

Michał Wawrzonek

Kraków

## WŁODZIMIERZ SOŁOWJOW I ANDRZEJ SZEPTYCKI – WSCHODNIOŚLAWIAŃSCY PREKURSORY EKUMENIZMU

Rozważając koncepcje przewyciężenia antynomii między europejskim chrześcijańskim Wschodem i Zachodem, które zrodziły się na przelomie XIX i XX wieku, warto zwrócić uwagę na dwie postaci: Włodzimierza Sołowjowa i Andrzeja Szeptyckiego<sup>1</sup>. Można ich bowiem śmiało nazwać wschodnio-sławiańskimi prekursorami nowocześnie pojmowanego ekumenizmu w relacjach między katolicyzmem a prawosławiem.

Zarówno Szeptycki, jak i Sołowjow podjęli próbę odpowiedzi na pytanie, czym jest katolicyzm. Ich wizja jedności chrześcijaństwa opierała się na przywróceniu pierwotnego znaczenia słowa „katolicki” – *katholikos* – czyli „powszechny”. Przez stulecia pole semantyczne tego terminu zostało, zdaniem obydwóch orędowników powrotu do jedności, zawężone do jednego tylko elementu – Kościoła zachodniego, łacińskiego. Obydwaj doszli do wniosku, że katolicyzm nie wyklucza prawosławia, ale wprost przeciwnie, obydwie gałęzie chrześcijaństwa wzajemnie się dopełniają.

Zarówno rosyjski filozof, jak i ukraiński metropolita w podobny sposób rozumieli kwestię prymatu papieskiego w Kościele Powszechnym. Miejsce i rolę biskupa Rzymu wyznaczać miał, według nich, model eklezjologiczny, ludzako podobny do tego, co dziś nazywa się „Kościołami siostrzanymi”. W roku 1886 w przedmowie do *Historii i przyszłości teokracji* Sołowjow pisał:

„Razem z moskiewskim metropolitą Filaretem (...) i kijowskim – Platonem spoglądamy na Kościoły wschodni i zachodni jak na dwie rodzone siostry, które nieszczęśliwie popadły w srogi konflikt, który może i powinien być załagodzony,

---

<sup>1</sup> Andrzej Szeptycki (1865–1944), metropolita grekokatolicki we Lwowie (1900–1944), bazylianin, pochodził z galicyjskiej szlachty o ruskich korzeniach; przywódca duchowy Ukraińców w Galicji, w roku 1907 uzyskał tajne pełnomocnictwa do działalności na rzecz jedności Kościoła Powszechnego na terenie Rosji. Podstawowa literatura polskojęzyczna dotycząca A. Szeptyckiego: Z. Szeptycka, *Mój syn metropolita Szeptycki*, Wrocław 1993; *Metropolita Andrzej Szeptycki*, pod red. A. Zięby, Kraków 1994; A. Kubasik, *Arcybiskupa Andrzeja Szeptyckiego wizja ukraińskiego narodu, państwa i Cerkwi*, Lwów–Kraków 1999; *Metropolita Andrzej Szeptycki. Pisma wybrane*, Kraków 2000.

choć to załagodzenie właśnie przez wzajemną bliskość skłóconych stron naręca szczególnych trudności<sup>2</sup>.

Tak Sołowjow, jak i Szeptycki podkreślali omnipotencję Soborów Powszechnych w zakresie ustalania prawd wiary dla całości Kościoła. Twierdzili, że wspólną bazą, fundamentem, na którym opiera się jego jedność, są postanowienia siedmiu pierwszych Soborów, które były powszechne, ponieważ uczestniczyli w nich zwierzchnicy hierarchii kościelnej zarówno ze Wschodu, jak i z Zachodu. Uważali, że schizma z roku 1054 podzieliła Kościoły jako instytucje, ale nie oznaczała *de facto* podziału chrześcijaństwa. Wskazywali na fakt, że nadal zarówno spadkobiercy patriarchatu konstantynopolińskiego, jak i rzymskiego, wyznają te same prawdy wiary i hołdują tym samym wartościom. Nie ma, według nich, żadnych dogmatów o charakterze powszechnym, które byłyby przez wyznawców należących do którejś z dwóch – wschodniej lub zachodniej – gałęzi chrześcijaństwa podważane. Są natomiast odrębne sposoby interpretowania czy też pojmowania poszczególnych prawd wiary, ale fakt ten – zdaniem tak Sołowjowa, jak i Szeptyckiego – w żadnym wypadku nie daje podstaw, by uważać, iż chrześcijaństwo bizantyńskie i łacińskie wzajemnie się wykluczają.

Obydwaj prekursorzy ekumenizmu twierdzili, że jedność, wspólnotę wiary między prawosławnymi i katolikami widać szczególnie z perspektywy wiary „prostego ludu”. Uważali, że w różnych obrządkach przez chrześcijaństwo rozumie on to samo. Pisał o tym w roku 1889 Sołowjow w swej książce *La Russie et l'Église Universelle* w sposób następujący:

„Być prawosławnym (w popularnym ujęciu – przyp. M.W.) znaczy być ochrzczonym po chrześcijańsku, nosić na piersiach krzyżyk lub jakkolwiek święty wizerunek, czcić Chrystusa, modlić się do Matki Bożej Niepokalanie Poczętej oraz do wszystkich świętych reprezentowanych przez wizerunki i relikwie, nie pracować w dni świąteczne, spożywać posiłki według tradycyjnego porządku, szanować świętą funkcję sprawowaną przez biskupów i księży i uczestniczyć w sakramentach świętych i w ofierze mszy świętej”<sup>3</sup>.

Taka była, zdaniem Sołowjowa, wiara prostego ludu prawosławnego, która – jak podkreślał filozof – wyrasta z tego samego podłoża, co pobożność zachodnia, rzymskokatolicka. Wykluczał on też, by w prawdziwej naturze prawosławia leżały jakieś tendencje partykularne, które prowadziłyby do przeciwstawienia go chrześcijaństwu zachodniemu<sup>4</sup>. W niemal identyczny sposób potraktował ten problem kilkanaście lat później metropolita Szeptycki. Charakterystyka wiary „ludu”, dokonana przez wyliczenie tych samych elementów pobożności zewnętrznej i wewnętrznej, jest tak dalece

<sup>2</sup> В. Соловьёв, *Догматическое развитие Церкви* [w:] *О христианском единстве*, Брюссель 1967, s. 117.

<sup>3</sup> V. Soloviev, *La Russie et l'Église Universelle*, Paris 1889, s. 16.

<sup>4</sup> Ibidem.

podobna do tej zaproponowanej przez Sołowjowa, że można przypuszczać, iż lwowski hierarcha zaczerpnął ją wprost z dzieła rosyjskiego filozofa<sup>5</sup>.

Zagadnienia, którymi zajmowali się obydwaj myśliciele, czyli problematyka styku chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego, relacji między tymi dwoma kręgami cywilizacyjnymi, miały charakter uniwersalny. Sołowjow i Szeptycki mocno osadzili jednak swe rozważania w rzeczywistości wschodniosłowiańskiej. Obydwaj widzieli szansę odzyskania jedności przez sięgnięcie do korzeni chrześcijaństwa, co w wymiarze uniwersalnym oznaczało odwołanie się do dziedzictwa pierwszych Soborów Powszechnych, a w kontekście wschodniosłowiańskim skłaniało do zwrotu w stronę tradycji Rusi Kijowskiej, dzięki której ziemie ruskie zostały włączone w obręb europejskiej cywilizacji chrześcijańskiej.

