

MAREK MELNYK

UNIwersytet WARMIŃSKO-MAZURSKI

EKUMENICZNY WYMIAR DIALOGU POLSKO-UKRAIŃSKIEGO

Wdzięcznym polem badań nad edukacją międzykulturową w Polsce wydaje się być dialog i pojednanie polsko-ukraińskie [Weintraub, 1985: 28-32]. Jego najważniejsze osiągnięcia to zbliżenie między obu narodami w latach 1987-1988 związane z jubileuszem 1000-lecia chrztu Ukrainy [Bobrownicka, Łużny, 1988: 351-383]. Doprowadziło ono m.in. do deklaracji o wzajemnym przebaczeniu i pojednaniu [Lubacziwskyj, 1988: 32-33].

Dziełu pojednania polsko-ukraińskiego służyły również uroczystości w Pawliwce obchodzone 11 lipca 2003 roku. Uczestniczyli w nich przedstawiciele greckokatolickiego i rzymskokatolickiego Episkopatu Ukrainy. Episkopat Polski reprezentował na uroczystości w Pawliwce biskup Sławoj Leszek Głódź. W uroczystościach tych uczestniczył też Kościół prawosławny, którego przedstawiciele odprawili panachidę (prawosławne nabożeństwo za zmarłych). Na pojednawczy charakter tych uroczystości istotne znaczenia miał list Jana Pawła II opublikowany kilka dni przed uroczystościami w Pawliwce, w którym Papież pisał: „Nowe tysiąclecie, w które niedawno wkroczyliśmy, wymaga, aby Ukraińcy i Polacy nie pozostawali zniewoleni smutnymi wspomnieniami przeszłości. Rozważając minione wydarzenia w nowej perspektywie i podejmując się budowania lepszej przyszłości dla wszystkich, niech spojrzą na siebie wzrokiem pojednania” [Jan Paweł II, 2003]. Jak widzimy Papież nawoływał do kultywowania pamięci, która miał służyć pojednaniu. Realizacją jego woli była deklaracja o pojednaniu obu narodów Kościoła katolickiego Polski i Ukrainy z 19 czerwca 2005 roku [Melnik, 2005: 87-102].

Niniejszy artykuł jest próbą powiązania religijnym wymiarem współczesnego dialogu i pojednania polsko-ukraińskiego z historycznymi formami dążeń preekumenicznych, które narodziły się na ziemiach ruskich I Rzeczypospolitej [Hryniewicz, 1997: 154-161]. Pragniemy wskazać, iż dialog polsko-ukraiński zawiera w sobie ekumeniczny potencjał, który „ukryty” jest właś-

nie w przeszłości I Rzeczypospolitej. Zamiarem naszym jest zatem dopełnienie religijnego dialogu polsko-ukraińskiego, który toczy się głównie w obrębie Kościoła katolickiego poprzez wydobycie z przeszłości dawnej Rzeczypospolitej przykładów podobnych prób dialogu. Sądzymy, że będą one uzupełniały ustalenia dialogu polsko-ukraińskiego prowadzonego w XX wieku. Jest to więc spojrzenie w przeszłość, poszukujące inspiracji, argumentów na rzecz włączenia w przyszłości Kościoła prawosławnego do dialogu polsko-ukraińskiego. Dialog ten powinien być, zrównoważony i pogłębiony. Dotychczas bowiem toczy się on głównie w obrębie Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego i bizantyńsko-ukraińskiego. A przecież Ukraińcy w większości są prawosławnymi. Pragniemy wskazać kilka przykładów tego jak i gdzie można dostrzec ekumeniczny potencjał dialogu polsko-ukraińskiego. Owe przykłady są związane z uniwersalistycznym rozumieniem sakramentu chrztu. Odwołujemy się więc do tego, co najbardziej podstawowe w poczuciu chrześcijańskiej tożsamości zarówno w wymiarze indywidualnym jak i zbiorowym [Nagy, 1985: 175]. Pamięć o tym jest o tyle istotna, iż humanistyczną podstawą dialogu ekumenicznego jest uznanie godności człowieka, jego prawa do wolności religijnej. Chrześcijanie upatrują źródeł tych wartości w sakramencie chrztu. Jest to zasadnicza podstawa jedności [Łukaszyk, Bienkowski, Gryglewicz (red.), 1979: 1272].

Przykładem odwołania się do uniwersalizmu sakramentu chrztu w relacjach polsko-ukraińskich były uroczystości w Rzymie w październiku 1987 roku z okazji jubileuszu 1000-lecia chrztu Rusi-Ukrainy. Wówczas to kardynał Myroslav Lubacivskij zwracając się do kardynała Józefa Glempa, powiedział: „Dzisiejsze spotkanie ma wyraz szczególnej wagi i radości, gdyż dzisiaj możemy wspólnie modlić się i odbyć braterską rozmowę u progu wielkiego jubileuszu – Tysiąclecia Chrztu Narodu Ukraińskiego”. Następnie kardynał nawiązując do słynnego listu z 1965 roku Polskiego Katolickiego Episkopatu powiedział: „Również i my – hierarchia Ukraińskiej Katolickiej Cerkwi – wyciągamy braterską dłoń do Braci Polaków na znak pojednania, przebaczenia i miłości” [Lubacziwskij, 1988: 33]. W tym samym czasie pamięć Kościoła prawosławnego o chrzcie Rusi Kijowskiej z 988 roku miała zupełnie inny charakter. Przede wszystkim brak było tutaj politycznego wymiaru. Ideowy wymiar prawosławnych obchodów 1000-lecia chrztu Rusi w Polsce nie wyeksponował problemów narodowych i politycznych, ale idee – „ocerkowienia”¹.

