6 s. 476; М. Грушевський, *З історії релігійної думки на Україні*, s. 79; І. Франко, *Нарис історії української-руської літургури*, Львів 1910 s. 60; І. Холмський, *Історія України*, Мюнхен 1949 s. 175.

³³ Antyprotestancki profil kolegium szczególnie podkreśla M. Hruszewski. Autor zwraca uwagę na przykład na akt fundacyjny filii kolegium kijowskiego w Hoszczy na Wołyniu z 1639 r. Prawosławna fundatorka — księżna Regina Solomierecka zaznaczyła, iż filia kolegium ma zwalczać „ariańskie herezje”. Zob. *Історія України*, t. 8 cz. 2 s. 95. Hruszewski również podaje program nauczania w latach 1632–1651, gdzie wyraźnie widać wzorowanie się na scholastycznych programach kolegiów jezuickich. Zob. *tamże*, s. 95–97; Por. też М. Возняк, *Історія Української літургури*, t. 2, Львів 1921 s. 106; *Історія Української культури*, ред. І. Крип'якевич, Львів 1937 s. 256–258.

swe reformy dążyli do uzdrowienia prawosławia w oparciu o wzory kultury katolickiego chrześcijaństwa. Ich przejęcie miało służyć odnowie wschodniego chrześcijaństwa. Była to odważna próba otwarcia się na łańcisk Zachód, w dobie izolacji prawosławia, teologicznej polemiki i kulturowej ofensywy Zachodu. Jej rezultatem było radykalne przekroczenie wielowiekowej izolacji i kulturowej wrogości między bizantyńsko-słowiańskim Wschodem i łańciskim Zachodem. Mohyła zdecydował się na ten krok, mimo iż ekspansja katolicyzmu na prawosławny Wschód odbywała się poprzez szkolnictwo w postaci sieci kolegów jezuickich. Przy czym to rozprzestrzenianie się katolickich zakładów naukowych miało swoje jasno uzasadnione racje teologiczne. Było nią przekonanie o konieczności niesienia zbawienia prawosławnym. Tym uzasadniano szerzenie prozelityzmu przy pomocy szkolnictwa na obszarach „schizmy”³⁴.

To zbliżenie do kultur było możliwe dzięki swoistemu pragmatyzmowi Mohyły. Przyjmowanie wzorów reformy religijnej potrydenckiego katolicyzmu miało swój jasno wytyczony i określony cel. Było nim pragnienie reformy prawosławia, która miała przeciwstawić się ekspansji katolicyzmu na Wschodzie Rzeczypospolitej. Mamy tutaj do czynienia z odwróceniem dominującej od drugiej połowy XVII w. tendencji do latynizacji elit prawosławia, którego „bezbronność” wobec atrakcyjności kultury łańciskiej doprowadziła do utraty przez feudalną społeczność prawosławną swych wyższych warstw magnaterii i szlachty. Mohyła przeciwstawił się temu procesowi poprzez asymilację tych wartości płynących z Zachodu, które nadawały się do uporządkowania teologii i szkolnictwa prawosławnego i w konsekwencji do odparcia doktrynalnej i kulturowej ofensywy katolicyzmu³⁵. Tak

³⁴ J. Kłoczowski, *Zakony męskie w Polsce w XVI – XVII w.*, w: *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 2, Kraków 1969 s. 506–507; J. Tazbir, *Jezuici w Polsce do połowy XVII w.*, w: *Szkice z dziejów papieżstwa*, Warszawa 1961; B. Natoński, *Szkolnictwo jezuickie w Polsce w dobie kontrreformacji*, w: *Wiek XVII. Kontrreformacja. Barok*, red. J. Pelc, Wrocław 1970; J. Kłoczowski, *Akademie i uczelnie jezuickie*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2 cz. 2, Lublin 1975 s. 76.

³⁵ М. Грушевський, *Історія України-Руси*, t. 8 cz. 2, s. 98; P. P. Panaitescu, *L'influence de l'oeuvre de P. Mohyla*, Paris 1926 s. 6–7; A. Ammann, *Abriss der Ostslavischen Kirchengeschichte*, Wien 1950 s. 346–347. A. Naumow twierdzi, iż Mohyła rozumiał, że jedyną formą obrony przed zepchnięciem polsko-litewskiego prawosławia na zupełny margines życia kulturalnego, a co za tym idzie i politycznego Rzeczypospolitej jest przyjęcie modelu kultury przeciwnika z jednoczesną zmianą funkcji jego elementów składowych. Trzeba było wyjść z zaczarowanego kręgu własnej tradycji, zaakceptować fakt koegzystencji z kulturą Zachodu i znaleźć sposób, by jego nieustanna presja nie zniszczyła tego, co w prawosławiu jest najcenniejsze – duchowość, indywidualność i soborowość. Dopuszczył więc romańsko-germański model kulturowy w funkcji opozycyjnej i eksplikacyjnej. Po raz pierwszy w dziejach Europy zachodnia forma kulturowa została przeorganizowana tak, że stała się środkiem obrony Wschodu przed Zachodem. Zob. A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 33. Natomiast polska historiografia wschodniego chrześcijaństwa, ukierunkowana pod koniec XIX w. w otwartości Mohyły na kulturę łańciską dostrzegająca istnienie tendencji krypto-unijnych, jako charakterystycznych dla kijowskiego prawosławia. Zob. M. Papierzyńska-Turek, *Prawosławie i grekokatolicyzm w polskiej historiografii i publicystyce historycznej*, w: *Spotkania Polsko-Ukraińskie*, red. Z. Mańkowski, Lublin 1992 s. 46–47.

więc swą prozachodnią orientację Mohyła łączył z wiernością prawosławiu. Asymilacja teologii katolickiej służyła reformie prawosławia. To zaś poprzez wzmocnienie nauki miało być źródłem energii, która pozwalałaby przeciwstawić się negatywnym skutkom oddziaływania katolicyzmu na prawosławie. Pragmatyzm Mohyły nie mógł być jednak możliwy bez głębszych motywów natury teologicznej. Reforma szkolnictwa była zbyt ryzykownym „krokiem w nieznanne”, by mogła być motywowana realizmem. Zbyt wiele było wówczas negatywnych doświadczeń i negatywnych skutków otwarcia się na katolicyzm, np. w postaci destrukcyjnych następstw unii brzeskiej po 1596 r. Owe racje to najprawdopodobniej soteriologiczny uniwersalizm w stosunku do katolicyzmu. Tutaj należy szukać odpowiedzi na pytanie – dlaczego reformy były możliwe. Tylko bowiem przekonanie, że oba Kościoły łączy wspólne dziedzictwo zbawczej wiary, mogło umożliwić swobodne korzystanie z teologicznego dorobku dogmatyki katolickiej w reformie szkolnictwa. Ta zasadnicza zgodność stała się podstawą pozbawionego lęku procesu upodobnienia i przyswojenia katolickich metod i systemu nauczania, podręczników i aparatu pojęciowego. Było to więc w istocie radykalne otwarcie się prawosławia na religijną kulturę łańcisko-polską, co zadecydowało o zachodnim charakterze kolegium kijowskiego. Ta otwartość miała jednak charakter selektywny. Umożliwiała ona takie wykorzystywanie teologii katolickiej, która odrzucała łańciską ekskluzywistyczną soteriologię i eklezjologię, a jednocześnie wykorzystywała tylko te jej elementy, które wydawały się pomocne i niezbędne do reformy szkolnictwa, liturgii czy dogmatyki prawosławnej. Zwłaszcza reforma szkolnictwa stała się szczególnym miejscem tej swoistej syntezy. Do potrzeb szkolnictwa prawosławnego adoptowano spekulatywno-dedukcyjną katolicką teologię scholastyki oraz jezuickie metody nauczania. Szczególnie jasnym było to widoczne w nauczaniu sakramentalno-patrystycznej teologii prawosławnej. Ta asymilacja teologii szkolnej potrydenckiej

czyła tego, co w prawosławiu jest najcenniejsze – duchowość, indywidualność i soborowość. Dopuszczył więc romańsko-germański model kulturowy w funkcji opozycyjnej i eksplikacyjnej. Po raz pierwszy w dziejach Europy zachodnia forma kulturowa została przeorganizowana tak, że stała się środkiem obrony Wschodu przed Zachodem. Zob. A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 33. Natomiast polska historiografia wschodniego chrześcijaństwa, ukierunkowana pod koniec XIX w. w otwartości Mohyły na kulturę łańciską dostrzegająca istnienie tendencji krypto-unijnych, jako charakterystycznych dla kijowskiego prawosławia. Zob. M. Papierzyńska-Turek, *Prawosławie i grekokatolicyzm w polskiej historiografii i publicystyce historycznej*, w: *Spotkania Polsko-Ukraińskie*, red. Z. Mańkowski, Lublin 1992 s. 46–47.

go katolicyzmu była możliwa dzięki „zawieszeniu” przez Mohylę sporu o zbawienie. Zdaje się on pomijać istnienie tego faktu, który był przyczyną konfliktu między podzielonymi Kościołami w XVII w.

Te same treści ideowe dotyczące uniwersalizmu soteriologicznego, co w projekcie unii z 1645 r. odnajdujemy w dokumentach, jakie powstały podczas wcześniejszych rozmów unijnych, szczególnie z lat 1627–1629. Ich główną myślą, a zarazem podstawą, było założenie braku istotnych różnic dogmatycznych między katolicyzmem i prawosławiem. Uczestnikiem tych rozmów od 1627 r. był Mohyla, wówczas jeszcze człowiek świecki, gotujący się do przyjęcia stanu duchownego. Można więc przypuszczać, że projekt unii z 1646 r. był kontynuacją wcześniejszych rozmów zakończonych fiaskiem oraz że Mohyla w 1646 r. powrócił do niezrealizowanych idei unijnych sprzed kilkunastu lat. Na takie stwierdzenie pozwala fakt istnienia zasadniczej zbieżności między wspomnianymi projektami unii z lat 1627–1629 a projektem Mohyły z 1645 r. Szczególnie jest to widoczne w uznaniu, że poza kwestią prymatu żadne inne zagadnienia o charakterze dogmatycznym na dzieła prawosławia i katolicyzmu. Tak więc przekonanie Mohyły o dogmatycznej tożsamości teologii prawosławnej i katolickiej nie było czymś nowym i niespodziewanym. Mohyla w swoim projekcie konsekwentnie kontynuował unicko–prawosławne niedokończone rozmowy z lat 1627–1629, 1636–1646, w których aktywnie brał udział³⁶. Pierwsze wzmianki o udziale Mohyły w rozmowach unicko–prawosławnych pochodzą z lat 1627–1629. Ich inicjatorem był Smotrycki, który 6 czerwca 1627 r. potajemnie przeszedł na katolicyzm. Zaraz po konwersji Smotrycki wtajemniczył w swoje plany metropolitę J. Boreckiego oraz P. Mohylę, wówczas jeszcze człowieka świeckiego przygotowującego się do wstąpienia do klasztoru. Oczywiście zarówno Borecki, jak i Mohyla nie wiedzieli o zmianie wyznania Smotryckiego³⁷. Realizacji planów Smotryckiego był poświęcony synod z 8 września 1627 r., który odbył się w Kijowie, z udziałem Boreckiego, Smotryckiego i Mohyły. Tutaj Smotrycki zobowiązał się do przygotowania na planowany w przyszłości sobór zjednoczeniowy „Katechizmu”, który miał być uprzednio zatwierdzony przez episkopat. Dzieło miało zawierać analizę głównych

³⁶ M. O. Коялович, *Литовська церковная унія*, t. 2, Санктпетербург 1861 s. 120; С. Голубев, *Кієвський митрополит Петро Могила*, t. 1 s. 83; І. П. Крипякевич, *Історія України*, Львів 1990 s. 151–154.

³⁷ J. Susza, *Saulus et Paulus Ruthenae Unionis sanguine B. Josaphat Transformati sive Meletius Smotricius...*, Romae 1660; wyd. drugie: Bruxelles 1864 s. 334, 338.

różnic dzielących katolicyzm i prawosławie³⁸. W okresie tym doszło – według relacji Smotryckiego – do zbliżenia poglądów między nim a Mohylą w kwestii zjednoczenia. I tak np. w lutym 1628 r. Mohyla odwiedził Smotryckiego w Deremaniu. Wówczas to Mohyla wydawał się Smotryckiemu pewnym zwolennikiem jego zasad oraz idei unijnych³⁹. Zostały one przedstawione na następnym synodzie episkopatu prawosławnego, który odbył się przed Wielkanocą 1628 r. w Gródku na Wołyniu, w majątku Ławry Peczerskiej. Smotrycki zaprezentował tutaj memoriał, w którym przedstawił sześć różnic między prawosławiem i katolicyzmem – przeszkody w zjednoczeniu: 1. *Filioque*; 2. Czyścić; 3. Los błogosławionych po śmierci; 4. Komunia wiernych pod jedną postacią; 5. Używanie chleba niekwaszonego w Eucharystii przez katolików; 6. Prymat papieża.

Smotrycki, na podstawie zaprezentowanego materiału, zobowiązał się przygotować projekt zjednoczenia. Miał on być dogmatycznym kompromisem mającym gwarantować utrzymanie dogmatycznej tradycji Kościoła prawosławnego. Chodziło o to, by *bez poruszenia wiary naszej prawosławnej i przywilejów znaleźć sposób pojednania Rusi z Rusią*⁴⁰. Projekt miał być podstawą dyskusji na planowanym soborze w Kijowie w 1628 r.⁴¹ Wbrew pierwotnym ustaleniom, Smotrycki przygotował na sobór kijowski traktat polemiczny pt. *Apologia peregrynacji...* W dziele tym zamiast traktatu o sześciu różnicach dogmatycznych dzielących katolików i prawosławnych, które mogą być przewycięzone, autor umieścił głównie polemikę z wpływami protestanckimi w Cerkwi. Ich zdemaskowanie miało wykazać istnienie głębokiego kryzysu. Jedyną drogą wyjścia z niego miało być zjednoczenie z Rzymem. Rękopis *Apologii* Smotrycki wysłał Boreckiemu i Mohyle. Obaj odpowiedzieli na dzieło Smotryckiego w sposób wymijający, wyraźnie dystansując się od autora dzieła, który prosił o wydrukowanie *Apologii*. Zamiast tego obiecali dać swoje uwagi i popra-

³⁸ М. О. Коялович, *Литовська церковная унія*, t. 2, Санктпетербург 1861 s. 149–150; А. Жуковський, *Петро Могила*, s. 126. Por. *Protestacja M. Smotryckiego*, w: С. Голубев, *Кієвський митрополит Петро Могила*, t. 1, анекс, s. 323–324.

³⁹ Zob. list Smotryckiego do Rutskiego, gdzie opisano rozmowy w Deremaniu, w: М. О. Коялович, *Литовська церковная унія*, t. 2 przypis 216 s. 369; А. Жуковський, *Петро Могила*, s. 127.

⁴⁰ А. Жуковський, *Петро Могила*, s. 127.

⁴¹ Owe sześć różnic, które były omawiane na synodzie w Gródku, zostały dodane do *Apologii* pod nazwą *Considerantiae...* Zob. wyd. offsetowe w: *Collected Works of Meletij Smotryckij*. With an Introduction by D. A. Frick, Cambridge, Mass. 1987 s. 596–622.

wki. Lecz w sytuacji jaka, nastąpiła po wydrukowaniu *Apologii* przez Sakowicza w Krakowie jeszcze przed soborem w 1628 r., Mohyla i Borecki odcięli się od Smotryckiego. Obaj przyłączyli się do ogółu prawosławnych oburzonych treścią *Apologii*⁴². Mohyla, mimo kompromitacji idei zjednoczeniowych spowodowanej przez Smotryckiego, włączył się w rozmowy w następnym, 1629 r. Miały się one odbyć na wspólnym unicko-prawosławnym soborze zwołanym przez Zygmunta III na 28 października 1629 r. do Lwowa. Ogół prawosławnych, szlachta i Kozacy, mimo przychylnego stosunku metropolity Boreckiego i Mohyły, odrzucili tę możliwość porozumienia. Widoczne to było zwłaszcza na przygotowawczym synodzie w Kijowie 2 lipca 1629 r. Mimo tego Mohyla dalej współpracował z królewskim komisarzem synodu A. Kisielem⁴³. Poparcie Boreckiego i Mohyły dla idei zjednoczenia, mimo jej odrzucenia przez świeckich, czego dowodem były burzliwe obrady synodu w Kijowie 6 lipca 1629 r., wynikało z kompromisowych propozycji metropolity W. Rutskiego. Zaproponował on utworzenie unicko-prawosławnego patriarchatu w Rzeczypospolitej, który miał być środkiem do zjednoczenia. Kandydatem na patriarchę miał być właśnie Mohyla. Ta propozycja, będąca próbą prowadzenia samodzielnej polityki wobec prawosławnych przez Rutskiego, została opracowana w postaci memoriału pt. *Præparatio ad synodum*⁴⁴. Unici opracowali nawet wstępny projekt porozumienia, które było wyraźnym kompromisem wobec prawosławia. Sześciopunktowy projekt zakładał: 1. Kompromisowe rozwiązanie problemu nauki o Duchu Świętym, które miało polegać na wzajemnym uznawaniu za prawowierne katolickich i prawosławnych formuł dogmatycznych dotyczących tajemnicy Ducha Świętego; 2. Przyjęcie przez prawosławnych istnienia czyśćca, bez konieczności wiary w ogień oczyszczający; 3. Wiarę w stan błogosławiony dusz przed sądem ostatecznym; 4. Uznanie ważności sakramentu prawosławnych i katolików; 5. Uznanie prymatu papieża; 6. Zachowanie dotychczasowej zwierzchności patriarchy, który miał okazać swoją prawowierność

⁴² А. Жуковський, *Петро Могила*, s. 128–130.

⁴³ І. П. Крипякевич, *Нові матеріали до історії соборів 1629*, „*Записки Наукового Товариства ім. Шевченка*”, т. 116:1933 s. 10, 24–25; А. Жуковський, *Петро Могила*, s. 130–136; С. Голубев, *Київський митрополит Петр Могила*, т. 1, анекс: документ nr 63.

⁴⁴ А. Жуковський, *Петро Могила*, s. 128–130. І. П. Крипякевич, *Нові матеріали*, s. 21–22, 30; А. Жуковський, *Петро Могила*, s. 133–134; С. Голубев, *Київський митрополит Петр Могила*, т. 1, анекс: документ nr 67 s. 379–384; М. Грушевський, *Історія України*, т. 8 cz. 2 s. 97.

przed królem w postaci wyznania wiary. Propozycje te były jednak niezrealizowane, głównie z powodu negatywnej decyzji Kongregacji Propagandy Wiary⁴⁵.

Po roku 1633, po objęciu przez Mohylę stolicy metropolitalnej w Kijowie, włączył się on również w rozmowy, podejmując na nowo zakończone fiaskiem w latach dwudziestych próby zrealizowania „unii uniwersalnej”. Ta czwarta próba miała miejsce w latach 1636–1638⁴⁶. Była ona zainicjowana przez wołyńskiego wojewodę Adama Aleksandra Sapanunkę, a praktycznie kierowana przez króla. Można przypuszczać, że Mohyla ostrożnie włączył się w tę następną wielce ryzykowną inicjatywę strony rzymskokatolickiej, już bez udziału unitów, ze względu na jednoznaczne kompromisowe stanowisko Władysława IV. Król dążył do ugodowego i polubownego rozstrzygnięcia sporów unicko-prawosławnych. Ujawniły się one szczególnie silnie po 1632 r. w związku z legalizacją prawosławia w Rzeczypospolitej. Gwarantowały to „Artykuły uspokojenia religii greckiej” podpisane przez Władysława IV przed sejmem elekcyjnym oraz mianowanie Mohyły metropolitą kijowskim w 1633 r. Decyzję króla potwierdził sejm w 1635 r. Wówczas to konstytucja sejmowa równała w prawach unitów i prawosławnych. Następstwem uznania prawosławia był podział dóbr między oba Kościoły wschodnie, co w praktyce polegało na odbieraniu majątków unickich i przekazywaniu ich prawosławnym. Kierować tym miała specjalna Komisja Koronna powołana przez króla. Środkiem do tego porozumienia miało być zjednoczenie przez utworzenie ruskiego patriarchatu. Władysław IV był pragmatykiem w dziedzinie doktrynalnej. Sądził on, że w tej dziedzinie istnieje możliwość wzajemnych ustępstw. Realizacja idei zjednoczenia unicko-prawosławnego poprzez kompromis doktrynalny stale pojawiała się wśród otoczenia króla. Widoczne jest to szczególnie w królewskich uniwersałach skierowanych do unitów i prawosławnych z 5 września 1636 r., w których Władysław IV zachęcał obie strony do porozumienia i zjednoczenia w oparciu o wspólny patriarchat. W uniwersale do episkopatu prawosławnego król pisał: *Życzmy sobie, abyście przed początkiem następnego sejmku porozumieli się z bractwami i razem znaleźli sposoby, przy pomocy których między obiema stronami – prawosławnymi i unitami – mogłoby nastąpić zjednoczenie i trwała*

⁴⁵ E. Šmurlo, *Le Saint-Siège et l'Orient orthodoxe*, s. 62–63. Autor wydał również dokumenty, które powstały w Rzymie w związku z inicjatywą Rutskiego z 1629 r. (*tamże*, dokumenty nr 11–22).

