

Margarita Korzo (Moskwa)

Prawosławne wyznanie wiary Piotra Mohyły

Kilka uwag w sprawie wpływów zachodnich
na teologię kijowską XVII w.

Powstanie *Prawosławnego wyznania wiary Piotra Mohyły* (1596/97–1647) było ściśle związane z reformami podjętymi przez metropolitę kijowskiego i mającymi na celu przezwycięzenie kryzysu, w którym znajdowała się Cerkiew Prawosławna Rzeczypospolitej w drugiej połowie XVI — na początku XVII w.¹ W swojej działalności reformatorskiej Mohyła czerpał pełnymi garściami z doświadczenia zachodniego (w pierwszym rzędzie katolickiego), tak w sferze karności cerkiewnej i podnoszenia poziomu wykształcenia duchowieństwa², jak i w sferze unifikacji praktyk liturgicznych i systematyzacji doktrynalnej. Ostatnie zadanie zostało zrealizowane w postaci *Prawosławnego wyznania wiary*, które w czasach późniejszych było podstawą dla wielu prawosławnych sum teologicznych. Wiadomo, że podczas układania *Wyznania* Mohyła posługiwał się nie tylko źródłami greckimi i słowiańskimi, lecz także wieloma zachodnimi³. Niniejszy artykuł jest próbą analizy *Wyznania* przez pryzmat współczesnych mu katechizmów katolickich.

Katolicyzm potrydencki traktował katechizm jako ważny środek indoktrynacji wiernych. Wśród wielu wzorców indywidualnych można wydzielić dwa podstawowe, według których budowali swoje katechizmy autorzy katolicycy. Mamy tu na myśli zwłaszcza *Katechizm Rzymski* i pracę jezuity Piotra Kanizjusza.

*Katechizm Rzymski*⁴ (dalej — KR) wydany w 1566 r. z polecenia ojców soboru trydenckiego (ale zatwierdzony po obradach soborowych i dlatego

¹ B. Hudziak, *Kryza i reforma. Kijivs'ka mytropolija, Cargorods'kij patriarhat i geneza Berestejs'koj unii*, Lwów 2000; *Brestskaja unija 1596 g. i obsiestwerno-politiceskaja bor'ba na Ukrainie i w Belarussii w konce XVI-pierwoj polowinie XVII w.*, cz. I-II, Moskwa 1996–1999.

² S. T. Golubiew, *Kiewskij mitropolit Piotr Mogiła i jego spodwiżniki (opyt istoriceskogo issledowanija)*, t. II, Kiew 1898, s. 484–499.

³ A. Malvy, M. Viller, *La confession orthodoxe de Pierre Mohila, métropolitte de Kiev (1633–1646) approuvée par les patriarches grecs du XVII^e siècle*, „Orientalia Christiana”, nr 39, 1927; M. Viller, *Une infiltration latine dans la théologie orthodoxe: La Confession orthodoxe attribuée a Pierre Mohila et le catéchisme de Canisius*, w: *Recherches de sciences religieuses*, v. 2, 1912, s. 159–168; A. Wenger, *Les influences du Rituel de Paul V sur le Trebnik de Pierre Moghila*, w: *Mélanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu*, Strasbourg 1956, s. 477–499.

⁴ *Katechizm rzymski, według uchwały ś. soboru trydenckiego dla plebanów ułożony...*, Jasło 1866. Pierwsza cyfra rzymska oznacza część, druga — rozdział, cyfra arabska — artykuł.

niemający powagi wyznania wiary) w pełni odzwierciedlał dorobek dogmatyczny soboru. Choć KR spotykany był w księgozbiorach księży parafialnych⁵, według badaczy katechizm był bardziej rozpowszechniony w seminariach duchownych⁶. Adresat — *ad parochos* — determinował cechy szczegółowe KR: rozbudowany rozdział o sakramentach, skomplikowana terminologia teologiczna, obfite cytaty z Pisma Św. i ojców Kościoła. KR składał się z czterech części (apostolskie credo, sakramenty, dekalog, modlitwa Pańska) i bardziej przypominał gruntowną sumę teologiczną niż zwykły katechizm.