¹ Zob. *List z okazji 1000-lecia chrztu Rusi biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 1988, nr 1, s. 7.

Gdy spojrzymy w przeszłość ziem ruskich I Rzeczypospolitej odnajdziemy podobne próby propagowania uniwersalistycznego rozumienia sakramentu chrztu. Szczególnie było to widoczne we wzajemnie uznawanej ważności tego sakramentu. Było to bowiem podstawą uznawania przedstawicieli innego wyznania za chrześcijan. Ale nie tylko dlatego. Warto przyrzeć się myślicielom religijnym, którzy pisali na temat chrztu katolików, protestantów i prawosławnych ponieważ dla chrześcijanina na przykład chrzest to sakrament zawierający w sobie w sposób fundamentalny jedność nadprzyrodzoną, która zakorzeniona jest w jedności człowieka z Chrystusem stanowiącym podstawę Kościoła rozumianego jako niezniszczalne i mistyczne Ciało Chrystusowe. Odpowiednikiem tej jedności jest widzialna instytucja – Kościół jako społeczność ludzka. Sakramenty są znakami tej podwójnej jedności [Górka, 1995: 59-67].

Na początku naszych rozważań należy przypomnieć, iż liczne przykłady uznania prawdziwości chrztu odnajdujemy szczególnie na pograniczu polsko-ruskim w średniowieczu. Franiszek Sielicki w swych pracach zwracał uwagę na liczne małżeństwa Rurykowiczów i Piastów w XI i XII wieku zawierane mimo antykatolickiej propagandy duchownych greckich [Sielicki, 1968: 273, 291-292]. Autor dostrzegał w tym „(...) fakt, że różnice wyznaniowe między katolickimi Polakami i prawosławnymi Rusinami nie stanowiły przeszkody w zawieraniu małżeństw mieszanych, które były tolerowane przez duchowieństwo rodzime obu stron, przeważnie zresztą zależne od książąt” [Sielicki, 1988: 37; zob. ibidem: 37-49]. Można sądzić, iż tę tolerancję wyznaniową, a właściwie ideę ekumeniczną można rozpatrywać w kontekście religijnej inicjacji obu narodów w chrześcijaństwo w X wieku. Ten fakt musi być siłą rzeczy punktem wyjścia w naszych rozważaniach. Ważne w tym to, że chrześcijaństwo łacińskie przyjęte przez Mieszka I w 966 roku i chrześcijaństwo greckie wprowadzone oficjalnie w 988 roku przez Włodzimierza Wielkiego nie było jeszcze formalnie podzielone. Wielka schizma nastąpiła w 1054 roku. Polskę i Ruś Kijowską w momencie przyjęcia chrześcijaństwa łączyła nowa religia mimo związanych z nią różnic kulturowych. Do XIV wieku nie znajdujemy na Ukrainie świadectw, któreby kwestionowały ważność chrztu w Kościele katolickim, a co za tym idzie ważności sakramentów Kościoła katolickiego. Dotyczyło to szczególnie przypadków przechodzenia katolików do Kościoła prawosławnego. Nieznana jest tutaj praktyka „rebaptyzacji” katolików. Wydaje się, że poprzez to – za coś oczywistego – uznawano prawowierność chrześcijaństwa łacińskiego mimo różnic kulturowych i teologicznych. I co ciekawe nie wymagało to refleksji teologicznej. Zamiast tego mamy doświadczenie z realnego życia, gdzie istniała świadomość wspólnego zbawczego dziedzictwa chrztu. Można dopatrzeć się tego w związkach dynastycznych Rurykowiczów i Piastów w XI,

XII i XIII wieku. Już po schizmie między Rzymem i Konstantynopolem ruscy i polscy książęta zawierający małżeństwa uznawali zbawczą wagę sakramentów swych wyznań. Aby zawrzeć związek małżeński nie wymagano żadnych dyspens czy ponownego chrztu w celu nawrócenia z jednego chrześcijaństwa na drugie, by zawarte małżeństwo było ważne.

