

Marek Melnyk

Piotra Mohyły (1595-1648) dialog między Wschodem a Zachodem

Acta Polono-Ruthenica 5, 47-62

2000

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Marek Melnyk
Instytut Nauk Politycznych i Filozoficzno-Społecznych
UWM w Olsztynie

Piotra Mohyły (1595-1648)
dialog między Wschodem a Zachodem

Najlepsze tradycje dawnej Rzeczypospolitej współtworzyły różne narody i religie. Szczególnie odnosi się to do XVI i XVII wieku. Rzeczypospolita wówczas próbowała być swoistą syntezą – czy ustawicznym dążeniem do równowagi – archetypów dwóch chrześcijańskich i zarazem europejskich kręgów cywilizacyjnych: grecko-bizantyńskiego i łacińskiego. Rzeczypospolita XVI i XVII wieku była wprost predysponowana do bycia pomostem między europejskim Wschodem i Zachodem. Tak więc kulturę tę określiłbym jako typową kulturę pogranicza, która znajdowała się w ustawicznym napięciu i walce o zachowanie swojej indywidualności. Nikogo chyba nie trzeba przekonywać, że koniecznym warunkiem istnienia tej wymiany kulturowej między Zachodem i Wschodem na obszarze Rzeczypospolitej był dialog religijny. Podstawą harmonijnego istnienia dwóch europejskich kręgów cywilizacyjnych był stale obecny dialog w sferze chrześcijańskich wartości religijnych między wyznającymi prawosławie i „łacińskie” chrześcijaństwo, w tym wypadku katolicyzm. W dziejach tego procesu dialogu religijnego i kulturowego szczególną rolę odegrały ziemie Polski oraz Ukrainy, wchodzące w skład dawnej wielonarodowej i wielowyznaniowej Rzeczypospolitej. Zresztą słowo „ukraina” oznacza przestrzeń graniczną, pogranicze. Owo „graniczne” zdeterminowane jest brakiem wyraźnych granic geograficznych, a zarazem wyraźnie widocznym wystawieniem ludzi żyjących nad Dnieprem i Zbruczem na oddziaływanie bizantyńskiego i muzułmańskiego Wschodu oraz łacińskiego Zachodu. Właśnie na Ukrainie widoczna była granica dzieląca Europę od Finlandii po Bałkany. To tutaj toczył się dialog między Zachodem i Wschodem, a szczególnie proces asymilowania wartości kultury zachodniej poprzez kulturę polską w celu jej przystosowania do potrzeb bizantyńskiej kultury ukraińskiej.

W tym kontekście nie można nie zauważyć szczególnej roli metropolity kijowskiego Piotra Mohyły (1596–1647). Jego życie i działalność mogą być przykładem dialogu religijnego kultury dawnej Rzeczypospolitej. W przypadku Mohyły szczególnie interesująca wydaje się być rola łaciny jako języka dialogu religijnego polsko-wschodniosłowiańskiego. Dialog przecież oznacza zaistnienie wspólnego języka. Jest to warunek nieodzowny jakiegokolwiek porozumienia, wymiany wartości, zrozumienia. Pojęcie dialogu jest niemal tożsame z językiem dialogu. Wspólny język jest odzwierciedleniem wspólnoty duchowej zachodniego i wschodniego chrześcijaństwa.

Otwartość na kulturę łacińską

Źródeł postawy dialogu, przychylnego stosunku do kultury łacińskiej i katolicyzmu Mohyły należy upatrywać już w jego rodzinie. Był synem hospodara mołdawskiego Symeona Mohyły (†1607). Podobnie jak jego brat Jeremiasz, który rządził Mołdawią w latach 1595–1606, związał się politycznie z Rzeczpospolitą.¹ Przypieczętowano to związkami rodzinnymi. Jeremiasz wszystkie cztery swoje córki wydał za polskich magnatów. W efekcie Piotr przez swoje siostrzenice był skoligacony z Potockimi, Wiśniowieckimi i Koreckimi. Natomiast synowie Symeona – w tym Piotr – byli przyjęci w poczet polskiej szlachty.

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

¹ J. Demel, *Historia Rumunii*, Wrocław 1986, s. 114-130, 191-194, 156-167; А. Жуковський, *Петро Могила і питання єдності Церков*, Париж 1969, s. 48-54, szczególnie s. 52; М. Грушевський, *Історія Української Літератури*, т. 8, кс. 2, Київ 1993–1995, s. 157-161 (literatura).

licyzmu.²

Po śmierci ojca w 1607 roku, Piotrem zajął się hetman Stanisław Żółkiewski, a po jego śmierci hetman Karol Chodkiewicz. Razem z Chodkiewiczem Piotr Mohyła bierze udział w bitwie pod Chocimiem w 1621 roku. Obaj hetmani, rzymscy katolicy, nie spowodowali zmiany jego wyznania; wychowywał się w środowisku tolerancyjnym wobec jego przekonań i tradycji wschodniego chrześcijaństwa.³ Odbiciem tej atmosfery było wykształcenie. Na podstawie dostępnych źródeł trudno jednoznacznie określić, gdzie się kształcił. Istnieje jedynie wzmianka o pobycie czternastoletniego Mohyły w 1609 roku w kolegium jezuickim La Fleche w Paryżu. Istnieją również twierdzenia o jego edukacji w szkole prawosławnego bractwa we Lwowie oraz w bardziej renomowanych uczelniach Rzeczypospolitej, np. Akademii Zamoyskiej. Rezultatem zdobytego wykształcenia była gruntowna wiedza humanistyczna i teologiczna. Znał łacinę i grekę oraz posiadał gruntowną znajomość teologii katolickiej i prawosławnej.⁴

