

DOI: 10.31648/pw.8457

MAREK MELNYK

ORCID: <https://orcid.org/000-0003-2078-2874>

University of Warmia and Mazury in Olszyn

## **DIALOG PRAWOSŁAWNO-PROTESTANCKI NA ZIEMIACH RUSKICH I RZECZYPOSPOLITEJ (PRZEŁOM XVI I XVII W.)**

### **The Orthodox-Protestant dialogue in the Ruthenian territories of the Polish-Lithuanian Commonwealth (at the turn of the 16th and 17th centuries)**

**ABSTRACT:** The article presents the main directions of the “strategy” of the Orthodox and Protestant dialogue and cooperation in the Ruthenian territories of the Polish-Lithuanian Commonwealth (at the turn of the 16th and 17th centuries). This cooperation was undertaken too late. It took place at the time of the predominance of the counter-reformation camp in the Polish-Lithuanian Commonwealth. It had therefore an ad hoc character. At the same time, it was severely criticized. Describing the image of the Orthodox and Protestant cooperation inspired by political problems should be separated from strictly theological issues.

**KEYWORDS:** Orthodoxy, Protestantism, Catholicism, Counter-Reformation, Religious dialogue, Polish-Lithuanian Commonwealth

### **Wstęp**

Jedną z cech charakterystycznych Kościoła prawosławnego na ziemiach ruskich I Rzeczypospolitej był bezpośredni kontakt z wyznawcami Kościołów ewangelickich (Litak 2003, 178-184). Rodziło to przeważnie poczucie zagrożenia. Prawosławni obawiali się szerzenia „nowej wiary” na obszarze, gdzie dotychczas dominowali, a który i tak już był miejscem misyjnej ekspansji Kościoła katolickiego począwszy od drugiej połowy XIV w. (Mironowicz 2001; Naumow 2002). Mimo tego realnego zagrożenia prawosławni niejednokrotnie odnajdywali wśród ewangelików osoby gotowe do dialogu i współdziałania (Melnik 2018, 305-324). O tym, że dialog prawosławnych z protestantami nie był zjawiskiem odosobnionym, świadczą liczne przykłady współpracy na arenie politycznej, gdzie przedstawiciele obu wyznań udzielali sobie znaczącego wsparcia. Walka w obronie wolności wyznaniowej

umożliwiła współpracę o charakterze ponadkonfesyjnym. Oba wyznania walczyły o to samo. Miały tego samego przeciwnika – Kościół katolicki dążący do dominacji w Rzeczypospolitej (Melnyk 2005).

Celem niniejszego artykułu jest wskazanie przykładów współdziałania obu wyznań, które można określić mianem „dialogu”. Co rozumiemy pod tym pojęciem? Otóż jest ono bliskie komunikacji konfesyjnej. Obejmuje wszelkie próby przezwyciężenia obcości między podzielonymi wyznaniowo chrześcijanami. Pod względem metodologicznym prezentowane opracowanie ma charakter analizy z obszaru historii religii. Dialog między obu wyznaniem traktowany jest jako swoisty fonem religijny (Kłoczowski 1994). Postrzega się go jako doświadczenie religijne w ścisłym sensie – jako doświadczenie sacrum. Zakładamy, że doświadczenie różnorodnych prób przełamania barier konfesyjnych było doświadczeniem religijnym, a nie jedynie zjawiskiem społecznym, koniunkturalnym czy pragmatycznym.

## **Bractwa prawosławne**

Pierwszym prawosławno-ewangelickim „fenomenem dialogowym”, na który chcemy zwrócić uwagę, były świeckie wspólnoty religijne prawosławnych mieszczan – bractwa cerkiewne (Litak 1992, 223). Wydaje się, że ich pojawienie się wiązało się z współistnieniem z wyznawcami protestantyzmu. Bractwa prawosławne powstawały często pod patronatem ewangelickich możnowładców. Nastąpiło to w niezwykle trudnym okresie dla społeczności prawosławnej związanym z wprowadzaniem unii z Kościołem katolickim po 1596 r. (Kosman 1978). Ewangelicy występowali w roli promotorów prawosławia niejako z konieczności. Lecz zarazem podtrzymywali religijny ład (Degiel 2000). Przykładem tego typu działań jest inicjatywa księcia Janusza I Radziwiłła, który w dużym stopniu przyczynił się do rozkwitu bractwa prawosławnego przy cerkwi Przemienia Pańskiego w Słucku (Melnyk 2019).

