

Igor Bortnik (Mińsk)

## Problem tolerancji w prawosławnej myśli teologicznej i społeczno-politycznej w Rzeczypospolitej drugiej połowy XVI i pierwszej połowy XVII wieku

Rozpatrywanie problemu tolerancji w nowożytnej myśli teologicznej i społeczno-politycznej Rzeczypospolitej ma długą tradycję. Jednak analiza oceny tego zjawiska przez ideologów religii prawosławnej nie spotkała się z odpowiednim zainteresowaniem historyków. W XIX i na początku XX wieku stosunek prawosławnych do idei tolerancji poruszano w pracach rosyjskich i polskich historyków w związku z badaniami historii religijnej oraz politycznej Rzeczypospolitej w ramach ogólnej analizy nowożytnych polemik religijnych. Badania prowadzone w tym okresie miały dość subiektywny charakter; a na ich konkluzje znaczny wpływ wywierały religijne i społeczno-polityczne poglądy autorów. W opracowaniach historyków rosyjskich: Aleksandra Archangelskiego, Nikołaja Bedryckiego, Kanstantina Charłampowicza, Ilaryjona Czistowicza, Filareta (Gumilowskiego), Sciapana Gołubewa, Michaiła Kojalowicza, mitr. Makarija, Aleksandra Miłowidowa, Afanasija Osińskiego, P. Podwysockiego, Sergeja Wilińskiego, Władimira Zawitniewicza, Płatona Żukowicza, szczególnie podkreślano zaangażowanie się ideologów prawosławnych w obronę nieskazitelności wiary, pomijając jednocześnie głoszoną przez nich nietolerancję wyznaniową i skupiając się na nienawiści wyznaniowej rzymskich katolików i unitów<sup>1</sup>. Głównym osiągnięciem historyków rosyjskich

<sup>1</sup> A. S. Archangelskij, *Očerki iz istorii zapadno-russkoj literatury XVI-XVII vv. Bor'ba s katoličestvom i zapadnorusskaja literatura konca XVI — pervoj poloviny XVII vv.*, Moskva 1888; N. Bedrickij, *Literaturnaja polemika pravoslavnych s protestantami v jugo-zapadnoj Rusi v XVI i XVII vv.*, „Minskije eparchial'nye ведомosti”, 1888, 1, s. 1-18; 2, s. 44-55; 5, s. 120-135; 10, s. 249-264; 11, s. 267-276; 12, s. 302-307; 13, s. 323-333; 14, s. 358-369; 15, s. 385-395; 18, s. 466-476; 19, s. 483-497; 20, s. 518-524; 21, s. 554-561; 23, s. 610-617; 1889, 1, s. 1-12; 2, s. 47-54; 3, s. 77-82; K. Charlampovič, *Zapadnorusskija pravoslavnyja školy XVI i načala XVII veka, otnošenje ich k inoslavnym, religioznoe obučenie v nich i zaslugi ich v dele zaščity pravoslavnoj verry i cerkvi*, Kazan' 1898; I. A. Čistovič, *Očerk istorii zapadno-russkoj cerkvi*, č. 1-2, SPb 1882-1884; Filaret (Gumiljovskij), *Obzor russkoj literatury*, kn. 1-2: (862-1863), SPb 1884; S. Golubev, *Kievskij mitropolit Petr Mogila i ego spodvižniki*, t. 1-2, Kiev 1883-1898; M. O. Kojalovič, *Litovskaja cerkovnaja unija*, t. 1, SPb 1859; Id., *Ob otnošenjach zapadno-russkich pravoslavnych k litovsko-russkim protestantam vo vremena unii*, „Christianskoje čtenije”, 2, 1860, s. 225-256; Makarij,

jest wydanie i reedycja znacznej liczby prac polemicznych z badanego okresu<sup>2</sup>.

W utworach polskich badaczy XIX i początku XX wieku: Juliusza Bartoszewicza, Edwarda Likowskiego, Antoniego Prochaski — w przeciwstawieniu do rosyjskiej tradycji historiograficznej — zwracano szczególną uwagę na przejawy nietolerancji w ideologii i praktyce społecznej Kościoła prawosławnego. Tezy o ucisku prawosławia w okresie zawierania i utrwalania postanowień unii brzeskiej oceniano jako nieodpowiadające rzeczywistości i podyktowane wyłącznie nienawiścią wobec unii i katolicyzmu oraz potrzebą osłony własnych represyjnych działań wobec przeciwników religijnych<sup>3</sup>. Podobna postawa cechowała również prace ukraińskiego historyka unickiego drugiej połowy XIX wieku Juliana Pelesza<sup>4</sup>. Nieco odmienne stanowisko zaprezentował Aleksander Brückner, który w swoim artykule przedstawiającym przegląd polemiki unicko-prawosławnej w XVII wieku stwierdził dominację nienawiści wyznaniowej z obu stron<sup>5</sup>. Podobne stanowisko zajmuje ukraiński badacz unii brzeskiej K. Studziński<sup>6</sup>.

W badaniach historyków polskich okresu międzywojennego znacznemu pogłębieniu uległa analiza działalności Kościoła prawosławnego w Rzeczpospolitej. Myśl prawosławna była przedmiotem rozważań Ka-

*Istorija russkoj cerkvi*, t. 9: (*Period razdelenija russkoj cerkvi na dve mitropolii*), kn. 4: (*Istorija zapadno-russkoj ili litovskoj mitropolii*), SPb 1879; A. I. Milovidov, *Staropečatnye slavjano-russkie izdanija, vyšedšie iz zapadno-russkich tipografij XVI-XVII vv.*, Vilno 1908; A. S. Osinskij, *Meletij Smotrickij, archiepiskop Polockij*, Kiev 1912; P. Podvysockij, *Zapadno-russkie polemicheskie sočinenija po voprosu o vosstanovlenii pravoslavnoj hierarchii v Zapadnij Rusi v 1620 g.*, Mohylew 1915; S. G. Vilinskij, *Poslanija staca Artemija*, Odessa 1906; V. Z. Zavitnevič, *Palinodija Zacharii Kopystenskago i eja mesto v istorii zapadno-russkoj polemiki XVI i XVII vv.*, Varšava 1883; P. Žukovič, *Sejmovaja bor'ba pravoslavnogo zapadno-russkogo dvorjanstva s cerkovnoj uniej (do 1609 goda)*, SPb 1901; Id., *Sejmovaja bor'ba pravoslavnogo zapadno-russkogo dvorjanstva s cerkovnoj uniej (s 1609 goda)*, vyp. 1–6, SPb 1903–1912.

<sup>2</sup> *Akty, odnosjaščiesja k istorii Južnoj i Zapadnoj Rossii, sobrannye i izdavaemye Archeografičeskoju Kommissieju* (dalej: *AktyJZR*), t. 2, SPb 1865; *Akty, odnosjaščiesja k istorii Zapadnoj Rossii sobrannye i izdavaemye Archeografičeskoju Kommissieju* (dalej: *AZR*), t. 4, SPb 1851; *Archiv Jugo-Zapadnoj Rossii* (dalej: *ArchivJZR*), č. 1, t. 7–8, č. 2, t. 9, Kiev 1887–1914; *Drevne-russkija polemieskija sočinenija protiv protestantov. II. Obličitel'noe spisanie protiv učenija protestantov po dvum spiskam XVI i XVII v.*, „Čtenija v Imperatorskom obščestve istorii i drevnostej Rossijskich pri Moskovskom Universitete” (dalej: *ČIOiDR*), 2, 1879; S. Golubev, *Kievskij mitropolit Petr Mogila i ego spodvižniki*, t. 1–2: (*Priloženija*), Kiev 1883–1898; *Obličitel'nye spisanija protiv Židov i latinjan po rukopisi Imperatorskoj publicznoj biblioteki 1580 goda*, ČIOiDR, 1, 1879; *Russkaja istoričeskaja biblioteka* (dalej: *RIB*), t. 4, 7 19, SPb 1878–1903; *Skazanija knjazja Kurbskago*, red. N. Ustrjalov, SPb 1868.

<sup>3</sup> J. Bartoszewicz, *Szkie dziejów Kościoła Ruskiego w Polsce*, Kraków 1880; E. Likowski, *Unia Brzeska*, Poznań 1896; A. Prochaska, *Z dziejów Unii Brzeskiej*, „Kwartalnik Historyczny”, 10, 1896, s. 522–577.

<sup>4</sup> J. Pelesz, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, t. 1–2, Wien 1878–1880.

<sup>5</sup> A. Brückner, *Spory o unię w dawnej literaturze*, „Kwartalnik Historyczny”, 10, 1896, s. 578–644.

<sup>6</sup> K. Studziński (K. Studyn'skyj), *Perestoroga. Rus'kyj pamjatnik počatku XVII vika. Istoryčno-literaturna studija*, L'viv 1895; Id., *Polemiczne pismo Pocięja. Charakterystyka i geneza*, „Przegląd powszechny”, 14, 1897, s. 371–394; Id., *Polemiczne pis'menstvo v r. 1608: Studia*, L'viv 1911.

zimierza Chodynickiego, Tadeusza Grabowskiego, Kazimierza Lewickiego, Konstantego Onoszko, Janusza Wolińskiego<sup>7</sup>. Dla ich prac typowe jest interpretowanie postaw stronnictwa prawosławnego z przełomu XVI i XVII wieku jako na ogół nietolerancyjnych, chociaż historycy ci dostrzegali w nim rywalizację nurtu nieprzejednanego i bardziej umiarkowanego, godzącego się na nawiązanie stosunków ze zwoleńnikami pojednania w Kościele katolickim. Sam problem tolerancji w obrębie prawosławnej literatury polemicznej nie stał się jednak przedmiotem bezpośrednich zainteresowań naukowych, a jego badanie miało dość powierzchowny charakter.

Powojenna polska nauka historyczna osiągnęła znaczne sukcesy w badaniu zagadnienia tolerancji w myśli teologicznej i społecznej Rzeczypospolitej XVI i XVII wieku, ale myśl prawosławna prawie całkowicie uszła uwagi badaczy. Problematyka związana z działalnością Kościoła prawosławnego tego okresu pozostawała przez długi czas w cieniu zainteresowań historyków doby PRL-u. Stosunek do tolerancji w myśli prawosławnej poruszył W. Urban w związku z analizą twórczości Melecjusza Smotryckiego<sup>8</sup>. Badania nad tym zagadnieniem wznowiono dopiero w latach siedemdziesiątych. Problematykę tolerancji w myśli prawosławnej poruszano w pracach: Janusza Bylińskiego, Rafała Degiela, Jana Dziegielewskiego, Janusza Ekesa, Leszka Jarmińskiego, a także Henryka Wiśnera, w związku z analizą walki sejmowej o równouprawnienie wyznań w czasach Zygmunta III oraz Władysława IV. W pracach tych przedstawiono stanowisko prawosławnego stronnictwa na sejmach i sejmikach oraz jego związki ze szlachtą dysydencką<sup>9</sup>. Istotne znaczenie ma analiza argumentacji prawnej w polemice prawosławnej pierwszej połowy XVII wieku przeprowadzona w artykule Teresy Chynczewskiej-Hennel, w którym autorka porusza niektóre wątki problemu tolerancji wyznaniowej w związku z badaniem genezy świadomości narodowej szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny<sup>10</sup>. Zagadnienie polemiki prawosławnej na tle walki stronnictwa prawosławnego z kontrreformacją i unią rozpatruje

<sup>7</sup> K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370–1632*, Warszawa 1934; T. Grabowski, *Z dziejów literatury unicko-prawosławnej w Polsce 1630–1700*, Poznań 1922; K. Lewicki, *Książę Konstanty Ostrogski a unia brzeska 1596 r.*, Lwów 1933; K. Onoszko, *Nauka Piotra Mohiły o kościele i jego hierarchii*, Lwów 1931; J. Woliński, *Polska i kościół prawosławny. Zarys historyczny*, Lwów 1936.

<sup>8</sup> W. Urban, *Konwersja Melecjusza Smotryckiego polemisty dyzunickiego arcybiskupa polockiego w latach 1620–1627*, Kraków 1957.

<sup>9</sup> J. Byliński, *Marcin Broniewski — trybun szlachty wielkopolskiej w czasach Zygmunta III*, Wrocław 1994; R. Degiel, *Protestanci a prawosławni. Patronat wyznaniowy Radziwiłłów birzańskich nad cerkwą prawosławną w księstwie słuckim w XVII w.*, Warszawa 2000; J. Dziegielewski, *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*, Warszawa 1986; J. Ekes, *O państwo zgody. Z dziejów ideologii politycznej w Polsce w latach 1587–1605*, Warszawa 1974; L. Jarmiński, *Bez użycia siły. Działalność polityczna protestantów w Rzeczypospolitej u schyłku XVI wieku*, Warszawa 1992; H. Wiśner, *Rozróżnieni w wierze. Szkice z dziejów Rzeczypospolitej schyłku XVI i połowy XVII wieku*, Warszawa 1982.