Intelektualnie Mohyła łączył więc przywiązanie do tradycji wschodniego chrześcijaństwa ze znajomością teologii katolickiej. Ukierunkowało to z pewnością jego otwartość na wartości teologii katolickiej, którą np. posługiwał się swobodnie w reformie teologii prawosławnej. Związki rodzinne oraz wychowanie i edukacja, które w naturalny sposób determinowały prołacińskie sympatie, nie doprowadziły jednak do utraty jego wschodniej tożsamości. W porównaniu z asymilacją ruskich prawosławnych magnatów, która praktycznie zakończyła się na początku XVII wieku, Mohyła nie stał się zlatynizowanym i spolonizowanym Mołdawianinem. Mimo utraty ojca i ojczyzny, nie powielił schematu, przyjętego wśród białoruskich i ukraińskich magnatów oraz szlachty, poprzez polonizację i latynizację porzucających prawosławie. Przy czym teologicznym uzasadnieniem tych konwersji były zawsze racje

² Zob. *Relacje nuncjuszków apostolskich i innych osób o Polsce od roku 1548 do 1690*, wyd. E. Rykaczewski, Berlin 1864, t. 2, s. 100; C. Suttner, *Wandlungen im Union-sverständnis vom 2. Konzil von Lyon bis zur Gegenwart*, Ostkirchliche Studien, R. 34 (1985), s. 138-139; С. Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники*, Киев 1883-1898, t. 1, aneks: dokument nr 19; A. Naumow, *Wiara i historia*, Kraków 1996, s. 31-32.

³ A. Jabłonowski, *Akademia Kijowsko-Mohylańska*, Kraków 1889-1890, s. 78-79.

⁴ Zagadnienie to gruntownie omówił A. Жуковський, *Петро Могила й питання єдності*, s. 48-49; por. A. Jobert, *Od Lutry do Mohyły*, tł. E. Sękowa, Warszawa 1994, s. 368.

soteriologiczne – potrzeba pewności zbawienia, której wydawało się nie dawać obce kulturowo wschodnie chrześcijaństwo. Unia 1596 roku nie zdołała zatrzymać tego procesu, mimo że był to jeden z jej istotnych postulatów.

W przypadku Mohyły mamy do czynienia z procesem zgoła odmiennym. Wielorakie związki z kulturą łacińską ukształtowały już w młodości specyficzną jego osobowość w sposób szczególny. W rezultacie stał się człowiekiem jednoczącym i syntetyzującym zachodnią i wschodnią kulturę duchową w jej wymiarze religijnym tradycji bizantyńsko-wschodniosłowiańskiej i łacińsko-polskiej. Syn gospodarza wołoskiego stał się obywatelem dwóch światów chrześcijańskich. Z urodzenia był prawosławnym Mołdawianinem, ze zrządzenia losu i wykształcenia człowiekiem łacińskiej kultury, a z osobistego wyboru Rusinem. Sprawilo to, że należał do tych nielicznych ludzi, którzy nie byli duchowo rozdarci i zmuszeni do wyboru jednego z obcych i wrogich wobec siebie światów: katolicyzmu lub prawosławia.⁵ Można więc sądzić, że czynnikiem sprzyjającym gotowości Mohyły do dialogu, swoistym katalizatorem była kulturowa bliskość prawosławnych elit względem kultury łacińsko-polskiej.

Działalność edukacyjna

„Zadomowienie” Mohyły po obu stronach duchowej granicy, dzielącej chrześcijańskie uniwersum na część bizantyńską i łacińską, znalazło swoje szczególne odzwierciedlenie w jego działalności edukacyjnej. Takie wnioski nasuwają się, gdy przeanalizujemy reformy szkolnictwa, które przeprowadził Mohyła w okresie od 1627 do 1646 roku. Wydaje się, że to osobista edukacja Mohyły wyznaczyła ich kierunek. Najważniejszym jego dziełem na tym polu było założenie w 1632 roku kolegium w Kijowie. W zamyśle jego twórcy, najpierw jako archimandryty pieczerskiego od

⁵ A. Jabłonowski, *Historia Rusi południowej do upadku Rzeczypospolitej Polskiej*, Kraków 1912, s. 226; E. Šmurlo, *Le Saint-Siege et l'Orient orthodoxe*, Praga 1928, s. 102 (autor polemizuje z poglądami P. Kulicza, że Mohyła był duchowo kryptokatolikiem, zob. П. Кулиш, *Отпадение Малороссіи от Польщи*, t. 1, Москва 1888, s. 184-186). Co do problemu otwartości Mohyły na kulturę łacińską, najbardziej wyważony pogląd sformułował Gołubiew. Był on zdania, że z prozachodnich sympatii Mohyły nie należy wyciągać nieuprawnionych wniosków o jego kryptokatolicyzmie, zob. С. Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила*, t. 2, s. 227. Пор. А. Жуковський, *Петро Могила*, s. 202.

1627 roku, a od 1632 metropolity kijowskiego, miała to być Akademia. Miała ona stworzyć podstawy reform w wymiarze zarówno doktrynalnym, jak i organizacyjnym. Szczególnie chodziło tutaj o reformę teologii prawosławnej zagrożonej wpływami protestantyzmu.⁶ Kolegium kijowskie wzorowano pod względem organizacyjnym i programowym wprost na kolegiach jezuickich.⁷ Ta tendencja znalazła swoje szczególne odzwierciedlenie w doborze kadry kolegium. Wszyscy profesorowie uzyskali wykształcenie w akademiach katolickich.⁸ Mohyle szczególnie zależało, by kolegium poprzez profesorów wykształconych na akademiach katolickich przeciwstawiło się dawnym wpływom antykatolickiej literatury reformacyjnej.⁹

⁶ Prawosławne kolegium Mohyły było kontynuacją wcześniejszych prób utworzenia w Rzeczypospolitej szkół na poziomie średnim. Szerzej na ten temat zob.: К. Харламповичь, *Западно-русская православная школа XVI и начала XVII в.*, Казань 1898; tenże, *Борьба школьных влияний в донепетровской Руси*, Киевская Старина, t. 88, Киев 1902; tenże, *PolSKI wpływ na szkolnictwo ruskie XVI i XVII wieku*, tl. A. Wańczura, Lwów 1924.

