

Norbert Morawiec

Kozaczyzna a unia brzeska w pracy *Historia Cerkwi Ruskiej* arcybiskupa Filareta Gumilewskiego

„Истина только во Христѣ. Безъ христіанского благочестія историкъ-иностранецъ въ Христовой церкви: многого не пойметъ онъ въ событіяхъ церкви, многое испортитъ превратнымъ толкованіемъ или вовсе воставитъ безъ вниманія”.

Filaret Gumilewski

Wzajemne stosunki między społecznościami zamieszkującymi tereny Europy Środkowo-Wschodniej przechodziły różne fazy, były też różnie oceniane. Ich historiograficzne wizje zmieniały się w zależności od sytuacji na forum międzynarodowym, ewolucji wewnętrznego życia społecznego i okresu historycznego, w którym je formułowano. W ostatnim okresie uświadomienie jedności kulturowo-historycznej z innymi narodami w ramach dawnej Rzeczypospolitej oraz coraz bardziej widoczny renesans zainteresowania tematyką religijną zobligowało środowiska naukowe do podjęcia nowych badań nie tylko nad problematyką związaną z szeroko pojętym dziedzictwem dawnej Rzeczypospolitej, ale także nad jej recepcją wyartykułowaną w historycznych narracjach nowożytnej i najnowszej nauki europejskiej. Niniejszy tekst zawiera analizę szczególnie zaznaczającej się w historiografii narodów Europy Środkowo-Wschodniej problematyki kozackiej w pracy *Historia Cerkwi Ruskiej* duchownego prawosławnego, a jednocześnie znanego nauce rosyjskiej historyka, arcybiskupa Filareta Gumilewskiego.

Urodził się 23.10.1805 r. we wsi Leśne Konowiejewo w guberni tambowskiej¹. Pierwsze nauki przekazywał chłopcu jego ojciec — duchowny prawosławny — Jerzy Konowiejewski². Od 1814 roku rozpoczął edukację w Szackiej Szkole Duchownej. Jako jeden z naj-

¹ Na temat życia Filareta, por.: И.С. Листовский, *Филарет, архиепископ Черниговский*, Чернигов 1894. Na temat twórczości historycznej por.: П.В. Знаменский, *История русской церкви*, Изд. 9, Paris-Москва 2000, s. 402; М.О. Коялонч, *История русского самосознания по историческим памятникамъ и научнымъ сочинениямъ*, С-Петербургъ 1901, s. 464-465.

² Świeckie nazwisko historyka brzmiało Konowiejewski. Zgodnie z cerkiewnym zwyczajem nazwisko Gumilewski nadał mu biskup Jon, zaś imię Filaret metropolita Filaret (Drozdow).

bardziej uzdolnionych uczniów został wysłany do Seminarium Duchownego w Tambowie, gdzie ze szczególnym zaangażowaniem oddawał się studiom filologicznym. To zainteresowanie zaowocowało już w kilka lat później, gdy będąc jeszcze studentem prowadził zajęcia z języka niemieckiego i łacińskiego dla roczników młodszych. Od 1826 roku kontynuował studia w Akademii Duchownej w Moskwie. Tam też na osobę Gumilewskiego zwrócił uwagę metropolita moskiewski Filaret Drozdow³, który postanowił promować jego karierę duchowną i naukową. W swoim życiu Gumilewski doszedł do wysokich godności cerkiewnych: w latach 1842–48 był biskupem ryskim, od 1848 do 1859 biskupem charkowskim, a od 1859 aż do śmierci 9 sierpnia 1866 roku arcybiskupem czernichowskim.

Pomimo pracy duszpasterskiej i obowiązków z nią związanych głównym zainteresowaniem Filareta Gumilewskiego pozostawała praca naukowa. Przeglądając tytuły jego prac nietrudno zauważyć, że zajmował się tematyką szczególnie aktualną dla cerkwi. Patrologia, teologia dogmatyczna, hagiografia czy hymnografia stanowiły tradycyjne ogniwa problematyki chętnie podejmowanych przez kolejne pokolenia cerkiewnych badaczy.⁴

Jednak jak zaznaczają jego biografowie, Gumilewski swoim współczesnym był najbardziej znany jako badacz dziejów cerkwi prawosławnej. Będąc jeszcze studentem został akademickim bibliotekarzem. Tutaj właśnie rozpoczął swoje pierwsze historyczne badania. Po ukończeniu Akademii ze stopniem bakałarza Filaret został wykładowcą akademickim na katedrze cerkiewnej historii. Rozpoczął wykłady, które spotkały się z szerokim zainteresowaniem wśród studiującej młodzieży. Poważne znaczenie miały naukowe kontakty z A. Gorskim⁵, a w szczególności możliwość korzystania z jego bogato zaopatrzonego księgozbioru. Wykłady jakie prowadził przez szereg lat stały się podstawą wydawanej w latach 40-tych *Historii rosyjskiej cerkwi w 5 tomach*.

Należy zaznaczyć, że w tym okresie praca badawcza historyka miała na gruncie cerkiewnym swoje własne oblicze i jako, nazwijmy ją „ideowo-wychowawcza”, nie tylko miała przekonywać do prawosławia, ale również kształtować miłość do Rosji i jej cara wszystkie warstwy społeczne, ukierunkowując kształtowanie i upowszechnianie postaw odpowiadających rosyjskiemu sposobowi życia. To wysunięcie na czoło celu propagującego wymusiło tendencję do łączenia ze sobą elementów zaczerpniętych z różnych dziedzin nauki, co z kolei wiązało się z ostatecznym uregulowaniem kwestii wzajemnych stosunków nauki i religii, a co ważniejsze dla naszych rozważań, nauki teologicznej do historycznej. Od czasów działalności metropolity Płatona Lewszyna⁶ w nauce cerkiewnej królował pogląd, że nauka teologiczna może istnieć tylko wewnątrz kościoła prawosławnego, a wszelkie inne systemy teologiczne są bezużyteczne, gdyż opierają się na „mądrości

³ Filaret Drozdow (1783–1867) metropolita moskiewski, teolog, historyk, rektor Petersburskiej Akademii Duchownej.