<sup>10</sup> T. Chynczewska-Hennel, „Do praw i przywilejów swoich dawnych”. *Prawo jako argument w polemice prawosławnych w pierwszej połowie XVII w.*, w: *Między Wschodem a Zachodem Rzeczypospolita XVI–XVII w.*, red. Id., Warszawa 1993, s. 53–60; Id., *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII w.*, Warszawa 1985.

w monografii Antoni Mironowicz, jednak autor nie wyciąga wniosków co do obecności w niej wątków tolerancji lub nietolerancji<sup>11</sup>. W ostatnich latach wzrasta zainteresowanie postawą ekumeniczną w prawosławiu w związku z refleksją nad dziejami unii brzeskiej. Warto tu wymienić prace Wacława Hryniewicza, Tomasza Kempy, Marka Melnyka<sup>12</sup>. Stosunek działaczy prawosławnych XVI wieku do protestantów w związku z projektami irenicznymi analizowali Marian Bendza, Tomasz Kempa, Wojciech Sławiński<sup>13</sup>. Generalnie jednak problem tolerancji w myśli prawosławnej rozpatrywano w historiografii polskiej w sposób fragmentaryczny, na marginesie innych zagadnień.

W pierwszej połowie XX wieku niektóre aspekty problemu tolerancji poruszano w pracach historyków ukraińskich poświęconych myśli teologicznej i społeczno-politycznej Ukrainy na przełomie XVI i XVII wieku — należy tu wymienić opracowania Michajły Gruszewskiego, Aleksandra Sawicza, Michajły Woźniaka<sup>14</sup>. Za czasów sowieckich badania te kontynuowali Jarosław Isajewicz, Petro Jaremenko, Maryja Kaszuba, Iwan Posławski, Petro Zagajko<sup>15</sup>. Historycy ukraińscy przywiązywali wielkie

<sup>11</sup> A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001.

<sup>12</sup> W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu*, Opole 1995; Id., „Unia bez zniszczenia”. *Memoriał unijny metropolity piotra Mohyły (1644–45)*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, 9, 1993, 1 (31), s. 21–30; T. Kempa, *Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525–1608). Wojewoda kijowski i marszałek ziemi Wołyńskiej*, Toruń 1997; Id., *Unia i prawosławie w Witebsku w czasie rządów biskupich Jozafata Kuncewicza i po jego męczeńskiej śmierci (do połowy XVII wieku)*, w: *Między Wschodem a Zachodem. Etniczne, kulturowe i religijne pogranicza Rzeczypospolitej w XVI–XVII wieku*, t. 3, red. K. Mikulski, A. Zielińska-Nowicka, Toruń 2005, s. 134–154; Id., *Unijne koncepcje Konstantego Wasyla Ostrogskiego*, w: *Czterechsetlecie zawarcia Unii Brzeskiej 1596–1996. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dn. 21–28.11.1996 r.*, red. S. Alexandrowicz, T. Kempa, Toruń 1998, s. 33–48; M. Melnyk, *Spór o zbawienie. Zagadnienia soteriologiczne w świetle prawosławnych projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitej (koniec XVI–połowa XVII wieku)*, Olsztyn 2001.

<sup>13</sup> M. Bendza, *Prawosławno–protestanckie tendencje unijne w XVI wieku ze szczególnym uwzględnieniem terenu ziem Rzeczypospolitej*, „Rocznik teologiczny”, 25, 1983, 2, s. 179–194; T. Kempa, *Prawosławni a synod protestancki w Toruniu w 1599 roku. U początków współpracy dysyditów z dysydentami*, „Zapiski Historyczne”, 62, 1997, 1, s. 39–52; W. Sławiński, *Projekty politycznej współpracy protestancko–prawosławnej i unii religijnej obu wyznań w świetle obrad toruńskiego synodu generalnego 1595 roku i późniejszych planów braci czeskich*, w: *Między Wschodem a Zachodem. Studia z dziejów Rzeczypospolitej w epoce nowożytnej*, red. J. Staszewski, K. Mikulski, J. Dumański, t. 1, Toruń 2002, s. 348–364.

<sup>14</sup> M. Gruševs'kij, *Istorija Ukrajiny–Rusy*, t. 5–8, L'viv 1905–1922; Id., *Kul'turno–nacional'nyj ruch na Ukraini w XVI–XVII vici*, L'viv 1919; Id., *Z istorii religijnoj dumki na Ukraini*, L'viv 1935; A. Savič, *Narysy z istorii kul'turnich ruchiv na Vkraini ta Bilorusi v XVI–XVII vv.*, Kyiv 1929; M. Voznjak, *Istorija ukraïn'skoj literatury*, t. 2: (*Viky XVI–XVIII*), č. 1, L'viv 1921.

<sup>15</sup> I. N. Goleniščev–Kutuzov, *Gumanizm u vostočnych slavjan (Ukraina i Belorussija)*, Moskva 1963; J. D. Isaevič, *Bratstva ta ich rol' v rozvytku ukraïn'skoj kultury XVI–XVIII stst.*, Kyiv 1966; P. K. Jaremenko, *Ivan Višens'kyj*, Kyiv 1982; *Meletij Smotryč'kyj: žyttja i tvoršist'*, Kyiv 1986; Id., „Perestroga” — *ukraïn'skij antyuniats'kij pamflet počatku XVII st.*, Kyiv 1963; Id., *Ukrains'kyj pis'mennik–polemist Chrystofor Filalet i jogo „Apokrysys”*, L'viv 1964; M. V. Kašuba, *Z istorii borot'by proty unii*, Kyiv 1976; I. V. Paslavs'kij, *Z istorii rozvytku filosof's'kich idej na Ukraini v kinci XVI — peršij tretyni XVII st.*, Kyiv 1984; P. K. Zagajko, *Ukrain'ski pys'mennyky–polemisty kincja XVI — počatku XVII stst. V borot'bi proty Vatikanu i unii*, Kyiv 1957.

znaczenie do prawosławnego ruchu brackiego przełomu XVI i XVII wieku. Jego myśl teologiczną i polityczną postrzegano jako źródło ukraińskiego ruchu narodowego. Walkę stronnictwa prawosławnego w obronie praw wyznaniowych przeciw katolicyzmowi i unii traktowano jako ruch obrony autonomii kulturowej ludu ukraińskiego i jako źródło ukraińskiej świadomości narodowej. W historiografii okresu sowieckiego prawosławny ruch bracki prezentowano jako nośnik postępowych idei filozoficznych i społeczno-politycznych, w tym idei tolerancji religijnej. Dostrzegano nawet paralele między ruchem reformacyjnym w Europie Zachodniej i ruchem brackim oraz wpływ pierwszego na drugi. Jednak problem tolerancji pozostawał w tych pracach jednym z wielu zagadnień, często traktowanym marginesowo. We współczesnej ukraińskiej nauce historycznej problematyka tolerancji religijnej w myśli prawosławnej w Rzeczpospolitej na przełomie XVI i XVII wieku została w sposób syntetyczny przedstawiona w pracach Natalii Jakowenko, Wołodymira Litwinowa, Walerii Ničyk, Iwana Paślawskiego, Sergeja Płochija, Igora Szewczenki, Jarosławy Stratij<sup>16</sup>, nie podjęto w nich jednak wysiłku jej szczegółowej analizy.

Wiele uwagi rozwojowi myśli prawosławnej w drugiej połowie XVI i pierwszej połowie XVII wieku poświęcano w powojennej historiografii ukraińskiej na emigracji, gdzie rozwijano badania nad historią Cerkwi prawosławnej na Ukrainie oraz polemiką prawosławno-unicką, w związku z czym poruszano też problem tolerancji religijnej. Część tych opracowań jest zbyt przesiąknięta emocjami religijnymi i reprezentuje podejście apologetyczne w stosunku do prawosławia<sup>17</sup> lub unii<sup>18</sup>. Niektóre aspekty problemu tolerancji w myśli prawosławnej pierwszej połowy XVII wieku rozważane są w pracach Franka Sysyna w związku z badaniem relacji prawosławno-unickich. Badacz szczególną uwagę zwrócił na rolę przywódcy prawosławnego stronnictwa szlacheckiego Adama Kisiela<sup>19</sup>.

W historiografii białoruskiej okresu sowieckiego problem prawosławnej myśli teologicznej i politycznej był poruszany w opracowaniach zbiorowych oraz pracach Siamiona Padokszyna, Katiaryny Prakoszynej, Sciapana Sokała<sup>20</sup>. Uwaga tych autorów koncentrowała się wokół prze-

<sup>16</sup> N. Jakowenko, *Paralel'nyj svit. Dosližennja z istorii ujawlen' ta idej v Ukraini XVI-XVII st.*, Kyiv 2002; V. Litvinov, *Renesansnyj humanizm v Ukraini*, Kyiv 2000; V. M. Ničyk, *Ky-evo-Mogyłjan'ska Akademijska i nimec'ka kultura*, Kyiv 2001; V. M. Ničyk, V. D. Litvinov, J. M. Stratij, *Gumanistyčni i reformacyjni idej na Ukraini (XVI — počatok XVII stst.)*, red. V. S. Gors'kij, Kyiv 1990; I. Paślavs'kij, *Miž Schodom i Zachodom. Narysy z kul'turno-polytyčnoj istorii Ukrains'koj cerkvy*, L'viv 1994; S. Plochij, *Nalyvajkova vira: Kozac'tvo ta religija v rann'omodernij Ukraini*, Kyiv 2005; Id., *Papstvo i Ukraina (Politika rimskoj kurii na ukrainskich zemljach v XVI-XVII vv.)*, Kiev 1989; I. Ševčenko, *Ukraina miž Schodom i Zachodom. Narysy z istorii kul'tury do počatku XVIII stolittja*, L'viv 2001.

<sup>17</sup> I. Vlasovs'kyj, *Narys istorii ukrains'koi pravoslavnoj cerkvi*, t. 1-2, Kyiv 1998.

<sup>18</sup> A. G. Velykyj, *Z litopysu chrystyjan'skoi Ukrainy*, t. 3-4, Rzym 1969-1971.

<sup>19</sup> F. Sysyn, *Adam Kysil and the Synods of 1629: An Attempt at Orthodox-Uniate Accommodation in the Reign of Sigismund III*, „Harvard Ukrainian Studies”, vol. 3-4, 1979-1980, part 2, s. 826-842; Id., *Between Poland and the Ukraine. The dilemma of Adam Kysil 1600-1653*, Harvard University, Cambridge, Massachusetts 1984.

<sup>20</sup> *Iz istorii filozofskoj i obščestvenno-političeskoj mysli Belorussii. Izbrannye proizvedenija XVI-načala XIX v.*, red. V. A. Serbenta i dr., Minsk 1962; *Iz istorii svobodomyślja i ateizma v Belorussii*, red. E. M. Babosov, G. M. Livšic, Minsk 1978; *Očerki istorii filozofskoj*

jawów humanizmu i antyfeudalizmu w obrębie różnych kierunków myśli XVI i XVII wieku, wśród ich zainteresowań znalazł się także problem tolerancji religijnej. Podobnie jak w ukraińskiej historiografii sowieckiej ruch bracki rozpatrywano z perspektywy rozwoju postępowych idei filozoficznych i społeczno-politycznych. Jednak wzmianki o stosunku do tolerancji przedstawicieli myśli prawosławnej miały charakter marginalny. Pojawieniu się specjalistycznych opracowań na ten temat przeszkodziła niedostępność szeregu źródeł oraz panujące w historiografii radzieckiej podejście klasowe, w świetle którego problem tolerancji nie wydawał się istotny. Pewien wzrost zainteresowania tym problemem można zaobserwować po uzyskaniu przez Białoruś niepodległości w 1991 roku (lata 1991–2006). Świadczą o tym prace Swiatłany Marozawej, Igora Marzaliuka, Siamiona Padokszyna, Wiaczaśława Szalkiewicza<sup>21</sup>. Jednak tolerancja w myśli prawosławnej, jak i w ogóle w myśli filozoficzno-teologicznej i politycznej w Rzeczpospolitej na przełomie XVI i XVII wieku nie znalazła szczególnego miejsca w historiografii białoruskiej.

Należy też wspomnieć, że problem tolerancji w myśli prawosławnej na przełomie XVI i XVII wieku poruszali współcześni badacze rosyjscy: Michaił Dmitriew, Boris Fłoria, Sergej Jakowenko, Aleksandr Rogow, omawiając sytuację religijną i stosunki międzywyznaniowe w Rzeczpospolitej<sup>22</sup>. Zasadniczo jednak wciąż brak jest opracowań analizujących szczegółowo problem tolerancji w prawosławnej myśli teologicznej i politycznej w Rzeczpospolitej drugiej połowy XVI i pierwszej połowy XVII wieku. Zagadnienie to wymaga więc dalszych, pogłębionych badań, a niniejszy tekst jest próbą podsumowania dotychczasowego stanu wiedzy na temat.

---

*i sociologičeskoj mysli Belorussii (do 1917 g.)*, red. K. P. Buslov, Minsk 1973; S. A. Podokšin, *Reformacija i obščestvennaja mysl' Belarusi i Litvy (wtoraja polovina XVI-načalo XVII vv.)*, Minsk 1970; E. S. Prokošina, *Meletij Smotrickij*, Minsk 1966; S. F. Sokol, *Političeskaja i pravovaja mysl' Belorussii XVI-pervoj poloviny XVII vv.*, Minsk 1984; Id., *Sociologičeskaja i političeskaja mysl' v Belorussii II poloviny XVI veka*, Minsk 1974.