Dopiero na początku XV wieku dostrzegamy zanik tej tradycji. Jako przykłady można wymienić ponowny chrzest wyznawczyni prawosławia Zofii Holszańskiej czwartej żony Władysława Jagiełły. Został on wymuszony na niej w przeddzień ślubu z Jagiełłą w Grodnie 1442 roku. Wydarzenie to jest dowodem na to jak świadomość schizmy przerodziła się wówczas w świadomość herezji. Jednak nie przeszkadzało to Jagielle w sprowadzaniu ruskich malarzy ikon w celu ozdabiania bizantyńskimi freskami gotyckich świątyń: katedry w Gnieźnie i Sandomierzu, kolegiaty w Wiślicy, kościoła na Świętym Krzyżu, kaplicy zamkowej w Lublinie i na Wawelu oraz własnej sypialni na Wawelu. W 1417 roku Jagiełło i Witold w specjalnym liście bronili na soborze w Konstancji ważności chrztu prawosławnych. Lecz był to głos podyktowany względami politycznymi. Bowiem w praktyce ustawodawstwo Kościoła w Polsce i Litwie stało na stanowisku konieczności rebaptызacji prawosławnych [Chodynicki, 1934: 42-47, 77-82; Hryniewicz, 1995: 27-29; Sawicki, 1966: 233-240]. Praktykę tę uznawały nawet synody diecezji katolickich². Czynion tak wbrew decyzjom Soboru Florenckiego, gdzie wyraźnie zaznaczono tę samą godność łacińskiej i greckiej praktyki udzielania sakramentu chrztu [Hryniewicz, 1995: 28]³. Powtórny chrzest katolików był praktykowany w Moskwie. Było to reakcją na wcześniejszą rebaptызację prawosławnych przez katolików. Nastąpiło to po Soborze Florenckim. Wyrazem tego była rebaptызacja katolickich konwertytów na prawosławie uchwalona na synodach w Moskwie w 1441 i w 1620 roku. Praktykę tę zmienił dopiero tzw. wielki synod, który odbył się w Moskwie w 1677 roku. Wówczas to potępiono rebaptызację katolików. Uzasadniano to kanonami soborów. W następstwie tego katolicy, aby stać się prawosławnymi musieli być namaszczeni świętym mirem (krzyżmem). Jednak stopniowo i ta praktyka uległa zmianie, bowiem od 1775 roku od katolickich konwertytów wymagano jedynie tylko wyrzeczenie się elementów doktryny katolickiej niezgodnej z nauką prawosławia [Hryniewicz, 1995: 26-27].

² Dopiero orzeczenie Soboru Trydenckiego, które jako pierwszy w Polsce przyjął synod we Lwowie w 1564 roku, położyło kres tej praktyce [zob. Hryniewicz, 1995: 29].

³ Przeciwnikami rebaptызacji w Polsce w XVI wieku byli duchowni pochodzenia ruskiego (St. Orzechowski) lub ochrzczeni w Kościele prawosławnym (bp Jan Drohojowski) [zob. Sawicki, 1966: 239-240].

W refleksji teologiczno-polemicznej na pograniczu polsko-ukraińskim spór o chrzest pojawił się w XV wieku. Był to znak, iż nastąpiło już daleko posunięte wyobcowanie katolicyzmu i prawosławia. Pojawiły się wówczas teologiczne uzasadnienia nieważności sakramentu chrztu w Kościele prawosławnym. Oznaczało to konieczność prozelityzmu – nawracania prawosławnych przy okazji zawierania małżeństw mieszanych katolicko-prawosławnych. Warunkiem koniecznym był wówczas ponowny chrzest strony prawosławnej. Było to jaskrawym negowaniem eklezjalnego statusu prawosławia redukowanego niemal do stanu pogaństwa [zob. *ibidem*: 26]. Dziełem, które uzasadniało z teologicznego punktu widzenia rebaptyzację prawosławnych był traktat Jana z Oświęcimia pt. *Elucidarius errorum ritus ruthenici* z 1501 roku [dokładniejsze omówienie zob. Sawicki, 1966: 236]. Autor zanegował ważność sakramentów prawosławnych. Odnajdujemy tutaj również rejestr rzekomych 40 „błędów”, które Jan z Oświęcimia dostrzegł w praktyce liturgicznej prawosławnych. Twierdził na przykład, iż prawosławni chrzczą dzieci w kwasie z jabłek. Wyśmiewał procedurę przygotowywania prosfory i agnca. Krytykował praktykę liturgiczną w okresie Wielkiego Postu (*Liturgia wcześniej uświęconych darów*). Z tego powodu nie wahał się określić prawosławnych mianem *periores cunctis hereticis*, których z tego powodu należy rebaptyzować.

Wśród teologów pogranicza polsko-ukraińskiego osobą, która szczególnie propagowała trwanie jedności wspólnoty sakramentalnej Kościoła katolickiego i prawosławnego, mimo zerwania jedności eklezjalnej, w tym ważność sakramentu chrztu udzielanego w Kościele prawosławnym, był ks. Stanisław Orzechowski (1566) [Wyczawski, 1982: 265-271]⁴. Należy uznać go za typową postać człowieka polsko-ukraińskiego pogranicza. Czynimy tak z tej prostej przyczyny, iż pochodził on z rodziny mieszanej wyznaniowo i narodowościowo z okolic Przemyśla. Jego matką była córka prawosławnego duchownego. Ze swego ruskiego pochodzenia był bardzo dumny. Traktował je jako ważne dziedzicowo kulturowe, którego nie chciał się wyzbyć. Pojmował je jako istotny element swej duchowej tożsamości. Przy czym był ideologiem szlacheckiej demokracji oraz katolicyzmu jako podstawy Rzeczypospolitej. Dziełem, w którym Orzechowski bronił ważności chrztu prawosławnych był napisany w 1544 roku traktat pt. *Baptismus Ruthenorum*. Autor wyraźnie powiązał ten problem ze zjednoczeniem Kościoła katolickiego z Kościołem prawosławnym i co więcej uczynił z tego podstawę przewyciężenia innych dzielących oba Kościoły spornych zagadnień: Filioque i pochodzenie Ducha Świętego. Zostały one