Kolejnym wspólnym elementem w myśli ekumenicznej Sołowjowa i Szeptyckiego było przekonanie o potrzebie podjęcia szerokiego i otwartego dialogu katolicko-prawosławnego. Aby taka wymiana poglądów miała sens, musiałaby ona – zdaniem obydwu myślicieli – przebiegać w duchu wzajemnego szacunku i tolerancji, musiałaby być stonowana i pozbawiona akcentów wrogości. Sołowjow twierdził, że aby dokonało się zjednoczenie chrześcijan, potrzeba przede wszystkim „sprawiedliwości, pozbawionego emocji i wszechstronnego rozważenia”<sup>6</sup> spraw z nim związanych. W związku z tym, według rosyjskiego filozofa, potrzeba również „pokojowego nastawienia, życzliwego wyważenia racji woli i umysłu; należy zamienić ton oskarżycielski, zdominowany polemiką ze stroną przeciwną, na przepelniony irenizmem (pojednawczy)”<sup>7</sup>.

Postulaty wysuwane przez Sołowjowa doskonale współbrzmiały ze sformułowanymi kilkadziesiąt lat później propozycjami A. Szeptyckiego. Drugi Sobór egzarchów Stolicy Apostolskiej, który odbył się pod przewodnictwem unickiego metropolity we Lwowie w 1942 roku, zakazywał osobom zaangażowanym w pracę nad przywróceniem jedności Kościoła używać zadrażniających i pejoratywnych w swym wydźwięku określeń „schizma” i „schizmatyk”. Należało także, zgodnie z uchwałami wspomnianego Soboru, zaniechać terminów „misja” i „nawrócenie” przy okazji działalności między prawosławnymi<sup>8</sup>.

Szeptycki chętnie wymieniał swe poglądy z przedstawicielami środowisk ortodoksyjnych. Dyskusje prowadzone w ten sposób z hierarchami Cerkwi „niezłączonej” oraz ze świeckimi jej członkami przybierały często bardzo stanowczy ton, a różnice zdań były znaczne. Choć często nie udawało się uzyskać konsensusu, to w polemice tej dominował duch tolerancji i wza-

<sup>5</sup> Por. list A. Szeptyckiego z 22.12.1913 r. [w:] *Церква й церковна єдність. Документи і матеріали*, T. I, Львів 1995, s. 62.

<sup>6</sup> В. Соловьев, *Национальный вопрос в России* [w:] *О християнском...*, op.cit, s. 194.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> *Постанови II Собору Екзархів Ап. Престолу* [w:] *Церква й церковна єдність...*, op.cit., s. 370.

jemnego szacunku<sup>9</sup>. Tak więc zarówno Sołowjowa, jak i Szeptyckiego można uznać za prekursorów idei dialogu ekumenicznego, który stał się oficjalną doktryną Kościoła katolickiego od czasu Soboru Watykańskiego II<sup>10</sup>.

Ponad wszelką wątpliwość poglądy Sołowjowa na kwestię Kościoła Powszechnego były punktem odniesienia dla ekumenicznych planów metropolity Szeptyckiego względem Rosji. Można powiedzieć, że jego działalność na niwie relacji katolicko-prawosławnych była przepełniona duchem myśli Sołowjowskiej. Kiedy przyszedł metropolita udał się w młodości, jeszcze przed przejściem na wschodni obrządek, do Rosji, zatrzymał się między innymi w Moskwie. Tu jego pobyt nieco się przedłużył, czego przyczynę wyjaśniał swej matce w liście w ten sposób:

„Ale kim jest ten, dla kogo tutaj zostałem? Sołowjow, człowiek, o którym tyle mówiono dwa lata temu w Rosji katolickiej. Nie powiem Mamie dzisiaj nic więcej – warto przyjechać do Moskwy tylko po to, żeby go poznać”<sup>11</sup>.

Pierwszy w dziejach Rosji Kościół katolicki obrządku wschodniego, który działał „w katakumbach” od początku XX stulecia, a po rewolucji lutowej zaistniał oficjalnie, skupiał wśród swych założycieli kontynuatorów idei zawartych w dziele *Rosja i Kościół Powszechny*. Byli to między innymi: Aleksander Zerczaninow, Leonid Fiodorow, Gleb Werchowski, Diodor Kołpiński, Jan Dejbner, Włodzimierz Abrikosow, Eustachiusz Susalew i Mikołaj Tołstoj<sup>12</sup>. Zwierzchnikiem tej wspólnoty był właśnie Andrzej Szeptycki.

Wspomniany Jan Dejbner, syn rosyjskiego generała, były wysoki urzędnik carski, któremu w roku 1905, w czasie pobytu poza granicami imperium Szeptycki udzielił święceń kapłańskich, został później jednym ze współtwórców wychodzącego w Petersburgu miesięcznika „Слово Истины”, który propagował idee Sołowjowa. Czasopismo to wychodziło od roku 1910 do rewolucji, i jak twierdzi jeden z wymienionych Rosjan – katolików obrządku wschodniego – D. Kołpiński, utrzymane było w duchu prac Sołowjowa *L'idée nationale russe* i *La Russie et l'Eglise Universelle*<sup>13</sup>.

Również przeglądając korespondencję lwowskiego metropolity unickiego z ludźmi zaangażowanymi w sprawy związane ze zjednoczeniem Kościoła Powszechnego, można się przekonać o inspirującej wartości myśli Sołowjowa, chociażby dzięki bezpośrednim odwołaniom do postaci wielkiego filozofa.

<sup>9</sup> Zob. korespondencja A. Szeptyckiego z biskupem A. Chrapowickim, I. Ohijenką, a także z prawosławną inteligencją – *Церква її церковна єдність...*, op.cit.

<sup>10</sup> Ks. J.J. Janicki, *Rocznica unii brzeskiej w świetle nauczania Vaticanum II i Papieża Jana Pawła II* [w:] *Unia brzeska. Przeszłość i teraźniejszość 1596–1996*, Kraków 1998, s. 85–86.

<sup>11</sup> Zofia z Fredrów Szeptycka, *Młodość i powołanie ojca Romana Andrzeja Szeptyckiego zakonu św. Bazylego Wielkiego*, Wrocław 1993, s. 129.

<sup>12</sup> D. Kołpiński, *Początki katolicyzmu wschodniego obrządku w Rosji* [w:] *Kościół katolicki w Rosji*, Warszawa 1932, s. 27–29.

<sup>13</sup> Ibidem.

Oto grekokatolicki duchowny, który w roku 1918 działał w Odessie, pisał:

„Cała Cerkiew prawosławna chwieje się w swych podstawach. Dał by Bóg nam dziś Sołowjowa!”<sup>14</sup>

W roku 1903 A. Szeptycki, relacjonując prawosławnemu biskupowi A. Chrapowickiemu stan ducha Rosjan, nie wahał się stwierdzić:

„Wraz z odrodzeniem duchowym w całej Rosji da się zauważyć jakąś tęsknotę, jakieś nieokreślone pragnienie zmiany obecnej rzeczywistości. Wszystkie oczy są zwrócone na Zachód – wszędzie chciwie czytane są dzieła śp. Włodzimierza Sołowjowa. Dosłownie powiało jakimś nowym duchem”<sup>15</sup>.

Prawie 40 lat później, w roku 1942 prawosławny metropolita włodziemski i żytomiński odpowiedział na list Szeptyckiego w sprawie jedności między innymi tymi słowy:

„Zawsze miałem szerokie i wolne poglądy na sprawy, które wielu postrzegano bardzo ciasno, ślepo ustępując miejsca autorytetom. Dlatego nie tylko jako obywatel, ale również jako teolog dobrze Was (tzn. Szeptyckiego – przyp. M.W.) rozumiem i postulaty zawarte w waszym liście uważam za możliwe do realizacji. Ale byłoby to realne, gdyby tylko nas dwóch było na świecie. Dobrze pamiętam fantazję rosyjskiego filozofa Sołowjowa na temat pojednania przedstawicieli wyznań chrześcijańskich przed końcem świata i myślę, że ta fantazja niewiele odstaje od rzeczywistości”<sup>16</sup>.