⁷ С. Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила*, t. 2, s. 228; A. Jabłonowski, *Akademia Kijowsko-Mohylańska*, Kraków 1899–1900, s. 81–143. Szczególnie cenne są prace R. Łuźnego, autor przedstawia szerokie tło procesu ekspansji kultury łacińsko-polskiej na wschodnie obszary Rzeczypospolitej i jej absorpcję przez narody obszaru kultury bizantyjsko-słowiańskiej, której najważniejszym przykładem jawi się kolegium Mohyły (zob. tegoż, *Pisarze kregu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska*, Kraków 1966; *Kultura polska wieku XVI a stosunki polsko-wschodniosłowiańskie*, „Przegląd Humanistyczny”, R. 10 (1979), s. 63–69; *Akademia Kijowsko-Mohylańska a kultura polska*, „Przegląd Humanistyczny”, R. 15 (1984), nr 2, s. 55–67). Natomiast szczegółową bibliografię najnowszych prac poświęconych analizie działalności edukacyjnej Mohyły znajdziemy w pracy I. Sevchenko, *The Many Worlds of Peter Mohyla*, Cambridge, Massachusetts 1987, s. 10–16, 26–30.

⁸ S. Kossow, *Exegesis to iest zdanie sprawy o szkołach kijowskich y winnickich*, Ławra Peczerska 1635, s. 26 (wyd. Архив Юго-Западной России издаваемый Временною Комиссиею для разбора давних актов, Киев 1859–1914, cz.1 (1864–1906), t. 8, s. 442 (dalej cyt. АЮЗР); T. Grabowski, *Z dziejów literatury unicko-prawosławnej. 1630–1700*, Poznań 1922, s. 18–19; С. Голубев, *История киевской духовной академи*, t. 1, Киев 1886. W ukraińskiej historiografii istnieje nurt, który krytycznie odnosi się do reform Mohyły, w tym do jego kolegium. Zwraca się uwagę na niemal mechaniczne przenoszenie zachodnich wzorców nauczania na grunt prawosławia przez Mohylę i jego współpracowników. Zob. П. Кулиш, *Отпаденіє Малорліци отъ Польши*, Москва 1888, s. 184–185; М. Грушевський, *Исторія Руси–України*, Київ 1993–1995, t. 6, s. 478, t. 8, cz. 2, s. 99; М. Грушевський, *З історії релігійної думки на Україні*, Львів 1925, s. 79; І. Франко, *Нарис історії української-руської літургури*, Львів 1910, s. 60; І. Холмський, *Исторія України*, Мюнхен 1949, s. 175.

⁹ Antyprotestancki profil kolegium szczególnie podkreśla M. Hruszewski. Autor

Miało to istotne znaczenie w ówczesnych realiach nie tylko Rzeczypospolitej, ale i samego Konstantynopola, gdzie widoczne były wpływy kalwinizmu na samego patriarchę Cyryla Lukarisza. Reformy szkolnictwa były dziełem nowatorskim i zarazem ryzykownym, przełamywaniem obcości i izolacji między prawosławiem a katolicyzmem. Mohyła i jego współpracownicy poprzez swoje reformy dążyli do uzdrowienia prawosławia na podstawie wzorów kultury katolickiego chrześcijaństwa. Ich przejęcie miało służyć odnowie wschodniego chrześcijaństwa. Była to odważna próba otwarcia się na łaciński katolicki Zachód w dobie izolacji prawosławia, teologicznej polemiki i kulturowej ofensywy Zachodu. Jej rezultatem było radykalne przekroczenie wielowiekowej izolacji i kulturowej wrogości między bizantyńsko-słowiańskim Wschodem i łacińskim Zachodem. Mohyła zdecydował się na ten krok, mimo iż ekspansja katolicyzmu na prawosławny Wschód odbywała się poprzez szkolnictwo w postaci sieci kolegiów jezuickich. To rozprzestrzenianie się katolickich zakładów naukowych miało swoje jasno uzasadnione racje teologiczne. Było nią przekonanie o konieczności niesienia zbawienia prawosławnym. Tym uzasadniano szerzenie prozelityzmu za pomocą szkolnictwa na obszarach „schizmy”.¹⁰

To zbliżenie kultur było możliwe dzięki swoistemu pragmatyzmowi Mohyły. Przyjmowanie wzorów reformy religijnej potrydenckiego katolicyzmu miało swój jasno wytyczony i określony cel. Było nim pragnienie reformy prawosławia, która miała przeciwstawić się ekspansji katolicyzmu na Wschodzie Rzeczypospolitej. Mamy tutaj do czynienia z odwróceniem dominującej od drugiej połowy XVI wieku tendencji do latynizacji elit

zwraca uwagę na przykład na akt fundacyjny filii kolegium kijowskiego w Hoszczy na Wołyniu z 1639 r. Prawosławna fundatorka – księżna Regina Solomierecka zaznaczyła, iż filia kolegium ma zwalczać „ariańskie herezje” (АЮЗР cz. 1, t. 6, nr 303). Zob. М. Грышевський, *Історія України*, t. 8, cz. 2, s. 95. Hruszewski również podaje program nauczania w latach 1632–1651, gdzie wyraźnie widać wzorowanie się na scholastycznych programach kolegiów jezuickich (ibidem, s. 95-97). Por. także М. Возняк, *Історія Української літури-тури*, t. 2, s. 106, Львів 1921, *Історія Української культури*, red. І. Крип'якевич, Львів 1937, s. 256-258.

