

OD KIJOWA DO RZYMU

Z dziejów stosunków Rzeczypospolitej ze Stolicą Apostolską i Ukrainą

pod redakcją M. R. Drozdowskiego, W. Walczaka, K. Wiszowatej-Walczak

Białystok 2012

Marek Melnyk

OLSZTYN

Chrzest – sakrament jedności chrześcijańskiej na pograniczu polsko-ukraińskim XVI–XVII wieku

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie świadectw i śladów dążeń ekumenicznych na pograniczu polsko-ukraińskim, związanych z wzajemnym uznawaniem ważności sakramentów, a szczególnie chrztu, które dawały podstawę do uważania przedstawicieli innego wyznania za chrześcijan. Warto przyjrzeć się także myślicielom religijnym, którzy pisali na temat chrztu i katolików, protestantów i prawosławnych, ponieważ dla chrześcijanina np. chrzest to sakrament zawierający w sobie w sposób fundamentalny jedność nadprzyrodzoną, która zakorzeniona jest w jedności człowieka z Chrystusem stanowiącym podstawę Kościoła rozumianego jako niezniszczalne i mistyczne Ciało Chrystusowe. Odpowiednikiem tej jedności jest widzialna instytucja – Kościół jako społeczność ludzka. Sakramenty są znakami tej podwójnej jedności¹.

Na początku rozważań należy przypomnieć, iż wiele przykładów uznania ważności chrztu i małżeństwa odnajdujemy szczególnie na pograniczu polsko-ruskim w średniowieczu. Franciszek Sielicki w swych pracach zwracał uwagę na liczne małżeństwa Rurykowiczów i Piastowiczów w XI i XII wieku, zawierane mimo antykatolickiej propagandy duchownych greckich². Autor dostrzegał w tym fakt,

¹ L. Górka, *Dziedzictwo Ojców. Ekumeniczny charakter tradycji welehnadzkiej*, Warszawa 1995, s. 59–67.

² *Powieść minionych lat*, oprac. F. Sielicki, Wrocław 1968, s. 273, 291–292.

[...] że różnice wyznaniowe między katolickimi Polakami i prawosławnymi Rusinami nie stanowiły przeszkody w zawieraniu małżeństw mieszanych, które były tolerowane przez duchowieństwo rodzime obu stron, przeważnie zresztą zależne od książąt³.

Można sądzić, iż tę tolerancję wyznaniową, a właściwie ideę ekumeniczną, wypadłoby rozpatrywać w kontekście religijnej inicjacji obu narodów w chrześcijaństwo w X wieku. Fakt ten musi być siłą rzeczy punktem wyjścia w naszych rozważaniach. Wielka schizma nastąpiła w 1054 r., a więc w momencie przyjęcia chrześcijaństwa Polskę i Ruś Kijowską połączyła nowa religia, mimo związanych z nią różnic kulturowych. Do XIV wieku nie znajdujemy na Ukrainie świadectw, które mówiłyby o kwestionowaniu ważności chrztu w Kościele katolickim, a co za tym idzie, o odważaniu ważności sakramentów Kościoła katolickiego. Dotyczyło to szczególnie przypadków przechodzenia katolików do Kościoła prawosławnego. Nieznana jest tutaj praktyka „rebaptызacji” katolików. Wydaje się, że za coś oczywistego uznawano prawowierność chrześcijaństwa łacińskiego mimo różnic kulturowych i teologicznych. I co ciekawe, nie wymagało to refleksji teologicznej. Zamiast tego mamy do czynienia z realnym, zwykłym życiem, gdzie istniała świadomość wspólnego zbawczego dziedzictwa chrztu. Można dopatrzeć się tego w związkach dynastycznych Rurykowiczów i Piastów w wiekach XI, XII, XIII. Już po schizmie między Rzymem i Konstantynopolem rusczy i polscy książęta zawierający małżeństwa uznawali zbawczą ważność sakramentów swych wyznań. Do zawarcia ważnego związku małżeńskiego nie wymagano żadnych dyspens czy ponownego chrztu celem nawrócenia z jednego chrześcijaństwa na drugie.

Dopiero na początku XV wieku dostrzegamy zanik tej tradycji. Jako przykład można wymienić ponowny chrzest wyznawczyni prawosławia Zofii Holszańskiej, czwartej żony Władysława Jagiełły. Sakrament został wymuszony na niej w przeddzień ślubu z Jagiełłą w Grodnie w 1442 r. Wydarzenie to jest dowodem na przerozdzenie się świadomości schizmy w świadomość herezji. Jednak nie przeszkadzało to temu samemu Jagielle w sprowadzaniu ruskich malarzy ikon w celu ozdabiania bizantyńskimi freskami gotyckich świątyń: katedry w Gnieźnie i Sandomierzu, kolegiaty w Wiślicy, kościoła na Świętym Krzyżu, kaplicy zamkowej Lublinie i na Wawelu oraz własnej sypialni na Wawelu. W 1417 r. Jagiełło i Witold w specjalnym liście bronili na soborze w Konstancji ważności chrztu prawosławnych, lecz był to głos podyktowany względami politycznymi, bowiem w praktyce ustawodawstwo kościoła w Polsce

³ F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki wyznaniowe w XI i XII wieku*, [w:] *Dzieło chrystianizacji Rusi kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy*, red. R. Łużny, Lublin 1988, s. 37. Zob. spis takich małżeństw mieszanych, s. 37–49.

i Litwie stało na stanowisku konieczności rebaptyzacji prawosławnych⁴. Praktykę tę uznawały nawet synody diecezji katolickich⁵. Pozostawało to w sprzeczności z decyzjami Soboru Florenckiego, gdzie wyraźnie zaznaczono tę samą godność łacińskiej i greckiej praktyki udzielania sakramentu chrztu⁶.

Powtórny chrzest katolików był praktykowany w Moskwie po Soborze Florenckim jako reakcja na wcześniejszą rebaptyzację prawosławnych przez katolików. Wyrazem tego stała się rebaptyzacja katolickich konwertytów na prawosławie uchwalona na synodach w Moskwie w latach 1441 i w 1620. Praktykę tę zmienił dopiero tzw. wielki synod, który odbył się w Moskwie w 1677 r. Wówczas to potępiono rebaptyzację katolików, co uzasadniano kanonami soborów. W następstwie tego katolicy – aby stać się prawosławnymi – musieli być namaszczeni świętym mirem (krzyżmem). Jednak stopniowo i to uległo zmianie, bowiem od 1775 r. od katolickich konwertytów wymagano jedynie wyrzeczenia się elementów doktryny katolickiej niezgodnej z nauką prawosławia⁷.

W refleksji teologiczno-polemicznej na pograniczu polsko-ukraińskim spór o chrzest pojawił się w XV wieku. Był to znak już daleko posuniętego wyobcowania katolicyzmu i prawosławia. Pojawiły się wówczas teologiczne uzasadnienia nieważności sakramentu chrztu w Kościele prawosławnym, co z kolei oznaczało konieczność prozelityzmu – nawracania prawosławnych przy okazji zawierania małżeństw mieszanych katolicko-prawosławnych. Warunkiem koniecznym stał się ponowny chrzest strony prawosławnej. Było to jaskrawym negowaniem eklezjalnego statusu prawosławia, zredukowanego niemal do poziomu pogaństwa⁸.

Z teologicznego punktu widzenia rebaptyzację prawosławnych uzasadniał traktat Jana z Oświęcimia pt. *Elucidarius errorum ritus ruthenici* z 1501 r.⁹ Autor tego dzieła zanegował ważność sakramentów prawosławnych. Odnajdujemy tutaj również rejestr rzekomych 40 „błędów”, które Jan z Oświęcimia dostrzegł w praktyce liturgicznej prawosławnych. Twierdził on na przykład, iż prawosławni chrzczą dzieci w kwasie

⁴ K Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny*, Warszawa 1934, s. 42–47, 77–82; J. Sawicki, „*Rebaptizatio Ruthenorum*” w świetle polskiego ustawodawstwa synodalnego w XV i XVI w., [w:] *Pastori et magistro*, red. A. Krupa et al., Lublin 1966, s. 233–240; W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole 1995, s. 27–29.

⁵ J. Sawicki, „*Rebaptizatio Ruthenorum*”..., s. 233. Dopiero orzeczenie Soboru Trydenckiego, które jako pierwszy w Polsce przyjął synod we Lwowie w 1564 r., położyło kres tej praktyce. W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu...*, s. 29.

⁶ W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu...*, s. 28. Przeciwnikami rebaptyzacji w Polsce w XVI wieku byli duchowni pochodzenia ruskiego (Stanisław Orzechowski) lub ochrzczeni w Kościele prawosławnym (biskup Jan Drohojowski). J. Sawicki, „*Rebaptizatio Ruthenorum*”..., s. 239–240.

⁷ W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu...*, s. 26–27.

⁸ Ibidem, s. 26.

⁹ Dokładniejsze omówienie zob. J. Sawicki, „*Rebaptizatio Ruthenorum*”..., s. 236.

z jabłek. Wyśmiewał procedurę przygotowywania prosfory i agnca. Krytykował praktykę liturgiczną w okresie Wielkiego Postu (liturgia wcześniej uświęconych darów) tego powodu nie wahał się określić prawosławnych mianem *periores cunctis hereticis*, których należy rebaptyzować.

Wśród teologów pogranicza polsko-ukraińskiego osobą, która szczególnie propagowała trwanie jedności wspólnoty sakramentalnej Kościoła katolickiego i prawosławnego mimo zerwania jedności eklezjalnej i uznawała ważność sakramentu chrztu udzielanego w Kościele prawosławnym, był ks. Stanisław Orzechowski (1513–1566) – typowy człowiek pogranicza polsko-ukraińskiego, pochodzący z rodziny mieszanej wyznaniowo i narodowościowo, z okolic Przemyśla. Jego matką była córka prawosławnego duchownego. Ks. Orzechowski swe ruskie pochodzenie uważał za powód do dumy i ważne dziedzicowo kulturowe, którego nie chciał się wyzbyć. Widział w nim istotny element swojej duchowej tożsamości. Był przy tym ideologiem szlacheckiej demokracji oraz katolicyzmu jako podstaw Rzeczypospolitej¹⁰.

Ważności chrztu prawosławnych bronił Orzechowski w napisanym w 1544 r. traktacie pt. *Baptismus Ruthenorum*. Autor wyraźnie powiązał tu omawiany problem ze zjednoczeniem Kościoła katolickiego z Kościołem prawosławnym i – co więcej – uczynił z tego podstawę do przewyżnienia innych dzielących oba Kościoły spornych zagadnień: *Filioque* i pochodzenie Ducha Świętego. Zostały one uznane przez niego za problemy filologiczne. Powoływał się przy tym na podobną opinię prawosławnego biskupa z Przemyśla, Laurentego Terleckiego, który miał twierdzić: *Tylko słowem, podobnie jak w innych sprawach, różnią się także w tej kwestii (pochodzenie Ducha Świętego) Grecy od Łacinników; w rzeczywistości jednak wszyscy myślimy to samo*. W 1551 r. w czasie przeniesienia przez papieża Juliusza III soboru z Bolonii do Trydentu Orzechowski głosił konieczność nadania ekumenicznego charakteru wznowionym obradom soboru, co miało wyrażać się w uczestnictwie prawosławnych posłów – koniecznym, jak uważał, w uczynieniu soboru powszechnym. Tym bardziej, że zjawili się wówczas w Trydencie posłowie protestantów z Rzeszy. Myśl tę Orzechowski propagował przez cały czas swej aktywności pisarskiej.

W 1563 r., podobnie jak 10 lat wcześniej, w czasie wznowionego soboru w Trydencie, Orzechowski apelował do kardynała Stanisław Hozjusza – legata papieskiego na sobór – o dopuszczenie do udziału w obradach soborowych przedstawicieli prawosławia. W liście z 29 kwietnia 1563 r. do Hozjusza zakwestionował on

¹⁰ H. E. Wyczawski, *Orzechowski Stanisław*, [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, red. idem, t. 3, Warszawa 1982, s. 265–271; A. S. Fenczak, *Ziemia przemyska a polski nurt unionizmu katolickiego w XVI w.*, [w:] *Polska–Ukraina*, red. S. Stępień, t. 2, Przemyśl 1994, s. 35–37; A. Kaim, *Ekumenia w dobie renesansu. Jedność Kościoła w ujęciu Stanisława Orzechowskiego*, Lublin 2002; K. Koehler, *Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego*, Kraków 2004, s. 16–25, 121–131, 473–485.

powszechność Soboru Trydenckiego¹¹, motywując swój pogląd nieobecnością posłów Kościołów prawosławnych. Szczególnie domagał się on udziału patriarchów: aleksandryjskiego, antiocheńskiego i konstantynopolińskiego. A sobór miał wydać oficjalny dekret uznający równość prawosławnych i chrześcijan. Orzechowski widział w prawosławiu część Kościoła powszechnego, na równi z katolicyzmem. Dialog w istocie sprowadzał on do uświadomienia wspólnego chrześcijańskiego wschodnio-zachodniego dziedzictwa, istniejącego od czasów apostołskich. Z tego powodu zupełnie pomijał różnice doktrynalne, zdawały się one dla niego nie istnieć. Istotną rolę mógł odegrać tutaj fakt, że udział prawosławnych w soborze był pojmowany przez niego jako czynnik wzmacniający dążenia reformatorskie w katolicyzmie.

Po stronie prawosławnej ekumeniczny walor sakramentów sprawowanych w Kościele katolickim i prawosławnym uznawał metropolita kijowski Piotr Mohyła. W swych pismach dał on wyraz szczególnie przekonaniu, iż dwa z nich – chrzest i małżeństwo – ze swej istoty nie mogą być oddzielone od przesłania ekumenicznego. W pismach Mohyły możemy dostrzec powiązanie refleksji nad sakramentem chrztu z ideą jedności chrześcijan przede wszystkim wtedy, gdy podkreślając zbawczy charakter prawosławia, nawiązał do chrztu Rusi Kijowskiej w 988 r.

Szczególnie wyraźnie pamięć o chrzcie z 988 r. przywołana jest w *Lithosie*¹², gdzie Mohyła odpierał zarzuty Kasjana Sakowicza kwestionującego możliwość osiągnięcia zbawienia w prawosławiu ze względu na brak znajomości przez duchownych prawosławnych teologicznych pojęć, np. materii i formy. Miało to być przyczyną nieważności udzielonych przez nich sakramentów. Zwłaszcza w przypadku sakramentu chrztu prawosławni duchowni mieli powodować – swoją niedbałością – niedopuszczenie zbawczej łaski do chrzczonych dzieci. Za zasadniczą myśl Mohyły, określającą strategię odporu zarzutów Sakowicza, można uznać podkreślenie równości pod względem zbawczej wartości sakramentu chrztu w obu Kościołach¹³. Swoją myśl au-

¹¹ B. Waczyński, *Idea unijna w Polsce w XVI w.*, „Oriens” 1938, (wrzesień–październik), s. 135–136; A. Kossowski, *Hozjusz i Orzechowski w ostatnim roku Soboru Trydenckiego*, „Przegląd Powszechny” 1(1928), s. 173–174; A. Fenczak, *Ziemia przemyska...*, s. 40–41.

¹² ΛΙΘΟΣ, *abo Kamień z procy Prawdy Cerkwie Świętej Prawosławnej Ruskiej. Na skruszenie fałszywej Perspektywy albo raczej Paszkwiliu od Kassiana Sakowicza, byłego przedtym kiedyś Archimandrytę Dubińskiego Unita, iakoby o błędach, Haerezyach, y Zabobonach Cerkwie Ruskiej w Uniey nie będącej, tak w Artikulach wiary, iako w Administrowaniu Sakramentow y inszych obrządkach i Ceremoniach znaydujących się, Roku P. 1642 w Krakowie wydane. Wypuszczony przez pokornego Oycza Euzebia Pimina, Kijów 1644* [przedruk w: АЮЗР, ч. 1, т. 9, Киев 1893, s. 1–414].

¹³ Ważność chrztu chrześcijan i powiązanie – tego i innych sakramentów – z jednością Kościoła odnajdujemy w szeregu współczesnych dokumentów ekumenicznych. W sakramencie chrztu dostrzega się szczególnie obecność misterium jedności chrześcijan. Widać to na przykładzie sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, a wyjątkową tego egzemplifikacją jest sakrament chrztu. Zob.: Przekład pierwszej części tzw. „Dokumentu z Limy” (1982), tł. W. Hryniewicz, P. Jaskóła, J. S. Gajek, S. Koza, [w:] Jeden chrzest.

tor oparł na stwierdzeniu, że znajomość pojęć teologii katolickiej nie jest nieodzowna do ważności chrztu prawosławnego:

[...] *dość jest tego, aby wiedział każdy bez czego wszelki Sakrament być nie może, coby zaś w nim właśnie było formą albo materią, bez uszczerbku wiary może się nie wiedzieć y diskutować o tym. Niech wie kapłan, że potrzeba wody do chrztu przy mówieniu onych słów, Ja ciebie Kszczę w Imię Oycy y Syna, y Ducha S. A jeśli woda materią ma być nazwana, a słowa formą, tak bezpiecznie może nie wiedzieć, iż ieśliby słowa rozumiał za materię, a wodę za formę nie śmiertelnie nieby grzeszył, ale właśnie krzcił. Ale żeby się taki między Swiaszczennikami naszymi znajdował, któryby nie wiedział, iż przez one słowa, Krzci się sługa Boży P. W Imię Oycy, y Syna, y Ducha Świętego, z trzykrotnym pogażeniem albo polewaniem wody doskonała Katechumenus okszczony bywa y łaskę Bożą otrzymywa, z Syna Diabelskiego Synem Bożym y dziedzicem Królestwa Niebieskiego, z grzesznika świętym stawa się, in aeternum probari non potest¹⁴.*

Mohyla zwracał uwagę także na inne różnice w praktyce chrzcielnej: udzielanie sakramentu w trzeciej osobie przez kapłana, brak chrzcielnic, chrzest przez potrójne zanurzenie, postrzyżyny. Różnice te uważał jednak za drugorzędne wobec tej samej w obu Kościołach istoty – uczynienia człowieka członkiem Kościoła przez włączenie go w uczestnictwo w darach zbawczych¹⁵. Konsekwencją twierdzeń Mohyły było odrzucenie oskarżeń Sakowicza, że *Ruś łacińskiego krztu za prawdziwy nie przyznają*, gdyż w Trebnikach *żadney o tym wzmianki penitus niemasz, aby Rzymian znowu trzeba krzścić¹⁶*.

Podkomisja Dialogu Polskiej Rady Ekumenicznej i Komisji Episkopatu do Spraw Ekuemizmu, brak redaktora, Warszawa 1993, s. 23-35; A. Skowronek, *Wzajemne uznanie chrztu, Eucharystii i posługiwania duchowego rzymski punkt widzenia*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Nabywaniec, Lublin 1996, s. 598–602; *Chrzest, Eucharystia i posługiwanie duchowe w oczach prawosławia (Ustalenia międzyprawosławnego sympozjum nt. Dokumentu z Limy w Brooklin–USA)*, tłum. P. Jaskóła, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra...*, s. 602–607 (szczególnie s. 605); *Chrzest. Dokument z Akry*, Warszawa 1982, s. 8; Prawosławno-katolickie uzgodnienia z Bari (1987), nr. 33, 46, 5 i Ballanad 1993 (nr. 10 i 13). Komentarze na ten temat: W. Hryniewicz, *Trud i nadzieja. Próba bilansu piętnastolecia dialogu katolicko-prawosławnego*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra...*, s. 557–568 (szczególnie s. 563–564); A. Nossol, *Teologiczne podstawy jedności*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra...*, s. 53–63 (szczególnie s. 59–63).

¹⁴ *Lithos...*, s. 4; zob. Kazanie Mohyły o chrzcie Chrystusa [w:] C. Голубев, *Киевский митрополитъ Петр Могила, и его сподвижники*, Киев 1898, т. 2, s. 318.

¹⁵ *Lithos...*, s. 6.

¹⁶ *Ibidem*, s. 14–15.

Mohyla przyznawał, że powtórny chrzest katolików jest praktykowany w Moskwie, lecz interpretował to jako reakcję na wcześniejszą rebaptyzację prawosławnych przez katolików. Jako przykłady wymienił ponowny chrzest prawosławnych kandydatek na żony polskich władców, np. przywołanej już Zofii, czwartej żony Jagiełły (Grodno 1442 r.). To swoje przekonanie Mohyla uzasadniał w oparciu o katolickie dzieła współczesnej potrydenckiej sakramentologii, np. twórczość Roberta Bellarmina. Ów uczony jezuita określił w *Controverses* (ks. I, cz. 6), co jest nieodzowne do ważności sakramentu chrztu. Dzięki powołaniu się na autorytet Bellarmina Mohyla mógł stwierdzić, że znajomość teologii katolickiej nie jest konieczna do ważności chrztu prawosławnego.

Prócz tego autora w swym polemicznym traktacie Mohyla przywołał innych teologów katolickich, np. Skargę, Arkadiusza i Tomasza z Akwinu. Powołał się również na autorytet łacińskich i greckich Ojców Kościoła: św. Cyryla Jerozolimskiego, św. Ambrożego, św. Atanazego, św. Augustyna, św. Jana Chryzostoma, Dionizego Areopagity i Hieronima. Przywołał autorytet soborów: Konstantynopolitańskich (I: 381 r., II: 553 r., III: 680–681 r., IV: 869–870 r.), Laterańskiego IV (1215) i Florenckiego (1438–1445). W przypadku Soboru Laterańskiego IV Mohyla bez wahania wspominał autorytet papieża Innocentego III¹⁷. Powołał się również na księgi liturgiczne, zarówno prawosławne, jak i katolickie, pragnąc wykazać, że zawierają one potwierdzenie jego tezy o zbawczej wartości sakramentu chrztu w obu Kościołach. Wymienione księgi prawosławne to: *Trebnik wileński*, *Trebnik Ostrogiński*, *Trebnik moskiewski*, *Trebnik ze Stratynia*, *Liturgia Eucharystii* św. Bazylego i Jana Chryzostoma. Z kolei liturgiczne księgi katolickie to: *Rytuał* papieża Piusa V, *Agenda liturgiczna* kardynała K. Radziwiłła. Mohyla powołał się również na katolickich historyków: Cesare Baroniusa, Macieja Stryjowskiego.

Dziedzictwa chrztu z 988 r. zostało przywołane przez Mohylę również w jego projekcie jedności z 1645 r.¹⁸ Autor tak pisał o znaczenia dziedzictwa sakramentu chrztu otrzymanego z Konstantynopola:

Ponieważ wyraźnie poznajemy ze świętych dogmatów i zasad Kościoła Bożego, że od Rzymian różnimy się tylko obrządkiem, zachowana zaś jest przez wszystkich jedna i ta sama istota wiary; i nie możemy też zaprzeczyć, że święty Piotr Apostoł [...] zawsze był pierwszy pośród Apostołów, a jego następcy, Biskupi Rzymu, zawsze posiadali w Kościele Bożym największe znaczenie; ani nie opuszczając naszego patriarchy, od którego przyjęliśmy chrzest, ani nie przeciwstawiając się jedności

¹⁷ Ibidem, s. 6.

¹⁸ „Pogląd pewnego Polskiego szlachcica...”, *Sententia cuiusdam Nobilis Poloni Graecae Religionis*, tłum. z oryginału łacińskiego A. Budzisz, [w:] W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu...*, s. 98–111.

*Kościola, w którym osiąga się prawdziwe zbawienie, znaleźliśmy w imię Pana Naszego [...] taki sposób na uniknięcie niebezpiecznych nieporozumień i umocnienia naszej prastarej religii i wyznajemy, że żyjemy pod jedną Głową i zwierzchnikiem, zastępcą Chrystusa, jak nas uczy Wyznanie Wiary [...]*¹⁹.

W przytoczonym fragmencie autor podkreślił istnienie wspólnego dla katolików i prawosławnych dziedzictwa zbawczej wiary, którą Ruś otrzymała z Konstantynopola poprzez dar chrztu z 988 r.

Zwrócenie uwagi na chrzest Rusi z 988 r. można uznać za próbę ukonkretnienia uniwersalizmu soteriologicznego Mohyły. Soteriologiczna tożsamość wiary oznaczała dla niego wzajemne uznanie sakramentów. W ten sposób zostało podkreślone wspólne dziedzictwo wiary i dogmatycznych zasad łączących katolików i prawosławnych. Autor swej konkretyzacji uniwersalizmu soteriologicznego dokonał na przykładzie najbardziej oczywistym. Żadna ze stron bowiem nie podważała ważności udzielonego przez siebie sakramentu chrztu²⁰. Sakrament chrztu był więc tym, co najbardziej łączyło oba Kościoły. Mohyła zdawał się dostrzegać w nim walor uniwersalizmu zbawienia, który uwidacznia się we wzajemnym uznawaniu sakramentu chrztu. Przypomnienie tego faktu posłużyło mu jako uzasadnienie zaproponowanej koncepcji zjednoczenia, zakładającej równocześnie jedność z Konstantynopolem i Rzymem. Mohyła zdawał się zwracać uwagę na fakt, że sakrament chrztu otrzymany z Konstantynopola przez swoją zbawczą funkcję uznawaną przez katolików uniemożliwia zerwanie z macierzystym Kościołem, a co za tym idzie, wyznacza on model symetrycznej jedności metropolii kijowskiej z Rzymem i Konstantynopolem. Chrzest jest znakiem ortodoksyjnej wiary otrzymanej z Konstantynopola, dlatego zjednoczenie z Rzymem musi być wpisane w kontynuację przekazu zbawczej wiary z 988 r. Chrzest przechowuje pamięć o dawnej jedności Kościoła wschodniego i zachodniego. W jej projekcie z 1645 r. przywrócenie pamięci chrztu 988 r. pełni rolę czynnika, który przypomina o powszechności zbawienia. Pamięć zbawczego chrztu łączy, po sześciu wiekach, rozdwojone jurydycznie dwa Kościoły. W. Hryniewicz myśl tę określił *argumentem baptyśmalnym*²¹.

¹⁹ Ibidem, s. 109.

²⁰ Zob. *Breviarium Fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. J. Szymusiak, S. Głowa, Poznań 1964, *Dekret dla Ormian (1439), uchwalony w czasie soboru florenckiego (1438–1445)*, s. 449–450; *Kanony o sakramencie chrztu, uchwalone na VII sesji soboru w Trydencie (1547)*, s. 451–453.

²¹ W. Hryniewicz, *Droga ku zatraceniu. Argumenty soteriologiczne w prawosławnej opozycji wobec unii brzeskiej*, [w:] *Veritati et Caritati*, red. P. Jaskóła, Opole 1992, s. 265; idem, „Unia bez zniszczenia”, *„Studia i Dokumenty Ekumeniczne”* 1(1993), s. 21–32 (autor przedstawił tutaj przykłady myślenia o sakramencie chrztu podobne do tych, jakie znajdujemy w projekcie Mohyły w czasach Rusi Kijowskiej, s. 29–30).

Mohyła, stanowczo broniący zbawczego charakteru prawosławia, był kontynuatorem starej tendencji. Prawosławni w Rzeczypospolitej musieli starać się przekonać stronę katolicką o swej supremacji w państwie. Musieli walczyć z poglądami przedstawicieli strony katolickiej, którzy w XVI i XVII wieku nie widzieli miejsca dla prawosławia jako dla wyznania równoprawnego czy choćby tolerowanego²². Musieli walczyć o zmianę modelu stosunków między Rzeczpospolitą a wyznaniem chrześcijańskimi, zakładającego podporządkowanie państwa interesom jedynie Kościoła katolickiego kosztem innych wyznań. W wymiarze ideowym teza o supremacji katolicyzmu, który miał być źródłem spokoju społecznego i jedności politycznej (Orzechowski, Skarga, Warszawicki), opierała się przede wszystkim na argumentacji ściśle teologicznej, a była nią konieczność zapewnienia zbawienia²³. Zgodnie z nią tylko Kościół katolicki to prawdziwy Kościół Chrystusowy zapewniający zbawienie, a obowiązkiem państwa jest go wspierać. Mohyła w swej myśli soteriologicznej przeciwstawiał się temu ekskluzywistycznemu pogładowi. Argumentami soteriologicznymi bronił tezy o prawdziwości Kościoła prawosławnego, była to bowiem najlepsza droga do wykazania, iż prawosławie jest wyznaniem na równi z katolicyzmem potrzebującym ochrony państwa. Jest źródłem zbawienia wiecznego, realizującym swe posłannictwo, począwszy od chrztu Rusi Kijowskiej w 988 r. Pamięć o zbawczym znaczeniu tego wydarzenia przywoływała jednocześnie pamięć o jedności chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego. Chrzest z 988 r. zdaje się być dla Mohyły gwarantem uczestnictwa katolików i prawosławnych w jednym Kościele Chrystusowym. To zarazem argument do przewyciężenia widzialnego braku jedności. Tę właśnie jedność ma najwyraźniej przypomnieć chrzest Rusi w czasach sprzed formalnego zerwania jedności. Przypomnienie to wskazuje, że Mohyła unię rozumiał jako powrót do jedności z czasów chrztu Rusi Kijowskiej. Nie chciał tworzyć nowego Kościoła poprzez akt praktycznej inkorporacji, jak to miało miejsce w czasie unii brzeskiej w latach 1595–1596. Tak należy bowiem interpretować, z punktu widzenia analizy soteriologicznej, akt unii z 23 grudnia 1596 r. Mohyła pragnął kontynuacji dziedzictwa chrztu z 988 r. i nie godził się na tradycyjną, ekskluzywistyczną interpretację katolicką soteriologicznej wartości prawosławia. Przywołując w swym projekcie unii pamięć chrztu z 988 r., przypomniał w XVII wieku teologiczną tradycję Kościoła kijowskiego. Przez to można wnosić, że przeszłość niepodzielonego chrześcijaństwa czasów chrztu Rusi Kijowskiej mogła być

²² Najbardziej dobitnie i precyzyjnie sformułowano to podczas obrad sejmu 1650 r. Wówczas to biskupi katolicy odmówili przyjęcie następcy Mohyły – metropolity prawosławnego Sylwestra Kossowa – do senatu ze względu na niebezpieczeństwo mieszania się prawosławnych biskupów do „artykułów wiary”. Zob. J. Kaczmarczyk, *Bohdan Chmielnicki*, Wrocław 1988, s. 126.

²³ Z. Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, wyd. 2, Warszawa 1999, s. 68–72.

w teologicznej świadomości wzorem powrotu do dawnej jedności²⁴. Istotne jest tutaj, że Mohyła nie zawłaszczył pamięci i tradycji chrztu z 988 r. dla swego Kościoła²⁵. Nie uważał prawosławia za jedyne spadkobiercę dzieła Włodzimierza Wielkiego. Zamiast tego wskazał, że dzieło to jest wspólnym dziedzictwem chrześcijaństwa zachodniego i wschodniego. Unia części prawosławnej metropolii kijowskiej z Rzymem w 1596 r. i podział na „unitów” i „dyzunitów” nie zniszczyły jedności wynikającej z daru chrztu z 988 r.

Kolejne dzieło Mohyły zawierające refleksję na temat sakramentu chrztu to *Trebnik*²⁶. Mohyła umieścił w nim *Kazaniu przed chrztem*, gdzie misterium to jest rozpatrywane jako pierwszy sakrament wtajemniczenia w zbawienie. Swą naukę o chrzcie autor rozpoczął od przypomnienia, że tożsame z królestwem niebieskim są sakramenty, spośród których *pierwsze miejsce zajmuje sakrament chrztu, który jest furtaa lub drzwiami zarówno do pozostałych sakramentów, jak i do Królestwa Niebieskiego, o czym naucza sam Zbawiciel*²⁷. Następnie przeszedł do wyjaśnienia tezy, iż chrzest jest wyzwoleniem człowieka ze skutków grzechu pierworodnego i wszystkich innych rodzajów grzechów:

*Chrzest jest sakramentem, w którym poprzez zewnętrzne obmycie wodą człowiek obmywa się ze wszystkich grzechów leżących na jego duszy*²⁸. [...] *Ponieważ Chrystus Pan nie został pogrzebany, zanim nie umarł, to też nikt nie może być ochrzczony, zanim nie umrze jego grzech pierworodny. Podobnie jak Chrystus Pan powstał z grobu, tak i ochrzczeni w duszy przez łaskę powstają do życia duchowego. Po trzecie, w Liście do Żydów, rozdział dziesiąty, wiersz dwudziesty szósty i dwudziesty siódmy, nazywa się go ofiarą za grzechy takimi oto słowami: „Dla nas bowiem rozmyślnie grzeszących, po otrzymaniu znajomości prawdy, już nie zostanie ofiara za grzech, lecz straszliwe jakieś oczekiwanie sądu. Wówczas powtórny chrzest w niczym już nie pomoże”*²⁹.

²⁴ R. Łużny, *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej w świadomości Słowian wieku XVI–XVII*, „Przegląd Humanistyczny” 10(1989), s. 25–33;

²⁵ Przykładem zawłaszczenia chrztu z 988 r. dla Kościoła katolickiego jest dzieło Piotra Skargi, *O jedności Kościoła Bożego...*, Wilno 1577, s. 228.

²⁶ *ΕΥΧΟΛΟΓΙΩΝ* або молитвословъ или Требникъ, Київ 1646. Autor niniejszego opracowania kozyista z reprint tego dzieła: *Евхологiон або молитвослов или Требник*, red. А. Жуковский, Канберра–Мюнхен–Париж 1988. W dalszej części naszej pracy dzieło to będzie określane jako *Trebnik*.

²⁷ Mohyła odwołuje się tutaj do J 3, 5: „Jeśli się kto nie odrodzi z wody i z Ducha Świętego, nie może wejść do królestwa Bożego” oraz Mt 28, 19: „Idąc tedy, nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je a imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”.

²⁸ Tt 3, 5 [„...z miłosierdzia swego zbawił nas przez obmycie odradzające”]; Rz 5, 10 [„...pojednanii z Bogiem przez śmierć Syna Jego”].

²⁹ *Kazanie przed chrztem*, s. 901–902.

Następnie Mołyła, wyjaśniając istotę zbawczego działania tego sakramentu na naturę ludzką i odwołując się do kontekstu tradycji ST, pisał, iż

[...] *alegorią sakramentu chrztu, czy też pewnego rodzaju przygotowaniem do niego było w Starym Testamencie obrzezanie*³⁰, [...] *gdyż to obrzezanie było świadectwem wiary w prawdziwego Boga i po którego spełnieniu przyjmowano do zgromadzenia wiernych. Tak też w Nowej Łasce dorośli ochrzczeni sami przez siebie, a niemowlęta przez swego ojca duchowego, świadcząc swej wierze w Boga, w Trójcy jedyne, zaliczani zostają do wspólnoty kościelnej. Dlatego też Apostoł Paweł nazywa chrzest obrzezaniem w Chrystusie*³¹.

Po wyjaśnieniu istoty sakramentu chrztu Mołyła zwrócił uwagę na jego zbawcze następstwa. Pierwszym z nich jest zniszczenie wszystkich grzechów: pierworodnego u dzieci, a u dorosłych również grzechów osobistych. Autor pisał:

[...] *przede wszystkim przez chrzest niemowląt znosi się grzech pierworodny, zaś u dorosłych także uczynkowy*³². [...] *To samo mówimy w wyznaniu wiary: „wyznają jeden chrzest na odpuszczenie grzechów”, gdzie liczba mnoga oznacza, że chrzest u dorosłych odpuszcza nie tylko grzech pierworodny, lecz także grzechy uczynkowe*³³.

Naturalną konsekwencją tego jest przywrócenie człowiekowi stanu łaski – jego pierwotnej natury, którą posiadał człowiek w stanie bezgrzeszności. Mołyła tak o tym pisał: *Kolejnym skutkiem sakramentu chrztu jest łaska Boża, którą każdy ochrzczoney otrzymuje z mocy sakramentu*³⁴.

Trzecim skutkiem sakramentu chrztu jest udzielenie cnót nadprzyrodzonych, o których w *Trebniku* czytamy:

³⁰ Rdz 17, 11: „A obrzeżecie ciało napletka waszego, aby było na znak przymierza między mną a wami”.

³¹ Kol 2, 1: „...w którym i obrzezani jesteście obrzezaniem, nie ręką dokonany przez odjęcie części ciała, lecz obrzezaniem Chrystusowym”. *Kazanie przed chrztem...*, s. 901–902.

³² Podstawę biblijną dla tych twierdzeń Mołyła upatrywał w Ez 16, 9: „...obmyłem cię wodą, i oczyściłem krew twoją z ciebie, i dalej: dam wam serce nowe i ducha dam wam nowego”. Natomiast te same treści dostrzegł w Dz 2, 38, gdzie święty Piotr tak mówi do niewierzącego ludu: „Pokutę czyńcie i niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa, na odpuszczenie grzechów waszych, a otrzymacie dar Ducha Świętego”.

³³ *Kazanie przed chrztem...*, s. 902.

³⁴ Tt 2, 5–6: „...zbawił nas przez obmycie odradzające i odnawiające w Duchu Świętym; a wylał go na nas obficie przez Jezusa Chrystusa Zbawiciela naszego”. *Ibidem*, s. 903.

*Bóg na duszę każdego ochrzczonego wylewa trzy największe cnoty Boskie: wiarę, nadzieję i miłość. Albowiem te cnoty wzbudzają u każdego ochrzczonego w Kościele prawosławnokatolickim wschodnim mocną wiarę w Trójcę Świętą, utwierdzają w wierze w życie wieczne, rozpalają pragnienie osiągnięcia prawdziwej czci Bożej i do służenia bliźniemu swemu*³⁵.

Omawiając skutki łaski płynącej z chrztu, Mohyła uznał za konieczne przypomnieć o trzech formach samego sakramentu chrztu (trojakim podziale):

[...] *pierwszym jest chrzest wodą, o którym tak mówi Zbawiciel u świętego Jana w rozdziale trzecim, wiersz piąty: „Jeśli się kto nie odrodzi z wody i Ducha Świętego, nie może wejść do królestwa Bożego”; drugim jest chrzest krwią wylaną za Chrystusa Pana, takim chrztem zostali ochrzczeni ci, którzy, nie będąc ochrzczeni wodą, zostali umęczeni za wiarę w Chrystusa; trzecim jest chrzest przez tchnienie do serca Ducha Świętego, tak aby człowiek ten zapragnął się ochrzcić, żałując za swe grzechy. O takim chrzcie wspomina święty Ambroży w mowie nad grobem Walentyniana: „utraciłem tego, kogo miałem ochrzcić, czyli odrodzić, lecz on nie utracił łaski, na którą z wiarą oczekiwał”*³⁶.

Tak więc na istotę sakramentu chrztu, nazywanego tajemnicą odkupienia, składają się ściśle ze sobą związane: odpuszczenie grzechów, stan łaski i dar cnót.

Mohyła nie tylko domagał się wiedzy na temat istoty i następstw chrztu, ale również pragnął odpowiedniego przygotowania do *tego sakramentu*, żądał aktywnej postawy człowieka wobec misterium zbawienia. Miał to być subiektywny akt woli. Człowiek wobec chrztu zobowiązany był podjąć szereg działań zmierzających ku temu, aby zbawienie uczynić doświadczeniem podmiotowym, subiektywnym i indywidualnym. To pierwsze doświadczenie sakramentalne, jak fakt obiektywny, zależało od świadomej decyzji człowieka oraz jego wolnej woli. Mohyła w swych pouczeniach domagał się świadomej współpracy człowieka z łaską zbawienia. Tak pojmował swoją rolę jako kapłana, który wprowadza ludzi w misterium chrztu poprzez uświadomienie szczególnie roli żalu za popełnione grzechy i konieczności aktu woli polegającego na tym, by *mocno w swym sercu postanowić, że więcej nie będą grzeszyć*³⁷. Brak tych dwóch warunków ma szczególne znaczenie w wymiarze zbawczym, ponieważ

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Mohyła po raz kolejny odwołuje się tutaj do nauczania zawartego w Dz 2,38: „Pokutę czynicie i niech każdy z was ochrzci się”; Mt 15, 26: „Nie dobra jest zabierać chleb dzieciom, a rzucać psom”; Gal 3, 27: „...gdź którzy jesteście ochrzczeni w Chrystusie, oblekliście się w Chrystusa”.

uniemożliwia przystępującym do chrztu skruczę i poczucie winy z powodu popełnionych grzechów i – co więcej – uniemożliwia podjęcie zamiaru poprawy swego życia. Człowiek w tym stanie *nie może połączyć się z Chrystusem*³⁸. Co gorsza, *chrzest taki nie jest zbawieniem, lecz zatraceniem duszy*³⁹.

Bardzo ważna dla przystępującego do chrztu jest również właściwa intencja. Mohyla pisał:

*[...] dorosły przystępujący do chrztu powinien mieć zamiar lub intencję przyjęcia chrztu, ponieważ przez ochrzcenie Kościół, nasza matka każdego ochrzczonego, oczyszcza od wszelkich grzechów, i żadną miarą stać się to nie może bez woli chrzczącego się*⁴⁰.

W tym drugim punkcie Mohyla domagał się aktywnego włączenia się człowieka w misterium chrztu poprzez wysiłek woli. To ta zdolność natury ludzkiej umożliwia subiektywną aplikację zbawienia w sakramencie chrztu. Odpowiednie przygotowanie do celebracji misterium chrztu obejmuje wiarę. Dzięki niej można osiągnąć w czynnościach liturgicznych sakramentu chrztu rzeczywistość zbawienia (odpuszczenie grzechów, stan łaski), ponieważ *każdy dorosły przystępujący do chrztu musi wierzyć, że przez chrzest otrzyma odpuszczenie wszystkich swoich grzechów i dostąpi łaski Bożej*⁴¹.

Uwagi na temat właściwego przygotowania do chrztu: intencji, wiary, pokuty przystępujących do tego sakramentu Mohyla ukazał w kontekście chrztu niemowląt. Formalnie były one kierowane do dorosłych katechumenów, lecz w praktyce stanowiły pomoc w przygotowaniu katechetycznym przyszłych rodziców chrzestnych. Wszystkie te zalecenia miały swe dopełnienie praktyczne, w postaci pastoralno-duszpasterskich zaleceń dotyczących niemowląt, które

[...] nie mogą same wyznać swej wiary w odwieczną życiodajną Trójcę, w tym celu Kościół święty – prawdziwie miłująca swe dzieci matka – przydzielił im rodziców duchowych, których nazwał rodzicami chrzestnymi. Ci zaś powinni według swej powinności sercem i ustami zaświadczyć wiarę niemowlęcia, ponieważ są o to w świątyni po trzykroć zapytywani przez kapłana: „Czy wyrzekasz się szatana i wszystkich jego rzeczy i wszystkich jego aniołów, wszystkich jego sług i wszystkiej jego hańby?”, na co po trzykroć odpowiadają: „Wyrzekam się”. Następnie znów

³⁸ Jest to zgodne z nauczaniem świętego Pawła Apostoła. Zob. 2 Kor 7, 14: „Cóż bowiem za uczestnictwo sprawiedliwości z nieprawością? Albo co za towarzystwo światłości z ciemnością?”.

³⁹ *Kazanie przed chrztem...*, s. 904.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Rz 3, 22.

są po trzy kroć zapytywani: „Czy oświadczasz się Chrystusowi i wierze w Niego?, na co trzykrotnie odpowiadają: „Oświadczam się Chrystusowi i wierzę w niego” [...] itd.⁴²

Mohyla podkreślał odpowiedzialność wynikającą z tych zobowiązań i deklaracji. Zwracał uwagę na to, iż rolę rodziców chrzestnych należy rozpatrywać w perspektywie eschatologicznej. Deklaracja wiary i wyrzeczenie się szatana w imieniu dzieci to

[...] wielki ciężar, który biorą na siebie państwo chrzestni lub kumowie, gdy za niemowlę w wierze oświadczają się i polecają Panu Bogu. Wielkich starań trzeba, aby swoich synów niepokalanym i czystym przedstawić Chrystusowi Panu w dniu strasznym i ostatecznym, bez lęku mówiąc te słowa: „Oto ja i moje dzieci, które dałeś mi Panie”⁴³.

Wszystko to służyło uzasadnieniu chrztu niemowląt, które – wobec wcześniejszych pouczeń i ostrzeżeń – należy ochrzcić jak najwcześniej i bezzwłocznie, nie czekając na wypełnienie się ich lat i wzrostu. *Wszelkie przeciwne temu poglądy są określone jako bluźnierstwa ariańskie* i Mohyla zwalcza je odpowiednimi odniesieniami do Nowego Testamentu⁴⁴. Szczególną wartość mają jednak argumenty natury soteriologicznej. Jest to przekonanie, iż do królestwa niebieskiego nic nieczystego wejść nie może. Dlatego też niemowlęta mające daną im przez Stworzyciela, Chrystusa Pana, obietnicę odziedziczenia życia wiecznego w królestwie niebieskim, powinny zmazać z siebie grzech pierworodny przez sakrament chrztu świętego. Nie mniej ważna jest odpowiedzialność za przyjęcie zbawienia w sakramencie chrztu:

Zważcie więc, przystępujący z miłością do chrztu, i wy, pobożni panowie chrzestni, jak wielką i zbawienną dla duszy rzecz chcecie przyjąć: oświadczyc się w wierze Bogu w Trójcy jedynemu. Uważajcie więc, kto i komu się oświadcza – wy, ludzie, oświadczacie się bowiem Panu Bogu, mówiąc: „Wierzę w jednego Boga, Ojca wszechmogącego. Stworzyciela nieba i ziemi...” itd. Wasza wiara musi

⁴² *Kazanie przed chrztem...*, s. 904.

⁴³ *Ibidem*, s. 904–905.

⁴⁴ Przytoczone przez Mohylę „korzystne dla duszy dowody” z Nowego Testamentu, przemawiające za chrztem niemowląt, to: Ewangelia św. Łukasza 18, 16: „Dopuszczcie dzieciom przychodzić do mnie, a nie zabraniajcie im, albowiem takich jest królestwo Boże”; Mk 10, 14; Łk 18, 16; Dz 16, 15, 33; 1 Kor 1, 16; Ef 2, 4, 4, 15, „Lecz Bóg, który jest bogaty w miłosierdzie, dla zbytej miłości swojej, którą nas umiłował, i gdybyśmy byli umarłymi przez grzechy, ożywił nas wspólnie w Chrystusie (które go łaską jesteśmy zbawieni), zniósłszy zakon przykazań, aby z dwóch stworzyć w samym sobie jednego nowego człowieka, czyniąc pokój”. *Kazanie przed chrztem...*, s. 905.

*więc być zgodna ze zwyczajami zbawiającymi dusze, i głośno rozchodzić się po całej ziemi, wiara w życie wieczne świętych i w karę wieczną dla grzesznych w mękach piekielnych oraz niczym najjaśniejsze światło ma płonąć w waszych sercach. Abyście ochrzczonego obleczonego w białe szaty niewinności przez całe swe życie naucza-
li słowem i uczynkiem tak, aby nie ubrudził tej białej odzieży, którą będzie nosić na swej duszy, aż do czasu, gdy opiekę nad nimi złożycie przed Straszynym Bożym Sądem, mówiąc: Oto my i dzieci nasze, które dałeś nam Panie Boże. Z którymi, abyście żyli na tym świecie długo i szczęśliwie i w przybytku niebieskim wiecznie królowali, czego wam uprzejmie życzę. Amen⁴⁵.*

Przytoczone wypowiedzi Mohyły na temat chrztu wyraźnie mówią o tym, kto jest chrześcijaninem. Są to wszyscy prawowiernie ochrzczeni, niezależnie od podziałów wyznaniowych i różnic teologicznych i liturgicznych oraz różnic etnicznych. Mohyła był przekonany, że te podziały nie sięgają misterium sakramentu chrztu.

Wskutek twierdzenia Mohyły o ważności sakramentu chrztu katolików i protestantów, zawartego w *Trebniku*, w Kościele prawosławnym zaczęto odchodzić od praktyki rebaptызacji katolików i protestantów. W czasach Mohyły Kościół prawosławny w Grecji wymagał od katolickich konwertytów przyjęcia sakramentu bierzmowania. W państwie moskiewskim od wszystkich chcących przejść na prawosławie wymagano chrztu⁴⁶ – niezależnie od tego, czy byli oni protestantami, czy katolikami. Wszystkich innych chrześcijan traktowano w Moskwie jak pogan. W latach 1655 i 1656 w ślady Mohyły poszedł patriarcha Nikon, który w związku ze swymi reformami przeforsował odrzucenie rebaptызacji konwertytów: katolików i protestantów. Odtąd mieli być oni bierzmowani. Praktykę bezwzględnej rebaptызacji odrzucono ostatecznie na synodzie w Moskwie w 1666 r.

⁴⁵ *Kazanie przed chrztem...*, s. 905–906. Por. *Uwagi na temat zespolenia inicjacji noworodków oraz dorosłych ludzi do chrztu w tradycji bizantyńskiej, gdzie do dziecka przemawia się jak do dorosłego katechumena*. Zob. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, tłum. i oprac. L. Balter, Poznań 1999, s. 433–434.

⁴⁶ Praktyka rebaptызacji nieprawosławnych w Moskwie w pierwszej połowie XVII wieku obejmowała również prawosławnych z Rzeczypospolitej. I nie było to tylko wynikiem ksenofobii oraz samooizolacji. Z perspektywy moskiewskiego prawosławia współwyznawcy zza zachodniej granicy, będący pod panowaniem katolickiego króla po 1596 r., zostali narażeni na utratę czystości wiary. Zwłaszcza brak biskupów po unii brzeskiej miał rodzić brak pewności co do ważności udzielanych sakramentów. Na dodatek prawosławni stykali się tutaj z protestantami. Np. według opinii patriarchy Filareta – więzionego w Rzeczypospolitej w latach 1618–1620 – prawosławni stykali się na co dzień z katolikami, luteranami, kalwinami, antybaptystami oraz arianami. Szczególnie raziły go związki rodzinne o charakterze innowierczym. Po tych doświadczeniach Filaret na soborze w 1620 r. ogłosił konieczność rebaptызacji prawosławnych z Rzeczypospolitej. Zob. З. А. Зенковский, *Русское Старообрядчество*, Москва 1995, s. 55. A. Hauke-Ligowski, *Od „Świętej Rusi” do imperium rosyjskiego*, „Znak” 1982, nr 6, s. 486–488.

W Rzeczypospolitej spory teologiczne wokół rebaptызacji ustały w drugiej połowie XVII wieku. Istotne znaczenie miał tutaj podział ziem Ukrainy w 1686 r. między Rosję i Rzeczypospolitą. Ten *wieczny pokój* doprowadził jednocześnie do definitywnego podziału religijnego ukraińskiego chrześcijaństwa na część prawosławną – przynależną do Rosji i część unicką, która znalazł się po prawej stronie Dniepru, w granicach Rzeczypospolitej. Nastąpił wówczas wyraźny – trwający do dzisiaj – podział konfesyjny wśród Ukraińców na prawosławnych i unitów – wschodnich katolików. W 1686 r. prawosławna metropolia w Kijowie po długich oporach uznała zwierzchność patriarchatu w Moskwie. A na przełomie XVII i XVIII wieku w Rzeczypospolitej prawosławie formalnie przestało istnieć w wyniku przyjęcia unii z Rzymem przez trzy prawosławne diecezje: lwowską, przemyską i łucką. Zakończyła się wówczas teologiczna polemika katolicko-prawosławna i zaczął się proces wyobcowania i życia własnym życiem. Mimo tego nie powracano do kontrowersji wokół ważności chrztu. To milczenie pozwala przypuszczać, że ukraińscy unicy i prawosławni „przekonali się” wzajemnie w XVI wieku i pierwszej połowie XVII wieku w kwestii ważności sakramentu chrztu. Było to więc jedno z pozytywnych następstw dawnych sporów. Możliwe, że dzięki temu uniknięto tutaj decyzji, które podjęli prawosławni Grecy w 1755 r. Uznano wówczas nieważność katolickiego sakramentu chrztu, co pociągało za sobą rebaptызację katolików. Decyzja ta została zmieniona dopiero w 1888 r.

Spór o chrzest ujawnił się na pograniczu polsko-ukraińskim ponownie w XIX i XX wieku. Nie był to jednak spór teologiczny. Przybrał on formę tragicznych prześladowań chrześcijan przez chrześcijan – chodzi tutaj o krwawe prześladowania grekokatolików podlaskich w latach 60. i 70. XIX wieku. Był to ostatni etap likwidacji unii w Imperium Rosyjskim, poprzedzony kasatą unii w latach 1794 i 1839. Ostatecznie proces ten zakończono formalnie w 1875 r., kiedy to zlikwidowano ukazem carskim unicką diecezję chełmską, a jej wiernych uznano za prawosławnych. Decyzja ta spotkała się z oporem, którego najbardziej tragiczne przejawy to męczeństwo unitów z roku 1874 w Drelewie i w Pratulinie. Mniej znany jest opór unitów podlaskich wobec przyjmowania sakramentów w cerkwi prawosławnej. Znaleźli się oni w iście beznadziejnej, tragicznej sytuacji. Uznani za prawosławnych – w świetle prawa rosyjskiego – nie mogli przejść z prawosławia na inne wyznanie, a odmowa przyjęcia chrztu prawosławnego – traktowana jako wystąpienie przeciwko państwu – była surowo karana. Dzieci przemocą odbierano rodzicom i przymusowo chrzczono wbrew ich woli. Z tego powodu rodzice ukrywali swe dzieci, sami dokonywali chrztu „z wody” lub w konspiracji chrzcili swe dzieci w zaborze austriackim, np. w Krakowie. Obowiązywał tutaj jednoznaczny aksjomat – poza Kościołem katolickim nie ma zbawienia. Dla podlaskich chłopów było to czymś oczywistym. Przyjęcie prawosławnego chrztu uznawano za równoznaczne z przejściem na prawosławie i porzuceniem Cerkwi greckokatolickiej, a co za tym idzie, traktowano je jako narażenie na

utrata zbawienia, wiecznego życia. Dlatego unicy, gotowi na męczeństwo, by tylko nie dopuścić do chrztu w Cerkwi prawosławnej, niejednokrotnie dawali wyraz swej desperacji, czego przykładem może być np. samospalenie rodziny Koniuszewskich ze wsi Kłoda w 1874 r.

Echem tych wydarzeń były masowe rebaptyzacje całych wsi prawosławnych na Wołyniu w 1938 r., dokonywane przez Korpus Ochrony Pogranicza. Miał to być sposób na zneutralizowanie ukraińskiego życia politycznego i narodowego na Wołyniu, zwłaszcza na obszarach przygranicznych z ZSRR. W praktyce ta rebaptyzacja wyglądała bardzo „prosto”: ojcem chrzestnym całej wsi zwykle zostawał miejscowy komendant oddziału KOP, a matką chrzestną okoliczna dziedziczka. „Chrztu” udzielał ściągnięty duchowny katolicki wbrew protestom samych biskupów katolickich. Cała akcja przebiegała bardzo sprawnie i jej powodzenie zadziwiło oficerów KOP, ponieważ „chrzest” przyjmowali nawet ukraińscy działacze polityczni. Cała ta sprawa jest nie do końca jasna i czeka na wyjaśnienie⁴⁷.

Współczesny dialog ekumeniczny wobec sakramentu chrztu i małżeństwa potwierdził intuicję Orzechowskiego i Mohyły. Sobór Watykański II uznał ważność sakramentów Kościoła prawosławnego, a tym samym umożliwił *communio in sacris* katolików w Kościele prawosławnym⁴⁸. Oznacza to, iż katolik może przyjąć w Kościele prawosławnym trzy sakramenty: pokutę, Eucharystię i namaszczenie chorych. W Kościele prawosławnym problem ważności sakramentów udzielonych przez Kościół katolicki nie jest jednoznacznie rozstrzygnięty. Dominuje tendencja odrzucająca *communio in sacris*. 4 października 1978 r. doszło do podpisania w Warszawie przez oba Kościoły wspólnego uzgodnienia dotyczącego wzajemnego uznania ważności chrztu. Dokument ten nosi tytuł *Protokół końcowy rozmów o chrzcie przedstawicieli Kościoła Rzymskokatolickiego i Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*. W Polsce wszelkie wątpliwości co do ważności chrztu w zostały ostatecznie oficjalnie rozstrzygnięte 23 stycznia 2000 r., kiedy to w kościele ewangelicko-augsburskim pw. Świętej Trójcy w Warszawie podpisano deklarację o wzajemnym uznaniu sakramentu chrztu przez osiem głównych polskich wspólnot wyznaniowych. Uroczyste potwierdzenie przez zainteresowane Kościoły, które nastąpiło na progu nowego tysiąclecia chrześcijaństwa, było efektem uzgodnień Komisji ds. Dialogu pomiędzy Konferencją Episkopatu katolickiego a Polską Radą Ekumeniczną. Stworzono tutaj wspólny dokument uznający wzajemnie chrzest. Jesienią 1999 r. dokument ten został ostatecznie dopracowany.

⁴⁷ Informacja o tych wydarzeniach zaczerpnięta została z rozmowy z prof. Janem Kęsikim oraz z jego pracy pt. *Zaufany Komendant. Biografia polityczna Jana Henryka Józefowskiego 1892–1981*, Wrocław 1995, s. 143–149.

⁴⁸ KK 15. Por. M. Błaza, *Jak wierzyysz? Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej w dialogu katolicko-prawosławnym*, Kraków 2005, s. 89, 264–273.

Nie sposób w tym momencie uciec od historycznych odniesień. Trudno nie dokonać porównania między przeszłością chrześcijaństwa w dawnej Rzeczypospolitej a jego współczesnością. Bardzo łatwo można wykazać, że wzajemne uznanie chrztu przez Kościoły chrześcijańskie w Polsce nie jest ideą nową. Stanowi jedynie „stary problem”, który w dobie dialogu ekumenicznego można było rozwiązać i to trochę jakby pośpiesznie na progu nowego tysiąclecia chrześcijaństwa. Dla naszych rozważań istotne jest to, iż w tym momencie nie przypominano, że dawna Rzeczpospolita, stanowiąca już od XIV wieku pogranicze łacińskiego i greckiego chrześcijaństwa, była miejscem, gdzie antycypowano dzisiejsze uznanie sakramentu chrztu jako podstawową zasadę chrześcijańskiej tożsamości. Dotyczy to przede wszystkim prawosławia i katolicyzmu pogranicza polsko-ukraińskiego dawnej Rzeczypospolitej.

Na koniec należy chyba stwierdzić, że przytoczone świadectwa uznawania sakramentu chrztu świętego w Kościele prawosławnym i katolickim są w gruncie rzeczy dowodem istnienia świadomości chrześcijańskiego uniwersalizmu soteriologicznego. W tych wszystkich wysiłkach o uznanie chrztu chodziło chyba zawsze o wyznanie wiary w przynależność do powszechnego zbawczego Kościoła Chrystusa ponad konfesyjnymi podziałami. Np. uznanie ważności chrztu katolika przez prawosławnego było uznaniem zbawczej skuteczności tego sakramentu, a jednocześnie potwierdzeniem istnienia podstawowej rzeczywistości zbawczej Kościoła katolickiego. Tak więc katolicko-prawosławny spór o chrzest był w istocie sporem o zbawienie, i to sporem w jakimś stopniu przewyciężonym.

S U M M A R Y

Baptism – the Sacrament of Christian Unity in the Polish-Ukrainian Borderlands in the sixteenth and seventeenth century

The article discusses the issue of the mutual recognition of the validity of the sacraments, especially baptism and marriage in the Polish-Ukrainian borderlands. This was the basis for the recognition of representatives of other denominations as Christians. It is true there are many examples of recognition of the legitimacy of baptism and marriage on the Polish-Ruthenian borderland in the period from the tenth to the thirteenth century. Only at the beginning of the fifteenth century do we observe the disappearance of this tradition. This was a sign that by this period there had been occurring a far-reaching alienation of Catholicism and Orthodoxy. At this time there appeared theological justifications why the sacraments of baptism in the Orthodox Church were invalid. This meant the necessity of proselytism – converting Orthodox Christians on the occasion of mixed Catholic-Orthodox marriages. Father Stanislaw Orzechowski was one of the theologians of the Polish-Ukrainian borderland who particularly promoted the notion of the lasting sacramental unity community

of the Orthodox and Catholic Churches, including the validity of the sacrament of Baptism administered in the Orthodox Church, despite the ecclesiastical break. Orzechowski defended the validity of Orthodox baptism in a treatise “Baptismus Ruthenorum” written in 1544.

Among the Orthodox clerics, the ecumenical value of the sacraments celebrated in the Catholic Church as equal to those of the Orthodox Church was recognized by Peter Mohyla, the Metropolitan of Kiev. In his writings he expressed his deep conviction that by their nature two of them, baptism and marriage, cannot be separated from the ecumenical message. In the writings of Mohyla, we can see the link between reflection on the sacrament of baptism with the idea of the unity of Christians, especially when stressing its link with the concept of Salvation. Here he recalled the role in this of the Orthodox Church in relation to the memory of the baptism of Kievan Rus in 988. Mohyla emphasized the common heritage for both Catholics and Orthodox of the notion of Salvation, which Russia had received from Constantinople, through the gift of baptism in 988. The principal thought of Mohyla was to emphasize the equality in terms of the efficacy of Salvation offered by the sacrament of baptism in both churches. At the same time, Mohyla admitted that Catholics re-baptism was practiced in Moscow, but interpreted it as a response to an earlier re-baptism of Orthodox believers by the Catholics.

The modern ecumenical dialogue on the sacraments of baptism and marriage confirm the intuitions of Orzechowski and Mohyla. The Second Vatican Council acknowledged the validity of the sacraments of the Orthodox Church and thus enabled *comunicatio in saris* of Catholics with the Orthodox Church.

