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

Na początku mojej recenzji chciałbym pokrótce wyjaśnić motywy przyświecające jej napisaniu. Polskiemu czytelnikowi zainteresowanemu ekumenizmem oraz historią Kościołów wschodnich zapewne znana jest praca Borysa Gudziaka *Kryzys i reforma. Metropolia kijowska, patriarchat Konstantynopola i geneza unii brzeskiej*, wydana w Lublinie w pod koniec 2008 r. Nie jest to książka nowa. Jest to praca doktorska opublikowana w 1996 r. w Harwardzie, a napisana pod kierunkiem nieżyjącego już profesora tego uniwersytetu Igora Szewczenki. W 2000 r. we Lwowie ukazało się jej ukraińskie tłumaczenie. Oczywiście książka ta zarówno w wersji angielskiej, jak i ukraińskiej była mi znana. Jednak nie zdecydowałem się na jej recenzję czy omówienie, mimo że kilka krytycznych uwag o niej pojawiło się w mojej książce *Spór o zbawienie*. Uczyniłem to dopiero teraz, gdy ukazała się na polskim rynku wydawniczym. Otóż spodziewałem się, że polskie wydanie tej książki zostanie uzupełnione w stosunku do pierwotnej wersji. Brak poprawek spowodował, że w końcu sięgnąłem po pióro.

Pierwsza uwaga krytyczna odnosi się do zupełnego braku sprecyzowania tematu. Autor jest dość bezradny w postawieniu głównego problemu swej pracy, a szczególnie nie umiał sobie poradzić jakim problemem chciał się zająć. Nie był w stanie postawić żadnej hipotezy roboczej. Autorowi wystarczyło nadać książce literacki tytuł *Kryzys i reforma* i dookreślić go podtytułem *Metropolia kijowska, patriarchat Konstantynopola i geneza unii brzeskiej*. Autor domyślności czytelnika pozostawił zadanie określenia dokładnie tematu książki. Lecz w żaden sposób nie pomógł mu w tym ze względu na brak wyjaśnień dotyczących metodologii badań, opisu bazy źródłowej, literatury tematu. W książce jest „Wstęp", który mógłby zawierać to wszystko, lecz zawiera on zupełnie inne treści. Autor zdecydował się umieścić tutaj historyczny zarys relacji między prawosławną metropolią kijowską a patriarchatem konstantynopolitańskim w okresie późnego średniowiecza. Powstał najprawdopodobniej w wyniku sztucznego i trochę przypadkowego oddzielenia jakieś części materiału książki. Podczas lektury książki natrafiamy na kilka miejsc, gdzie Autor zdecydował się jakby mimochodem powiedzieć coś o temacie swej pracy, lecz czyni to tak nieporadnie jakby nie mógł się zdecydować o czym właściwe jest ta książka. Np. w ostatniej części książki, którą można by potraktować jako zakończenie pt. „Wnioski. Unia brzeska i grecki Wschód" można wywnioskować, że Autor poszukiwał przez cały czas genezy unii brzeskiej, jej uwarunkowań, szerszego kontekstu (s. 342-343). Dopiero na przedostatniej stronie książki Autor zdecy-

dował się ujawnić jej temat pisząc, iż został ona „(...) napisana z zamiarem prześledzenia genezy unii brzeskiej" (s. 344-345)! Jednak zakończenie książki jest zbyt płytkie i gubiące istotę problematyki. Jest zbyt pospiesznie napisane.

Krótko mówiąc, książka nie spełnia wymogów pracy naukowej na poziomie doktoratu. A jednak jest to doktorat obroniony w renomowanym amerykańskim uniwersytecie! Praca, która nie zostałaby zakwalifikowana w Polsce jako doktorat, mogła zostać obroniona w Ameryce. Dlatego polecam tę książkę każdemu, kto chce się poczuć lepiej, gdy przychodzi mu słyszeć słowa krytyki na temat stanu nauki w Polsce. Pomijając moje złośliwości, należałoby zachęcić Autora do jasnego sformułowania tematu książki. Może właśnie należałoby ją nazwać „Geneza unii brzeskiej"? Wydaje mi się, że jest to właściwy tytuł zaprezentowanego materiału historycznego.

