http://dx.doi.org/10.18778/7525-791-5.19

Marek Melnyk

(Uniwersytet Warmińsko-Mazurski)

TRADYCJE EKUMENICZNE W DZIEJACH POGRANICZA POLSKO-UKRAIŃSKIEGO

We wstępie do niniejszego artykułu warto w pierwszej kolejności zdefiniować pojęcie pogranicza polsko-ukraińskiego. Najłatwiej sięgnąć w tym celu po encyklopedie i słowniki, gdzie odnajdujemy zwykle najprostsze ujęcie pogranicza określanego, jako „teren nad granicą państwa”[1]. Obok pojęcia „pogranicze” spotykamy wyraz bliskoznaczny „kresy”[2]. Tyle słowniki. Jednak obecnie dysponujemy kilkoma bardzo już rozbudowanymi definicjami sformułowanymi przez wybitnych badaczy tego zagadnienia. W ujęciu Andrzeja Sadowskiego pogranicze jest kategorią badawczą związaną „przede wszystkim z obszarem położonym na obrzeżach państw oraz zróżnicowanym etnicznie i kulturowo”. Układy etniczno-kulturowe pogranicza są zwykle bardzo trwałe. Za A. Gładyszem można stwierdzić, iż obszary pogranicza mogą być traktowane przez sąsiednie narody, jako „szaniec” (obrona przed obcością), „przyczółek” (teren zdobyty, jako etap do dalszej ekspansji) oraz jako „pomost” (przejście do wymiany wzajemnej wartości materialnych i duchowych) Tematyka pogranicza nie sprowadza się tylko do różnych form międzyetnicznego współżycia. Zderzenie kulturowe promieniuje na całokształt wartości, postaw i zachowań społecznych. Mają one swoje określone odzwierciedlenie w gospodarce, życiu społecznym, postawach życiowych, sympatiach, antypatiach, migracjach, w życiu politycznym. Sytuacja pogranicza rodzi też nowe wartości, postawy i zachowania, nieredukowalne do tych, jakie można

[1] *Słownik języka polskiego*, t. 2, Warszawa 1979, s. 764.

[2] „Kresy to część kraju leżąca blisko granicy, zwłaszcza dawne polskie pogranicze wschodnie; początkowo stanowiska wojskowe na pograniczu Podola i Ukrainy, strzegące Rzeczpospolitą przed najazdami tatarskimi, mołdawskimi i kozackimi, z czasem kresy zaczęły oznaczać pograniczne ziemie południowo-wschodnie. Po rozbiorach Polski nazwę kresy nadawano wszystkim prowincjom wschodnim dawnego państwa, stopniowo także innym ziemiom przygranicznym”, *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 3, Warszawa 1995, s. 554. Zob. pochodzenie tego określenia, A. B r ü c k n e r, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1979, s. 266.

spotkać w etnicznie jednorodnych układach. Wyrażam przekonanie, że gromadzenie i upowszechnianie wiedzy społecznej na temat pogranicza jest społecznie ważne, konieczne z punktu widzenia wartości pluralizmu i demokracji". A. Sadowski wyróżnił trzy podstawowe aspekty pogranicza. Pierwszy z nich związany jest z określonym terytorium. Pogranicze jest zawsze jakimś określonym terytorium. Jak pisze A. Sadowski pogranicze jest to „obszar, terytorium, na którym realizuje się określony typ współżycia dwóch lub więcej grup etniczno-kulturowych. W czasach, kiedy podziały i odrębności terytorialne łączą się z układami państwowymi, pogranicze w tym znaczeniu odnosi się do państwa i obejmuje obszary nadgraniczne, obszary położone na obrzeżach państwa". A. Sadowski wyróżnia dwa typy pogranicza różnicując je na pogranicza stykowe i przejściowe. Autor tak je charakteryzuje „na tle na ogół niewielkiego obszaru pogranicza stykowego, zasięg terytorialny pogranicza przejściowego jest przeważnie bardzo znaczny. Obejmuje całą strefę przejściową ukształtowaną w wyniku historycznego kontaktu dwu lub więcej kultur".

Drugie znaczenie pogranicza A. Sadowski powiązał „z różnego rodzaju formami współżycia między przedstawicielami dwu lub więcej grup etniczno-kulturowych. Współżycie traktujemy szeroko, jako złożone, ukształtowane historycznie i kulturowo formy kontaktów między grupami etniczno-kulturowymi, od skrajnej odrębności i towarzyszącej jej wzajemnej separacji do swoistej harmonii współżycia społecznego. Współżycie między grupami etniczno-kulturowymi nie jest tylko cechą pogranicza. Występuje ono wszędzie tam, gdzie istnieje zróżnicowanie etniczno-kulturowe. [...] Współżycie społeczne na pograniczach przeważnie nie ma charakteru partnerskiego. Przeważnie większość, jaką jest grupa dominująca, narzuca swoją kulturę mniejszościom narodowym. W tej sytuacji pogranicze staje się obszarem dążeń do dominacji jednej grupy i zachowania własnych wartości kulturowych drugiej". W kategorii pogranicza A. Sadowski dostrzegł również szczególny typ człowieka. Jest to człowiek „dwóch lub więcej kultur. Zakładamy, że zjawiska i procesy wzajemnego przenikania, nakładania się lub innych form zderzenia kulturowego kształtują w dłuższym etapie czasowym nowy typ człowieka, z właściwą mu świadomością"[3].

W ujęciu Jerzego Nikitorowicza to obszar styku, przemieszania się przynajmniej dwóch odmiennych, zamkniętych centrów kulturowych. Jest to zawsze obszar „pomiędzy" centrami, gdzie dochodzi do ich przezwyciężenia, przekroczenia i zaistnienia różnorodności, konfrontacji wzajemnej „inności". Autor tak o tym pisze „Pogranicze najczęściej wiąże się z obszarami pomiędzy centrami, pomiędzy tym, co znajduje się na granicach i przynależeć może do obu centrów, zachodząc na siebie. Opuszczając centrum, które najczęściej jest sztywne i zamknięte, wchodzimy do obszaru zróżnicowań, inności i odmienności, gdzie możemy po-

[3] http://soc.uwb.edu.pl/index (dostęp 5 III 2006); A. S a d o w s k i, *Pogranicze. Studia społeczne. Zarys problematyki*, [w:] *Pogranicze*, t. 1, Białystok 1992, s. 5.

równywać, odkrywać, wykazywać zdziwienie, negocjować itp."[4] Tak rozumiane pogranicze ma kilka aspektów: terytorialny, kulturowy, interakcyjności komunikacji międzyludzkiej, złożoności aktów świadomości jednostki zamieszkującej pogranicze[5].

W ujęciu Grzegorza Babińskiego pogranicze to „coś innego niż granica, zwłaszcza granica państwowa [...]. Pogranicze to obszar pewnego półcienia, przestrzeń, na której występuje przenikanie i wzajemne przeplatanie się różnych ludzkich zbiorowości i ich kultur"[6]. Autor wyodrębnia trzy „rodzaje" pogranicza: 1. „pogranicza między podobnymi"; 2. pogranicza jako „kresy", które występują na granicach cywilizacji; 3. pogranicza pozbawione „wyraźnego ośrodka dominującego", które Babiński określa, jako „pogranicza lokalne"[7].

Zgodnie z tymi definicjami pogranicze polsko-ukraińskim to obszar, gdzie dochodziło do współistnienia dwóch narodów oraz przezwyciężenia, przekroczenia dzielącej Polaków i Ukraińców granicy wyznaczonej przez dwa podstawowe centra kultury europejskiej: Rzym i Bizancjum. Pogranicze istniało tam, gdzie to, co łacińskie i greckie, polsko-ukraińskie ulegało nałożeniu się na siebie, przemieszaniu w wymiarze: etnicznym, religijnym i kulturowym[8]. Obecnie tak rozumiane pogranicze nie istnieje. Uległo ono katastrofie w okresie II wojny światowej i jest obecnie pograniczem narodowym, gdzie oba narody spotykają się ze sobą w pasie nadgranicznym oraz w granicznych miastach: Lwów, Przemyśl. Dawne pogranicze jest granicą dwóch narodów i państw. Z tego powodu obecnie brak „ludzi pogranicza" rozumianych, jako jednostki o niejednoznacznej tożsamości kulturowej lub narodowej[9]. Idąc dalej tym tropem można nawet powiedzieć, iż dziś tak rozumiane pogranicza są nie tylko zniszczone, ale i coraz miej potrzebne. Dzieje się tak z powodu przemian cywilizacyjnych w XX w.. Doprowadziły one, bowiem do radykalnego zbliżenia poszczególnych centrów cywilizacyjnych w Europie. Poprzez to mają one coraz większy dostęp do siebie wzajemnie, bez pośrednictwa – jak to było wcześniej – ich obszarów pogranicznych. Obecnie wymiana wartości między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem w Europie nie dokonuje się na konkretnych obszarach styku ich peryferii. Miejsca te nie są już potrzebne w takim stopniu, jak to było wcześniej. Zadecydowały o tym współczesne środki masowej komunikacji.

