

## **Teologiczna inspiracja po unii brzeskiej w 1596 roku**

W dotychczasowych badaniach wydarzenia unii brzeskiej w 1596 roku dominującą rolę przypisuje się ciągle aspektom historycznym, społecznym, kulturowym, narodowościowym i politycznym. Jest to w dużej mierze uzasadnione, gdyż miały one przeogromny wpływ zarówno na sam rozwój procesu unijnego, jak i późniejszą realizację postanowień. Tym niemniej, nie należy zapominać o kryterium ściśle religijnym czy też sprowadzać go jedynie do funkcji drugorzędnej albo mało znaczącej, jak niektórzy starają się czynić. Takie nastawienie i sposób interpretacji unii brzeskiej trzeba uznać jako mało wiarygodny, a nawet zniekształcający jej prawdziwy sens. Jeżeli odrzuca się rzeczywiste przesłanki religijne i duchowe w stosunku do tego zjawiska kościelnego, to w zasadzie nadaje się mu wymiar jakiejś przypadkowej akcji lub jednostkowego incydentu w dziejach Kościoła, a następnie z owego punktu widzenia wyjaśnia, ocenia i kształtuje opinie o jego znaczeniu i skuteczności.

Tutaj potrzeba jednoznacznego stwierdzenia, iż unia brzeska była zdecydowanie dziełem religijnym i kościelnym oraz miała na celu spełnienie istotnej funkcji w sferze życia duchowego i teologicznego chrześcijan tradycji kijowskiej. Dla ówczesnych inicjatorów unii wydawała się ona jedynie słusznym działaniem na rzecz wzmocnienia własnej tożsamości wewnętrznej i duchowej w oparciu o akt zjednoczenia, do czego posiadano pełne prawo oraz mandat w postaci dużego wsparcia społecznego. Stąd nie można w żaden sposób lekceważyć tej zasadniczej przesłanki w związku z unią Kościoła kijowskiego, jak również doszukiwać się w oparciu o rżekomie względy ekumeniczne wyłącznie intencji sprzecznych z ideą jedności. Unia oprócz zmiany jednolitego kształtu wyznaniowego wewnątrz wspólnoty chrześcijan kijowskich stała się również inspiracją nowej idei teologicznej. Dokonuje się to ze względu na całkowicie nową formułę relacji obecnie dwóch stron wyznaniowych

oraz naukowego kryterium dyskusji. Właśnie ta rzeczywistość stanie się podstawą poniższego wykładu, którego celem będzie próba ukazania stanu i zasadniczego kierunku rozwoju myśli teologicznej w Kościele kijowskim po unii brzeskiej.

## 1. Pierwotna faza oddziaływania twórczego

Fakt zawarcia unii z Rzymem w 1596 roku spowodował podział i konfrontację, ale także wzmożoną obustronną aktywność twórczą<sup>1</sup>. Poniekąd wydaje się to być czymś naturalnym i niebudzącym nadzwyczajnej intrygi, jeśli nie uwzględnić jakości sporu pounijnego oraz efektów wymiany poglądów teologicznych. A jest to rzecz wyjątkowej wagi zważywszy na zakres i środki oddziaływania ideowego na kształt nie tylko kijowskiej, ale również powszechnej myśli teologicznej w XVII wieku. Teraz bowiem u podstaw wszelkiej dyskusji o kwestiach spornych stanęła metoda polemiczna, dzięki której przeważnie dążono do rozstrzygnięcia kontrowersji na swoją korzyść. Przy tym jednak prezentowano dosyć rozwiniętą argumentację i wszechstronność pogładową. Dla zwolenników unii wstępowanie w polemikę z drugą stroną było swoistym wyzwaniem i nieodzownością po zjednoczeniu ze Stolicą Apostolską. Podobnie dla przeciwników jedynie skutecznym narzędziem do zwalczania unii jawiła się wówczas retoryka polemiczna.

Ważną okolicznością sprzyjającą stosowaniu owego środka w konfrontacji stron było ponadto fachowe przygotowanie, które obrońcy unii w większości przypadków uzyskali w kolegiach jezuickich, gdzie na przełomie XVI i XVII wieku w ramach systematycznego nauczania teologicznego specjalnie kształcono pod kątem sprawności polemicznej z różnowiercami<sup>2</sup>. Z kolei strona przeciwna, w dużym stopniu zmuszona sytuacją, niejako automatycznie zajmuje postawę pełną sprzeciwu wobec nowego zjawiska oraz bezkompromisowego przeciwstawienia inności. W tym pomocną dłoń wyciągają doń protestanci, którzy wówczas doskonale rozumieli siłę swego oddziaływania we wschodniej Europie. Tutaj doszło m.in. do specyficznej zbieżności stanowisk, jeśli chodzi o ortodoksyjne i protestanckie pojmowanie autonomiczności Kościołów lokalnych oraz ich wewnętrznej natury. Niemniej na gruncie unijnym nastąpiło zetknięcie przynajmniej trzech różnych koncepcji teologiczno-eklezjologicznych, które charakteryzowały się własnymi priorytetami.

Prawosławni jakkolwiek zmuszeni odwoływać się, a nawet czerpać z pewnych wizji teoretycznych głoszonych w protestantyzmie, to oficjalnie wobec niego starali się zachowywać dystans, aby nie szkodzić swemu wizerunkowi, jak rów-

<sup>1</sup> Por. R. Łużny, *Piśmiennictwo XVII w. Charakterystyka epoki*, w: *Historia literatury rosyjskiej*, t. 1, Warszawa 1976, 136-144.

<sup>2</sup> Por. L. Piechnik, *Początki Akademii Wileńskiej (1569-1600)*, *Nasza Przeszłość* 40(1973)113-117.

niezbytnio nie narażać się na oskarżenia o zdradę własnej prawowierności ze strony swoich adwersarzy. Podobnie można by rzec o zwolennikach unii, którzy w istocie byli skazani na przenikanie katolickiej łacińskiej idei eklezjologicznej. W praktyce jednak dążyli do zachowania należytej odrębności w tych obszarach nauczania i interpretacji doktrynalnej (ustrój hierarchiczny, synodalność, pojęcie lokalności itd.), które uważano jako zasadniczo ważne dla ich przyszłości. Poza tym chodziło także o kształtowanie przestrzeni swej wiarygodności zarówno względem prawosławnych oraz łacinników, dla których jako określona wspólnota eklezjalna stanowili podmiot szczególnego ryzyka oraz umiarkowanego zaufania.

Współcześni badacze dziejów katolickiego Kościoła wschodniego tradycji kijowskiej i jego po-unijnej myśli teologicznej (E. Ozorowski, W. Hryniewicz, Ch.E. Suttner, R.F. Taft, J. Pelikan i inni) zazwyczaj wskazują na jednostronność, powierzchowność i fragmentaryzm tamtej idei twórczej. W tym podkreślają jej niezbyt znaczący poziom merytoryczny oraz nikły wkład w dziedzictwo powszechnej nauki Kościoła. Jest to opinia nazbyt surowa oraz traktująca w pewnym uproszczonym zarysie dorobek teologiczno-eklezjologiczny przedstawicieli strony unijnej. Ponadto nie zostaje ona pozbawiona swoistej tendencyjności, choćby ze względu na zachodni punkt widzenia. Wszakże podczas analizy i rzetelnej oceny literatury religijnej wschodnich katolików Kościoła kijowskiego przełomu XVI i XVII wieku nie sposób nie brać pod uwagę kilku istotnych czynników. Przede wszystkim jej ówczesną wschodnią specyfikę oraz to, że ogromne piętno na rodzaju i jakości piśmiennictwa w całym Kościele kijowskim tamtego okresu wywarł determinizm unijny. On także w dużym stopniu kształtował zasadę i przedmiotowość działań twórczych. Tematyka i zakres poruszanych zagadnień najczęściej były powiązane z aktualnymi kwestiami spornymi i dowodzeniem opartym o własne przesłanie. W końcu niepoślednią rolę odegrały tu różne wpływy zewnętrzne, które w popieraniu lub zwalczaniu unii słowem i piśmem spełniały zamierzoną funkcję.

Nie ulega wątpliwości, że znakomita większość opracowań i publikacji o profilu teologiczno-eklezjologicznym po unii powstała pod wpływem i w atmosferze obustronnie toczonych polemiki<sup>3</sup>. Rzeczywistość ta wyniknęła niejako samorzutnie, a poza tym rodziła przekonanie o najbardziej trafnej obronie swego stanowiska. Metoda polemiczna ostatecznie znalazła duże uznanie nie tylko w środowisku kijowskim, ale już wcześniej została wypracowana i w szerokim zakresie stoso-

<sup>3</sup> Por. M. Rechowicz, *Teologia pozytywno-kontrowersyjna*, w: M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, Lublin 1975, cz. 1, 52-75; tenże, *Początki szkolnictwa teologicznego w Kościele unickim*, w: M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, Lublin 1975, cz. 2, 577-586; C. Studynski, *Ze studiów nad literaturą polemiczną*, t. 43, Kraków 1905, 1-30 [70-96]; K. Studynskij, *Polemiczne pismo w r. 1608*, ZNTSZ 104, Lwiv 1911, cz. 1, 1-33.

wana wśród teologów łacińskich<sup>4</sup>. Z kolei ci, nie pozostając obojętni na fakt unii Kościoła kijowskiego, samodzielnie lub wspólnie ze zjednoczonymi używali jej do zdecydowanej obrony historycznego aktu jedności<sup>5</sup>, niekiedy stając się także głównymi inspiratorami polemiki oraz konfrontacji pogładowej z przeciwnikami unii. Sytuacja ta siłą rzeczy wywoływała dodatkowe napięcie i chęć natychmiastowego odwetu po drugiej stronie<sup>6</sup>, która nie zamierzając pozostać bierna, najczęściej wyrażała dużą niechęć wobec samego wydarzenia unii, jak również odpowiadała gwałtownie na jej, w założeniu skrajne, konsekwencje dla chrześcijan kijowskich.

Ostatecznie jednak należy jeszcze raz podkreślić, że w związku z tzw. efektem unijnym doszło do spotkania, konfrontacji i rodzaju przenikania trzech odrębnych nurtów myślenia teologiczno-eklezjologicznego (katolickiego, prawosławnego i protestanckiego). Dzięki temu dialogowi między poszczególnymi wyznaniem nadano zupełnie nową jakość i wprowadzono go w dynamiczną fazę wymiany doświadczeń o różnicach doktrynalnych. To wszystko przyniosło swoje określone rezultaty i stało się impulsem do bardziej wszechstronnego zaangażowania zwłaszcza w kształtowanie wizji eklezjologicznej po przeciwnych stronach. Jednak pozostaje pytanie: jak na tym tle może wyglądać twórcza intuicja wschodnich katolików Kościoła kijowskiego? I czy zasługuje na miano prawdziwie autonomicznej i oryginalnej? Dotychczas przeważają głosy, że w istocie nauczaniu katolickich teologów kijowskich trudno przypisać cechy jakiegokolwiek innowacyjności czy niepowtarzalności, ponieważ w większości wystąpień publicznych przedstawiciele tego Kościoła po unii stanowisko doktrynalne potwierdzało niemal całkowite odzwierciedlenie profilu ideowego wypracowanego przez łacinników.

Temu miały sprzyjać zarówno samo wykształcenie według zachodniego modelu jezuickiego<sup>7</sup>, jak również nieopokromiona dążność do upodobnienia w teorii i praktyce wobec wzorca łacińskiego. Jeśli twierdzenie o zachodniej formacji

<sup>4</sup> Por. L. Piechnik, *Początki Akademii Wileńskiej (1569-1600)*, Nasza Przeszłość 40(1973)115.

<sup>5</sup> J. Tretiak, *P. Skarga w dziejach i literaturze unii brzeskiej*, Kraków 1912; T. Grabowski, *Piotr Skarga na tle literatury unicko-prawosławnej w Polsce 1630-1790*, Poznań 1922; B. Natoński, *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna w XVII i XVIII w.*, w: M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 2, Lublin 1975, 92-98.

<sup>6</sup> Por. A. Brückner, *Spory o unię w dawnej literaturze*, Kwartalnik Historyczny 10(1896)3, 578-644; T. Grabowski, *Z dziejów literatury unicko-prawosławnej w Polsce 1630-1790*, t. 1, z. 3, Poznań 1922; W. Urban, *Konwersja Melecjusza Smotryckiego polemisty i dyzunickiego arcybiskupa połockiego w latach 1620-1627. Przyczynek do dziejów polemiki religijnej XVII wieku*, Nasza Przeszłość 5(1957)133-216; A. Iszczak, *De Zacharia Kopystenskyj eiusque „Palinodia”, opera polemico contra primum R. Pontificis et unionem confecto*, Bohoslovnia 8(1930)178-196.

<sup>7</sup> E. Ozorowski, *Eklezjologia unicka w Polsce w latach 1596-1720*, Wiadomości Kościelne. Kuria Arcybiskupia w Białymstoku, Białystok 1979, 48.

duchownych z Kijowa ma swoje potwierdzenie w rzeczywistości, to już sugestia odnośnie uległości mitowi łacińskiemu w tym środowisku jest wyraźnie chybiona, czemu zdecydowanie świadczą artykuły unijne<sup>8</sup>, a co najważniejsze – całościowa postawa zwolenników misji zjednoczeniowej Kościoła kijowskiego w XVII wieku. Oni bowiem niejednokrotnie bardzo gorliwie nawoływali do zachowania wschodniej identyczności swego Kościoła. Chodziło tu przede wszystkim o kontynuację żywej spuścizny duchowej, obrzędowej, zwyczajowej i liturgicznej, typowej dla chrześcijan tradycji wschodniej. Formułowanie wizji doktrynalnej, która znajduje zasadnicze oparcie w twórczości Ojców Kościoła i nauczaniu pierwszych soborów powszechnych. Wreszcie, w przeciwieństwie do prawosławnych, adaptacji nowych ujęć i interpretacji doktryny eklezjologicznej wypracowanej w Kościele katolickim.

## 2. Pogląd na doczesne posłannictwo Kościoła

Dla teologów kijowskich wspierających jedność z Rzymem bezpośrednio po unii istotnym celem było wykazanie swego przywiązania do jednego i prawdziwego Kościoła Chrystusowego, który docześnie powinien być zarządzany przez jedną prawowitą głowę papieża<sup>9</sup>. W tej sytuacji akt unii nie stanowił pogwałcenia podstawowej zasady przynależności do powszechnej wspólnoty chrześcijańskiej, ani jej w jakikolwiek sposób nie naruszał. Jednocześnie nie był wymierzony w żaden autonomiczny podmiot, a zwłaszcza wschodni, który współtworzył pełnię społeczności chrześcijańskiej. To konkretne działanie unijne jako częściowo wymuszone ze względu na wewnętrzne rozbicie, niosło w sobie bardzo ważne przesłanie przemiany i przeobrażenia w ramach całego Kościoła, zwłaszcza że utrzymywanie pełnej jedności i głoszenie prawdziwości Kościoła Chrystusowego od dłuższego już czasu przestały spełniać swoje pierwotne znaczenie i wymagały dziejowej reakcji. Dlatego wyłącznie decyzja o widzialnym zjednoczeniu mogła zmienić nastawienie poszczególnych wspólnot wobec siebie oraz wzbudzić ich większą wrażliwość względem niezmiennego wyzwania jedności.

Z takim przekonaniem przystępowano do unii i następnie z właściwym zaangażowaniem ją urzeczywistniano. Z kolei później widzialna strona zjednoczenia stała się ważnym punktem odniesienia w interpretacji teologów kijowskich. Poniżej ważniejszym niż wewnętrzna struktura jedności, która z natury swej była bardziej oczywista i wzbudzała mniej kontrowersji. Jednak problem zjednoczenia

<sup>8</sup> *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorem (1590-1600)*, Romae 1970, 61-67.

<sup>9</sup> *Ep. Susza Joanni Vyhovskyj duci Cosacorum. Fusi exponit doctrinam de vere Ecclesia, de primatu Pontificis Romani, de causis schismatis Graecorum te de promovenda unione cum Ecclesia Catholica omnium Ruthenorum*, *Monumenta Ucrainae Historica*, t. 3, Romae 1966, 49.

widzialnego stał się główną przyczyną podziału wewnątrz chrześcijan kijowskich, pogłębieniem dezintegracji w relacjach katolicko-prawosławnych i znacznie zradykalizował wymianę poglądów pomiędzy katolikami i prawosławnymi. Tutaj wbrew całkiem czytelnym intencjom w najbardziej niekomfortowej pozycji znaleźli się zwolennicy wschodniego katolicyzmu, którzy byli zmuszeni odierać różne ataki i zarazem bronić swego stanowiska zjednoczeniowego. To siłą rzeczy wpływało na wzrost napięcia między stronami i wzmacnianie dyskursu polemicznego.

Wschodni katolicy Kościoła kijowskiego od początku głosili tezę, iż dążność do jedności widzialnej powinna być nieodłączną cechą wewnętrznego rozwoju i udoskonalenia duchowego wszystkich chrześcijan. Jeśli poszczególne wspólnoty należycie spełniają wezwanie przenikania sacrum swych wiernych na gruncie partykularnym, a zarazem zachowują świadomość udziału w powszechnej misji zbawczej, to nigdy nie powinny się powstrzymywać przed najwyższą ideą tworzenia wspólnie jednego i prawdziwego Kościoła. W tym przypadku nawet najbardziej przekonujące teorie o pierwszorzędnej roli wewnętrznej formy jedności Kościoła czy misteryjnej, jak głoszą prawosławni oraz protestanci, nie mogą przesłaniać znaczenia znaku jedności zewnętrznej. Temu mają odpowiadać pragnienie wyznawania jednej wiary, uczestnictwo w zróżnicowanym co do formy i podobnym w swej istocie kulcie oraz uznanie przewodnictwa i zwierzchnictwa nad wspólnotą widzialną<sup>10</sup>.

Znacząca koncentracja na widzialnym pierwiastku Kościoła ze strony wschodnich katolickich teologów kijowskich wydawała się być czymś niezbędnym, choć także stała się elementem zaostrej debaty interkonfesyjnej. Była to poniekąd naturalna konsekwencja zmiany i pewnej nieodwracalności we wzajemnych stosunkach między poszczególnymi wyznaniem po unii. Niemniej strona unijna pozostawała pod presją jednoznacznego wykazywania racjonalności swego zjednoczenia z Rzymem. Potwierdzenie słuszności danej decyzji najczęściej przybierało prostą i wyrazistą formę, gdyż chodziło o zwykły lud i następnie odpowiedź stronie antyunijnej. Dlatego w wykładzie przewagę oddawano widzialnej jedności Kościoła jako tej, która spełnia jedyną w swoim rodzaju funkcję w świecie doczesnym. Kościół może wiarygodnie realizować swoje posłannictwo na ziemi tylko wtedy, jeśli zachowuje jedność swoich członków. Ta, choć jest ciągle poddawana różnym napięciom, a nawet załamaniu, to

<sup>10</sup> Tamże, 47-68; H. Pocięj, *Unia albo wykład przedniejszych artykułow ku zjednoczeniu Grekow z Kostelom Rymskim należaszczych*, Wilno 1595, przedr. Russkaja Istoricskaja Biblioteka, t. 7, Sankt Petersburg 1882, 132-239; L. Kreuzza, *Obrona jedności*, Wilno 1617, przedr. Russkaja Istoricskaja Biblioteka, t. 4, Sankt Petersburg 1878, 175-190; J. Dubowicz, *Hierarchia albo o zwierzchności w Cerkwi Bożej...*, Lwów 1644, 76-77; P. Arkudius, *Libri VII de Concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis in septem sacramentorum administratione*, Lutetiae Parisiorum 1626, przedr. Monumenta Ucrainae Historica, t. 3, Romae 1966, 310-112.

prezentuje swoją ciągłość w postaci wspólnie i jednomyślnie wyznanej wiary oraz uczestnictwie w sakramentach<sup>11</sup>. Jest to podstawa życia chrześcijan, która prawdziwie łączy wszystkich z wewnętrznym bytem Kościoła.

Oprócz tego doktryna wschodnich katolików uwzględniała jeszcze jeden ważny aspekt, mianowicie hierarchiczną strukturę Kościoła. Posiada ona uzasadnioną rację biblijną, oparcie w tradycji i praktyce pierwotnego Kościoła. Ponadto stanowi logiczny i sensowny model jednoczenia całego organizmu chrześcijańskiego. W układzie hierarchicznego ustroju szczególna rola przypada biskupowi Rzymu, który niesie odpowiedzialność za rozwój powszechnej wspólnoty chrześcijańskiej na ziemi. Z tego względu jemu potrzeba oddawać należyty szacunek i posłuszeństwo, jak również troszczyć się o harmonię współdziałania. Właśnie ta perspektywa powodowała największy opór i wzmószoną polemikę ze stroną prawosławną i protestancką<sup>12</sup>. Tym niemniej utrzymywano, iż zwierzchnictwo papieża w Kościele posiada pochodzenie Boskie i odpowiada jego naturze. Ono ma charakter trwały i rozciąga się na wszystkie czasy, a więc nie ogranicza się jedynie do przeszłości i nie może dotyczyć wyłącznie teraźniejszości. Choć przesłanka jurysdykcyjna prymatu zajmowała pewne miejsce w wywodzie teologów kijowskich, to z pewnością nie przesłaniała ich szerszej i kompatybilnej ze wschodnią wizją przewodnictwa duchowego w Kościele. „Piotr klucze królestwa niebieskiego bierze. Daje mu się moc do wiązania i rozwiązywania. Starania o wszystkiewy Cerkwi i przełożenie nad onąż zlecone mu bywa”<sup>13</sup>. Podobnie można powiedzieć w odniesieniu do całościowej koncepcji Kościoła jako wydarrzenia sakramentalno-duchowego i misteryjno-zbawczego.

### 3. Rzeczywistość historyczna przeniknięta mocą Ducha Świętego

Według wschodnich teologów kijowskich zasada dynamiki działania Osoby Ducha Świętego posiada fundamentalne znaczenie w procesie wiary jednostkowej

<sup>11</sup> Por. P. Arkudiusz, *Libri VII de Concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis in septem sacramentorum administratione*, Lutetiae Parisiorum 1626, przedr. Monumenta Ucrainae Historica, t. 3, Romae 1966, 310; H. Pocij, *Harmonia albo konkordancja Cerkwi orientalnej z Kościołem rzymskim*, Wilno 1608, przedr. Russkaja Istoriceskaja Biblioteka, t. 7, Sankt Petersburg 1882, 192-215; L. Kreuza, *Obrona jedności*, 282-284.

<sup>12</sup> Por. H. Pocij, *Unia albo wykład przedniejszych artykułow ku zjednoczeniu Grekow z Kostelom Rymskim należaszczych*, 134-136; L. Kreuza, *Obrona jedności*, 159-165; Z. Kopytenskyj, *Palinodia*, Lwiv 1621, przedr. Russkaja Istoriceskaja Biblioteka, t. 4, Sankt Petersburg 1878, 341-421; M. Luter, *Von dem Papsttum zu Rom*, t. 6, Weimar 1888, 285-324.

<sup>13</sup> A. Sielawa, *Antelenchus to jest odpis na Scrypt uszczypliwy zakonnikow Cerkwie odstępnjej Stlenchus nazwany...*, Wilno 1622, przekł. Archiw Jugo-zapadnoj Rossii, t. 8, cz. 1, Kijów 1914, 693. Por. H. Pocij, *Kazania i homilie*, Poczajów 1788, 410.

i wspólnotowej oraz w budowaniu świadomości eklezjalnej. „Kościół wschodni wierzy i wyznaje wszystkie artykuły składu apostołskiego Nicejskiego, Konstantynopolitańskiego i św. Atanazego, tak o Bogu Ojcu, jako o Bogu Synu, i o Duchu Świętym, cokolwiek jest w tych symbolach napisane, a wszakże nie w trzech Bogów, lecz w jednego Trójcy Świętego Boga wierzy”<sup>14</sup>. Dzięki kościelnemu wyznaniu wiary w sposób szczególny doświadczamy, że Duch Święty jest Bożą mocą rzeczywistości historycznej, którą ogarnia i przenika, realizując najpełniej przeznaczenie człowieka i całego stworzenia. Jego nadprzyrodzony charakter dokonuje zespolenia wszystkich i wszystkiego w celu głębszego przeżywania relacji zachodzących między terażniejszością a przyszłością. On, będąc przede wszystkim osobowym centrum Kościoła, nadaje mu żywą jedność oraz nienaruszoną wpływem doczesnego ducha podziału i praworządności<sup>15</sup>. Najważniejsze realizuje proces duchowego rozwoju wspólnoty wierzących oraz kształtuje jej świadomość, wiarę i przyszłość.

Z punktu widzenia teologów kijowskich kontekst ontologiczny w odniesieniu do Ducha Świętego, który ciągle jeszcze przysparza pewne trudności i nieporozumienia w dialogu między Kościołami, stanowi konsekwencję ich nazbyt egoistycznego i pryncypialnego podejścia do problemu. To zaś kładzie się cieniem na wierze prostego ludu, którego znacznie mniej interesują złożone kwestie dogmatyczne. Dlatego głównie podkreślano, że Duch Święty został objawiony światu jako postać prawdziwego Boga i nieograniczonej wolności. Nie jest On początkiem żadnej z Trzech Osób Bożych, ani nie może być początkiem samego siebie, gdyż żadna rzecz nie może powstać sama z siebie<sup>16</sup>. A ponieważ Ojciec i Syn, wyjaśniał L. Kreuza, mają jedną moc i władzę do tchnienia, jednym są początkiem albo przyczyną Ducha Świętego, chociaż Syn wydaje się być pośrednim początkiem, gdyż urodzony został najpierw przez Ojca i tchnął Ducha Świętego<sup>17</sup>.

Nie dzielając stanowiska prawosławnych o pochodzeniu Ducha Świętego, którzy często przy tej okazji posługiwali się cytatem z Ewangelii św. Jana, iż „...Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi” (15,26), katolicy zwykle odwoływali się do innego fragmentu z tejże Ewangelii: „Wszystko, co ma Ojciec jest moje...” (16,15). Dając istność swoją Boską Synowi, daje mu wszystko, oprócz Ojcostwa, którym się różni od Niego, ponieważ gdyby dał ojcostwo Synowi, Syn byłby Ojcem i Synem wspólnie, jak również gdyby Ojciec miał synostwo, byłby Synem z Ojcem

<sup>14</sup> H. Pociąg, *Harmonia albo konkordancja Cerkwi orientalnej z Kościołem rzymskim*, 175; por. J. Moskałyk, *Teologia Kościoła katolickiej metropolii kijowskiej w końcu wieku XVI i w wieku XVII*, Lublin 2001, 109-110.

<sup>15</sup> L. Kreuza, *Obrona jedności*, 259.

<sup>16</sup> Tamże, 306.

<sup>17</sup> Tamże, 305.



współ, co niepodobna, gdyż tym samym zostałaby zniesiona różność osób. Natomiast zasada tchnienia nie odnosi się wyłącznie do Ojcostwa ani także do Synostwa, gdyż Ojciec i Syn jedno mają tchnienie, co świadczy, że Duch Święty pochodzi nie tylko od Ojca, ale i od Syna<sup>18</sup>. Wcześniej, zdaniem H. Pocięja, zasadę pochodzenia Ducha Świętego także od Syna uznawały wszystkie Kościoły wschodnie, a jedynie niektóre głosiły, że Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna<sup>19</sup>.

Duch Święty poza sferą ściśle źródłową musi być postrzegany jako ten, który współtworzy prawdziwą i nieograniczoną przestrzeń Kościoła widzialnego. Ponadto swoim bezpośrednim oddziaływaniem wpływa na nawiązywanie żywych relacji między osobą ludzką a Stwórcą. On stanowi o tym, że zbawcze dzieło Chrystusa może mieć autentyczne przedłużenie we wszystkich pokoleniach rodzaju ludzkiego. Wschodnia myśl patrystyczna, a w ślad za nią motywy liturgiczne, zawsze mocno akcentowały, iż Duch Święty łączy się z każdym stworzeniem i je wspiera, pragnąc jego wyzwolenia z upadłej egzystencji. „Pan otwiera skarbnicę łask swoich, wylewa hojne potoki darów Ducha Świętego do serca upokorzonego”<sup>20</sup>. Najbardziej jednak właściwym miejscem doświadczenia Ducha przez człowieka jest Kościół, w którym dochodzi do jedynego w swoim rodzaju spotkania z Nim. Wtedy wiara wspólnoty wierzących staje się wyrazem głębokiej ufności w całe wydarzenie Kościoła oraz rzeczywistość, którą on posiada i żyje<sup>21</sup>.

Niezmiernie ważnym jest, zdaniem teologów kijowskich, aby dostrzegać w działaniu Ducha prawdziwe przenikanie wartości duchowych i doczesnych. On bowiem dokonuje ich niewidzialnego zespolenia dla naszego dobra, a zarazem pozwala im zachować swoją autonomię. Perspektywa ta przypomina nam o niezwyklej możliwości jednoczenia w nas tego, co duchowe i cielesne oraz wspólnot chrześcijańskich, bez utraty własnej tożsamości. Wizja realizacji swej identyczności i niezależności znajduje najgłębsze uzasadnienie w Duchu Świętym. Kościół na ziemi z ustanowienia Bożego posiada zwierzchnictwo i strukturę organizacyjną, które w sposób szczególny łączą się z darem Pięćdziesiąticy<sup>22</sup>. Duch Święty zapewnia nieustanną więź pomiędzy przeszłym i teraźniejszym trwaniem instytucji kościelnych. Ponadto sprawia, że doczesny kształt Kościoła widzialnego nie ulega czasowemu ograniczeniu, ani porządkowaniu wyłącznie ludzkim sposobowi zarządzania<sup>23</sup>.

---

<sup>18</sup> Tamże, 301.

<sup>19</sup> Por. H. Pocięj, *List dogmatyczny do patriarcha Aleksandryjskiego Malecjusza*, Poczajów 1788, 567-578.

<sup>20</sup> H. Pocięj, *Kazania i homilie*, 15.

<sup>21</sup> Por. J. Moskałyk, *Teologia Kościoła katolickiej metropolii kijowskiej*, 115.

<sup>22</sup> Por. H. Pocięj, *Kazania i homilie*, 448.

<sup>23</sup> Por. J. Moskałyk, *Teologia Kościoła katolickiej metropolii kijowskiej*, 124.

#### 4. Troska o wartości ostateczne

Spełnienie rzeczywistości eschatologicznej teologowie kijowscy zazwyczaj wyjaśniali jako wielkie wyzwanie i jednocześnie szansa dla każdego człowieka. Choć obecnie świat przyszły przybiera jedynie postać dalekosiężnej wizji i pewnego wyobrażenia, to są one jak najbardziej realistyczne. Dlatego nikt nie powinien lekceważyć, ani gardzić możliwością intensywnego zagłębienia się w tajemnice ostateczności. „Idźmy drogami doskonałości, ścieżkami pokuty, bojaźni Bożej gościńcem, torem Ojców świętych, nie obrażając stopy o żadną świata nieprawość. Idźmy sercem i myślą, z ziemi do nieba, od świata do Boga, z wygnania do Ojczyzny”<sup>24</sup>. O prawdziwym wyborze wartości ostatecznych decyduje zawsze odwaga i nadzieja na wieczną pełnię, której oblicze dopiero zostanie ujawnione. Teraz jednak dokonuje się aktualizacja przyszłego oraz finalnego spotkania wszystkich i wszystkiego w Bogu.

Ponieważ główny nurt XVII-wiecznej doktryny eschatologicznej, zarówno na Wschodzie i Zachodzie, był stosunkowo mocno przeniknięty skrajnym i kategoriowym wyobrażeniem przyszłego sądu Bożego, stąd jego wpływowi z łatwością ulegali także teologowie kijowscy. Poza tym na ich wyraźnie pesymistyczne obrazy świata przyszłego swoiste piętno wywierała sytuacja pounijna własnego Kościoła. Z tego względu nie wahano się używać w indywidualnych wystąpieniach czy zwłaszcza homiliach barwnego i przejawionego języka eschatologicznego. „Pozna zgromadzenie sprośne grzeszników, dzień utrapienia swego, ponieważ imię Pańskie przyjdzie z daleka, rozżarzona zapalczliwość jego, i ciężka do znoszenia, usta napelnione będą gniewem, język jego jako pożerający ogień”<sup>25</sup>. Podkreślano nadto, że przyszła rzeczywistość ludzka podlega całkowicie władzy Boga i nikt ze świata doczesnego nie może na nią oddziaływać. „Zasiadł na sąd ten, którego już żadna nie nakłoni instancja, żadne nie wzruszy miłosierdzie, żaden nie uwiedzie datek, żadna nie zmiękcy pokuta”<sup>26</sup>.

Mimo tego w nauczaniu wschodnich katolickich teologów kijowskich o rzeczach przyszłych, wśród których szczególną rolę odgrywał H. Pociiej, nie brakowało treści umiarkowanych czy wprost optymistycznych. To może świadczyć o ich odrębnych poglądach, które odbiegały od ówczesnie obowiązującego schematu. „Obyśmy pamiętać chcieli na ostateczne rzeczy... zważając, że mamy przed Bogiem, Stworzycielem i Odkupicielem stanąć, któremu nie masz tajnego, który przed wieki wiedział o postępkach całego narodu ludzkiego”<sup>27</sup>. Jednocześnie

<sup>24</sup> H. Pociiej, *Kazania i homilie*, 35-36.

<sup>25</sup> Tamże, 60.

<sup>26</sup> Tamże, 47.

<sup>27</sup> Tamże, 62.

przypominano, że w obliczu przyszłej rzeczywistości, wszelka terażniejszość, także ta religijna, przybiera zupełnie nowe barwy, gdyż uzyskuje realną podstawę bycia poddaną osądowi najwyższemu<sup>28</sup>. „Znak Syna Człowieczego pokaże się na niebie, albowiem jako sprawiedliwym, ten znak ludzkiego zbawienia przeznaczają bezpieczeńć”<sup>29</sup>.

W aktualnym uobecnianiu stanu przyszłego znów niezrównaną rolę odgrywa Kościół, który pozwala przynajmniej do pewnego stopnia odnaleźć równowagę między terażniejszością a wiecznością, a najważniejsze łagodzić zachodzące między nimi napięcie. On wychodzi naprzeciw w pokonywaniu lęku i ograniczeń odnośnie poczucia nadchodzącej wieczności, jak też uwalnia od skrajnych wizji przeszłości. „Życzysz przy triumfującym Panu, wieczne osiągnąć bez końca dziedzictwo? Chcesz rozjaśnione we dniu niniejszym, oglądać oblicze? Pokorna droga, do oglądania, pokorna ścieżka do osiągnięcia wiecznej w Niebiesiach wspaniałości”<sup>30</sup>. Według teologów kijowskich, cały byt Kościoła i sposób jego poszerzania w tym świecie jest poddany przenikaniu wiecznej nieskończoności. Również wszystko, co dzieje się w nim i w jego imieniu, posiada wymiar eschatyczny<sup>31</sup>. Jakkolwiek Kościół doczesny doświadcza ciągle jednorazowej formy egzystencji na ziemi, podobnie jak osoba ludzka, lecz realizując swoją misję wraz ze swoimi członkami prowadzi wszystkich i wszystko do doskonałości i wiecznej pełni<sup>32</sup>.

Jeśli chodzi o przyszły los człowieka, to posługiwano się tutaj formułą interpretacyjną, typową dla eschatologii katolickiej, uznając kategorię trójpodziału na niebo, czyściec i piekło. Z kolei ta pozostawała jedną z głównych kontrowersji w relacji z prawosławnymi i protestantami, którzy odrzucali doktrynę o czyścicu. Zwolennicy unii utrzymywali, że każdy człowiek w momencie śmierci dostępuje sądu indywidualnego i wtedy jedne dusze odchodzą na miejsce spokoju i światła, a inne na miejsce niespokojne i ciemne. Skoro sprawiedliwi i święci dostąpią nieba, przestępcy i heretycy mają być skazani na potępienie, to musi być jeszcze miejsce trzecie, gdzie dusze ludzi „wyplacać muszą ognia oczyszczenia, a miejsce to jest w czyścicu”<sup>33</sup>. W tym celu odwoływano się do fragmentu z 1 Listu do Koryntian 3,13-14, gdzie mówi się: „Tak też jawne stanie się dzieło każdego: odsłoni [dzień Pański]; okaże się, bowiem w ogniu, który je wypróbuje, jakie jest. Ten, którego dzieło wzniesione na fundamencie przetrwa, otrzyma zapłatę”. Twierdzono ponadto, iż skoro uznajemy świętość Biblii, Ojców Kościoła wschodniego

<sup>28</sup> Por. M. Smotrycki, *Apologia peregrynacji do krajów wschodnich*, Lwów 1628, 33-34.

<sup>29</sup> L. Kreuza, *Obrona jedności*, 105.

<sup>30</sup> M. Smotrycki, *Apologia peregrynacji do krajów wschodnich*, 37-38.

<sup>31</sup> Tamże, 30; por. J. Moskałyk, *Teologia Kościoła katolickiej metropolii kijowskiej*, 164.

<sup>32</sup> Por. M. Smotrycki, *Apologia peregrynacji do krajów wschodnich*, 45-49.

<sup>33</sup> Tamże, 36.

i zachodniego oraz argumenty racjonalne w dowodzeniu teologicznym, to nie możemy powątpiewać co do istnienia czyśca. Gdyby miało być inaczej, zauważył H. Pocij, to należałoby także odrzucić naukę o niebie, a nawet o piekle, co byłoby całkowitym absurdem<sup>34</sup>.

Następowało jednak duże podobieństwo w nauczaniu całego Kościoła kijowskiego o *communio sanctorum*, gdzie obydwie strony przyjmowały zachodzenie stałych więzi między żywymi a zmarłymi oraz wzajemną zależność i powiązanie tajemnicą miłości i pamięci. Dzięki zmartwychwstaniu śmierć utraciła swą władzę nad tymi, którzy są w „Nim”. Nie jest ona w stanie oddzielić ich ani od Boga, ani od siebie nawzajem. Obecnie Kościół żyje wiarą i przekazuje nadzieję przyszłych owoców swej ufności (por. Mt 13,36). Dla katolików wschodnich Kościoła kijowskiego jest to jedna z kluczowych zasad pełnienia przez Kościół na ziemi roli „integratora” dwóch stanów i przenikania świadomości swych wiernych o ich wzajemnym odniesieniu i braku przeciwstawności<sup>35</sup>.

## Bibliografia

- Arkudius P., *Libri VII de Concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis in septem sacramentorum administratione*, Lutetiae Parisiorum 1626, przedr. Monumenta Ucrainae Historica, t. 3, Romae 1966, 310-112.
- Brückner A., *Spory o unię w dawnej literaturze*, Kwartalnik Historyczny 10(1896)3,578-644.
- Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorem (1590-1600)*, Romae 1970.
- Dubowicz J., *Hierarchia albo o zwierzchności w Cerkwi Bożej*, Lwów 1644.
- Grabowski T., *Piotr Skarga na tle literatury unicko-prawosławnej w Polsce 1630-1790*, Poznań 1922.
- Iszczak A., *De Zacharia Kopytenskyj eiusque „Palinodia”, opera polemico contra primatum R. Pontificis et unionem confecto*, Bohoslovia 8(1930)178-196.
- Kopytenskyj Z., *Palinodia*, Lwów 1621, przedr. Russkaja Istoriceskaja Biblioteka, t. 4, Sankt Petersburg 1878, 341-421.
- Kreuz L., *Obrona jedności*, Wilno 1617, przedr. Russkaja Istoriceskaja Biblioteka, t. 4, Sankt Petersburg 1878, 175-190.
- Luter M., *Von dem Papsttum zu Rom*, t. 6, Weimar 1888.
- Łużny R., *Piśmiennictwo XVII w. Charakterystyka epoki*, w: *Historia literatury rosyjskiej*, t. 1, Warszawa 1976.

<sup>34</sup> Por. H. Pocij, *List dogmatyczny do patriarcha Aleksandryjskiego Malecjusza*, Paiczajów 1788, 597-605.

<sup>35</sup> Por. J. Moskałyk, *Teologia Kościoła katolickiej metropolii kijowskiej*, 162-167.

- Moskałyk J., *Teologia Kościoła katolickiej metropolii kijowskiej w końcu wieku XVI i w wieku XVII*, Lublin 2001.
- Natoński B., *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna w XVII i XVIII w.*, w: M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 2, Lublin 1975, 92-98.
- Ozorowski E., *Eklezjologia unicka w Polsce w latach 1596-1720*, Wiadomości Kościelne 1, Kuria Arcybiskupia w Białymstoku, Białystok 1979, 47-104.
- Piechnik L., *Początki Akademii Wileńskiej (1569-1600)*, Nasza Przeszość 40(1973)113-117.
- Pociej H., *Unia albo wykład predniejszych artykułow ku zjednoczeniu Grekow z Kostelom Rymskim należaszczych*, Wilno 1595, przedr. Russkaja Istoryczeskaja Biblioteka, t. 7, Sankt Petersburg 1882, 132-239.
- Pociej H., *Harmonia albo konkordancia Cerkwi orientalnej z Kościołem rzymskim*, Wilno 1608, przedr. Russkaja Istoryczeskaja Biblioteka, t. 7, Sankt Petersburg 1882, 192-215.
- Pociej H., *Kazania i homilie*, Poczajów 1788.
- Pociej H., *List dogmatyczny do patriarcha Aleksandryjskiego Malecjusza*, Poczajów 1788.
- Rechowicz M., *Teologia pozytywno-kontrowersyjna*, w: M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 1, Lublin 1975, 52-75.
- Rechowicz M., *Początki szkolnictwa teologicznego w Kościele unickim*, w: M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 2, Lublin 1975, 577-586.
- Sielawa A., *Antelenchus to jest odpis na Scrypt uszczypliwy zakonnikow Cerkwie odstępnjej Slenchus nazwany*, Wilno 1622, przekł. Archiw Jugo-zapadnoj Rossii., t. 8, cz. 1, Kijów 1914.
- Smotrycki M., *Apologia peregrynacji do krajów wschodnich*, Lwów 1628.
- Studynski C., *Ze studiów nad literaturą polemiczną*, t. 43, Kraków 1905, 1-30 [70-96].
- Studynskij K., *Polemiczne pysmentwo w. r. 1608*, ZNTSZ 104, cz. 1, Lwiv 1911, 1-33.
- Susza Joanni Vyhovskij duci Cosacorom. *Fusi exponit doctrinam de vere Ecclesia, de primat Pontificis Romani, de causis schismatis Greacorum te de promovenda unione cum Ecclesia Catholica omnium Ruthenorum*, Monumenta Ucrainae Historica, t. 3, Romae 1966.
- Tretiak J., P. *Skarga w dziejach i literaturze unii brzeskiej*, Kraków 1912.
- Urban W., *Konwersja Melecjusza Smotryckiego polemisty i dyzunickiego arcybiskupa połockiego w latach 1620-1627. Przyczynek do dziejów polemiki religijnej XVII wieku*, Nasza Przeszość 5(1957)133-216.

**Słowa kluczowe:** teologiczna inspiracja, unia brzeska, posłannictwo Kościoła, Duch Święty.

### Summary

#### THEOLOGICAL INSPIRATION AFTER THE UNION OF BREST IN 1596

The concluding of the Union with Rome in 1596 gave rise to a split and confrontation, but also to the strengthening of creative activity. Although these days the historical event and its consequences constitute the basis for discussion about the controversial issues involved, in the past each of the two interested parties sought to resolve the dispute in its favour. However, the updated and exhaustive arguments, which have evolved over the years now result in an in-depth and balanced discussion. This contributes to the dialogue between the different faiths and imparts a novel quality to it. Such beneficial interaction is possible due to the introduction of a dynamic process of exchanging one's experiences concerning the doctrinal differences.

**Key words:** theological inspiration, the Union of Brest, the mission of the Church, the Holy Spirit.