Pojawiły się one wyraźnie w strukturze Kościoła prawosławnego metropolii kijowskiej na ziemiach ruskich w drugiej połowie XVI stulecia (Bieńkowski 1970, 781-1110). Dialog prawosławno-ewangelicki musiał odcisnąć swe piętno na rozwoju prawosławnych bractw (Ćwikła 2006, 127-145; 2011, 41-57). Nie dysponujemy „twardymi” faktami w postaci dokumentów zaświadczających kontakty między prawosławnymi mieszczanami a ewangelikami. Jednak należy zwrócić uwagę na zbieżność między rozwojem bractw prawosławnych będących wyrazem dążeń do reformy prawosławia a rozwojem protestantyzmu na ziemiach ruskich. Należy również porównać „synodalność” bractw z prawosławną zasadą eklezjalnej „soborowości” – uczestnictwa „całego” Kościoła w sprawowaniu władzy, a nie jedynie przesuwania jej na wyższą hierarchię (Melnyk 2018, 38-69).

## Literatura polemiczna

Nasz przegląd prób i przykładów dialogu ewangelicko-prawosławnego nie może pominąć ukazania współpracy ewangelików przy tworzeniu prawosławnej literatury antykatolickiej na przełomie XVI i XVII w. Zanim to jednak uczynimy, należy zwrócić uwagę na otoczenie przywódcy społeczności prawosławnej w Rzeczypospolitej – Konstantyna Ostrońskiego (1525-1607). Było to środowisko, gdzie współpracowali ze sobą zarówno prawosławni, jak i protestanci. Ostroński miał w swym otoczeniu protestantów, którzy władali sprawnie piórem i mogli być przez niego użyty do obrony prawosławia. Jednym z nich był dworzanin i bliski współpracownik Ostrońskiego – brat czeski Marcin Broniewski (1564-1624). Prawdopodobnie tutaj powstała myśl, by szukać pomocy u protestantów w walce z ekspansją Kościoła katolickiego (Kempa 2002, 61-65). W najbliższym otoczeniu Ostrońskiego musiało najwidoczniej istnieć środowisko ludzi gotowych do przekroczenia zasady tolerancji wyznaniowej i poszukiwania czegoś więcej, co umożliwiało zachowanie ponadkonfesyjnej tożsamości chrześcijańskiej (Moskałyk 2013). Dzięki niej można było być prawosławnym otwartym na dialog z protestantami, gotowość zawarcia kompromisów wyznaniowych, unikanie eskalowania doktrynalnych sprzeczności. Zatem w Ostrogu elity prawosławne próbowały przeciwstawić się ekspansji katolickiego chrześcijaństwa na ziemiach ruskich poprzez wykorzystanie protestanckiej literatury antykatolickiej. Można zapytać, czy było to możliwe jedynie ze względów praktycznych? Czy istniała współpraca pisarzy religijnych obu tradycji mimo tego, że prawosławie i poszczególne wyznania ewangeliczne reprezentowały radykalnie odmienne rozumienie doktrynalnej tradycji chrześcijaństwa? Otóż wbrew pozorom było to możliwe. Istniał bowiem wspólny konfesyjny przeciwnik obu wyznań – Kościół katolicki. Obrona przed jego ekspansją zrodziła potrzebę „sojuszu teologicznego” dyskryminowanych akatolików. Typowe dla ówczesnej teologii polemicznej protestantów i prawosławnych było podważanie eklezjologii katolickiej akcentującej nadrzędność władzy papieskiej i rozumienie Kościoła jako monarchii teokratycznej. Strona ewangelicka podawała w ten sposób prawosławnym argumenty pozwalające zwalczać propagandę unijną. Dotyczyło to szczególnie racji, które przyzywały na zwalczanie prymatu papieża przy pomocy argumentu, że jest on Antychrystem (Melnik 2001, 131). Dzięki temu obie strony mogły zgodnie potępić zasady doktrynalne unii brzeskiej z 1596 r. Jednak to współdziałanie stałoby się niemożliwe, gdyby nie Konstantyn Ostroński. Był on bowiem głównym i niestrudzonym promotorem idei współpracy prawosławnych i protestantów na polu religijnym i politycznym (Grabowski 1907, 141).