<sup>21</sup> *Dzjaržaunasc' i prava Belarusi sa snaražytnych časou da kanca XVI cm.*, č. 4: *Palityčnaja i pravavaja dumka Belarusi XVI-XVII stst.*, red. S. A. Padokšin, S. F. Sokal, Minsk 1999; I. A. Marzaljuk, *Ludzi daunaj Belarusi: Etnakanfesijnaja i sacyjakul'turnaja stereatytypy (X-XVIII stst.)*, Magiljou 2003; S. V. Marozava, *Unijackaja carkva u etnakul'turnym razvicci Belarusi (1596-1839 gady)*, Grodna 2001; S. A. Padokšin, *Belaruskaja dumka u kanteksce historii i kultury*, Minsk 2003; S. A. Padokšin, *Filasofskaja dumka epochi Adradžennja u Belarusi: Ad Francyska Skaryny da Simjaona Polackaga*, Minsk 1990; S. A. Padokšin, *Ipacij Pacej: Carkouny dzejač, myslitel', pis'mennik na peralome epoch*, Minsk 2001.

<sup>22</sup> *Brestskaja unija 1596 g. i obščestvenno-političeskaja bor'ba na Ukraine i v Belorussii v konce XVI-načale XVII v.*, red. B. N. Florja, č. 1: *(Brestskaja unija 1596 g. Istoričeskije pričiny sobytija)*, Moskva 1996; *ibidem*, č. 2: *(Brestskaja unija 1596 g. Istoričeskije posledstviya sobytija)*, Moskva 1999; M. V. Dmitriew, *O religiozno-kul'turnych zadačach Brestskoj unii 1596 g.*, w: *Slavjane i ich sosedj*, vyp. 3: *(Katolicizm i pravoslavie v srednie veka)*, Moskva 1991, s. 76–95; Id., *Pravoslavie i Reformacija: reformacionnyje dviženija v vostočnoslavjanskich zemljach Reči Pospolitej vo vtoroj polovine XVI v.*, Moskva 1990; S. G. Jakowenko, *Pravoslavnaja ierarchija Reči Pospolitoj i plany cerkovnoj unii v 1590-1594 gg.*, w: *Slavjane i ich sosedj*, vyp. 3: *(Katolicizm i pravoslavie v srednie veka)*, Moskva 1991, s. 41–58; A. I. Rogov, *Petr Mogila kak antiuniatskij polemist*, w: *Slavjane i ich sosedj*, vyp. 3: *(Katolicizm i pravoslavie v srednie veka)*, Moskva 1991, s. 109–119.

Ewolucja poglądów na tolerancję w myśli prawosławnej drugiej połowy XVI i pierwszej połowy XVII wieku bardzo wyraźnie się wiązała ze zmianami w funkcjonowaniu Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej. W związku z tym można wyodrębnić trzy etapy rozwoju tych poglądów: 1) do 1596 roku (okres przeduniijny), 2) lata 1596–1632 (po wprowadzeniu Unii Brzeskiej), 3) lata 1632–48 (okres istnienia Cerkwi prawosławnej jako prawnie usankcjonowanej według „Punktów uspokojenia wiary greckiej z lat 1632–1635”). Należy przy tym pamiętać, że w myśli prawosławnej, tak jak i w innych kierunkach myśli tej epoki, problem tolerancji wyznaniowej występuje na dwóch poziomach, którym odpowiadają różne rodzaje argumentacji.

Pierwszy etap obejmuje drugą połowę XVI wieku. Pojawienie się w tym okresie refleksji nad problemem tolerancji zwykle się wiązało z rodzinami prawosławnej literatury polemicznej powstałej wskutek rozwoju ruchu reformacyjnego oraz kontrreformacyjnego. Koniec tego etapu to wprowadzenie unii brzeskiej w 1596 roku. Specyfika tego okresu wynikała z działania Cerkwi prawosławnej w ramach praw i przywilejów sankcjonowanych przez państwo, które gwarantowało jej status prawny. W tym okresie działalność instytucji społeczeństwa prawosławnego nie napotykała na poważniejsze ograniczenia. Dzięki przywilejowi wileńskiemu z 1563 roku szlachta prawosławna otrzymała równouprawnienie w życiu politycznym w Wielkim Księstwie Litewskim, a po uchwaleniu Konfederacji Warszawskiej w 1573 roku — w całej Rzeczypospolitej. Jednocześnie okres ten wiązał się z głębokim kryzysem wewnętrznym Cerkwi prawosławnej, co spowodowało osłabienie jej pozycji w stosunku do innych konkurujących z nią wyznań i stało jednym z powodów unii z Kościołem katolickim w 1596 roku.

Problem tolerancji nie był przedmiotem bezpośrednich zainteresowań w dziełach autorów prawosławnych tego okresu. Temat ten poruszany był podczas polemiki z katolickimi i protestanckimi uczonymi w celu obrony norm dogmatycznych i obrzędowych. Zagadnienie tolerancji występowało więc wyłącznie jako problemat o charakterze teologicznym, brak było natomiast rozważań o charakterze politycznym. Do prac, których autorzy poruszali problematykę tolerancji, można zaliczyć utwory uchodźców z Moskwy — Artemija i Andreja Kurbskiego, anonimowe prace *Protiv povesti nynešnich bezbonych eretikov*, *Spisanie protiv ljutorov*, *Posłanie do latin iz ich że knig*, utwory pochodzące ze środowiska intelektualnego Ostroga: *Ključ carstva nebesnogo* Hierasyma Smotryckiego, ostrożskiego mnicha Wasyla Suraskiego *O edinoj vere* oraz przedmowę do Biblii Ostrożskiej.

Podstawowa idea tych prac sprowadza się do obrony prawdziwości absolutnej systemu doktrynalnego Cerkwi wschodniej. Zgodnie z zasadami dotychczasowej prawosławnej tradycji teologicznej podstawową metodą umacniania idei prawdziwej Cerkwi stawało się wskazywanie takich jej elementów jak: jedność, powszechność, świętość, sukcesja Cerkwi apostołskiej. Idea Cerkwi prawosławnej traktowana była jako nawiązanie do czasów apostołskich, a jej związek z tradycją apostołską polegać miał

na sukcesji władzy duchownej, która przekazana została przez apostołów pięciu patriarchom w jednakowym stopniu, co zapewniało jedność Cerkwi. Z punktu widzenia Hierasyma Smotryckiego, który rozpatrywał dzieje Cerkwi w perspektywie historycznej, ten model władzy był realizowany w okresie soborów powszechnych<sup>23</sup>.

Powyższa interpretacja jedności cerkiewnej skierowana była przeciwko koncepcji katolickiej, opartej na idei władzy papieskiej. Rozłam kościoła powszechnego na katolicki i prawosławny traktowany był jako rzymska „apostazja”, odejście Kościoła zachodniego od prawdziwej idei apostoelskiej i zasad sprawowania władzy cerkiewnej. Z drugiej zaś strony koncepcja prawosławna skierowana była również przeciwko reformacyjnemu pogładowi na Cerkiew jako nieinstytucjonalną wspólnotę duchową wiernych i broniła sakralnego charakteru kapłaństwa. Smotrycki w swojej pracy dał wyraz żalowi z powodu prób podważania dawnych i sprawdzonych przez wieki tradycji i norm, a także z powodu pojawienia się nowych nauk, których propagatorami są ludzie pozbawieni odpowiedniego statusu, a nawet kobiety<sup>24</sup>. Artemija oburzała swobodna interpretacja Pisma św. w dyskursie reformacyjnym. Owemu personalizmowi przeciwstawiano trwałość dogmatów opartych na autorytecie tradycji kościelnej, uznanej za jedyną normę interpretacji nauki zawartej w tekstach biblijnych:

Vsja bo ta božestvennaja pisanija pretvarjajut eretičestii otroci na svoj prelščenyj razum, ne vedušče, jaže po nuži ili po smotreniju nekojemu, vremennu byvše, ili byvaemoe, ne podobaet v zakon obderžne priimati, razve vnegda vremja takoe najdet, no držati zakonne cerkovnaja predania, jaže vsem obšče ot svjatogo i poklonjaemogo Ducha, komuždo v svojom činu, pravily ot svjatych apostol i bogonosnych otec vzglašenaja<sup>25</sup>.

Wszystkie wyznania niezwiązane z doktryną Cerkwi prawosławnej uznano za heretyckie. Według Wasyla Suraskiego idea, że może być wiele wiar, jest z istoty rzeczy nierozsądna; jego zdaniem, wszystkie wyznania za wyjątkiem jedynie prawdziwej wiary Cerkwi Wschodniej są

suetnye, obłudnye ot lži stavlennyje, ot samago diavola čerez rastlennyh i lukavych čelovek naseanye na pagubu neutverženym skudoumnym slastoljubivym čelovekom, aniže vmesto Boga črevu svoemu porabotišasja<sup>26</sup>.

W związku z ideą świętości Cerkwi nietolerancję wzbudzało kwestionowanie kultu świętych, aniołów, obrazów. Wszystkie powyższe zjawiska uważane były za nowinki będące bezpośrednim wynikiem inspiracji szatańskiej oraz niedbałości moralnej.

W pracach uczonych związanych z prawosławiem formułowano ostre oskarżenia przeciwko przedstawicielom innych wyznań, co było zwykłym elementem ówczesnej religijnej polemiki. W wizji Wasyla Suraskiego prote-

<sup>23</sup> [G. Smotryckij], „Ključ carstva nebesnogo”, *zapadno-russkoe polemičeskoe sočinenie 1587 g.*, w: *ArchivJZR*, č. 1, t. VII, Kiev 1887, s. 245–246.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 234.

<sup>25</sup> *Poslanija starca Artemija, XVI veka*, w: *RIB*, t. 4, SPb 1878, s. 1292.

<sup>26</sup> *O edinof vere. Sočinenie Ostrožskogo sujaščennika Vasilija. 1588 g.*, w: *RIB*, t. 7, SPb 1882, s. 656.

stanci występują jako „christianochulnicy”, „christonenavistnicy”, a wyznawcy judaizmu jako „okajannye”; założyciela islamu Mahometa nazywano „skvernym psom”<sup>27</sup>. Podobne oskarżenia pod adresem oponentów padały również w pracach Artemija, który np. określał działalność „herezyków” jako „dejstvo sataninskoe”, a ich ideę nazywał wołą Antychrysta. Protestantów charakteryzowano jako ludzi „ot lukavago ducha dviżimi, ot rvenia protivjatsia istine, povinujuščesja neprawde”<sup>28</sup>. Nietolerancja teologiczna w agresywnej formie występuje w twórczości Andreja Kurbskiego, według którego katolicy są „soveršennye schizmaticy, napivšiesja ot mutnych istočnikov, istukajuščich ot novomudrennych ich pap”, protestanci — „synowie dyjabła”, „jadowite smoki”, „biesy”, „źmije” itd<sup>29</sup>. Ten pełen inwektyw styl polemiki religijnej nie stanowił wyjątku w ówczesnej twórczości teologicznej w Rzeczypospolitej oraz Europie Zachodniej. Obfitość obraźliwych przezwisk oraz ubliżających oskarżeń cechuje również prace polemistów katolickich i protestanckich.

W walce o czystość prawosławia hierarchowie Cerkwi posługiwali się prawie wyłącznie hasłami izolacjonizmu, co uznać trzeba za reakcję na wzrost katolickich i protestanckich wpływów. Tytułem ilustracji można przytoczyć Wasyla Suraskiego, który wzywał wiernych, by nie utrzymywali żadnych kontaktów z innowiercami<sup>30</sup>. Kurbski potępiał próby prowadzenia negocjacji z protestantami, podejmowane przez niektórych prawosławnych magnatów, w tym przez głównego świeckiego patrona prawosławia w Rzeczypospolitej — wojewodę kijowskiego księcia Konstantego Ostrogskiego, w celu przeciwstawienia się kontrreformacji<sup>31</sup>. Równocześnie mówiono o konieczności wzrostu poziomu moralności i wykształcenia duchowieństwa oraz starano się nasilić ustną i drukowaną propagandę. W przedmowie do Biblii Ostrogskiej pisano, że celem jej wydania jest ideowe uzasadnienie pozycji ortodoksyjnego prawosławia, skierowanego przeciw „zlochitrych i mnogogłavych eresej, pomale po vremenech vstupajuščich zlochul’no na predania cerkovnaja”<sup>32</sup>.

Zwraca uwagę fakt, że w drugiej połowie XVI wieku obiektem nietolerancyjnych postaw były przede wszystkim ruchy reformacyjne. W utworze *Protiv povesti nynešnich bezbožnych eretikov* kładziono nacisk na bliskość nauki i praktyki Kościoła katolickiego i prawosławia w porównaniu z ewangelikami: „rimskaja cerkva, ašče i otlučisja ot grek, odo-koż zakon i ustavy prednich svoich, im položennye, derżat”<sup>33</sup>. Wpłynął nas to sukces reformacji oraz ustępliwość władz wobec protestantów, co znalazło odbicie w równouprawnieniu religijnym szlachty po uchwaleniu Konfederacji Warszawskiej. W ostatnich dziesięcioleciach XVI wieku

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 935.