⁴ Źródła i podstawową literaturę przedmiotu na temat Orzechowskiego podał A.S. Fenczak [Fenczak, 1994: 35-37].

uznane przez niego za problemy filologiczne. Przy czym powoływał się w tym przypadku na podobną opinię prawosławnego biskupa z Przemyśla, Laurentego Terleckiego, który miał twierdzić: „Tylko słowem, podobnie jak w innych sprawach, różnią się także w tej kwestii (pochodzenie Ducha Świętego) Grecy od Łacinników; w rzeczywistości jednak wszyscy myślimy to samo” [Korzeniowski (red.), 1891: 36-46 cyt. za: Fenczak, 1994: 37]. W 1551 roku w czasie przeniesienia przez papieża Juliusza III soboru z powrotem z Bolonii do Trydentu, Orzechowski głosił konieczność ekumenicznego charakteru wznowionych obrad. Miało się to wyrazić w uczestnictwie prawosławnych posłów. Ich udział wydawał mu się konieczny w uczynieniu soboru powszechnym. Tym bardziej, że zjawili się wówczas w Trydencie posłowie protestantów z Rzeszy. Myśl tę Orzechowski propagował przez cały czas swej aktywnej działalności pisarskiej. Podobnie jak dziesięć lat wcześniej w 1563 roku w czasie wznowionego soboru w Trydencie, Orzechowski apelował do kardynała Stanisława Hozjusza – legata papieskiego na sobór – o dopuszczenie do udziału w obradach soborowych przedstawicieli prawosławia. W liście z 29 IV 1563 roku do Hozjusza zakwestionował on powszechność soboru trydenckiego [Waczyński, 1938: 135-136; Kossowski, 1928: 173-174; Fenczak, 1994: 40-41]. Motywował swój pogląd brakiem obecności i rozmów z delegatami posłów Kościołów prawosławnych. Szczególnie domagał się obecności patriarchów: aleksandryjskiego, antiocheńskiego i konstantynopolitańskiego. A sobór miał wydać oficjalny dekret, uznający prawosławnych za chrześcijan na równi z katolikami. Dla Orzechowskiego prawosławie jest częścią Kościoła powszechnego na równi z katolicyzmem. Dialog w istocie sprowadza on do uświadomienia wspólnego chrześcijańskiego wschodnio-zachodniego dziedzictwa, istniejącego od czasów apostoelskich. Z tego powodu zupełnie pomijane są różnice doktrynalne. Zdają się one nie istnieć dla Orzechowskiego. Istotną rolę mogło odegrać tutaj to, że udział prawosławnych w soborze był pojmowany przez niego jako czynnik wzmacniający dążenia reformatorskie w katolicyzmie.

Po stronie prawosławnej ekumeniczny walor sakramentów sprawowanych w Kościele katolickim i prawosławnym uznawał metropolita kijowski Piotr Mołyła. W swych pismach dał wyraz szczególnie przekonaniu, iż dwa z nich: chrzest i małżeństwo ze swej istoty nie mogą być oddzielone od przesłania ekumenicznego. W pismach Mołyły możemy dostrzec powiązanie refleksji nad sakramentem chrztu z ideą jedności chrześcijan przede wszystkim wtedy, gdy podkreślał zbawczy charakter prawosławia podkreślił związany z pamięcią o chrzcie Rusi kijowskiej w 988 roku. Szczególnie wyraż-

nie pamięć o chrzcie z 988 roku przywołana jest w *Lithosie*⁵. Uczynił tak, gdy odpierał zarzuty Kasjana Sakowicza kwestionującego możliwość osiągnięcia zbawienia w prawosławiu. Zagrożenie to miało występować z powodu braku znajomości przez duchownych prawosławnych teologicznych pojęć, na przykład 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 Kościołach⁶. Swoją myśl autor oparł na stwierdzeniu, że znajomość pojęć teologii katolickiej nie jest nieodzowna do ważności chrztu prawosławnego:

„(...) 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 nie wiedzieć 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 nie wiedzieć, iż ieśliby słowa rozumiał za materią, a wodę za formę nie śmiertelnie nieby grzeszył, ale właśnie krzczył. Ale żeby się taki między Swiaszczennikami naszymi znajdował, któryby nie wiedział, iż przez one słowa, Krzci się sługa Boży P. W Imię Ojca, y Syna, y Ducha Świętego, z trzykrotnym pograżeniem albo polewaniem wody doskonała 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” [Pimin, 1644: 4].

