

IWONA KABZIŃSKA  
Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa

UTOPIJNA IDEA SŁOWIAŃSKIEJ JEDNOŚCI  
W ŚWIETLE PODZIAŁÓW  
W ŁONIE KATOLICYZMU I PRAWOSŁAWIA ORAZ  
KONFLIKTÓW MIĘDZY „SIOSTRZANYMI KOŚCIOŁAMI”

(PRZYKŁAD SŁOWIAN WSCHODNICH I ZACHODNICH)\*

Według niektórych badaczy, przyjęcie Ewangelii było fundamentem jedności i wspólnoty słowiańskiej, a także podstawą życia duchowego Europy Środkowej i Wschodniej (patrz np. Gajek 1997, s. 10–11). Historia Słowian (może poza najwcześniejszym okresem ich dziejów) dowodzi jednak, iż jedność, wspólnota kulturowa, powszechne poczucie identyfikacji ze Słowiańszczyzną, działanie dla dobra wszystkich narodów słowiańskich, to tylko mity, utopijne idee, które nigdy nie miały się spełnić<sup>1</sup>.

Dziś wystarczy przyrzeć się politycznej mapie Europy – byłej Jugosławii, dawnym republikom radzieckim: Rosji, Ukrainie i Białorusi, a także Czechom i Słowacji, by zrozumieć, jak wielka przepaść dzieli ideę słowiańskiej wspólnoty od jej realizacji. Przepaść ta nie powstała na naszych oczach, w wyniku jakiegoś jednorazowego aktu, lecz tworzyła się przez wieki jako rezultat procesów historycznych, nie rozwiązanych konfliktów. Do jej pogłębienia przyczyniły się również utrwalane przez lata stereotypy etniczne. Wspomnę tu tylko dla przykładu o stereotypowym, zdecydowanie negatywnym, a nawet wrogim wizerunku Polaków w oczach Rosjan (szerzej patrz: Giza 1993) lub o sposobie widzenia Białorusinów przez Polaków. W ich obrazie również dominują cechy ujemne, a przez długie lata nasi najbliżsi sąsiedzi funkcjonowali niejako poza świadomością mieszkańców Polski (na ten temat patrz: Kabzińska 1999). W wieku XIX dla wielu Rosjan Polacy, ale też – choć w mniejszym stopniu – Słowacy, Chorwaci i Słoweńcy, byli „Judasami Słowiańszczyzny”, wyznawali bowiem katolicyzm, obcy – w rosyjskim mniemaniu – Słowiańszczyźnie, głoszący treści nieuznawane przez prawosławie.

---

\* Skrócona i znacznie zmieniona wersja tego tekstu została przedstawiona podczas konferencji „Słowianie i Słowiańszczyzna – pojęcia i rzeczywistość dawniej i dziś”, zorganizowanej przez Instytut Słowianoznawstwa PAN w listopadzie 2000 r. w Warszawie.

<sup>1</sup> O utopijności idei słowiańskiej jedności patrz np. Bobrownicka 1995; „*Slavjanskij faktor*” 1995; Kabzińska-Stawarz 1996; Mylnikov 1996.

Polaków i Rosjan dzieliła nie tylko religia, odmienny alfabet, rywalizacja o pierwszeństwo wśród Słowian, czy walka o terytoria białoruskie, ukraińskie i litewskie, różne były także preferowane przez nich systemy rządzenia: demokracja i umiłowanie złotej wolności przeciwstawiane samowładztwu (tamże, s. 11). Dziewiętnastowieczni słowianofile i panslawiści zdecydowanie podkreślali te różnice, zwłaszcza konfesyjne, nie widząc innej możliwości ich usunięcia, jak poprzez nawrócenie marnotrawnych synów na łono Słowiańszczyzny. Niszczenie przez Rosję kultury i religii narodów słowiańskich, które znalazły się w zasięgu jej bezpośredniego oddziaływania odczytywano jako realizację zamiarów Stwórcy (szerzej patrz: Andrusiewicz 1995; Giza 1993, s. 9–39; Kotlarski 1999, s. 185–210). Jeden z przywódców ruchu słowianofilskiego, Iwan Aksakow, głosząc przewodnictwo i dominację Rosji nad innymi narodami słowiańskimi i uznając prawosławie za jedyną prawdziwą wiarę, określił Polskę jako „wroga Słowian i narodu rosyjskiego” (Aksakow 1886, s. 27).

Na początku pierwszej wojny światowej wielu Polaków służyło w regularnej armii carskiej. Włączono do niej także polskie drużyny pospolitego ruszenia. Księża katolicycy pracujący na terenie zaboru rosyjskiego nawoływali w tym czasie do walki z germańskim wrogiem, głosili hasła jedności słowiańskiej, mówili „o nowej erze w stosunkach polsko-rosyjskich, o braterskim zbliżeniu Rosjan z Polakami” (Łatypowa 1999, s. 83–84). Dalsze wydarzenia (rewolucja lutowa i październikowa, walki między Armią Czerwoną i polskimi żołnierzami) pokazały jednak, jak bardzo różniły się interesy obydwu narodów. Mimo to, we wrześniu 1918 r., z inicjatywy Polskiego Związku Wojskowego, zorganizowano w Orenburgu „Dni Jedności Słowiańskiej” (szerzej na ten temat patrz: Łatypowa 1999, s. 93–94).