Najjaskrawszy jednak przykład współpracy obu wyznań na polu polemiki antykatolickiej to działalność brata czeskiego Marcina Broniewskiego, który na polecenie Konstantyna Ostrońskiego napisał pod pseudonimem Chrystofor

Philaleth antyunijny traktat pt. „Apokrisis abo odpowiedź na xiążki o synodzie brzeskim 1596...”. Dzieło stanowiło swoiste kompendium zawierające wszystkie najważniejsze argumenty przeciwko jedności prawosławia z Rzymem (Brückner 1896, 591). Broniewski przedstawił przy tym racje strony protestanckiej wykorzystywane w walce z katolicyzmem.

W tym miejscu należy przypomnieć, iż równoległe z zarysowaną apologetyczno-polemiczną współpracą wyznawców prawosławia i ewangelików istniała po obu stronach literatura propagująca wzajemną wyznaniową wrogość, obcość, wyższość. Wspominając o niej, pragniemy jedynie zaznaczyć, że zestawienie obu tych typów twórczości wskazuje jednak na wyjątkowość tradycji dialogowej w relacjach między obu wyznaniami. W ten sposób chcemy podkreślić, iż jej znaczenie nie było jedynie praktyczne. Może na tle całości literatury polemicznej dominującej w obu wyznaniach przedstawia się ona skromnie, lecz zaistniała i jest swoistym świadectwem możliwości przekroczenia – zdawałoby się, że niemożliwych do przewyciężenia – granic konfesyjnych. Dokonano w ten sposób zniwelowania instytucjonalnego ekskluzywizmu – uniwersalnego ze swej natury – chrześcijaństwa. Wskazywano, może bezwiednie, na istnienie ponadhistorycznych czy raczej metahistorycznych „wyższych pięt” tradycji chrześcijańskiej istniejących nad instytucjonalnymi podziałami, których znaczenie – widziane z tej perspektywy – mogło się wydawać doraźne i możliwe do przewyciężenia w przeszłości (Kita 2017).

Zauważyć jednak należy, że wspomaganie prawosławnej twórczości teologicznej w dziedzinie literatury polemicznej stosunkowo szybko zakończyło się już w pierwszej połowie XVII w. Było to związane zarówno z kryzysem struktur Kościołów protestanckich na ziemiach ruskich I Rzeczypospolitej, jak i z rozwojem prawosławnej myśli teologicznej. Przykładem tej zmiany jest los Melecjusza Smotryckiego. Ten wybitny polemista prawosławny swą konwersję na katolicyzm w 1628 r. uzasadnił obecnością w swej twórczości teologii Lutra i Kalwina (Smotrycki 1628). O to samo oskarżał nie tylko samego siebie, lecz także cały Kościół prawosławny. Dotyczyło ono bowiem również samego patriarchy konstantynopolitańskiego Cyryla. Jedynym wyjściem z tej sytuacji miało być uznanie zwierzchności Rzymu jako gwarancji przebywania w przestrzeni nieskażonej wiary chrześcijańskiej (Liedkie 2004, 59 i n.).

## Dogmaty wiary

Warto podkreślić, iż ten praktyczny dialog Kościołów prawosławnego i protestanckiego służący apologii prawosławia lub jego obrony przed ekspansją katolicyzmu próbowano przekształcić w trwałe, a nie jedynie tymczasowe i doraźne porozumienie istniejące jedynie dzięki wspólnemu wrogowi. Zatem szukano tego, co łączy oba wyznania na poziomie dogmatycznym. Przykładem takich działań

było wydanie w 1582 r. przez jezuitę Stanisława Sokołowskiego (1537-1593) dzieła „Censura Orientalis Ecclesiae. De praecipuis nostri seculi haereticorum dogmatibus”. Był to przekład z greki na łacinę listu patriarchy Jeremiasza II z 15 maja 1576 r., stanowiącego odpowiedź na augsburskie wyznanie wiary, przekazane mu do oceny przez teologów luteranckich z Tybingi w 1574 r. (Cichowski 1929).