¹⁰ J. Kłoczowski, *Zakony męskie w Polsce w XVI–XVII w.*, [w:] *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 2, Kraków 1969, s. 506-507; J. Tazbir, *Jezuici w Polsce do połowy XVII w.*, [w:] *Szkice z dziejów papieżstwa*, Warszawa 1961; B. Natoński, *Szkolnictwo jezuickie w Polsce w dobie kontrreformacji*, [w:] *Wiek XVII. Kontrreformacja. Barok*, red. J. Pelc, Wrocław 1970; J. Kłoczowski, *Akademie i uczelnie jezuickie*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 2, Lublin 1975, s. 76.

prawosławia, którego „bezbronność” wobec atrakcyjności kultury łacińskiej doprowadziła do utraty przez feudalną społeczność prawosławną swoich wyższych warstw magnaterii i szlachty. Mohyła przeciwstawił się temu procesowi poprzez asymilację tych wartości płynących z Zachodu, które nadawały się do uporządkowania teologii i szkolnictwa prawosławnego i w konsekwencji do odparcia doktrynalnej i kulturowej ofensywy katolicyzmu.¹¹ Tak więc prozachodnią orientację Mohyła łączył z wiernością prawosławiu. Asymilacja teologii katolickiej służyła reformie prawosławia, to zaś poprzez wzmocnienie nauki miało być źródłem energii, która pozwalałaby przeciwstawić się negatywnym skutkom oddziaływania katolicyzmu na prawosławie. Pragmatyzm Mohyły nie mógł być jednak możliwy bez głębszych motywów natury teologicznej. Reforma szkolnictwa była zbyt ryzykownym „krokiem w nieznaną”, by mogła być motywowana realizmem. Zbyt wiele było wówczas negatywnych doświadczeń i negatywnych skutków otwarcia się na katolicyzm, np. w postaci destrukcyjnych następstw unii brzeskiej po 1596 roku. Owe racje to najprawdopodobniej soteriologiczny uniwersalizm w stosunku do katolicyzmu. Tutaj należy szukać odpowiedzi na pytanie, dlaczego reformy Mohyły były możliwe. Tylko bowiem przekonanie, że oba Kościoły łączy wspólne dziedzictwo zbawczej wiary, mogło umożliwić swobodne korzystanie z teologicznego dorobku dogmatyki katolickiej w reformie szkol-

¹¹ М. Грушевський, *Історія України–Руси*, т. 8, cz. 2, s. 98; P. P. Panaitescu, *L'influence de l'oeuvre de P. Mogila*, Paris 1926, s.6-7; A. Amman, *Abriss der Ostslavischen Kirchengeschichte*, Wien 1950, s. 346-347. Odnośnie do tego zagadnienia cenne są uwagi A. Naumowa, który twierdzi, że Mohyła zrozumiał, „że jedyną formą obrony przed zepchnięciem polsko-litewskiego prawosławia na zupełny margines życia kulturalnego, a co za tym idzie – i politycznego Rzeczypospolitej, jest przyjęcie modelu kultury przeciwnika z jednoczesną zmianą funkcji jego elementów składowych. Trzeba było wyjść z zaczarowanego kręgu własnej tradycji, zaakceptować fakt koegzystencji z kulturą Zachodu i znaleźć sposób, by jego nieustanna presja nie zniszczyła tego, co w prawosławiu jest najcenniejsze – duchowość, indywidualność i soborowość. Dopuszcł więc romańsko-germański model kulturowy w funkcji opozycyjnej i eksplikacyjnej. Po raz pierwszy w dziejach Europy zachodnia forma kulturowa została przeorganizowana tak, że stała się środkiem obrony Wschodu przed Zachodem”. A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 33, por. s. 26-29. Natomiast polska historiografia wschodniego chrześcijaństwa, ukierunkowana pod koniec XIX wieku, w otwartości Mohyły na kulturę łacińską dostrzegała istnienie tendencji kryptounijnych jako charakterystycznych dla kijowskiego prawosławia, zob. M. Papierzyńska-Turek, *Prawosławie i grekokatolicyzm w polskiej historiografii i publicystyce historycznej*, [w:] *Spotkania polsko-ukraińskie*, red. Z. Mańkowski, Lublin 1992, s. 46-47.

nictwa. Ta zasadnicza zgodność stała się podstawą pozbawionego lęku procesu upodobnienia i przyswojenia katolickich metod i systemu nauczania, podręczników i aparatu pojęciowego. Było to więc w istocie radykalne otwarcie się prawosławia na religijną kulturę łacińsko-polską, co zadecydowało o zachodnim charakterze kolegium kijowskiego. Ta otwartość miała jednak charakter selektywny: odrzucała łacińską ekskluzywistyczną soteriologę i eklezjologię, a jednocześnie wykorzystywała tylko te jej elementy, które wydawały się pomocne i niezbędne do reformy szkolnictwa, liturgii czy dogmatyki prawosławnej. Zwłaszcza reforma szkolnictwa stała się szczególnym miejscem tej swoistej syntezy. Do potrzeb szkolnictwa prawosławnego adaptowano katolicką teologię spekulatywno-dedukcyjną scholastyki oraz jezuickie metody nauczania. Szczególnie jaskrawo było to widoczne w nauczaniu sakramentalno-patrystycznej teologii prawosławnej. Ta asymilacja teologii szkolnej potrydenckiego katolicyzmu była możliwa dzięki „zawieszeniu” przez Mohylę katolicko-prawosławnego sporu o zbawienie. Zdaje się on pomijać istnienie tego faktu, który był przyczyną konfliktu między podzielonymi Kościołami w XVII w.

