

KS. JANUSZ KANIA
Lublin

DOKTRYNALNE UWARUNKOWANIA TOŻSAMOŚCI KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO W POLSCE MIĘDZYWOJENNEJ*

Cerkiew prawosławna w odrodzonej Rzeczypospolitej istniała na ziemiach byłego zaboru rosyjskiego, posiadając także kilka placówek duszpasterstwa diecezjalnego poza tym terytorium. Fundamentalnym składnikiem jej tożsamości była doktryna wiary odziedziczona po Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Trzeba od razu zaznaczyć, że praktyka prawosławna, wyrosła na gruncie rosyjskiej tradycji doktrynalnej, w kwestii ważności sakramentów (w szczególności chrztu) w Kościele rzymskokatolickim odbiegała od negatywnego stanowiska nowożytnej tradycji greckiej w tej sprawie. O ile w okresie zaborów takie podejście ułatwiało na płaszczyźnie psychologicznej „misyjno”-polityczną działalność Cerkwi rosyjskiej w środowisku katolickim, o tyle w wolnej już Polsce mógł to być czynnik redukujący jedną z przyczyn napięć między największymi Kościołami w państwie.

* Temat, który zgłosiłem na konferencję naukową zorganizowaną przez Sekcję Filologii Słowiańskiej KUL ku czci jej śp. Kierownika Profesora Ryszarda Łuźnego – wybitnego badacza problematyki słowiaoznawczej, w tym (co jest najbliższe moim zainteresowaniom) jej sakralnych wątków – był sformułowany następująco: *Doktrynalne uwarunkowania stosunków pomiędzy Kościołami katolickim i prawosławnym w Polsce międzywojennej*. Aczkolwiek z założenia miało to być wystąpienie zwracające uwagę na praktyczne konsekwencje doktryny wiary we wzajemnych odniesieniach obu Kościołów w II Rzeczypospolitej, a więc nie przeciążone nadmiernymi dywagacjami teologicznymi nad właściwym każdemu z nich stanowiskiem w spornych kwestiach doktrynalnych, większość problemów mogła być podczas krótkiego wystąpienia tylko zasygnalizowana. W tej sytuacji zdecydowałem się w prezentowanej tu wersji przedstawić te najważniejsze – moim zdaniem – elementy rosyjskiej doktrynalnej tożsamości prawosławia w Polsce, które w trakcie badań nad relacjami obu Kościołów wydały mi się najbardziej znaczące dla ogólnej atmosfery wzajemnych odniesień prawosławia i katolicyzmu w okresie międzywojennym w Polsce. Stanowisko katolickie omówię na innym miejscu.

Dwa spośród dokumentów doktrynalnych, o których mowa poniżej, a mianowicie *Wyznanie wiary Mohyły* i *Postanie patriarchów wschodnio-katolickiego Kościoła o wierze prawosławnej* z roku 1723, uznawane w całym Kościele prawosławnym za własne księgi symboliczne (N. Suworow), weszły w skład źródeł prawa rosyjskiej Cerkwi. Z punktu widzenia stosunków prawosławno-katolickich pierwszorzędne znaczenie ma dokument pierwszy i jemu to przede wszystkim poświęcono tu uwagę. Fakt, że *Wyznanie Mohyły* wywodziło się z tradycji prawosławia dawnej Rzeczypospolitej, w którym miało swoje korzenie *gros* wiernych prawosławnych (z wyjątkiem napływowej ludności rosyjskiej) w nowej Rzeczypospolitej – co prawda dla zdecydowanej większości już bardzo odległe, bo sięgające czasów sprzed przyjęcia unii z Kościołem katolickim – mógł także mieć w przyszłości znaczenie dla polskiej autokefalii w jej poszukiwaniach przedrosyjskich źródeł bytu prawosławia w granicach państwowości polskiej. Z kolei tomos czterech patriarchów z roku 1848 – wydany w odpowiedzi na encyklikę papieża Piusa IX z 6 stycznia 1848 roku zwróconą do chrześcijan wschodnich – przyjęto w Rosji nie eksponując go nadmiernie. Tłumaczenie jego tekstu na język polski zamieścił w roku 1981 organ prasowy prawosławnej metropolii warszawskiej. Do ksiąg symbolicznych Cerkwi rosyjskiej można zaliczyć też katechizm, którego ułożenie zlecił w roku 1823 Świętobliwy Synod swojemu członkowi, arcybiskupowi Filaretowi (Bazylemu Michajłowiczowi Drozdowowi), wkrótce metropolicie moskiewskiemu. Pierwsze wydanie przygotował on w języku rosyjskim, drugie – z roku 1827 – ukazało się w języku „słowiańskim”. Dokonana w roku 1879 (dwanaście lat po śmierci Filareta) ostateczna redakcja jego katechizmu uzyskała zatwierdzenie Świętobliwego Wszechrosyjskiego Rządzącego Synodu. Katechizm Drozdowa wydano w roku 1930 w Warszawie: *Prostrannyi Christijanskij Katichizis Prawosławnoj Kafolickeskoj Wostocznoj Cerkwi*.

1. PRAWOSŁAWNE WYZNANIE WIARY POWSZECHNEGO I APOSTOLSKIEGO KOŚCIOŁA METROPOLITY KIJOWSKIEGO PIOTRA MOHYŁY

Ustalenie przez Mohyłę kanonu podstawowych artykułów wiary Cerkwi wschodniej zapewniło mu wyjątkowe miejsce w historii określenia doktryny prawosławnej¹. Oryginalne wyznanie wiary Mohyły przygotowane było w ję-

¹ S. R u n c i m a n, *Wielki Kościół w niewoli. Studium historyczne patriarchatu konstantynopolańskiego od czasów bezpośrednio poprzedzających jego podbój przez Turków aż do*

zyku łacińskim jako *Orthodoxa Confessio Fidei*². Ta pierwotna konfesja redukowałą do minimum różnice doktrynalne pomiędzy Kościołami prawosławnym i katolickim, „skracając” front różnic doktrynalnych i tym samym mogła uprościć stosunki między nimi. W zasadniczej kwestii dogmatycznej różniącej Kościoły, a mianowicie dotyczącej pochodzenia Ducha Świętego, Mohyła podał sformułowanie, które w przeszłości i obecnie wielu teologów katolickich mogłoby zaakceptować, a wielu prawosławnych – nawet go nie akceptując – nie dopatrywało się w nim herezji³. Przyjął też rzymską naukę o istnieniu czyśćca oraz wyraził pogląd o natychmiastowym przejściu po śmierci dusz świętych do nieba. Podjął tradycję Jana z Damaszku w kwestii predestynacji i Boskiej przedwiedzy kultywowaną przez patriarchę Konstantynopola Gennadiusza II (ur. ok. r. 1405, zm. po r. 1472). Co do „wiary i uczynków” cytował dosłownie naukę patriarchy Jeremiasza II z jego odpowiedzi udzielonej luteranom, zaopatrując ją w zdecydowany komentarz: „Grzeszą ci, co liczą, że będą zbawieni przez samą wiarę, bez dobrych uczynków”. Transsubstancjację (*transsubstantiatio* – przeistoczenie) pojmował podobnie jak łacinnicy, aczkolwiek interpretował ją „w sensie stanowczo materialnym”, widząc przy tym istotę przeistoczenia w słowach Chrystusa. W następstwie tego stanowiska odrzucił grecką naukę o epiklezie (*epiklesis* – wzywanie, modły) konsekracyjnej, czyli sprawczym działaniu Ducha Świętego w dziele przeistoczenia chleba i wina podczas liturgii eucharystycznej. Nie przyjął też nauki Palamosa o energiach. Uznawał, że dusza jest obecna w ciele od chwili poczęcia, wbrew traducjanistycznym poglądom pewnych teologów ruskich.

Synod kijowski nie co do wszystkich punktów konfesji Mohyły był pewny poprawności wykładu swego metropolity, dlatego przyjął to wyznanie tymczasowo, posyłając tekst do zatwierdzenia patriarsze ekumenicznemu Parteniuszowi I⁴. Z braku rozstrzygnięcia z tej strony sprawą zajął się w roku 1642

wybuchu greckiej wojny o niepodległość, przeł. J. S. Łoś, Warszawa 1973, s. 379 „Konfesja Mohyły jest pierwszą od czasów Jana z Damaszku próbą ścisłego ujęcia zasadniczych wierzeń Kościoła, a poza tym pragnie ona odpowiedzieć na zagadnienia wyrosłe ostatnio podczas wymiany myśli z Kościołami zachodnimi”.

² Pracował nad tą sprawą prawdopodobnie długo przed rokiem 1640, w którym zwołał w Kijowie synod poświęcony prawosławnym księgom liturgicznym i pedagogicznym w sytuacji, gdy ukazywały się liczne wydawnictwa polemiczne w języku polskim. „Ale – jak pisze Runciman (tamże, s. 375) – prawdziwym celem Synodu miało być zatwierdzenie i przyjęcie *Konfesji Mohyły*”.

³ „Duch Święty pochodzi tylko od Ojca w tym znaczeniu, że Ojciec jest źródłem i zasadą Bóstwa”, R u n c i m a n, dz. cyt., s. 379.

⁴ W sytuacji przewyżczenia kryzysu, jaki wstrząsnął patriarchatem w związku z herezją

synod jassański, na którym obok przedstawicielei Kijowa pojawili się delegaci Konstantynopola (z M. Syrigosem) i wysłannicy pozostałych patriarchów wschodnich oraz Moskwy. *Konfesję* Mohyły przetłumaczył na język grecki i przedstawił własną jej wersję sam Syrigos; zastosował przy tym metodę dodatków i skreśleń, które to zabiegi służyły usunięciu kontrowersyjnych partii tekstu, bądź wyjaśnieniu innych, a nawet zmieniały całkowicie – jak w przypadku czyśćca, którego istnienie zanegowały – sens twierdzeń Mohyły. Zaprzeczył też tłumacz możliwości powiedzenia czegokolwiek na temat pośmiertnej drogi dusz świętych. Te ostatnie dwie kwestie pominął później sam Mohyła w skróconym katechizmie⁵, ponawiając w nim natomiast swą naukę o transsubstancjacji (którą uwzględnił w swym przekładzie także Syrigos, ale dodając naukę o epiklezie) – z zachowaniem dotychczasowego własnego stanowiska o zbędności epiklezy. Utrzymał się w Jassach pogląd o jedności duszy (stworzonej przez Boga) i ciała od chwili poczęcia, mimo że dotąd pewni teologowie ruscy tłumaczyli to zagadnienie w sposób traducjanistyczny, tzn. wyrażając przekonanie, że dusza ludzka powstaje w chwili poczęcia z substancji rodziców.

Lukarysa, Parteniusz odłożył sąd o wyznaniu wiary Mohyły, wymagając natomiast od synodu kijowskiego uprzedniego przyjęcia dokumentu Świętego Synodu piętnującego kalwińskie błędy *Konfesji* Lukarisa. Wówczas Mohyła zwrócił się o poparcie do hospodara Mołdawii Bazylego, zwanego Wielkim (Lupul), znanego z hojności dla Kościoła, faktycznego opiekuna patriarchatów wschodnich. Ten za radą Melecjusza Syrigosa, przeciwnika nieżyjącego już Lukarisa, zażądał zwołania synodu w celu uchwalenia ostatecznego wyznania wiary. Miał on miejsce w stolicy gospodarstwa Jassach we wrześniu 1642 r. (tamże, s. 375-376, 379-380). Trzeba tu nadmienić, że Mohyła tworzył w tym czasie zaplecze intelektualne dla społeczności prawosławnej w Rzeczypospolitej w postaci kolegium prawosławnego w Kijowie powstałego z połączenia w r. 1632 szkoły brackiej istniejącej na Padole za szkołą przy Ławrze Pieczerskiej, zatwierdzonego w roku następnym przywilejem króla Władysława IV i posiadającego od układu hadziackiego z r. 1658 tytuł akademii. (W. U r b a n, *Akademia Mohylańska*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, red. F. Gryglewicz, E. Łukaszyk, Z. Sułowski, kol. 217 (dalej: EK). Istotnemu aspektowi dziejów akademii kijowskiej poświęcił swą ważną rozprawę R. Łużny, *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska. Z dziejów związków kulturalnych polsko-wschodnio-słowiańskich w XVII–XVIII w.*, Kraków 1966.

⁵ *Zebranie krótkiej nauki o artykułach wiary prawosławnej katolickiej chrześcijańskiej iako Cerkiew wschodnia Apostolska uczy, a dla ćwiczenia młodzi za rozkazaniem y błogosławieństwem Starszych, do druku podana*. W Ławrze Pieczarskiej Anno Salutis 1645. Opis bibliograficzny cytuję za: J. D. W a g i l e w i c z, *Pisarze polscy Rusini*, Przemysł 1996, s. 136. Na stronach 137-141 autor cytuje kwestie i podstawę źródłową poszczególnych zagadnień pozycji zawierającej trzy części: o wierze, o nadziei, o miłości Boga i bliźniego. Inne kwestie tego ustępu podaje za: R u n c i m a n, dz. cyt., s. 376-380.

Konfesję Mohyły w wydaniu Syrigosa przyjął za swoją synod w Jassach, a wkrótce to samo uczynił Święty Synod na specjalnym posiedzeniu zwołanym przez patriarchę konstantynopolitańskiego Parteniusza II. Uchwały z Jass zatwierdzili też patriarchowie: Joannicjusz aleksandryjski, Makary antiocheński i Paisjusz jerozolimski na swoich synodach patriarchalnych. Co prawda, kolejny patriarcha konstantynopolitański Parteniusz III zwołał w roku 1656 do swej stolicy synod, który dopatrywał się w konfesji Mohyły doktryny rzymskiej, ale w kilka lat po jego tragicznej śmierci w roku 1657, a mianowicie w roku 1662, patriarcha jerozolimski Nektariusz ogłosił orzeczenie, w którym potwierdził, że wyznanie wiary Mohyły „zawiera wyłącznie czystą naukę i nie zawiera żadnych nowinek przyjętych z jakiegokolwiek religii”. W roku 1667 wydano je w Amsterdamie w greckiej wersji Syrigosa i rozesłano „wszystkim Kościołom prawosławnym z pełną aprobatą patriarchatu konstantynopolitańskiego”⁶

2. KONFESJA DOZYTEUSZA I PRZYJĘCIE PRZEZ MOSKWĘ „ROSYJSKIEJ” REDAKCJI KONFESJI MOHYŁY

Z inicjatywy Dozyteusza, w latach 1669-1707 patriarchy jerozolimskiego nie sprzyjającego próbom międzykonfesyjnych zbliżeń, patriarcha konstantynopolitański Dionizy IV wspólnie ze swymi poprzednikami na urządzie: Parteniuszem IV, Klemensem i Metodym III opracowali w roku 1672 wyznanie wiary, przyjęte przez synod zwołany w tymże roku w Jerozolimie, a następnie rozpowszechniane przez Dozyteusza⁷. Wolne od scholastycznego układu wyznania Mohyły, prezentowało główne doktryny prawosławia bez zachowania porządku logicznego, a przy tym w sposób dyskursywny, starając się wyprowadzać je z własnej wschodniej, starej tradycji przenikniętej sceptycyzmem co do możliwości teologii poza obszarem poznania danym w Objawieniu. Zdaniem S. Runcimana konfesja ta „w całości odzwierciedlała ogólne poglądy ówczesnych prawosławnych i – z wyjątkiem jej dokładnej definicji

⁶ R u n c i m a n, dz. cyt., s. 378-381. „Niektórzy prawosławni teologowie przypuszczali, że *Konfesja* [Mohyły – J.K.] jest niezbyt się różniącą przeróbką katechizmu, który kilkadziesiąt lat wcześniej wydał był katolicki święty, Piotr Kanizjusz” (tamże, s. 381).

⁷ Wyznanie wiary – *Homologia Dositheu* – zostało wydane wraz z aktami synodu *Aspistes orthodoxias* w r. 1676 w Paryżu, a później ukazało się jako jedno z pierwszych wydawnictw założonej w r. 1680 drukarni patriarchatu jerozolimskiego w Jassach. J. D u c h - n i e w s k i, *Dozyteusz*, EK, t. IV, kol. 179-180; R u n c i m a n, dz. cyt., s. 385-386.

transsubstancjacji – na ogół biorąc obowiązuje po dziś dzień”⁸. Nasuwa się nieodparty wniosek, że tzw. wyznanie wiary Dozyteusza przecząc różnym twierdzeniom i poglądom teologii katolickiej i protestanckiej, w pierwszym przypadku rozszerza katalog różnic doktrynalnych pomiędzy Cerkwią prawosławną a Kościołem katolickim; w drugim natomiast zbliża się do stanowiska katolickiego w kwestiach dotyczących poszczególnych artykułów wiary.

Zdaniem Runcimana ta nowa konfesja pretendowała do tego, by być obszerniejszą i dokładniejszą wersją wyznania wiary prawosławnej. W rezultacie funkcjonowały obie konfesje, czego świadectwem było wystąpienie w obronie *Credo Mohyły* na początku lat dziewięćdziesiątych XVII w. patriarchów: Dozyteusza i Kallinikosa (ten ostatni z Konstantynopola). W kilka lat później patriarcha jerozolimski napisał obszerny wstęp do greckiego wydania *Mohyły* ogłoszonego w Snagowie (blisko Bukaresztu) w roku 1699 przez hieromnicha Antimosa z Gruzji.

Terenem specyficznej rywalizacji zwolenników obu konfesji stała się Rosja. *Konfesję Mohyły* Cerkiew rosyjska poznała i zaakceptowała już na synodzie w Jassach w roku 1642, oczywiście w wersji Syrigosa. Patriarcha konstantynopolitański Paizjusz polecał to wyznanie w roku 1654 patriarsze moskiewskiemu i całej Rosji Nikonowi⁹. Około roku 1664 osiedlił się w Moskwie Samuel Piotrowski-Sitnianowicz urodzony w roku 1629 na Białorusi; w latach czterdziestych uczeń Kolegium Mohylańskiego w Kijowie, następnie mnich Symeon klasztoru w Połocku (stąd znany jako Symeon Połocki), gdzie był także nauczycielem w szkole brackiej, a przed rokiem 1656 uczył się prawdopodobnie w szkołach polskich w Wilnie¹⁰. Symeon posługujący się doskonale łaciną, językiem polskim i ruskim, znał też oryginalne wyznanie wiary *Mohyły* oraz jego autorską modyfikację, wyrażone w tych językach – o tym pisano wyżej – bez pośrednictwa zmienionej częściowo greckiej wersji Syrigosa. Starał się przeszczepić na grunt moskiewski mohylańską interpretację artykułów wiary, a w szczególności pełną naukę o transsubstancjacji i doprowadzić do odrzucenia nauki o epiklezie. Wpływy na dworze cara Aleksego, gdzie był wychowawcą dzieci władcy, w tym przyszłego Piotra Wielkiego, o mało nie doprowadziły do wydania ukazu zgodnego z oczekiwaniami Symeona. Kontrakcja patriarchy moskiewskiego Joakima, który zwrócił się

⁸ R u n c i m a n, dz. cyt., s. 386-387.

⁹ Tamże, s. 378, 381-382, 385.

¹⁰ Ł u ż n y, *Pisarze kręgu Akademii*, s. 109-110, 116. Na s. 110-128 autor omawia polską twórczość Symeona Połockiego.

o pomoc do Dozyteusza, a przede wszystkim śmierć Symeona, ułatwiły wysłannikom patriarchy jerozolimskiego braciom Joanicjuszowi i Sofroniuszowi Lichudesom przybyłym do Moskwy w roku 1680 wykonanie polecenia Joakima wydanego w roku 1685, przystąpiono do prac nad przekładem *Konfesji Mohyły* na język staro-cerkiewno-słowiański. Za życia patriarchy nie doszło do zrealizowania tego zamierzenia, natomiast zdążył się odbyć w roku swojej śmierci, tj. 1690, synod w Moskwie, który odrzucił nauczanie Symeona Połockiego. Naukę o epiklezie uznano za dogmat i celowo zatwierdzono nieprecyzyjne określenie przeistoczenia. Wycofano kijowskie podręczniki teologiczne, zastępując je opracowaniami braci Lichudes. Wreszcie w roku 1696 wydano na żądanie cara Piotra I i jego matki Elżbiety, przekład *Konfesji Mohyły* w nowej redakcji, zawierającej wiele modyfikacji, dotyczących nauki o Osobach Trójcy Świętej i Eucharystii. Ówczesny patriarcha moskiewski Adrian uznał ją za dzieło Bożego natchnienia, a Piotr Wielki stawiał na równi z pismami Ojców Kościoła¹¹.

3. STANOWISKO KONSTANTYNOPOLA W KWESTII KATOLICKIEGO CHRZTU TOMOS PRAWOSŁAWNYCH PATRIARCHÓW Z ROKU 1848

Kolejne oddalenie stanowisk doktrynalnych pomiędzy prawosławiem i katolicyzmem spowodowało wprowadzenie nowej praktyki przy przyjmowaniu konwertytów z Kościoła rzymskiego. Pierwszy synod zwołany w Konstantynopolu po jego zajęciu przez Turków odbył się w roku 1484; zajmując się sprawą konwersji ustalił jej obrzęd, na który składało się wyrzeczenie błędów i ponowne bierzmowanie. Jednak z biegiem czasu zanegowano kanoniczną prawidłowość łacińskiego obrzędu chrztu ze względu na to, że nie odbywał się przez zanurzenie. O ile konfesje siedemnastowieczne nie zajmowały się obrzędem chrztu, o tyle już w początkach XVIII w. poczęto domagać się ponownego chrztu konwertytów, choć jeszcze w roku 1718 Piotr Wielki na pytanie w tej kwestii otrzymał od patriarchy Jeremiasza z Konstantynopola odpowiedź, że nie jest to potrzebne. Jednak w roku 1755 patriarcha ekumeniczny Cyryl wydał encyklikę o konieczności ponownego chrztu nawróconych

¹¹ R u n c i m a n, dz. cyt., s. 378, 381-382, 385, 387-388.

z Kościołów rzymskiego i ormiańskiego oraz w tym samym roku urzędowe zarządzenie (*Oros*) nakazujące taką praktykę¹².

Drugą symboliczną księgą Kościoła wschodniego stało się *Posłanie patriarchów Kościoła wschodnio-kefalicznego o wierze prawosławnej* przesłane w roku 1723 do Wielkiej Brytanii w formie odpowiedzi na zapytanie angielskiej hierarchii duchownej. Orędzie to, wraz z listami patriarchów wschodnich, w których zawarte było uznanie ustanowionego przez Piotra Wielkiego Świątobliwego Synodu, doczekało się oficjalnego wydania w przekładzie słowiańskim¹³. Takim sposobem i ta księga symboliczna powstała na skutek dążenia do ścisłego określenia istoty wyznania prawosławnego w odróżnieniu od innych wyznań¹⁴.

Tomos czterech patriarchów z roku 1848 zawiera w sobie zestawienie najważniejszych doktrynalnych różnic pomiędzy Kościołem prawosławnym a Kościołem katolickim, widzianych z perspektywy prawosławnej. Sygnatariusze tomosu wyszli z założenia, że istnieje – według ich terminologii – błąd „papizmu”, który ze względu na jego „rozprzestrzenienie” porównują z arianizmem i przepowiadają mu unicestwienie, aplikując do niego parafrazę słów z Apokalipsy (Ap. 12,10)¹⁵. Na pierwszym miejscu wymieniono dogmat

¹² Tamże, s. 390-394.

¹³ N. Suworov (*Učebnik cerkovnago prava*, Moskwa 1912⁴), s. 192) podaje tytuł: *Gramota carskaja i gramota vselenskich patriarchov o učeždenii swjatejšago vserossijskago sinoda, s izłożeniem pravoslavnago ispovědanija vostočnija kafolickijja cerkve*.

¹⁴ Tamże, s. 192-193: „No dostatočno li točno i jasno opreděleno v oběich simvoličeskich knigach otnošeńie pravoslavija k katoličestvu i protestantstvu, i ne moglo li by naše vremja, obladajuščee bol’šim zapasom umstvennago razvitija religioznago prosvěščeniija i cerkovnago znanija, čem kakoj vozmožen byl dlja XVII i načala XVIII v., vnesti bol’šuju točnost’ v formuly pravoslavnago věroučeniija, – étot vopros ostaetsja otkrytym. Izvēstnyj slavjanofil Ju. F. Samarin govoril v svoe vremja, čto v «pravoslavnom ispovědanii» Petra Mogily nēt ničego: Petr Mogila, po mněniju Samarina, obchodit včė voprosy, v kotorych by mogla opredělit’ sebja cerkov’ pravoslavnaja protiv katolikov i protestantov. Éto ne točno. V «Pravoslavnom ispovědanii» est’ mnogo katolickeskago, tol’ko bez toj logičeskoj posłėdovatel’nosti, kotoraja sostavljaet charakternuju čertu katolicizma”.

¹⁵ *Encyklika czterech Patriarchów z 1848 roku (tomos). List okrężny jedynego świętego katolickiego i apostolskiego Kościoła do wszystkich prawosławnych chrześcijan*, tłum. H. P., „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 1981, nr 1-2, s. 3-24; tu § 4, s. 4. Tomos datowany 6 maja podpisali: Antym, arcybiskup Konstantynopola i patriarcha ekumeniczny; Hieroteusz, papież i patriarcha Aleksandrii i całego Egiptu; Metody, patriarcha wielkiego miasta Antiochii i całego Wschodu; Cyryl, patriarcha Jerozolimy i całej Palestyny. Po patriarchach złożyli swoje podpisy biskupi, członkowie świątobliwych synodów: konstantynopolitańskiego w liczbie osiemnastu, antiocheńskiego w liczbie czterech, jerozolimskiego w liczbie siedmiu. „Z błędów, jakie rozprzestrzeniły się i jakie Bóg dozwolił ze swych zrzą-

o Duchu Świętym pochodzącym od Ojca i Syna jako nowo wprowadzoną naukę, niezgodną ze słowami Chrystusa oraz wyznaniem „całego Kościoła katolickiego, zaświadczonego przez siedem soborów powszechnych słowami: Który od Ojca pochodzi (*Symbol Wiary*)”. W tym najobszerniejszym paragrafie (§ 5) w dwunastu punktach omówiono negatywne teologiczne aspekty odrzucanego ujęcia, które „Skaziło sam Symbol Wiary i zmieniło wspólny kamień węgielny całego chrześcijaństwa” (pkt 7), przedstawiono historię jego pojawienia się w „Kościołach zachodnich”, przypomniano publiczne odrzucenie go przez papieży Leona II (796-816) i Jana VIII (872-882) oraz reakcję Kościołów wschodnich. Uznano je za źródło innych nowości („pokropienie” zamiast „pograżenia” podczas chrztu, udzielanie Komunii Św. świeckim jedynie pod postacią chleba, używanie „opłatków i praśników” w miejsce chleba kwaszonego, usunięcie z Liturgii epiklezy, naruszenie apostoelskich obrzędów, jak „pozbawienie chrzczonych dzieci bierzmowania i przyjęcia Tajemnicy Ciała i Krwi Chrystusa”, pozbawienie żonatych możliwości przyjęcia kapłaństwa, uznanie nieomyślności papieża i jego funkcji zastępcy Chrystusa na ziemi oraz „szereg innych”). Zarzucono teologom zachodnim „przewrotną” egzegezę Pisma św. oraz „skażenie” tekstów Ojców Kościoła. W konkluzji uznano rzymskokatolicki dogmat o pochodzeniu Ducha Świętego za heretycki, a jego wyznawców za heretyków¹⁶.

Uderza jednoznaczne przypisywanie stronie przeciwnej złej woli i dążenie do tego, by „ukazać słabość rozumowania biskupa Rzymu, którą on sam rozumie”. Patriarchowie podpisali się pod poglądami obniżającymi rangę

dzeń, kiedyś rozprzestrzenił się arianizm, a obecnie papizm. Jednak i ten ostatni (podobnie pierwszemu, który już całkowicie zaniknął), chociaż jest potężnym, nie zwycięży, przeminie i zostanie strącony, a donośny głos w niebie powie o nim: strącony!” (§ 4).

¹⁶ Tamże, s. 4-7. „Nauka ta nosi wszelkie znamiona nieortodoksyjności, a wszelka nieprawdziwa nauka dotycząca dogmatu Kościoła o Trójcy Świętej, o pochodzeniu Boskich Osób, jak również o pochodzeniu Ducha Świętego, jest i nazywa się herezją, a podziela ją heretykami, zgodnie z określeniem świątobliwego papieża rzymskiego, Damazego: «kto o Ojcu i Synu myśli prawidłowo, a o Duchu Świętym nieprawidłowo, ten jest heretykiem» [*Wyznanie Wiary*, przesłane przez papieża Damazego biskupowi Tessaloniki, Paulinowi]. Dlatego też jeden, święty, katolicki i apostoelski Kościół, naśladując świętych ojców wschodnich i zachodnich, jak i dawniej za Ojców naszych głosił, tak i teraz znowu wszystkim ogłasza, że nowo wprowadzony pogląd, jakoby Duch Święty pochodził od Ojca i Syna jest oczywistym błędem i wyznawcy tego poglądu, kim by nie byli, są wyznawcami błędu, zgodnie ze wspomnianym określeniem papieża Damazego. Składające się z nich wspólnoty są wspólnotami z domieszką błędu i wszelka duchowa i liturgiczna wspólnota z nimi prawosławnych dzieci katolickiego Kościoła jest bezprawną, zwłaszcza na mocy VII kanonu trzeciego soboru powszechnego” (§ 5, pkt 15).

Stolicy Piotrowej, przedstawiającymi Antiochię „jako główny tron św. Piotra” (§ 11); dalszy ciąg wywodu (od § 12) koncentruje się nad negacją praw prymacjalnych papieża. Nieomyślność przedstawiona została jako właściwość przysługująca wyłącznie nauce Pisma św. i soborów (§ 13); z kolei prymat ukazany był jako pierwszeństwo hierarchiczne oparte na braterskich stosunkach, z wykluczeniem panowania i władzy (§§ 13, 14). To „braterskie starszeństwo”, gwarantujące „niezawisłość Kościołów” z zachowaniem władzy papieża nad Kościołami zachodnimi, oparte było – zdaniem patriarchów – nie na sukcesji Stolicy Piotrowej, ale na prawach Rzymu jako miasta cesarskiego. Przedstawione w tym akapicie wywody wchodzą w skład ośmiu paragrafów tomosu (§§ 9-16) poświęconych analizie encykliki papieskiej z 6 stycznia 1848 roku skierowanej do Wschodu – zarówno katolickiego, jak i prawosławnego – przeprowadzonej w duchu wyżej cytowanych zarzutów. Za ostatniego ortodoksyjnego papieża uznany został tam Jan VIII (872-882), a współczesny autorom tomosu Pius IX (1846-1878) – którego encyklikę nazwano „słowami oszustwa” (§ 10) – wezwany został do powrotu na łono Kościoła katolickiego:

Od Jego Świątobliwości można oczekiwać takiego przedsięwzięcia, które zjednoczyłoby Kościoły zachodnie ze świętym Kościołem katolickim, w którym pozostają wolne i niezajęte kanonicznie pierwszy tron Jego Świątobliwości i trony wszystkich biskupów Zachodu. Kościół oczekuje bowiem powrotu pasterzy z ich owczarniami, nie wyznacza na nie nowych biskupów, skutkiem uznawania stanowiska, że gdy są one w rzeczywistości zajęte przez innych, nie należy poniżać kapłaństwa (§ 16)¹⁷.

Końcowe paragrafy tomosu zawierają kolejno: oddanie pod osąd soborowy „dążenia do odkażenia naszej wiary” (§ 17)¹⁸, wezwanie wyznawców prawosławia – po kolejnym rozwinięciu argumentacji przeciw „nowościom” i powołaniu się na nauczycielską rolę w przeszłości w stosunku do wszystkich narodów chrześcijańskich (także na Zachodzie) „świętych naszych poprzedników i Ojców” – do wytrwania w ortodoksji (§§ 18-21). Ostatnie para-

¹⁷ Tamże, s. 9-17. Jeszcze raz, ale w szerszym ujęciu, powrócono w tej części tomosu do krytyki „obecnych papieskich dogmatów i sakramentów jako przykazań ludzkich” (§ 16).

¹⁸ Tamże, s. 18-19: „Dopóki jednak nie nastąpi powrót wszystkich do prawdziwego Kościoła, którego głową jest Chrystus [EF 4,15], musimy uznać wszystkie dążenia do odkażenia naszej wiary za godne osądzenia przez sobory. Takiemu osądzeniu podlega w szczególności encyklika skierowana do Wschodu przez biskupa starożytnego Rzymu Piusa IX i jako taką ogłaszamy ją Kościołowi!”

grafy stanowią dziękczynienie za prawdziwą wiarę i wezwanie do „wierności nieskażonej wierze ojców, oddania Kościołowi” (§ 22) oraz prośbę do Boga o opiekę (§ 23)¹⁹.

4. KSIĘGI SYMBOLICZNE ŚWIATOWEGO PRAWOSŁAWIA

Według zapatrywania N. Suworowa księgi symboliczne Kościoła prawosławnego służą za podstawę i zarazem kryterium prawidłowości poszczególnych instytucji kościelnych o tyle, o ile zawierają ściśle wyłożoną konfesyjną naukę o Kościele. To znaczenie ksiąg symbolicznych jako dokumentów zawierających wykład wyznaniowej nauki o Kościele – odróżniającej go od analogicznej nauki innych Kościołów – ustaliło się w czasach reformacji, która doprowadziła do jasnego określenia własnego wyznaniowego punktu widzenia przez reformatorów, a w Kościele katolickim przejawiało się w powstaniu katechizmu; wreszcie wschodnie chrześcijaństwo także sformułowało swoje stanowisko, odróżniające je od katolickiego i protestanckiego. Przyznając słuszność opinii Suworowa o funkcji ksiąg symbolicznych Kościoła jako podstawie i kryterium poprawności rozwiązań instytucjonalnych stosowanych w Kościele, należy odnieść się też do wyrażonego przez niego poglądu na temat usytuowania ksiąg symbolicznych w sferze prawnej Kościoła: nie kwalifikuje jako praktycznego źródła prawa kościelnego, nawet o charakterze subsydiarnym. Chodziło tu o dwie księgi uznawane przez wszystkie Kościoły prawosławne: *Wyznanie Piotra Mohyły* z roku 1740 oraz *Postanie patriarchów wschodnio-kafolicznej Cerkwi o wierze prawosławnej* z roku 1723²⁰. Były więc one źródłem ze swego charakteru doktrynalnym o implikacjach prawno-ustrojowych w obrębie organizacji eklezjalnej, które właśnie z tej fundamentalnej i z natury immanentnej racji musiały znajdować się zawsze w centrum uwagi przy wszelkiej działalności prawotwórczej i interpretacyjnej w sprawach kościelnych.

¹⁹ Tamże, s. 19-21.

²⁰ S u v o r o v, dz. cyt., s. 191-193.

ДОКТРИНАЛЬНЫЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ САМОСОЗНАНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ
ЦЕРКВИ В ПОЛЬШЕ В Г. 1918–1939

Р е з ю м е

Основой самосознания православной церкви в Польше периода между двумя мировыми войнами была доктрина веры, унаследованная от Русской православной церкви.

Автор сосредоточивает внимание на двух доктринальных документах: Символе веры митрополита Петра Могилы и Послании патриархов восточно-католической церкви о православной вере 1723 года.

Интерес автора к этим документам вызван тем, что они были признаны повсеместно в православных церквях и как символические книги православия вошли в состав правовых источников Русской православной церкви.

Перевод Роман Левицки