O wiele częściej w praktyce parafialnej i w szkołach korzystano z katechizmów pisanych na modłę *Institutiones Christianae pietatis* P. Kanizjusza, który podzielił swą pracę na dwie części: mądrość i sprawiedliwość. Pierwsza składa się z trzech rozdziałów według trzech cnót teologicznych wiary, nadziei i miłości. W ciągu drugiej połowy XVI–XVIII w. katechizm ten wielokrotnie ukazywał się w Rzeczypospolitej w różnych językach, został anonimowo opublikowany w języku cerkiewnosłowiańskim w Wilnie (1585), a dwa lata wcześniej po starosłowiańsku w tłumaczeniu kanonika z m. Zadar Szymona Budnego.

Jeszcze przed powstaniem *Wyznania* w Cerkwi prawosławnej Rzeczypospolitej były próby stworzenia syntezy teologicznej. W 1596 r. czynny działacz ruchu brackiego w Wilnie, Stefan Zyzany, drukuje jako dodatek do elementarza szkolnego katechizm — *de facto* krótki wykład tzw. Symbolu Atanazyjskiego⁷. Jego brat Ławrentij Zyzany przywiózł w 1627 r. do Moskwy Większy katechizm, przetłumaczony tam na język cerkiewnosłowiański i poddany cenzurze z inicjatywy patriarchy moskiewskiego Filareta. Znalaziono w nim kilka podstawowych błędów dogmatycznych (np. Zyzany do swego schematu zaświatów wprowadzał miejsce, które kojarzyło się z czyśćcem katolickim). Katechizm został opublikowany w Moskwie z pominięciem wątpliwych sformułowań i bez karty tytułowej, ale później prawie cały nakład został spalony i tekst funkcjonował tylko w tradycji rękopiśmiennej i w gromadach staroobrzedowców. Utwór w rodzaju sumy teologicznej pt *Zercalo bogostowij* (Począjów 1618) wyszedł spod pióra Kirilla Trankwilliona–Stawrowieckiego. Ale jego autor w 1626 r. przeszedł na Unię i tym samym skompromitował w oczach współczesnych wyznawców prawosławia swój dorobek teologiczny.

Dlatego też *Prawosławne wyznanie wiary* metropolity kijowskiego (którego współautorem był Izaja Kozłowski (zm. 1651)) było pierwszą poważną próbą opracowania katechizmu prawosławnego⁸; próba, która zyskała aprobatę nie tylko w Cerkwi prawosławnej Rzeczypospolitej, lecz także w Cerkwi greckiej. *Wyznanie* było dyskutowane na synodzie w Kijowie (1640), a dwa lata później — w Jassach. Ten ostatni zarzucił Mohyle wprowadzenie elementów sprzecznych z tradycją prawosławną (między

⁵ H. E. Wyczawski, *Studia nad wewnętrznymi dziejami kościelnymi w Małopolsce na schyłku XVI w.*, „Prawo kanoniczne”, nr 1–2, 1964, s. 108–109.

⁶ M. Rusiecki, *Przedmiot katechezy potrydenckiej w Polsce (1566–1699)*, Lublin 1996, s. 698.

⁷ *Nauka ku czytaniu i rozumieniu pisma słowińskiego...*, Wilno 1596, k. 38v–44v.

⁸ Niniejszy artykuł nie uwzględnia licznych katechizmów dodawanych do elementarzy i modlitewników.

innymi chrzest przez polewanie, a nie zanurzenie; czas przeistoczenia Darów Świętych; wykorzystanie schematu siedmiu grzechów głównych, czyli śmiertelnych pochodzącego od Grzegorza Wielkiego zamiast schematu pierwotnego Ewagriusza z Pontu).

Mohyla zlekceważył te zarzuty i wydrukował skróconą wersję swego *Wyznania* w Kijowie w 1645 r. po polsku i po rusku (w narzeczu ludowym). W 1649 r. *Wyznanie* skrócone ukazało się w Moskwie z drobnymi dodatkami tłumacza. Różnica pomiędzy dwoma wydaniem polega m.in. na tym, że Mohyla korzystał z Wulgaty i prawdopodobnie z Biblii w przekładzie Szymona Budnego, tłumacz zaś moskiewski przytaczał cytaty biblijne według tłumaczenia cerkiewnosłowiańskiego. Wersja poszerzona, uwzględniająca uwagi teologów greckich, ukazała się po raz pierwszy w języku cerkiewnosłowiańskim w 1696 r. w Moskwie.