Dążenie do syntezy teologii katolickiej i prawosławnej

Dzieła teologiczne przypisywane Mohyle miały służyć uporządkowaniu dogmatyki prawosławnej, a przez to przyczynić się do reformy Kościoła prawosławnego. Było to istotne dlatego, że Kościół ten w XVI i XVII wieku nie posiadał zwartego korpusu dogmatycznego, który mógłby się przeciwstawić doktrynalnej ofensywie protestantyzmu czy katolicyzmu. Ta słabość była źródłem sukcesów zachodniego chrześcijaństwa wśród prawosławnych, zwłaszcza w Rzeczpospolitej. Tak konsekwentnie i energicznie organizowane przez Mohylę kolegium w Kijowie służyło wzmocnieniu i reformie dogmatyki prawosławnej, udało się stworzyć centrum intelektualno-teologiczno-wydawnicze, gdzie podjęto trud uporządkowania dogmatyki, nadając jej jasną i zwartą formę, nieznaną dotąd w prawosławiu.¹² W efekcie w Kijowie w kręgu

¹² Opis bibliograficzny dzieł teologicznych przypisywanych Mohyle obejmuje jedenaście pozycji. Zob. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 22, z. 1-2, Kraków 1907, s. 506-509; *Bibliografia literatury polskiej*, Nowy Korbut, Warszawa 1974, t. 2: Piśmiennictwo staropolskie, red. R. Pollak, s. 528-529. Dzieła przypisywane Mohyle były w istocie pracami zbiorowymi. Współpracownikami metropolity byli profesorowie jego

uczonych związanych z Mohyłą powstały dzieła przypisywane Mohyle. Miały one służyć uporządkowaniu i pogłębieniu dogmatycznych treści teologii prawosławnej, a przez to stworzyć źródło trwania przy prawosławiu szlachty. Równocześnie dzieła te miały znaczenie ogólnoprawosławne. W całym świecie prawosławnym tylko metropolia kijowska zdolna była do wydawania syntez teologicznych w postaci *Wyznania Wiary Prawosławnej*, wydanego w 1645 roku w skróconej wersji pt. *Mały Katechizm*¹³; nowych wydań ksiąg liturgicznych, a przede wszystkim *Trebnika* (Euchologion) z roku 1646¹⁴; znakomitych dzieł polemicznych, takich jak *Lithos ...* z 1642 roku.¹⁵ W tych dziełach szczególnie daje się zauważyć postawa chrześcijańskiego uniwersalizmu.

Po pierwsze, jest ona widoczna w wyraźnym wykorzystaniu katolickich źródeł i dzieł teologicznych. Wydają się one być wręcz inspiracją dla całej twórczości teologicznej Mohyły.¹⁶

Odcisnęła ona wyraźne piętno na interesujących nas dziełach teologicznych, ponieważ była pewnego rodzaju koniecznością. Na prawosławnym Wschodzie nie było odpowiednich wzorów dla tej reformy. Było to widoczne szczególnie w Rzeczypospolitej po 1596 roku, kiedy okazało się, że prawosławni w polemice antykatolickiej są zmuszeni do korzystania z literatury protestanckiej. Widocznym znakiem intelektualnego kryzysu prawosławia był upadek nauki w samym duchowym centrum prawosławia - w patriarchacie konstantynopolitańskim. Po 1453 roku zanika tutaj wszelka działalność naukowa i szkolnictwo teologiczne. Spowodowało to w XVII wieku podatność na wpływy teologii zachodniej, zarówno w

Kolegium: ihumen J. Kozłowskyj († 1651), S. Kossow († 1657), O. A. Kalnofojskyj (rok urodzenia i śmierci nieznan). I. П. Крип'якевич, *Історія України*, s. 151; М. Грушевський, *Історія України*, t. 8 s. 89-92; Хв. Тітов, *Типографія Києво-Печерської Лаври*, t. 1, Київ 1918; T. Grabowski, *Z dziejów literatury unicko-prawosławnej*, s. 163-170.

¹³ Wersję w języku staroukraińskim wydał С. Голубев, *Київський митрополит*, t. 2, аpendiks, s. 358-469. Zob. omówienie literatury, dotyczącej powstania i znaczenia Katechizmu, [w:] I. Sevcenko, *The Many Worlds*, s. 24-25, 33.

¹⁴ Fotokopie Trebnika: *Opera Facultatis Theologicae*, Universitas Catholica Ucrainorum S. Clementis Papae, t. 66, Romae 1988; АЮЗР, cz. 1, t. 9, s. 1-4, 14 (wraz z komentarzami i przedmową Gołubiewa).

¹⁵ Zob. Melchisedec, *Biserica ortodoxa in lupta cum protestantismul*, „Annales Academiei Romane”, ser. 2, t. 12, Bucaresti 1889-1890.