W Rzeczypospolitej podjęto próbę sformułowania doktrynalnych podstaw obu wyznań pod koniec XVI w. Wskazują na to dwa fakty. Pierwszy z nich to udział specjalnego wysłannika Ostrogskiego na synodzie protestantów: luteranów, kalwinów i braci czeskich w Toruniu, który odbywał się od 21 do 26 sierpnia 1595 r. (Kempa 1997b, 39-40; Sławiński 2002, 348-360). Ostrogski skierował do nich specjalne pismo – „Instrukcja p. Łuszkowskiego od p. wojewody kijowskiego do Torunia na synod r. 1595 22 Augusti, która językiem ruskim była napisana, a na polski przetłumaczona” (Sipayło 1983, 596-599). Redagując ten dokument, posłużył się znaną już nam z wcześniej omawianej literatury polemicznej terminologią millenarystyczną. Co więcej, użycie jej powiązał z dążeniami unijnymi prawosławnych biskupów. Twierdził, iż jedność prawosławnych z Rzymem doprowadzi ich „[...] pod sprawę Antychrysta, wyłączając nas od Krysta”. Ostrogski proponował porzucenie „logiki” doktrynalnych sprzeczności na rzecz obrony zagrożonej wolności wyznaniowej. Możliwość jej utraty miała uświadamiać obu stronom, że są wyznawcami „tej samej wiary” (Kempa 1997a, 145-147). Nie można jednak nie zauważyć w posłaniu Ostrogskiego ścisłego związku pomiędzy religią a polityką. Książę pragnął scementować ewangelicko-prawosławny sojusz mający na celu przeciwstawienie się katolicyzmowi (Sławiński 2002, 352-353; Kempa 2007, 86-87).

W 1599 r. doszło do dogmatycznego uzgodnienia tego, co łączy oba wyznania. Nastąpiło to na zjeździe prawosławnych i protestantów w Wilnie od 15 do 20 maja 1599 r. Na tej podstawie nakreślono 18 „artykułów” – prawdy wiary, które mogą być uznane zarówno przez protestantów, jak i przez prawosławnych (Łukaszewicz 1835, 183-184). Redaktorzy tego dokumentu umiejętnie ominęli przeszkody: problemy kontrowersyjne dzielące obie tradycje (liturgia, kult obrazów, nauka o sakramentach, rozumienie tradycji). Nie wspominali ani słowem o tym, co dzieli. Zamiast tego zaproponowano, by rozmowy w Wilnie potraktować jako pierwszy etap dalekosiężnego procesu dialogu. W tym celu postulowano nawiązanie kontaktu z patriarchami: Konstantynopola – Mateuszem II i Aleksandrii – Melecjuszem Pigasem (1549-1601), wysyłając do tego ostatniego specjalny list (Kempa 2007; Bendza 1983, 193). W następnym roku zwolennicy dialogu obu wyznań otrzymali odpowiedź – list patriarchy Melecjusza Pigasa, przywieziony przez Cyryla Lukarisa (1572-1638), skierowany do ewangelików. Patriarcha Pigas odrzucił w nim myśl o pojednaniu obu wyznań na gruncie doktrynalnym. Takie stanowisko potwierdził Lukaris w rozmowie z Mikołajem Radziwiłłem „Sierotką” podczas swej obecności w Rzeczypospolitej w 1601 r. (Kempa 1997a, 161-162). Wobec powyższego Ostrogski – mimo swego chrześcijańskiego uniwersalizmu

i pragmatyzmu – pozostał wierny doktrynie prawosławnej. Zdecydowało to o ostatecznym fiasku rozmów doktrynalnych obu stron w Rzeczypospolitej. Zamiast tego kontynuowano współpracę polityczną w obronie swobód wyznaniowych. W ten sposób zakończył się niezwykle interesujący okres zbliżenia prawosławnych i ewangelików na gruncie ściśle teologicznym.