W tak zdefiniowanym pojęciu pogranicza polsko-ruskiego można wyróżnić kilka aspektów. Pierwszym z nich jest to przestrzeń geograficzna pogranicza chrze-

---

[4] J. Nikitorowicz, *Pogranicze. Tożsamość. Edukacja międzykulturowa*, Białystok 1995, s. 11.

[5] *Ibidem*, s. 11–14.

[6] G. Babiński, *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*, Kraków 1998, s. 49.

[7] *Ibidem*, s. 50.

[8] A. Sadowski, *Pogranicze...*, s. 5.

[9] G. Babiński, *op. cit.*

ścijaństwa wschodniego (prawosławne, unia) i zachodniego (katolicyzm obrządu łacińskiego) na ziemiach pogranicza polsko-ruskiego. Pogranicze to możemy wyznaczyć w postaci obszaru niemającego wyraźnej granicy, na którym w przez wieki przenikały się wzajemnie dwie kulturowe tradycje chrześcijańskie prawosławia i katolicyzmu. Możemy wskazać „graniczne" punkty tego swoistego odrębnego terytorium. W jego zachodniej części będą to: Przemyśl, Krosno, Sanok, Bielsk Podlaski, Siedlce i ich odpowiedniki na jego wschodzie: Kamieniec Podolski, Kijów, Ostróg, Lwów. Punkty ten wyznaczyliśmy na podstawie materialnych śladów głównie w postaci zachowanego dziedzictwa architektury bizantyńskiej, które przetrwały jeszcze wzdłuż wschodniej granicy współczesnej Polski, oraz na podstawie pozostałości architektury łacińskiej na Ukrainie Zachodniej. Możemy dostrzec wielowiekowy proces rozszerzania się pogranicza. Jego początek nastąpił w drugiej połowie XIV w. w momencie przyłączenia ziem Księstwa Halickiego do Korony Polskiej przez Kazimierza Wielkiego, a apogeum nastąpiło w 1569 r., w momencie zintegrowania ziem ukraińskich w granicach Królestwa Polskiego, które wraz z Wielkim Księstwem Litewskim utworzyły I Rzeczpospolitą. Od 1648 r. nastąpił proces stopniowego kurczenia się tego pogranicza. Jego kierunek był odwrotny do początkowej ekspansji. Możemy wskazać wydarzenia, które miały decydujące znaczenie w tym procesie: wojny kozackie zapoczątkowane w 1648 r., podział Ukrainy między Rzeczpospolitą i Rosję w 1686 r.; rozbiory Rzeczpospolitej, I i II wojna światowa. Obecnie to terytorium skurczyło się do bardzo niewielkiego obszaru. Jest on „nędznym" fragmentem wielokulturowego świata zniszczonego ostatecznie w czasie i po zakończeniu drugiej wojny światowej. Drugi wymiar pogranicza polsko-ukraińskiego to wymiar etniczny związany z przenikaniem się etnosu polskiego na Wschodzie i ukraińskiego na Zachodzie tego obszaru. Najważniejsze problemy z tym związane to: mieszane małżeństwa, rozwój świadomości narodowej w XIX w., konflikt narodowościowy w XX w., ścisły związek przynależności społecznej z podziałami narodowościowymi. Trzeci wymiar to specyficzna kultura będąca efektem przenikanie się na tym obszarze dwóch kultur cywilizacji europejskiej: greckiej i łacińskiej. Pogranicze polsko-ruskie posiadało swój wyraźny aspekt religijny, ponieważ wspomniana wcześniej granica cywilizacyjna była jednocześnie granicą między chrześcijaństwem bizantyńskim i łacińskim, a więc między katolicyzmem i prawosławiem. Kwestie religijne nabierają obecnie dużego znaczenia. Związane jest to z procesami, jakie nastąpiły po II Wojnie Światowej na pograniczu polsko-ukraińskim. Polacy na Ukrainie i Ukraińcy w Polsce to mniejszości, które w nikłym stopniu zamieszkują obszary odpowiadające kategorii „pogranicza". W tej sytuacji tożsamość narodowa jest ściśle związana z przynależnością Ukraińców do Kościoła prawosławnego i greckokatolickiego, a Polaków do Kościoła rzymskokatolickiego. Ścisły związek religii i poczucia odrębności narodowej widać wyraźnie w Polsce w środowisku ukraińskim. Wynika on z sytuacji, w której znaleźli się Ukraińcy w Polsce

po II wojnie światowej[10]. Pogranicze polsko-ukraińskie w efekcie było obszarem spotkania katolicyzmu i prawosławia, a zarazem kultury bizantyńskiej i łacińskiej a tym samym kultury polskiej i ukraińskiej.

Pogranicze polsko-ukraińskie, jako miejsce konfrontacji dwóch cywilizacji chrześcijańskich: bizantyńskiej i łacińskiej, cyrylicy i alfabetu łacińskiego, cywilizacji zachodnioeuropejskiej i wschodnioeuropejskiej jest predysponowane do badań nad ekumenizmem. Jest to jednak zjawisko charakterystyczne dla XX w., którego celem jest dialog i doprowadzenie do pełnej jedności chrześcijan W tym znaczeniu dotyczą przeszłości i może pojawić się zarzut anachronizmu. Wbrew pozorom ekumenizm jest tak dawny jak daleko w przeszłość sięgają podziały w chrześcijaństwie i próby jego przezwyciężenia. Ekumenizm nie jest zjawiskiem aż tak radykalnie nowym, iż nie można dostrzec intencji, wysiłków, dążeń ekumenicznych w minionych wiekach[11]. Dążenie do jedności chrześcijaństwa jest zjawiskiem towarzyszącym „od zawsze" chrześcijaństwu narażonemu u swych początków na dezintegracje w postaci schizm, herezji. Istnieje, więc ekumenizm XX w. oraz jego historyczne formy z przeszłości. Problemem jest jedynie jak zidentyfikować autentyczny ekumenizm i odróżnić go od dążeń do jedności chrześcijaństwa mających na celu unifikację oraz wykorzystywanie idei jedności do osiągnięcia celów jej przeciwnych: nawracaniu z jednego wyznania na drugie, dążenia do dominacji jednego Kościoła nad drugim. Zgodnie z tym dążeniami ekumenicznym będą wszelkie inicjatywy mające na celu, dialog dogmatyczny, kompromisowe uzgodnienia umożliwiające wzajemna tolerancje wyznaniową.

Chrzest i małżeństwo − sakramenty jedności chrześcijańskiej

Gdy poszukujemy świadectw i śladów dążeń ekumenicznych na pograniczu polsko-ukraińskim, musimy zwrócić uwagę na wzajemne uznawanie ważności sakramentów, a szczególnie chrztu. Było to bowiem podstawą uznawania przedstawicieli innego wyznania za chrześcijan. Wśród teologów katolickich, ważność sakramentu chrztu udzielanego w Kościele prawosławnym, szczególnie propagował ks. Stanisław Orzechowski (1566)[12]. Należy uznać go za typową postać pol-

[10] Szczególnie istotne są tutaj badania G. B a b i ń s k i e g o, przedstawione w pracy *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*, Kraków 1998. Autor przeprowadził badania socjologiczne na współczesnym stykowym pograniczu polsko-ukraińskim, poszukując struktur tożsamości narodowej. Wynika z nich, że religia jest głównym źródłem tożsamości narodowej.

[11] J. G r y n i a k o w, *Historyczne tradycje ducha ekumenizmu w Polsce*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. Koza, Lublin 1996, s. 357–370.

[12] H. E. W y c z a w s k i, *Orzechowski Stanisław*, [w:]*Słownik polskich teologów katolickich*, t. 3, red. H. E. Wyczawski, Warszawa 1982, s. 265–271. Źródła i podstawową literaturę przedmiotu na

sko-ukraińskiego pogranicza. Czynimy tak z tej prostej przyczyny – pochodził on z rodziny mieszanej wyznaniowo i narodowościowo z okolic Przemyśla. Jego matką była córka prawosławnego duchownego. Z swego ruskiego pochodzenia był bardzo dumny, traktował je, jako ważne dziedzicowo kulturowe, cześć swej duchowej tożsamości, której nie chciał się wyzbyć. Dziełem, w którym Orzechowski bronił ważności chrztu prawosławnych, był napisany w 1544 r. traktat pt. *Baptismus Ruthenorum*[13].