¹⁶ М. Грушевський, *Історія України-Руси*, t. 8, cz. 2, s. 89, 93, 228; *Historia Kościoła*, red. L. J. Rogier, t. 3 (autor – H. Tuchle), Warszawa 1986, s. 260.

wydaniu protestanckim (patriarcha Cyryl Lukaris), jak i katolickim (Georgiusz Koresios, Melecjusz Syrigos, patriarcha Dsyteusz). Tak więc teologia grecka nie mogła stanowić dla Mohyły ani wzoru, ani oparcia.¹⁷

Zachód dawał gotowe wzory teologii usystematyzowanej o uporządkowanej strukturze, zrozumiałej dla duchowieństwa i świeckich. Tego waloru brakowało teologii prawosławnej zdominowanej przez mistycyzm monastyczny i obrzędowość. Rekonstrukcja lektur Mohyły pozwala zarysować intelektualny świat, w którym wzrastał Mohyła i formowała się jego teologia.¹⁸ Katolickie dzieła, z których korzystał Mohyła i jego współpracownicy, to w pierwszym rzędzie podstawowe dzieła wypracowane przez reformatorów Kościoła katolickiego po soborze trydenckim: *Catechismus Romanus* Piusa V z 1566 roku, *Summa doctrinae Christianae* Piotra Kanizjusza oraz nowe i zreformowane katolickie księgi liturgiczne, które powstały po soborze trydenckim za pontyfikatu Piusa V (1566–1572), Klemensa VIII (1592–1605) i Pawła V (1605–1621):

- *Breviarum Romanum* (Brewiarz rzymski) z 1568 roku;
- *Missale Romanum* (Mszał rzymski) z 1570 roku;
- *Pontificale* (Pontyfikał) z 1596 roku;
- *Ceremoniale* (Ceremoniał) z 1600 roku;
- *Rituale Romanum* (Rytuwał rzymski) z 1614 roku.

W reformie liturgicznej Mohyła bez żadnych oporów korzystał zarówno ze źródeł greckich i rodzimych, jak i z wymienionych wyżej katolickich ksiąg liturgicznych. Szczególnie chętnie czerpał z Rytuálu, Mszału i Brewiarza. Zwłaszcza to ostatnie dzieło posłużyło za materiał do komentarzy wyjaśniających teologię sakramentów i obrzędów liturgicznych w Trebniku. Tak więc katolicyzm „oferował” gotowe wzory reformy liturgicznej, pozwalające zastosować je na gruncie prawosławia w celu uporządkowania liturgii. Można zaryzykować twierdzenie, że reforma liturgii Mohyły była w dziejach prawosławia analogiczna do reform w Kościele katolickim po soborze trydenckim.¹⁹

¹⁷ С. Голубев, *О составе библиотеки Петра Могилы*, Труды III археологического съезда, т. 2, Киев 1873, s. 257-268.

¹⁸ A. Malve, M. Viller, wstęp, [w:] Mohyła P., *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila*, Metropolitte de Kiev, Paris 1927 (Orientalia Christiana R. 10 (1927), nr 39), s. CI; A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 160. Teologowie rosyjscy w XIX w. dokładnie „oczyścili” z łacińskich wpływów księgi liturgiczne inspirowane reformami Mohyły. Zob. Макарий, *История Русской Церкви*, Петрбург 1903, т. 11, s. 608-609.

¹⁹ A. Malve, M. Viller, op. cit. s. CI; A. B. Карташев, *Очерки по истории*

Za drugi element warunkujący uniwersalizm soteriologiczny myśli teologicznej Mohyły – a zarazem jego uniwersalizm kulturowy – należy uznać obecność w niej łacińskich pojęć, terminologii, a więc języka ówczesnej teologii katolickiej. Użycie pojęć i aparatury naukowej potrydenckiej teologii katolickiej widoczne jest szczególnie w Małym Katechizmie. Już sam jego podział na trzy części, zatytułowane – Wiara, Nadzieja i Miłość, jest zbieżny ze strukturą katechizmu trydenckiego.²⁰ Zarówno katechizm, jak i pozostałe dzieła analizowane przez nas zawierają szereg typowo katolickich zagadnień, obcych tradycyjnej dogmatyce prawosławnej. Nawet pojawiają się te, które stanowiły tradycyjny przedmiot polemiki katolicko-prawosławnej. Są to: Anamneza jako moment konsekracji darów Eucharystycznych, przy jednoczesnym nienegowaniu znaczenia Epiklezy; nauka o czyścicu, lecz bez katolickiej nauki o ogniu oczyszczającym.²¹

Natomiast Trebnik oprócz innowacji wprowadzonych w Katechizmie dopuszczał:

– katolicką formę sakramentu chrztu przez polanie (prawosławna polega na zanurzeniu) oraz

– łacińską formę sakramentu pokuty.²²

W *Lithosie* zbliżenie obu teologii jest widoczne zwłaszcza w przejściu typowo łacińskiej nauki św. Anzelma o odkupieniu, która zbawienie sprowadza do aktu odkupieńczej śmierci Chrystusa na krzyżu. Znalazło to odzwierciedlenie w opisie roli Zmartwychwstania Chrystusa w dziele zbawienia. Zgodnie z duchem teologii zachodniej (zarówno katolickiej jak i ewangelickiej), zmartwychwstanie jest znakiem wypełnienia prorocत्व i potwierdzeniem bóstwa ukrzyżowanego Chrystusa. Jest jedynie chwałą po

Русской Церкви, t. 2, Париж 1959, s. 285-286; Г. В. Флоровский, *Пути русского богословия*, Париж 1937, s. 50-51; Рог. А. Жуковский, *Петро Могила*, s. 179-180.

²⁰ А. Жуковский, *Петро Могила*, s. 181-182; *Catechismes russes*, [w:] *Encyclopedie Theologique Orthodoxe*, t. 9, Paris 1908, s. 211.

²¹ Trebnyk, dz. cyt. cz. 1, s. 61; П. Могила, *Евхологiон або молитовслов или Требник*, Київ 1646.