<sup>28</sup> *Poslanija starca Artemija, XVI veka*, s. 1294, 1295.

<sup>29</sup> *Skazanija knjazja Kurbskago*, s. 227, 245–249.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 660.

<sup>31</sup> *Skazanija knjazja Kurbskago*, s. 245–249.

<sup>32</sup> *Predislovie k Biblii, izdannoj v Ostroge 1581 g.*, w: *ArchivJZR*, č. 1, t. VIII, Kiev 1914, s. 51.

<sup>33</sup> *Protiv povesti nynešnich bezbožnych eretikov*, w *ArchivJZR*, č. 1, t. VIII, Kiev 1914, s. 18.

podstawowym obiektem nietolerancji religijnej pisarzy prawosławnych stanie się jednak katolicyzm, co wiązało się z wzrastającym zagrożeniem ze strony przyjętej w kręgach katolickich idei unii oraz nasilaniem się konfliktów między katolikami i prawosławnymi (zamieszki związane z wprowadzeniem reformy kalendarza w latach 1583–85). Myśl prawosławną tego okresu cechował całkowity brak tolerancji religijnej wobec przedstawicieli innych wyznań.

Problemu regulowania stosunków pomiędzy różnymi grupami wyznaniowymi w ramach państwa prawie nie poruszano w pismach autorów prawosławnych w okresie przeduniijnym. Nie był to bowiem dla Cerkwi problem istotny. Wyjątek stanowią wypowiedzi Artemija w sprawie „heretyków” i wzmianka w utworze *Posłanie do latin iz ich że knig*. Pomimo zdecydowanie wrogiego nastawienia wobec „heretyków” Artemij odmawiał stosowania represji w stosunku do nich, zalecając pokojowe środki nawracania błądzących w wierze: „Nepodobno christianom est’ ubivati eretičestvujuščich, jakože tvorjat nenaučenii, no pače krotostiju nakazyvati protivjaščajasja i molitisja o nich”<sup>34</sup>. W tym miejscu Artemij odwołuje się do ewngelicznego przykazania miłości bliźniego. Sergej Wiliński wyjaśnia tę postawę wpływem tradycji humanitarnej nauki „starców zawołużskich” w Rosji, którzy potępiali gwałt w stosunku do „heretyków”<sup>35</sup>. Autor *Posłanija do latin*, odrzucając gwałtowne środki w walce z innowiercami, koncentruje uwagę na obrazie Chrystusa odmawiającego posługiwania się przemocą. Obraz ten przeciwstawia postawie papieża, który zabija przeciwników i zachęca do tego innych<sup>36</sup>.

W ten sposób w myśli prawosławnej, mimo istnienia wyraźnej nietolerancji wyznaniowej, nie pojawia się idea akceptacji dla gwałtownych działań wobec innych religii. Badając tę postawę, należy jednak wziąć pod uwagę, że jej kształtowanie miało miejsce w warunkach, w których prawosławie nie było religią panującą w systemie prawno-politycznym Rzeczypospolitej. Dlatego pytanie, czy wrogi stosunek wobec przedstawicieli innych wyznań mógłby w innej sytuacji doprowadzić do prób użycia przemocy bezpośredniej, pozostaje kwestią otwartą.

Pod wpływem pogłębiającego się kryzysu wewnętrznego w obrębie Cerkwi prawosławnej jej przedstawiciele coraz wyraźniej zdawali sobie sprawę z konieczności współpracy z katolikami lub protestantami. W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XVI wieku w kręgach elity prawosławnej wzrastała świadomość potrzeby unii z Kościołem katolickim. U podstaw tej koncepcji leżała idea jedności katolicyzmu i prawosławia, różniących się jedynie niektórymi ceremoniami. Pierwotnie idea unii wyszła ze środowiska katolickiego — konieczność zjednoczenia prawosławnych z katolikami podkreślali jeszcze w połowie XVI wieku w różny sposób tacy wybitni działacze Kościoła katolickiego jak Stanisław Hozjusz i Stanisław Orzechowski. Uzasadnienie ideowe unii znajduje się w pracach autorów jezuickich: Benedykta Herbesta, Antonia Possewina,

<sup>34</sup> *Posłanija starca Artemija, XVI veka*, s. 1213.

<sup>35</sup> S. G. Vilinskij, *Posłanija starca Artemija*, s.162–167.

<sup>36</sup> *Posłanie do latin iz ich że knig 1582 goda*, w: *RIB*, t. 19, SPb, 1903, s. 1135.

Piotra Skargi. W pracy *O jedności Kościoła Bożego* wydanej w 1577 roku Skarga dowodził konieczności przyłączenia Cerkwi prawosławnej do Kościoła katolickiego, co pozwoli jej powrócić do wiary prawdziwej, uniknąć kryzysu wewnętrznego i pokonać wpływy heretyckie. Jednocześnie autor akceptował rozbieżności ceremonialne w ramach przyszłego zjednoczonego Kościoła. Wszystkie społeczności religijne nieuznające zwierzchności papieża, zdaniem Skargi, są fałszywe i niezdolne do wskazania drogi do zbawienia wiecznego<sup>37</sup>. W związku z tym nasilała się polemika między katolikami i prawosławnymi. Wileński teolog katolicki Stanisław Grodzicki w pracy z 1587 roku *O poprawie kalendarza kazanie dwoie*, zzywając prawosławnych w Rzeczypospolitej do zjednoczenia z Rzymem, jednocześnie oskarżał ich o nieustępliwość i nietolerancję wobec katolików oraz o przyjmowanie nauk „heretyckich”<sup>38</sup>. Odpowiedzią przeciwników idei unickich były wyżej wymienione prace Wasyla Suraskiego, Hierasyma Smotryckiego i utwor *Posłanie do latin iz ich że knig*.

Na początku lat osiemdziesiątych XVI wieku powstał prawosławny projekt unii autorstwa głównego świeckiego patrona tej społeczności w Rzeczypospolitej, wojewody kijowskiego Konstantego Ostrogskiego, przewidujący zjednoczenie uniwersalne wszystkich Cerkwi prawosławnych pod zwierzchnictwem papieża z zachowaniem szerokiej autonomii Cerkwi Wschodniej. Pertraktacje między Ostrogskim a katolikami nie doprowadziły do porozumienia, uniemożliwiła je różnica zdań co do koncepcji unii oraz obawa przed komplikacjami związanymi z reformą kalendarza. Ostrogski powrócił później do tego projektu, na co wskazuje jego list do biskupa włodzimierskiego i brzeskiego Hipacego Pocieja z 21 czerwca 1593 roku<sup>39</sup>: wojewoda kijowski wskazywał na trudne położenie Cerkwi prawosławnej, ucisk ze strony „rzymian” i „heretyków”, a jako wyjście z tego kryzysu proponował unię z Kościołem katolickim, która zakładała uznanie władzy zwierzchniej papieża przez patriarchów wschodnich oraz inne Cerkwie<sup>40</sup>. Jednak uniwersalistyczna idea Ostrogskiego nie spotkała się z poparciem ani w kręgach katolickich, ani wśród hierarchów prawosławnych. Była to raczej deklaracja potrzeby pokojo-

<sup>37</sup> P. Skarga, *O edinstvie Cerkvi Bożej pod odnim pastyrem i o grečeskom ot etogo edinstva otstuplenii. Sočinenie Petra Skargi 1577 g.*, w: RIB, t. 7, SPb 1882, s. 151.

<sup>38</sup> S. Grodzicki, *O poprawie kalendarza kazanie dwoie x. Stanisława Grodzickiego [...] pierwsze poscie w Białą, a wtore w druga po Wielkieynocy niedzielę w kościele s. Iana miane*, Wilno 1587, s. 28–30.

<sup>39</sup> AZR, t. 4: (1588–1632), s. 63–66.

<sup>40</sup> K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370–1632*, s. 276–278; B. N. Florja, S. G. Jakovenko, *Vnutrennij krizis v pravoslavnom obščestve i proekty unii s Rimom 90–ch gg. XVI v.*, w: *Brestskaja unija 1596 g. i obščestvenno-političeskaja bor’ba na Ukraine i v Belorussii v konce XVI–načale XVII v.*, red. B. N. Florja, č. 1, s. 145–148; W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu*, s. 35–36; T. Kempa, *Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525–1608). Wojewoda kijowski i marszałek ziemi Wołyńskiej*, s. 100–101, 111–112, 134–135; Id., *Unijne koncepcje Konstantego Wasyla Ostrogskiego*, w: *Czterechsetlecie zawarcia Unii Brzeskiej 1596–1996*, s. 38–40; S. A. Padoksyn, *Ipacij Pacej: Čarkouny dzejač, myslicel’, pis’mennik na peralome epoch*, s. 19–20; P. Žukovič, *Sejmovaja bor’ba pravoslavnogo zapadno-russkogo dvorjanstva s cerkovnoj uniej (do 1609 goda)*, s. 107–108.

wych stosunków między katolikami a prawosławnymi w ówczesnych warunkach społecznych niż konkretny plan zjednoczenia.

W latach dziewięćdziesiątych XVI wieku, pod wpływem pogłębiającego się kryzysu Cerkwi prawosławnej i dążenia wyższego duchowieństwa prawosławnego do wzmocnienia swego autorytetu, część hierarchów poparła katolicki projekt unii. Szczegółowy opis podstawowych zasad zjednoczenia Cerkwi prawosławnej z Kościołem katolickim przedstawił Hipacy Pocij w pracy *Unija grekov s kostelom Rimskim*, w którym wskazywał na konieczność unii jako jedynego środka do wyprowadzenia Cerkwi prawosławnej z kryzysu i uniknięcia protestanckich wpływów ideowych. Pocij koncentruje uwagę na „zagrożeniu heretyckim” i bezradności duchownych prawosławnych wobec ekspansji protestanckiej. „Heretyków” przedstawił jako propagatorów błuźnierskich nauk, sprawców upadku duchowego oraz następców antychrysta. Odwoływał się przy tym do nietolerancji panującej w krajach protestanckich<sup>41</sup>. Te idee ściśle się wiązały z koncepcjami głoszonymi przez ideologów kontrreformacji.

Jednocześnie w końcu wieku XVI daje się zauważyć dążenie części działaczy prawosławnych do zbliżenia z ewangelikami. Tendencja ta najsilniej występowała wśród szlachty, dla której nie do pomyślenia była koncepcja unii z Kościołem katolickim, zakładająca zmniejszenie roli osób świeckich w sprawach cerkiewnych. Jej przejawem był list Konstantego Ostrońskiego do ewangelickiego synodu toruńskiego (1595), przedstawiony tam przez dworzanina wojewody kijowskiego, Kaspra Łuszkowskiego. Tekst ten zasługuje na uwagę ze względu na zawartą w nim tezę o dogmatycznej jedności prawosławnych i protestantów. Zdaniem Ostrońskiego, rozbieżności pomiędzy dwoma wyznaniem polegały głównie na zewnętrznych różnicach w obrządkach i ceremoniach. Uważał on, że w przymierzu z ewangelikami prawosławni mogliby w ramach Konfederacji Warszawskiej skuteczniej przeciwdziałać kontrreformacji<sup>42</sup>. Charakterystyczne jest to, że dwa lata przedtem, we wspomnianym liście do Hipacego Pocija, Ostroński wyrażał żal, że ludzie prawosławni „do rozmaitych sekt uciekają się”<sup>43</sup>.

Rozważając projekty unii pomiędzy prawosławnymi i katolikami lub protestantami pod kątem tolerancji, należy wziąć pod uwagę, że warunkowały je konkretne czynniki polityczne. Trzeba też podkreślić, że gotowości pójścia na układy z katolikami towarzyszyła ostra nietolerancja w stosunku do protestantów i odwrotnie.

Po zawarciu unii brzeskiej prawosławie w Rzeczypospolitej znalazło się w zupełnie nowym położeniu, co z kolei spowodowało zmiany w dyskursie prowadzonym przez przedstawicieli tego wyznania. W latach 1596–1632 Cerkiew prawosławna nie miała oficjalnego statusu prawnego, wszystkie jej dotychczasowe prawa i przywileje zostały przyznane Kościołowi grec-

<sup>41</sup> *Unija grekov s kostelom Rimskim 1595 goda*, w: *RIB*, t. 7, SPb 1882, s. 114–118, 147–166.

<sup>42</sup> *List Konstantego Ostrońskiego do synodu Toruńskiego 1595 r.*, w: *Akta synodów różnowierczych w Polsce, t. III: (Małopolska 1571–1632)*, oprac. M. Sypały, Warszawa 1983, s. 596–597.