⁵ ΛΙΘΟΣ, *abo Kamień z procy Prawdy Cerkwie Świętej Prawosławney Ruskiej. Na skruszenie fałsznociemnej Perspektywy albo raczey Paszkwila od Kassiana Sakowicza, byłego przedtyn kiedyś Archimandritę Dubienskiego Unita, iakoby o błędach, Haerezyach, y Zabobonach Cerkwie Ruskiej w Uniey nie będącey, tak w Artikulach wiary, iako w Administrowaniu Sakramentow y inszych obrządkach i Ceremoniach znajdujących się, Roku P. 1642 w Krakowie wydane. Wypuszczony przez pokornego Ojca Euzebia Pimina, Kijów 1644* [przedruk w: АЮЗР, cz. 1, t. 9, Київ 1893: 1-414].

⁶ Podobnie jak w *Trebniku* ważność chrztu chrześcijan i powiązanie – tego i innych sakramentów – z jednością Kościoła odnajdujemy w szeregu 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: 22; *Konstytucja dogmatyczna*, 1983; Skowronek, 1996: 598-602; *Chrzest, Eucharystia...*, 1996: 602-607, szczególnie: 605; *Chrzest. Dokument z Akry*, 1982: 8]; prawosławno-katolickie uzgodnienia z Bari (1987), nr 33, 46, 5 i Ballanad 1993 (nr 10 i 13). Komentarze na ten temat (Hryniwicz, 1996: 557-568, szczególnie 563-564; Nossol, 1996: 53-63, szczególnie 59-63].

Podobnie jak w przypadku pojęć materii i formy, Mohyła postępuje w przypadku innych różnic w praktyce udzielania sakramentu chrztu: udzielania sakramentu chrztu w trzeciej osobie przez kapłana, braku chrzcielnic, chrztu przez potrójne zanurzenie, 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 zbawczych [ibidem: 6]. Konsekwencją twierdzeń Mohyły jest odrzucenie oskarżeń Sakowicza, że: „Ruś łacińskiego krztu za prawdziwy nie przyznaią”, gdyż w *Trebnikach* „żadney o tym wzmianki penitus niemasz, aby Rzymian znowu trzeba krzścić” [ibidem: 14-15].

Przy tym 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, na przykład Zofii, czwartej żony Jagiełły (Grodno 1442 r.). To swoje przekonanie Mohyła uzasadnił w oparciu o katolickie dzieła współczesnej potrydenckiej sakramentologii, w oparciu o dzieła Roberta Bellarmina. Uczony jezuita określił w *Controverses* (ks. I, cz. 6), co jest nieodzowne do ważności sakramentu chrztu. Dzięki powołaniu się na autorytet Bellarmina, 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, na przykład Skargę, Arkadiusza i Tomasa z Akwinu. Mohyła powołuje się również na autorytet łacińskich i greckich Ojców Kościoła: św. Cyryła 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 III [Pimin, 1644: 6]. Powołuje się również na księgi liturgiczne zarówno prawosławne, jak i katolickie. Pragnie 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. Radziwiłła. Mohyła powołuje się również na katolickich historyków: Cesare Baroniusa, Macieja Stryjowskiego.

Dziedzictwo chrztu z 988 roku zostało przywołane przez Mohyłę również w jego projekcie jedności z 1645 roku [Hryniewicz, 1995: 98-111]. Autor tak

piisał o znaczeniu dziedzictwa sakramentu chrztu otrzymanego z Konstantynopola:

„Ponieważ wyraźnie 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; 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 umocnienia naszej prastarej religii i wyznajemy, że żyjemy pod jedną Głową i zwierzchnikiem, zastępcą Chrystusa, jak nas uczy Wyznanie Wiary (...)” [ibidem: 109].

W przytoczonym fragmencie autor podkreślił istnienie wspólnego dla katolików i prawosławnych dziedzictwa zbawczej wiary, którą Ruś otrzymała z Konstantynopola, poprzez dar chrztu z 988 roku. Zwrócenie uwagi na chrzest Rusi z 988 roku można uznać za próbę ukonkretnienia uniwersalizmu soteriologicznego Mohyły. Soteriologiczna tożsamość wiary oznaczała dla niego wzajemne uznanie sakramentów. W ten sposób zostało podkreślone 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 chrztu [zob.: Szymusiak, Głowa (red.), 1964: 78-80]. Sakrament chrztu był więc tym, co najbardziej łączyło oba Kościoły. Mohyła zdaje się dostrzegać w nim walor uniwersalizmu zbawienia, który uwidacznia się we wzajemnym uznawaniu sakramentu chrztu. Przypomnienie tego faktu służy uzasadnieniu zaproponowanej przez metropolitę koncepcji zjednoczenia zakładającej równocześnie jedność z Konstantynopolem i Rzymem. Zwracał też 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 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 roku. Chrzest przechowuje pamięć o dawnej jedności Kościoła wschodniego i zachodniego. W jej projekcie przywrócenie z 1645 roku pamięci chrztu 988 roku pełni rolę czynnika, który przypomina o powszechności zbawienia. Pamięć zbawczego chrztu łączy, po sześciu

wiekach, rozdwojone jurydycznie dwa Kościoły. Hryniewicz myśl tę określił „argumentem baptyśmalnym” [Hryniewicz, 1992: 265; idem, 1993: 21-32⁷].