²² *Литос або камiен з проcy правды церквi свiтi православної рускiей на скрушення фалецноциемлiей Перспектiвы*, Київ 164, s. 385-388 (zbawcza śmierć Chrystusa), s. 388-390 (tajemnica Zmartwychwstania). Natomiast jeżeli chodzi o inne elementy prawosławnej doktryny soteriologicznej jak: człowiek w stanie grzechu pierworodnego (s. 370-374), rola Maryi i Ducha Świętego w tajemnicy Wcielenia (s. 380-383), sąd ostateczny (s. 392-393), są one potraktowane zgodnie z tradycyjną prawosławną teologią szkolną.

cierpieniach. Tak więc paschalny charakter jedności śmierci i zmartwychwstania charakterystyczny dla teologii prawosławnej został tutaj pominięty.²³

Analizowane dzieła zawierają prawosławną teologię, uporządkowaną, usystematyzowaną i komentowaną za pomocą pojęć teologii katolickiej. Ten fakt jest chyba ważniejszy od przejęcia niektórych twierdzeń teologii katolickiej. Chodzi tutaj o takie pojęcia, jak np. „materia”, „forma”, „własności personalne” i „istotnościowe”.²⁴

Przedstawione przykłady przejmowania łacińskich wzorów w celu reformy teologii prawosławnej nie były jednak mechanicznym przeniesieniem obcych wzorów. Charakteryzują się raczej wyraźnie poszukiwaniem dogmatycznego kompromisu i syntezy obu tradycji teologicznych. Był to ciągły i zasadniczy priorytet towarzyszący przenoszeniu łacińskich wzorców na grunt rodzimej tradycji bizantyńsko-wschodniosłowiańskiej. Autorzy trzech podstawowych dzieł teologii kijowskiej starali się przetwarzać twórczo teologię katolicką i dostosowywać ją do teologii prawosławnej.²⁵ W efekcie mamy do czynienia ze swoistą próbą przełożenia dogmatyki prawosławnej na język pojęć i kategorii teologii katolickiej. Komentowanie za pomocą teologii katolickiej głównych prawd wiary prawosławia, wspólnych dla obu wyznań, uznano za możliwe i wskazane. Na dodatek bez wahania sięgnięto po teologię polemiczną. Znalazło to odzwierciedlenie właśnie w języku, którym posługiwał się Mohyla w swoich dziełach teologicznych. Stanowi on swoistą synkretyczną mieszankę typowych pojęć teologicznej scholastyki, połączonych – zdawałoby się bezskutecznie i niekonsekwentnie – ze światem pojęć apofatycznej, liturgicznej i mistycznej teologii bizantyńskiej. Wszystko to zaś zostało wyrażone praktycznie w języku łączącym siedemnastowieczną łacinę, język cerkiewnosłowiański.

²³ Pierwotnie dzieło zostało wydane w języku polskim pt. *Zebranie krótkiej nauki o artykułach wiary prawosławno-katolickiejchrześcijańskiej*, Kijów 1645. Autor niniejszego opracowania korzysta z wersji w języku staroukraińskim *Събрание короткои науки о артикулах віри православнокафоліческо христіанскої*, Київ 1645, wydał С. Голубев, *Києвський митрополит*, t. 2, apendiks, s. 365-410. Zob. także A. Amman, *Abriss der Ostslawischen Kirchengeschichte*, Wien 1950, s. 349.

²⁴ A. Raes, *Les influences du Rituel de Paul V sur le Trebnik de P. Moghila*, [w:] *Melanges en l'honneur de Monseigneur M. Andrieu*, Revue des Sciens Religieuses, Strasbourg 1956, s. 477-499. Teologiczna synteza Mohyły umożliwiała korzystanie z Trebnika przez unitów. Zob. М. Соловій, *Божественна Літургія*, Рим 1964, s. 73

²⁵ A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 33.

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

Drugim istotnym składnikiem tej syntezy było przejmowanie łacińskich wzorów przy jednoczesnym nienaruszaniu ducha i istoty własnej tradycji.²⁶ Bez zachowania swojej dogmatycznej tradycji synteza byłaby niemożliwa. Jej utrata groziłaby latynizacją, której źródłem byłaby zgoda na mniejszą wartość teologii bizantyńskiej. Mohyła przy całym swoim braku skrupułów w wykorzystywaniu teologii katolickiej, uznanej za sprzymierzeńca w walce z kalwinizmem czy arianizmem, w reformie wewnętrznej nie przekroczył granic prawosławnej ortodoksji. Nie okazał się choćby nieświadomym kryptokatolikiem. Najbardziej jest to widoczne w odrzuceniu jakiegokolwiek możliwości kompromisu z katolicyzmem w zakresie pochodzenia Ducha Świętego i prymatu papieża.²⁷ Te dwa problemy stanowiły dla Mohyły ową granicę wierności prawosławiu, której nie chciał przekroczyć i której istnienie kategorycznie podkreślał. Była to więc synteza oryginalna, nie mająca precedensów. Jej celem była próba pojednania teologicznych rozbieżności między katolicyzmem i prawosławiem. Wszystko to możliwe było dzięki dostrzeżeniu uniwersalnej istoty łączącej oba rozdzielone wyznania. W katolicyzmie dostrzegł

²⁶ П. Кулиш, *Отпадуніе Малороссій от Польши*, t. 1, Москва 1888, s. 189-190. Autor ten był konsekwentnym zwolennikiem poglądu, że Mohyła duchowo był katolikiem, a wschodnia obrzędowość była dla niego czysto zewnętrzna i obca. Kulisz był historykiem, który zainicjował krytykę reform teologicznych Mohyły. Ten kierunek widzenia był kontynuowany przez teologów rosyjskich w XIX i XX w. (Bulhakow, Florowski).

²⁷ W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane*, Warszawa 1993, s. 231-274; tenże, *Przeszłość zostawić Bogu*, Opole 1995, s. 143-168.