<sup>43</sup> *AZR*, t. 4: (1588–1632), s. 6

kokatolickiemu (unickiemu). Mimo uznania na sejmach 1607 i 1609 roku istnienia w Rzeczypospolitej dwóch społeczności obrządku wschodniego (greckiego), tj. prawosławnej i unickiej, działalność Cerkwi prawosławnej nie została usankcjonowana i do 1620 roku Cerkiew funkcjonowała bez hierarchii. Kwestia „uspokojenia wiary greckiej” była przedmiotem obrad sejmowych, ale decyzje ciągle odkładano „do przyszłego sejmu”. Większość pisarzy katolickich oraz unickich dowodziła nielegalności Cerkwi prawosławnej niezjednoczonej z Kościołem katolickim. Powołana w 1620 roku przez patriarchę jerozolimskiego Teofanesa nowa hierarchia prawosławna nie została uznana przez państwo, co wzmacniało konflikt między prawosławnymi a katolikami, niekiedy przeradzający się w gwałtowną konfrontację, w której obie strony uciekały się do przemocy. Zmiany te wpłynęły na zmianę stosunku myślicieli prawosławnych do problemu tolerancji, który przestał być rozpatrywany wyłącznie jako zagadnienie teologiczne i pojawił się w refleksji społeczno-politycznej. Nadal jednak nie był on głównym przedmiotem rozważań w prawosławnych utworach polemicznych. Występował w kontekście innych wątków związanych z obroną praw i przywilejów Cerkwi prawosławnej, wraz z dowodzeniem nielegalności i nieprawomocności unii.

Warto zwrócić uwagę na zróżnicowanie polityczne obozu antyunickiego w pierwszej połowie XVII wieku. Część jego zwolenników znana była z poglądów charakterystycznych dla epoki przedunijnej. Grupę tę cechował izolacjonizm, skrajny konserwatyzm i obskurantyzm. Głównym reprezentantem tego nurtu był Iwan Wiszeński. Do tego kierunku należy również zaliczyć anonimowe prace z początku XVII wieku: *O obrazach, o krestach, o chwale i molitwie swjatykh; O Presujatej Trojci i o inych artikulech very edinow prawdivow Cerkve Christovy; Začapka mudrago latynnika s glupym; Kratkoslovnyj otvet Feodula*. Inne podejście, bardziej „liberalne” i skłonne do współpracy z protestantami oraz recepcji niektórych ich idei, reprezentowały prace Chrystofora Filaleta, Stefana Zizanija, Kliryka Ostrogskiego, Melecego Smotryckiego (wczesnego okresu), Hioba Boreckiego oraz anonimowe utwory takie jak: *Perestroga; Justificatia niewinności* i in. Zbliżenie z różnymi nurtami poreformacyjnymi miało istotne znaczenie dla tego prądu, bo właśnie w tym kręgu problem tolerancji był przedmiotem pogłębionej analizy. Wbrew opinii niektórych historyków ukraińskich, nie można jednak określać omawianego tu nurtu jako wschodnioeuropejskiego ruchu reformacyjnego ze względu na to, że nawet najbardziej postępowi jego reprezentanci gorąco bronili zasad dogmatycznych ortodoksyjnego prawosławia.

Gdy polemika między zwolennikami a przeciwnikami unii przekształciła się w ostrą konfrontację polityczną, zrodzoną na tle walki o restytucję przedunijnego statusu Cerkwi prawosławnej, większość działaczy prawosławnych stała się obrońcami tolerancji religijnej. W nader ekspresywnym stylu opisywano przypadki ucisku wyznawców prawosławia ze strony unitów, podkreślano brutalność agresorów oraz chrześcijańską pokorę i gotowość do męczeństwa prawosławnych. Obrona zasady tolerancji religijnej opierała się w myśli prawosławnej tego okresu na trzech

rodzajach argumentacji: legitymistycznej, polityczno-pragmatycznej i teologicznej.

W dyskursie polemistów prawosławnych przeważała argumentacja legitymistyczna: odwoływano się do aktów państwowo-prawnych i tradycji stosunków Cerkwi prawosławnej z władzą państwową. W związku z tym powstały liczne suppliki, protestacje, usprawiedliwienia, w których wspomina się ustawy i przywileje królów oraz Rzeczypospolitej. Najpełniejsze wyliczenie przywilejów królewskich i uchwał sejmowych, w których znalazły się gwarancje zachowania praw i wolności dla przedstawicieli wyznania prawosławnego, znajduje się w *Synopsis* oraz *Supplementum Synopsis*, tekstach specjalnie przygotowanych przez prawosławne bractwo wileńskie w przeddzień walki sejmowej w 1632 roku<sup>44</sup>. W pracy *Apokrisis* Chrystofora Filaleta kluczowe znaczenie ma odwołanie się do aktu Konfederacji Warszawskiej z 1573 roku i uzasadnienie jego prawomocności — rozumowanie podobne do protestanckiej argumentacji legitymizującej zasady tolerancji<sup>45</sup>. Dzieło to wywołało ostrą krytykę ze strony unitów w anonimowej pracy *Antirizis*, której autorstwo przypisuje się Hipacemu Pocijewi. W utworze tym Konfederację Warszawską zwalcza się jako umożliwiającą rozwój wszelkim „herezjom” i „bluźnierstwom”, co wiązało się z tradycją kontrreformacyjnej literatury antykonfederacyjnej<sup>46</sup>. Z kolei w pracy *Justyfikacja niewinności* znalazła się nawet apologia idei wolności, prowadząca do apologii systemu prawnego opartego na swobodach stanowych Rzeczypospolitej<sup>47</sup>.

Z argumentacją legitymistyczną związane jest podkreślenie lojalności przedstawicieli prawosławia wobec władzy państwowej. Akcentowanie tej tezy łączy się z oskarżeniami przeciwników o działalność destrukcyjną i stosunki z wrogami zewnętrznymi, zwłaszcza po wyświęceniu nowej hierarchii w 1620 roku przez patriarchę jerozolimskiego Teofanesa<sup>48</sup>. W anonimowym utworze polemicznym *Voprosy i otvety pravoslavnogo s papeżnikom* z 1603 roku krytykowano traktowanie władzy świeckiej jako przekłętego jarzma i uzasadniano sankcjonowanie prerogatyw instytucji państwowych przez Chrystusa i apostołów<sup>49</sup>. W latach dwudzie-

<sup>44</sup> *Supplementum Synopsis*, w: *ArchivJZR*, č. 1, t. VII, Kiev 1887, s. 577–649; *Synopsis, albo krótkie spisanie praw, przywilejów, swiebod y wolności od naiaśniejszych św. Pamięci Królów Ich Miłości Polskich y Wielkich Xiążat Wielkiego Xięstwa Litewskiego y Ruskiego*, w: *ArchivJZR*, č. 1, t. VII, Kiev 1887, s. 537–573.

<sup>45</sup> *Apokrisis. Sočinenie Christofora Filaleta*, w: *Russkaja istoričeskaja biblioteka*, t. 7, SPb 1882, s. 1087–1094.

<sup>46</sup> *Antirizis, ili Apologija protiv Christofora Filaleta. V 2-č tekstach: Zapadno-Ruskom (1599) i Polskom (1600)*, w: *RIB*, t. 19, SPB 1903, s. 663–674, 841–842, 851–862, 967–968.

<sup>47</sup> *Justifikacia niewinności. 1622*, w: *ArchivJZR*, č. 1, t. VII, Kiev 1887, s. 512–516.

<sup>48</sup> *Antelenchus to jest odpis na skrypt uszczupliwy zakonników Cerkwie odstępney S. Duchy Elenchus nazwany, napisany prez oyca Anastazego Sielawę, przelożonego monastyra Wileńskiego S. Troyce zakony s. Bazylego. W Wilnie, r. pan. 1622*, w: *ArchivJZR*, č. 1, t. 8, Kiev 1914, s. 724–731; F. Birkowski, *Exorbitancye ruskie, z Greków odszczepieńców, hereetyckie z konfederatów kazania dwoie*, Kraków 1633, s. 4–14; J. Morochoński, *Paregoria albo utulenie uszczypliwego lamentu cerkwie św. Wschodniey zmyślonego Theophila Orthologa*, Wilno 1612, s. 11–13; *Sowita wina*, w: *ArchivJZR*, č. 1, t. 7, Kiev 1887, s. 443, 481–486.

<sup>49</sup> *Voprosy i otvety pravoslavnomu s papeżnikom, 1603 g.*, w: *RIB*, t. 7, SPb 1882, s. 30–34.

stych XVII wieku główne wysiłki polemistów prawosławnych szły na ukazanie prawomocności nowej hierarchii. Melecy Smotrycki i Hiob Borecki sprzeciwiali się utożsamianiu jej przedstawicieli z „naliwajkami”, tj. buntownikami<sup>50</sup>, i dowodzili, że to raczej agresywne zachowanie zwolenników kontrreformacji stanowi rebelię przeciwko podstawowym założeniom ustroju Rzeczypospolitej, gwarantującym wolność wiary.

Zwolennicy wyznania prawosławnego istotną rolę przypisywali również argumentacji polityczno-pragmatycznej, stosowanej w prawosławnej myśli polemicznej i sejmowej. Chrystofor Filalet wyróżniał w związku z tym trzy tezy:

- 1) nieefektywność stosowania przymusu w dziedzinie sumienia; posługiwanie się nim pociąga za sobą formalizację wiary, bo przedstawiciele prześladowanych wyznań z lęku przed represjami muszą maskować uczucia religijne zewnętrznym konformizmem;
- 2) gwałt religijny wywołuje brak stabilności społecznej i wojny domowe, które radykalizują postawy i uniemożliwiają porozumienie;
- 3) walka między wyznaniami negatywnie wpływa na zdolność obronną państwa<sup>51</sup>.

Kliryk Ostrogski poddał krytyce kontrreformacyjną koncepcję „zgody”, którą pojmowano jako powszechne uznanie jedyne (katolickiego) światopoglądu. Szczególnie sprzeciwiał się przyjęciu unii pod hasłem „zgody” oraz metodom jej wprowadzenia:

Povadili este svet, poturbovali ljude, vysušili v ljudechzopobolnyju milost', povasnili rodičov s detmi, pojatрили brata s bratom, pobudili odnogo protiv drugomu, rosporošili braterstvo, prognali prijazn', vprovadili zajatren'e<sup>52</sup>.

Według Ostrogskiego, strategia nietolerancji doprowadza do pogłębienia konfliktów społecznych, rozkładu tradycyjnych więzi i wartości, relatywizmu moralnego, w skrajnych zaś przypadkach do wojen i spisków antypaństwowych, na co wskazują zabójstwa królów francuskich popełnione przez fanatyków katolickich<sup>53</sup>. Według Smotryckiego natomiast, gwałtowne wprowadzenie unii spowodowało załamanie wieloletniego pokoju między Kościołem katolickim i Cerkwią prawosławną w Rzeczypospolitej oraz stało się katalizatorem nienawiści międzywyznaniowej: „Co nas Rus z Rzymiany bardziej pojątrzyło, jeśli nie ta obłudna unia?” — pisał<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 515–517; M. Smotrycki, *АНТИПАФ*, Wilno 1608, s. 12–13; M. Smotrycki, *Elenchus piśm uszczupliwych, przez zakonniki zgromadzenia Wileńskiego Św. Trojcy wydanych [...] w Wilnie r. P. 1622*, w: *ArchiwJZR*, č. 1, t. VIII, Kiev 1914, s. 605–615; M. Smotrycki, *Kazanie na znamienity pogrzeb przezacnego [...] Leontego Karpowicza, nomina episkopa włodzimierskiego y brzeskiego*, Wilno [1621], k. [4]; M. Smotrycki, *Obrona Verificaciej od obrazy Maiestatu krola Jego Miłości [...] od zgromadzenia Cerkwie S. Trojcy wydany*, Wilno 1621, s. 39–43; M. Smotrycki, *Verificatia niewinności*, w: *ArchiwJZR*, č. 1, t. VI, Kiev 1883, s. 323–326; J. Borecki ta inși, *Protestacija*, w: *Pam'jatki filosofov'koj kultury ukrains'ko-gorodu narodu. Pam'jatki brats'kich škil na Ukrajni. Kinec XVI-počatok XVII stst.*, Kiev 1988, s. 325–326.

<sup>51</sup> *Apokrisis. Sočinenie Christofoora Filaleta*, s. 1797–1802.

<sup>52</sup> *Otvēt kllirika Osrožskiego Ipatiju Poteju 1598 g.*, w: *RIB*, t. 19, SPb 1903, s. 405–406.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 406, 409.

<sup>54</sup> M. Smotrycki, *АНТИПАФ*, s. 12; *ibidem*, *Obrona Verificaciej*, s. 79.

Autor utworu *Supplicatia do przeoswieconego i jasnie wielmoznego przezacnej Korony Polskiej i W. X. Litowskiej oboiego stanu duchownego i swieckiego senatu* (1623) dowodzi, że dobrobyt państwa zależy od pokoju, a przymus religijny jest tym, co pokój wyklucza. Wskazując na nieefektywność presji wyznaniowej, uzasadnia użycie przemocy wyłącznie w przypadkach, gdy chodzi o sferę rzeczywistości materialnej. Jego zdaniem, gwałt nie może być skuteczny w stosunku do sumienia, które jako fenomen idealny jest niezależne od bytu materialnego: „mógł panować nad ciałem, przelewać jego krew, lecz zabrać wiary nigdy nie mógł”. Męczeństwo w wyniku represji tylko wzmacnia pozycje prześladowanych<sup>55</sup>.