A oto, jakie świadectwo moralności wystawił w lutym 1942 roku jedne-  
mu ze swoich parafian proboszcz grekokatolickiej parafii w Kijowie:

„Ze strony grekokatolickiej kancelarii parafialnej przy cerkwi św. Oleksandra w Kijowie poświadczą się, że Oleksij Zaremba jest człowiekiem o wysokim morale. Jeszcze we Włodzimierzu na Wołyniu należał on do grupy zwolenników św. Zjednoczenia i tam, zaznajomiony z pracą Włodzimierza Sołowjowa pt. *Kościół Powszechny*, tak szczerze przejął się ideą zjednoczenia ukraińskich Kościołów, że cały oddał się pracy nad realizacją woli Chrystusa i jego testamentu: «Aby wszyscy byli jedno»”<sup>17</sup>.

Tak więc – jak to już zostało wcześniej powiedziane – myśl ekumeniczna Sołowjowa i Szeptyckiego ma z sobą wiele wspólnego. Nie znaczy to jednak, że nie można dostrzec drobnych z pozoru, ale bardzo istotnych różnic w koncepcjach i sposobie pojmowania spraw związanych z jednością Kościoła Powszechnego oraz z miejscem i rolą Rosji i, szerzej, bizantyńsko-ruskiego prawosławia w jego ramach.

Na przykład można zauważyć odmienny sposób pojmowania przez obydwo myślicieli znaczenia dziedzictwa Rusi Kijowskiej dla kulturowego

<sup>14</sup> List od o. I. Klywaka z 22.08.1918 r. [w:] *Церква і церковна єдність...*, op.cit., s. 155.

<sup>15</sup> List do metropolity A. Chrapowickiego z 2.11.1903 r. [w:] *Несколько слов в защиту...*, op.cit., s. 90.

<sup>16</sup> List do metropolity Oleksija z 16.06.1942 r. [w:] *Церква і церковна єдність...*, op.cit., s. 435.

<sup>17</sup> Świadectwo moralności wydane... [w:] *Церква і церковна єдність...*, op.cit., s. 455–456.

oblicza wschodniej Słowiańszczyzny przełomu XIX i XX wieku. Zgodnie odwoływali się oni do epoki państwa pierwszych Rurykowiczów – jako okresu, w którym ziemie ruskie stały się pełnoprawnym uczestnikiem europejskiej cywilizacji chrześcijańskiej. Podkreślali, że w roku 988 chrześcijaństwo na Rusi zagościło w swej czystej, wzorcowej formie, nieskażonej jeszcze przez rozłam.

Sołowjow uważał św. Włodzimierza za władcę prawdziwie chrześcijańskiego, który przez chrzest nie tylko wprowadził na ziemie ruskie nowy zewnętrzny rytuał religijny, ale również zaszczerpił nowe, uniwersalne wartości. Rosyjski filozof wymieniał wśród nich między innymi: umiłowanie pokoju, wyrzeczenie się przemocy, poszanowanie życia ludzkiego<sup>18</sup>.

Szeptycki, który głosił potrzebę powrotu do bizantyńsko-ruskich korzeni, stawiał za wzór „wiarę św. Włodzimierza i metropolity Ilariona, wiarę Kościoła Powszechnego, wiarę siedmiu pierwszych Soborów Powszechnych”<sup>19</sup>.

Rus Kijowska była bliska obydwu myślicielom, gdyż zachowała swą wschodniosłowiańską tożsamość, a potęgę zbudowała na otwartych i stałych związkach z Zachodem, nawiązała z nim partnerskie stosunki tak w sferze politycznej, jak i duchowej.

Sołowjow jednak starał się wpleść dziedzictwo Rusi Kijowskiej w cykl rozwojowy państwa rosyjskiego, zgodnie z popularnym stereotypem, który każe traktować państwo moskiewskie jako kontynuatora władzy zwierzchniej nad ziemiami ruskimi sprawowanej niegdyś przez Kijów. Wiązało się z tym prawo do dziedziczenia kultury duchowej po św. Włodzimierzu, Jarosławie Mądrym, Ilarionie i Włodzimierzu Monomachu. W efekcie taki tok myślenia skłonił Sołowjowa do zrównania z sobą dokonania Chrzcziciela Rusi i Piotra Wielkiego. Łączyć ich obu miała, według rosyjskiego filozofa, postawa otwartości wobec europejskiego Zachodu.

Tymczasem dla Szeptyckiego tradycja związana ze św. Włodzimierzem była gwarancją zachowania związków Ukrainy z Zachodem, ale również zapewniać miała zachowanie odrębności wobec „azjatyckiej” duchowości rosyjskiej. Lwowski metropolita, wspominając o znaczącej roli, jaką w zawarciu unii florenckiej odegrał metropolita kijowski Izydor, tłumaczył jego postępowanie jako konsekwencję żywotności tradycji Włodzimierza Wielkiego.

„Na Ukrainie – pisał Szeptycki do ukraińskiej inteligencji prawosławnej – tak jak dzisiaj, tak i wówczas, co bardziej rozumni ludzie widzieli, że przyszłość narodu zależy od podtrzymania związków z Zachodem, bo tylko te więzi są w stanie w wystarczającym stopniu odgrodzić naród od sąsiadów z północy i północnego zachodu. Rozumieli oni, że jedynie więź oparta na religii może zabezpie-

<sup>18</sup> Zob. *Несколько слов в защиту Петра Великого* [w:] *Собрание сочинений Вл.С. Соловьёва*, Санкт-Петербург b.d.w., T. V, s. 145; *Византизм и Россия* [w:] *Собрание сочинений...*, op.cit., s. 517.

<sup>19</sup> List od abpa I. Ohijienka, z 21.10.1941 r. [w:] *Церква її церковна єдність...*, op.cit., s. 289.

czyć na przyszłość nasze związki z kulturą Zachodu, bo Zachód nie będzie uważać nas za swoich, dopóki wyznaniowo będziemy związani z Azją”<sup>20</sup>.

Analiza myśli A. Szeptyckiego prowadzi do wniosku, że wykluczał on, by rosyjska duchowość, zwłaszcza w swej zinstytucjonalizowanej i widzialnej formie – Cerkwi prawosławnej – była naturalną konsekwencją dziejowej ewolucji tradycji i wartości zaszczerpionych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa na Rusi w Kijowie.

Zarówno Sołowjow, jak i Szeptycki kładli nacisk na powrót do wyidealizowanej tradycji Rusi Kijowskiej. Jednak wydaje się, że według lwowskiego metropolity Rosja znajdowała się o wiele dalej od tego ideału, niż sądził autor *Krótkiej opowieści o Antychryście*. Można się o tym przekonać, analizując stosunek obydwu rzeczników pojednania katolicko-prawosławnego do postaci Piotra Wielkiego.

Sołowjow starał się wyprowadzić analogię między dokonaniem Włodzimierza Wielkiego czy Włodzimierza Monomacha a działalnością zwycięzcy spod Połtawy. Piotr Wielki był dla Sołowjowa przede wszystkim tym władcą, który przerwał samobójczą – jak uważał filozof – tradycję rosyjskiego izolacjonizmu. Ona to doprowadzić miała, jego zdaniem, do dechrystianizacji państwa moskiewskiego. Sołowjow uważał, że Piotr I stanął przed zadaniem przełamania „ściany, która oddzielała Rosję od cywilizacji”<sup>21</sup>, że musiał „zniszczyć porządek intelektualny i życiowy oparty na pogańskim odosobnieniu”<sup>22</sup>. Dzieło Piotra Wielkiego było – jak mniemał rosyjski filozof – trwałe i nieodwracalne.

„Jakie by nie były późniejsze reakcje, nie będą one w stanie zawrócić Rosji z drogi, na którą skierował ją Piotr – twierdził – Niezależnie od tego, co będą mówić i knować ludzie zaślepieni i niegodziwi, Ruś moskiewska została pogrzebana i już nie wstanie”<sup>23</sup>.

Tak więc w ujęciu Sołowjowowskim Piotr I miał na nowo ucywilizować Rosję (Ruś?) po barbarzyńskim okresie Rusi Moskiewskiej, której symbolem był Iwan Groźny. Dokonać się to miało dzięki ponownemu otwarciu państwa carów na świat zewnętrzny, przede wszystkim zachodni.