Po stronie prawosławnej ekumeniczny walor sakramentów sprawowanych w Kościele katolickim i prawosławnym uznawał metropolita kijowski Piotr Mohyła (1596–1647). W swych pismach dał wyraz szczególnie przekonaniu, iż dwa z nich: chrzest i małżeństwo nie mogą być, ze swej istoty, oddzielone od przesłania ekumenicznego. Szczególnie wyraźnie widać takich dziełach jak Lithos[14] i Trebnik[15]. Mohyła różnice dzielące katolików i prawosławnych w praktyce udzie-

---

temat Orzechowskiego podał A. S. F e n c z a k, *Ziemia przemyska a polski nurt unionizmu katolickiego w XVI w.*, [w:] *Polska – Ukraina*, t. 2, red. S. Stępień, Przemyśl 1994, s. 35–37.

[13] A. K a i m, *Ekumenizm w dobie renesansu. Jedność Kościoła w ujęciu Stanisława Orzechowskiego*, Lublin 2002, s. 36–42.

[14] *ΛΙΘΟΣ, abo Kamień z procy Prawdy Cerkwie Świętey Prawosławney Ruskiey. Na skruszenie fałecznociemnej Perspektiwy albo raczey Paszkwilu od Kassiana Sakowicza, byłego przedtyn kiedyś Archimandritę Dubienskiego Unita, iakoby o błędach, Haerezyach, y Zabobonach Cerkwie Ruskiey w Uniey nie będącey, tak w Artikułach wiary, iako w Administrowaniu Sakramentow y inszych obrządkach i Ceremoniach znayduiących się, Roku Pańskiego 1642 w Krakowie wydanego. Wypuszczony przez pokornego Oyca Euzebia Pimina*, Kijów 1644, s. 4 (przedruk w: *АЮЗР*, cz. 1, t. 9, Кіевъ 1893, s. 1–414); zob. Kazanie Mohyły o chrzcie Chrystusa, С. Г о л у б е в, *Киевский митрополит ПетрМогила*, t. 2: *Приложения*, Киев 1898, s. 318.

[15] *ЕУХОЛОГІωналбомолитвословъили Требникъ*, Київ 1646. Fotokopie:*Евхологіоналбомолитвословили Требник,* red. А. Жуковський, Канберра-Мюнхен-Париж 1988; *Евхологіоналбомолитовсловили Требник*, red. О. Горбач, Opera Facultatis Theologicae, Universitas Catholica Ucrainorum S. Clementis Papae, t. 66, Romae 1988. Podobnie jak w *Trebniku*, ważność chrztu chrześcijan i powiązanie – tego i innych sakramentów – z jednością Kościoła odnajdujemy we współczesnych dokumentach ekumenicznych. W sakramencie chrztu dostrzega się szczególnie obecność misterium jedności chrześcijan. Widać to na przykładzie sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, a szczególną tego egzemplifikacją jest sakrament chrztu. Zob.: *Dekret o ekumenizmie*, nr 3 („ci [...] co wierzą w Chrystusa i otrzymali ważnie chrzest pozostają w jakiejś, choć niedoskonałej wspólnocie ze społecznością Kościoła katolickiego"), s. 22; *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, nr 8, s. 15; *Dokument Komisji Wiara i Ustrój Światowej Rady Kościołów „Chrzest – Eucharystia – Urząd Kościelny"*, Lima 1982, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne" 1983, R. 1; zob. A. S k o w r o n e k, *Wzajemne uznanie chrztu, eucharystii i posługiwania duchowego – rzymski punkt widzenia*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Nabywaniec, Lublin 1996, s. 598–602; *Chrzest, Eucharystia i posługiwanie duchowne w oczach prawosławia (Ustalenia międzyprawosławnego sympozjum nt. Dokumentu z Limy w Brooklin, USA)*, przeł. P. Jaskóła, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra…*, s. 602–607 (szczególnie s. 605); *Chrzest. Dokument z Akry*, Warszawa 1982, s. 8; prawosławno-katolickie uzgodnienia z Bari (1987), nr 33, 46, 5 i Ballanad 1993 (nr 10 i 13). Komentarze na ten temat: W. H r y n i e w i c z, *Trud i nadzieja. Próba bilansu piętnastolecia dialogu katolicko-prawosławnego*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra…*, s. 557–568 (szczególnie 563–564); A. N o s s o l, *Teologiczne podstawy jedności*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra…*, s. 53–63 (szczególnie 59–63).

lania sakramentu chrztu (udzielania sakramentu chrztu w trzeciej osobie przez kapłana, braku chrzcielnic, chrztu przez potrójne zanurzenie) traktował, jako drugorzędnie wobec tej samej w obu Kościołach istoty – uczynienia człowieka członkiem Kościoła przez włączenie ochrzczonego człowieka w uczestnictwo w darach zbawczych[16]. Przy tym Mohyła przyznawał, 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 r.).

Uniwersalizm chrześcijański dążeń unijnych

Próby dialogu katolicko-prawosławnego na obszarze spotkania kultury polskiej i ukraińskiej narodziły się już na przełomie XIV i XV w. i przybrały formę dążeń do zjednoczenia obu rozdzielonych w 1054 r. Kościołów. Było to konsekwencją utworzenia federacji polsko-litewskiej. W jej następstwie katolicy i prawosławni stali się podanymi wspólnego władcy, który dążył do skonsolidowania Polski i Litwy poprzez unię prawosławia z katolicyzmem. Pierwsze próby realizacji tych zamierzeń nastąpiły w 1396 r.. Planowano wówczas zwołanie prawosławnego synodu, który miał zająć się sprawą zjednoczenia. Apogeum tych dążeń nastąpiło w 1418 r., kiedy z inicjatywy króla Władysława na soborze w Konstancji, zjawiła się trzystuosobowa delegacja Kościoła prawosławnego z metropolitą kijowskim Grzegorzem Camblakiem na czele. Jej uroczysty wjazd nastąpił 19 II 1418 r., zaś w tydzień później odbyła się audiencja delegacji u nowo wybranego papieża Marcina V. Metropolita Grzegorz Camblak wygłosił w imieniu delegacji przemówienie, w którym domagał się przywrócenia jedności. Unia miała objąć zarówno prawosławnych podanych Jagiełły jak i wszystkie inne Kościoły prawosławne, na czele z patriarchatem w Konstantynopolu. W celu realizacji tych zamiarów domagał się zwołania soboru ekumenicznego, na który doszłoby do wspólnych uzgodnień zjednoczeniowych. Szczególnie ważne było tutaj pragnienie wykorzystanie do celów ekumenicznych momentu zakończenia schizmy na Zachodzie – co właśnie nastąpiło w Konstancji. Dla metropolity Grzegorza był to dogodny moment przypomnienia o konieczności zniesienia tzw. schizmy wschodniej (1054 r.) – przewrócenia jedności miedzy Rzymem i Konstantynopolem[17]. Następnie uwzględnić należy próby recepcji Unii Florenckiej (1438–1439) w drugiej połowie XV w. Federacja jagiellońska była jedynym państwem, gdzie próbowano dokonać recepcji Unii Florenckiej w drugiej połowie XV w. W prze-

[16] *Lithos...*, s. 6.

[17] H. F i n k e, *Acta Concilli Constanciensis*, t. 2, Munster 1923, s. 166.

ciwieństwie do Moskwy, kijowscy prawosławni metropolici – Grzegorz, Mizael, Józef I próbowali w duchu Unii Florenckiej utrzymać równoczesną zależność swej metropolii od Konstantynopola i Rzymu[18].

Bardzo ważne są dążenia ekumeniczne w drugiej połowie XVI w., np. Konstantyna Ostrogskiego (1525–1607) dialog z przedstawicielami Kościoła katolickiego w latach 1581–1593[19] oraz rozmowy z protestantami w latach 1595–1597. W ekumenicznym zbliżeniu katolicyzmu i prawosławia ważną rolę spełniło szkolnictwo, a zwłaszcza Akademia w Ostrogu. Ekumenicznej analizie należy podać dążenia prawosławnego episkopatu do jedności z Kościołem katolickim w latach 1590–1595[20].