Wyżej wymienione argumenty bliskie są ideom autorów protestanckich. Było to zapewne wynikiem kontaktów działaczy prawosławnych z ewangelikami, które miały miejsce w okresie sojuszu politycznego szlachty prawosławnej i protestanckiej, zasadzającego się na wspólnych wystąpieniach parlamentarnych i postulatach: żądano gwarancji postanowień Konfederacji Warszawskiej i „uspokojenia religii greckiej”. Warto zauważyć, że reformacyjne koncepcje ideowe były zapożyczane wyłącznie przez przedstawicieli „liberalnego” nurtu prawosławia. Prace przedstawicieli nurtu „konserwatywnego” cechuje prawie całkowita obojętność wobec problemu tolerancji w życiu społeczno-politycznym, wywodząca się z ducha tradycji okresu przeduniijnego.

Według myślicieli prawosławnych, przewyciężenie nietolerancji religijnej uderzającej w wyznawców prawosławia miało się opierać na działaniach zgodnych z prawem. Z założeniem tym wiązały się wspomniane apele do króla, senatu i sejmów o przywrócenie praw i przywilejów Cerkwi prawosławnej oraz zagwarantowanie postanowień Konfederacji. Jednocześnie liczone na poparcie magnatów i szlachty — protektorów prawosławia, którym dedykowano większość prac polemicznych. W pierwszym dziesięcioleciu XVII wieku nadzieje wiązano głównie z Konstantym Ostrogskim. Po przejściu najznacniejszych rodów prawosławnych na katolicyzm przedstawiciele Cerkwi uzyskali opiekę ze strony niektórych magnatów protestanckich, którzy bronili prawosławia na sejmach. Na przykład w szeregu listów z lat 1621–23 Hiob Borecki apelował do Krzysztofa Radziwiłła o pomoc w „uspokojeniu religii greckiej” i obronie hierarchów prawosławnych oskarżanych o „zdradę turecką”, metropolita prosił księcia o wykorzystanie swojego autorytetu i wydanie odpowiednich uniwersałów<sup>56</sup>. Z kolei mieszczanie z prawosławnego bractwa wileńskiego prosili tegoż Krzysztofa Radziwiłła o obronę ich praw w sejmie oraz przyjęcie tytułu ich patrona<sup>57</sup>. Liczone też na po-

<sup>55</sup> *Supplicatia do przeoswieconego i jasnie wielmoznego przezacnej korony Polskiej y W. X. Litowskiej oboiego stanu duchownego i swieckiego senatu* [...], w: *Dokumenty, objaśniające historię Zapadno-Russkago kraja i ego otnošenje k Rossii i Pol'se*, SPb 1865, s. 253–256.

<sup>56</sup> Hiob Borecki do Krzysztofa Radziwiłła, 28 IV 1621, 14 VI 1621, 12 I 1622, 24 IX 1622 i 30 VI 1623, Archiwum Główne Akt Dawnych (dalej: AGAD), Archiwum Radziwiłłowskie (dalej: AR), dz. II, nr 745, k. 1–3; nr 756, k. 1–2; nr 803, k. 1; nr 837, k. 1; nr 859, k. 1.

<sup>57</sup> Listy z 2 II 1622, 26 I 1623 i 6 VI 1624, AGAD, AR, dz. II, nr 808 k. 1; nr 843, k. 1; nr 889, k. 1.

parcie ze strony kozaków, których Smotrycki i Borecki bronili w swych utworach<sup>58</sup>.

W myśli prawosławnej tego okresu sposób, w jaki interpretowano teologiczny aspekt tolerancji, budzi kontrowersje. Głównym celem, zarówno wówczas, jak i w okresie przedunijnym, było udowodnienie prawdziwości nauki Cerkwi prawosławnej. Zasady i charakter dowodzenia przeważnie bazowały na ideach wcześniejszego okresu. Charakteryzując konfesję prawosławną, Kliryk Ostrogski kategorycznie stwierdzał, „że taja vera i cerkow nad vse very pravdivša i spavedlivša”<sup>59</sup>. Zdaniem autora anonimowej pracy *Kratkoslovnyj otvet Feodula*, poznanie prawdziwej wiary możliwe jest tylko w prawdziwej Cerkwi, poza którą nie ma zbawienia<sup>60</sup> — stwierdzenie to w sposób oczywisty było antytezą koncepcji „jedynobawczości” Kościoła katolickiego. Polemiści unicy dowodzili, że starożytna Cerkiew Wschodnia uznawała władzę papieży i dzięki temu zachowywała ortodoksyjność. Dopiero odejście prawosławia od zwierzchnictwa rzymskiego oraz wpływy heretyckie spowodowały deformację jego nauki. W prawosławnym dyskursie teologicznym akcentowano odrzucenie idei prymatu papieskiego i tezę o Chrystusie jako jedynym zwierzchniku w Cerkwi, przy czym w argumentacji powoływano się najczęściej na tradycję cerkiewną. Wskazywano też, szczególnie w pierwszych latach XVII wieku, na Pismo św., co świadczyć mogło o wpływie nauk protestanckich. Melecy Smotrycki w pracy *Trenos* (1608), odpowiadając na pytanie, która wiara jest prawdziwa, przeciwstawił kanonom Kościoła katolickiego Pismo św. — główne kryterium prawdy<sup>61</sup>. Jednak od lat dwudziestych XVII wieku argumentacja polemistów prawosławnych, zwłaszcza archimandryty Zacharego Kopysteńskiego, odwoływała się zgodnie z duchem dogmatyki prawosławnej i do Pisma św., i tradycji cerkiewnej.

W utworach polemistów prawosławnych „herezję” z reguły traktowano jako wynik inspiracji szatańskich, urojenia rozumu owładniętego pychą i niezdolnego do szanowania Boga. Kopysteński w utworze *Palinodija*, wskazując na przewagę wyznania prawosławnego, dowodzi, że najlepszy jest ten Kościół, który daje odpór „herezjom”. Przy wyliczaniu cech negatywnych unii jako pierwszą wymienia apostazję od „świętej wiary kefalicznej”<sup>62</sup>. Hierodiakon klasztoru Pieczerskiego Leontij odejście od jurysdykcji Cerkwi prawosławnej, odrzucenie uświęconej przez tę Cerkiew tradycji, przyjęcie katolickiej dogmatyki i kultu traktował jak herezję<sup>63</sup>.

<sup>58</sup> J. Borecki ta inši, *Protestacija*, c. 317; M. Smotrycki, *Elenchus*, s. 611, 617.

<sup>59</sup> *Otvjet kllirika Osrożskiego Ipatiju Poteju 1598 g.*, s. 425–426.

<sup>60</sup> *Kratkoslovnyj otvet Feodula*, w: S. Golubev, *Kievskij mitropolit Pjotr Mogila i ego spodvižniki*, t. 1, *Priloženija*, Kiev 1883, s. 119.

<sup>61</sup> M. Smotrycki, *ΘΡΗΝΟΣ to iest lament iedyney s. powszechney apostolskiej wschodniej cerkwie, z obiasnieniem dogmat wiary. Pierwiesz z graeckiego na slowiensi, a teraz z slowienskigo na polski przelożony przez Theophila Orthologa, teyże świętey wschodniej cerkwie syna*, Wilno 1610, k. [9–10].

<sup>62</sup> *Palinodija. Sočinenie Zacharii Kopystenskago 1621 goda*, w: *RIB*, t. 4, SPb 1878, s. 931, 1112.

<sup>63</sup> *Sočinenie ierodiakona Pečerskogo monastyrja Leontija o eresjach v Jugo-Zapadnoj Rusi i v pravoslavii, po povodu javlenija Unii, ili soedinenija Pravoslavnoj Cerkvi s Zapadnoju Rimskoju*, w: *AktyJZR*, t. 2: (1599–1637), SPb 1865, c. 271–287.

Stefan Zyzani powtarzał protestancką koncepcję papieża jako pierwszego po antychryście, która została przyjęta w szeregu innych prac<sup>64</sup>.

Nietolerancja wyznaniowa na poziomie teologicznym najwyraźniej ujawnia się w utworach pisarzy nurtu „konserwatywnego”. Zdaniem jego głównego przedstawiciela Iwana Wiszeńskiego, wszystkie inne nauki różnią się od nauki Cerkwi prawosławnej tym, że nie ma w nich żadnych elementów prawdy („našeja very tainstva uves’ mir vmestiti ne mozet, inšie že very sut’ prelesti”); katolicyzm interpretowano jako odejście od prawdziwego prawosławia i jego zniekształcenie, nie formułowano życzliwych opinii także wobec przedstawicieli wyznań reformacyjnych<sup>65</sup>. U Wiszeńskiego oraz w niektórych utworach anonimowych jako źródło „herezji” traktowano filozofię i nauki świeckie<sup>66</sup>.

Stosunek myślicieli prawosławnych do unii najlepiej odzwierciedlają przykłady nietolerancyjnych postaw z reguły przejawiających się w żądaniach jej zniesienia. Główne oskarżenie wobec unii dotyczy „apostazji”. Melecy Smotrycki, w pracy *Elenchus*, wyraża przekonanie, że unicy powinni „zostawać Rusią zakonu rzymskiego cale, abo cale rusią zakonu greckiego i zażywać prawa, cale tej abo owej Rusi danego”<sup>67</sup>. Język literatury antyunijnej, utrzymany w duchu ówczesnej retoryki polemicznej, do walki z przeciwnikami wykorzystuje w szerokim zakresie obraźliwe epitety, np., „przeklęta”, „bałamutna” unia. Jednak w utworze *Obrona Verificatiej* Smotrycki odrzuca zarzuty przeciwników przypisujących mu dążenie do zniesienia unii: „Nie jesteśmy na tym tak bardzo, aby unia znoszona była: ponieważ w państwach tych wolno każdemu, jako chce wierzyć”. W dalszym ciągu Smotrycki wskazuje na wspólne korzenie Cerkwi prawosławnej i unickiej, potępiając jedynie hierarchów grekokatolickich<sup>68</sup>. W jego nastawieniu można dojrzeć gotowość do zbliżenia się z unią, co znalazło potwierdzenie w przyjęciu przez Smotryckiego wyznania unickiego. Trzeba jednak zaznaczyć, że podobne tendencje rzadko można było zaobserwować przed 1632 rokiem.

Większość przedstawicieli myśli prawosławnej unikała w swych utworach polemiki z protestantami, co należy tłumaczyć swoistym związkiem politycznym prawosławnej i ewangelickiej szlachty oraz dążeniem do zachowania pozorów przez przeciwników tej współpracy. Sojusz z „heretykami” i uleganie wpływom protestanckim przez teologów prawosławnych stanowiły główny przedmiot krytyki ze strony polemistów kontrreformacji.

<sup>64</sup> S. Zizanij, *Kazan'e svjatogo Kirila, patriarchi ierusalimskiego, o antichriste i znakach ego. Z rozšíreniem nauki protiv eresej roznych*, Wilno 1596, w: *Pam'jatki polemičnogo piš'menstva kincja XVI-i poč. XVII st.*, t. 1, L'viv 1906.

<sup>65</sup> *Četyre sočinenija Afonskogo monacha Ioanna iz Višni po povodu vozničkej v Južnoj i Zapadnoj Rusi Unii ili soedinenija Vostočnoj Pravoslavnoj Cerkvi s Zapadnoju Rimskoju*, w: *AktyJZR*, t. 2: (1599–1637), SPb 1865, s. 207–209, 220, 254–257.

<sup>66</sup> *Začapka mudrago latynnika s glupym rusinom*, w: S. Golubev, *Kievskij mitropolit Pjotr Mogila i ego spodvižniki*, t. 1, *Priloženija*, Kiev 1883, s. 68–70, 73, 76–79; *Četyre sočinenija Afonskogo monacha Ioanna iz Višni po povodu vozničkej v Južnoj i Zapadnoj Rusi Unii ili soedinenija Vostočnoj Pravoslavnoj Cerkvi s Zapadnoju Rimskoju*, w: *AktyJZR*, t. 2: (1599–1637), s. 210, 219.

<sup>67</sup> M. Smotrycki, *Elenchus*, s. 612–613.