Sołowjow starał się przy tym przedstawić woluntarystyczną wizję Piotra Wielkiego, jako władcy, który podejmując wielkie wyzwania, nie do końca zdawał sobie sprawę z wszystkich konsekwencji swych poczynań. Nie zastanawiał się on nad nimi, nie poddawał jakiegś racjonalnej analizie. Przyczyną podejmowanych działań była wola samodzierzcy, który bardziej czuł, niż rozumiał, że decyzje, które podejmuje, są zbawienne dla Rosji. Sołowjow

<sup>20</sup> Odpowiedź metropolity Szeptyckiego prawosławnym Ukraińcom [w:] *Церква і церковна єдність...*, op.cit., s. 425.

<sup>21</sup> *Несколько слов в защиту...*, op.cit., s. 159-160.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem.

twierdził wprost, że imperator był „ogromną, ucieleśnioną w konkretnej ludzkiej postaci siłą, żywiołem”<sup>24</sup>.

Autor dzieła *Rosja i Kościół Powszechny* zdawał się mierzyć wielkość i znaczenie Piotra I przede wszystkim za pomocą jego zasług dla imperium rosyjskiego. Był przekonany, że ma ono przed sobą wielkie zadanie do wypełnienia – urzeczywistnienie ideału państwa chrześcijańskiego<sup>25</sup>.

Zdaniem Sołowjowa, geniusz Piotra Wielkiego miał się również przejawić w sferze życia religijnego i kościelnego. Rosyjski filozof cenił tego władcę za to, że w miejsce patriarchy Cerkwi prawosławnej utworzył św. Synod jako władzę zwierzchnią. Uważał ten krok za zbawienny dla Cerkwi rosyjskiej, gdyż dzięki niemu, jakoby, udało się zażegnać widmo ogólnego zamętu, który groził cesarstwu w następstwie konfrontacji tradycjonalistów – staroobrzędowców ze zwolennikami reform Nikona. Niewątpliwie powstanie św. Synodu było formalnym potwierdzeniem istniejącego w Rosji systemu cesaropapizmu.

pozytywny stosunek do tzw. Cerkwi synodalnej skłaniał Sołowjowa do przekonania, że aby zostać katolikiem (to znaczy członkiem Kościoła Powszechnego, którego zwierzchnikiem ziemskim był papież), wystarczy szczerze tego pragnąć wewnątrz, natomiast samo wystąpienie z tejże Cerkwi nie jest konieczne<sup>26</sup>.

Pogląd taki był nie do przyjęcia dla metropolity Szeptyckiego. On, w przeciwieństwie do rosyjskiego orędownika jedności chrześcijaństwa, miał jak najgorsze zdanie na temat Cerkwi synodalnej. Swój punkt widzenia wyłożył chyba najbardziej dobitnie w czasie słynnego kazania w cerkwi Uspenskiej we Lwowie w 1914 roku. Zwierzchnik Cerkwi greckokatolickiej w Galicji powiedział wówczas między innymi:

„Oni (to znaczy Rosjanie – przyp. M.W.) nazywają siebie «prawosławnymi» i my jesteśmy «prawosławni». Ale nasze prawosławie jest kościelne, a ich prawosławie jest państwowe, że tak powiem «urzędowe» (a więc carskie). To znaczy, że oni opierają swoje prawosławie na sile państwa, a my znowu czerpiemy tę siłę z jedności z Kościołem katolickim”<sup>27</sup>.

Model zwierzchnictwa władzy świeckiej nad duchowną, według którego funkcjonowała rosyjska Cerkiew synodalna, przeczył podstawowym założeniom relacji państwo – Kościół, którymi posługiwał się Szeptycki. Podkreślał on wielokrotnie, że jakkolwiek Kościół i państwo mogą i powinny być z sobą wielorako powiązane, to jednak religia w swej zinstytucjonalizowanej formie nie może być podporządkowana machinie państwowej. W tym względzie Szeptycki reprezentował odrębną od rosyjskiej, prawosławną tradycję ziem „południowo-zachodnio-ruskich”, a więc obszaru ortodoksji

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> List A. Szeptyckiego z 22.12.1913 r., op.cit., s. 58–59.

<sup>27</sup> *Спомини з терпивої дороги*, Львів 1917, s. 31–32.



kijowskiej. Podkreślał przy tym, że tradycja ta została przekreślona i zduszona przez długotrwałą dominację na tych ziemiach „niekanonicznej instytucji ustanowionej przez Piotra I”<sup>28</sup>.

Według lwowskiego metropolity, car reformator, tworząc Cerkiew synodalną, pogrzebał ostatecznie prawdziwą bizantyńsko-ruską tradycję ortodoksyjną. Uważał on cara rosyjskiego za władcę pseudoprawosławnego, za człowieka, który sam siebie postawił nie tyle ponad, co poza Kościołem<sup>29</sup>.

Szeptycki twierdził, że jedność rosyjskiej ortodoksji pod zwierzchnictwem Św. Synodu była bardzo złudna i powierzchowna. Jego zdaniem, monolit ten sztucznie podtrzymywały carskie ukazy, gdy tymczasem w rzeczywistości targaly nim wewnętrzne rozłamy i podziały. Według unickiego metropolity, Piotr I utworzył w istocie partykularny Kościół narodowy, który choć miał aspiracje do bycia Kościołem Powszechnym, w rzeczywistości do niego nie należał<sup>30</sup>.

Szeptycki nie odrzucał obrządku, zwyczajów i tradycji prawosławia rosyjskiego; co więcej, uważał, że zachowało ono wiele elementów, które gdzie indziej zostały zapomniane i dlatego zasługują na troskliwą ochronę. Nie akceptował natomiast zupełnie samej instytucji Cerkwi w Rosji, której kształt nadały reformy Piotra Wielkiego.

Wydaje się, iż podjęta przez Sołowjowa próba odszukania jakichś analogii między chrześcijańskością a europejskością sposobu sprawowania władzy przez św. Włodzimierza i Piotra Wielkiego zdaje się świadczyć albo o dosyć ryzykownej próbie naginania historii do doraźnych potrzeb, albo, co może jest bardziej prawdopodobne, o zupełnie odmiennym, w porównaniu do Szeptyckiego, wielkoruskim właśnie pojmowaniu sensu duchowej spuścizny Rusi Kijowskiej.

Ktoś może zarzucić Szeptyckiemu, że jego awersja do postaci Piotra Wielkiego i jednoczesna admiracja dawnej Rusi Kijowskiej wynikały z pobudek narodowych, że patrzył on na historię przez pryzmat ukraińskich aspiracji narodowych. Ale czyż z kolei snute przez Sołowjowa cokolwiek na siłę paralele pomiędzy Chrzcicielem Rusi a Piotrem I i doszukiwanie się jakiegoś duchowego powinowactwa pomiędzy tymi dwoma postaciami nie potwierdzały kolejny raz słuszności tezy postawionej przez Czaadajewa, który w swym *Pierwszym liście filozoficznym* dzieje Rosji interpretował w następujący sposób:

„Najpierw brutalne barbarzyństwo, potem ordynarna ciemnota, następnie obce panowanie, okrutne i ponizające, którego ducha odziedziczyła późniejsza nasza władza – oto smutna historia naszej młodości. (...) Żadnych pięknych wspomnień, żadnych wdzięcznych wyobrażeń w pamięci narodu, żadnych wielkich pouczeń w jego legendach. Proszę ogarnąć wszystkie stulecia, któreśmy

<sup>28</sup> List od abpa I. Ohijenka, op.cit., s. 289.

<sup>29</sup> List metropolity Szeptyckiego do dra Stachowskiego z 17.06.1942 r. [w:] *Церква її церковна єдність...*, op.cit., s. 449.