Kolejnym okresem, w którym wystąpiły próby katolicko-prawosławnego dialogu w Rzeczypospolitej były lata 1623–1648. Wynikało to pośrednio z chęci zbliżenia między unitami i prawosławnymi. Nastąpiło to po trzydziestu latach od zawarcia w 1596 r. unii brzeskiej; w okresie ostrych konfliktów w Rzeczpospolitej między zwolennikami i przeciwnikami jedności z Rzymem. Unia z 1596 r. doprowadziła do podziału Kościoła prawosławnego[21]. Ta niejednoznaczna sytuacja rodziła nieustający konflikt religijny na wschodzie Rzeczypospolitej[22]. Narastający gwałtownie konflikt unicko – prawosławny uświadomił konieczność jego przezwyciężenia samym unitom. Myśl tę podjął jako pierwszy metropolita unicki J. Welamin Rutski (1613–1637)[23]. On to do końca swego życia był upartym promotorem idei zjednoczenia obu wschodnich wyznań, oraz inspiratorem i pomysłodawcą planu pojednania. Do pierwszego poważniejszego zbliżenia i wspólnych rozmów na temat pojednania i zjednoczenia między unitami i prawosławnymi doszło w 1623 r. Po tych pierwszych nieudanych pertraktacjach metropolita Rutski postanowił je kontynuować. W tym celu, w roku 1624 wysłał do Kijowa specjalną delegację. Uzgodniono wówczas wstępny kształt funkcjonowania unicko-prawo-

[18] O. H a l e c k i, *Od Unii florenckiej do Unii brzeskiej*, t. 1, przeł. A. Niklewicz, Lublin 1997, s. 116–168; W. H r y n i e w i c z, *Prekursor unijnych dążeń Rusinów. Memoriał unijny metropolity Mizaela (1476)*, „Biuletyn Ekumeniczny" 1993, nr 3, s. 34–49.

[19] T. K e m p a, *Konstanty Wasyl Ostrogski wobec katolicyzmu i wyznań protestanckich*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 1996, s. 17–36; M. M e l n y k, *Książę Konstantyn Ostrogski jako prekursor współczesnego dialogu ekumenicznego*, [w:] *Prawosławie*, red. J. Drabina, Kraków 1996, s. 41–59; i d e m, *Zagadnienia soteriologiczne widziane w świetle projektu unii Konstantyna Ostrogskiego*, [w:] *Polska – Ukraina*, t. 4, red. S. Stępień, Przemyśl 1998, s. 97–142.

[20] W. H r y n i e w i c z, *Soteriologiczny ekskluzywizm u podstaw uniatyzmu*. „Studia Theologica Varsoviensia" 1991, nr 2, s. 34–49; M. M e l n y k, *Spór o Zbawienie*, „Nomos" 1996, nr 16, s. 33–83; i d e m, *Światła przeszłości*, „Więź" 1996, nr 8, s. 117–136.

[21] A. M i r o n o w i c z, *Kościół prawosławny i unicki w Rzeczpospolitej w latach 1596–1648*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne" 1996, nr 5, s. 26–37.

[22] J. R z o ń c a , *Kościół unicki w okresie panowania Wazów (1596–1668)*, [w:] *400-lecie Unii brzeskiej*, red. A. J. Zakrzewski, Częstochowa 1996, s. 37–57.

[23] K. C h o d y n i c k i, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita. Zarys historyczny 1370–1632*, Warszawa 1934, s. 453–454.

sławnego patriarchatu. Miał on przybrać formę nowej metropolii składającej się ze zjednoczonych metropolii halickiej – prawosławnej i kijowskiej – unickiej. Wybór patriarchy nastąpić miał na synodzie, a następnie zostać potwierdzony przez papieża. Ustalenia te miały charakter projektu wstępnego i miały być przedmiotem dalszych dyskusji[24]. Do następnych prób wznowienia pertraktacji unicko-prawosławnych doszło w 1626 r. Zaistniały one ponownie na forum sejmowym w roku 1629[25]. Motorem ponownej inicjatywy unijnej był niestrudzony metropolita Rutski[26]. Planował on wspólny synod, który miał powrócić do planów z 1623 i 1626 r., a więc do sprawy powstania nowego patriarchatu w Rzeczypospolitej. Metropolita unicki wysunął na stanowisko patriarchy kandydaturę prawosławnego Piotra Mohyły. Pod jego wpływem Zygmunt III postanowił zwołać kolejny wspólny sobór unicko-prawosławny we Lwowie w 1629 r. Mimo, iż te zamierzenia nie powiodły się, w Kijowie doszło do zwołania prawosławnego synodu, który miał być przygotowaniem do wspólnego soboru we Lwowie[27]. Przedmiotem obrad były różnice między obu Kościołami wschodnimi, próba ich przezwyciężenia, wysłanie upoważnionej do dyskusji na temat jedności delegacji do Lwowa[28]. Tendencje ekumeniczne wystąpiły również za panowania Władysława IV (1632–1648). O odnowieniu dążeń unijnych w Kościele prawosławnym w tym okresie, w głównej mierze zadecydowała polityka wyznaniowa nowego władcy. Gdy wstępował na tron, posiadał niewątpliwie dosyć skrystalizowaną wizję porozumienia między wszystkimi chrześcijańskimi dominacjami w Rzeczypospolitej[29]. Wychodził z założenia konieczności tolerancji i nadrzędności dobra Rzeczypospolitej wobec sporów wyznaniowych. Obok Władysława IV, głównymi architektami tej polityki byli kanclerz Jerzy Ossoliński i wybitny dyplomata papieski – kapucyn, o. Walerian Magni. Prawosławni zwolennicy dialogu w roku 1644 w osobie swego metropolity Piotra Mohyły zdecydowali się na sformułowanie projektu zjednoczenia[30]. Był on kontynuacją poprzednich wysiłków ekumenicznych z lat 1629–1646[31].

---

[24] E. Š m u r l o, *Le Saint Siege et l'Orient orthodoxe-russe*, Praga 1928, cz. II (apendix), dokumenty nr 20, 21. Zob. zwłaszcza: *Summariarelatio…*, dokument nr 20, s. 36. Por. K. C h o d y n i c k i, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita*, Warszawa 1934, s. 455.

[25] П. Ж у к о в и ч, *Матеріалы дляисторіикіевскагоильво в скагособоровъ*, „Запискиим. Академи Наукъ" 1911, nr 15.

[26] K. C h o d y n i c k i, *op. cit.*, s. 480–482.

[27] *Ibidem*, s. 486.

[28] F. S y s y n, *Adam Kysil and the Synods of 1629: An Attempt at Orthodox-Uniate Accommodation in the Sigismund III*, „Harvard Ukrainian Studies" 1979–1980, t. 3–4.

[29] A. J o b e r t, *Od Lutra do Mohyły*, przeł. E. Sękowa, Warszawa 1994, s. 279–283.

[30] С. Г о л у б е в, *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники*, t. 1–2, Києв 1883–1898; t. 2, s. 196–213; por. A. M i r o n o w i c z, *Prawosławie i Unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok 1997, s. 68–70.

[31] W. H r y n i e w i c z, *„Unia bez zniszczenia". Memoriał unijny metropolity Piotra Mohyły (1644–1645)*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne" 1992, nr 1, s. 21–32; M. M e l n y k, *Rozumienie Zbawienia w świetle memoriału unijnego metropolity Piotra Mohyły (1644–1645)*, „Krakowskie

Po śmierci Mohyły, 1 stycznia 1647 r., nowym metropolitą prawosławnym został wybrany – bliski współpracownik Mohyły – A. Kossow (1647–1657). Kontynuował on kierunek wytyczony przez Władysława IV, Ossolińskiego i Mohyłę. 25 kwietnia 1647 r. król zwołał spotkanie szlachty prawosławnej w Wilnie, w celu poparcia idei zjednoczeniowych. W maju 1647 r. król pod wpływem Kisiela, zwołał szlachtę ruską zarówno prawosławna jak i unicką do Wilna[32]. Podczas obrad doszło do wspólnych uzgodnień unijnych, tzw. „Artykułów wileńskich". Zgromadzona szlachta pragnęła zjednoczenia, które dokładnie odpowiadało idei unijnej Mohyły. Ich zasadniczą intencją było szukanie kompromisu. W zasadzie powtórzono koncepcje Mohyły o uznaniu podwójnego zwierzchnictwa nad zjednoczoną metropolią kijowską – bezpośredniego przez Konstantynopol i pośredniego przez Rzym. Król zwołał unijny zjazd do stolicy na 15 lipca 1648 r.[33] Strona katolicka spodziewała się możliwości kompromisu ze strony prawosławnych i zawiązania nowej unii. Jednak wybuch powstania kozackiego na początku 1648 r. pod wodzą Chmielnickiego oraz śmierć króla 20 maja tego roku, spowodowały załamanie się wszelkich dążeń. Ostatnią próbą porozumienia obu stron, już w czasie powstania Kozaków, był zjazd w Wilnie w sierpniu 1648 r. Doszło wówczas do powstania unicko-prawosławnej deklaracji zjednoczeniowej, która miała być podstawą wspólnego synodu[34]. Deklaracja ta była kontynuacją wcześniejszych koncepcji Mohyły. W ekumenicznym zbliżeniu katolicyzmu i prawosławia ważną rolę spełniło szkolnictwo, a zwłaszcza Akademia w Ostrogu i Akademia Mohylańska. Zwłaszcza w tej ostatniej doszło do szczególnego zbliżenia filozofii i teologii katolickiej z prawosławną. Dzięki czemu Kijów w XVII i XVIII w. stał się niekwestionowanym centrum intelektualnym całego prawosławia. Wypracowane koncepcje unijne z czasów panowania Władysława IV znalazły swe odzwierciedlenie w późniejszych projektach zjednoczeniowych z drugiej połowy XVII w.. Dotyczy to szczególnie okresu po abdykacji Jana Kazimierza i panowania Michała Korybuta Wiśniowieckiego. W 1670 r. powstała interesująca koncepcja unii uniwersalnej, autorstwa archimandryty słuckiego Teodozego Wasilewicza[35]. Tak jak poprzednie koncepcje zjednoczenia te również nie znalazły zrozumienia w Rzymie. Ostatnia próba pojednania unitów i prawosławnych w Rzeczpospolitej nastąpiła w 1680 r.