Aby określić stopień zależności rozważań teologicznych i terminologii Mohyły od tekstów katolickich, spróbujemy porównać *Wyznanie* z KR. Dla porównania zostały wybrane następujące tematy: struktura wyznania, upadek pierwszych rodziców i grzech pierworodny, nauka o sakramentach, dekalog.

W każdym wyznaniu struktura, czyli porządek wykładu poszczególnych prawd wiary, ma poważne znaczenie, bo ukazuje jak dana konfesja rozumie drogę osiągnięcia zbawienia. I tak Marcin Luter w przedmowie do swych *Katechizmów* (mniejszego i większego) z 1529 r. sporo uwagi poświęcił wyjaśnieniom, dlaczego na pierwszym miejscu stoi dekalog, a dalej idzie credo i modlitwa, dopiero na ostatnim miejscu są sakramenty: dekalog przedstawia ideał życia chrześcijanina, a jednocześnie wskazuje wiernemu na ile jego życie jest nie do pogodzenia z tymi wymaganiami, że jest on istotą zepsutą i bezradną; credo uczy go gdzie szukać ratunku w tej sytuacji bezradności; modlitwa wreszcie i sakramenty są drogą uzdrowienia⁹.

Co się tyczy katechizmów katolickich (w pierwszym rzędzie KR) ich struktura też miała uzasadnienie teologiczne i zgodnie z nauką soboru trydenckiego rozdział o sakramentach zawsze wyprzedzał rozdział o przykazaniach Bożych. Teologia katolicka wychodziła z założenia, że sama wiara nie wystarczy do zbawienia, wymaga ona bowiem koniecznie dopełnienia w dobrych uczynkach chrześcijanina. Ale istotne są tylko uczynki spełnione w stanie łaski. Bez jej pomocy człowiek nie jest w stanie zachowywać przykazania Boże i konsekwentnie prowadzić życie cnotliwe. Źródłem łaski są sakramenty i dlatego rozdział o sakramentach wyprzedzał w KR dekalog. Warto zwrócić uwagę na fakt, że w pierwszym wydaniu katechizmu Kanizjusza porządek rozdziałów był odwrotny¹⁰, co się tłumaczy tym, że teologowie Towarzystwa Jezusowego trzymali się innej opinii w sprawie oddziaływania łaski na wolę człowieka.

⁹ G. Strauss, *Luther's House of Learning. Indoctrination of the Young in the German Reformation*, Baltimore-London 1978, s. 161.

¹⁰ W. Budzik, *Katechetyka św. Augustyna i nasze katechizmy*, „Ateneum Kapłańskie”, t. 26, z. 2, 1930, s. 157.

Mohyla w swym *Wyznaniu* naśladowuje schemat KR (jeśli idzie o sakramenty i przykazania), co może świadczyć, że akceptował zachodnią wersję współdziałania łaski i woli człowieka.

Tradycyjnie w teologii katolickiej punktem wyjścia rozważań nad tym tematem jest problem upadku pierwszych rodziców i jego skutków dla natury ludzkiej. Poglądy Mohyły przedstawione są w kontekście I artykułu credo „Wierzę w Boga ... Stworzyciela”. Pierwszą poszlaką świadczącą o wpływach zachodnich, to używanie pojęcia „grzech pierworodny”, które do pewnego czasu nie było typowe dla myśli prawosławnej¹¹; pojęcie to nie występuje bowiem we wczesnych rękopiśmiennych Ewangeliarzach Uczytelnych — zbiorach kazań rozpowszechnionych na terenach ukraińsko-białoruskich z połowy XVI w. i wzorujących się na oryginale greckim patriarchy Jana IX Agapity. Nie ma go i w drukowanym Ewangeliarzu M. Smotryckiego (*Vievis* 1616), w którym grzech Adama określa się jako „wystupok” (występek) albo „przestupstwo” (przestępstwo) — słowami, których autor używa dla określenia wszelkich wykroczeń przeciwko przykazaniom Bożym¹². Oczywiście, autorzy prawosławni nie zaprzeczają, że upadek Adama miał miejsce w historii ludzkości; ale wielu z nich proponuje dosyć oryginalną wersję upadku, w którym główny akcent pada na występki szatana, który właśnie zapoczątkował grzech w świecie. Występek Adama to skutek podstępnej działalności upadłego anioła, który zwiódł pierwszego człowieka obietnicami wszechwiedzy i wszechwładzy. Z jednej strony oba występki są podobne do siebie, bo tak szatan jak i człowiek „w sposób niegodziwy wykorzystali swoją wolę”; istnieje atoli między nimi zasadnicza różnica, bo szatan zgrzeszył „z przyczyny złości”, a Adam z przyczyny „słabości” i niedoskonałości swojej natury¹³.