<sup>30</sup> *Із Декрету Архієп. Собору* [w:] *Церква її церковна єдність...*, op.cit., s. 379–380.

przeżyli, całą przestrzeń, którą zajmujemy – nie znajdzie Pani ani jednego milego sercu wspomnienia, ani jednego czcigodnego zabytku, który by mówił nam dobitnie o przeszłości, odtwarzał ją przed nami w sposób żywy i malowniczy”<sup>31</sup>.

Czyż łączenie z sobą postaci Włodzimierza Wielkiego i Piotra I nie świadczyło o rozpaczliwym poszukiwaniu przez Sołowjowa tych „miłych sercu wspomnień” nawet za cenę naginania faktów i historii?

Rosja Piotra I nie była przygotowana na otwarcie na Zachód, była niezdolna do partnerskich kontaktów z Europą Zachodnią – przynajmniej w takim wymiarze, w jakim się to odbywało przez stulecia na terenach oddziaływania kijowskiego modelu ruskości (tak zwana Ruś południowo-zachodnia). Zresztą Sołowjow zdawał sobie sprawę z odmienności dróg rozwojowych Rusi Moskiewskiej („Wielkiej Rusi”) i Rusi Kijowskiej („Małej Rusi”). Postawił jednak bardzo ryzykowną tezę, że przyłączenie „Ukrainy i Małorosji” do państwa moskiewskiego zakończyło szczęśliwie okres „dojrzenia” Rosji. Twierdził, że to przyłączenie „spoilo dwie podstawowe odmiany ludu ruskiego, a określenie cara samodzierżcy całej Rusi przestało być pustym tytułem”<sup>32</sup>.

Sołowjow więc zdawał się przypisywać państwu rosyjskiemu i jego władcom jakieś uniwersalne i panruskie przymioty, które miałyby być im dane w sposób naturalny. Dla Szeptyckiego natomiast, w sferze religijnej, która go głównie interesowała, przyłączenie Ukrainy do Rosji oznaczało przede wszystkim, że prawosławie kijowskie, z całym swoim specyficznym bogactwem kulturowym, które decydowało o jego oryginalności, dostało się bezpośrednio pod zwierzchnictwo Cerkwi moskiewskiej (później synodalnej). Ta natomiast dążyła do unifikacji całej przestrzeni ruskiego prawosławia według narzuconych przez siebie wzorców. W efekcie prowadziło to, według Szeptyckiego, do zniszczenia jednej z podstawowych – ukraińskiej – odmian ruskiej tożsamości, o których wspominał Sołowjow.

W XIX i XX stuleciu na obszarze wschodniej Słowiańszczyzny, szczególnie w Rosji i na Ukrainie, rozgorzały dyskusje i spory nad własną tożsamością. Wiązały się one zarówno z próbami określenia swego miejsca na linii między europejskim Wschodem i Zachodem, jak i z procesami narodotwórczymi. Bardzo często w tych rozważaniach i polemikach wpływał problem oceny tak zwanego „bizantynizmu”.

Najogólniej rzecz ujmując, przez „bizantynizm” można rozumieć obecność w życiu społecznym, politycznym, kulturalnym i religijnym elementów zaczerpniętych z dorobku cywilizacji Cesarstwa Wschodniorzymskiego. Na przełomie XIX i XX wieku rozgorzały spory na temat roli, jaką w życiu Rosjan i Ukraińców odegrały pierwiastki bizantyńskie. Co do tego, czy związki wschodniej Słowiańszczyzny z Bizancjum były dobrodziejstwem, czy też przekleństwem – zdania były podzielone. Sołowjow i Szeptycki również włączyli się w tę dyskusję.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 74.

<sup>32</sup> *Несколько слов в защиту...*, op.cit., s. 150.

Między innymi starali się oni dociec, co dobrego i co złego ruskie chrześcijaństwo odziedziczyło po konstantynopolitańskim cesarstwie i patriarchacie. Szukali odpowiedzi na pytanie o konsekwencje, jakie pociągnął za sobą fakt, iż Dobra Nowina dotarła na Ruś właśnie z Bizancjum, ze Wschodu.

Porównanie związanych z tą tematyką rozważań Sołowjowa i Szeptyckiego musi doprowadzić do wniosku, że samo pojęcie „bizantynizm” jest wieloznaczne i można je rozmaicie rozumieć i interpretować. Co za tym idzie, również wnioski dotyczące roli, jaką kultura bizantyńska odegrała w kształtowaniu wschodniosłowiańskiej chrześcijańskiej tożsamości, mogą być niejednakowe.

Autor dzieła *Rosja i Kościół Powszechny* uznawał, że Bizancjum pośredniczyło w przekazywaniu na Ruś pewnych „wiecznie istotnych form duchowych”, ale według niego razem z nimi miały zostać również przeszczepione pewne „formy lokalne, przejściowe”, które błędnie utożsamiano tak w Bizancjum, jak i później na Rusi z formami wiecznymi, uniwersalnymi<sup>33</sup>. Generalnie jednak, w Sołowjowowskich rozważaniach historiozoficznych przeważają opinie nieprzychylnie „bizantynizmowi”. Przede wszystkim rosyjski filozof uważał, że bizantynizm oznacza powierzchowność, formę bez treści. Twierdził on, że formalnie w Bizancjum obowiązywały chrześcijańskie normy i nakazy, ale nie zostały one wprowadzone w życie.

Wiara w Cesarstwie Wschodniorzymskim, według Sołowjowa, była

„(...) przedmiotem ich (tzn. ludzi w Bizancjum – przyp. M.W.) rozumowego uznania i czci oddawanej w liturgii, ale nie była naczelną zasadą w życiu. Szczęcąc się swoją prawowiernością i pobożnością, nie chcieli zrozumieć tej prostej i oczywistej prawdy, że prawdziwa prawowierność i pobożność wymaga, abyśmy choć trochę dostosowali swoje życie do tego, w co wierzymy i co czcimy – oni nie chcieli zrozumieć, że prawdziwe pierwszeństwo przysługuje państwu chrześcijańskiemu przed innymi tylko o tyle, o ile jest ono urządzone i rządzone w duchu Chrystusowym”<sup>34</sup>.

Wielkość św. Włodzimierza miała polegać, według Sołowjowa, właśnie na tym, że władca ów przyjęcia chrztu nie potraktował jako zwykłej formalności, ale normy i wartości związane z nową religią rzeczywiście wcielił w życie i kierował się nimi w swych rządach<sup>35</sup>.

W późniejszych wiekach nie znalazł on jednak godnych naśladowców i w czasach Cesarstwa Rosyjskiego jego więzi z Bizancjum, zdaniem Sołowjowa, miały być przyczyną izolacji państwa carów od reszty Europy i skłócenia rosyjskiej Cerkwi z chrześcijaństwem łacińskim, co w konsekwencji uniemożliwiało odzyskanie łączności z Kościołem Powszechnym.

W Sołowjowowskim ujęciu prawosławie moskiewskie miało być ofiarą knozań „Greków”, którzy poświęcili jedność Kościoła Powszechnego dla realizacji swych partykularnych ambicji. Rosyjski filozof, podobnie jak Szep-

<sup>33</sup> G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992, s. 33.

<sup>34</sup> *Византизм и Россия*, op.cit., s. 514.

<sup>35</sup> *Несколько слов в защиту...*, op.cit., s. 145.

tycki, uważał, że eksponowane od stuleci kwestie sporne pomiędzy prawosławiem a katolicyzmem z dogmatycznego punktu widzenia nie stanowią żadnego problemu, wynikają natomiast z zacierzenia ortodoksyjnych elit – wyższej hierarchii i teologów. Jednak, w odróżnieniu od lwowskiego metropolity unickiego, Sołowjow twierdził, że prawosławne elity w Rosji są takie, a nie inne, bo ukształtowały się pod wpływem „Greków” i Bizancjum. W swym dziele *Rosja i Kościół Powszechny* pisał on między innymi, że

„(...) kler (który z początku rekrutował się spośród Greków) i nauka kościelna akceptują zgubny spadek po Focjuszu i Kelularisie jako integralną część prawdziwej religii. Ta pseudoortodoksja naszej szkoły teologicznej, która nie ma nic wspólnego ani z wiarą Kościoła Powszechnego, ani z pobożnością ludu ruskiego, nie zawiera ani jednego elementu pozytywnego: są to jedynie negacje sformułowane w sposób arbitralny dla z góry powziętego celu”<sup>36</sup>.