Zeszyty Ukrainoznawcze" 1997, nr 5–6, s. 148–167; i d e m, *Projekt unijny metropolity Piotra Mohyły z 1645 r.*, „Nasza Przeszłość" 1997, nr 72, s. 131–203.

[32] M. A n d r u s i a k, *Sprawa patrjarchatu kijowskiego za Władysława IV*, [w:] *Prace historyczne w 30-lecie działalności prof. S. Zakrzewskiego*, Lwów 1934, s. 283–285.

[33] *Monumenta Ucrainae Historica*, ed. A. Septyckyj, J. Slipyj, t. 11: *1633–1659*, Romae 1964–1970 (dalej: M.U.H.), s. 443–448 (relacja nuncjusza Jana de Torresa na temat planowanego zjazdu i negatywna reakcja Kongregacji Rozkrzewiania Wiary).

[34] *Ibidem*, s. 458–459.

[35] A. M i r o n o w i c z, *Prawosławie i unia…*, s. 149–189, zwłaszcza s. 164–167, 170, 188–189; i d e m, *Unia uniwersalna według Teodozego Wasilewicza*, [w:] *Czterechsetlecie zawarcia unii brzeskiej 1596–1996*, red. S. Aleksandrowicz, T. Kempa, Toruń 1998, s. 49–55.

za panowania Jana Sobieskiego. Było to *Colloquium Amicabile*, do którego doszło w Lublinie. Było jednak ono dalekim echem wcześniejszych prób pojednania, ponieważ prawosławni mieli, bezwzględnie przyjąć warunki strony katolickiej[36].

Spór o czas

Następną ideą, która wydaje się być wyrazem ekumenicznych poszukiwań było rozwiązanie konfliktów konfesyjnych na pograniczu polsko-ukraińskim-związanych ze sprawą reformy i zmiany kalendarza juliańskiego w 1582 r.[37] Liturgiczny kalendarz jest jednym z problemów dzielących katolicyzm i prawosławie, ponieważ chrześcijanie przestali korzystać z jednego kalendarza a co za tym idzie przestali razem świętować Paschę i inne święta – stał się kolejnym źródłem konfliktów, polemiki teologicznej, wyobcowania, sporów dzielących obie wspólnoty do dnia dzisiejszego[38]. Prawosławni byli zwolennikami starożytnego kalendarza juliańskiego, a rzymscy katolicy – gregoriańskiego, który był zreformowaną wersją tego pierwszego. Szczególnie widoczne było to na samym początku wprowadzania nowej rachuby czasu w latach 1582–1585. Nowy kalendarz wprowadzano w życie przede wszystkim w państw katolickich. Protestanci z dużymi oporami akceptowali tę reformę. W niemieckich księstwach protestanckich kalendarz gregoriański zaprowadzono dopiero w 1699 r. W Anglii zaczęto go stosować od 1752 r. Król Stefan Batory w państwie polsko-litewskim wprowadził nowy kalendarz w 1582 r. Król uczynił to w swym uniwersale wydanym w dniu wprowadzenia reformy, a więc 5 (15) października[39]. Praktyczne wprowadzenie w życie zreformowanego kalendarza okazało się jednak trudne na obszarach gdzie dominowało prawosławie. Miało to miejsce szczególnie w miastach gdzie znajdowały się skupiska ludności wyznającej prawosławie (teren Wilna, Łucka i Lwowa). Tutaj

[36] M. B e n d z a, *Tendencje unijne względem Cerkwi prawosławnej w Rzeczpospolitej w latach 1674–1686*,Warszawa 1987, s. 55, 79–130.

[37] F. C h i l e, *Święta religijne żydów*, *chrześcijan i muzułmanów*, Warszawa 1995, s. 18–19.

[38] L. P i e r e p i e ł k i n a, *Juliański kalendarz prawosławny*, przeł. S. M. Jurczyk, Hajnówka 1997; *Gregorian Reform of the Calendar. Proceedings of the Vatican Conference to Commemorate Its 400th Anniversary 1582–1982*, red. C. V. Coyne, M. A. Hoskin, O. Pederson, Vatican City 1983; G. H o f m a n n, *Griechische Patriarchen und römische Päpste. Untersuchungen und Texte*, cz. 2, t. 4: *Patriarch Ieremias II*, Roma 1932 („Orientalia Christiana“ 25/2, nr 76), s. 225–248; V. P e r i, *Due date, un'unica Pasqua. Le originidela modernadis paritèliturgica in una trattativae cumenicatra Roma e Costantinopoli (1582–1584)*, Milano 1967, s. 3–79.

[39] K. C h o d y n i c k i, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370–1632*, Warszawa 1934, s. 188–192; М. Г р у ш е в с ь к и й, *Історія України-Руси*, t. 6, Київ 1995, s. 462–467; М а к а р и й (Булгаков), *Исторія Русской Церкви*, (ks. 5), t. 9, Moskwa 1996, s. 238–244; О. К у п ч и н с ь к и й, *Перші датовання документів за григоріанським календарем у державних установах України XVI ст.*, ЗНТШ 1921, t. 222, s. 256–269.

stykali się bezpośrednio mieszczanie wyznania katolickiego i prawosławnego. Dwa kalendarze wprowadzały zamieszanie w życiu ekonomicznym ściśle związanym ze świętami religijnymi, np. jarmarki, wolne dni od pracy. Natomiast nowej rachuby czasu formalnie obowiązującej chyba nie zauważyli chłopi. Próba wprowadzenia nowego kalendarza szczególnie drastyczny charakter przybrała we Lwowie. Akcje tę próbował przeprowadzić rzymskokatolicki arcybiskup lwowski Jan Dymitr Solikowski[40]. Konflikty wokół kalendarza spowodowały, iż rozpoczęto działania mające na celu ich przezwyciężenie. Zachowane źródła wskazują, iż doszło tutaj do współdziałania prawosławnych i katolickich świeckich możnowładców np. Ostrogskiego, króla, prawosławnej szlachty oraz obu skonfliktowanych biskupów ze Lwowa – Solikowskiego i Bałabana oraz metropolity prawosławnego Nusefora Dzieweczki.

W rozwiązaniu konfliktu podstawowe znaczenie miały decyzje króla Stefana Batorego, który stosunkowo szybko specjalnym dokumentami zabronił zmuszania wschodnich chrześcijan do przyjmowania nowego kalendarza. Król wydał stosowną decyzję w Grodnie 21 stycznia 1584 r.[41]

W dokumencie król rozkazał zaprzestania zmuszania prawosławnych do przestrzegania zreformowanego kalendarza uzasadniając to koniecznością respektowania autorytetu „starszego patriarchy" oczywiście mając tutaj na myśli patriarchę rezydującego w Istambule dawnym Konstantynopolu, któremu od 988 r. podlegała metropolia kijowska. Co więcej od jego „przyzwolenia" król wprost uzależniał wprowadzenie nowego kalendarza wśród swych prawosławnych poddanych. Jest to centralny punkt całego listu królewskiego. Władca liczył na przyszłe porozumienie z patriarchą. Drugi list w tej sprawie Król wystosował 8 sierpnia 1586 r.. Był on skierowany do mieszczan „miasta Wileńskiego religiej Rzymskiego Kościoła"[42].

Dokumenty wydane prawosławnym przez Batorego były bardzo cenione w okresie późniejszym. Co więcej ich wagę i znaczenie podkreślała niejednokrotnie strona unicka. Na decyzję Batorego powołano się, gdy władze państwowe Austrii po pierwszym rozbiorze ziem Rzeczpospolitej próbowały narzucić wschodnim katolikom kalendarz gregoriański. Tak uczynił np. w 1773 r. biskup unicki ze Lwowa Lew Szeptycki twierdząc, iż praktykowanie kalendarza juliańskiego jest tradycją zatwierdzona przez władze państwowe Rzeczpospolitej. W efekcie

---

[40] М. Грушевський, *Історія України-Руси*, t. 6, Київ 1995, s. 464-465.