Mohyla, stanowczo broniąc zbawczego charakteru prawosławia, był kontynuatorem starej tendencji. Prawosławni w Rzeczypospolitej musieli się zmagać z przekonaniem strony katolickiej o swej supremacji w państwie. Musieli walczyć z poglądami przedstawicieli strony katolickiej, którzy w XVI i XVII wieku nie widzieli miejsca dla prawosławia jako dla wyznania równoprawnego czy choćby tolerowanego⁸. Musieli walczyć o zmianę tego modelu stosunków między Rzeczypospolitą a wyznaniem chrześcijańskim, zakładającego podporządkowanie państwa interesom jedynie Kościoła katolickiego kosztem innych wyznań. W wymiarze ideowym teza o supremacji katolicyzmu, który miał być źródłem spokoju społecznego i jedności politycznej (Orzechowski, Skarga, Warszawicki), opierała się przede wszystkim na argumentacji ścisłe teologicznej, a była nią konieczność zapewnienia zbawienia [Ogonowski, 1999: 68-72]. Zgodnie z nią tylko Kościół katolicki był prawdziwym Kościołem chrystusowym zapewniającym zbawienie, a obowiązkiem państwa jest temu celowi służyć. Mohyla w swej myśli soteriologicznej przeciwstawiał się temu ekskluzywistycznemu pogładowi. Argumentami soteriologicznymi bronił tezy o prawdziwości Kościoła prawosławnego. Była to bowiem najlepsza droga do wykazania, iż prawosławie jest wyznaniem na równi z katolicyzmem potrzebującym ochrony państwa. Jest źródłem zbawienia wiecznego, począwszy od chrztu Rusi Kijowskiej w 988 roku. Pamięć o zbawczym znaczeniu tego wydarzenia przywoływała jednocześnie pamięć o jedności chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego. Chrzest z 988 roku zdaje się być dla Mohyły gwarantem uczestnictwa katolików i prawosławnych w jednym Kościele Chrystusowym. To zarazem argument do przewyciężenia widzialnego braku jedności. Tę właśnie jedność ma najwyraźniej przypomnieć chrzest Rusi w czasach sprzed formalnego zerwania jedności. Przypomnienie to wskazuje, że Mohyla unię rozumiał 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 roku. Mohyla pragnął kontynuacji dziedzictwa chrztu z 988

⁷ Autor przedstawił tutaj analogiczne przykłady myślenia o sakramencie chrztu, które znajdujemy w projekcie Mohyły w czasach Rusi Kijowskiej, [Hryniewicz, 1992: 265; 1993: 29-30].

⁸ Najbardziej dobitnie i precyzyjnie sformułowano to podczas obrad sejmu 1650 rok. Wówczas to biskupi katoliccy odmówili przyjęcia następcy Mohyły – metropolity prawosławnego Sylwestra Kossowa do senatu ze względu na niebezpieczeństwo mieszania się prawosławnych biskupów do „artykułów wiary” [zob.: Kaczmarczyk, 1988: 126].

roku i nie godził się na tradycyjną, ekskluzywistyczną interpretację katolicką soteriologicznej wartości prawosławia. Przywołując w swym projekcie unii pamięć chrztu z 988 roku, przypomniał w XVII wieku teologiczną tradycję Kościoła kijowskiego. Przez to można wnosić, że przeszłość niepodzielonego chrześcijaństwa czasów chrztu Rusi Kijowskiej mogła być w teologicznej świadomości wzorem powrotu do dawnej jedności [Łużny, 1989: 25-33]. Istotne jest tutaj to, że Mohyla nie zawłaszczył pamięci i tradycji chrztu z 988 roku dla swego Kościoła⁹. 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 roku i podział na „unitów” i „dyzunitów” nie zniszczyły jedności wynikającej z daru chrztu z 988 roku. Wskutek twierdzenia Mohyły o ważności sakramentu chrztu katolików i protestantów, zawartego w *Trebniku*, w Kościele prawosławnym zaczęto odchodzić od praktyki rebaptyzacji katolików i protestantów. W czasach Mohyły Kościół prawosławny w Grecji wymagał od katolickich konwertytów przyjęcia sakramentu bierzmowania. W państwie moskiewskim od wszystkich chcących przejść na prawosławie wymagano chrztu¹⁰. Było to niezależne od tego, czy byli oni protestantami, czy katolikami. Wszyscy inni chrześcijanie byli traktowani w Moskwie jak poganie. W 1655 i 1656 roku 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 roku.

⁹ Przykładem zawłaszczenia chrztu z 988 r. dla Kościoła katolickiego jest analizowane wcześniej dzieło Piotra Skargi *O jedności Kościoła Bożego...* z 1577 r., gdzie autor udowodnił, że chrzest Rusi przyjęła w okresie jedności patriarchatu z papieżem. Z tego powodu miał on dla Skargi wyłącznie charakter katolicki. Bowiern jak pisał jezuita: „Grekowie mocno stolicy rzymskiej jako głowy się trzymali” [Skarga, 1577: 228].