Pojęcie grzechu pierworodnego spotykane jest w prawosławnej literaturze cerkiewno-parenetycznej dopiero w latach trzydziestych-połowie XVII w., a kaznodzieje kręgu kijowsko-mohylańskiego posługują się nim już swobodnie w swoich utworach teologicznych. Znaczącą różnicę między tekstem Mohyły i KR stanowi częstotliwość wykorzystania tego pojęcia: Mohyla używa go tylko trzy razy (dwa razy na s. 22. raz na s. 142), gdy tymczasem KR kilka rozdziałów poświęca rozważaniom nad istotą grzechu pierworodnego i sposobem dziedziczenia jego skutków. Co więcej, w KR pojęcie „grzechu pierworodnego” stanowi swego rodzaju punkt centralny, wokół którego ogniskują się wszelkie rozważania antropologiczne, dla metropolity kijowskiego natomiast termin ten nie ma znaczenia konstytutywnego.

Ale są pewne oznaki świadczące o tym, że w rozważaniach Mohyły wraz z pojęciem „grzechu pierworodny” znalazła się pochodząca od Augustyna nauka o winie dziedzicznej wszystkich ludzi z racji ich uczestnictwa w naturze Adama¹⁴. Jak twierdzi Mohyla, natura każdego człowieka współucze-

¹¹ G. A. Maloney, *A History of Orthodox Theology Since 1453*, Belmont 1976, p. 33; J. Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, vol. II, Chicago-London 1974, p. 294-295.

¹² *Ewangelije uczytelnoe albo kazania* [...], *Vievis* 1616, cz. I, k. 151v; cz. II, k. 6v-7.

¹³ [Kirił Trankwillion-Stawrowiecki], *Zercatō bogostowij*, Począjów 1790, k. 102-103.

¹⁴ N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and Original Sin: A Historical and Critical Study*, London 1927, s. 328-329.

stniczy w pierwszym grzechu, „bo wszyscy byliśmy wtedy w Adamie” (s. 142–143). W *Wyznaniu* używane jest sformułowanie Listu do Rzymian (5, 12) zbliżone do wersji Wulgaty: „Jako wszyscy... będąc w Adamie...wszyscy w nim zgrzeszyli... dlatego nie tylko grzechowi poddani są, ale i karze za niego” (s. 21). W tym miejscu metropolita wyraźnie idzie za tradycją katolicką: dekrety „O grzechu pierworodnym” (sesja V, 1546) i „O usprawiedliwieniu” (sesja VI, 1547) soboru trydenckiego włączyły do sformułowań dogmatycznych augustyńską koncepcję winy dziedzicznej¹⁵. O tym, że na dzieciach ciąży nie tylko skutki pierwszego grzechu, lecz także „z przyrodzenia swego... przewinienie powzięły” pisze szczegółowo KR w rozdziale „O sakramencie chrztu” (II,II,32).

Zgodnie z tą logiką rozważań o grzechu pierworodnym można oczekiwać, że Mohyła będzie mówił o zepsuciu woli człowieka, że ciąży ona ku złemu, o bezradności wysiłków człowieka dążącego ku zbawieniu bez pomocy łaski Bożej i tak dalej zgodnie z logiką rozważań teologów katolickich. Ale wbrew oczekiwaniom po rozdziale o grzechu pierworodnym idzie rozdział o samowładzy („samowłastije”), który tekstualnie podobny jest do Ewangeliarza Uczytelnego Smotryckiego (w gruncie rzeczy jest to przeróbka z Bazylego Wielkiego). Samowładza to „pragnienie wolne... by postępować dobrze albo źle” (s. 26). Mocą pragnienia dobra i tworzenia go oraz unikania dobra i dążenia do złego człowiek został obdarzony przez Boga w samym akcie stworzenia: „Sam [Bóg] na początku stworzył człowieka i zostawił go w rękach woli («izwolenija») jego” (s. 21). Nawet po grzechu Adama to pragnienie i moc działania pozostały niezsłabłe. Ten stan rzeczy czyni zbędną łaskę poprzedzającą, która odgrywała poważną rolę w katolickich rozważaniach teologicznych ówczesnej epoki. Gdyby Mohyła zapożyczając szereg pojęć antropologii katolickiej zaakceptował w całej pełni jej naukę o upadku oraz jego skutkach i konsekwentnie wprowadził tę naukę w swój system teologiczny, to z pewnością zabrakło by miejsca w *Prawosławnym wyznaniu wiary* dla rozdziału o samowładzy.