⁴ Wydał m.in.: *Беседы о страданиях Господа нашего Иисуса Христа*, СПб, 1884; *Опыт объяснения на послание апостола Павла к галатам*, Чернигов 1862; *Историческое учение об отцах Церкви*. В 3-х томах, СПб, 1850 (1859); *Жития святых чтимых Православной Церковью со сведениями о праздниках Господских и Богородичных и о явленных чудотворных иконах*, СПб, 1882; *Исторический обзор песнопевцев и песнопений Греческой Церкви*, СПб, 1902.

⁵ Aleksander Gorski (1812–1875) — historyk, profesor Moskiewskiej Akademii Duchownej, doktor teologii.

⁶ Platon Lewszyn (Lewsin) (1737–1812), metropolita moskiewski, teolog, historyk, rektor Moskiewskiej Akademii Teologicznej. Napisał m.in.: *Краткая церковная российская история*, Москва 1805.

ludzkiej”⁷. Zgodnie z nauką o hierarchokracji wynikającej z Bożego objawienia (teofania)⁸ tylko teolog-duchowny, oraz — godniejszy od niego zakonnik, wyznawca rosyjskiego hezychazmu⁹, mógł natchniony Duchem św. podejmować naukowe refleksje nad zagadnieniami teologicznymi, zaś w czasach Filareta Gumilewskiego to spojrzenie dotyczyło już wszystkich dziedzin związanych z nauką cerkiewną — także historii. Chociaż pod koniec XIX stulecia wobec praktyki zajmowania katedr teologii i historii przez osoby świeckie nie stosowano rygorystycznie tej zasady, to jednak królowała praktyka — jej przykładem było wielu wykładowców cerkiewnych uczelni — zgodnie z którą wykładowcami cerkiewnej historii zostawali zazwyczaj niewyświęceni absolwenci wydziałów teologicznych Akademii Duchownych.

Historia Filareta — szeroko komentowana w naukowych gremiach Rosji — przyniosła autorowi znaczną sławę, torując drogę karierze kościelnej. Jak pisał J. Fłorowski¹⁰: „*Historia rosyjskiej cerkwi* Filareta była w swoim czasie wydarzeniem. Po raz pierwszy cała rosyjska historia cerkiewna została opowiedziana i ukazana jako organiczna całość, od Chrztu Rusi do 1826 roku — opowiedziana jasno i wnikliwie. Ta wnikliwość w ogóle charakteryzuje Filareta jako historyka. Jednak czasami jemu się miesza. Trudno mu pisać bezstronnie (...). Trudno skrywać swoje sympatie i antypatie”. Naukowa rywalizacja z Makarym Bułgakowem¹¹ sprawiła, że w pracy „*Filaret spieszył się dać ogólny zarys, dążył do ukazania jedności i związku zdarzeń, pojął historyczny proces od wewnątrz.*” Jednak jak dodawał Fłorowski: „Jego opowiadanie nie może być satysfakcjonujące. Za mało mówi o wewnętrznym życiu cerkiewnej społeczności, a za dużo o cerkiewnej hierarchii”¹².

W rosyjskiej historiografii Filaret, wraz z Makarym Bułgakowem, postrzegany jest jako prekursor badań nad dziejami zachodniorosyjskiej cerkwi¹³ (według nomenklatury cerkiewnej). Tak jak jego brat „bliźniak”¹⁴, w swojej pracy zamieścił wiele naukowych re-

⁷ Wolfgang Heller pisał: „Er prägte auch die Ausrichtung der Theologie der Russischen Orthodoxen Kirche, deren Leitlinien das Studium der Hl. Schrift und die Tradition dafür sorgen, daß Theologie nur innerhalb der orthodoxen Kirche bestehen kann. «Die verschiedenen theologischen Systeme, die heute an den Schulen gelehrt werden, sind unnötig oder nutzlos, denn sie riechen nach Schule und Menschenweisheit. Die Theologie Christi besteht nach der Lehre des Paulus jedoch nicht in überredenden Worten und nicht in menschlicher Weisheit, sondern im Erweis des Geistes und der Kraft»”. Por.: PLATON Levšin, [w:] *Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon*. <http://www.bautz.de/bbkl/bbkl>.

⁸ Игнатий (епископ), *Слово о человеке, Богословские труды*, Сб. 29, Москва 1989, s. 314.

⁹ Hezychazm — nurt duchowości, rozwijający się wśród mnichów synajskich od czasów Jana Klimaka, następnie zaś w klasztorach na Górze Atos, w XVI wieku popularny na gruncie rosyjskim, przeżywał swój renesans pod koniec XVIII i na początku XIX wieku głównie pod wpływem działalności Platona Lewszyna. Por.: А. Solignac, *Monastycyzm rosyjski* [w:] *Monastycyzm. Historia i duchowość*, Przekład D. Stanicka-Apostół, Kraków 2002, s. 150–169.

¹⁰ Jerzy Fłorowski (1893–1979), filozof, teolog prawosławny, od 1925 profesor patrystyki w Prawosławnym Instytucie Teologicznym św. Sergiusza w Paryżu, a od 1947 kierownik katedry teologii dogmatycznej i patrologii w Instytucie Teologicznym św. Włodzimierza w Nowym Jorku. W 1932 r. przyjął święcenia kapłańskie.

¹¹ Makary Bułgakow (1816–1882), rektor Akademii Duchownej w Petersburgu, metropolita moskiewski i kolomieński, historyk Cerkwi prawosławnej. W tym okresie Makary rozpoczął wydawać pierwsze tomy swojej *Historii Cerkwi Rosyjskiej*.

¹² Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, Киев 1991, s. 365–366.

¹³ Б. Флора, *Митрополит Макарий как историк западнорусской церкви* [w:] Макарий Митрополит Московский и Коломенский, *История Русской Церкви*, Москва 1996, Т. V, s. 6.