W tej samej rozprawie Sołowjow stwierdził, że Cerkiew rosyjska stara się zachowywać dystans wobec Konstantynopola i Greków, ponieważ kontakty z nimi mogą, jego zdaniem, prowadzić jedynie do pogłębienia przepaści między nią a Kościołem Powszechnym. Rosyjski filozof pisał wręcz o nienawiści między Rosjanami a Grekami, która powodowała, że łączność między obydwojoma wspólnotami ortodoksyjnymi była iluzoryczna i „wisiała na włosku”<sup>37</sup>.

Wydaje się, że Sołowjow przypisywał wpływom bizantyńskim szczególnie destrukcyjną rolę w życiu wschodniego chrześcijaństwa. Utożsamiały one, jakoby, nacjonalizm grecki, który ścierać się miał z rodzimym nacjonalizmem rosyjskim.

Według rosyjskiego filozofa, Ruś Kijowska była bliska ideałowi państwa chrześcijańskiego, ale później w epoce supremacji Rusi Moskiewskiej ideał ten się zdegenerował. Ustąpić on miał miejsca bizantyzmowi, który zatryumfował we wszystkich dziedzinach życia i w konsekwencji doprowadził do izolacji Rosji od Zachodu. Ponownie więzi z Zachodem starał się, według Sołowjowa, odnowić Piotr Wielki.

W swych śmiałych tezach historiozoficznych Sołowjow zawarł jedną szczególnie cenną uwagę. Stwierdził mianowicie, że wpływy bizantyńskie niekoniecznie muszą być groźne – pod warunkiem, że będą one równoważone przez równoczesne oddziaływanie Zachodu<sup>38</sup>.

Rzeczywiście, wydaje się, że stały i w miarę naturalny kontakt z europejskim łańciskim Zachodem jest skutecznym panaceum na ewentualne dewiacje, które mogą się rodzić na obszarach bizantyńsko-ruskich w wyniku niczym nieograniczonej dominacji wzorców kulturowych przejętych z Konstantynopola. Gdy powstają warunki do swobodnego przenikania się nawzajem pierwiastków kultury europejskiego Wschodu i Zachodu, bizantyń-

<sup>36</sup> V. Soloviev, *La Russie...*, op.cit., s. 18.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 61.

<sup>38</sup> *Несколько слов в защиту...*, op.cit., s. 147.

ska tradycja przestaje być ciężarem, a zamiast tego zaczyna wzbogacać tożsamość jednostek, które znajdują się w zasięgu jej oddziaływania. W naturalny więc sposób ich spojrzenie na dziedzictwo bizantyńskie będzie nieco odmienne i bardziej przychylne niż Sołowjowowskie, które kształtowało się mimo wszystko w warunkach izolacji i nieufności wobec łacińskości i Zachodu.

O różnicy tej można się przekonać, analizując podejście metropolity Szeptyckiego do problemu „bizantynizmu”. Jego duchowość była właśnie owocem wielowiekowego mieszania się i syntezywania kultury bizantyńsko-ruskiej i łacińsko-polskiej w warunkach stworzonych przez niegdysiejszą Rzeczpospolitą Obojga Narodów. To na jej terenie działali między innymi: Piotr Mohyla, Jozafat Kuncewicz, Welamin Rutski, którzy udowodnili, że można z powodzeniem bronić swej wschodniochrześcijańskiej, bizantyńsko-ruskiej tożsamości, nie izolując się jednocześnie od Zachodu. Aby bardziej przybliżyć ten fenomen, warto przywołać bardzo trafne spostrzeżenie Jerzego Nowosielskiego, który zwrócił uwagę na specyficzną rolę, jaką we wschodniosłowiańskiej rzeczywistości pełniła kultura bizantyńska. Uważa on mianowicie, że kultura bizantyńska stanowi swego rodzaju uspiiony potencjał, który pozostaje w stanie inercji, dopóki nie zetknie się z oddziaływaniem, ekspansją kultury łacińskiej. To zetknięcie stanowi bodziec, który uaktywnia potencjalne możliwości drzemące w dziedzictwie bizantyńskim. Nowosielski twierdzi, że

„(...) wszystkie istotne cechy świadomości artystycznej, kulturalnej, duchowej Bizancjum zawsze przejawiają się aktywnie dopiero w kontakcie z opozycyjnymi elementami zachodnimi. Każdy kontakt świadomości bizantyńskiej ze świadomością zachodnią jest niesłychanie płodny kulturowo. Bo zmusza niejako tę świadomość bizantyńską do samookreślenia się, do wyjawienia *explicitie* swoich właściwości. Mamy tu do czynienia z pewną jednością kulturową. Bizancjum bez Zachodu byłoby niczym. Byłoby jakimś zastygłym obszarem kulturowym. Bizancjum ma sens i staje się aktywne, oddziałuje, staje się samo sobą niejako dopiero w zetknięciu – takim czy innym, złym czy dobrym, nawet najbardziej tragicznym – z Zachodem. Wtedy pewne elementy świadomości ożywają, stając się wspólnym udziałem myślenia zachodniego i wschodniego”<sup>39</sup>.

Nieprzypadkowo więc Szeptycki, który dosyć często odwoływał się do postaci Mohyły i Rutskiego, również zwrócił się w stronę „bizantynizmu”, co jednak wcale nie skonfliktowało go ani ze światem zachodnim, jeśli chodzi o sferę kulturową, ani z Kościołem Powszechnym, gdy chodzi o sferę religijną.

Na obszarze dawnej Rzeczypospolitej kultura bizantyńska permanentnie stykała się z Zachodem. W jej warunkach powstała odrębna od moskiewskiej ruska formacja kulturowa. Z jej dorobku czerpał A. Szeptycki. Obserwując przebieg procesu jej formowania, nietrudno było zauważyć, że nad-

<sup>39</sup> Z. Podgórzec, *Wokół ikony. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Warszawa 1985, s. 36–37.

miar wpływów okcydentalnych, ich zbytńia przewaga nad elementami tradycji wschodniej może mieć podobnie katastrofalne skutki dla ruskiej tożsamości, co dominacja „bizantynizmu”, której widmo, zgodnie z poglądami Sołowjowa, ciążyło nad Rusią Moskiewską i z którym Rosja borykała się do czasów współczesnych filozofowi.

Podczas gdy Sołowjow utyskiwał na obecny w rosyjskim życiu „bizantyzm”, Szeptycki rzucił w podległej mu Cerkwi unickiej hasło powrotu do wschodnich korzeni. Nie znaczy to bynajmniej, że przymykał oczy na negatywną rolę, jaką w kontekście jedności chrześcijaństwa odegrali patriarchowie konstantynopolitańscy. Podkreślał, że ten grzech wobec Kościoła Powszechnego należy z całą mocą potępić. Uważał jednak, że fakt ów nie powinien przesłaniać pozytywnej roli, jaką Bizancjum odegrało w procesie rozwoju ruskiej tożsamości i duchowości. Szeptycki, podobnie zresztą jak Sołowjow, podkreślał doniosłość faktu, że to właśnie z Bizancjum dotarło na Ruś chrześcijaństwo, że stamtąd otrzymała ona swój obrządek, właściwy sobie sposób wyrażania i przeżywania wiary<sup>40</sup>. Późniejsze, smutne dla Kościoła wydarzenia, związane z klątwami, jakie na siebie rzucali patriarchowie Konstantynopola i Rzymu, nie były w stanie przysłonić faktu, że tradycja bizantyńska, przy właściwej jej interpretacji, pomimo wielu historycznych zakrętów, które przetrwała i które musiały odcisnąć na niej swe piętno, pozostawała nośnikiem wartości uniwersalnych, wspólnych dla wszystkich chrześcijan.