⁴⁶ А. Жуковський, *Петро Могила*, s. 137–138.

zgoda, a póki wy nie pojednacie się między sobą dobrowolnie dobrym sposobem, każda strona niech nie niepokoi drugiej. Wiemy, że głównym problemem między wami będzie problem zwierzchności, którą wy prawosławni oddajecie patriarchatowi konstantynopolitańskiemu, ale kiedy rozsądźcie, co działo się i co dzieje się teraz z tą stolicą, to lekko zrozumiecie, że nie naruszając praw patriarchatu, za przykładem Moskwy i innych państw możecie mieć u siebie w domu to, za czym zwracacie się za granicę⁴⁷.

Zwolennicy polityki wyznaniowej Władysława IV w tym samym czasie przedstawili odpowiedni projekt pojednania unicko-prawosławnego. Projekt ten został zatytułowany: *Modus concordiae generalis a parte desunitorum conceptus*. Był on poprawioną i rozszerzoną wersją projektu z 1629 r., który miał być diskutowany na niedoszłym unicko-prawosławnym zjeździe we Lwowie⁴⁸. Była to więc ponowna propozycja kompromisu doktrynalnego. Strona katolicka miała uznać odmienności prawosławnej doktryny i pośrednią zwierzchność patriarchy. Prawosławie zaś miało uznać prymat papieża. Mohyła zgodnie z życzeniem króla pismem z 26 października 1636 r. wezwał swoich wiernych do pojednania na najbliższym sejmie planowanym na styczeń 1637 r.⁴⁹ Obrady sejmowe w sprawie ugody unicko-prawosławnej zakończyły się niepowodzeniem. Zaważyła tutaj nieprzejednana postawa Rzymu, gdzie zdecydowano się na kontynuację dawnej polityki z lat 1626–1629. To znaczy zakazano katolikom wszelkich dyskusji dogmatycznych z prawosławnymi, którzy zamiast tego mieli się podporządkować bezwarunkowo ustaleniom unijnym z lat 1595/1596⁵⁰. W świetle roli i udziału Mohyły w unijnych inicjatywach z lat 1627–1629, 1636–1637 widać jasno, że jego pozytywna odpowiedź na kolejną katolicką inicjatywę unijną z 1643 r., której efektem był pro-

⁴⁷ А. Жуковський, *Петро Могила*, s. 139; I. Szaraniewicz, *Patriarchat wschodni wobec Kościoła Ruskiego i Rzeczypospolitej Polskiej ze źródeł współczesnych*, Kraków 1879 s. 101–104, 106.

⁴⁸ Tekst i szczegółowe omówienie u С. Голубев, *Кієвський митрополит Петр Могила*, t. 2, s. 143–148; (tekst oryginału porozumienia: t. 1, suplement, s. 380–384). Gołubiew przyjął w tej sprawie poglądy M. Harasiewicza. Zob. Tegoż, *Annales ecclesiae ruthenorum*, Leopoli 1862 s. 452–453. Natomiast Śmurlo jest zdania, że projekt powstał w okresie późniejszym. Por. Tegoż, *Le Saint-Siège et l'Orient*, s. 108–111.

⁴⁹ С. Голубев, *Кієвський митрополит Петр Могила*, t. 2 s. 148–149.

⁵⁰ Kongregacja Propagandy Wiary wraz z Świętym Oficjum odrzuciły zamysł stworzenia patriarchatu w Rzeczypospolitej. Oficjalnie motywowano to nadzieją na pozyskanie dla jedności samego patriarchy w Konstantynopolu. Zob. E. Śmurlo, *Le Saint-Siège et l'Orient*, s. 259–254.

jekt unii Mohyły z 1644 r., nie była wynikiem i skutkiem działania przypadkowego. Mohyła w 1645 r., podobnie jak wcześniej, postępował według ściśle określonych zasad. Wypracował on jednolitą linię postępowania w stosunku do unijnych propozycji króla czy papieża⁵¹. Była ona oparta na gotowości do dialogu w sprawie unii, lecz pod warunkiem ustępstw na rzecz dialogu dogmatycznego ze stroną katolicką. Mohyła na przestrzeni lat od 1627 do 1645 r. okazał się więc człowiekiem konsekwentnym, działającym zgodnie z logiką wynikającą z przekonania o pełnowartościowości doktrynalnej prawosławia jako zbawczego Kościoła Chrystusa.

Uniwersalizm soteriologiczny projektu unii Mohyły szczególnie wyraźnie rysuje się w zestawieniu z poglądami soteriologicznymi przedstawicieli strony katolickiej, którzy wystąpili wobec Mohyły ze zjednoczeniowymi inicjatywami i brali udział w pertraktacjach. Byli to kolejno: 1. Metropolita unicki W. Rutski, prowadzący próby porozumienia z metropolitą prawosławnym od 1623 r. aż do śmierci 5 lutego 1637 r.; 2. M. Smotrycki w latach 1626–1628; 3. Papież Urban VIII, który 3 listopada 1643 r. wystosował do Mohyły, list zachęcający go do uznania swej zwierzchności. Metropolita unicki W. Rutski, z którym Mohyła prowadził rozmowy unijne, oficjalnie przed Stolicą Apostolską występował jako bezwzględny zwolennik katolickiego ekskluzywizmu soteriologicznego. Zostało to najwyraźniej podkreślone w memoriale *De quinque impedimentis unionis* z 28 czerwca 1622 r.⁵² Ważyły się wówczas losy unii w Rzeczypospolitej zagrożonej całkowitą latynizacją i brakiem poparcia ze strony episkopatu łacińskiego. Rutski w swym dramatycznym memoriale, zwracał uwagę, że unia jest potrzebna do zbawienia prawosławnych dusz chłopskich. Właśnie pozostawienie im wschodniego obrządku pozwalało na ich trwanie w unii. Był to argument zasadniczy dla dalszego istnienia unii. Proponowana przez episkopat łaciński latynizacja – według Rutskiego – nie objęłaby właśnie prawosławnych mas, a jedynie szlachtę. Skazałoby to ich poddanych na potępienie. Na dodatek latynizacja spowodowałaby zniechęcenie do unii prawosławnych i złamanie warunków unii florenckiej⁵³. Dzięki zdecydowanej postawie Rutskie-

⁵¹ А. Жуковський, *Петро Могила*, s. 143–144, 168.

⁵² *Epistolae metropolitanarum, archiepiscoporum et episcoporum*, vol. 1: *Epistolae Josephi Vêlamin Rutskij, metropolitae kiovensis catholici (1613–1637)*, wyd. Th. T. Haluscynskyj, A. G. Welykyj, Romae 1956 nr 66 s. 130–160.

⁵³ Ważyły się wówczas losy unii w Rzeczypospolitej, głównie ze względu na negatywne wobec niej stanowisko polskiego episkopatu. W związku z tym w Kongregacji Rozkrzewiania Wiary rozważano możliwość przejścia unitów na ob-

go, papież Urban VIII wydał dekret (10 II 1624) o zakazie zmiany obrządku przez unitów⁵⁴. Ten sam motyw troski o zbawienie, lecz już nie chłopów pańszczyźnianych, ale samego siebie, odnajdujemy w testamencie Rutskiego z 1637 r. W obliczu śmierci metropolita pisał: *Dlatego oświadczam przed całym światem, iż wierzę we wszystko, co święty Kościół Katolicki podaje do wierzenia, i że bez tej wiary, zwłaszcza bez jedności ze Świętym Kościołem Rzymskim nikt nie może być zbawiony*⁵⁵.

Nieporównanie większą rolę niż Rutki w dziele włączenia w rozmowy unijne Mohyły odegrał współuczestnik tajnych unijnych pertraktacji z lat 1627–1628 – arcybiskup M. Smotrycki. Był on wówczas zdeklarowanym kryptounitą nawróconym w latach 1624–1625 w czasie podróży na Wschód: do Konstantynopola i Jerozolimy. Z podróży powracał już jako człowiek przemieniony, owładnięty ideą zjednoczenia obu podzielonych Kościołów ruskich⁵⁶. Dzięki jego wysiłkom doszło do wspomnianych już unijnych rozmów, w które został wtajemniczony Mohyła. Smotrycki próbował urzeczywistnić swoje idee w sposób, który zakładał działania prounijne bez odkrywania swego katolicyzmu. Ta tajemniczość osłaniała również jego nowe poglądy soteriologiczne. W porównaniu z metropolitą unickim – Rutkim, musiał on ukrywać swoją jakościową zmianę poglądów na naturę zbawienia, która w Kościele prawosławnym stała pod znakiem zapytania dla arcybiskupa – tajnego konwertyty⁵⁷. Jego prawdziwe po-

rządek łaciński. Zob. *Acta S. C. de Propaganda Fide historiam Ukrainae et Bielarusiae spectantia*, wyd. A. G. Welykuj, Roma 1953 vol. 1 s. 10; I. Хома, *Київська митрополія в берестейським періоді*, Рим 1979 s. 123–130; *Monumenta Ukrainae Historica* (dalej cyt. MUH), ed. A. Septyckyj, Romae 1971 vol. 9–10 s. 139–141, 462–463.

⁵⁴ Tamże, s. 377–383.

⁵⁵ *Testamentum spirituale metropolitae Rutskyj*, Deremani, 28 I 1637, w: MUH vol. 11, Romae 1974 s. 190–192. Por. *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia* (dalej cyt. VMP), wyd. A. Theiner, t. 3, Romae 1860–1863 s. 412–413. Zob. też W. Hryniewicz, *Soteriologiczny ekskluzywizm u podstaw uniatyzmu*, „Studia Theologica Varsaviensia” R. 29:1991 nr 2 s. 58.

⁵⁶ W siedemnastowiecznej literaturze nawróceniu Smotryckiego nadano charakter cudownego wydarzenia, spowodowanego wyrzutami sumienia po śmierci unickiego arcybiskupa połockiego J. Kuncewicza. Szczególnie chodzi tutaj o dzieło W. Koryckiego, *Widok potyczki wygranej*, Wilno 1634 r. oraz J. Suszy, *Saulus et Paulus Ruthenae*, Roma 1666.

⁵⁷ T. Grabowski, *Ostatnie lata M. Smotryckiego*, Lwów 1916 s. 316–318; W. T., *Szawel i Paweł unji Kościelnej*, „Oriens” 1933 nr 6 s. 163–169; W. Urban, *Konwersja Melecjusza Smotryckiego polemisty i dysunickiego arcybisku-*

głądy na istotę zjednoczenia zostały odkryte dopiero w 1628 r., bezpośrednio przed rozpoczęciem soboru prawosławnego w Kijowie. Wówczas to fragmenty *Apologii*, które za przyczyną Sakowicza dotarły do uczestników soboru, wywołały tak wielką konsternację, że Smotryckiemu groziła śmierć. Gwałtowna reakcja uczestników synodu kijowskiego na traktat Smotryckiego wynikała z faktu ogłoszenia przez niego stanu postępującego upadku wyznania, którego był dawnym obrońcą⁵⁸. Było to tym dotkliwsze, że Sakowicz dopatrywał się w prawosławiu zejścia z drogi zbawienia. Był to atak bolesny. Autor zanegował zbawczą funkcję prawosławia. Pociągało to za sobą zakwestionowanie racji bycia prawosławia w dotychczasowej formie. Skazywała ona bowiem prawosławie na eklezjologiczną samodestrukcję. Istotą jego dramatycznego kroku było głębokie przekonanie, że prawosławie utraciło znaczenie ortodoksyjności. Źródłem tego miało być przeniknięcie herezji protestanckich do teologii prawosławnej (np. patriarchy Lukaris). Jedynym wyjściem z tej sytuacji miał być powrót do jedności z Rzymem – jedynego miejsca prawdziwej teologii wiernej Ewangelii. Bez tej jedności dla Smotryckiego Kościół prawosławny przestał być miejscem zbawienia. Smotrycki, owładnięty tą ideą, rozpoczął swą akcję propagowania unii.

Dzieło Smotryckiego dzieli się na trzy części⁵⁹. W pierwszej opisuje swoją podróż do Konstantynopola i Jerozolimy. W Ziemi Świętej, w Jerozolimie, w obliczu Golgoty i Grobu Chrystusa, Smotrycki odkrywa w sobie powołanie do misji zjednoczenia chrześcijaństwa. Tutaj Smotrycki uświadomił sobie jasno, że bez tej jedności na wzór Trójcy Świętej nie ma zbawienia w Kościele Chrystusa. *Prosiłem aby rozdwojony naród nasz Ruski, wszystek był iedno, jako on z Ojcem swym niebieskim jedno jest y zebyśmy wszyscy tam byli, gdzie*

pa połockiego w latach 1620–1627, „Nasza Przeszłość” t. 5:1957 s. 133–216; K. Kułak, *Psychologia nawrócenia*, t. W. Petryszyn, Białystok 1984; D. A. Frick, *Introduction*, w: *Collected Works of Meletij Smotryckij*, Cambridge Mass. 1987 s. IX–XXXVIII.

⁵⁸ M. Smotrycki był autorem najważniejszego prawosławnego dzieła teologicznego w pierwszej połowie XVII w. pod tytułem *Threnos, to jest Lament jedyney ś. Powszechney Apostolskiej Wschodniej Cerkwie, z objaśnieniem Dogmat Wiary*, Wilno 1610 (wyd. offsetowe: *Collected Works of Meletij Smotryckij*, With an introduction by D. Frick, Cambridge Mass. 1987 s. 1–235, Zob. W. Hryniewicz, *Droga ku zatraceniu. Argumenty soteriologiczne w prawosławnej opozycji wobec unii brzeskiej*, w: *Veritati et caritati. W służbie teologii pojednania*. Red. P. Jaskóła, Opole 1992 s. 259–261.

⁵⁹ П. К. Яремко, *Мелетій Смотрицький. Життя і творчість*, Київ 1986 s. 108–112.

on iest [...] ⁶⁰. Wyprawa do Ziemi Świętej i doznane tutaj uniesienie religijne spowodowały głębokie przekonanie, że życiową misją Smotryckiego ma być zrealizowanie misji zjednoczenia chrześcijaństwa. Jak pisał w *Apologii*, Bóg powierzył mu misję: ... abym wszystkie Słowieńskie narody oraz P. Bogu memu w święty iego Oycowski przemysł z części mey Kapłańskiej podał y pouczył, prosząc iego świętey dobroci, aby wszystkim nam iakimi on wie sądami proszone przez niego u Boga Oycy swego IEDNO być, y iak iednymi ustami y iednymi sercem wewnątrz Cerkwie iego świętey Przechwalebne y Przewielbione Imię Ojca y Syna y S. Ducha chwalić, y wystawiać raczył. Gdzie zaraz siebie podawszy całą duszą y czystym sercem moiem w to rozszonno przez niego u Oycy swego Iedno, iemu jak Panu memu y Bogu, na to w Cerkwi yego Syna, posługą siebie ofiarowałem, poślubił i oddał, abym zbawienne iego to IEDNO w narodzie moim opowiadał ⁶¹.

W drugiej części swego dzieła ten sam kryzys prawosławia – co na Wschodzie – Smotrycki opisał na przykładzie Rzeczypospolitej. Dlatego ogłosił przed prawosławnymi bolesną prawdę o przeniknięciu do myśli teologicznej najbardziej skrajnych poglądów reformacyjnych: arianizmu i kalwinizmu. Dopatrzył się ich w dziełach teologów i polemistów broniących prawosławia przed ekspansją katolicyzmu. Według Smotryckiego byli to: Kleryk Ostrogski, Stefan Zizanij, Krzysztof Filalet i Teofil Ortholog. Poprzez ich dzieła do teologii prawosławnej przeniknęły liczne herezje, które powodowały utratę zbawczej wartości Kościoła prawosławnego ⁶². Jest to podstawowa teza *Apologii* i właściwie całej późniejszej jego twórczości pisarskiej po 1628 r. Udowodnienie jej zajęło autorowi około 2/3 całości pracy ⁶³! Heretycy – w przekonaniu Smotryckiego – są skazani na wieczne potępienie. Pozostają oni poza możliwością zbawienia. I właś-

⁶⁰ M. Smotryckij, *Apologia*, s. 5–6 (525–526 numeracja z reprintu). Zob. wnikliwą analizę treści *Apologii*, w: М. Грушевський, *Історія Української Літератури*. t. 6, ks. 2 s. 42–51 (literatura).

⁶¹ M. Smotryckij, *Apologia*, s. 7 (526).

⁶² W przedmowie do *Apologii* autor pisał: Roku 1597, niejakiś ciemny Autor Krzysztoff Filalet ważył o dwie rzeczy wielkie. O rzecz pierwszą tak się otwarcie poważył, iż Haeretykiem z wiary będąc, ważył się pokryć larwą wyznanie Prawosławnej wiary S. Wschodniej Cerkwie. O rzecz drugą, iż Haeretyckie swe bluźnierstwa i poddał pod obronę czystemu Katholikowi, mężowi wysokich cnot y okazałoby pobożności. Ów mąż to książę Konstanty Ostrogski, który wykorzystał Krzysztofa Filaleta, pseudonim Marcina Broniewskiego – brata polskiego – do polemiki antyunijnej. Zob. J. Długosz, *Postłowie*, w: M. Broniewski, *Apokrysis*, wyd. J. Długosz, J. Byliński, Wrocław 1994 s. 280–282.

nie to samo grozi prawosławnym podatnym na protestantyzm: Ty przezacny narodzie według świadectwa sumienia, jakie ci Bóg y zbawienie twoie iest miłe, dekretuy. Ja pod tymże samym Boga y zbawienia mego miłości obowiązkiem, z części mey każdego z was przestrzegam, uwiadamiam, y upewniam, że ktokolwiek z narodu naszego Ruskiego dla tey wiary, którą nasze bądź Zyzani, Philalae, Ortodog, klerik, Azary, Elenchus, y tym podobni opisali, traci (się) abo umiera na swoje szkodzie traci: y nadaremnie umiera i zatracca dusze swoje, a nie zbawia. Zgorzał w Konstantynopolu spalony od Greków, Bazyli Bogomil. Zgorzał w Konstanciey spalony od Rzymian, Jan Hus. Zgorzał Michał Serwet spalony od Kalwinistów w Genewie: Liszył sie żywota święty mieczem od Zwinglian Walentyn Gentiles w Bernie [...] Cóż im z tego, że majątność y żywot dla hereziewy tracili? Owo w pożytku oddań, że rychley niż się spodziewali, do piekła się dostali. Każdy abowiem Schismatyk, abo Heretyk może bydz y spalony, ale koronowany bydz niemoże. Korony abowiem Królewskie synom Królestwa należą, a nie wywołańcom z Królestwa, jakimi są wszyscy Schizmatykowie y Heretykowie ⁶⁴.

W trzeciej części swego dzieła, aby przeciwdziałać przenikaniu herezji do prawosławia, co doprowadza do jego ruiny, autor zaproponował zjednoczenie z Rzymem. Zawarł tam pewną próbę syntezy soteriologii, do której doszedł w swych przemyśleniach i dogmatycznych wyborach ⁶⁵. Smotrycki stwierdza raz jeszcze przede wszystkim zagrożenie zbawienia w Kościele prawosławnym, do którego przeniknęła błędna nauka heretycka, co zostało już szczegółowo przeanalizowane w drugiej części. W dramatycznym tonie zwraca się on do czytelników: [...] przezacny narodzie Ruski dla ciebie czynię y tobie do pilnego uważenia podaię y proszę, abyś uważnie przeczytyszy nie niedbał osobie y swoim zbawieniu ale czuł y jak nayrychley z tych niezbożności ptryśnąć pospieszył się. Bo póki twoy tobie iest Zyzani, Filalet, Ortodog, Klerik, Azary, Eenchus, Antigraph, Syraski, y tym podobni, poty ty w wystepku fałszu, klamstwa, potwarzy, bluźnierstw, błędów i Haerezi... ⁶⁶

Zagrożenie zbawienia przenikaniem herezji autor konkretyzuje w stwierdzeniu bezwartościowości śmierci męczeńskiej ludzi wyznających fałszywą wiarę „nowych teologów”. Są oni bezapelacyjnie ska-

⁶³ Najważniejsze dzieła M. Smotryckiego po 1628 r. to: *Paranesis...*, Kraków 1628; *Exethesis...*, Kraków 1628.

⁶⁴ *Apologia*, s. 90–91 (568–569).

⁶⁵ W. Hryniewicz, *Droga ku zatraceniu*, s. 261–264.

⁶⁶ *Apologia*, s. 90 (569).

zani na wieczne potępienie⁶⁷. Pewność co do niemożliwości zbawienia heretyków stopniowo przenosi się nie tylko na podatnych na „nowinki” prawosławnych, ale rozszerza się na wszystkich „schizmatyków” – oderwanych od jedności z papieżem. Jest to końcowy wniosek Smotryckiego, który przejmując bez zastrzeżeń typowy dla polemicznej teologii katolickiej ekskluzywizm soteriologiczny⁶⁸. Natomiast różnice między prawosławiem i katolicyzmem są dla niego jedynie słownymi nieporozumieniami. Są one wyszczególnione w specjalnym dodatku: *Considerate* dołączonym do *Apologii*. Autor zamieścił tutaj wspomnianych już wcześniej sześć tradycyjnych, spornych zagadnień dzielących katolicyzm i prawosławie⁶⁹. Dodanie *Considerate* zdaje się równoważyć stwierdzenia zawarte w poprzedzających ją trzech częściach *Apologii*. Nie zmienia to jednak faktu, iż Smotrycki w swej krytyce oparł się na wzorach polemiki katolickiej. Przejmował on ekskluzywizm soteriologiczny, zwłaszcza w ujęciu P. Skargi. Swoich poglądów soteriologicznych Smotrycki bronił konsekwentnie w późniejszych pracach i do końca życia pozostał wierny swej konwersji⁷⁰.