¹⁴ Ze względu na podobną tematykę badawczą swoich prac, Makary i Filaret nazywani są w nauce cerkiewnej braćmi bliźniakami, por.: *История православной церкви в XIX веке. Славянские церкви (Репринт издания 1901 года)*, Москва 1998, s. 660.

fleksji dotyczących życia religijnego XVI- i XVII-wiecznej Rzeczypospolitej, szczególnie wiele uwagi poświęcił genezie unii brzeskiej (1596 r.) i problematyce późniejszych dziejów Kościoła unickiego, w ramach której skupił się na znaczeniu kozaczyzny w rozwoju tego Kościoła. Do czasów współczesnych badaczowi problematyka ta nie była obecna w historycznych refleksjach środowisk naukowych polskich¹⁵ — czy też coraz aktywniejszych — ukraińskich¹⁶, białoruskich, litewskich i chociaż powstała w tym okresie „szkoła ukraińska” reanimowała zainteresowanie tematyką kozacką (widzianą przez pryzmat historii) w literaturze i nauce¹⁷, to powiązanie tej tematyki z problematyką unicką pojawiło się w latach 40-tych i wynikało z chęci zabrania głosu tych środowisk w dyskusji nad dziejami Kościoła unickiego w obliczu akcji „zjednoczeniowej” 1839 r.

Natomiast w Rosji problematyka kozacka ściśle związana była z linią polityczną reprezentowaną przez państwo carów. Stojąc na gruncie „Wielkiej” Rosji, ośrodki władzy zmuszone były ignorować osobliwości etniczne i narodowościowe na zachodnich terenach swojego imperium. Etno-konfesyjne kategorie rosyjskiego sposobu myślenia wpływały na antyukraińską linię geopolityki państwowości carów. Przyłączeniu Ukrainy do Rosji towarzyszyła prowadzona przez władze centralne polityka unifikacji prawno-administracyjnych, a co ważniejsze integracja kozackiej starszyny z wszechrosyjską szlachtą.¹⁸ Przyłączeniu metropolii kijowskiej do Patriarchatu Moskiewskiego towarzyszyło nie tylko usuwanie wszelkich elementów ukraińskiej kultury z życia cerkiewnego — nie wyłączając ukraińskiego języka liturgicznego — usuwanie wpływu szlachty ruskiej na egzystencję Cerkwi i narzucanie jej prawosławno-rosyjskiego sposobu życia, ale także przesunięcie centrum oświatowo-kulturowo-religijnego z Kijowa do Moskwy.¹⁹ W świadomości rosyjskiej ukształtowany w XVIII w. obraz Ukraińca-mazepińca, zawsze skorego do zdrady Kozaka, na pograniczu XVIII i XIX wieku, w znacznym stopniu na skutek lojalistycznej postawy wysokich warstw społeczności ukraińskiej, zmienił się w stereotyp lojalnego Małorusa jako „śmieszego i małowniczego wariantu Wielkorusa”.²⁰ Nauka rosyjska propagująca idee trójjędnej — złożonej z wielko-, mało- i białoruskich odłamów — Rosji, szczególnie w historiografii wykrystalizowała idee Ukrainy-Rusi jako „pramatki” narodowych dziejów²¹ i Kozaka jako jej obrońcy przed wynarodowieniem i latynizacją — niebezpieczeństwami płynącymi od Rzymu, Rzeczypospolitej, a po unii brzeskiej 1596 r. ze strony Kościoła unickiego. Powiązanie tematyki unijnej z kozacką w znaczący sposób uwidocznione było w historiografii cerkiewnej, a to za sprawą ciągłej aktualności tej proble-

¹⁵ N. Morawiec, *Ks. Edward Likowski jako historyk Unii Brzeskiej* [w:] *Wokół archeologii słów i ich funkcjonowania. Księga Jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Andrzejowi Bańkowskiemu*, pod. red. S. Podobińskiego i M. Lesz-Duk, Częstochowa 2001, s. 771–772.

¹⁶ W pierwszej połowie XIX wieku analizując interesującą nas tematykę, historycy ukraińscy korzystali z pracy M. Bantysz-Kamieńskiego, natomiast działalność etnograficzna, a także edytorska doprowadzi do zainteresowania tą tematyką pokolenie następne. Por. Д. Дорошенко, *Огляд української історіографії. Державна школа: історія, політологія, право*, Київ 1996, s. 73–114.

¹⁷ P. Andruszko, *Postać Kozaka w folklorze i obyczaju polskim* [w:] *Oblicza Wschodu w kulturze polskiej*, pod red. G. Kotlarskiego i M. Figury, s. 372–373. Por. także: I. Ševčenko, *Polska w dziejach Ukrainy* [w:] tenże, *Ukraina między Wschodem a Zachodem*, Warszawa 1996, s. 64.

¹⁸ О. Шуба, *Релігія в етно-національному розвитку України (політологічний аналіз)*, Київ 1999, s. 95.

¹⁹ Tamże, s. 97.

²⁰ I. Torbakow, *Swój czy obcy? Stereotyp Ukraińca w Rosji XVII–XVIII wieku*, „Zeszyty Historyczne” z.125, 1998, s. 116.

²¹ Tamże, s. 117.

matyki wobec polityczno-religijnych decyzji XIX-wiecznych decydentów rosyjskich. Władze rosyjskie uważały unitów za obcy twór w łonie imperium, za odszczepieńców najbardziej podatnych na polonizację. Cerkiew prawosławna, zawsze związana z caratem, traktowała działalność kościoła unickiego jako akcję misyjną Kościoła katolickiego na terenach, które Patriarchat Moskiewski uważał za swój wyłączny „obszar kanoniczny”. Spowodowało to represje w stosunku do unitów i akcje „zjednoczeniowe”. W tym okresie zadaniem historiografii cerkiewnej stało się zwrócenie do przeszłości oraz zaprezentowanie jej w sposób właściwy i pożądany przez cerkiewnych, a także państwowych decydentów, następnie zaś takie przekształcenie wniosków płynących z materiału faktograficznego, aby odpowiadały realiom współczesnym, a jednocześnie odnosiły się do prawosławno-cerkiewnego dziedzictwa. Tak więc ukazywano unię jako jaskrawy przejaw odwiecznego, idącego z Zachodu zagrożenia, które narażało na niebezpieczeństwo wartości uznane przez ludność ruską za najważniejsze, m.in.: przywiązanie do Cerkwi prawosławnej, a szerzej do jej kulturowej grecko-bizantyjskiej odrębności. Unia została ludności ruskiej narzucona w rezultacie polsko-jezuickiej intrygi, zawiązanej w interesie Rzymu i szlacheckiej Rzeczypospolitej. Późniejsze krwawe dzieje wschodnich terenów Rzeczypospolitej tłumaczone były chęcią walki o utrzymanie cerkwi przez naród ruski. Dla rosyjskiej historiografii tego okresu, walka ta prowadzona o wolność polityczną, w obronie życia, egzystencji i ludzkich praw doprowadziła — jak dowodzono — do sytuacji, w której Rosja jako „Boża wybranka” miała moralny obowiązek przyjść temu ludowi z pomocą i historyczne prawo do zajęcia jego ziem.²² Ważna była nie tylko krytyka głównych inicjatorów unii i jej postanowień, ale również społeczno-politycznych uwarunkowań, które doprowadziły do upadku idei unijnych na przestrzeni XVIII i XIX wieku.²³