Szeptycki był przeciwnikiem absurdów, które wyrosły na gruncie owej tradycji, ale nie jej samej. Do tych wynaturzeń lwowski metropolita zaliczał między innymi „dogmatyzowanie obrzędów, przypisywanie dogmatycznego znaczenia formom obrzędowym”<sup>41</sup>. Przestrzegał również przed nadmiernym przywiązywaniem wagi do drobiazgów, niemających w zasadzie większego znaczenia (dla ilustracji, Szeptycki w jednym ze swych pism przywołał anegdotyczny przykład prawosławnego „batuszki” z carskich czasów, który z patosem przekonywał swych wiernych, że nawet szerokie rękawy jego szaty liturgicznej mają „dogmatyczne znaczenie”). Z takiego absurdalnego „bizantynizmu” należało się, zdaniem Szeptyckiego, leczyć, bowiem groził on popadnięciem z bizantynizmu „szerokich rękawów” w bizantyzm „wąskich rękawów”<sup>42</sup>.

To właśnie Szeptycki zainicjował zwrot Cerkwi greckokatolickiej w stronę tradycji wschodniej. Wyrażało się to w sferze czysto zewnętrznej, na przykład w sposobie dekoracji świątyń oraz w stroju kapłanów. Dotyczyło też, a może przede wszystkim, odrodzenia w Cerkwi unickiej duchowości wschodniej – poprzez przywrócenie czystości obrządku bizantyńsko-sło-

<sup>40</sup> A. Szeptycki, List pasterski do duchowieństwa Galicji z 13.04.1931 r. [w:] *Церква й церковна єдність...*, op.cit., s. 224.

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 225.

wiańskiego, czy też odrodzenia życia monastycznego według wschodnich wzorców. W jednym z pism unickiego metropolity czytamy:

„W odłączonych Kościołach wschodnich, w niejednym jeszcze miejscu monastycyzm rozkwita, strzegąc dawnych wzorców wschodniego ascetyzmu. W chrześcijaństwie wschodnim zachował się jeszcze duch modlitwy, jakaś mistyczna skłonność do surowego życia zakonnego. Wszystkie wschodnie ludy zachowały jakąś pochodzącą z dawnych czasów przychylność dla monastyrów i mnichów, dlatego życie zakonne może mieć, i z pewnością będzie miało do spełnienia bardzo ważne zadanie w dziele zjednoczenia Kościoła. (...) Jeżeli mamy kiedyś na Wschodzie wypełnić jakąś misję, to nasze życie zakonne musi we wszystkich jego formach osiągnąć, powiem śmiało – sto razy większą moc”<sup>43</sup>.

Szeptycki nie obawiał się zwrócić w stronę tradycji bizantyńskiej, ponieważ tu, gdzie działał, na tak zwanej Rusi południowo-wschodniej, czyli na obszarze prawosławia kijowskiego, tradycja wschodnia zawsze była odmiennie niż w Moskwie i na tak zwanej Wielkiej Rusi interpretowana i odbierana.

Uważał ponadto, że tradycja bizantyńska, wschodnia, może tak samo dobrze służyć realizacji idei osiągnięcia jedności chrześcijaństwa, jak tradycja łacińska, zachodnia. Co więcej, Szeptycki był przekonany, że bez przewyciężenia konfrontacyjnego i antynomicznego modelu relacji między tymi dwoma kręgami kulturowymi trudno będzie sobie wyobrazić zjednoczenie Kościoła Powszechnego.

Perspektywa ukraińska, czy też południowo-zachodnio-ruska, dała Szeptyckiemu nieco odmienne od Sołowjowowskiego spojrzenie nie tylko na spuściznę po Bizancjum, ale również na przyczyny podziału Kościoła. Lwowski metropolita eksponował wśród nich szczególnie destrukcyjną rolę Cerkwi rosyjskiej – zarówno w czasie istnienia patriarchatu moskiewskiego, jak i w okresie „synodalnym”. Naturalnie trudno byłoby mu ją winić za schizmę 1054 roku. Jednak uważał on, że konsekwentnie, w imię własnych partykularnych i egoistycznych interesów, podział ów był przez nią podtrzymywany i pielęgnowany. Nie dość, że sama nie chciała wyciągnąć ręki do zgody, to jeszcze przez stulecia przeciwdziałała inicjatywom, które stwarzały szansę zburzenia chociażby części muru, oddzielającego od siebie chrześcijan wschodnich i zachodnich. To właśnie rosyjska Cerkiew prawosławna, zwłaszcza w okresie synodalnym, świadomie i z premedytacją miała, zdaniem Szeptyckiego, utrzymywać elementy herezji, byleby tylko izolować się od Kościoła Powszechnego, a od chrześcijaństwa łacińskiego – przede wszystkim. Sytuację tę miała jeszcze pogarszać podległość Cerkwi rosyjskiej władzy świeckiej i służebność w stosunku do niej<sup>44</sup>.

Szeptycki był przekonany, że Cerkiew rosyjska zwulgaryzowała tradycję bizantyńską, do której się tak chętnie odwoływała. Tak więc nie samo dzie-

<sup>43</sup> List pasterski „Зближаються часи” z 26.11.1907 r. [w:] *Церква її церковна єдність...*, op.cit., s. 34–35.

<sup>44</sup> *Із Декрету Архієп. Собору...*, op.cit., s. 381.

dzictwo bizantyńskie, ale dewiacje, które na jego bazie wytworzyła rosyjska Cerkiew prawosławna, miały, według niego, uniemożliwiać odzyskanie pełnej komunii między ruską ortodoksją a Kościołem Powszechnym.

Szeptycki uważał, że dla osiągnięcia jedności chrześcijaństwa należy sięgnąć do jego uniwersalnych elementów, które są wspólne dla wszystkich wyznawców Chrystusa, niezależnie od ich przynależności konfesyjnej. Na gruncie europejskim nośnikami tych wartości uniwersalnych były dwie tradycje: bizantyńska i łacińska. Unicki metropolita wychodził z założenia, że pierwsza z nich, ów bizantyzm, ale w pozytywnym tego słowa znaczeniu, jest immanentnie wpisany w ruską – ukraińską czy też rosyjską – tożsamość i mentalność. Łacińskość, nic jej nie ujmując, na Wschodzie zawsze będzie odbierana jako element obcy. Dlatego myśląc o przygotowaniu podległej mu Cerkwi unickiej do działalności ekumenicznej na Wschodzie, chciał, by odzyskała ona swój pierwotny – bizantyńsko-ruski charakter, bez późniejszych łacińsko-polskich naleciałości<sup>45</sup>.

Bardzo wymowny jest nacisk, jaki metropolita Szeptycki kładł na osiągnięcie jedności przy jednoczesnym zachowaniu różnorodności języków, obrządków i kultur, które funkcjonują w obrębie świata chrześcijańskiego. Taki sposób myślenia o Kościele Powszechnym zaszczerpili na gruncie słowiańskim Cyryl i Metody. Ci dwaj misjonarze, zwani Apostołami Słowian, oraz ich działalność są chyba największym dobrodziejstwem, jakie otrzymała Ruś od Bizancjum. To oni przecież stworzyli obrządek bizantyńsko-słowiański. U jego źródeł leży idea zachowania własnej tożsamości kulturowej przez różnych członków Kościoła Powszechnego. Jej realizacja miała potwierdzić, że chrześcijaństwo jest religią, która przynosi ludziom przede wszystkim wolność. Wolność ma być spoiwem, które powinno łączyć członków Kościoła. Cyryl i Metody sprzeciwili się budowaniu jedności w oparciu o unifikację, sztuczne narzucanie jednolitych sztywnych szablonów.