[41] Przytoczony dokument oraz odnośniki będące wynikiem opracowania naukowego na podstawie wydania współczesnego dzieła: *APOKRISIS abo odpowiedź na książki o synodzie brzeskim 1596, imieniem ludzi starożytney religiej greckieij przez Chrystophora Philaletha*,Wilno 1597, wyd. J. Długosz, J. Byliński, Wrocław 1994, s. 42–43 [edycja wersji polskiej i ruskiej APOKRISIS]. Zob. *Русская Историческая Библіотека*, t. 7 (Памятники Полемической Литературы II), red. П. Гилтебрандт, Санктпетербург 1882, s. 1003–1820.

[42] List, o którym wspomina Król, powstał 26 sierpnia 1581 r. Zob. *Apokrisis*, wyd. J. Długosz, J. Byliński, Wrocław 1994, s. 42–43.

cesarz Józef II 19 czerwca 1787 r. wydał galicyjskim unitom specjalny dyplom pozwalający im dalej trwać przy swej tradycji odrębnego w stosunku do Kościoła łacińskiego kalendarza liturgicznego. W okresie późniejszym niejednokrotnie administracja dążyła do ujednolicenia kalendarza. Nigdy jednak się to nie udało. Rezultatem tych nacisków było jedynie przeniesienie szeregu świąt na niedzielę[43].

Działania króla, który jako opiekun prawosławia był zobowiązany do jego ochrony były niewystarczające. Jego uniwersały mogły łagodzić napięcia i wygaszać ogniska konfliktów. Musiały być one dopełnione porozumieniem obu Kościołów i to na poziomie hierarchii. Ostatecznie konflikt rozwiązała ugoda zwaśnionych stron we Lwowie: Solikowskiego i Bałabana. Działania te zapoczątkowano najprawdopodobniej pod koniec 1584 r., ponieważ w czasie sejmu 15 lutego 1585 r. w Warszawie doszło do spotkanie prawosławnej szlachty i magnaterii na czele z Ostrogskim oraz Bałabana z jednej strony i Solikowskiego z drugiej[44]. Porozumienie to nie było jakąś formalną ugodą obu zwaśnionych Kościołów, lecz prywatną umową dwóch biskupów zamieszkujących jedno miasto gdzie doszło do wspomnianych zamieszek. To może tłumaczyć nieobecność Dzieweczki, jako sygnatariusza porozumienia, ponieważ nie był on stroną konfliktu oraz porozumienie to nie miało charakteru oficjalnego. Wówczas, bowiem musiałoby dojść do spełnienia szeregu warunków takich jak: spotkanie oficjalne z równorzędnym przedstawicielem katolickiego episkopatu, zgoda Rzymu, itp.[45]

Można sądzić, iż porozumienie było koniecznością i wynikiem swoistego kompromisu. Strona katolicka w osobie Solikowskiego była zmuszona do przyznania się milcząco do błędu, jakim było narzucanie siłą prawosławnym nowego kalendarza. Solikowski został przymuszony do porozumienia pod presją rozprawy sądowej oraz nacisków magnaterii. Prawosławni zaś musieli przełknąć gorzką pigułkę w postaci „puszczenia w niepamięć" wszystkiego, czego doznali we Lwowie. Solikowski został rozgrzeszony ze wszystkiego, czego dokonano na prawosławnych we Lwowie z jego inicjatywy i przyzwolenia. Musieli oni również uznać katolicką supremacje w Rzeczpospolitej, ponieważ za cenę puszczenia w niepamięć burd, łaskawie pozwalano im na praktykowanie starego stylu oraz swobody kultu. Strona katolicka wycofała się ze zmuszania siłą prawosławnych do respektowania nowego kalendarza, a prawosławni uznali zajścia z zimy i wiosny 1584 r. za nieporozumienie[46].

Jednak najprawdopodobniej zdawano sobie sprawę z braku formalnego charakteru tego porozumienia oraz z kruchych podstaw kompromisowego rozwiąza-

---

[43] О. П а в л и ш и н, *З історії впровадження григорянського календаря в церковне життя українців: календарна рефррма єпископа Григорія Хомишина*, „Україна Модерна" 2000, nr 3, s. 14–18.

[44] *Apokrisis*, wyd. J. Długosz, J. Byliński, Wrocław 1994. Zob. М. Г р у ш е в с ь к и й, *Історія України-Руси*, t. 6, s. 465, przyp. 4.

[45] М. Г р у ш е в с ь к и й, *Історія України-Руси*, t. 6, s. 465.

[46] *Ibidem*.

nia konfliktu we Lwowie opartego na „zapomnieniu" doznanych krzywd. Może, dlatego cały konflikt niejako zawieszono poprzez odwołanie się do porozumienia ostatecznego, które miało nastąpić w tej kwestii między papieżem a patriarchą. Ugoda ta miała dopełnić kompromis wynegocjowany w Rzeczypospolitej. Możliwe, iż było to echo – wspomnianego już listu króla z 21 stycznia 1584 r. oraz listu patriarchy Jeremiasza z 1584 r. Może, dlatego ugoda miała być rozwiązaniem zarówno prywatnym i tymczasowym, ale i otwartym na dopełnienie i ostateczne rozwiązanie w postaci porozumienia najwyższych zwierzchników Solikowskiego i Bałabana[47]. I właśnie to odwołanie się do przyszłego trwałego porozumienia, które miało dopiero nadejść obaj biskupi antycypowali. Czynili jednak to w imię doraźnych celów. To, co ma wartość ekumeniczną – odwołanie się do przyszłego porozumienia patriarchy i papieża pojawiło się nie, jako rozwiązanie pomocnicze i techniczne nabrzmiałego problemu o charakterze praktycznym, liturgicznym. W praktyce okazało się, iż stało się ono trwałym rozwiązaniem. Co więcej uzgodnienia między katolikami i prawosławnymi rozciągnięto na monofizyckich Ormian. Widzimy, więc, iż to „samo życie" wieloetnicznego społeczeństwa oraz interesy elity politycznej wymusiły porozumienie ekumeniczne hierarchów kościelnych i cerkiewnych. Ugoda warszawska była niewątpliwie sukcesem prawosławia w walce o zachowanie swej odrębności i niezależności wobec katolicyzmu. Była dowodem, że wyznawcy prawosławia byli zdolni do konsolidacji wobec ekspansji katolicyzmu. Okazało się, iż wobec tego oporu strona katolicka była zmuszona do ustępstw w imię dobra państwa. Sytuacja ta mogła dawać prawosławnym nadzieję, iż będzie istniała możliwości kompromisów i w innych spornych dziedzinach. Co nie znaczy, iż episkopat katolicki pogodził się z pozostawieniem prawosławnym odrębnego kalendarza liturgicznego. Świadectwem tego był Synod w Piotrkowie w październiku 1588 r., na którym biskupi katoliccy zwrócili się do następcy Stefana Batorego Zygmunta III Wazy o narzucenie prawosławnym nowego kalendarza[48].

Z tego pobieżnego przeglądu faktów wynika, że zasługę dokonania ekumenicznego porozumienia obu stron przyznać należy przede wszystkim królowi, katolickiej i prawosławnej magnaterii i prawosławnej szlachcie. Możemy dostrzec tutaj swoisty podział ról. Król zajął stanowisko ponadstronnicze. Bronił ładu społecznego. Swymi listami z 1585 r. ulepszał funkcjonowanie kalendarza juliańskiego na zasadzie tolerowania prawosławnej rachuby czasu i kompromisu obu tradycji religijnych. Jego działania nie były niczym oryginalnym. Były to podjęte we właściwy czasie trafne decyzje, które miały chronić ład społeczny.

---

[47] M. Грушевський, *Історія України-Руси*, t. 6, s. 464–465.

[48] „Illudquoque per dicta poenaliaefficaiat, ut Calendarium novum abiisrecipiatur, ne difformitasista in regniditionibus magno cum praeiudicio Ecclesiae Catholicae et ipsi usserenissimisregisapareat", MPV, t. 3, nr 91, s. 118. Cyt. za: K. Chodynicki, *Kościół prawosławny*, s. 257, przyp. 3.

Idea ekumenicznego patriarchatu na pograniczu polsko-ukraińskim

Patriarchat jest zarówno w Kościele katolickim jak i prawosławnym najwyższą jednostką organizacyjną Kościoła. W starożytności było pięć patriarchatów – w Rzymie, Konstantynopolu, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimie. Biskup Rzymu (patriarcha Zachodu) zachowywał wśród patriarchów pierwszeństwo. Charakter owego pierwszeństwa – na czym ono polegało i na czym polegać powinno – pozostaje sprawą sporną pomiędzy Kościołem katolickim a prawosławnym. Na początku drugiego tysiąclecia spór ten doprowadził do rozłamu. Również na pograniczu polsko-ukraińskim dochodziło niejednokrotnie do prób powołania do istnienia wschodniego patriarchatu. Jednak jego specyfiką miało być łączenie Rzymu i Konstantynopola.