Filaret podzielił cerkiewną historię na okresy, które najbardziej charakteryzowały wspólne dzieje państwa carów i zawsze z nim związaną prawosławną Cerkiew.²⁴ Były to m.in.: 1) do najazdu mongolskiego (1237 r.); 2) rozdzielenia Rosyjskiej Metropolii na Północną i Południową (1410 r.); 3) ustanowienia patriarchatu na Rusi (1589 r.); 4) ustanowienia Świętego Synodu.²⁵ Każdy okres autor podzielił na rozdziały, omawiając w nich: rozprzestrzenianie wiary, naukę i teologię, oświatę, cerkiewną administrację, nabożeństwa, życie chrześcijańskie.

Problem Kozaczyzny Gumilewski wiązał z historią zachodniej części Kościoła prawosławnego, bezpośrednio z dziejami unii brzeskiej. Wobec struktury chronologiczno-problemowej dzieła Filareta, fragmenty bezpośrednio związane z tematyką nas interesującą znajdziemy w częściach pt. *Nauka i teologia*. Analizując pracę autora, w jego narracji dostrzec można pewną cykliczność w postrzeganiu dziejów. Autor konsekwentnie w każdym przypadku wychodził od ukazania względnej równowagi państwowości rosyjskiej i jej Cerkwi, aby następnie — za pomocą materiału źródłowego — przedstawić wszelkie machinacje łacinników mające na celu jej zniszczenie. Machinacje te — jak podkreślał

²² Wizja ta widoczna jest — w powstałej pod wpływem Katarzyny II — pracy Mikołaja Bantysz-Kamińskiego, która stała się inspiracją dla wielu pokoleń badaczy rosyjskich, w rozważaniach Jerzego Konisskiego czy historycznych syntezach dotyczących historii Cerkwi rosyjskiej Płaton Lewszyna, Smirnowa, A. Murawiova.

²³ Szczególnie w pracach Makarego Bułgakowa i Mikołaja Kojalowicza.

²⁴ Przedmiotem prezentowanej przez autora analizy będzie jednotomowe wydanie pracy Filareta, Пор.: Филарет (архиепископ), *История Русской Церкви в пяти периодах*, Сретенский монастырь 2001.

²⁵ Tamże, s. 10.

dobitnie w każdym rozdziale — doprowadzić miały do „Bożej zemsty za grzechy”, rozbiórów Rzeczypospolitej, a w konsekwencji do upadku Kościoła unickiego.

Skuteczna walka książąt ruskich z mongolskim najazdem, przejęcie spuścizny politycznej Cesarstwa Bizantyjskiego, wreszcie utworzenie Patriarchatu Moskiewskiego stanowiły dla Filareta nie tylko kolejne stadia umacniania państwowości rosyjskiej, ale także wiary prawosławnej i instytucji cerkiewnych. Stan ten został zagrożony przez wzrost politycznych i terytorialnych aspiracji władców polskich oraz politykę Rzymu zmierzającą do podporządkowania swojej hegemonii terenów prawosławnych. Cel, jaki realizowała Polska na Wschodzie, był w ujęciu Filareta dwojaki. Z jednej strony dążenia unijne władców polskich widział jako próbę oddzielenia skłaniających się bardzo wyraźnie ku Moskwie terenów litewsko-ruskich oraz jako wstęp do terytorialnego podboju samej Rosji, co wyraźnie unaocznić się miało w czasie Wielkiej Smuty. Z drugiej strony — jak zauważał — Polakom łacinnikom chodziło o zniewolenie dusz ludzkich poprzez odebranie tradycyjnych obrzędów prawosławnej ludności ruskiej. Zadość tym aspiracjom czynili polscy jezuiti poprzez wychowywanie prawosławnej młodzieży ruskiej w duchu katolickim, a wypełnienie unijnych planów nie powiodłoby się, gdyby nie znacząca pomoc królów polskich, a w szczególności „duchowego syna” Piotra Skargi „gorliwego sługi jezuitów” — Zygmunta III Wazy.²⁶ Postać władcy stanowiła dla Filareta szczególnie wyrazisty przykład religijnego fanatyzmu. Ten, za pomocą środków materialnych, militarnych, wykorzystując prawodawstwo Rzeczypospolitej, wspierał pomysłodawców i późniejszych wykonawców unijnych zamierzeń. Badacz, analizując życie czołowego prounijnego prawosławnego duchowieństwa, doszedł do przekonania, że nie myślało ono kategoriami idei unii kościelnej jako idei jedności chrześcijan. Zauważył, że ich dążenia związane były z obietnicą Zygmunta III przyznania im wysokich godności w nowo powstającej duchownej hierarchii unickiej, co oczywiście oznaczać miało duże korzyści materialne. Przyszli biskupi unicy zostali przedstawieni jako odstępcy od rodzimej wiary, jako „wiarołomni zdrajcy, dlatego że przyjęli z rzymskiego wyznania wiele tego, czego nikt z ich współwyznawców nie myślał przyjąć i nie dałby swojego poręczenia do przyjęcia”²⁷, a głównym ich zadaniem stało się przekonanie do zasad unijnych m.in.: wyższego i niższego duchowieństwa, cerkiewnych bractw i przedstawicieli prawosławnego możnowładztwa ruskiego.