Katolicki ekskluzywizm soteriologiczny najwyraźniej został wyeksponowany w liście papieskim z 3 listopada 1643 r. Urban VIII wprost i jednoznacznie wezwał Mohyłę do powrotu do jedności w celu uzyskania zbawienia dla siebie i swoich wiernych. W liście czytamy: *Chociaż wiemy, że różnice w wierze oddzielają w dużym stopniu nas od twojego stada, jednak apostolska troska skierowuje do ciebie myśli pragnąc skłonić cię do stolicy katolickiej wiary, gdzie Pan wybrał sobie siedzibę, i zawołać na bezpieczną drogę, którą przenajświętsze klucze otwierają wierzącym narodom bramy wiecznego królestwa. Wystuchaj, szanowny bracie, zbawczych porad, które tobie są proponowane nie tyle przez miasto, które jest ojczyzną narodów i nauczycielem prawdy, ale samym niebem o własne zbawienie i o zbawienie innych, którzy kierują się za twoimi śladami i lekko pójdą szlakiem, który ty wska-*

⁶⁷ *Ja pod tym samym Boga y zbawienia mego miłości obowiązkiem [...] uwiadamiam i upewniam, że ktokolwiek z narodu naszego Ruskiego dla tej wiery, którą naszą być Zyzani, Philalet, Ortolog, Klerik [...] y tym podobni opisali, traci się albo umiera; na swoje szkodę y na daremnie umiera... ztraca duszę a nie zbawia. Apologia, s. 90–91 (568–569).*

⁶⁸ *Każdy abowiem Schizmatyk, abo Heretyk może bydź y ścięty y spalony, ale nie koronowany. Korony obowiem Królewskie synom Królestwa należą a nie wywołnicy z Królestwa jakimi są smizmatykowie y heretykowie, Apologia, s. 91 (569). Por. tamże, s. 92 (569), s. 130–132 (588–589), s. 175–176 (610–611).*

⁶⁹ *Apologia, s. 130–210 (588–623).*

⁷⁰ Smotrycki zmarł w Deremaniu 27 XII 1633 r. Zob. D. A. Frick, *Metitij Smotryckij*, Cambridge Mass. 1995 s. 158–169.

zesh im swoim przykładem [...] Modlimy się, aby Najwyższy któremu my w swoich modlitwach najszczerzyszych zawsze polecamy cały naród ruski, poprzez dostojne błagania raczył darować upragniony sukces. Bo jeżeli mógł swoją wszechmocą zebrać rozproszonych izraelitów to może pod natchnieniem Ducha Świętego sprawić w twoim sercu owoce wiecznego zbawienia [...] ⁷¹. Myśl o wyłączności zbawienia w Kościele katolickim kontynuuje i wyjaśnia dodatkowo list kongregacji kardynałów z 9 listopada 1643 r. ⁷² Podkreśla się w nim „monopol” Stolicy Rzymskiej na prawowierność doktryny chrześcijańskiej. Jest to uzasadnione: 1. zanikiem zbawczej ortodoksji w pozostałych stolicach starożytnego chrześcijaństwa, w tym Konstantynopola; 2. upadkiem wschodnich patriarchatów poddanych niewoli tureckiej; 3. pry matem papieża, który kontynuuje nadaną przez Chrystusa św. Piotrowi i jego następcom obietnicę wierności nauce Chrystusa, aż do skończenia świata.

Obraz uniwersalizmu soteriologicznego zawarty w projekcie unii byłby niepełny bez jego analizy w świetle całości dorobku teologicznego Mohyły. Dzięki temu można w pełni zastosować obraną przez nas metodę badawczą. Mohyla zostawił pokaźny dorobek teologiczny. Umożliwia to umieszczenie soteriologii projektu unii w panoramie całej jego myśli teologicznej, w jej aspekcie soteriologicznym. Zestawienie uniwersalizmu soteriologicznego projektu unii z 1645 r. z całością teologii Mohyły jest o tyle istotne, że przypisywane mu dzieła miały służyć uporządkowaniu dogmatyki prawosławnej. Kościół ten w XVI i XVII w. nie posiadał zwartego korpusu dogmatycznego, który mógłby się przeciwstawić doktrynalnej ofensywie protestantyzmu czy katolicyzmu. Ta słabość była źródłem sukcesów zachodniego chrześcijaństwa wśród prawosławnych, jaskrawo widocznych w Rzeczypospolitej. Tak konsekwentnie i energicznie od 1631 r. organizowane przez Mohyłę kolegium w Kijowie służyło wzmocnieniu i reformie dogmatyki prawosławnej. Mohyle udało się stworzyć w Kijowie centrum intelektualno–teologiczno–wydawnicze, gdzie podjęto trud

⁷¹ List papieża w łacińskiej wersji zob. J. Turgenew, *Historica Russiae Monumenta*, t. 2, Petersburg 1841–1842 s. 215–216; VMP t. 3 s. 425; *Documenta Pontificum Romanorum Historiam Ucrainae illustrantia (1075–1953)*, wyd. P. Athanasius, G. Welykuj, vol. 1, Romae 1953 s. 531–532; А. Жуковський, *Петро Могила*, s. 145–146 (tłumaczenie ukraińskie).

⁷² Wspomniany list Kongregacji z 9 XI 1643 r. zamieścił С. Голубев, *Київський митрополит*, t. 2, апендикс, s. 285–287; А. Жуковський, *Петро Могила*, s. 146–147; М. Грушевський, *Історія України*, t. 8 cz. 2, s. 111–113; E. Šmurlo, *Le Saint-Siège*, s. 107.

uporządkowania dogmatyki, nadając jej jasną i zwartą formę nieznaną dotąd w prawosławiu⁷³. W efekcie tych starań w kręgu uczonych związanych z Mohylą powstały dzieła w Kijowie, przypisywane Mohyle. Miały one służyć uporządkowaniu i pogłębieniu dogmatycznych treści teologii prawosławnej, a przez to stworzyć podstawy ułatwiające szlachcie trwanie przy prawosławiu. Równocześnie dzieła te miały znaczenie ogólnoprawosławne. W całym świecie prawosławnym tylko metropolia kijowska zdolna była do wydawania syntez teologicznych w postaci Katechizmu i nowych wydań ksiąg liturgicznych, jak przede wszystkim Trebnik. Dzieła, które będą stanowić przedmiot naszej analizy, to: 1. *Wyznanie Wiary Prawosławnej* wydane w 1645 r. w skróconej wersji pt. *Mały Katechizm...*⁷⁴; 2. Euchologion (Trebnik) z 1646 r.⁷⁵; 3. *Lithos* z 1642 r.⁷⁶

Uniwersalizm soteriologiczny w stosunku do katolicyzmu zawarty w teologicznych dziełach Mohyły, wyraża się przede wszystkim w ich zasadniczej antyprotestanckiej tendencji. Jest to ich stały motyw, który powoduje naturalne zbliżenie do teologii polemicznej katolicyzmu w jej nurcie antyprotestanckim⁷⁷.

Antyprotestanckie tendencje zawarte w *Prawosławnym Wyznaniu Wiary* związane są z genezą tego dzieła. Zagrożenie przenikania pro-

⁷³ Opis bibliograficzny dzieł teologicznych, przypisywanych Mohyle obejmuje jedenaście pozycji. Zob. K. Estreicher, *Bibliografia Polska*, t. 22 z. 1–2, Kraków 1907 s. 506–509; Mohiła Piotr, w: *Bibliografia literatury polskiej, Nowy Korybut*, t. 2 red. R. Pollak, Warszawa 1974 s. 528–529. Dzieła przypisywane Mohyle były w istocie pracami zbiorowymi. Współpracownikami metropolity byli profesorowie jego kolegium: ihumen J. Kozłowski († 1651), S. Kossow († 1657), O. A. Kalnofojskij (rok urodzenia i śmierci niezany); Zob. I. П. Крипякевич, *Історія України*, Львів, s. 151; М. Грушевський, *Історія України*, t. 8 cz. 2 s. 89–92; Хв. Тітов, *Типографія Києво Печерской Лаври*, t. 1, Київ 1918; T. Grabowski, *Z dziejów literatury unicko-prawosławnej*, s. 163–170.

⁷⁴ Wersję w języku staroukraińskim wydał С. Голубев, *Київський митрополит*, t. 2, apendiks, s. 358–469. Zob. omówienie literatury, dotyczącej powstania i znaczenia Katechizmu, u: I. Ševčenko, *The Many Worlds*, s. 24–25, 33.

⁷⁵ Fotokopie Trebnika: Camberra–München–Paris 1988; *Opera Facultatis Theologicae*, Universitas Catholica Ucrainorum S. Clementis Papae, t. 66, Romae 1988.

⁷⁶ *Архив Юго-Западной России издаваемый Временною Комиссиею для разбора давних актов* (dalej cyt. АЮЗР), Киев 1859–1914: cz. 1 (1864–1906) t. 9 s. 1–4, 14 (wraz z komentarzami i przedmową Gołubiewa).

⁷⁷ A. Malvy, M. Viller, *La Confession Orthodoxe de Pierre Mohila, Metropolitte de Kiev*, „Orientalia Christiana” R. 10:1927 nr 39 s. XVIII; А. Жуковський, *Петро Могила*, s. 178–179.

testantyzmu spowodowało podjęcie wysiłku stworzenia w Kijowie ogólnego zarysu dogmatyki prawosławnej. Istnienie tego zagrożenia było widoczne w antykatolickiej polemice prawosławnej w Rzeczypospolitej, jak i w samym patriarchacie w Konstantynopolu. Dla prawosławnych prawdziwym szokiem były kalwinistyczne sympatie samego patriarchy Cyryla Lukarisa († 1638)⁷⁸. Był on autorem wyraźnie kalwińskiego Wyznania Wiary wydanego po łacinie w Genewie w 1629 r. Dzieło to zostało potępione na synodzie w Konstantynopolu w 1640 r. pod przewodnictwem patriarchy Parteniosa I (Partheniusza). Decyzja ta została zaakceptowana przez prawosławną metropolię kijowską na soborze w Kijowie 8–19 września 1640 r.⁷⁹ Jednak w przeciwieństwie do Greków, którzy jedynie potępiłi heretyckie *Wyznanie wiary* przypisywane Lukarisowi, w Kijowie przedstawiono konkretny oręż przeciwko przenikaniu teologii protestanckiej do prawosławia. Był nim projekt *Wyznanie wiary Cerkwi prawosławnej*. Został on zaprezentowany uczestnikom synodu przez jego autorów – metropolitę Mohylę i Izajasza Trofimowicza Kozłowskiego w formie katechizmu. Synod miał zatwierdzić ten katechizm. Aby do tego doszło, podjęto na podstawie Katechizmu dyskusję nad głównymi zagadnieniami teologii prawosławnej i liturgiki. Dyskusje te trwały od 9 do 15 września. Widać jasno, że zdawano sobie sprawę, iż należy uporządkować i jasno wyrazić prawosławną dogmatykę i liturgikę. Wszystko to miało dostosować prawosławie do skutecznego przeciwstawienia się ekspansji protestantyzmu i katolicyzmu. Było to konieczne ze względu na powstający chaos doktrynalny. Dyskusja synodalna nad katechizmem przybrała ten sam antyprotestancki charakter co sam synod i stała się jego głównym tematem. Obrady zdominowała dyskusja nad sakramentologią (chrzest, Eucharystia, małżeństwo), es-

⁷⁸ N. Zernov, *Wschodnie Chrześcijaństwo*, t. J. S. Łoś, Warszawa 1967 s. 110–113; *Historia Kościoła*, red. L. J. Rogier, t. 3 (autor tego tomu H. Tüchle), Warszawa 1986 s. 267–271; K. Rozemond, *Notes marginales de Cyrille Lucar dans un exemplaire du Grand Catéchisme de Bellarmin*, w: „Kerkhistorische Studien” t. 12, Haag 1963. Zob. również: С. Голубев, *Київський митрополит Петр Могила*, t. 2, apendiks, nr 63 s. 251 (jest to list patr. Parteniusza do Mohyły i całej metropolii w sprawie kontrowersji z powodu pojawienia się książki *Kalwińskiej nauki, pod imieniem św. pamięci nieboszczyka Ojca Cyrilla Patriarchy Konstantynopolańskiego*).

⁷⁹ Obrady synodu są znane na podstawie polemicznego dziełka K. Sako-wicza, *Sobór kijowski schizmatycki*, Warszawa 1640 r. (wydanie drugie Kraków 1642). W niniejszym opracowaniu korzystam z egzemplarza drugiego wydania, zachowanego w Bibliotece Czartoryskich w Krakowie sygn. 11506, I. Zob. М. Грушевський, *Історія України-Руси*, t. 8 cz. 2 s. 89–93.

chatologią (czyścić), liturgiką i przepisami kanonicznymi. Poruszano również te zagadnienia, które oddzieliły prawosławie od katolicyzmu, głównie z dziedziny eschatologii: czyścić, sąd ostateczny. Po dyskusjach kijowskie zgromadzenie zatwierdziło przedłożone mu *Wyznanie Wiary*. Zostało ono następnie wysłane do Konstantynopola, gdzie miało być przejrane. Następnie katechizm kijowski został przetłumaczony na łacinę i poddany dyskusji na zwołanym przez patriarchę Parteniusza w tym celu soborze w Mołdawii w Jassach. Odbył się on w dniach 15 września – 30 października 1642 r. Tutaj tekst pierwotny, zatwierdzony w Kijowie, został poddany szeregu korektom. Ich autorem był grecki teolog Melecy Sirigos. On również, na zlecenie ojców soboru jasskiego, dokonał przekładu z łaciny na grekę. Ostatecznie, po poprawkach na soborze w Jassach, tekst katechizmu został 11 marca 1643 r. uznany za prawowitny, zgodną decyzją czterech ówczesnych patriarchów prawosławnych: Pasjusza z Jerozolimy, Parteniusza z Konstantynopola, Joanika z Aleksandrii i Makariosa z Antiochii⁸⁰. *Wyznanie Wiary* ukazało się drukiem po dwóch latach od decyzji patriarchów w 1645 r. Mohyla zdecydował się wydać w formie skróconej pierwotną wersję katechizmu zatwierdzoną przez sobór kijowski w 1640 r. Najwyraźniej nie akceptował on zmian wprowadzonych przez Greków. Wydanie kijowskie było polskojęzyczne. Ukazało się w Kijowie w 1645 r. pt. *Zebranie krótkiej nauki o artykułach wiary prawosławno-katolickiej chrześcijańskiej... jako Cerkiew Wschodnia apostolska uczy*⁸¹. Rok później we Lwowie wydano wersję „dialektem ruskim”. Pełny tekst grecki Wyznania Wiary został wydany w 1667 r. w Amsterdamie. W 1691 r. ukazało się jego rumuńskie tłumaczenie, a w 1696 r. rosyjskie. Tekst został wówczas jeszcze dodatkowo poprawiony przez greckich teologów. Poprawki te spowodowały odrzucenie rażących zapożyczeń z katolickiej dogmatyki, np. czyścić lub anamneza jako warunek konsekracji. Zaszły więc zmiany w stosunku do katechizmu z 1640 r. i wydanych katechizmów skróconych z 1645 i 1646 r. Po tych korektach został on uznany za księgę symboliczną Kościoła prawosławnego. Był to tzw. katechizm wielki pt. *Orthodoxa Confessio fidei catholicae et apostolicae ecclesiae Orientalis*⁸².

⁸⁰ Tekst wstępu do *Katechizmu*, określonego jako *Prawosławne Wyznanie Wiary Cerkwi prawosławnej i apostolskiej Chrystusa*, zob. А. Жуковський, *Петро Могила*, s. 169–178.

⁸¹ Я. Запасько, *Пам'ятки книжкового мистецтва*, t. 1 (1574–1700), Львів 1981 s. 67–68.

⁸² Schemat linii rozwojowej i ewolucji Katechizmu Mohyły od 1640 do 1667 r.,

Antyprotestancka geneza katechizmu jest już widoczna na jego pierwszych stronach. Chodzi tutaj o przedmowę Mohyły do drugiego staroukraińskiego wydania skróconego katechizmu z 1646 r., który można uznać za najbardziej zgodny z zamierzeniami autora. Mohyla wyjaśnia tutaj przyczyny pojawienia się rok wcześniej pierwszej wersji katechizmu w języku polskim. Uzasadnia to koniecznością przeciwstawienia się oskarżeniom prawosławia o herezję, które szerzono właśnie po polsku. Pojawienie się polskiej wersji katechizmu autor uzasadniał tym: [...] *aby usta bezwstydlive kłamców zatamowane były. Które będąc nieprzyjaciółmi głównymi Cerkwi Wschodniej, Dialektem Polskim, śmiały i ważyły się różnymi herezjami Cerkiew Prawosławno-katolicką malować, światu ohydzać. Aby takim dialektem (gdy prawdziwe wyznanie Cerkowne czytać będą) zrażeni i pogrzebieni wiecznie zostali*⁸³. Był to pierwszy cel powstania katechizmu – walka z oskarżaniem prawosławia o herezje. Z antyprotestancką treścią wstępu korespondują podobne idee zawarte w całości Katechizmu. Zwłaszcza w objaśnieniach „Przykazań Cerkiewnych” dostrzegamy podkreślanie ścisłego odgraniczania wiernych prawosławnych od heretyków. W komentarzu do piątego przykazania, autor pisał: *Heretyckich ksiąg nieczytać, do zborów ich nie chodzić i kazania niesłuchać, także nie będąc uczestnikiem w dysputach z nimi nie wdawać się, i owszem strzegąc się ich według powiedzianego: Człowieka Hieretyka po jednym i drugim strofowaniu strzeżcie się*⁸⁴. W komentarzu zaś do przykazania szóstego czytamy: *Za co należy się modlić [...] Także należy modlić się za Panu Bogu o nawrócenie pogan i niewiernych Hieretyków i Schizmatyków, do prawdy świętej i do powszechnej Cerkwi Chrystusowej. Na koniec powinniśmy Pana Boga prosić, aby wyswobodził z niewoli pogańskiej wszystkich chrześcijan*⁸⁵. Antyprotestantyzm Mohyły, który w naturalny sposób powodował zbliżenie do katolicyzmu – poprzez korzystanie z wypracowanych tutaj wzorów i źródeł polemiki antyprotestanckiej – nie był jednak równoznaczny z przekroczeniem granic ortodoksyjności prawosławnej. Raczej mamy tu do czynienia z kompromisem polegającym na korzystaniu ze wzorów łacińskich, przy jednoczesnym równie silnym podkreślaniu bizantyńskiej tradycji. Mohyla broni rodzimych tradycji zwłaszcza tam, gdzie bezkryty-

który przybrał ostateczną formę *Wielkiego katechizmu* przedstawił: А. Жуковський, *Петро Могила*, s. 177.

⁸³ С. Голубев, *Кієвський митрополит*, t. 2, аpendикс: *Собрание короткой науки*, s. 358–359.

⁸⁴ *Собрание короткой науки*, s. 405–406.

⁸⁵ *Собрание короткой науки*, s. 406.

czne otwarcie się na doktrynę katolicką groziło wprost utratą tożsamości poprzez zgodę na soteriologiczną degradację. Jest to widoczne szczególnie, gdy katechizm kreśli przed czytelnikami konieczne warunki pozwalające uzyskać zbawienie. Na pytanie: *Jak wiele rzeczy potrzeba do zbawienia człowieka chrześcijaninowi Prawosławnokatolickiemu?* katechizm odpowiada: *Dwie rzeczy są potrzebne. Przede wszystkim, dobrze wierzyć w Boga Pana w Trójcy świętej jedyne go i w to wszystko cokolwiek nauka Chrystusowa podała. Po drugie: Pobożnie według wiary żyć, jak pismo święte naucza: Wiedźcie, że z uczynków będzie usprawiedliwiany człowiek a) a nie z wiary tylko. I niniej. Albowiem b) jak ciało bez ducha jest martwe, tak i wiara bez dzieła martwa jest. I na innym miejscu c) mając Wiarę i dobre sumienie, które utraciwszy niektórzy Wiarę utracili, i na innym miejscu d) Mając tajemnice wiary w czystym sumieniu. Tę myśl podejmuje następne pytanie: Naucz mnie, dlaczego mam przede wszystkim dobrze wierzyć, a potem z Wiary żyć pobożnie? Odpowiedź: Dlatego iż bez Wiary niepodobną jest rzeczą podobać się Bogu, Według nauki świętego Apostoła Pawła: e) Albowiem temu, który przystępuje do Boga potrzeba wierzyć, że jest Bóg, i oddaje zapłatę tym, którym jego szukają*⁸⁶. W przytoczonym cytacie można dopatrzeć się wpływu dekretu o usprawiedliwieniu Soboru Trydenckiego z 1547 r. Przeciwstawiono się wówczas poglądom reformatorów głoszących, że wiara jest równoznaczna z ufnością i pewnością osiągnięcia stanu odpuszczenia grzechów co negowało rolę uczynków w zbawieniu⁸⁷. Mohyła, zdaje się, idzie tym samym tropem. Głosi, że do zbawienia konieczna jest wiara, ale i dobre uczynki, a więc wysiłek woli człowieka, by odpowiedzieć na Boże zbawcze objawienie. Równocześnie jednak Mohyła, czerpiąc inspiracje z Soboru Trydenckiego podkreśla, iż źródłem prawowiernej dogmatyki chrześcijańskiej są sobory powszechne: nicejski I i konstantynopolitański II. Autor trzyma się tutaj zarazem ściśle tradycyjnej nauki prawosławia. Można odnieść wrażenie, że dla Mohyły sobór trydencki w swym nauczaniu o usprawiedliwieniu kontynuuje starożytną tradycję soborów niepodzielonego Kościoła. Pod względem soteriologii, która głosi konieczność wiary w miłosierdzie zbawczej łaski Boga i jedynie podkreśla konieczność współdziałania człowieka poprzez wysiłek woli i uczynki, prawosławie i katolicyzm wyznawały tę samą wiarę⁸⁸. Ten sam co w *Katechizmie* duch antypro-

⁸⁶ *Собрание короткой науки*, s. 359–361.