Analizując te dążenia należy zwrócić szczególna uwagę na okres od końca XVI do pierwszej połowy XVII w. Można wyróżnić tutaj trzy okresy: pierwszy okres – lata 1583–1584; okres drugi – 1623–1629; okres trzeci – 1632–1648. Pierwsze wzmianki o możliwości powołania do istnienia nowego patriarchatu na pograniczu polsko-ukraińskim odnajdujemy w roku 1583. Pojawiły się one w otoczeniu Konstantyna Ostrogskiego. Do pierwszych rozmów obu stron doszło z inicjatywy nuncjusza papieskiego Alberto Bolognettiego. Ich miejscem był Kraków, a toczyły się w nuncjaturze i w rezydencji Ostrogskiego w okresie od 5 do 8 lipca 1583 r. Stronę prawosławną reprezentował Konstantyn Ostrogski wraz z synami Konstantym i Januszem. Podczas tych spotkań i dyskusji pojawiła się myśl o słowiańskim patriarchacie.

Sprawa patriarchatu pojawiła się na krótko podczas wizyty patriarchy Jeremiasza w 1588 i 1589 r. Zamiast Ostrogskiego, który pozostał na uboczu reform Jeremiasza, sprawy zjednoczenia próbował podjąć się kanclerz Jan Zamoyski. On to – zamiast Ostrogskiego – prowadził rozmowy unijne z Jeremiaszem II w czasie jego pobytu w Rzeczpospolitej w 1588 i 1589 r. i wysunął koncepcje patriarchatu. Wówczas patriarcha złożył mglistą deklarację gotowości przeniesienia patriarchatu na terytorium Rzeczypospolitej. Lecz padła ona jedynie w celach taktycznych i praktycznych. Patriarcha mógł, bowiem zyskać tym przychylność kanclerza i pozwolenie króla na sprawowanie jurysdykcji nad prawosławnymi w metropolii kijowskiej.

Idea utworzenia ekumenicznego patriarchatu w Rzeczypospolitej „odżyła" w latach 1623–1629. Próbowano wówczas zainicjować dialog między unitami i prawosławnymi w celu przywrócenia jedności po trzydziestu latach od zawarcia unii brzeskiej. Sposobem na pojednanie obu stron miał być właśnie wspólny patriarchat. Tendencje unijne wystąpiły również za panowania Władysława IV (1632–1648). O odnowieniu dążeń unijnych w Kościele prawosławnym za panowania Władysława IV w głównej mierze zadecydowała polityka wyznaniowa nowego władcy. Gdy wstępował na tron, posiadał niewątpliwie dosyć skrystalizowaną wizję porozumienia między wszystkimi chrześcijańskimi denominacjami

w Rzeczypospolitej. Wychodził on z założenia konieczności tolerancji i nadrzędności dobra Rzeczypospolitej wobec sporów wyznaniowych. Obok Władysława IV głównymi „architektami" tej polityki byli kanclerz Jerzy Ossoliński i wybitny dyplomata papieski – kapucyn, o. Walerian Magni. Specjalną rolę w tym planie przyznano kwestii zjednoczenia chrześcijan wschodnich. Miała ona bowiem doprowadzić do wskrzeszenia idei ligi antytureckiej.

Wypracowane koncepcje unijne z czasów panowania Władysława IV znalazły swe odzwierciedlenie w projektach zjednoczeniowych w drugiej połowie XVII w. Dotyczy to szczególnie okresu po abdykacji Jana Kazimierza i panowania Michała Korybuta Wiśniowieckiego. W 1670 r. powstała interesująca koncepcja unii uniwersalnej autorstwa archimandryty słuckiego Teodozego Wasilewicza. Tak jak poprzednie koncepcje zjednoczenia one również nie znalazły zrozumienia w Rzymie. Ostatnia próba pojednania unitów i prawosławnych w Rzeczpospolitej nastąpiła w 1680 r. za panowania Jana Sobieskiego. Było to wspomniane wyżej *Colloquium Amicabile*.

Idea stworzenia ekumenicznego patriarchatu, jaka wyłania się z przedstawionych faktów wydaje się być częścią szerszego procesu – przeciwdziałania kryzysowi wewnętrznemu wschodniego chrześcijaństwa w Rzeczpospolitej. Można odnieść nieodparte wrażenie, iż patriarchat miał „bronić" prawosławia, a potem unii wobec ekspansji łacińskiego katolicyzmu. Dotyczy to szczególnie koncepcji unijnych z okresu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XVI w. Następne próby dialogu i zjednoczenia unicko – prawosławnego, które zakładały stworzenie patriarchatu w okresie schyłku panowania Zygmunta III i w czasie rządów Władysława IV były możliwe wtedy, gdy okazało się, że oba Kościoły wschodnie w Rzeczpospolitej nie mogą zyskać przewagi. Prawosławia, bowiem po 1596 r. nie udało się zlikwidować administracyjne. Natomiast unia nie zyskała dostatecznej pomocy i wsparcia władz oraz nie osiągnęła spodziewanych sukcesów. Widoczne to było już w latach dwudziestych XVII w. Obie strony, więc niejako zmuszone były szukać kompromisu. Do tego doszły ważne względy polityczne. Unicko-prawosławny konflikt nie tylko naruszał pokój wyznaniowy, ale miał swe reperkusje w polityce zagranicznej Rzeczpospolitej. Proces ten pragnął bezskutecznie zahamować Władysław IV. Po stronie prawosławnej wrogami porozumienia byli Kozacy oraz przeważająca cześć prawosławnej społeczności obojętna, nieufna i przeciwna jakimkolwiek próbom zbliżenia i dialogu z katolikami. Pojednaniu na zasadach dialogu i kompromisu sprzeciwiał się Rzym. Zamiast tego domagano się nawrócenia na katolicyzm. Środowiska sprzyjające dialogowi nie były w stanie – zarówno intelektualnie ja i politycznie – zaproponować alternatywnego rozwiązania. Po prostu były zbyt słabe. Miały charakter elitarny i nie wyszły poza wąskie grono wtajemniczonych.

Idea uniwersalnego patriarchatu, która zaniknęła w 2. połowie XVII w. odżyła ponownie na początku XX w. i rozwija się do dnia dzisiejszego. Proces ten trwa z różnym natężenie już prawie 100 lat.

Odrodzenie idei patriarchatu ekumenicznego nastąpiło po zakończeniu I wojny światowej. Było ono związane z osobą metropolity A. Szeptyckiego oraz jego koncepcjami zakładającymi zjednoczenie na gruzach Rosji carskiej ukraińskiego prawosławia z greckokatolicką metropolią lwowską w ramach odrodzonego pod protektoratem Austrii państwa ukraińskiego. Nadzieje te realizowały sie na początku 1918 r. w związku z ofensywą wojsk Niemiec i Austrii na Ukrainę, która doprowadzała do stworzenia na Ukrainie rządów uzależnionych od Niemiec. 21 czerwca 1918 r. podczas synodu Ukraińskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego pojawiła się koncepcja obrania A. Szeptyckiego patriarchą obu zjednoczonych Kościołów. Szeptycki zdawał sobie sprawę z politycznych uwarunkowań wynikających z tej koncepcji, ale był gotowy do przyjęcia godności patriarchy, przy czym pragnął pozostać w jedności z Rzymem. Również po upadku rządów związanych z końcem niemieckiej okupacji Ukrainy po zakończeniu I wojny światowej nowy rząd na Ukrainie, który powstał 14 listopada 1918 r. tzw. Dyrektoriat na czele z Włodzimierzem Wynnyczenką, popierał koncepcję zjednoczenia prawosławia i grekokatolicyzmu oraz wyniesienie Szeptyckiego do godności wspólnego dla obu Kościołów patriarchy. Przy czym decydujące znaczenie miały tutaj racje polityczne mające na celu uniezależnienie ukraińskiego prawosławia od Rosji oraz wzmocnienie ukraińskiego ruchu narodowego. Autokefalię prawosławia oraz ideę patriarchatu traktowano instrumentalnie. Idea jedności Kościołów wschodnich na Ukrainie została podporządkowana nadrzędnym celom narodowym oraz przeciwstawieniu się wpływom carskiej Rosji. Widziano w tym wyraz odrodzenia się dawnych tradycji ukraińskiego chrześcijaństwa z XVII w., które po upadku imperium carów miały integrować ruch narodowy. Pierwszym krokiem ku temu miało być odgórne ogłoszenie 1 stycznia 1919 r. państwowego dekretu o autokefalii Cerkwi prawosławnej na Ukrainie. Była, więc to idea narzucona odgórnie przez czynniki państwowe[49].