Zjazd brzeski przedstawiony został jako zebranie kilku hierarchów prawosławnych, którzy spotkali się pod przewodnictwem rozłanatygowanych jezuitów nie w celu dyskusji nad przyszłym losem cerkwi, lecz dla odczytania już wcześniej zatwierdzonych przez papieża aktów. Antyunijne stronnictwo zawiązane w Brześciu reprezentowało — zdaniem Filareta — ogół społeczeństwa prawosławnego, które było nieprzychylnie unii. Mimo twardego sprzeciwu akt zatwierdzający unię został narzucony przez stronę katolicką. Według autora, unia brzeska ustanowiona w 1596 r. zerwała łączność między kościołami. W zamyśle inicjatorów unii jej końcowym rezultatem miała być po prostu grabież ziem ruskich, na których panować miał Kościół katolicki, a zarazem oderwanie „braci Rusinów” od „matki Rosji”.²⁸

Wiele miejsca poświęcił autor ocenie epoki, która nastąpiła po ustanowieniu unii, a która w dalszej perspektywie dziejowej miała objawić się powstaniem kozackimi. Jak

²⁶ Tamże, s. 531.

²⁷ Tamże, s. 530.

²⁸ Tamże, s. 531.

pisał: „Niczego oprócz walki między śmiercią a życiem nie mogła wnieść z sobą do społeczeństwa i Cerkwi unia, jeśli nie pragnęli, żeby umarła przy samym swoim początku”.²⁹ Pierwsze dziesięciolecia po Brześciu rozpatrywał w kontekście wyraźnego kryzysu jezuicko-polskich koncepcji unijnych — wobec braku zainteresowania nimi ludności prawosławnej — który doprowadził do katastrofalnych przemian trwających po wiek XVIII. Filaret szeroko opisywał bezbożne — jego zdaniem — poczynania unickich hierarchów, niszczenie cerkwi oraz prześladowanie samych wiernych prawosławnych. W pracy historyka na głównego przeciwnika Kościoła prawosławnego wyrosła postać Jozafata Kuncewicza. Bezwzględny atak na niego, podobnie jak w innych pracach rosyjskich badaczy, był związany z toczącym się w kościele katolickim procesem kanonizacyjnym unickiego męczennika³⁰. Jak pisał: „On pieczętował (...) prawosławne świątynie po całej Białorusi i jawnie żądał wygnania prawosławnych z państwa; męczył śledztwami i sądami, domagał się jednoznacznego ogólnego przejścia na unię, pastwił się nad sumieniami i trupami”.³¹

Ze szczególnym oddaniem opisywał negatywną — jego zdaniem — rolę magnaterii w dziejach Polski. Moźni panowie nie zamierzali respektować władzy świeckiej i duchownej na swoich terenach. Mając silną pozycję nie potrzebowali poparcia królów polskich, często też występowali przeciwko ustawom mającym nie tylko poprawić stan Cerkwi prawosławnej, ale także wzmocnić Kościół unicki.

Filaret wskazywał, że konsekwencje unii to nie tylko upadek religii i moralności, ale także bardzo negatywne skutki dla całokształtu życia społeczno-politycznego na ziemiach ruskich. Dostrzegał więc, że unicy-chłopi będąc własnością szlachty, służyli jej głównie jako źródło dochodów pokrywających zbyteczne wydatki, a nadane im prawa i przywileje regularnie łamano, bez możliwości prawnego dochodzenia doznawanych krzywd. W tym okresie pogłębiały się wpływy obce (czyt. polskie), a zarazem w społeczeństwie ruskim słabł pierwiastek narodowy — zdaniem autora — rosyjski.

W pracy Filareta Rzeczpospolita i Kościół katolicki nie stanowiły jedynej siły sprawczej nieszczęść ludności prawosławnej i słabości cerkwi unickiej. Będąc zgodnym z antysemitycznymi wizjami państwowej i cerkiewnej nauki, Filaret uważał, że mieli nimi być także Żydzi.³² Oskarżał ich o lojalizm w stosunku do państwa polskiego i jego polityki antyprawosławnej. Na temat praktyki powierzania świątyń prawosławnych w arendarz ludności żydowskiej pisał:

„klucze do świątyń i dzwonnice znalazły się w żydowskiej karczmie. Trzeba było spełniać żądania, wręcz chodzić i targować się z Żydem, dla którego złoto — idol, a wiara Chrystusowa — przedmiot złośliwych szyderstw i obelg. Trzeba było płacić od jednego do 5 talarów za każdą liturgię, od jednego do 5 złotych za chrzest lub pogrzeb”.³³

²⁹ Тамże, s. 532.

³⁰ Arcybiskup Jozafat Kuncewicz został ogłoszony błogosławionym w 1642 r. Ze względu na niepokoje polityczne w Polsce jego kanonizacja odbyła dopiero za czasów Piusa IX w 1867 r. Por.: J. Związek, *Św. Jozafat Kuncewicz w polskim kaznodziejstwie katolickim*, [w:] *400-lecie Unii Brzeskiej. Tło polityczne, skutki społeczne i kulturalne*, pod. red. A.J. Zakrzewskiego i J. Fałowskiego, Materiały z konferencji naukowej (Częstochowa 25IX – 27IX 1995), Częstochowa 1996, s. 166.

³¹ Филарет, dz. cyt., s. 535.

³² Por. m. in.: Н.Н. Голицын, *Употребляют ли еврей христианскую кровь? Замечания по поводу спора Н.И. Костоморова сь проф. Д.А. Хвольсоном*, Варшава 1879.

³³ Филарет, dz. cyt., s. 534.

W swoich refleksjach czynnik antyunijny widział nie tylko — zgodnie z historiograficzną koncepcją głoszącą prymat jednostki w dziejach — w działalności cerkiewnych hierarchów, ale także rozpatrywał dwie siły, które sprzeciwiając się polityce łacinników miały w przyszłości doprowadzić do zwycięstwa prawosławia na gruzach państwowości polskiej i kościoła unickiego, tj. Kozaczyznę i bractwa cerkiewne.

Katolicki atak skierowany przeciw prawosławiu, z jednoczesnym szeroko zakrojonym politycznym poparciem dla koncepcji prounijnych, przyczynił się do posiania niepokojów i poczucia krzywdy. Zdaniem historyka bezpośrednią przyczyną powstania Nalewajki było wprowadzenie wojska i wywołanie wojny — pomimo zapewnień „uspokojenia Małorosji” — przez króla Zygmunta III. Filaret w barwny sposób przedstawił postać hetmana, którego uważał za wybitnego obrońcę „prarodzinnej” prawosławnej wiary. „Nalewajko — pisał — płomienny obrońca wiary rodzinnej (...) obronił ojczyznę, szczęśliwie rozbił Lachów i starał się, aby powróciło słabe duchowieństwo do swoich obowiązków związanych z wiarą”.³⁴ Opis życia hetmana, a szczególnie jego śmierci, współczesnemu czytelnikowi jawić się może jako fragment dzieła bardziej hagiograficznego niż historiograficznego. Nalewajko został — zdaniem Filareta — podstępem aresztowany i uwięziony, „tutaj dniem i nocą nie dawali hetmanowi odpoczynku, strażę budziły go obuchem siekiery, a na trzeci dzień on i deputaci zostali wyprowadzeni na plac, posadzeni do miedzianego byka i powoli spaleni”. Jak stwierdzał Filaret: „Tą zbrodnią naruszono wszystkie prawa polityki, obyczaju, rozsądku i czci”.³⁵

Autor przyznawał, że w czasach hetmana Sahajdacznego zmieniła się polityka magnackiej Polski w stosunku do Kozaków. Pisał: „Kozaków wtedy potrzebowali do wojny z sąsiadami”.³⁶ Jednak po śmierci hetmana prześladowania doprowadziły do sytuacji, w której kozaczyzna wyrosła na jedyne obrońcę — wobec przeżywającej w tym okresie polityczny kryzys Moskwy — prawosławnej cerkwi i jej ruskiego ludu. Ściśle religijny i narodowy charakter miało — zdaniem cerkiewnego badacza — powstanie, na czele którego stanął Paweł Pawluk Michnowicz. Jak dowodził, jego przyczyną był wzrost niezadowolonia magnaterii polskiej z zatwierdzonej przez króla Władysława IV w 1632 r., wskrzeszonej kilkanaście lat wcześniej (1620) przez patriarchę jerozolimskiego Teofanesa wyższej hierarchii prawosławnej.³⁷ „Magnaci — pisał — mało rozmyślając o woli króla, także w innych przypadkach, na skutek wpływu łacińskiego i unickiego duchowieństwa użyli prześladowań i intryg, żeby zahamować wypełnianie królewskich postanowień”³⁸. Zdaniem Filareta aresztowanie Pawluka nastąpiło już po podpisaniu ugody, kiedy wojska kozackie zaczęły się rozchodzić. Jak dowodził: „Na nich napadnięto, wielu pokiereszowano i zastrzelono, hetmanowi Pawlukowi żywcem ściągnięto skórę z głowy, po czym odrąbano mu głowę”. Bezpośrednim skutkiem nieudanego powstania było pozbawienie kozaków wszelkich praw i przywilejów.³⁹

Jeszcze bardziej udratyzowaną wizję Filaret zaprezentował, omawiając kolejne powstanie kozackie. Polacy zwolnieni przez duchowieństwo katolickie z podpisanego rok wcześniej aktu ugody „hetmana **Ostranicę** (podkr. N.M.) wraz z jego 37 podkomendnymi

³⁴ Tamże, s. 533.

³⁵ Tamże, s. 533.

³⁶ Tamże, s. 534.

³⁷ Tamże, s. 539.

³⁸ Tamże, s. 540.

³⁹ Tamże, s. 540.

w czasie pielgrzymki do klasztoru aresztowali i odesłali do Warszawy”.⁴⁰ Charakterystyczne są także dalsze wywody autora: „Tam zjawiły się ich żony z dziećmi. Uwięzieni bez sądu i przesłuchania skazani na śmierć, odprowadzeni na miejsce kaźni przez katolickie duchowieństwo byli łamani kołem, przebijani szpicami, nabijani na pal. Żony i dzieci straconych napełniły plac lamentem. Po czym żonom poodcinali piersi i powiązali je tak, by sutkami bić mężów po obliczu. Dzieci biegające wokół zakrwawionych matek rozciągnęły przed oczami ojców na żelaznych kratkach. Bestialska okrutność!”⁴¹

Według badacza, bezpośrednio po tych wydarzeniach, pomimo przychylniej Cerkwi prawosławnej polityki władcy polskiego, duchowieństwo katolickie znacznie rozszerzyło stan posiadania Kościoła unickiego oraz rozwinęło prounicką działalność propagandową. W tym okresie wzmożła się niebezpieczna dla egzystencji Cerkwi praktyka porzucania prawosławia przez znakomite rody ruskie, przez co pozbawione swych obrońców społeczeństwo prawosławne cierpiało prześladowania ze strony magnaterii polskiej. Pisał: „Po miastach i wioskach Ukrainy ujawniła się bestialska okrutność, a do tego dołączyło jeszcze bezczeszczenie świątyń. Na oczach rodziców palono dzieci na węglach i gotowano je w kotłach, a potem ich matki wydawano na jeszcze bardziej męczeńską śmierć”⁴²

Zdaniem autora, przyczynami największego w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej powstania Chmielnickiego nie były uwarunkowania społeczno-polityczne, ale czynnik religijny.⁴³ Zwycięstwo wojsk kozackich wymusiło przyjęcie warunków ugody przez króla, który oprócz przyrzeczenia zapewnienia społeczności prawosławnej jej dawnych swobód, zagwarantowania metropolicie kijowskiemu miejsca w Senacie i ograniczenia wpływów szkolnictwa jezuitskiego, miał także zlikwidować unię w państwowości polsko-litewskiej. Za niewypełnienie ugody badacz — wobec przychylnego nastawienia Jana Kazimierza względem polepszenia sytuacji legislacyjnej i egzystencjalnej Cerkwi w Rzeczypospolitej — kolejnym raz obwiniał duchowieństwo katolickie i magnaterię polską.⁴⁴

Unia brzeska, podobnie jak najazd mongolski, Wielka Smuta czy czasy „bironowszczyzny” — kiedy to miał „Gospod Bog wiprobywowaw Rosiju” — była odbierana przez arcybiskupa Gumilewskiego jako kara nadana na mocy wyroku Opatrzności. Miała ona przynieść także pozytywne skutki. Dowodził więc, że oprócz usług oddanych przez Kozaków, szczególne zainteresowanie sprawami swojego kościoła było okazywane przez coraz liczniejsze prawosławne bractwa cerkiewne. Rola ich była o tyle duża, że zajęły się organizowaniem szkolnictwa i działalnością edytorską. Charakteryzując bractwa: lwowskie, wileńskie, łuckie, mohylowskie i kijowskie⁴⁵ autor szczególnie popierał ich działalność oświatową. Chwalił za wprowadzenie do nauki języka greckiego, cerkiewno-słowiańskiego, gramatyki, retoryki i dialektyki. Wskazywał, że działalność dydaktyczna bractw, a w szczególności kolegium kijowskiego pod przewodnictwem Piotra Mohyły, przysłużyła się przygotowaniu prawosławnego duchowieństwa do pracy duszpasterskiej.⁴⁶

⁴⁰ Tamże, s. 540.

⁴¹ Tamże, s. 541.

⁴² Tamże, s. 541.

⁴³ Pisał: „ляхи, принуждая их оставить благочестивые догматы и присоединиться къ заблужденно, злымъ юродствомъ раззорили мысленныя селения и дома нетленныхъ душ”, Tamże, s. 542.

⁴⁴ Tamże, s. 542–543.

⁴⁵ Tamże, s. 546–549.

⁴⁶ Tamże, s. 548–549.

Filaret przypominał słowa Ławrientego Drewińskiego znajdujące się w pracy Bantysz-Kamińskiego (s. 69): „Jeśli ci którzy od nas odeszli, nie powstałi na nas, (...) to taka nauka, takie szkoły, taka liczba dostojnych uczonych ludzi nie pojawiłaby się w ruskim narodzie, nauczanie w świątyniach naszych po dawnemu pokryte byłoby pyłem (...)”. Uważał, że słowa te szczególnie ukazują istotę roli jaką odegrała w społeczności prawosławnej unia. „Unia wezwała prawosławie do podjęcia krwawego trudu i zjawili się dostojni krzewiciele prawosławia, wychowankowie szkoły i życia”.⁴⁷ Tak więc w pracy Filareta nie Kozacy, ale właśnie wychowani w szkołach założonych przez bractwa cerkiewne prawosławni hierarchowie, mieli spełnić swoiście soteriologiczną funkcję w dziele obrony prawosławia przed postępującą latynizacją. Jak dowodził autor, na skutek powstań kozackich, fizycznie prześladowana, pozbawiona administrowanych przez siebie cerkiewnych majątków, opuszczona przez swoich dawnych obrońców, uległych polonizacji magnatów ruskich, ale „wyedukowana”, „oświecona” i świadoma swoich praw prawosławna hierarchia ruska, zmuszona była skierować prośby do cara rosyjskiego o „moskiewskie poddaństwo” (po raz pierwszy w 1625 r.). Jak zaznaczał autor, pomimo odmowy rosyjskiego władcy myśl ta nigdy nie zaginęła wśród hierarchów ruskich i społeczeństwa prawosławnego. W latach 1654–1667 wobec przejęcia przez państwo rosyjskie części terytoriów zamieszkałych przez społeczeństwo prawosławne, sytuacja Cerkwi uległa poprawie. Jednak dopiero następne wydarzenie zbliżające prawosławie do Rosji, a mianowicie traktat wieczystego pokoju z 1686 r., kiedy to Rosja otrzymała prawo wstawiennictwa za prawosławnymi obywatelami, a jej władca zaczął występować w roli mediatora konfliktów katolicko-prawosławnych na terenie Rzeczypospolitej, zabezpieczyło egzystencję Cerkwi i stanowiło zapowiedź przyszłych wydarzeń, które doprowadziły do całkowitego zlikwidowania problemu unickiego za panowania carycy Katarzyny.⁴⁸

W historiografii rosyjskiej — w miarę badań nad coraz bardziej dostępnymi materiałami źródłowymi pochodzącymi z państwowych i cerkiewnych archiwów — wiele powszechnie uznawanych interpretacji kozackich dziejów stało się nieaktualnych. Dodać należy, że w drugiej połowie XIX wieku zmieniło się spojrzenie na Ukrainę i jej mieszkańców. Na skutek przejmowania przez Rusinów-Ukraińców ideologii romantyzmu, wzmagającej się świadomości narodowej Ukraińców, w znacznej mierze na skutek ukraińskiej narodowej literatury i politycznej działalności Bractwa Cyryla i Metodego, reanimowany został — przytłumiony przez obraz „chochoła-małorusa” — stereotyp separatysty-mazepińca⁴⁹. W historiografii państwowej — szczególnie w pracach S. Sołowiowa, który poprzez swoją działalność pisarską oddziaływał na historiografię cerkiewną — zmieniło się spojrzenie na dzieje powstań kozackich i ich dziejową rolę, natomiast wcześniejsze wizje badaczy atakowane były głównie za brak szerszej wiedzy źródłowej i wiarę subiektywnemu materiałowi interpretacyjnemu. Jak pisał M. Kostomarov⁵⁰ — wyśmiewając podobne praktyki stosowane w historiografii i publicystyce cerkiewnej — w analizie pracy Woronina *O polskim arystokratycznym elemencie w Południowo-Zachodniej Rosji*: „Autor z na-

⁴⁷ Tamże, s. 553

⁴⁸ Tamże, s. 544 – 555.

⁴⁹ I. Torbakow, *Swój czy obcy? Stereotyp Ukraińca w Rosji XVII – XVIII wieku*, „Zeszyty Historyczne”, z. 125, 1998, s. 120.

⁵⁰ Na temat poglądów Kostomarowa w sprawie wzajemnych relacji kozaczyzny i unitów, por.: I. Власовский, *Нарис історії Української Православної Церкви*, Т. III, 282 – 284.

iwnością, godną zaufania w 1826 roku, wierzy nie tylko w kamienny słupek Kosińskiego, w miedzianego byka Nalewajki, zdartą skórę Pawluka, w barbarzyńskie męki Ostranina (przerobionego na Ostranicę), z liczącą 30 osób starszyzną, z ich żonami i dziećmi w Warszawie”.⁵¹ Fakt pojawienia się takich narracji Kostomarow tłumaczył chęcią wyboru takich partii faktograficznych, które najbardziej przemawiają do czytającego. Jak pisał: „przy takich przepięknych zaletach można dojść do przeciwnych rezultatów, szczególnie — do rozpowszechnienia między czytelnikami fałszywego rozumienia historii. Jeśli będziemy z ogromnej masy historycznych materiałów wybierać tylko te, które odnoszą się tylko do takiej lub innej grupy przejawów przeszłej rzeczywistości, przy tym takie które upiększają te przejawy przepięknymi kwiatami, zwłaszcza tymi które chcielibyśmy szczególnie z przyjemnością zobaczyć upiększonymi; jeśli przy tym będziemy się skłaniać w stronę narodowienia materiałów, odnoszących się do innych mniej interesujących dla naszych dzisiejszych (w szczególności przeciwnych czystej nauce) problemów, stron przeszłości: to — w miejsce historycznej istoty — czytelnik przyswoi sobie historyczny fałsz, dlatego że zapoznawszy się z tymi przejawami, nie będzie wiedział jakie przynależne im miejsce zajmują pośród wszelkich historycznych przejawów”⁵².