¹⁰ Praktyka rebaptyzacji nieprawosławnych w Moskwie w I poł. XVII w. obejmowała również prawosławnych z Rzeczypospolitej. Przy czym nie było to tylko wynikiem ksenofobii oraz samoizolacji. Z perspektywy moskiewskiego prawosławia współwyznawcy zza zachodniej granicy, będący pod panowaniem katolickiego króla po 1596 r. zostali narażeni na utratę czystości wiary. Zwłaszcza brak biskupów po unii brzeskiej miał rodzić niepewność co do ważności udzielanych sakramentów. Na dodatek prawosławni stykali się tutaj z protestantami. 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. Зенковский, 1995: 55].

Na koniec nie sposób nie zwrócić uwagi na fakt, iż wszystkie przytoczone przez nas uniwersalistyczne interpretacje sakramentu chrztu pojawiły się na pograniczu polsko-ukraińskim I Rzeczypospolitej. Posługując się definicją pogranicza kulturowego J. Nikitorowicza to miejsce można określić jako obszar styku, przemieszania się przynajmniej dwóch odmiennych, zamkniętych centrów kulturowych. Jest to zawsze obszar „pomiędzy” centrami, gdzie dochodzi do ich przewyciężenia, 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 przynależć może do obu centrów, zachodząc na siebie. Opuszczając centrum, które najczęściej jest sztywne i zamknięte, wchodzimy do obszaru zróżnicowań, inności i odmienności, gdzie możemy porównywać, odkrywać, wykazywać zdziwienie, negocjować itp.” [Nikitorowicz, 1995: 11]. Tak rozumiane pogranicze ma kilka aspektów: terytorialny, kulturowy, interakcyjności komunikacji międzyludzkiej, złożoność aktów świadomości jednostki zamieszkującej pogranicza [ibidem: 11-14]. Zgodnie z tą definicją z pograniczem polsko-ukraińskim mamy do czynienia wtedy, gdy dochodzi do współistnienia dwóch narodów oraz przewyciężenia, przekroczenia dzielącej Polaków i Ukraińców granicy wyznaczonej przez dwa podstawowe centra kultury europejskiej: Rzym i Bizancjum. Pogranicze istniało tam gdzie to, co łańskie i greckie, polskie i ukraińskie ulegało nałożeniu się na siebie, przemieszaniu w wymiarze: etnicznym, religijnym i kulturowym. Obecnie tak rozumiane pogranicze nie istnieje. Uległo ono katastrofie w okresie drugiej wojny światowej. Jest ono 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 [Babiński, 1997]. Idąc dalej tym tropem można nawet powiedzieć, iż dziś tak rozumiane pogranicza są nie tylko, że zniszczone, ale i coraz mniej potrzebne. Dzieje się tak z powodu przemian cywilizacyjnych w XX wieku. Doprowadziły one bowiem do radykalnego zbliżenia poszczególnych centrów cywilizacyjnych w Europie. Poprzez co 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 peryferiów. Takie miejsca nie są już potrzebne w takim stopniu jak to było wcześniej.

Bibliografia

- Babiński G. (1997), *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*, Kraków.
- Bobrownicka M., Łużny R. (1988), *Karol Wojtyła-Jan Paweł II w kręgu spraw słowiańskich*, (w:) Łużny R. (red.), *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy*, Lublin.
- Chodynicki K. (1934), *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny*, Warszawa.
- Chrzest, Eucharystia i posługiwanie duchowne w oczach prawosławia (Ustalenia międzyprawnosławnego sympozjum nt. Dokumentu z Limy w Brooklin-USA)* (1996), przekł. P. Jaskóła, (w:) W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Nabywaniec (red.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin.
- Chrzest. Dokument z Akry* (1982), Warszawa.
- Deklaracja o pojednaniu. Wspólne oświadczenie Prezydentów Rzeczypospolitej i Ukrainy* (1997), Kijów.
- Dekret o Ekumenizmie „Unitatis Redintegratio”* (1964), Sobór Watykański II.
- Dokument Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów „Chrzest-Eucharystia-Urząd Kościelny – Lima 1982* (1983), „*Studia i Dokumenty Ekumeniczne*”, R. 1.
- Fenczak A.S. (1994), *Ziemia przemyska a polski nurt unionizmu katolickiego w XVI w.*, (w:) S. Stępień (red.), *Polska – Ukraina*, Przemysł.
- Górka L. (1995), *Dziedzictwo Ojców. Ekumeniczny charakter tradycji welehradzkiej*, Warszawa.
- Hryniewicz W. (1995), *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole.
- Hryniewicz W. (1996), *Trud i nadzieja. Próba bilansu piętnastolecia dialogu katolicko-prawosławnego*, (w:) W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Nabywaniec (red.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin.
- Hryniewicz W. (1997), *Pedagogika nadziei*, Warszawa.
- Jan Paweł II (2003), „*Gazeta Wyborcza*” nr 158, z 9.07.
- Kaczmarczyk J. (1988), *Bohdan Chmielnicki*, Wrocław.
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, nr 8,15.
- Kossowski A. (1928), *Hozjusz i Orzechowski w ostatnim roku Soboru Trydenckiego*, „*Przegląd Powszechny*”, t. 1.
- List z okazji 1000-lecia chrztu Rusi biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* (1988), „*Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*”, nr 1.
- Lubacziwskyj M. (1988), *Przemówienie podczas spotkania w Kolegium św. Józefata*, „*Znak*”, nr 4/395.
- Łukaszyk R., Bienkowski L., Gryglewicz F. (red.) (1979), *Encyklopedia Katolicka*, t. II, Lublin.
- Łużny R. (1989), *Dzieło Chrystianizacji Rusi Kijowskiej w świadomości Słowian wieku XVI-XVII*, „*Przegląd Humanistyczny*”, R. 10.
- Melnyk M. (2005), *Pojednanie polsko-ukraińskie*, „*Przegląd Powszechny*”, nr 12.
- Nagy S. (1985), *Kościół na drogach jedności*, Wrocław.
- Nikitorowicz J. (1995), *Pogranicze, Tożsamość, Edukacja międzykulturowa*, Białystok.
- Nossol A. (1996), *Teologiczne podstawy jedności*, (w:) W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Nabywaniec (red.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin.
- Nowak-Jeziorański J., Osadcuk B., Tarasiuk B., Czech M. (2003), *Szlak pojednania. Komentarze w sprawie listu Papieża w 60. rocznicę wydarzeń na Wołyniu*, „*Gazeta Wyborcza*”, nr 158, 09.07.
- Ogonowski Z. (1999), *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, wyd. 2, Warszawa.