Do idei patriarchatu łączącego ukraińskich prawosławnych i grekokatolików Szeptycki powrócił ponownie w czasie II wojny światowej. Było to związane z wkroczeniem wojsk hitlerowskich na obszar ZSRR i zajęciem ziem ukraińskich.

Szeptycki w tej sprawie wystosował szereg pism, które pozwalają na rekonstrukcję jego koncepcji ukraińskiego patriarchatu. W grudniu 1941 r. Szeptycki napisał list *Do duchowieństwa*[50]. Głównym tematem listu był problem jedności religijnej narodu ukraińskiego. Szeptycki zaproponował prawosławnym radykalne narodowe i wyznaniowe pojednanie, z którego mieli oni bardziej skorzystać niż grekokatolicy[51].

---

[49] W 1921 r. na pierwszym soborze Ukraińskiej Prawosławnej Cerkwi w Kijowie całkowicie pominięto ideę ukraińskiego ekumenicznego patriarchatu. Zob. *Перший всеукраїнський православний собор УАПЦ 14–30 жовтня 1921 рокую документи і матеріали*, Київ–Львів 1999.

[50] Autor korzysta z tłumaczenia tego dokumentu, zamieszczonego w pracy *Metropolita Andrzej Szeptycki. Pisma wybrane*, wyb. dokonali i przygotowali do druku M. H. Szeptycki, o. M. Skórka OSBM, Kraków 2000, s. 346–382.

[51] *Ibidem*, s. 381–382.

Obecnie idea ta propagowana jest przez Kardynała Huzara. Ideę ekumenicznego patriarchatu na ziemiach ukraińskich podjął energicznie kardynał Lubomyr Huzar, głowa Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej (UCGK). Na trzeciej sesji soboru UCGK, odbytej w 2002 r. i potwierdzonej przez synod biskupów, stwierdzono jednomyślnie, że struktury tego Kościoła, zgodnie z tradycją wschodniego chrześcijaństwa, dojrzały już do nadania im rangi patriarchatu. Postulat ten, wystosowany przez Kościół pozostający w unii z Rzymem, skierowany jest w oczywisty sposób do Watykanu, który nie podjął jeszcze w tej sprawie decyzji. Mimo to kard. Huzar jest w swoim Kościele oficjalnie nazywany patriarchą.

13 kwietnia 2004 r. w Kijowie opublikował on list pasterski *Jeden Boży Naród w kraju na kijowskich górach*. Został on napisany w związku z przeniesieniem do stolicy Ukrainy siedziby zwierzchnika grekokatolików, który dotąd rezydował we Lwowie. Główną myślą listu jest idea ekumeniczna. Otóż Huzar pragnie by jego obecność w Kijowie miała sens ekumeniczny. Pragnie on, bowiem rozpocząć w Kijowie proces jednoczenia Kościoła prawosławnego na Ukrainie podzielonego na trzy struktury organizacyjne z Kościołem greckokatolickim poprzez stworzenie wspólnego patriarchatu.

Zakończenie

W świetle zarysowanych faktów wydaje się zasadnym stwierdzenie, iż ekumenizm, dążenie do zjednoczenia chrześcijaństwa, był nade wszystko abstrakcyjną ideą, bytem idealnym. Idea ekumeniczna mieściła się w wyobraźni, w akcie antycypacji przyszłego zjednoczenia. Dążenia ekumeniczne jako stała tendencja istniały jedynie w okresie końca XVI i 1 połowie XVII w. Mogło tak być, ponieważ istniało pogranicze polsko-ukraińskie jako miejsce dialogu katolicko-prawosławnego. Tutaj już od drugiej połowy XIV w. przebiegała granica cywilizacyjna między chrześcijaństwem bizantyńskim i łacińskim. Jeżeli spojrzymy na mapę rozwoju chrześcijaństwa w okresie od I do VI w., to dostrzeżemy wyraźną granicę dzielącą chrześcijańskie śródziemnomorskie antyczne uniwersum. Była to granica wyznaczona kulturą grecką i łacińską. Owa granica spowodowała podział chrześcijaństwa na greckie – wschodnie i łacińskie – zachodnie. Cesarstwa upadło, a wyrosła na jego gruzach Europa odziedziczyła i zachowała dawny kulturowy podział. Europa ukształtowana na gruzach antycznego świata śródziemnomorskiego odziedziczyła po nim jego zasadniczy kulturowy podział na dwa zasadnicze kręgi. Podział ten był kontynuowany w okresie chrystianizacji pozostałych części Europy w okresie od IX do X w. przez Rzym i Konstantynopol. W efekcie w X w. dawna granica z IV w. przesunęła się na północ, południe i wschód Europy. Była to zarazem granica, która ponownie dzieliła chrześcijańskie uniwersum średniowiecznej Europy na dwie części. Szczególnie Europa środko-

wa i wschodnia jest obszarem gdzie dawna granica wyraźnie przebiega, dzieląc Europę na dwie części. Jest to jedno z głównych terytoriów dramatycznego procesu dziejowego polegającego na konfrontacji wschodu i zachodu cywilizacji śródziemnomorskiej. Podział ten ma istotne znaczenie dla świadomości etnicznej. Linia dzieląca katolicyzm i prawosławie w Europie sprawia taki sam podział wśród jednolitych etnicznie społeczności co powoduje odmienny rozwój kultury, świadomości narodowej, procesów historycznych. Jaskrawym przykładem tej tezy są Serbowie i Chorwaci. Podobny „prowincjonalizm" dostrzeżemy nad Odrą i Dnieprem. Ludzie tutaj mieszkający w X w. skazani zostali – szczególnie w dziedzinie chrześcijańskiej myśli teologicznej – na bycie peryferią duchowych centrów: Konstantynopola i Rzymu. Polska i Ukraina w momencie chrystianizacji stały się „kresami" greckiego chrześcijaństwa Konstantynopola i łacińskiego chrześcijaństwa Rzymu. Chrześcijaństwo tutaj zaszczepiane było już chrześcijaństwem podzielonym kulturowo. W tym kontekście trzeba chyba dokonywać każdej sensownej próby opisania fenomenu religijnego „kresów" czy raczej pogranicza polsko-ukraińskiego dawnej Rzeczpospolitej. Sądzę że coś takiego jak specyficzna duchowość ekumeniczna „kresów" istnieje. Jej zasadniczą cechą było doświadczenie zgodnego i harmonijnego współżycia na jednym obszarze ludzi reprezentujących dwa podstawowe kręgi cywilizacyjne chrześcijańskiej Europy: łaciński Zachód i bizantyński Wschód. Do tego dochodziła znacząca obecność judaizmu. Reprezentantami kultury łacińskiej była tutaj „szlacheckość" i polski rzymski katolicyzm. Kulturę bizantyńską reprezentowała prawosławna albo greckokatolicka wieś. Wspólne życie na jednym obszarze zmuszało do asymilacji wartości reprezentowanych przez „łacińskość" i „bizantyńskość". To właśnie to wspólne zwykłe życie, wspólny kresowy los zmuszał do przełamywania obcość, uprzedzeń dogmatycznych (np. gdy z powodu dalekiej odległości do kościoła łacinnicy chrzcili dzieci w cerkwiach), wzajemnej asymilacji i odmiennych pierwiastków kulturowych. W efekcie można chyba mówić o wytworzeniu się tutaj swoistej syntezy czy nowej jakości kulturowej, odmiennej od standardów obowiązujących poza tym obszarem pogranicza. A jeżeli pogranicze polsko – ukraińskie wytworzyło jakieś wspólne dziedzictwo religijne, to tutaj właśnie musiały ujawnić się kontrowersje wyznaniowe i zarazem próby przezwyciężenia tych kontrowersji. Rzeczpospolita będąca na styku kultur Wschodu i Zachodu była szczególnym miejscem wyraźnej ich artykulacji. Od rozumienia tej kwestii zależała polityka tolerancji. Spojrzenie poprzez ten pryzmat na pogranicze polsko-ukraińskie ujawnia obszary po obu stronach granicy Wschodu i Zachodu na terenie dawnej Rzeczpospolitej, gdzie doszło do spotkania tego co podstawowe i fundamentalne dla duchowej tożsamości katolików i prawosławnych. Takie spotkania były konfrontacją tego co wspólne dla obu chrześcijańskich wspólnot, a jednocześnie uświadomieniem różnic w interpretacji wspólnych wartości fundamentalnych. Granica kultur była więc wówczas otwarta i zamknięta, łączyła i dzieliła jednocześnie; pokazywała to, co wspólne i różne.