Szkoda, iż Autor niczego nie napisał na temat wykorzystanych źródeł. Przypisy sprawiają wrażenie, iż Autor posiada znajomość greckiego z XVI w. Lecz po lekturze książki widać, że jest to tylko wrażenie. Autor w swej pracy nie zetknął się z żadnym rękopisem. Starodruki zna z reprintów lub reedycji. Jakby usprawiedliwiając się z braku omówienia źródeł, Autor zamieścił po zasadniczym tekście książki „Dodatki" . Są to: [1] jego własny bardzo dobrze napisany tekst pt. „Historiografia i źródła na temat patriarchatu konstantynopolitańskiego pod panowaniem tureckim w końcu XVI stulecia"; [2] relacja o pobycie Jeremiasza II w Moskwie pt. „Pseudo-Dorotusz o pobycie Jeremiasza II w carstwie moskiewskim i stworzeniu patriarchatu moskiewskiego"; [3] Artykuły zjednoczeniowe ruskiej hierarchii z 1 czerwca 1595 r.; [4] proklamacja unii na synodzie w Brześciu 8 października 1596 r. Ale i tutaj Autor nie ustrzegł się potknięć, np. nie wiadomo kto tłumaczył dokument nr 2.

Nieokreślone zasady metodologiczne sprawiły, że układ poszczególnych rozdziałów oraz ich treść budzą poważne zastrzeżenia. Można odnieść wrażenie, iż było to spowodowane nieokreślonym wyraźnie problemem badawczym. Autor przy jego braku mógł w swej książce umieścić wszystko co wydawało mu się konieczne i istotne w prezentacji tak mgliście zarysowanego w tytule tematu, w rezultacie czego Autor podzielił książkę na trzynaście rozdziałów. Rozdział I poświęcony został sytuacji patriarchatu konstantynopolitańskiego pod panowaniem tureckim. Rozdział II to omówienie reform patriarchy Jeremiasza II. Wraz ze „Wstępem" jest to ta część książki, która poświęcona jest zasadniczo sytuacji patriarchatu konstantynopolitańskiego. Od rozdziału III do IX mamy prezentację historii metropolii kijowskiej od czasów unii florenckiej do końca XVI w. Rozdziały X-XII poświęcone są działalności patriarchów wschodnich w Rzeczpospolitej i Moskwie. Autor przedstawił podstawowe fakty dotyczące działań reformatorskich Jeremiasza II. Najważniejsze z nich to utworzenie patriarchatu moskiewskiego, reformy w metropolii kijowskiej. Ostatnia część książki to rozdział

XIII zawierający analizę działań prounijnych biskupów prawosławnych w latach 1590-1596, które doprowadzały do unii brzeskiej. Zakończenie nie zawiera podsumowania, ani nowych postulatów badawczych. Jak widzimy, układ książki sprawia, że jest ona raczej skryptem edukacyjnym, aniżeli monografią. Możliwe, że w pierwotnej wersji były to materiały do wykładów z historii prawosławia na ziemiach ruskich w drugiej połowie XVI w.

Innym poważnym mankamentem recenzowanej książki jest niejednokrotne przyjmowanie przez Autora za pewniki w sposób nieuprawniony szeregu hipotez. Widoczne jest to między innymi w przypadku jego rozważań nad osobą Konstantyna Ostrogskiego. Głoszony przez niektórych historyków katolickich (Oskar Chalecki, Edward Likowski) kalwinizm Ostrogskiego lub tendencje protestanckie są przedstawiane przez Gudziaka bez wątpliwości jako pewnik, a nie chociażby jako robocza hipoteza. Przy tym Ostrogskiemu zarzuca On swoistą idealizację zagadnień eklezjologicznych. Błąd ten miał polegać na rozważaniu idei zjednoczenia Kościołów w sposób, który nie uwzględniał realnej rzeczywistości. Warunki i koncepcja unii miała więc być po prostu nierealistyczna. Propozycje Ostrogskiego są interpretowane jako pewnego rodzaju wizja „idealna", „czysta postać" idei zjednoczenia, a poprzez to całkowicie oderwana od rzeczywistości, ponieważ nie uwzględniono tutaj czynników przeciwnych, zakłócających obraz idealnego zjednoczenia. Przeciwstawia się abstrakcyjne idee Ostrogskiego konkretnej i realnej rzeczywistości. Przeciwwagą tego „idealnego modelu" unii miały być możliwe do realizacji w praktyce koncepcje episkopatu. Jest to myślenie naznaczone założeniem istnienia prostej alternatywy: rzeczywistość bądź pobożne życzenia. Nie dopuszcza się istnienia innych rozwiązań, w czym widać bezkrytyczne powtarzanie poglądów takich autorów jak E. Likowski, Ambroise Jobert, Bolesław Kumor[1]. Bardzo charakterystyczne dla tego kierunku interpretacji są opinie np. O. Haleckiego, który pisząc o liście do Pocieja i projektowanych reformach przez Ostrogskiego twierdzi, iż w odczuciu „Pocieja, który sam był kiedyś kalwinem, sprawa była jasna. Nigdy też dotychczas wpływ doktryny protestanckiej na księcia nie ujawnił się tak wyraźnie jak w tych słowach, które musiały wzbudzić usprawiedliwione wątpliwości co do szczerości jego intencji poparcia unii regionalnej z Rzymem"[2]. W efekcie sposób oceny poglądów Ostrogskiego przez Gudziaka jest następujący:

[1] E. Likowski, *Unia Brzeska 1596 r.*, Warszawa 1907, s. 102-103; A. Jobert, *Od Lutra do Mohyły*, tł. E. Sękowa, Warszawa, 1994, s. 243; B. Kumor, *Geneza i zawarcie Unii Brzeskiej*, [w:] *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, red. J. S. Gajek, S. Nabywaniec, Lublin 1998, s. 36

[2] O. Halecki, *Od unii florenckiej do unii brzeskiej*, tł. A. Niklowicz, t. 2, Lublin 1997, s. 74.

„Ostrogski domagał się wprowadzenia zmian w pewnych aspektach ruskiego cerkiewnego życia, szczególnie w „Świętych Sakramentach oraz innych wymysłach ludzkich". Chociaż stary książę narzekał na szerzenie się protestanckich „sekt", widać iż nie uniknął wpływu reformacyjnej retoryki. Ponieważ akurat zaprzeczenie boskiej natury Świętych Sakramentów [! M. M.], których udzielano w obu Kościołach — i prawosławnym, i katolickim — było motywem przewodnim radykalnych doktryn protestanckich, które znalazły sobie schronienie w Rzeczpospolitej. Przy tym, Ostrogski wyjątkowo akcentował wierność tradycji, ta jego propozycja oznacza, że albo nie rozumiał o czym mówi, albo był człowiekiem niekonsekwentnym i rzeczywiście pragnął wprowadzić zmiany w najświętszy, najistotniejszy wymiar prawosławia [! M. M.]. W oczach biskupów, człowiek z takimi rysami nie mógł być pewnym reprezentantem interesów Ruskiej Cerkwi" (s. 309-310)[3]. W przytoczonym zdaniu bez trudu można dostrzec jaskrawy przykład interpretacji, która nie tylko, że nie zauważa anachronicznej ekstrapolacji Pocieja, ale sama ją przejawia i rozbudowuje. W efekcie Autor jest przekonany, że Pociej w 1593 r. rzeczywiście „zdemaskował" Ostrogskiego jako kryptoprotestanta, którego należy słusznie odizolować od rokowań unijnych. Zauważmy również inne argumenty przemawiające przeciwko takiej interpretacji. Ostrogski zarówno wcześniej, jak i potem, korzystał z pomocy pisarzy protestanckich. Czynił tak ze względów praktycznych, brakowało bowiem po stronie prawosławnej polemistów zdolnych odpierać antyprawosławną literaturę katolicką. Dopatrywanie się w tym postulacie wyżej wymienionych interpretacji można uznać za zbyt jednoznacznie uproszczone. Wydaje się ono być interpolacją ścisłego współdziałania Ostrogskiego z protestantami w walce z Kościołem unickim po synodzie brzeskim. Sam list nie pozwala na takie stwierdzenia. Raczej trzeba sądzić, że Autor potraktował swój postulat jako środek do wyrażenia konieczności dialogu i ustępstw w kwestiach dogmatycznych. Poza tym można dostrzec całkowitą obcość analizowanego postulatu wobec ideowych treści zawartych w całym liście. Autor nie mówi bowiem o zjednoczeniu powszechnym chrześcijaństwa, które wymagałoby rewizji teologii sakramentów poszczególnych wyznań. Wręcz przeciwnie, jego soteriologia zaprzecza konieczności reformy sakramentów w katolicyzmie i prawosławiu. Właśnie one, środki zbawczej łaski, są uznawane za to, co jednoczy oba Kościoły. Zarówno katolicy, jak i prawosławni osiągają zbawienie przez sakramenty, uznawane przez oba Kościoły. To nie zostało podważone w liście. Ostrogski ze swoim „szerokim" rozumieniem zbawienia z pewnością nie był kryptoprotestantem. Byłaby to zbyt uprosz-