- „Pogląd pewnego Polskiego szlachcica...”, *Sententia cuiusdam Nobilis Poloni Graecae Religionis* (1995), przekł. z oryginału łacińskiego A. Budzisz, (w:) W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole.
- Powieść minionych lat* (1968), opr. F. Sielicki, Wrocław.
- „Deklaracje z Balamand” – wspólna deklaracja ekumeniczna Kościoła katolickiego i Kościoła prawosławnego pod tytułem „Unionizm dawna metoda poszukiwania jedności, a dzisiejsze poszukiwanie pełnej komunii” (1993), Balamand (Liban).
- Sawicki J. (1966), „*Rebaptizatio Ruthenorum*” w świetle polskiego ustawodawstwa synodalnego w XV i XVI, w., „Pastori et magistro”, Lublin.
- Skarga P. (1577), *O jedności Kościoła Bożego*, Wilno.
- Skowronek A. (1996), *Wzajemne uznanie chrztu, eucharystii i posługiwania duchowego rzymski punkt widzenia*, (w:) W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Nabywaniec (red.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin.
- Sielicki F. (1988), *Polsko-ruskie stosunki wyznaniowe w XI i XII wieku*, (w:) R. Łużny (red.), *Dzieło chrystianizacji Rusi kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy*, Lublin. Tamże *Spis małżeństw mieszanych*.
- Skowronek A. (1996), *Wzajemne uznanie chrztu, eucharystii i posługiwania duchowego – rzymski punkt widzenia*, (w:) W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Nabywaniec (red.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin.
- Szymusiak J.M. S. Głowa (red.), (1964), *Breviarium Fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi kościoła*, Poznań.
- Waczyński B. (1938), *Idea unijna w Polsce w XVI w.*, „Oriens”, wrzesień-październik.
- Weintraub W. (1985), *Dialog polsko-ukraiński*, „Sucasnist”, nr 1-2.
- Wyczawski H.E. (1982), *Orzechowski Stanisław*, (w:) H.E. Wyczawski (red.), *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. 3, Warszawa.
- ΑΙΘΟΣ, *abo Kamień z procy Prawdy Cerkwie Świętej Prawosławney Ruskiej. Na skruszenie fałtchnociemnej Perspektywy albo raczey Paszkwilo od Kassiana Sakowicza, byłego przedtyn kiedyś Archimandritę Dubińskiego Unita, iakoby o błędach, Haerezyach, y Zabobonach Cerkwie Ruskiej w Uniey nie będącey, tak w Artikułach wiary, iako w Administrowaniu Sakramentow y inszych obrządkach i Ceremoniach znajdujących się, Roku P. 1642 w Krakowie wydanego. Wypuszczony przez pokornego Oycza Euzebia Pimina, Kijów 1644*, (w:) ΑΙΟΥ3Ρ, cz. 1, t. 9, Кієвъ 1893.
- Зенковскій З.А. (1995), *Русское Старообрядчество*, Москва.

SUMMARY**Ecumenical dimension of the Polish – Ukrainian dialog**

This article presents connections between the Polish – Ukrainian dialogue and reconciliation with historical forms of ecumenical aspirations, which arose on the Ruthenian territory of the First Republic of Poland. It is a look at the past which seeks inspiration and arguments in support of the inclusion of the Orthodox Church into the Polish-Ukrainian dialogue. This dialogue should be this way balanced and broadened. Because so far, it has been mainly led within the Catholic Church of the Latin rite and the Byzantine-Ukrainian Church. This article points out several examples of how and where the ecumenical potential of the Polish-Ukrainian dialogue can be spotted. These examples are connected with: [1] universalist understanding of the sacrament of baptism on the Polish-Ruthenian borderland in the Middle Ages, [2] ecumenical thought of the Reverend Stanisław Orzechowski, [3] teaching about sacraments of baptism and marriage administered in the Catholic Church and the Orthodox Church of Piotr Mohyla.