<sup>68</sup> M. Smotrycki, *Obrona Verificatiej*, s. 81, 84.

cyjnych<sup>69</sup>. Smotrycki po przejściu na katolicyzm zasadniczym tematem swoich licznych prac czyni ujawnianie wątków „heretyckich”, czyli protestanckich, w prawosławnym dyskursie teologicznym. Główne oskarżenia padają pod adresem Chrystofora Filaleta, że jest prawdziwym protestantem, oraz pod adresem Kliryka Ostrońskiego i Stefana Zizanija, określonych mianem kryptoprotestantów. Nie oszczędzał Smotrycki nawet siebie samego, krytykując poglądy ze swych wcześniejszych prac. Przedstawiciele Cerkwi prawosławnej potępieni zostali z powodu obrony „heretyków”, co utożsamiano z „herezją”: „Wyznania kto haeresum, haeretyk jest: broni kto haereziey, haeretyk jest”<sup>70</sup>. Zarzuty te najczęściej pozostawały bez odpowiedzi, choć czasami broniono sojuszu politycznego z protestantami, jak np. w utworze *Perestroga* autorstwa Jurki Rogatina: „A vilenskoe [bratstvo] vkupi zostalo, majući pri sobi heretikov, ktorich im Gospod' Bog zastupcjami dav”<sup>71</sup>. Te stwierdzenia wyraźnie świadczyły o współpracy politycznej między prawosławnymi i ewangelikami w tym okresie. Jednak próby dojścia do unii religijnej, zapoczątkowane przez część działaczy protestanckich i Konstantego Ostrońskiego w końcu lat dziewięćdziesiątych XVI wieku, nie znalazły poparcia w środowisku duchownych protestanckich. Jednocześnie przedstawiciele prądu izolacjonistycznego, np. autor *Kratkoslovnogo otveta Feodula*, całkowicie akceptowali krytykę kontrreformacyjną protestantów i występowali przeciwko utożsamianiu ich z prawosławnymi<sup>72</sup>.

W tym samym czasie w myśli prawosławnej pojawia się bardziej „liberalne” podejście do problemu tolerancji wyznaniowej. Przejawem tej tendencji są idee wymienione w *Apokrisis* Chrystofora Filaleta w formie odpowiedzi na oskarżenia rzymskich katolików i unitów o konsolidację prawosławnych oraz „heretyków”, tj. protestantów:

Primovki z storony eretikov što sja tyčet, — vera každogo że tolko ssamomu Gospodu Bogu doskonale est vedoma, prožno esmo my, Greceskoj relei ljude, v Berestju na sinode rozsudok o tom, jako kto s tych, što do nas prichodili, veryl, privlaščati sobe meli, milosti toj vedajući vlasnost', že est' ljudskaja, že ničim sja ne bridit, že

<sup>69</sup> *Antelachus to iest odpis na skrypt uszczupliwy zakonników Cerkwie odstępney S. Ducha Elenchus nazwany, napisany prez oyca Anastazego Sielawę, przelożonego monastyra Wileńskiego S. Troyce zakony s. Bazylego. W Wilnie, r. pan. 1622, s. 722; Antirizis, s. 483, 517–520, 667–678, 803–804; F. Birkowski, Exorbitancje ruskie, z Greków odszczepieńców, heretyckie z konfederatów kazania dwoie, k. a3, 11; L. Krevza, Oborona unii, w: RIB, t. 4, SPb 1878, s. 244–245, 284–286; List Ipatija Poteja k knjazju K.K. Ostrożskomu 3 ijunja 1598 g. V 2-ch tekstach: Zapadno-Russkom i Pol'skom, w: RIB, t. 19, SPb 1903, s. 1009–1010; J. Morochowski, Paregoria albo utulenie uszczypliwego lamentu cerkwie św. Wschodniej zmyślonego Theophila Orthologa, k. [3], s. 4–5; Otvet Ipatija Poteja kliriku Ostrożskomu, w: RIB, t. 19, SPb 1903, s. 1065–1066; P. Skarga, Berestejskij sobor i oborona jego, w: RIB, t. 7, SPb 1882, s. 948–952; Sowita wina, s. 492–493.*

<sup>70</sup> M. Smotrycki, *Apologia peregrinatiey do kraioy wschodnich [...]*, Lwów 1628, s. [3–5]; *ibidem*, *Ex[a]thesis abo Expostulatia toiest Rosprawa między apologią a antidotem o ostanek błędów y kłamstw Zizaniowych, Philaletowych, Orthologowych y Klerykowych*, Lwów [po 1629], k. [1–6], 1–3; *ibidem*, *Paranensis abo Napomnienie od [...] Meletiusza Smotryckiego, rzeczonego archiepiskopa połockiego [...] do [...] Bractwa Wileńskiego Cerkwie Świętego Ducha, a w osobie iego do wszystkiego tey strony narodu ruskiego [...]*, Kraków 1629, s. 5–7, 14–15, 20.

<sup>71</sup> *Perestroga*, w: AZR, t. 4: (1588–1632), SPb 1851, s. 115.

<sup>72</sup> *Kratkoslovnij otvet Feodula*, s. 141–142.

vsemu lacno verit, že vsego sja spodevaet, ne zdalo sja nam s tych, kotrye sja do nas otzyvali i gornuli, nikogo s posrodku sebe vypichati i dogazalimsy tomu, aza by priatel'skoe a ljudskoe ich do sebe pripuščen'e vontplivost' albo bludy v vere, esli jakie meli, z serdc ich vynjati moglo<sup>73</sup>.

W ten sposób dopuszczano możliwość reinterpretacji pojęcia „herezji” jako określenia innej orientacji religijnej bez poruszania tradycyjnego wątku aksjologicznego. Centralnym tematem w rozpatrywaniu stosunków pomiędzy przedstawicielami różnych wyznań staje się sprzeczność między wartością chrześcijańskich cnót moralnych a zagadnieniami doktrynalnymi. Warto jednak wziąć pod uwagę, że autorem tych poglądów był ewangelik Marcin Broniewski, który bronił interesów Cerkwi prawosławnej jako zwolennik antykatolickiego sojuszu politycznego, stąd, pisząc ten utwór, kierował się nie tylko interesami prawosławnych, ale też i protestantów.

Posługując się argumentacją podobną do argumentacji ewangelików, ideologowie prawosławni wykazywali, że prześladowanie ich wyznania — prawdziwej wiary — jest rzeczą niedopuszczalną. Potępiając ucisk Cerkwi prawosławnej, oburzano się, że prawosławnych w Rzeczpospolitej traktuje się gorzej niż Żydów i protestantów<sup>74</sup>. Przykład ten świadczy o randze i sposobie ujmowania problemu nietolerancji w pracach głównych polemistów prawosławnych. Największą słabością tych wywodów jest niedostateczne ukazanie przejawów nietolerancji samych prawosławnych, na co wskazywano w literaturze kontrreformacyjnej. Melecy Smotrycki po przejściu na katolicyzm oskarżał „schizmatyków” o bratobójstwo i wymieniał zabójstwa z początku lat dwudziestych XVII: arcybiskupa połockiego Jozafata Kuncewicza w Witebsku, hieromonacha Antoniego Grekowicza w Kijowie oraz dwóch kapłanów w Czarnogrodzie i Kijowie; z czasów dawniejszych wymieniał zamach na metropolitę unickiego Hipacego Pocieja<sup>75</sup>. W pracy *Antelenchus* podkreślano, że nienawiść prawosławnych wobec katolików przewyższa nienawiść ze strony „heretyków”<sup>76</sup>. Ten zarzut z reguły omijano w myśli prawosławnej, chcąc ukazać nietolerancję przedstawicieli kontrreformacji. Taka taktyka budzi istotne wątpliwości, co do szczerości postawy tolerancyjnej przedstawicieli myśli prawosławnej, jako że ujawnia jej koniunkturalny charakter.

Decyzje przyjęte na sejmach 1632 i 1635 roku zapoczątkowały nowy etap w historii Cerkwi prawosławnej. Na sejmie elekcyjnym w październiku 1632 roku uchwalono projekt porozumienia między prawosławnymi a unitami, zakładający całkowite równouprawnienie Cerkwi prawosławnej i unickiej, prawo prawosławnych do metropolii kijowskiej oraz biskupstwa lwowskiego, łuckiego, przemyskiego i mścisławskiego, prawo wyboru własnej hierarchii, zakładania szkół i drukarni. Projekt ten jednocześnie zakładał nadanie prawosławnym prawa do piastowania stanowisk we władzach miejskich. Proklamowano również przekazanie

<sup>73</sup> *Apokrisis. Sočinenie Christofora Filaleta*, s. 1332.

<sup>74</sup> J. Borecki ta inși, *Protestacija*, s. 321; *Perestroga*, s. 216.

<sup>75</sup> M. Smotrycki, *Ex[a]jthesis*, k. [4].

<sup>76</sup> *Antelenchus*, s. 722.

społeczności prawosławnej kilku kościołów w dużych miastach, które miały pozostać w jej posiadaniu do momentu podziału cerkwi i klasztorów przez specjalnie powołane przez sejm koronacyjny komisje (nowy podział miał uwzględniać liczbę wierzących). W czasie sejmiku elekcyjnego Władysław IV zatwierdził Piotra Mohyłę jako metropolitę kijowskiego oraz wybór biskupów — w ten sposób Cerkiew prawosławna została oficjalnie uznana, a szczegóły podziału organizacyjnego oraz majątkowego ustalono na sejmie 1635 roku. Wprowadzenie tych zmian poprawiło stosunki między prawosławnymi a unitami, jednak do ostatecznego porozumienia religijnego nie doszło. Spór podsycaly konflikty związane z podziałem majątku oraz stanowisko Rzymu, który nie uznał postanowień z lat 1632 i 1635. Jednak zdaniem Jana Dziegielewskiego, Cerkiew prawosławna przez cały ten czas miała swobodę działania<sup>77</sup>.

W latach 1632–48 postawa stronnictwa prawosławnego uległa pewnym zmianom. Prawne usankcjonowanie działalności Cerkwi spowodowało pogłębienie w jej obrębie procesu konfesjonalizacji, przejawiającej się w centralizacji władzy cerkiewnej, wzmocnieniu roli hierarchii (kosztem roli bractw), wpływów kozaków oraz patriarchy konstantynopolskiej. Literatura prawosławna tego okresu koncentruje się na roli Cerkwi ruskiej. Ta tendencja jest charakterystyczna dla utworów powstałych głównie przy Akademii Kijowsko-Mohylańskiej. Są to prace Piotra Mohyły *Крест Христу Спасителя* (1635), Sylwestra Kossowa *Exegesis* i *Paterikon* (1635), utwory anonimowe *Indicium* (1638), *Lifos* (1644).

Przy dowodzeniu prawdziwości nauki Cerkwi prawosławnej kontynuowano teologiczną tradycję, według której wyznacznikami prawdziwej Cerkwi są jedyność, świętość, powszechność i sukcesja apostołska. W tym okresie prawosławna myśl teologiczna wyraźnie prezentuje odmienną własną doktrynę religijną tak w stosunku do katolików, jak i protestantów. Systematyzację założeń teologicznych stanowi wydane w 1645 roku z inicjatywy Piotra Mohyły *Zebranie krótkiej nauki o artykułach wiary prawosławnej katolickiej chrześcijańskiej jako Cerkiew Wschodnia apostołska uczy* [...]. W dziele tym wiele miejsca poświęcono odparciu zarzutów wysuwanych przez innowierców wobec kultu i nauki prawosławnej.

Jednocześnie w kręgach cerkiewnych elit pojawił się bardziej tolerancyjny stosunek do Kościoła katolickiego, co przejawiało się umiarkowanym charakterem polemiki, zmniejszeniem liczby przytyków i epitetów. Znikają rozważania o „heretyckim” charakterze nauki katolickiej, o papieżu jako antychryście, pojawiają się natomiast uwagi o zbieżności doktryn prawosławnej i katolickiej, z powagą pisano o kulcie katolickim. Autor *Lifosa* dowodził, że nauka Kościoła katolickiego różni się od nauki Cerkwi prawosławnej tylko w dwóch punktach (w kwestii pochodzenia Ducha św. i rozumienia zwierzchności cerkiewnej), że jest bardziej podobna do doktryny prawosławnej niż kalwinizm i luteranizm<sup>78</sup>. Idea unii

<sup>77</sup> J. Dziegielewski, *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*, s. 8.

<sup>78</sup> *Lifos*, w: *ArchivJZR*, č. II, t. IX, Kiev, 1893, s. 379–381.

oceniana jest w zasadzie pozytywnie: „Unia według imienia nazwiska swego, miała by rzecz być dobra, która znaczy zgodę i zjednoczenie Bogu miłe i przyjemne, do którego sam Pan Jezus wszystkich zaciągając apostołów uczył”<sup>79</sup>. W *Lifosie* wyrażono życzenie powrotu obu Kościołów do starożytnej jedności<sup>80</sup>. Idea ta w postaci projektu „nowej unii” pojawiła się również w ramach dążeń metropolii kijowskiej do porozumienia z Kościołem katolickim. Świadectwem tego jest powstały w kręgach bliskich metropolii anonimowy memoriał z 1644 roku, który dla sprawy zjednoczenia przewidywał bardzo poważne ustępstwa, m.in. uznanie prymatu papieża<sup>81</sup>. Przyczyny tej zmiany stosunku wobec Kościoła katolickiego należy poszukiwać w specyfice nowego położenia Cerkwi prawosławnej, a także w instrumentalnym posługiwaniu się ideą owej unii.