⁸⁷ *Breviarium fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. J. Szymusiak, S. Głowa, Poznań 1964 s. 380–408.

⁸⁸ *Собрание короткой науки*, s. 361–362; М. Грушевський, *Історія Укра-*

testantyzmu odnajdujemy w *Euchologionie*, czyli Trebniku Wielkim z 1646 r.

Mohyła poprzez reformę ksiąg liturgicznych, której ukoronowaniem był Wielki Trebnik z 1646 r., pragnął uporządkować chaos różnorodności liturgicznej⁸⁹. Było to równoznaczne z przeciwstawianiem się zarzutom o przenikaniu do prawosławia herezji, a więc obecności wpływów i infiltracji protestantyzmu. Temu celowi służyło szczególnie uporządkowanie i ujednoczenie Trebnika – księgi liturgicznej zawierającej porządek i prawowierne teksty posług religijnych: sakramentów, sakramentaliów, błogosławieństw, modlitw. Istnienie źródła uporządkowanej liturgii, dającej dostęp do zbawczej łaski, było najlepszym sposobem na uzyskanie gwarancji prawdziwości prawosławia oraz narzędziem walki z oskarżeniami o utratę prawowierności. Tak więc w Trebniku antyprotestantyzm ma na celu podkreślenie prawowierności wschodniego chrześcijaństwa. Swoje pragnienie przeciwstawienia się zarzutom o obecność herezji w życiu liturgicznym prawosławnych wiernych zawarte jest na pierwszych stronach Trebnika. W przedmowie metropolita kijowski zawarł przekonanie: *... że Zbawiciel nasz, Jezus Chrystus będzie wymagał odpowiedzialności za swoje owce, które zostały mi powierzone w opiekę. I wiem dokładnie, że przeciwnicy nasi i fałszywi bracia świętego Prawosławia, ciężko i gwałtownie obrażają prawosławnych, bezwstydnie nazywają naszych duchownych nieukami [...], zarzucając, że Ruś Prawosławna schyla się ku herezji [...], nie zna liczby, formy, materii, intencji, i następstw sakramentów oraz w różnoraki sposób je odprawiają*⁹⁰. Aby się temu przeciwstawić, powstał Trebnik. W tej księdze każdy prawosławny znajdzie pomoc w odpięciu ataków na zbawczą wartość prawosławia. Mohyła twierdził, że każdy prawosławny dowie się z niej: *... jak pocieszyć (umocnić) prawowiernych mocną nadzieją na ich zbawienie, dowiesz się jak bronić niezmienności dogmatów Prawosławnej wiary przed gnębielami i ciemnościelami, widzial-*

ни, t. 8 cz. 2 s. 100.

⁸⁹ Chodzi tutaj przede wszystkim o antyprawosławną twórczość K. Sakowicza. On to ze szczególną gwałtownością atakował praktykę sprawowania sakramentów przez prawosławne duchowieństwo i w ogóle całą liturgiczną duchowość wschodniego chrześcijaństwa. Strukturę jego najważniejszego dzieła – *Epanorthosis abo Prespektywa* – wyznacza demaskowanie rzekomych nadużyć przy sprawowaniu sakramentów. Zob. A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 159–168.

⁹⁰ Przedmowa do: *Trebnyk*, s. 6. Por. А. Жуковский, Вступ (ukraińskie tłumaczenie Przedmowy), w: *Требник Петра Могили* (reprint), Cambera, München, Paris 1988 s. 48–49.

nymi i niewidzialnymi wrogami. Nareszcie dowiesz się o pełnej zgodności, – jak we wszystkich cerkwiach właściwie i jednakowo powinniście wykonywać święte Sakramenty, bo przez nie, jak z jakiegoś świętego naczynia, napełnionego Duchem Świętym, wszyscy prawowierni otrzymują łaskę Bożą i stają się dziedzicami Niebieskiego Królestwa⁹¹.

Myśl tę podejmuje autor również w drugiej części Trebnika. W komentarzu do obrzędów święcenia wody w święto Chrztu Chrystusa w Jordanie autor zwraca się do swoich wiernych: *Prawosławny narodzie Rusi (tłumaczenie dosłowne – Rossijskij Rode), wiedz dobrze, że przebywasz w prawdziwym Kościele, który Chrystus ufundował na sobie, jako na kamieniu węgielnym, i przeciwko którem wrota piekła, to znaczy języki heretyków i apostatów nie będą mieć przewagi. Dlatego zostań w niej niezachwianie, i niewzruszenie nie daj się zachwiać ani wiatrowi obłudy, ani burzy prześladowań, ani sławnej dyskusji filozoficznych sylogizmów...*⁹² Należy zwrócić uwagę na fakt, że w przytoczonym fragmencie o kwestionowanie ortodoksyjności są oskarżenia zarówno „heretycy” jak i „apostaci” – katolicy⁹³. Związek antyprotestantyzmu Mohyły z przekonaniem, że prawosławie i katolicyzm łączy wspólne dziedzictwo dogmatyczne jest szczególnie wyraźnie zarysowane w *Lithosie*. Mohyła odrzuca oskarżenia o istnieniu w prawosławiu poglądów uznanych przez teologię katolicką za błędne. Była to obrona prawowierności prawosławia przed zarzutami K. Sakowicza (ok. 1578–1647) zawartymi w jego polemicznym dziele pt.: *Epanorthosis abo perspektywa błędów, herezji i zabobonów w greckoruskiej Cerkwi disunickiej...*⁹⁴ Dziełko Sakowicza było zajadłą polemiką antyprawosławną. Autor wyliczał błędy natury liturgicznej, obyczajowej, dyscyplinarnej i dogmatycznej. Tym ostatnim błędom autor poświęcił trzecią część polemiki. Umieścił tam spis *niektórych Błędów i Herezjey w Wierze Greckoruskiej znajdujących się*. Owe zarzuty były powtórzeniem błędów, które – według Smotryckiego – miały przeniknąć do prawosławia, a dostrzeżonych przez niego i opisanych w *Apologii* z 1628 r. Smotrycki był tak wielkim autorytetem

⁹¹ Przedmowa, *Trebnyk*, s. 7.

⁹² *Trebnyk*, część druga, s. 28.

⁹³ Zagadnienie to szczegółowo i gruntownie analizuje A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 163–166.

⁹⁴ Opieram się na egzemplarzu *Perspektywy*, znajdującym się w Bibliotece Czartoryskich, Dział Starodruków, sygn. 8434 I. O burzliwej biografii adwersarza Mohyły, zob.: Sakowicz Kasjan, *Bibliografia literatury polskiej, Nowy Korbut*, t. 3, Warszawa 1965 s. 198–189; M. Szegda, *Sakowicz (Isakowicz) Kalikst, imię zakonne Kasjan*, PSB t. 34 s. 343–345.

dla Sakowicza, że przeniósł on z *Apologii* do swego dziełka w całości krytykę teologii prawosławnej, przenikniętej protestantyzmem, dokonaną przez Smotryckiego. Mimo, że Sakowicz – idąc za Smotryckim – zarzucił prawosławiu przejście licznych herezji z protestantyzmu, nie był on tak konsekwentny w krytyce prawosławia jak Smotrycki. Chodzi tutaj o zgodę Smotryckiego na soteriologię degradującą prawosławie. Sakowicz, mimo całej swej złośliwej krytyki, tak charakterystycznej dla apostaty, nie zarzucił wprost prawosławiu – jak Smotrycki – że w wyniku braku jedności z Rzymem utraciło swą zbawczą wartość. W ujęciu Sakowicza mamy do czynienia nie z zarzutem jednoznacznego braku zbawienia, lecz z jego zagrożeniem poprzez wpływy herezji. Dopiero przez ich przenikanie do sakramentologii następuje zagrożenie zbawienia prawosławnych. Ma ono więc charakter zewnętrzny i pośredni. W końcowej części przedmowy do czytelników *Religiiy Graekoruskiej* Sakowicz ostrzega: *Jakoż macie wiedzieć panowie Disunicy, że kto tu na ziemi nie chce Cerkwie S. Katholicki (Rzymskiej rozumiey) mieć za Matkę, ten też pewnie nie będzie miał Boga Ojca w niebie: A ta Matka abo Owczarnia ma być IEDNA, y na tym świecie, bo w Niebie nie potrzeba iuż będzie pasterzów, gdyż nie będzie kogo paść, niebędzie tam Wilkow, ani Kozłów, Naiemnikow, ani niewiernikow, ani złowiernikow, Herezykow y Schizmatykw, ale wszystko tam wybrani Boży y Krolowie w Krolostwie Niebieskim będą. Do tedy IEDNEY Owce Kościoła Katolickiego miey się Zacny Narodzie Ruski, w którym zostayąc y po Katolicku w nim żyjąc doznasz y tu ieszcze w Cerkwi Woinięcy owo-cow y skutkow wiary S. Katolickiey*⁹⁵. Mohyła polemizując z Sakowiczem musiał więc szczególnie silnie podkreślać brak jakichkolwiek związków z protestantyzmem. Wszystko po to, by zbić twierdzenia Sakowicza o wpływach protestantyzmu i poprzez nie o zagrożeniu zbawienia w prawosławiu. W przedmowie do swego polemicznego dzieła Mohyła stwierdza, że *Lithos* został napisany, by dać odpór twierdzeniom Sakowicza, że: *Haerezye y Zabobony jak w Artykułach Wiary, tak i w administrowaniu Sakramentów w Cerkwi Ruskiej Prawosławney naydują się*⁹⁶.

Odpieranie zarzutów Sakowicza, a właściwie samego Smotryckiego, Mohyła rozpoczął od zanegowania twierdzenia o wykorzystywaniu druków protestanckich przez duchowieństwo prawosławne. Właśnie ten zarzut, przytaczany przez Mohyłę w *Lithosie*, wysunął Sako-

⁹⁵ Przytoczony fragment przedmowy *Perspektywy* znajduje się na karcie C–2.

⁹⁶ *Lithos*, Przedmowa pierwsza, s. 4–5.

wicz przeciwko prawosławnym, pisząc, że: z *Haeretyckich Postyll w Cerkwi ludzom Kazania powiadają*⁹⁷. Mohyła odpowiadając na ten zarzut twierdzi, że jeżeli takie fakty mają miejsce, to są one wynikiem nieświadomości, *ale nie z pozwolenia Cerkwie, która srodze tego zabrania, y za śmiertelny grzech poczyta*⁹⁸. Zamiast wdawać się w dyskusję, wskazuje na rozwój protestantyzmu na terenach tradycyjnie katolickich. Mohyła odpowiada też na zarzut, iż prawosławne szkolnictwo, zwłaszcza kolegium w Kijowie, znajduje się pod wpływem teologii ewangelickiej wykładanej przez „heretyckich” profesorów. Był to szczególnie absurdalny atak. Szkolnictwo prawosławne było bowiem otoczone pieczołowitą opieką Mohyły, który widział w nim narzędzie reformy. Dlatego dużą wartość ma odpowiedź Mohyły na ten zarzut:... *wielką krzywdę im czynisz, gdy powiadasz, że Herezje albo Odszczepieństwa uczą, bo iako żadnego Heretika w nich nie masz, który by nauki tradował, tak y po Hereticku nie uczą. Wszyscy bowiem Profesorowie są zakonnikami, Kapłanami, Wyznawcami Prawosławnokatolickiej starożytnej Greckiej Wiary y Nabożeństwa, y z Dziadów z Pradziadów swoich żaden nie był Religiey inszey, tylko starożytnej Greckiej. A nigdzie się w Heretyckich Szkołach nie uczyli [...] Z tej przyczyny niczym z haeretikami żadnymi zgody nie mają, osobliwie w czym się haeretycy Prawdzie Świętej sprzeciwiają, y za co słuszenie nazwani są haeretikami. Z żadną bowiem Cerkiew Święta Prawosławnokatolicka herezja zgody, iako nigdy nie miała, tak y teraz nie ma, ale zawsze iako parszywe Owce od Trzody Christusowej odgania, y iako gnile Członki od Ciąła Christusowego odłączaiące się Anathema odcina. Zaczyn y Synowie iey w Szkołach uczące żadnej z nimi zgody nie mają*⁹⁹. Po odrzuceniu oskarżeń o przenikaniu protestantyzmu do teologii i szkolnictwa Mohyła konsekwentnie odrzuca konieczność zjednoczenia z katolicyzmem w formie dotychczasowej unii z 1596 r. Po udowodnieniu prawowierności postulowany przez Sakowicza powrót do jedności z Rzymem, który miał być gwarantem oczyszczenia się z herezji i zabobonów oraz podźwignięcia się z upadku, był Cerkwi w Rzeczypospolitej niepotrzebny. Prawosławni bowiem o własnych siłach mogą zreformować swoją teologię i szkolnictwo. Mohyła odrzuca jedność z Rzymem z pobudek proponowanych przez Sakowicza. Uważał bowiem, że: *Zawsze Cerkiew Święta Wschodnia o to Pana Boga prosi, aby ziednoczenie rozerwanym Cer-*

⁹⁷ *Tamże*, s. 357.

⁹⁸ *Tamże*, s. 377–378.

⁹⁹ *Tamże* s. 376.

*kwiom dać raczył, a osobliwie aby Kościół Zachodni, który był jedno z Wschodnią Cerkwią, tak iako za swych dawnych czasow przez Tysiąc niemal lat, tak y teraz iako nayspędzey swemi Boskimi sposobami do zgody przywieść y ziednoczyć raczył. Ale nie taką jednością, jaka teraz wasza Unia, Obuchami, Turmami, Processami niesprawiedliwemi, Potwarzami y roznemi gwałtmi, y biedami, Ruś bo iedności pędzić zamysła takowa bowiem Unia, nigdy nic dobrego nie czyni, tylko rozerwanie, niezgody, płacz y narzekanie mnoży. Zaczyn lepiej niech Pan Bóg sam iakiemi on wie sposobami serca obydwu stron y obydwu Cerkwi sprawi, y go onej starożytnej iedności przyprowadzi, y z obydwu iedno uczyni [...] Ruś bowiem za łaską Bożą tuż nad sześć set lat od Pogan do Chrześcijaństwa nawrócona w Wierze Świętej Prawosławnej nieodmiennie trwa, y trwać za łaską Zbawiciela naszego, aż do skończenia świata nieodmiennie będzie*¹⁰⁰. Odrzucenie unii – motywowanej koniecznością uzyskania ortodoksyjności, a więc zgody przez prawosławnych na katolicki prozelityzm – Mohyła przeciwstawia argument w postaci posiadaniem przez prawosławie od sześciu wieków daru chrztu, który obdarzył Ruś darem zbawienia. Z tego doniesłego faktu w dziejach Rusi wypływa dogmatyczna jedność z katolikami. Żadne wpływy protestantyzmu jej nie naruszyły w istotny sposób, gdyż jak autor pisze:... *we wszystkich niemal artykułach z Kościołem Rzymskim, o prócz dwóch (o których niżej) Cerkiew się Wschodnia zgadza tedy żadną miarą z Kalwinem i Lutrem zgody mieć nie może*¹⁰¹. *Lithos* na tle prawosławnej i katolickiej literatury polemicznej jest dziełem wyjątkowym. Broni on prawosławnej prawowierności, lecz jest przy tym pozbawiony wrogości wobec katolicyzmu łacińskiego. Wręcz przeciwnie, autor wykazuje, że katolicyzm i prawosławie w dziedzinie teologii tworzą jedność. Różnią się zaś jedynie rozumieniem prymatu i pochodzeniem Ducha Świętego. *Lithos*, mimo swej ostrej zewnętrznej formy, będącej odpowiedzią na dzieło Sakowicza, robi wrażenie wrogiej szczególnie wobec „heretyków”, oraz jedynie – Sakowicza, autora antyunickiego i antyprawosławnego pamphletu. Sięgając poza tę napastliwą formę, widzimy znamiona radykalne w stosunku do twórczości Wiszeńskiego czy Kopsteńskiego. Mohyła wraz ze swoimi współpracownikami wykazał, że z dogmatycznego punktu widzenia między prawosławiem i katolicyzmem trwa jedność, mimo formalnego podziału.

Najbardziej widoczny paralelizm między soteriologią projektu unii

¹⁰⁰ *Tamże* s. 377–378.

¹⁰¹ *Tamże*, s. 380.

a soteriologią dzieł teologicznych Mohyły odnajdujemy w liturgicznych modlitwach za katolickiego władcę Rzeczypospolitej. Wszystkie wydawane i zatwierdzone przez Mohyłę księgi liturgiczne traktują katolickiego króla w sposób odmienny niż pozostałych zwykłych „schizmatyków”. Osoba króla jest objęta w sposób jednoznaczny zbawczym działaniem Boga. Zostaje on włączony jako jedyny katolik w prawosławną sferę zbawienia. Ów specjalny status, który można określić jako swoistą „sakralizację” nadaje mu z woli Boga godność władcy. Dzięki temu jest on mimo, że nie prawosławny, „sakralizowany” i włączony w kanon liturgicznego życia prawosławia. W Trebniku znajdujemy modlitwy za króla. Wzorcowym przykładem takiej modlitwy może być tekst, w którym czytamy: *Wielkiego Pana naszego Króla [...] i wszystkich pobożnych (bogobojnych) władców, Książąt, i Panów naszych wspomnij i zmiłuj się: zdrowie, długie życie, zbawienie i pokonanie wrogów państwa im daruj, państwo ich pokojem otocz i wzmocnij: na koniec wreszcie troską o dobro świętych twoich Kościołów i o prawosławną wiarę serca ich natchnij i utwierdź i pokojowo i dobrze o nich mówić wszędzie pozwól*¹⁰². Osoba i rola króla jest widziana ponad podziałem wyznaniowym oraz łączy podzielone Kościoły: katolicki i prawosławny. Mamy więc do czynienia ze zmodyfikowaniem tradycyjnej prawosławnej nauki o stosunku Cerkwi do władzy państwowej. Była ona ukształtowana w oparciu o wzory bizantyńskie. Cesarz tutaj uznawany za namiestnika Boga na ziemi, powołanego do zrealizowania w uniwersalnym cesarstwie doskonałego społeczeństwa chrześcijańskiego. Tym boskim posłannictwem uzasadniano sakralizację jego władzę i specjalny status w Kościele prawosławnym. Tradycję tę po upadku Cesarstwa w XV w. kontynuowało państwo moskiewskie i rosyjskie prawosławie¹⁰³. Wbrew tym tradycjom Mohyła uznawał pełną lojalność ruskiego prawosławia względem katolickiego króla. Było to rozwinięcie tradycji istniejących w państwie polskim począwszy od XIV w. Dostrzec tu można zasadniczą opozycję między tradycją kijowsko-halickiego i moskiewskiego prawosławia.

¹⁰² *Trebnyk*, cz. 3 s. 113–114. Zob. A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 158–159, 169. Szczególnie interesująca jest analiza treści dziękczynnego nabożeństwa, ułożonego w związku z elekcją królewicza Władysława na króla 27 IX 1632 r.

¹⁰³ S. Runciman, *Teokracja bizantyjska*, Warszawa 1982 s. 7–10; A. Hauke-Ligowski, *Od „Świętej Rusi” do Imperium Rosyjskiego*, „Znak” R. 34:1982 nr 6 s. 483–487; M. Broda, *Najtrudniejsze z rosyjskich wyznań*, Łódź 1994 s. 16–18.

Za następny element warunkujący uniwersalizm soteriologiczny myśli teologicznej Mohyły należy uznać obecność w niej pojęć, terminologii, a więc języka ówczesnej teologii katolickiej. Przy czym autor sięgnął jeszcze głębiej do tradycji teologicznej Zachodu. W analizowanych dziełach można dostrzec wyraźne wykorzystanie katolickich źródeł i dzieł teologicznych. Wydają się one być wręcz inspiracją dla całej jego twórczość teologicznej. Bez niej Mohyła byłby zarówno antyprotestancki, jak i antykatolicki. Teologiczna spuścizna Mohyły ujawnia swój uniwersalizm soteriologiczny w stosunku do katolicyzmu poprzez inspirującą ją katolicką literaturę teologiczną. Odcisnęła ona swoje wyraźne piętno na interesujących nas dziełach teologicznych. Korzystanie przez Mohyłę i jego współpracowników tworzących teologiczny ośrodek w Kijowie z teologii katolickiej było pewnego rodzaju koniecznością. Mohyła pragnął uporządkować dogmatykę i sakramentologię, nadając im jasną i zwartą formę, tak by przeciwstawić się ekspansji myśli religijnej zachodniego chrześcijaństwa. Na prawosławnym Wschodzie nie było odpowiednich wzorów dla tej reformy. Było to widoczne szczególnie w Rzeczypospolitej po 1596 r., kiedy okazało się, że prawosławni w polemice antykatolickiej są zmuszeni do korzystania z literatury protestanckiej. Widocznym znakiem intelektualnego kryzysu prawosławia był upadek nauki w samym duchowym centrum prawosławia – w patriarchacie konstantynopolitańskim. Po 1453 r. zanika tam wszelka działalność naukowa i szkolnictwo teologiczne. Spowodowało to w XVII w. podatność na wpływy teologii zachodniej, zarówno w wydaniu protestanckim (patriarcha Cyryl Lukaris) jak i katolickim (Georgiusz Koresios, Melecjusz Syrigos, patriarcha Dsyteusz). Tak więc teologia grecka nie mogła stanowić dla Mohyły ani wzoru, ani oparcia¹⁰⁴.