Ślady zapożyczeń terminologii katolickiej jeszcze bardziej niż w antropologii widoczne są w sakramentologii Mohyły. Sama definicja sakramentu świadczy o korzystaniu ze źródeł katolickich: Mohyła prawie dosłownie powtarza sformułowanie wypracowane przez Augustyna, Hugona od św. Wiktora i Piotra Lombarda: sakrament „jest misterium, [które] ...pod postacią widomą przynosi do duszy wiernego niewidzialną łaskę Bożą, ustanowiony od Pana naszego” (s. 75). KR podaje bardziej zwięzłą definicję „Sakrament jest widomym znakiem niewidzialnej łaski, ustanowionym dla naszego usprawiedliwienia” (II,I,4).

Ale Mohyła tym razem też nie jest całkiem konsekwentny. W jego sformułowaniu brakuje elementu znaczącego w teologii zachodniej — usprawiedliwienia — i odsyła on czytelnika do *De fide orthodoxa* Jana

¹⁵ *Canones et Decreta Sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III. Iulio III. et Pio IV pontificibus maximis*, Romae 1904, s. 9–12; 17–34. Na przykład: „... Adae peccatum... propagatione... transfusum omnibus, inest unicuique proprium” (kursywa moja — M.K.) (s. 10). Nauka o winie dziedzicznej (która w znacznej mierze powstała na skutek nieścisłego tłumaczenia Rzym. 5, 12) jest obca teologii prawosławnej. Biblia Ostrogska (1580–1581) na przykład nie używa wyrazu „w którym”, ale „z tego powodu” (współczesne tłumaczenie polskie „ponieważ”).

Damascenińskiego (4,13). Teolog grecki ani w tym urywku, ani w jakimkolwiek innym miejscu swego traktatu nie przytacza wszakże jednoznacznej (na wzór scholastycznej) definicji sakramentu.

Dalej w swoich rozważaniach Mohyła przytacza typowo scholastyczny schemat struktury sakramentów wyodrębniając materię i formę (por. KR II,I,15). Taki podział spotyka się później w sporządzonym przez niego *Trebniku* (Rytuale)¹⁶. Do materii należą przedmioty i substancje, z których korzysta duchowny (w sakramencie pokuty materia jest ustne wyświadczenie grzechów); do formy — „rodzaj słów, za pomocą których duchowny nadaje sakramentowi moc siłą Ducha Świętego” (s. 76). Ale akcent pada tu nie na same słowa, ale na akt przyjmowania Ducha Świętego i na tym polega istotna różnica między tekstem Mohyły i KR: w tym ostatnim formuła słowna ma podstawowe znaczenie (II,I,16). W odróżnieniu od obrządku, czyli ceremonii, która w razie konieczności może ulec zmianie bez szkody dla sakramentu, zniekształcenie formuły słownej pozbawia czynność osoby duchownej jakiegokolwiek sakralności (II,I,18)¹⁷.