## Zakończenie

Przedstawione przykłady współpracy ewangelicko-prawosławnej, które były jednocześnie formą dialogu międzykonfesyjnego, służyły obronie prawosławia (Moskałyk 2013). Z tego powodu zostały one zredukowane do wymiaru praktycznego, chociaż próbowano przy tym powiązać to utylitarne rozumienie wzajemnych relacji z ich przeniesieniem na poziom teologiczny (Moskałyk 2006). Jednak dialog o charakterze doktrynalnym zakończył się niepowodzeniem. Podsumowując nasze rozważania, warto również zwrócić uwagę na aksjologię dialogu obu wyznań. Zakładamy, że dialog międzykonfesyjny zawierał integralny i określony system aksjologiczny, który jak dotąd nigdy nie został dokładnie opisany. Do dziś nie sformułowano syntezy aksjologicznej różnorodnych prób dialogu konfesyjnego. Jest to istotne dla zrozumienia, dlaczego chrześcijańskie wspólnoty konfesyjne mają naturalną skłonność do wzajemnego postrzegania się poprzez różnego rodzaju uproszczenia. Zgodnie z tym schematem poznawczym każdy Kościół chrześcijański to przede wszystkim zbiorowa świadomość i pamięć historyczna kształtowana poprzez doświadczenia przeszłości. A ta jest często powodem stygmatyzowania wyznawców innych Kościołów. Postawę tę można nazwać konfesjocentryzmem. Zakłada ona podział chrześcijan na „My” i „Oni”; „Swoj” i „Obcy”. Do tego dochodzi ocenienie innych wyznawców Chrystusa poprzez pryzmat własnej wspólnoty jako wzorcowej, doskonałej.

## Bibliografia

- BENDZA, M. (1983), Prawosławno-protestanckie tendencje unijne w XVII w. ze szczególnym uwzględnieniem ziem Rzeczypospolitej. W: *Rocznik Teologiczny* 2, 179-194.
- BIENKOWSKI, L. (1970), Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce. W: Kłoczowski, J. (red.), *Kościół w Polsce*, t. 2. Kraków, 781-1110.
- BRONIEWSKI, M. (1994), *Apokrysis abo odpowiedź na książki o synodzie brzeskim 1596, imieniem ludzi starożytnej religii greckiej przez Chrystophora Philaletha*. Byliński, J. | Długosz, J. (oprac.). Wrocław.
- BRONIEWSKI, M. (1995) *Ekthesis abo krótkie zabranie spraw, które się działy na partykularnym, to jest pomiastnym Synodzie w Brześciu Litewskim*. Byliński, J. | Długosz, J. (oprac.). Wrocław.
- BRÜCKNER, A. (1896), Spory o Unię w dawnej literaturze polemicznej. W: *Kwartalnik Historyczny*. 10, 578-644.