Zachód dawał gotowe wzory teologii usystematyzowanej o uporządkowanej strukturze, zrozumiałej dla duchowieństwa i świeckich. Tęgo waloru brakowało teologii prawosławnej zdominowanej przez mistycyzm monastyczny i obrzędowość. Rekonstrukcja lektur Mohyły pozwala zarysować intelektualny świat, w którym Mohyła wzrastał i w którym formowała się jego teologia¹⁰⁵. Katolickie dzieła, z których korzystał sam i jego współpracownicy, to w pierwszym rzędzie podstawowe książki napisane przez reformatorów Kościoła katolic-

¹⁰⁴ М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 8 cz. 2 s. 89, 93, 228; *Historia Kościoła*, red. L. J. Rogier, t. 3 s. 260.

¹⁰⁵ С. Голубев, *О составе библиотеки Петра Могили*, т. 2, Киев 1873 s. 257–268.

kiego po soborze trydenckim. Był to najpierw *Catechismus Romanus* Piusa V z 1566 r. Drugie podstawowe dzieło reformy katolickiej inspirujące Mohyłę to *Summa doctrinae Christianae* Piotra Kanizjusza¹⁰⁶. Trzecim źródłem inspiracji były nowe i zreformowane katolickie księgi liturgiczne, które powstały po soborze trydenckim za pontyfikatu Piusa V (1566–1572), Klemensa VIII (1592–1605) i Pawła V (1605–1621). Były to kolejno: *Breviarum Romanum* z 1568 r.; *Missale Romanum* z 1570 r.; *Pontificale Romanum* z 1596 r.; *Ceremoniale Romanum* z 1600 r.; *Rituale Romanum* z 1614 r. W swej reformie liturgicznej Mohyła bez żadnych oporów korzystał zarówno ze źródeł greckich i rodzimych, jak i z wymienionych wyżej katolickich ksiąg liturgicznych. Szczególnie chętnie czerpał z Mszału, Breviarza i Rytułu. Zwłaszcza to ostatnie dzieło posłużyło jako materiał do komentarzy wyjaśniających teologię sakramentów i obrzędów liturgicznych w Trebniku. Tak więc katolicyzm „oferował” gotowe wzory reformy liturgicznej pozwalające zastosować je na gruncie prawosławia w celu uporządkowania liturgii. Można zaryzykować twierdzenie, że reforma liturgii Mohyły była w dziejach prawosławia analogiczna do reform w Kościele katolickim po soborze trydenckim¹⁰⁷.

Wymienione wcześniej katolickie dzieła teologiczne, których wpływ można dostrzec i rozpoznać na podstawie teologicznej spuścizny, określiły język teologiczny Mohyły. Wykorzystywanie wzorów teologii katolickiej spowodowało przejście pojęć i kategorii teologicznych. Mohyła przełamał obcość teologii obu wyznań poprzez swoje niczym nie skrepowane wykorzystywanie katolickiej myśli teologicznej. Użycie pojęć i aparatury naukowej potrydenckiej teologii katolickiej widoczne jest szczególnie w *Małym Katechizmie*. Już sam jego podział na trzy części, zatytułowane – Wiara, Nadzieja i Miłość, jest zbieżny ze strukturą katechizmu trydenckiego¹⁰⁸. Zarówno katechizm, jak i pozostałe dzieła analizowane w tej rozprawie zawierają szereg typowo katolickich zagadnień, obcych tradycyjnej dogmatyce prawosławnej. Nawet pojawiają się takie spośród nich, które stanowiły tradycyjny przedmiot polemiki katolicko-prawosławnej. Są to: 1. Anam-

¹⁰⁶ M. Viller, *Une infiltration latine dans la théologie orthodoxe. La Confession orthodoxe attribuée à Pierre Moghila et le catéchisme de Canisius*, „Recherches de science religieuse” R. 3:1912 nr 2 s. 159–168.

¹⁰⁷ A. Malvy, E. Viller, *La Confession*, s. CI; A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 160.

¹⁰⁸ A. Malvy, E. Viller, *La Confession*, s. CI; A. В. Карташев, *Очерки по истории Русской Церкви*, t. 2, Париж 1959 s. 285–286; Г. В. Флоровский, *Пути русского богословия*, Париж 1937 s. 50–51.

neza jako moment konsekracji darów Eucharystycznych, przy jednoczesnym nie negowaniu znaczenia Epiklezy; 2. nauka o czystości, lecz bez katolickiej nauki o ogniu oczyszczającym¹⁰⁹. Natomiast Trebnik oprócz innowacji wprowadzonych w *Katechizmie*, dopuszczał: 1. katolicką formę sakramentu chrztu przez polanie (prawosławna polega na zanurzeniu); 2. łacińską formę sakramentu pokuty¹¹⁰. Zbliżenie obu teologii w *Lithosie* jest widoczne zwłaszcza w przejściu typowo łacińskiej nauki św. Anzelma o odkupieniu, która zbawienie sprowadza do aktu odkupieńczej śmierci krzyżowej Chrystusa. Znalazło to odzwierciedlenie w opisie roli zmartwychwstania Chrystusa w dziele zbawienia. Zgodnie z duchem teologii zachodniej (zarówno katolickiej jak i ewangelickiej) zmartwychwstanie jest znakiem wypełnienia prorocत्व i potwierdzeniem bóstwa ukrzyżowanego Chrystusa. Jest jedynie chwałą po cierpieniach. Tak więc paschalny charakter jedności śmierci i zmartwychwstania, tak charakterystyczny dla teologii prawosławnej, został tutaj pominięty¹¹¹.

Oprócz wymienionych przykładów najbardziej jaskrawych zapożyczeń z katolickiej teologii, istotniejsze znaczenie ma używanie przez Mohyłę łacińskich pojęć teologicznych. Analizowane dzieła zawierają prawosławną teologię, uporządkowaną, usystematyzowaną i komentowaną przy pomocy pojęć teologii katolickiej. Ten fakt jest chyba ważniejszy od przejścia niektórych twierdzeń teologii katolickiej. Chodzi tutaj o takie pojęcia, jak np. „materia”, „forma”, „własności personalne” i „istotnościowe”¹¹².

Przedstawione przykłady przejmowania łacińskich wzorów w celu reformy teologii prawosławnej nie były mechanicznym przenoszeniem obcych wzorów. Charakteryzują się raczej wyraźnie poszukiwaniem dogmatycznego kompromisu i syntezy obu tradycji teologicznych. Był to ciągły i zasadniczy priorytet towarzyszący przenoszeniu łacińskich wzorców na grunt rodzimej tradycji bizantyńsko-wschodniosłowiańskiej. Autorzy trzech podstawowych dzieł teologii kijowskiej starali

¹⁰⁹ А. Жуковський, Петро Могила, s. 181–182; *Catéchismes russes*, w: *Encyclopédie Théologique Orthodoxe*, t. 9, Paris 1908 s. 211.

¹¹⁰ *Trebnyk*, cz. 1 s. 61.

¹¹¹ *Lithos*, s. 385–388 (zbawcza śmierć Chrystusa), s. 388–390 (tajemnica Zmartwychwstania). Natomiast jeżeli chodzi o inne elementy prawosławnej doktryny soteriologicznej, jak: człowiek w stanie grzechu pierworodnego (s. 370–374), rola Maryi i Ducha Świętego w tajemnicy wcielenia (s. 380–383), sąd ostateczny (s. 392–393), to potraktowano je zgodnie z tradycyjną prawosławną teologią szkolną.

¹¹² Np. *Katechizm*, s. 365–410. Zob. A. Amman, *Abriss der Ostslawischen Kirchengeschichte*, s. 349.

się przetwarzać twórczo teologię katolicką i dostosowywać ją do teologii prawosławnej¹¹³. W efekcie mamy do czynienia ze swoistą próbą przełożenia dogmatyki prawosławnej na język pojęć i kategorii teologii katolickiej. Komentowanie przy pomocy teologii katolickiej głównych prawd wiary prawosławia – wspólnych dla obu wyznań, uznano za możliwe i wskazane. Na dodatek bez wahania sięgnięto po teologię polemiczną. Znalazło to odzwierciedlenie właśnie w języku, którym posługiwał się Mohyla w swych dziełach teologicznych. Stanowi on swoistą, synkretyczną mieszankę typowych pojęć teologicznej scholastyki, połączonych – zdawałoby się bezskutecznie i niekonsekwentnie – ze światem pojęć apofatycznej, liturgicznej i mistycznej teologii bizantyńskiej. Wszystko to zaś zostało wyrażone praktycznie w języku łączącym siedemnastowieczną łacinę, język staropolski i cerkiewnosłowiański.

Ta synteza polegała przede wszystkim na porzuceniu tradycyjnej postawy wrogości i obcości teologii prawosławnej wobec myśli religijnej Zachodu. Nie była ona odbierana w Kijowie jako wroga i zabójcza wobec tradycji wschodniej. Logicznym tego następstwem musiało być zastąpienie teologii kontrowersji i absolutyzowania różnic, które zaczęły obowiązywać pomiędzy tymi dwoma wyznaniami już od czasów wczesnego średniowiecza, teologią kompromisu. Więc nie absolutyzowanie własnej tradycji, lecz otwarcie się na niekwestionowane wartości kultury zachodniej w jej katolickim wydaniu. Znalazło to odzwierciedlenie np. w posługiwaniu się teologią katolicką w wyjaśnianiu i komentowaniu sakramentów prawosławnych. Przykładem takiego kompromisu w teologii sakramentalnej katolickiej i prawosławnej jest komentarz do sakramentu chrztu. Mohyla przyjmuje za prawowierną katolicką praktykę chrztu na równi z prawosławną. Oba obrzędy chrzcielne to różne formy zachowujące tę samą istotę.

Drugim istotnym składnikiem tej syntezy było przejmowanie łacińskich wzorów przy jednoczesnym zachowaniu ducha i istoty własnej tradycji¹¹⁴. Bez dochowania wierności swojej dogmatycznej tradycji, synteza byłaby niemożliwa. Jej utrata groziłaby latynizacją, której źródłem byłaby zgoda na mniejszą wartość teologii bizantyńskiej. Mohyla przy całym swoim braku skrupułów w wykorzystywaniu teologii katolickiej, uznanej za sprzymierzeńca w walce np. z kalwini-

¹¹³ A. Raes, *Les influences du Rituel de Paul V sur le Trebnik de P. Moghila*, w: *Mélanges en l'honneur de Monseigneur M. Andrieu*, Strasbourg 1956 s. 477–499. Teologiczna synteza Mohyły umożliwia korzystanie z Trebnika przez unitów. Zob. М. Соловйй, *Божественна Литургия*, Рим 1964 s. 73.

¹¹⁴ A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 33.

zmem, w reformie wewnętrznej nie przekroczył granic prawosławnej ortodoksji. Nie okazał się choćby nieświadomym kryptokatolikiem. Najbardziej jest to widoczne w odrzuceniu jakiegokolwiek możliwości kompromisu z katolicyzmem w zakresie pochodzenia Ducha Świętego i prymatu papieża¹¹⁵. Te dwa problemy stanowiły dla Mohyły ową granicę wierności prawosławiu, której nie chciał przekroczyć i której istnienie kategorycznie podkreślał. Była to więc synteza oryginalna, nie mająca precedensów. Jej celem była próba pojednania teologicznych rozbieżności między katolicyzmem i prawosławiem. Wszystko to było możliwe dzięki dostrzeżeniu uniwersalnej prawdy łączącej oba rozdzielone wyznania. W katolicyzmie dostrzegł Mohyla wspólną z prawosławiem istotę chrześcijańskiej doktryny. Właśnie to pozwoliło na użycie teologii katolickiej do reformy dogmatyki prawosławnej, bez naruszenia jej bizantyńskiej tożsamości. Jest tutaj dostrzeżenie i uchwycenie chrześcijańskiej istoty, która pozwala odzielić to, co wspólne, istotne i niezmienne, od tego, co drugorzędne i zmienne. Taką istotą, warunkującą otwartość na katolicyzm i zarazem wierność prawosławiu, jest bez wątpienia uniwersalizm soteriologiczny Mohyły. Zbawcza wartość obu Kościołów sprawia, że teologia uprawiana po obu stronach granicy konfesyjnej opisuje i próbuje zgłębić tę samą zbawczą rzeczywistość misterium Kościoła. Właśnie ta rzeczywistość zbawienia trwa w obu Kościołach. Dlatego można bez obawy utraty zbawienia korzystać z wzorów wypracowanych na katolickim Zachodzie. Przedstawione przez nas przykłady dowodzą, że uniwersalizm soteriologiczny teologii Mohyły nie pozwolił na przekroczenie granicy prawosławnej ortodoksji. Wykorzystywanie łacińskiej teologii nie było wynikiem konieczności poprawiania zdegradowanej i wygasającej teologii schizmatycznego i popadającego w herezję prawosławia. Mohyla nie ratuje katolicką teologią rozpadającego się gmachu teologii wschodniej. Mamy tutaj do czynienia raczej z przekonaniem, że myśl teologiczna obu Kościołów opisuje i próbuje zgłębić zbawczą wartość Kościoła prawosławnego i katolickiego. Dlatego możemy korzystać, bez obawy utraty czystości wiary i zbawienia, z wzorów wypracowanych na katolickim Zachodzie.

W świetle całości dorobku teologicznego Mohyły zauważyć należy

¹¹⁵ П. Кулиш, *Отпадение Малороссіи от Польши*, t. 1, Москва 1888 s. 189–190. Autor ten był konsekwentnym zwolennikiem poglądu, że Mohyla duchowo był katolikiem a wschodnia obrzędowość była dla niego czysto zewnętrzną i obca. Kulisz był historykiem, który zainicjował krytykę reform teologicznych Mohyły. Ten kierunek kontynuowali teologowie rosyjscy w XIX i XX w. (Bułhakow, Florowski).

istnienie spójnej całości soteriologii projektu unii i reszty dorobku jego myśli teologicznej. Przenika ją ten sam duch soteriologicznego uniwersalizmu w stosunku do katolicyzmu, który zawarty jest w projekcie unii. Można z dużą dozą pewności twierdzić, że bez wcześniejszej twórczości teologicznej, projekt unii, a zwłaszcza jego soteriologia, byłby niemożliwy w kształcie, który został mu ostatecznie nadany. Jest to bowiem konsekwentna kontynuacja wcześniejszych poglądów teologicznych autora projektu.

3 Odrzucenie ekskluzywizmu soteriologicznego eklezjologii katolickiej

Mohyla w swym projekcie nowej unii zdecydowanie odrzuca katolicki ekskluzywizm soteriologiczny. Czyni to poprzez krytykę ekskluzywizmu soteriologicznego, związanego z prymatem papieża oraz z powstaniem unii brzeskiej.

Pierwszy aspekt soteriologii zawarty w krytyce katolickiego ekskluzywizmu soteriologicznego jest związany z propozycją rozwiązania sporu wokół prymatu papieża. Mohyla wysunął śmiałą koncepcję polegającą na akceptacji prymatu papieża zgodnie z uchwałami soboru florenckiego. Oznaczało to odrzucenie związanego z prymatem katolickiego ekskluzywizmu soteriologicznego w stosunku do prawosławia. A więc odrzucił on jednocześnie pretensje eklezjologii katolickiej do wyznaczania granic widzialnego Kościoła, jego prawdziwości i co za tym idzie granic działania zbawczych środków łaski. Autor pisał: *Pozostaje do rozważenia istota sprawy, mianowicie pytanie o prymat [...] Spierają się więc teraz Rusini między sobą, jak kiedyś Grecy z łacinnikami, o prymat Biskupa Rzymskiego, (a) w tej sprawie pożądana jest jedność, jednomyślność i zgoda. Nie wydaje się to jednak możliwe, chyba że jedna strona ustąpi drugiej, albo za sprawą Ducha Świętego podsunięty zostanie jakiś nowy środek. Wydaje się niemożliwe ustępstwo jednej strony na rzecz drugiej, zwłaszcza że obciążone są skrajnościami i swe argumenty opierają na skrajnościach [...] Nie powinno jednak uznanie prymatu pozbawiać znaczenia tego, co zostało potwierdzone przez sobory. Niektórzy zaś całkowicie odrzucają prymat Biskupa Rzymskiego i do tego stopnia wiążą się z patriarchą, że bardziej umacnia się schizma wśród Rusinów niż wśród Greków. Należy więc poszukiwać rozwiązania pośredniego i odrzucić te dwie skrajności. Niech wszyscy uznają prymat, z czego Stolica Apostolska powinna być zadowolona, a poza tym niczego nie należy zmieniać lub*

*usuwać z własnych zasad i podstaw, ponieważ poszukuje się zjednoczenia (unia), nie zmiany; to zaś jest miarą i istotą zjednoczenia, że łączy dwie części i każdą zachowuje w jej własnej, przyrodzonej integralności. Co istniało wcześniej, niech pozostanie dalej, czego nie (było), należy (to) usunąć całkowicie. To, że papieża uważano zawsze za pierwszego i najwyższego w Kościele Bożym, za zastępcę Chrystusa i arcybiskupa (antistes), było i niech pozostanie. Nigdzie zaś nie czytamy, że obrządek grecki bezpośrednio podlegał łacińskiemu, szczególnie że miał on zawsze swego zwierzchnika uznającego prymat, lecz zależnego od patriarchy własnego obrządku*¹¹⁶.

Antyekskluzywistyczna pod względem soteriologii koncepcja prymatu znajduje swoje potwierdzenie i dopełnienie w twórczości teologicznej Mohyły. W swych dziełach teologicznych sformułował on takie twierdzenia, które ujmowały prymat papieża w opozycji do katolickich twierdzeń, że bez uznania zwierzchności papieża nie można być zbawionym. Zwłaszcza *Lithos* i *Mały katechizm* są wyraźną polemiką z poglądami katolików na prymat, a więc z poglądem, że papież sprawuje władzę nad Kościołem przekazaną św. Piotrowi przez Chrystusa, której uznanie równoznaczne jest z zakorzeniem w zbawczym i prawdziwym Kościele Chrystusowym. Polemizując z katolicką nauką o prymacie papieża Mohyla zaatakował sam fundament ówczesnej katolickiej doktryny eklezjologicznej. Znalazło to wyraz w podkreśleniu, że wyłącznie Chrystus jest głową i fundamentem Kościoła powszechnego – mistycznego Ciała Chrystusa. W *Lithosie* autor pisał: *Prawosławna Ruska Cerkiew, ufundowana iest supra firmam Petram, która iest Christus [...] Prawosławna Ruś, raz uwierzywszy prawdziwe w Christusa Pana, nie wątpi, że Christus Pan iako mysticum Caput, Semper assistit, mystico suo Corpori Ecclesiae S. Orientali według obietnicy swej. Math 28. Ecce ago vobiscum sum, usque ad confumationem mundi. Zaczyn potężną ma Ruś obronę Religiey swoiey Pawosławney Christusa Pana prawdziwego Boga [...]. Fundamentem w Cerkwi Powszechney iest Christus. Albowiem fundamentu nikt inszego założyć nie może, oprócz tego, który jest założony, który jest Iesus Christus. Przeto ani sam Piotr Święty, ani żaden z Apostołów, ani Proroków, ani Patriarchów Fundamentem w Cerkwi Powszechney być nie może, multo minus Papież*¹¹⁷. Ta krytyka umożliwiła stwierdzenie, że zarówno św. Piotr, jak i jego następcy są jedynie, tak jak pozostali apostołowie, głowami Kościołów partykular-

¹¹⁶ Pogląd pewnego Polskiego szlachcica, s. 107.

¹¹⁷ *Lithos*, s. 404.

ných. Bowiem: ... *fundament Cerkwi Powszechney żaden być nie może oprócz samego Zbawiciela naszego jako o tym wyraźnie mówi Apostoł Paweł*¹¹⁸. Ten sam sposób myślenia o Kościele odnajdujemy w *Katechizmie*. Autor pisał tutaj, że: ... *jedna jest Wiara, jeden Chrzest, jeden Bóg a za tym i jedna jest prawdziwa Cerkiew. Zaś Cerkiew jest to zebranie wiernych Bożych, w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa zgodnych w wyznawaniu Wiary i nauce Apostolskiej po całym świecie, jak członków w jednym Ciele Chrystusowym, pod jedyną Głową samego pana naszego Jezusa Chrystusa i w posłuszeństwie należnym znajdujących się dlatego iż ta Cerkiew soborna od żadnego z ludzi nie ma mieć nazwiska swowego jak tylko od samego Chrystusa, który ją Krwią swoją najdroższą sam odkupił i wiecznie sobie poślubił i sam głową jej jako własnego Ciała jest*¹¹⁹. Kościół więc to przede wszystkim mistyczne Ciało Chrystusa, którego: ... *fundamentem i głową nikt inny nie jest Cerkwi świętej, tylko Chrystus Pan, jako pismo święte uczy: Albowiem fundamentu innego nikt założyć nie może, oprócz tego który założony jest, którym jest Jezus Chrystus...*¹²⁰

Opozycję Mohyły wobec katolickiej koncepcji prymatu papieża jako biskupa rzymskiej stolicy apostolskiej odnajdujemy również w szczególnym podkreśleniu, iż prymat i pierwszeństwo w tajemnicy Zbawienia posiada Kościół Jerozolimski. Tutaj był początek dzieła zbawienia, jego urzeczywistnienie i rozszerzenie się na cały świat. Tutaj był początek kapłaństwa sakramentalnego, który trwa w Kościele prawosławnym. Mohyła, podkreślając pierwszeństwo Jerozolimy w zbawczym dziele, wskazuje na czasy pierwotnego chrześcijaństwa, jako na okres normatywny dla czasów jemu współczesnych i w ogóle dla Kościoła jako takiego. Zagadnienie to zostało wyeksponowane w *Katechizmie*. Znajdujemy w nim jednoznaczne twierdzenie, że *Cerkiew Jerozolimska jest Matką nauczycielką wszystkich innych Cerkwi...*¹²¹ Istotne jest tutaj użycie w stosunku do Kościoła Jerozolimskiego kategorii „matki”. Przysługuje ona tej stolicy apostolskiej, która swój autorytet wśród innych stolic patriarchalnych czerpie z czasów apo-

¹¹⁸ *Tamże*.