W swoich rozważaniach teologicznych Mohyła uzbroił się w jeszcze jedno pojęcie zachodniej myśli teologicznej — pojęcie „intencji” sprawującego sakrament duchownego. Nauka o *intentio*¹⁸ jako jednym z warunków ważności sakramentu po raz pierwszy w postaci dogmatu była sformułowana w Trydencie (can.XI, *Decretum de sacramentis*: „Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt, et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi, quod facit Ecclesia; anathema sit”) i prawie dosłownie powtórzona w KR (II,I,25). Mohyła wylicza intencję jako składnik sakramentu (s. 76), i ponownie powraca do tego zagadnienia opisując uświęcenie Darów Świętych (s. 81–82). Więcej miejsca temu zagadnieniu poświęca metropolita we wstępnej części *Trebnika*, gdzie rozpatruje problem zależności ważności sakramentu od intencji i skutków dla duchownego sprawującego sakrament bez właściwej intencji: „Bo kiedy [duchowny] nie będzie miał prawdziwej intencji, jego czynność będzie jako hańbienie albo gra ... i dlatego sakramentu nie uczyni, ale popadnie w grzech śmiertelny, a przyjmujący [sakrament] nie otrzyma nic” (k. 5)¹⁹.

Dziesięciorgu przykazań Mohyła w *Wyznaniu* poświęca dość mało miejsca w porównaniu z KR i innymi współczesnymi mu katechizmami katolickimi i protestanckimi. Zdaniem Johna Bossy w epoce nowożytnej dekalog

¹⁶ *Ewchologion, albo Molitwostow, ili Trebnik. Imejaj w siebie cerkownaja razlicznaja posledowanija, ierom podobajusiaja*, Kiew 1646.

¹⁷ Na marginesie trzeba zauważyć, że punkt widzenia teologii katolickiej w tej sprawie stopniowo przeniakał do teologii kijowskiej, o czym świadczy polemika końca XVII w., w której teolodzy kijowscy bronili poglądu (w gruncie rzeczy katolickiego), że przeistoczenie dokonuje się w chwili wymawiania ustanawiających słów Chrystusa (Mt. 26, 26–28), gdy tymczasem teolodzy moskiewscy bronili poglądu bardziej odpowiadającego opinii ojców greckich. Por. G. Mirkowicz, *O wremeni preosusiestwlenija Sw. Darow. Spor, bywszij w Moskwie wo wtoroj połowinie XVII w.*, Wilna 1886; N. D. Uspenski, *Kollizija dwóch bogosłowij w isprawleniji russkich bogostużeźnych knig w XVII w.*, „Bogosłowskije trudy”, wydanie 13, Moskwa 1975, s. 155–170.

¹⁸ W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. VII, cz. 1, Lublin 1961, s. 70–74.

¹⁹ Badania z ostatnich lat akt wizytacji na Ukrainie i Białorusi — w pierwszym rzędzie Kościoła greckokatolickiego — świadczą, że *Trebnik* Mohyły był prawie nieznanym duchowieństwu parafialnemu. Ale nie kwestionuje się faktu, że utwór ten był wzorem dla późniejszych ksiąg liturgicznych drukowanych zarówno w Kijowie, jak i w Moskwie.

stopniowo przekształcał się w swoisty system etyki chrześcijańskiej, i w takiej właśnie postaci występował w katechizmach zachodnich²⁰. Schemat dekalogu był od XVI wieku używany też dla systematyzowania materiału w podręcznikach teologii moralnej na Zachodzie. KR traktuje dziesięcioro przykazań jako kwintesencję wszelkiego prawa („dziesięć przykazań Bożych to zbiór i skrót zarazem wszelkich praw”, III,I,1). Jednocześnie dekalog jest wolą Boga, która jest przekazywana człowiekowi w postaci prawa zaszczeplonego przez Boga w duszy człowieka („od Pana Boga w duszę ... prawo wszczepione”, III,I,3). Przez dekalog są oceniane wszystkie czynności człowieka („według tego prawidła boskiego, o każdym uczynku i powinności swej zaniedbaniu rozsądzić mogli”, III,I,2), dlatego autorzy KR podkreślają, że znajomość i prawidłowe rozumienie dekalogu jest warunkiem niezbędnym przygotowania do spowiedzi. Dekalog w *Wyznaniu* Mohyły rozpatruje się na samym końcu i zajmuje on dość skromne miejsce co do ilości stron w porównaniu z katechizmami katolickimi. Analiza rozpoczyna się pytaniem, czy wierzący w Chrystusa mają zachowywać przykazania Starego Testamentu. „Przykazania [te] ... już minęły. I chrześcijanie nie są zobowiązani ich wypełniać” — odpowiada Mohyła (s. 158–159).