Święty Paweł – „Apostoł Narodów” swą koncepcję głoszenia Dobrej Nowiny w zróżnicowanym świecie wyłożył w następujący sposób:

„Stałem się niewolnikiem wszystkich, aby tym liczniejsi byli ci, których pozyskam. Dla Żydów stałem się jak Żyd, aby pozyskać Żydów (...). Dla słabych stałem się słaby, by pozyskać słabych. Stałem się wszystkim dla wszystkich, żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych” (1 Kor 9, 19–22)<sup>46</sup>.

Tym wyznaczonym przez św. Pawła wzorem kierowali się w swej działalności na terenie Słowiańszczyzny Cyryl i Metody. Mówi się często o inkulturacji chrześcijaństwa, której na tym terenie dokonali Bracia Sołunscy. Aby osiągnąć zamierzony przez siebie cel, musieli oni stać się jednymi z tych, wśród których przyszło im żyć i pracować.

Tysiąc lat później młody Roman Szeptycki, przejęty swą wizją jedności Kościoła, postanowił poświęcić się jej realizacji na prawosławno-ruskim

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> Podaję za: J.S. Gajek, L. Górka, *W kręgu Światła Wschodu*, Warszawa–Lublin 1997, s. 30.



Wschodzie. Podobnie jak jego wielcy poprzednicy z Sołunia, przyjął kulturę, język i obrządek ludu, wśród którego i dla którego chciał żyć i działać. Przez całe życie usiłował dokonać inkulturacji idei jedności Kościoła Powszechnego na wschodnim, bizantyńsko-ruskim gruncie. Ta inkulturacja oznaczała umiejscowienie pewnych ogólnie uznanych i przyjętych wartości w konkretnych uwarunkowaniach kulturowych, a także – co było w czasach współczesnych Szeptyckiemu szczególnie istotne – w konkretnych uwarunkowaniach narodowościowych.

U podstaw przyjętego przez św. Pawła, Cyryla i Metodego oraz Andrzeja Szeptyckiego modelu przeszczepiania ogólnoludzkich, chrześcijańskich wartości leżało przekonanie, iż żaden naród, kultura czy język nie jest wybrany, a więc bardziej niż pozostałe predestynowany do głoszenia i wcielania tych wartości w życie.

Bracia Sołuńscy właśnie z Bizancjum przynieśli i zaszczepili na Rusi wartości uniwersalne, kościec chrześcijaństwa. Jeżeli Sołowjow mimo to widział w spuściźnie po Bizancjum przyczynę izolacji Rosji od Kościoła Powszechnego, to być może dlatego, że w Cerkwi rosyjskiej niewiele lub prawie nic nie przetrwało z cyrylometodiańskiego przesłania. Jakże często w czasach współczesnych Sołowjowowi obrządek bizantyńsko-ruski w rękach Cerkwi rosyjskiej stawał się narzędziem zniewolenia, a nie przejawem wolności. Trzeba jednak przyznać, że Sołowjow dostrzegał tę niebezpieczną tendencję i starał się na nią uwrażliwić czytelnika swych pism. Tak chyba można interpretować negatywne wypowiedzi autora dzieła *Rosja i Kościół Powszechny* na temat krwawych wydarzeń, do których doszło na Podlasiu przy okazji likwidacji Cerkwi unickiej na terenie Cesarstwa Rosyjskiego.

Mimo to wypada stwierdzić, że w Sołowjowowskim myśleniu o Kościele Powszechnym, a szczególnie o roli, jaką ma w nim do odegrania Rosja, zdaje się pokutować utopia narodu wybranego, który w szczególny sposób Opatrzność namaściła na zbawcę chrześcijaństwa<sup>47</sup>. Szeptycki, w odróżnieniu od filozofa rosyjskiego, był jak najdalej od tego rodzaju konstatacji. Stąd można więc wyciągnąć wniosek, że myśl ekumeniczna Sołowjowa była o wiele słabiej osadzona w tradycji cyrylometodiańskiej niż w przypadku lwowskiego metropolity unickiego.

Włodzimierz Sołowjow i Andrzej Szeptycki byli jednymi z pierwszych, którzy rozpoczęli żmudne dzieło przecierania ścieżek ekumenizmowi na słowiańskim Wschodzie. Spojrzenie Sołowjowa na sprawy Kościoła Powszechnego było na gruncie rosyjskim czymś więcej niż nowością. To było prawdziwe objawienie. Dotyczy to zwłaszcza jego fundamentalnej publikacji, która ukazała się za granicą – *La Russie et l'Eglise Universelle*.

Niebywała wręcz przenikliwość i przejrzystość myśli zawartych w tym dziele błędnie nieco w zestawieniu z treścią pism Sołowjowa, które ukazały się w Rosji. Bezgraniczne oddanie sprawie jedności chrześcijan, czy też – by

<sup>47</sup> G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow...*, op.cit., s. 127.

użyć języka samego filozofa - „wiecznie istotnym formom duchowym”, czasem przegrywa w nich niestety z postawą lojalistyczną, może nie tyle wobec władzy carskiej, ile wobec państwowości rosyjskiej. Można więc niekiedy odnieść wrażenie, że obywatel rosyjskiego imperium bierze w Sołowjowie górę nad prawosławnym chrześcijaninem.

Brak tu niestety miejsca, by rozważać genezę takiej ewolucji poglądów i postaw Sołowjowa - czy wynikała ona z nacisków władzy, z konformizmu filozofa, czy też może z jego autentycznych wewnętrznych rozterek.

Mimo to, inicjatorzy i uczestnicy ekumenicznych, prekursorskich podejmowanych na przełomie XIX i XX wieku, prób nawiązania partnerskich kontaktów między katolicyzmem a prawosławiem, w szczególności Cerkwią rosyjską, nader często przyjmowali za punkt odniesienia myśl Sołowjowa.

Przede wszystkim należał do nich Andrzej Szeptycki. A. Walicki bardzo trafnie zauważył, że

„(...) symboliczne jest to, że Sołowjowska wizja zjednoczenia Kościołów, przy zachowaniu ich odrębnej tożsamości kulturalnej, wywarła wpływ na galicyjskiego arystokratę, Andrzeja Szeptyckiego (który nigdy nie zapomniał swego spotkania z Sołowjowem w 1887 roku) i że to Szeptycki właśnie - już jako metropolita lwowski, duchowy przywódca ukraińskich unitów - patronował w roku 1917 narodzinom Kościoła grekokatolickiego w Rosji”<sup>48</sup>.

Trzeba by jednak pewną rzecz uściślić. Szeptycki nie naśladował Sołowjowa, bo po prostu nie musiał. Koncepcje ekumeniczne lwowskiego metropolity miały swe źródło w bizantyńsko-ruskiej duchowości kręgu kijowskiego, gdzie idee jedności chrześcijaństwa, które na gruncie rosyjskim sformułował Sołowjow, funkcjonowały już od dobrych kilku stuleci. Wykazane w skrócie różnice między koncepcjami Sołowjowa i Szeptyckiego świadczą o oryginalności myśli każdego z nich, o tym że do tych samych wniosków dochodzili oni odmiennymi, choć nieraz bardzo sobie bliskimi drogami.

Myśl ekumeniczna Sołowjowa i oddźwięk, z jakim się ona spotykała, utwierdziły natomiast Szeptyckiego w przekonaniu, że znajdzie on w Rosji partnerów do konstruktywnego dialogu na temat kształtu Kościoła Powszechnego i miejsca, jakie w nim powinno zająć chrześcijaństwo wschodnie. Potwierdzały również, że znowu pojawiła się nadzieja, iż Rosja wyrwie się z kulturowej i duchowej samoizolacji i letargu. I na tym chyba polega szczególnie związek pomiędzy myślą ekumeniczną rosyjskiego filozofa i ukraińskiego metropolity unickiego.

---

<sup>48</sup> Zob. referat A. Walickiego, *Iwan Gagarin: rosyjski jezuita i idee zjednoczenia Kościołów*, wygłoszony 20 XI 1999, niepublikowany, w posiadaniu autora.