Nie zmieniło to wrogiego nastawienia wobec unitów. W pracach polemistów prawosławnych podkreślano pozytywne znaczenie unii jako zjawiska uniwersalnego, opartego na równości zjednoczonych. Jednakże unia brzeska była oceniana jako negatywny przykład zjednoczenia wymuszonego siłą. Działaczy unickich oskarżano o próbę zlikwidowania tradycji prawosławnej, uznanej przez nich za „schizmatycką” i „heretycką”<sup>82</sup>. Skrupulatnie wyliczano wszystkie wypadki prześladowania prawosławnych, zabierania budynków kościelnych, zakazu zebrzań publicznych, rugowania prawosławnych ze stanowisk w urzędach miejskich, więzienia działaczy prawosławnych itd. Unicy nie uznawali równouprawnienia „schizmatyków” po 1632 roku, co zaostrzało bardzo ton polemiki<sup>83</sup>. Jak i w poprzednim okresie, nierzadko wyolbrzymiano stopień nietolerancji kontrreformatorów, a ich postawie przeciwstawiano cierpliwość i trwałość w wierze prawosławnych. Całkowity brak tolerancji okazywano ówczesnym „apostatami”, tym, którzy opuścili prawosławie po unii. W stosunku do nich posługiwano się metodą całkowitej dyskredytacji, połączoną z negatywną oceną moralności przeciwnika<sup>84</sup>. Źródła wrogiego nastawienia wobec unitów należy szukać w toczącej się wówczas walce o podział majątku oraz w konkurowaniu o wiernych.

W odróżnieniu od okresu wcześniejszego wzmacniają się akcenty polemiczne wobec przedstawicieli protestantyzmu. W pracach teologicznych Piotra Mohyły i Sylwestra Kossowa polemika kierowana jest głównie przeciwko „heretykom”. Mohyła nazywa nawet protestantów „ludem mahomekańskim” zamaskowanym pod płaszczkiem tytułu chrześcijańskiego<sup>85</sup>. Według autora *Lifosa*, „Cerkiew święta Wschodnia [...] żadną miarą z Lu-

<sup>79</sup> *Indicium, to iest pokazanie Cerkwie prawdziwey, iak dawno y od kogo początek swoy wzięła y po czym ją poznać*, w: *ArchivJZR*, č. 1, t. VIII, Kiev 1914, s. 790.

<sup>80</sup> *Lifos*, s. 378.

<sup>81</sup> *Pogląd pewnego Polskiego Szlachcica wyznania greckiego*, w: W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu*, s. 99–111.

<sup>82</sup> *Indicium*, s. 790–791; *Lifos*, s. 378.

<sup>83</sup> K. T. Skupieński, *Rozmowa albo relatia rozmowy dwóch Rusinów schizmatyka z unitem o rozmnożeniu wiary Katolickiey o Patryarchacie Carogrodzkim, o schizmatach, o soborach, o uniey, o chrzcie Rusi, o wolnościach duchowieństwa Ruskiego y insze miscellania. 1634*, w: *ArchivJZR*, č. 1, t. 7, Kiev 1887, s. 731–732.

<sup>84</sup> *Indicium*, s. 794–796; *Lifos*, s. 82, 87.

<sup>85</sup> P. Mogiła, „*Krest Christa Spasitelja*” [...] 1632, w: *ArchivJZR*, č. 1, t. 8, Kiev 1914, s. 400.

trami i Kalwinami zgadzać nie może<sup>86</sup>. Ogólnie rzecz ujmując, ówczesna postawa prawosławnych wobec protestantów nie różniła się od postawy, jaką wobec ewangelików reprezentowali katolicy. W nowych warunkach oficjalna doktryna cerkiewna starała się odciąć od kompromitującej spuścizny wpływów ewangelickich. Niejednokrotnie podkreślano potępienie kalwińskich artykułów wiary przez patriarchę konstantynopolskiego<sup>87</sup>. Kossow odrzucał twierdzenia przeciwników o panowaniu w Akademii Kijowsko–Mohylańskiej wpływów protestanckich i o nauczaniu przez „heretyków”<sup>88</sup>. Politycznym odpowiednikiem tej sytuacji staje się zerwanie sojuszu parlamentarnego szlachty prawosławnej i dysydenckiej (ok. 1635) i obojętność prawosławnych wobec akcji sejmowych protestantów.

Specyficzną cechą tego okresu jest to, że w literaturze prawosławnej nie powstają utwory, w których problem tolerancji w życiu społeczno–politycznym byłby przedmiotem odrębnych rozważań. Słabnie tendencja do dowodzenia niezbędności tolerancji religijnej w praktyce społecznej. Jedynie Mohyła przypomina, że Chrystus potrzebuje dobrowolnego służenia<sup>89</sup>. Problem tolerancji w życiu społeczno–politycznym występował głównie w mowach i projektach sejmowych, których autorami byli posłowie wyznania prawosławnego na czele z Adamem Kisielem. W jego mowie sejmowej z 17 września 1641 roku znajdujemy odwołanie do klejnotu tolerancji jako gwarancji jedności stanowej; Kisiel dowodzi, iż ograniczanie swobód wyznaniowych jest zamachem na dobroć całego stanu szlacheckiego i może spowodować naruszenie jedności Rzeczypospolitej<sup>90</sup>. Tak jak i wcześniej, działacze unickich oskarżano o bunty i naruszanie pokoju społecznego<sup>91</sup>. W owym czasie jednak, wzmianki o wolności wyznaniowej stanowiły przeważnie formę walki o utwierdzenie praw Cerkwi prawosławnej w ramach państwa stanowego. O tolerancji jako wolności ponadkonfesyjnej prawie nie wspomiano. Zbliżenie z katolikami spowodowało odżegnanie się od współpracy z dysydentami<sup>92</sup>.

Przywódcy szlachty i przedstawiciele wyższego duchowieństwa z Piotrem Mohylą na czele zamierzali dochodzić swoich praw wyłącznie w sposób legalny, zakładając konieczność rozwiązań kompromisowych. Tymczasem w praktyce społecznej — konflikcie z unitami, podobnie jak i w okresie poprzednim, nieraz uciekano się do przemocy. Jako przykład może tu posłużyć gwałtowne zajęcie monasterów św. Spasa w Starym Samborze, św. Onufrego w Ławrowie i smolnickiego w diecezji przemyskiej, przeznaczonych dla prawosławnych zgodnie z „Punktami uspokojenia religii greckiej”<sup>93</sup>. Wypadki te dowodzą, że tak jak i w poprzednim okresie hasła tolerancji wykorzystywano w dyskursie Cerkwi prawosławnej instrumentalnie.

<sup>86</sup> Lifos, s. 381.

<sup>87</sup> S. Kossow, *Exegesis* [...] 1635, w: *ArchivJZR*, č. 1, t. 8, Kiev 1914, s. 444; Lifos, s. 381.

<sup>88</sup> S. Kossow, *Exegesis*, s. 423–445.

<sup>89</sup> P. Mogila, „*Krest Christa Spasitelja*”, s. 406–408.

<sup>90</sup> S. Golubev, *Kiewskij mitropolit Petr Mogila i ego spodvižniki*, t. 2, *Priloženija*, Kiev 1898, s. 153–154; J. Dziegielewski, *O tolerancję dla zdominowanych*, s. 191.

<sup>91</sup> *Ibidem*, s. 182.

<sup>92</sup> *Ibidem*, s. 183.

<sup>93</sup> *Ibidem*, s. 175.

Oprócz stanowiska oficjalnego w myśli prawosławnej tego okresu istnieje nurt opozycyjny, dla którego charakterystyczna jest postawa nietolerancyjna wobec wszystkich innowierców, zgodna z tradycją stronnictwa konserwatywnego. Przedstawicielem tego nurtu jest Izajasz Kopiński, nieuznawany przez władze państwowe metropolita w latach 1631–32. On i jego zwolennicy uważali, że prawosławni powinni skupić się na walce z katolikami i unitami, doprowadzić, nawet na drodze walki zbrojnej, do poparcia ewentualnej interwencji moskiewskiej. Oficjalnemu kierownictwu Cerkwi stawiano zarzut o przejmowanie nauki Kościoła zachodniego i zdradę prawosławia. W odpowiedzi na próby porozumienia z katolikami rozsiewano pogłoski, jakoby metropolita kijowski odstąpił od prawosławia i zostawszy z nominacji papieskiej patriarchą, zamienił cerkwie na kościoły i niszczył ruskie księgi liturgiczne<sup>94</sup>. Do tego kierunku należy zaliczyć paszkwil napisany przez Fedora Kopystyńskiego w 1641 roku i rozpowszechniany w formie odpisów w ziemi przemyskiej. Odwoływano się w nim do niedawnego sejmu 1641 roku, w wyniku którego posłowie prawosławni zostali się zmuszeni do zgody na przekazanie unitom monasteru św. Spasa w Przemyślu wraz z dobrami. W paszkwilu oskarżano o zdradę biskupa Sylwestra Hulewicza oraz Adama Kisiela, określonego jako „wierutnego zdrajcę” i „strasznego machlarza”<sup>95</sup>.

Duch skrajnej nietolerancji dominuje też w twórczości ihumena brzeskiego Afanasego Filipowicza. Polemista ten reprezentował nieprzejednane stanowisko wobec wszystkich przeciwników, uznając za cel konieczny przyłączenie do prawosławia wszystkich innowierców. Filipowicz zdecydowanie potępiał tych wyznawców prawosławia, którzy wypowiadali się na rzecz kompromisu z katolikami; odrzucając podejście zwolenników tezy „O i ta, i ta wiara jest dobra!”, wzywał króla do likwidacji Kościoła unickiego<sup>96</sup>. Wymieniona strategia jest w swojej istocie identyczna ze strategią „zgody” występującą w myśli kontrreformacyjnej; różnica polegała tylko na uświadomieniu sobie granic praktycznej realizacji takiego programu.

Podsumowując, można stwierdzić, że podejście prawosławnej myśli teologicznej i społeczno-politycznej drugiej połowy XVI i pierwszej połowy XVII wieku do problemu tolerancji jest typowe dla przeważającej większości dyskursów konfesyjnych badanej epoki. Charakteryzuje je przekonanie o instrumentalnej wartości tolerancji jako czynnika sprzyjającego lub przeszkadzającego w rozwoju własnego wyznania. Ujęcie problemu tolerancji w myśli elit prawosławnych w Rzeczpospolitej omawianego okresu ulegało ciągłym zmianom. Poszczególne stanowiska, mimo ich rozbieżności, ewoluowały w zależności od zmian społeczno-politycznych, co przejawiało się w bardziej lub mniej tolerancyjnej postawie wobec innych wyznań. Dlatego stosunek myśli prawosławnej do tolerancji może być oceniany jako koniunkturalny i zależny od politycznych okoliczności.

<sup>94</sup> *AktyJZR*, t. 3: (1638–1657), SPb 1861, s. 4–8.

<sup>95</sup> Biblioteka im. E. Raczyńskiego w Poznaniu (BR), nr 25, k. 59v–60v.

<sup>96</sup> *Diariusz Berestejskago igumena Afanasija Filippowicza*, w: *RIB*, t. 4, SPb 1878, s. 90, 99, 101, 106, 149.

## Summary

Up until now the problem of tolerance in Orthodox theological and socio-political thought of Rzeczpospolita has never been the subject of a separate historiographic research. This problem has a special topicality in the discourse of the Orthodox community in Rzeczpospolita in the second half of the 16<sup>th</sup> — early 17<sup>th</sup> centuries, when the conceptual approach to tolerance was gaining momentum. Three stages, along which this approach formed, can be singled out. At the pre-Uniate stage (the second half of the 16<sup>th</sup> century) the features, typical of Orthodox polemical thought, were confessional intolerance in the theological plane and isolationist policy, based on the alleged impeccability of the Church doctrine. On the socio-political plane the question of tolerance was not raised.

At the second stage (1596–1632), starting with the adoption of the Brest Union and provoking the Orthodox Church's loss of its official status in Rzeczpospolita, the treatment of the issues of tolerance moved beyond the solely theological sphere and got drawn into the context of socio-political problems. Assertion of the value of tolerance accompanied the criticism of the Union and the struggle for restoring the pre-Uniate status of the Orthodox Church. Orthodox thought of this period comprised two basic trends: "conservative", aiming at isolationism, and "liberal", showing readiness for a compromise with people of other confessions, especially Protestants. In their works the representatives of the latter trend paid much attention to attributing a positive significance to the problem of tolerance by way of legitimist and politico-pragmatic argumentation. In the moral and religious aspect the two trends were charged with instrumental interpretation of the problem of tolerance.

At the third stage (1632–1648), beginning with the retrieval of the official status of the Orthodox Church in the politico-legal system of Rzeczpospolita, Orthodox thought became dominated by the theological aspect of the problem of tolerance. The ideology of the official administration carried the signs of mildness in the polemics with the Roman Catholics and Uniates, at the same time strengthening intolerance towards Protestants. Nevertheless, an intolerant attitude to all representatives of other confessions was characteristic of the opposing movement within the Church at this stage.

By and large, the treatment of the problem of tolerance in the discourse of the Orthodox élites during the late 16<sup>th</sup> — early 17<sup>th</sup> centuries evolved at the discretion of socio-political circumstances, which found expression in the varying degree of tolerance to representatives of different confessions. This allows us to qualify the approach to the problem of tolerance in Orthodox thought as situational.