Nieprzypadkowo też od tego samego pytania rozpoczyna się rozdział o przykazaniach *Katechizmu* Zyzaniego, który uzasadnia swój punkt widzenia w ten sposób: „Wierni powinni zachowywać Ewangelię... bo w dziesięciorgu przykazaniach nic nie obiecuje nam życia wiecznego” (k. 184v–185). Ewangelią zastąpiła prawo Mojżeszowe, „dlatego i Paweł pisząc do Rzymian nie mówi, że prawo było, ale że prawo było dane, ukazując jego tymczasową potrzebę”. Status rozporządzeń ewangelicznych (z punktu widzenia objawienia Bożego) jest wyższy, bo poznajemy je „z własnych ust Chrystusa” (k. 185v), gdy tymczasem prawo Starego Testamentu ludzie otrzymali za pośrednictwem Mojżesza. Po rozdziale „Dekalog” u Zyzaniego — co ciekawe — następuje rozdział „O sześciu spełnieniach Nowego Testamentu, które naprawiają przykazania Starego” (k. 197–199v) (idzie tu o wypowiedzi Chrystusa na Górze).

Mohyła po części odtwarza logikę rozważań Zyzaniego i więcej miejsca poświęca interpretacji ośmiu błogosławieństw, którymi rozpoczyna się Kazanie na Górze w Ewangelii według Mateusza. Podczas gdy w KR program pozytywny zachowania się chrześcijanina (w istocie system etyki społecznej) rozpatruje się w kontekście dziesięciorga przykazań, Mohyła buduje swój program pozytywny w kontekście błogosławieństw ewangelicznych. Większość z nich dotyczy życia wewnętrznego (duchowego) chrześcijanina; i chociaż one niewątpliwie wyciskają piętno na zewnętrznym zachowaniu człowieka, one nie mogą być rozpatrywane jako system etyki społecznej.

Liczne prace dotyczące osoby i dorobku teologicznego Piotra Mohyły nie kwestionują faktu wpływów zachodniej myśli teologicznej na metropolitę kijowski. Ale w sposób zasadniczy różnią się oceny tych wpływów na

²⁰ J. Bossy, *Christianity in the West, 1400–1700*, Oxford–New York 1987, s. 116.

losy ukraińsko-białoruskiej kultury prawosławnej. Opinie wahają się od skrajnej pozycji o. Georgija Florowskiego, który wysunął tezę o „pseudomorfozie” prawosławia i w znacznej mierze obarczył Mohyłę winą za proces „wewnętrznej intoksykacji [kultury prawosławnej] latynizmem”²¹, aż do opinii (podzielanej głównie przez badaczy ukraińskich), że Mohyła stworzył „syntezę kulturową”, która nie zburzyła, ale wzbogaciła tradycję prawosławną²². We współczesnej historiografii rosyjskiej reformy Mohyły rozpatrywane są jako swoista alternatywa unii brzeskiej (o ile w ogóle można mówić o alternatywach w stosunku do przeszłości historycznej). Miała więc to być na szeroką skalę podjęta próba modernizacji Cerkwi, próba w pewnym sensie porównywalna do reform rozpoczętych sto lat wcześniej przez sobór trydencki²³. Autorka niniejszego artykułu nie zamierzała zajmować się tym zagadnieniem. Bardziej chyba istotne było ukazanie, że w pracach Mohyły w sposób paradoksalny mogły współistnieć elementy prawosławnej i katolickiej interpretacji wiary i dogmatyki.

Z dużym prawdopodobieństwem można przypuścić, że Mohyła zwrócił się do doświadczenia zachodniego z tego względu, że tradycja teologiczna zakorzeniona w patrystyce greckiej dawała mniej możliwości systematyzacji wiedzy teologicznej; brakowało odpowiadającego epoce aparatu pojęciowego. Nie tak łatwo jest znaleźć odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu Mohyła zdawał sobie sprawę, że wprowadzał do tradycji prawosławnej elementy całkowicie jej obce. Przedmowa do *Trebnika* świadczy, że metropolita nie traktował wprowadzanych innowacji jako zapożyczeń, ale jako powrót za pośrednictwem źródeł zachodnich do pradawnej tradycji Kościoła powszechnego. Wrogowie zarzucają nam — pisze Mohyła — że „Ruś prawosławna jest pogrążona w herezji, że nie zna formy, materii, intencji i skutków sakramentów” (k. 5). Nie ma łatwo też wytłumaczyć zrealizowaną przez metropolitę reformę liturgiczną, bo w większości wypadków Mohyła legalizował tylko od dawna już istniejące tradycje i obrzędy²⁴.