[3] Por. wersję ukraińską [tł. M. Melnyk], Б. Ґудзяк, *Криза і реформа. Київська митрополія, Царогродський патріархат і генеза Берестейської унії*, тл. М. Габлевич, Львів 2000, с. 183-184.

czona interpretacja. Nie ma u niego wpływów soteriologii Lutra czy Kalwina. Reprezentuje on myślenie o Zbawieniu typowe dla teologii prawosławnej. W ówczesnych realiach były to zupełnie nie przystające do siebie odmienności. Dlatego z punktu widzenia analizy soteriologii list nie daje żadnych podstaw do przypisywania naszemu Autorowi sympatii protestanckich. Po prostu nie współgra on z całym kontekstem listu. Ten kierunek interpretacji należy odrzucić jeżeli weźmiemy pod uwagę również to wszystko, co wiemy na temat życia duchowego i religijnego Ostrogskiego. Otóż książę był niewątpliwie gorliwym wyznawcą prawosławia przywiązanym przez całe życie do wschodnich praktyk liturgicznych. A przy tym przez całe życie był otwarty na współpracę z katolikami i protestantami. Kwestie dogmatyczne schodziły tutaj na drugi plan. Chrześcijaństwo Ostrogskiego wydaje się być naznaczone duchem renesansu. Jest tutaj widoczna wiara w możliwość łączenia różnych tradycji religijnych, wbrew dzielącym je fundamentalnym różnicom i sprzecznościom dogmatycznym w duchu irenizmu i odrzucania skrajności. Ostrogski przy tym mógł sobie pozwolić na wyrażanie tego co odczuwał. Może dlatego nie zważał na rygory retoryki religijnej, która wychodziła poza kategorie myślenia ściśle konfesyjnego. Trudno jednak tę sprawę rozwikłać. Pozostanie to chyba już tajemnicą jego życia. Tłumaczenie tej postawy bezideowością, jakimś humanistycznym chrześcijaństwem lub obojętnością religijną nic tutaj nie wyjaśnia i spłyca całe zagadnienie. Można się bowiem uwikłać w zbytnie dywagacje i spekulacje zamiast trzymać się tego, co jest udokumentowane.

Wydaje się więc, iż gdzie indziej należy szukać wytłumaczenia wysuniętych przez starego księcia propozycji rozmów i uzgodnień natury teologicznej. Istotnych wskazówek może dostarczyć zwrócenie baczniejszej uwagi na fakt, iż Ostrogski — jak już wcześniej wspominaliśmy — w latach osiemdziesiątych XVI w. brał czynny udział w pierwszych próbach porozumienia między obu Kościołami. Stąd być może jego późniejsze dążenie do dialogu na temat zjednoczenia Kościołów, podejmowanego właśnie w aspekcie teologicznym. Najprawdopodobniej więc — wysuwając swoje propozycje w 1593 r. — Ostrogski mógł naturalnie powrócić do swych wcześniejszych rozmów ze stronę katolicką. Mogły one być kontynuacją tego, co już rozpoczęto blisko dziesięć lat wcześniej. Były one zainicjowane za pontyfikatu papieża Grzegorza XIII (1572-1585). Ważne jest tutaj, iż miały one na celu unię Kościoła katolickiego z całym Kościołem prawosławnym. Była to wizja bliżej nie określonej unii uniwersalnej. Papież przy tym był otwarty na dialog z prawosławiem. W 1593 r. Ostrogski mógł powtórzyć te same myśli i postulaty co w 1583 i 1584 r.

Krytycznie należy odnieść się również do widocznej w wielu miejscach recenzowanej książki tendencji do przechodzenia od narracji historycznej do publicystyki czy nawet kaznodziejstwa. „Doskonale" jest to widoczne

