

CERKIEW PRAWOSŁAWNA W POLSCE I KRAJACH SĄSIEDNICH

Piotr Chomik

CERKIEW PRAWOSŁAWNA W POLSCE I KRAJACH SĄSIEDNICH

*Od przeszłości
do współczesnych problemów bezpieczeństwa*

Białystok 2015

RECENZENT
Dr hab. Adam Miodowski

REDAKTOR TECHNICZNY
Ewa Frymus-Dąbrowska

© Copyright by Instytut Historii i Nauk Politycznych Uniwersytetu w Białymstoku
Białystok 2015

ISBN 978-83-87881-47-4

SKŁAD I DRUK:



Mariusz Śliwowski
ul. Kolejowa 19; 15-701 Białystok
tel. 602 766 304, e-mail: prymat@biasoft.net
www.prymat.biasoft.net

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
Dialog Wschodu z Zachodem. Iwan Groźny i Antoni Possevino	11
Kobieta w ikonografii prawosławnej	21
Wyznaczniki tożsamości kulturowej prawosławnych mieszkańców Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII wieku	37
„Starczystwo” w prawosławnym monastycyzmie. Wielcy starcy Optinoj Pustyni	61
Kościół prawosławny w Rzeczypospolitej w wiekach XV-XVII w opiniach Antona Kartaszowa i Georgesa Fłorowskiego – przedstawicielei pierwszego pokolenia porewolucyjnych emigracyjnych teologów i historyków rosyjskich	75
Prawosławni święci męczennicy XX wieku – ofiary zbrodniczego systemu	105
Schizma bielska jako przykład problemów jurysdykcyjnych Kościoła prawosławnego na Białostocczyźnie w latach 1944-1946	115

Kościół prawosławny i relacje międzywyznaniowe w Białymstoku w latach 1981-1989	137
Rozłam cerkiewny na Ukrainie i jego aktualne konsekwencje polityczne i wyznaniowe (do połowy 2015 roku)	153
Rosyjska Cerkiew Prawosławna wobec położenia prawosławnych w Syrii w latach 2011-2015	193
Noty o opublikowanych artykułach	225

WSTĘP

Dzieje Cerkwi prawosławnej od schyłku XX wieku stały się przedmiotem badań i dociekań wielu naukowców. Przyczyną takiego stanu rzeczy były zmiany społeczne i polityczne zachodzące w tym czasie w Europie Środkowo-Wschodniej. Zmiany te zwróciły uwagę współczesnych nie tylko na życie Kościoła prawosławnego w takich krajach jak Rosja, Białoruś, Ukraina, Litwa czy Polska, ale też na jego historię, kulturę i teologię.

Szczególnie interesujący wydaje się być styk cywilizacyjny pogranicza polsko-białorusko-ukraińsko-litewskiego, który jest wciąż żywym świadectwem wieloetniczności i wielokonfesyjności wspomnianego pogranicza. Wieloetniczność i wielokonfesyjność ma ogromne znaczenie dla poznania dziejów Polski, Białorusi, Ukrainy czy Litwy i jest znakomitą spuścizną Rzeczypospolitej Wielu Narodów. W spuściźnie tej dzieje i kultura Kościoła prawosławnego są niezwykle ważnym elementem, który wskazuje, że na przeszłość wschodnich rubieży Rzeczypospolitej nie można patrzeć przez pryzmat jedynie polskiej tożsamości.

Dzieje i kultura prawosławna na ziemiach polsko-litewskich zajmują ważne miejsce w świadomości historycznej prawosławia na tym obszarze. Są również ważne dla przedstawicieli innych kultur niż prawosławna, bowiem kultura państwa polsko-litewskiego była heterogeniczna jako całość, ale też może być traktowana osobno jako kultura Korony Polskiej i kultura Wielkiego Księstwa Litewskiego. Dlatego poprzez poznanie dziejów i kultury dawnej wieloetnicznej i wielokonfesyjnej Rzeczypospolitej współczesny czytelnik może lepiej poznać nie tylko przeszłość, ale również genezę i przyczyny wielu zdarzeń, w tym konfliktów międzynarodowych zachodzących na tym obszarze obecnie. Warto zauważyć, że Rzeczpospolita Wielu Narodów również nie była wolna od konfliktów, ale – jak pisał Andrzej Gil – wykształcił się w niej model dochodzenia do porozumienia drogą dialogu i perswazji.

W szerokim spojrzeniu na obecność Kościoła prawosławnego w dziejach regionu nie można zapomnieć o roli, jaką odegrały w tych dziejach

Wielkie Księstwo Moskiewskie i później, Rosja. Tożsamość prawosławna na ziemiach polsko-litewskich była mozolnie budowana praktycznie od początku XV wieku, od czasów metropolity kijowskiego Grzegorza Camblaka. To on może być uznawany za głównego inspiratora powstania i stworzenia koncepcji utworzenia w granicach państwa polsko-litewskiego organizacji cerkiewnej, która zachowałaby wszystkie prawa wynikające z sukcesji metropolii kijowskiej, a która posiadałaby cechy specyficzne wyróżniające ją od Cerkwi moskiewskiej. To właśnie realizacja tej koncepcji spowodowała, że w tradycji liturgicznej polsko-litewskiego prawosławia pojawiły się elementy tradycji bałkańskich, mołdawskich oraz północno-ruskich. W obliczu wzrastającej pozycji państwa moskiewskiego to Wielkie Księstwo Litewskie stało się jako pierwsze przeciwko moskiewskiemu władcy, już pod koniec XV wieku. Wśród obrońców państwa polsko-litewskiego byli też jego prawosławni obywatele, by wspomnieć chociażby księcia Konstantego Iwanowicza Ostrońskiego. Po unii brzeskiej, gdy sytuacja prawosławia wewnątrz Rzeczypospolitej się skomplikowała i należało od nowa odbudować pozycję Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim, w obliczu rosnącego zagrożenia ekspansją ze strony Moskwy, jedno się nie zmieniło. Prawosławni obywatele Rzeczypospolitej byli w identycznym stopniu zagrożeni tą ekspansją jak ich katolicy czy protestanci sąsiedzi.

Kościół prawosławny w państwie moskiewskim odwoływał się zawsze do tradycji biblijno-mesjańskiej. Splot tych dwóch elementów widać w losie który łączył władzę duchowną z władzą świecką, nierzadko w sposób tragiczny. Przykładem mogą być postaci metropolity moskiewskiego Filipa i cara Iwana Groźnego. Lata sprawowania urzędu metropolity przez Filipa przypadły na okres tzw. opriczniny w państwie moskiewskim. Mimo sprzeciwów metropolity prześladowania i tortury wobec bojarów nie zgadzających się polityką carską nie ustawały. Metropolita Filip zdecydował się na publiczne wystąpienie przeciw carowi, co spowodowało jego uwięzienie w monasterze w Twerze i pozbawienie go tam życia. Metropolita Filip padł ofiarą okrutnego władcy, jednak poprzez swoje męczeństwo odniósł duchowe zwycięstwo. Władza świecka uczyniła pokutę wobec tych wydarzeń dopiero w połowie XVII wieku, kiedy to car Aleksy Michajłowicz w uroczysty

sposób złożył hołd Cerkwi i relikwiom, uznanego za świętego metropolity Filipa.

Wydarzenie to nakreśliło trwały związek prawosławia rosyjskiego z moskiewską władzą świecką, związek trwający po dzień dzisiejszy. Współcześnie można mówić o tak zwanej dyplomacji konfesyjnej, czyli wykorzystywaniu czynnika religijnego przez władze Federacji Rosyjskiej w polityce zagranicznej. Federacja Rosyjska pretenduje do roli przywódcy świata prawosławnego, a Rosyjska Cerkiew Prawosławna jest instytucją szczególną, instytucją, która reprezentuje na zewnątrz państwo rosyjskie. Według słów I. Topolskiego, Rosyjska Cerkiew Prawosławna jest podmiotem transnarodowym, dysponującym własną siatką kontaktów dyplomatycznych. Dlatego też Rosyjska Cerkiew prawosławna działa na arenie międzynarodowej nie tylko w interesie własnym, ale również w interesie Federacji Rosyjskiej. Doskonale widać to na przykładzie konfliktu na Ukrainie, ale również na przykładzie konfliktu w Gruzji czy konfliktów dotyczących mniejszości rosyjskiej na Łotwie. Świetnym przykładem jest też zaangażowanie Federacji Rosyjskiej i Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej na Bliskim Wschodzie.

Treścią tej książki są artykuły publikowane w czasopismach naukowych i materiałach pokonferencyjnych. Część tekstów była wygłaszana na konferencjach, ale nie została opublikowana, a kolejna część artykułów została napisana specjalnie na potrzeby tej publikacji. Artykuły zostały ułożone w taki sposób by zobrazować przemianę zainteresowań badawczych autora. Razem artykuły stanowią interesujące spectrum zagadnień dotyczących dziejów i kultury Kościoła prawosławnego nie tylko w Polsce, ale też na obszarze dzisiejszej Rosji. Pokazują rozwój kontaktów międzywyznaniowych, specyfikę tożsamości i duchowości prawosławnej widzianej z różnych perspektyw oraz mówią o współczesnych problemach międzynarodowych, w które zaangażowana jest Cerkiew prawosławna, a które mają znaczenie dla bezpieczeństwa nie tylko Europy Wschodniej i ziem dawnego pogranicza polsko-rusko-litewskiego, ale również innych regionów świata.



Iwan IV Groźny

Dialog Wschodu z Zachodem. Iwan Groźny i Antoni Possevino

W okresie panowania Stefana Batorego Rzeczpospolita brała aktywny udział w wojnie o Inflanty. Stało się tak gdyż w lipcu 1577 r. car moskiewski Iwan Groźny wykorzystał to, że Stefan Batory, zajęty był konfliktem z Gdańskiem¹. Moskwićianie zajęli wówczas kolejne miasta inflanckie aż po Dźwinę, m.in. Dynenburg, ważną twierdzę strzegącą drogi z Inflant do Wilna. Nie udało się im natomiast zająć Rygi oraz szwedzkiego Rewla. Zagrożeni mieszkańcy Rygi apelowali do gdańszczan o zaprzestanie walki. Wreszcie udało się zawrzeć kompromis między królem a zbuntowanym miastem. Rzeczpospolita rozpoczęła intensywne przygotowania do kampanii, której celem miało być odzyskanie Inflant. Rezultatem przygotowań były trzy kolejne wyprawy pod dowództwem samego Stefana Batorego. Pierwsza z nich zakończyła się zdobyciem Połocka (1579), druga zdobyciem Wielkich Łuk (1580) oraz Wieliz, Uświat i Newel².

Celem trzeciej wyprawy (1581) było zdobycie Pskowa. Niestety, dopiero 22 stycznia 1581 roku zebrał się sejm. Z powodu oporu województw małopolskich i związanych z tym trudności z przygotowaniem wyprawy wojennej dopiero 21 lipca 1581 roku główne siły Rzeczpospolitej ruszyły spod Połocka w kierunku Pskowa. Jednak mimo zacieklej szturmów twierdzy nie udało się zdobyć. Oblężenie rozpoczęło się pod koniec sierpnia, a na początku grudnia Iwan Groźny, mimo wcześniejszych zmian stanowiska, ostatecznie przystąpił do negocjacji nad zawieszeniem broni³.

¹ Na temat konfliktu Stefana Batorego z Gdańskiem zobacz: Sz. Askenazy, *Gdańsk a Polska*, Warszawa-Kraków-Lublin, Łódź-Poznań-Wilno-Zakopane 1923, s. 16-18; *Historia Gdańska*, t. 2 1454-1655, pod red. E. Cieślaka, Gdańsk 1982, s. 579-585; J. Besala, *Stefan Batory*, Warszawa 1992, s. 161-194.

² J. Besala, *Stefan Batory*, s. 269-318; S. Grzybowski, *Dzieje Polski i Litwy (1506-1648)*, *Wielka Historia Polski*, t. 4, Kraków 2000, s. 214-226.

³ J. Besala, *Stefan Batory*, s. 338-375; S. Grzybowski, *Dzieje Polski i Litwy*, 226-233.

Wówczas nieoczekiwanego znaczenia nabrał aspekt religijny. Iwan wysłał swego posła do papieża. Skarżył się, że jedności chrześcijan zagrażają działania „tureckiego pachołka”. Rzym mając świadomość, że poselstwo moskiewskie sprowokowane było sytuacją wojenną, zareagował. Pomny swych odwiecznych planów osiągnięcia jedności między wiarą katolicką i prawosławną, wysłał jezuickiego dyplomatę Antoniego Possevino, aby ten wybadał, jakie da się osiągnąć ustępstwa. Jeszcze w 1581 roku Possevino spotkał się w Wilnie z Batorym, a następnie udał się w dalszą drogę do Moskwy.

Wojna o Inflanty, mimo iż wyczerpywała obie strony konfliktu nie mogła się zakończyć, bowiem ani Stefan Batory, ani Iwan Groźny nie zamierzali odstąpić od swoich żądań i zamierzeń, mimo iż to ten drugi znalazł się w gorszym położeniu, bowiem jego ekspansja na Zachód została powstrzymana. Dopiero mediacje Possevina doprowadziły do podpisania rozejmu w Jamie Zapolskim 15 stycznia 1582 roku. Rozejm ten miał trwać dziesięć lat. Litwa odzyskiwała Połock, Ozierzyszcze, Uświat, Wieliz, przy Moskwie natomiast pozostały Wielkie Łuki i Zawołocze. Iwan Groźny zrzekał się pretensji do Inflant, wojska moskiewskie miały wycofać się z zajmowanych przez siebie twierdz inflanckich na polskich podwodach. Wreszcie sam Iwan nazwał się w tym dokumencie „Wielkim carem Moskwy” zamiast „Carem Wszech Rusi”. Polacy jednocześnie pominęli tytuły Groźnego: księcia smoleńskiego, cara astrachańskiego i kazańskiego⁴. Rozejm nie dotyczył sytuacji w Estonii, gdzie nadal toczyła się wojna Moskwy ze Szwecją w czasie, gdy oblężenie formalnie nie było jeszcze zakończone. Rozejm ze Szwecją Moskwa podpisała w 1583 r. Miał on obowiązywać przez trzy lata i pozostawiał Moskwie tylko jeden przyczółek na wybrzeżu Ingrii. Szwedzi natomiast zatrzymali Narwę i Nowogród⁵.

⁴ W. Zakrzewski, *Stosunki stolicy apostolskiej z Iwanem Groźnym, carem i W. Księciem moskiewskim*, Kraków 1872, s. 89-90; K. Olejnik, *Stefan Batory 1533-1586*, Warszawa 1988, s. 200-201; M. Nagielski, *Rywalizacja Rzeczypospolitej z Państwem Moskiewskim o dominację w Europie Środkowo-Wschodniej w XVI-XVII w.*, „Sensus Historiae”, vol XI, 2013/2, s. 98, 100.

⁵ C. B. Stevens, *Rosyjskie wojny 1460-1730. Narodziny mocarstwa*, Warszawa 2010, s. 117.

Sam Possevino wprost z Jamu Zapolskiego udał się do Moskwy. Przybył tam 14 lutego 1582 roku. Przywitano go bardzo uroczyście, wręczono drogie prezenty. Jednak do obiecaniej wcześniej rozmowy z carem Iwanem Groźnym na temat unii kościelnej, początkowo nie doszło. Dopiero przypomnienie ze strony Possevino zmieniło sytuację. Jezuita miał nadzieję, że po zawarciu pokoju w Jamie Zapolskim car będzie przychylniej usposobiony do rozmowy z nim⁶.

Wydarzenia przebiegły niezgodnie z oczekiwaniami Possevino. Car Iwan Groźny nie uważał podpisanego pokoju za sukces. Przeciwnie, nie osiągnął on swoich celów w Inflantach, a ponadto Possevino jako świadek carskiego niepowodzenia nie był przez gosudara mile widziany. Dlatego car nie był skłonny do wysłuchiwanie wywodów jezuitę o wyższości Kościoła rzymskokatolickiego nad Cerkwią prawosławną. Tym bardziej nie zamierzał on ulec argumentom przybysza i skłonić się ku zjednoczeniu moskiewskiej Cerkwi z Kościołem rzymskim. Jednak najprawdopodobniej chciał pokazać, że jest uczciwy i nie cofa raz danego słowa i do dysputy pomiędzy carem i jezuitą doszło w dniach 21, 23 lutego oraz 4 marca 1582 roku na Kremlu. Początkowo car nie zamierzał wchodzić w jakieś głębsze rozważania, ale jego uparty nie znoszący sprzeciwu charakter w końcu zwyciężył. To spowodowało, że rozmowa z Possevino przyjęła niezwykle żywy, ostry charakter⁷.

Porównanie świadectwa samego Possevino o rozmowach z carem z ich oficjalną moskiewską wersją, wyjawia szereg punktów wspólnych jak i – co zrozumiałe – liczne różnice. Opierając się na obu tekstach, można odtworzyć przebieg tych rozmów.

Przede wszystkim nie można nazwać ich klasycznym sporem o wiarę, podczas jakiego takie czy inne poglądy teologiczne podlegają dokładnemu badaniu, a następnie są przyjmowane lub odrzucane. Podczas rozmów nie było długich, ciągnących się wystąpień. Ani car, ani jezuita nie zamierzali przedstawiać systematycznego wykładu swoich teologicznych pozycji.

⁶ J. Besala, *Stefan Batory*, s. 359-360; А. Двóркин, *Иван Грозный как религиозный тип*, Нижний Новгород 2005, s. 226.

⁷ А. Двóркин, *Иван Грозный*, s. 226.

Dyskurs podobny był raczej do krasomówczego pojedynku. Dyskutanci chcieli udowodnić sobie nawzajem, że stoją mocno na swych pozycjach, są wiernymi synami swych Kościołów i nie zamierzają ustępować.

Possevino początkowo chciał wejść w dyskusję z carem o teoretycznych problemach dotyczących teologii, homiletyki czy dialektyki. Chciał stopniowo przejść od problemów mniej ważnych do zasadniczych aspektów wiary i zakończyć wezwaniem skierowanym do cara, aby ten ukorzył się przed papieżem, na znak obiektywnie należnego głowie Kościoła szacunku. Akt ten miałby też być potwierdzeniem podobnego aktu dokonanego przez metropolitę kijowskiego Izydora na soborze we Florencji. Jezuita zamierzał wezwać cara by ten postąpił za przykładem Izydora⁸. Possevino przypuszczał, że car odpowie na to swoimi kontrargumentami, a wtedy on je odrzuci. Jednakże okazało się, że doświadczony w sporach teologicznych jezuita nie był przygotowany do odparcia stylu dyskusji jaki chciał mu narzucić Iwan, nie był gotów na nagłe zwroty w dyspacie, w których objawiał się złożony, trudny charakter moskiewskiego cara. Ponadto Possevino nie wziął pod uwagę, że Izydor nie był dobrym przykładem dla mieszkańców Państwa Moskiewskiego. Po powrocie z soboru unijnego we Florencji Izydor początkowo przebywał w Rzeczypospolitej i Wielkim Księstwie Litewskim, a w 1441 roku dotarł do Moskwy, gdzie w obecności księcia Wasyla II odczytał postanowienia soboru florenckiego. Po trzech dniach przekonywania do idei soborowych został okrzyknięty heretykiem i uwięziony. Jesienią 1441 r. Izydorowi udało się (być może za wiedzą Wielkiego Księcia) zbiec z niewoli. Udał się na Litwę, lecz tam spotkało go kolejne rozczarowanie. Z powodu podpisania aktu unijnego we Florencji, większość duchowieństwa i wiernych przestało uważać go za swego metropolitę⁹. Dowody jezuita opierały się na przekonaniu, że postanowienia soboru we Florencji były powszechnie przyjęte zarówno przez Wielkiego Księcia, duchowieństwo i wiernych, gdy w istocie Wasyl II i duchowieństwo odrzucili je.

⁸ A. Possevino, *Moscovia*, Warszawa 1988, s. 80.

⁹ A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003, s. 179.

Na początku dysputy car w ogóle nie zechciał rozpatrywać argumentów Possevino i podkreślał, iż nie zamierza toczyć sporu o wiarę¹⁰. Jednak potem, nie wytrzymał i w rzeczy samej wdał się w taki spór. Wykazał w nim, elokwencję, znajomość Pisma Świętego, ale właśnie też swój charakter mówiąc w uniesieniu, że „papież jest wilkiem, a nie pasterzem”¹¹.

Car zwracał też szczególną uwagę na zewnętrzne elementy kultu i charakterystyczne elementy w wyglądzie i stroju duchowieństwa rzymskokatolickiego. Kwestie: dlaczego papież jest noszony w lektyce, brak bród u papieża i duchowieństwa, znak krzyża na butach papieskich, dlaczego papież uważa się za Boga (czyli dlaczego zezwala na zewnętrzne oznaki czci wobec siebie) czy specyficzne pojmowanie Biblii, były przedmiotem zainteresowania nie tylko cara ale również innych wykształconych ówczesnych moskwician¹². Wszystko to było dla nich niepojętym dziwactwem. Odpowiedzi Possevino również porażają niezrozumieniem historycznej drogi Cerkwi moskiewskiej jak i religijnej specyfiki jej wyznawców. Błąd Possevino polegał na tym, iż nie doceniał on przywiązania mieszkańców Moskwy do detali zewnętrznych. Jest to dziwne, bowiem w swoich doniesieniach z Moskwy do Rzymu pisał o tym jakie znaczenie przykładają mieszkańcy Państwa Moskiewskiego do zewnętrznych obrzędów religijnych, ich przestrzegania i zachowywania¹³. Skupiony na głównym celu swej misji, Possevino być może zlekceważył te elementy podczas swych rozmów z carem.

Golenie bród było w Moskwie zabronione postanowieniem tzw. Soboru Stugłowego z roku 1551. Obyczaj papieski, noszenia znaku krzyża na butach, czyli poniżej pasa, był uważany przez moskwician za szczególny brak szacunku wobec narzędzia Męki Pańskiej. Również błogosławienie wierzonych przez papieża, będąc noszonym na tronie, w lektyce, było czymś obraźliwym dla ich religijności. I chociaż argumenty Possevino były logiczne,

¹⁰ A. Possevino, *Moscovia*, s. 81.

¹¹ Ibidem, s. 84, А. Двóркин, *Иван Грозный* s. 227. Пор. Н. М. Карамзин, *История государства Российского*, кн. 5 (т. IX-X), Москва 1994, s. 203; O. Halecki, *Od unii florenckiej do unii brzeskiej*, t. 2, Lublin 1997, s. 23-24.

¹² A. Possevino, *Moscovia*, s. 85, А. Двóркин, *Иван Грозный*, s. 227.

¹³ A. Possevino, *Moscovia*, s. 9-20.

brzmiały mądrze, tłumaczyły te kwestie względami praktycznymi, to zostały odrzucone, potraktowano je bowiem jako argumenty za uznaniem papieskiego autorytetu. Zresztą sam Possevino mówiąc o władzy i autorytecie papieskim, nie wzmacniał argumentów historycznych, argumentami natury teologicznej, stojąc na stanowisku, że najważniejsze jest uznanie papieskiego autorytetu, a nie jego teologiczne uzasadnienie. Nawet odwołanie się do tekstów ewangelicznych nie było poparte takim uzasadnieniem¹⁴. Tymczasem uznanie papieskiego autorytetu byłoby dla cara dobrowolnym ograniczeniem i wyrzeczeniem się władzy absolutnej, będącej osiągnięciem jego życia i kosztującej państwo i jego mieszkańców morze krwi. Nie dziwi zatem, że rozmowy (spory) o wierze jakich chciał Possevino zakończyły się fiaskiem¹⁵.

Rzeczą niezmiernie ciekawą jest to, że tak jak już wspomniałem argumenty historyczne były najważniejsze dla obu stron, nie bacząc na ich prawdziwość. Iwan Groźny stwierdził: „My zaczerpnęliśmy wiarę z samych początków Kościoła chrześcijańskiego, kiedy Andrzej, brat Piotra apostoła przybył na te tereny i pojechał do Rzymu (...) Przeto w tym samym czasie, gdy wy w Italii, my w państwie moskiewskim przyjęliśmy wiarę chrześcijańską, którą zachowaliśmy nieskażoną (...)”. Wypowiedź ta spotkała się z kontrą jezuitów: „W Rzymie zachowała się niezmienna i rą na samym początku głosili Piotr i Paweł. Za nią przez prawie trzysta lat przelewali papieże, następcy Piotra, krew męczeńską (...)”¹⁶.

Podczas pobytu Antoniego Possevino w Moskwie mimo nieudanych rozmów Iwan Groźny chciał pokazać swą dobrą wolę. Między innymi uwolnił 18 jeńców wyznania rzymskokatolickiego i poprawił położenie innych jeńców. Jednakże odmówił erygowania w Moskwie świątyni rzymskokatolickiej, do której mogliby przychodzić Moskwićianie, oznajmiwszy, że w jego stolicy nigdy nie było świątyń innych wyznań (niż prawosławne – dop. P. Ch.) i katolikom powinna wystarczyć jego zgoda na swobodne, bez przeszkód wyznawanie swej wiary, na co obiecał dać poręczenie na pi-

¹⁴ Ibidem, s. 83.

¹⁵ А. Двóркин, *Иван Грозный*, s. 228-229.

¹⁶ A. Possevino, *Moscovia*, s. 82.

śmie¹⁷. Car okazywał również sympatię wobec samego Possevino. Podczas drugiej rozmowy starał się obłaskawić wysłannika papieskiego dobrym słowem, a pod koniec pierwszej rozmowy, mimo ujawnionych drażliwych różnic, car uścisnął jezuitę, „ku wielkiemu zdumieniu obecnych”, wysyłając ponadto dworzan z darami – jedzeniem i piciem. Wywołało to zdziwienie świadków bowiem Iwan „nie miał zwyczaju tak postępować, wobec posłów i nuncjuszy papieskich”¹⁸.

Odnosząc się do sojuszu skierowanego przeciwko Turcji, Iwan Groźny stwierdził, że on i jego państwo są niegotowi do nowej wojny, ale w swoim czasie może on zastanowić się nad udziałem Państwa Moskiewskiego w tym przedsięwzięciu. Okazało się ostatecznie, że car moskiewski nie ma zamiaru walczyć z Turkami, wyznawcami islamu u boku rzymskich katolików¹⁹.

Według literatury moskiewskiej, jezuita ze swej strony zaproponował Iwanowi, aby ten wysłał na naukę do Rzymu dziesięciu moskiewskich młodzieńców. Ale i tu car odmówił. Jedynym ustępstwem Groźnego była zgoda na przygotowanie poselstwa do papieża. Na czele moskiewskiej delegacji miał stać bojar Jakub Mołwianinow²⁰. Delegacja ta miała zawieźć papieżowi pismo grzecznościowe zapewnienia o braterskiej miłości i przyjaźni²¹.

Trzeci dialog pomiędzy Iwanem Groźnym i Antonim Possevino potwierdził, że obu rozmówcom chodzi przede wszystkim o uznanie własnych racji w oparciu o świadectwa potwierdzające zewnętrzną wyższość obu stron, a władca moskiewski absolutnie nie myśli o zbliżeniu z Kościołem rzymskim. Iwan chciał zmusić Possevino do udziału w nabożeństwie prawosławnym i oczekiwania na przybycie nań jego samego, co spotkało się z konsekwentnie wymuszoną odmową papieskiego wysłannika²². Odmowa udziału w nabożeństwie innego wyznania przez Possevino, nie powinna

¹⁷ А. Двóркин, *Иван Грозный*, s. 229, А. Possevino, *Moscovia*, s. 81.

¹⁸ А. Possevino, *Moscovia*, s. 87, 88.

¹⁹ А. Двóркин, *Иван Грозный*, s. 229; Т. Hodana, *Міędzy królem a carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinów – obywateli Rzeczypospolitej*, Kraków 2008, s. 22.

²⁰ А. Possevino, *Moscovia*, s. 253.

²¹ А. Двóркин, *Иван Грозный*, s. 229.

²² А. Possevino, *Moscovia*, s. 91-92.

dziwić dzisiejszych odbiorców przyzwyczajonych do udziału we różnych nabożeństwach ekumenicznych – bowiem wówczas, w XVI wieku, zgodnie z postanowieniami pierwszych soborów chrześcijańskich, udział we wszelkiej modlitwie z wyznawcami innych religii (wyznań) uznawano za odstępstwo od prawdziwej wiary.

Elementy teologiczne dotyczące dialogu Iwana Groźnego i Antoniego Possevino pojawiają się dopiero w punktach przedstawionych przez wysłannika papieskiego carowi moskiewskiemu, dotyczących różnic w wierze pomiędzy Grekami i Rusinami a Łacinnikami²³. Jednak i tam najpierw przytaczane są argumenty historyczne na temat pierwszeństwa Rzymu wobec Konstantynopola oraz innych stolic biskupich²⁴.

Wreszcie pojawił się argument dotyczący Filioque, najpoważniejszego w istocie problemu teologicznego pomiędzy chrześcijańskim Wschodem i Zachodem, będący do dziś „kamieniem potknięcia” w dialogu ekumenicznym. Possevino pisał, że chrześcijanie wschodni bezpodstawnie twierdzili, że łacinnicy nie przyjmują pochodzenia Ducha Świętego od dwóch lecz od jednej osoby. Według niego obecność słów „i od Syna” w Credo wynika w istocie z potrzeby uniknięcia niektórych herezji²⁵. Argument ten był i jest nie do przyjęcia dla prawosławnych. Pochodzenie Ducha Świętego, a zatem relacja pomiędzy osobami Trójcy Świętej jest bowiem jednym z najważniejszych problemów teologicznych chrześcijańskiego Wschodu.

Inne problemy teologiczne i liturgiczne zarazem wytaczane przez Possevino dotyczyły używania do Eucharystii chleba praśnego zamiast zakwaszanego, przez rzymskich katolików, zwoływania soborów powszechnych, sposobu udzielania sakramentu chrztu, sakramentu małżeństwa, ostatniego namaszczenia (nazywanego przez prawosławnych sakramentem chorych lub soborowaniem), czasu trwania Wielkiego Postu, czy sposobu czynienia znaku krzyża²⁶. Argumentacja dotycząca wyższości Zachodu nad Wschodem ponownie miała charakter bardziej praktyczny niż istotowy. Jedynie przy argumentacji dotyczącej czynienia znaku krzyża ponownie po-

²³ Ibidem, s. 94. i nast.

²⁴ Ibidem, s. 95.

²⁵ Ibidem, s. 97.

²⁶ Ibidem, s. 99-101.

wróciło uzasadnienie obecności Filioque w katolickim Wyznaniu Wiary²⁷. Ostatnim problemem było wypisywanie imion świętych na prawosławnych ikonach. Argumentując za niewypisywaniem imion Possevino dał dowód całkowitego braku rozumienia ikony²⁸. Przyznać jednak należy, że ostatecznie uznał zasadność wypisywania imion, jeżeli jest ono rezultatem pobożności, a nie przesądu²⁹.

15 marca 1582 roku po zakończeniu audiencji u cara i otrzymaniu nowych podarków Possevino wyjechał z Moskwy i 24 tego samego miesiąca dotarł do Rygi gdzie przebywał wówczas Stefan Batory. Złożywszy w miejscowym klasztorze jezuitów relację z rezultatów swojej misji w Moskwie razem z poselstwem Mołwianinowa wyjechał do Rzymu. Dotarł tam 13 września 1582 r.³⁰

Poselstwo Jakuba Mołwianinowa również nie przyniosło skutków. Nie mogło być inaczej bowiem Iwan Groźny tak naprawdę nie dał swemu wysłannikowi żadnych pełnomocnictw do prowadzenia rozmów z papieżem. Podpisawszy pokój z Rzeczpospolitą car osiągnął swój pierwotny cel i widział potrzeby utrzymywania bliższych stosunków z Rzymem.

Opis rozmów Antoniego Possevino z Iwanem Groźnym zawiera w sobie wizerunek Państwa Moskiewskiego widziany oczami jezuita. Jest to wizerunek wyrosły z punktu widzenia kościelno-politycznego. „Moscovia” była pisana przez Possevino jako dzieło skierowane do zachodniego czytelnika. Celem zatem było przedstawienie wizerunku Rosji, jako ewentualnego sojusznika w walce z reformacją i Imperium Osmańskim. Centralną osobą opowieści Possevino jest oczywiście sam Iwan Groźny, który wywarł na przybyszu ogromne wrażenie. W rzeczy samej najmniejsza próba opisu miejscowej, państwowej administracji, ekonomii czy wojskowości sprowadza się do oceny roli cara we wszystkich sferach życia Państwa Moskiew-

²⁷ Ibidem, s 105.

²⁸ Na temat różnic pomiędzy ikoną a obrazem sakralnym zob.: B. Dąb-Kalinowska, *Ikony i obraz*, Warszawa 2000, s. 10-29. Zobacz też. Eadem, *Teologia ikony*, w: *Kościół, wspólnota, herezje. Szkice z chrześcijańskiej tradycji*, pod red. M. Dobkowskiego, Warszawa 1997, s. 32-46.

²⁹ A. Possevino, *Moscovia*, s. 106.

³⁰ А. Дворкин, *Иван Грозный*, s. 229, Н. М. Карамзин, *История государства Российского*, кн. 5 (т. IX-X), s. 206.

skiego. A zatem wizerunek Rusi Moskiewskiej przedstawiony jest przez pryzmat osoby Iwana Groźnego. Jezuita zauważył, że car uważał się za najmądrzejszego i najbardziej religijnego człowieka na świecie. Possevino ocenia cara pisząc o jego surowości i bezwzględności w dążeniu do celu, co szczególnie ujawniło się – z punktu widzenia Possevino – podczas wojny Inflanckiej.

Warto jeszcze dodać, że opisywany pobyt Possevino w Moskwie nie był jego ostatnim kontaktem z Państwem Moskiewskim. Na początku XVII wieku, sędziwy już jezuita drukował pod pseudonimem w licznych stolicach europejskich broszury popierające kandydata do tronu moskiewskiego, Dymitra. Było to związane z nadziejami moskiewskimi, że zabity wcześniej syn Iwana Groźnego, gdzieś żyje. Wykorzystując te nadzieje, jezuita zyskał wówczas wpływy w świecie Dymitra Samozwańca związanego z Rzeczpospolitą. Nadzieje te spełzły na niczym po zamordowaniu Samozwańca w 1606 r.³¹

³¹ J. H. Billington, *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, Kraków 2008, s. 97.

Kobieta w ikonografii prawosławnej

Problem występowania kobiet na ikonach prawosławnych jest wielowątkowy i nie dotyczy wyłącznie ikon Matki Boskiej z Dzieciątkiem. W niniejszym tekście pragnę zwrócić uwagę jedynie na niektóre kwestie związane z tym tematem¹.

Według św. Jana Damasceńskiego, ikona ukrywa tajemnicę jest sakramentem, lecz nie Bożego działania, ale Bożej obecności, sprawia, że duchowymi oczami możemy widzieć to co niewidzialne². Jak Eucharystia jest po to, aby ją spożywać, tak ikona jest nie po to by zatrzymać i unieruchamiać naszego ducha, lecz aby nas prowadzić ku temu, co w niej przedstawione. Istotą ikony jest bezpośrednie poruszanie, które sprawia ona sama z siebie, w nim to kryje się cud jej właściwej transcendencji – transcendencji fenomenu, czyli malowidła ku obecności tego co przedstawione. Mówiąc inaczej ikona uobecnia to co jest na niej przedstawione.

Jak pisał Paul Evdokimov archetypem kobiecości jest Matka Boża a archetypem męskości św. Jan Chrzciciel. Związek ten widać w ikonie Deisis. Samo słowo „deisis” oznacza orędownictwo, modlitwę wstawienniczą. Ikonę tę często utożsamia się z wizerunkiem modlącego się Kościoła. Na czele ikony widać postaci Matki Bożej i św. Jana Chrzciciela. Za nimi postępują orszaki potomstwa z „ich rodu”: aniołowie, apostołowie, prorocy, święci. Teolog twierdzi, że klasyczna wykładnia, jaka upatrywała w Matce Boskiej i św. Janie reprezentantów dwóch typów Przymierza jest niewystarczająca. Świadczy o tym układ świętych na ikonie. Jeżeliby Jan miał reprezentować Stare Przymierze, to byłoby logiczne, gdyby za nim znajdowali się starostamentowi święci, tymczasem tak nie jest. Na ikonie Matka Boska i Jan

¹ Bardziej szczegółowe omówienie problemu występowania kobiet na ikonach prawosławnych zostanie przedstawione przez autora w przygotowywanej monografii „Kobieta w ikonografii prawosławnej”.

² Иоанн Дамаскин, *Третье защитительное слово против отвергающих святыне иконы*, „Символ”, 18/1987, s. 221-246. Polski przekład tego tekstu autorstwa M. Dylewskiej został zamieszczony w: „Vox Patrum” t. 53-54/2009, s. 638-652.

Chrzcziciel to przede wszystkim myśli Boże na temat kobiecości i męskości – to ich prawdy normatywne, ich hipostazy. I każdy patrząc na tę ikonę osądza siebie w ich obliczach. Istotna jest też uwaga Ewdokimova, że w swej całości kompozycja ukazuje Mądrość Bożą poprzez ustopniowany sposób wyrażania: w środku znajduje się pełna treść Słowa Wcielonego w Chrystusie, a następnie ta sama Mądrość objawia się kolejno, wychodząc od Chrystusa i ujawniając się w historycznych wcieleniach ludzkich, których archetypami są Dziewica Maria i św. Jan Chrzcziciel. Rosyjski teolog zauważył również, że niektóre ikony przedstawiają ich oboje ze skrzydłami, atrybutem oznaczającym niebiańskie wyniesienie. I dopiero po nich mieszczą się archaniołowie podporządkowani człowiekowi, ci, których zadaniem jest służba w dziele jednoczenia człowieczeństwa w Królestwo Boże, przekształcania go w nową rzeczywistość³.

Jedność archetypów kobiety i mężczyzny wiąże ikonę Deisis także z sakramentem małżeństwa. Na niektórych ikonach Matka Boska i Jan Chrzcziciel noszą korony, podobnie jak małżonkowie podczas centralnego momentu sakramentu małżeństwa, kiedy to są koronowani „chwałą i czcią”. W ten sposób zaślubiny stają się jednocześnie początkiem i końcem, nabierają znaczenia eschatologicznego i ponadjednostkowego. Dochodzi tu do archetypicznego połączenia w Chrystusie pierwiastka męskiego i żeńskiego. I to jest Mądrość objawiona o której mówi agrafon (słowa Jezusa nie zapisane w Ewangeliach kanonicznych, które jednak znajdują się w innych księgach Nowego Testamentu, w pismach takich jak apokryfy i w dziełach Ojców Kościoła): „i będzie męskie razem z żeńskim, a nie będzie ani męskiego ani żeńskiego – dwoje staną się jednym”⁴. Nie chodzi zatem o historyczną fragmentaryczność mężczyzny i kobiety, ale o jedność męskości i kobiecości, wyrażonej w archetypie. W nim bowiem wszelka cząstkowość tego co męskie i tego, co kobiece, zostaje przekroczona przez męskosc i kobiecosc zjednoczone w Chrystusie. Podstawą integracji jest tu boskość Chrystusa. Z tej aktywnej jedności, wynika, że każda jednostka ludzka, zdolna jest przekroczyć ograniczające historyczne podziały i odkryć, że jest

³ P. Ewdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, s. 248-249.

⁴ Ibidem, s. 250.

symbolicznym znakiem przyszłej całości – obrazem tego co już teraz przedstawia ikona Deisis. Istota mężczyzny i istota kobiety, poprzez rozmaite formy wzajemnej jedności realizowane w ciągu dziejów są niczym innym jak obrazem męsko-kobiecej jedności Królestwa Bożego⁵.

Typowym przedstawieniem Matki Boskiej na ikonach są Jej ikony z dzieciątkiem. Najpopularniejszą tego typu ikoną, będącą kwintesencją innych ikon Bogurodzicy z dzieciątkiem jest Włodzimierska ikona Matki Boskiej.

Według tradycji Cerkwi prawosławnej, tę ikonę Matki Bożej – jeszcze za życia Najświętszej Bogurodzicy – namalował św. ap. Łukasz na desce od stołu, przy którym Święta Rodzina spożywała posiłki. W V wieku, na Boże Narodzenie, ikonę z Jerozolimy przeniesiono do Konstantynopola, a na początku XII wieku znalazła się w Kijowie jako dar patriarchy Konstantynopola Chryzobergena dla księcia kijowskiego Jurija Dołgorukiego. Najpierw ikona znajdowała się w Wyszogrodzie, później w cudowny sposób za miejsce przebywania obrała Włodzimierz. W 1160 r. książę Andrzej, syn Jurija Dołgorukiego, wybudował wspaniałą świątynię dla cudownej ikony. W 1164 r. książę Andrzej, zwany Bogolubskim, zabrał ikonę ze sobą na wyprawę wojenną i odniósł zwycięstwo. W 1185 r. sobór we Włodzimierzu spłonął, jednak ikona Matki Bożej nie uległa zniszczeniu. W czasie najazdu mongolsko-tatarskiego ikonę ogołocono z kosztownego okładu-ryzy, ale ikona nie została naruszona. Włodzimierska Matka Boża w cudowny sposób trzykrotnie obroniła ziemię rosyjską: w 1395 roku ocaliła Moskwę od najazdu w czasie bitwy na Kulikowym Polu, w 1480 r. od najazdu Ordy tatarskiej oraz w 1521 r. od najazdu Tatarów Krymskich. Ikona Włodzimierska przez kilka stuleci znajdowała się w soborze Uspeńskim na Kremlu. Była ona obecna podczas wielu ważnych wydarzeń w historii Rusi i Rosji. Przed nią namaszczano i koronowano książąt i carów, wybierano nowych patriarchów, gorliwie modlono się w obliczu najazdów innowierców. Ikona ta uczestniczyła w wyprawach wojennych, wspomagając broniące ojczyzny wojska. Tradycją było również obnoszenie tej ikony w procesji wokół granic miasta podczas najazdów obcych wojsk. W 1917 r. Włodzimierska Iko-

⁵ Ibidem, s. 250-251.

na Matki Bożej została umieszczona w moskiewskiej Galerii Tretiakowskiej. Tam przebywała do września 1996 r., kiedy przekazano ją do cerkwi św. Mikołaja na moskiewskich Tołmyczach, gdzie znajduje się do dzisiaj⁶. Według Doroty Wysockiej, redaktor „Przeglądu Prawosławnego” ikona do dziś znajduje się w galerii, w wydzielonym pomieszczeniu (cerkwi) na jej terenie wraz ze św. Trójcą Rublowa i innymi cennymi ikonami⁷.

Do jakiego typu ikonograficznego należy ikona Włodzimierska? Część badaczy zalicza ją do typu Eleusa (Umilenije). Jednak P. Evdokimov uważał, że ikona włodzimierska łączy typ umilenie z typem Hodegetria (Orędowniczka, Wskazująca drogę). Na ikonach tego typu Matka Boża wskazuje na swego Syna, który jest drogą. Trzyma błogosławiące Dzieciątko, a prawą ręką wskazuje Zbawiciela. Matka Boża, typu Eleusa, tuli Dzieciątko do siebie i podkreśla macierzyńskość Marii⁸. Metropolita Włodzimierz Tichonicki w homilii na święto Włodzimierskiej ikony Matki Bożej wygłoszonej 23 czerwca 1936 roku porównał Bogurodzicę na tej ikonie do matki, która ochrania ufne dziecko – nie rozumiejące niebezpieczeństwa – przed płomieniem palącej się świecy⁹.

Jak pisał przytaczany już tutaj po wielokroć P. Evdokimow Włodzimierska Ikona Matki Bożej: „znajduje się na biegunie przeciwnym do rafaellowskiego typu Madonny. Jej piękno przewyższa wszelki kanon ziemski. Jej twarz utkana z transcendentnych rysów nowego, w pełni przebóstwionego stworzenia, ma w sobie równocześnie pełnię także obecnego człowieczeństwa. Na tym polega jej cud”¹⁰.

Rosyjski teolog w następujący sposób interpretuje omawianą ikonę:

„Centrum kompozycji znajduje się równocześnie na wysokości serca Matki Bożej i na poziomie mocnej szyi Dzieciątka zwanej „tchnieniem” i symbolizującej tchnienie Ducha Świętego spoczywającego na Słowie.

⁶ W. Nikitin, *Ikona Matki Bożej Włodzimierskiej*, w: *Kult Maryjny w Kościele rzymskokatolickim w Polsce i Rosyjskim Kościele prawosławnym*, Warszawa 1989, s. 83-84.

⁷ Ks. G. Sosna, *Święte miejsca i cudowne ikony*, Białystok 2001, s. 187, przyp. 153.

⁸ P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 1999, s. 218.

⁹ W. Tichonicki, *Święto Ikony Włodzimierskiej Matki Bożej (Homilia)*, w: *Teksty o Matce Bożej, Prawosławie II*, Niepokalanów 1991, s. 271.

¹⁰ P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, s. 219.

Matka nosi na sukni *maforion*, który okala jej głowę (welon – *Pokrow*), obrzeżony drogocenną taśmą i ozdobiony trzema gwiazdami, jedną nad czołem (środkie nimbów zawsze odpowiadają środkowi czoła. Symboliczna gwiazda przypomina *urna* na czole Buddy, jak również obrzędowe tatuaże w Afryce. Gwiazdy na ramionach także są znakiem mocy, na Wschodzie sługa całował swego pana w ramię), dwie pozostałe na ramionach, co stanowi dogmatyczny znak jej trwałego dziewictwa”¹¹.

Warto przytoczyć dalszy opis ikony, który wyszedł spod pióra znawcy prawosławnej ikonografii:

„Kompozycja ma formę trójkąta wpisanego w wydłużony prostokąt, tajemnicy Trójcy Świętej wpisanej w byt świata. Wierchołek trójkąta został lekko przesunięty na prawo, co wprowadza element pewnej swobody i żywej giętkości. Prawe ramię Matki Bożej łączy się z linią pleców Dzieciątka, w bardzo wystudiowany sposób kontrastując z lewym podniesionym ramieniem i przerywając jakąkolwiek monotonię konturów.

Twarz Matki Bożej jest pociągła, nos długi i spiczasty, usta wąskie i zacisnięte, oczy duże i ciemne, rzęsy odwinięte. Lekko uniesione brwi, zmarszczki między nimi i nieruchomość wpatrzonych w nieskończoność oczu nadają twarzy wyraz głębokiego i przejmującego zasmucenia; kąciaki ust potęgują to wrażenie smutku. Cień rzęs pogłębia intensywność barwy tęczówek i powoduje, że oczy wydają się jakby zapatrzone w niezmierną głębie, niedostępną dla wzroku widza. Oczy Dzieciątka są wypukłe, co czyni je szeroko otwartymi, usta – pełne i duże.

Matka Boża trzyma Dzieciątka na prawym ramieniu, lewa dłoń ledwie Go dotyka i raczej wskazuje Dzieciątka oczom widzów. Dzieciątka czule przytula twarz do twarzy matki, całe zawiera się w tym geście czułości i pocieszenia. Jego uwaga, skierowana na stan ducha Matki, widoczna jest w ześrodkowanym ruchu Jego oczu i może przywoływać inną kompozycję ikonograficzną, *Złożenie do Grobu*: „Nie płacz nade mną. Matko...”

Dzieciątka darzy Matkę gestem uspokajającej pieśczoły; jedną ręką ściska Jej „*maforion*”, drugą czule otacza Jej szyję. Matkę objął cień przyszyłych cierpień. Lekkie pochylenie głowy ku Dzieciątka osłabia majesta-

¹¹ Ibidem, s. 220.

tyczność Matki Bożej. Jest Ona obrazem Kościoła, który nosi w sobie zbawienie, równocześnie wciąż na nie czekając, wyznaje wiarę w nie i przez Krzyż kontempluje Zmartwychwstanie¹².

Wielu modlących się przed tą ikoną zwraca uwagę na ruch rąk Bogurodzicy, wyrażający więcej niż tylko matczyną czułość (powiedziałbym również: dumę) wobec Syna, więcej niż tylko zwykłe wskazanie na Chrystusa. Matka Boska w sposób niezwykle delikatny zaprasza nas, byśmy się zbliżyli do Jezusa, wskazuje nam Boga, do którego należymy.

Wydaje się, że Matka Boża zajmuje miejsce centralne, a jednak podczas modlitewnego skupienia dostrzegamy, że Jej obecność jest poświęcona wyłącznie i bez reszty Dzieciątku. Maria jest Matką Jezusa. Istnieje tylko dla Niego. Jej ręka niczego nie uczy, niczego nie wyjaśnia ani nie prosi. Jej ręka po prostu ukazuje Dzieciątka jako Zbawcę świata wszystkim, którzy chcą widzieć Jezusa przez pryzmat wiary.

Ręka Maryi, która znajduje się w samym środku ikony jest niezwykle piękna. Jej centralna pozycja jest podsumowaniem doskonałości ikony, która najlepiej wyraża się w słowach pieśni Maryi: „Wielbi dusza moja Pana i raduje się duch mój w Bogu, Zbawcy moim” (Łk 1,46) i w zaproszeniu do uwielbienia. Zaproszenie to jest wyrażone w sposób wysublimowany. Matka Boża mówi to w taki sposób, jak matka mówi do swoich dzieci; nie zmusza ich, ale stwarza taką atmosferę, w której może obudzić się w nich pragnienie do nieustannego oddawania czci Jezusowi.

Oczy Dziewicy nie są zaciekawione, badawcze, ani nawet pełne zrozumienia, są to oczy, w których możemy ujrzeć całą prawdę o sobie. Jej ręce nie są w żaden sposób zaborcze, nie wskazują też żadnego konkretnego kierunku. Są to ręce, które otwierają przed nami przestrzeń, dzięki której możemy się zbliżyć do Jezusa bez lęku.

Gdy modlimy się przed ikoną, wskazująca ręka Maryi przyciąga naszą uwagę, staje się ważna. Podprowadza nas bliżej do Jezusa, jak gdyby mówiła: „Jestem tu tylko po to, by cię prowadzić do Jezusa”. Maryja pragnie, abyśmy się wyzbyli lęku i zaufali – jak ona zaufała, że – „obietnice Pana wypełnią się” (Łk 1,45). Gdy nasza uwaga przenosi się z jej oczu na ręce,

¹² Ibidem, s. 220-221.

powoli dostrzegamy jej głęboką cierpliwość. Słowo „cierpliwość” pochodzi z łacińskiego „pati”, które oznacza cierpieć. Podobnie jak na ciele zmarłychwstałego Pana wciąż są rany po zadanych mu cierpieniach, tak uwielbiona Matka Boga jest kobietą, której serce zostało przeszyte strasznym bólem. Ona wie, co to znaczy być biednym, uciśnionym, wypędzonym i pozabawionym przyszłości. Ona wie, co to znaczy żyć w oddaleniu, stać pod krzyżem i dźwigać ciężar myśli i uczuć, którymi z nikim nie można się podzielić. Cierpienie dostrzegamy w Jej spojrzeniu i w geście Jej rąk. Nie jest on jednak wyrazem przerażającego bólu, ale chwalebny znak jej cierpliwości.

Dlatego jest Matką nie tylko Jej ukrzyżowanego Syna, ale wszystkich kobiet i mężczyzn, którzy cierpią na tym świecie. Zaprasza nas, abysmy przyszli do Jezusa. Nie popycha nas jakimś niecierpliwym gestem, ale po prostu zaprasza, bo dobrze zna nasze lęki, wahania, udreki, podejrzenia i nasze poczucie braku bezpieczeństwa. Jest cierpliwą Matką, która czeka na właściwy moment, by usłyszeć nasze „tak”. Jej cierpliwość jest silna, niezachwiana i wytrwała. Jej ręka jest zawsze w centrum tajemnicy Wcielenia, i zaprasza nas, abysmy przyszli do Jezusa, On bowiem jest drogą do domu Boga, do którego wszyscy w istocie należymy¹³.

Chciałbym zwrócić uwagę na jeden bardzo ważny element dotyczący tej ikony, ruskiej ikonografii i w ogóle ruskiej duchowej kultury. Ikona zarówno we Włodzimierzu jak i w Moskwie została umieszczona w cerkwiach Zaśnięcia Matki Boskiej. Na Rusi było wręcz tradycją, że w ważniejszych i większych miastach cerkwie poświęcone były Zaśnięciu Matki Boskiej. Widziano w tym pewien szczególny sens. Zaśnięcie – śmierć jest tym wydarzeniem, które zrównuje ludzi ze sobą bez względu na ich stan, pochodzenie czy wyznanie (religię).

Zgodnie z nauką Kościoła prawosławnego moment śmierci, moment przejścia do innego świata jest jednym z najważniejszych w życiu (istnieniu) człowieka. O tym przede wszystkim mają przypominać cerkwie pod wezwaniem Zaśnięcia Matki Bożej. Ale Bogurodzica jest najważniejszym człowiekiem, jaki kiedykolwiek żył na ziemi. Dlatego również śmierć Bo-

¹³ www.grekat.stalwol.pl/wlodz.html. (Dostęp 28.10.2008).

gurodzicy jest śmiercią szczególną – nie jest to śmierć, ale zaśnięcie, nie jest to śmierć, ale zwycięstwo nad śmiercią. Zgodnie z tradycją kościelną sam Chrystus zszedł na ziemię, aby przyjąć duszę swojej Matki. Dlatego Zaśnięcie Bogurodzicy jest uważane za idealny rezultat duchowego rozwoju człowieka. Nośnikiem tej idei są również ikony przedstawiające Zaśnięcie Matki Boskiej.

Warto też zauważyć, że na obszarze dawnej Rusi w sferze oddziaływania świątyń Zaśnięcia zawsze znajdowały się świątynie Narodzenia Matki Bożej. I każdy człowiek, który przybywał do jakiegokolwiek większego miasta odbywał swoistego rodzaju wewnętrzną pielgrzymkę od Narodzenia do Zaśnięcia Bogurodzicy. To była swego rodzaju klamra: Narodzenie i Zaśnięcie – początek i koniec życia Matki Boskiej. Owe wydarzenia to także klamry nowotestamentowe, wyznaczające początek i koniec wydarzeń ewangelicznych i dziejów apostołskich. Wspomniane wezwania świątyń zmuszały zatem ludzi do pewnej refleksji religijnej, do refleksji nad życiem i śmiercią Chrystusa, Matki Boskiej, a co za tym idzie do refleksji nad własnym życiem i śmiercią.

Druga kwestia związana z Włodzimierską ikoną Matki Bożej dotyczy przedstawień ikonograficznych Bogurodzicy w ogóle. Dzisiaj możemy obserwować ikony Bogurodzicy na których Jej szaty napisano, używając bardzo różnych kolorów. Tymczasem tradycyjnie Bogurodzica powinna nosić wiśniowy (ewentualnie brązowy) płaszcz i niebieską tunikę. Na płaszczu powinny być przedstawione trzy złote gwiazdy symbolizujące czystość i dziewiczość. Prawosławna tradycja tylko w wyjątkowych przypadkach pozwala przedstawiać kobiety bez nakrycia głowy. Dlatego też Bogurodzica na ikonach zawsze posiada nakrycie głowy, co związane jest z Jej macierzyństwem i całkowitym oddaniem Bogu¹⁴.

Właśnie nakrycia głowy są kolejnym ważnym zagadnieniem w ikonografii kobiet. Generalnie przyjęte jest, aby na ikonach przedstawiać postacie ludzkie w odzieży z epoki w jakiej żyły przedstawiane postacie oraz od-

¹⁴ O odstępstwach od kanonu ikonograficznego przedstawień Bogurodzicy zob.: В. Владимирский, *Богоматерь, Предтеча, Евангелисты, апостолы и прочие святые в церковной живописи* w: *О церковной живописи*, Санкт-Петербург 1998, s. 195-207.

dającej ich status społeczny. Zatem władca przedstawiany jest z atrybutami władzy, mnich w stroju mniszym, etc. Ów status powinien być też widoczny w ikonografii kobiet i najczęściej wyrażany jest poprzez przedstawienie kobiety z nakrytą głową. Nakrycie głowy przez kobiety zamężne znajduje swoją podstawę biblijną w tekście Pierwszego Listu Ap. Pawła do Koryntian (11, 9-10).

Postaci świętych kobiet na ikonach jest bardzo dużo, ale praktycznie wszystkie przedstawione są w nakryciach głowy, niezależnie od tego czy były to święte męczennice – dziewice, czy kobiety zamężne, czy też wdowy (przykładami są św. Tatiana, św. Barbara, św. Febronia Muromska przedstawiona na ikonie wraz z mężem Piotrem czy w końcu bardzo znana i popularna święta wdowa – Ksenia Petersburska). Jednak zdarzają się też ikony na których kobiety, a właściwe młode dziewczyny są przedstawione bez nakryć głowy. Wystarczy przywołać tu ikonę św. św. Wiery, Nadziei i Luby oraz ich matki Zofii. Na ikonie tej tylko św. Zofia przedstawiona jest w nakryciu głowy, natomiast jej córki nie. Dlaczego? Być może dlatego, że są to osoby młode, praktycznie dzieci, którym właściwa jest jeszcze dziecięca czystość.

Ciekawym tematem ikonograficznym, rzadko opisywanym i eksplorowanym w literaturze specjalistycznej jest życie rodzinne. W tradycyjnym rozumieniu teologia prawosławna zawsze przypisywała rodzinie ważne miejsce w życiu ludzi. Z powodu rozległości problematyki pominię opis teologicznych podstaw bytowania małżeństw i rodzin, i skupię się na omówieniu przykładów ikonograficznych. Bez wątpienia pierwszą ikoną dotyczącą małżeństwa było wyobrażenie wesela w Kanie Galilejskiej, podczas którego Jezus Chrystus uczynił pierwszy cud. Pierwsze malowidła katakumbowe przedstawiające to wydarzenie pochodzą już z III wieku. Oczywiście jest, że ikonę na której Jezus w sposób cudowny zamienia wodę w wino, trudno nazwać ikoną małżeństwa czy rodziny w ścisłym znaczeniu. To przede wszystkim ilustracja wydarzenia opisanego w Ewangelii, a postacie spotykane na wczesnochrześcijańskich reliefach i malowidłach to sługi czy roz-

dzielający jadło. Nowożeńcy pojawiają się dopiero w miniaturach książkowych¹⁵.

W Ewangelii rękopiśmiennej przechowywanej na św. Górze Athos w monasterze Iwierskim miniatura przedstawiająca cud w Kanie Galilejskiej zajmuje dwie sąsiadujące ze sobą karty. Na ikonie za stołem weselnym siedzą nowoposiłbieni, z wieńcami na głowach, przypominającymi korony królewskie. Jezus stoi na podwyższeniu u szczytu stołu, a obok niego Bogurodzica, która zwraca się do niego z prośbą, której nikt oprócz Niego nie słyszy: wina nie mają...

Cud w Kanie Galilejskiej był też przedstawiany w formie naściennych fresków. Jednym z najbardziej znanych fresków tego typu był fresk z monasteru Deczany w Kosowie (połowa XIV wieku). Na Rusi jednym z najpiękniejszych wyobrażeń tej sceny jest fresk autorstwa Dionizego w głównej cerkwi (pod wezwaniem Narodzenia Matki Bożej) monasteru św. Fera-ponta w Moskwie, pochodzący z lat 1502-1503.

Ślub i wesele to dopiero początek małżeńskiego życia. W ikonografii prawosławnej spotykamy także wyobrażenia dalszych jego etapów. Ikonograficzne przedstawienia wszystkiego co związane jest z życiem małżeńskim zawsze charakteryzują się powściągliwością i cnotliwością. Jednocześnie należy zaznaczyć, że tematyka dotycząca cielesności i seksualności w małżeństwie nie jest zakazana, lecz jedynie przedstawiana w taki sposób by nie stanowiła „zachęty do grzechu”. Najbardziej znanym tematem ikonograficznym ilustrującym czystość stosunków małżeńskich jest temat poczęcia Bogurodzicy przez św. Annę. To nie tylko pierwowzór ikon narodzenia Matki Bożej, ale i samodzielne wyobrażenie, poświęcone wydarzeniu obecnemu w prawosławnym kalendarzu liturgicznym. Ikona poczęcia Bogurodzicy jest przedstawieniem również radości rodziców, wieńczącej długoletnie starania o dziecko, jest ilustracją zamknięcia długiego procesu pełnego modlitwy, ale też zwątpień czy oskarżeń o uporczywe trwanie w grzechu. Przypomnę, że zgodnie ze starotestamentową tradycją brak dzieci oznaczał

¹⁵ Na temat przedstawień życia rodzinnego w ikonografii zob.: Н. Погребняк, *Семейная жизнь в памятниках иконографии*, <http://www.mepar.ru/library/vedomosti/37/203/> (Dostęp: 30.10.2010).

brak błogosławieństwa Bożego. Gorące pragnienie posiadania dziecka, gorąca modlitwa małżonków, obietnica poświęcenia dziecka Bogu i w końcu spełnienie oczekiwań – Narodzenie Matki Bożej były tematem wielkiej liczby ikon. Na ikonach Narodzenia Matki Bożej często przedstawiany jest motyw cierpień z powodu braku potomstwa oraz modlitwy Joachima i Anny czy też ich spotkanie u Złotej Bramy świątyni Jerozolimskiej. Niekiedy Joachim i Anna przedstawiani są w domu, obok małżeńskiego łóża – otrzymali już wówczas obietnicę anielską, że ich modlitwa została wysłuchana.

Przyjrzyjmy się teraz ikonom przedstawiającym pary małżeńskie. Cerkiew prawosławna wychwala wielu świętych związanych więzami małżeńskimi. Jednocześnie chciałbym zwrócić uwagę na to, że należą oni do różnych kategorii świętości.

Małżeństwo nigdy nie było przeszkodą do wypełniania chrześcijańskich obowiązków. Można nawet powiedzieć, że wprost przeciwnie, zdarzały się takie przypadki, iż małżeństwo odkrywało nowe granice służenia Bogu. Przykładem może być para małżeńska, dzień pamięci której w Rosyjskim Kościele prawosławnym stał się dniem rodziny, miłości i wierności – ta para to święci Piotr i Febronia Muromscy, których pamięć obchodzona jest 25 czerwca (8 lipca)¹⁶. Piotr pochodził z rodziny książęcej. Rządził Ziemią Muromską od 1203 r. Pewnego razu zachorował na trąd i żaden z lekarzy nie mógł go wyleczyć. W nocy miał sen mówiący, iż pomoc mu może jedynie pewna dziewczyna o imieniu Febronia, córka pszczelarza. Leczyła ona chorych ziołami. Przybyła do miasta Febronia nie tylko uzdrowiła księcia, ale również oczarowała go swą urodą i cnotliwością. Mimo sprzeciwu miejscowych bojarów Piotr zdecydował się wziąć ślub z piękną wieśniaczką. Wypędzono ich za to z miasta, lecz wkrótce na żądanie prostego ludu pozwolono powrócić. Bogobojni i cnotliwi książęta Piotr i Febronia zarządzili Muromem łaskawie, pomagając biednym i sierotom oraz wspierając Cerkiew. Będąc już w podeszłym wieku złożyli śluby zakonne i przyjęli imiona Dawid oraz Eufrozyna. Oboje zmarli tego samego dnia – 25 czerwca 1228 r. Ich ciała złożono do jednego grobu i pogrzebano pod miejscowym soborem.

¹⁶ Na temat świętego Piotra i Febronii Muromskich zob.: *Opowieść o niewidzialnym grodzie Kiteju. Z legend i podań dawnej Rusi*, Warszawa 1988, s. 123-134.

Wkrótce przy ich relikwiach zaczęły mieć miejsce cudowne uleczenia. Małżonkowie zostali kanonizowani przez Rosyjską Cerkiew Prawosławną w 1552 r. Święci Piotr i Febronia są patronami młodych małżeństw oraz proszących o błogosławieństwo na wstąpienie w związek małżeński. Na ikonach święci przedstawiani są razem. Oboje mają na sobie mnisze szaty wielkiej schimy, z nakryciami głowy. Piotr ma siwą, niedługą, zaokrągloną brodę, a w dłoni trzyma zwinięty zwój pisma. Febronia – zależnie od wyobrażenia – trzyma krzyż, lub w modlitewnym geście kieruje ręce w stronę męża. Ponadto ikony przedstawiające tę parę zawierają jeszcze cykle ikonograficzne przedstawiające sceny z ich życia, od chwili poznania aż do śmierci.

Znamy też przykłady innych małżeństw świętych, które dzisiaj są opiekunami niebiańskimi tych którzy chcą ułożyć swoje życie rodzinne zgodnie z nauką Kościoła prawosławnego. Są to: święci Cyryl i Maria, rodzice św. Sergiusza z Radoneża, św. książę Dymitr Doński i św. Eufrozyna Moskiewska, św. książę Dowmont Pskowski i jego żona Maria oraz święci Jonasz i Wassa Pskowsko-Peczerscy. W Rosji do tej grupy zaliczana jest od pewnego czasu również rodzina carska: car Mikołaj, jego żona Aleksandra, carewicz Aleksy oraz wielkie kniahinie Olga, Tatiana, Maria i Anastazja.

Ważne miejsce w prawosławnej ikonografii kobiet zajmuje ikona Niewiast Niosących Wonności¹⁷. Ikona ta związana jest z tematem ikonograficznym Zmartwychwstania Chrystusa, a w kontekście tematu niniejszego artykułu posiada duże znaczenie także dlatego, że niedziela Niewiast Niosących Wonności, jest traktowana w tradycji liturgicznej jako prawosławny dzień kobiet.

W sztuce chrześcijańskiej zwykle nie przedstawia się samego momentu Zmartwychwstania Chrystusa. Cud Zmartwychwstania wymyka się ludz-

¹⁷ Oto wybrana literatura na temat ikonograficznego wyobrażenia Niewiast Niosących Wonności: Н. Д. Протасов, *Материалы для иконографии Воскресения Спасителя: Изображения святого Гроба, Сергиев Посад*, 1913; В. Н. Лазарев, *История Византийской живописи*, Москва, 1986; *The glory of Byzantium: Art and culture of the Middle Byzantine Era. A. D. 843–1261*, New York, 1997; Н. В. Покровский, *Евангелие в памятниках иконографии*. Москва, 2001; В. Синельников, *Христос и образ первого века*, Москва, 2003.

kiemu rozumowi, nie opisują go Ewangeliści, a hymny cerkiewne więcej mówią o radości Zmartwychwstania niż o Zmartwychwstaniu jako takim. Zwyczajowo ikonami Zmartwychwstania nazywa się ikony Zstąpienia do Piekieł i Objawienia anielskiego Niewiastom Niosącym Wonności.

Ewangelia mówi, że trzeciego dnia po Ukrzyżowaniu kobiety kupiły aromaty i poszły namaścić ciało Chrystusa. Zgodnie z obyczajem judejskim, przed pogrzebem, zmarłego zawijano w długą tkaninę, a ciało smarowano wonnymi olejami. W przypadku „szybkich”, „pospiesznych” pogrzebów (np. w przededniu wielkich świąt – taki pogrzeb miał miejsce w przypadku Chrystusa), owinięte ciało zmarłego składano w grobowcu, i dopiero po upływie świąt ponownie przychodzono do grobowca, aby namaścić olejami nie tylko ciało zmarłego, ale też pogrzebalne leże. Właśnie z powodu zbliżającej się soboty ciało Chrystusa zostało pogrzebane bez należytych obrzędów i dlatego Niewiasty Niosące Wonności chciały uzupełnić nakazany rytuał, ale w grobowcu nie odnalazły ciała Chrystusa. Przed wejściem do grobowca spotkały za to anioła jaki opowiedział im o Zmartwychwstaniu.

Temat ikonograficzny Niewiast Niosących Wonności u Grobu Pańskiego był bardzo popularny zarówno w malarstwie monumentalnym (mozaiki, freski), sztuce użytkowej jak i w miniaturach książkowych. Popularność owa wynikała z ważności przedstawianego wydarzenia. Niewiasty Niosące Wonności były bowiem pierwszymi świadkami Zmartwychwstania. Zwycięstwo nad śmiercią i radość jaką objawia anioł kobietom, pobudzały artystów, stając się inspiracją do częstego przedstawiania tego wydarzenia.

Jednym z najstarszych zabytków w jakim spotykamy scenę Niewiast Niosących Wonności u Grobu Pańskiego, są freski na ścianach domu z 232 r. w Dura Europos (północna Mezopotamia) pełniącego role świątyni chrześcijańskiej. Jeden z pokoi pełnił funkcje baptysterium. Schemat ikonograficzny interesującej nas sceny jest stosunkowo prosty. Trzy kobiety kierują się ku zamkniętemu jeszcze sarkofagowi, przedstawionemu w sposób umowny. Artysta pokazał przede wszystkim, pochód kobiet i cel ich drogi, jeszcze pod postacią zamkniętego grobowca. Tymczasem to otwarty grobowiec jest symbolem ostatecznego zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią. Być może ilustracja ta dotyczy wcześniejszego wersetu z Ewangelii Mateusza: „A po sabacie, o świcie pierwszego dnia tygodnia, przyszła Maria Magdale-

na i druga Maria, aby obejrzeć grób” (Mt 28, 1). W tekstach ewangelicznych podawana jest różna liczba kobiet, jakie poszły namaścić ciało Jezusa. I tak: według Ewangelisty Łukasza, kobiet było więcej niż trzy i objawiło się im dwóch – a nie jeden – aniołów (Łk, 24, 1-10); według Ewangelisty Jana do grobu przysłała jedna tylko Maria Magdalena, ale jej również objawili się dwaj aniołowie (J 20, 1-12). Na malowidłach w Dura Europos do grobu Jezusa idą trzy kobiety. Najprawdopodobniej ikonografowie kierowali się tekstem Ewangelii Marka, w której napisano: „A gdy minął sabbat, Maria Magdalena i Maria Jakubowa i Salome nakupiły wonności, aby pójść i namaścić go” (Mk 16, 1). Głowy kobiet z Dura Europos są nakryte, one same są ubrane w długie tuniki. Każda z nich niesie dary – wonności w lewej, zgiętej w łokciu ręce, co ma podkreślać motyw marszu i przynoszenia darów.

Interesujący wariant sceny Niewiast Niosących Wonności u Grobu przedstawiony jest w tzw. „Psałterzu chłudowskim”, rękopisie z IX wieku. Na karcie z tekstem psalmu 43 (według prawosławnej rachuby) przedstawiony jest grobowiec w kształcie niewielkiej rotundy, z lewej strony umieszczony jest starotestamentowy król i prorok Dawid, a z prawej dwie płaczące święte kobiety. Jest to ilustracja do 24 wersetu wspomnianego psalmu: „Obudź się! Dlaczego śpisz Panie? Przebudź się, nie odrzucaj nas na wieki”. Na tej samej karcie razem z tekstem wersetu 27 („Powstań, przyjdź nam z pomocą i wyzwól nas dla łaski Swojej”) jeszcze raz przedstawiony jest grobowiec obok którego stoją niewiasty. Sceny ilustrują jedynie oczekiwanie na Zmartwychwstanie, kobiety jeszcze o nim nie wiedzą, a anioł jest na opisywanych ilustracjach nieobecny¹⁸. Warto zauważyć, że wariant ten jest bliski charakterowi prawosławnego nabożeństwa (jutrzni i liturgii) Wielkiej Soboty.

Przedstawień ikonograficznych Niewiast Niosących Wonności jest bardzo dużo i nie sposób omówić ich wszystkich czy chociażby nawet małego ich ułamka. Warto jednak dodać, że w zabytkach ikonograficznych pochodzących z wieku XI i późniejszych grób Chrystusowy ukazany jest nie w formie rotundy, lecz w formie jaskini, w jakiej – zgodnie z tekstem Ewangelii – Józef z Arymatei złożył ciało Jezusa. Być może owe zmiany

¹⁸ М. В. Щепкина, *Миниатюры Хлудовской псалтири*. Москва, 1977.

w schemacie ikonograficznym związane są z odbudową Bazyliki Grobu Pańskiego zniszczonej w 1009 roku. Od wieku XI Grób Pański nie był już przedstawiony w formie architektonicznych budowli. Z przedstawień ikonograficznych znikają także wczesnochrześcijańskie symbole – drzewa z ptakami czy gałązki winorośli.

Schemat ikonograficzny omawianej ikony Niewiast Niosących Wonności jest bardzo prosty. Niekiedy jednak bywa on bardziej skomplikowany. Oprócz anioła i niewiast, na ikonie przedstawiani byli również żołnierze w liczbie od dwóch do czterech lub zamiast nich małe figurki strażników grobu. W odniesieniu do liczby niewiast na ikonie należy zaznaczyć, że ikonografowie najczęściej nie przywiązywali do niej wagi. Oczywiście prezentując na ikonie konkretne wydarzenie, posługiwali się jakimś źródłem, to jednak najważniejsze było pokazanie tego wydarzenia – Zmartwychwstania Chrystusa, a niewiasty, niezależnie od ich liczby, były jego świadkami.

Schemat ikonograficzny sceny Niewiast Niosących Wonności u Grobu Pańskiego skupiał się głównie na miejscu pochówku Jezusa Chrystusa. Oznacza to, że pierwszoplanowym zadaniem ikonografów była opowieść o Zmartwychwstaniu Chrystusa. Jednak często stawiano też akcent na rozmowie pomiędzy posłańcem Bożym – aniołem – i niewiastami. Uwypuklenie motywu rozmowy anioła z kobietami może podkreślać ważność informacji, jaką przekazuje Boży posłaniec (rzadko dwóch) oraz fakt, że jej pierwszymi odbiorcami są kobiety, których zadaniem było przekazanie tej wieści całemu światu. Potwierdzeniem tego typu interpretacji są ikony, na których wśród Niewiast Niosących Wonności przedstawiona jest Bogurodzica. Jest to też odpowiedź na pytanie: dlaczego pierwszymi odbiorcami radosnej nowiny były kobiety a nie apostołowie – mężczyźni i dlaczego Jezus po zmartwychwstaniu najpierw ukazał się kobietom? Wyjaśnienie to jest tożsame z odpowiedzią na pytanie: dlaczego w Raju wąż kusił Ewę, a nie Adama. Tradycyjne, rzec można: „szkolne” wyjaśnienie mówiło, że Ewa była jednostką słabszą od Adama, łatwiej było ją skusić. Tymczasem właściwa odpowiedź znajdujemy w refleksji prawosławnych teologów. Ewa była kuszona gdyż była jednostką silniejszą religijnie, to kobieta bowiem jest nosicielką zasad religijnych (choćaby w rodzinie, ale także jako „spadkobierczyni” archetypu Theotokos Pneumatofora – Nosicielki Ducha). P. Ev-

dokimov wielokrotnie podkreślał, że w sferze religii to kobieta jest silną, a nie słabą płcią. Dlatego też i anioł i Jezus z wieścią o Zmartwychwstaniu zwrócili do osób, które miały większą wrażliwość na rzeczywistość duchową i religijną, rozumianą jako ścisła więź człowieka z Bogiem, czyli właśnie do kobiet.

Wyznaczniki tożsamości kulturowej prawosławnych mieszkańców Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVII wieku

Do wszystkich wyznawców Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej w jednakowym stopniu odnosi się pojęcie tożsamości kulturowej. Tożsamość ta jest jedną z odmian tożsamości społecznej (zbiorowej) i należy ją pojmować jako względnie trwałą identyfikację pewnej grupy ludzi i pojedynczych jej członków z określonym układem kulturowym. Tożsamość taka wyraża się zasadą: „Jest się takim jakim jest, jest się innym, a to że jest się innym ma stanowić powód do dumy, a nie do zawstydzenia”.

Natomiast tożsamość regionalna, ściślej związana z pojęciem „małej ojczyzny” jest szczególnym przypadkiem tożsamości społecznej (zbiorowej) i jednocześnie kulturowej opartej na tradycji regionalnej odnoszonej do wyraźnie zdefiniowanego i delimitowanego terytorium, regionu, jego specyficznych cech społecznych, kulturowych, ale też gospodarczych czy topograficznych wyróżniających go spośród innych regionów. W tym znaczeniu tożsamość regionalna bywa łączona przynajmniej w niektórych przypadkach z tożsamością etniczną¹. W przypadku wiernych Kościoła prawosławnego tożsamość regionalna i etniczna może być inaczej rozumiana przez mieszkańca Białostocczyzny a inaczej przez mieszkańca, na przykład Mińszczyzny czy Nowogródziny na Białorusi. Natomiast tożsamość kulturowa powinna być przez wszystkich prawosławnych rozumiana tak samo.

Tożsamość regionalną można opisywać wieloaspektowo i wielowątkowo. Jednym z modeli takiego opisu może być przyjęcie siedmiu podstawowych, a zarazem profesjonalnych perspektyw: perspektywy psychologicz-

¹ M. S. Szczepański, *Na peryferiach systemu światowego? Socjologiczna refleksja wokół miejsca pogranicza kulturowego w układzie globalnym*, w: *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty*, pod red. K. Krzysztofka i A. Sadowskiego, Białystok 2001, s. 38-39.

nej, socjologicznej, geograficznej, etnograficznej, ekonomicznej, historycznej oraz urbanistyczno-architektonicznej².

Dla naszych rozważań najistotniejsza jest perspektywa historyczna. W przypadku wyznawców Kościoła prawosławnego odnosi się ona bowiem zarówno do tożsamości regionalnej jak i kulturowej. W tym przypadku kreatywny dla obu tożsamości okazuje się związek indywidualny (psychologiczny) i społeczny (zbiorowe przeżywanie) z dziejami Kościoła prawosławnego w ogóle, z dziejami regionu, postaciami (bohaterami) związanymi czy to z Cerkwią czy regionem oraz z instytucjami historycznymi czy to cerkiewnymi (np. bractwa) czy regionalnymi. Przy opisywaniu i interpretacji owych związków nieodzowne staje się przyjęcie perspektywy długiego trwania³. Myślę, że w sposób oczywisty perspektywę tę można odnieść do Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej. Perspektywa długiego trwania zakłada, że głównym zadaniem historyka (socjologa, ekonomisty, kulturoznawcy) nie może być najbardziej nawet skrupulatna, rzetelna i wyczerpująca rejestracja faktów. Uczony reprezentujący nauki społeczne (humanistyczne) opisywać powinien raczej struktury i instytucje opierające się w znacznym stopniu fluktuacjom historycznym i rzutujące na współczesne przeobrażenia. Dlatego też badając czy też po prostu mówiąc o historii Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej należy praktycznie cały czas zwracać uwagę na skomplikowane układy etniczne regionów zamieszkałych przez prawosławnych (mam tu na myśli oczywiście głównie te regiony dzisiejszej i dawnej Polski, gdzie prawosławni nie są ludnością napływową) czy też na zmiany społeczne zachodzące wśród prawosławnych (Niegdyś – na przykład – uważano prawosławie za wyznanie chłopstwa. Czy dzisiaj to określenie również jest aktualne?).

*

Społeczeństwo Rzeczypospolitej w mniejszym lub większym stopniu zawsze posiadało zróżnicowaną strukturę wyznaniową i narodową. Problem związany ze społecznością o odmiennej specyfice wyznaniowej pojawił się

² Ibidem, s. 39-43.

³ Ibidem, s. 41.

w Polsce na szeroką skalę już w XIV wieku, kiedy w jej granicach znalazły się obszary zamieszkałe przez ludność etnicznie niepolską. Wagę problemu obecności w granicach państwa polskiego wyznawców Kościoła prawosławnego rozumiał już ostatni przedstawiciel dynastii piastowskiej – Kazimierz Wielki. Zachował on prawa i obrządek Kościoła prawosławnego. Za jego panowania na terenach Korony i Litwy nastąpiło zetknięcie się na szeroką skalę tradycji łańciskiej i bizantyjsko-ruskiej. Język starobiałoruski był oficjalnym językiem państwowym w Wielkim Księstwie Litewskim, a kultura ruska była chętnie przyjmowana przez książąt i bojarów litewskich. Pod wpływem rutenizacji Litwini zostali częściowo schryścianizowani przez Kościół prawosławny z całą tego faktu konsekwencją. Litwa, posiadająca w swych granicach ziemie ruskie, była jedynie formalnie państwem pogańskim. Poprzez Kościół prawosławny upowszechniła się na ziemiach ruskich i polskich kultura bizantyjska. Kultura prawosławna wywołała zainteresowanie ostatnich przedstawicieli dynastii piastowskiej. Kazimierz Wielki korzystał z usług malarzy i budowniczych ruskich. Artyści ruscy pracowali przy wystroju ufundowanej przez króla kolegiaty wiślickiej i kaplicy na Wawelu. Rusini wybudowali również kamienicę „hetmańską” na Rynku Głównym. Za panowania Kazimierza Wielkiego wybudowana została jedna z największych cerkwi w tym czasie – św. Jura we Lwowie⁴.

Wyznacznikiem tożsamości prawosławnych mieszkańców Wielkiego Księstwa Litewskiego było nieprzerwane kontynuowanie dwóch kluczowych dla prawosławia w państwie polsko-litewskim tradycji: cyrylometodiańskiej i kijowskiej. To one stanowiły fundament świadomości prawosławnych mieszkańców dawnej RP oraz stanowią taki fundament świadomości prawosławnych obywateli dzisiejszej Polski. Pamiętać przy tym należy, że tradycja cyrylometodiańska stanowiła ważny element tradycji kijowskiej.

Słowiańska misja Braci Sołuńskich od samego początku budziła emocje i wywoływała konflikty. Cyryl i Metody jeszcze za życia zetknęli się z wro-

⁴ A. Mironowicz, *Prawosławni w wielowyznaniowej i wielokulturowej Rzeczypospolitej*, w: *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej*, pod red. ks. S. Wilka, Lublin 2003, s. 202-203.

gością, niechęcią. Oni sami i ich działalność były przedmiotem przetargów, rozgrywek i manipulacji. Po śmierci natomiast postaci Cyryla i Metodego stały się żywym elementem pamięci mitycznej praktycznie wszystkich Słowian, wpisując się w system wyobrażeń religijnych i politycznych. Wykorzystywana przez polsko-litewskie prawosławie idea cyrylometodiańska miała (i ma) wskazywać na autochtoniczność prawosławia na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony, na sakralny status języka liturgicznego, stanowiącego ruską redakcję staro-cerkiewno-słowiańskiej normy Świętych Braci, na opozycyjny stosunek wobec kultury łacińskiej i na przynależność do słowiańskiej wspólnoty narodów prawosławnych. Jednocześnie pamiętać musimy, że idea ta miała inne konotacje u Greków, inne u Słowian południowych czy prawosławnych Czechów i Słowaków, a ponadto wykorzystywana jest w tradycji rzymskokatolickiej i greckokatolickiej, co powoduje niejednoznaczność tych samych zdarzeń, słów czy symboli⁵.

Drugim składnikiem tożsamości prawosławnych mieszkańców dawnej Rzeczypospolitej była tradycja kijowska. Ziemie kijowskie praktycznie od XI wieku zapoczątkowały stałą obecność Kościoła prawosławnego w granicach państwa polskiego, należącego, będącego aż do 1686 r., częścią składową Patriarchatu Konstantynopolińskiego. Od czasów Jarosława Mądrego prawosławni obywatele Korony, a później także WKL należeli do metropolii kijowskiej, a następnie do dwóch nowych metropolii: halickiej i litewskiej, a po ich połączeniu w 1391 r. do metropolii kijowsko-halickiej. Wraz z postępującą inkorporacją Rusi Halickiej do Korony zwiększał się obszar kultury prawosławnej w państwie polskim, zaś unia Polski z Litwą w Krewie (1385 r.) spowodowała, że Kościół prawosławny stał się jednym z ważnych czynników konsolidujących te dwa organizmy państwowe, mimo iż sam znalazł się w pozycji podporządkowania władzy monarszej i wielkksiążęcej faworyzującej Kościół katolicki na Litwie⁶.

⁵ A. Naumow, *Tradycja kijowska w prawosławiu polskim*, w: *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, pod red. K. i J. Leśniewskich, Lublin 1999, s. 450.

⁶ Zob.: A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001, s. 24-25; tenże, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003, s. 145-156; A. Naumow, *Domus divisa*, Kraków 2002, s. 176-179.

Na początku XV wieku dojrzała w Rzeczypospolitej koncepcja stworzenia niezależności cerkiewnej, to jest ukształtowania w ramach państwa polsko-litewskiego prawosławnej organizacji cerkiewnej, która by zachowała wszystkie prawa wynikające z sukcesji metropolii kijowskiej, a która posiadałaby cechy specyficzne, wyróżniające ją od Kościoła prawosławnego w Wielkim Księstwie Moskiewskim. Dużym problemem było bowiem nieustanne przesuwanie centrum ruskiego prawosławia na północny wschód, a następnie rozdzielenie tej ogromnej metropolii na dwa niezależne od siebie, a w dodatku wrogie państwa. Próbę realizacji takiej koncepcji podjął metropolita Grzegorz Camblak. Pragnął on stworzyć pewną specyfikę liturgiczną na ziemiach polsko-litewskich. Trzeba tu wymienić przede wszystkim wprowadzenie i rozpowszechnienie kultu św. Paraskiewy-Petki (z Epiwatu, Tyrnowskiej – 14 października), rozpowszechnienie kultu trzech męczenników wileńskich – świętych Antoniego, Jana i Eustachego oraz przyjęcie za główną datę ich wspomnienia trzeciej niedzieli przed Bożym Narodzeniem, wprowadzenie kultu nowo ogłoszonego św. Jana Suczawskiego, patrona Mołdawii. Dokonano też zasadniczego przyjęcia typikonu jerozolimskiego z pewnymi athonickimi modyfikacjami, a także szczegółowych zmian w niektórych obrzędach, np. rezygnując z modlitw za cesarza czy cara, a wprowadzając na to miejsce „książąt i panów naszych”. Równocześnie ustaliła się praktyka zbiorowego wymieniania wschodnich patriarchów, bez wyszczególniania patriarchy Konstantynopola. Dzięki działalności tego wybitnego Bułgara znacznie zintensyfikował się wpływ prawosławia bałkańskiego na Ruś Kijowską (Moskiewską zresztą też). W kalendarzach naszych ewangeliarzy stwierdzamy stałą obecność serbskich świętych – św. Sawy i św. Symeona. Powszechny stał się śpiew na modłę bułgarską. Pewne wpływy z Południa można dostrzec w architekturze i malarstwie sakralnym. Polityczny upadek państw bałkańskich spowodował, że na ziemię ruskie w obu państwach napłynęła spora ilość prawosławnych mnichów. Stryj Grzegorza, św. Cyprian, był ostatnim kijowskim metropolitą, który część życia spędził w granicach Wielkiego Księstwa Litewskiego i pertraktował z katolickimi władcami – Witoldem-Aleksandrem i Władysławem II Jagiełłą. Jego następca, adwersarz Camblaka, metropolita Focjusz wywiózł z Ki-

jowa do Moskwy skarbiec katedralny i wszystko, co dało się wywieźć – to stało się jedną z głównych przyczyn zatargu⁷.

W wieku XVI i XVII prawosławni mieszkańcy Wielkiego Księstwa Litewskiego, jak i całej Rzeczypospolitej kontynuowali tradycje wyznaniowe i liturgiczne zapoczątkowane w okresach wcześniejszych. Kontynuacja ta jednak – szczególnie po kościelnej unii brzeskiej zawartej w 1596 r. – musiała być realizowana w nowych warunkach. Już pod u schyłku XVI wieku Cerkiew prawosławna zaatakowana przez różnych polemistów rzymskokatolickich musiała się bronić. Działalność w tym okresie monasterów, bractw cerkiewnych, rozwój piśmiennictwa i działalności wydawniczej, uważam za najważniejsze elementy budujące na nowo tożsamość prawosławnych w państwie polsko-litewskim. Unia brzeska zwracając się w istocie rzeczy przeciwko koncepcji polskiego prawosławia, którą forsowano w wiekach XV-XVI zmusiła prawosławnych do poznania siebie, przeciwnika i zdobycia wiedzy umożliwiającej dyskusję. Dzięki temu pod koniec XVI i w XVII wieku uporządkowano wiele kwestii natury dogmatycznej, obrzędowej czy administracyjnej. Wyznawcy prawosławia przywołali tu i wykorzystali niezwykle dla niego kontekst kulturowy. Musieli, przynajmniej do pewnego stopnia, zrezygnować ze wschodniej teologicznej postawy mistyczno-apofatycznej i odwołać się do dyskursywno-pojęciowej teologii

⁷ Na temat działalności w granicach Rzeczypospolitej Grzegorza Camblaka zob.: T. M. Trajdos, *Metropolici kijowscy Cyprian i Grzegorz Camblak a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i pierwszej ćwierci XV w.*, „Balcanica Posnaniensia. Acta et studia”, t. II, Poznań 1985, s. 218-227; P. Chomik, *Z Bizancjum do Rzeczypospolitej. Metropolita kijowski Grzegorz Camblak (1415-1419 i jego działalność cerkiewna*, w: *Filhellenizm w Polsce. Rekonesans*, pod red. M. Borowskiej, M. Kalinowskiej, J. Ławskiego i K. Tomaszuk, Warszawa 2007, s. 105-116; J. Stradomski, *Twórczość hagiograficzna metropolity kijowskiego Grzegorza Camblaka w kontekście tradycji południowosłowiańskiej literatury XIV-XV wieku*, w: *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich. Wokół kultur śródziemnomorskich*, t. II, *Historia, Język, Kultura*, red. Z. Abramowicz, J. Ławski, Białystok 2010, s. 105-115; A. Naumow, *O eklezjologii Grzegorza Camblaka prawosławnego metropolity kijowskiego*, w: *Wiara i historia*, s. 63-80. Bardzo ważne są też prace: A. И. Яцимирский, *Григорий Цамблак. Очерк его административной и книжной деятельности*, Санкт-Петербург 1904; К. Мечев, *Григорий Цамблак*, София 1969; Н. Дончева-Панайотова, *Григорий Цамблак и българските литературни традиции в източна Европа XV-XVII в.*, Велико Търново 2004; Ю. К. Бегунов, *Творческое наследие Григория Цамблака*, Велико Търново, 2005.

scholastycznej⁸. Mówiąc inaczej prawosławni w państwie polsko-litewskim decydują się na korzystanie z obcej broni we własnej obronie.

Jednym z monasterów, który szczególnie zasłużył się na polu określenia i obrony tożsamości prawosławnych mieszkańców Wielkiego Księstwa Litewskiego był monaster Zwiastowania Najświętszej Marii Panny w Supraślu.

Monaster supraski był w XVI wieku drugim po Ławrze Kijowsko-Pieczerskiej ośrodkiem zakonnym Kościoła prawosławnego na ziemiach Rzeczypospolitej. W historii Kościoła prawosławnego monaster w Supraślu zajmował i zajmuje miejsce szczególne. W nim to bowiem skoncentrowane zostały osiągnięcia różnych dziedzin kultury Kościoła wschodniego odzwierciedlające jego bliskie kontakty z dorobkiem religijnym i kulturowym innych narodów słowiańskich. Początki monasteru supraskiego sięgają 1498 roku. Wtedy to wojewoda nowogródzki i marszałek Wielkiego Księstwa Litewskiego Aleksander Chodkiewicz wraz z ówczesnym biskupem smoleńskim Józefem Sołtanem założyli zgromadzenie zakonne w Gródku. Jednak usytuowanie to – w pobliżu tętniącego życiem zamku gródeckiego – nie odpowiadało wymogom życia mniszego. Z tego powodu część mnichów powróciła do Kijowa, a pozostała przeniosła się w 1500 roku na uroczysko Suchy Hrud, dając początek Ławrze Supraskiej. W 1501 roku wybudowano drewnianą cerkiew św. Jana Teologa, patrona ojca Aleksandra Chodkiewicza – Iwana, który zginął w niewoli tureckiej. W dwa lata później rozpoczęto budowę murowanej cerkwi Zwiastowania NMP. Fundacja cerkwi klasztornych została potwierdzona w 1505 roku tomosem patriarchy konstantynopolitańskiego Joachima⁹.

Monaster supraski utrzymywał ściśle kontakty z czołowymi ośrodkami życia religijnego Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej i za granicą.

⁸ Por.: A. Naumow, *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*, „Krakowsko-wileńskie studia slawistyczne. Seria poświęcona starożytnościom słowiańskim”, t. 1, Kraków 1996, s. 27 i nast.

⁹ *Археографический Сборник Документов*, (dalej: АСД) t. IX, Wилна 1870, s. 3-5, 16-22. A. Mironowicz, *Supraśl jako ośrodek kulturalno-religijny w XVI wieku*, Leimen 1984, s. 40; tenże, *Życie monastyczne na Podlasiu*, Białystok 1998, s. 5-6; J. Maroszek, *Pogranicze Litwy i Koron w planach króla Zygmunta Augusta. Z dziejów realizacji myśli monarszej między Niemenem a Narwią*, Białystok 2000, s. 132.

Bliskie kontakty monasteru z Kijowem, Słuckiem, Moskwą, Serbią, Bułgarią i Grecją pozwoliły na skoncentrowanie w nim dorobku kulturowego wielu narodów. Ławra Supraska stała się ośrodkiem myśli teologicznej. Mnisi suprascy, broniąc kanonów Kościoła prawosławnego, pozostawali otwarci na nowe nurty filozoficzne i religijne. Na taki charakter ośrodka wpływ miało niewątpliwie jego położenie na granicy Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego, a zatem na styku różnych prądów religijnych i filozoficznych chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego. Oddziaływanie kultur narodów wschodniosłowiańskich i bałkańskich uwidoczniło się w zbiorach biblioteki klasztornej, architekturze i malarstwie ikonograficznym¹⁰.

Architektura cerkwi monasterskiej Zwiastowania NMP zdradza wpływy bizantyjskie, ruskie oraz gotyckie – francusko-flamandzkie. Wewnętrzny wystrój cerkwi znajdował się natomiast pod wpływem południowosłowiańskim, głównie serbskim. Zarządzający monasterem w latach 1532-1565 archimandryta Sergiusz Kimbar zaprosił grupę malarzy. Kierownikiem grupy był Serb Nektariusz, autor znanego „Tipiku-Ermini”, czyli instrukcji dla malarzy. Styl wykonanych przez tych malarzy fresków przypomina zabytki serbskiego malarstwa monumentalnego, a zwłaszcza wystrój cerkwi monasteru Manasiji z 1418 roku. Typ ikonograficzny malowideł supraskich posiada analogie w sztuce późnobizantyjskiej z okresu tzw. „renesansu Paleologów”. Serbska szkoła malarstwa ściennego poprzez bogactwo przedstawień ikonograficznych posiadała dużą popularność w środowiskach klasztornych. Freski supraskie posiadają wiele cech malarstwa serbskiego rozbudowany pejzaż górski, uproszczone formy przedstawień, tradycje dla obszaru Bałkan cechy ubioru czy uzbrojenia¹¹.

Według Aleksandra Rogowa malowidła supraskie przedstawiające sceny z życia Chrystusa, Marii, przedstawienia aniołów, apostołów, ewangelistów, proroków, męczenników i świętych ojców stanowiły uporządkowany cykl. Rozkład przedstawień i zastosowana symbolika cerkiewna wskazuje na rolę fresków supraskich w polemice religijnej. Mnisi sięgnęli do wizual-

¹⁰ A. Mironowicz, *Supraśl jako*, s. 53; tenże, *Życie monastyczne*, s. 6-7.

¹¹ A. Mironowicz, *Tożsamość i tolerancja w rozumieniu prawosławnych zakonników supraskich w XVI wieku*, „Rocznik Teologiczny”, R. XL, z. 1-2, Warszawa 1998, s. 285.

nego przedstawienia dogmatów wiary prawosławnej. Układ kompozycji, gra światła monumentalizm architektury miały oddziaływać na umysły wierzących. Rozmieszczenie malowideł uwzględniało wszelkie kanony wschodniego chrześcijaństwa. W suficie kopuły umieszczono postać Chrystusa (Pantokratora), z prawą ręką w akcie błogosławieństwa, w lewej trzymającą Ewangelię. Ten typ przedstawienia był wierną kopią kompozycji z cerkwi św. Zofii w Nowogrodzie. Postacie serafinów umieszczono pod każdym z ośmiu okien kopuły. Pod nimi był wykonany ornamentalny pas pod którym znajdowały się postacie proroków. Na połączeniach między kopułą a czterema filarami wykonano fresk z postaciami świętych apostołów Piotra i Pawła oraz Jana Ewangelisty. Między tymi postaciami a prorokami umieszczono siedemnastu apostołów i męczenników. W rombikach sklepienia przed ikonostasem wykonano wyobrażenia skrzydlatych cherubinów. W promieniach wywodzących się od nich przedstawiono symbole ewangelistów. W czterech kwadratach znajdowały się postacie, Boga – Sawaofa, gołębia – symbolu św. Ducha Chrystusa i wielkiej rady apostołów. Przedstawienie gołębia naprzeciw Boga-Ojca podkreślało naukę Kościoła prawosławnego o pochodzeniu św. Ducha. Górne części ścian wypełniał cykl z życia Chrystusa i Marii. Cykl rozpoczynało „Zwiastowanie” na wschodniej ścianie świątyni a kończyło „Wniebowstąpienie” na zachodniej. W niższych rzędach malowideł ściennych przedstawiono świętych ojców, pustelników, na kolumnach zaś świętych rycerzy i męczenników¹². Taka kompozycja fresków supraskich miała nauczać wiernych zasad wiary prawosławnej a zarazem być przeciw wagą dla wyznań reformacyjnych i katolicyzmu.

O otwartości mnichów supraskich a zarazem o kultywowaniu własnej religijnej tożsamości świadczą zbiory biblioteki klasztornej.

Biblioteka klasztorna posiadała bogate zbiory ksiąg i rękopisów. Zgodnie z inwentarzem biblioteki sporządzonym w 1557 r., liczyła ona około 200 rękopiśmiennych ksiąg. W 1645 roku ksiąg drukowanych i rękopiśmiennych było już 587, w tym wiele o unikalnym charakterze¹³. Skarbnica klasztorna

¹² A. Rogow, *Freski Supraśla*, „Древнерусское искусство. Монументальная живопись XI-XVIII в.”, Москва 1980, s. 345-371.

¹³ АСД, t. IX, s. 53-55, 202-205. A. Naumow, *Monaster supraski jako jeden z głównych ośrodków kulturalnych Rzeczypospolitej*, w: *Z dziejów monasteru supraskiego. Mate-*

przechowywała unikatowe latopisy, kroniki i utwory polemiczne. W monasterze znajdował się jeden z najstarszych znanych zabytków pisma cyrylicy „Minieja Czetnaja” z XI wieku. Rękopis ten nazywany „Kodeksem Supraskim”¹⁴, zawiera życiorysy męczenników i pouczenia na święta będące w miesiącu marcu. Cechy językowe manuskryptu wskazują na jego staro-bułgarskie pochodzenie¹⁵. Ten najstarszy, znany na polskich ziemiach zabytek piśmiennictwa cyrylicy został przywieziony do Supraśla około 1582 r.¹⁶, jednak wersja, że uczynił to patriarcha serbski Gabriel nie ma żadnego potwierdzenia w faktach. Być może, jak sądził Aleksander Rogow, rękopis trafił do Supraśla za pośrednictwem mnichów z monasteru kijowsko-pieczerskiego¹⁷. Tak czy inaczej, „Minieja czetnaja”, rozślawiła monaster na całym świecie i całkiem niedawno wpisano została na listę zabytków UNESCO. Jej główna część znajduje się dziś w Bibliotece Narodowej w Warszawie, mniejsze zaś w Sankt Petersburgu i Lublaniu.

Nietypowość supraskiej biblioteki polegała na dużej różnorodności pozycji oraz na bogactwie zbiorów. Zbiory biblioteki potwierdzają wysoki stan świadomości religijnej i narodowej zakonników supraskich. Przejawiał się on między innymi zainteresowaniem kulturą staroruską, zgromadzeniem wielu latopisów i kronik ruskiego, serbskiego czy bułgarskiego pochodzenia. W Supraślu znajdował się latopis kniazia Odincewicza składający się z „Kroniki ruskiej”, fragmentu hydrografii Rusi, czwartego rozdziału latopisu Nestora, latopisu Wielkich Książąt Litewskich i „Paterikonu”, opisujących żywoty świętych monasteru pieczerskiego. Mnisi suprascy powielali

riały międzynarodowej konferencji naukowej „Supraski monaster Zwiastowania Przenajświętszej Bogarodzicy i jego historyczna rola w rozwoju społeczności lokalnej i dziejach państwa”, Białystok 2005, s. 106.

¹⁴ Na temat Kodeksu Supraskiego zobacz: A. Mironowicz, *Kodeks supraski*, „Białostoczczyzna” 1988, nr 1(9), s. 1-3; A. Kaszlej, *Dzieje kodeksu supraskiego*, Supraśl 1997; A. Chrościcka, *Klasztor supraski i jego Retkov Sbornik*, w: *Klasztorne ośrodki piśmiennictwa i kultury w krajach słowiańskich, Biblioteka Ekumenii i Dialogu*, t. 26, red. J. Georgiewa-Okoń i J. Stradomski, Kraków 2005, s. 155-159.

¹⁵ A. Mironowicz, *Tożsamość i tolerancja*, s. 286-287.

¹⁶ A. Mironowicz, *Życie monastyczne na Podlasiu*, Białystok 1998, s. 7.

¹⁷ A. Rogow, *Supraśl jako jeden z ośrodków więzów kulturowych Białorusi z innymi krajami słowiańskimi*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, nr 3/1981, s. 63, 66.

otrzymane rękopisy i wysyłali do innych ośrodków klasztornych, zwłaszcza na ziemiach białoruskich, gdzie zainteresowanie nimi było szczególnie duże. Oryginały rękopisów zakonnicy otrzymywali od dygnitarzy świeckich i duchownych Kościoła prawosławnego. Metropolita Józef Sołtan ofiarował klasztorowi „Psałtyr w dest”, a księżna Helena i rodzina Sapiehów „Księgę Fiodora Studina”, „Księgę Asafa z życiem św. Sergiusza Cudotwórcy ruskiego” i „Księgę Asafa z chodieniem Daniła”. Do Supraśla tą drogą trafił latopis Awraamki, zawierający dzieje Wielkich Książąt Litewskich¹⁸.

Wyrazem zainteresowania w Supraślu tradycją staroruską było przechowywanie w bibliotece kopii „Kroniki Kijowskiej i Nowogrodzkiej”, obejmującej okres od założenia państwa ruskiego w Nowogrodzie w roku 1062 do bitwy pod Orszą w 1515. Do tradycji staroruskiej odwołuje się supraska wersja białorusko-litewskiej kroniki z 1519 roku, składająca się z trzech części; „zebrane latopisy złożone”, części poświęconej wielkiemu księciu Witoldowi i latopisu wielkich książąt litewskich¹⁹.

Świadomość jedności religijnej przyczyniła się do popularności wśród mnichów supraskich żywotów świętych ruskich. W klasztorze przechowywane były żywoty: Sergiusza z Radoneża, św. Warłaama Chutyńskiego i św. laasafa, świętych metropolitów moskiewskich Piotra i Aleksego, Leoncjusza Rostowskiego, Cyryla Biełozierskiego, Pafnucego Borowskiego, Fiodora Jarosławskiego. W zbiorach przechowywano również żywoty św. męczenników wileńskich. Antoniego, Jana i Eustachego. Znaczna ilość kodeksów z żywotami świętych wskazuje, że mnisi zbierali rękopisy z różnych ośrodków, dokonywali kompilacji, a następnie je upowszechniali²⁰.

Otwartość w postawie zakonników supraskich znajduje potwierdzenie w bliskich kontaktach z wybitnymi osobami Rzeczypospolitej doby renesansu: królem Zygmuntem Augustem, patriarchą konstantynopolitańskim

¹⁸ A. Mironowicz, *Tożsamość i tolerancja*, s. 286-287.

¹⁹ Ibidem, s. 287-288. Na temat zbiorów biblioteki supraskiej zob.: L. Szczawińska *Kultura wydawnicza monasteru supraskiego w pierwszych latach jego istnienia*, „Cerkiewny Wiestnik, nr 3/1999, s. 3-9; Н. Морозова, С. Темчин, *Древнейшие рукописи супрасльского благовѣзченского монастыря (1500-1532)*, w: *Z dziejów monasteru supraskiego*, s.117-140.

²⁰ A. Mironowicz, *Tożsamość i tolerancja*, s. 288.

Jeremiaszem, wojewodą smoleńskim Bazylim Tyszkiewiczem czy kronikarzem Maciejem Strykowskiem. Ten ostatni w oparciu, między innymi o latopisy supraskie napisał „Kronikę polską, litewską, żmudzka...”²¹. Podczas pobytu patriarchy carogrodzkiego Jeremiasza w Supraślu w 1589 roku monasterowi nadano charakter głównego ośrodka opozycji antyunijnej. Doceniając rolę intelektualną mnichów patriarcha powierzył im obronę wiary prawosławnej. Obrona własnej tożsamości religijnej stała się głównym zadaniem mnichów supraskich w ostatnim dwudziestolecu XVI wieku.

Do obrony dogmatów wiary prawosławnej w monasterze supraskim sporządzono wiele utworów polemicznych bądź przepisano już istniejące z innych ośrodków klasztornych. Na uwagę zasługuje „Posłanie do nieznanego z imienia arcybiskupa łacińskiego” z 1511 roku. „Posłanie” składało się z dwóch części; pierwsza przedstawiała naukę św. Ojców, wypisy z Ewangelii, posłania apostołskie oraz nauka o pochodzeniu Ducha Świętego od Boga Ojca oraz druga stanowiła polemikę z nauką Kościoła katolickiego o prymacie papieskim i ukazywała odejście łacinników od postanowień siedmiu soborów powszechnych.

Inne utwory polemiczne: „Posłanie węgierskiego króla Janusza do mnichów św. Góry Athos”, z 1534 r., odpowiedź mnichów ze św. Góry Athos oraz opowieść „O spustoszeniu Góry Athos przez Łacinników” przepisana w monasterze supraskim w 1546 roku stanowiły ostrą polemikę z adwersarzami protestanckimi i katolickimi²².

Wszystkie podane przykłady świadczą o zachowywaniu własnej tożsamości przez mnichów supraskich, a jednocześnie o otwartości na wpływy kulturowe z zewnątrz.

Nie tylko monaster supraski dbał o zachowanie tożsamości prawosławnych mieszkańców WKL. W innych monasterach zakładano szkoły dla ludzi świeckich, działalność oświatowa była też realizowana poprzez kontakt z wiernymi, którzy pielgrzymowali do monasterów, osiedlali się przy nich, by kształcić się duchowo uczestnicząc w nabożeństwach i słuchając po-

²¹ A. Mironowicz, *Latopisy supraskie jako jedno ze źródeł „Kroniki polskiej...” Macieja Strykowskiego*, „Studia Polsko-Litewsko-Białoruskie”, pod red. J. Tomaszewskiego, E. Smułkowej i H. Majeckiego, Białystok 1988, s. 23-32.

²² A. Mironowicz, *Tożsamość i tolerancja*, s. 290-291.

uczeń duchowych. W XVII wieku szkoły istniały przy monasterach prawosławnych w Połocku, Orszy, Szklowie, Bujniczach czy Barkuławowie. Dość należy, że oprócz monasteru supraskiego ogromne zbiory biblioteczne posiadały monaster w Ławryszewie nieopodal Nowogródka, monaster św. Trójcy w Słucku oraz monaster św. Trójcy, a następnie św. Ducha w Wilnie.

Cechą charakterystyczną jest pojawienie się w XVI w. na terytorium państwa polsko-litewskiego wydań Biblii i ksiąg liturgicznych w kręgach nie związanych bezpośrednio ze strukturami cerkiewnymi. Najwymowniejszym przykładem jest działalność wybitnego humanisty białoruskiego – Franciszka Skoryny z Połocka, absolwenta Akademii Krakowskiej i doktora nauk medycznych Uniwersytetu w Padwie. Poza licznymi wydaniem biblijnymi Skoryna wydał też około 1522 r. w Wilnie cykl broszur, składających się na „Małą księgę podrózną”. Wśród opublikowanych tam akatystów znajdują się dwa opatrzone akrostychem z imieniem i nazwiskiem Skoryny – do Jezusa Chrystusa i do św. Jana Chrzciciela – co go stawia na czele nielicznego grona wschodniosłowiańskich hymnografów. Działalność i osobowość Franciszka Skoryny są szczególnym, wyjątkowym zjawiskiem nie tylko w dziejach kultury prawosławnej, ale w dziejach kultury Wielkiego Księstwa Litewskiego w ogóle. Wyrosły w tradycji wschodniej, jako uczone były Skoryna człowiekiem zachodu. Studia w Krakowie, Padwie, pobyt w Pradze ukształtowały jego osobowość, nauczyły go specyficznego rozumienia tradycji, nie jako ślepej wierności, lecz jako dynamicznego dziedzictwa stanowiącego intelektualne wyzwanie. W tym sensie jest Skoryna prekursorem postaw i dążeń prawosławnych myślicieli religijnych z XVII wieku²³.

²³ Na temat działalności i twórczości Franciszka Skoryny istnieje bogata literatura. Przytaczam tylko najistotniejsze pozycje: Франциск Скорына и яго час. Энцыклапедычны даведнік, red. У. М. Конан, Мінск, 1988; *Открытие Скорыны*, сост. Г. Я. Голенченко, Мінск, 1989; Е. Л. Немировский, *Франциск Скорына, жизнь и деятельность, белорусского просветителя*, Москва, 1990; М. Basaj, *Franciszek Skoryna i jego biblia ruska*, w: *Rękopis a druk. Najstarsze druki cerkiewnosłowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej. Materiały z sesji. Kraków 7-10 XI 1991*, red. J. Rusek, W. Witkowski, A. Naumow, Kraków 1993, s. 131-140; R. Łużny, *Doktor Franciszek Skoryna, z Połocka (między 1485-1490 a 1552) oraz jego średniowieczno-renesansowa biblijstka*, w: *Biblia w literaturze i folklorze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, D. Piwowarska, Kraków 1998, s. 87-99; *Franciszek Skoryna z Połocka, Życie i pisma*, red. M. Walczak-Mikołajczak

Stan kultury i życia religijnego Kościoła prawosławnego pod koniec XVI wieku, budziły troskę zarówno świeckich protektorów prawosławia, jak i mieszczan, którzy szukali możliwości przywrócenia ładu religijnego poprzez ruch bracki. Potrzebę określonych reform widzieli również niektórzy biskupi – mówiono o tym na odbywających się od 1589 r. soborach biskupów. Na jednym z nich np. zlecono biskupowi lwowsko-halicko-kamienieckiemu Gedeonowi (Bałabanowi) dokonanie w porozumieniu z patriarchą aleksandryjskim Melecjuszem (Pigasem) i w oparciu o rękopisy Świętej Góry Athos oraz teksty greckie korekty Euchologionu. Efektem tej korekty było wydanie nowych prawosławnych ksiąg liturgicznych – „Służebnika” i „Trebnika” (Striatyn 1604 i 1606). Weryfikacja tych ksiąg nie oznaczała jednak rezygnacji z własnej lokalnej specyfiki, zwłaszcza w niektórych obrzędach.

W 1620 r. patriarcha jerozolimski Teofanes dokonał potajemnej restytucji hierarchii prawosławnej, a król Władysław IV w 1633 r. prawnie uznał Kościół prawosławny w Rzeczypospolitej. Był to okres wielkiej aktywności intelektualnej i duchowej prawosławia – Kijów ze swoją ławrą i Akademią Mohylańską, prężne bractwa cerkiewne, intensywna działalność wydawnicza, żywe kontakty z Mołdawią, słowiańskimi Bałkanami, Górą Athos, Ziemią Świętą i Rosją, próba przeorganizowania własnej kultury przez uwzględnienie kultur współistniejących itp. zapewniały metropolii kijowskiej i halickiej ważne miejsce w kulturze prawosławia w ogóle. Społeczność prawosławna walczyła o przywrócenie dawnych praw Cerkwi greckiej, rozgorzała polemika wokół fundamentalnych spraw dogmatycznych i eklezjologicznych. Spośród najwybitniejszych przedstawicieli myśli prawosławnej z tego okresu należy wymienić: św. Atanazego Brzeskiego, św. Piotra (Mohyle), o. Iwana Wiszeńskiego, Herasyma i Melecjusza Smotryckich, Leoncjusza Karpowicza, Elizeusza Pletenieckiego, Zachariasza Kopysteńskiego, Pamwę Beryndę, Sylwestra Kossowa, Łazarza Baranowicza i wielu innych²⁴.

kowa i A. Naumow, Gniezno 2007 (tam również bogata literatura), idem, *Doktor Franciszek Skoryna, z Połocka jako cerkiewnosłowiański hymnograf*, w: *Wiara i historia*, 81-95.

²⁴ A. Naumow, *Tradycja kijowska*, s. 458-464.

Jednym z pierwszych prawosławnych pisarzy i polemistów, którzy wyznaczyli kierunek rozwoju i obrony tożsamości prawosławnej był Zachariasz Kopysteński, mnich i późniejszy archimandryta Ławry Kijowsko-Pieczerskiej. Nie pochodził on z obszaru Wielkiego Księstwa Litewskiego, ale jego jedyne znane dzieło polemiczne „Palinodia ili Kniga Oborony Kafoliczeskoj Swiatoj Apostolskoj Wschodniej Cerkwi i Swiatych Patriarchow...” (1621-1622) wywarło ogromny wpływ na wypracowanie pozycji prawosławnych w całym państwie polsko-litewskim wobec ich adwersarzy – rzymskich katolików i unitów.

„Palinodia” Kopysteńskiego jest bez wątpienia najlepszym i najobszerniejszym dziełem prawosławnej polemiki wyznaniowej XVII wieku. Powoływali się na nią niemal wszyscy religijni pisarze na Rusi w XVII wieku, a wśród nich Piotr Mołyła, Sylwester Kossow czy Łazarz Baranowicz. Mimo, że utwór ten pozostawał w manuskrypcie aż do XIX wieku, niczym to nie umniejsza jego wagi, autorytetu i popularności jaką cieszył się u współczesnych. Kopysteński imponował swoim czytelnikom ostrym słowem i umiejętnie i obszernie przytoczonym materiałem historycznym i patrystycznym. W swoim dziele kijowski mnich jawi się jako zagorzały przeciwnik łacińskiej scholastyki i rzymskiej dialektyki. Napisana pod wrażeniem wydarzeń związanych z reaktywacją prawosławnego episkopatu w 1620 r. „Palinodia” wyraża ducha kultury i tradycji kijowskiej, który staje się bastionem oporu i wyznacznikiem tożsamości wiernych Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej. Kopysteński raz po raz atakuje prymat papieski z fałszywą, jego zdaniem, argumentacją sukcesji apostolskiej. Obarczając winą za rozdarcie Kościoła, zachodnich chrześcijan, polemista wskazuje na „diamentową” stateczność wiary prawosławnej, która nie jest uporem i brakiem woli pojednania, jak chcą tego łacinnicy. Prawosławny apologeta wskazuje też na zepsucie wiary zachodniej, z której zrodziły się tak niebezpieczne herezje protestanckie. „Palinodia” imponuje nieznanym dotychczas w polemice prawosławnej rozmachem, bogactwem argumentacji i nowością przytoczonych źródeł, nie wykluczając egzegez spornych tekstów biblijnych, interpretacji dokumentów politycznych i monarszych przywilejów. Imponujące rozmiary tego dzieła, które powstało w tak krótkim czasie skłaniają do

przypuszczeń, że w procesie jego powstawania brała udział więcej niż jedna osoba²⁵.

W „Palinodii” Kopysteński zawarł prawosławną naukę eklezjologiczną. Nauka ta określała nie tylko tożsamość Kościoła prawosławnego jako takiego, ale również jego miejsce w państwie polsko-litewskim i wobec sąsiadów. Określenie takiego położenia, było niezbędne wobec sytuacji w jakiej znalazła się Cerkiew prawosławna w Rzeczypospolitej. Znajdując się pod władzą innowierczego władcy, zagrożeni polityczną ekspansją Moskwy, oskarżani o znajdowanie się (pośrednio co prawda) w niewoli tureckiej prawosławni teologowie zaczęli głosić, że Kościół nie jest związany z żadną instytucją ziemską, lecz zasadza się na Słowie Bożym i Eucharystii. Kopysteński wyraża to w sposób następujący: „nie na murach bowiem, i nie na królowaniu tego jest fundowana, ale na słowach Chrystusowych (i na krwi Chrystusowej), i jak to za cesarstwa greckiego było, tak i po jego utracie, trwa i trwać będzie aż do końca świata”²⁶. Utrapienia i doświadczenia prawosławnych są świadectwem usynowienia ich przez Boga, są spełnieniem proroctwa o wybraństwie i przyszłym zbawieniu. Triumfalizm natomiast jednej tylko części Kościoła powszechnego oznacza, że Bóg wyklucza ją ze swego dziedzictwa. Ważna jest więc duchowa z tradycją i kulturą Kościoła greckiego, która wyraża się, między innymi, w pełnym uznaniu praw i zwierzchnictwa patriarchatu konstantynopolitańskiego do metropolii kijowskiej. A to metropolia kijowska jest spadkobiercą i kontynuatorem tradycji Rusi Kijowskiej, tak ważnej dla tożsamości prawosławnych mieszkańców państwa polsko-litewskiego²⁷.

Wśród pisarzy działających na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego warto zwrócić uwagę jeszcze na Melecjusza Smotryckiego i Atanazego Filipowicza, czyli św. Atanazego Brzeskiego. Oryginalność ich poglą-

²⁵ T. Grabowski, *Ostatnie lata Melecjusza Smotryckiego. Szkic z dziejów literatury unicko-prawosławnej wieku XVII*, w: *Księga pamiątkowa ku czci B. Orzechowicza*, Lwów 1916, s. 302; J. Stradomski, *Spory o „wiarę grecką” w dawnej Rzeczypospolitej*, Kraków 2003, s. 41-42.

²⁶ *Палинодия* w: *Русская Историческая Библиотека*, т. 4, *Памятники Poleмической Литературы* ч. I, Санкт-Петербург 1878, s. 393; A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 28.

²⁷ *Ibidem*, s. 28-29; J. Stradomski, *Spory o „wiarę grecką”*, s. 42.

dów i stosunek do tożsamości religijnej prawosławnych mieszkańców WKL stawia ich w rzędzie najwybitniejszych pisarzy i myślicieli prawosławnych XVII wieku.

Melecjusz Smotrycki w swoich dziełach był głównym adwersarzem Hipacego Pocieja, od 1593 r. biskupa włodzimierskiego, a od 1600 roku unickiego metropolity kijowskiego²⁸. W swoich dziełach zajmował się problemami Kościoła prawosławnego, duchowieństwa oraz kondycji prawosławia ruskiego i państwa polskiego. W 1610 r. pod pseudonimem Theofil Ortholog napisał w dwu językach – polskim i ruskim, a następnie wydał w Wilnie słynne dzieło „Thrinós to jest lament jednej św. Powszechnej Apostolskiej Cerkwie...”, z dodatkiem przetłumaczonego z języka greckiego „Objaśnienia dogmat wiary” pióra Cyryla Lukarisa. W dedykowanej księciu Michałowi Korybutowi Wiśniowieckiemu apologii dostrzegamy przeświadczenie o wyższości Cerkwi prawosławnej nad Kościołem rzymskim. Z niebywałym polotem i erudycją Smotrycki roztrząsał wizję nieszczęsnego narodu ruskiego, którego dzieci odstępują od swojej matki – Cerkwi. Autor porusza aktualne tematy dotyczące relacji prawosławnych z rzymskimi katolikami i jego stosunkiem do papieżstwa. Jego poglądy w tym względzie są radykalne i niemal skrajnie wrogie wobec Rzymu. Smotrycki mówi też o sytuacji Cerkwi greckiej pod jarzmem tureckim. Upatruje w niej, wbrew temu co twierdziła strona katolicka, wyrazu dziejowego posłannictwa i zamysłu ocalenia prawdziwej wiary. „Thrinós” był publikacją rozchwytywaną, która niemal natychmiast rozeszła się po wschodnich rubieżach państwa polskoliteńskiego, dotarła do Moskwy i Konstantynopola. Prawosławni bardzo wysoko cenili to dzieło stawiając je na równi z pismami św. Jana Chryzostoma, a autora nazywając „aniołem Bożym i dobrodziejem prawosławia”. W dziele „Weryfikacja niewinności” (Wilno 1621), którego bezpośrednim powodem powstania była obrona wskrzeszonej w 1620 r. przez patriarchę

²⁸ Na temat działalności literackiej Hipacego Pocieja zobacz prace R. Łuznego: *Adama Hipacego Pocieja „Parenetica”*. Z nowych odczytań najdawniejszej ruskiej literatury religijno-polemicznej, w: *Unia brzeska, geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łuzny, F. Ziejka, A. Kępiński, Kraków 1994, s. 351-355; *Hipacy Pocieja i jego „Parenetica jednego do swej Rusi”* (*Kultura duchowa wschodnich Słowian dziś a staroruska tradycja literacka, cz. I*), „Slavia Orientalis”, R. 41 (1992) nr 4, s. 3-22.

jerozolimskiego Teofanesa III hierarchii prawosławnej Smotrycki stwierdza, że tak jak Polska rządzi się własnymi prawami duchowymi od momentu przyjęcia chrztu, tak i Ruś ma własne prawa duchowe. Po raz pierwszy w tym utworze wielkiego polemisty pojawia się określenie ziemi ruskiej jako Ojczyzny, do tej pory określano w ten sposób Rzeczypospolitą. Smotrycki przypomniał również fakt, że Ruś przyłączona była najpierw do Wielkiego Księstwa Litewskiego, a dopiero potem do Królestwa Polskiego. Zwracając się do prawosławnych Rusinów autor wzywa aby pozostawali świadkami wielkiej tragedii, która toczy się na ich oczach i aby zawsze mieli na względzie pamięć i sławę swych przodków. Pisząc o prawach prawosławnych w państwie polsko-litewskim miał na myśli prawa świeckie i duchowe. Te drugie przyjęte zostały wraz z przyjęciem chrześcijaństwa z Bizancjum, świeckie nadane zostały przez książąt ruskich, potem od Wielkiego Księstwa Litewskiego i wreszcie od króla polskiego²⁹. Smotrycki poruszając te wątki miał przypominać o wielowiekowej tradycji historycznej prawosławnych, wywodzącej się z czasów Rusi Kijowskiej, a nawet wcześniej, bo tradycja ta ma swoje źródło w Bizancjum. Mamy tu zatem do czynienia z próbą pokazania, że tożsamość prawosławnych mieszkańców Korony i WKL ma swój początek historyczny w epoce starszej niż całe dzieje Państwa Polskiego.

Poglądy Atanazego Filipowicza (św. Atanazego Brzeskiego) poznajemy głównie dzięki jego diariuszowi. Należy go uznać za jeden z pomników XVII wiecznej literatury prawosławnej w Rzeczypospolitej. Diariusz jest źródłem informacji o epoce, ukazanych przez pryzmat doświadczeń wybitnej jednostki. Informacje te dotyczą głównie położenia Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej. Na diariusz składają się listy św. Atanazego do cara Michała i króla Władysława IV oraz przywileje królewskie dane bractwu i cerkwiom brzeskim, listy różnych osób do św. Atanazego oraz luźne notatki świętego. Diariusz został dokończony po śmierci Atanazego

²⁹ M. Smotrycki, *Obrona weryfikacji*, w: *Archiw Jugozapadnoj Rossii*, cz. I, t. VII, Kijew 1887, s. 460; T. Chynczewska-Hennel, *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII wieku*, Warszawa 1985, s. 66, 96-97; J. Stradomski, *Spory o „wiarę grecką”*, s. 39-40.

przez jego uczniów, zawiera bowiem również opis okoliczności śmierci świętego.

Najbardziej zmiennym tekstem św. Atanazego są „Nowiny” – druga suplika adresowana do króla polskiego. Powstała ona na przełomie lat 1644/1645. W „Nowinach” Atanazy wykląda cały swój program polityczny. Przedstawia poglądy na sytuację wyznaniową, zwraca uwagę na skłócenie wyznań chrześcijańskich. Wszystkie zagadnienia poruszone w nowinach przedstawione są w formie rad skierowanych do króla. Ihumen brzeski radzi królowi: zniszczyć znajdujące się w Polsce księgi „heretyckie” i dotyczące czarnej magii, zlikwidować zakon jezuitów, nie stawiać kolumny poświęconej Zygmuntowi III Wazie, a poświęcić mu miejsce w kaplicy królewskiej, prosić pięciu patriarchów prawosławnych o modlitwy za zbawienie króla, zlikwidować unię kościelną, ożenić się z moskiewską carówną.

Na szczególną uwagę zasługuje też stosunek świętego do cara moskiewskiego. Stosunek ten wyznacza idea Moskwy jako Trzeciego Rzymu, nabierająca charakteru religijnego, mesjańskiego. Wychodząc niejako z założeń tej ideologii św. Atanazy zwraca się do cara moskiewskiego jak do monarchy prawosławnych na całym świecie. Skoro car jest władcą jedyne go prawosławnego imperium, może on występować w imieniu prawosławnych żyjących na całym świecie³⁰.

Działalność polityczna, literacka i cerkiewna św. Atanazego przypadła na czas szczególny. Z jednej strony było to panowanie Władysława IV, z którym prawosławni wiązali nadzieje na poprawę swego położenia w państwie polsko-litewskim, z drugiej jest to początek powstań kozackich, czas gdy upomnieli się oni o respektowanie praw swoich oraz religii greckiej. Cerkiew nie kryła do nich sympatii, a oczywista agitacja duchowieństwa prawosławnego wśród kozaków budziła nieprzychylną atmosferę wobec prawosławia na sejmach. Działając w takich okolicznościach i prezentując swe wyraziste poglądy również Atanazy podlegał nowym tendencjom w państwie polskim, każącym widzieć w wyznawcy prawosławia szpiega

³⁰ Szerzej na temat św. Atanazego Brzeskiego zobacz: P. Chomik, *Święty Atanazy Brzeski i jego dziariusz*, w: *Bizancjum, Prawosławie, Romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*, red. J. Ławski i K. Korotkich, Białystok 2004, s. 139-146.

czy to moskiewskiego, czy tureckiego, a w najlepszym przypadku osobę niechętną Rzeczypospolitej. Za swą działalność zapłacił najwyższą cenę. Tym niemniej twórczość Atanazego Brzeskiego również zawiera elementy będące wyznacznikami tożsamości prawosławnych mieszkańców Korony i WKL: historyczność praw prawosławnych w państwie polskim w oparciu o tradycje Rusi Kijowskiej, zwrócenie uwagi ówczesnego społeczeństwa polskiego na aktualne położenie prawosławia w RP i szukanie dróg wyjścia z impasu wyznaniowego i religijnego w jakim w połowie XVII wieku znalazło się państwo polskie.

Działalność bractw cerkiewnych to ostatni element jaki chcę poruszyć w kontekście budowania i podtrzymywania tożsamości prawosławnych w Wielkim Księstwie Litewskim.

Najbardziej znanym bractwem cerkiewnym WKL było wileńskie bractwo św. Ducha. Szczególnie w pierwszej połowie XVII wieku stało się ono jednym z centrów intelektualnych prawosławia w Wielkim Księstwie Litewskim.

Po unii brzeskiej prawosławni stracili w Wilnie większość świątyń. Jeszcze w 1596 r. prawosławni zaczęli zatem stawiać drewnianą cerkiew pw. św. Ducha. Świątynia zaczęła funkcjonować w drugiej połowie 1597 roku. W święta Zmartwychwstania Pańskiego 1598 roku doszło do kilkukrotnego napadu na cerkiew św. Ducha ze strony studentów Akademii Wileńskiej i pospólstwa. Próbowano przerwać nabożeństwa i jednocześnie pobito księży i sługi wojewodziny smoleńskiej. Był to najpoważniejszy incydent, który dotknął prawosławnych w Wilnie w pierwszych latach po wprowadzeniu unii kościelnej. Jednocześnie atak właśnie na cerkiew św. Ducha pokazuje, że stawała się ona nowym centrum prawosławia w Wilnie. Wokół niej zaczęli się zbierać zdeklarowani przeciwnicy unii. Dość szybko świątynia św. Ducha, zbudowana w 1597 roku, okazała się zbyt ciasna, by pomieścić wszystkich prawosławnych mieszkańców miasta, tym bardziej że w reku unitów znalazły się już wszystkie pozostałe cerkwie w mieście.

Od końca pierwszej dekady XVII wieku prawosławni skupiali się przy cerkwi św. Ducha. Oprócz prężnie działającego bractwa istniały tu także monastery (męski i żeński) oraz znana z wysokiego poziomu szkoła. Sławna była też bracka drukarnia, w której drukowano wówczas dzieła najgłośniej-

szego z prawosławnych pisarzy polemicznych – wspomnianego już w tym artykule – Melecjusza Smotryckiego. Jej zamknięcie z rozkazu króla w 1610 roku (i przymusowe przeniesienie do Jewia przez Bogdana Ogińskiego) okazało się na szczęście dla prawosławia chwilowe. W rezultacie kilka lat później funkcjonowały już dwie drukarnie prawosławne w okolicy Wilna: jedna bracka w samym Wilnie, druga w monasterze w Jewiu należącym do Ogińskich.

Znaczenie wileńskiego monasteru i bractwa św. Ducha wykraczało daleko poza granice Wilna. Stał się on już w pierwszej połowie XVII wieku głównym ośrodkiem prawosławia w całym Wielkim Księstwie Litewskim. Było to przede wszystkim centrum religijne i kulturalne, ale w pewnym stopniu i polityczne. Wielu archimandrytów monasteru św. Ducha zostało później władzami. Słowa prawosławnych archimandrytów wileńskich, jak i czołowych przedstawicieli bractwa, były słuchane z uwagą nie tylko przez prawosławnych. Protektorami bractwa byli najwybitniejsi przedstawiciele szlachty prawosławnej w Wielkim Księstwie Litewskim i w Koronie. Wymieńmy tu Konstantego Ostrońskiego, Bohdana, Jana i Lwa Samuela Ogińskich, Bohdana i Jana Stetkiewiczów, Adama Kisiela czy Ławryna Drewińskiego.

Dla prawosławnych w Rzeczypospolitej był więc monaster i bractwo św. Ducha miejscem szczególnie ważnym. Dlaczego tak się działo? Spróbujmy określić czynniki, które decydowały o rosnącej roli bractwa wileńskiego.

Był to jedyny ośrodek prawosławny w samym sercu Wielkiego Księstwa Litewskiego i dlatego szczególnie mocno zwalczali go unicy. Hierarchowie unicy za wyjątkowo ważne dla rozwoju unii w całym Wielkim Księstwie Litewskim uważali wyrugowanie prawosławia z Wilna. Unicy mogli liczyć tutaj na większą – niż w przypadku innych miejsc – pomoc ze strony króla Zygmunta III. Również miejscowi biskupi łacińscy zawsze udzielali wsparcia unitom. Tak więc Wilno stało się szczególnie istotnym miejscem rywalizacji prawosławia z Kościołem unickim. Im silniejsze były tu próby likwidacji lub osłabienia prawosławnych, tym silniejszy opór stawiali prawosławni, nie tylko w samym Wilnie. Poza tym Kościół unicki w Wielkim Księstwie Litewskim w pierwszym okresie rozwoju był znacznie

mocniejszy, aniżeli na ziemiach ruskich Korony. Nic więc dziwnego, że łatwiej było unitom uderzać – jak mogło się początkowo zdawać – w słaby punkt oporu prawosławnych.

Pozycje monasteru św. Ducha, a pośrednio także bractwa, jako centrum prawosławia w Wielkim Księstwie Litewskim umocniło podporządkowanie monasterowi wileńskiemu szeregu nowo ufundowanych klasztorów prawosławnych w Jewiu, Mińsku pw. św. św. Piotra i Pawła (monastery żeński i męski), Kupiatyczach, Surdegach, Drui, Newlu, Kroniach, Ceprze, Hrozowie (monaster św. Jana), Sielcu, Nowym Dworze, Pryłukach, a w końcu też radziwiłłowskich fundacji klasztorów w Kiejdanach i Zabłudowie. Fundatorzy, którzy uzależniali zakładany przez siebie monaster od brackiego ośrodka w Wilnie, z jednej strony liczyli na skuteczniejszą obronę swych monasterów w razie pojawienia się problemów ze strony unitów, z drugiej mieli świadomość wzmocnienia w ten sposób prawosławia w Wilnie, a pośrednio w całym Wielkim Księstwie Litewskim. Monastery skupione wokół archimandrii wileńskiej stanowiły największą grupę powiązanych ze sobą prawosławnych ośrodków monastycyzmu na terenie Rzeczypospolitej. Należy podkreślić, że większość tych ośrodków klasztornych pozostała przy prawosławiu także w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku, mimo przejścia części ich kłtorów na unie lub rzymski katolicyzm. Na tym mógł zawżyć fakt powiązania z monasterem i bractwem św. Ducha³¹.

Wśród bractw cerkiewnych działających na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego wymienić należy bractwa w Mohylewie, Orszy, Mińsku, Pińsku czy Mozyrzu. Bractwo w Mohylewie było znane ze swej drukarni³² natomiast bractwo w Mińsku powstałe na początku XVII wieku stało się – dzięki licznym nadaniom – prężną organizacją cerkiewną. W 1633 roku

³¹ T. Kempa, *Wileńskie bractwo św. Ducha jako centrum obrony prawosławia w Wielkim Księstwie Litewskim w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII w.*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne”, nr 21, Białystok 2004, s. 47-69; P. Chomik, *Bractwo św. Ducha w Wilnie w XVI-XVIII wieku*, w: „Pokazanie Cerkwie prawdziwej...”. *Studia nad dziejami i kulturą Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej*, red. P. Chomik, Białystok 2004, s. 21-36.

³² P. Chomik, *Drukarnie brackie na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVII wieku*, w: *Kultura książki ziem wschodniego i południowego pogranicza Polski (XVI-XX wiek)*, Katowice 2004, s. 102-118; Z. Jaroszewicz-Pieresławcew, *Druki cyryliczne z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII wieku*, Olsztyn 2003, s. 107-116.

uzyskało od króla Władysława IV przywilej gwarantujący prawo odprawiania praktyk religijnych, wolność obrzędów i potwierdzenie materialnego stanu posiadania. Bractwo wspierało finansowo działalność metropolity kijowskiego Piotra Mohyły i jego następców, opiekowało się mińskimi monasterami, prowadziło szkołę i szpital³³.

Myśl i tradycja kijowska była drogowskazem tożsamościowym prawosławnych mieszkańców państwa polsko-litewskiego aż do czasów rozbiorów Polski. W XVII wieku tożsamość prawosławnych opierała się na przekonaniu, że święta Cerkiew prawosławna (wschodnia) jest prawdziwą Cerkwią Chrystusową, a wschodni obrządek i jurysdykcja Konstantynopola bez wątplenia prowadzą do zbawienia wiecznego. Ważnym zagadnieniem tożsamościowym był też język. Zdawano sobie sprawę, że podstawą wspólnoty prawosławnej (słowiańskiej) jest język Cyryla i Metodego. Jednakże to poczucie wspólnoty opartej na jedności języka liturgicznego, nie przesłaniało wymogów praktycznych. Metropolita Piotr Mohyła nakazywał używanie mowy zrozumiałej, wszędzie tam, gdzie istniało niebezpieczeństwo niezrozumienia, a gdzie od sensu słów zależało zbawienie lub status prawny (ślub, zapowiedzi, spowiedź). Oznacza to istnienie świadomości, że Cerkiew prawosławna musi wsłuchiwać się w głosy i opinie swoich członków oraz, że specyfika lokalna nie narusza jedności oikumene. Istnienie tej świadomości jest ważne w życiu Cerkwi prawosławnej również współcześnie.

³³ A. А. Папков, Братства, *Очерк истории западно-русских православных братств*, Санкт-Петербург 1900, s. 177-179; A. Mironowicz; *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003, s. 46, 61.



Monaster Optino

„Starczestwo” w prawosławnym monastycyzmie. Wielcy starcy Optinoj Pustyni

Za założyciela monastycyzmu na Rusi powszechnie uważany jest św. Antoni Pieczerski. Jego ascetyczny багаż położył podwaliny pod późniejszą słynną Ławrę Kijowsko-Pieczerską. Św. Antoni doświadczenia monastyczne zdobywał na św. Górze Athos. Idiorytmiczne doświadczenie św. Antoniego przejął jego uczeń św. Teodory, jednak anachorecki obraz życia przeobraził on w kinowialny, regulowany Typikonem św. Teodora Studyty¹. Życie we wspólnocie, wg św. Bazylego Wielkiego, jest bardziej doskonałą formą ascezy, gdyż w takich warunkach mnich bardziej widzi swoją niedoskonałość, a wzrastając duchowo realnie może okazać owoc swojej ascezy – miłość względem bliźniego. Oprócz tego fenomen kinowii wnosi nieoceniony wkład w proces przemiany upadłego świata. Monastery przy pozornej ucieczce od realiów tego świata, były zawsze w ścisłym kontakcie z ludźmi żyjącymi na zewnątrz. Ową prawdę wyraża lakoniczne stwierdzenie św. Ambrożego, starca z Optyny: „Na ludziach się urodziłem, z ludźmi upłynęło moje życie w monasterze i przy ludziach umrę”².

Przełomowym okresem w rozwoju życia monastycznego na Rusi jest koniec XV – początek XVI wieku. Ścierają się wówczas dwa przeciwległe nurty. Zwołany w 1503 roku sobór aprobuje koncepcję św. Józefa Wołockiego, według której monasterium znacznie angażują się w państwowe życie państwa moskiewskiego; oprócz tego silny wzrost bogactw materialnych, rozszerzona gospodarka rolna prowadzą do sekularyzacji ruskiego monastycyzmu. Dopiero koniec wieku XVII, a szczególnie początek XIX wnoszą prawdziwy renesans do rosyjskich monasterów. Prekursorem nowego prądu był św. Paisjusz Wielickowski (1727-1794), który zdołał zrekonstruować

¹ И. К. Смолич, *Русское монашество*, Москва 1999, с. 24-33.

² Bp Grzegorz (Charkiewicz), *Wielcy Ojcowie życia monastycznego na Rusi*, w: *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, pod red. A. Mironowicza, U. Pawluczuk i P. Chomika, Białystok 2001, s. 25.

zniekształcone formy monastyczne według klasycznego modelu wczesnochrześcijańskich ascetów³.

To właśnie w tym okresie coraz większym zaufaniem zaczęło cieszyć się ojcostwo duchowe starców czyli starczestwo. Była to instytucja tradycyjna, zawsze istniejąca w klasztorach rosyjskich. Jednak to właśnie św. Paisjusz Wielickowski odrodził ją na nowo. Starcy stali się w XIX wieku liczni na całym obszarze Rosji, w klasztorach i skitach.

Starcy, ojcowie duchowi mieli do spełnienia rolę szczególną. Nie mogli oni po prostu oceniać czy osądzać swych synów duchowych jako obserwatorzy z zewnątrz, lecz identyfikować się z nimi i w konsekwencji znać ich od wewnątrz, żyć z nimi w wewnętrznym związku. To głębokie ojcostwo nie mogło się ograniczać do rad udzielanych twarzą w twarz. Starzec zwracając się zawsze do danej osoby, mającej swoje niepowtarzalne przeznaczenie, własne powołanie i specyficzne trudności. Dzięki specjalnemu darowi widzi on każdą istotę taką jaką widzi ją Bóg i stara się jej pomóc⁴. Nie ma tu miejsca na rutynę obecną podczas spowiedzi u „zwykłego” kapłana.

Osobę można poznać nie tylko na podstawie jej uczynków, lecz także ze stanu jej serca. Zakłada to pewną znajomość przeszłości i przyszłości. W przypadku starców podziw budziła ich kardiognoza, ich dar jasnowidzenia. Na przykład starzec Ambroży z Optyny czytał w duszy ludzkiej jak w księdze. Przybysz mógł zachowywać milczenie, a starzec znał i tak jego życie, stan jego duszy, pobudki, które go sprowadziły do Optino. Nie chcąc manifestować swego daru starzec zadawał przybywającym zwykle pytania, ale nic poza sposobem pytania nie wskazywało, że jest we wszystkim na bieżąco. Twierdzi się również, że św. Serafin z Sarowa był „jasnowidzem”, chociaż on sam nie akceptował tego określenia, mówił bowiem, że serce ludzkie jest przepaścią, którą zna tylko Bóg. Wyjaśniał, że pierwsza myśl jaka mu przychodzi do głowy jest jakby natchnieniem⁵.

Kardiognoza jest zatem wizją osoby. Początkiem zaś każdej wizji duchowej jest wiara. Z kolei wiara, chociaż jest metalogiczna, nie jest a-lo-

³ Ibidem, s. 24-25.

⁴ T. Spidlik, *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, s. 175.

⁵ Ibidem, s. 176-177.

giczna; zakłada ona nauczanie, czytanie ksiąg. To również jest charakterystyczne dla starczystwa rosyjskiego. Podczas gdy ojcowie pustyni kładli nacisk raczej na aspekt charyzmatyczny, to starcy rosyjscy, wywodzą się z ruchu filokaicznego, którego wspomniany już przedstawiciel św. Paisjusz Wieliczkowski, nalegał na potrzebę kształcenia się. Monaster w Neamtu, w Mołdawii, gdzie Paisjusz był ihumenem, stał się miejscem wyężonej pracy nad mnóstwem rękopisów i przekładów pism Ojców na język słowiański. Był także próbą życia razem i wprowadzania w Życie tego, co studiowano w klasztorze. Pisma ojców służyły za podstawę i punkt oparcia dla dzieła kierownictwa duchowego uprawianego przez starców w XIX wieku. Uznawano jednak, że sama wiedza książkowa nie wystarczy do nabycia mądrości praktycznej. Kto chce prowadzić innych według nauk Pisma, musi najpierw na sobie wypróbować rady, których zamierza udzielać. Nacisk kładziono także na trzeci element: rady braci, mające zabezpieczyć ojca duchownego przed jego własnymi błędami⁶.

Promienie duchowego działania starców znajdowały kontynuatorów w monasterach: Walaamskim, Sołowieckim, Pskowsko-Pieczerskim, Sarowskim, Ławrze św. Trójcy w Siergiejowom Posadzie czy w Glinńskiej pustelni⁷. Jednak apogeum swego działania charyzmat starczystwa osiągnął w Pustelni optińskiej, położonej w guberni kałużskiej. W monasterze tym starczystwo stało się tradycją lokalną, swego rodzaju szkołą, która zapewniła formację czterem pokoleniom starców. Zdążyły do nich tłumy ze wszystkich zakątków Imperium. Najbardziej znanymi wielkimi starcami Pustyni Optina byli: archimandryta Mojżesz (1782-1868), starzec Leonid, w schimie Lew (1766-1841), starzec Makary (1788-1860), starzec Ambroży (1812-1891) oraz starzec Warsonofiusz (zm. 1913).

W XVIII wieku Optina, jak większość rosyjskich monasterów chyliła się ku upadkowi. W 1773 roku w monasterze przebywało zaledwie trzech mnichów, przy czym jeden z nich był niewidomy. Jednak to właśnie wówczas podjęto dzieło odbudowy monasteru.

⁶ Ibidem, s. 177-178

⁷ Bp. Grzegorz (Charkiewicz), *Wielcy Ojcowie życia monastycznego*, s. 26.

Dzieje monasteru po jego odnowie można podzielić na cztery etapy⁸:

1. Do roku 1830. Wówczas monaster został przebudowany, a zarządzał nim o. Awramij, prosty mnich, rozmiłowany w pismach św. Paisjusza Wielickowskiego. W tym okresie przy monasterze powołano do życia pustelnię – skit;
2. do roku 1862. Okres rozkwitu całego monasteru, i we wszystkich dziedzinach. W tym czasie ihumenem był o. Mojżesz. To dzięki niemu w pustelni – skicie rozkwitło starcystwo, z pierwszym starcem Leonidem (Lwem) i jego następcą starcem Makarym. Wówczas też monaster rozpoczął działalność wydawniczą;
3. do roku 1894. Przełożonym monasteru był ihumen Izaak. Na ten okres przypada działalność największego starca Ambrożego, którego duchowość miała wpływ na całą Rosję;
4. do roku 1923. Monaster kontynuował swoje tradycję, lecz jego oddziaływanie było daleko mniejsze. Oprócz wspomnianego już starca Warsonofiusza, tradycje starcystwa podtrzymywali także ojcowie Anatol i Nektariusz.

Archimandryta Mojżesz do dzisiaj pozostaje wzorcem przełożonego monasteru. Jego osobowość była niezwykle połączaniem indywidualnego życia ascetycznego z dostępnością do każdego człowieka; twardości z łagodnością; gospodarności z bezinteresownością, osobistej samodzielności z pełną pokorą wobec swojego starca. Archimandryta od 14 roku życia przebywał w różnych monasterach, gdzie zdobywał doświadczenie duchowe i w roku 1821, w wieku 39 lat trafił do monasteru w Optina. Wraz z nim do Optiny trafił jego brat Antoni (archimandryta Mojżesz pochodził z bardzo bogobojnej rodziny – jego dwaj bracia i siostra również byli mnichami). Wspólnie podjęli trud odbudowy monasteru. Wkrótce, w 1822 roku poświęcono nową cerkiew w cześć św. Jana Chrzciciela. W tym samym roku o. Mojżesz został opiekunem duchowym braci monasterskiej, a w 1825 roku został przełożonym monasteru⁹. W tym czasie do monasteru zaczęli przybywać pierwsi pielgrzymi, szukający pociechy i porady w sprawach du-

⁸ *Оптина Пустынь: монастырь и скит*, „Вечное”, 1986, nr 345, c. 7-9.

⁹ *Архимандрит Моисей (1782-1868)*, Ibidem, s. 14-19.

chownych. Wszystkich o. Mojżesz przyjmował z miłością. Nie był surowy wobec grzechów innych i mawiał, że zawsze należy poczekać, do chwili gdy Bóg dotknie ludzkiego serca. Starał się by jego rady odpowiadały charakterowi i stopniowi duchowego rozwoju każdego potrzebującego pokrzepienia. Znane są jego rady duchowe dane swojej siostrze, mniszce Maksymilii. Przytoczę wybrane z nich:

- Jeżeli kiedykolwiek komuś okażesz zmiłowanie – sama zmiłowanie otrzymasz;
- Jeżeli będziesz współczuć cierpiącym (wydaje się, że to nic wielkiego) – do grona męczenników dołączysz;
- Jeżeli wybaczysz obwiniającemu cię, to za to nie tylko grzechy twoje będą wybaczone, ale córka Ojca niebieskiego zostaniesz¹⁰.

Wielką rolę w życiu archimandryty Mojżesza odegrały książki. Miłował je z całego serca, przywoził je z Kaługi, prenumerował czasopisma. Przeczytawszy zebraną literaturę oddawał ją do monasterskiej biblioteki. Z tej miłości do książek zrodził się pomysł zajęcia pracą wydawniczą. Za czasów o. Mojżesza w Optynie wydano 16 ksiąg ascetycznych wczesnochrześcijańskich autorów. Księgi te były rozsyłane bezpłatnie do innych monasterów i do konkretnych osób. Ojciec Mojżesz mawiał: „nasze dzieło siać, jak Bóg da to będą również i plony”¹¹.

Jednak główną zasługą o. Mojżesza było rozwinięcie w monasterze instytucji starcestwa. To on przyjął do klasztoru starców Leonida i Makarego. Pozostawszy przełożonym słuchał ich rad we wszystkich bez mała sprawach. Nikt nowy nie mógł zostać mnichem bez uprzedniej opinii Leonida i Makarego. Władając osobiście darem starcestwa o. Mojżesz doskonale wiedział, że przewodnik w życiu duchowym powinien być tylko jeden, dlatego powstrzymywał się od kierowania bracią monasterską za pomocą słowa, wymagając od niej jedynie posłuszeństwa. Skrywał również swój dar przed wszystkimi postronnymi i obcymi.

Charakter archimandryty Mojżesza dobrze oddaje rozmowa z pewnym biskupem przybyłym do monasteru. Biskup obejrzawszy pustelnię przy

¹⁰ Ibidem, s. 26.

¹¹ Ibidem, s. 21.

monasterze, zapytał kto ją zbudował i założył. Ojciec Mojżesz odpowiedział, że została zbudowana stopniowo na starym miejscu.

„Biskup na to: widzę, że na starym, ale kto konkretnie odbudował.

O. Mojżesz: przełożony z braćmi.

Biskup: mówią, że to głównie wy odbudowaliście.

O. Mojżesz: Byłem przy tym”¹².

Ojciec Leonid przybył do monasteru w Optinie w 1829 roku. Jego działalność jako starca często wiąże się z działalnością innego ojca duchowego starca Makarego, jaki w Optinie przebywał od 1834 roku. Obaj starcy często pisali wspólne listy w jakich dawali rady swych duchowym podopiecznym.

Ciekawą charakterystykę obu starców dał inny asceta ziemi rosyjskiej św. biskup Ignacy Branczaninow. Pisał on:

Obaj starcy byli przesyleni czytaniem pism św. Ojców o życiu mniszym, sami kierowali się tymi pismami i za ich pomocą kierowali innymi, zwracając się do nich z pouczeniami (...) Ich pamięć wzbogacona była myślami świętych. Nigdy nie dawali rad bezpośrednio od siebie; zawsze radzie towarzyszyła sentencja z Pisma Świętego lub z dzieł Ojców Cerkwi. To dodawało ich radom mocy; ci którzy chcieli się sprzeciwić słowu ludzkiemu z pokorą przyjmowali słowo Boże i uważali za słuszne ukorzyć przed nim swoje rozumowanie¹³.

Jednak jeszcze większą moc ich pouczeniom dawało to, iż urzeczywistniali je swym osobistym przykładem. Czynem odzwierciedlali to, z czym spotykali się w pismach św. Ojców. Starzec Leonid przez długie lata był posłuszny swemu duchowemu ojcu, starcu schimnichowi Teodorowi z monasteru Białobiereżskaja Pustynia. Ojcem duchowym starca Makarego był natomiast jeden z uczniów św. Paisjusza Wielickowskiego, starzec Atanazy, a potem w czasach pobytu w Optinie starzec Leonid. W ten sposób obaj starcy – Leonid i Makary – przeszli drogę właściwą każdemu mnichowi.

¹² Ibidem, s. 22-23.

¹³ *Старец Леонид в схиме Лев* (1766-1841), Ibidem, s. 30.

Sami będąc nowicjuszami podporządkowanymi swoim starcom, poznawszy siłę rady duchowego ojca, stali się mądrymi starcami mogącymi z duchową korzyścią i innych prowadzić po tej drodze. Wieść o nich rozeszła się po całej Rosji. Do Optinskiej Pustyni zaczęli przybywać ludzie przysyłani tu przez innych doświadczonych duchownych; ludzie różnego stanu pragnący otrzymać duchowe pouczenia, a nawet tacy, którzy chcieli poświęcić się życiu mniszemu, ale nie umieli wybrać właściwego sobie klasztoru¹⁴.

Jednak działalność starca Leonida wciąż otoczonego gronem uczniów, nie zawsze podobała się władzom duchownym. Wychodziły one z założenia, że tłumy przybywające do monasteru naruszają jego spokój, naruszają tryb życia monastycznego. Dlatego też zabroniono starcu przyjmowania przychodzących pątników. Starzec początkowo chciał zastosować się do poleceń władzy diecezjalnej, jednak ludzie nadal przychodzili, niekiedy całymi dniami oczekując na pojawienie się starca. Przełożony monasteru o. Mojżesz, upomniał starca, by ten stosował się do zaleceń władzy duchowej. W odpowiedzi o. Leonid kazał przynieść do swej celi inwalidę jaki czekał na niego od dłuższego już czasu i tak przemówił:

Proszę popatrzeć na tego człowieka. Wszystkie członki ma porażone. Bóg nakazał go za nie pokajane grzechy. Człowiek ten uczynił to i tamto i za to wszystko teraz cierpi – żyje w piekle. Jednak można mu pomóc. Bóg przyprowadził go do mnie, aby prawdziwie się pokajał, abym go upomniał i pouczył. Czyż mogę go nie przyjąć? (...) Nikogo do siebie nie przyzywam. Tego kto do mnie przychodzi wygnąć jednak nie mogę. Szczególnie wśród prostego ludu wielu ginie z powodu niezrozumienia, potrzebują oni duchowej pomocy. Jak inaczej mogę przejrzeć ich ogromne duchowe potrzeby¹⁵.

Najbardziej znanym starcem Optinoj Pustyni był starzec Ambroży – Aleksander Michałowicz Grienkow¹⁶. Urodził się 23 listopada 1812 r. we

¹⁴ Ibidem, s. 31.

¹⁵ Ibidem, s. 31-32.

¹⁶ Na temat życia i działalności starca Ambrożego zob.: Схиархимандрит Иоанн (Маслов), *Преподобный Амвросий, Богоносный старец Оптинский*, Москва 2003, *Преподобный Амвросий, Свято-Введенска Оптина Пустынь*, 2004, *Преподобный Амвросий Оптинский, умудряйся и смиряйся*, Москва 2006.

wsi Bolszaja Lipowica w guberni tambowskiej. Do Optiny trafił jesienią 1839 r., jako człowiek świecki, absolwent seminarium duchownego, niezdecydowany by przyjąć postrzyżyny mnisze. Dopiero spotkanie ze starcem Leonidem przyspieszyło decyzję Aleksandra i wiosną 1840 roku został on przyjęty w skład nowicjuszy monasteru. Jego starcem został o. Makary, ale rad udzielał mu także starzec Leonid, działało się to oczywiście w porozumieniu między obydwojma starcami. W 1842 roku Aleksander przyjął postrzyżyny mnisze z imieniem Ambrożego, a w 1844 roku otrzymał święcenia kapłańskie. W tym czasie pomagał starcu Makaremu w przygotowaniu do druku dzieł św. Paisjusza Wieliczkowskiego¹⁷.

W tym samym okresie, za zgodą starca Makarego o. Ambrożego prowadził rozmowy z coraz liczniejszą grupą przybywającą do Optiny w poszukiwaniu duchowego pocieszenia. Okres starczystwa o. Ambrożego przypadł na lata rozwoju w Rosji inteligencji, jaka znalazła się pod wpływem idei materialistycznych i racjonalistycznych. Jednak duża grupa spośród nich szybko doznała rozczarowania tymi ideami, widząc, że w dużym stopniu prowadzą donikąd. Z drugiej strony ludzie ci odeszli już od wiary, nie znali ani ducha, ani nauki Cerkwi prawosławnej. Poszukując odpowiedzi na nurtujące ich pytania docierali do Optinoj Pustyni, gdzie mieli okazję porozmawiać zarówno z o. Ambrożym, jak i innymi starcami. Wśród ludzi przybywających do Optiny byli pisarze, uczeni, działacze społeczni, jacy odwiedzając cele o. Ambrożego przekonywali się, że nauka Cerkwi, jaką nie tylko słowem, ale całą swą postawą i przykładem przekazywał ten duchowy ojciec, jest tą prawdą jakiej przez wiele lat szukali.

Warto – dla przykładu – nazwać kilka postaci przybywających na rozmowę ze starcem Ambrożym do Optiny. W 1877 roku monaster odwiedził Fiodor Dostojewski. Rozmowy pisarza ze starcem – było ich co najmniej kilka – trwały bardzo długo, a ich tematyka dotyczyła chrześcijańskiego życia duchowego i eschatologicznego celu życia – zbawienia duszy¹⁸. Rezul-

¹⁷ *Иеросхимонах Амвросий (1812-1891)*, „Вечное”, 1986, nr 345, s. 72-74; Схиархимандрит Иоанн (Маслов), *Преподобный Амвросий*, s. 5, 13-14.

¹⁸ *Иеросхимонах Амвросий (1812-1891)*, s. 77; Схиархимандрит Иоанн (Маслов), *Преподобный Амвросий*, s. 53.

tatem wizyt była powieść „Bracia Karamazow”, napisana pod dużym wpływem wizyty w Optinój Pustyni.

Odwiedzał starca również filozof Włodzimierz Sołowiow, ale rozumienie problemów duchowych miał odmienne niż starzec Ambroży i były to rozmowy trudne. Sołowiow nigdy do końca nie stał się duchowym dzieckiem starca. Przyjeżdżał do Optiny również inny myśliciel, słowianofil Konstanty Leontiew, który ostatnie lata życia spędził w Optinój Pustyni. Jak twierdził archimandryta Jan Masłow, Leontiew w tajemnicy przyjął święcenia mniszę, po czym wyjechał do Ławry św. Trójcy w Siergijewom Posadzie, gdzie wkrótce zmarł¹⁹. I wreszcie, trzy razy był w Optinie Lew Tołstoj; w 1874 r., w 1881 r. (lub 1882 r.) oraz z całą rodziną w 1890 r. Podczas tej ostatniej wizyty przyszedł on do starca Ambrożego w łapciach i chłopskiej odzieży, zwracając uwagę swym wyglądem. Starzec zwrócił się do niego z pytaniem: „Cóż z tego, że przyszedłeś w takim stroju? – wskazując, że wygląd zewnętrzny bez zmiany wewnętrznej nie przybliży pisarza (ani nikogo innego) do wewnętrznej doskonałości”. Podczas tej rozmowy o Ambroży namawiał Tołstoja bezskutecznie do pokajania się w swych błędach, a po jej zakończeniu stwierdził, że pisarz ma w sobie dużo pychy. Należy wspomnieć, że po śmierci o. Ambrożego, Lew Tołstoj nadal odwiedzał Optinę, tocząc dysputy ze starcem Józefem²⁰.

Przychodzili do starca nie tylko pisarze i myśliciele, ale również szlachta, kupcy, dzieląc się wątpliwościami, ale też radością uważając za wyjątkowy dar bycie duchowymi dziećmi tego starca. Co ich do niego przyciągało? Biografowie starca Ambrożego wskazują, że tą cechą był bezinteresowna miłość okazywana ludziom. Miłość ta połączona ze współczuciem powodowała, że nie pozostawiał on bez odpowiedzi problemów wydawało by się całkowicie drobnych i nieważnych, wychodząc z założenia, że owe problemy jednak są dla przychodzących istotne. Miłować bliźniego oznaczało dla starca Ambrożego, życzyć mu z całego serca powodzenia błogosławionego przez Boga i starać się mu pomóc to powodzenie osiągnąć.

¹⁹ *Иеросхимонах Амвросий (1812-1891)*, s. 77; Схиархимандрит Иоанн (Маслов), *Преподобный Амвросий*, s. 53.

²⁰ *Иеросхимонах Амвросий (1812-1891)*, s. 77-78; Схиархимандрит Иоанн (Маслов), *Преподобный Амвросий*, s. 54.

Starzec udzielał rad dotyczących sposobu modlitwy, cierpliwości, miłości, pokajaniu, pokory, walki z rozdrażnieniem, z lenistwem, ale również życia rodzinnego.

Pewnego razu do starca Ambrozego przysłano listownie pytanie:

Obowiązkiem chrześcijanina jest czynienie dobra i staranie o to aby dobro zwyciężało nad złem. Pod koniec świata, o czym jest mowa w Ewangelii, zło zatriumfuje nad dobrem. W jaki sposób, zatem można się starać o zwycięstwo dobra nad złem, wiedząc, że starania te nie zakończą się powodzeniem i zło w końcu zwycięży. Według Ewangelii, ludzkość, pod koniec świata, będzie się znajdować w opłakanym stanie. W ten sposób odrzucamy możliwość stopniowego doskonalenia się ludzkości. Czy można zatem trudzić się dla dobra człowieczeństwa, będąc przekonanym, że żadne środki, ostatecznie nie mogą przed końcem świata doprowadzić do możliwego moralnego dostojstwa ludzkości?

Starzec Ambroży odpowiedział:

Zło już zostało zwyciężone. Nie staraniem i siłami ludzkimi, a przez samego Pana i Zbawiciela Naszego, Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. Ze względu na to zszedł on na ziemię, przyjął ludzkie ciało, cierpiał i poprzez krzyż i zmartwychwstanie skruszył siłę zła i jego naczelnika – szatana, panującego nad ludzkością, wyzwolił nas od duchowego i grzesznego niewolnictwa. Sam powiedział: Oto daję wam władzę następowania na żmije i na skorpiony i na wszelką moc wrażą (Łk 10, 10). Teraz wszystkim chrześcijanom w sakramencie chrztu dawana jest siła zwyciężać zło i czynić dobro, za pośrednictwem wypełnienia przykazań ewangelicznych. Nikt już nie jest siłą przetrzymywany przez zło, oprócz tych, którzy nie dbają o wypełnianie Bożych przykazań i szczególnie tych, którzy dobrowolnie oddają się grzechowi. Pragnienie zwyciężania zła – które już został zwyciężone poprzez przyjście Zbawiciela – swymi własnymi siłami wskazuje na niezrozumienie sakramentów Cerkwi prawosławnej i obnaża hardość własnych nadziei ludzkich, nie zwracających uwagi na pomoc Bożą, gdy przecież sam Bóg powiedział: beze mnie nie możecie czynić niczego. Napisaliście: w Ewangelii jest mowa o tym, że przy końcu świata zło zatriumfuje nad dobrem. W Ewangelii nigdzie tak nie jest powiedziane. Mówi się jedynie: że w dni ostate umniejszy się wiara (Łk 18,

8) i ponieważ wzmoże się nieprawość, oziębnie miłość wielu (Mt 24, 12). A św. Apostoł Paweł pisze, że przed drugim przyjściem Chrystusa objawi się człowiek grzechu, syn zatracenia, który się sprzeciwi i wynosi ponad wszystko, co nazywa się Bogiem (2 Tes 2, 3-4), czyli antychryst. Ale jest tam również powiedziane, że Chrystus zgładzi go tchnieniem swoich ust i wniwecz obróci [samym] objawieniem swego przyjścia (2 Tes 2, 8). Gdzież jest tutaj zwycięstwo zła nad dobrem. W ogóle wszelki triumf zła nad dobrem jest pozorny i czasowy²¹.

Starzec Ambroży znany był ze swoich porad nie tylko w całej Rosji, ale też na św. Górze Athos i w Jerozolimie. O porady do starca zwracał się pastor luterański Karol Zedergolm, którego syn Konstanty, pod wpływem o. Ambrożego przyjął prawosławie, a później święcenia mnisze i jako o. Kliment stał się mieszkańcem Optinoj Pustyni²².

Starzec Ambroży zmarł 10 listopada 1891 roku.

Ostatnim Optińskim starcem był o. Warsonofiusz²³. W życiu świeckim był on oficerem w armii rosyjskiej i nazywał się Paweł Iwanowicz Plechanow. Jak mówi jego biografia – gdy pewnego razu zachorował na zapalenie płuc, a lekarze oceniali stan chorego jako beznadziejny, nagle usłyszał głos nakazujący mu udać się do Optinoj Pustyni. Po wyzdrowieniu przyszedł o. Warsonofiusz udać się do Optiny, gdzie spotkał się ze starcem Ambrożym. Ten powiedział mu, że powinien zrezygnować z życia świeckiego i po zamknięciu wszystkich spraw wrócić do monasteru na stałe. Ma się to jednak stać w terminie trzech miesięcy. Z trudem udało się dotrzymać tego warunku. Paweł Plechanow przybył do monasteru ostatniego dnia wyznaczonego terminu. W dniu przybycia starzec Ambroży leżał w trumnie w monasterskiej cerkwi. W tak niezwykły sposób rozpoczęło się mnisze życie o. Warsonofiusza.

Podobnie jak inni starcy o. Warsonofiusz był wielkim duchowym bojownikiem. Leczył ludzi nie tylko z chorób duchowych ale i cielesnych oraz

²¹ Ibidem, s. 100-101.

²² Схиархимандрит Иоанн (Маслов), *Преподобный Амвросий*, s. 54. Na temat Karla Zedergolma zob.: Зедергольм, Карл Альбертович, http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_biology/135979/Зедергольм, (dostęp: 6.03.2015).

²³ *Старец Варсонофий*, Ibidem, s. 103-112.

posiadał dar przenikania ludzkich myśli. Było to szczególnie widoczne podczas sprawowania sakramentu spowiedzi. Jeden z jego duchowych podopiecznych tak wspominał pierwszą spowiedź u starca:

„W Optynie podczas wszystkich postów raz, a w Wielkim Poście dwa razy; w pierwszym tygodniu i w Wielkim wszyscy bracia (...) spowiadali się i przyjmowali Komunię. Niewypowiedziane, pełne łaski działanie na wszystkich miała spowiedź u o. Warsonofiusza. Również spowiedź, tak zwane „wyjawienie myśli”, jakie miało miejsce w każdy czwartek. Raz w tygodniu (...) starzec nie przyjmował nikogo ze świeckich, i ten dzień był przeznaczony tylko dla mnichów z monasteru i skitu. Podobny do anioła starzec (...) przyjmował każdego, nie spiesząc się zadawał pytania, wysłuchawszy udzielał pouczenia. (...) Bywało, po spowiedzi lub „wyjawieniu myśli”, jakkolwiek smutek, żal czy zwątpienie jakie wcześniej uciskały duszę, zmieniały się w radość (...) i „leciałeś” od starca jak na skrzydłach radości i ucieszenia”²⁴.

Od 1909 roku starzec Warsonofiusz zaczął chorować i coraz rzadziej przychodził na nabożeństwa. W również coraz rzadziej wygłaszanych kazaniach czy mowach, a także w zwykłych rozmowach, coraz częściej mówił o śmierci. W 1910 roku schorowany starzec został przeniesiony przez władze duchowne do monasteru gołutwskiego. Choroby i dolegliwości ciągnęły się jeszcze przez czas jakiś i starzec zmarł 1 kwietnia 1913 roku. Po śmierci ciało starca zostało przewiezione do Optiny i tam pochowane na monasterskim cmentarzu.

Był to już schyłkowy okres w działalności Optinoj Pustyni. Do monasteru przybywało wówczas wielu mnichów z innych monasterów, nierzadko znajdujących się w stanie upadku materialnego i duchowego. To za sprawą tych mnichów pragnących wprowadzić w Optynie nowe porządki, starzec Warsonofiusz został przeniesiony do innego monasteru. Zmieniła się też sytuacja zewnętrzna. Pierwsza wojna światowa i rewolucja październikowa w żaden sposób nie sprzyjały rozwojowi i funkcjonowaniu życia monastycznego, zarówno w Optynie, jak i innych miejscach Imperium Rosyjskie-

²⁴ Ibidem, s. 105.

go. Monaster Optiniaja Pustyń został zamknięty w 1923 roku²⁵. Jego odrodzenie stało się możliwe dopiero po upadku Związku Radzieckiego, w 1992 roku.

²⁵ *Закрытие Оптиной Пустыни*, Ibidem, s. 120-125.



Antoni Kartaszow



Georges Florovski

**Kościół prawosławny w Rzeczypospolitej
w wiekach XV–XVII
w opiniach Antona Kartaszowa
i Georgesa Fłorowskiego –
przedstawicieli pierwszego pokolenia porewolucyjnych
emigracyjnych teologów i historyków rosyjskich**

Tematem niniejszego artykułu są wypowiedzi zawarte w publikacjach najbardziej znanych przedstawicieli pierwszego pokolenia porewolucyjnych, emigracyjnych teologów i historyków rosyjskich dotyczące dziejów Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej do końca XVII wieku. Wypowiedzi te ukazują nam interesujący punkt widzenia historiografii rosyjskiej wypracowanej już w oparciu o wzory i standardy zachodniej nauki, lecz kontynuującej w pewnym stopniu przedrewolucyjną rosyjską myśl historiograficzną, dotyczący dziejów prawosławia w Rzeczypospolitej.

Omówię zatem publikacje dwóch wybitnych przedstawicieli „naukowej” emigracji rosyjskiej. Wybrałem te właśnie postaci bowiem do dzisiaj cieszą się one szerokim autorytetem naukowym wśród badaczy dziejów Kościoła prawosławnego.

Będą to Antoni Kartaszow (1875-1960), historyk i teolog praktycznie nieznany w Polsce oraz Geоргий Флоровский (1893-1979) – najlepiej opisany w polskiej i polskojęzycznej literaturze naukowej. Jego poglądom teologicznym na ekumenizm poświęcił swoje studium prof. Krzysztof Leśniewski – „Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georgesa Florovskiego”, wydanym w Lublinie w 1995 r. O opiniach Florowskiego na temat nauki teologicznej metropolity kijowskiego Piotra Mohyły pisał też krytycznie w opublikowanym w języku polskim eseju „Różne oblicza świata Piotra Mohyły”, w: „Ukraina między Wschodem a Zachodem”, wydanym w Warszawie w 1996 r., ukraiński badacz prof. Ihor Szewczenko.

1. Antoni Władimirowicz Kartaszow urodził się 11 lipca 1875 roku w miejscowości Kysztym w guberni permskiej. W 1894 roku ukończył seminarium duchowne w Permie, a w 1899 Akademię Duchowną w Sankt Petersburgu. Po jej ukończeniu rozpoczął tam pracę wykładowcy – wykładał historię Cerkwi ruskiej. W tym samym czasie był aktywnym uczestnikiem spotkań filozoficzno-religijnych jakie odbywały się w Petersburgu oraz członkiem wspólnoty religijnej, do której należał, między innymi, również znany później rosyjski filozof Dymitr Mereżkowski. W 1912 roku Kartaszow rozpoczął również działalność polityczną. Początkowo był członkiem ugrupowania Wielki Wschód Narodów Rosji, a po lutym 1917 roku wstąpił do Partii Kadetów. W lipcu (25) został ober-prokuratorem św. Synodu Cerkwi Rosyjskiej. Funkcję tę pełnił jedynie 10 dni bowiem została ona na początku sierpnia 1917 roku skasowana. Zaraz potem Kartaszow został ministrem wyznań religijnych Rządu Tymczasowego. Po rewolucji październikowej Kartaszow został aresztowany i przebywał w więzieniu w Twierdzy Pietropawłowskiej w Petersburgu do początków lutego 1918 r. W styczniu 1919 roku opuścił Rosję i wyjechał do Estonii. Później przejechał do Finlandii, gdzie był przewodniczącym Rosyjskiego Komitetu Narodowego. Wkrótce wyjechał do Francji i osiadł w Paryżu, gdzie mieszkał do końca życia. W Paryżu był aktywnym działaczem różnych organizacji rosyjskich, w tym Rosyjskiego Ruchu Studentów Chrześcijan. Był wykładowcą Historii Kościoła na Uniwersytecie w Paryżu, a w 1925 roku został jednym z założycieli i wykładowców Instytutu Teologicznego św. Sergiusza w Paryżu. Zmarł 10 września 1960 r. Najbardziej znane prace naukowe A. Kartaszowa to książki: „Szkice z historii Cerkwi rosyjskiej (Очерки по истории русской церкви) w dwóch tomach”, Paryż 1959, „Sobory Powszechne (Вселенские соборы)”, Paryż 1963. Kartaszow był też autorem wielu artykułów naukowych. Wymienię tutaj tylko niektóre: „Losy Świętej Rusi (Судьбы Святой Руси)”, publikacja w czasopiśmie „Православная мысль”, nr 1/1928, s. 134-156; „Cerkiew i narodowość (Церковь и национальность)”, opublikowany w: czasopiśmie „Путь”, nr 44/1934, s. 3-14; „Ruskie chrześcijaństwo (Русское Христианство)”, „Путь”, nr 51/1937, s. 19-31¹.

¹ Na temat życia i twórczości Antoniego Kartaszowa istnieje dość bogata literatura

2. Giorgij Wasiljewicz Florowski urodził się 9 września (28 sierpnia) 1893 roku w Jelisawietgradzie (dzisiaj Kirowograd w centralnej Ukrainie). W 1916 r. ukończył studia na fakultecie historyczno-filologicznym na Noworosyjskim Imperatorskim Uniwersytecie w Odessie. W 1920 roku wyjechał do Bułgarii, a stamtąd do Pragi Czeskiej. Podjął tam pracę wykładowcy filozofii prawa na Uniwersytecie Karola. W 1926 roku wyjechał do Paryża, gdzie rozpoczął pracę w Katedrze Patrologii Instytutu Teologicznego św. Sergiusza. Drugą wojnę światową spędził w Belgradzie. W październiku 1944 r. osiedlił się w Pradze, skąd pod koniec 1945 roku wrócił do Paryża. Jesienią 1948 r. wyemigrował do USA i podjął pracę w Seminarium św. Włodzimierza w Nowym Jorku. Objął tam katedrę dogmatyki i patrystyki. W latach 1951-1955 sprawował funkcję rektora Seminarium św. Włodzimierza. Jego zasługą było przeprowadzenie w nim reformy nauczania i zapoczątkowanie wydawania pierwszego w dziejach periodyku prawosławnego w języku angielskim „St. Vladimir's Seminary Quarterly”. W latach 1950-1955 wykładał historię i teologię prawosławną na Uniwersytecie

w języku rosyjskim: *Автобиография Антона Владимирович Карташёва (1875-1966)*, „Вестник Русского студенческого христианского движения”, Париж-Нью-Йорк, 1960, № 58-59, s. 57-61; А. В. Антощенко, *А. В. Карташёв и становление Русского православного института в Париже*, w: *Международные „Макарьевские чтения”, посвященные 210-летию со дня основателя Алтайской духовной миссии св. Макария*, Горно-Алтайск, 2002, s. 89-93; А. В. Антощенко, *Антон Владимирович Карташёв (1875–1960)*, w: *Историки России XVIII-XX веков*, Москва 1997, s. 94-104; Н. Веритинов, *Человек великого разума*, „Возрождение”, 1960, № 106, s. 107-112; В. В. Зеньковский, *Памяти проф. А. В. Карташёва*, „Вестник русского студенческого христианского движения” Париж-Нью-Йорк 1960, № 58-59, s. 61-62; Кассиан (Безобразов), *Антон Владимирович Карташёв*, „Труды Православного богословского института в Париже”, Вып. 11, Париж, 1957, s. 9-16; А. П. Князев, *Памяти профессора А. В. Карташёва*, „Вестник русского студенческого христианского движения”, Париж-Нью-Йорк, 1960, № 58-59, s. 64-72; Константин, архимандрит, *Памяти А. В. Карташёва*, „Православная Русь” 1960, № 18, s. 9; И. Мейендорф, *А. В. Карташёв – общественный деятель и церковный историк*, „Вопросы истории”, № 1, 1994, s. 169-173; Г. Митрофанов, *Антон Владимирович Карташёв – русский богослов и церковный историк, государственный и общественный деятель*, „Посев”, 2002, № 10-11; Л. М. Никольский, *Памяти учителя*, „Вестник русского студенческого христианского движения”, Париж – Нью-Йорк, 1960, № 58-59, s. 62-63; И. М. Херасков, *А. В. Карташёв. К пятидесятилетию ученой и педагогической деятельности*, „Возрождение” 1951, № 14.

Columbia. W 1955 r. został profesorem patrystyki i teologii dogmatycznej w greckoprawosławnej Akademii Teologicznej św. Krzyża w Brooklynie Mass, w 1956 profesorem historii Kościoła wschodniego na Uniwersytecie Harvarda w Cambridge, a w 1964 r. profesorem historii i slawistyki na Uniwersytecie w Princetown. Był aktywnym działaczem Światowej Rady Kościołów. W 1932 r. Fłorowski przyjął święcenia kapłańskie. Zmarł 11 sierpnia 1979 r. w Princetown. Opublikował 13 książek i około stu artykułów. Najbardziej znane pozycje to: „Восточные Отцы IV века”, Париж 1931 (drugie wydanie: Париж 1990; trzecie wydanie: Moskwa 1992; czwarte wydanie: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999); „Византийские Отцы V-VIII вв.: Из чтений в Православном богословском институте в Париже”, Париж, 1933 (drugie wydanie: Paryż 1990; trzecie wydanie: Moskwa 1992); „Пути русского богословия”, Париж 1937 (drugie wydanie: Paryż 1983; trzecie wydanie: Wilno 1991; czwarte wydanie: Kijów 1991)². Książka ta została wydana również w językach francuskim i angielskim.

² Życie G. Florovsky'ego w języku polskim znakomicie opisał K. Leśniewski, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georgesa Florovsky'ego*, Lublin 1995, s. 12-21; zobacz także: M. Filipowicz, *Emigranci i jankesi. O amerykańskich historykach Rosji*, Lublin 2007, s. 164-167. Istnieje też bibliografia dotycząca osoby G. Florovsky'ego w języku rosyjskim: *Русские писатели эмиграции: Биографические сведения и библиография их книг по богословию, религиозной философии, церковной истории и православной культуре: 1921-1972*, Составитель Н. М. Зернов, Boston: 1973; *Георгий Флоровский: Священнослужитель, богослов, философ*, Москва 1995; *Двадцатипятилетний юбилей Православного Богословского института в Париже: 1925-1950*, Париж, 1950. s. 22; *Братство Святой Софии: Материалы и документы 1923-1939*, Составитель Н.А. Струве, Москва-Париж: 2000, s. 285; *За рубежом: Белград – Париж – Оксфорд: (Хроника семьи Зерновых) (1921-1972)*, Под ред. Н. М. и М. В. Зерновых, Париж 1973, s. 98; Г. И. Вздорнов, З. Е. Залеская, О. В. Лелекова, *Общество „Икона” в Париже*, В 2 томах, Москва-Париж: 2002, Т. 1, s. 114; Евлогий (Георгиевский), *Путь моей жизни*, Москва 1994; Софроний (Сахаров), *Переписка с протоиереем Георгием Флоровским*, Сергиев Посад 2008. Podają również bibliografię dotyczącą G. Florovsky'ego w innych językach: P. A. Chamberas, *Georges Vasilievich Florovsky: Russian intellectual historian and orthodox theologian – 1893-1979 – Religious Historians, East and West*, „Modern Age” 2003, Winter; *Does Chalcedon divide or unite?: Towards convergence in Orthodox Christology*, Edited by P. Gregorios, W. H. Lazareth, N. A. Nissiotis, Geneva 1981; *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, Edited by Andrew Blane. Crestwood, New York 1993; *The Heritage of the*

Antoni Kartaszow w pierwszym tomie swoich „Szkiców z dziejów Cerkwi rosyjskiej” opis dziejów Cerkwi prawosławnej w Polsce rozpoczyna od roku 1458, a kończy na roku 1596, czyli na okresie w którym zawarta została unia brzeska. Rok 1458 jest u Kartaszowa cezurą czasową dlatego, że w tym właśnie roku – jak się na ogół przyjmuje – nastąpiło oficjalne zrzeczenie się tytułu metropolitów kijowskich przez metropolitów moskiewskich.

W moim przekonaniu sformułowanie: „jak się na ogół przyjmuje” jest jak najbardziej uzasadnione. W 1458 r. funkcję metropolity kijowskiego objął uważany powszechnie za zwolennika unii kościelnej Grzegorz Bułgar. Mógł on zasiąść na tronie metropolitalnym po rezygnacji z tego stanowiska przez swojego nauczyciela metropolitę Izydora, nieuznawanego formalnie ani w Kijowie, ani w Moskwie. Formalnie metropolitą kijowskim wciąż pozostawał Jonasz. Dopiero po śmierci Jonasza w 1461 r., jego następcy zrzekli się tytułu metropolitów kijowskich i zaczęli używać wyłącznie tytułu metropolitów moskiewskich i całej Rusi. A zatem dopiero wówczas dokonał się ostatecznie podział pomiędzy metropolią moskiewską a kijowską zapoczątkowany w 1458 r. mianowaniem Grzegorza Bułgara oraz deklaracją biskupów wielkoruskich, że jedynymi prawdziwymi metropolitami kijowskimi i całej Rusi są tylko ci hierarchowie, którzy zostali zatwierdzeni przez wielkiego księcia moskiewskiego³.

Na wstępie Kartaszow dokonuje oceny położenia Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej i Litwie w XV wieku. Historyk twierdzi, że wyznawcami prawosławia w Polsce i WKL byli przede wszystkim Rusini i większość Litwinów. Ich sytuacja – według autora – była bardzo trudna. Kartaszow pisze, między innymi, że Cerkiew w granicach Litwy-Polski,

early Church: essays in honor of Georges Vasilievich Florovsky on the occasion of his eightieth birthday, Edited by D. Neiman and M. Schatkin. Roma 1973; Ch. Kunkel, *Totus Christus: Die Theologie Georges V. Florovskys*, Gottingen 1991; Y. N. Lelouvier, *Perspectives russes sur l'Eglise: Un theologien contemporain, Georges Florovsky*, Paris 1968; *Russia and Orthodoxy: Essays in honor of Georges Florovsky*, Edited by Andrew Blane, 1974-1975; V. 2. *The Religious world of Russian culture*. 1975; V. 3. *The Ecumenical world of Orthodox civilization*. 1974; G. H. Williams, *Georges Vasilievich Florovsky: His American Career (1948-1965)*, „The Greek Orthodox Theological Review” 1965, nr 1, s. 7-107.

³ Zob. A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie*, Białystok 2003, s. 181.

znalazła się w sytuacji, z jednej strony nie tak tragicznej jak na opanowanym przez islam Wschodzie, ale była to sytuacja szczególna w swoim rodzaju. Kartaszow nazywa ją sytuacją pełną obaw (strachu) i męczącą. Według niego prawosławni w państwie polsko-litewskim żyli w ciągłej niepewności, narażeni na ukryte, „zamaskowane” prześladowania. Na porządku dziennym była ciągła polityczna presja, ograniczenia, naciski na przyjęcie unii z kościołem rzymskokatolickim⁴.

Można stwierdzić, że w świetle dzisiejszej wiedzy o Kościele prawosławnym w Rzeczypospolitej są to opinie ostre, ale charakterystyczne dla jeszcze przedrewolucyjnej, XIX wiecznej rosyjskiej szkoły historycznej, która chciała widzieć w państwie polsko-litewskim wyłącznie prześladowcę prawosławia, a w Imperium Rosyjskim jego (prawosławia) wyzwoliciela. Problem jest oczywiście bardziej złożony. W polskiej historiografii panuje jednak przekonanie, że prawosławie w wieku XV było wyznaniem tolerowanym, które z jednej strony podlegało ograniczeniom, ale też było otaczane opieką przez władców, czego przykładem już w XVI wieku może być Zygmunt Stary. Kartaszow również dokonał oceny stosunku tego władcy do prawosławia – powrócę do tego wątku za chwilę. Co do wspomnianych ograniczeń to największym z nich był zakaz budowy nowych cerkwi i naprawy starych (Kartaszow twierdził, że największym ograniczeniem było niewłączenie metropolity kijowskiego i pozostałych prawosławnych biskupów do Rady Panów, a później do Sejmu Litewskiego)⁵.

Tradycyjnie uważano, że zakaz ten został wprowadzony około 1480 roku przez Kazimierza Jagiellończyka. Nie znamy podstawy prawnej takiego zakazu, niemniej źródła z przełomu XV i XVI wieku powoływały się na zakaz budowy nowych i naprawiania starych cerkwi, który miał wówczas obowiązywać w WKL. Jednak należy zwrócić uwagę, że zakaz ten był nieprzestrzegany o czym świadczy dość spora liczba nowych fundacji cerkiewnych do końca XVI wieku. Z drugiej strony, jak twierdzą niektórzy, wspomniany zakaz ograniczał się do Litwy etnicznej i przylegających do niej te-

⁴ A.B. Карташев, *Очерки по истории Русской Церкви*, Т. 1, Москва 1993, s. 535-539.

⁵ Zob.: K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska 1370-1632*, Warszawa 1934, s. 79 i nast.

rytoriów. Ponadto warto zauważyć, że po roku 1458 ustabilizowała się struktura organizacyjna Kościoła prawosławnego na terenie państwa polsko-litewskiego, co również mogło sprzyjać rozwojowi Kościoła niezależnie od ograniczeń politycznych czy prawnych⁶.

Dokonując ogólnej oceny położenia Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej do końca XVI wieku Kartaszow opisuje znaczenie i rolę prawa patronatu (jus patronatus) w dziejach polsko-litewskiego prawosławia. Według Kartaszowa było to charakterystyczne dla wschodniego chrześcijaństwa prawo uczestnictwa ludzi świeckich w opiece nad istniejącymi budynkami cerkiewnymi oraz prawo do udziału w budowie nowych obiektów cerkiewnych. W Państwie Moskiewskim – według Kartaszowa – przyjęło ono (szczególnie w okresie najazdu mongolskiego) charakter opieki, troski o potrzeby cerkiewne, szczególnie ze strony poszczególnych kniaziów i ogólnie władzy książęcej, państwowej. W Rzeczypospolitej natomiast, jak twierdzi Kartaszow, prawo to nabrało specyficznych cech, właściwych dla szeroko rozpowszechnionego na ziemiach polsko-litewskich ogólnego prawa patronatu, co doprowadziło w praktyce do wielu nadużyć i wypaczeń. Kartaszow z ogólnie pojętego jus patronatus wyprowadza pojęcie jus donandi, które tłumaczy jako tzw. podawanie, czyli prawo wpływu osób świeckich na obsadę urzędów cerkiewnych (biskupów, archimandrytów, ihumenów, proboszczów). Oprócz dwóch wspomnianych elementów prawa patronatu Kartaszow wyróżnia jeszcze prawo uczestnictwa świeckich w radach (zarządach) i sądach cerkiewnych⁷.

Wydaje się, że Kartaszow w samym prawie patronatu i podawania nie widzi niczego złego i absolutnie nie twierdzi, że było ono samo w sobie przyczyną kryzysu w Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej w XVI wieku. W prawie tym dostrzega jednak paralelę do zachodniego prawa inwestytury. Według Kartaszowa w Kościele rzymskokatolickim stosowanie prawa inwestytury było powodem rozpoczęcia się okresu konfliktów pomiędzy Kościołem a władzą świecką (państwową). Również w państwie

⁶ Na temat zakazu budowy nowych świątyń prawosławnych w Wielkim Księstwie Litewskim w czasach Aleksandra Jagiellończyka i wcześniej zob.: J. Fijałek, *Opisy Wilna aż do połowy XVII w.*, cz. II, „Atheneum Wileńskie”, R. II, 1924, s. 131 i nast.

⁷ А.В. Карташев, *Очерки по истории Русской Церкви*, Т. 1, s. 539-540.

polsko-litewskim – jak pisze Kartaszow – stosowanie świeckiego prawa wobec Cerkwi pociągało za sobą określone następstwa a podejmowane przez Cerkiew prawosławną działania w ramach swojego prawa kanonicznego, czyli postanowienia soborów, działalność bractw cerkiewnych nie równoważyły szkód jakie przynosiło działanie prawa patronatu. Według Kartaszowa najbardziej szkodliwym elementem prawa patronatu, powodującym osłabienie morale całego duchowieństwa było prawo podawania katedr biskupich. Stało się tak dlatego, że – jak twierdzi Kartaszow – zarówno katedra biskupia, jak i funkcje przełożonych monasterów (archimandrytów i ihumenów) zaczęły być traktowane, po prostu jako jedno z dochodowych stanowisk będących nagrodą za dotychczasowe zasługi państwowe lub wojskowe. Według rosyjskiego badacza dochodziło do handlowania stanowiskami biskupów i archimandrytów, bowiem mianowani na te stanowiska oddawali je w zamian za pieniądze innym zainteresowanym. Jak można zrozumieć Kartaszow uważał, że skala tego zjawiska była ogromna⁸.

Według Kartaszowa szerokie i swobodne stosowanie prawa patronatu na wszystkich szczeblach władzy świeckiej doprowadziło do naruszenia normalnego, stałego porządku cerkiewnego, osłabiało i powodowało moralny i duchowny rozkład kleru oraz ludzi świeckich. Kartaszow dokonuje następującego porównania. Jeżeli w cerkwi rosyjskiej, w okresie synodalnym, jej siły duchowe były poddane nadmiernej kontroli (Kartaszow pisze wręcz o ucisku) władzy świeckiej, to ucisk i rozkład tych sił pod kontrolą władz państwa polsko-litewskiego nie może być z niczym porównany co do swojej nienormalności i szkodliwości wobec Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej⁹. Z tezą Kartaszowa – w mojej ocenie – należy polemizować. Po pierwsze, powstaje pytanie, czy w ogóle można porównać sytuację wewnętrzną Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej w XV-XVI wieku z sytuacją wewnętrzną Cerkwi rosyjskiej, głównie w wieku XIX i na początku wieku XX. Po drugie, pisząc o negatywnych zjawiskach wokół Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej, należałoby spojrzeć na nie nie tylko poprzez pryzmat prawa patronatu i ewentualnego konfliktu na linii władza-

⁸ Ibidem, s. 540-541.

⁹ Ibidem, s. 541-542.

Cerkiew. Należy wziąć też pod uwagę chociażby wewnętrzną sytuację Cerkwi w Rzeczypospolitej (szkolnictwo, wykształcenie), a także, przede wszystkim, ogólny kontekst historyczny i położenie oraz stan wszystkich wyznań chrześcijańskich w ówczesnej Europie Środkowo-Wschodniej.

Przejdźmy teraz do wspomnianej już, dokonanej przez Kartaszowa oceny władców Rzeczypospolitej i ich stosunku do prawosławia w Polsce. Chodzi tu przede wszystkim o Zygmunta Starego, a także jego następcę Zygmunta Augusta. Oceniając panowanie Zygmunta Starego Kartaszow umieszcza je w szerszym planie i najpierw przypomina iż okres panowania Zygmunta I przypadł na czas rozwoju w Europie reformacji, która dotarła do Rzeczypospolitej w latach 20. XVI wieku, a na Litwę w latach 30. tegoż wieku z Prus. Jak zauważa Kartaszow forpocztę reformacji stanowili młodzi ludzie wykształceni na niemieckich uniwersytetach, wkrótce też w Królewcu utworzono uniwersytet którego absolwenci mieli pracować na rzecz poszerzenia protestantyzmu w Rzeczypospolitej i WKL. Z drugiej strony natomiast, jak twierdzi Kartaszow zarówno rzymskokatolickie jak i prawosławne duchowieństwo, nie było dobrze wykształcone, również jeśli chodzi o nauki teologiczne. Dlatego też protestantyzm stanowił poważne zagrożenie dla obu tradycyjnych wyznań na terenie Rzeczypospolitej. Temu zagrożeniu próbował zaradzić król Zygmunt Stary wprowadzając, jak pisał – słusznie zresztą – Kartaszow, następujące ograniczenia dotyczące luteranizmu (protestantyzmu): 1. zakazał młodym ludziom studiowania na zagranicznych protestanckich uniwersytetach; 2. zakazał wwożenia w granice Rzeczypospolitej ksiąg protestanckich; 3. nakazał, aby wszystkich przyjmujących protestantyzm poddawać prawu o heretykach¹⁰.

Należy zauważyć, że Kartaszow dość surowo ocenia Zygmunta I, podobnie zresztą, jak czyniła to dawna polska historiografia. Zwraca uwagę również fakt, iż Kartaszow dokonuje podsumowania działalności monarchy głównie przez pryzmat jego stosunku do reformacji, pomijając praktycznie całkowitym milczeniem jego stosunek do prawosławia. Nie zauważył Kartaszow roli Zygmunta Starego w potwierdzaniu praw Kościoła prawosław-

¹⁰ Ibidem, s. 582-583. Na temat edyktów skierowanych przeciwko luteranizmowi zob.: Z. Wojciechowski, *Zygmunt Stary (1506-1548)*, Warszawa 1979, s. s. 237 i nast.

nemu, wydawaniu zezwoleń na budowę cerkwi i monasterów, opiece nad majątkiem cerkiewnym, przestrzeganiu niezawisłości sądownictwa duchownego oraz nadawania godności i urzędów wyznawcom Cerkwi prawosławnej wbrew zastrzeżeniu przywileju horodelskiego. Polska historiografia już w okresie międzywojennym – Kazimierz Chodynicki i Aleksander Łapiński – uznała, że panowanie Zygmunta I było dla Kościoła prawosławnego okresem rozwoju, głównie ze względu na osobę monarchy, który traktował sprawy związane z życiem Cerkwi w sposób odpowiedzialny, rozumny, obcy fanatyzmowi religijnemu. Kartaszow natomiast, nawet gdy pisze o poprawie jakości życia duchowego wyznawców prawosławia w okresie sprawowania urzędu metropolity kijowskiego przez Józefa Sołtana, całą zasługę w tej materii przypisuje właśnie metropolicie, nie wiążąc wspomnianej poprawy jakości życia duchowego z ogólnymi warunkami życia prawosławnych w państwie polsko-litewskim stworzonymi w okresie panowania Zygmunta Starego¹¹.

Dokonany przez Kartaszowa opis stosunku Zygmunta I do protestantyzmu także wymaga przynajmniej kilku zdań komentarza. Oczywiście należy pamiętać, że Zygmunt I był głęboko wierzącym katolikiem, utrzymującym silną więź z papieżem. Początkowo rzeczywiście, poczynając od roku 1520 król wydał szereg edyktów i mandatów, zakazując w nich propagowania nauczania Marcina Lutra oraz spraw wymienionych już powyżej, a przytaczanych przez Kartaszowa. Mogłoby się wydawać, iż Zygmunt Stary rzeczywiście był nieprzejednanym obrońcą wiary katolickiej przed niezgodnymi z nauką Kościoła rzymskokatolickiego poglądami. Jednak, jak się wydaje, nie było to działanie wynikające z jakiejś szczególnej nadgorliwości polskiego władcy w zwalczaniu herezji. Bardziej wynikało z obawy papieża przed rozlaniem się fali reformacyjnej w Koronie. Podczas poselstwa do Rzeczypospolitej i Wielkiego Księstwa Litewskiego legata papieskiego Zachariasza Ferreri. Zygmunt Stary wydał pierwszy edykt skierowany przeciwko luteranizmowi (3 maja 1520 r.), a następne wydawał sukcesywnie do

¹¹ А.В. Карташев, *Очерки по истории Русской Церкви*, Т. 1, s. 569-573. Na temat stosunku Zygmunta Starego do prawosławia zob.: A. Łapiński, *Zygmunt Stary a Kościół prawosławny*, Warszawa 1937; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska*, s. 107-120, 127, 150-171.

roku 1540. W sumie wydał 9 edyktów, w których kolejno powtarzano to samo oraz grożono wygnaniem i konfiskatą mienia. Powstaje pytanie, dlaczego tych edyktów było aż tyle. Za Andrzejem Wyczańskim można wskazać, że ciągle ponawianie edyktów królewskich może świadczyć, albo o gorliwości monarchy w walce z reformacją, albo o bezskuteczności królewskich zakazów¹². To drugie wyjaśnienie wydaje się bardziej przekonujące jeśli zważymy na fakt, że Zygmunt Stary niezbyt mocno zabiegał o ich wyegzekwowanie, zwłaszcza, że większość edyktów antyreformacyjnych nie była drukowana, a co za tym idzie ich krąg oddziaływania musiał być ograniczony. Można też jeszcze dodać, że monarcha mógł obawiać się ruchu reformacyjnego jako ruchu społecznego czy wręcz jako pewnej rewolty mającej za zadanie zmienić istniejący porządek w strukturach społecznych i politycznych.

Opisując, co należy zauważyć niezbyt szeroko, położenie prawosławnych w Rzeczypospolitej za czasów Zygmunta Starego Kartaszow powołuje się głównie na opinie świadków epoki, przybyszy z zewnątrz, twierdząc iż ze strony prawosławnej nie zachowało się zbyt wiele dokumentów I tak, przytacza na przykład świadectwa rzymskokatolickiego niemieckiego duchownego Brauna, który przebywał w Wilnie. Braun opisał swoje wrażenia z pobytu na prawosławnym nabożeństwie. Jego uwagę zwróciła obecność ikonostasu w cerkwi oraz nabożna gorliwość obecnych w Cerkwi. Pisząc o prawosławiu Braun zauważa, iż prawosławni często chodzą w procesjach z ikonami. Jego uwagę zwróciły ikony św. Mikołaja i św. Pawła. Świętych tych uznał za szczególnie czczonych przez prawosławnych w Wilnie. Kartaszow komentując zapiski Brauna stwierdził, iż zagraniczny obserwator mimo woli podkreślił cechę charakterystyczną „zachodnio-ruskiego” prawosławia, którą według Kartaszowa było wywyższanie postaci apostoła Pawła nad apostoła Piotra w opozycji do Kościoła rzymskokatolickiego, który

¹² A. Wyczański, *Zygmunt Stary*, Warszawa 1985, s. 28. Por.: J. Brzozowski, *Otwartość religijna a interes państwa. Zygmunt I wobec wyznań i religii w latach 1506-1648, w: Od Kijowa do Rzymu. Z dziejów stosunków Rzeczypospolitej ze Stolicą Apostolską i z Ukrainą*, pod red. M. R. Drozdowskiego, W. Walczaka i K. Wiszowatej-Walczak, Białystok 2012, s. 670-671.

o nim (tj. o apostołe Pawle) zapomniał¹³. Muszę przyznać, że jest to opinia zdumiewająca. Nigdy nie słyszałem, by kult apostoła Pawła w Kościele prawosławnym rozwinął się w opozycji do kultu apostoła Piotra w Kościele rzymskokatolickim.

Również postać następcy Zygmunta Starego na tronie polskim, Zygmunta Augusta została przez Kartaszowa oceniona przez pryzmat jego stosunku do protestantyzmu. Według Kartaszowa Zygmunt August był wielkim zwolennikiem reformacji. Korespondował z Lutrem, Filipem Melanchtonem i Janem Kalwinem. To w okresie panowania Zygmunta Augusta protestantyzm odniósł szczególne sukcesy w Rzeczypospolitej i WKL. W szybkim tempie powstawały zbory protestanckie, sukcesywnie rozwijała się sieć protestanckiego szkolnictwa. Kartaszow zauważa również, że protestantyzm stał się wyznaniem znacznej części możnowładztwa, głównie w WKL. W tym kontekście wymienia on przede wszystkim Mikołaja Radziwiłła Czarnego, który był mecenasem kalwinizmu na Litwie fundując zbory, szkoły czy sprowadzając uczonych teologów i duchownych oraz jego brata Mikołaja Radziwiłła Rudego. W ten sposób dochodzimy do kluczowego momentu w opisie Kartaszowa, dotyczącego sytuacji wyznania prawosławnego w okresie szybkiego rozwoju wyznań reformowanych w WKL. Kartaszow stwierdza, że to właśnie wówczas znaczna część przedstawicieli prawosławnych rodów magnackich z ziem ruskich Korony i WKL przyjęła protestantyzm. Jako tych którzy protestantyzm przyjęli wymienia: Chodkiewiczów, Wołłowiczów, Sapiehów, Horskich czy Wiśniowieckich. Twierdzi, że do połowy lat 60. XVI wieku w eparchii metropolitalnej było około 600 szlacheckich rodzin prawosławnych. Później zostało ich tylko 16. Jest to w sposób oczywisty liczba zanizona, nie do końca jednak wiadomo, jak traktować te dane, może Kartaszowowi chodziło o rody, a nie o rodziny, mimo że w tekście rosyjskojęzycznym używa on określenia „siemiejstw”, a nie „rodow”. Kartaszow stara się wytłumaczyć motywy przechodzenia na protestantyzm magnaterii wyznania prawosławnego opozycją tejże wobec rzymskiego katolicyzmu. Mówi, że magnaci chcąc uniknąć polonizacji woleli zostać protestantami niż rzymskimi katolikami, zauważa jednak, że

¹³ А.В. Карташев, *Очерки по истории Русской Церкви*, Т. 1, s. 581.

znaczna część magnaterii wyznań protestanckich w konsekwencji przeszła później na rzymski katolicyzm¹⁴.

Według Kartaszowa przy prawosławiu trwało jedynie mieszczaństwo i niższe warstwy społeczne, chociaż również ich dola była trudna. Miara tej doli, jak pisał Kartaszow, było to, że w samym tylko województwie nowogrodzkim na skutek działalności protestantów zamknięto (zniszczono lub zamieniono na zbory – trudno również tutaj dociec co konkretnie miał Kartaszow na myśli) ponad 650 cerkwi¹⁵. Wydaje się, że tutaj również liczba ta jest nieprawdopodobna, podobnie jak przyczyny ewentualnego „zamykania” cerkwi. Żaden ze znanych mi historyków nie opisał jakichkolwiek okoliczności tak masowego spadku liczby świątyń prawosławnych na tym obszarze (przypominam, że w jego skład wchodziło też Księstwo słuckie, gdzie prawosławie cieszyło się wyjątkową opieką kniaziów Olelkowiczów) od połowy XVI wieku.

Do postaci Zygmunta Augusta Kartaszow wraca przy opisie okoliczności zawarcia unii lubelskiej w 1569 r. Według Kartaszowa unia lubelska była swoistym wstępem do planowanej unii wyznaniowej, co jak stwierdził uczoney, zostało zapowiedziane przez samego Zygmunta Augusta, który zadeklarował rozpoczęcie prac nad unią kościelną. Nie opisuje jednak Kartaszow kroków jakie podjął król w tym kierunku. Twierdzi natomiast, że to zawarcie unii lubelskiej umożliwiło sprowadzenie do Polski jezuitów, których działalność wobec prawosławnych i protestantów ocenia negatywnie¹⁶. Jak wiadomo jezuitów do Polski sprowadził już w 1564 r. biskup warmiński Stanisław Hozjusz, a przygotowania do obecności jezuitów w Rzeczypospolitej trwały od połowy lat 50. XVI wieku. Być może Kartaszow połączył datę zawarcia unia lubelskiej z przybyciem jezuitów do WKL w tym samym roku i otwarciem w Wilnie kolegium jezuickiego w 1570 roku, co dało podstawę do wyżej przytoczonego twierdzenia o przyczynach sprowadzenia jezuitów do Polski. Według mnie nie można mówić również o bezpośredniej

¹⁴ A.В. Каргашев, *Очерки по истории Русской Церкви*, T. 1, s. 583-584.

¹⁵ Ibidem, s. 584.

¹⁶ Ibidem, s. 589-594. Na temat sprowadzenie jezuitów do Polski zob.: M. Żukow-Karczewski, *Sprowadzenie jezuitów do Polski*, „Kalendarz Serca Jezusowego 1990”, Kraków 1989, s. 75-82.

zależności pomiędzy zawarciem unii lubelskiej a przybyciem jezuitów w granice WKL.

Wracając jeszcze do jezuitów i ich działalności, Kartaszow twierdzi, że to system szkolnictwa jezuickiego w znacznym stopniu przyczynił się do opuszczania szeregów Kościoła prawosławnego przez wiernych, głównie pochodzenia szlacheckiego. Ponadto twierdzi, że szczególne znaczenie dla prawosławnych miała działalność Piotra Skargi, który, jak zauważył Kartaszow ożywił dawną ideę unii florenckiej i za jej pomocą chciał połączyć prawosławnych z katolikami w jeden organizm kościelny. Należy przyznać, że Kartaszow pisze o działalności Skargi w tym okresie, w sposób wyważony, nie ocenia ani samej osoby Piotra Skargi, ani jego działalności w sposób negatywny. Zauważa natomiast, że książka Skargi „O jedności Kościoła Bożego i o greckim od tej jedności odstąpieniu” była napisana biegle, krasomówczo, ze znakomitą znajomością historii i mogła być atrakcyjna dla prawosławnego czytelnika. Gdy w kolejnych ustępach książki Kartaszow mówi i przygotowaniach do podpisania unii wyznaniowej, jego ocena Piotra Skargi jest już nieco inna. Kartaszow dostrzega jego rolę w dziele przygotowania unii i ocenia ją negatywnie¹⁷.

Ostatnim władcą Rzeczypospolitej, którego oceny podjął się Kartaszow był Zygmunt III Waza. Kartaszow nazywa go „królem unii” uważając go za architekta unii wyznaniowej pomiędzy katolikami a prawosławnymi. Twierdzi, że dążenie do zawarcia unii było najważniejszym elementem polityki wyznaniowej Zygmunta III i to dzięki jego poparciu i zaangażowaniu została podpisana unia brzeska. Kartaszow ocenia Zygmunta III zdecydowanie negatywnie i nawet jeśli pisze o tym, że król wydawał w latach 90. XVI wieku akty korzystne dla prawosławnych (głównie bractw cerkiewnych) to robił to jedynie po to by „nie rozdrażniać” wyznawców Kościoła prawosławnego¹⁸.

Jeżeli chodzi o Stefana Batorego, ten władca również występuje na łamach omawianej książki Kartaszowa, ale autor nie poświęca mu wydzielo-

¹⁷ A.B. Карташев, *Очерки по истории Русской Церкви*, Т. 1, s. 595-596, 620, 628 i nast.

¹⁸ Ibidem, s. 613-614.

nych, odrębnych podrozdziałów. Opisuje jednakże działania Stefana Batorego wobec Kościoła prawosławnego w okresie jego panowania, zwracając wyjątkową uwagę na problem wprowadzenia kalendarza gregoriańskiego oraz rolę jaką monarcha odegrał w sprawie bezprawnego zajęcia przez biskupa łuckiego Jonasza monasteru żydyczyńskiego w 1582 r. Kartaszow nie dokonuje oceny działań Stefana Batorego jednak z opisu wynika, że działania przyczyniły się do uspokojenia sytuacji wokół monasteru, mimo iż monaster z rąk Jonasza trzeba było odbijać zbrojnie¹⁹.

Kartaszow w odrębnych podrozdziałach opisuje natomiast postaci XV i XVI-wiecznych metropolitów kijowskich analizując stan Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej również przez pryzmat ich działalności. Spośród metropolitów z wieku XV najwięcej miejsca poświęcił Grzegorzowi Bułgarowi (1458-1473). Zgodnie z aktualnym do dzisiaj punktem widzenia historyków Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej, Kartaszow uważał Grzegorza Bułgara za zwolennika unii pomiędzy katolikami i prawosławnymi. Świadczyła o tym nominacja Grzegorza na kijowski tron metropolitalny dokonana w porozumieniu z papieżem Piusem II i królem Kazimierzem Jagiellończykiem. Co więcej Kartaszow twierdził, że unia katolicko-prawosławna w granicach Polski i Wielkiego Księstwa Litewskiego faktycznie się dokonała wraz z nominacją Grzegorza Bułgara, chociaż jak sam przyznaje unia ta była wyłącznie „grzechem episkopatu”, a nie wiernych. Mianowanie Grzegorza metropolitą kijowskim odbyło się bowiem w czasie gdy żył jeszcze wcześniejszy nominat na metropolię kijowską Jonasz (1448-1461), początkowo akceptowany jako metropolita moskiewski i równocześnie kijowski zarówno przez Kazimierza Jagiellończyka jak i przez wielkiego księcia moskiewskiego Wasyla II Wasylewicza Ślepego. Kartaszow pisze, że Kazimierz zabiegał u Wasyla o akceptację (w sensie dyplomatycznym nie kanonicznym) Grzegorza Bułgara, jako metropolitę kijowskiego, ale zabiegi te mimo kilkukrotnych powtórzeń nie przyniosły rezultatu. Według Kartaszowa Grzegorz Bułgar początkowo nie był również akceptowany przez biskupów i duchowieństwo prawosławne w Rzeczypospolitej i w WKL. Jak stwierdził Kartaszow, Grzegorz ostatecznie powrócił na łono

¹⁹ Ibidem, s. 610-613, 615-616.

prawosławia w 1469 roku, co spowodowało „uspokojenie” sytuacji w granicach metropolii kijowskiej. Niestety historyk rosyjski nie podał jakichkolwiek okoliczności i powodów wspomnianego powrotu Grzegorza do prawosławia, rozumianego według mnie jako odstępnie od idei unijnych²⁰.

Spośród XVI-wiecznych metropolitów kijowskich najszerzej opisani zostali przez Kartaszowa Józef I Bułharynowicz oraz Michał Rahoza.

Opisując postać Józefa I, Kartaszow najwięcej miejsca poświęca okolicznościom jego wyboru na kijowski tron metropolitalny. Według Kartaszowa wybór Józefa Bułharynowicza na stanowisko metropolity kijowskiego został dokonany dlatego, że ten był zwolennikiem unii pomiędzy Kościołami: rzymskokatolickim i prawosławnym. Kartaszow pisze, że wybór ten został zatwierdzony przez patriarchę Nifonta II, co rzeczywiście miało miejsce, współcześnie pisze o tym chociażby prof. A. Mironowicz. Jednakże, jak twierdzi Kartaszow, zatwierdzenie patriarsze uzyskane zostało drogą oszustwa. Patriarcha miał zostać wprowadzony w błąd przez posłów zabiegających o zatwierdzenie Józefa Bułharynowicza, którzy twierdzili, że Józef może już objąć tron metropolitalny, gdy w rzeczywistości nie miał on jeszcze takiego prawa. Kartaszow podaje datę śmierci metropolity Makarego – 1 maja 1497 i twierdzi, że potwierdzenie patriarsze dotarło do Kijowa 10 maja 1497 i umożliwiło objęcie katedry metropolitalnej przez Józefa. (Prof. A. Mironowicz uważa, że zatwierdzenie Józefa jako metropolity przez patriarchę Nifonta II miało miejsce w 1500 r.) Ponadto Kartaszow stwierdził, że poprzednik metropolity Józefa, metropolita kijowski Makary, został „prowokacyjnie zabity” przez zwolenników unii, by „oswobodzić” tron metropolitalny i mianować metropolitą Józefa uważanego za zwolennika unii. W innym miejscu Kartaszow napisał, że prowokacją wobec metropolity Makarego było „wysłanie go” w podróż z Nowogródka do Kijowa, ze świadomością, że może zginąć po drodze, zaznaczając wszakże, że jest to tylko hipoteza²¹.

²⁰ Ibidem, s. 543-546,

²¹ A.В. Карташев, *Очерки по истории Русской Церкви*, Т. 1, s. 554, 555-556 i nast.; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie*, s. 198-199.

Po objęciu funkcji metropolity Józef Bułharynowicz wysłał list do papieża Aleksandra I, w którym potwierdzał chęć przyjęcia unii. Pismo to nosiło datę 20 maja 1500 roku. Jak zauważył – słusznie zresztą – Kartaszow, odpowiedź nie przyszła bezpośrednio na ręce metropolity Józefa. Brewe papieża Aleksandra I z 1501 r. zostało przesłane rzymskokatolickiemu biskupowi wileńskiemu Wojciechowi Taborowi i zawierało podziękowanie metropolicie Józefowi za zainteresowanie problemem unii. Jednak w słowach skierowanych do biskupa Wojciecha Tabora papież zaleca ostrożność w rozmowach z prawosławnymi, zarówno ze względów dogmatycznych jak i politycznych (chodziło o nie prowokowanie wielkiego księcia moskiewskiego Iwana do wojny z Rzeczypospolitą). Ponadto papież wyraził zdziwienie, że Józef jest tak zainteresowany unią, a zatwierdzenia swojej nominacji szukał u patriarchy Konstantynopolitańskiego, zamiast u patriarchy unickiego Jana, którego papież nazywa jedynym prawowitym patriarchą Konstantynopola. Dlatego, aby zostać przyjętym do unii, Józef powinien zrezygnować – jak stwierdził w swym posłaniu Aleksander I, ze wszystkich godności nadanych mu przez patriarchę rezydującego w Konstantynopolu. Podobne stanowisko papież zajął w liście do króla Aleksandra Jagiellończyka. Żądanie papieskie nie zostało przyjęte przez Józefa Bułharynowicza, ale Kartaszow daje do zrozumienia, że głównym powodem była rychła śmierć metropolity w 1501 r.²²

Charakterystyka metropolity Michała Rahozy została napisana przez Kartaszowa przez pryzmat tego, że Michał Rahoza został pierwszym po 1596 r. kijowskim metropolitą unickim. Pisząc o wyborze Michała Rahozy na stanowisko prawosławnego metropolity Kartaszow zaznacza, że był on kandydatem wygodnym dla króla Zygmunta III i jego otoczenia. Ponadto zauważa, że Rahoza miał miękki charakter, często nazywa go (Rahożę) „małoduszny”. Ta miękkość charakteru – według Kartaszowa – przyczyniła się właśnie do tego, że Rahoza, pod wpływem namów innych, stał się zwolennikiem unii. Skądinąd wiadomo, że do unii przekonywali Rahożę

²² A.В. Каргашев, *Очерки по истории Русской Церкви*, Т. 1, s. 559-564; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczypospolita Polska*, s. 71-72; *Summariusz dokumentów do dóbr supraskich*, opracował A. Mironowicz, Białystok 2009, s. 18.

Cyryl Terlecki i Hipacy Pocij, Kartaszow wśród mających wpływ na Rahożę wymienia jeszcze jezuitów wileńskich. Myślę, że słusznym byłoby też dopisanie do tej listy kanclerza Jana Zamojskiego, który wywierał presję na niezdecydowanego w sprawach unii metropolitę Michała i konsultował się w tej sprawie w lutym lub marcu 1595 r. z biskupem łuckim, egzarchą patriarchalnym Cyrylem Terleckim, omawiając z nim warunki na jakich Michał Rahoza zdecydował się przystąpić do unii. Jak wiadomo, po tych konsultacjach biskup łucki udał się do metropolity. Ten uzależnił swoją akceptację przyszłej unii od zagwarantowania przez króla równych uprawnień duchowieństwa prawosławnego z łacińskim, obrony biskupów ruskich przed patriarchami i ich wysłannikami oraz od zapewnienia władcykom miejsc w senacie. Była to bardzo ważna deklaracja, bowiem zwolennicy unii wciąż nie byli do końca pewni postawy jaką zajmie wobec ich planów metropolita kijowski. Również Kartaszow dostrzega ten problem przywołując list ówczesnego biskupa włodzimierskiego Hipacego Pocija do Michała Rahozy z 11 lutego 1595 r. W liście tym Pocij prosi Rahożę, aby ten nie uważał sprawy unii za mało ważną i by powiadomił go (Pocija) co o unii myśli. Zapewnia jednocześnie o swoim oddaniu i poparciu dla metropolity kijowskiego.

Opisując okoliczności podniesienia (chirotonii) Michała Rahozy do godności metropolity w 1589 r. przez patriarchę Konstantynopola Jeremiasza II Kartaszow wskazuje na, w jego przekonaniu niekonsekwencję patriarchy. Według Kartaszowa ironią losu było to, że patriarcha Jeremiasz, wcześniej przebywając w Moskwie bardzo niechętnie zgodził się na podniesienie metropolity moskiewskiego Jonasza do godności patriarchy, natomiast w granicach Rzeczypospolitej stosunkowo łatwo zgodził się na uczynienie metropolitą, jak się wyraził Kartaszow, kandydata jezuitów i odstępcę od prawosławia. Powstaje pytanie, czy patriarcha Jeremiasz mógł przypuszczać, że wkrótce Rahoza przekona się do unii wyznaniowej. Według mnie nie. Ponadto wydaje mi się, że określenie „odstępca od prawosławia” wobec Michała Rahozy w odniesieniu do jego działań z końca lat 80. XVI wieku jest po prostu nieuzasadnione. Kartaszow twierdzi też, że patriarcha mimo wszystko nie dowierzał Rahozie bowiem uczynił Cyryla Terleckiego swoim egzarchą (według Kartaszowa był to zły wybór, bowiem Terlecki okazał się

jednym z głównych architektów unii po stronie prawosławnej), a biskupa włodzimierskiego Melecjusza Chreptowicza prototroniuszem. Można przypuszczać, że w ten sposób patriarcha chciał osłabić władzę metropolity i spowodować, że Cerkiew w Rzeczypospolitej będzie zarządzana bardziej kolegialnie. Warto w tym miejscu dodać, że w XVII wiecznym prawosławnym dziele polemicznym zatytułowanym „Perestroha” zamieszczono fragment, który może być potwierdzeniem słów Kartaszowa o nieufności Jeremiasza II wobec Michała Rahozy. Według autora tego dzieła zgadzając się na podniesienie Michała Rahozy do godności metropolity patriarcha miał powiedzieć: „jeżeli jest godzien, stosownie do waszego słowa, niech będzie godzien, ale jeżeli nie jest godzien, a wy udajecie, że jest godzien, to ja jestem czysty”²³.

Niewiele słów poświęcił Kartaszow metropolicie Józefowi Sołtanowi, głównie opisując jego rolę w zwołaniu i przeprowadzeniu obrad soboru prawosławnego w Wilnie w 1509 r., który poświęcony został uporządkowaniu spraw wewnętrznych Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej. Ponadto Kartaszow zauważył, że za czasów metropolity Józefa nastąpiło ożywienie duchowe wśród wiernych, o czym wspominałem już wcześniej²⁴.

Kartaszow w swoim dziele porusza również problem bractw cerkiewnych, szkolnictwa prawosławnego, wydawnictw prawosławnych, szczególnie podkreślając znaczenie wileńskiego bractwa św. Trójcy, działalności akademii Ostrogskiej oraz wydania z inicjatywy księcia Konstantego Ostrogskiego w 1581 r. Biblii cerkiewnosłowiańskiej zwanej Ostrogską, wydrukowanej przez znanego drukarza Iwana Fiodorowa²⁵.

²³ А.В. Каргашев, *Очерки по истории Русской Церкви*, Т. 1, s. 624-648; *Акты, относящиеся к истории Западной России*, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Т. 4: 1588-1638; Санкт-Петербург 1851, s. 26; Zob.: Т. Кемпа, *Metropolita Michał Rahoza a unia brzeska*, „Klio” 2002, t. 2, s. 48-100; A. Borkowski, *Patriarcha Konstantynopolitański Jeremiasz II Tranos w Rzeczypospolitej*, w: *The Orthodox Church in the Balkans and Poland Connections and Common Tradition*, ed. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, W. Walczak, Białystok 2007, s. 55-76.

²⁴ А.В. Каргашев, *Очерки по истории Русской Церкви*, Т. 1, s. 569-573.

²⁵ Ibidem, s. 596 i nast.; s. 600 i nast.; s. 603 i nast.

*

Drugim bohaterem niniejszego tekstu jest Georges (Gieorgij) Florovskij i jego książka „Drogi ruskiej teologii”. Z jednej strony można mówić o tej pozycji jako o klasycznym dziele przedstawiającym rozwój ruskiej i rosyjskiej teologii prawosławnej. W wydaniu tej książki z 1981 r. autor przedmowy, uczeń Florovskiego o. John Meyendorff pisał między innymi, że mimo iż Florovski z wykształcenia nie był teologiem, to jednak jego dzieło jest oparte na solidnych fundamentach patrystycznych. Bardzo ciekawa wydaje mi się uwaga jednego z recenzentów książki Florovskiego, rosyjskiego filozofa Mikołaja Bierdajewa, który stwierdził, że książka powinna raczej nosić tytuł „Bezdroża ruskiej teologii”, bowiem Florovski obnażył w niej wszystkie braki i niedostatki a także, jeżeli można użyć takiego sformułowania, odchylenia ruskiej teologii od tradycyjnej, opartej na czystej nauce Ojców Kościoła teologii prawosławnej²⁶.

Książka Florovskiego jest interesująca nie tylko dla teologów czy filozofów, ale też dla historyków, bowiem znajduje się w niej wiele odniesień do historii w ogóle, do dziejów Państwa Moskiewskiego, Rosji, a także do Rusi Kijowskiej i wschodnich terenów dawnej Rzeczypospolitej. Jeden z jej rozdziałów zatytułowany jest „Spotkanie z Zachodem” i do niego właśnie chcę teraz nawiązać. Na początku tego rozdziału Florovski zauważa, że dla prawosławnych (czy też raczej, jak pisze Florovski, mieszkańców ruskiego Zachodu) już XVI wiek był był czasem strasznym i tragicznym. Te dość przesadne, jak się z dzisiejszej perspektywy wydaje określenia, odnosiły się przede wszystkim do pojawienia się na obszarze Polski i Litwy reformacji, a także do pojawienia się w Polsce jezuitów, i, jak pisał Florovski, uzyskania przez nich znacznych wpływów na dworze Zygmunta III Wazy. Według Florovskiego najznakomitszymi pisarzami ruskimi na terenie Rzeczypospolitej byli wychodźcy z Państwa Moskiewskiego: książę Andrzej Kurbski i starzec Artemiusz. Florovski podaje, że wielkość Kurbskiego polegała nie na

²⁶ Н.А.Бердяев, *Ортодоксия и Человечность*, (Прот. Георгий Флоровский, Пути русского богословия), w: *Типы религиозной мысли в России, Собрание сочинений*, Т. III, Париж 1989, s. 714; И. Ф. Мейендóрф, *Предисловие*, w: Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, Париж 1988, s. VI-VII i nast.

tym, że był erudytą i wydawcą dzieł ważnych dla duchowości prawosławnej. Kurbski był wielki dlatego – twierdzi Florovski – że posiadał „wyczuć” czasu mu współczesnego. Chciał w sposób twórczy rozwinąć naukę Ojców Kościoła, by umocnić i utrwalić tradycję bizantyjską. Według Florovskiego Kurbski był nosicielem kompleksowej kulturalno-religijnej idei, którą można nazwać ideą słowiańsko-greckiej prawosławnej kultury²⁷.

Ponadto Florovski zauważa, że w drugiej połowie XVI wieku rozpoczął się w Rzeczypospolitej okres rozwoju prawosławnej literatury religijnej. W tym kontekście wymienia on Biblię Ostrogską o której już była mowa, a którą nazywa zabytkiem o charakterze oświatowym i teologicznym. Niejako przy okazji Florovski zauważa, że Ostróg, jako centrum kultury prawosławnej w Rzeczypospolitej był nosicielem tych samych idei o których wspominał w odniesieniu do księcia Kurbskiego. Oprócz pisarzy i myślicieli związanych z Ostrogiem (Florovski ma tu na myśli: Herasyma Smotryckiego, Wasyla Suraskiego, Demiana Nalewajkę a także Iwana Fiodorowa) wśród pisarzy prawosławnych II połowy XVI wieku wymienia przede wszystkim Iwana Wszeńskiego i jego utwory polemiczne skierowane przeciwko idei unii wyznaniowej z Kościołem rzymskokatolickim, w których jak pisał Florovski przeciwstawił „zachodniemu mędrkowaniu” prostotę myśli. Pisząc o literaturze prawosławnej tego okresu Florovski wymienia jeszcze dzieło „Apokrisis” autorstwa Krzysztofa Filaleta. Według Florovskiego było to bardzo ważne dzieło dla polskiego prawosławia bowiem stanowiło odpowiedź na dzieło Piotra Skargi o soborze unijnym w Brześciu. Florovski oczywiście zdaje sobie sprawę, że prawdziwym autorem „Apokrisis” był Marcin Broniewski, kalwiński pisarz i dyplomata. Zauważa zresztą, że tekst „Apokrisis” był bliski dziełu „Institutiones christianae” Jana Kalwina. Dodać można, że we współczesnych opracowaniach pojawiają się jeszcze porównania tekstu Filaleta do prac Marcina Lutra czy Filipa Melanchtona²⁸.

W dalszej części tekstu Florovski nawiązuje do problemu unii brzeskiej i reakcji na nią środowisk prawosławnych.

²⁷ Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, s. 30-34.

²⁸ Ibidem, s. 36-38.

O samej unii Florovski pisze, że w istocie była rozłamem, który podzielił cerkiew ruską – duchowieństwo i naród – na dwie części. Uczony twierdzi, że unia była dziełem duchowieństwa – ma na myśli duchowieństwo ruskie – głównie biskupów, którzy działali w oderwaniu od niższego duchowieństwa i wiernych, którzy z kolei nie mieli w tej sprawie nic do powiedzenia. Doprowadziło to, używając określenia Florovskiego, do dziwnej sytuacji – unici biskupi stanęli na czele prawosławnego ludu. To właśnie było przyczyną walki prawosławnych z unią. Na czele tej walki stanęły bractwa cerkiewne, które od początku swego istnienia były instytucjami mającymi na celu obronę prawosławia przed różnego rodzaju krzywdami. Po unii brzeskiej ten cel działania bractw został jeszcze bardziej uwypuklony. To właśnie bractwa, jak zauważa Florovski otwierały drukarnie czy organizowały szkoły. Szkoły te były organizowane według wzorca greckiego, bizantyjskiego i wzorzec utrzymał się w szkołach brackich do połowy XVII wieku. Według Florovskiego, wierność temu wzorcowi, opartemu na bizantyjskiej patrystyce, była jedynym gwarantem zwyciężenia unii i jej wszelkich konsekwencji.

Florovski zwraca też uwagę na rolę Ławry Pieczerskiej w walce wyznaniowej. Oczywiście Ławra od wielu wieków była ważnym ośrodkiem duchowości prawosławnej na mapie Rzeczypospolitej, jednak Florovski zauważa, że od połowy drugiej dekady XVII wieku w Ławrze działała grupa uczonych mnichów, kierowanych przez przełożonego Ławry archimandrytę Elizeusza Pletienieckiego. Osiągnięciem tej grupy było założenie drukarni, szkoły oraz powołanie bractwa cerkiewnego (szkoła i bractwo działały nie przy Ławrze, a przy kijowskiej cerkwi Objawienia Pańskiego – P. Ch.). Wśród członków grupy stworzonej przez archimandrytę Elizeusza Florovski wymienia: Pambo Beryndę, autora „Leksykonu sławiano-rosyjskiego”, Tarasa Zemkę, wykształconego wydawcę (redaktora) ksiąg liturgicznych oraz Wawrzyńca (Ławrencjusza) Zizanię, autora „Katechizmu”, który to „Katechizis” według Florovskiego był dziełem nieudanym. Nie zapomina też o Zachariaszu Kopysteńskim i jego „Palinodii”. Przyznając ważność dzieł wymienionych autorów Florovski mówi jednocześnie o tym, że pisząc je korzystali oni ze źródeł zachodnich. Wydaje się, że w samym korzystaniu ze źródeł pochodzenia łacińskiego Florovski nie widzi nic złego, zauważa bo-

wiem, że była to wówczas konieczność, a nowe pokolenie intelektualistów cerkiewnych było wykształcone w oparciu o wzorce zachodnie. Uważa jednak, że nadmierne korzystanie ze źródeł powstałych na Zachodzie i odejście od wzorców greckich, patrystycznych prowadziło do błędnych wniosków oraz do ulegania poglądom wyrażonym w tych źródłach. Przykładem jest dla Florovskiego osoba i działalność Cyryla Trankwilliona-Stawrowieckiego. Według rosyjskiego badacza w dziełach Trankwilliona-Stawrowieckiego wyraźne były wpływy tomizmu – to one spowodowały oskarżenia o herezję, a później, jak można zrozumieć z tekstu Florovskiego były przyczyną przejścia Trankwilliona-Stawrowieckiego na unię²⁹.

Dużo miejsca poświęca Florovski osobie metropolity Piotra Mohyły, który jest dla niego postacią, jak sam twierdził, zagadkową i wieloznaczną. Według niego trudno pojąć, czy Mohyła był rzeczywistym zwolennikiem prawosławia, czy zręcznym zwolennikiem kompromisu. Z drugiej strony przyznaje, że Mohyła miał autentyczny wpływ na dzieje Kościoła prawosławnego w pierwszej połowie XVII wieku i dlatego z jego osobą związana jest cała epoka w dziejach zachodnio-ruskiej cerkwi i kultury. Pytanie tylko, w jaki sposób Florovski widzi ten wpływ na dzieje Kościoła o którym sam pisze? Według Florovskiego już samo wstąpienie w szeregi mnichów kijowskiej Ławry było podyktowane chęcią zrobienia kariery. Dlatego też wkrótce Piotr Mohyła został archimandrytą, a jego kandydatura na to stanowisko została „podpowiedziana” przez polskie władze. Również założenie szkoły w Ławrze jest dla Florovskiego przykładem wspomnianej wieloznaczności postaci Mohyły. Miała to być bowiem w zamyśle szkoła polsko-łacińska, powołana dla przeciwwagi wobec już istniejącej szkoły brackiej opartej na tradycyjnych słowiańsko-bizantyjskich podstawach, z programem nauczania zapożyczonym ze szkół jezuickich. O tym zamyśle świadczyć miały cytowane przez Florovskiego oskarżenia ze strony Kozaków i części kijowskie-

²⁹ Ibidem, s. 39-44. Na temat katechizmów prawosławnych przełomu XVI i XVII wieku w Rzeczypospolitej zob.: М. А. Корзо, *Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI-XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований*, Москва 2007. Na temat osoby i działalności Cyryla Trankwilliona-Stawrowieckiego zob.: М. Кучуńska, *Ruska homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej. Ewolucja gatunku – specyfika funkcjonalna*, Szczecin 2004.

go duchowieństwa wobec Mohyły, które przytaczał w swoim dziele „Exegesis, to jest danie sprawy o szkołach kijowskich i winnickich”. W mojej ocenie zamysłem Mohyły było raczej stworzenie szkoły, która swoim poziomem i programem nauczania mogła dorównywać już istniejącym szkołom innych wyznań – stąd też w programie nauczania język łaciński bez znajomości którego trudno było uchodzić wówczas za człowieka wykształconego. Zrozumiałe jest też, mogło to nie podobać się prawosławnym środowiskom nastawionym konserwatywnie. Należy też zauważyć, że Kossow, autor źródła na które powołuje się Florovski wyłożył w nim założenia reformy oświatowej, przedstawiał argumenty za nauczaniem łaciny w szkołach prawosławnych i tłumaczył korzyści z kształcenia duchowieństwa, czyli opowiedział się za programem wdrażanym przez otoczenie Mohyły (sam Kossow był zresztą członkiem tego otoczenia, co także nie uszło uwadze Florovskiego). Florovski konkluduje, że najprawdopodobniej Mohyła miał zamiar stworzyć na terenie Rzeczypospolitej sieć łacińsko-polskich szkół dla prawosławnych, coś na kształt oświatowo-cerkiewnego zakonu. Miało to prowadzić, według Florovskiego, do zjednoczenia kulturowego „ruskich i nie-ruskich” mieszkańców wschodnich ziem Rzeczypospolitej. W związku z istnieniem całej grupy zwolenników Piotra Mohyły Florovski twierdzi ponadto, że wszyscy oni byli zwolennikami chrześcijańskiego Zachodu, a nie Wschodu i wdrażany przez nich program był swego rodzaju uniatyzmem, ukrytym romanizmem. Można powiedzieć, że w swoich przypuszczeniach Florovski idzie jeszcze dalej bowiem twierdzi, że działania te mogły doprowadzić do zjednoczenia unitów i dyzunitów pod władzą kościelną jednego patriarchy zależnego zarówno od Konstantynopola jak i od Rzymu, a Mohyła był kandydatem na to stanowisko. Według Florovskiego nie było przeszkód dogmatycznych (nie mylić z kanonicznymi) by Mohyła został takim patriarchą, gdyż poglądy dogmatyczne Mohyły były identyczne z Rzymem. Na dodatek Florovski twierdzi, że poglądy Mohyły były zbieżne z poglądami Melecjusza Smotryckiego z okresu jego podróży do krajów wschodnich, która zaowocowała dziełem „Apologia peregrynacji do krajów wschodnich” (1628)³⁰.

³⁰ Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, s. 44-46.

W mojej opinii Florovski dość jednostronnie patrzy na program wdrażany przez Mohylę i pomija pewne uwarunkowania w których przyszło Mohyle działać. Już prof. A. Naumow zauważył, że Mohyla był świadom niemożności scalenia unitów i prawosławnych w jeden organizm ponieważ warunki, które doprowadziły do ich rozejścia się nie uległy zmianie. Dlatego też Mohyla poświęcił się wewnętrznemu przeorganizowaniu Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej. Zrozumiał, że jedyną formą obrony przed zepchnięciem polsko-litewskiego prawosławia na margines życia kulturalnego, a co za tym idzie i politycznego Rzeczypospolitej jest przejście modelu kultury przeciwnika z jednoczesną zmianą funkcji jego części składowych. Trzeba było wyjść z kręgu własnych tradycji (nie negując jej jednocześnie), zaakceptować fakt koegzystencji z kulturą Zachodu i znaleźć sposób, by jego nieustanna presja nie zniszczyła tego co w prawosławiu jest najcenniejsze – duchowości, indywidualności i soborowości. Dopuszczał więc zachodni model kulturowy w funkcji opozycyjnej i eksplikacyjnej. W ten sposób po raz pierwszy w dziejach Europy zachodnia forma kulturowa została przeorganizowana tak, że stała się środkiem obrony Wschodu przez Zachodem, mechanizmem autonomizującym prawosławie na ziemiach polsko-litewskich w stosunku do środowiska katolickiego i w odniesieniu do innych struktur prawosławnych. Ponadto należy zauważyć, że sam Mohyla nigdy nie ubiegał się o godność patriarchy, była raczej nim kuszony przez tych którzy byli rzeczywistymi zwolennikami unii. Jeszcze, co do identyczności poglądów Mohyły z poglądami Smotryckiego, wydaje się, że to również opinia przesadzona, bowiem dzieło Smotryckiego zostało osądzone na soborze w prawosławnym w Kijowie w 1629 roku, którego uczestnikiem był Piotr Mohyla. Sobór zmusił Smotryckiego do wyrzeczenia się tez zawartych w „Apologii”, a samą „Apologię” uroczyście spalono. Wkrótce prawosławni pisarze kijowscy stworzyli dzieło polemiczne wobec Apologii zatytułowane „Pamflet na Melecjusza Smotryckiego”, a Piotr Mohyla mógł być jednym z jego autorów. Trzeba przyznać, że te fakty – dotyczące wzajemnej relacji Mohyła-Smotrycki – Florovski zauważa, jednakże twierdzi,

że obie postaci różniły się tylko sposobem (obrazem) działania, lecz nie obrazem myśli³¹.

Wracając do postaci Mohyły Florovski twierdzi, że również objęcie przez niego tronu metropolity kijowskiego dokonało się w sposób dwuznaczny. Punktem wyjścia rozważań Florovskiego na ten temat jest śmierć Zygmunta III Wazy w 1632 r. i wynegocjowane przez prawosławnych „Punkty uspokojenia religii greckiej”. W „Punktach” tych został zawarty postulat obsadzenia prawosławnych katedr biskupich w tym metropolii kijowskiej. Właśnie w tym punkcie Florovsky dostrzega dwuznaczność. Katedry te były bowiem zajęte przez biskupów wyświęconych przez patriarchę Teofanesa w 1620 roku, którzy to biskupi byli nieuznawani przez polskie prawo. Florovski zauważa jednak, że mimo iż te święcenia biskupów w 1620 roku odbyły się bez zgody Rzeczypospolitej, to jednak zarówno król jak i inni przedstawiciele władzy – zdawało się – akceptowali istniejący stan rzeczy. Również prawosławni nie wykonali wcześniej żadnego kroku by zalegalizować istniejącą hierarchię. Nie wykonali go również po objęciu tronu przez Władysława IV, a co więcej sami spowodowali, że dotychczasowi biskupi musieli opuścić swe katedry i zostali zastąpieni nowymi, według Florovskiego „uprzywilejowanymi” hierarchami. Najważniejszym powodem tego co się stało nie było według Florovskiego to, że biskupi wyświęceni przez patriarchę Teofanesa nie posiadali zgody królewskiej na objęcie swoich stanowisk. O wiele ważniejsze było to, że nowi biskupi byli przedstawicielami innej orientacji, jak nazywa ją Florovski, cerkiewno-politycznej. Wybór nowych biskupów odbył się według Florovskiego pośpiesznie i bez zachowania właściwej drogi kanonicznej. Charakterystyczne według Florovskiego jest to iż nowymi biskupami zostali Piotr Mohyła (jako metropolita kijowski) i książę Aleksander Puzyna (biskup łucki). Byli oni, jak zaznacza Florovski, przedstawicielami polonofilskiej arystokracji i już wcześniej uczestniczyli w różnych rozmowach prounijnych. Jak można się domyślać, z tego powodu Mohyła, według Florovskiego nie mógł liczyć na dobre

³¹ Ibidem, s. 46, A. Naumow, *Wiara i historia. Z dziejów literatury wschodniosłowiańskiej na ziemiach polsko litewskich*, „Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne”, t. I, Kraków 1996, s. 32-34.

przyjęcie w Kijowie (w roli metropolity) bowiem w tym mieście rezydował już jeden prawosławny metropolita, którym był Izajasz Kopiński. Tym tłumaczy Florovski fakt odbycia chirotonii Mohyły we Lwowie. W tym samym czasie Mohyła uzyskał od patriarchy Cyryla Lukarysa potwierdzenie swego wyboru oraz tytuł egzarchy „świętego apostołskiego Konstantynopolańskiego tronu”. Po przybyciu Mohyły do Kijowa już w roli metropolity, doszło do, jak twierdzi Florovski, nieprzyjemnej rywalizacji pomiędzy Mohyłą a Kopińskim. Jak wiadomo spór pomiędzy nimi miał miejsce już wcześniej, przed 1633 rokiem i dotyczył kształtu szkolnictwa prawosławnego, w tym czasie Kopiński dał się też poznać jako zwolennik zbliżenia z Moskwą. Według Florovskiego spór pomiędzy dwoma hierarchami był przede wszystkim sporem dotyczącym kształtu kulturowego i intelektualnego, modelu duchowości i pobożności Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej oraz jej politycznej orientacji. Podobną interpretację sporu przedstawił niedawno Tomasz Hodana. Spór o którym mowa ciągnął się praktycznie do końca lat 30. XVII wieku i zakończył się wraz ze śmiercią Izajasza Kopińskiego w 1640 r. Mówiąc o sporze Mohyła-Kopiński jako walce dwóch wizji Kościoła, Florovski twierdzi, że doskonałą ilustracją sporu są dzieła, których autorami byli obaj adwersarze. Ma tu na myśli tekst „Alfabet duchowny” napisany przez Kopińskiego oraz dzieło „Prawosławne wyznanie wiary” przypisywane Piotrowi Mohyle. Według Florovskiego Kopiński był znawcą prawosławnej teologii i ascetyki, krytycznym wobec „zewnątrznych” źródeł wiedzy. Tekst „Prawosławnego wyznania wiary” nazywa Florovski podstawowym i najbardziej charakterystycznym dziełem epoki mohylańskiej. Przypomnę, że tekst ten był przygotowany przez grupę autorów w której znajdował się Piotr Mohyła, ale też Izajasz Kozłowski, rektor Akademii Kijowsko-Mohylańskiej. Tekst o którym mowa został przedstawiony do zatwierdzenia na soborze w Kijowie w 1640 roku i ostatecznie zatwierdzony, po poprawkach, na soborze w Jassach w 1643 r. Florovski pisze o tekście „Prawosławnego wyznania wiary” jako o dziele napisanym na podstawie źródeł łacińskich i dlatego zawierającym szereg elementów nieprawosławnej nauki. Wśród nich Florovski wymienia na przykład naukę o czyściecu, której zwolennikiem – według niego – jako kreationista miał być Mohyła. Według niego tekst „Prawosławnego wyznania wiary” jest bliższy

literaturze rzymskokatolickiej niż duchowej literaturze prawosławnej. Badacz nazywa go „adaptacją” tekstu przeznaczonego dla wyznawców Kościoła rzymskokatolickiego. Ponadto Florovski twierdzi, że Mohyła nie był zadowolony z poprawek dokonanych w tekście przez sobory i dlatego zdecydował o wydaniu w 1645 roku w Kijowie „Zebrania krótkiej nauki o artykułach wiary prawosławnej katolickiej jako Cerkiew wschodnia Apostolska uczy”³².

Florovski pisze, że również następcy Mohyły w swojej działalności opierali się na wzorcach łacińskich. W tym kontekście wymienia zarówno Sylwestra Kossowa i jego dzieła „Exegesis” i „Didiaskalia”, jak i Warłaama Jasińskiego, Stefana Jaworskiego, Joanicjusza Galatowskiego i Łazarza Baranowicza. Według niego wszyscy oni podlegali wpływom nauki Kościoła Rzymskokatolickiego jeszcze w większym stopniu niż Mohyła. Nawet jeśli przyznaje, że niektórzy z nich walczyli z „propagandą jezuicką”, czynili to w duchu polskiego baroku (przykładem dla Florovskiego jest Łazarz Baranowicz), który jak należy się domyślać, w rozumieniu Florovskiego był absolutnie obcy nauce prawosławnej, która z kolei, co Florovski w wielu miejscach zdecydowanie podkreśla, musiała być oparta o wzorce patrystyczne i bizantyjskie. Tego oparcia brakowało mu w nauce i poglądach Piotra Mohyły³³.

Podsumowując rozważania o Piotrze Mohyle, kręgu jego współpracowników, uczniów i następców Florovski docenia to, że prawosławny ośrodek naukowy w Kijowie wypracował nową prawosławną świadomość religijno-kulturalną, że pracowali w nim erudyci orientujący się w aktualnych lub nowych tendencjach umysłowych. Z drugiej strony jednak, podkreśla, że teologia wypracowana przez Mohyłę i jego następców nie była twórcza lecz była odmianą teologii scholastycznej, pseudomorfozą świadomości religijnej oraz pseudomorfozą prawosławnej myśli³⁴.

³² Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, s. 47-49; T. Hodana, *Między królem a carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinów (na podstawie piśmiennictwa końca XVI – połowy XVII stulecia)*, Kraków 2008, s. 130-134.

³³ Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, s. 51-55.

³⁴ Ibidem, s. 56.

Porównując dokonania obu bohaterów mojego wystąpienia, chciałbym zauważyć, że Kartaszow występował bardziej z pozycji bezstronnego historyka, chociaż nie udało mu się absolutnie uniknąć jednostronnych opinii, szczególnie w odniesieniu do władców Rzeczypospolitej: Zygmunta Starego i Zygmunta Augusta. Florovski natomiast nie pisał swej pracy z pozycji bezstronnego historyka lecz z pozycji rosyjskiego teologa (jak twierdził prof. Ihor Szewczenko, Florovski nie wierzył, że ktoś taki może w ogóle istnieć). Nie dziwi zatem ani dezaprobata Florovskiego wobec samego Mohyły ani krytyka jego teologii. Oczywiście Florovski mógł mieć rację, że teologia Mohyły, jego reformy były obce teologii moskiewskiej. Daleki byłbym jednak od czynienia z tego zarzutu wobec metropolity kijowskiego. Jego teologia była autonomiczna, a współcześni absolutnie nie zarzucali mu odstępstw od prawosławnej doktryny. Taka optyka przeważa również dzisiaj nie tylko w środowiskach naukowych, ale też w samym Kościele prawosławnym, który kanonizował Mohyłę w 1996 roku³⁵.

³⁵ I. Sevcenko, *Ukraina między Wschodem a Zachodem*, Warszawa 1996, s. 80, przyp. 36. Zobacz ocenę postaci Piotra Mohyły: A. Gil, I. Skoczylas, *Kościół Wschodnie w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji. Metropolia kijowska w latach 1458-1795*, Lublin-Lwów 2014, s. 216. Na temat kanonizacji metropolity Piotra Mohyły zob.: И. Басин, *Канонизация святых в Украинской Православной Церкви Московского Патриархата: 1993–1996 годы*, „Вестник Русского христианского движения” 1997, 176, s. 209-234.



Święty męczennik diakon Aleksy Sienkiewicz (zdjęcie z listu gończego)

Prawosławni święci męczennicy XX wieku – ofiary zbrodniczego systemu

Na początku chciałbym uściślić, że w swoim wystąpieniu będę mówił o tych postaciach kanonizowanych w Kościele prawosławnym, które zostały w różny sposób pozbawione życia przez NKWD i inne instytucje państwa sowieckiego, a które urodziły się na Białostocczyźnie lub były z nią podczas swego życia związane.

Problem prawosławnych męczenników XX wieku jest stosunkowo młodym problemem badawczym, jednak znalazł on swoje miejsce już nawet w nowej historiografii rosyjskiej. Znamy tysiące postaci świętych, kanonizowanych przez Rosyjską Cerkiew Prawosławną¹. Ludzie ci stracili życie w różnych okresach panowania systemu komunistycznego w ZSRR. Problem ten jest jednak ciągle nowy w kontekście działalności Kościoła prawosławnego w Polsce. Najbardziej znani są męczennicy Chełmscy i Podlascy kanonizowani w roku 2003 przez Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny². Istnieje jednak, ciągle niepoliczona grupa świętych związanych z dzisiejszą Białostocczyzną, a kanonizowanych na przeciągu kilku ostatnich lat przez Rosyjską Cerkiew Prawosławną.

Poczynając od 1917 roku Cerkiew prawosławna w Rosji była poddana prześladowaniom. Było to tym łatwiejsze, że sama cerkiew Rosyjska nie była wówczas monolitem. Już w 1905 roku część duchowieństwa i świeckich, niezadowolonych ze sposobu zarządzania Cerkwią przez Święty Synod rozpoczęło prace nad zewnętrznymi i wewnętrznymi formami życia cerkiewnego i duchowego. Pojawiły się nowe tytuły prasowe, bractwa i stowarzyszenia o charakterze wyznaniowym. W marcu 1917 roku Wszechrosyjski

¹ Иеромонах Дамаскин (Орловский), *Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним*, t. 1-7, Тверь 1992, 1996, 1999, 2000, 2001, 2002; www.fond.ru, www.pstbi.ru; (Dostęp: 31.10.2007).

² „Cerkiewny Wiestnik” nr 3/2003; J. Charkiewicz, *Męczennicy XX wieku. Martyrologia Prawosławia w Polsce w biografjach świętych*, Warszawa 2004, s. 102-135.

Zjazd Demokratycznego Prawosławnego Duchowieństwa opowiedział się za związkiem idei chrześcijańskich i socjalistycznych. Podobne nastroje wyrażane były na Wszechrosyjskim Zjeździe Duchowieństwa i Świeckich jaki odbył się od 1 do 10 lipca 1917 r. w Moskwie³. Podobne nastroje były wykorzystywane również przez nowe władze. Nic dziwnego zatem, że szybko doszło do konfliktu pomiędzy Cerkwią i nową władzą. Cerkiew Rosyjska po raz pierwszy od ponad stu lat wybrała nowego Patriarchę Moskwy. Został nim 5 listopada 1917 roku metropolita moskiewski Tichon (Bielawin). Data ta jest bardzo znamieną. W tym czasie trwała już bowiem walka o Moskiewski Kreml, w wyniku której, ucierpiało wiele kremlowskich świętyń. Odpowiedzialność za złe stosunki z Cerkwią prawosławną spoczywa jednak na Sownarkomie (Sowietskij Narodnyj Komitet), który w swojej działalności wychodził z założenia, że światopogląd marksistowski nie da się pogodzić z wiarą religijną oraz na traktowaniu Cerkwi prawosławnej jako sojuszniczki caryzmu.

Już na przełomie lat 1917/1918 przez Rosję przetoczyła się fala antyrelijnych akcji, poprzedzająca nowe prawo o oddzieleniu Cerkwi od państwa. Dekret stanowiący takie prawo został ustanowiony 20 stycznia, i opublikowany 23 stycznia 1918 r. Wiosną roku przez Państwo Rosyjskie przetoczyła się kolejna fala wystąpień antycerkiewnych. Kolejne etapy walki z Cerkwią prawosławną przypadła na lata 1919-1920. Wtedy to nastąpiła nacjonalizacja majątku cerkiewnego. Następną falą walki z Cerkwią przypadła na lata 1928-1929, a jej szczyt przypadł na rok 1934. Ostatnia fala przypadła na lata 1935-1938 i ona właśnie ma największe znaczenie dla naszego tematu. W końcu 1935 r. rozpoczęto masowe aresztowania biskupów, duchowieństwa i aktywnego religijnie laikatu. Szczególne nasilenie tego zjawiska przypadło na rok 1937. Przez Państwo Sowieckie przetoczyła się fala procesów na duchowieństwem. Duchowni najczęściej oskarżani byli o szpiegostwo i działalność terrorystyczną. Ponadto tylko w 1937 r. zamknięto ponad 8 tysięcy cerkwi, zlikwidowano 70 diecezji i wikariatów,

³ М. В Шкаровский, *Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве, Москва* 1999, s. 67-70.

rozstrzelano około 60 biskupów⁴. Również w tym samym roku aresztowano około 150 tys. za działalność religijna (około 80 tys. osób z tej grupy rozstrzelano. Jesienią 1938 r. antyreligijna polityka Państwa osiągnęła swój szczyt. Od tego momentu jedyną oficjalną strukturą państwową zajmująca się sprawami religii był specjalny „oddział cerkiewny” NKWD⁵.

Ofiarami tej fali represji z lat 1929-1938 była również większa część „bohaterów” niniejszego wystąpienia. Pragnę tutaj omówić trzy postacie: ks. Jerzego Stepaniuka, ks. Jarosława Sawickiego i ks. diakona Aleksego Sienkiewicza.

Jerzy Stepaniuk urodził się 6 kwietnia 1881 roku we wsi Policzna nieopodal Hajnówki, w ówczesnej guberni grodzieńskiej, w rodzinie Teodora i Marii Stepaniuków⁶. Sakrament chrztu w cerkwi Podwyższenia Św. Krzyża w Werstoku odbył się już dnia następnego. Chrzestnymi byli: mieszkaniec wsi Kuraszewo Bazyli Szczerbak i mieszkanka wsi Policzna Anna Stepaniuk. Sakramentu dokonał ks. Antoni Biegałowicz, proboszcz cerkwi w Werstoku w latach 1875-1889.

W 1900 r. Jerzy Stepaniuk rozpoczął prace nauczyciela w szkole we wsi Ngorodowicze (gmina Brześć). Wkrótce ożenił się z Eufrozyną Łogosz ze wsi Ochonowo. Urodziło się im troje dzieci, ale wszystkie zmarły w wyniku chorób zakaźnych. Być może to pobudziło Jerzego do podjęcia decyzji o poświęceniu swego życia Bogu.

W 1911 r. Jerzy Stepaniuk ukończył w Moskwie kursy duszpasterskie i po otrzymaniu święceń kapłańskich został skierowany do wsi Glinowka. Wieś ta znajdowała się w okręgu siemireczenskim na terenie wchodzącego w skład Imperium Rosyjskiego Turkiestanu, około 450 km na północny wschód od Ałma-Aty i 250 km od granicy z Chinami. W 1913 r. kapłan przeniósł się do znajdującej się w tym samym powiecie wsi Andrejewskoje.

⁴ Ibidem, s. 73-90., В. А. Цыпин, *История Русской Церкви 1917-1997*, Москва 1997, s. 106.

⁵ М. В Шкаровский, *Русская православная церковь*, s. 93-94.

⁶ J. Charkiewicz, *Święty Ziemi Białostockiej – Męczennik Jerzy Stepaniuk*, „Cerkiewny Wiestnik nr 1/2007, s. 27-31. Zob.: N. Klimuk, *Święty Jerzy z Policznej*, http://www.przegladprawoslawny.pl/articles.php?id_n=2654&id=8 (Dostęp 10.03.2015).

Poza odprawianiem nabożeństw o. Jerzy uczył religii i arytmetyki w miejscowej szkole.

Już w Turkiestanie o. Jerzy doczekał się czworga dzieci: Heleny (ur. 1910, zm. 2006), Mikołaja (ur. 1912, zginął podczas II wojny światowej), Taisy (1914, żyje do dzisiaj ze swoją starszą córką, zięciem i wnukami na Litwie) oraz Niny (1917, zm. 2005).

Okres I wojny światowej i rewolucji październikowej 1917 r. zastał o. Jerzego w Andrejewskoje. W 1918 r. niektórzy kapłani prawosławni zaczęli wyjeżdżać z Turkmenistanu do Chin. Wówczas też zaczęły pojawiać się głosy, że duchowni mają być likwidowani. Nie trzeba było długo czekać by ta zapowiedź się wypełniła.

Wiosną 1918 r. okręg siemireczeński spłynął krwią duchownych. Wśród zabitych był też ks. Eustachy Małachowski, którego korzenie również tkwiły w polskiej ziemi. Ks. Małachowski został zabity podczas starcia procesji cerkiewnej z demonstracją bolszewicką.

Sytuacja była coraz bardziej trudna, a o. Jerzy, mimo nalegań ze strony żony nie chciał wyjechać do Chin. Wkrótce bolszewicy wkroczyli do wsi, aresztowali duchownego i przez dwa tygodnie trzymali go w miejscowym „sielsowiecie”. O. Jerzego jednak wypuszczono nie znajdując nikogo, kto chciałby świadczyć przeciwko niemu.

Dwa tygodnie później do wsi wkroczył inny oddział bolszewicki. Jego członkowie przez pół dnia trzymali kapłana pod strażą w jego własnym domu. W tym czasie żona trzykrotnie chodziła do miejscowych władz prosząc o wyjaśnienie powodu aresztowania męża. Próby te nie przyniosły rezultatu. Będąc pod strażą o. Jerzy zaczął pisać notatkę skierowaną do swego bezpośredniego przełożonego o. Włodzimierza Cedyńskiego z Leps. Notatka ta w istocie była przedśmiertnym testamentem o. Jerzego, dlatego cytują ją praktycznie w całości:

„Właśnie znajduje się pod strażą dwóch uzbrojonych żołnierzy. Siedzę w pokoju. Przygnębienie i smutek do bólu. W myślach zarysowuje się śmierć i przygląda się swymi zapadłymi oczyma. Przed oczyma przechodzi całe minione życie. Z bólem uświadamiam sobie, że za 18 lat służby ludziom w nagrodę otrzymałem „straż honorową”. Czuję, że cierpię z powodu wiary, praw-

dy i otwartości oraz z miłości do prostych ludzi, którzy w ciemnocie sprzedają najlepszych przyjaciół, ludzi walczących za nich, swych pasterzy.

Nie pozostawiajcie w sieroctwie żony-wdowy i malutkich dzieci. Bardzo żałuję, że nie mogłem uczynić jej życia bardziej szczęśliwym.

Dziękuję swym parafianom, którzy współczują mi w okresie ciężkiej próby (...) wszystkim zaś pozostałym... niech Bóg wybaczy straszny grzech zdrady.

Zmieniła się straż a końca sprawy nie widać...

Duchowny o. Jerzy Stepaniuk. Wieś Andrejewskoje, 26 czerwca 1918 r.”⁷

Jeszcze tego samego dnia o. Jerzy został rozstrzelany za wsią. Władze pozwoliły pochować o. Jerzego na miejscowym cmentarzu w obrządku prawosławnym.

Owdowiałej żona o. Jerzego początkowo pozwolono pozostać w domu parafialnym, wkrótce jednak prześladowana przez władze na pewien czas schroniła się u przyjaciela o. Jerzego, ks. Michała Suszkowa ze wsi Osipowka, lecz i on został w 1921 r. rozstrzelany. W 1925 r. Eufrozyna Stepaniuk, po długiej podróży, powróciła do Polski i zamieszkała w miejscowości Lebiada na Grodzieńszczyźnie.

Ojciec Jerzy Stepaniuk został zaliczony do grona świętych decyzją Św. Soboru Biskupów Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej z dnia 20 sierpnia 2000 r.

Jarosław Sawicki urodził się 28 marca 1882 roku we wsi Puchły, dzisiaj województwo podlaskie⁸. Jego ojciec – Izaak był psalmistą, a od 1903 roku diakonem cerkwi Zaśnięcia NMP w Zabłudowie. Jak to stosunkowo często zdarza się w rodzinach duchownych, dość wczesnie postanowił pójść w ślady ojca. Rozpoczął naukę w Seminarium Duchownym w Wilnie, które ukończył w 1903 r. Przez kilka miesięcy pracował jako nauczyciel. 17 sierpnia 1903 r. biskup grodzieński i brzeski Nikanor mianował go psalmistą w miejscowości Czemery w powiecie brzeskim. Wkrótce Jarosław Sawicki zawarł ślub z urodzoną w 1883 roku Olgą Ławrentowicz, absolwentką żeńskiego

⁷ Cytat za: J. Charkiewicz, *Święty Ziemi Białostockiej*, s. 30.

⁸ Na temat św. Jarosława Sawickiego zob.: J. Charkiewicz, *Męczennicy XX wieku*, s. 45-51; A. Troc-Sosna, *Św. Męczennik Jarosław Sawicki – syn Ziemi Białostockiej*, „Cerkiewny Wiestnik”, nr 2/2003, s. 39-41; www.pstbi.ru. (Dostęp: 5.11.2007).

gimnazjum w Wilnie. W grudniu 1904 r. Sawicki przyjął święcenia diakońskie, a 20 lutego 1905 r. kapłańskie. Chirotonii dokonał wspomniany wyżej biskup Nikanor. Pierwsze kroki duszpasterskie przyszyły męczennik stawiał w miejscowości Perewołoki, gdzie pracował jako nauczyciel w szkole ludowej. W Perewołokach przyszyły na świat jego dzieci: w 1906 r. syn Leonid, w 1907 r. syn Jerzy oraz w 1911 r. córka Nina.

Około 1912 roku, na własną prośbę, o. Jarosława przeniesiono na stanowisko pierwszego duchownego do żeńskiego Monasteru Narodzenia Matki Bożej w Krasnymstoku (obecnie Różanсток, koło Dąbrowy Białostockiej)⁹. O ks. Jarosławie pisano wówczas „wykształcony, gorliwy i z doświadczeniem w nauczaniu w szkołach prawosławnych”. Podczas pracy duszpasterskiej w monasterze krasnostockim o. Jarosław pracował w szkołach przymonasterskich¹⁰ (były to: żeńskie seminarium nauczycielskie, szkoła rolnicza, dwuklasowa wzorcowa szkoła oraz dwie szkoły „gramoty”) oraz w czteroklasowej szkole w Dąbrowie. Był również doradcą przełożonej monasteru ihumeni Heleny. W tym okresie w monasterze zamieszkiwało około 200 sióstr, a w przytułku prowadzonym przez siostry przebywało kilkaset dzieci. Liczba osób zamieszkujących w monasterze zwiększała się z każdym rokiem, a tuż przed wybuchem miało w nim mieszkać około tysiąca osób.

W 1915 roku monaster krasnostocki został ewakuowany do Moskwy. Pierwszym przystankiem sióstr i duchownych monasteru był pałac cara Mikołaja Aleksandrowicza w Nieskucznom Sadzie. Wkrótce jednak, za wstawiennictwem biskupa Tichona, późniejszego Patriarchy moskiewskiego, uciekinierzy z Krasnegostoku zostali przeniesieni do monasteru św. Katarzyny nieopodal Moskwy. Tutaj ks. Jarosław wraz z rodziną zamieszkał w monasterskim domu gościnnym wraz z krasnostockim diakonem o. Jaku-

⁹ Na temat dziejów monasteru prawosławnego w Krasnymstoku zob.: G. Sosna, *Monaster krasnostocki*, w: *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, pod red. A. Mironowicza, U. Pawluczuk i P. Chomika, Białystok 2001, s. 172-191.

¹⁰ Na temat szkoły przymonasterskiej w Krasnymstoku zob. G. Sosna, *Szkoła monasteru krasnostockiego*, w: *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej*, pod red. A. Mironowicza, U. Pawluczuk i P. Chomika, Białystok 2002, s. 139-146.

bem Ferencem¹¹. W 1919 roku o. Jarosław za swa służbę kapłańską otrzymał godność protojereja. W tym samym roku ks. Jarosław został zmobilizowany do Armii Czerwonej, lecz wskutek choroby serca w krótkim czasie został zwolniony ze służby wojskowej i powrócił do monasteru.

Dnia 23 grudnia 1919 r. władze sowieckie podjęły decyzję o likwidacji monasteru św. Katarzyny. Jedynym sposobem utrzymania wspólnoty było przekształcenie jej w rolniczą spółdzielnię produkcyjną. Siostronom pozwolono użytkować cerkiew monasterską. Wraz z siostrami w „spółdzielni” pozostali czterej duchowni wraz z rodzinami. Jednak w 1921 r. władze wydały nakaz aby przebywał w niej tylko jeden duchowny. Siostry wybrały właśnie o. Jarosława. Pod koniec 1923 roku o. Jarosław wraz z całą rodziną na mocy decyzji władz administracyjnych został pozbawiony praw wyborczych. W tym czasie na monaster posypały się donosy. W jednym z nich można było przeczytać: „wspólnota (...) zajmuje się spekulacją z tak zwaną cudotwórczą ikoną św. Katarzyny”. Po podobnym donosie w 1928 r. o. Jarosław został ukarany grzywną w wysokości trzech rubli za zorganizowanie procesji.

W 1929 r. władze podjęły decyzję o rozwiązaniu „spółdzielni” i zamknięciu cerkwi. Ks. Jarosław został wówczas proboszczem cerkwi św. męczenników Flora i Ławra w miejscowości Stary Jam, w której sporadycznie służył od 1927 r. Jednakże z polecenia władz cerkiew w Starym Jamie została zamknięta 27 maja 1930 r. W Starym Jamie rodzina Sawickich mieszkała w domu jednej z parafianek, aż do roku 1937, czyli do chwili aresztowania ks. Jarosława.

Tymczasem postępowała przymusowa kolektywizacja wsi. Na porządku dziennym były aresztowania i konfiskaty mienia. Ks. Jarosław nie chciał pozostawić swoich wiernych samym sobie. Władze oskarżały go później w następujący sposób: „Działalność kontrrewolucyjną Sawicki Jarosław za-

¹¹ O. Jakub Ferenc został wcielony do wojska, służbę pełnił w Podolsku. Po zakończeniu wojny mieszkał w pobliżu monasteru. Utrzymywał bliskie kontakty z o. Jarosławem Sawickim. O. Jakub miał brata w Ameryce, który przesłał mu pieniądze na zakup domu. Transakcja ta wzbudziła podejrzenia i w 1936 o. Jakub został aresztowany i osadzony w więzieniu butyrymskim, a następnie wysłany do Karagandy. W łagrze pracował jako księgowy, co pozwoliło mu wysłać kilka listów do rodziny. Wysłaną w 1937 r. paczkę zwrócono rodzinie z adnotacją „adresat zmarł”. G. Sosna, *Monaster krasnostocki*, przyp. 56, s. 186.

czął w sposób jawny prowadzić we wsi Jam od samego początku kolektywizacji, to jest od 1930 r. Dnia 18 marca Sawicki razem z kułakami, obecnie zesłanymi, zorganizował we wsi Jam demonstrację, mającą na celu zerwanie procesu kolektywizacji. W demonstracji wzięło udział 170 osób. Zorganizowano ją w cerkwi i pod wodzą Sawickiego ze śpiewem pieśni duchownych demonstranci skierowali się do rady wsi, gdzie zgodnie z propozycją członków rady demonstracja została rozwiązana”. Nawet z tego opisu widać cóż to była za demonstracja!

Oprócz organizowania nabożeństw i procesji o. Jarosław urządzał też modlitwy w intencji ludzi prześladowanych przez władze, co ta ostatnia odbierała jako działalność kontrrewolucyjną. Jak wiadomo za taką działalność groziło aresztowanie i śmierć. Mimo to o. Jarosław odwiedzał też swych parafian w domach ucząc postępowania zgodnego z wiarą.

Dostrzegając zapał o. Jarosława władze oskarżyły go o zakup kradzionych świec. Został za te rzekomą kradzież skazany na 5 lat więzienia. Jednak sąd apelacyjny unieważnił wyrok i kapłan wyszedł na wolność.

Dnia 27 listopada 1937 r. (według innych danych 25 listopada tegoż roku) o. Jarosław został ponownie aresztowany. Aresztowanie odbyło się w nocy i od tego momentu los duchownego pozostawał nieznanym. Dopiero po otwarciu rosyjskich archiwów w 1995 r. można było, przynajmniej częściowo, poznać Golgotę jako przeszedł ks. Jarosław.

Po aresztowaniu o. Jarosławowi postawiono zarzut „Sawicki Jarosław Izzakowicz, będąc wrogo usposobiony wobec władzy radzieckiej i polityki partii, prowadzi wśród miejscowej ludności aktywną agitację antyradziecką, rozgłaszając oszczercze wymysły przeciwko kierownictwu partii i rządu”.

Ksiądz Jarosław został osadzony w więzieniu w Sierpuchowie. Ze sporządzonego protokołu wynika, że wyrok został wydany już wcześniej – 1 grudnia 1937 r. – przez tzw. „trójkę NKWD”. Wyrokiem była kara śmierci. Wyrok wykonano 8 grudnia 1937 roku na poligonie Butowskim. Tego rozstrzelano łącznie 474 osoby. Wszystkie zostały pochowane we wspólnej mogile.

Ojciec Jarosław został zrehabilitowany decyzją prokuratury obwodu moskiewskiego 15 lipca 1989 r. W sierpniu 2000 r. Sobór Biskupów Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego kanonizował ojca Jarosława i włączył go

do Soboru Świętych Nowych Męczenników i Wyznawców Rosyjskich XX wieku. W cerkwi św. Flora i Ławra w miejscowości Stary Jam znajduje się dzisiaj ikona męczennika Jarosława, który tam nazywany jest Jamskim.

Aleksy Sienkiewicz urodził się 15 marca 1875 r. w Jasionówce, koło Sokółki¹². Brak bliższych informacji o jego rodzinie i okresie dzieciństwa. Już jako dorosły człowiek pracował na stanowisku rachmistrza w banku państwowym w Grodnie, a później służył w armii carskiej, gdzie otrzymał stopień starszego podoficera.

W 1915 r. w ramach „bieżenstwa”, wraz z rodziną ewakuował się w głąb Rosji, do okręgu moskiewskiego. Po rewolucji 1917 r. został pełnomocnikiem ds. uciekinierów i jeńców wojennych pochodzących z terenów Niemiec, Austro-Węgier i Polski, zamieszkujących na terenie powiatu kołomińskiego pod Moskwą. Jego praca polegała na organizowaniu ich powrotu do ojczyzny. W roku 1923 Aleksy Sienkiewicz również zwrócił się do polskiej ambasady z prośbą o umożliwienie mu powrotu do Polski, jednak spotkała go odmowa.

Wcześniej w 1920 r. Aleksy Sienkiewicz otrzymał święcenia diakońskie i do 1929 r. służył na terenie diecezji moskiewskiej. W tym roku został oskarżony o niepłacenie podatków (był to wówczas częsty zarzut kierowany przez władze pod adresem duchownych) i skazany na 5 lat więzienia. Wkrótce jednak został uniewinniony przez sąd apelacyjny. Najprawdopodobniej w 1932 r. został diakonem w cerkwi we wsi Uspienskoje na wschód od Moskwy. W tym czasie cerkiew ta straciła jednak proboszcza, co spowodowało rychłe zamknięcie jej przez władze. O. Aleksy przekonywał wówczas parafian, by nie ustawali w poszukiwaniu proboszcza i bronili cerkwi, jednak w okresie kolejnej fali walki z Cerkwią prawosławną nie było to już możliwe.

Jesienią 1937 r. o. Aleksego przeniesiono do cerkwi świętych apostołów Piotra i Pawła we wsi Sosnowy Bór. 26 listopada tego roku wraz z proboszczem o. Michaiłem Sokołowem i psalmistą Siergiejem Astachowem o. Aleksy został aresztowany. Już 1 grudnia został osądzony pod zarzutem

¹² „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” nr 2(207)/2007, s. 18.

„działalności kontrrewolucyjnej i szpiegostwa na rzecz Polski” i skazany na śmierć przez rozstrzelanie. Wyrok wykonano na wspomnianym już – niechlubnej sławy poligonie Butowo pod Moskwą 11 grudnia 1937 r.¹³

Diakon Aleksy Sienkiewicz został zrehabilitowany 19 lipca 1989 r. Do grona świętych zaliczono go decyzją Soboru Biskupów Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej z 20 sierpnia 2000 r.

Wśród postaci świętych męczenników XX wieku związanych w jakikolwiek sposób z regionem północno-wschodnim Polski warto wymienić jeszcze ks. Aleksieja Nikatowa (ur. 1875 r., rozstrzelany w 1937 r.), urodzonego w Downarach, w dzisiejszej gminie Goniądz, syna wiejskiego nauczyciela¹⁴ oraz archimandrytę żyrowickiego Serafina (Szachmucia), urodzonego w 1901 r., który w latach 1935-1938 pracował w parafii prawosławnej w Kuraszewie, nieopodal Hajnówki. O. Serafin zmarł w 1946 r. „w niewyjaśnionych okolicznościach” w obozie pracy znajdującym się w Obwodzie Gorkowskim, gdzie trafił z „wyroku” NKWD¹⁵.

Prezentowany temat, w opinii autora, posłuży nie tylko lepszemu poznaniu zbrodniczego systemu sowieckiego, czy będzie przyczynkiem do zbadania stosunków społecznych w ZSRR w czasach stalinowskich. Niniejsze zagadnienie jest niezwykle ważne dla poznania bardzo istotnego fragmentu dziejów Kościoła prawosławnego w XX wieku, nie tylko w Rosji, ale również w Polsce, na Białorusi czy Ukrainie. Dzieje Cerkwi prawosławnej w XX wieku na wymienionych obszarach były pełne tragizmu. Fakt ten nie zawsze jest dostrzegany. Tematyka martyrologii prawosławnej w XX wieku, głównie w okresie komunizmu to problem badawczy dotychczas praktycznie nieznanym w polskiej, historycznej literaturze naukowej, dodajmy, problem nad którym rzetelna praca naukowa powinna być kontynuowana.

¹³ Na temat ofiar rozstrzelanych na poligonie Butowo zob.: *Мартиролог расстрелянных и захороненных на полигоне НКВД „Объект Бутово” 08.08.1937-19.10.1938*, Москва 1997; *Бутовский полигон. 1937-1938гг. Книга памяти жертв политических репрессий*, Выпуск 1, Москва 1997.

¹⁴ <http://www.fond.ru/userfiles/person/1307/1295137587.pdf> (Dostęp: 25.02.2015)

¹⁵ J. Charkiewicz, *Święci Ziemi Białoruskiej*, Hajnówka 2006, s. 142-145.

Schizma bielska

jako przykład problemów jurysdykcyjnych Kościoła prawosławnego na Białostocczyźnie w latach 1944–1946

Po zakończeniu II wojny światowej Kościół prawosławny w Polsce znalazł się w nowej sytuacji społeczno-politycznej. Przedwojenna struktura diecezjalna stała się nieaktualna. Z pięciu przedwojennych diecezji w granicach państwa polskiego pozostała diecezja warszawska i część grodzieńskiej. Liczba parafii zmniejszyła się z 1579 do 169, a duchownych z 1725 do 190. Liczba posiadanych przez Kościół świątyń zmniejszyła się z 1947 do 223, a cmentarzy z 1965 do 234. Likwidacji uległo wiele instytucji cerkiewnych. W wyniku zniszczeń wojennych i wyznaczenia nowej granicy wschodniej Kościoła prawosławnego utracił około 90% swego stanu posiadania. Znacząco spadła też liczba wiernych. Za wschodnią granicą pozostało około 4 milionów wyznawców prawosławia należących przed wybuchem wojny do metropolii warszawskiej. Liczba wyznawców spadła również w wyniku przymusowych i dobrowolnych wysiedleń ludności do ZSRR. Na mocy porozumienia między PKWN a władzami radzieckimi z 9 września 1944 roku Polskę opuściło około 47 tys. Białorusinów i około 482 tys. Ukraińców¹.

Nowe położenie Kościoła prawosławnego w Polsce determinowało nowe problemy kanoniczne, jurysdykcyjne czy organizacyjne. Szczególnie dobrze można było zaobserwować złożoność tych problemów na Białostocczyźnie. Warto zauważyć, że w okresie II wojny światowej Kościół prawosławny na Białostocczyźnie przechodził burzliwe i zmienne koleje losu. Zmieniały się okupacje, co pociągało za sobą nie tylko zwykłą wojenną

¹ K. Urban, *Kościół Prawosławny w Polsce 1945-1970*, Kraków 1996, s. 41; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Białystok 2005, s. 229-230.

uciążliwość, ale też niestabilność kanoniczno-jurysdykcyjną. Zależność jurysdykcyjna prawosławnych na Białostocczyźnie zmieniała się w tym czasie aż pięciokrotnie. Przed wybuchem II wojny światowej placówki duszpasterkie na tym obszarze należały do diecezji grodzieńskiej i stanowiły integralną część Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Po zagarnięciu Białostocczyzny w 1939 roku przez Związek Radziecki prawosławni zamieszkali na tym terenie znaleźli się w jurysdykcji Patriarchatu Moskiewskiego. Jednak po napaści Niemiec na ZSRR w czerwcu 1941 r., status tych terenów określiły okupacyjne warunki militarno-administracyjne, a raczej miejsce tzw. okręgu białostockiego w strukturze podbitych przez Niemców obszarów. Parafie prawosławne podporządkowane zostały emigracyjnemu hierarsze Rosyjskiego Kościoła Prawosławnemu, arcybiskupowi berlińskiemu i niemieckiemu Serafinowi (Lade), rezydującemu w Berlinie. Ponowna zmiana nastąpiła z chwilą wyzwolenia Białostocczyzny przez armię radziecką latem 1944 roku. Došlo wówczas do konfliktu interesów dwóch jurysdykcji: patriarchatu moskiewskiego, który nadal traktował parafie prawosławne na Białostocczyźnie jako sobie podległe oraz odtwarzanych struktur PAKP, który traktował rzeczne parafie w taki sam sposób².

Po II wojnie światowej na terenie państwa polskiego z 9 hierarchów prawosławnych, pozostało jedynie dwóch, metropolita warszawski Dionizy (Waledyński) i biskup Tymoteusz (Szretter), wikariusz ustanowionej w 1940 roku diecezji chełmsko-podlaskiej urzędujący w Chełmie. To właśnie on 10 sierpnia 1944 roku został przyjęty przez przewodniczącego PKWN, Edwarda Osóbkę-Morawskiego, który wyraził zgodę na objęcie przez bpa Tymoteusza kierownictwa diecezją chełmsko-podlaską. Dwa miesiące później, na podstawie prośby bpa Tymoteusza, przewodniczący PKWN, zgodził się też na rozciągnięcie jego jurysdykcji na tereny Białostocczyzny. Jurysdykcję bpa Tymoteusza potwierdził po powrocie z ewakuacji, w połowie czerwca 1945 metropolita Dionizy³.

² K. Urban, „Schizma białostocka”. Z dziejów Kościoła prawosławnego na Białostocczyźnie 1944-1956, „Białostocczyzna” nr 2/22/1991, s. 26.

³ Ibidem, tenże, *Kościół Prawosławny w Polsce w latach 1944-1956. Studia i materiały*, Kraków 1998, s. 23-25; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich*, s. 236-237.

Jednak już pod koniec 1944 roku bp Tymoteusz napotkał na sprzeciw duchowieństwa i wiernych części Białostoczczyzny, którzy kwestionowali jego władzę kościelną i podporządkowali się arcybiskupowi mińskiemu i białoruskiemu Bazylemu (Rotmirowowi) znajdującemu się w jurysdykcji Patriarchatu Moskiewskiego, jaki starał się rozciągnąć swoją władzę na ten teren. Wydarzenia jakie wówczas się rozegrały Kazimierz Urban nazwał „schizmą białostocką”⁴, chociaż w moim przekonaniu bardziej adekwatna byłaby nazwa „schizma bielska”, bowiem główne wydarzenia z nią związane rozgrywały się w Bielsku Podlaskim i na terenie powiatu bielskiego.

Arcybiskup Bazyli już wcześniej, w trakcie wyzwalania tych terenów spod okupacji niemieckiej dokonał rekonesansu w towarzystwie przedstawicieli władz Białoruskiej Republiki Radzieckiej. Działania kościelno-kanoniczne podjął w grudniu 1944 r. Wizytując wówczas parafie prawosławne na Białostoczczyźnie podporządkował je Patriarchatowi Moskiewskiemu. Nastąpiło to podczas zebrań duchowieństwa dekanatu hajnowskiego, 19 grudnia oraz duchowieństwa powiatów bielskiego i białostockiego 20 grudnia, którym przewodniczył abp Bazyli. Tę pierwszą datę duchowieństwo potraktowało jako dzień złączenia z „Matczyną Cerkwią Moskiewską”. Ponadto 20 grudnia za wiedzą i aprobatą arcybiskupa Bazylego wyłoniona została Tymczasowa Rada Diecezjalna, która 22 lutego 1945 r. została przekształcona w Białostocki Diecezjalny Zarząd Prawosławny z siedzibą w Bielsku Podlaskim. Wcześniej, 12 lutego 1945 r. patriarcha moskiewski Aleksy przyjął parafie prawosławne na Białostoczczyźnie w swoją jurysdykcję, czym wzmocnił władze Zarządu Diecezjalnego i dodatkowo skomplikował jego położenie wobec ówczesnych polskich władz państwowych⁵.

Najaktywniejszym członkiem Zarządu Diecezjalnego był dziekan bielski ks. Mikołaj Wincukiewicz. To on głównie korespondował z polskimi władzami administracyjnymi. W bardzo emocjonalnym piśmie, z 24 grudnia

⁴ K. Urban, „Schizma białostocka”. *Z dziejów Kościoła prawosławnego na Białostoczczyźnie 1944-1956*, „Białostoczczyzna” nr 2/22/1991.

⁵ Ibidem, s. 26. Zob. K. Sychowicz, *Władza ludowa a Kościół prawosławny w województwie białostockim w latach 1944-1956*, w: *Stosunki polsko-białoruskie w województwie białostockim w latach 1939-1956*, pod red. J. J. Milewskiego i A. Pyżewskiej, Warszawa 2005, s. 125.

1945 r. do Prezydenta Rzeczypospolitej, będącego apelacją od otrzymanej kary administracyjnej, dobrze oddającym stan ducha ówczesnego duchowieństwa prawosławnego w powiecie bielskim oraz jego relacje z powiatowymi i wojewódzkimi przedstawicielami polskiej administracji rządowej, tak pisał o wydarzeniach z grudnia 1944 r.:

„w grudniu 1944, Arcybiskup Miński Bazyli, wraz z przedstawicielem Rządu BSSR A. D. Łobanowym, nawiedzili województwo Białostockie. Jego Eksceleńcja w asyście liczного duchowieństwa prawosławnego celebrował Mszę Św. w Bielsku i Białymstoku oraz wizytował Siemiatycze. W imieniu własnym i ludności – duchowieństwo województwa białostockiego podpisało akt zjednoczenia z Matczyzną Cerkwią Moskiewską od Której Nas gwałtem odezwano w roku 1925-ym. Był wyłoniony i zatwierdzony przez Arcybiskupa Bazylego Tymczasowy Zarząd Diecezjalny który pismem swoim w dniu 28.VI.1945 r. Nr 348 powiadomił Ministerstwo Administracji Publicznej w Warszawie i z prośbą o zatwierdzenie! Dotychczas żadnej odpowiedzi nie otrzymaliśmy. Czy to normalne warunki, PANIE PREZYDENCIE, w Państwie Demokratycznym? O tym również powiadomiliśmy pismem swoim Wojewódzki Urząd Białostocki. W listopadzie 1945 roku Jego Eksceleńcja Arcybiskup Miński Bazyli dekretem swoim z dn. 6.XI.45 r. Nr 680 rozwiązał Tymczasowy Zarząd Diecezjalny i raczył mnie nadać godność Zrządzającego Sprawami Diecezji Białostockiej. Do powyższych czynności przystąpiłem i natychmiast powiadamiając o tym Ministerstwo Administracji Publicznej z dn. 14.XI. 1945 Nr 418, Województwo Białostockie i Starostę Bielsko-Podlaskiego i na to żadnych odpowiedzi nie otrzymałem, oprócz oświadczenia starosty, że treści pisma mego nie przyjmuje do wiadomości”⁶.

Działając w oparciu o wspomniany dekret patriarchy Aleksego i rezolucję abp Bazylego, członkowie Tymczasowej Rady Diecezjalnej, ks. Mikołaj Wincukiewicz oraz ks. Józef Guskiewicz i ks. Jan Gromotowicz postanowili 22 lutego 1945 r., przekształcić Tymczasowy Zarząd w Białostocki Diecezjalny Zarząd Prawosławny. Dokonali oni również podziału czynności administracyjno-kościelnych. Dziekanowi białostockiemu ks. J. Guskiewi-

⁶ Archiwum Państwowe w Białymstoku (dalej: APB), Starostwo Powiatowe Bielsk Podlaski, nr 115, k. 3.

czowi przydzielone zostały sprawy sądowo-kościelne i misyjne, dziekanowi hajnowskiemu ks. J. Gromotowiczowi, sprawy rozwodowe, dziekanowi siemiatyckiemu ks. E. Gierasimowowi, sprawy gospodarcze, ks. M. Wincukiewiczowi, sprawy administracyjno-kościelne i archiwum. Na sekretarza Zarządu Diecezjalnego powołany został psalmista parafii św. Michała w Bielsku Podlaskim, Bazyli Iwasienko, który wkrótce przyjął święcenia kapłańskie⁷.

Wydarzenia, o których mowa miały dwojakie znaczenie. Oznaczały w praktyce rozłam w Kościele prawosławnym w Polsce i odzwierciedlały głębsze procesy, jakie zachodziły w łonie Cerkwi w Polsce po 1918 r. Dawały znać o sobie nieuregulowane stosunki z Patriarchatem Moskiewskim i sprawa nadania w 1925 r. autokefalii Kościołowi prawosławnemu w Rzeczypospolitej, kwestionowana nie tylko przez Patriarchat w Moskwie, ale również niektóre środowiska prawosławne w kraju⁸. Znaczenie miały też przepisy z okresu II Rzeczypospolitej o funkcjonowaniu Kościoła prawosławnego, na które powoływała się też nowa władza. Były to dekret Prezydenta RP z 18 listopada 1938 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, a także rozporządzenie Rady Ministrów z 10 grudnia 1938 r. o uznaniu Statutu Wewnętrznego Kościoła. Wydarzenia bielskie były też w jakiejś mierze protestem przeciwko przedwojennej polityce władz wobec prawosławia i ludności białoruskiej.

Drugim aspektem wydarzeń z grudnia 1944 – lutego 1945 było zwrócenie na nie uwagi polskich władz administracyjnych. Ministerstwo Administracji Publicznej w połowie 1945 roku doskonale zdawało sobie sprawę z rozwoju sytuacji wokół Kościoła prawosławnego na Białostocczyźnie bowiem w sprawozdaniu dyrektora Departamentu V Wyznaniowego MAP można było przeczytać:

⁷ K. Urban, „Schizma białostocka”, s. 26.

⁸ Na temat sprawy autokefalii z 1925 r. zob.: M. Papierzyńska-Turek. *Historyczne uwarunkowania ogłoszenia autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce w 1925 r.*, w: *Autokefalie Kościoła Prawosławnego w Polsce*, pod red. A. Mironowicza, U. Pawluczuk i P. Chomika, Białystok 2006, s. 151-164; ks. A. Borkowski, *Pertraktacje rządu polskiego z patriarchatem ekumenicznym w sprawie przyznania autokefalii Kościołowi prawosławnemu w Polsce w latach 1920-1923*, w: *Ibidem*, s. 123-138.

„Sytuacja Kościoła Prawosławnego na terenie województwa białostockiego budzi nadal poważne obawy z punktu widzenia interesów państwa. W grudniu 1944 r. Prawosławny Arcybiskup Miński Bazyl, należący do hierarchii Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego odbył wizytację parafii prawosławnych w Białymstoku i w Bielsku Podlaskim. W wyniku tej wizytacji pewna grupa duchowieństwa prawosławnego z ks. Mikołajem Wincukiewiczem na czele rozpoczęła akcję mającą na celu przyłączenie prawosławnych parafii województwa białostockiego do Patriarchatu Moskiewskiego, oraz utworzyła Tymczasową Radę Diecezjalną, przemienioną następnie na „Białostocki Diecezjalny Zarząd Prawosławny” z siedzibą w Bielsku Podlaskim. Zarząd ten wystąpił z pismem do Ministerstwa Administracji Publicznej o zatwierdzenie tego Zarządu oraz o uchylenie Dekretu Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 18. XI 1938 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Ponieważ działalność ks. Wincukiewicza zmierzająca do likwidacji autokefalii jest sprzeczna z interesem Państwa oraz ponieważ jest ona inspirowana przez czynniki mające swoją siedzibę poza granicami Państwa, a mianowicie przez Patriarchę Moskiewskiego i Arcybiskupa Mińskiego, wobec tego Minister A. P. zwrócił się z prośbą o interwencję w tej sprawie do Ministra Spraw Zagranicznych”⁹.

Powołanie nowych struktur Kościoła prawosławnego na Białostocczyźnie przez abp Bazylego zderzyło się z próbami uporządkowania wewnętrznego życia kościelnego przez bp Tymoteusza. Konflikt interesów władz cerkiewnych oraz wspomniane zainteresowanie władz widać na przykładzie obsady parafii prawosławnej w Orli z powodu wyjazdu proboszcza ks. Andrzeja Turowskiego na Białoruś. Nie chciał on przekazać parafii ks. Janowi Pańce, mianowanemu jeszcze w 1944 roku przez biskupa Tymoteusza. Do stanowiska proboszcza rościł sobie również prawo ks. Włodzimierz Cechan. Sytuacja była o tyle skomplikowana, że ks. Cechan otrzymał dekret na probostwo w Orli najpierw od bp. Tymoteusza, a potem od bp. Bazylego (Rotmirowa). Ten drugi dekret musiał spowodować cofnięcie pierwotnego dekretu bp. Tymoteusza i mianowanie przez niego na stanowisko proboszcza

⁹ Wyciąg ze sprawozdania dyrektora Departamentu V Wyznaniowego MAP za kwiecień i maj 1945 r., 23.VI.1945, Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej, BU 01283/1653, s. 105.

w Orli ks. Pańko. Zaszła więc konieczność odniesienia się do władz powiatowych, które chyba do tego czasu nie były świadome powagi sytuacji.

Początkiem korespondencji było najprawdopodobniej pismo ks. Andrzeja Turowskiego w sprawie objęcia parafii w Orli przez ks. Cechana¹⁰. Spotkało się ono z odpowiedzią starosty bielskiego R. Woźniaka do wojewody białostockiego z 28 marca 1945 r.:

„W powiecie bielskim niektórzy duchowni prawosławni poddali się pod zwierzchnictwo Arcybiskupa Mińskiego pozostali zaś uznają zwierzchnictwo biskupa lubelskiego i na tym tle wynikają różne nieporozumienia i zatargi przy obsadzaniu parafii prawosławnych.

Taki wypadek ma miejsce w Orli gdzie dotychczasowy proboszcz ks. Turowski poddał się pod zwierzchnictwo Biskupa Mińskiego i zgłosił się na wyjazd do Rosji, a na jego miejsce został mianowany proboszczem przez biskupa Lubelskiego ks. Jan Pańko. Ponieważ ks. Pańko miał podejrzenie, że ks. Turowski przed wyjazdem do Rosji przekazał parafię komu innemu i zabierze ze sobą utensylia cerkiewne zwrócił się do mnie o interwencję. Na moje pismo skierowane do ks. Turowskiego z wezwaniem aby przed wyjazdem przekazał parafię w Orli ks. Pańce otrzymałem od niego odpowiedź, odpis której załączam.

Wobec powyższego proszę o wyjaśnienie czy rzeczywiście wszystkie parafie prawosławne w województwie białostockim zostały przejęte pod zarząd przez Arcybiskupa Mińskiego jak to twierdzi w swem piśmie ks. Turowski oraz o wskazówki jakie stanowisko mam zajmować w podobnych wypadkach”¹¹.

Wyjaśnienia wojewody białostockiego z 14 kwietnia 1945 r. skierowane do starosty bielskiego, stały się w pewnym stopniu wytycznymi dla władz lokalnych i powiatowych w zakresie polityki wobec prawosławia.

¹⁰ *Białorusini i stosunki polsko-białoruskie na Białostocczyźnie 1944-1956*, t. I: sierpień 1944-grudzień 1946, cz. 1: sierpień 1944-grudzień 1945, op. S. Iwaniuk, Białystok 1996, nr 77, s. 136-137; K. Urban, *Kościół Prawosławny w Polsce w latach 1944-1956*, s. 33.

¹¹ APB, Starostwo Powiatowe Bielsk Podlaski, nr 114, k. 30; *Białorusini i stosunki polsko-białoruskie na Białostocczyźnie 1944-1956*, t. I, cz. 1, nr 79, s. 142; K. Urban, *Kościół Prawosławny w Polsce w latach 1944-1956*, s. 32.

„Stosunek Kościoła Prawosławnego w Polsce normowany jest dekretem Prezydenta Rzeczypospolitej z dn. 18.XI.1938 (...) oraz rozp. Rady Ministrów z dnia 10.XII.1938 o uznaniu statutu wewnętrznego Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Zakres mocy obowiązującej tego dekretu i rozporządzenia pokrywa się z obszarem Rzeczypospolitej i nie sięga poza Jej granice. Ponieważ siedziba prawosławnego biskupa mińskiego znajduje się na obszarze Białorusi Radzieckiej, nie może ten biskup w ramach wspomnianych postanowień obsadzać stanowisk duszpasterskich na obszarze Rzeczypospolitej i nie może on domagać się, by decyzje jego w tym przedmiocie – były honorowane przez władze polskie. Nie jest przeto wskazane by obywatel Starosta udzielał poparcia duchownemu prawosławnemu z tego powodu, że duchowny ten otrzymał nominację od biskupa mińskiego”¹².

Jednak jeszcze 5 maja 1945 roku wicewojewoda Białkowski pisał do starosty bielskiego:

„do parafii prawosławnej roszczę pretensje dwaj duchowni, a mianowicie ks. Włodzimierz Cechan, legitymujący się nominacją otrzymaną od biskupa mińskiego oraz ks. Jan Pańko posiadający nominację od biskupa lubelskiego. Obaj ci duchowni otrzymali wspomniane nominacje z pominięciem postanowień art. Art. 35 i 36 dekretu Prezydenta RzP. z dn. 18.XI. 1938 o stosunku Państwa do PAKP (...) ponieważ tak właściwa władza diecezjalna nie powiadomiła mnie o tych nominacjach, jak również na te nominacje nie wyraziłem zgody.”¹³

Mimo tej obfitej korespondencji i wyraźnie określonego stanowiska urzędu wojewódzkiego w Białymstoku starosta bielski musiał chyba, z jakichś nieznanych nam dzisiaj przyczyn popierać ks. Cechana jako probosz-

¹² APB, Starostwo Powiatowe Bielsk Podlaski, nr 114, k. 29; *Białorusini i stosunki polsko-białoruskie na Białostoczczyźnie 1944-1956*, t. I, cz. 1, nr 83, s. 148; K. Urban, *Kościół Prawosławny w Polsce w latach 1944-1956*, s. 34. W cytowanym piśmie zwraca też uwagę passus o tym, że ks. Pańko nie jest duchownym wyznania prawosławnego lecz katolickiego obrządku wschodniego. Wojewoda prosił o wyjaśnienie czy tak rzeczywiście jest. Nie wiemy jednak czy i w jaki sposób starosta bielski wyjaśnił tę kwestię, ale późniejsza korespondencja świadczy pośrednio, że problem został rozstrzygnięty na korzyść ks. Pańko.

¹³ APB, Starostwo Powiatowe Bielsk Podlaski, nr 114, k. 24.

cza w Orli, bowiem wojewoda Stefan Dybowski 29 sierpnia 1945 r. pisał do niego że:

„Pozytywna opinia starosty o ks. Cechanie koliduje z postawą tego duchownego wobec zasad organizacji Kościoła Prawosławnego w Polsce. Ks. Cechan do tej pory nie rozpoczął starań o uzyskanie nominacji zgodnej z obowiązującym prawem od bp Tymoteusza”¹⁴.

Wojewoda przypomina staroście, że Cechan otrzymał nominacje nieprawnie i wobec tego popieranie go przez starostę urzędnika państwowego jest niewłaściwe, a urzędnik państwowy przedstawiciel władzy administracyjnej jest zobowiązany do przestrzegania zasad praworządności¹⁵. Władze były skłonne uznać nominację ks. Pańki na stanowisko proboszcza, ponieważ 4 listopada 1945 r. wicestarosta bielski E. Zalewski napisał pismo do ks. Pańki, w którym stwierdził, że do czasu definitywnego ustalenia nowych władz Kościoła Prawosławnego w Polsce władzę diecezjalną na terenie województwa białostockiego wykonuje biskup Tymoteusz Szretter. W związku z tym ks. Pańko powinien uzyskać nominację na stanowisko proboszcza w Orli za jego pośrednictwem¹⁶.

Sprawa obsadzenia probostwa w Orli miała ten pozytywny z punktu widzenia uregulowania spraw jurysdykcyjnych Kościoła prawosławnego na Białostocczyźnie, aspekt, że jeszcze w czerwcu 1945 r. Ministerstwo Administracji Publicznej potwierdziło wyłączną jurysdykcję bpa Tymoteusza na tym obszarze¹⁷, co jednak wcale nie zakończyło sprawy „schizmy bielskiej”. Warto dodać, że sprawa mianowania proboszcza w Orli nie była odosobniona. Do konfliktów dochodziło również w innych parafiach¹⁸.

¹⁴ APB, Starostwo Powiatowe Bielsk Podlaski, nr 114, k. 32; *Białorusini i stosunki polsko-białoruskie na Białostocczyźnie 1944-1956*, t. I, cz. 1, nr 109, s. 180-181.

¹⁵ APB, Starostwo Powiatowe Bielsk Podlaski, nr 114, k. 32.

¹⁶ Ibidem, k. 31.

¹⁷ K. Urban, *Kościół Prawosławny w Polsce w latach 1944-1956*, s. 38.

¹⁸ Przykładem może być przypadek ks. Romana Garustowicza. Zabiegał on o wydzielenie z parafii w Narewce nowej parafii z siedzibą w Siemianówce, pozyskując nawet jakąś liczbę zwolenników w tej wsi. Przeciwny podziałowi parafii był uznawany przez władze proboszcz parafii w Narewce ks. Andrzej Rutkowski. Z korespondencji toczonyj pomiędzy

Zanim Ministerstwo Administracji Publicznej potwierdziło jurysdykcję bpa Tymoteusza wojewoda Dybowski 6 czerwca 1945 r., zwrócił się do ks. Józefa Guskiewicza, dziekana białostockiego z pismem, w którym starał się wywrzeć na niego nacisk, przypominając o konieczności respektowania przepisów o stosunku państwa do Kościoła prawosławnego z 1938 r. W odpowiedzi z 20 lipca ks. Guskiewicz informował wojewodę, że zarówno odpis jego pisma jak i odpis pisma potwierdzającego jurysdykcję bp Tymoteusza rozesłano do dziekanów bielskiego, siemiatyckiego, sokólskiego i hajnowskiego by ci poinformowali o stanie rzeczy podległe duchowieństwu. Informował też, że w swoim dekanacie białostockim rozesłał powiadomienia o „wyżej wymienionych zarządzeniach” do każdej parafii, a korespondencję służbową odsyła do bp. Tymoteusza. Uspokojony tymi zapewnieniami wicewojewoda białostocki Białkowski zawiadomił tego samego dnia Ministerstwo Administracji Publicznej iż „należy wnosić, że duchowieństwo prawosławne na terenie województwa białostockiego podporządkuje się postanowieniom dekretu Prezydenta Rzplitej o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”¹⁹.

Nadziei na unormowanie sytuacji nie dawała korespondencja ks. Wincukiewicza skierowana do Rządu Rzeczypospolitej Polskiej. Praktycznie były to memoriały pisane w imieniu Zarządu Diecezjalnego. W pierwszym z nich ks. Wincukiewicz zwracał się o zaniechanie stosowania dekretu z 18 listopada 1938 r., jako „niezyciowego” i dyskryminującego Kościół, wiernych i duchowieństwo prawosławne. W drugim natomiast uznawał autokefalię Kościoła prawosławnego w Polsce za nieistniejącą, potwierdzał status

sierpniem a grudniem 1944 roku wynikało, że ks. Garustowicz jeszcze na przełomie lat 1942-1943 został zasuspendowany w czynnościach kapłańskich „za publiczne wyrzeczenie się Boga i stanu kapłańskiego”, a mimo to odprawiał nabożeństwa w cerkwi w Siemianówce. W korespondencji nazywał ks. Rutkowskiego „moim wrogiem” i oskarżał go o współpracę z Gestapo. W sprawie probostwa w Siemianówce pisał również do arcybiskupa mińskiego Bazylego, ale nie otrzymał odpowiedzi i prawdopodobnie pod koniec grudnia 1944 r. wyjechał dobrowolnie do ZSRR. APB, Starostwo Powiatowe Bielsk Podlaski, nr 114, k. 4, 6, 7, 8, 10, 11. K. Sychowicz, *Władze komunistyczne wobec Kościołów i związków wyznaniowych w województwie białostockim w latach 1944-1975*, Białystok 2013, s. 68.

¹⁹ K. Urban, *Kościół Prawosławny w Polsce w latach 1944-1956*, s. 43-44; tenże, „Schizma białostocka”, s. 27-28.

parafii na Białostocczyźnie jako podległych Patriarchatowi Moskiewskiemu oraz domagał się uznania przez władze Białostockiego Diecezjalnego Zarządu Prawosławnego w składzie i kompetencjach przyjętych dnia 22 lutego 1945 r.²⁰. Jak pisał Kazimierz Urban „konflikt ów, nie tyle „wewnątrzprawosławny” ile „państwowo-prawosławny” stał się otwarty i wkroczył w nową fazę”²¹. Dlatego też wojewoda białostocki w sprawozdaniu sytuacyjnym za czerwiec 1945 r. właśnie tę kwestię uznał za najważniejszą w dziedzinie stosunków wyznaniowych na podległym mu terenie²².

W lipcu 1945 r. sytuacja uległa zaostrzeniu. 30 dnia tego miesiąca księża J. Gromotowicz, M. Kulczycki i M. Wincukiewicz w piśmie do Ministerstwa Administracji Publicznej wypowiedzieli posłuszeństwo bp. Tymoteuszowi oraz odmówili podporządkowania się przepisom regulującym funkcjonowanie Kościoła prawosławnego w Polsce²³. Ponownie odwołam się do opinii K. Urbana:

„o ile wypowiedzenie posłuszeństwa bp Tymoteuszowi stawiało sygnatariuszy listu i ich zwolenników na pozycji schizmy, o tyle odrzucenie dekretu Prezydenta z 1938 roku i innych aktów prawnych regulujących byt Kościoła świadczyło o niespektowaniu prawa i oznaczało wejście w konflikt z władzami państwowymi”²⁴.

Nie dziwi zatem, że wojewoda białostocki 31 sierpnia 1945 r. zwrócił się do bpa Tymoteusza o usunięcie wymienionych duchownych z zajmowanych stanowisk z powodu dopuszczenia się szkodliwej działalności względem państwa polskiego. Sprawa ta okazała się jednak na tyle trudna i niezręczna, że jeszcze dwa miesiące później, 26 października, wojewoda ponaglił bpa Tymoteusza w tej sprawie, sugerując jednocześnie, że „by nie wywoływać zadrażnień, proponuje, ażeby terminy te były różne i oddzielone od siebie co najmniej okresem jednomiesięcznym”. Wojewoda proponował

²⁰ K. Urban, *Kościół Prawosławny w Polsce w latach 1944-1956*, s. 39-41.

²¹ Ibidem, s. 18.

²² Ibidem, s. 42.

²³ K. Urban, „*Schizma białostocka*”, s. 27-28.

²⁴ K. Urban, *Kościół Prawosławny w Polsce w latach 1944-1956*, s. 18-19.

też by po usunięciu ks. Wincukiewicza jego miejsce zajął „uzgodniony kandydat” ks. E. Baranow²⁵.

Równolegle wojewoda białostocki skierował ściśle poufne pismo do starosty bielskiego, w którym prosił o zebranie materiału informacyjnego o zachowaniu się tych księży prawosławnych w okresie okupacji niemieckiej, a w szczególności o ustalenie czy nie „wysługiwali się” okupantowi²⁶.

Ksiądz Wincukiewicz tymczasem w piśmie do wojewody białostockiego z 25 września 1945 r. jeszcze raz potwierdził, że nie podporządkuje się władzy bp Tymoteusza, chyba, że ten uzyska „uznanie Patriarchy Moskiewskiego na rządzenie Cerkwią w Polsce” oraz prosił wojewodę by ten „zaniechał wydawania zarządzeń w stosunku do obsad parafii prawosławnych w województwie, mogących doprowadzić do niepożądanych wstrząsów wśród wiernych”²⁷.

W listopadzie 1945 roku zaszły nowe okoliczności, które jeszcze bardziej zaogniły i tak już napiętą sytuację. 6 listopada biskup miński Bazyle zlikwidował Diecezjalny Zarząd Duchowny i powołał ks. Wincukiewicza na stanowisko „Zarządzającego Sprawami Białostockiego Biskupstwa”²⁸. Ks. Wincukiewicz wzmocnił zatem swoją pozycję oraz uzyskał szerokie uprawnienia z którym zaczął niebawem gorliwie korzystać. Dodatkowo „oliwy do ognia” dodało podkreślenie przez bp Bazylego istnienie „białostockiego biskupstwa”, które przecież nigdy formalnie nie zostało erygowane, nie próbowano też uzgadniać tego z władzami polskimi (w moim przekonaniu rzeczą bezsporną jest, że polskie władze administracyjne w żadnym wypadku nie zgodziłyby się na powołanie takiego biskupstwa przez biskupa rezydującego w obcym państwie. Nie bez znaczenia jest też fakt, że biskup

²⁵ K. Urban, „Schizma białostocka”, s. 28; tenże, *Kościół Prawosławny w Polsce w latach 1944-1956*, s. 46; K. Sychowicz, *Władze komunistyczne*, s. 70.

²⁶ APB, Starostwo Powiatowe Bielsk Podlaski, nr 114, k. 129; K. Urban, *Kościół Prawosławny w Polsce w latach 1944-1956*, s. 49. Warto tu dodać, że sięganie do okupacyjnej przeszłości duchowieństwa było przez długie lata wygodnym instrumentem w rękach władz, w sprawach dotyczących wszystkich Kościołów i związków religijnych w Polsce.

²⁷ Ibidem, s. 48.

²⁸ K. Urban, „Schizma białostocka”, s. 28; tenże, *Kościół Prawosławny w Polsce w latach 1944-1956*, s. 19-20, 50.

Bazyli nie miał prawa powołać takiego biskupstwa swoją samodzielną decyzją).

Jak już stwierdziłem ks. Wincukiewicz zaczął szeroko korzystać z otrzymanych od bp. Bazylego uprawnień. 14 listopada 1945 r. skierował pismo do dziekana białostockiego ks. Guszkiewicza, w którym zawiadał, że ks. Dymitr Stempkowski za:

„odejście pod zarząd Biskupa Tymoteusza, nie należącego do Biskupów Moskiewskiego Patriarchatu – zostaje zasuspendowany w odprawianiu nabożeństw do czasu wyrażenia skruchy”²⁹.

Decyzję tę miał podjąć abp miński Bazyli 6 listopada 1945 r.³⁰

Zasuspendowanie ks. Stempkowskiego było tylko jednym z wielu działań podjętych przez ks. Wincukiewicza. Rozpoczął on wzywanie duchowieństwa do publicznego wyrażania aktów skruchy, dochodziło do profanacji świątyń, zakłócania nabożeństw czy wręcz prób destabilizacji życia religijnego w niektórych parafiach. Szczególnego wymiaru nabrało cofnięcie przez ks. Wincukiewicza misji kanonicznych nauczycielom religii prawosławnej we wszystkich szkołach powszechnych i średnich na terenie Kuratorium Okręgu Szkolnego Białostockiego w dniu 14 listopada 1945 r. oraz datowane na ten sam dzień pismo skierowane do dziekana białostockiego w którym ks. Wincukiewicz informuje, że wszyscy duchowni przebywający na terenie „białostockiego biskupstwa” muszą otrzymać nominację na zajmowane od biskupa Bazylego. Jeżeli tego nie uczynią do 15 grudnia zostaną pozbawieni stanowisk i nie będą zaliczeni do jurysdykcji Patriarchy Moskiewskiego³¹.

Dzień 14 listopada 1945 r. ze względu na opisywany konflikt, musiał być „gorącym” dniem nie tylko w Bielsku Podlaskim. Bowiem również

²⁹ APB, Starostwo Powiatowe Bielsk Podlaski, nr 114, k. 135. Żadaną skruchę ks. Stempkowski wyraził w cerkwi Narodzenia Matki Bożej w Bielsku Podlaskim 14 listopada 1945 r., w obecności ks. Wincukiewicza i innych duchownych. K. Urban, *Kościół Prawosławny w Polsce w latach 1944-1956*, s. 58.

³⁰ Ibidem, s. 19-20, 50.

³¹ Ibidem, s. 20, 56, 57.

z datą 14 listopada Warszawski Konsystorz Prawosławny wydał pismo w sprawie odwołania ks. Wincukiewicza ze stanowiska proboszcza i dziekana za odmowę uznania postanowień dekretu z 18 listopada 1938 r. i ujawnienia szkodliwej względem Państwa działalności. Konsystorz polecał też przekazać do 1 grudnia parafię i urząd diekana nowomianowanemu duchownemu³². Nic sobie nie robiąc z tego pisma ks. Wincukiewicz, tego samego dnia, zawiadomił Ministerstwo Administracji Publicznej, że to wyłącznie z nim powinno ono kontaktować się w sprawach dotyczących Kościoła prawosławnego na Białostocczyźnie. Następnego dnia natomiast wystosował pismo do Warszawskiego Konsystorza Prawosławnego w którym odmówił przyjęcia do wiadomości decyzji Konsystorza z dnia poprzedniego:

„Zwracając przy niniejszym pisma Warszawskiego Konsystorza Duchownego, które nas wcale nie dotyczą, komunikuję, że żadne rozporządzenia Biskupa Lubelskiego Tymoteusza nie mogą być przez duchowieństwo powierzonej mi w zarząd Diecezji Białostockiej wykonywane, jako nieposiadające żadnego znaczenia (...)

Akcji Biskupa Tymoteusza, zmierzającej do uzurpowania prawa na zarządzanie obcą diecezją, należy tylko się dziwić.

Jeżeli podobne fakty i w przyszłości się powtórzą, zmuszony będę zakomunikować o tym władzom, w których jurysdykcji się znajdują parafie powierzonej mnie w zarząd diecezji białostockiej.

Inne znajdujące się w naszym posiadaniu pisma, będą stanowiły niezbędny dowód niekanonicznej ingerencji w sprawę obcej diecezji³³.

Kilka dni później ks. Wincukiewicz zabronił duchowieństwu, pod groźbą kar kościelnych, jakichkolwiek kontaktów z episkopatem Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego³⁴. Dążył tym samym do zerwania wszelkich więzi pomiędzy parafiami prawosławnymi na Białostocczyźnie a pozostałymi placówkami duszpasterskimi Kościoła prawosławnego w Polsce.

³² APB, Starostwo Powiatowe Bielsk Podlaski, nr 114, k. 136. Zob. *Białorusini i stosunki polsko-białoruskie na Białostocczyźnie*, nr 135, s. 223.

³³ K. Urban, *Kościół Prawosławny w Polsce w latach 1944-1956*, s. 60.

³⁴ *Ibidem*, s. 20.

Aktywność ks. Wincukiewicza wzbudziła zainteresowanie władz centralnych, zwłaszcza resortów administracji publicznej, sprawiedliwości oraz spraw zagranicznych. Wydarzenia o których mowa miały przecież zasięg nie tylko lokalny czy wewnątrzkościelny, ale dotyczyły też stosunków międzynarodowych, czy raczej polsko-radzieckich. Dlatego 23 listopada 1945 r. minister administracji publicznej W. Kiernik zwrócił się z prośbą do ministerstwa spraw zagranicznych o wszczęcie odpowiednich kroków dyplomatycznych:

„celem zlikwidowania tej nienormalnej sytuacji, jaka się wytworzyła na terenie województwa białostockiego w wyniku ingerencji arcybiskupa mińskiego”³⁵.

30 listopada 1945 r. wojewoda Dybowski wystosował ściśle poufne pismo do starosty bielskiego, w którym poleca ścigać ks. Wincukiewicza w myśl prawa o wykroczeniach za przywłaszczenie sobie stanowiska i tytułu „zarządzającego sprawami białostockiego biskupstwa”³⁶. Stosownie do pisma wojewody przystąpiono do działania i dnia 22 grudnia 1945 r., po wyjaśnieniach co do statusu ks. Wincukiewicza i mocy prawnej jego decyzji skazano go na karę 30 dni bezwzględnego aresztu³⁷. Zanim orzeczono karę, starosta bielski osobiście poinformował ks. Wincukiewicza o odwołaniu go z zajmowanych stanowisk przez bp Tymoteusza. Ks. Wincukiewicz, oczywiście, odmówił przyjęcia tej decyzji do wiadomości³⁸.

24 grudnia 1945 r. ks. Wincukiewicz skierował do Prezydenta RP apelację od otrzymanej kary. Jak już wspominałem powyżej pismo było bardzo emocjonalne, a wśród argumentów ks. Wincukiewicza znalazł się i taki passus:

„Czy nadal, przy obecnych stosunkach, obecnych Czynników Rządowych do dawnych ustaw wydanych przez Rządy Sanacyjne – będą rujnowane

³⁵ Cytat za: K. Urban, „*Schizma białostocka*”, s. 28.

³⁶ APB, Starostwo Powiatowe Bielsk Podlaski, nr 114, k. 134.

³⁷ Ibidem, k. 150; K. Urban, „*Schizma białostocka*”, s. 29; tenże, *Kościół Prawosławny w Polsce w latach 1944-1956*, s. 20.

³⁸ APB, Starostwo Powiatowe Bielsk Podlaski, nr 114, k. 130.

świętynie prawosławne, a „niełojalne” księży będą wysiedlane za granicę i wtrącane do więzień, za to, że oni, kanonicznie uznają zwierzchnictwo Patriarchy Moskiewskiego? Czy to może za to, że „Moskiewskiego”? a gdyby Londyńskiego, Paryskiego, Madryckiego, to być może ustały by gorzkie momenty prześladowań”³⁹.

Apelacja ks. Wincukiewicza przyniosła jednak skutek, bowiem prezydent decyzją z 3 lutego 1946 roku orzekł darowanie kary, zresztą wbrew stanowisku i wiedzy władz wojewódzkich, czemu wojewoda białostocki dał wyraz w piśmie do ministerstwa administracji publicznej z 7 marca 1946 r.⁴⁰

Jeszcze 10 stycznia wojewoda białostocki informował ministerstwo w sprawie „zwalczania ustroju Kościoła prawosławnego w Polsce, pisząc, że ks. Wincukiewicz nie chce podporządkować się żadnym zaleceniom władz cerkiewnych w Warszawie, dlatego uważa, że:

„zlikwidowanie omawianego stanu dezorganizacji Kościoła Prawosławnego i zapobieżenie ew. dalszym powikłaniom i zadrażnieniom uzależnione jest od usunięcia ks. Wincukiewicza z obszaru wojew. białostockiego. Do tego celu zmierzają zabiegi moje oraz podporządkowanych mi czynników”⁴¹.

Jednocześnie wojewoda zauważał, że parafianie prawosławni w Choroszczy odmówili podporządkowania się arcybiskupowi mińskiemu, a dziekan białostocki ks. Guszkievicz, mimo iż uznał zwierzchnictwo arcybiskupa mińskiego stara się nie narażać biskupowi Tymoteuszowi oraz władzy państwowej. Z tego powodu ks. Guszkievicz ustąpił ze stanowiska dziekana, przekazując je ks. Anatolowi Kirykowi mianowanemu na to stanowisko przez bp Tymoteusza⁴².

³⁹ APB, Starostwo Powiatowe Bielsk Podlaski, nr 115, k. 3. Por.: *Białorusini i stosunki polsko-białoruskie na Białostoczczyźnie*, nr 135, s. 237-240; K. Sychowicz, *Władze komunistyczne*, s. 70-71.

⁴⁰ K. Urban, „Schizma białostocka”, s. 29; tenże, *Kościół Prawosławny w Polsce w latach 1944-1956*, s. 20, 92.

⁴¹ Cytat za: K. Urban, *Kościół Prawosławny w Polsce w latach 1944-1956*, s. 85.

⁴² Ibidem.

W lutym 1946 roku władze starostwa powiatowego w Bielsku Podlaskim podjęły kroki w celu ostatecznego rozwiązania problemu, zgodnie z cytowanym pismem wojewody z 10 stycznia. W tym celu na 19 lutego wyznaczono termin spotkania duchowieństwa prawosławnego z terenu powiatu ze starostą R. Woźniakiem oraz dziekanem białostockim ks. Kirykiem. Duchowieństwo zdecydowało się zerwać łączność z władzą duchowną za granicą oraz uznać zwierzchnictwo metropolity Dionizego i biskupa Tymoteusza. Sporządzono protokół w którym czytamy:

„Duchowieństwo prawosławne powiatu bielskiego wysłuchawszy przemówienia Ob. Starosty Powiatowego w BP i generalnego dziekana na województwo białostockie prot. Anatola Kiryka, w których oni na podstawie dokumentalnych danych wyjaśnili duchowieństwu, że na terenie Państwa Polskiego Kościół Prawosławny jest niezależny od jakiegokolwiek władzy poza krajowej świeckiej lub duchownej i jednogłośnie uchwaliło.

Chcąc być lojalnymi obywatelami Państwa Polskiego zrywamy wszelkie stosunki z poza krajową władzą duchowną a tym samym z Mińskim Arcybiskupem Bazylim oraz jego przedstawicielem ks. Mikołajem Wincukiewiczem i nie będziemy wykonywali z dniem podpisania niniejszego protokołu żadnych ich zarządzeń.

Jednocześnie uchwalamy uznać za swą jedyną prawną Duchowną Władzę J. E. Ks. Metropolitę Dionizego i sprawującego władzę diecezjalną na terenie Województwa Białostockiego J. E. ks. Biskupa Tymoteusza, których i prosimy o przyjęcie nas do swojej jurysdykcji⁴³.

Protokół podpisało 24 proboszczów oraz prefekt szkół bielskich ks. Konstanty Bajko, którego dalszy tragiczny los, związany z opisywanymi wydarzeniami przedstawię poniżej.

Następnego dnia do starostwa powiatowego w Bielsku Podlaskim wezwano ks. Wincukiewicza w celu przekazania parafii i dekanatu nowomianowanemu dziekanowi ks. Anatoliuszowi Mackiewiczowi. Protokół sporządzony przez starostwo oddaje przebieg spotkania:

⁴³ APB, Starostwo Powiatowe Bielsk Podlaski, nr 114, k. 148. zob. K. Urban, *Kościół Prawosławny w Polsce w latach 1944-1956*, s. 85.

„Ks. Wincukiewicz w obecności dziekana bielskiego ks. Anatoliusza Mackiewicza i Ks. Perfekta Szkół Konstantego Bajko oświadczył: że Biskupa Tymoteusza nie uznaje, jak również nowomianowanego ks. Dziekana; nic nie przekaże nowomianowanemu Dziekanowi ani parafii ani dekanatu, że ze stanowiska swego nie ustąpi, gdyż nikt nie ma prawa jego usunąć i będzie trwał na swym stanowisku, póki „lud go nie usunie”. Poza tym oświadczył, że więcej na żadne wezwanie Ob. Starosty się nie zgłosi, żadnych rozkazów nie będzie słuchał i więcej z Ob. Starostą nie będzie rozmawiał i wyszedł odmówisz jakiegokolwiek oświadczenia i podpisania protokołu”⁴⁴.

Już następnego dnia doszło do wydarzeń, które można uznać za dalszy ciąg – reperkusje – zdarzeń z 19 i 20 lutego. Mają one związek ze wspomnianym tragicznym losem ks. Konstantego Bajko. Księdza idącego na lekcje do szkoły nr 2 w Bielsku Podlaskim, zatrzymały kobiety, które publicznie oskarżyły hierarchię cerkiewną i duchowieństwo o zdradę, oraz stwierdziły, że lekcje w szkole będzie może prowadzić tylko ks. Wincukiewicz, bowiem tylko on jest prawosławny, a cała reszta to unicy⁴⁵. Niespełna miesiąc później, 16 marca ks. Bajko, idąc na lekcje w jednej ze szkół bielskich został porwany wprost z ulicy. Po krótkim pobycie w Bielsku został przewieziony do Brześcia, a stamtąd do Mińska. Okoliczności porwania opisała jego żona Łarysa w „meldunku” złożonym do starosty:

„Melduję iż mąż mój ks. Konstanty Bajko w sobotę tj. 16.III 1946 o godz. 11.30 w południe szedł na lekcje religii do gimnazjum im. T. Kościuszki i w tym czasie to jest przechodząc ul. Batorego przez kładkę wysiadło dwóch cywili i jeden wojskowy szofer ten wojskowy był w mundurze sierżanta i porwali ks. K. Bajkę siłą wepchali do taksówki, która już stała obok zerwanego mostu. Poczem powieźli w niewiadomym kierunku. Miejsce wypadku i cały incydent widziała uczennica 6 klasy szkoły nr 2”⁴⁶.

⁴⁴ APB, Starostwo Powiatowe Bielsk Podlaski, nr 114, k. 144; K. Sychowicz, *Władze komunistyczne*, s. 71-72.

⁴⁵ D. Fionik, *Ajciec Kanstancin Bajko – prefekt bielskich szkół*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne”, nr 2, Białystok 1994, s. 118.

⁴⁶ APB, Starostwo Powiatowe Bielsk Podlaski, nr 117, k. 91; *Białorusini i stosunki polsko-białoruskie na Białostoczczyźnie*, t. 1, cz. 2: styczeń – grudzień 1946, op. S. Iwaniuk, Białystok 1998, nr 32, s. 75.

Według późniejszych relacji został on osądzony na terenie ZSRR i skazany na 15 lat robót w łagrze. Do Polski wrócił 15 października 1956 r. W zażaleniu z 15 lipca 1961 r. do premiera Józefa Cyrankiewicza ks. Bajko pisał:

„Byłem przemocą porwany (...) i wywieziony do Mińska w celu subordynacji rzekomemu arcybiskupowi Mińskiemu Bazylemu, którego Patriarcha Moskiewski i Synod pozbawił godności i obecnie zamieszkuje pod Moskwą. Za odmowę rozmowy z którym byłem wtrącony do więzienia i później fikcyjnie oskarżony i wywieziony na 15 lat katorgi na daleką północ za koło polarne do obozów workuckich nad Oceanem Lodowym”⁴⁷.

Całość obrazu „schizmy bielskiej” dopełniają kolejne wydarzenia z marca 1946 roku. W tej sprawie, 8 marca, starosta bielski pisał do Powiatowej Komendy MO w Bielsku Podlaskim:

„Doszło do mojej wiadomości, iż na terenie Gm. Orla we wsi Zbucz i prawdopodobnie w innych wsiach i gminach tut. Powiatu były zbierane podpisy na podaniu, w którym m. in. było napisane, iż Rząd Polski gnębi Białorusinów, pali wsie białoruskie, rzuca dzieci w ogień i w związku z tym Białorusini proszą Rząd Radziecki o wzięcie ich pod swoją opiekę.

W tym podaniu było również zamieszczone żądanie ażeby tych duchownych prawosławnych w pow. Bielskim, którzy podpisali umowę w sprawie „unii” wywieźć do Rosji, a stamtąd na ich miejsce przysłać innych duchownych. Był to apel do Mińska i Moskwy. Redaktorem tego podania podobnie był ks. Wincukiewicz z Bielska.

W związku z powyższym polecam natychmiast przeprowadzić dochodzenie w kierunku ustalenia autora wymienionego podania, zbierających podpisy i podpisujących oraz pociągnięcia winnych do odpowiedzialności karnosądowej.

Wykonanie niniejszego proszę mnie zameldować”⁴⁸.

⁴⁷ Cytat za: K. Urban, *Kościół Prawosławny w Polsce w latach 1944-1956*, s. 21, przyp. 18. Por. D. Fionik, *Ajciec Kanstancin Bajko*, s. 118.

⁴⁸ APB, Starostwo Powiatowe Bielsk Podlaski, nr 115, k. 2; *Białorusini i stosunki polsko-białoruskie na Białostocczyźnie*, t. 1, cz. 2, nr 29, s. 72-73.

Zwraca uwagę, fakt, że w opisywanym „podaniu” do rządu radzieckiego, duchowni prawosławni opowiadający się za autokefalią Kościoła prawosławnego w Polsce nazwani zostali „unitami”, podobnie jak było to w przytaczanej już rozmowie kobiet z ks. Bajko. Świadczy to o pewnej manipulacji jakiej dopuszczali się na zwykłych wiernych duchowni stojący na czele „schizmy bielskiej”.

W sprawie rzeczonoego „podania” milicja przeprowadziła dochodzenie i 21 sierpnia posterunkowy z Orli meldował staroście, że mieszkanki wsi Zbucz, które rozpowszechniały to pismo, otrzymały je od nieznajomej osoby, pismo było napisane po rosyjsku i było adresowane do „metropolity moskiewskiego”. Posterunkowy nie wykluczał, że autorem podania mógł być ks. Wincukiewicz, który „wyjechał za linię Curzona”⁴⁹.

Trudne do ustalenia są losy inicjatorów „schizmy bielskiej”. Wiadomo, że sekretarz ks. Wincukiewicza ks. B. Iwasienko legalnie wyjechał do ZSRR, chociaż jeszcze w kwietniu 1946 r. wojewoda białostocki S. Dybowski wskazywał ks. Iwasienko jako ostatniego przeciwnika dekretu Prezydenta RP z 18 listopada 1938 r.⁵⁰ Natomiast relacje co do ks. Wincukiewicza są sprzeczne. Według niektórych został on, podobnie jak ks. Bajko, porwany z ulicy w Bielsku Podlaskim przez „nieznanych sprawców” w lutym 1946 r.⁵¹. Według innych informacji owo porwanie miało charakter upozorowany przez służby bezpieczeństwa (nie wiadomo polskie czy radzieckie), by umożliwić ks. Wincukiewiczowi wyjazd na Białoruś i uniknięcie kary⁵². Jednak na pewno jeszcze 11 marca 1946 roku ks. Wincukiewicz przebywał w Bielsku bowiem z taką datą wysłał do ministerstwa sprawiedliwości pismo w spra-

⁴⁹ Starostwo Powiatowe Bielsk Podlaski, nr 115, k. 2; *Białorusini i stosunki polsko-białoruskie na Białostocczyźnie*, t. 1, cz. 2, nr 82, s. 138.

⁵⁰ K. Urban, *Kościół Prawosławny w Polsce w latach 1944-1956*, Kraków 1998, s. 104; K. Sychowicz, *Władze komunistyczne*, s. 72.

⁵¹ E. Mironowicz, *Białorusini w Polsce 1944-1949*, Warszawa 1993, s. 169; K. Sychowicz, *Władze komunistyczne*, s. 72.

⁵² K. Urban, *Kościół Prawosławny w Polsce w latach 1944-1956*, s. 21. Wiadomo, że jeszcze w marcu 1946 r. w Sądzie Okręgowym w Białymstoku planowano rozprawę przeciwko ks. Wincukiewiczowi. Jednak sprawa wyznaczona na 26 marca została skreślona z wokandy, a sąd prosił starostwo w Bielsku Podlaskim o powiadomienie o tym ks. Wincukiewicza. Wynikałoby stąd, że miejsce pobytu ks. Wincukiewicza było sądowi nieznane. *Białorusini i stosunki polsko-białoruskie na Białostocczyźnie*, t. 1, cz. 2, nr 28, s. 72.

wie zaginięcia jednego ze swoich zwolenników, ks. Jemieliانیuka z Zabłudowa⁵³. Biorąc pod uwagę pismo Sądu Okręgowego w Białymstoku przywoływane w przypisie 52 można założyć, że ks. Wincukiewicz zniknął pomiędzy 11 a 26 marca 1946 r.

Na zakończenie należy stwierdzić, że postawa duchowieństwa prawosławnego na Białostocczyźnie wobec opisywanych wydarzeń była zróżnicowana. E. Mironowicz wyróżnił trzy zasadnicze postawy duchowieństwa:

- zwolenników arcybiskupa mińskiego Bazylego i przynależności do Patriarchatu Moskiewskiego;
- zwolenników biskupa Tymoteusza i autokefalicznego ustroju Kościoła prawosławnego w Polsce;
- duchownych wyczekujących na dalszy rozwój wydarzeń, obojętnych, biernych i zdeorientowanych⁵⁴.

Jak stwierdził E. Mironowicz władza państwowa w sprawie „schizmy bielskiej” wystąpiła jako czynnik rozstrzygający sprawy wewnątrzkościelne i przesądziła wynik na korzyść jednej ze stron – władz cerkiewnych w Warszawie⁵⁵. Dzięki takiemu jednak rozstrzygnięciu życie wewnętrzne Kościoła zostało unormowane i mogło zaistnieć normalne życie religijne.

Ostatnia parafia – Narodzenia Matki Boskiej w Bielsku Podlaskim, przeszła w jurysdykcję biskupa Tymoteusza w połowie 1946 r. W sprawozdaniu sytuacyjnym za maj tego roku starosta bielski pisał iż:

„W końcu m-ca maja ostatnia parafia prawosławna, nieuznająca władzy duchownej prawosławnej w Polsce, została przekazana przez ks. Iwasienko ks. dziekanowi prawosławnemu Mackiewiczowi. W dniach 1,2, 3 w Bielsku ks. biskup Tymoteusz, którego obecność dodatnio wpłynęła na uspokojenie wśród ludności prawosławnej”⁵⁶.

⁵³ K. Urban, „*Schizma białostocka*”, s. 29.

⁵⁴ E. Mironowicz, *Białorusini w Polsce*, s. 163.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ APB, Starostwo Powiatowe Bielsk Podlaski, nr 20; K. Urban, *Kościół Prawosławny w Polsce w latach 1944-1956*, s. 21.

Dalsze zmiany stabilizacyjne nastąpiły w lipcu 1946 r. Na soborze biskupów PAKP odbytym 15 lipca dokonano reorganizacji sieci diecezjalnej. Utworzono trzy diecezje: warszawską, białostocko-bielską oraz Ziem Odzyskanych. Parafie na Białostocczyźnie weszły w skład diecezji białostocko-bielskiej, a jej nowo mianowanym ordynariuszem został bp Tymoteusz⁵⁷. W następnych miesiącach nagrodami kościelnymi zostało też uhonorowanych kilkunastu duchownych, uczestników omawianych wydarzeń. Stabilizacja sytuacji Kościoła prawosławnego na Białostocczyźnie była pożądana zarówno przez władze administracyjne jak i kościelne bowiem na tym terenie znajdowało się ponad 2/3 stanu posiadania Cerkwi: wierni, duchowieństwo, świątynie, ziemia parafialna.

⁵⁷ K. Urban, *Kościół Prawosławny na Białostocczyźnie w latach 1944-1956*, „Białostocczyzna” nr 1/21/1991, s. 32.

Kościół prawosławny i relacje międzywyznaniowe w Białymstoku w latach 1981–1989

Relację i kontakty pomiędzy Kościołem prawosławnym a Kościołem rzymskokatolickim w PRL oficjalnie przez długi czas nie istniały. Władze nie były zainteresowane nawiązaniem współpracy przez te dwa Kościoły i dążyły raczej do przeciwstawiania ich sobie i podtrzymywania ducha konfrontacji, wykorzystując zarówno argumenty historyczne jak i dotyczące bieżącej sytuacji społecznej i politycznej.

W latach 60. odnotowano pierwsze nieoficjalne próby kontaktów pomiędzy Kościołem prawosławnym a rzymskokatolickim. W roku 1961 ks. Donat Nowicki, duchowny grecko-katolicki, na polecenie kardynała Stefana Wyszyńskiego miał zbierać informację o nastrojach panujących wśród środowiska prawosławnego, głównie w Warszawie oraz nawiązywać kontakty w tym środowisku¹. O utrzymywanie kontaktów z przedstawicielami kościoła rzymskokatolickiego i dążenie do polonizacji Kościoła prawosławnego oskarżany był prawosławny duchowny, wybitny teolog ks. Jerzy Klinger. Warto dodać, że w tym okresie o kierowanie tzw. frakcją prokatolicką w Kościele prawosławnym, podejrzewany przez władze był bp Jerzy (Korenistow), ordynariusz łódzko-poznański². Władze odnotowywały również kontakty utrzymywane przez duchowieństwo prawosławne z duchowieństwem rzymskokatolickim, w tym z duszpasterstwem akademickim.

Na Białostocczyźnie pewne ożywienie dotyczące relacji katolicko-prawosławnych nastąpiło w drugiej połowie lat 60. We wrześniu 1966 r. na zebraniu dekanalnym w kościele św. Wojciecha w Białymstoku omawiano kierunki współpracy ekumenicznej z Kościołem prawosławnym w świetle uchwał II Soboru Watykańskiego. Na początku 1968 r. rzymskokatolicki diecezjalny ośrodek ekumeniczny w Drohiczynie rozpowszechnił informa-

¹ Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej (dalej: AIPN), Sprawa obiektowa „Bizancjum”, BU 1283/1651, s. 82.

² Ibidem, s. 101-102, 147.

cję dotyczące organizowanego wówczas „Tygodnia modlitw o jedność chrześcijan”. W programie tygodnia przewidziano rozpowszechnianie informacji o spotkaniu papieża Pawła VI i patriarchą ekumenicznym Athenagorasem. Kościół katolicki stał na stanowisku, że spotkanie to powinno być wyznacznikiem ekumenicznej, katolicko-prawosławnej współpracy. Na nabożeństwa organizowane w kościołach diecezji drohiczyńskiej zaproszenia otrzymali duchowni i wierni prawosławni.

Proboszczowie parafii prawosławnych na otrzymane zawiadomienia poinformowali nadawców, że w działalności ekumenicznej nie podejmą jakichkolwiek kroków, gdyż nie mają zezwolenia od swoich zwierzchnich władz kościelnych. Jedynie proboszcz parafii prawosławnej w Drohiczynie ogłosił wiernym w cerkwi o trwaniu tygodnia ekumenicznego. Dlatego w dniu 4 lutego 1968 r. na specjalnie zorganizowanym nabożeństwie wieczornym w kościele pofranciszkańskim w Drohiczynie frekwencja była bardzo duża, ponieważ przybyli na nie ludzie obu wyznań: katolicy i prawosławni. Jednak, oczekiwany przez wszystkich proboszcz parafii prawosławnej nie przybył do kościoła na nabożeństwo, a oczekujący go ksiądz katolicki poinformował zebranych, że ksiądz prawosławny nie przybył na nabożeństwo dlatego, że nie otrzymał zezwolenia od swoich władz kościelnych³.

Do kolejnej próby nawiązania katolicko-prawosławnych kontaktów ekumenicznych doszło na początku 1970 r. 25 stycznia tego roku odpis kazania wygłoszonego w białostockim kościele św. Rocha przez ks. Witolda Pietkuna wysłano do wiadomości prawosławnemu biskupowi białostockiemu i gdańskiemu Nikanorowi. Dwa miesiące później, 27 marca wikariusz parafii farniej ks. Jerzy Miklaszewski z polecenia bp Henryka Gulbinowicza złożył wizytę prawosławnemu ordynariuszowi. Jej celem było omówienie wzajemnych relacji pomiędzy wyznaniem. Biskup Nikanor zgodził się na prowadzenie rozmów, lecz zastrzegł, że do współpracy ekumenicznej nie dojdzie bo kościół kat. nie jest członkiem Polskiej Rady Ekumenicznej. Może być prowadzony dialog ale tylko w dziedzinie obrony pokoju.

³ AIPN Bi 045/1679, k. 18, 41. K. Sychowicz, *Władze komunistyczne wobec Kościołów i związków wyznaniowych w województwie białostockim w latach 1944-1975*, Białystok 2013, s. 377.

Z oświadczenia ks. Miklaszewskiego wynikało, że kościół rzymskokatolicki nigdy do PRE nie będzie należał, a chodzi jedynie o zjednoczenie serc ludzkich, a dyskusje o jedności wiary mogą nastąpić w późniejszym okresie. 28 kwietnia 1970 r. wizytę bp Nikanorowi złożył bp H. Gulbinowicz, który po życzeniach wielkanocnych zaprosił bp Nikanora do siebie z rewizytą⁴.

W Białymstoku do ożywienia relacji pomiędzy prawosławnymi a katolikami doszło w 1977 roku. Jednak podłoże tego ożywienia miało dwojaki, nie tylko czysto religijny charakter. Przedstawiciele rzymskokatolickiej kurii zainicjowali na początku tegoż roku rozmowy z kurią prawosławną w Białymstoku w związku z „Tygodniem modlitw o jedność chrześcijan”. Pracownik kurii białostockiej osobiście doręczył prawosławnemu arcybiskupowi Nikanorowi program tygodnia ekumenicznego i list administratora diecezji białostockiej bpa Edwarda Kisiela z prośbą o delegowanie swego przedstawiciela na diecezjalne uroczystości poświęcone jedności chrześcijan w dniu 19 stycznia 1977 r. w kościele św. Rocha w Białymstoku. Prosił on również o wyrażenie zgody na połączenie uroczystości w kościołach parafialnych z udziałem księży i wiernych obu wyznań. Arcybiskup Nikanor w powyższej sprawie zajął stanowisko bierne. Nie przekazał księżom prawosławnym żadnych wytycznych uważając, że w sprawach ekumenizmu nie może być przymusu. Ustnie poinformował bpa E. Kisiela, że osoby zainteresowane mogą postępować według własnego uznania. Nie wydelegował natomiast swego przedstawiciela i sam nie wziął udziału w uroczystościach w kościele św. Rocha.

Najprawdopodobniej wpływ na stanowisko abp Nikanora miały incydenty, do których doszło w Białymstoku w okresie poprzedzającym tydzień ekumeniczny i w czasie jego trwania. W noc wigilijną prawosławnego święta Bożego Narodzenia (6/7 stycznia 1977 r.) wybrudzono fekaliami drzwi

⁴ AIPN 01283/1659, s. 194-195. Interesujące jest, że w opisie rozmów pomiędzy biskupem Nikanorem a przedstawicielami bp. Edwarda Kisiela z początku 1978 r. dotyczących obchodów Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan ponownie prawosławnemu biskupowi została przypisana wypowiedź o braku udziału Kościoła rzymskokatolickiego w Polskiej Radzie Ekumenicznej, co ma uniemożliwiać wzajemne kontakty i współpracę. Archiwum Państwowe w Białymstoku (dalej: APB), Urząd Wojewódzki w Białymstoku (dalej: UWB), Wydział ds. Wyznań, Sprawozdania o sytuacji wyznaniowej 1973-1982, XXI/6, k. 134.

i kłamki katedry św. Mikołaja w Białymstoku. Do podobnych czynów doszło również w dniach 19 i 20 stycznia. Fakty takie odnotowano także przy kaplicy św. Marii Magdaleny w Białymstoku.

W związku z tymi wydarzeniami abp Nikanor w dniu 21 stycznia 1977 r. wystosował pismo do bpa E. Kisiela z prośbą o apel do wiernych wyznania rzymskokatolickiego, by zaprzestali znieważania obiektów kultu religii prawosławnej. Biskup E. Kisiel wydał w tej sprawie komunikat do wiernych, który został odczytany w dniu 23 stycznia 77 r. W kolejnych dniach zostały wybite szyby w oknach mieszkania abpa Nikanora i proboszcza parafii św. Mikołaja ks. Serafina Żeleźniakowicza⁵.

Warto w tym miejscu przytoczyć fragment komunikatu wydanego przez biskupa Edwarda Kisiela:

„Fakty te napęniają serce każdego wierzącego katolika wielkim smutkiem i zasługują na publiczne potępienie. Wiara nasza nakazuje szacunek do wszystkich wierzeń i obiektów kultu, a zwłaszcza do tak bliskich nam duchem braci Prawosławnych. Nie możemy tolerować takich wybryków chuligańskich, które są przejawem braku kultury i znieważają uczucia religijne”⁶.

Paradoksalnie opisywane wydarzenia przyczyniły się do powolnego zbliżania się do siebie obu Kościołów. W rzymskokatolickich obchodach „Tygodnia modlitw o jedność chrześcijan” w 1978 roku, prawosławni nie brali jeszcze udziału. Jednak, rok później 25 stycznia 1979 r. w nabożeństwie ekumenicznym sprawowanym w prokatedrze białostockiej udział Kościół prawosławny reprezentowali: ks. Maksym Sandowicz – wikariusz parafii św. Mikołaja w Białymstoku, ks. Aleksander Tomkowid – proboszcz parafii w Białymstoku-Dojlidach, ks. Aleksander Chilimoniuk – proboszcz parafii Zabłudów oraz ks. Aleksander Wysocki – wikariusz parafii w Białymstoku-Dojlidach.

Na nabożeństwie obecny był też kaznodzieja Piotr Dajludziołek, przełożony Zboru Polskiego Kościoła Chrześcijan Baptystów w Białymstoku.

⁵ APB, UWb, Wydział ds. Wyznań, Sprawozdania o sytuacji wyznaniowej 1973-1982, XXI/6, k. 176-177.

⁶ Ibidem, k. 180.

Biskup Edward Kisiel w kazaniu podkreślał potrzebę dobrego współżycia księży i wiernych wszystkich wyznań, wzajemnego szacunku oraz wspólnej modlitwy. Złożył też podziękowania obecnym gościom za udział we wspólnym nabożeństwie oraz za ich pośrednictwem arcybiskupowi Nikanorowi za umożliwienie takiego spotkania. Po nabożeństwie natomiast uzgodniono, że 18 lutego 1979 r. odbędzie się nabożeństwo ekumeniczne w cerkwi św. Proroka Eliasza w Dojlidach⁷.

Po sierpniu 1980 r. kontakty pomiędzy rzymskimi katolikami i prawosławnymi odbywały się na dwóch płaszczyznach. Pierwszej typowo eklezyjalnej, kościelnej i drugiej społeczno-politycznej, związanej między innymi z powstaniem NSZZ „Solidarność” czy wyborami kontraktowymi w 1989 r. Płaszczyzny te zresztą nierzadko przenikały się.

Przemiany społeczne i polityczne, kryzys systemu zmusiły prawosławnych mieszkańców Białostoczczyzny do zajęcia stanowiska wobec zachodzących błyskawicznie wydarzeń. Ferment wywołany przez „Solidarność” przyniósł pewne ożywienie i w środowiskach białoruskich (będę zamiennie używał określeń „Białorusini” i „prawosławni” chociaż oczywiście zdaję sobie sprawę z ich odmiennych znaczeń. Na Białostoczczyźnie jednak białoruski ruch społeczny od początku lat 80. XX wieku odwoływał się, przynajmniej w pewnym stopniu, do nauczania Cerkwi prawosławnej – P. Ch.). Prawosławni zaczęli sobie zadawać pytania o własną tożsamość. Ożywiły się środowiska związane z BTKS. Zarząd Główny Towarzystwa wysłał między innymi memorandum do Stanisława Kani w sprawie problemów nurtujących społeczność białoruską. Powstały organizacje studentów białoruskich na Uniwersytecie Warszawskim i w jego filii w Białymstoku, inteligencja zaczęła wzywać lokalną społeczność do zapisywania dzieci na naukę języka białoruskiego⁸.

W dniach 18-25 stycznia 1981 r. na terenie woj. białostockiego obchodzony był tradycyjnie „Tydzień modlitw o jedność chrześcijan” którego hasło brzmiało: „Różne są dary łaski, lecz ten sam duch”. Szczególnie uroczy-

⁷ Ibidem, k. 98-99.

⁸ T. Danilecki, *Białorusini i „Solidarność”*, <http://kamunikat.org/download.php?item=1359-8.html&pubref=1359>. (Dostęp: 8.09.2014); W. Choruży, *Białoruski drugi obieg w Polsce 1987-1990*, Białystok 1994, s. 22.

sty charakter miały nabożeństwa ekumeniczne w Białymstoku. Centralne uroczystości rzymskokatolickie z udziałem biskupów Edwarda Kisielea i Edwarda Ozorowskiego odbyły się w prokatedrze białostockiej. Mszę świętą celebrował administrator apostolski abp E. Kisiel. Homilię zaś wygłosił bp E. Ozorowski, nowy współprzewodniczący Komisji Mieszanej PRE i Komisji Episkopatu ds. ekumenizmu. W modlitwach uczestniczyli liczni wierni wyznania katolickiego i prawosławnego. Ze strony Kościoła prawosławnego obecny był sekretarz kurii prawosławnej w Białymstoku ks. Jerzy Boreczko, ks. Serafin Żeleźniakowicz, proboszcz parafii św. Mikołaja w Białymstoku oraz ks. Anatol Siegień – proboszcz parafii w Wasilkowie k. Białegostoku. W niedzielę, 1 lutego 1981 r. zostało odprawione nabożeństwo ekumeniczne z udziałem duchowieństwa prawosławnego i katolickiego w Wasilkowie k. Białegostoku⁹.

„Solidarność” w Białymstoku już w pierwszych miesiącach swojej działalności zwróciła się do kurii prawosławnej diecezji białostocko-gdańskiej pragnąc uzyskać poparcie dla swej działalności. Pierwszy oficjalny kontakt z kurią miał miejsce 13 grudnia 1980 r., kiedy to przedstawiciele „Solidarności” na spotkaniu z arcybiskupem białostockim i gdańskim Nikanorem zaproponowali rozpoczęcie starań o transmitowanie przez radio nabożeństw, usankcjonowanie prawne wolnych dni świąt prawosławnych i odprawienie nabożeństwa w intencji poległych na Wybrzeżu w 1970 r. Do propozycji tych arcybiskup Nikanor odniósł się powściągliwie. Delegacji oświadczono, że rozstrzyganie wszystkich ważnych problemów prawosławia leży wyłącznie w gestii jego władz zwierzchnich i Urzędu ds. Wyznań¹⁰.

W styczniu 1981 r., w wigilię prawosławnych świąt Bożego Narodzenia, delegacja Zarządu Regionu Białystok z przewodniczącym Jerzym Prajznerem złożyła wizytę w prawosławnej kurii białostocko-gdańskiej i przekazała na ręce kanclerza kurii życzenia dla wszystkich wyznawców prawosławia. Przy okazji poparto transmitowanie prawosławnych nabożeństw przez lokalne radio oraz potrzebę wybudowania cerkwi w dzielnicy

⁹ APB, UWB, XXI/6, k. 9-10.

¹⁰ APB, UWB, XXI/6, k. 15; K. Sychowicz, *Kościół katolicki i Cerkiew prawosławna na Białostocczyźnie wobec powstania NSZZ „Solidarność”*, w: *Początki „Solidarności” w Północno-Wschodniej Polsce (1980-1981)*, red. T. Danilecki, Białystok 2005, s. 61.

Wygoda. Z kolei duchowni prawosławni przekazali życzenia pomyślności dla związku. Jednocześnie wyrazili przekonanie, że sprawa budowy cerkwi zostanie pozytywnie załatwiona przez władze państwowe. W razie trudności jednak, obiecano skorzystać ze złożonej przez związkowców propozycji poparcia. Te działania oraz opis spotkania zamieszczony w Biuletynie Informacyjnym „Solidarności” zainspirowały prawosławnych do ponownego podjęcia starań o zezwolenie na budowę świątyni, co z kolei zmusiło władze wojewódzkie do wydania na piśmie zapewnienia, że zezwolenie takie zostanie wydane w 1982 r.¹¹. Ponowną wizytę przedstawiciele MKZ Waldemar Rakowicz i Jerzy Zegarski złożyli arcybiskupowi Nikanorowi w kwietniu 1981 r. z okazji prawosławnych świąt wielkanocnych. Złożono życzenia świąteczne na ręce arcybiskupa oraz poinformowano o problemach przed którymi stała „Solidarność” w regionie i w całym kraju. Arcybiskup Nikanor przekazał serdeczne życzenia wszystkim członkom związku. W tym okresie również niektóre komisje zakładowe dostrzegały różnicowanie wyznaniowe wśród swoich załóg. Na wyświęconym w maju 1981 r. sztandarze jednej z najprężniej działających zakładowych organizacji związkowych w Białymstoku – Komisji Zakładowej Fabryki Przyrządów i Uchwytów – nieprzypadkowo wyhaftowany został wizerunek Chrystusa, a nie – jak to było w zwyczaju – Matki Boskiej Częstochowskiej. Nie chciano w ten sposób urazić prawosławnych związkowców¹².

Trzeba zauważyć, że wbrew funkcjonującym obecnie obiegowym opiniom, a także wbrew twierdzeniom Wydziału ds. Wyznań białostockiego Urzędu Wojewódzkiego wyrażanych w pierwszej połowie 1981 r. w Białymstoku do NSZZ „Solidarność” wstąpiło początkowo wielu prawosławnych. Traktowali związek jak siłę, która jest w stanie zlikwidować korupcję, złodziejstwo itp. Natomiast ludność zamieszkująca białoruskie wsie od po-

¹¹ APB, UWB, XXI/6, k. 15; M. Kietliński, *Kalendarium NSZZ „S” Region Białystok 1980-1999*, Białystok 2000, s. 23; K. Sychowicz, *Kościół katolicki i Cerkiew prawosławna*, s. 61-62.

¹² T. Danilecki, *Białorusini i Solidarność*; K. Sychowicz, *Kościół katolicki i Cerkiew prawosławna*, s. 62; M. Kietliński, *Kalendarium NSZZ „S”*, s. 23; tenże, *Ćwierć wieku podlaskiej Solidarności. NSZZ „Solidarność” Region Białystok 1980-2005*, Białystok 2005, s. 71.

czątku odnosiła się do „S” zdecydowanie wrogo. Kojarzyła związek z polskim nacjonalizmem i zbrojnymi pacyfikacjami, przeprowadzanymi przez narodowe podziemie w drugiej połowie lat czterdziestych. Wprawdzie terenowe ogniska „S” powstały w zamieszkaney w większości przez ludność prawosławną Hajnówce czy w Bielsku Podlaskim (gdzie proporcje wyznaniowe układają się mniej więcej po połowie), ale związek miał tam raczej znikome poparcie. Jedynym wyjątkiem była gmina Dubicze Cerkiewne, gdzie 27 lipca 1981 r. rolnicy z 14 białoruskich wsi utworzyli komitet strajkowy i rozpoczęli strajk okupacyjny przed budynkiem Urzędu Gminy w proteście przeciwko działaniom naczelnika gminy Mikołaja Czykwina. Domagali się odwołania go i powołania specjalnej komisji do zbadania działalności gospodarczej urzędu. Przywódcą oporu był Sergiusz Niczyporuk. Wkrótce, dzięki wsparciu białostockich struktur związkowych, komitet strajkowy przekształcił się w Komitet Założycielski „Solidarności” RI. Na łamach biuletynu informacyjnego wydawanego przez Region Białystok NSZZ „Solidarność” pojawił się też komentarz do tych wydarzeń: „Niech wypadki tu opisane otworzą furtkę dla współpracy NSZZ »S« RI z prawosławną mniejszością narodową, której członkowie, tak samo jak rolnicy wyznania katolickiego, od ponad trzydziestu lat byli dyskryminowani przez władze [...]. Bo wszakże jednym z naczelnych zadań »S« jest zlikwidowanie niepotrzebnego podziału na chłopów polskich czy białoruskich, którzy razem, we wspólnej walce, muszą się przeciwstawić bezprawiu panującemu na wsi”. Nie było to niestety najzręczniejsze podsumowanie, zwłaszcza że w podobnym tonie wypowiedziały się wkrótce centralne władze związku. Podjęta przez I Krajowy Zjazd Delegatów „S” 7 października 1981 r. Uchwała w sprawie mniejszości narodowych zrównywała Białorusinów, Litwinów i Ukraińców ze stanowiącymi margines Łemkami, Grekami, Tata-rami i Żydami, określając jednocześnie mianem Polaków wszystkich, niezależnie od ich przynależności narodowej¹³.

Jeżeli chodzi o stanowisko kleru prawosławnego wobec zachodzących w kraju zmian, to władze zauważały, że w tym środowisku istniała obawa

¹³ T. Danilecki, *Białorusini i Solidarność*. M. Kietliński, *Kalendarium NSZZ „S”*, s. 59; K. Podlaski (B. Skaradziński), *Białorusini, Litwini, Ukraińcy*, Białystok 1990, s. 124.

przed reformami, wynikająca z przeświadczenia, że mogą one zagrozić dotychczasowej pozycji Kościoła prawosławnego w Polsce. Stąd też największe zainteresowanie budziły postanowienia rządzących dotyczące wzrostu uprawnień i roli Kościoła rzymskokatolickiego. Duchowieństwo prawosławne oceniało się, że stosunki religijne w Polsce sprzed sierpnia 1980 r. dawały równe uprawnienia dla wszystkich wyznań, a wprowadzone i zapowiedziane zmiany w zakresie spraw wyznaniowych preferują jedynie Kościół rzymskokatolicki. Z dużym niezadowoleniem przyjmowane były kontakty Rządu z Episkopatem. Krytycznie oceniono wykorzystanie przez władze kardynała Stefana Wyszyńskiego do rozładowania napięcia w kraju. Prawosławni wierzyli w siłę PZPR i mieli przeświadczenie o pogłębiającym się procesie pomniejszania roli Kościoła katolickiego. Stosunek księży prawosławnych do NSZZ „Solidarność” był generalnie negatywny. Wynikało to z faktu, iż katolicki charakter tej organizacji przesłaniał dostrzegane również przez duchownych i wiernych prawosławia jej pozytywne działania społeczne¹⁴.

W sprawie przynależności Białorusinów i prawosławnych do ówczesnej „Solidarności” warto jeszcze przytoczyć opinię na ten temat prof. Eugeniusza Mironowicza. Jest ona tym cenniejsza, że odnosi się też do relacji społecznych pomiędzy katolikami i prawosławnymi na Białostocczyźnie w latach 80. XX wieku.

„Początkowo Białorusini poparli „Solidarność” – większość z nich, idąc wraz z nową falą, zapisywała się do „Solidarności”. Problemy zaczęły się trochę później, bo „Solidarność” stała się organizacją mocno związaną z Kościołem katolickim, dla Białorusinów, nie za bardzo było w takiej „Solidarności” miejsce. Ponadto (...) w miejscowościach, gdzie mieszkali obok siebie prawosławni i katolicy lub inaczej Białorusini i Polacy – nagle wszystko zaczęło się psuć. Polacy spotykali się z Polakami, Białorusini z Białorusinami, tworzyły się szybko zamknięte kręgi wśród tej samej społeczności. I pojawiły się drobne incydenty, które powinny mieć niewielki wpływ na ogólną atmosferę. W kolejkach, które były wówczas zjawiskiem powszechnym, gdy ktoś wyraził

¹⁴ AIPN, BU 0712/49 t. 1, Informacja dotycząca aktualnej sytuacji w kościele prawosławnym na terenie woj. białostockiego, z 9 marca 1981 r., s. 248-249.

zyczenie, aby „ruscy” pojechali sobie do Moskwy, tam stawali w kolejkach, zachowanie takie szybko odbijało się echem po okolicy, wszyscy o tym mówili, że ktoś tam znów nas wyganiał do Moskwy. W końcu z nieznanых źródeł pojawiły się wieści, że Polacy przygotowują się do jakiejś krwawej rozprawy z Białorusinami. Niektórzy tak głęboko się tym przejęli, że ryglowali drzwi i mieli przygotowany do obrony jakiś oręż. Zdziwiające, jak ludzie szybko uwierzyli w taki scenariusz. „Solidarność” z całą pewnością nie przygotowywała się do rozpraw z Białorusinami, tylko, że ktoś takie wieści rozpuszczał i najgorsze, że większość w to uwierzyła. Ludzie naprawdę zaczęli się bać”¹⁵.

Prawosławni Białorusini zapisali się także pozytywnie w dziejach białostockiej „Solidarności”. Byli to głównie ówcześni studenci, obecny działacz społeczny mniejszości białoruskiej prof. Oleg Łatyszonek w stanie wojennym siedział w więzieniu za działalność publicystyczną i wydawniczą w podziemnej „Solidarności”. W 1980 i 1981 r. wydano w nielegalnym obiegu 5 tomów dokumentów białoruskich, liczne broszury oraz pismo analiz politycznych „Kontakt”, które było wydawane w Białymstoku. Wydawnictwa te służyły do dyskusji, do dialogu z polską opozycją. Charakterystyczne jednak, że dyskusja ta nie toczyła się w Białymstoku lecz w Warszawie, Krakowie czy Lublinie. Ponadto na Uniwersytecie Warszawskim działało podziemne Białoruskie Zrzeszenie Studentów, a jeden z jego działaczy, historyk Eugeniusz Wappa był też współzałożycielem Bractwa Prawosławnego w Warszawie¹⁶.

Dnia 21 czerwca 1981 r. w Białymstoku odbyło się nabożeństwo podczas którego dokonano poświęcenia sztandaru Zarządu Regionu NSZZ „Solidarność”. W homilii bp Edward Kisiel ówczesny administrator diecezji wileńskiej z siedzibą w Białymstoku, stwierdził, że „Solidarność” nie była związkiem katolickim ani kościelnym i nie podlegała władzy duchownej,

¹⁵ *Między cywilizacjami – o dwudziestowiecznych losach mieszkańców województwa białostockiego z Adamem Dobrońskim, Janem Milewskim i Eugeniuszem Mironowiczem rozmawia Barbara Polak*. „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 2005, 12 (59), s. 23-24. Por. E. Mironowicz, *Białorusini w Polsce 1919-2009*, w: *Białorusini*, red. T. Zaniewska, Warszawa 2010, s. 24.

¹⁶ *Między cywilizacjami*, s. 24. M. Kietliński, *Ćwierć wieku podlaskiej Solidarności*, s. 158.

była natomiast związkiem niezależnym i samorządnym do którego mogli należeć tak samo katolicy, prawosławni jak i niewierzący. Mimo zaproszenia w uroczystościach nie wziął udziału biskup prawosławny, ani żaden jego przedstawiciel. Podczas uroczystości Krzysztof Burek, rzecznik białostockiej „Solidarności” i redaktor naczelny biuletynu informacyjnego, mówił:

„Wiele niechęci i uprzedzeń rozbudowano już w ostatniej dobie decyzjami politycznymi i polityką kadrową między grupami etnicznymi zamieszkującymi nasz region – po to zapewne, aby osłabić naszą jedność, uwikłać w wewnętrzne spory, aby móc nami do woli manipulować. Związek nasz jest tą platformą, która musi nas wszystkich zjednoczyć wokół wspólnego celu, jakim jest obrona podstawowych praw ludzi pracy, obrona ich materialnej i osobowej egzystencji, ich godności i wolności człowieczej. Jest tą platformą, na której musimy budować więzi braterstwa między wszystkimi skupionymi w jego szeregach, nie porządkując ich i nie oceniając wedle jakichkolwiek kryteriów wyznaniowych lub narodowościowych. (...) Chcieliśmy bardzo, (...) aby wzięli w niej udział również duchowni prawosławni, aby członkowie związku wyznania prawosławnego, a jest ich przecież w naszym regionie liczba niemała, mogli także poprzez modlitwę w swoim liturgicznym języku uczestniczyć w uroczystości poświęcenia sztandaru. Niestety, władze Kurii Prawosławnej nie przyjęły naszego zaproszenia, co jest chyba jeszcze jednym potwierdzeniem tego, że sprawa naszej jedności musi być sprawą szczególnie ważną”¹⁷.

Kolejnym gestem działaczy białostockiej „Solidarności” skierowanym w stronę był udział prawosławnych związkowców z Fabryki Przyrządów i Uchwytów w Białymstoku w dorocznej sierpniowej pielgrzymce do największego sanktuarium polskiego prawosławia, na Świętą Górę Grabarkę.

¹⁷ T. Danilecki, *Białorusini i Solidarność*; K. Sychowicz, *Kościół katolicki i Cerkiew prawosławna*, s. 65-66. Zarówno T. Danilecki jak i K. Sychowicz twierdzą, że nieobecność duchownych prawosławnych na uroczystości poświęcenia sztandaru „Solidarności” wynikała z odrzucenia zaproszenia przez biskupa Sawę, który – według tych autorów – zastąpił biskupa Nikanora „w połowie” 1981 r. Tymczasem biskup Sawa ordynariuszem diecezji białostocko-gdańskiej został 31 lipca 1981 r., a jego ingres na katedrę biskupią odbył się 23 sierpnia 1981 r. Митрополит Савва (Грышуняк), *Слова и проповеди*, Warszawa 2004, s. 7; <http://orthodox.bialystok.pl/biskupi>, (Dostęp 9.09.2014 r.).

Zgodnie z tradycją, związkowcy ufundowali drewniany krzyż, który zanieśli w pielgrzymce. Jednakże odmówiono im poświęcenia krzyża. Nie do końca wiadomo, jakie przyjęto rozwiązanie zaistniałej sytuacji. T. Danilecki i K. Sychowicz piszą, że kolejne nalegania poskutkowały i krzyż poświęcono, natomiast w oficjalnej informacji sporządzonej przez Naczelnika Wydziału IV KW MO w Białymstoku ppłk Jana Cioska 11 września 1981 napisano, że pomimo fiaska w uzyskaniu formalnej zgody, w nocy z dnia 18 na 19 sierpnia nieznane osoby ustawiły na placu cerkiewnym krzyż z napisem w języku białoruskim: „Ojczye Jezu Chryste, ofiarujemy Tobie ten krzyż, znak naszej jedności i nadziei. Członkowie NSZZ Solidarność – region Białystok prawosławnego wyznania”¹⁸.

Należy wszakże zauważyć, że duchowni prawosławni brali udział w nabożeństwach katolickich w intencji NSZZ „Solidarność”. Tak było jesienią 1981 r. w Sokółce¹⁹.

Po 13 grudnia 1981 r. duchowieństwo prawosławne przyjęło postawę pełnego poparcia dla stanu wojennego. Jak już wspomniałem widziało ono bowiem w ruchu „Solidarności” zagrożenie. Podczas dorocznej konferencji duchowieństwa i pracowników prawosławnej diecezji białostocko-gdańskiej w dniach 24-25 maja 1982 r. w Białymstoku uchwalono rezolucję czytaną w cerkwiach i opublikowaną w „Gazecie Współczesnej”, wzywającą do posłuszeństwa wobec władzy i nieangażowania się w działalność opozycyjną.

„Szacunek i wzajemne zaufanie pomiędzy zwierzchnością i przewodzonymi są niezbędne. (...) Pragniemy szczerze uchronić naszą młodzież przed zgubnym wpływem ludzi nieodpowiedzialnych i napominamy ją w duchu łagodności, sprowadzając na właściwą drogę. Nade wszystko pragniemy, aby nigdy świątynie prawosławne ani jakichkolwiek innych wyznań nie były źródłem ani pośrednictwem, ani środkiem dla siania zamętu (...)”

¹⁸ T. Danilecki, *Białorusini i Solidarność*; K. Sychowicz, *Kościół katolicki i Cerkiew prawosławna*, s. 66-67. AIPN, BU 0712/49 t. 1, Informacja dotycząca aktualnej sytuacji w kościele prawosławnym na terenie woj. białostockiego, z 11 września 1981 r., s. 299.

¹⁹ Stanisław Marczuk, *Przywódca białostockiej Solidarności w wypowiedziach i dokumentach z lat 1980-1989*, Białystok 2010, s. 10.

– stwierdzono w rezolucji. Podobną rezolucję duchowieństwo diecezji białostocko-gdańskiej przyjęło już wcześniej, w dniu 17 września 1981 r. na zjeździe diecezjalnym pod przewodnictwem biskupa Sawy. Warto przytoczyć również fragment tego dokumentu:

„Kraj nasz, Polska Ludowa, wspólna Ojczyzna wierzących i niewierzących, znalazła się w niebezpieczeństwie. Składa się na nie prócz pogłębiającego się kryzysu gospodarczo-społeczno-politycznego, głęboki kryzys moralny. Jesteśmy świadkami dewaluacji tradycyjnych cnót i wartości chrześcijańskich – poszanowania ładu i porządku, pracowitości, uczciwości i rzetelności. Mnożą się przypadki chuligaństwa, kradzieży i napadów, w ogólnym rozprężeniu dochodzą do głosu emocje, skrajne, nierozważne poglądy i nieodpowiedzialne czyny. (...) Zwracamy się przeto do wiernych prawosławnej diecezji białostocko-gdańskiej z gorącym wezwaniem o działania rozsądne, o nieuczestniczenie w nieodpowiedzialnych ekscesach siejących zamęt i pogłębiających anarchię, o zaniechanie wszystkiego co prowadzi ku jeszcze większemu rozkładowi życia, utrudnia porozumienia społeczne i wyjście z kryzysu, o kierowanie się dobrem ogółu i podejmowanie zadań mających nadrzędne znaczenie dla naszej wspólnej Ojczyzny”²⁰.

Dnia 31 lipca 1981 r. ordynariuszem prawosławnej diecezji białostocko-gdańskiej został wspomniany już biskup Sawa (Hrycuniak). Otworzyło to nowy rozdział w kontaktach prawosławnych z rzymskimi katolikami, zmianie uległy także relacje Kościoła prawosławnego z przedstawicielami władz państwowych. 10 sierpnia 1981 r. biskup Sawa złożył wizytę Dyrektorowi Wydziału ds Wyznań UW w Białymstoku. Wyraził wówczas życzenie utrzymania przyjaznych stosunków i zapewnił o swojej lojalności wobec władz państwowych. Kilka dni później biskup Sawa złożył kurtuazyjną wizytę Prezydentowi Miasta Aleksandrowi Czuzowi oraz nawiązał osobisty kontakt z biskupem Edwardem Kisiel²¹. Również władze bardzo szybko zauważy-

²⁰ APB, KW PZPR w Białymstoku, 55/VII/3-t. 11, k. 228, Informacja o sytuacji w województwie; APB, UWB Wydział ds Wyznań, Prawosławna Diecezja Białostocko-Gdańska, IV/105, k. 147, 190; T. Danilecki, *Białorusini i Solidarność*.

²¹ AIPN, BU 0712/49 t. 1, Informacja dotycząca sytuacji w kościele prawosławnym na terenie woj. białostockiego w związku ze zmianą na stanowisku ordynariusza diecezji białostocko-gdańskiej, z 12 sierpnia 1981 r., s. 293, 300.

ły, że przyjsie nowego ordynariusza zaowocowało ozywieniem zycia religijnego na parafiach prawoslawnych, wzrosła dyscyplina wzrod duchowienstwa, rozpoczęto porzadkowanie juz posiadanego majatku parafialnego oraz budowe nowych obiektow sakralnych i domow parafialnych.

Jednym z pierwszych problemow, z jakim zetknal sie nowy ordynariusz byla sprawa budowy nowej cerkwi w Bialymstoku i powolania nowej parafii. W 1982 roku, wladze panstwowe, stosownie do ustalen, o ktorych byla mowa wzeszniej, zgadzaly sie jedynie na rozbudowe kaplicy cmentarnej w dzielnicy Wygoda. Wówczas biskup w rozmowie z wojewoda bialostockim Kazimierzem Dunajem stwierdzil, ze w takim razie wystapi oficjalnie o zwrot nieruchomosci, ktora stoi na miejscu bylej cerkwi Zmartwychwstania Paniskiego w Bialymstoku, ktora zostala rozebrana w latach miedzywojennych. Nieruchomoscia ta byl budynek Komendy Wojewodzkiej Milicji Obywatelskiej (dzisiaj jest to Komenda Wojewodzka Policji). Przyparty „do muru” wojewoda wyrazil zgode na budowe nowej Cerkwi. Znalaziono odpowiednia dzialke w dzielnicy Antoniuk. Po przewyciezenu trudnosci z podpisaniem aktu notarialnego dotyczacego zakupu dzialki, pojawily sie nowe problemy. Do Urzedu Wojewodzkiego zaczely przychodzic pisma, w ktorych podawano rozmaite przyczyny, z powodu ktorych zgoda na budowe powinna zostac cofnietą, miedzy innymi twierdzono w nich, ze dzwony beda przeszkadzac okolicznym mieszkancom. Na uroczystosc poswiecenia kamienia węgelnego zaproszony zostal biskup Edward Kisiel, ktory w zastępstwie przyslal znanego w Bialymstoku ks. pralata Zygmunta Lewickiego oraz dwuch innych ksiezy. To, miedzy innymi ich obecnosć przyczynila sie do uspokojenia sytuacji wokol budowy nowej prawoslawnej swiatyni w Bialymstoku²².

W 1982 r. duchowni z Bialejgostoku i okolic wlaczyli sie aktywnie w prace Patriotycznego Ruchu Ocalenia Narodowego. Kilku ksiezy z terenu wojewodztwa bralo udzial w zjezdzie wojewodzkiem PRON, a proboszcz z Wasilkowa, ks. Anatol Siegien uczestniczyl w zjezdzie krajowym i zostal

²² *Rozmowy o zyciu i Cerkwi. Z metropolita warszawskim i calej Polski Sawą rozmawia Jaroslaw Charkiewicz, Warszawa 2013, s. 68-69.*

wybrany do Rady Krajowej PRON²³. Aktywność tego rodzaju była pozytywnie odbierana przez lokalne władze administracyjne.

Już w połowie 1982 roku tematem politycznym i społecznym dyskutowanym szeroko w całym kraju była II pielgrzymka papieża Jana Pawła II do Polski (odbyła się w dniach 16-23 czerwca 1983 r.). Według władz, zbliżająca się wizyta w Polsce papieża w środowisku wyznawców prawosławia nie budziła większych emocji i oceniana była bardziej jako wydarzenie polityczne niż religijne²⁴.

Jednym z najważniejszych problemów tego okresu była sprawa klasztoru w Supraślu. W 1983 r. Cerkiew prawosławna rozpoczęła starania o pozwolenie na odbudowę zburzonej w 1944 przez wycofujące się wojska niemieckie cerkwi klasztornej pw. Zwiastowania NMP. Władze, nie bez oporów, zgodziły się na odbudowę świątyni, która rozpoczęła się latem 1984 r. Jednak gdy w roku 1986 Kościół prawosławny wystąpił o zwrot całości zabudowań klasztornych łącznie z budynkiem, który zajmowali uczniowie pobliskiej szkoły rolniczej (tzw. „Żak”) zaczęły się problemy. Zaprotestowali przedstawiciele parafii katolickiej w Supraślu. W sprawę zaangażowali się biskupi katoliccy Henryk Gulbinowicz i Alfons Nossol będąc mediatorami w tej sprawie²⁵. Ostatecznie decyzją ówczesnego szefa Urzędu Rady Ministrów Jana Marii Rokity kompleks klasztorny przekazano prawosławnym w 1993 roku, chociaż z powodu protestów supraskiej wspólnoty katolickiej oficjalne przekazanie zabudowań miało miejsce dopiero w 1996 r.

W 1984 roku władze oceniały, że duchowieństwo prawosławne nie angażuje się w sprawy polityczne, które zakłócałyby porządek i bezpieczeństwo. Według władz duchowni akceptowali strategiczne założenia polityki zewnętrznej i wewnętrznej władz PRL i byli usatysfakcjonowani (można zauważyć, że w sposób oczywisty była to nieprawda – P. Ch.) z prawidłowego rozwiązania problemów wyznaniowych w kraju. W dniu 17 czerwca 1984 r. księża i wierni prawosławni wzięli masowy udział w głosowaniu do

²³ AIPN, BU 0712/49, t. 2. Informacja dotycząca aktualnej sytuacji w kościele prawosławnym na terenie woj. białostockiego, z 6 czerwca 1983 r., s. 262.

²⁴ Ibidem, s. 263.

²⁵ *Rozmowy o życiu i Cerkwi*, s. 75 i nast.

rad narodowych. Zanotowano liczne przypadki apelowania księży do wiernych w czasie nabożeństw o aktywny udział w wyborach²⁶.

Należy zauważyć, że pomimo różnych trudnych spornych sytuacji relacje katolicko-prawosławne w okresie gdy administratorem diecezji wileńskiej, a później metropolitą białostockim był biskup Edward Kisiel były poprawne. Arcybiskup Sawa odwiedzał chorego metropolitę Edwarda Kisiela w szpitalu, był też na jego pogrzebie, odprowadzając trumnę z ciałem hierarchy do samej krypty²⁷.

W omawianym okresie odbywały się też kontakty pomiędzy rzymskimi katolikami a prawosławnymi na „niższych szczeblach”. W roku 1985 doszło do kilkukrotnych spotkań młodzieży skupionej w Bractwie Młodzieży Prawosławnej przy soborze św. Mikołaja w Białymstoku z młodzieżą z parafii św. Wojciecha. Kontakty utrzymywali też proboszczowie parafii. Od 1989 roku przyjazne stosunki nawiązali ówczesny proboszcz katolickiej parafii św. Krzyża w Grabówce k. Białegostoku ks. Wojciech Pełkowski z ks. Aleksym Nesterowiczem proboszczem sąsiedniej prawosławnej parafii św. Eliasza w Białymstoku, jednak rychła śmierć ks. Wojciecha w 1992 r. przerwała nawiązane relacje.

Problem relacji wyznaniowych, w tym stosunków instytucjonalnych pomiędzy siostrzanymi Kościołami: katolickim i prawosławnym w Białymstoku w schyłkowym okresie istnienia PRL jest wciąż tematem niedostatecznie zbadanym i poznanym. Pozwolę jednak sobie wyrazić nadzieję, że kwerenda podjęta przez autora niniejszego tekstu w archiwach IPN, archiwum w Białymstoku, Archiwum Akt Nowych i archiwach kościelnych przyniesie efekt badawczy i wkrótce będziemy mogli poznać jej wyniki.

²⁶ AIPN, BU 0712/49 t. 2, Informacja dotycząca aktualnej sytuacji w kościele prawosławnym na terenie woj. białostockiego, z 30 czerwca 1984 r., s. 103.

²⁷ *Rozmowy o życiu i Cerkwi*, s. 79 i nast.

Rozłam cerkiewny na Ukrainie i jego aktualne konsekwencje polityczne i wyznaniowe (do połowy 2015 roku)

Schyłek lat 80. XX wieku, głównie za sprawą obchodzonego w 1988 roku tysiąclecia Chrztu Rusi przyniósł pewne „rozluźnienie” w sprawach wyznaniowych na terenie Związku Radzieckiego. Religia zaczynała zdobywać sobie miejsce w przestrzeni publicznej, rozpoczyna się nowy etap w relacjach państwo-Cerkiew prawosławna. Wyrazem tych nowych relacji był, między innymi, zwrot odebranych wcześniej Cerkwi świątyni. Innym czynnikiem wpływającym na zmianę relacji był wybór na stanowisko patriarchy moskiewskiego Aleksego II, po śmierci poprzedniego patriarchy, Pimena. Cerkiew stanęła wówczas przed nowymi wyzwaniem. Dostrzegając te wyzwania sobór biskupów zaczął obradować częściej niż miało to miejsce za poprzedniego patriarchy. Teraz obradowano nawet raz w miesiącu, poprzednio nie częściej niż raz na kwartał. Nowe wyzwania o których mowa to określenie na nowo status prawnego Cerkwi w państwie radzieckim, ale też stosunek do sytuacji wyznaniowej na Ukrainie¹.

Sytuacja wyznaniowa na Ukrainie, o której mowa, nazywana jest w literaturze „rozłamek autokefalicznym”. Aby zrozumieć sens tego rozłamu, należy w dużym skrócie omówić wydarzenia na Ukrainie na przełomie lat 80. i 90. XX stulecia, które doprowadziły do trwałego rozłamu w łonie ukraińskiego prawosławia.

„Pierestrojka” zapoczątkowana przez Michaiła Gorbaczowa ujawniła szereg tendencji nacjonalistycznych i separatystycznych w republikach radzieckich. Na Ukrainie, szczególnie w zachodniej jej części, również odnotowano wzrost nastrojów nacjonalistycznych. Nastroje te znalazły swe odbi-

¹ В. А. Цыпин, *История Русской Церкви 1917-1997, История Русской Церкви*, кн. 9, Москва 1997, s. 471 i nast.

cie głównie w polityce, ale szybko zostały przeniesiona na grunt wyznaniowy.

Pierwszym Kościołem, który zareagował na wzrost nastrojów nacjonalistycznych był Kościół grekokatolicki. Już na przełomie lat 1988-1989 wyszedł on z ukrycia, a jego struktury ujawniły się, na przykład we Lwowie². Ukraińscy socjologowie na początku lat 90. XX wieku przeprowadzili badania na obszarze Zachodniej Ukrainy, z których wynikało, że motyw sympatii do Kościoła unickiego, mają silne podłoże polityczne. 31% badanych swoje pozytywne nastawienie tłumaczyło współczuciem, wobec faktu, że grekokatolicy byli ofiarami represji stalinowskich, 20% wyjaśniało, że dla nich funkcjonowanie Kościoła unickiego jest faktycznym wypełnieniem zapisanej w Konstytucji ZSRR zasady wolności sumienia. 24% badanych uważało ponadto, że grekokatolicyzm jest narodowym wyznaniem Ukraińców, a tylko 10% ankietowanych stwierdziło, że Kościół unicki najlepiej oddaje naukę Chrystusa³.

15 lutego 1989 r. w Kijowie rozpoczęła działalność komitet inicjatywny, mający na celu reaktywację Ukraińskiej Autokefalicznej Cerkwi Prawosławnej. Komitet uważał się za spadkobiercę Ukraińskiej Cerkwi Autokefalicznej powołanej do życia na soborze cerkiewnym w 1921 r. Komitet ten wezwał parafie prawosławne na Ukrainie do wychodzenia spod jurysdykcji Patriarchatu Moskiewskiego i do nie wspominania imienia urzędującego patriarchy podczas nabożeństw, a zastępowanie go imieniem Patriarchy Konstantynopola⁴. Warto zauważyć, iż jest to świadectwem, że tzw. „autokefaliści” nie chcieli zrywać kontaktów z kanonicznymi jurysdykcjami lokalnych autokefalicznych Kościołów prawosławnych. Komitet inicjatywny otrzymał poparcie ze strony różnych polityków ukraińskich skupionych w takich organizacjach jak „Narodowy Ruch Ukrainy” czy „Memoriał”. Pojawiły się w tym okresie pierwsze wnioski o rejestrację parafii

² Д. В. Поспеловский, *Русская православная церковь в XX веке*, Москва 1995, s. 146-147.

³ Е. Комаров, „Да не обольстит вас никто...” *Размышления о приходской жизни в Галиции*, „Журнал Московской Патриархии” (dalej: ЖМП), 1991, 8, s. 24-31.

⁴ В. И. Петрушко, *Автокефалистские расколы на Украине в постсоветский период 1989-1997*, Москва 1998, www.sedmitza.ru. Dostęp: 1.09.2011.

skupionych w UACP i przekazywanie jej świątyń, lecz władze były jeszcze niechętnie akceptacji takiej sytuacji⁵.

Rozłam był realizowany pod popularnymi wówczas na Ukrainie, również w kręgach politycznych, hasłami: „Rzym nie jest naszym ojcem, ale i Moskwa nie jest naszą matką”, czy „Niepodległemu państwu – niepodległa Cerkiew”.

Sytuacja gwałtownie nabrała dynamiki, gdy 19 sierpnia 1989 r. (dodajmy, że jest to data święta Przemienienia Pańskiego, jednego z najważniejszych świąt w kalendarzu prawosławnym, co miało tu niebagatelne znaczenie) o swoim wyjściu spod jurysdykcji Patriarchatu Moskiewskiego, publicznie, podczas nabożeństwa, ogłosił ks. Wołodimir Jarema, proboszcz lwowskiej cerkwi św. św. Piotra i Pawła. Najpierw ks. Jarema oznajmił, że parafia przechodzi pod skrzydła Patriarchy Konstantynopolitańskiego, mając nadzieję, że UACP otrzyma od niego autokefalię w sposób kanoniczny zgodny z zasadami Kościoła prawosławnego. Jednak odpowiedź ze Stambułu nie nadchodziła. Wówczas zwolennicy UACP postanowili działać dwutorowo. Rozpoczęli poszukiwania biskupa, który zechciałby wyjść ze struktur Patriarchatu Moskiewskiego oraz nawiązali kontakty z ukraińskimi kręgami emigracyjnymi skupionymi w tzw. Cerkwi „polikarpowców” na czele której stał wówczas metropolita Mścisław Skrypnik⁶. Ukraiński uczyony Jurij Isiczenko (później, z imieniem Igor, został biskupem charkowskim i połtawskim w ramach UACP) twierdził, że za przykładem ks. Jaremy poszło na Lwowszczyźnie jesienią 1989 r. kilkadziesiąt wspólnot prawosławnych i odłączyło się od Patriarchatu Moskiewskiego⁷.

⁵ Ibidem.

⁶ Mianem Cerkwi „polikarpowców” określa się powołaną do życia w okresie II wojny światowej ukraińską Autokefaliczną Cerkiew Prawosławną. Na jej czele stał od 24 grudnia 1941 r. arcybiskup Polikarp Sikorski, który przed wojną był biskupem łuckim w jurysdykcji Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, a jesienią 1940 r. odmówił przyłączenia się do Patriarchatu Moskiewskiego. A. К. Свितिц, *Православная церковь в Польше и её автокефалия*, w: *Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии: 1917-1950 гг.*, Москва 1997, s. 263, 266-267.

⁷ Ю Исиченко, *Судьба Украинской автокефальной церкви*, „Религия и демократия. Сборник статей”, отв. ред. С.Б. Филатов и Д.Е. Фурман, Москва 1993, s. 385-413. Dane podane przez Isiczenkę są kwestionowane przez historyków Cerkwi rosyjskiej związanych z Patriarchatem Moskiewskim. W. I. Pietruszko twierdzi, że bardziej popularna na za-

We wrześniu 1989 r. UACP rozpoczęła wydawanie własnej gazety, początkowo pod tytułem „Nasza wira Prawosławja”, a następnie pod jego skróconą wersją „Nasza wira”. Redaktorem naczelnym gazety został były obrońca praw człowieka i dysydent Jewhen Swerstiuk. Redakcja przyjęła za cel upowszechnianie idei samodzielności ukraińskiego prawosławia oraz ukraińskich idei narodowych. Była skierowana głównie do inteligencji⁸.

Jednocześnie UACP kontynuowało poszukiwanie biskupa, który stanąłby na czele Cerkwi. Posiadanie biskupa było wręcz niezbędne, bowiem dawało możliwość rozwoju i dawało przynajmniej pozory kanoniczności, czyniło z nowej organizacji wyznaniowej, instytucję o identycznej strukturze jak kanoniczne cerkwie autokefaliczne. Poszukiwania biskupa zostały zakończone sukcesem. DO UACP zgodził się dołączyć emerytowany biskup żytomierski i owrucki Jan (Bondarczuk)⁹. 20 października 1989 r. sobór UACP we Lwowie wysłał do biskupa Joana list, w którym proponowano mu stanięcie na czele ukraińskiej cerkwi autokefalicznej. Biskup zgodził się i już 22 października jako zwierzchnik UACP odsłużył św. Liturgię

chodzie Ukrainy była Cerkiew unicka i to do niej przystępowała większość mieszkańców tego regionu, uważając, że jest ona bardziej „naturalna” do wyrażania swoich separatystycznych poglądów. В. И. Петрушко, *Автокефалистские расколы*, www.sedmitza.ru, dostęp 1.09.2011.

⁸ Ibidem.

⁹ Iwan Bondarczuk (1929-1994), pochodził ze wsi Iwane-Puste w woj. tarnopolskim. W latach 1949-1953 przebywał na deportacji w Kazachstanie. Po powrocie ze zsyłki ukończył Seminarium Duchowne i Akademię Duchowną w Leningradzie. Po przyjęciu święceń kapłańskich był proboszczem we wsi Truskawiec w diecezji lwowskiej. W 1977 r. został mianowany biskupem żytomierskim i owruckim. Wkrótce zachorował i wielokrotnie prosił zarówno ówczesnego metropolitę kijowskiego Filareta, jak i patriarchę Pimena o przeniesienie do Drohobycza, gdzie posiadał swój prywatny dom. 13 września 1989 r. został wysłany na emeryturę, ale jeszcze w tym samym miesiącu poinformował patriarchę, przysyłając zaświadczenie lekarskie, że jest gotów wrócić na stanowisko biskupa żytomierskiego. Nie doczekawszy odpowiedzi w październiku 1989 r. przystąpił do UACP. Zmarł na skutek obrażeń odniesionych w wypadku samochodowym w 1994 r. Okoliczności tego wypadku pozostały niewyjaśnione. В. И. Петрушко, *Автокефалистские расколы*, www.sedmitza.ru. Dostęp 1.09.2011. Por.: T. Szyszlak, *Trony i ołtarze. Religia i polityka na Ukrainie*, „Więź” 2007, nr 7, s. 81-95.

w lwowskiej cerkwi św. św. Piotra i Pawła, na której udzielił święceń dia-
końskich Jurijowi Bojko¹⁰.

Przyniosły rezultat także działania UACP mające na celu nawiązanie kontaktów z metropolitą Mścisławem Skrypnikiem. Został on wybrany biskupem autokefalicznej Cerkwi ukraińskiej jeszcze w czasach II wojny światowej, a w końcu lat 80. XX wieku był ostatnim żyjącym hierarchą Cerkwi „polikarpowców”. Przez całe życie był zwolennikiem niezależności i autokefalii Cerkwi prawosławnej na Ukrainie. Mimo że Cerkiew ukraińska w USA na czele której stał nie była oficjalnie uznawana przez pozostałe oficjalnie działające struktury cerkiewne metropolita Mścisław cieszył się uznaniem i autorytetem Patriarchy Konstantynopola. W 1992 patriarcha Bartolomeusz nazwał nawet metropolitę Mścisława swoim „bratem i współsługą”¹¹.

Już 30 października 1989 r. metropolita Mścisław został ogłoszony zwierzchnikiem UACP, zgodził się bowiem na prośbę biskupa Jana przyjąć tę funkcję. Przebywał jednak na stałe w USA i z powodu podeszłego wieku nie miał zamiaru przenosić się na stałe na Ukrainę. Dlatego też podniósł bp Jana do godności arcybiskupa i mianował go swoim namiestnikiem na terenie Ukrainy¹².

1 listopada 1989 r. arcybiskup Jan oficjalnie powiadomił o opuszczeniu struktur Patriarchatu Moskiewskiego. Część hierarchii i duchowieństwa (m.in. arcybiskup lwowski i drohobyczski Ireneusz i mnisi Ławry Poczajowskiej) rozpoczęło rozmowy z hierarchą namawiając go do powrotu. Arcybiskup Jan był też zaproszony na posiedzenie Świątobliwego Synodu Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej w dniu 13 listopada 1989 r., jednak odmówił przybycia. Zaproszenie ponawiano bezskutecznie, dlatego Sobór na posiedzeniu w dniach 30-31 stycznia 1990 r. pozbawił go święceń biskupich oraz mniszych. Jednocześnie zakazał podległemu sobie duchowieństwu wszelkich kontaktów z abp Janem pod groźbą pozbawienia stanu kapłańskiego. Powodem ukarania abp Jana było nie tylko uczestniczenie w życiu UACP,

¹⁰ Ю Исиченко, *Судьба Украинской автокефальной церкви*, s. 385-413; В. И. Петрушко, *Автокефалистские расколы*, www.sedmitza.ru. Dostęp 1.09.2011.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

ale też nawiązanie kontaktów z Cerkwią ukraińską w USA, która traktowana jako kontynuatorka działań cerkwi „polikarpowców” podlegała karom nałożonym przez Patriarchat Moskiewski jeszcze 28 marca 1942 r.¹³ Było to bardzo charakterystyczne, bowiem po II wojnie światowej, aż do upadku ZSRR Cerkiew moskiewska, jak ognia, unikała wszelkich kontaktów ze strukturami cerkiewnymi działającymi na Zachodzie, a utworzonymi przez emigrantów z obszaru ZSRR.

Na przełomie roku 1989 i 1990 do UACP odeszło ze struktur Patriarchatu Moskiewskiego wiele parafii Lwowszczyzny, jednak najbardziej charakterystyczne i dodające autorytetu UACP było przyjęcie pod „swoje skrzydła” parafii Zaśnięcia Matki Boskiej we Lwowie wraz z cieszącym się wśród lwowian ogromnym autorytetem ks. Witalijem Polityło¹⁴. Parafia Zaśnięcia była spadkobierczynią dawnej XVII wiecznej parafii brackiej, która zasłynęła obroną praw prawosławnych mieszkańców całej Ukrainy w czasach gdy na tych terenach szerzona była unia brzeska. Przyłączenie tej parafii do UACP wzmacniało jej autorytet a zdecydowanie osłabiało pozycje przeciwników autokefalii Cerkwi ukraińskiej.

Sobór Biskupów Rosyjskiej Cerkwi prawosławnej, który obradował 30-31 1990 r. stycznia zauważył, że problem cerkiewny na Ukrainie rozrasta się i nie ogranicza się tylko do sprawy arcybiskupa Jana czy duchownych chcących porzucić struktury Patriarchatu. Dlatego też hierarchowie moskiewscy wysłali pismo do sekretarza generalnego KC KPZR Michaiła Gorbaczowa, w którym prosili o podjęcie działań, które zakończyły by „akty bezprawia ze strony autokefalistów i unitów”¹⁵.

Jednocześnie część duchowieństwa ukraińskiego, pragnąca autokefalii, lecz z drugiej strony pragnąca też zachowania dobrych stosunków z Patriarchatem Moskiewskim rozpoczęła korespondencję zarówno z patriarchą Pimenem jak i z metropolitą kijowskim Filaretem nakłaniając ich do oficjalnego nadania autokefalii cerkwi ukraińskiej przez Patriarchat Moskiewski. Duchowni ci uważali, że taki krok ze strony Patriarchatu uspokoi sytuację

¹³ *Архирейский Собор Русской Православной Церкви 30-31 января 1990 года, Москва, ЖМП, 1990, 5, s. 4-12.*

¹⁴ В. И. Петрушко, *Автокефалистские расколы*, www.sedmitza.ru. Dostęp 1.09.2011.

¹⁵ *Архирейский Собор Русской Православной Церкви, s. 4-12.*

wyznaniową na Ukrainie, polepszy relacje prawosławnych z unitami. Reakcją Patriarchatu było utworzenie Egzarchatów Patriarchatu na terenie Ukrainy i Białorusi, którym nadano autonomię szerokie prawa decydowania o sprawach cerkiewnych na obszarach im podległych, czyli na terenie dziecięcych republik ukraińskiej i białoruskiej¹⁶.

W dniach 5-6 czerwca 1990 r. w Kijowie odbył się pierwszy sobór UACP, który podjął decyzje o powołaniu Patriarchatu Kijowskiego. Patriarchą został ogłoszony metropolita Mściśław. Arcybiskup Jan został natomiast mianowany „strażnikiem tronu patriarszego” i podniesiony do godności metropolity. Sobór postanowił skierować także pismo, do obradującego praktycznie w tym samym czasie Soboru Lokalnego Patriarchatu Moskiewskiego (sobór ten zajmował się wyborem nowego patriarchy moskiewskiego, po śmierci patriarchy Pimena 3 maja 1990 r.). W piśmie tym UACP informował, że jego zadaniem jest likwidacja przepaści pomiędzy Cerkwią Rosyjską a narodem ukraińskim. Przepaść ta – według autorów listu – była skutkiem rusyfikacyjnej polityki Patriarchatu Moskiewskiego¹⁷. Oczywiście jest, że przedstawiciele Patriarchatu mieli na ten temat całkowicie odmienne zdanie.

W październiku 1990 r. na Ukrainę przybył, po raz pierwszy od czasu zakończenia II wojny światowej metropolita Mściśław. W dniach 17-18 listopada w kijowskim soborze św. Zofii odbyła się patriarsza intronizacja metropolity Mściśława. Hierarchowie UACP traktowali to wydarzenie jako symboliczne i spodziewali się, że zaraz po intronizacji patriarcha Mściśław usunie się i nie będzie aktywnie uczestniczył w życiu ich Cerkwi. Tymczasem nowy patriarcha usunął ze stanowiska „strażnika tronu patriarszego” metropolitę Jana, a na jego miejsce mianował biskupa rowieńskiego Antoniego (Masiendycza), z tytułem „zarządzającego sprawami UACP. Ponadto patriarcha Mściśław podjął inne kroki, czyniące jego władzę w UACP bardziej realną. Wbrew przyjętemu wcześniej statutowi UACP powołał Radę Patriarszą w skład której weszli jego najbliżsi współpracownicy, a także polecił zorganizowanie w Kijowie kancelarii swojego patriarchatu. Już

¹⁶ Ibidem; В. И. Петрушко, *Автокефалистские расколы*, www.sedmitza.ru. Dostęp 1.09.2011.

¹⁷ В. А. Цыпин, *История Русской Церкви*, s. 499; Д. В. Поспеловский, *Русская православная церковь*, s. 425.

w 1991 r. patriarcha Mściśław zabronił metropolicie Janowi wyświęcenia nowych biskupów dla UACP. Z USA przybył na Ukrainę arcybiskup Antoni (Szczerbo), którego zadaniem było wyświęcanie nowych biskupów. Co ciekawe święcenia biskupie udzielone wcześniej przez metropolitę Jana uznano za nieważne i trzeba było je powtórzyć¹⁸.

Zmiany wprowadzone przez patriarchę Mściśława nie przyniosły oczekiwanych rezultatów. Patriarcha usuwając metropolitę Jana uczynił z niego swego wroga. Również współpraca z biskupem Antonim nie układała się najlepiej i zakończyła się ostatecznie gdy biskup Antoni w 1992 r. postanowił samodzielnie o połączeniu UACP z Ukrainką Cerkwią Prawosławną na czele której stanął były już metropolita kijowski Filaret Denisenko. W ten sposób na mapie wyznaniowej Ukrainy powstał nowy twór – Ukrainka Cerkiew Prawosławną – Kijowski Patriarchat¹⁹.

Metropolita Filaret co najmniej do połowy 1990 roku uważany był za zwolennika Moskwy i gorącego przeciwnika rozłamów wyznaniowych. Jego ambicję sięgały jednak funkcji patriarchy moskiewskiego i rezultaty wyborów przeprowadzonych na Soborze Lokalnym w połowie 1990 r. uznał za swą porażkę. Metropolita swoje „nowe oblicze” ujawnił wkrótce po puczu sierpniowym 1991 r. W dniach 1-3 listopada 1991 r. odbył się sobór Ukrainkiej Cerkwi Prawosławnej. Pod silnym wpływem metropolity Filareta hierarchowie ukraińscy podlegli patriarchsze moskiewskiemu przyjęli dokument mówiący o pełnej niezależności. Uczestnicy soboru zwrócili się do patriarchy moskiewskiego Aleksego II i episkopatu Cerkwi Moskiewskiej z prośbą o nadanie kanonicznej autokefalii. Prośba była odbiciem nowej pozycji wobec Moskwy przyjętej przez metropolitę Filareta. W dokumencie soborowym podkreślano, że metropolii kijowskiej podlegają 22 biskupstwa, 35 mln wiernych i 5,5 tys. parafii. Kolejnym krokiem miało być nadanie metropolii kijowskiej statusu patriarchatu. Sobór Biskupów Patriarchatu Moskiewskiego najwyraźniej dostrzegł ważność tego dokumentu bowiem w grudniu 1991 r. podjął decyzję o rozesłaniu listu biskupów ukraińskich do wszystkich diecezji podległych patriarchatowi w celu rozpatrzenia powsta-

¹⁸ В. И. Петрушко, *Автокефалистские расколы*, www.sedmitza.ru. Dostęp 1.09.2011.

¹⁹ Ibidem.

łego problemu. Jednak na Ukrainie odebrano ten krok jako ucieczkę od problemu i sobór Cerkwi ukraińskiej na posiedzeniu w dniu 22 stycznia 1992 r. przyjęto dokument w którym zarzucano Patriarsze oraz całemu episkopatowi Cerkwi rosyjskiej umyślne przeciąganie sprawy. Dokument podpisali wszyscy obecni na posiedzeniu biskupi, chociaż wkrótce trzech z nich wycofało swoje podpisy pod dokumentem, za co zostali „ukarani” przeniesieniem do innych diecezji²⁰.

W. Pietruszko zmianę w postawie metropolity Filareta wiąże ze zmianą polityki wewnętrznej na Ukrainie. Jeszcze w lipcu 1990 r. Rada Najwyższa Ukraińskiej SRR przyjęła deklarację o państwowej suwerenności Ukrainy. Był to krok w kierunku wyjścia Ukrainy ze Związku Radzieckiego i zarazem przyczynek do jego rozpadu. Jednak – jak pisał Pietruszko – znaczna część partyjnej nomenklatury chcąc zachować dawne wpływy przeszła na pozycje nacjonalistyczne. Jaskrawym przykładem takiego postępowania jest zachowanie ówczesnego przewodniczącego Rady Najwyższej Ukrainy Leonida Krawczuka. Momentem zwrotnym był też pucz sierpniowy 1991 r. Wkrótce po nim Ukraina jednostronnie oznajmiła o swoim wyjściu z ZSRR i politycy ukraińscy mogli zacząć realizować swoje polityczne plany. Jednym z elementów nowej polityki był stosunek do Cerkwi prawosławnej. Pragnąc legitymizować nowe państwo, Leonid Krawczuk, już jako prezydent Ukrainy, oprócz innych atrybutów państwowości potrzebował również samodzielnej, niezależnej od Moskwy Cerkwi. Mogłoby się wydawać, że taka Cerkiew już istniała, była nią UACP. Jednakże Krawczuk miał świadomość, że nadal większość prawosławnych mieszkańców Ukrainy należy do kanonicznej Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej, natomiast praktycznie wszystkie parafie UACP znajdują się na zachodniej Ukrainie, w trzech województwach: lwowskim, iwanofrankowskim i tarnopolskim. Ponadto obawiał się, że dla episkopatu, duchowieństwa i elity UACP na zawsze pozostanie jedynie przedstawicielem partyjnej nomenklatury, tylko koniunkturalnie przyjmującym idee narodowe. Nie bez znaczenia było też to, że zwierzchnik UACP patriarcha Mścisław był obywatelem USA i praktycznie niemożliwe było podporządkowanie go i całej struktury UACP swoim ce-

²⁰ В. А. Цыпин, *История Русской Церкви*, s. 507-508.

lom. Dlatego też zwrócił uwagę na metropolitę Filareta, z którym łączyła go dawna znajomość. Krawczuk zamierzał „stworzyć” na Ukrainie, niezależną Cerkiew, wykorzystując do tego osobę metropolity Filareta i struktury kanonicznej ukraińskiej Cerkwi prawosławnej. W ten sposób „piekł dwie pieczenie na jednym ogniu”. Jurysdykcji Cerkwi kanonicznej – jak wspominałem – podlegała większość obywateli Ukrainy, a otrzymanie przez nią autokefalii, samo przez się likwidowałoby cel, o który walczyli zwolennicy UACP i umożliwiałoby włączenie ich w struktury kanonicznej, autokefalicznej Cerkwi. Dzięki temu też zostałyby, przynajmniej częściowo, zlikwidowany rozłam religijny na Ukrainie. Ponadto Krawczuk doskonale rozumiał, że może wykorzystać niespełnione ambicje metropolity Filareta. Po ewentualnym uzyskaniu autokefalii otwierała się droga do powołania kanonicznego Patriarchatu Kijowskiego, na czele którego miał stanąć dotychczasowy metropolita kijowski. Dlatego też metropolita rozpoczął starania o kanoniczną autokefalię, chociaż w ówczesnej sytuacji politycznej i cerkiewnej szanse na to były doprawdy znikome. Niebagatelne znaczenie dla postawy przyjętej przez metropolitę Filareta miały też oskarżenia dotyczące jego osoby. Zarówno w prasie rosyjskiej jak i ukraińskiej pojawiły się teksty obwiniające metropolitę o posiadanie żony i dzieci, rozkradanie majątku cerkiewnego oraz współpracę z KGB. Bojąc się reakcji na te rewelacje ze strony Patriarchatu Moskiewskiego metropolita Filaret dążył do wyjścia spod jego jurysdykcji, bowiem tylko w taki sposób mógł sobie zapewnić bezkarność oraz stać się w pełni niezależnym od wszelkiej władzy cerkiewnej przywódcą religijnym na Ukrainie²¹.

Tymczasem Sobór biskupów Cerkwi rosyjskiej obradujący w dniach 31 marca – 5 kwietnia 1992 r., odmówił nadania Cerkwi ukraińskiej autoke-

²¹ Należy zauważyć, że W. Pietruszko krytycznie odnosi się do tendencji narodowych i nacjonalistycznych wśród polityków ukraińskich. Twierdzi on, że państwo ukraińskie zaczęło od zera i jedyną ideą na jakiej mogło się opierać była idea nacjonalistyczna. Zgodnie z tą ideą Moskwa zaczęła być postrzegana jako imperialne centrum i źródło polityki kolonialnej jakiej ofiarą była Ukraina. Zerwanie z Rosją stało się polityczną koniecznością i dotyczyło wszystkich sfer życia. Zerwanie to pomagało również tłumaczyć wszelkie, w tym ekonomiczne, problemy młodego państwa ukraińskiego, obwiniając o nie wcześniejszą politykę ZSRR. В. И. Петрушко, *Автокефалистские расколы*, www.sedmitza.ru. Dostęp 1.09.2011.

falii. Na soborze tym doszło do gorącej dyskusji, w której część biskupów opowiedziała się za usunięciem metropolity Filareta ze stanowiska. W odpowiedzi metropolita wyraził gotowość ustąpienia ze stanowiska, przy jednoczesnym zapewnieniu, że za zgodą Patriarchatu Moskiewskiego zostaną przeprowadzone wybory nowego zwierzchnika Cerkwi ukraińskiej. Sobór biskupów wysłał także list do prezydenta Ukrainy L. Krawczuka, w którym informował, że sprawa autokefalii dla Cerkwi ukraińskiej nie zostaje ostatecznie zamknięta, lecz decyzje w tej sprawie powinien podjąć Sobór Lokalny całej Cerkwi rosyjskiej oraz wyrażał nadzieje na współpracę władzy świeckiej w tej sprawie. Wydawało się, że sytuacja UCP, może zostać unormowana. Jednakże metropolita Filaret, po powrocie do Kijowa, 14 kwietnia 1992 r. zorganizował konferencję prasową na której oskarżył Sobór Cerkwi rosyjskiej o wywieranie nacisków na jego osobę oraz stwierdził, że obietnica ustąpienia ze stanowiska metropolity była wybiegiem dyplomatycznym i że nie ustąpi ze stanowiska do końca swych dni. Sytuacja była dynamiczna, a nowy rozłam wyznaniowy na Ukrainie był coraz bardziej możliwy. 30 kwietnia w Żytomierzu odbyło się zebranie przedstawicieli duchowieństwa, monasterów, bractw i świeckich Cerkwi ukraińskiej na którym wyrażono niedowierzenie słowom i postępowaniu metropolity Filareta oraz wezwano do zwołania dnia 11 maja 1992 r. soboru biskupów Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej, na którym należałoby podjąć decyzję o usunięciu metropolity ze stanowiska, stosownie do obietnicy złożonej przez niego na soborze biskupów Cerkwi rosyjskiej²².

6 i 7 maja 1992 r. odbyło się w Moskwie posiedzenie Synodu biskupów Cerkwi rosyjskiej, który zobowiązał metropolitę Filareta do przeprowadzenia do dnia 15 maja soboru biskupów Cerkwi ukraińskiej i ustąpienia ze stanowiska, jednocześnie grożąc mu postawieniem przed sądem biskupim Cerkwi rosyjskiej w przypadku niepodporządkowania się tym postanowieniom. Po zignorowaniu tych zaleceń przez metropolitę kijowskiego Synod zobowiązał metropolitę charkowskiego Nikodema do zorganizowania soboru, który miałby odsunąć metropolitę Filareta. Czasowe zarządzanie Cer-

²² В. А. Цыпин, *История Русской Церкви*, s. 515-516; T. Szyszlak, *Trony i ołtarze*, s. 83.

kwią ukraińską również powierzono metropolicie Nikodemowi, jako najstarszemu stażem ukraińskiemu biskupowi.

26 maja 1992 r. Patriarcha Aleksy II wysłał do metropolity Filareta telegram, w którym odwoływał się do jego sumienia i prosił o podporządkowanie się postanowieniom Synodu biskupów. Tego samego dnia metropolita Filaret zorganizował w Kijowie spotkanie swoich stronników, na którym odrzucono wszystkie postanowienia Synodu biskupów Cerkwi rosyjskiej odnośnie metropolity kijowskiego. Uczestnicy spotkania wystosowali także pismo do Patriarchy Konstantynopola Bartłomieja w którym obwiniali Cerkiew rosyjską o ingerencje w wewnętrzne sprawy Cerkwi ukraińskiej oraz stwierdzali, że w związku z uzyskaniem niepodległości przez państwo ukraińskie, „akt z 1686 r. o przekazaniu metropolii kijowskiej Patriarchatowi Moskiewskiemu stracił ważność”²³.

Następnego dnia w Charkowie odbył się sobór biskupów Cerkwi ukraińskiej zwołany przez metropolitę Nikodema. Uczestniczyło w nim 17 biskupów. Sobór zawiesił metropolitę Filareta w czynnościach liturgicznych do czasu podjęcia ostatecznych decyzji przez Synod Cerkwi Rosyjskiej oraz wybrał dotychczasowego metropolitę rostowskiego Włodzimierza na stanowisko metropolity kijowskiego i zwierzchnika Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej. Decyzje tego soboru już następnego dnia zostały zatwierdzone przez Świętobliwy Synod Cerkwi Rosyjskiej. Synod postanowił też o zwołaniu na dzień 11 czerwca 1992 r. Soboru Biskupów Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Przedmiotem obrad miało być postępowanie metropolity Filareta²⁴.

²³ В. А. Цыпин, *История Русской Церкви*, s. 516.

²⁴ Ibidem, s. 516-517; *Определения Священного Синода*, „ЖМП” 1992, 8. Официальная часть, s.II-III.

*

Episkopat Cerkwi rosyjskiej zebrał się na soborze w wyznaczonym terminie, 11 czerwca 1992 r. w monasterze św. Daniela w Moskwie. W przeddzień soboru biskupi ukraińscy przekazali uczestnikom zebrania oświadczenie, w którym scharakteryzowano działania metropolity Filareta. Wśród win metropolity wymieniano surowy stosunek do podległego duchowieństwa i innych biskupów. Z pozoru może to uchodzić za błahe przewinienie. Jednak dla uczestników soboru dawało ono podstawę do usunięcia metropolity Filareta ze stanu duchownego. Innym zarzutem było zgorszenie, jakie metropolita miał siać pośród zwykłych wiernych swoim zachowaniem, dając jednocześnie powody do osądu Cerkwi ze strony osób postronnych. Tego typu zachowanie również podlega karom cerkiewnym. Zgorszeniem o którym mowa było wspólne zamieszkiwanie z kobietą, co zarzucano metropolicie. Oprócz jeszcze innych zarzutów, jednym z najpoważniejszych był zarzut zignorowania postanowień soboru biskupów Cerkwi ukraińskiej oraz fałszywe obietnice składane na Soborze Cerkwi rosyjskiej poparte przysięgą złożoną na Ewangelię i krzyż. Ukraińscy hierarchowie powołując się na kanony cerkiewne żądali wykluczenia metropolity Filareta z grona wiernych, chociaż, działania metropolity kwalifikowały się jedynie do pozbawienia go ze stanu duchownego²⁵.

Należy jednak stwierdzić, że były podstawy do usunięcia metropolity Filareta z grona wiernych Cerkwi prawosławnej. Umożliwił to zarzut dokonania rozłamu w Cerkwi. Było to poważne oskarżenie i nawet dotychczasowi umiarkowani stronnicy metropolity podpisali się pod oświadczeniem, w którym zawarty był postulat surowego potraktowania metropolity jako osoby świadomie przekraczającej zasady porządku kanonicznego²⁶.

Metropolita Filaret, mimo trzykrotnie ponawianego zaproszenia, nie stawił się na Soborze. Jednocześnie poinformował, że nie podporządkuje się postanowieniom Soboru. Spośród biskupów ukraińskich stanowisko metropolity poparł tylko jeden – biskup poczajowski Jakub. Uczestnicy Soboru

²⁵ В. А. Цыпин, *История Русской Церкви*, s. 517; *Заявление епископата Украинской Православной Церкви* „ЖМП”, 1992, 8. Официальная часть, s. VIII-IX.

²⁶ Ibidem.

potraktowali zachowanie metropolity Filareta jako ostateczne zerwanie więzi kanonicznych z Patriarchatem Moskiewskim²⁷.

Uczestnicy Soboru przyjęli do wiadomości oświadczenie biskupów ukraińskich i potraktowali je jako dowód w sprawie przeciwko metropolie Filaretowi. Obecni na soborze członkowie episkopatu Cerkwi ukraińskiej musieli ponadto potwierdzić, że zawarte w ich oświadczeniu zarzuty są prawdziwe. Ostatecznie ustalono następującą listę zarzutów wobec metropolity Filareta:

- autorytarne metody zarządzania Ukraińską Cerkwią Prawosławną i diecezją kijowską, ignorowanie soborowego głosu Cerkwi, przejawy okrucieństwa i arogancji w stosunku do współbraci biskupów, kleru i ludzi świeckich, brak współczucia i chrześcijańskiej miłości;
- sposób życia nie odpowiadający wymogom kanonów i rzucający cień na Cerkiew;
- krzywoprzysięstwo, wyrażające się w naruszeniu słowa danego w obliczu krzyża i Ewangelii;
- świadome naruszenie rzeczywistych postanowień Soboru biskupów, bluźnierstwa i oszczerstwa wobec Soboru biskupów, a tym samym na Cerkiew prawosławną;
- sprawowanie czynności kapłańskich, w tym udzielanie święceń diakańskich, prezbiterkich i biskupich, w czasie kanonicznego zawieszenia;
- jednostronne przypisanie sobie władzy równej władzy Soboru, wyrażające się groźbą zawieszenia w czynnościach kapłańskich wobec biskupów, którzy działając zgodnie z kanonami i statutem Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej, podczas Soboru Biskupów dnia 27 maja 1992 r. w Charkowie postanowili o usunięciu go z funkcji metropolity kijowskiego i całej Ukrainy oraz o zawieszeniu go w czynnościach kapłańskich;

²⁷ *Архирейский Собор Русской Православной Церкви*, „ЖМП”, 1992, 8. Официальная часть, s. IV-VI.

- spowodowanie rozłamu w Cerkwi, poprzez bezprawne udzielanie święceń biskupich i obsadzanie nowo wyświęconymi katedr zajętych już przez innych kanonicznych biskupów²⁸.

Po przedstawieniu zarzutów, przeprowadzono głosowanie, w rezultacie którego Sobór postanowił:

1. Usunąć metropolitę Filareta (Denisenko) ze stanu kapłańskiego, pozbawiając go wszystkich stopni święceń kapłańskich i wszystkich praw wynikających z należenia do stanu kapłańskiego;
2. Wszystkie święcenia, diakańskie, prezbiterkie i biskupie, udzielone przez metropolitę Filareta podczas zawieszenia w czynnościach kapłańskich, od 27 maja 1992 r. i wszystkie kary cerkiewne nałożone przez niego od 6 maja uważać za bezprawne i nieważne;
3. Usunąć ze stanu kapłańskiego biskupa poczajowskiego Jakuba (Panczuka), za współudział w niekanonicznych działaniach byłego metropolity kijowskiego Filareta, pozbawiwszy go wszystkich stopni kapłańskich;
4. Powiadomić zwierzchników wszystkich lokalnych Cerkwi prawosławnych o decyzjach Soboru biskupiego Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej dotyczących usunięcia ze stanu kapłańskiego i pozbawienia wszystkich święceń metropolity Filareta (Denisenko) i biskupa Jakuba (Panczuka)²⁹.

Sobór wystosował także orędzie do duchowieństwa i wiernych ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej. W orędziu była mowa o tym, że w łonie ukraińskiego prawosławia powstał nowy rozłam i w związku z tym należało podjąć decyzje o których informowano adresatów orędzia Podkreślano jednocześnie, że decyzje dotyczące metropolity Filareta i biskupa Jakuba w żaden sposób nie są związane ze stosunkiem Patriarchatu Moskiewskiego do problemu autokefalii Cerkwi ukraińskiej, który ma być przedmiotem dyskusji na Soborze Lokalnym. W orędziu zwrócono też uwagę, że zarówno metropolita Filaret jak i biskup Jakub kreują się na ofiary i męczenników walki

²⁸ Судебное деяние Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. 11 июня 1992 года, „ЖМП”, 1992, 8. Официальная часть, s. IX-X.

²⁹ Ibidem.

o ideę autokefalii. Uczestnicy Soboru zapewniali, że ich celem jest rozstrzygnięcie problemu autokefalii, biorąc pod uwagę również zdanie wiernych Cerkwi prawosławnej na Ukrainie. Było to ważne stwierdzenie, bo jednoznacznie świadczyło, że hierarchowie zostali ukarani, nie za starania o autokefalię, a za podjęcie działań przeciwko kanonom Cerkwi prawosławnej. Zwracając się do wiernych na Ukrainie Sobór przestrzegał przed utrzymaniem kontaktów religijnych z metropolitą Filaretem i biskupem Jakubem, bowiem – z punktu widzenia Soboru – grozi to odłączeniem od Cerkwi, a członkom kleru wykluczeniem ze stanu kapłańskiego³⁰.

Na obrady Soboru Biskupów dość nieoczekiwanie wpłynął list od metropolity Jana (Bondarczuka), który pozostawał w strukturach UACP. W liście tym prosił o wybaczenie i przywrócenie go do jedności kanonicznej z Patriarchatem. Sobór Biskupów Patriarchatu Moskiewskiego poinformował metropolitę Jana, że jego sprawę rozpatrzy Świętobliwy Synod. W odpowiedzi metropolita stwierdził, że wcześniejszy list był tylko „balonem próbnym”, a w rzeczywistości nie zamierza on wracać na łono Patriarchatu³¹.

*

Tymczasem, zgodnie z wcześniejszymi deklaracjami metropolita Filaret nie podporządkował się postanowieniom moskiewskiego Soboru Biskupów. Gdy przedstawiciel kanonicznej Ukrainińskiej Cerkwi przyszedł do siedziby metropolity kijowskiego, aby przejąć zarząd nad metropolią, nie został tam wpuszczony przez milicję oraz przedstawicieli młodzieżowej organizacji nacjonalistycznej UNA-UNSO (Ukrainskaja Nacjonalnaja Assambleja Ukrainskaja Nacionalnaja Samooborona). Uniemożliwiono też nowemu metropolicie kijowskiemu, Włodzimierzowi odprawianie nabożeństw w katedrze św. Włodzimierza w Kijowie. Według W. Pietruszko, przy pomocy prezydenta Ukrainy, L. Krawczuka metropolicie Filaretowi udało się zachować

³⁰ Ibidem.

³¹ *Определения Священного Синода*, s. VII-VIII.

nie tylko cerkiew św. Włodzimierza i dawną rezydencję metropolitalną, ale też finanse metropolii obliczane na 4 miliardy ukraińskich karbowańców³².

Równolegle w drugiej połowie czerwca 1992 r. w Kijowie oficjalnie rozpoczęły się rozmowy pomiędzy metropolitą Filaretem i jego zwolennikami, a biskupami Ukraińskiej Cerkwi Autokefalicznej na czele z metropolitą Antonim (Masiendiczem). Celem metropolity Filareta było zjednoczenie z UACP, które nazywał „wydarzeniem historycznym”. 25 czerwca 1992 r. w Kijowie, pod patronatem prezydenta Ukrainy, odbyło się spotkanie zwolenników metropolity Filareta – biskupów, kleru i świeckich – oraz części hierarchii UACP nazywane Wszuchukraińskim Soborem Prawosławnym. Na spotkaniu tym zdecydowano o połączeniu struktur wiernych metropolite Filaretowi z UACP, że nowa instytucja wyznaniowa – „Ukraińska Cerkiew Prawosławna – Patriarchat Kijowski” jest prawnym spadkobiercą Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej i UACP³³. Powołanie nowej struktury było możliwe dzięki postawie władz Ukrainy. Prezydent Krawczuk wspólnie z przewodniczącym Rady ds religii A. Zinczenko, ogłosili, że sobór Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej, który obradował w maju w Charkowie był soborem bezprawnym, a zatem wszystkie jego postanowienia są bezprawne. Prezydium Ukraińskiego parlamentu przyjęło ponadto bezprecedensową uchwałę potwierdzającą bezprawność wspomnianego soboru. Sam Krawczuk tłumaczył w prasie, że sobór był bezprawny bo odbył się bez wiedzy prezydenta, a na dodatek miejscem obrad nie był Kijów³⁴.

Zwierzchnikem „nowej” Cerkwi uczestnicy Wszuchukraińskiego Soboru Prawosławnego obwołali patriarchę Mściśława (Skrypnika). Biorąc jednak pod uwagę jego podeszły wiek oraz stały pobyt za granicą powołali metropolitę Filareta na stanowisko Zastępcy Patriarchy, a metropolitę Antoniego na stanowisko zarządzającego sprawami Patriarchatu Kijowskiego.

³² В. И. Петрушко, *Автокефалистские расколы*, www.sedmitza.ru. Dostęp 1.09.2011. Pojawiały się również dane mówiące, że rzeczywista suma przejęta przez metropolitę to 11 miliardów karbowańców. Na konta metropolii miały też być przelane, za wiedzą i zgodą L. Krawczuka pieniądze komunistycznej partii ukraińskiej.

³³ В. А. Цыпин, *История Русской Церкви*, s. 519-520.

³⁴ В. И. Петрушко, *Автокефалистские расколы*, www.sedmitza.ru. Dostęp 1.09.2011.

Problem polegał na tym, że wszystko to odbywało się za plecami patriarchy Mścislawa, który dowiedziawszy się o nowych postanowieniach, odmówił ich akceptacji i zasugerował, że metropolita Filaret powinien się mu podporządkować i odejść na emeryturę. Twierdził poza tym, że jedność z metropolitą Filaretem jest poniżej jego godności. Dopiero obietnica prezydenta L. Krawczuka, przekazania na rzecz UACP pewnej ilości obiektów sakralnych uspokoiła na pewien czas gniew patriarchy Mścislawa. Również nie wszyscy biskupi UACP chcieli przystąpić do nowo utworzonej struktury i potwierdzali wierność Mścislawowi. Wśród nich byli biskup lwowski Piotr, który nie chciał przybyć na obrady tłumacząc się chorobą, biskup tarnopolski Bazyli. W. Cypin pisał, że na soborze nie był obecny również lwowski duchowny, jeden ze wspomnianych wcześniej prekursorów powstania UACP o. Włodzimierz Jarema, jednak W. Pietruszko, powołując się na świadectwo metropolity Antoniego, pisał, że o. Włodzimierz był na zebraniu obecny³⁵.

Wśród zebranych nie było jednomyślności co do utworzenia nowej struktury cerkiewnej. Na taki krok naciskali przedstawiciele władz państwowych Ukrainy, na czele z prezydentem L. Krawczukiem. Na samym soborze również obecna była duża grupa deputowanych do ukraińskiego parlamentu. Wspomniany brak jednomyślności ujawnił się już na początku zebrania. Gdy metropolita Antoni ujawnił cel spotkania, w odpowiedzi biskup iwano-frankowski Andrzej oznajmił, że nie godzi się na jedność z metropolitą Filaretem. Po ostrej wymianie zdań, z udziałem przedstawicieli władzy trzech biskupów opuściło posiedzenie soboru, nie zgadzając się na zjednoczenie UACP ze środowiskiem metropolity Filareta. Jak twierdził metropolita Antoni, cytowany przez W. Pietruszko, żeby nie nacisk ze strony deputowanych podobnie postąpiłaby większość zebranych hierarchów i członków UACP³⁶. Następnego dnia w soborze św. Zofii w Kijowie odby-

³⁵ В. А. Цыпин, *История Русской Церкви*, s. 520; В. И. Петрушко, *Автокефалистские расколы*, www.sedmitza.ru. Dostęp 1.09.2011.

³⁶ Oprócz bp Andrzeja zebranie opuścili bp Antoni (Fiałko) i bp Mikołaj (Groch). Później jednak, mimo swego gwałtownego wystąpienia na soborze bp Andrzej wszedł w skład episkopatu UCP – РК. В. И. Петрушко, *Автокефалистские расколы*, www.sedmitza.ru. Dostęp 1.09.2011.

ło się pierwsza wspólna liturgia zjednoczonych z metropolitą Filaretem biskupów UACP. Jednakże, nieoczekiwanie dla tych drugich, przed rozpoczęciem nabożeństwa, metropolita Filaret oznajmił, że nie może służyć razem z łże-biskupami z UACP. Dopiero groźba ze strony metropolity Antoniego, że biskupi UACP opuszczą nabożeństwo, a ponadto on sam ogłosi publicznie, że metropolita Filaret z punktu widzenia kanonów jest zwykłym mnichem poskutkowało. Pod naciskiem zgromadzonych polityków wszyscy hierarchowie wspólnie odprawili nabożeństwa, które zakończyły się uroczystym zdjęciem klątwy cerkiewnej z XVIII wiecznego hetmana ukraińskiego Iwana Mazepy, nałożonej przez Rosyjską Cerkiew Prawosławną w 1708 r.³⁷

Ukraińska Autokefaliczna Cerkiew Prawosławną jako niezależna struktura zgodnie z wolą Soboru Wszuchukraińskiego potwierdziła swoje zjednoczenie ze stronnikami metropolity Filareta. W oficjalnym dokumencie stwierdzono, że jest to zjednoczenie z całą Ukraińską Cerkwią Prawosławną, chociaż tak w istocie nie było. Potwierdzono ustalony na soborze podział stanowisk cerkiewnych oraz powołano do życia Radę Cerkiewną w skład której weszli również deputowani ukraińscy, nie zawsze wyznania prawosławnego³⁸.

Powstanie nowej struktury cerkiewnej stało się faktem. Wciąż jeden pozostawał nie rozwiązany jeden bardzo istotny problem. Dotychczas UACP była ściśle związana ze strukturami cerkwi ukraińskiej w USA. Wiadomo, że diaspora ukraińska w tym kraju uważała metropolitę Filareta, za zwierzchnika Cerkwi całkowicie podporządkowanej władzy sowieckiej, za „czerwonego”. Zanim oskarżenia dotyczące niemoralnego prowadzenia się

³⁷ Ibidem. Iwan Mazepa jest dzisiaj powszechnie uważany za jednego z bohaterów narodu ukraińskiego. W tradycji rosyjskiej Mazepa nadal pozostaje zdrajcą. Jeszcze w lutym 2008 r. Wiktor Juszczenko prosił patriarchę Aleksego II o zdjęcie klątwy z 1708 r. Patriarcha odmówił, tłumacząc, że Mazepa popełnił ciężkie grzechy przechodząc na stronę hereetyków, zdradzając prawosławne państwo i cara. Przeciwno przedstawianiu Mazepy jako narodowego bohatera protestowały też bractwa prawosławne. Spór wokół hetmana powrócił w maju 2009 r. wraz ze zbliżaniem się 300-letniej rocznicy jego śmierci. Ministerstwo Spraw Zagranicznych Federacji Rosyjskiej wydało nawet w tej sprawie oświadczenie, w którym stwierdzono, że chęć rehabilitacji Mazepy to kolejna próba „wciągania ukraińskiego narodu w sztuczny konflikt z Rosją”. A. Curanovic, *Czynnik religijny w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2010, s. 250-251.

³⁸ В. И. Петрушко, *Автокефалистские расколы*, www.sedmitza.ru. Dostęp 1.09.2011.

metropolity pojawiły się w prasie ukraińskiej od jakiegoś czasu były już obecne wśród członków wspólnoty ukraińskiej w USA. Z kolei Filaret wcześniej w bardzo nieprzychylny sposób wyrażał się o UACP i jej hierarchii, odrzucając możliwość używania języka ukraińskiego jako języka liturgicznego. Zapowiadało to, że żywot nowej struktury wyznaniowej w założonym 25 czerwca 1992 r., kształcie nie będzie łatwy.

Wkrótce na Ukrainę przybył patriarcha Mścisław i, aczkolwiek niechętnie, oficjalnie uznał fakt dokonanego zjednoczenia. I tu nie odbyło się bez przeszkód. Patriarcha Mścisław 2 lipca 1992 został przyjęty przez prezydenta L. Krawczuka, który namawiał go do uznania zjednoczenia cerkiewnego. Patriarcha uchyliwszy się od jednoznacznej deklaracji, demonstracyjnie odmówił zatrzymania się w rezydencji metropolity Filareta i wyjechał z Kijowa.

W tym samym czasie metropolita Filaret i metropolita Antoni udali się z wizytą do Patriarchy Konstantynopola Bartolomeusza. Hierarchowie ukraińscy liczyli wówczas na to, że Patriarcha uzna ich strukturę cerkiewną oficjalnie, bowiem wówczas jeszcze nie było znane jego stanowisko wobec wyboru na metropolitę kijowskiego wiernego Patriarchatowi Moskiewskiemu metropolity Włodzimierza. Jednak mimo bardzo uroczystego przyjęcia Patriarcha Bartolomeusz nie podjął żadnej decyzji dotyczącej metropolity Filareta. Mniej więcej w tym samym czasie patriarcha moskiewski Aleksy II wysłał list do Patriarchy Konstantynopola w którym opisywał swój punkt widzenia na problemy cerkiewne na Ukrainie. Twierdził, między innymi, że zwolennicy rozłamów religijnych na Ukrainie, rozgłaszają informacje o przychylności wobec nich patriarchy Konstantynopola, co budzi niepokój wśród znacznej części wiernych Cerkwi prawosławnej na Ukrainie. W bezpośredniej odpowiedzi patriarcha Konstantynopola zapewnił, że pomiędzy nim a metropolitą Filaretem nie doszło do „jedności liturgicznej” a w piśmie z 26 sierpnia 1992 patriarcha potwierdzał, że jedynym kanonicz-

nym zwierzchnikiem Cerkwi prawosławnej na Ukrainie jest metropolita kijowski Włodzimierz³⁹.

Po powrocie ze Stambułu doszło do nieprzyjemnej rozmowy pomiędzy patriarchą Mścisławem a metropolitą Antonim. Patriarcha oznajmił, że nie ufa metropolicie bowiem podjął on działania zjednoczeniowe bez jego (patriarchy) wiedzy, dodając wszakże, iż fakt działania za wiedzą prezydenta Krawczuka łagodzi winy. Jednocześnie Patriarcha odmówił spotkania z metropolitą Filaretem, mimo wielokrotnych namawiań ze strony ukraińskich deputowanych: Czerwonija, Skorik i Porowskoho. Jednak zgodziwszy się ostatecznie na uznanie dokonanego zjednoczenia, zgodził się też przyjąć metropolitę. Rozmowa była krótka, a jej treść nigdy nie została ujawniona. Patriarcha wkrótce wrócił do USA i tam spotkał się z nieprzychylnym nastawieniem diaspory ukraińskiej do zjednoczenia struktur UACP z Filaretem. Dlatego też już w końcu 1992 roku ostatecznie zerwał swą łączność cerkiewną z byłym metropolitą kijowskim i zaczął traktować go jak zwykłego mnicha. Pozbawił też wszystkich święceń kapłańskich metropolitę Antoniego (Masiendycza) i ks. Wasyla Romaniuka, jednego z głównych zwolenników zjednoczenia cerkiewnego pomiędzy UACP a metropolitą Filaretem.

Na gesty wykonywane przez patriarchę Mścisława jednak nikt na Ukrainie nie zwracał już uwagi. Sam patriarcha Mścisław zmarł 11 czerwca 1993 r. W ten sposób Ukraińska Cerkiew Prawosławna – Patriarchat Kijowski stała się jedną z najpoważniejszych sił na arenie wyznaniowej Ukrainy. Stało się to możliwe dzięki poparciu wielu polityków ukraińskich, głównie tych o nastawieniu nacjonalistycznym, a przede wszystkim dzięki przychylnemu stanowisku prezydenta Krawczuka. Już w 1995 roku Cerkiew ta posiadała 1753 parafie. Nie była to największa wspólnota prawosławna na Ukrainie (największą wciąż pozostawała Cerkiew wierna Patriarchatowi Moskiewskiemu), ale dzięki wspomnianemu wsparciu polityków mogła bez przeszkód się rozwijać. Większość świątyń znacjonalizowanych przez państwo

³⁹ *К церковной ситуации на Украине*, „ЖМП”, 1992, 9. Официальная часть, s. VIII-IX; В. И. Петрушко, *Автокефалистские расколы*, www.sedmitza.ru. Dostęp 1.09.2011.

radzieckie trafiło po 1992 r. do Cerkwi, kierowanej od 1995 r. już oficjalnie przez Filareta⁴⁰.

Należy także wspomnieć, że zjednoczenie dwóch struktur cerkiewnych nie wyszło też na dobre UACP. Po śmierci patriarchy Mściśława część parafii UACP przeszła w jurysdykcję Patriarchatu Kijowskiego, a część pozostała w dawnych strukturach UACP wybierając na stanowisko patriarchy o. Włodzimierza Jaremę, który przyjął postrzyżyny mnisze z imieniem Dymitr. Sytuacja była o tyle skomplikowana, że jeszcze w drugiej połowie 1992 r. doszło do rozłamu w strukturach UACP, gdy część duchowieństwa uznając władzę patriarchy Mściśława, nie przyjmowała do wiadomości, że jego „zastępcą” na terenie Ukrainy jest metropolita Filaret. Już wówczas można było mówić o istnieniu dwóch struktur cerkiewnych na czele których stał jeden człowiek – patriarcha Mściśław. Po jego śmierci podziały jeszcze bardziej się pogłębiły, a konsekwencją było trwałe istnienie obok siebie dwóch struktur cerkiewnych, które zgodnie z wolą Wszechukraińskiego Soboru z 25 czerwca 1992 miały być jednym organizmem cerkiewnym, cieszącym się poparciem państwa ukraińskiego i jego instytucji.

*

Zmiana sytuacji wyznaniowej dotycząca Kościoła prawosławnego, jak również i unickiego pociągnęła wówczas za sobą szereg konfliktów o charakterze wyznaniowym i narodowościowym. Systematyzacja linii konfliktów została przedstawiona przez ukraińskiego badacza M. Marynowicza, a w polskiej literaturze naukowej systematyzacja ta znalazła się za sprawą K. Jędraszcyk⁴¹.

⁴⁰ В. А. Цыпин, *История Русской Церкви*, s. 520; В. И. Петрушко, *Автокефалистские расколы*, www.sedmitza.ru. Dostęp 1.09.2011. Dane z 2006 r. mówiły o tym, że UCP-PK posiada 3840 parafii i innych podmiotów religijnych, UACP 1201, a UCP Patriarchatu Moskiewskiego 11131. T. Szyszlak, *Trony i ołtarze*, s. 81.

⁴¹ М. Маринович, *Роль Церков у будівництві посткомуністичного суспільства в Україні*, <http://www.ji.lviv.ua/n22texts/marynovych.htm>. Dostęp 1.05.2014. Zob. K. Jędraszcyk, *Cerkiew w życiu społeczno-politycznym Ukrainy w latach 1991-2010*, „*Studia Europaea Gnesnensia*”, 2011, 3, s. 62-63.

Bez wchodzenia w szczegóły, bowiem są one zawarte w opisach wymienionych autorów przypomnę jedynie trzy główne linie, (czy też może płaszczyzny) konfliktu:

- Ukraińska Cerkiew Grekokatolicka – Ukraińska Cerkiew Prawosławna Patriarchatu Moskiewskiego, Ukraińska Prawosławna Cerkiew Autokefaliczna, Ukraińska Cerkiew Prawosławna Patriarchatu Kijowskiego;
- Ukraińska Cerkiew Prawosławna Patriarchatu Moskiewskiego – Ukraińska Cerkiew Grekokatolicka, Ukraińska Autokefaliczna Cerkiew Prawosławna, Ukraińska Cerkiew Prawosławna Patriarchatu Kijowskiego;
- Ukraińska Cerkiew Prawosławna Patriarchatu Moskiewskiego, Ukraińska Cerkiew Grekokatolicka – Ukraińska Autokefaliczna Cerkiew Prawosławna, Ukraińska Cerkiew Prawosławna Patriarchatu Kijowskiego.

Należy zauważyć, że konflikty te toczą się nie tylko na poziomie sporów które mogą być rozstrzyganych na drodze rozmów pomiędzy władzą polityczną i samorządową a władzami cerkiewnymi. Dotyczą też sporów bezpośrednio pomiędzy wiernymi poszczególnych konfesji, dotyczących np. prawa do użytkowania świątyń. Oczywiście w rozwiązywanie konfliktów tego rodzaju zwykle zaangażowane są również władze lokalne. Jak zauważyła jednak K. Jędraszczyk, niejednokrotnie lokalne władze sprzyjały konkretnym konfesjom. Na zachodniej Ukrainie miejscowa władza podejmowała zwykle decyzje na korzyść Cerkwi grekokatolickiej, na wschodniej Ukrainie natomiast preferowano Cerkiew Patriarchatu Moskiewskiego, a Cerkiew grekokatolicka, Ukraińska Cerkiew Prawosławna Patriarchatu Kijowskiego i Ukraińska Autokefaliczna Cerkiew Prawosławna zwykle stały na przegranej pozycji w sporach o świątynie. Apogeum tych konfliktów przypadło na lata 1990-1991 (było ich blisko 3000). Do najważniejszych wydarzeń tego okresu zaliczyć można przejście przez Patriarchat Kijowski katedry św. Włodzimierza w Kijowie, która znajdowała się dotychczas rękach Cerkwi podległej Patriarchatowi Moskiewskiemu. Przejście to dokonało się przy aktywnym udziale bojówek UNA-UNSO. W 1991 roku bojówki te

próbowały także zająć Ławrę Kijowską. W lipcu 1995 r. próba pogrzebu Patriarchy UPC KP Włodzimierza Romaniuka na terytorium Soboru św. Zofii w Kijowie doprowadziła do starcia bojówek UNA-UNSO z OMONEM, wskutek czego wśród rannych znaleźli się też ludzie postronni. Według W. Pietruszko, przy pomocy prezydenta Ukrainy, L. Krawczuka metropolicie Filaretowi udało się zachować nie tylko cerkiew św. Włodzimierza i dawną rezydencję metropolitalną, ale też finanse metropolii obliczane na 4 miliardy ukraińskich karbowańców⁴².

Pod koniec lat 90. XX wieku sytuacja uległa ustabilizowaniu, choć w dalszym ciągu media informowały o ostrych sporach. Problem w dużej mierze rozwiązano przez prawodawstwo, wskazujące na konieczność korzystania ze spornych budynków przez pretendujące wyznania⁴³.

Obecnie konflikty są już mniej ostre niż kilka lat po ogłoszeniu niepodległości. Ma rację K. Jędraszczyk pisząc, że tendencje zjednoczeniowe są wciąż żywe. Dotyczą jednak dzisiaj przede wszystkim rozmów Ukraińskiej Autokefalicznej Cerkwi Prawosławnej i Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Kijowskiego, które łączy zarzut niekanoniczności i idea stworzenia Kościoła „narodowego”. W obliczu rozgrywającego się wciąż konfliktu na Ukrainie rozmowy te nabrały obecnie nowego wymiaru, o czym będzie jeszcze mowa poniżej. Obecnie rozwinięty jest też dialog z Patriarchatem w Konstantynopolu, bowiem UACP liczy na uregulowanie swojego statusu kanonicznego. Towarzyszą temu rozmowy z Ukraińską Cerkwią Patriarchatu Moskiewskiego, które jednak są hamowane przez niewzruszoną pozycję samego Patriarchatu (pozycja ukraińskich biskupów Patriarchatu Moskiewskiego jest bardziej „elastyczna” wobec UACP), który bardzo ściśle określa warunki nadania autokefalii dla Cerkwi na Ukrainie nie widząc w tym zakresie możliwości zmian dotychczasowego status quo. Jeszcze w okresie gdy patriarchą moskiewskim był Aleksy II Ukraińska Cerkiew

⁴² K. Jędraszczyk, *Cerkiew w życiu społeczno-politycznym Ukrainy*, s. 63; М. Белецкий, *Православная церковь в украине: Проблемы „объединения церквей” и автокефалии*, <http://www.analitik.org.ua/publications/beletsky/3dd38112/>. Dostęp 5.05.2014; В. И Петрушко, *Автокефалистские расколы на Украине*, www.sedmitza.ru. Dostęp 5.05.2014.

⁴³ K. Jędraszczyk, *Cerkiew w życiu społeczno-politycznym Ukrainy*, s. 64. Zob.: T. Szyzslak, *Trony i ołtarze*, s. 87.

Patriarchatu Moskiewskiego kierowana jeszcze przez nieżyjącego już metropolitę kijowskiego Włodzimierza podjęła działania zmierzające do wzmocnienia pozycji własnej przy jednoczesnym zachowaniu dobrych relacji z Moskwą. Dawało to też nadzieję na poprawę stosunków UCP PM z UACP oraz – według mnie w mniejszym zakresie – z UCP KP. Nadzieje te uległy zahamowaniu wraz z wyborem na stanowisko patriarchy moskiewskiego Cyryla. Również odsunięcie od władzy metropolity Włodzimierza, jakie dokonało się 24 lutego 2014 r. może sprzyjać polityce patriarchy Cyryla wobec Ukrainy, której hierarcha wyznaczył rolę głównego aktora wspierającego dążenia RCP do odgrywania wiodącej pozycji w światowym prawosławiu⁴⁴. Plany te jakkolwiek zbieżne z planami polityki międzynarodowej Federacji Rosyjskiej wobec Ukrainy, mogą być cały czas weryfikowane rozwojem bieżącej sytuacji politycznej na Ukrainie.

Stosunki UACP i UCP PK jeszcze w połowie 2014 roku były bardzo napięte bowiem w latach 2011-2013 doszło do co najmniej kilkudziesięciu przypadków, gdy duchowni UACP wraz z wiernymi porzucali dotychczasowe struktury i przechodzili pod jurysdykcję Patriarchatu Kijowskiego. Jednak sytuacja ta, co interesujące, również przez środki masowego przekazu UACP jest oceniana, jako wynikła z nieprzejednanej postawy obecnego zwierzchnika UACP metropolity Metodego, który jest obwiniany za zerwanie rozmów zjednoczeniowych toczonych z UCP PK w latach 2001, 2005 i 2011. Z tego też powodu nawet wśród biskupów UACP pojawiły się głosy, że „obecne kierownictwo” Cerkwi nie jest zainteresowane zjednoczeniem i woli zachować obecny status⁴⁵.

Elementy wyznaniowe są też widoczne praktycznie od początku obecnego kryzysu na Ukrainie. Gdy nocą z 29 na 30 listopada 2013 r. specjalne pododdziały Berkutu brutalnie rozgoniły pokojową demonstrację, uciekinie-

⁴⁴ Zob.: A. Kozyrska, *Patriarchat Moskiewski wobec konfliktu prawosławia na Ukrainie*, w: *Wspólnota Niepodległych Państw: frągmegracja – bezpieczeństwo – konflikty etniczne*, t. 1, red. T. Kapuśniak, Lublin-Warszawa 2011, s. 209 i nast.

⁴⁵ <http://uaoc.net/2013/04/dialog/>. Dostęp 5.05.2014. W sprawie dialogu UACP i UCP PK 11 kwietnia 2014 r. odezwę wydał biskup chmielnicki UACP Adrian, który stwierdził, że zjednoczenie jest niemożliwe z powodu osobistej postawy metropolity Metodego. Oświadczenie to, paradoksalnie potwierdzało wolę zjednoczenia obecną po obu zainteresowanych stronach.

rzy – ok. 220 aktywistów Euromajdanu – znaleźli schronienie w monasterze św. Michała Archanioła o Złotyach Kopułach, należącym do Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Kijowskiego. Mnisi uderzyli w dzwon cerkwi klasztornej, alarmując Kijów o niebezpieczeństwie. Wkrótce na placu przed klasztorem zaczęli zbierać się ludzie. Zamknąwszy się w klasztorze razem z aktywistami Majdanu, mnisi czekali przez kilka godzin na szturm Berkutowców. Szturm nie odbył się.

Z grona duchownych jako pierwszy wystąpił w obronie uczestników demonstracji w Kijowie zwierzchnik Ukraińskiego Kościoła Greko-Katolickiego arcybiskup Światosław Szewczuk. Już rankiem 30 listopada 2013 r. opublikował on oświadczenie, w którym potępił działania organów ścigania i wezwał wszystkich obywateli Ukrainy, aby modlili się w kościołach „o uleczenie tych ran, których doznało nasze społeczeństwo”. Tego samego dnia stanowisko w sprawie wydarzeń kijowskich zajęli biskupi kościołów odeskich: rzymsko- i grekokatolicki, metropolita Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Kijowskiego oraz luterański pastor Andriej Gamburg – przewodniczący ukraińskiej międzykościelnej grupy „Pojednanie”. Opublikowali oni wspólny list, w którym zaapelowali do zwierzchników kościołów o to, by zwrócili się do hierarchów kościelnych z prośbą, aby „nie milczeli w tej decydującej dla nas chwili i publicznie wyrazili swoje stanowisko w sprawie aktualnych wydarzeń w kraju”. Były to pierwsze głosy zawierające ocenę wydarzeń kijowskich, jakie usłyszano ze strony przedstawicieli kościołów. Tego dnia na wydarzenia Euromajdanu zareagoowało kilka kościołów protestanckich, biskup Niemieckiego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego oraz biskupi rzymsko-katolicki. Duchowni wezwali strony konfliktu, aby spróbowały się porozumieć i zawrzeć pokój. Wypowiedzi wielu z nich cechowała duża ostrożność. Przez cały następny tydzień nie było chyba ani jednego takiego dnia, w którym nie pojawiłyby się nowe oświadczenia kościołów lub stowarzyszeń religijnych w tej sprawie. Początkowo te wypowiedzi miały charakter pojednawczy, wskazujący na to, że ich autorzy chcieli usytuować się „pomiędzy” stronami konfliktu i stać się inicjatorami społecznego dialogu. Zwierzchnik wydziału informacyjno-oświatowego Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego Georgij Kowalenko zaproponował nawet, aby Kościół stał się

miejszem takiego dialogu polityków. Później, gdy z czasem wszyscy zrozumieli, że reżim Janukowycza nie zamierza pójść na ustępstwa, ton wypowiedzi przywódców kościelnych zmienił się, stał się bardziej stanowczy i surowy. Ze strony Kościoła prawosławnego słychać było też jednak i inne głosy. Metropolita odeski i izmaelski Agafangel, stały członek synodu Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego, znany jako reprezentant opcji prorosyjskiej w episkopacie nazwał kijowski Majdan smutą, podczas której zbierają się moce piekielne, aby zmienić nasz system, zaprowadzić rządy motłochu, oraz wzniecać nienawiść i podziały między naszymi narodami. „Wierzimy, że zwycięstwo będzie należeć do zdrowych sił. Popieramy naszego prezydenta Wiktora Fiodorowicza Janukowycza, który bronił ludzi wierzących” – powiedział arcybiskup Agatangel. Kilka dni wcześniej podobny punkt widzenia zaprezentował sekretarz diecezji odeskiej Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego ks. Andriej Nowikow, określając Majdan jako satanistyczny bunt w okresie bożonarodzeniowego postu. Powiedział on też, że „prawdziwa Europa, chrześcijańska Europa ostała się tylko w Rosji, na Świętej Rusi i tylko razem Rosja, Białoruś, Ukraina, Mołdowa mogą stać się jądrem prawosławnej cywilizacji, która powstrzyma to szerzące się na świecie bezprawie”⁴⁶.

11 stycznia 2014 r. w Charkowie miało miejsce pierwsze forum Euromajdanów. Ponieważ władze nie pozwoliły na zorganizowanie go w żadnym budynku należącym do administracji rządowej, forum odbyło się w pomieszczeniach cerkwi św. Jana Ewangelisty należącej do Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Kijowskiego, oraz w cerkwi św. Dymitra Ukraińskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. W czasie obrad cerkiew ta była atakowana przez zamaskowanych ludzi. Najtragiczniejsze wydarzenia miały miejsce w dniach 19-22 stycznia – w Kijowie doszło do ostrych zamieszek, w wyniku których po raz pierwszy na Majdanie zginęli ludzie. Także i wtedy duchowni byli w centrum wydarzeń: modlili się, spowiadali wiernych, odprawiali egzekwie. Niektórzy z nich sami zostali ranni. W kulminacyjnym momencie starć, 21 stycznia ok. 9 rano, duchowni Ukra-

⁴⁶ A. Dobrojer, *Euromajdan i kościoły Ukrainy*, <http://kulturaenter.pl/euromajdan-i-koscioly-ukrainy/2014/04/>. Dostęp 8.05.2014.

ńskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Kijowskiego przyszedli na ulicę Hruszewskiego, stanęli między uczestnikami Majdanu a Berkutem i zaczęli się modlić, wzywając wszystkich do przerwania walk i pojednania. Pozostali tam do końca dnia⁴⁷.

Absolutnym liderem wśród Kościołów prawosławnych zaufania wydarzenia Majdanu uczyniły Ukraiński Kościół Prawosławny Patriarchatu Kijowskiego, ponieważ ukazały go jako ukraiński i patriotyczny w pełnym sensie tego słowa. Ukraińska Cerkiew Prawosławna Patriarchatu Moskiewskiego praktycznie nie zabierała głosu. W połowie stycznia 2014 r. na ukraińskich portalach społecznościowych pojawiało się mnóstwo apeli do hierarchów kościelnych o zajęcie jasnego stanowiska w sprawie dziejących się w kraju wydarzeń. Odpowiedzią ze strony Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego było milczenie. Jak napisał A. Dobrojer odpowiadając pod koniec stycznia 2014 r. na jego pytanie, dlaczego Ukraiński Kościół Prawosławny Patriarchatu Moskiewskiego milczy, osoba z otoczenia metropolity Włodzimierza Sabodana odpowiedziała, że Kościół ten „jest w śpiączce”⁴⁸.

24 lutego 2014 r. metropolita Włodzimierz został odsunięty od władzy, a jego miejsce jako strażnik tronu metropolitalnego zajął metropolita czerńowiecki i bukowiński Onufry. Już podczas obrad w tym samym dniu biskupi UCP PM ogłosili orędzie dotyczące sytuacji na Ukrainie, pisząc w nim: „W warunkach ciężkich doświadczeń powinniśmy zachować jedność państwa ukraińskiego i zapobiec wszystkim możliwym próbom jego podziału. Zwracamy się do wszystkich wiernych UCP z wołaniem, aby nie poddawać się prowokacjom i w żadnym wypadku nie podążać za hasłami, skierowanymi przeciwko terytorialnej jedności Ukrainy. Teraz, w sytuacji szczególnego napięcia społecznego, ponownie można usłyszeć nawoływania do radykalnych działań, w tym również i do zagarniania prawosławnych świątyń. Nasza Cerkiew przeżyła już w latach 90. ciężką konfrontację międzywyznaniową, której towarzyszyły gwałty i zabór cerkwi. Powinniśmy

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem.

uczynić wszystko, co w naszej mocy, aby nie dopuścić, by kryzys społeczno-polityczny przerodził się w walkę religijną⁴⁹.

2 marca 2014 r. metropolita Onufry wystosował apel do Patriarchy Moskiewskiego Cyryla w którym napisał między innymi: „Dzisiaj Ukraina przeżywa bez wątpienia najcięższy okres w swojej najnowszej historii. Po trzymiesięcznym kryzysie społeczno-politycznym, krwawych zajściach w samym centrum Kijowa i śmierci dziesiątek osób stanęliśmy przed jeszcze jedną, nie mniejszą próbą. 1 marca z ust oficjalnych przedstawicieli Rosyjskiej Federacji padły słowa o możliwym wprowadzeniu na Ukrainę ograniczonego kontyngentu wojsk rosyjskich. Jeżeli do tego dojdzie, narody ukraiński i rosyjski zostaną wciągnięte w walki, które będą miały katastrofalne następstwa dla naszych państw. Jako Strażnik Tronu metropolii kijowskiej zwracam się do Was z prośbą, Wasza Świątobliwość, aby zrobić wszystko co możliwe, aby nie dopuścić do rozlewu krwi na terytorium Ukrainy. Proszę Was o mocny głos w sprawie ochrony jedności terytorialnej Ukraińskiego Państwa⁵⁰. Patriarcha Cyryl następnego dnia obiecał, że zrobi „wszystko co tylko będzie możliwe, aby przekonać tych, w których rękach znajduje się władza, że nie wolno dopuścić do śmierci ludności cywilnej na drogiej memu sercu ziemi Ukrainy⁵¹. Dodał, że „naród ukraiński powinien sam, bez wpływów zewnętrznych, określać swoją przyszłość”. Była to autentycznie bardzo wyważona odpowiedź. Warto też przypomnieć, że w przeciwieństwie do zwierzchników innych wyznań i religii patriarcha Cyryl nie

⁴⁹ M. Synak, *Orędzie świętego Soboru Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego*, [http://www.cerkiew.pl/index.php?id=69&tx_ttnews\[tt_news\]=20500&cHash=248ea194908277d2d3cba7d32676aaca](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=69&tx_ttnews[tt_news]=20500&cHash=248ea194908277d2d3cba7d32676aaca). Dostęp 8.05.2014. W tym samym orędziu biskupi poinformowali, że 22 lutego 2014 r. Ukraińska Cerkiew Prawosławna Patriarchatu Kijowskiego zwróciła się do Cerkwi Patriarchatu Moskiewskiego z apelem o zakończenie podziału prawosławia na Ukrainie. Biskupi UCP PM stwierdzili, że „leczenie rany podziału wymaga rozwiązań wyważonych i przemyślanych, które nie mogą być podejmowane pochopnie, w czasie napięć społecznych”.

⁵⁰ S. Dmitruk, M. Synak, *Apel metropolity Onufrego do patriarchy Cyryla*, [http://www.cerkiew.pl/index.php?id=69&tx_ttnews\[tt_news\]=20524&cHash=1031df016f2b601c37165f2d7823e1ab](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=69&tx_ttnews[tt_news]=20524&cHash=1031df016f2b601c37165f2d7823e1ab). Dostęp 8.05.2014.

⁵¹ *Rosyjskie prawosławie wobec Ukrainy*, <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/zycia-kosciola/art,18020,rosyjskie-prawoslawie-wobec-ukrainy.html>. Dostęp 8.05.2014.

był obecny gdy 18 marca 2014 r. prezydent Federacji Rosyjskiej Władimir Putin wygłaszał na Kremlu orędzie informujące o aneksji Krymu.

Patriarcha Cyryl wypowiedział się też 3 maja 2014 r. w związku z zastrzeżeniem sytuacji na Ukrainie. Pozwolę sobie zacytować fragment jego wystąpienia, zauważając, że w moim przekonaniu jest ono przynajmniej niejednoznaczne: „Odpowiedzialność za ostateczne wydarzenie w pierwszej kolejności spoczywa na tych, którzy w miejsce dialogu uciekają się do przemocy. Szczególny niepokój budzi użycie do konfrontacji z cywilami ciężkiego sprzętu wojskowego. Powodem użycia siły nierzadko jest trwanie w politycznym radykalizmie, odmawianie obywatelom prawa do wyrażania ich przekonań. W warunkach współczesnej Ukrainy nie może dominować tylko jedno dopuszczalne stanowisko polityczne. Jest to zgubne dla tego kraju (...) Wzywam wszystkie strony aby powstrzymały się od użycia siły i rozstrzygały problemy na drodze dialogu. W nieodległej perspektywie Ukrainie potrzebny jest rozejm, a w długiej perspektywie trwały i integralny pokój”⁵².

W sprawie wydarzeń na Ukrainie głos zabrał także metropolita Onufry wydając 6 maja 2014 r. oświadczenie, w którym czytamy: „W ciągu miesięcy kryzysu społeczno-politycznego na Ukrainie nasza Cerkiew nieustannie wzywała do zgody i szukała dróg, które nie doprowadziłyby do przelewu krwi. Zwracaliśmy się do władz i do opozycji, z apelem (...) o dialog. Obecnie sytuacja polityczna w kraju zmieniła się, ale stanowisko Cerkwi pozostało niezmienione. Wzywamy nową władzę i nową opozycję (...) ukroćcie agresję, nie używajcie broni wobec swoich braci i współwyznawców! (...) Nie można zbudować sprawiedliwości społecznej na przemocy, agresji i konfrontacji. Rzeczywiście pomiędzy obywatelami Ukrainy istnieją istotne sprzeczności. Nie możemy przymykać na to oczu. Jednakże nie można szukać wzajemnego zrozumienia z bronią w rękach (...) Możemy przerwać ten szatański krąg i nie dać diabłu zamienić nasz kraj w pole bratobójczej wojny. W ten trudny czas wzywam duchowieństwo Ukraińskiej

⁵² *Заявление Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в связи с новым обострением гражданского противостояния на Украине*, <https://mospat.ru/ru/2014/05/03/news102028/>. Dostęp 8.05.2014.

Cerkwi Prawosławnej do zrównoważonego i odpowiedzialnego zachowania duszpasterskiego. Musimy pamiętać, że misja Cerkwi dotyczy dobrej nowiny o pokoju człowieka z Bogiem i człowieka z człowiekiem. Duchowieństwo musi dołożyć wysiłków, aby przerwać eskalację konfliktu”⁵³.

5 lipca 2014 roku zmarł metropolita kijowski Włodzimierz. Pogrzeb odbył się 7 lipca w Ławrze Kijowsko-Pieczerskiej. Na pogrzeb ten nie przybył patriarcha Cyryl. Jak zauważono w komentarzach, wobec napiętej sytuacji politycznej pomiędzy Ukrainą i Rosją swoją wizytą nie chciał prowokować antyrosyjskich i antycerkiewnych wystąpień. Jego obawy były uzasadnione: w przeszłości wizyty duszpasterskie Cyryla na Ukrainie wywoływały kontrowersje wśród ukraińskiej opinii publicznej. Poza celami religijnymi niosły ze sobą cele wizerunkowe i polityczne – miały demonstrować zwierzchnictwo Patriarchatu Moskiewskiego nad ukraińskim prawosławiem i prowadzić do zacieśnienia relacji politycznych pomiędzy Rosją i Ukrainą⁵⁴.

Nieobecność patriarchy Cyryla na pogrzebie metropolity Włodzimierza nie dziwiła tym bardziej, że od wiosny 2014 r. stopniowo rosły antyrosyjskie nastroje w samej Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego, o czym świadczą chociażby cytowane powyżej dokumenty. Znamiennym wydarzeniem było niewpuszczenie na Ukrainę 9 maja 2014 r. metropolity Hilariona, przewodniczącego Wydziału Zewnętrznych Stosunków Cerkiewnych Patriarchatu Moskiewskiego⁵⁵. W obliczu zaostrezenia

⁵³ *Обращение Местоблюстителю Киевской митрополичьей кафедры митрополита Черновицкого и Буковинского Онуфрия в связи с последними событиями на Украине*, www.mospat.ru/ru/2014/05/06/news102113/. Dostęp 8.05.2014.

⁵⁴ K. Jarzyńska, *Ukraińska gra patriarchy Cyryla*, „Komentarze OSW”, nr 144, 14.08.2014. www.osw.waw.pl/sites/default/files/komentarze_144.pdf. Dostęp: 27.04.2015.

⁵⁵ Zob. *Высокая Патриаршая награда вручена митрополиту Днепропетровскому Иринею в пункте пограничного контроля аэропорта Днепропетровска*, mospat.ru/ru/2014/05/10/news102195/. Dostęp: 27.04.2015. Incydent wywołał reakcję Wydziału Informacyjnego Patriarchatu Moskiewskiego, który 12 maja 2014 r. opublikował komunikat, stwierdzając w nim, że niewpuszczenie metropolity Hilariona na teren Ukrainy wywołuje głęboki żal, a decyzja o niewpuszczeniu została podjęta w sytuacji, w której naród ukraiński jest poddany ciężkiej próbie, a Rosyjska Cerkiew Prawosławna, robi wszystko co możliwe dla osiągnięcia pokoju i zgody w państwie (ukraińskim – dop. P. Ch.) oraz prowadzenia dialogu między stronami konfliktu oraz zaprzestania przemocy. *Заявление Синодального*

walk na południowym wschodzie kraju metropolita Onufry 9 lipca 2014 r. podpisał w imieniu Rady Kościołów i Organizacji Religijnych Ukrainy, której przewodniczy, apel do wspieranych przez Rosję rebeliantów o złożenie broni i zaprzestanie rozlewu krwi. W apelu stanowczo potępiono prześladowania i dyskryminację na tle religijnym na terenach kontrolowanych przez bojowników. Zawarto w nim także stwierdzenie, że podział terytorialny Ukrainy byłby grzechem przeciwko Bogu oraz przyszłym pokoleniom⁵⁶.

13 sierpnia 2014 r., na Soborze Elekcyjnym, metropolita Onufry został wybrany metropolitą kijowskim i zwierzchnikiem Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej. W wystosowanym przez tenże „sobór „Posłaniu do duchowieństwa, mnichów i wszystkich wiernych” znalazło się stwierdzenie, że UPC „popiera suwerenność państwową i integralność terytorialną Ukrainy” oraz określenie „Jedna, Soborna Ukraina”, które dotychczas używane było przez nacjonalistów⁵⁷.

Rosyjska reakcja na wydarzenia w Kijowie na przełomie lat 2013-14, poparcie i wspieranie rebelii w Donbasie, wywołała na Ukrainie gwałtowny wzrost nastrojów antyrosyjskich w większości środowisk, wiernych i kleru UPC nie wykluczając. W niektórych cerkwiach przestano wymieniać w liturgii imię patriarchy Moskwy (pierwsze tego rodzaju przypadki miały miejsce jeszcze zimą, na początku 2014 r.). Musiały być to przypadki dość liczne, a presja wiernych – silna, skoro metropolita czerkaski i kaniowski Sofroniusz dał kapłanom swej eparchii wolną rękę⁵⁸.

Jak zauważył Tadeusz A. Olszański: „Antyrosyjski zwrot znacznej części wiernych UPC, a w jeszcze większym stopniu – bardzo licznej grupy

информационного отдела Московского Патриархата в связи с запретом въезда на Украину митрополиту Волоколамскому Илариону, www.mospat.ru/ru/2014/05/12/news102304/. Dostęp: 27.04.2015.

⁵⁶ K. Jarzyńska, *Ukraińska gra patriarchy Cyryla*.

⁵⁷ T.A. Olszański, *Ukraiński Kościół Prawosławny wobec rewolucji i wojny*, „Komentarze OSW”, nr 151, 27.10.2014; www.osw.waw.pl/sites/default/files/komentarze_151_0.pdf. Dostęp: 27.04.2015. Zob.: *Послання Собору Єпископів УПЦ до духовенства, чернецтва та усіх вірних Української Православної Церкви*, pravoslavye.org.ua/2014/08/. Dostęp: 27.04.2015.

⁵⁸ T.A. Olszański, *Ukraiński Kościół Prawosławny wobec rewolucji i wojny*. Zob.: *Митрополит УПЦ МП Софроній: Бути у єдиній церкві в Україні. Чому б ні*, www.glavcom.ua/articles/22204.html. Dostęp: 27.04.2015.

określającej się jako prawosławni, ale nie związani z żadnym Kościołem (i na ogół niepraktykujących) prawdopodobnie okaże się trwałą. Dla dużej części wiernych „kanoniczność” Kościoła ma niewielkie znaczenie w porównaniu z jego orientacją narodowo-polityczną. Najwięcej zyska więc Patriarchat Kijowski, a groźba masowego odpływu do niego wiernych i kleru parafialnego będzie popychała UPC do wyraźniejszego identyfikowania się z państwem i narodem ukraińskim”⁵⁹.

Uwaga T. A. Olszańskiego jest bardzo istotna i, co więcej znajduje odzwierciedlenie w rzeczywistości. W ciągu poprzedniego roku tylko w samym obwodzie tarnopolskim Ukraińska Cerkiew Prawosławna (Patriarchatu Moskiewskiego) utraciła sześć parafii. Podobnie dzieje się również w innych obwodach Ukrainy centralnej, zachodniej i północnej. Mimo że nie ma dokładnych statystyk mówiących o liczebności osób zmieniających przynależność wyznaniową, to wystarczy prześledzić materiały dziennikarskie, by przekonać się, że Patriarchat Moskiewski stracił na Ukrainie dziesiątki parafii. Parafianie poszczególnych wspólnot zazwyczaj głoszą za przejściem do Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Kijowskiego, co pociąga za sobą zmianę proboszcza. Proces ten nazywany jest już na Ukrainie „paradą przejść”. Większość parafii, które przeszły do Patriarchatu Kijowskiego, znajduje się na obszarach wiejskich, gdzie przeważa ludność ukraińskojęzyczna. Mimo tego kazania w cerkwiach UCP PM wygłaszane są w języku rosyjskim. Poza tym niektórzy wierni uważają za niedopuszczalne głoszenie w cerkwiach koncepcji „ruskiego mira”, z którą wielu ukraińskich parafian się nie zgadza.

Sytuacja Cerkwi podległej Patriarchatowi Moskiewskiemu jest niejednoznacznie postrzegana nawet przez zwykłych kapłanów. Przykładem takiej niejednoznaczności jest list otwarty skierowany do zwierzchnika UCP PM metropolity Onufrego. Autorem listu jest o. Ołeh Szlichta – duchowny z dekanatu szumskiego diecezji tarnopolskiej. Pisze on: „My, kapłani oraz parafianie Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej, zwracamy się do Was w obecną trudną dla wszystkich porę nie z gniewem i oburzeniem, ale z głębokim bólem i troską o świętą Cerkiew Prawosławną. Nie jesteśmy nacjonalistami

⁵⁹ T.A. Olszański, *Ukraiński Kościół Prawosławny wobec rewolucji i wojny*.

i nie pragniemy jedności z Patriarchatem Kijowskim, ale regularnie, jedną po drugiej, tracimy parafie, i z uwagi na to, że teraz nie mamy już nic do stracenia, to otwarcie i nie przebijając w słowach zmuszeni jesteśmy powiedzieć wprost: Wasze milczenie i ciche poparcie politycznego kursu Patriarchatu jest główną przyczyną rozłamu, który odbywa się w Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej. Zabierane są nam cerkwie, a nie zauważacie, że tracicie wiernych i nie odczuwacie tego... Prosimy Was o zadbanie o swoich żyjących na Ukrainie wiernych, póki z woli Pana istnieje ta oto ukraińska ziemia; Wy jednak zachowujecie się jak ów ewangeliczny (w tym kontekście rosyjski) najemnik... Wasza Świątobliwość zbyt daleko posunął się w swojej działalności politycznej – dokładnie na tyle, na ile „prawosławna armia Noworosji” przesunęła się w głąb terytorium Ukrainy”⁶⁰.

Autor cytowanego listu krytycznie ocenia postawę patriarchy moskiewskiego: „Główna zbrodnia Patriarchy przeciwko naszemu narodowi polega na tym, że konflikt zbrojny między naszymi krajami traktuje on jak świętą wojnę... Wszyscy myślący i kochający Cerkiew rozumieją, że Patriarcha w całości popiera państwową politykę Rosji, dokładnie tej samej Rosji, która prowadzi dzisiaj wojnę z naszym narodem, a Patriarcha pełni rolę jej motoru ideologicznego... Patriarcha zdradził swoją Cerkiew, sprzedał ją za 30 srebrników, za które państwo rosyjskie buduje ogromne świątynie i monastera, gdzie propagowany jest nie Chrystus, a «wielka synteza religijno-polityczna» w duchu propagandy komunistycznej”. Przyczynę odpływu wiernych widzi zaś w: „ciągłej utracie poparcia ludu cerkiewnego, którego doświadcza duchowieństwo kanonicznej Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej”⁶¹.

Tymczasem na stronie internetowej Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Kijowskiego pojawił się tekst, którego autor, Michaił Omieljan, stwierdził, że konfliktów między prawosławnymi nie byłoby, gdyby na Ukrainie powstała jednolita cerkiew lokalna. Jednakże, według autora, Patriarchat Moskiewski, od początku powstania samodzielnego państwa ukra-

⁶⁰ *Wierni masowo opuszczają Ukraińską Cerkiew Prawosławną (Patriarchatu Moskiewskiego)*, [www. redakcjapartyzant.wordpress.com/2015/03/18/wierni-masowo-opuszczaja-ukrainska-cerkiew-prawoslawnna-patriarchatu-moskiewskiego](http://www.redakcjapartyzant.wordpress.com/2015/03/18/wierni-masowo-opuszczaja-ukrainska-cerkiew-prawoslawnna-patriarchatu-moskiewskiego). Dostęp: 28.04.2015.

⁶¹ *Ibidem*.

ńskiego robi wszystko by do takiej sytuacji nie doszło, odmawiając Patriarchatowi Kijowskiemu prawa do funkcjonowania w ramach prawa kanonicznego Cerkwi prawosławnej⁶².

Problem zarysowany w tekście Omieljana nabrał obecnie nowego wymiaru. W aktualnej sytuacji politycznej i wyznaniowej na Ukrainie, rozmowy o przyszłości i miejscu w państwie prawosławnych organizmów cerkiewnych weszły w kolejną fazę. Jeszcze w 2011 roku wydawało się, że dialog pomiędzy UCP PM a Ukraińską Autokefaliczną Cerkwią Prawosławną może przynieść rezultaty w postaci zbliżenia stanowisk obu Cerkwi. Nadzieje te uległy zahamowaniu wraz z wyborem na stanowisko patriarchy moskiewskiego Cyryla. W łonie samej UACP za przyczynę niepowodzenia wszelkich rozmów zjednoczeniowych (również z UCP PK) uważana była nieprzejednana postawa zwierzchnika tej Cerkwi, metropolity Metodego, który był obwiniany za zerwanie rozmów zjednoczeniowych toczonych z UCP PK w latach 2001, 2005 i 2011. Z tego też powodu nawet wśród biskupów UACP pojawiały się głosy twierdzące, że „obecne kierownictwo” Cerkwi nie jest zainteresowane zjednoczeniem i woli zachować obecny status⁶³. Sytuację zmieniła śmierć metropolity Metodego 24 lutego 2015 r.

Locumtenens – strażnikiem tronu metropolitalnego UACP, został wybrany metropolita Makary. Jeszcze przed Wielkanocą 2015 roku ogłosił on, że jego cerkiew pragnie rozpocząć proces zjednoczenia z UCP Patriarchatu Kijowskiego. W wywiadzie dla ukraińskiej telewizji TSN dodał on ponadto, iż starania te rozpoczną się od razu po świętach. UACP zrezygnowała na dodatek ze wszystkich swych problematycznych warunków, które wcześniej stanowiły przeszkodę w dialogu. Zrezygnowano w szczególności z podtrzymywanego wcześniej konsekwentnie żądania, by Filaret przestał pełnić funkcję zwierzchnika zjednoczonej Cerkwi. Metropolita Makary

⁶² М. Омелян, *В одній Україні не може бути дві Помісні Церкви*, <http://www.cerkva.info/ru/publications/articles/6522-v-odniy-ukrayini-ne-mozhe-buty-dvi-pomisni-tserkvy.html>. Dostęp: 28.04.2015. Problem kanoniczności Patriarchatu Kijowskiego jest bardzo istotnym elementem sporu pomiędzy wszystkimi lokalnymi prawosławnymi organizmami cerkiewnymi.

⁶³ www.uaoc.net/2013/04/dialog/. Dostęp 5.05.2014. W sprawie dialogu UACP i UCP PK 11 kwietnia 2014 r. odezwę wydał biskup chmielnicki UACP Adrian, który stwierdził, że zjednoczenie jest niemożliwe z powodu osobistej postawy metropolity Metodego.

podkreślił również, że on sam nie pretenduje do żadnych stanowisk w przyszłym zjednoczonym organizmie cerkiewnym. Można sądzić, że podobne stanowisko zajmą inni biskupi UACP. Jak doniosły media ukraińskie patriarcha Filaret był zaskoczony nowym stanowiskiem UACP, ale na nowe propozycje zareagował pozytywnie i wezwał do natychmiastowego rozpoczęcia dialogu zjednoczeniowego⁶⁴.

Połączenie UACP i UCP KP może stać się ogromnym krokiem ku likwidacji podziału cerkiewnego na Ukrainie. Należy przypomnieć, że zjednoczenie właśnie tych dwóch cerkwi było głównym warunkiem patriarchy Konstantynopola Bartłomieja, mającym umożliwić początek procesu normalizacji ukraińskiego życia cerkiewnego. Warunek ten został sformułowany już w latach 2005-2007, gdy aktywnie szykowano grunt pod sobór zjednoczeniowy, który ostatecznie się nie odbył.

Otwartym pozostaje pytanie o możliwość zjednoczenia z UCP PM. Od czasu objęcia tronu metropolity kijowskiego przez metropolitę Onufrego rektoryka biskupów UCP PM złagodniała i coraz częściej słyszymy wypowiedzi, które w większym lub mniejszym stopniu nakierowane są na dialog pomiędzy Cerkwiami. Problem ten jest jednak bardzo złożony bowiem dotyczy on również postawy patriarchy Cyryla i całego kierownictwa Patriarchatu Moskiewskiego, a także woli narodu ukraińskiego, na co uwagę zwraca z kolei Patriarcha Filaret. Problem zjednoczenia ma też wymiar polityczny i nie chodzi tu tylko o relacje Ukraina-Rosja, czy trójstronne relacje Ukraina-Rosja-Unia Europejska. Rosyjska Cerkiew Prawosławna w stosunku do Ukrainy grała dotychczas różnymi elementami, na przykład podkreślając rolę własną w tworzeniu tego co rosyjska propaganda nazywa „ruskim mirem”, który poprzez wydarzenia na Ukrainie – Majdan i jego wszelkie konsekwencje – został co najmniej naruszony. Tym bardziej należy sądzić, że Patriarchat Moskiewski nie zgodzi się łatwo na jakiegokolwiek rozmowy zjednoczeniowe UCP PM i UCP PK, bowiem zjednoczenie oznaczałoby dla samego Patriarchatu utratę realnego wpływu na Cerkiew na Ukrainie. W interesie Patriarchatu Moskiewskiego jest utrzymanie status quo

⁶⁴ <http://tsn.ua/ukrayina/grandiozna-sensaciya-dvi-ukrayinski-cerkvi-rozpochinayut-peregovori-schodo-ob-yednannya-420973.html>. Dostęp: 27.04.2015.

przynajmniej do 2016 roku, do czasu Soboru Panprawosławnego (ma się odbyć w pierwszej połowie 2016 r. w Stambule). Po tym soborze sytuacja prawosławia rosyjskiego i ukraińskiego może się skomplikować jeszcze bardziej. Chodzi tu również o relacje Patriarchatu Moskiewskiego i cerkwi ukraińskich z patriarchą Konstantynopolitańskim Bartłojem. Relacje te już od jakiegoś czasu są napięte, właśnie w związku z sytuacją cerkiewną na Ukrainie, ale też w związku z konfliktem cerkiewnym w Estonii. Hierarchowie Patriarchatu Moskiewskiego, ale również związani z Kremlem polityolodzy rosyjscy lubią mówić, iż patriarcha Bartłoj jest „sturczony”. W naciskach na tego odwiecznego konkurenta patriarchy moskiewskiego brały aktywny udział rosyjskie służby dyplomatyczne. Cała masa zagadnień religijnych rozwiązywana była za pośrednictwem władzy tureckiej. Przeciwstawiać się woli państwa patriarcha Bartłoj (prawosławny patriarcha w kraju muzułmańskim, a do tego, co także nie jest bez znaczenia, Grek) nie jest w stanie, nawet korzystając ze wsparcia Stanów Zjednoczonych i Europy. Dlatego pytanie o rolę przywódców politycznych i religijnych w załagodzeniu sytuacji cerkiewnej na Ukrainie jest bardzo ważne. Wiele do powiedzenia w tym kontekście będą mieli nie tylko przywódcy wymienionych już państw i międzynarodowych struktur politycznych, ale też prezydent Turcji i prezydent Ukrainy. Ten ostatni może, ale nie musi (!) podjąć kroki które będą sprzyjać rozwiązaniu ukraińskich problemów cerkiewnych. Chodzi tu o kroki, które realnie mogą pomóc rozwiązać trwający już ponad 20 lat pat cerkiewny. Mogą to być kroki dyplomatyczne, czy też zdecydowane opowiedzenie się po jednej ze stron, które jednak może wywołać przynajmniej niezadowolenie strony moskiewskiej i oskarżenia o łamanie konstytucji i innych przepisów prawa. Z drugiej strony należy poważnie zastanowić się czy na taki krok istnieje społeczne przyzwolenie, nawet jeśli chęć odejścia od Moskwy jest w społeczeństwie ukraińskim bardzo silna i z punktu widzenia interesu narodowego państwa ukraińskiego pożądana.

Pozostaje jeszcze problem kanoniczności wzajemnych relacji cerkiewnych i kanoniczności ewentualnych przyszłych rozwiązań rozłam cerkiewnego na Ukrainie. Cerkwie ukraińskie, zarówno UACP jak i UCP PK, od wielu lat oskarżane są przez Patriarchat Moskiewski o niekanoniczność. Podobne stanowisko, często w sposób milczący popierają inne lokalne Cer-

kwie prawosławne. Problem kanoniczności i relacji z innymi cerkwiemi lokalnymi ukraińskich, powstałych po 1992 roku organizmów cerkiewnych jest często marginalizowany lub pomijany w analizach politologicznych i komentarzach dotyczących sytuacji cerkiewnej na Ukrainie. Ostatnio jedynie Antonina Kozyraska zwróciła uwagę na ten problem omawiając szeroko kościelno-kanoniczny aspekt ukraińskich dążeń do cerkiewnej samodzielności⁶⁵. Autorka zwraca uwagę, że praktycznie wszystkie warunki dotyczące autokefalii są spełniane przez Patriarchat Kijowski, problemem jednak pozostaje brak kodyfikacji sposobu ustanowienia autokefalii. Kodyfikacją taką mógłby się zająć Sobór Panprawosławny w 2016 roku, jednak jest bardzo wątpliwe czy to zrobi. Dzisiaj – co zauważa również A. Kozyraska – utworzenie jednego organizmu cerkiewnego na Ukrainie z powodów kanonicznych jest mało realistyczne⁶⁶.

*

Konflikt polityczny na Ukrainie wpłynął też w sposób znaczący, o czym już była mowa, na relacje wyznaniowe w tym państwie. Jeszcze we wrześniu 2014 roku, zwierzchnik Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego, arcybiskup kijowsko-halicki Światosław Szewczuk w wywiadzie dla Katolickiej Agencji Informacyjnej powiedział: „Ukraina zawsze była terenem, gdzie pojawiały się konflikty na tle religijnym. Ale dziś tego nie ma. Społeczności religijne działają jako jedna całość – nawet Ukraińska Cerkiew Patriarchatu Moskiewskiego. Kościół ten ma nowego przewodniczącego – metropolitę kijowskiego Onufrego. Zobaczymy w jaki sposób będzie on budować relacje z Moskwą, a z drugiej strony z niepodległym państwem ukraińskim. Ważne jest, że pierwszym aktem synodu tego Kościoła po wyborze nowego przewodniczącego był apel o zawieszenie broni – adresowa-

⁶⁵ A. Kozyraska, *Pluralizm wyznaniowy a integracja narodu ukraińskiego po 1991 roku*, Toruń 2014, s. 339-360. Dziennikarzem który zwracał uwagę na problem kanoniczności w relacjach cerkiewnych na Ukrainie był Tomasz Terlikowski: *Wojna patriarchów – o roli Cerkwi w konflikcie na Ukrainie*, <http://niezalezna.pl/54776-wojna-patriarchow-o-rolie-cerkwi-w-konflikcie-na-ukrainie>. Dostęp: 24.04.2015.

⁶⁶ Zob.: A. Kozyraska, *Pluralizm wyznaniowy a integracja narodu ukraińskiego*, s. 358-359.

ny do wszystkich stron. To znaczące. Dobra atmosfera panuje w ramach Wszzechukraińskiej Rady Kościołów. W najważniejszych sprawach jesteśmy zjednoczeni. Nie tylko na poziomie werbalnym ale i w działaniu. Wszystkie Kościoły zaangażowały się na rzecz wolnej Ukrainy(...)⁶⁷. To były ważne słowa zarówno w sensie politycznym jak i w sensie relacji międzywyznaniowych, bowiem niezależnie od sytuacji politycznej prawosławni na Ukrainie cały czas obawiają się ekspansji ze strony grekokatolików, traktując na przykład jako wyraz takiej ekspansji dążenie grekokatolików ukraińskich do utworzenia własnego patriarchatu.

Natomiast wyrazem zauważenia problemu wyznaniowego na Ukrainie przez polityków europejskich było zaproszenie do Brukseli patriarchy Filareta. Przebywał on tam na zaproszenie europejskich chadeków. W europarlamencie patriarcha Filaret spotkał się, między innymi z szefem Rady Europejskiej, szefową unijnej dyplomacji, przewodniczącym Parlamentu oraz komisarzami i europosłami. Wygłosił również przemówienie w którym zauważył, że Unia Europejska zrobiła już dużo w sprawie Ukrainy, ale powinna zrobić jeszcze więcej. Patriarcha zwracał uwagę na konieczność zaostrożenia sankcji wobec Rosji, zniesienia wiz dla Ukraińców i wysłania na Ukrainę unijnej misji pokojowej. Ta ostatnia miałaby pomóc zatrzymać przepływ ciężkiej broni i wojska z Rosji na Ukrainę, między innymi poprzez zamknięcie granicy między Ukrainą i Rosją, co – jak zauważył patriarcha – nie jest decyzją łatwą, ale w jego przekonaniu konieczną⁶⁸.

*

Problem rozłam cerkiewnego na Ukrainie, sięgający czasów istnienia ZSRR wciąż pozostaje nierozwiązany. Jeszcze do niedawna wydawało się,

⁶⁷ Zwierzchnik UKGK w wywiadzie dla KAI: *Wojna na Ukrainie to walka o naszą i waszą wolność!*, rozmawiają: M. Preciszewski i K. Tomasiak, ekai.pl/wydarzenia/temat_dnia/x81848/zwierzchnik-ukgk-w-wywiadzie-dla-kai-wojna-na-ukrainie-to-walka-o-nasza-i-wasza-wolnosc/?print=1. Dostęp 23.04.2015.

⁶⁸ *Patriarcha Ukrainy apeluje o unijną misję w jego kraju*, www.fakty.interia.pl/raporty/raport-zamieszki-na-ukrainie/aktualnosci/news-patriarcha-ukrainy-apeluje-o-unijna-misje-w-jego-kraju,nId,1721488#utm_source=paste&utm_medium=paste&utm_campaign=firefox. Dostęp: 22.04.2015

że pomimo podejmowanych prób pojednania sytuacja cerkiewna w państwie ukraińskim nie zmieni się przez długie lata. Tymczasem wydarzenia polityczne na Ukrainie, po 2013 i rola w nich poszczególnych organizacji cerkiewnych spowodowała, że problem jurysdykcji cerkiewnej nabrał nowej dynamiki i dla dobra narodu ukraińskiego i całego Kościoła prawosławnego powinien być przedmiotem nowej dyskusji prowadzącej do ostatecznego rozwiązania i załagodzenia problemu, załagodzenia dodajmy, które nie będzie otwierało nowych pól możliwego na tym tle konfliktu. Jednak na tej drodze przewyciężyć należy niełatwe przeszkody natury kanonicznej i teologicznej oraz politycznej.

Rosyjska Cerkiew Prawosławna wobec położenia prawosławnych w Syrii w latach 2011–2015

Od 2011 roku „arabska wiosna ludów” przetoczyła się przez kilka krajów arabskich. Jednak na początku 2011 r. rządzący Syrią Baszar al-Assad był pewny swej pozycji. Wobec upadających reżimów w Tunezji, Egipcie czy Libii, syryjski przywódca zachowywał spokój i twierdził, że Syria nie jest ani Tunezją, ani Egiptem, ani Libią¹.

Jednak pewność siebie Baszara al-Assada okazała się przedwczesna. 15 marca 2011 przysłała kolej i na Syrię. Punktem zapalnym rewolucji stało się miasto Dara, gdzie służba bezpieczeństwa aresztowała kilkoro nastolatków wypisujących na murach hasła antyrządowe. Zbulwersowaną społeczność lokalną do prawdziwej furii doprowadziła jednak informacja o brutalnym torturowaniu nastolatków, z wrywaniem paznokci włącznie. Rewolucyjne nastroje, które zrodziły się w 35-tysięcznej Darze, z dnia na dzień obejmowały coraz większą część kraju, rodząc coraz większą frustrację społeczeństwa i rozbudzając uspięne dotąd konflikty na tle wyznaniowym, czy rasowym².

Konflikty te przyniosły falę nowych ofiar ze strony chrześcijan zamieszkałych w Syrii. Należy przypomnieć, że chrześcijaństwo syryjskie ma bardzo długą historię. Pierwsze wspólnoty chrześcijańskie powstały tam już w wieku II po Chrystusie. Głównym ośrodkiem była Antiochia – w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, jedno z najważniejszych miast regionu. Krzyżowały się tu drogi handlowe i zderzały prądy filozoficzne z terenów całego cesarstwa. Ważnym ośrodkiem była też Edessa, z której chrześcijań-

¹ F. Ajami, *The Arab Spring at One. A Year of Living Dangerously*, <https://www.foreignaffairs.com/articles/libya/2012-01-24/arab-spring-one>. Dostęp: 12.05.2015.

² M. Maniak, *Arabska Republika Syrii – podłoże wojny domowej i jej przebieg od marca 2011 roku*, „Zeszyt Naukowy Koła Nauk Politycznych Homo Politicus”, 2011-2012, 1, s. 32-33. Na temat specyfiki konfliktu w Syrii zob.: D. Michalik, *Układ sił na Bliskim Wschodzie. Kluczowi aktorzy konfliktu syryjskiego*, „Przegląd Geopolityczny” 2014, 8, s. 49-62.

stwo rozszerzało się dalej na wschód, w kierunku północnej Mezopotamii, aż do Persji. W V wieku, na skutek sporów chrystologicznych doszło do podziału syryjskiego chrześcijaństwa. Część syryjskich chrześcijan nie przyjęła orzeczeń V Soboru Powszechnego i utworzyła kościół monofizycki, uznający przewagę w Chrystusie natury boskiej nad ludzką. Dzisiaj są oni zgromadzeni w tzw. Kościele jakobickim czyli Syryjsko-Ortodoksyjnym Kościele Antiochii i całego Wschodu. Inni chrześcijanie syryjscy przyjęli naukę patriarchy Konstantynopola Nestoriusza, zwaną nestorianizmem, potępioną na soborze powszechnym w Efezie w 431 r. Nauka ta również dotyczyła relacji pomiędzy dwoma naturami Chrystusa. Odrzucała jego boskość, twierdząc, że Chrystus był tylko człowiekiem, w którym zamieszkał Bóg. Współcześni wyznawcy tej doktryny (należy dodać znacznie zmienionej i odległej od pierwowzoru) są członkami Kościoła wschodniosyryjskiego, zwanego inaczej Starym Apostolskim Kościołem Wschodu³. Liczną grupę stanowią też chrześcijanie prawosławni skupieni w Prawosławnym Patriarchacie Antiochii. W Syrii obecni są też wyznawcy kościoła rzymskokatolickiego, protestanci, maronici oraz członkowie innych, mniejszych, chociaż nie mniej ważnych w dziejach syryjskiego chrześcijaństwa, kościołów.

Prezentowany tekst jest próbą szerszego spojrzenia na los prawosławnych mieszkańców Syrii oraz podsumowaniem reakcji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego na sytuację chrześcijan w Syrii. Reakcje te są niezwykle ważne nie tylko dla opisu i zrozumienia relacji w świecie prawosławnym, ale są też ważną częścią politycznych relacji rosyjsko-syryjskich oraz fragmentem stosunku Federacji Rosyjskiej do konfliktu syryjskiego.

Syryjscy chrześcijanie nigdy nie uważali się za pełnoprawną stronę konfliktu. Jednak co jakiś czas docierają do nas doniesienia, iż syryjscy chrześcijanie boją się bardziej rebeliantów, niż dotychczasowego reżimu Baszara Asada. Jego władza gwarantowała państwo oparte nie na prawie koranicznym, lecz świeckim. On sam jest alawitą (grupa religijna mająca swe korzenie w szyickim islamie, jednakże przez samych muzułmanów nie uznawana za muzułmańską). Trzeba tu jednak wyraźnie zaznaczyć, iż jesz-

³ G. Kucharczyk, *Pod mieczem Allaha*, bez daty i miejsca wydania, s. 35; A. Misijuk, *Patriarchat Antiocheński*, <http://www.psd.edu.pl/txt/antiochii.htm>. Dostęp: 12.05.2015.

cze przed objęciem władzy w 1971 roku przez ojca obecnego prezydenta, Hafiza Asada, chrześcijanie w Syrii stanowili aż 35% mieszkańców. Obecnie jest ich około 13%, choć bardzo możliwe, iż te dane są obecnie znacząco zaniżane – nawet do dziesięciu procent. Większość z nich to prawosławni chrześcijanie Patriarchatu Antiocheńskiego. W życiu liturgicznym, jak i codziennym, posługują się językiem arabskim.

Obecnie regularnie dochodzi do ataków na świątynie i domy chrześcijańskie. Dzieje się tak ponieważ syryjscy rebelianci uważają ich za swoich wrogów. Obnaża to prawdziwe intencje syryjskich bojowników o „wolność”. Nie chodzi bowiem o zastąpienie reżimu Assada jakąś nową, nowoczesną partią demokratyczną. Chodzi o utworzenie państwa wzorowanego na teokracji islamskiej. I chociaż Syria pod rządami Assada opiera się działaniom rebeliantom, to już w 2014 roku wiadomo było, że faktyczne rządy nad znaczną częścią terytorium syryjskiego sprawuje organizacja, która nazywała się Islamskim Państwem Syrii i Lewantu. Jest to samozwańczy kalifat, quasi-państwo oparte na zasadach dżihadu, rozumianego jako bezwzględna święta wojna z niewiernymi, prowadząca do ustanowienia jednej religii i jednego porządku społecznego opartego na tej religii, dla całego świata⁴.

Prawosławni syryjczycy stanęli przed poważnym dylematem. Nie będąc bezpośrednio zaangażowanymi w konflikt, musieli odpowiedzieć na pytanie: dlaczego tak się dzieje, dlaczego giną ludzie, dlaczego niszczone są świątynie. Ciekawą, jedną z możliwych odpowiedzi przynosi tekst bp Thomasa Josepha z prawosławnego Kościoła antiocheńskiego w USA. Tekst ten pokazuje bardzo ważną prawosławną perspektywę dotyczącą nie tylko Syrii i prawosławnych, ale wszystkich chrześcijan Bliskiego Wschodu.

Jak zauważa T. Joseph: „w ostatnich miesiącach zdjęcia i opowieści o chrześcijanach zabijanych za swoją wiarę na Bliskim Wschodzie załąły źródła naszych wiadomości i nasze media społecznościowe (autor ma tu na myśli wydarzenia z końca 2014 i początku 2015 roku – dop. P.Ch.). Widzimy ścinane głowy i strzały, czasem dostępne w formie makabrycznych na-

⁴ D. Boćkowski, *Państwo islamskie u wrót Europy*, w: P. Cockburn, *Państwo Islamskie*, Warszawa 2015, s. 9 i nast.

grań video w Internecie, które zostały po to nakręcone, by niektórych zainspirować do dołączenia się do ich twórców, zaś innych skulić w strachu. Widzieliśmy porwanych biskupów, księży zastrzelonych na ulicy kiedy udzielali pomocy cierpiącym, a także niewinnych ustawionych w rzędzie, kiedy nożami ścinano im głowy. Chrześcijanie nie są jedynymi cierpiącymi na Bliskim Wschodzie – muzułmanie, druzowie, jazydzi i inni także są celem armii *takfiryzmu* [od słów wypowiedzianych przez charydżytów w trakcie bitwy pomiędzy sunnitami i szyitami po śmierci Mahometa: „takfir ła hidzra” – „ogłaszam cię niewiernym i wychodzę”, które stało się wzorem dla przyszłym fundamentalistów muzułmańskich (...). Również umierają za swoją wiarę, i nawet mimo że my, chrześcijanie, nie podzielamy tej samej religii z nimi, solidarnie z nimi cierpimy, bowiem Chrystus umarł i zmartwychwstał także i dla nich, nawet jeśli oni w to nie wierzą”⁵. Już te słowa pokazują nową perspektywę, wskazują na zgodne z duchem chrześcijaństwa zrównanie wszystkich w obliczu cierpienia i śmierci.

W dalszej części swojej wypowiedzi bp Thomas zauważa, że męczeństwo jest częścią dziejów Kościoła prawosławnego, i ze względu na chrześcijańskie doświadczenie współczesne męczeństwo nie powinno przerażać obecnie żyjących chrześcijan: „Chrześcijanie, którzy należą do Cerkwi prawosławnej, są dobrze zaznajomieni z męczeństwem, nawet jeśli my sami nie żyjemy w miejscach, gdzie nasze rodziny i znajomi są zabijani za Chrystusa. Męczeństwo kształtuje całą narrację naszej historii. Nasz kalendarz świętych jest pełen tysięcy imion męczenników, a są miliony więcej tych, których imion nie znam. To męczeństwo jest tym, co wprowadziło całą koncepcję publicznego kultu świętych. Często myślimy o męczeństwie jako czymś należącym przede wszystkim do wczesnej historii Cerkwi, jeszcze przed jej legalizacją w czwartym wieku w Imperium Rzymskim, tymczasem wiele męczeństw było po tym, jak już chrześcijańskie ziemie zostały podbite, i został wprowadzony nowy porządek. Także i dwudziesty wiek był świadkiem męczeństwa chrześcijan wraz z nadejściem komunizmu, złasz-

⁵ *O nowych męczennikach na Bliskim Wschodzie – prawosławna perspektywa*, [http://www.cerkiew.pl/index.php?id=3762&tx_ttnews\[pointer\]=2&tx_ttnews\[tt_news\]=21885&tx_ttnews\[backPid\]=3539&cHash=036096e3488491731d4a55129f713e98](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=3762&tx_ttnews[pointer]=2&tx_ttnews[tt_news]=21885&tx_ttnews[backPid]=3539&cHash=036096e3488491731d4a55129f713e98). Dostęp: 12.05.2015.

cza we wschodniej Europie, na skalę prawdopodobnie większą niż wszystkie wcześniejsze męczeństwa razem wzięte. Ale nie jest to zbyt wielkie pocieszenie, jeśli patrzymy na straszne obrazy z Bliskiego Wschodu i mówimy „Tak, widzieliśmy to już wcześniej”. Niemniej jednak możemy w tym wszystkim odnaleźć piękno i nadzieję, i wynika to z historycznego doświadczenia męczeństwa, które prawosławni chrześcijanie znają z bliska⁶.

Pisząc o powodach prześladowań chrześcijan na Bliskim Wschodzie bp Thomas Joseph dokonuje porównania historycznego położenia chrześcijan wobec wyznawców innych religii czy idei z obecną sytuacją: „prześladowcy chrześcijan zawsze ich widzieli jako swego rodzaju zagrożenie dla ich własnego porządku społecznego. Większość chrześcijan nie była zabita wyłącznie w akcie nienawiści. Raczej, chrześcijanie byli postrzegani jako zagrożenie dla pogańskiego Rzymu. Byli oni zagrożeniem dla muzułmańskich najęźdźców, najpierw tych arabskich, a potem Turków otomańskich. Byli zagrożeniem dla Sowietów, których eksterminacja chrześcijan była najbardziej „udana” ze wszystkich. To zagrożenie jest widoczne w tym, jak zazwyczaj męczeństwo przebiegało – daje się [chrześcijanowi] możliwość dostosowania się do religijnych/ideologicznych porządków danych czasów, czy to pogańskich, czy muzułmańskich, czy komunistycznych; natomiast śmierć jest zadawana tym, którzy odmówili dostosowania się. Obecni prześladowcy chrześcijan działają w ten sam sposób – ich wizja nowego kalifatu na Bliskim Wschodzie nie zakłada miejsca zarówno dla muzułmanów, którzy nie przyjmują ich interpretacji islamu, jak i dla chrześcijan czy ludzi innych wyznań, a potępienie i oskarżanie przez nich tych, którzy odmawiają dostosowania się, jest motywacją do zabicia. To źródło arabskiego terminu *takfir* – oskarżenie o niewierność w celu właściwego uporządkowania społeczeństwa”⁷.

Na zakończenie swego wywodu autor zauważa, że to doktryna chrześcijańska z jej wiarą w Zmartwychwstanie jest największym zagrożeniem dla tych, którzy wyznają inne wartości: „Chrześcijaństwo jest jedyną na świecie wiarą, której genezą i określającym ją wydarzeniem jest śmierć i zmar-

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

twychwstanie Boga, któremu oddaje cześć. I wierzymy, że również i my możemy uczestniczyć w Jego śmierci, a zatem i w Jego zmartwychwstaniu. Możemy dołączyć do Niego w pokonaniu samej śmierci. A jeśli śmierć może być zwyciężona, to znaczy, że nie ma króla, cesarza, premiera, prezydenta czy kalifa, który może rościć sobie prawo do ostatecznej władzy nad nami”⁸.

*

Podczas trwania obecnego konfliktu w Syrii już od początku celem działania rebeliantów, byli wyznawcy innych religii niż islam. Jeszcze w 2012 roku, 7 sierpnia, oponenti Asada dokonali mordu na 16 pracownikach pewnej firmy energetycznej, ponieważ należeli oni do syryjskich mniejszości religijnych, m.in. alawitów, a 6 z nich było chrześcijanami. Jednak najbardziej znanymi ofiarami zająć z pierwszej połowy 2012 roku byli prawosławny ksiądz Basilios Nassar (zastrzelony 25 stycznia 2012 r.) oraz syryjski minister obrony Dawoud Abdallah Rajiha. Bezimiennych zamordowanych chrześcijan można liczyć w tysiącach⁹.

Już od wielu lat trwa exodus syryjskich chrześcijan, a po 2011 roku jeszcze bardziej przybrał na sile, mimo że w czasie amerykańskiej inwazji na Irak to właśnie Syria przyjęła około 250 tysięcy chrześcijan z tego kraju. W sumie, z Iraku uciekło wówczas prawie milion wyznawców Chrystusa. Aktualnie najczęstszym kierunkiem emigracji jest sąsiedni Liban, którego 50% obywateli stanowią chrześcijanie (w latach 70. liczba ta sięgała nawet 75%). Od dziesięcioleci syryjscy chrześcijanie przeprowadzają się także do USA, Australii, Szwecji oraz Ameryki Południowej. Paradoksalnie, sytuacja taka spowodowała, że Patriarchat Antiocheński rozpoczął dynamiczną działalność misyjną w krajach zachodnich. Ze wszystkich prawosławnych jurysdykcji w USA to właśnie Patriarchat Antiocheński przyciąga najwięcej amerykańskich konwertytów na prawosławie. Również w krajach Ameryki

⁸ Ibidem.

⁹ D. Kovacevic, *Syryjscy rebelianci atakują mniejszości religijne*, [http://www.cerkiew.pl/index.php?id=88&tx_ttnews\[tt_news\]=17147&cHash=7f1341771b77057896a55bd4c93c283e](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=88&tx_ttnews[tt_news]=17147&cHash=7f1341771b77057896a55bd4c93c283e). Dostęp: 30.10.2014.

Południowej syryjscy chrześcijanie aktywnie prowadzą działalność misyjną. Mimo że chrześcijaństwo wyznania katolickiego dotarło na tamte ziemie już w XVI wieku, wciąż wielu zamieszkujących owe terytoria nie słyszało o Chrystusie. To właśnie z inicjatywy Patriarchatu Antiocheńskiego przetłumaczono na język hiszpański prawosławne nabożeństwa, w tym Liturgię, oraz inne modlitwy¹⁰.

Wierni Patriarchatu Antiocheńskiego w działalności misyjnej, jak i ogółem w kontakcie z wyznawcami innych religii podkreślają, że zgodnie z Dziejami Apostolskimi, to właśnie w Antiochii uczniów Chrystusa po raz pierwszy określono mianem „chrześcijan” (Dz 11, 26). Dla syryjskich chrześcijan jest również istotne to, iż ostatnim z wielkich Ojców Kościoła jest św. Jan Damasceński – Arab pochodzący właśnie z Syrii, autor licznych hymnów, traktatów teologicznych oraz wielki obrońca ikon. To ten święty jest patronem wielu cerkwi świata arabskiego oraz prawosławnych chórów i organizacji działających w krajach arabskich¹¹.

W 2012 roku zaistniał pewien paradoks: to prawosławni chrześcijanie Ameryki Łacińskiej, głównie z Meksyku i Argentyny, pomagają tym, dzięki którym poznali wiarę prawosławną. Głównym narzędziem jest modlitwa, lecz organizowane są także kwesty na rzecz prześladowanych chrześcijan w Syrii. Z kolei z inicjatywy prawosławnej metropolii Meksyku Patriarchatu Antiocheńskiego, prawosławni i katoliccy biskupi tego kraju wystosowali specjalne orędzie, w którym potępiają trwające prześladowania chrześcijan na Bliskim Wschodzie.

Kolejne orędzie wydał sam prawosławny patriarcha Antiochii Ignacy IV. Wezwał w nim do zaprzestania walk w kraju, jako że Bóg chrześcijan jest Bogiem miłości i pokoju. Przypomniawszy naukę Chrystusa „Kochajcie nieprzyjaciół, módlcie się za waszych prześladowców”¹².

Oprócz wspomnianego zabójstwa ks. Basilios Nassara, 29 stycznia 2012 r. doszło do ataku na żeński klasztor pw. Narodzenia Bogurodzicy

¹⁰ D. Kovacevic, *Syryjscy rebelianci atakują mniejszości religijne*, [http://www.cerkiew.pl/index.php?id=88&tx_ttnews\[tt_news\]=17147&cHash=7f1341771b77057896a55bd4c93c283e](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=88&tx_ttnews[tt_news]=17147&cHash=7f1341771b77057896a55bd4c93c283e). Dostęp 30.10.2014.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

w Saidnaya (25 km od Damaszku). Wystrzelony przez terrorystów pocisk przebił się przez monasterskie mury ale nie wybuchł. W klasztorze było wielu pielgrzymów, którzy przybyli na niedzielne nabożeństwo oraz dzieci z prowadzonej przez zakonnice szkoły dla sierot. Nikomu nic się nie stało. Według przełożonej monasteru, igumenii Werony (al-Nabhan: „Bogurodzica powstrzymała pocisk przed wybuchem własnymi rękoma”¹³.

Warto zauważyć, że założony w 547 r. żeński klasztor pw. Narodzenia Bogurodzicy jest jednym z ważniejszych duchowych centrów Patriarchatu Antiocheńskiego.

19 grudnia 2012 roku porwany został prawosławny duchowny ks. Fadi Dżamil Haddad z Katany. Początkowo żądano za niego 700 tys. dolarów okupu. Jednak tydzień później jego ciało znaleziono w jednej z dzielnic Damaszku. Został zabity strzałem w głowę, wyłupano mu też oczy¹⁴.

22 kwietnia 2013 r. muzułmańscy rebelianci porwali dwóch prawosławnych biskupów w pobliżu największego syryjskiego miasta – Aleppo. Pierwszym z nich był metropolita Aleppo Paweł (Yazigi) z „greckiego” Prawosławnego Patriarchatu Antiochii, zaś drugi to metropolita Aleppo Jan Ibrahim z syryjskiego Patriarchatu Antiochii (to jedna z Cerkwi orientalnych). Władyka Paweł to brat obecnego prawosławnego patriarchy Antiochii Jana X.

Hierarchowie wracali w jednym samochodzie z terenów swoich metropolii znajdujących się po stronie Turcji do Aleppo leżącego w Syrii. Kiedy byli już w pobliżu celu, pojazd zatrzymali uzbrojeni mężczyźni. Według libańskiej gazety „An-Nahar” wśród nich byli Czeczeni. Kierowcę – diakona – zamordowali na miejscu, zaś biskupów porwali. O wydarzeniu poinformowała Libańska Agencja Informacyjna. Bezpośrednio po wydarzeniu prawosławne biuro metropolitarne Aleppo podało informację, że hierarchowie

¹³ M. Kalina, *Syria: atak na klasztor*, [http://www.cerkiew.pl/index.php?id=88&tx_ttnews\[tt_news\]=16195&cHash=3d2ec0b9cfd4eb75a03553b1edc0e73](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=88&tx_ttnews[tt_news]=16195&cHash=3d2ec0b9cfd4eb75a03553b1edc0e73). Dostęp: 2.11.2014.

¹⁴ T. Tarasiuk, *Syria: zabito prawosławnego kapłana*, [http://www.cerkiew.pl/index.php?id=88&tx_ttnews\[tt_news\]=17746&cHash=29108c8f1a758c65531c2b2d901028ef](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=88&tx_ttnews[tt_news]=17746&cHash=29108c8f1a758c65531c2b2d901028ef). Dostęp: 2.11.2014.

nie zostali ranni, i trwają wysiłki zmierzające ku ich uwolnieniu¹⁵. Jednak aż do dzisiaj los obu porwanych biskupów pozostaje nieznany.

Czwartego września 2013 roku, islamscy rebelianci wtargnęli do prawosławnej syryjskiej wioski Maaloula liczącej kilka tysięcy mieszkańców, w której mieści się słynny, starożytny żeński monaster św. Tekli, a jej mieszkańcy po dziś dzień posługują się zachodnim dialektem języka aramejskiego – tym samym, którym mówił Chrystus. Dżihadyści, będący członkami powiązanego z Al-Kaidą ugrupowania Dżabhat An-Nusra (pol. „Front Światłości”, skupia islamistów z różnych krajów arabskich oraz Czeczenii) zajęli ważny strategiczny lokalny punkt – hotel Safira, z którego uczynili swą bazę. Od tego czasu – przez pewien czas na ulicach, z przerwami, toczyły się walki z licznie stacjonującym tutaj wojskiem syryjskim.

Jednej z mniszek udało się poprzez telefon skontaktować z mediami, które poinformowała o zajściach. W czasie, w którym doszło do zdarzenia w monasterze ukrywało się ponad sto osób, chociaż wcześniej działania wojenne w zasadzie tutaj nie docierały. Dwadzieścia siedmioro dzieci z sierocińca prowadzonego przez monaster zabrano pod osłoną w pobliskie góry, by schroniły się w jaskiniach, które służyły dwa tysiące lat temu pierwszym chrześcijanom skrywającym się przed prześladowającymi ich rzymskimi legionistami¹⁶.

W grudniu 2013 r. islamscy rebelianci ponownie wtargnęli do monasteru św. Tekli i porwali trzynaście mniszek, w tym przełożoną monasteru – siostrę Pelagię (Sajjaf). W przeciwieństwie do porwanych w kwietniu 2013 r. dwóch metropolitów, od razu było wiadomo, gdzie są przetrzymywane. Porywacze początkowo nie zgłosili żadnych żądań, lecz później ujawnili, że warunkiem uwolnienia było zwolnienie tysiąca uwięzionych islamskich rebeliantów.

¹⁵ D. Kovacevic, *Syria: rebelianci porwali dwóch metropolitów*, [http://www.cerkiew.pl/index.php?id=88&tx_ttnews\[tt_news\]=19008&cHash=ce1ebeb812e808a4c57cb243550656da](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=88&tx_ttnews[tt_news]=19008&cHash=ce1ebeb812e808a4c57cb243550656da). Dostęp: 2.11.2014.

¹⁶ D. Kovacevic, *Syria: rebelianci wtargnęli do kolejnej prawosławnej wioski*, [http://www.cerkiew.pl/index.php?id=88&tx_ttnews\[tt_news\]=19660&cHash=7b35e1962deb799d2c393a246b44822e](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=88&tx_ttnews[tt_news]=19660&cHash=7b35e1962deb799d2c393a246b44822e). Dostęp: 2.11.2014.

Pertraktacje, w których uczestniczyły siły bezpieczeństwa i dyplomacji nie tylko Syrii, lecz również Libanu i Kataru, zaowocowały konsensusem: uwolniono 153 kobiety zatrzymane za działania przeciwko prezydentowi Syrii – Baszarowi As-Asadowi – w zamian za wspomniane prawosławne mniszki i trzy osoby świeckie. Po uwolnieniu mniszki twierdziły, że były dobrze traktowane przez porywaczy. Porywacze należeli do ugrupowania „Wolny Qalamun”¹⁷.

11 listopada 2013 r., doszło do kolejnych znacznych ataków na syryjskich chrześcijan. Tym razem celem islamskich terrorystów stały się dzieci. Rebelianci w ciągu dnia, kiedy trwały lekcje, ostrzeliwali z broni moździerzowej prawosławną szkołę podstawową im. św. Jana Damasceńskiego działającą w stolicy Syrii. W wyniku tego terrorystycznego aktu zginęło 9 dzieci, a 27 osób zostało rannych. Ponadto zaatakowano autobus szkolny – zginęło kolejnych 4 uczniów oraz kierowca, a 6 pozostałych pasażerów zostało rannych. Według libańskiej agencji informacyjnej NNA tego samego dnia dwa pociski moździerzowe ponownie uderzyły w największą cerkiew Damaszku – Świętego Krzyża, a także melchicką (arabską grecko-katolicką) cerkiew pw. św. Cyryla¹⁸.

Wydarzenia związane z hierarchami, duchownymi, mniszkami syryjskiego Kościoła prawosławnego oraz napaści na obiekty użyteczności publicznej i świątynie wywołały reakcje ze strony środowisk politycznych oraz religijnych, nie tylko prawosławnych.

Do uwolnienia porwanych 22 kwietnia 2013 r., w maju tegoż roku wzywał papież Franciszek. Następnego dnia, po porwaniu list zaadresowany

¹⁷ D. Kovacevic, *Syria: porwano dwanaście prawosławnych mniszek (uzupełnione)*, [http://www.cerkiew.pl/index.php?id=88&tx_ttnews\[tt_news\]=20119&cHash=ba6712ae61e83e9c7909d5dbea9249e5](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=88&tx_ttnews[tt_news]=20119&cHash=ba6712ae61e83e9c7909d5dbea9249e5). Dostęp: 2.11.2014; D. Kovacevic, *Syryjscy rebelianci żądają wypuszczenia tysiąca więźniów w zamian za uwolnienie porwanych mniszek*, [http://www.cerkiew.pl/index.php?id=88&tx_ttnews\[tt_news\]=20148&cHash=b169bc1e9f811e7864d91f8b04889d02](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=88&tx_ttnews[tt_news]=20148&cHash=b169bc1e9f811e7864d91f8b04889d02). Dostęp: 2.11.2014.

¹⁸ D. Kovacevic, *Damaszek: zamach na prawosławną szkołę*, [http://www.cerkiew.pl/index.php?id=88&tx_ttnews\[tt_news\]=19984&cHash=6bdb31d62d0cf6757fa0e47a2df1405c](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=88&tx_ttnews[tt_news]=19984&cHash=6bdb31d62d0cf6757fa0e47a2df1405c). Dostęp: 2.11.2014.

do patriarchy Antiochii Jana X wydał patriarcha moskiewski i całej Rusi Cyryl, o czym będzie jeszcze mowa poniżej¹⁹.

28 kwietnia 2013 r., „głębokie zaniepokojenie” z powodu porwania biskupów wyraziła też ówczesna komisarz ds. zagranicznych Unii Europejskiej Catherine Ashton. Oświadczyła ona, że: „jest wstrząśnięta faktem, iż w konflikcie syryjskim jednym z celów stali się czołowi zwierzchnicy religijni”. Jednocześnie potępiła „wszelką przemoc i uprowadzenia” w Syrii i podkreśliła, że „niewinne osoby cywilne, zwierzchnicy religijni i pracownicy organizacji humanitarnych nie mogą być ofiarami tego przerażającego konfliktu”²⁰.

Anglikański arcybiskup Canterbury, Justin Welby i katolicki arcybiskup Westminsteru, Vincent Nichols, we wspólnym oświadczeniu ogłoszonym 26 kwietnia podkreślili, że uprowadzenie dwóch metropolitów Aleppo i zabicie ich kierowcy są „wymownym znakiem okrutnych warunków, w jakich przyszło żyć wszystkim mieszkańcom Syrii”. Obaj arcybiskupi podkreślili swoje bezwzględne poparcie dla wspólnot chrześcijańskich w Syrii²¹.

6 maja 2013 roku święty kinot (centralny wykonawczy organ zarządzający) św. Góry Athos wystosował list do Patriarchy Antiocheńskiego Jana X, w którym wyraził współczucie i wsparcie dla wszystkich prawosławnych wiernych w Syrii w związku z całym ciągiem wydarzeń jakie miały miejsce wobec prawosławnych Syryjczyków i ich obiektów kultu w 2012 i 2013 roku. W liście podkreślono też związki patriarchy antiocheńskiego ze św. Górą Athos²².

14 maja 2013 roku oświadczenie dotyczące porwanych metropolitów i sytuacji chrześcijan w Syrii wydał Grecki Kościół Prawosławny. W doku-

¹⁹ *Syria: papieski apel o uwolnienie porwanych biskupów i o polityczne rozwiązanie kryzysu*, http://pl.radiovaticana.va/storico/2013/04/24/syria_papieski_apel_o_uwolnienie_porwanych_biskup%C3%B3w_i_o_polityczn/pol-686061. Dostęp: 2.11.2014.

Патриаршее послание Предстоятелю Антиохийской Церкви в связи с захватом в заложники христианских лидеров Алеппо, <https://mospat.ru/ru/2013/04/23/news83987/>. Dostęp: 2.11.2014.

²⁰ *Apel z Syrii*, <http://gosc.pl/doc/1536484.Apel-z-Syrii>. Dostęp: 2.11.2014.

²¹ Ibidem.

²² *Священный Кинот Святой Горы Афон поддержал православных христиан в Сирии*, <http://www.pravoslavie.ru/news/61364.htm>. Dostęp: 2.11.2014.

mencie tym wyrażono nadzieję, szybkiego uwolnienia porwanych metropolitów oraz złożono kondolencje z powodu śmierci zabitego diakona²³.

W dniach 6-9 marca 2014 roku w Stambule odbyło się spotkanie przedstawicieli lokalnych Kościołów prawosławnych. Spotkanie było poświęcone przygotowaniom do Panprawosławnego soboru jaki ma się odbyć w 2016 roku. Zebrani wystosowali także posłanie do prawosławnych na całym świecie, w którym poruszono problemy chrześcijan w Syrii. W posłaniu wyrażono głęboki żal z powodu porwania metropolitów, a także innych duchownych oraz zaprotestowano przeciwko wszelkim działaniom terrorystycznym w Syrii. Zaapelowali o przerwanie konfliktu w Syrii, podkreślając, że chrześcijanie na Bliskim Wschodzie są „zaczynem pokoju”²⁴.

22 kwietnia 2014 r. – dokładnie w rok po porwaniu dwóch metropolitów Pawła i Jana Ibrahima, patriarchowie: Jan X („bizantyjski”) oraz Ignacy Efrem II („orientalny”) wystosowali wspólne oświadczenie, w którym po raz kolejny przypomnieli o chrześcijańskim dziedzictwie Syrii i wezwali międzynarodową społeczność do aktywnej pomocy w sprawie uwolnienia hierarchów największego syryjskiego miasta, w którym do 2011 roku aż ¼ mieszkańców stanowili chrześcijanie, w przeważającej części prawosławni. Obydwa Patriarchaty Antiochii prosiły też wówczas o wspominanie metropolitów w swoich codziennych modlitwach, a także wymienianie ich imion w trakcie Liturgii²⁵.

W związku z tą smutną rocznicą w szczelnie wypełnionej wiernymi największej cerkwi Damaszku, pw. Świętego Krzyża, odbyło się nabożeństwo w intencji metropolitów Pawła i Jana. Przewodniczył mu patriarcha Jan X, a obecnych było wielu hierarchów także innych wyznań, w tym melchicki

²³ Священный Синод Эладской Церкви выразил надежду на освобождение похищенных в Сирии иерархов, <http://www.agionoros.ru/docs/631.html>. Dostęp: 2.11.2014.

²⁴ Orędzie Zwierzchników Cerkwi Prawosławnych, [http://www.cerkiew.pl/index.php?id=wiad_kraj&tx_ttnews\[tt_news\]=20557&cHash=c4c33ea4b81e4003f7c4b3ef1e661cba](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=wiad_kraj&tx_ttnews[tt_news]=20557&cHash=c4c33ea4b81e4003f7c4b3ef1e661cba). Dostęp: 2.11.2014.

²⁵ D. Kovacevic, *Minął rok od porwania syryjskich metropolitów*, [http://www.cerkiew.pl/index.php?id=88&tx_ttnews\[tt_news\]=20711&cHash=50e4fdc8ecbec32ddb21ae0d16e312c3](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=88&tx_ttnews[tt_news]=20711&cHash=50e4fdc8ecbec32ddb21ae0d16e312c3). Dostęp: 2.11.2014. Pełny tekst oświadczenia patriarchów: <http://www.antiochpatriarchate.org/en/page/461/>. Dostęp: 2.11.2014.

(arabski greckokatolicki) patriarcha Grzegorz III (Laham). W modlitwie uczestniczyły także mniszki z monasteru św. Tekli w Maalouli²⁶.

Opisywane wydarzenia nie wyczerpują długiej listy strat ludzkich i materialnych poniesionych przez syryjskich chrześcijan. W końcu marca 2015 r. islamscy bojówkarze z ugrupowania Dżabhat An-Nusra zdobyli liczące 165 tysięcy mieszkańców miasto Idlib w północno-zachodniej Syrii. Rebelianci zaatakowali dużą lokalną mniejszość chrześcijańską. Prawdopodobnie większość chrześcijan uciekła do Mhardy, Arihy i Banjas. Z duchownych chrześcijańskich, początkowo w mieście został tylko o. Ibrahim Farah, proboszcz prawosławnej parafii pw. Przenajświętszej Bogurodzicy; który nie chciał zostawić grupy pozostałych w Idlib parafian. Jednakże 28 marca 2015 r., bojówkarze porwali duchownego i grupę świeckich. Według informacji, podanych, między innymi, przez syryjski dziennikarski portal niezależny Zaman Al-Wasl, porwani byli wówczas w dobrym stanie zdrowia i mogli kontaktować się dzięki użyczonym przez rebeliantów urządzeniom satelitarnym²⁷.

Należy zauważyć, że los chrześcijan w Syrii spowodował zwiększenie aktywności dyplomatycznej patriarchy Antiocheńskiego Jana X. Jeszcze na początku 2014 roku zwierzchnik syryjskich prawosławnych złożył wizytę w Rosji, o czym będzie jeszcze mowa. Na początku maja 2014 r. patriarcha złożył wizytę w Bahrajnie. Podczas pobytu w tym kraju patriarcha spotkał się z lokalnymi szejkami i ministrami, dziękując im za otwartość i tolerancję wobec działalności Cerkwi antiocheńskiej w tym muzułmańskim kraju. 5 maja patriarcha Jan wziął udział w konferencji jaka odbyła się w stolicy Bahrajnu, Manamie. Konferencja poświęcona była kulturze Bahrajnu. Podczas konferencji hierarcha zaapelował o wzmożenie wysiłków na rzecz pokoju w Syrii oraz uwolnienia wszystkich porwanych w trakcie tego konfliktu zbrojnego, w tym dwóch metropolitów – Pawła i Jana. Patriarcha dodał, iż „o ich porwaniu już się zapomina i przysłania je zasłona milczenia, co nie ma nic wspólnego z „prawami człowieka”. W dniach 8-14 maja 2014 roku

²⁶ D. Kovacevic, *Minął rok od porwania syryjskich metropolitów...*

²⁷ D. Kovacevic, *Syria: porwano prawosławnego kapłana*, [http://www.cerkiew.pl/index.php?id=88&tx_ttnews\[tt_news\]=21964&cHash=2965e8807844821ff324c469b6a514a1](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=88&tx_ttnews[tt_news]=21964&cHash=2965e8807844821ff324c469b6a514a1). Dostęp: 13.05.2015.

patriarcha przebywał w Zjednoczonych Emiratach Arabskich i Dubaju. Oprócz czynności liturgicznych i spotkań z wiernymi, patriarcha spotkał się z ministrami ZEA. Na nabożeństwach obecni byli konsulowie Syrii i Libanu²⁸.

Na przełomie października i listopada 2014 roku patriarcha Jan X przebywał w Grecji. Uczestniczył w obradach soboru biskupów Greckiej Cerkwi Prawosławnej, podczas których zwracał po raz kolejny uwagę na los chrześcijan w Syrii. Spotkał się też z ówczesnym ministrem spraw zagranicznych Grecji oraz prezydentem tego kraju, Karolosem Papuliasem. W trakcie spotkania rozmawiano o sytuacji chrześcijan na Bliskim Wschodzie i politycznych możliwościach ich ochrony. Grecki prezydent podkreślił, iż chrześcijaństwo narodziło się na Bliskim Wschodzie, i trzeba uczynić wszystko, by chrześcijanie tam pozostali. Na zakończenie wizyty w Grecji patriarcha spotkał się z jej ówczesnym premierem Antonio Samarasem²⁹.

W Rumunii patriarcha gościł w dniach Jan 28 listopada – 2 grudnia 2014 r. W tym czasie zwierzchnik antiocheńskiego Kościoła prawosławnego modlił się w różnych cerkwiach oraz monasterach Bukaresztu i okolic, a także spotkał się z prezydentem Rumunii Trajanem Băsescu. Patriarcha Rumunii Daniel, na zakończenie wizyty wręczył patriarsze Janowi czek o wartości 500 tysięcy euro, pieniądze te pochodziły ze zbiórki pieniężnej zorganizowanej w Rumunii w maju 2014 r.³⁰

W grudniu 2014 r. patriarcha Jan przebywał w USA z okazji intronizacji metropolity Józefa, zwierzchnika cerkwi antiocheńskiej w Ameryce. Dziesiątego grudnia patriarcha odwiedził siedzibę ONZ, gdzie spotkał się z wie-

²⁸ D. Kovacevic, *Antiocheński patriarcha z wizytą w Bahrajnie*, [http://www.cerkiew.pl/index.php?id=47&tx_ttnews\[pointer\]=4&tx_ttnews\[tt_news\]=20764&tx_ttnews\[backPid\]=47&cHash=c657ee8a36551f85afe4cda0fc6f4e00](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=47&tx_ttnews[pointer]=4&tx_ttnews[tt_news]=20764&tx_ttnews[backPid]=47&cHash=c657ee8a36551f85afe4cda0fc6f4e00). Dostęp: 13.05.2015. D. Kovacevic, *Patriarcha antiocheński w Zjednoczonych Emiratach Arabskich*, [http://www.cerkiew.pl/index.php?id=938&tx_ttnews\[tt_news\]=20815&cHash=413d90a96ece6a80a066422235f34925](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=938&tx_ttnews[tt_news]=20815&cHash=413d90a96ece6a80a066422235f34925). Dostęp: 13.05.2015.

²⁹ D. Kovacevic, *Wizyta patriarchy antiocheńskiego Jana X w Grecji cz. 1*, [http://www.cerkiew.pl/index.php?id=58&tx_ttnews\[tt_news\]=21446&cHash=3763c2092881ae0ce8b5bfa85877e3a7](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=58&tx_ttnews[tt_news]=21446&cHash=3763c2092881ae0ce8b5bfa85877e3a7). Dostęp: 13.05.2015.

³⁰ D. Kovacevic, *Bukareszt: obchody św. apostoła Andrzeja z patriarchami Rumunii i Antiochii*, [http://www.cerkiew.pl/index.php?id=67&tx_ttnews\[tt_news\]=21523&cHash=961bc7b3666c551f58fe687d9c73cc56](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=67&tx_ttnews[tt_news]=21523&cHash=961bc7b3666c551f58fe687d9c73cc56). Dostęp: 13.05.2015.

loma ważnymi politykami i osobistościami tej organizacji. Hierarcha rozmawiał również z przedstawicielami syryjskiej oraz rosyjskiej misji przy ONZ. Na zakończenie wizyty patriarcha wziął udział w konferencji prasowej. Ostatnim punktem tego całodziennego pobytu w siedzibie Narodów Zjednoczonych była półgodzinna konferencja prasowa. W jej trakcie, zwierzchnik Cerkwi antiocheńskiej mówił o wojnie domowej w Syrii oraz prześladowaniach chrześcijan w tym kraju, jak i innych częściach Bliskiego Wschodu: „Jedynym rozwiązaniem konfliktu w Syrii są negocjacje i pokój – nie bomby i wojna. Syryjski naród prosi o pokój i przerwanie ognia tak dla siebie, jak i każdego na Ziemi. Jako chrześcijański przywódca, mówię też w imieniu muzułmańskich przywódców w Syrii, że wszyscy odrzucamy ekstremizm; przez wieki w Syrii wszyscy – chrześcijanie i muzułmanie – razem żyliśmy, koegzystowaliśmy. Cerkiew prawosławna pomaga humanitarnie każdemu, bez względu na wyznanie czy religię”. Patriarcha Jan również przypomniał o tym, że wyznawcy Chrystusa stanowią nieodłączny i rdzenny element Bliskiego Wschodu: „My, chrześcijanie, nie chcemy być uważani za mniejszość, która potrzebuje specjalnej ochrony; chcemy być uważani za część społeczeństwa oraz jego obywatele równych pod każdym względem. Chrześcijanie Syrii, Libanu, Iraku, Palestyny, Jordanii i Egiptu mają swoje korzenie tu, na Bliskim Wschodzie, i są częścią tej ziemi. Nie można im nakazać jej opuszczenia czy ucieczkę; byliśmy tutaj przed islamem, jak i za islamu, i nie zamierzamy opuścić naszej własnej ziemi”³¹.

W dniach 8-13 maja 2015 r., odbyła się podróż patriarchy antiocheńskiego Jana X na Cypr. Była to wizyta ważna i symboliczna, gdyż obydwie te Cerkwie lokalne cierpią prześladowania ze strony muzułmanów. Już podczas nabożeństwa w cerkwi św. Jana Teologa w Nikozji, w swoim przemówieniu, zwierzchnik Cerkwi cypryjskiej – arcybiskup Chryzostom II – podkreślił głęboką i historyczną relację łączące obydwie Kościoły oraz wagę świadectwa wiary chrześcijan na Bliskim Wschodzie, a zwłaszcza w Syrii. Stwierdził również iż za to, co się dzieje z chrześcijanami – jak i ogółem

³¹ D. Kovacevic, *Patriarcha antiocheński Jan X w siedzibie ONZ*, [http://www.cerkiew.pl/index.php?id=75&tx_ttnews\[tt_news\]=21561&cHash=ec50ed8b65775d49ab90aed37dcd0e70](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=75&tx_ttnews[tt_news]=21561&cHash=ec50ed8b65775d49ab90aed37dcd0e70). Dostęp: 13.05.2015.

niestabilną sytuację – w tamtym regionie, odpowiedzialność ponosi cała ludzkość. Z kolei patriarcha Jan nazwał to spotkanie smutnym i zarazem radosnym; ponadto wyraźnie powiedział, iż nie można patrzeć na Bliski Wschód bez uwzględniania losu tamtejszych chrześcijan. Podczas wizyty na Cyprze patriarcha spotkał się też z dyplomatami w ambasadzie Libanu oraz z arabskimi imigrantami. Ostatniego dnia wizyty patriarcha Jan spotkał się z prezydentem Cypru, w trakcie którego omówiono problemy regionu basenu Morza Śródziemnego oraz pokojowe możliwości ich rozwiązania³².

Dla wydarzeń wokół Patriarchatu Antiocheńskiego, a szczególnie prawosławnych w Syrii, wyjątkowe znaczenie mają jednak reakcje Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Reakcje te należy oceniać, szerzej, w perspektywie globalnego ładu międzynarodowego oraz w węższej perspektywie, reakcji lokalnych, autokefalicznych Kościołów prawosławnych. Rosyjska Cerkiew Prawosławna jest wszakże najliczniejszą cerkwią lokalną na świecie.

Stanowisko Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej wobec wydarzeń w Syrii i losu chrześcijan na Bliskim Wschodzie jest w dużym stopniu pochodną stosunku Federacji Rosyjskiej do „arabskiej wiosny” i do konfliktu syryjskiego. Rosja od początku wydarzeń w świecie arabskim z 2011 roku przyglądała się im biernie. Tak było gdy fale protestów społecznych przetaczały się przez Tunezję, Algierię czy Egipt. Nie zaangażowała się początkowo także w rozwiązanie kwestii libijskiej, dając w praktyce milczące przyzwolenie na interwencję państw zachodnich w Trypolisie. Dopiero podczas październikowego głosowania w Radzie Bezpieczeństwa nad rezolucją grożącą Damaskowi sankcjami za tłumienie opozycji, wraz z Chinami, zawetowała jej uchwalenie. W kolejnych miesiącach Rosja coraz bardziej angażowała się w obronę reżimu Assada. Sukcesem Rosji było powstrzymanie Stanów Zjednoczonych od użycia siły zbrojnej w zamian za oddanie przez Damaszek posiadanej broni chemicznej pod kontrolę międzynarodową i jej późniejszą likwidację. Wydarzenia te przez komentatorów politycznych zostały jednoznacznie ocenione jako dyplomatyczne zwycięstwo Rosji. Jednocze-

³² D. Kovacevic, *Patriarcha antiocheński Jan X z wizytą na Cyprze*, [http://www.cerkiew.pl/index.php?id=53&tx_ttnews\[tt_news\]=22131&cHash=3993a1974147f28df3e333bfe61e1ca2](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=53&tx_ttnews[tt_news]=22131&cHash=3993a1974147f28df3e333bfe61e1ca2). Dostęp: 13.05.2015.

śnie Rosja przez cały czas konfliktu pomagała Asadowi zaopatrując go w sprzęt wojskowy oraz naciskając na przeprowadzenie międzynarodowej konferencji, która miałaby doprowadzić do zakończenia konfliktu drogą porozumienia z częścią opozycji (wyłączając ekstremistów islamskich). Rosja przy tym konsekwentnie stała na stanowisku, że do kompromisu nie potrzebne jest odsunięcie Asada od władzy. Jak zauważył Witold Rodkiewicz: „Dyplomacja rosyjska wydaje się dążyć do zakończenia konfliktu wewnętrznego w Syrii według podobnej formuły, jaką z powodzeniem zastosowała w połowie lat 90. w konflikcie tadżyckim: wmontowanie części opozycji do istniejącego układu władzy na pozycji młodszego partnera, być może z zostawieniem części kraju pod kontrolą opozycji przy formalnym tylko zwierzchnictwie Damaszku”. Bez wątpienia angażując się po stronie Syrii Rosja wiele zyskała. Ponownie zaczęto mówić o niej jako o odpowiedzialnym i konstruktywnym globalnym mocarstwie, powstrzymany został globalny proces odwracania ról politycznych Rosji i Chin. W skali globalnej wzrosło też znaczenie Rosji wobec problemów bliskowschodnich. Szczególnie ten ostatni aspekt jest wart zauważenia bowiem bilans zysków i strat Rosji na Bliskim Wschodzie, po arabskiej wojnie był dla niej niekorzystny. Tym niemniej warto zauważyć, że popierając Syrię, Rosją stanęła zdecydowanie po jednej stronie konfliktu sunnicko-szyickiego w świecie islamskim, co powoduje, że nie można o niej mówić jako stronie neutralnej³³.

Rosyjska Cerkiew – podobnie jak sama Federacja Rosyjska – pragnie być postrzegana jako neutralna, obiektywna, popierająca wszelkie rozwiązania mające zapewnić na terytorium syryjskim pokój i bezpieczeństwo. Rzeczą naturalną jest, że w wystąpieniach patriarchy i hierarchów RCP dominuje przekaz wyrażający solidarność i współczucie wobec prześladowanych chrześcijan.

23 kwietnia 2013 r. list w sprawie porwanych arabskich hierarchów prawosławnych, adresowany do Patriarchy Antiocheńskiego Jana X wydał

³³ W. Rodkiewicz, *Rosyjska ofensywa dyplomatyczna na Bliskim Wschodzie: kontekst amerykański*, <http://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2014-01-22/rosyjska-ofensywa-dyplomatyczna-na-bliskim-wschodzie-kontekst>. Dostęp. 28.12/2014. Szerzej na temat problemu zaangażowania Rosji w konflikt syryjski zob.: M. Kaczmarek, *Wojna i pokój*, „Nowa Europa Wschodnia”, 2013, 6, s. 45-50.

patriarcha moskiewski i całej Rusi Cyryl. W liście tym wyraził współczucie hierarchom i wiernym z powodu porwania metropolitów i zapewnił, że podjął starania by doprowadzić do ich uwolnienia³⁴.

Również 23 kwietnia 2013 r. patriarcha Cyryl zwrócił się do prezydenta Federacji Rosyjskiej Władimira Putina z listem, w którym wyraził głęboki żal w związku z porwaniem hierarchów syryjskich i zaapelował o podjęcie kroków na arenie międzynarodowej, które spowodują szybkie uwolnienie porwanych. W liście patriarchy znalazł się również fragment mówiący o stosunku RCP do przemocy i cierpienia: „Rosyjska Cerkiew Prawosławna, nie ze słyszenia znając cenę ludzkiego bólu i cierpienia, twardo stoi na pozycji nienaruszalności daru życia, niedopuszczalności zdarzeń mających na celu zastraszenie i przemoc wobec pokojowo nastawionej ludności, w tym również działaczy religijnych”³⁵.

Tego samego dnia komunikat dotyczący porwania biskupów wydał metropolita Hilarion, przewodniczący wydziału stosunków zewnętrznych Patriarchatu Moskiewskiego. W komunikacie wyraził współczucie patriarsze Janowi X i zwierzchnikowi syryjskiego Kościoła ortodoksyjnego patriarsze Ignacemu Zacce I Iwasowi. Zaapelował również do „społeczeństwa całego świata”, aby przyczyniło się do szybkiego odnalezienia hierarchów. Zwrócił się także do władz syryjskich, aby „uczyniły wszystko” by porwani metropolici zostali uwolnieni. Wezwał organizacje działające na rzecz ochrony prawa, by wystąpiły z odezwą w intencji obrony porwanych. W komunikacie znalazł się także następujący passus: „Wzywamy rządu krajów zachodnich, które wspierają rebeliantów dążących do przejęcia władzy, aby zakończyły to wspieranie, albowiem to co się dzieje w Syrii nie jest wojną obywa-

³⁴ *Патриаршее послание Предстоятелю Антиохийской Церкви в связи с захватом в заложники христианских лидеров Алеппо*, <https://mospat.ru/ru/2013/04/23/news83987/>. Dostęp: 2.11.2014.

³⁵ *Святейший Патриарх Кирилл обратился к Президенту России В.В. Путину в связи с похищением двух иерархов в Сирии*, <https://mospat.ru/ru/2013/04/23/news84007/>. Dostęp: 19.05.2015.

tełską, a próbą zbrojnego obalenia istniejącej władzy przy pomocy sił zewnętrznych³⁶.

24 kwietnia 2013 r. komunikat wydało również rosyjskie Ministerstwo Spraw Zagranicznych. W komunikacie Ministerstwo zapewniło, że robi wszystko, poprzez kontakty z władzami Syrii oraz „innymi kanałami” by uwolnić porwanych biskupów. Ministerstwo nazwało porwanie hierarchów prowokacją obliczoną na „zaostrenie sporów międzyreligijnych w Syrii, które są zgubne dla Syrii i całego regionu”³⁷.

Również 24 kwietnia 2013 r. oświadczenie wydała Międzyfrakcyjna grupa Państwowej Dumy Federacji Rosyjskiej do spraw obrony wartości chrześcijańskich. W oświadczeniu deputowani apelowali do parlamentarzystów krajów europejskich, członków organizacji międzyparlamentarnych, a także do społeczności całego świata, liderów światowych organizacji religijnych, o wypracowanie jednolitego stanowiska wzywającego do jak najszybszego zaprzestania krwawych walk w Syrii i do rozpoczęcia dialogu mającego na celu uregulowanie sytuacji. Deputowani rosyjscy poparli również stanowisko Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej wzywające do jak najszybszego odnalezienia porwanych dostojników religijnych³⁸.

Delegaci autokefalicznych Cerkwi lokalnych przybyli do Moskwy na obchody 1025-lecia chrztu Rusi, wystosowali specjalne oświadczenie, które zostało wręczone prezydentowi Rosji Władimirowi Putinowi na spotkaniu 25 lipca 2013 r., a następnie udostępnione publicznie. Oto jego fragment odnoszący się do sytuacji w Syrii:

³⁶ *Митрополит Волоколамский Иларион: Мы молимся о скорейшем возвращении из плена похищенных в Сирии иерархов*, <https://mospat.ru/ru/2013/04/23/news83972/>. Dostęp: 19.05.2015.

³⁷ *МИД России сообщил о предпринимаемых усилиях по освобождению захваченных боевиками в Сирии митрополитов*, <https://mospat.ru/ru/2013/04/24/news84074/>. Dostęp: 19.05.2015.

³⁸ *МИД и депутаты Госдумы России выражают предельную обеспокоенность судьбой похищенных в Сирии христианских иерархов*, <https://mospat.ru/ru/2013/04/29/news84465/>. Dostęp: 19.05.2015.

„Światowe mass media, jak i politycy, często milczą na temat tragedii chrześcijan Bliskiego Wschodu.

Wyrazamy solidarność z Jego Świątobliwością patriarchą Antiochii i całego Wschodu Janem X, który nie mógł dzisiaj dzielić z nami radości obchodów jubileuszowych, ponieważ jest zmuszony zostać ze swoją trzódką w tak trudnym dla niej momencie. Nasze modlitwy są z nim i naszymi braćmi w Chrystusie, którzy są zabijani przez cały dzień (Rz 8,36).

Dzielimy ból razem ze wszystkimi ludźmi cierpiącymi w Syrii. Żądamy, by porwani jeszcze w kwietniu nasi syryjscy hierarchowie – metropolita Paweł oraz metropolita Jan – zostali natychmiast uwolnieni.

Do wszystkich wojujących stron, a także tych, którzy mogą mieć polityczny wpływ na tę sytuację, zwracamy się z następującym apelem: zatrzymajcie fałg przemocy i eksterminacji cywilów! Zawieście działania wojenne, tak by podstawy porozumień pokojowych dotyczące wojny domowej mogły zostać wypracowane przy stole negocjacyjnym! Uwolnijcie porwanych duchownych i innych cywili!”³⁹.

Podczas wspomnianego spotkania z przedstawicielami Cerkwi lokalnych, prezydent Władimir Putin odniósł się do nasilających się prześladowań chrześcijan, w tym szczególnie prawosławnych, na Bliskim Wschodzie i Północnej Afryce. Zapewnił o aktywnej pomocy rosyjskiego państwa prześladowanym i próbach rozwiązania konfliktów w tamtych regionach, co, jego zdaniem, nie może mieć miejsca bez udziału zwierzchników i innych hierarchów Cerkwi lokalnych⁴⁰.

W sierpniu 2013 roku patriarcha antiocheński Jan X wyraził wdzięczność Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej za obronę chrześcijan na Bliskim Wschodzie. Patriarcha napisał między innymi: „uważam za swój obowiązek, wyrazić w imieniu Cerkwi Antiocheńskiej głęboką wdzięczność za przyjęte oświadczenie (chodzi tu o oświadczenie wydane przez przedstawicieli cerkwi lokalnych podczas obchodów 1025-lecia Chrztu Rusi – dop.

³⁹ *Oświadczenie przedstawicieli Cerkwi lokalnych w związku z prześladowaniami chrześcijan*, [http://www.cerkiew.pl/index.php?id=66&tx_ttnews\[tt_news\]=19490&cHash=79c7d7d00a2cd080e2787ab3a84883a2](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=66&tx_ttnews[tt_news]=19490&cHash=79c7d7d00a2cd080e2787ab3a84883a2). Dostęp: 2.11.2014.

⁴⁰ D. Kovacevic, *Spotkanie prezydenta Rosji z przedstawicielami wszystkich Cerkwi lokalnych*, [http://www.cerkiew.pl/index.php?id=66&tx_ttnews\[tt_news\]=19486&cHash=0a0a7f6b251f503f082d8c7d2d342c66](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=66&tx_ttnews[tt_news]=19486&cHash=0a0a7f6b251f503f082d8c7d2d342c66). Dostęp: 2.11.2014.

P.Ch.). Popieram je i zgadzam się z każdym jego słowem. Chrześcijanie rzeczywiście są prześladowani na Bliskim Wschodzie, na ziemi Jezusa Chrystusa. Ocalenie Syrii i całego Bliskiego Wschodu nadejdzie, jak było to powiedziane w oświadczeniu, w rezultacie rozmów i pokojowych, politycznych regulacji. Ekstremizm, fundamentalizm i ślepy radykalizm są poważnym zagrożeniem, nie tylko dla obecności chrześcijan w tym regionie, ale też i dla istnienia państw i pokoju między wszystkimi narodami”⁴¹.

Na początku sierpnia 2013 roku w sprawie wydarzeń w Syrii głos zabrał Sobór Biskupów Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej za granicą. W wydanym podczas posiedzenia w Toronto oświadczeniu biskupi napisali, że z trwogą śledzą wydarzenia na Bliskim Wschodzie i wzywają wszystkich wiernych do usilnej modlitwy o pokój w Syrii i na całym Bliskim Wschodzie.

5 października 2013 r. do Rosji przybyła delegacja syryjskich biskupów. Oprócz przedstawiciela Patriarchatu Antiocheńskiego w jej skład wchodził reprezentanci: Greko-Melchickiego Kościoła Katolickiego, Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego, Syryjskiej Cerkwi Ortodoksyjnej i Maronickiego Kościoła Katolickiego. Hierarchowie spotkali się w Moskwie z metropolitą Hilaronem i pracownikami wydziału stosunków zewnętrznych Patriarchatu Moskiewskiego. Tematem rozmów była sytuacja chrześcijan na Bliskim Wschodzie, oraz różnorakie formy pomocy bliskowschodnim Kościołom i ich wiernym⁴². Natomiast w grudniu 2013 roku do Syrii dotarł transport z pomocą humanitarną z Rosji w ramach akcji pomocy chrześcijanom w Syrii prowadzonej z inicjatywy Patriarchatu Moskiewskiego⁴³.

W dniach 25-30 stycznia 2014 r. w Moskwie przebywał patriarcha antiocheński Jan X. Była to jego pierwsza wizyta w Rosji od czasu objęcia w 2012 r. tronu patriarszego. Już pierwszego dnia pobytu patriarchy w monasterze Daniłowskim Monasterze odbyły się oficjalne rozmowy delegacji

⁴¹ *Антиохийский Патриарх поблагодарил Русскую Церковь за защиту христиан на Ближнем Востоке*, <https://mospat.ru/ru/2013/08/23/news90053/>. Dostęp: 19.05.2015.

⁴² *Делегация христианских иерархов из Сирии прибыла в Россию*, <https://mospat.ru/ru/2013/10/05/news92137/>. Dostęp: 19.05.2015.

⁴³ *В Сирию доставлен очередной груз гуманитарной помощи из России*, <https://mospat.ru/ru/2013/12/12/news95650/>. Dostęp: 19.05.2015.

antiocheńskiej z patriarchą Cyrylem oraz kilkoma innymi biskupami i duchownymi Cerkwi Rosyjskiej. Patriarcha Cyryl w trakcie tych rozmów przytoczył, między innymi przykłady dobrej współpracy obydwu Kościołów lokalnych, odwołując się do pomocy udzielanej przez Patriarchat Moskiewski cierpiącej Syrii, która podlega Patriarchatowi Antiocheńskiemu, a także ostatniej wizyty metropolity Hilariona w Meksyku. Zwierzchnik rosyjskiej Cerkwi powiedział: „Arabska diaspora, członkowie waszej Cerkwi, są największą prawosławną wspólnotą w Ameryce Łacińskiej. Dlatego też uważamy, iż bardzo ważnym jest utrzymywanie relacji z tą częścią Cerkwi antiocheńskiej, jako że my również mamy diecezje i parafie w Ameryce Łacińskiej”. Dodał, że szczególną troską rosyjskiej Cerkwi jest fakt masowej ucieczki chrześcijan z Bliskiego Wschodu, stąd też jasno wyraża ona swoje stanowisko w sprawie Syrii na forum międzynarodowym. Patriarcha zaznaczył, iż pieniądze, która rosyjska Cerkiew przekazała Syryjczykom – około 40 milionów rubli – zostały zebrane nie od korporacji czy bogatych ludzi, lecz wśród zwykłych parafian. Na koniec patriarcha Cyryl wyraził swoją troskę o prawosławnych metropolitów porwanych w Syrii w kwietniu 2013 r. Zaznaczył, iż wystosował apele do sekretarza generalnego ONZ, premiera Turcji oraz innych osobistości, w tej sprawie⁴⁴.

W tym miejscu warto dodać, że według danych z sierpnia 2013 roku Rosyjska Cerkiew Prawosławna na pomoc prawosławnym w Syrii przeznaczyła do tego czasu, ponad 1,3 miliona dolarów. W 2014 roku pomoc była kontynuowana, jednak nie znalazłem nigdzie danych dotyczących kwot pomocy. Wiadomo natomiast, że w czasie wakacji w 2014 roku na koszt Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej w Rosji i fundacji św. Andrzeja zorganizowano obozy dla dzieci z Syrii⁴⁵.

Patriarchowie Cyryl i Jan X wystosowali także wspólny apel do uczestników konferencji międzynarodowej „Genewa-2” poświęconej problemowi

⁴⁴ D. Kovacevic, *Wizyta patriarchy Antiochii Jana X w Rosji cz. 1*, [http://www.cerkiew.pl/index.php?id=66&tx_ttnews\[tt_news\]=20393&cHash=7c3c4aae783fccbca5d0d366c905507f](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=66&tx_ttnews[tt_news]=20393&cHash=7c3c4aae783fccbca5d0d366c905507f). Dostęp: 19.05.2015.

⁴⁵ *По приглашению Фонда Андрея Первозванного на отдых в Россию приехали дети-сироты из Сирии*, <https://mospat.ru/ru/2014/07/30/news106423/>. Dostęp: 19.05.2015.

wojny w Syrii, w której brali udział przedstawiciele zwaśnionych stron i dyplomaci innych państw. Celem konferencji było zbliżenie stanowisk mające doprowadzić w konsekwencji do uregulowania sytuacji w Syrii. W apelu patriarchów czytamy: „Wzywamy uczestników Międzynarodowej konferencji w sprawach Syrii „Genewa-2” do przeciwstawienia się jakimkolwiek przejawom ekstremizmu, po to aby położyć kres nietolerancji i polityce ultimatum. Tylko braterski i nieskrępowany dialog w społeczeństwie syryjskim może odnaleźć drogę do pokojowych ustaleń. Ponownie apelujemy o natychmiastowe uwolnienie chrześcijan, którzy stali się zakładnikami w wojennej walce. Wiele już miesięcy w niewoli znajdują się hierarchowie z Aleppo – metropolici Paweł i Jan Ibrahim, ponad miesiąc mniszki z monasteru św. Tekli w starej Maalouli. Wzywamy wszystkie strony do ukazania humanizmu i miłosierdzia, które będą świadczyć o ich zamiarach wejścia na drogę ustanowienia pokoju (...) w Syrii⁴⁶.

Patriarcha Jan X składał również wizyty ambasadorowi Syrii w Rosji Riadowi Haddadowi, oraz przewodniczącej Rady Federacji Rosyjskiej Walentynie Matwijkeno. Najważniejszą z oficjalnych wizyt była jednak wizyta w Ministerstwie Spraw Zagranicznych Rosji i spotkanie z ministrem Siergiejem Ławrowem, które odbyło się 29 stycznia 2014 r. Podczas spotkania minister podkreślił historyczne związki Rosji z Syrią i Bliskim Wschodem oraz zapewnił o wsparciu jakiego Rosja udziela Syrii i prawosławnym chrześcijanom regionu w obliczu trwającego kryzysu. Patriarcha podziękował za wysiłki dokonywane przez Rosję w obronie Syryjczyków i podkreślił, że Bliski Wschód, Syria i Palestyna, to tereny, które trudno sobie wyobrazić bez obecności tam chrześcijan⁴⁷.

Na zakończenie wizyty patriarchy Jana X w Rosji, wydano wspólne oświadczenie patriarchów Cyryla i Jana X. Oświadczenie to zostało zdomi-

⁴⁶ *Совместное обращение Предстоятелей Антиохийской и Русской Православных Церквей к участникам Международной конференции по Сирии «Женева-2»*, <https://mospat.ru/ru/2014/01/26/news97249/>. Dostęp: 19.05.2015.

⁴⁷ *Состоялась встреча Блаженнейшего Патриарха Антиохийского Иоанна с министром иностранных дел России С.В. Лавровым*, <https://mospat.ru/ru/2014/01/30/news97644/>. Dostęp: 19.05.2015.

nowane przez treści dotyczące sytuacji chrześcijan w Syrii i sytuacji w Syrii jako takiej:

„Wierni obu Cerkwi smucą się sz powodu wydarzeń w Syrii, gdzie nie ustają zabójstwa, przemoc i okrucieństwo. Kategorycznie osądzamy pozabawianie życia spokojnych obywateli, ich porwania i przymusowe wypędzenia.

Nasze Cerkwie uważają, że tylko drogą otwartego, uczciwego dialogu można gwarantować realny pokój w Syrii, jej niezależność i terytorialną nie naruszalność oraz zapewnić równe prawa i możliwości jej obywatelom. Zwracamy się do społeczności międzynarodowej z wezwaniem wzmożenia wysiłków prowadzących do ustanowienia pokoju w Syrii, podtrzymując proces, który rozpoczął się w Genewie. Pokojowa Syria, w której narodowa i religijna różnorodność cieszy się szacunkiem, będzie ważnym czynnikiem procesu pokojowego na całym Bliskim Wschodzie.

Obie Cerkwie wyrażają także nadzieję, że wszystkie problemy polityczne w Libanie, Iraku i innych krajach Bliskiego Wschodu będą rozstrzygane w pokojowym duchu, a nie za pomocą siły i pod naciskiem grup ekstremalnych i działań terrorystów.

Pragniemy zauważyć, że chrześcijanie Patriarchatu Antiocheńskiego w ciągu dwudziestu wieków byli rdzennymi mieszkańcami Bliskiego Wschodu i stanowią nieodłączną część lokalnego społeczeństwa, jako jego pełnoprawni obywatele. Obecnie szczególnie ważne jest działanie prowadzące do stworzenia warunków, w których Cerkiew dawnej Antiochii będzie z powodzeniem kontynuować zbawczą posługę wobec swego narodu”⁴⁸.

W oświadczeniu znalazł się także fragment dotyczący relacji z islamem:

„I Antiocheńska i Rosyjska Cerkiew posiadają doświadczenie współistnienia z islamem. Obecnie nam są wszelkie ekstremizmy i język nienawiści. Zwracamy się do chrześcijan i muzułmanów z wezwaniem o wspólną pracę dla dobra naszych państw”⁴⁹.

⁴⁸ *Совместное заявление Блаженнейшего Патриарха Антиохийского и всего Востока Иоанна X и Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла*, <https://mospat.ru/ru/2014/01/30/news97687/>. Dostęp: 19.05.2015.

⁴⁹ *Ibidem*. Na temat stosunku Patriarchatu Moskiewskiego i Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej do islamu zob.: O. Nadskakuła, „*Swoi” czy „obcy” – stosunek do wyznawców*

W kwietniu 2014 roku metropolita Hilarion udzielił wywiadu rosyjskiej agencji informacyjnej „Nowosti”. W wywiadzie tym zwrócił uwagę na rosnący problem prześladowania chrześcijan Na Bliskim Wschodzie i w Afryce Północnej: „Zauważamy, że tam gdzie ekstremiści uzyskują wpływy, mniejszości religijne są nie tylko dyskryminowane i ograniczane, ale coraz częściej są też kompleksowo prześladowane. Fundamentalizm i ekstremizm pod hasłami religijnymi miotają się z jednej strony na drugą. Już nie można mówić o dyskryminacji mniejszości religijnych, jako o jakichś tam lokalnych incydentach (...) Obserwujemy masowy exodus chrześcijan z bliskowschodniego obszaru”. Metropolita podawał też przykłady postaw przyjętych przez bliskowschodnich chrześcijan: „Liderzy bliskowschodnich Kościołów chrześcijańskich mówią jednym głosem, że chrześcijanie powinni pozostać w swych rodzimych miejscach, gdzie są rdzenną ludnością i mieszkali tam na długo przed pojawieniem islamu. Wielu gotowych jest zostać na ojczystej ziemi do końca, gotowych iść za Chrystusem do końca i jeżeli będzie trzeba, wycierpieć za niego męczeńską śmierć (...) W syryjskim Homs został zastrzelony 75-letni katolicki ksiądz Franz van der Lugt, który mieszkał w Syrii prawie od pół wieku i odmówił opuszczenia miasta, dlatego że chciał być razem z innymi pozostałymi w tym mieście chrześcijanami”⁵⁰. Podobnego wywiadu metropolita Hilarion udzielił agencji „Nowosti” na początku sierpnia 2014 r. Zwrócił w nim uwagę na pomoc moralną i materialną udzielaną chrześcijanom z Bliskiego Wschodu przez Rosyjską Cerkiew Prawosławną oraz na więzi łączące obie Cerkwie. W wywiadzie tym powiązał też sytuację na Bliskim Wschodzie z sytuacją na Ukrainie, mówiąc, że wydarzenia w tych krajach są częścią tej samej strategii. Jako jeden z celów tej strategii wymienił stworzenie u granic Rosji „siedliska nieustannej opozycji”⁵¹.

islamu w Rosji, w: *Zachód a świat islamu – Zrozumieć Innego*, pod red. I. Kończak i M. Woźniak, Łódź 2012, s. 55-56.

⁵⁰ *Митрополит Иларион: гонения на христиан беспрецедентны*, <https://mospat.ru/ru/2014/04/29/news101927/>. Dostęp: 19.05.2015.

⁵¹ *Митрополит Иларион: Ближний Восток и Украина – части одной стратегии*, <https://mospat.ru/ru/2014/08/05/news106665/>. Dostęp: 19.05.2015.

18 lipca 2014 r. doszło do spotkania prezydenta Władimira Putina z przedstawicielami lokalnych Cerkwi prawosławnych goszczących w Moskwie z okazji uroczystości ku czci św. Sergiusza z Radoneża. Wśród przybyłych na spotkanie z prezydentem Federacji Rosyjskiej byli delegaci Patriarchatu Antiocheńskiego. W ich imieniu do Władimira Putina zwrócił się metropolita Tyru i Sydonu Elias. W swoim przemówieniu dziękował on za zaangażowanie prezydenta Rosji i RCP w obronę chrześcijan na Bliskim Wschodzie, a szczególnie w Palestynie, Syrii, Libanie i Iraku⁵².

W lipcu 2014 roku odbyło się również w Moskwie spotkanie tzw. Międzyparlamentarnego Zgromadzenia Prawosławia. Zgromadzenie to działa od 1994 roku. Na tegorocznym spotkaniu występowano w obronie chrześcijańskich wspólnot w różnych częściach świata, również syryjskich mniszek z monasteru św. Tekli, porwanych metropolitów Pawła i Jana oraz Ormian wysiedlonych z miasta Gesa i dwunastu najbliższych wsi w północnej Syrii. Zgromadzenie to już w grudniu 2013 r. protestowało wobec faktu porwania mniszek z monasteru św. Tekli⁵³.

We wrześniu 2014 roku metropolita Hilarion uczestniczył w XIII plenarnej sesji Komisji Mieszanej do spraw dialogu teologicznego pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a Cerkwią prawosławną, która odbyła się w Ammanie. Metropolita Hilarion wypowiedział się na temat sytuacji chrześcijan na Bliskim Wschodzie:

„Podczas gdy my poddajemy ocenie nasze teologiczne różnice, tysiące chrześcijan – prawosławnych, katolików, protestantów – przelewa krew za wiarę w Chrystusa. Na tyle reprezentatywne zebranie, jakim jest Komisja

⁵² *Стенограмма встречи Президента России В.В. Путина со Святейшим Патриархом Кириллом, постоянными членами Священного Синода Русской Православной Церкви и главами делегаций Поместных Православных Церквей*, <https://mospat.ru/ru/2014/07/19/news105770/>. Dostęp: 19.05.2015.

⁵³ A. Radziukiewicz, *Międzyparlamentarne Zgromadzenie Prawosławia w Moskwie*, [http://www.cerkiew.pl/index.php?id=66&tx_ttnews\[tt_news\]=21070&cHash=8f2ba66c4fae4da7d6c8f8a18372fd289](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=66&tx_ttnews[tt_news]=21070&cHash=8f2ba66c4fae4da7d6c8f8a18372fd289). Dostęp: 2.11.2014.

Mieszana (...) nie może pozostać obojętna na ich cierpienia i powinna wypowiedzieć się autorytatywnie w ich obronie⁵⁴.

11 listopada 2014 roku w Moskwie odbył się „okrągły stół” poświęcony sytuacji chrześcijan na Bliskim Wschodzie. Głównym hasłem obrad było sformułowanie: „Bliski Wschód w ogniu. Kto obroni chrześcijan?”. Omawiano problemy współpracy Cerkwi, państwa i społeczeństwa w obszarze ochrony obecności chrześcijaństwa na Bliskim Wschodzie. Spotkanie zgromadziło przedstawicieli Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, Ministerstwa Spraw Zagranicznych Federacji Rosyjskiej, Imperatorskiego Towarzystwa Prawosławnego w Palestynie. Obecny był także ambasador Syrii w Rosji, R. Haddad.

Zabierając głos podczas spotkania, wiceminister spraw zagranicznych Federacji Rosyjskiej Michaił Bogdanow stwierdził, że eskalacja konfliktu syryjskiego, może doprowadzić do całkowitego zaniku społeczności chrześcijańskiej na Bliskim Wschodzie. Natomiast zastępca przewodniczącego wydziału stosunków zewnętrznych Patriarchatu Moskiewskiego ks. Nikołaj Bałaszow zauważył, że cierpienia chrześcijan w Syrii i Iraku nie są przedmiotem zainteresowania opinii publicznej wielu państw. Ks. Bałaszow podzielił głos Michaiła Bogdanowa, stwierdzając, że w krótkim czasie chrześcijaństwo w Syrii i Iraku może przestać istnieć. Ponadto ks. Bałaszow, stwierdził, że sytuacja na Bliskim Wschodzie jest rezultatem nieodpowiedzialnej polityki prowadzonej przez państwa zachodnie. Podobny głos w dyskusji był też udziałem Władimira Legojdy, przewodniczącego synodalnego wydziału informacyjnego Patriarchatu Moskiewskiego. Ten mówca podkreślił też, że problemy chrześcijan Bliskiego Wschodu są ważnym tematem dla Rosjan, a patriarcha Cyryl wiele razy zabierał głos w obronie bliskowschodnich chrześcijan⁵⁵. Podobne spotkanie, również określane mianem „okrągłego stołu” odbyło się 15 grudnia 2014 r. w siedzibie agencji

⁵⁴ *Митрополит Иларион призвал участников комиссии по православно-католическому диалогу возвысить голос в защиту христиан Ближнего Востока*, <https://mospat.ru/ru/2014/09/17/news108071/>. Dostęp: 19.05.2015.

⁵⁵ *В Москве прошел круглый стол, посвященный положению христианского населения Ближнего Востока*, <https://mospat.ru/ru/2014/11/14/news111434/>. Dostęp: 19.05.2015.

„Rossija Siegodnia”. W spotkaniu również wzięli przedstawiciele Patriarchatu Moskiewskiego. Na tym spotkaniu dominowała jednak tematyka dotycząca Libanu i Iraku, chociaż to właśnie przedstawiciel Patriarchatu hieromnich Stefan (Igumnow) mówił o losie chrześcijan na całym Bliskim Wschodzie, szczególnie podkreślając rolę zgodnej współpracy chrześcijan różnych wyznań w dziele pomocy chrześcijanom mieszkającym na tym obszarze. Zwrócił on także uwagę na rolę jaką mogą odegrać przywódcy chrześcijańscy na Zachodzie apelując do sumień polityków tych państw, które mają realny wpływ na sytuację na Bliskim Wschodzie. Zauważył również, że:

„hierarchowie Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej niejednokrotnie mówili, że ustanowienie trwałego pokoju i dobrych stosunków sąsiedzkich w państwach Bliskiego Wschodu, ogarniętych krwawymi konfliktami, jest niemożliwe bez uwzględnienia stanowisk wszystkich grup etnicznych i religijnych, zamieszkujących na tym terytorium”⁵⁶.

W dniach 18-22 lutego 2015 r. ponownie wizytę w Rosji złożył patriarcha antiocheński Jan X. 20 lutego spotkał się on z ministrem spraw zagranicznych Rosji Siergiejem Ławrowem. Podczas rozmowy S. Ławrow podkreślił ważność obrony interesów chrześcijan zamieszkałych na Bliskim Wschodzie: „Staramy się aktywnie przyczynić do ustanowienia wspólnych działań mających na celu pokojowe przezwycięzenie kryzysu w Syrii, Jemenie, niedopuszczeniu destabilizacji sytuacji w Libanie, Iraku i innych krajach regionu”. Patriarcha w swojej wypowiedzi ograniczył się do wyrażenia wdzięczności władzom Rosji i Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej za pomoc okazywaną chrześcijanom w Syrii i innych krajach regionu oraz za działania podejmowane na rzecz pokoju na Bliskim Wschodzie⁵⁷. Patriarcha Jan X odwiedził też przedstawicielstwo patriarchatu antiocheńskiego w Mo-

⁵⁶ В МИА «Россия сегодня» состоялся круглый стол, посвященный трагическому положению христиан на Ближнем Востоке, <https://mospat.ru/ru/2014/12/16/news113140/>. Dostęp: 19.05.2015.

⁵⁷ Состоялась встреча Предстоятеля Антиохийской Православной Церкви с министром иностранных дел Российской Федерации С.В. Лавровым, <https://mospat.ru/ru/2015/02/20/news115803/>. Dostęp: 19.05.2015.

skwie. Odprawił tam św. Liturgię, a zabierając głos odniósł się do sytuacji politycznej na Bliskim Wschodzie: „Wiele jest problemów w Syrii, Iraku, Libanie. Widzimy przejawy terroryzmu i fanatyzmu, mają miejsce zabójstwa, wysiedlenia. Nie ma takiego domu na Wschodzie, gdzie nie byłoby cierpienia, gdzie nie przyszedł smutek”. Patriarcha zauważył także, że do tej pory nic nie wiadomo o losie dwóch syryjskich metropolitów, porwanych przed prawie dwoma laty⁵⁸. 22 lutego patriarcha Jan X odprawił św. Liturgię, wspólnie z patriarchą Cyrylem. W słowie wygłoszonym podczas nabożeństwa dziękował Rosji i Rosjanom za pomoc okazywaną wiernym Patriarchatu Antiocheńskiego, a także za rolę jaką odgrywa Rosja w działaniach stabilizacyjnych na Bliskim Wschodzie⁵⁹.

19 kwietnia 2015 r. metropolita filippopolski Nifont odprawił w moskiewskim przedstawicielstwie Patriarchatu Antiocheńskiego nabożeństwo w intencji porwanych prawie dwa lata temu metropolitów. Na zakończenie nabożeństwa metropolita Nifont odczytał wspólne posłanie patriarchy antiocheńskiego Jana X i patriarchy syryjskiej ortodoksalnej Cerkwi Ignacego Efrema II. W posłaniu mowa jest o porwanych hierarchach: „Niebo bierze udział w ich losie. (...) Bracia w niedoli! To nasz Wschód: my jesteśmy piaskiem jego pustyni, ziemią jego dolin, kamieniami jego gór, wodami jego rzek, korzeniami jego drzew. Jeżeli to zginie, zginie życie. Nasz Wschód stał się areną złych sił”. W posłaniu podkreślono także, że zachodzące na Bliskim Wschodzie wydarzenia są ukierunkowane „na destrukcję życia Wschodu do podstaw, na śmierć światła jego cywilizacji, na zniszczenie jego drogocЕННОści, na usunięcie z powierzchni ziemi jego zabytków, na emigrację jego ludzi i na obalenie Boga w jego religii”⁶⁰.

⁵⁸ Блаженнейший Патриарх Великой Антиохии и всего Востока Иоанн X посетил Антиохийское Подворье в Москве, <https://mospat.ru/ru/2015/02/21/news115869/>. Dostęp: 19.05.2015.

⁵⁹ Слово Блаженнейшего Патриарха Антиохийского Иоанна X в Прощеное воскресенье после Литургии в Храме Христа Спасителя, <https://mospat.ru/ru/2015/02/22/news115928/>. Dostęp: 19.05.2015.

⁶⁰ На московском Подворье Антиохийской Церкви совершили молитву о похищенных два года назад в Сирии христианских иерархах, <https://mospat.ru/ru/2015/04/19/news118001/>. Dostęp: 19.05.2015.

*

Działania Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej wobec kryzysu w Syrii cechuje wielki rozmach. Cerkiew Rosyjska angażuje w sprawę konfliktu ogromne kwoty pieniężne, ale też jest aktywna na różnych polach. Jej przedstawiciele biorą udział w licznych konferencjach dotyczących problemu sytuacji na Bliskim Wschodzie; sama również takie konferencje organizuje. Rosyjska Cerkiew Prawosławna wysyła też transporty z pomocą humanitarną dla mieszkańców Bliskiego Wschodu. Patriarcha Cyryl jeszcze w lipcu 2013 roku, podkreślał, że ważne jest utrzymanie obecności chrześcijaństwa w Syrii, oraz że nie można dopuścić, by chrześcijanie przepędzani byli z Syrii czy innych krajów Bliskiego Wschodu. Patriarcha Cyryl powiedział także, że fizyczna likwidacja syryjskich chrześcijan bądź ich przepędzanie z całego regionu bliskowschodniego będzie tragedią dla światowej kultury i załamaniem cywilizacji w tym zakątku świata. Te działania i wypowiedzi są bardzo ważne i należy je docenić. Należy także jednak zauważyć pewne charakterystyczne cechy postawy Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej wobec konfliktu na Bliskim Wschodzie. Patriarchat Moskiewski przedstawia się jako bezstronny aktor wydarzeń, zaangażowany jedynie w działania humanitarne na rzecz wszystkich poszkodowanych w konfliktach bliskowschodnich. Tymczasem można zauważyć, że jego działania idą „ręka w rękę” z działaniami władz Federacji Rosyjskiej chcącej zachować swoje wpływy w ogarniętym wojną i konfliktem regionie. Oprócz wypowiedzi takich jak wspomniana wyżej wypowiedź Patriarchy Cyryla zdarzają się wypowiedzi dostojników cerkiewnych oskarżające Zachód o sprowokowanie konfliktu w Syrii i bierność wobec zachodzących wydarzeń, szczególnie dotyczących losu bliskowschodnich chrześcijan różnych wyznań. Jest w tym sporo racji, ale wypowiedzi takie typowe są raczej dla przedstawicieli władz Rosji, wypowiadających się jednostronnie o negatywnej roli Zachodu w konflikcie syryjskim. Od przedstawicieli Cerkwi natomiast, należałoby oczekiwać w tym względzie pewnej wstrzemięźliwości. Również w sytuacji gdy zauważymy, że państwa zachodnie – USA, a także Niemcy, Francja, czy Wielka Brytania nie potrafiły w pierwsze fazy konfliktu w Syrii odróżnić fanatyków, terrorystów, fundamentalistów od rzeczywistych politycz-

nych przeciwników Assada wspierając wszystkich rebeliantów, co w konsekwencji doprowadziło do aktualnej (w momencie pisania tych słów) sytuacji w Syrii, kontrolowanej w większości przez siły Państwa Islamskiego.

Problem losu chrześcijan na Bliskim Wschodzie jest w tym kontekście niezwykle istotny. Chrześcijanie są ofiarami wojny prowadzonej przez obce elementy korzystające z niepokoju społecznych. Dostarczają broń, pieniądze i dziesiątki tysięcy bojowników dżihadu, fundamentalistów, cudzoziemców i najemników rekrutowanych z wielu różnych krajów. Syryjscy hierarchowie chrześcijańscy już w 2012 roku zwracali uwagę na to, kraje zachodu nie obchodzi los chrześcijan na Bliskim Wschodzie. W przeciwnym razie broniłyby równości wszystkich wobec prawa i przestrzegania praw człowieka w każdym kraju, również tam, gdzie arabska wiosna nie miała miejsca. Szczególnie wymownym przykładem jest Irak gdzie przed 10 laty żyło 1,5 miliona chrześcijan, a obecnie – jedna dziesiąta tej liczby. Wszyscy pozostali musieli albo uciec do innych krajów, albo zostali zamordowani. Również syryjscy chrześcijanie żyli spokojnie w społeczeństwie, obok większości muzułmańskiej, która była tolerancyjna. Obecnie tak już nie jest. Chrześcijanie boją się wychodzić z domu, unikają wyjazdów ze swoich miast lub wsi, a jeśli to robią, to tylko po to, aby uciec tam, gdzie mają nadzieję znaleźć bezpieczne schronienie. W niebezpiecznych strefach, takich jak Aleppo i wsiach syryjskich położonych blisko Turcji, najbardziej zagrażają ludności porwania, snajperzy, samochody-pułapki, ostrzał i grabieże. Czyli to wszystko co charakteryzuje działania Państwa Islamskiego.

Noty o opublikowanych artykułach

- *Dialog Wschodu z Zachodem. Iwan Groźny i Antoni Possevino* – tekst nie był wcześniej publikowany;
- *Kobieta w ikonografii prawosławnej* – „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein”, z. 7, Poznań 2011, s. 251-264;
- *Wyznaczniki tożsamości kulturowej prawosławnych mieszkańców Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII wieku* – tekst nie był wcześniej publikowany;
- „Starczestwo” w prawosławnym monastycyzmie. Wielcy starcy Optinój Pustyni – Starość. Doświadczenie egzystencjalne, temat literacki, metafora kultury. Seria I. Rozpoznania, pod red. A. Janickiej, E. Wesołowskiej, G. Kowalskiego, Białystok 2013, s. 303-312;
- *Kościół prawosławny w Rzeczypospolitej w wiekach XV-XVII w opiniach Antona Kartaszowa i Georgesa Fłorowskiego – przedstawiciele pierwszego pokolenia porewolucyjnych emigracyjnych teologów i historyków rosyjskich* – tekst nie był wcześniej publikowany;
- *Prawosławni święci męczennicy XX wieku – ofiary zbrodniczego systemu, w: Dziedzictwo komunizmu w Europie Środkowo-Wschodniej*, pod red. J. Sadowskiej, Białystok 2008, s. 115-126;
- *Schizma bielska jako przykład problemów jurysdykcyjnych Kościoła prawosławnego na Białostoczczyźnie w latach 1944-1946* – tekst nie był wcześniej publikowany;
- *Kościół prawosławny i relacje międzywyznaniowe w Białymstoku w latach 1981-1989* – tekst nie był wcześniej publikowany;
- *Rozłam cerkiewny na Ukrainie i jego aktualne konsekwencje polityczne i wyznaniowe (do połowy 2015 roku)* – tekst nie był wcześniej publikowany;
- *Rosyjska Cerkiew Prawosławna wobec położenia prawosławnych w Syrii w latach 2011-2015* – tekst nie był wcześniej publikowany.