¹¹⁹ *Kpamkuū Kamexuzuc*, s. 400.

¹²⁰ *Kpamkuū Kamexuzuc*, s. 401–402. W poprawionej wersji *Katechizmu* z 1667 r. apostołowie są określani jako fundament Kościoła ze względu na to, że trzymali się zbawczej nauki Chrystusa Pana i głosili ją po całym świecie. Chrystus Pan nie zakładał swego Kościoła na ludziach, lecz na sobie samym i na swojej boskiej nauce. Dlatego Chrystus jest głową Kościoła, cyt. za: B. K. Onoszkó, *Nauka Piotra Mohyły o Kościele i jego hierarchii*, Lwów 1921 s. 49.

¹²¹ *Kpamkuū Kamexuzuc*, s. 400–401.

stolskich, kiedy to Jerozolima była gminą–matką pierwotnego chrześcijaństwa¹²². W kontekście duchowego prymatu Kościoła Jerozolimskiego autor interpretował rolę św. Piotra. Szczególnie jasno jawi się ona Mohyle w czasie soboru jerozolimskiego. *Zaczym lubo pierwsze miejsce miał, co do concludowania zarówno jednak z drugimi przynależał, ponieważ to się pokazuje z samego Świętego Piotra, który lubo był pierwszy między Apostołami i Cerkwi pańskiej, (pierwszy) nanczas, jednak musiał usprawiedliwiać się przed Cerkwią Jerozolimską. O czym czytaj w *Dziejach Apostolskich, Rozdział jedenasty. Gdy się obruszyła Cerkiew Jerozolimska o to, iż się ważył wnieść do mężów nieobrzezanych**¹²³.

Konsekwentnym rozwinięciem dwóch poprzednich punktów jest twierdzenie Mohyły, że najwyższą władzę w Kościele sprawuje sobór powszechny i partykularny. Nadrzędna rola soboru w hierarchicznej strukturze Kościoła wynika – według Mohyły – z charyzmatu nieomyślności. Przysługuje on wyłącznie soborowemu zgromadzeniu Kościoła. Swoją poglądy autor uzasadnia tradycją Kościoła pierwotnego, a przede wszystkim tradycją soboru jerozolimskiego. Przy czym zwłaszcza w *Lithosie* nie kryje, że prawosławna nauka o nieomyślności soboru w katolicyzmie bezprawnie została przeniesiona na papieża. Autor, powołując się w uzasadnieniu swej tezy na tradycję Kościoła pierwotnego – starożytnego, a przede wszystkim na sobór jerozolimski, napisał: *Visum est Spiritui Sancto et nobis, a żaden nie śmiał powiedzieć Duchowi Świętemu nie. Na żadnym synodzie nie rzeczono: sic visum est Spiritui Sancto et Papae Romano*¹²⁴. Natomiast fakt, że papież na soborach zajmował pierwsze miejsce Mohyła interpretował jako wymóg względów ludzkich. Autor pisał: ... *Biskup Rzymski Pierwszym może być w Cerkwi Bożej, może Pierwsze miejsce mieć na Synodach, ale nie jest absolutus Ecclesiam & supra Concilia; a nad to nie jest absolutus Dominus, bo bez drugich na Synodach koncludować nic nowego sam powagą swoją tak ze strony Artikulow Wiary, iako y inszych rzeczy, któreby się tykały Powszechney Cerkwi stanowić y wnosić nie może*¹²⁵.

¹²² W poprawionej wersji *Katechizmu* z 1667 r. czytamy, iż *Kościół więc jerozolimski jest matką wszystkich kościołów, chociaż później dał pierwszeństwo Staremu i Nowemu Rzymowi, z powodu siedziby państwa, według trzeciego kanonu drugiego soboru powszechnego w Konstantynopolu*, cyt. za: B. K. Onoszkó, *Nauka Piotra Mohyły o Kościele i jego hierarchii*, s. 41.

¹²³ *Lithos*, s. 411–412.

¹²⁴ *Tamże*, s. 410, 420–421. Zob. S. Bułgakow, *Prawostawie*, tł. H. Pa-procki, Warszawa 1992 s. 72–73 nn.

¹²⁵ *Lithos*, s. 420–421.

Odpowiednio do wyżej przedstawionych poglądów eklezjologicznych Mohyła zinterpretował teksty biblijne i liturgiczne mówiące o prymacie św. Piotra. Chodzi tutaj o fragment Ewangelii według św. Mateusza (16, 18–19): *Otóż i Ja tobie powiadam: Ty jesteś Piotr [czyli Skala] i na tej skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi będzie rozwiązane w niebie*¹²⁶. Tekst powyższy, który w katolickiej interpretacji jest dowodem ustanowienia prymatu św. Piotra w kolegium apostoelskim i zarazem prymatu jego następców na stolicy rzymskiej, Mohyła zinterpretował odmiennie. W *Lithosie* twierdził, że właściwa egzegeza tego tekstu nie oznacza obietnicy prymicjalnej św. Piotra i jego następców, lecz oznacza prymat Chrystusa w Kościele. Autor pisał: *Naprzód, iż nie Petra denominatią swoją ma a Petro, ale Petrus a Petra, według Augustina nazwany jest Piotr od Opoki. Ktoby zaś miał być Petra abo Opoka, słuchay Apostoła Pawła mówiącego (Prima ad Corinth. 10) Petra vero erat Christus, Opoka tedy był Christus. Zaczyn nie na Pietrze, ale na Opoce, która w wyznawaniu Piotrowem założona iest. Iesus Christus obiecuje Cerkiew Swą ugruntować i zbudować [...] Sama gramatika uczy, kiedby miałyby zbudowanie na Świętym Pietrze samym, tedyby rzeczono: Tu est Petrus et super hunc Petrum aedificabo Ecclesiam maem, ale iż in alio genere, tedy znać nie o Świętym Pietrze, lecz o kim inszym, to iest de Petra, o sobie Chrystus powiedział*¹²⁷. Natomiast słowa Chrystusa o władzy odpuszczania grzechów (Mt 16, 19)¹²⁸ były – według naszego autora – obietnicą nadania władzy odpuszczania grzechów wszystkim apostołom: *Święty Piotr złożył wyznanie wiary w imieniu wszystkich apostołów, dlatego i Chrystus pan dał obietnicę nadania władzy odpuszczania i zatrzymania grzechów nie samego tylko św. Piotrowi, ale dał ją wszystkim apostołom bez żadnego wyjątku*¹²⁹. W podobny sposób Mohyła podszedł do innego fragmentu mówiącego o nadaniu św. Piotrowi misji utwierdzenia wiary. Tekst ten jest zawarty w Ewangelii św. Łukasza (22, 31–34): *Szymonie, Symonie, oto szatan domagał się, żeby was przesiał jak pszenicę, ale Ja prosiłem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara. Ty nawróciwszy się, utwierdzaj swoich braci*¹³⁰. Słowa te Chrystus wypowiedział – według Mohyły – do

¹²⁶ *Biblia Tysiąclecia*, Poznań–Warszawa 1984 s. 1142.

¹²⁷ *Lithos*, s. 408.

¹²⁸ *Biblia Tysiąclecia*, s. 1142.

¹²⁹ *Lithos*, s. 410.

¹³⁰ Polskie tłumaczenie tego fragmentu zaczerpnięto z encykliki Jana Pa-

Piotra, aby: ... *w desperatią nie wpadał przez zaprzanie się, iż iako swoim zaprzaniem się siła pogorszenia uczynić mógł, tak aby po nawróceniu swoim napominaniem i nauką drugich utwierdzić w wierze, tym tego powetował, nie iżby iaką praeeminentiā y absolutum dominium iako Papież w cerkwi Bożej mieć chce*¹³¹. Fragment zaś z Ewangelii według św. Jana (21, 15–17)¹³², który mówi o nakazaniu troski pasterskiej przez Chrystusa św. Piotrowi poprzez słowa: *Paś Baranki moje*, jest dla Mohyły jedynie wyrazem przebaczenia Piotrowi zdrady i jego rehabilitacji. Gdyż jak autor pisze: ... *iako Św. Teofilakt explikuje trinam interrogationem restituit y czyni go znowu Apostołem, non praeferend, gdyż nie idzie stąd, aby Piotr Święty musiał być nad wszystkimi Apostołami*¹³³. Te same treści ideowe Mohyła odnalazł w tekstach liturgii wschodniej mówiących o św. Piotrze. *Co się tknie hymnów, Cerkiew Wschodnia Apostolska, nigdy nie uymowała Piotrowi Świętemu, aby nie miał być pierwszym między apostołami, lecz też i tego nie przydawa, aby nad Apostołami miał takie absolutum dominum, iakie Papież sobie pretenduje nad wszystkim duchowieństwem Cerkwi Chrystusowej*¹³⁴.

Zestawienie w aspekcie soteriologicznym problemu prymatu papieża zawartego w projekcie unii z całością dorobku teologicznego wskazuje na zasadniczą ewolucję przekonań Mohyły w tym zakresie. Zmiana jest zastanawiająca. Oficjalnie w *Lithosie* i *Katechizmie* Mohyła występuje jako zwolennik tradycyjnej nauki prawosławnej o Kościele. Eklezjologia ta odrzucała jurydyczne pretensje papieża do zwierzchności nad prawosławnymi patriarchatami. Dla tych antypapieskich poglądów czymś charakterystycznym było odrzucenie katolickiego ekskluzywizmu soteriologicznego związanego z prymatem papieża. W poufnym projekcie unii Mohyła łagodzi swe oficjalne poglądy na temat prymatu. Zawarte tutaj uznanie prymatu papieża, zdaje się być daleko posuniętym ustępstwem na rzecz eklezjologii katolickiej. Brak jednak tutaj zgody na uznanie papieża jako wiążącego znaku i gwaranta zbawienia wyznaczającego ramy praw-

wła II, *Ut unum sint* (nr 4), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, R. 16:1995 nr 6 s. 4. Zawiera ona przekład bardziej wierny oryginałowi niż spływający sens wypowiedzi Chrystusa w przekładzie *Biblia Tysiąclecia*, zob. s. 1209.

¹³¹ *Lithos*, s. 409.

¹³² Por. przekład: *Biblia Tysiąclecia*, s. 1241. Tutaj w oparciu o interpretujący śródtytuł dodany przez tłumacza, Piotr otrzymuje *władzę pasterską*. Troska pasterska zmienia się w powierzenie prymatu rozumianego jako władza nad Kościołem.

¹³³ *Lithos*, s. 408.

¹³⁴ *Tamże*, s. 417.

dziwego Kościoła. Mohyła tutaj podobnie jak w swych dziełach teologicznych, odrzuca katolicki ekskluzywizm soteriologiczny związany z koniecznością uznania zwierzchności papieża. Brak tutaj jakiegokolwiek kompromisu z oficjalną eklezjologią katolicką.

Drugi aspekt krytyki katolickiej soteriologii jest związany z krytyką unii z 1596 r. Jest ona dla Mohyły zaprzeczeniem prawdziwego zjednoczenia, ponieważ jej twórcy odeszli od właściwych zasad dogmatycznych — dziedzictwa wspólnej wiary, a więc soteriologicznej godności prawosławia równej katolicyzmowi. Autor pisał:... *Unia (zjednoczenie) i jedność są bardzo różnym pojęciami. Jedność wyklucza dwoistość. Unia chce dwie części połączyć jednym węzłem, nie niszcząc składników, taka też była pod wieloma względami ostatnia Unia Florencka pomiędzy łacinnikami i Grekami. Następnie wydaje się, że unia Rusinów z łacinnikami przeprowadzona w tym królestwie wychodzi poza istotę unii, zmierzając nie do zachowania wyznania, lecz do przemiany religii greckiej w rzymską, i dlatego nie przyniosła efektu. Ilekroć bowiem odbywały się w Kościele zgromadzenia dotyczące unii, nie zniszczyły podstaw, lecz zmierzały jedynie do uznania prymatu religii greckiej, biskupa Rzymu [...] Dlatego nowi twórcy unii wystąpili ponad naturę unii, bo wzgardziwszy nimi wszystkimi usunęli same podstawy i fundamenty, a sądząc, że zbliżają się do unii, oddalili się od niej i w jakiś sposób stale oddzielali Rusinów od łacinników. Świętą naukę Rusinów, zgodną z nauką apostołską i rzymską potępili jako niezgodną, a nawet heretycką, przedstawiając ją jako nieużyteczną dla Kościoła i niedorzeczną. Stąd rzezie, męczeństwa i tak wielka zakradła się zaciekłość umysłów, że po obu stronach nadgorliwcy religijni z wielką obrazą Majestatu Bożego nie wahali się wzajemnie nazwać heretykami. Teraz więc w Imię Pana chciałbym sądzić, że ci, którzy nie lekceważą tego świętego zadania, jakie zamierzają podjąć, będą posuwać się naprzód mimo przeciwności, unikając trzech wspomnianych (błędów), stosując środki prowadzące do zjednoczenia*¹³⁵.

Przytoczony fragment dzieli się wyraźnie na dwie części. Pierwsza zawiera próbę zarysowania istoty prawdziwego zjednoczenia. Unia w pojęciu Mohyły to jedność, która nie niszczy obu jednoczących się przedmiotów. *Unia chce dwie części połączyć jednym węzłem, nie niszcząc składników, taka też była pod wieloma względami ostatnia Unia Florencka pomiędzy łacinnikami i Grekami.* Autor w uznawaniu swej prawowierności dogmatycznej i co za tym idzie w zachowaniu tożsamości dogmatycznej obu jednoczących się Kościołów upa-

¹³⁵ Pogląd pewnego Polskiego szlachcica, s. 99–101.

trywał istote zjednoczenia. Jest to teologiczna podstawa jego wizji unii. Mamy tutaj do czynienia z próbą zdefiniowania tego, czym jest unia. Autor swój postulat jedności, która zachowuje tożsamość jednoczących się Kościołów, uznał za *istotę unii* oraz *naturę unii*. Warto zauważyć, że Mohyła swoje rozróżnienie *unitas* (jedność) i *unia* (związek, zjednoczenie) formułował w wyraźnej opozycji do terminologii unijnych dokumentów papieskich z 1596 r. Tutaj bowiem stosuje się termin *unitas* w opisie aktu unii rzymskiej z 23 grudnia 1595 r. Dopiero druga część analizowanego fragmentu zawiera wykazanie błędów unii z 1596 r. Jawi się ona tutaj jako zaprzeczenie nakreślonego wcześniej ideału. Z tego punktu widzenia błędem unii brzeskiej była zgoda jej twórców na soteriologiczną degradację prawosławia. Należy tutaj stwierdzić, że autor nie mówi wprost, że w 1596 r. nastąpiła zgoda na utratę zbawienia w rodzimym Kościele prawosławnym, pojmowana jako warunek zjednoczenia z Rzymem. Jednak widzimy tutaj wyraźne stwierdzenie, że w 1596 r. *Świętą naukę Rusinów* twórcy unii uznali za *heretycką*. Istotne jest tu nieprzypadkowe przeciwstawienie dwóch terminów, dwóch pojęć teologicznych: *świętej nauki* i *herezji*. Wskazuje to jednoznacznie, że dla Mohyły unia z 1596 r. była zgodą jej twórców na bycie poza zbawieniem. Tylko tak rozumiano wówczas pojęcie herezji. Uznanie się twórców unii z 1596 r. za heretyków Mohyła uznał za źródło konfliktów i prześladowań. Jest to drugi element krytyki unii brzeskiej wskazujący na jej destrukcyjne następstwa. Autor wyraźnie zaznaczył, że zgoda w 1596 r. części prawosławnych na uznanie się za heretyków spowodowała głęboki doktrynalny konflikt z częścią prawosławnych wiernych Konstantynopolowi. Następstwem tego były już późniejsze wzajemne oskarżenia o stan herezji, a więc o bycie poza zbawieniem. O ile źródłem wzajemnych oskarżeń o stan herezji mają być — według Mohyły — błędne założenia unii, to odpowiedzialność za permanentny konflikt między unitami i prawosławnymi po 1596 r. ponoszą obie strony. Może to wskazywać, że Mohyła uczynił tak w celu złagodzenia swojego wcześniejszego wyводу. To wrażenie pogłębia się jeżeli weźmiemy pod uwagę, że szczególną odpowiedzialnością za trwanie tego stanu rzeczy zostali obarczeni *nadgorliwcy religijni*. Są to najwyraźniej członkowie obu oddzielonych Kościołów. Oni to powodują konflikty, przy pomocy wzajemnych oskarżeń o herezję. Będąc swoistym wytworem konfliktów po 1596 r., istnieją w obu wspólnotach podzielonego Kościoła kijowskiego i utwierdzają oraz pogłębiają stan podziału i wrogości. Mamy tutaj do czynienia z wyodrębnieniem swoistej kategorii ludzi. Są oni szczególnie

silnie zarażeni ekskluzywizmem soteriologicznym, co zdaje się stanowić główną cechę fanatyzmu religijnego. Co więcej, nasz autor, kreśląc ten swoisty portret ludzi zaślepionych nienawiścią, uważał za słuszne wyeksponować *zaciekłość umysłu* jako wspólny element, który łączy fanatyków niezależnie od tego, czy byli unitami, czy prawosławnymi. Tacy to właśnie ludzie wzniesają wzajemne oskarżenia o herezję. Przy czym istotne jest, że Mohyła nie opowiedział się za wyłącznością winy katolików. Umiał on dostrzec ową *zaciekłość umysłów* po stronie prawosławnej. Również nie stosował odpowiedzialności zbiorowej, a raczej indywidualną winę za trwanie konfliktów wyznaniowych. Tak jasne określenie współodpowiedzialności obu stron za oskarżenia o herezję wiąże się ściśle z następstwami, jakie one rodzą. Autor poniekąd był zmuszony do obarczenia winą pewnych jednostek po obu stronach, gdyż oskarżenia o herezję powodują *wielką obrazę Majestatu Bożego*. Mamy tutaj przeciwstawienie dwóch niewspółmiernych jakości. *Majestatu Boga* i *zaciekłości umysłu*, Boga i fanatyka religijnego. Człowiek rzucający oskarżenia o herezję jawi się jako przejaw szczególnej wrogości, która obraża i ogranicza władzę Boga i Jego przymioty: chwałę, świętość i doskonałość. W rezultacie oskarżenia o herezję kwestionujące bycie innowierców poza zbawieniem i Kościołem jawią się jako następstwo zwątpienia w potęgę, miłosierdzie i wszechmoc Boga. Jest to zarazem zakwestionowanie zbawczego działania Boga.

Powyższa analiza pozwala stwierdzić, iż Mohyła w swej krytyce unii z 1596 r. podjął próbę opisu i odsłonięcia ideowych źródeł konfliktu rozdzierającego społeczność prawosławną w Rzeczypospolitej w pierwszej połowie XVII w. Jawi się on Mohyle jako polaryzacja wzajemnych oskarżeń prawosławnych i unitów o herezję spowodowana przez tych ostatnich akceptujących łaciński ekskluzywizm soteriologiczny. Lecz Mohyła tym samym wyraźnie odrzuca całą ówczesną teologię polemiczną. Jego krytyka ekskluzywizmu soteriologicznego unii brzeskiej okazuje się być krytyką lub wyraźnym dystansowaniem się od ekskluzywizmu w pojmowaniu zbawienia w teologii polemicznej końca XVI i pierwszej połowy XVII w. Ta konstatacja wydaje się bardzo prawdopodobna. Mohyła dystansując się wobec teologii polemicznej, staje w opozycji wobec myśli teologicznej tworzonej po obu stronach religijnej barykady. Odrzuca tutaj teologię tworzoną na użytek walki, i pod presją wydarzeń bieżących, przeważnie ją podsycającą i potęgującą. Mamy tutaj dwie tendencje. Mohyła odrzuca katolicką teologię polemiczną wyrosłą z aktu unii w 1596 r. Jawi się ona jako wyrosła z fałszywych założeń teologicznych unia-

tyzmu i jest jego logiczną konsekwencją. Możemy tutaj dostrzec również świadomość, że tragiczna historia podziału zagraża pokusą apologii własnego wyznania. Tak można interpretować wzmiankę o istnieniu ludzi, których cechuje *zaciekłość umysłu* po obu stronach.

Polemika, która zdominowała twórczość teologiczną zwłaszcza pierwszej połowy XVII w., wywołaną unią brzeską, odzwierciedlała spory, konflikty, które wystąpiły po 1596 r. Ta literatura religijna charakteryzowała się skrajną apologetyką i wrogością. Nie dopuszczano tutaj możliwości dialogu ze stroną atakowaną, a jedynie obronę własnego stanu posiadania prawdy. W konsekwencji była to teologia jałowa, tendencyjna, ksenofobiczna i skoncentrowana na wykazywaniu błędów przeciwnika. Przy czym uprawiana była w jednakowy sposób przez obie strony sporu. Te same metody sprawiły, że niezależnie od konfesyjnej przynależności danego autora wyczuwalny jest ten sam ton i ta sama problematyka. Jej centralnym zagadnieniem stał się problem zbawienia¹³⁶. Jest to motyw przewodni toczonych sporów. Inne zagadnienia, jak np. prymat papieża i *Filioque*, zdają się być jedynie dodatkiem do wyrażenia istotnego problemu – przekonania drugiej strony o niemożności zbawienia.