Mohyla wspólną z prawosławiem istotę chrześcijańskiej doktryny. Właśnie to pozwoliło na użycie teologii katolickiej do reformy dogmatyki prawosławnej, bez naruszenia jej bizantyńskiej tożsamości. Jest tutaj widoczne dążenie do uchwycenia tego, co wspólne, istotne i niezmienne, oraz tego, co drugorzędne i zmienne. Taką istotą, warunkującą otwartość na katolicyzm i zarazem wierność prawosławiu, jest bez wątpienia chrześcijański uniwersalizm soteriologiczny Mohyły. Zbawcza wartość obu Kościołów sprawia, że teologia uprawiana po obu stronach granicy konfesyjnej opisuje i próbuje zgłębić tę samą zbawczą rzeczywistość misterium Kościoła. Właśnie ta rzeczywistość zbawienia trwa w obu Kościołach. Dlatego można było bez obawy o utratę zbawienia korzystać z wzorów wypracowanych na katolickim Zachodzie.

Otwartość na teologię katolicką nie oznaczała jednak mechanicznego przejmowania obcych wzorów. Przedstawione przez nas przykłady jednoznacznie dowodzą, że uniwersalizm soteriologiczny teologii Mohyły nie pozwolił na przekroczenie granicy prawosławnej ortodoksji. Wykorzystywanie łacińskiej teologii nie było wynikiem konieczności poprawiania zdegradowanej i wygasającej teologii schizmatyckiego i popadającego w herezję prawosławia. Mohyla nie ratuje katolicką teologią rozpadającego się gmachu teologii wschodniej. Mamy tutaj do czynienia raczej z przekonaniem, że zbawczą wartość Kościoła prawosławnego i katolickiego opisuje i próbuje zgłębić myśl teologiczna obu Kościołów. Dlatego mógł korzystać bez obawy utraty czystości wiary i zbawienia z wzorów wypracowanych na katolickim Zachodzie.

Zakończenie

Przypomnienie Mohyły jako człowieka „dialogu religijnego” skłania do refleksji nad znaczeniem Mohyły dla współczesnych prób porozumienia między katolicyzmem a prawosławiem. Należy zapytać, czy podejmowane przez prawosławnego kijowskiego metropolitę próby dialogu i porozumienia z Kościołem katolickim mają znaczenie jedynie historyczne? Czy może są one równie ważne obecnie, po czterech wiekach na tym samym obszarze kulturowym? Chodzi tutaj więc o spojrzenie na podejmowane przez Mohylę próby dialogu międzywyznaniowego w świetle współczesnego katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego. Bez wątpienia w świetle tych uzgodnień teologicznych Mohyla antycypował współczesny prawosławno-katolicki dialog ekumeniczny! Wystarczy

przywołać współczesny dialog, który mógł się rozpocząć między Kościołem prawosławnym i katolickim po Soborze Watykańskim II. Zasady ekumeniczne sformułowane na soborze Watykańskim II doprowadziły do zniesienia w 1965 roku wzajemnych anatem z 1054 roku między Rzymem i Konstantynopolem. Dokonali tego papież Paweł VI i patriarcha ekumeniczny Konstantynopola Atanagoras I. Doprowadziło to do oficjalnego dialogu dogmatycznego katolicko-prawosławnego. Został on rozpoczęty przez papieża Jana Pawła II i patriarchę ekumenicznego Konstantynopola Dymitrios I w 1979 roku. W ciągu dwudziestu lat prace Międzynarodowej Mieszanej Komisji do dialogu teologicznego doprowadziły do wypracowania ważnych dokumentów, które są wynikiem wspólnych uzgodnień dogmatycznych. Dotyczyły one rozumienia misterium Kościoła, sakramentów, sukcesji apostoelskiej oraz katolickich Kościołów wschodnich. To ostatnie zagadnienie obecnie jest głównym zadaniem prac Międzynarodowej Mieszanej Komisji do katolicko-prawosławnego dialogu teologicznego. Początkowo strona prawosławna odrzucała jakąkolwiek możliwość dopuszczenia do niego „unitów”. Sądono bowiem, iż prawosławno-katolicki dialog ekumeniczny zakwestionował dotychczasowe teologiczne podstawy istnienia Wschodnich katolików! Domagano się wręcz wcielenia wschodnich katolików do Kościoła Rzymskokatolickiego lub Prawosławnego. Miał to być warunek prowadzenia dialogu. W wyniku trudnego wysiłku wspólnego dialogu strona prawosławna zaakceptowała historyczny fakt istnienia „unitów”, lecz stanowczo odrzuca tzw. uniatyzm, to znaczy że odrzuca się jedność opartą na modelu i metodzie unii katolicko-prawosławnej, a więc jedność opartą na zasadzie aneksji, nawracania z jednego chrześcijaństwa na drugie, przekonania o wyłączności zbawienia we własnym Kościele. Zamiast tego jedyną metodą jedności ma być dialog, wynikający z przekonania, że prawosławie i katolicyzm są Kościołami siostrzanymi. W dialogu tym ważną rolę mają odegrać wschodni katolicy. Takie postulaty zawiera katolicko-prawosławny dokument z Balamand w Libanie z 1993 roku.²⁸ Zasadnicze znaczenie ma tutaj pojęcie „Kościoły siostrzane”. Termin ten wyraża przekonanie, że Kościół katolicki i prawosławny są równe w swej zbawczej godności. Odrzucony jest jakkolwiek ekskluzywizm soteriologiczny, zbawienie bowiem jest obecne w obydwu Kościołach, które „uznają się wzajemnie jako Kościoły siostrzane” (dokument z Balamand, numer 14). Automatycznie pociąga to za sobą dialog teologiczny i pojednanie. Model

jedności oparty na teologii Kościołów siostrzanych wyznacza przyszłość katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego.