

Marek Melnyk

"Kryzys i reforma : metropolia
kijowska, patriarchat
konstantynopolitański i geneza unii
brzeskiej", Borys Gudziak, Lublin
2008 : [recenzja]

Przegląd Wschodnioeuropejski 2, 482-487

2011

Artykuł został 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

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Borys Gudziak, *Kryzys i reforma. Metropolia kijowska, patriarchat konstantynopolitański i geneza unii brzeskiej*, tłum. Halina Łeskiw i Alicja Chrin, Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2008, 414 ss.

Na wstępie chciałby pokrótce wyjaśnić motywy przyświecające mi przy pisaniu tej recenzji. Otóż polskiemu czytelnikowi zainteresowanemu ekumenizmem oraz historią Kościołów wschodnich praca Borysa Gudziaka może być znana. Nie jest to bowiem książka nowa. Swą pracę doktorską Gudziak opublikował w 1996 r. w Harvardzie, a napisał ją pod kierunkiem nieżyjącego już profesora tego uniwersytetu Igora Szewczenki. W 2000 r. we Lwowie ukazało się jej ukraińskie tłumaczenie. Książka ta była mi znana zarówno w wersji angielskiej, jak i ukraińskiej. Jednak nie zdecydowałem się na jej recenzję czy omówienie, mimo że kilka krytycznych uwag o niej pojawiło się w mojej książce pt. *Spór o zbawienie* (Olsztyn 2001). Uczyniłem to dopiero teraz, gdy rozprawa ukazała się na polskim rynku wydawniczym. Otóż spodziewałem się, że polskie wydanie tej książki zostanie uzupełnione w stosunku do wersji pierwotnej. Jednak brak tych poprawek spowodował, że w końcu sięgnąłem po pióro.

Pierwsza uwaga krytyczna odnosi się do braku precyzyjnego sformułowania tematu. Autor zadowolił się nadaniem książce literackiego tytułu *Kryzys i reforma* i dookreśleniem go podtytułem, domyślności czytelnika pozostawiając zadanie określenia dokładnego tematu. Lecz w żaden sposób nie pomaga w tym czytelnikowi ze względu na brak wyjaśnień dotyczących metodologii badań, opisu bazy źródłowej, literatury tematu. W książce jest wprawdzie *Wstęp*, który mógłby zawierać to wszystko, ale poświęcony został zupełnie innym treściom. Autor zdecydował się umieścić tutaj historyczny zarys relacji między prawosławną metropolią kijowską a patriarchatem konstantynopolskim w okresie późnego średniowiecza. Odnosi się wrażenie, że fragment ten powstał w wyniku sztucznego i trochę przypadkowego oddzielenia jakiejś części materiału książki. Krótko mówiąc, książka nie spełnia wymogów pracy naukowej na poziomie doktoratu. A jednak jest to doktorat obroniony na renomowanym amerykańskim uniwersytecie! Dlatego polecam tę książkę każdemu, kto chce się poczuć lepiej, gdy słyszy słowa krytyki na temat stanu nauki w Polsce.

Niedookreślony problem badawczy oraz niejasne zasady metodologiczne sprawiły, że i układ poszczególnych rozdziałów oraz ich treść budzą poważne

zastrzeżenia. Przy tych brakach autor mógł bowiem umieścić w swej książce wszystko, co wydawało mu się konieczne i istotne w prezentacji tak mgliście zarysowanego w tytule tematu. Gudziak podzielił książkę na trzynaście rozdziałów. Rozdział pierwszy poświęcony został sytuacji patriarchatu konstantynopolińskiego pod panowaniem tureckim. Rozdział drugi to omówienie reform patriarchy Jeremiasza II. Wraz ze *Wstępem* jest to ta część książki, która dotyczy zasadniczo sytuacji patriarchatu konstantynopolińskiego. Od rozdziału trzeciego do dziewiątego mamy prezentację historii metropolii kijowskiej od czasów unii florenckiej do końca XVI w. Rozdziały dziesiąty, jedenasty i dwunasty poświęcone są działalności patriarchów wschodnich w Rzeczypospolitej i Moskwie. Autor przedstawił podstawowe fakty dotyczące działań reformatorskich Jeremiasza II. Najważniejsze z nich to utworzenia patriarchatu moskiewskiego i reformy w metropolii kijowskiej. Ostatnia część książki to rozdział trzynasty, w którym autor zajął się analizą działań pronijnych biskupów prawosławnych w latach 1590–1596, które doprowadzały do unii brzeskiej. Zakończenie nie zawiera podsumowania ani nowych postulatów badawczych. Jak więc widzimy, układ książki sprawia, że stanowi ona raczej skrypt edukacyjny niż monografię. Jest też całkiem możliwe, że w pierwotnej wersji były to materiały do wykładów z historii prawosławia na ziemiach ruskich w drugiej połowie XVI w.

Innym poważnym mankamentem recenzowanej książki jest przyjmowanie przez autora, niejednokrotnie w sposób nieuprawniony, za pewniki jedynie hipotez. Widoczne jest to np. w przypadku jego rozważań nad osobą Konstantyna Ostrońskiego. Głoszony przez niektórych historyków katolickich (Halecki, Likowski) kalwinizm Ostrońskiego lub tendencje protestanckie są przedstawiane przez Gudziaka bez cienia wątpliwości, a nie jako chociażby hipoteza robocza. Przy tym autor zarzuca Ostrońskiemu swoistą idealizację zagadnień eklezjologicznych. Błąd ten miał polegać na rozważaniu idei zjednoczenia Kościołów w sposób, który nie uwzględniał realnej rzeczywistości. Warunki i koncepcja unii miały więc być po prostu nierealistyczne. Propozycje Ostrońskiego są interpretowane jako pewnego rodzaju wizja „idealna”; „czysta postać” idei zjednoczenia, a poprzez to całkowicie oderwana od rzeczywistości, nie uwzględnia bowiem czynników przeciwnych, zakłócających obraz idealnego zjednoczenia. Przeciwwagą tego „idealnego” modelu unii miały być możliwe do realizacji w praktyce koncepcje episkopatu. Jest to myślenie naznaczone założeniem istnienia prostej alternatywy: rzeczywistość bądź pobożne życzenia. Nie dopuszcza się istnienia innych rozwiązań, w czym widać bezkrytyczne powtarzanie poglądów takich autorów, jak: Edward Likowski¹, Ambroise Jobert², Bolesław Kumor³. Charakterystyczne dla tego kierunku inter-

¹ E. Likowski, *Unia Brzeska 1596 r.*, Warszawa 1907, s. 102–103.

² A. Jobert, *Od Lutry do Mohyły*, tłum. E. Sękowa, Warszawa 1994, s. 243.

³ B. Kumor, *Geneza i zawarcie Unii Brzeskiej*, [w:] *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, red. J. S. Gajek, S. Nabywaniec, Lublin 1998, s. 36.

pretacji są opinie np. Oskara Haleckiego, który pisząc o liście do Pocięja i projektowanych reformach przez Ostrońskiego, twierdzi, iż w odczuciu „Pocięja, który sam był kiedyś kalwinem, sprawa była jasna. Nigdy też dotychczas wpływ doktryny protestanckiej na księcia nie ujawnił się tak wyraźnie, jak w tych słowach, które musiały wzbudzić usprawiedliwione wątpliwości co do szczerości jego intencji poparcia unii regionalnej z Rzymem”⁴.

W efekcie sposób oceny poglądów Ostrońskiego przez Gudziaka jest następujący:

Ostroński domagał się wprowadzenia zmian w pewnych aspektach ruskiego życia cerkiewnego, szczególnie w „Świętych Sakramentach oraz innych wymysłach ludzkich”. Chociaż stary książę narzekał na szerzenie się protestanckich „sekt”, widać, iż nie uniknął wpływu retoryki reformacyjnej. Ponieważ akurat zaprzeczenie boskiej natury Świętych Sakramentów [! M. M.], których udzielano w obu Kościołach – i Prawosławnym i Katolickim – było motywem przewodnim radykalnych doktryn protestanckich, które znalazły sobie schronienie w Rzeczypospolitej. Przy tym Ostroński wyjątkowo akcentował wierność tradycji, ta jego propozycja oznacza, że albo nie rozumiał, o czym mówi, albo był człowiekiem niekonsekwentnym i rzeczywiście pragnął wprowadzić zmiany w najświętszy, najistotniejszy wymiar prawosławia [! M. M.]. W oczach biskupów człowiek z takimi rysami nie mógł być pewnym reprezentantem interesów Ruskiej Cerkwi⁵.

W przytoczonej wypowiedzi bez trudu można dostrzec jaskrawy przykład interpretacji, która nie tylko nie zauważa anachronicznej ekstrapolacji Pocięja, ale sama ją przejawia i rozbudowuje. W rezultacie autor jest przekonany, że Pocięj w 1593 r. rzeczywiście „zdemaskował” Ostrońskiego jako kryptoprotestanta, którego słusznie należy odizolować od rokowań unijnych.

Zwróćmy uwagę również na inne argumenty przemawiające przeciwko takiej interpretacji. Ostroński zarówno wcześniej, jak i potem korzystał z pomocy pisarzy protestanckich. Czynił tak ze względów praktycznych, po stronie prawosławnej brakowało bowiem polemistów zdolnych odpiierać argumenty antyprawosławnej literatury katolickiej. Dopatrywanie się w tym wyżej wymienionych interpretacji należy uznać za zbyt jednoznaczne uproszczenie. Wydaje się ono być interpolacją ścisłego współdziałania Ostrońskiego z protestantami w walce z Kościołem unickim po synodzie brzeskim. Sam list nie pozwala na takie stwierdzenie.

⁴ O. Halecki, *Od unii florenckiej do unii brzeskiej*, tłum. A. Nikłowicz, t. 2, Lublin 1997, s. 74.

⁵ B. Gudziak, *Kryzys i reforma. Metropolia kijowska, patriarchat konstantynopoliński i geneza unii brzeskiej*, Lublin 2008, tł. H. Łeskiw i A. Chrin, s. 309–310; por. wersję ukraińską: Б. Гудзяк, *Криза і реформа Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії*, [tłum.] М. Габлевич, Львів 2000, s. 183–184 (tłum. fragmentu na język polski – M. Melnyk).

nia. Trzeba raczej sądzić, że autor potraktował swój postulat jako środek do wyrażenia konieczności dialogu i ustępstw w kwestiach dogmatycznych. Poza tym można dostrzec całkowitą obcość analizowanego postulatu wobec ideowych treści zawartych w całym liście. Autor nie mówi bowiem o zjednoczeniu powszechnym chrześcijaństwa, które wymagałoby rewizji teologii sakramentów poszczególnych wyznań, wręcz przeciwnie, jego soteriologia zaprzecza konieczności reformy sakramentów w katolicyzmie i prawosławiu. Właśnie one – środki zbawczej łaski – są uznawane za te czynniki, które jednoczą oba Kościoły. Zarówno katolicy, jak i prawosławni osiągają zbawienie przez sakramenty, uznawane przez oba Kościoły – nie zostało to podważone w liście. Ostrogski ze swoim „szerokim” rozumieniem zbawienia z pewnością nie był kryptoprotestantem. Byłaby to zbyt uproszczona interpretacja. Nie dostrzegamy u niego wpływów soteriologii Lutra czy Kalwina. Reprezentuje on myślenie o zbawieniu typowe dla teologii prawosławnej. W ówczesnych realiach były to zupełnie nieprzystające do siebie odmienności.

Ten kierunek interpretacji należy odrzucić również ze względu na to wszystko, co wiemy na temat życia duchowego i religijnego Ostrońskiego. Otóż książe był niewątpliwie gorliwym wyznawcą prawosławia, przywiązany przez całe życie do wschodnich praktyk liturgicznych. A przy tym przez całe życie był otwarty na współpracę z katolikami i protestantami. Kwestie dogmatyczne schodziły tutaj na drugi plan. Chrześcijaństwo Ostrońskiego wydaje się być naznaczone duchem renesansu. Jest tutaj widoczna wiara w możliwość łączenia, wbrew dzielącym je fundamentalnym różnicom i sprzecznościom dogmatycznym, różnych tradycji religijnych w duchu irenizmu i odrzucania skrajności. Poza tym Ostrogski mógł sobie pozwolić na wyrażanie tego, co odczuwał. Może dlatego nie zważał na rygory retoryki religijnej, które wychodziły poza kategorie myślenia ściśle konfesyjnego. Trudno jednak ten problem rozwikłać, pozostanie on chyba na zawsze tajemnicą jego życia. Tłumaczenie jego postawy bezideowością, jakimś humanistycznym chrześcijaństwem lub obojętnością religijną niczego nie wyjaśnia i słyca całe zagadnienie. Można się bowiem uwikłać w zbyt głębokie spekulacje i dywagacje, zamiast trzymać się tego, co jest udokumentowane.

Wydaje się, że wytłumaczenia wysuniętych przez starego księcia propozycji rozmów i uzgodnień natury teologicznej należy szukać gdzie indziej. Istotnych wskazówek może dostarczyć zwrócenie bacniejszej uwagi na fakt, iż Ostrogski – jak już wcześniej wspominaliśmy – w latach 80. XVI w. brał czynny udział w pierwszych próbach porozumienia między obu Kościołami. Stąd być może jego późniejsze dążenie do dialogu na temat zjednoczenia Kościołów podejmowanego właśnie aspekcie teologicznym. Najprawdopodobniej więc – wysuwając swoje propozycje w 1593 r. – Ostrogski w sposób naturalny powrócił do swych wcześniejszych rozmów ze stroną katolicką. Mogły one być kontynuacją tego, co już rozpoczęto blisko dziesięć lat wcześniej. Rozmowy zostały zainicjowane za pontyfikatu

papieża Grzegorza XIII (1572–1585). Ważne jest tutaj, że miały one na celu unię Kościoła katolickiego z całym Kościołem prawosławnym. Była to wizja bliżej nieokreślonej unii uniwersalnej. Papież był przy tym otwarty na dialog z prawosławiem. W 1593 r. Ostrogski mógł powtórzyć te same myśli i postulaty, co w 1583 i 1584 r.

Krytycznie należy się również odnieść do widocznej w wielu miejsca recenzowanej książki tendencji do przechodzenia od narracji historycznej do publicystyki, czy nawet kaznodziejstwa. Jest to doskonale widoczne w ostatnim rozdziale książki, w którym autor, opisując pobyt Pocięja i Terleckiego w Rzymie w 1595 r., z naiwną dobroduszością dzieli się z czytelnikami niepopartą znanymi faktami „wizją” pobytu obu biskupów w Rzymie⁶. Autor zdaje się zapominać, że Pocięj i Terlecki nie byli przygotowani do dyskusji dogmatycznych w czasie swego pobytu w Rzymie. Drugi kierunek rozważań dotyczących tego problemu wiąże się z hipotezą, iż ich bierność wynikała z decyzji o zmianie pierwotnych założeń unii. Zgodnie z tym poglądem, gdy w Rzymie okazało, że obie strony – delegaci episkopatu prawosławnego oraz kardynałowie i teolodzy – reprezentowali dwa różne sposoby rozumienia jedności, Terlecki i Pocięj zdecydowali się na przyjęcie katolickiego punktu widzenia. Wobec tak jednoznacznego stanowiska komisji papieskiej Terlecki i Pocięj nie podjęli próby dyskusji dogmatycznych z teologami rzymskimi, przyjmując postawę jednostronnych ustępstw. Można więc stwierdzić, że „sprzeniewierzyli się” pierwotnym ustaleniom episkopatu prawosławnego, bowiem biskupi prawosławni w swoim projekcie unii wyraźnie niwelowali różnice dogmatyczne między katolicyzmem a prawosławiem. Stan schizmy był interpretowany jedynie jako nieuznawanie prymatu papieża. Nie pociągało to za sobą stanu herezji, jak również stanu braku i porzucenia prawdziwej i zbawczej wiary. Mimo braku widzialnej jedności z Rzymem, ruscy prawosławni sądzili, że w istocie wyznają tę samą wiarę, opartą na tradycji apostoelskiej. Obaj biskupi wykazali całkowitą uległość wobec braku zrozumienia w Rzymie wschodniej tradycji doktrynalnej. Odzwierciedleniem tego było przyjęcie katolickiego ekskluzywizmu soteriologicznego i całkowita jego akceptacja, co było niezgodne z pierwotnymi założeniami projektu unii. W swoich relacjach biskupi Terlecki i Pocięj nie pisali o tak istotnej w skutkach zmianie pierwotnych ustaleń episkopatu. Nie wspominali o jednostronnych ustępstwach, o braku podjęcia dyskusji doktrynalnych i autentycznego dialogu, jak również o poddaniu się presji strony katolickiej. W listach biskupów nie ma przejawów goryczy z powodu ewentualnej porażki, kapitulanta czy wahań, nie ma też lęku przed możliwą latynizacją, ani nieufności wobec Rzymu. Rozmowy prowadzone przez Pocięja i Terleckiego wykazują zmianę pierwotnych soteriologicznych założeń projektowanej unii. Ten proces

⁶ Ibidem, s. 326–328.

polegał na przeobrażeniu się soteriologicznego uniwersalizmu z lat 1590–1595 w soteriologiczny ekskluzywizm, przejęty z teologii rzymskokatolickiej w latach 1595–1596. Oczywisty jest tu wpływ potrydenckiej teologii katolickiej, któremu obaj biskupi nie umieli się najprawdopodobniej przeciwstawić. Spowodowało to w konsekwencji jego przyjęcie i zaakceptowanie w postaci konwersji na katolicyzm rzymski, zgodnie z wymogami soboru trydenckiego.

Niedostrzeżenie problemu potrzeby dyskusji dogmatycznych w czasie rozmów w Rzeczypospolitej oraz niemożność ich podjęcia w Rzymie może być związana z poziomem teologicznego wykształcenia Terleckiego i Pocięja oraz prawdopodobnie reszty ruskiego episkopatu. Problem ten możemy prześledzić na przykładzie Pocięja, najbardziej wykształconego z ówczesnych biskupów prawosławnych. Formalne wykształcenie teologiczne Pocięja zdobył w szkole kalwińskiej na dworze księcia Mikołaja Radziwiłła „Czarnego”. Był wówczas, tak jak jego rodzice, którzy porzucili prawosławie, zdeklarowanym kalwinem. W 1573 lub w 1574 r., jako już 32-letni mężczyzna, pod wpływem swej żony powrócił do prawosławia. Do momentu śmierci żony w 1593 r. był zdolnym i pracowitym urzędnikiem państwowym, wspinającym się po szczeblach kariery, zorientowanym w prawie, polityce i stosunkach wyznaniowych, np. w 1588 r. prowadził rozmowy unijne z biskupem Maciejowskim i jezuitą Herbestem. Był już wówczas najprawdopodobniej praktycznie zdeklarowanym katolikiem. Dzięki swemu wykształceniu Pocięja uzyskał rekomendację Ostrogskiego na stolicę biskupią w Brześciu. Było to zgodne z przywilejem uzyskanym przez Ostrogskiego od króla Zygmunta III – książę miał przedstawiać królowi kandydatów na biskupstwa, którzy mieli być zatwierdzeni wyłącznie na podstawie posiadanego wykształcenia. Pocięja był więc najlepiej wykształconym biskupem prawosławnym, znającym doskonale łacinę i prawo. Przykład Pocięja wskazuje, że autorzy i sygnatariusze dokumentów unijnych niekoniecznie musieli być wybitnymi teologami, można ich określić raczej jako samouków w tej dziedzinie.

Na koniec należy zauważyć pewną nieporadność tłumaczy, jak i redaktora naukowego. Książka została przetłumaczona z ukraińskiego tłumaczenia wersji angielskiej. Uczyniły to dwie osoby, różniące się stylem i wykształceniem. Halina Łeskiw jest filologiem, a Alicja Chrin teologiem – i widać to wyraźnie w poszczególnych partiach tłumaczenia. Redaktor naukowy książki nie zadał sobie trudu, by zniwelować te różnice. Mam jednak nadzieję, że kiedyś, w przyszłości, konieczne korekty poczyni sam autor recenzowanej książki. Obecnie jednak najwyraźniej sądzi, iż jest autorem dzieła wybitnego, które nie potrzebuje poprawek. Przydałaby się tutaj odrobina pokory. Tym bardziej że jest autorem ciągle tylko tej jednej książki.