Proces tworzenia tej literatury można podzielić na okresy odpowiadające dynamice natężenia i fazom napięcia w walce między katolikami a prawosławnymi w latach 1596–1648¹³⁷. Pierwsza grupa dzieł pojawiła się w latach 1596–1612. Poświęcone były one w głównej mierze przeciwstawnym interpretacjom i sporom wokół synodu brzeskiego. Powstanie następnych dzieł tej polemiki było związane z 1620 r., a więc z przełomowym dla prawosławnych utworzeniem nielegalnej hierarchii w Rzeczypospolitej. Ze szczególną siłą i zacietrzewieniem teologiczne spory wybuchły po 1628 r. Nastąpiło to w związku z konwersją głównego polemisty prawosławnego arcybiskupa M. Smotryckiego. Podobną rolę jak wyświęcenie biskupów przez patriarchę Teofanosa spełniła legalizacja prawosławia w 1632 r. i równouprawnienie z unitami. Zaowocowało to następnymi pracami polemicznymi. Kolejny etap polemiki był związany z konwersją na katolicyzm K. Sakowicza i jego działalnością polemiczną atakującą zarówno unitów, jak i prawosławnych.

¹³⁶ M. Dzieduszycki, *Piotr Skarga i jego wiek*, t. 1–2, Kraków 1851; T. Grabowski, *Piotr Skarga na tle teologicznej literatury religijnej w Polsce 1532–1612*, Kraków 1913; I. Franko, *Z dziejów synodu brzeskiego 1596 r.*, „Kwartalnik Historyczny” R. 9:1895 s. 1–22; A. Brückner, *Spór o unię w dawnej literaturze*, „Kwartalnik Historyczny” R. 10:1896 s. 578–644.

¹³⁷ Przedstawioną periodyzację dziejów kontrowersji wokół unii zaproponował A. Brückner, *Spór o unię*, s. 643.

Pierwszy okres polemiki wypełniony był sporami wokół aktu podpisania unii. Obie strony sporu oskarżały się wzajemnie o bezprawie. Było to logicznym następstwem rzucenia na siebie nawzajem eskomunik w roku 1596. Starcie rozpoczęli ludzie nie będący ani unitami, ani prawosławnymi. Pierwszym istotnym głosem katolickim w obronie synodu brzeskiego było dzieło Piotra Skargi pt. *Synod brzeski z 1597 r.*¹³⁸ Prawosławni, a właściwie sam książę Konstanty Ostrogski, odpowiadali Skardze w tym samym roku dziełem pt. *Apokrisis*¹³⁹. Autorem tego dzieła był brat czeski, Marcin Broniewski, który ukrył się pod pseudonimem Krzysztofa Philareta. Rok później trud polemiki podjęli już sami unicy i prawosławni. Jej początki to jeszcze nie książki, lecz listy i posłania. Są one efektem wymiany korespondencji między przywódcami obu podzielonych Kościołów. Listy te były następnie drukowane. Stronę unicką reprezentował biskup H. Pocięj. Zmuszony bronić unii, odkrył w sobie niepośledni talent pisarski. Jego pierwsze pisma polemiczne to szereg listów do księcia Ostrogskiego. Ostrogski zlecił odpowiedź nauczycielowi z Ostroga – Abrahamowi. W ten sposób powstało dzieło pt. *Otpis*¹⁴⁰. Równoległe książę kazał wydrukować otrzymane listy patriarchy aleksandryjskiego Melecjusza Pigasa potępiające odstępstwo od prawosławia. W 1599 r. sam Pocięj otrzymał list od Pigasa, który sprowokował go do ostrej odpowiedzi¹⁴¹. Pocięj nie ograniczał się jednak wyłącznie do listów i posłań. W 1599 r. ukazała się jego odpowiedź na „Apokrisis”. Dzieło Pocięja było anonimowe, zatytułowane *Antirisis*¹⁴². Był to zarazem pierwszy gruntowny unicki traktat teologiczno-polemiczny.

Początek XVII w. zaowocował szeregiem następnych katolickich dzieł polemicznych: *Obrona św. synodu florenckiego dla prawowiernej Rusi autorstwa P. Fiedorowicza*, *Święty a powszechny sobór we Florencji odprawony abo Grekami unia jezuita G. Pątkowskiego z 1609 r.*, *Poselstwo do papieża Sykstusa IV z Wilna 1476 r., 14 marca...* wyda-

¹³⁸ Русская Историческая Библиотека (dalej cyt. РИБ), wyd. P. Giltebrand, Петербург 1882 t. 2 s. 938–1002 (po polsku), t. 3 s. 183–328 (tłumaczenie białoruskie).

¹³⁹ РИБ t. 2 s. 1003–1820. Zob. współczesne wydanie *Apokrisis*.

¹⁴⁰ РИБ t. 3 s. 377–476.

¹⁴¹ Listy Pigasa i odpowiedzi Pocięja wydał L. Kiszka w dziele H. Pocięj, *Kazania i homilie*, Supraśl 1714.

¹⁴² РИБ t. 3 s. 477–1112. W dawniejszej literaturze nie było zgodności co do autorstwa tego dzieła. Przypisywano je zarówno H. Pocięjowi jak i o. P. Arkadiuszowi (1562–1633). Obecnie badacze literatury polemicznej przychylają się do autorstwa Pocięja.

ne w 1605 r.¹⁴³ oraz *Harmonja albo concordancja wiary, sakramentów i ceremonii cerkwi św. z Kościołem rzymskim* H. Pocięja z 1608 r.¹⁴⁴ Na te prace prawosławni odpowiedzieli głównie w postaci następujących dzieł: *Knuza o biepe*¹⁴⁵, *Пеpecмeпoзa...* Jerzego Rohatynieca, *Listy i pisma* J. Wiszeńskiego¹⁴⁶, a także *Antigrafe albo odpowiedź na skrypt uszczypliwy...* napisane przez M. Smotryckiego¹⁴⁷. Najważniejszym dziełem prawosławnej polemiki tego okresu należy uznać *Θρηνος tj. Lament jedyney św. powszechney cerkwie...* przez *Theofila Orthologa tejże św. cerkwie syna* M. Smotryckiego z 1610 r. Była to bezpośrednia odpowiedź na wcześniejsze dzieło Pocięja *Harmonię*. Na świetne pod względem formy dramatycznej dzieło Smotryckiego godnie zdecydował się odpowiedzieć po raz kolejny niestrudzony i zaprawiony w polemicznych bojach P. Skarga. W 1610 r. w Krakowie ogłosił dzieło pt. *Na threny i lament Th. Orthologa do Rusi greckiego nabożeństwa przestroga*. Dwa lata później do Skargi dołączył unita E. Morochowski. Napisał on dziełko pt. *Paregoria albo utolenie uszczypliwego lamentu mniemaney cerkwi wschodniej zmyślonego Orthologa* (Wilno 1612 r.). Z M. Smotryckim polemizował także L. Kreuz, wydając na polecenie W. Rutskiego w 1617 r. w Wilnie dzieło pt. *Obrona jedności cerkiewney*¹⁴⁸. Z kolei zaś z tym dziełem polemizował Z. Kopysteński, pisząc w latach 1621–1622 gruntowny, lecz nie wydany drukiem traktat polemiczny pt. *Palinodya*¹⁴⁹.

Polemika związana z wyświęceniem biskupów prawosławnych w 1620 r. przez patriarchę jerozolimskiego Teofana zaowocowała najpierw napisaniem przez M. Smotryckiego dzieła pt. *Weryfikacya niewinności i nowin uprzątnienie*¹⁵⁰. Unicka odpowiedź na dzieło Smotryckiego to dwa pisma: *Próba weryfikacji omylnej*¹⁵¹ Tymoteusza Symonowicza i *Sowita wina* wydana w Wilnie w 1621 r.¹⁵² W tym sa-

¹⁴³ АЮЗР cz. 1 t. 8, s. 193–231; МУН t. 9–10, s. 6–30 (oryginał staroruski), s. 30–55 (tłumaczenie łańskie). O tłumaczeniu cenne uwagi, zob. W. Hryniewicz, *Prekursor unijnych dążeń Rusinów*, s. 59–61; Por. R. Łużny, *Adama Hipacego Pocięja: Parenetica. Z nowych odczytań najdawniejszej ruskiej literatury polemicznej*, w: *Unia brzeska. Geneza, dzieje*, s. 345–357.

¹⁴⁴ РИБ t. 2 s. 169–222.

¹⁴⁵ АЮЗР cz. 1 t. 8 s. 59–344.

¹⁴⁶ І. Франко, *Іван Вишенський і його твори*, Львів 1893.

¹⁴⁷ РИБ t. 3 s. 1149–1300.

¹⁴⁸ *Tamże*, t. 1 s. 157–308.

¹⁴⁹ *Tamże*, t. 1 s. 312–1200.

¹⁵⁰ АЮЗР cz. 1 t. 7 s. 279–344.

¹⁵¹ *Tamże*, cz. 1 t. 8 s. 799–860.

¹⁵² *Tamże*, cz. 1 t. 7 s. 443–510.

mym roku M. Smotrycki odpowiedział *Obroną Weryfikacjey*¹⁵³. Podobnie uczyniła strona unicka, odpierając dzieło Smotryckiego przy pomocy pracy pt. *Examen obrony t. j. odpis na skryt Obrona Weryfikacyi*¹⁵⁴. To z kolei sprowokowało Smotryckiego do odpowiedzi w postaci dzieła pt. *Elenchus pism uszczypliwych przez zakonniki św. Trójce wydanych*¹⁵⁵. Ostatnie słowo w polemice po 1620 r. należało do unity Atanazego Sielawy, ihumena bazylianów z Wilna. W 1622 r. wydał on *Antelenchus*¹⁵⁶.

Następny okres – już po latach 1628–1629 związanych z konwersją Smotryckiego, który doprowadził do wzmożenia polemiki – nastąpił po 1632 r. Był on związany z przywróceniem legalnego istnienia Kościoła przez Władysława IV. Początek nowej polemiki dali prawosławni już podczas obrad sejmu konwokacyjnego. Na sejmie koronnym w 1632 r. prawosławni ogłosili pismo pt. *Synopsis albo krótkie opisanie praw [...] narodowi ruskiemu nadanych... wraz z Supplementum Synopsis*¹⁵⁷. Odpowiedzią strony unickiej były dwa dzieła wileńskich bazylianów: *Jedność św. cerkwi wschodniej i zachodniej [...] prawami warowana...* oraz *Prawa i przywileje od Najj. Królów nadane obywatelom religii greckiej w jedności z Kościołem rzymskim...* Oba dzieła zostały wydane w Wilnie w 1632 r. Do głosów antyprawosławnych, tradycyjnie unickich, skierowanych przeciwko *Synopsis*, przyłączył się również łańciski katolik Kasper Skupieński. W 1634 r. w Warszawie wydał on dzieło pt. *Rusin abo rellatia rozmowy dwóch rusinów schizmatyka z unitem...* Natomiast treści zawarte w „Synopsis” stały się inspiracją dla antyunickiego anonimowego dziełka z 1638 r. pt. *Judicium t.j. pokazowanie cerkwie prawdziwej [...], o której podróżny domownika z pilnością pyta przez bazylianina w monasterze winnickim brackim 1638 r.*¹⁵⁸

Autorem, który po r. 1632 szczególnie wyraźnie kontynuował tę tradycję, tworząc dzieła według zasad teologii polemicznej był wspomniany Kasjan Sakowicz. Nowością w jego pismach było to, że z punktu widzenia teologii katolickiej atakował zarówno unitów, jak i prawosławnych. Jego głównym dziełem jest: *Epaiorthosis abo Perspektywa i objaśnienie błędów, herezji i zabobonów w greckoruskiej cerkwi...*, wydany w Krakowie w 1642 r. Reperkusje pojawienia się te-

¹⁵³ *Tamże*, cz. 1 t. 7 s. 345–442.

¹⁵⁴ *Tamże*, cz. 1 t. 8 s. 562–596.

¹⁵⁵ АЮЗР cz. 1 t. 8 s. 597–673.

¹⁵⁶ *Tamże*, cz. 1 t. 8 s. 674–731.

¹⁵⁷ *Tamże*, cz. 1 t. 7 s. 575–649.

¹⁵⁸ *Tamże*, cz. 1 t. 7 s. 762–798.

go dzieła były znaczące. Odpowiedzią unicką na zarzuty Sakowicza było dzieło Pachomiusza Woyny pt. *Zwierciadło albo zastona*, wydane w Wilnie w 1645 r. Prawosławni zaś w osobie Mohyły odparli zarzuty swego byłego duchownego i rektora szkoły brackiej w Kijowie w analizowanym dziele P. Mohyły pt. *Lithos abo kamień z procy prawdy cerkwie św. na skruszenie fałsznociemney perspektywy abo raczej paszkwilu*. Dzieło Mohyły było odpowiedzią godną Sakowicza. Reprezentował on najbardziej skrajny nurt polemiki katolickiej. Natomiast Mohyła przedstawił w swym dziele najwyższej miary argumenty rzeczowo i jednoznacznie zwalczające agresywne i absurdałne zarzuty Sakowicza. Na dzieło Mohyły odpowiedział Sakowicz w postaci niezachowanej do dzisiaj książki pt. *Lithos: Oskard albo młot na skruszenie kamienia szyzmatyckiego rzuconego* (Kraków 1646 r.). W 1643 r. w Wilnie pojawiło się następne dzieło prawosławnego konwertyty na katolicyzm, wysokiego dostojnika Teodora Skuminowicza pt. *Przyczyny porzucenia Dyzuney przezacnemu narodowi ruskiemu podane*. Cztery lata później w 1647 r. drogę Skuminowicza wybrał inny wybitny duchowny prawosławny – ihumen połocki Jan Kreczmer. Owocem jego decyzji było m.in. dzieło pt. *Konsyderacye podane pp. Dyzunitom około niektórych ich nauk* (Wilno 1648 r.). Ostatnim polemicznym dziełem prawosławnym przed 1648 r. była książka archimandryty deremańskiego Jana Dubowicza pt. *Hierarchia abo o zwierzchności w cerkwi bożej* wydana we Lwowie w 1644 r. Książka była kompilacją wcześniejszych dzieł prawosławnych polemistów – głównie Kreuzy i Smotryckiego.

Wśród autorów dzieł tutaj wymienionych za najbardziej charakterystyczną i typową postać należy uznać M. Smotryckiego. Na jego przykładzie dostrzec można, jak w życiu jednego człowieka radykalnej zmianie uległy przekonania soteriologiczne¹⁵⁹. Znalazło to wyraźną egzemplifikację w jego twórczości pisarskiej. Jest ona doskonałym przykładem tego, z czym nie chciał się utożsamiać Mohyła w swym projekcie zjednoczenia. Smotrycki wydaje się być doskonałym przykładem nakreślonego przez Mohylę obrazu teologicznej wrogości, jako specyficznego stanu bycia i sposobu myślenia, który zaistniał po 1596 r. To określenie dobrze przylega do osoby Smotryckiego. Jego twórczość i droga życiowa jaskrawie pokazują szczególnie sprzeczności soteriologiczne nurtujące polemistów z obu stron barykady zbudowanej po 1596 r. Smotrycki, ale również i inni, np. Sa-

¹⁵⁹ W. Hryniewicz, *Droga ku zatraceniu. Argumenty soteriologiczne w prawosławnej opinii wobec unii brzeskiej*, s. 255–269 (szczególnie s. 259–267).

kowicz, zdaje się być sportretowanym przez Mohylę w projekcie unii polemistą łączącym w swojej osobie zarówno prawosławnego, jak i katolika, którego cechuje *zaciekłość umysłu*. Stan ten, który zdaje się być zarazem najistotniejszą cechą twórczości teologicznej Smotryckiego – zarówno przed, jak i po konwersji na katolicyzm w 1628 r. – można by określić jako niemożność przezwyciężenia ducha ekskluzywizmu w rozumieniu zbawienia. Smotrycki jako najwybitniejszy polemista prawosławny XVII w. był zwolennikiem monopolu swego wyznania na zbawienie. W bezwzględnej walce z unią sformułował on w drastycznych określeniach prawosławną ekskluzywistyczną soteriologię. Wykluczała ona katolików ze zbawczego Kościoła Chrystusa ze względu na błędy doktrynalne. Ten *genetyczny defekt* miał sprawić, że unia z 1596 r. jawiła się Smotryckiemu jako dzieło splotzone przez błąd i grzech. Po swej konwersji Smotrycki pozostał dalej zwolennikiem ekskluzywizmu soteriologicznego, lecz już w wersji katolickiej. Można zauważyć tutaj prosty mechanizm. Odrzucenie jednego ekskluzywizmu oznaczało przejęcie drugiego, z którym autor uprzednio walczył przed swym nawróceniem. Myślenie o tym, że błędy doktrynalne wrogiego wyznania muszą być przyczyną zagrożenia zbawienia, jawi się jako element konieczny i stały unijnej myśli teologicznej Smotryckiego. Jest ona naznaczona niemożnością porzucenia soteriologicznego ekskluzywizmu. Inna postawa zdaje się być dla niego niemożliwa. Właśnie od tego typu myślenia odżegnuje się Mohyla. Różnice tutaj występujące są bardzo jaskrawe. Ukazują one specyfikę myślenia Mohyły o zbawieniu.

4 Zbawcze znaczenie dziedzictwa chrztu z 988 r.

Trzecim aspektem soteriologii, który odnajdujemy w projekcie jedności, jest uznanie zbawczego znaczenia dziedzictwa sakramentu chrztu otrzymanego z Konstantynopola. Autor pisał: *Ponieważ wyraźnie poznajemy ze świętych dogmatów i zasad Kościoła Bożego, że od Rzymian różnimy się tylko obrzędkiem, zachowana zaś jest przez wszystkich jedna i ta sama istota wiary; i nie możemy też zaprzeczyć, że święty Piotr Apostoł [...] zawsze był pierwszy pośród Apostołów, a jego następcy, Biskupi Rzymu zawsze posiadali w Kościele Bożym największe znaczenie; ani nie opuszczając naszego patriarchy, od którego przyjęliśmy chrzest, ani nie przeciwstawiając się jedności Kościoła, w którym osiąga się prawdziwe zbawienie, znaleźliśmy w imię Pana Naszego [...] taki sposób na uniknięcie niebezpiecznych nieporozumień i umoc-*

*nienia naszej prastarej religii i wyznajemy, że żyjemy pod jedną Głową i zwierzchnikiem, zastępcą Chrystusa, jak nas uczy Wyznanie Wiary*¹⁶⁰. W przytoczonym tekście autor podkreślił istnienie wspólnego dla katolików i prawosławnych dziedzictwa zbawczej wiary, którą Ruś otrzymała z Konstantynopola, poprzez dar chrztu z 988 r. Zwrócenie uwagi na chrzest Rusi z 988 r. można uznać za próbę ukonkretnienia uniwersalizmu soteriologicznego Mohyły. Soteriologiczna tożsamość wiary oznaczała dla niego wzajemne uznanie sakramentów. Tak podkreślono wspólne dziedzictwo wiary i dogmatycznych zasad łączących katolików i prawosławnych. Autor swej konkretyzacji uniwersalizmu soteriologicznego dokonał na przykładzie najbardziej oczywistym. Żadna ze stron bowiem nie podważała ważności udzielonego przez siebie sakramentu chrztu¹⁶¹. Sakrament ten najbardziej łączył oba Kościoły. Mohyla zdaje się dostrzegać w tym walor uniwersalizmu zbawienia, który uwidacznia się we wzajemnym uznawaniu sakramentu chrztu. Przypomnienie tego faktu służy uzasadnieniu zaproponowanej przez Mohylę koncepcji zjednoczenia zakładającej równocześnie jedność z Konstantynopolem i Rzymem. Mohyla zdaje się zwracać uwagę na fakt, że sakrament chrztu otrzymany z Konstantynopola przez swoją zbawczą funkcję uznawaną przez katolików uniemożliwia zerwanie z macierzystym Kościołem, a co za tym idzie wyznacza on model symetrycznej jedności metropolii kijowskiej z Rzymem i Konstantynopolem. Chrzest jest znakiem ortodoksyjnej wiary otrzymanej z Konstantynopola. Dlatego zjednoczenie z Rzymem musi być wpisane w kontynuację przekazu zbawczej wiary z 988 r. otrzymanej z Konstantynopola. Chrzest przechowuje pamięć o dawnej jedności Kościoła wschodniego i zachodniego. W projekcie jej przywrócenia w 1645 r. pamięć chrztu 988 r. pełni rolę czynnika, który przypomina o powszechności zbawienia. Ona to – pamięć zbawczego chrztu łączy po sześciu wiekach rozdwojone jurydycznie dwa Kościoły. W. Hryniewicz myśl tę określił *argumentem baptyśmalnym*¹⁶².

Przywołanie przez Mohylę w kontekście soteriologicznym history-

¹⁶⁰ *Pogląd pewnego Polskiego szlachcica*, s. 109.

¹⁶¹ Zob. *Dekret dla Ormian (1439), uchwalony w czasie soboru florenckiego (1438–1445)*, *Breviarium fidei*, s. 449–450; Kanony o sakramencie chrztu, uchwalone na VII sesji soboru w Trydencie (1547), *tamże*, s. 451–453.