w ostatnim rozdziale książki, gdzie Autor, opisując pobyt Pocieja i Terleckiego w Rzymie w 1595 r., z naiwną dobrodusznością podzielił się z czytelnikami nie popartą żadnymi faktami swą „wizją" pobytu obu biskupów w Rzymie (s. 326-328). Autor zapomniał natomiast, że Pociej i Terlecki nie byli przygotowani do dyskusji dogmatycznych w czasie swego pobytu w Rzymie. Drugi kierunek rozważań dotyczących tego problemu wiąże się z hipotezą, iż ich bierność wynikała z ich decyzji o zmianie pierwotnych założeń unii. Zgodnie z tym poglądem, gdy w Rzymie okazało jasno, że obie strony — delegaci episkopatu prawosławnego oraz kardynałowie i teolodzy — mieli dwa różne sposoby rozumienia jedności, Terlecki i Pociej zdecydowali się na przyjęcie katolickiego punktu widzenia. Wobec tak jednoznacznie zdecydowanego stanowiska komisji papieskiej Terlecki i Pociej nie podjęli próby dyskusji dogmatycznych z teologami rzymskimi. Przyjęli postawę jednostronnych ustępstw. Tak więc można stwierdzić, że „sprzeniewierzyli się" pierwotnym ustaleniom episkopatu prawosławnego, bowiem biskupi prawosławni w swoim projekcie unii wyraźnie niwelowali różnice dogmatyczne między katolicyzmem a prawosławiem. Stan schizmy był interpretowany jedynie jako nieuznawanie prymatu papieża. Nie pociągało to za sobą stanu herezji, jak również stanu braku i porzucenia prawdziwej i zbawczej wiary. Mimo braku widzialnej jedności z Rzymem ruscy prawosławni sądzili, że w istocie wyznają tę samą wiarę, opartą na tradycji apostolskiej. W Rzymie podczas dyskusji z papieską komisją delegaci episkopatu ruskiego, podobnie jak w czasie ustalania warunków zjednoczenia, również nie podjęli dyskusji doktrynalnej, co miało diametralnie inne skutki. Jeżeli ich dyskusje i ustalenia z lat 1590-1595 omijały kwestie dogmatyczne, w tym problem zbawienia, ze względu na niedostrzeganie w istocie potrzeby dyskusji o tych problemach, tak teraz w Rzymie brak takiej dyskusji oznaczał pogodzenie się z soteriologiczną degradacją reprezentowanego Kościoła. Obaj biskupi wykazali całkowitą uległość wobec braku zrozumienia w Rzymie wschodniej tradycji doktrynalnej. Odzwierciedleniem tego było przyjęcie katolickiego ekskluzywizmu soteriologicznego i całkowita jego akceptacja, co było niezgodne z pierwotnymi założeniami projektu unii. W swych relacjach biskupi Terlecki i Pociej nie pisali o tak istotnej w skutkach zmianie pierwotnych ustaleń episkopatu. Nie wspominano o jednostronnych ustępstwach, o braku podjęcia dyskusji doktrynalnych i braku autentycznego dialogu, jak również nie wspominano o poddaniu się presji ze strony katolickiej. W listach biskupów nie ma świadomości goryczy z powodu ewentualnej porażki, kapitulanctwa, czy wahań, nie ma też lęku przed możliwą latynizacją, czy nieufności wobec Rzymu. Rozmowy, prowadzone przez Pocieja i Terleckiego, wykazują zmianę pierwotnych soteriologicznych założeń projektowanej unii. Ten proces polegał na przeobrażeniu się soteriologicznego uniwersalizmu z lat 1590-1595 w soteriologiczny ekskluzywizm, przejęty

z teologii rzymskokatolickiej w latach 1595-1596. Oczywisty jest to wpływ potrydenckiej teologii katolickiej, któremu obaj nie umieli się najprawdopodobniej przeciwstawić. W konsekwencji spowodowało to jego przyjęcie i zaakceptowanie w postaci konwersji na katolicyzm rzymski, zgodnie z wymogami soboru trydenckiego.

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

Na koniec należy zauważyć pewną nieporadność zarówno tłumaczy, jak i redaktora naukowego. Książka został przetłumaczona na podstawie ukraińskiego tłumaczenia wersji angielskiej. Uczyniły to dwie osoby różnice się stylem i wykształceniem. Halina Łeskiw jest filologiem a Alicja Chrin teologiem. Z tego powodu widać wyraźnie, które partie tłumaczyły poszczególne osoby. Redaktor naukowy książki nie potrudził się by zniwelować te różnice. Mam nadzieję również, że Autor recenzowanej książki kiedyś w przyszłości poczyni koniecznie korekty w niej. Jednak obecnie najwyraźniej sądzi, iż jest autorem dzieła wybitnego, które nie potrzebuje poprawek. Przydałaby się tutaj odrobina pokory. Tym bardziej, że jest On ciągle autorem tylko tej jednej książki.

Marek Melnyk
(Olsztyn)