Ale niezależnie od tego jak metropolita osobiście tłumaczył pojawienie się w swoich pracach elementów teologii katolickiej, to wraz z terminologią scholastyczną przejął on zachodni styl rozważań o sprawach wiary. Istnieją próby, by udowodnić, że terminologia zachodnia pełniła w jego pracach przeważnie funkcję techniczną; za lakonicznymi formułami scholastycznymi kryć się miała nauka odpowiadająca duchowi patrystyki greckiej²⁵. Rzeczywiście każdy wypadek wykorzystania obcego tradycji prawosławnej

²¹ G. Florowskij, *Puti russkogo bogosłowija*, Brussel 1982, s. 49.

²² I. Szewczenko, *Bahatol'kij swit Petra Mohyły*, w: I. Szewczenko, *Ukraina miż Schodom i Zachodom. Narisy z istorii kultury do poczatku XVIII stolittja*, Lwiv 2001, s. 175–198; F. J. Thomson, *Peter Mohyla's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture. A Critique of Georges Florovsky's Theory of the Pseudomorphosis of Orthodoxy*, „Slavica Gandensia”, nr 20, 1993, s. 98, 101.

²³ A. A. Turilow, B. N. Florja, *K woprosu ob istoriczeskoj alternatiwie Brestskoj Unii*, w: *Brestskaja unija 1596 g.*, cz. II, s. 13–58.

²⁴ A. Hojnackij, *Zapadnorusskije uniatskije trebniki*, „Trudy Kiewskoj Duchownoj Akademii”, t. 1–2, 1867, s. 150.

²⁵ F. J. Thomson, *Peter Mohyla's Ecclesiastical Reforms*, s. 98. Zdaniem A. Naumowa chociaż „zastosowano [w *Trebniku*] katolicką scholastykę ... poza metatekstem, swoistymi didaskaliami, treść obrzędów jest jednak czysto prawosławna” (A. Naumow, *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnoświątecznej na ziemiach polsko-litewskich*, Kraków 1996, s. 162).

aparatu pojęciowego wymaga konkretnej analizy. I jak próbuję wykazać w niniejszym artykule zewnętrzne podobieństwo sformułowań nie zawsze świadczy o podobieństwie interpretacji poszczególnych zagadnień teologicznych. Nasuwa się jednak pytanie, jakie skutki kulturowe miało powstanie nowego stylu rozważań teologicznych, który był tworzony nie tylko przez prace pisarzy kręgu kijowsko-mohylańskiego, lecz także przez system edukacyjny Akademii, który sprzyjał powstaniu nowej generacji duchownych myślących w kategoriach kultury zachodniej.

*The Orthodox Confession Faith of Piotr Mohila:
Some Remarks Concerning Western Influences
on the Kiev Theology in the XVII Century*

The purpose of this article is an analysis of the Western influences on the Orthodox Ukrainian theology conducted on the basis of *The Orthodox Confession Faith* of Piotr Mohila, the Kiev metropolitan (1596/97–1647). This work is connected with his reforms he undertook in order to overcome the crisis which afflicted the Orthodox Church of Polish Res Publica in the second half of the XVI and at the beginning of the XVII century. The juxtaposition of his work with the *Roman Catechism*, that was published by the order of the Council of Trent and fully expressed its dogmatic solutions, clearly shows that Mohila referred to the Western experience in the domain of doctrinal systematization (first of all Catholic). My comparison is structured according to the following subjects: the structure of faith; the fall of the first parents and the original sin; the teaching on sacraments; and the decalogue.

This analysis allows us to conclude that in his theological reflections, Mohila imitated the external structure of theological problems instead of following their internal logic. Mohila referred to the Western experience because the theological tradition rooted in the Greek Patristic allowed less possibilities in the domain of systematization of theological knowledge. Yet, his use of scholastic terminology is superficial and results in the introduction into the Orthodox tradition of elements completely alien to its core. In consequence, Mohila's works lack internal coherence: they contain both the elements of the Orthodox faith and the fragments of Catholic dogmatics.