Przyznać należy, że problematyka ta w pracach następných pokoleń cerkiewnych badaczy uległa gruntownym przewartościowaniom. Na przykład P. Znamieński w pracy *Historia Rosyjskiej Cerkwi* nie gloryfikował przywódców kozackich i rozpoczął świadomie operować kategorią „społeczności kozackiej”. Zaznaczał, że wykorzystywane przez Rzeczpospolitą niższe warstwy społeczeństwa, uciekając do Kozaków, „unosząc z sobą wielką nienawiść do państwa polskiego”, odegrały znaczną rolę w walce o narodowość (narodność). Jednak siła owych ruchów nie przechodziła granic „Małorosji”, a co ważniejsze Kozacy — jak zauważał — „z powodu grubiańskości i ordynarności byli dalece nieprzydatni dla współczesnej walki religijnej z unią”.⁵³ Dlatego też w dalszych wywodach lansował tę „samotną walkę” prawosławnej Cerkwi (sił wewnątrzcerkiewnych) przeciw unii „duchowym orężem”, a co istotne sugerował — rozwijając koncepcję Filareta — że ciągła walka religijna wzmocniła Cerkiew. Autor uważał, że prawosławie zwyciężyło tylko dzięki własnej pomocy, bez udziału sił zewnętrznych (tj. Kozaków), które miałyby bronić cerkwi. Główną podporę w tej walce widział w publicystyce cerkiewnej, której głównym zadaniem była polemika z prounijnymi nastawionymi pracami autorów katolickich,⁵⁴ w działalności oświatowej i publicystycznej cerkiewnych bractw i prawosławnych klasztorów.

Natomiast rozpowszechnione nie tylko w historiografii rosyjskiej przekonanie o słabej kondycji Kościoła unickiego zaniedbanego, a nawet uciskanego przez stronę „łacińską”, doprowadziło do powstania tezy o wspólnej walce społeczności unickiej i prawosławnej przeciwko latynizacji i polonizacji. I. Małyszewski w pracy *Prawda o unii, do prawosławnych chrześcijan* dowodził, że w tej trudnej dla Kościoła unickiego sytuacji pomoc została okazana właśnie przez stronę prawosławną. Naród wraz ze swoimi cerkiewnymi bractwami oddawał „różne usługi przyjaciel przyjacielowi (prawosławni, stronie unickiej —

⁵¹ Н. Костомаров, *Историческая неправда и западно-русский патриотизм*, [w:] тепіе, Казаки. Исторические монографии и исследования, Москва 1995, s. 376–377.

⁵² Тамże, s. 367–368.

⁵³ П.В. Знаменский, *История Русской церкви (учебное руководство)*, Paris – Москва, s. 201.

⁵⁴ Тамże, s. 201–202.

przyp. N.M.), ofiarowując pomoc w walce ze wspólnym wrogiem”. Trudna sytuacja społeczeństwa prawosławnego i unickiego w okresie walk z Rzeczpospolitą (autor nie wymieniał powstań kozackich ani nie opisywał wpływu Kozaków na losy obydwu kościołów), kiedy to „Polacy z księżmi chwycili za oręż i chcieli zagnać go w niewolę”, sprawiła potrzebę „oddzielenia się od Polski i zjednoczenia z jedynowiernym i jedноплеменным narodem Wielkiej Rosji i być pod jednym prawosławnym carem”.⁵⁵ Najbardziej charakterystyczne ujęcie naszego problemu odnaleźć można w rozważaniach znajdujących się w pracy *Przewodnik po Historii Rosyjskiej Cerkwi* A. Dobrokołńskiego, który omawiając problem wzajemnych relacji Kozaczyzny i Kościoła unickiego praktycznie przepisał cały wywód Filareta⁵⁶, nie zapominając dodać — zgodnie z interpretacją dziejów lansowaną przez współczesnych mu badaczy — że „jak zwykle samowola i bunty nie przynosiły pożytku, przeciwnie pogarszały położenie prawosławnych, mszczono się na nich z całym okrucieństwem”.⁵⁷

Filaret stał na gruncie obrony cerkiewnego dziedzictwa historycznego nie tylko przed wtłoczeniem go w sztywne ramy metodologiczne powielane w rosyjskiej nauce historycznej na skutek obcych wzorów, ale także przed — niebłogosławioną przez Opatrzność — rosyjską historiografią świecką. Skoncentrował swą koncepcję historyczną głównie na dziejach politycznych. Jednak skoro przedmiotem jego narracji stała się *Historia Cerkwi Rosyjskiej*, rywalizację mocarstw, dyplomację, wojny odsunął na drugi plan, za podstawową dyrektywę badawczą uznając ukazanie różnych aspektów działalności wyższej hierarchii prawosławnej w różnych epokach dziejowych. Rolę Kozaków w sporach międzykonfesyjnych przedstawił w oderwaniu od kontekstu społecznego, koncentrując się na ukazaniu — hagiograficzną manierą — krwawych prześladowań dokonanych przez stronę katolicką na elicie kozackiej społeczności.

Należy przypuszczać, że wznowienie w języku rosyjskim dzieł Filareta nie stanie się podstawowym opracowaniem z zakresu cerkiewnych dziejów i przysłuży się do podjęcia nowych, szerszych, ponadnarodowych badań z zakresu tematycznego tak drażliwego w historiografii europejskiej.

⁵⁵ И. Мальшевский, *Правда обь униі, к православнымъ христіанамъ*, Санктпетербург 1889, s. 44.

⁵⁶ А. Доброклонский, *Руководство по Истории Русской Церкви*, Москва 2001, s. 437.

⁵⁷ Tamże, s. 441.