- CICHOWSKI, H. (1929), Ks. Stanisław Sokołowski a kościół wschodni. Studium z dziejów teologii w Polsce w w. XV. Lwów.
- ĆWIKŁA, L. (2006), Sytuacja prawna mieszczan wyznania prawosławnego w Rzeczypospolitej do unii brzeskiej (1595-1596 r.). W: Górski, G. | Ćwikła, L. | Lipska, M. (red.), *Cuius regio, eius religio? Zjazd Historyków Państwa i Prawa*. Lublin, 127-145.
- ĆWIKŁA, L. (2011), Sytuacja prawna ludności prawosławnej w państwie polsko-litewskim do 1596 r. W: *Czasy Nowożytność*. 11, 41-57.
- DEGIEL, R. (2000), Protestanci i prawosławni. Patronat wyznaniowy Radziwiłłów birmańskich nad Cerkwią prawosławną w księstwie słuckim w XVII w., Warszawa.
- GRABOWSKI, T. (1907), *Literatura aryańska w Polsce. 1560-1660*. Kraków.
- KEMPA, T. (1997a), Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525-1608). Wojewoda kijowski i marszałek ziem wołyńskich. Toruń.
- KEMPA, T. (1997b), Prawosławni a synod protestancki w Toruniu w 1595 roku. U początków współpracy dyszytów z dysydentami. W: *Zapiski Historyczne*. LVIII, 39-52.
- KEMPA, T. (2002), Akademia Ostrogska. W: Mironowicz, A. | Pawluczuk, U. | Chomik, P. (red.), *Szkołnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej*. Białystok, 61-65.
- KEMPA, T. (2007), Wizyty protosyngła Cyryla Lukarysa w Rzeczypospolitej. W: Mironowicz, A. | Pawluczuk, U. | Chomik, P. (red.), *The Orthodox Church in the Balkans and Poland. Connections and Common Tradition*. Białystok, 87-103.
- KEMPA, T. (2007), Wobec kontrreformacji. Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku. Toruń.
- KITA, M. (2017), Prawosławie wobec reformacyjnych kontrowersji – trzeci partner czy druga strona dyskusji? W: Napiórkowski, A. A. (red.), *Reformatorzy a Kościół rzymski*. Kraków, 189-207.
- KŁOCZOWSKI, J. (1994), *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*. Tarnów.
- KOSMAN, M. (1978), Protestanci i kontrreformacja: Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku. Wrocław.
- LIEDKIE, M. (2004), *Od prawosławia do katolicyzmu. Ruscy możni i szlachta Wielkiego Księstwa Litewskiego wobec wyznań reformacyjnych*. Białystok.
- LITAK, S. (1992), W dobie reform i polemik religijnych. W: Kłoczowski, J. (red.), *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys historyczny*. Lublin, 189-254.
- LITAK, S. (2003), Fenomen wielowyznaniowości a rozwój parafii w Polsce. W: Wilk, S. (red.), *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej*. Lublin, 178-184.
- ŁUKASZEWICZ, J. (1835), *O Kościołach braci czeskich w dawnej Wielkopolsce*. Poznań.
- MELNYK, M. (2001), Spór o zbawienie. Zagadnienia soteriologiczne w świetle prawosławnych projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitej (koniec XVI – połowa XVII wieku). Olsztyn.
- MELNYK, M. (2005), Problematyka antropologiczna w pismach Piotra Mohyły. Olsztyn.
- MELNYK, M. (2018), Konstantyn Ostrogski and the anti-orthodox policy of Sigismund III Vasa. In: *Ostkirchliche Studien*. 67, 305-324.
- MELNYK, M. (2018), *Preekumenizm i konfesjonalizm. Prawosławne dążenia zjednoczeniowe w Pierwszej Rzeczypospolitej (1590-1596)*. Kraków.
- MELNYK, M., (2019), *Ewangelicko-prawosławna komunikacja społeczna na ziemiach ruskich w I Rzeczypospolitej (przełom XVI i XVII w.)*. W: *Studia Religioznawcze*. 52, 141-151.
- MIRONOWICZ, A. (2001), *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*. Białystok.
- MOSKAŁYK, J. (2006), *Problem zjednoczenia w Kościele kijowskim w I połowie XVII wieku*. Poznań.
- MOSKAŁYK, J. (2013), *Własna tożsamość Kościoła*. Poznań.
- NAUMOW, A. (2002), *Domus divisa. Studia nad literaturą ruską w I Rzeczypospolitej*. Kraków.
- SIPAYŁŁO, M. (oprac.) (1983), *Acta synodów różnowierczych w Polsce*. Warszawa.
- SŁAWIŃSKI, W. (2002), *Projekty politycznej współpracy protestancko-prawosławnej i unii religijnej obu wyznań w świetle obrad toruńskiego synodu generalnego 1595 roku i późniejszych planów*

- braci czeskich. W: Staszewski, J. | Mikulski, K. | Dumanowski, J. (red.), Między Zachodem i Wschodem. Studia z dziejów Rzeczypospolitej w epoce nowożytnej. Toruń, 348-364.
- SŁAWIŃSKI, W. (2002a), Projekty politycznej i religijnej współpracy protestancko-prawosławnej w Rzeczypospolitej Obojga Narodów pod koniec XVI wieku. W: Czasy Nowożytne. XII, 37-41.
- SMOTRYCKI, M. (1628), Apologii peregrinacji do Krajow wschodnich. Lwów.
- SOKOŁOWSKI, S. (1584), *Censura Orientalis Ecclesiae. De Praecipuis Nostris Assaeculi Haeticorum Dogmatibus*. Parisii.