¹⁶² W. Hryniewicz, *Droga ku zatraceniu. Argumenty soteriologiczne w prawosławnej opozycji wobec unii brzeskiej*, s. 265. Tenże, *Unia bez zniszczenia*, „Studia i dokumenty ekumeniczne” R. 9:1993 nr 1 s. 21–32 (autor przedstawił tutaj analogiczne przykłady myślenia o sakramencie chrztu, które znajdujemy w projekcie Mohyły w czasach Rusi Kijowskiej, s. 29–30).

cznej pamięci o chrzcie z 988 r. harmonizuje z całością jego twórczości teologicznej. Szczególnie jest to widoczne w *Lithosie*. W dziele tym Mohyła odpiera zarzuty Sakowicza, kwestionującego możliwość osiągnięcia zbawienia w prawosławiu. Zagrożenie to miało występować z powodu braku znajomości przez duchownych prawosławnych teologicznych pojęć, np. materii i formy. Miało to prowadzić do nieważności udzielonych przez nich sakramentów. Zwłaszcza w przypadku sakramentu chrztu prawosławni duchowni mieli powodować – swoją niedbałością – niedopuszczenie zbawczej łaski do chrzczonych dzieci. Zasadniczą myślą Mohyły określającą strategię odporu zarzutów Sakowicza jest podkreślenie równości pod względem zbawczej wartości sakramentu chrztu w obu Kościołach. Swoją myśl autor oparł na stwierdzeniu, że znajomość pojęć teologii katolickiej nie jest nieodzowna do ważności chrztu prawosławnego. Autor pisał: ... *dość jest tego aby wiedział każdy bez czego wszelki Sakrament być nie może, coby zaś w nim właśnie było formą albo materią, bez uszczerbku wiary może się niewiedzieć y diskutować o tym. Niech wie kapłan, że potrzeba wody do chrztu przy mówieniu onych słów, Ja ciebie Kszczę w Imię Ojca y Syna, y Ducha S. A ieśli woda materią ma być nazwana, a słowa formą, tak bezpiecznie może niewiedzieć, iż ieśliby słowa rozumiał za materię, a wodę za formę nie śmiertelnie nieby grzeszył, ale właśnie krzcił. Ale żeby się taki między Swiaszczennikami naszymi znajdował, któryby niewiedział iż przez one słowa, Krzci się sługa Boży P. W Imię Ojca, y Syna, y Ducha Świętego, z trzykrotnym pogrążeniem albo polewaniem wody doskonale Katechumenus okszczony bywa y łaskę Bożą otrzymywa, z Syna Diabelskiego Synem Bożym y dziedzicem Królestwa Niebieskiego, z grzesznika świętym stawa się, in aeternum probari non potest*¹⁶³. Podobnie jak w przypadku pojęć materii i formy Mohyła postępuje w przypadku różnic w praktyce udzielania sakramentu chrztu: udzielania sakramentu chrztu w trzeciej osobie przez kapłana, braku chrzcielnic, chrztu przez potrójne zanurzenie i postrzyżyn. Różnice te są potraktowane drugorzędnie wobec tej samej w obu Kościołach istoty – uczynienia człowieka członkiem Kościoła przez włączenie ochrzczonego człowieka w uczestnictwo w darach zbawczych¹⁶⁴. Konsekwencją twierdzeń Mohyły jest odrzucenie oskarżeń Sakowicza, że: *Ruś łacińskiego chrztu za prawdziwy nie przyznają*, gdyż w Trebnikach *żadney o tym wzmianki*

¹⁶³ *Lithos*, s. 4. Zob. Kazanie Mohyły o chrzcie Chrystusa w: С. Голубев, Киевський митрополит Петр Могила, t. 2 s. 318.

¹⁶⁴ *Tamże*, s. 6.

*penitus niemasz, aby Rzymian znowu trzeba krzścić*¹⁶⁵. Mohyła przyznaje, że powtórny chrzest katolików jest praktykowany w Moskwie, lecz interpretuje to jako reakcję na wcześniejszą rebaptyzację prawosławnych przez katolików. Jako przykłady wymienia ponowny chrzest prawosławnych kandydatek na żony polskich władców – np. Zofii, czwartej żony Jagiełły (Grodno 1442). To swoje przekonanie Mohyła uzasadnił w oparciu o katolickie dzieła współczesnej potrydenckiej sakramentologii (np. dzieła Roberta Belarmina). Uczony jezuita określił w *Controverses* (ks. I cz. 6), co jest nieodzowne do ważności sakramentu chrztu. Dzięki powołaniu się na autorytet Belarmina Mohyła mógł stwierdzić, że znajomość teologii katolickiej nie jest konieczna do ważności chrztu prawosławnego. Prócz tego autora w swym polemicznym traktacie Mohyła przywołał innych teologów katolickich np. P. Skargę, P. Arkadiusza i Tomasza z Akwinu. Mohyła powołuje się również na autorytet łacińskich i greckich Ojców Kościoła: św. Cyryla Jerozolimskiego, św. Ambrożego, św. Atanazego, św. Augustyna, św. Jana Chryzostoma, Dionizego Areopagity i Hieronima. Przywołuje autorytet soborów: konstantynopolitańskich (I: 381 r., II: 553 r., III: 680–681 r., IV: 869–870 r.), laterańskiego IV (1215) i florenckiego (1438 – 1445). W przypadku soboru laterańskiego IV Mohyła bez wahania wspomina autorytet papieża Innocentego III¹⁶⁶. Mohyła powołuje się również na księgi liturgiczne zarówno prawosławne, jak i katolickie. Pragnie on wykazać, że księgi liturgiczne stosowane w obu Kościołach zawierają potwierdzenie jego tezy o zbawczej wartości sakramentu chrztu w obu Kościołach. Wymienione księgi prawosławne to: *Trebnik Wileński*, *Trebnik Ostrogiński*, *Trebnik Moskiewski*, *Trebnik ze Stratynia*, *Liturgia Eucharystii Św. Bazylego i Jana Chryzostoma*. Liturgiczne zaś księgi katolickie to: *Rytuał papieża Piusa V*, *Agenda liturgiczna kardynała K. Radziwiła*. Mohyła powołuje się również na katolickich historyków: C. Baroniusa, M. Strykowskiego.

Interpretacja sakramentu chrztu w *Trebniku* Mohyły również zawiera uniwersalistyczne rozumienie zbawienia, takie samo jak w projekcie unii z 1645 r. Pomiedzy projektem unii a *Trebnikiem* istnieje wyraźna nić. Łączy ona tak zdawałoby się odmienne dzieła: pierwsze z nich będące wynikiem refleksji eklezjologicznej, a drugie z zakresu sakramentologii. Sakramentowi chrztu i zarazem bierzmowania Mohyła i jego współpracownicy poświęcili pierwszą część tego kolosal-

¹⁶⁵ *Tamże*, s. 14–15.

¹⁶⁶ *Tamże*, s. 6.

nego dzieła. Zawarto tutaj omówienie obrzędów sakramentów. Każdy sakrament jest poprzedzony wstępem o charakterze dogmatycznym. Wstęp ten składa się zawsze z trzech części: 1. wyjaśniająca – zawiera dokładne wyjaśnienie obrzędów i odpowiedniego spełnienia danego sakramentu; 2. kazuistyczna – wyjaśniająca postępowanie w sytuacji pomyłek przy spełnianiu sakramentu; 3. część katechetyczno-pastoralna, gdzie kapłanom podano wskazówki mające służyć wyjaśnieniu wiernym znaczenia poszczególnych sakramentów. Mohyła wyraźnie zaznaczył, że sakrament chrztu łączy katolików i prawosławnych przez swoją zbawczą moc przekazu łaski. Katolicka praktyka udzielania chrztu została uznana za równorzędną z obrzędami prawosławnymi. W *Trebniku* Mohyła uznał ważność chrztu katolickiego w jego formie poprzez polewanie. Ta forma została uznana za równorzędną z prawosławnym rytym chrztu polegającym na zanurzeniu¹⁶⁷. Mohyła stał na stanowisku, że nie należy absolutyzować własnej tradycji, jak to miało miejsce w Moskwie. Zamiast tego starał się dostrzec wspólną istotę różnych form obrzędu chrztu – wyzwolenie człowieka z grzechu pierwotnego mocą zbawczej łaski Chrystusa¹⁶⁸.

Uznanie zbawczej wartości sakramentu chrztu w katolicyzmie znalazło swoje odzwierciedlenie w zaproponowanych w *Trebniku* przez Mohylę obrzędach przyjmowania pogan (socynianie, anabaptyści, żydzi, mużulmanie), heretyków (luteranie, kalwini) i schizmatyków (katolicy łacińscy i unicy) do Kościoła prawosławnego. Była to więc próba zarysowania praktycznego i sakramentalnego sposobu indywidualnego postępowania wobec ludzi pragnących powrotu do jedności z prawosławiem. W przypadku konwersji łacińskich katolików i unitów oraz apostatów Mohyła wymagał: wyznania wiary, spowiedzi i komunii. Przy czym Mohyła nie zaproponował jakiegось szczególnego wyznania wiary. Miało ono charakter ogólnego wyrzeczenia się błędów, które również nie zostały wyszczególnione. Jest to widoczne zwłaszcza w kontekście wyznania wiary, które mieli przyjąć protestanczy konwertyci. Było ono wzięte wprost z katolickiego *Rytuału* papieża Pawła V, wydane w Rzymie w chorwackim przekładzie w 1637 r.¹⁶⁹

¹⁶⁷ *Trebnik*, cz. 2 s. 8.

¹⁶⁸ П. Меендорф, *Літургічні реформи Петра Могили: новий підход*. Мазынопис – український переклад S. Jarmusia angielskiej wersji artykułu, który ukazał się w „St. Vladimir’s Theological Quarterly” vol. 29: 1985 nr 2; A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 163.

¹⁶⁹ *Trebnik*, cz. 1 s. 76–213. Szerzej na ten temat zob.: A. Wenger, *La reconciliation des hérétiques dans l’Église russe, le Trebnik de Pierre Moghila*, „Revue des études byzantines” R. 12:1954 s. 144–175; M. Jugier, *La re-*

Analizowany przez nas aspekt projektu unii pozwala zarysować jego kontekst historyczny. Jest nim akt chrztu Rusi Kijowskiej z 988 r. Przypomnienie zbawczego znaczenia tego wydarzenia jest zarazem przywołaniem pamięci o jedności między chrześcijaństwem wschodnim i zachodnim. Chrzt z 988 r. zdaje się być dla Mohyły gwarantem uczestnictwa katolików i prawosławnych w jednym Kościele Chrystusowym. Jest to zarazem argument do przezwyciężenia widzialnego braku jedności. Tę właśnie jedność ma najwyraźniej przypomnieć chrzt Rusi w czasach sprzed formalnego zerwania jedności. Przypomnienie to wskazuje, że Mohyła rozumiał unię jako powrót do jedności z czasów chrztu Rusi Kijowskiej. Nie chciał tworzyć nowego Kościoła poprzez akt praktycznej inkorporacji, jak to miało miejsce w czasie unii brzeskiej w latach 1595–1596. Tak należy bowiem interpretować z punktu widzenia analizy soteriologicznej akt unii z 23 grudnia 1596 r. Mohyła pragnął kontynuacji dziedzictwa chrztu z 988 r. i nie godził się na tradycyjną, ekskluzywistyczną interpretację katolicką soteriologicznej wartości prawosławia. Mohyła przywołując w swym projekcie unii pamięć chrztu z 988 r., przypominał w XVII w. teologiczną tradycję Kościoła kijowskiego. Przez to można wnosić, że przeszłość nie podzielonego chrześcijaństwa z czasów chrztu Rusi Kijowskiej mogła być w teologicznej świadomości wzorem powrotu do dawnej jedności¹⁷⁰. Istotne jest to, że Mohyła nie zawłaszczył pamięci i tradycji chrztu z 988 r. dla swego Kościoła¹⁷¹. Nie utożsamiał prawosławia jako jedyne spadkobiercy dzieła Włodzimierza Wielkiego. Zamiast tego wskazał, że jest ono wspólnym dziedzictwem obu podzielonych części zachodniego i wschodniego chrześcijaństwa. Unia części prawosławnej metropolii kijowskiej z Rzymem w 1596 r. i podział na „unitów” i „dyzunitów” nie przekreśliła jedności wynikającej z daru chrztu z 988 r. Dzięki twierdzeniu Mohyły o ważności sakramentu chrztu katolików i protestantów nastąpiło odejście w Kościele prawosławnym od praktyki rebaptызacji katolików i protestantów. W czasach Mohyły Kościół prawo-

confirmation des Apostats dans l’Église greco-russe, w: *Échos d’Orient*, t. 9 Paris 1906, s. 65–76.

¹⁷⁰ R. Łużny, *Dzieło Chrystianizacji Rusi Kijowskiej w świadomości Słowian wieku XVI–XVII*, „Przegląd Humanistyczny” R. 10:1989 s. 25–33.

¹⁷¹ Przykładem zawłaszczenia chrztu z 988 r. dla Kościoła katolickiego jest dzieło: P. Skarga, *O jedności Kościoła Bożego...*, z 1577 r., gdzie autor udowodnił, że Ruś przyjęła chrzt z 988 r. w okresie jedności patriarchatu z papieżem. Z tego powodu miał on dla Skargi wyłącznie charakter katolicki. Bowiem jak pisał Jezuita: *Grekowie mocno stolicy rzymskiej jako głowy się trzymali*, s. 228.

slawny w Grecji w przypadku katolickich konwertytów wymagał od nich przyjęcia sakramentu bierzmowania. W państwie moskiewskim od wszystkich chcących przejść na prawosławie wymagano chrztu¹⁷². Było to niezależne od tego, czy byli oni protestantami czy katolikami. Wszyscy inni chrześcijanie byli traktowani w Moskwie jak pogaanie. W 1655 i 1656 r. w ślady Mohyły poszedł patriarcha Nikon, który w związku ze swymi reformami przeforsował odrzucenie rebaptyzacji konwertytów katolików i protestantów. Odtąd mieli być oni bierzmowani. Praktykę bezwzględnej rebaptyzacji odrzucono ostatecznie na synodzie w Moskwie w 1666 r.

Zakończenie

Metropolita P. Mohyła na podstawie soteriologii swego projektu jawi się jako „człowiek pogranicza”, między chrześcijańskim Wschodem–prawosławnym i Zachodem–katolickim. Jednocześnie takie samo wydaje się być jego środowisko: świat wielonarodowy i wielowyznaniowa dawna Rzeczypospolita. Właśnie taki duchowy świat wyłania się z naszej analizy. Myślą, która pojawia się jako pierwsza jest przekonanie, że chodziło tutaj zawsze o jakąś próbę syntezy wartości dwóch chrześcijańskich i zarazem europejskich kręgów cywilizacyjnych: grecko–bizantyńskiego i łacińskiego. W efekcie wytworzona kultura jawi się jako swoista synteza oraz ustawiczne dążenie do równowagi archetypów i pojednania wartości tego co w kulturze Europy „greckie” i „łacińskie”. Tak więc kulturę tę można określić jako typową kulturę pogranicza, która znajduje się w ustawicznym napięciu i walce o zachowanie własnej indywidualności. Odnosi się to

¹⁷² Praktyka rebaptyzacji nieprawosławnych w Moskwie w pierwszej połowie XVII w. obejmowała również prawosławnych z Rzeczypospolitej. Przy czym nie było to tylko wynikiem ksenofobii oraz samoizolacji. Z perspektywy moskiewskiego prawosławia współwyznawcy za zachodniej granicy, będący pod panowaniem katolickiego króla po 1596 r. zostali narażeni na utratę czystości wiary. Zwłaszcza brak biskupów po unii brzeskiej miał rodzić brak pewności co do ważności udzielanych sakramentów. Na dodatek prawosławni stykali się tutaj z protestantami. Np. według opinii patriarchy Filareta – więzionego w Rzeczypospolitej w latach 1618–1620 – prawosławni stykali się na co dzień z katolikami, luteranami, kalwinami, antybaptystami oraz arianami. Szczególnie raziły go związki rodzinne o charakterze innowierczym. Po tych doświadczeniach Filaret na soborze w 1620 r. ogłosił konieczność rebaptyzacji prawosławnych z Rzeczypospolitej. Zob. З. А. Зенковский, *Русское Старообрядчество*, Москва 1995 s. 55.

szczególnie do „ukraińskiej” części dawnej Rzeczypospolitej. Niewątpliwie jest to związane z geograficznym położeniem Ukrainy. Zresztą sama nazwa „Ukraina” oznacza przestrzeń graniczną, pogranicze. Owo „graniczenie” zdeterminowane jest brakiem wyraźnych granic geograficznych a zarazem widocznym tutaj wystawieniem ludzi żyjących nad Dnieprem i Zbruczem na oddziaływanie bizantyńskiego i muzułmańskiego Wschodu oraz łacińskiego Zachodu. Właśnie na Ukrainie widoczna jest ta granica dzieląca Europę od Finlandii po Bałkany. Ukraina jest niejako „otwarta” cywilizacyjnie. Jest predysponowana do bycia pomostem między Europejskim Wschodem i Zachodem.

Właśnie w dziejach tego procesu asymilowania wartości kultury zachodniej w celu jej przystosowania do potrzeb rodzimej bizantyńskiej kultury ukraińskiej, szczególną rolę odegrał metropolita kijowski Piotr Mohyła. Jego projekt unii jawi się jako konkretne, szczególne i trwałe wcielenie wartości wielowymiarowej religijnej kultury ukraińskiej. Szczególnym wyrazem uznania dla roli Mohyły jest jego kanonizacja, która odbyła się w Kijowie 12 grudnia 1996 r. Stało się to na soborze Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Kijowskiego patriarchatu, który odbył się w katedrze św. Włodzimierza. Decyzję o kanonizacji Mohyły podjął również Ukraiński Kościół Prawosławny patriarchatu Moskiewskiego. Można zauważyć już na Ukrainie powracanie do idei Mohyły. Jest to właściwie poniekąd konieczne dla ukraińskiego prawosławia poszukującego swej tożsamości. Próbuje się na Ukrainie iść drogą wyznaczoną przez działania i reformy Mohyły. Wyrazem tego jest np. odnowienie w 1991 r. założonej przez Mohyłę Akademii oraz utworzenie w Kijowie patriarchatu, który ma za zadanie zjednoczyć podzielony Kościół prawosławny na Ukrainie.

Przeprowadzona analiza pozwala stwierdzić istotną wartość myśli teologicznej zawartej w projekcie „nowej unii” autorstwa Piotra Mohyły. Dlatego soteriologiczne idee Mohyły nie mogły być praktycznie zrealizowane w XVII w. Dopiero obecnie po czterech wiekach od narodzenia się tego projektu świat chrześcijański „dorósł” do idei teologicznych kijowskiego metropolity. Jawi się on jako prekursor współczesnego dialogu ekumenicznego. Widoczne to jest, jeśli zestawimy projekt Mohyły z ustaleniami Mieszanej Komisji katolicko–prawosławnej do spraw dialogu katolicko–prawosławnego, powołanej w 1979 r. przez papieża Jana Pawła II i patriarchę ekumenicznego Dimitriosa I¹⁷³.

Natomiast otwartym pozostaje pytanie, czy duchowi spadkobiercy

¹⁷³ W. Hryniewicz, *Kościóły siostrzane*, Warszawa 1993.

tradycji ekumenicznych kijowskiego Kościoła, które uosabia Mohyla, zdołają pójść szlakiem wyznaczonym w 1645 roku? Problemem zasadniczym pozostaje kwestia czy obecnie, po upadku komunizmu na Ukrainie znajdują się ludzie, którzy będą chcieli kontynuować ekumeniczne dzieło Mohyły. Rodzą się tutaj pytania: czy Ukraina stanie się miejscem dialogu ekumenicznego i obszarem jego konkretyzacji oraz czy sama kanonizacja wystarczy by rozwiązać problemy współczesnego rozbitego na trzy Kościoły ukraińskiego prawosławia? A przede wszystkim czy dojdzie tutaj do konkretnej współpracy między prawosławiem a katolicyzmem?

MAREK MELNYK

Piotr Mohyla's Uniate Memorial of 1644–45

Summary

Metropolitan Piotr Mohyla (1596–1647) was the author of the Uniate Memorial, a tract proposing the restoration of unity between Orthodoxy and Roman Catholicism, which was published anonymously in 1645.

The dogmatic foundation of the whole project is the affirmation of one faith, which unites the divided churches. It opens to each in the same measure participation in the mystery of salvation. The stress laid on the soteriological identity of faith held by both churches seems to be the decisive factor in Mohyla's readiness to meet Catholic dogmas halfway. Mohyla is prepared to debate, come to an agreement and compromise on such thorny issues as the Catholic interpretation of *filioque*, papal primacy, or the purgatory. One of the consequences of adopting a common soteriology would be a clear guarantee of a separate theological identity to members of the Orthodox church united with Rome.

In his tract Mohyla rejects the soteriological exclusivism of the Catholics, which was upheld in the formula of papal primacy and the articles of the Union of Brześć. He suggests instead the definition of papal primacy adopted at the Council of Florence. Mohyla rejects as well the papal claim to demarkate the borders of the visible church and the sphere of the salvatory efficacy of mercy. The Act of Union concluded in Brześć in 1596 is in his opinion the opposite of a genuine reconciliation because its authors ignored the true dogmatic principles which would grant Orthodoxy a soteriological equality with Catholicism.

The third aspect of Mohyla's discussion of soteriology is his insistence on the validity the sacrament of baptism conferred by Constantinople. He stresses the common legacy of saving faith, which was brought to Kiev from Constantinople in 988. By pointing to baptism as the most important common

link between the Catholic and the Orthodox Churches, Mohyla develops his idea of union, which assumes a reconciliation between Rome and Constantinople. He argues that the acknowledgment of the efficacy of baptism received from Byzantine capital implies a symmetrical model of the relations of the Kiev Metropoly with both Rome and Constantinople. Baptism is a precious reminder of the ancient unity of the Church in the East and in the West. By giving full weight to the memory of the Baptism of Kievan Rus in 988, the Memorandum of 1645 reminds its readers of the universal character of salvation and paves the way to the reunion of the Catholic and the Orthodox Church.

Translated by Andrzej Branny