Jedną z przyczyn podziałów występujących w świecie słowiańskim, uniemożliwiających stworzenie wspólnoty, były (i są nadal) napięcia w stosunkach między Cerkwią Prawosławną i Kościołem Rzymskokatolickim.

Nie ma tu miejsca na dokładniejsze omówienie historii trwającego do dziś rozbicia chrześcijaństwa na Kościół Rzymskokatolicki i Prawosławny, ani też na rozważanie daleko idących konsekwencji decyzji podjętej w 1054 roku, kiedy to doszło do ostatecznego wyodrębnienia się prawosławia (na ten temat patrz np. Keller 1982; *Katolicyzm w Rosji...* 1997). Zdaniem Normana Davisa, schizma między Wschodem i Zachodem była „największym skandalem w dziejach świata chrześcijańskiego [...] Po roku 1054 istniały nie tylko dwa rzekomo powszechne cesarstwa chrześcijańskie; istniały również dwa rzekomo powszechne i ortodoksyjne chrześcijańskie Kościoły. Trzysta lat wcześniej główna linia podziału Europy oddzielała chrześcijańskie kraje Południa od pogańskich krajów Północy. Od tej chwili miała ona dzielić kraje Zachodu od prawosławnych krajów Wschodu” (Davis 1998, s. 367).

Chciałabym zwrócić uwagę na fakt, iż wspomniana schizma nie była jedynym podziałem, jaki dokonał się w łonie „siostrzanych Kościołów”. Wystarczy wspomnieć o tzw. raskole (rozłamie) w Cerkwi Prawosławnej, jak też o powstaniu Kościoła unickiego, od początku prześladowanego przez Cerkiew.

W 1652 r. patriarchą moskiewskim i głową Kościoła prawosławnego w Rosji został Nikon. Głosił on konieczność przeprowadzenia reform, których celem było zbliżenie liturgii i obrzędów rosyjskiego prawosławia do wzorca grecko-bizantyjskiego. Księgi religijne używane w Cerkwi Prawosławnej zostały poddane korekcie i dostosowane do greckiego pierwowzoru. Reformy Nikona spotkały się ze zdecydowanym sprzeciwem części wyznawców prawosławia, zwłaszcza ludności chłopskiej, ale też kupców, bojarów i wojska. Sprzeciwiła się im także część kleru, na czele z Awwakumem. W sporze między Nikonem i jego opozycjonistami istotne znaczenie miały m.in. różnice poglądów na miejsce Moskwy i Konstantynopola w świecie prawosławia. Według Nikona, Konstantynopol pozostał centrum prawosławia, z tego względu konieczne stało się dostosowanie praktyk liturgicznych do tradycji bizantyjskiej. Jego przeciwnicy uważali, że Rosja moskiewska – jako niepodległe państwo prawosławne – jest szczególnie predystynowana do otoczenia opieką wyznawców tej wiary. W Moskwie też, w przeciwieństwie do Konstantynopola, może się rozwijać bez przeszkód starochrześcijańska obrzędowość kościelna. Przeciwników reform, którzy opowiedzieli się za zachowaniem dotychczasowych form liturgii i ksiąg, jako prawdziwych i natchnionych przez Ducha Świętego, nazwano „raskolnikami”. Oni sami określali się mianem staroobrzędowców (szerzej na temat staroobrzędowców patrz: Grek-Pabisowa 1999; Grębecka 2001; Iwaniec 1977; Kremleva 1997).

Rozłam w Cerkwi nie miał jedynie religijnego charakteru. Stosunek do reform Nikona stał się bowiem pretekstem do wyrażenia generalnego sprzeciwu wobec cudzoziemskich nowinek, naruszenia nietykalności i czystości wiary prawosławnej, jak też – wobec władzy aprobującej posunięcia uderzające w rodzime tradycje i obyczaje (Kremleva 1997, s. 701–703). Przeciwnicy reform uznani zostali za wrogów „gosudarstwa”. Chcąc zachować wiarę, a jednocześnie uniknąć kary (tortur, śmierci, konfiskaty majątku) musieli emigrować. Skryli się w lasach, osiedlili na stepach, wielu udało się do guberni archangielskiej, na tereny zawołżańskie, na Ukrainę (Ziemia Czernichowska) lub Syberię. Część staroobrzędowców osiadła w Inflantach, w Wielkim Księstwie Litewskim, a pod koniec XVII w. ich grupy dotarły na ziemie polskie. Emigracja nasiliła się w 1 połowie XIX w. (Dolżenko 1998; Ponomarev 1998; *Skupiska staroobrzędowców...* b.r.w.). Prześladowania ustały w okresie panowania carycy Katarzyny II. W 1762 r. senat zezwolił staroobrzędowcom, którzy opuścili Rosję na powrót do kraju. W początku XIX w. pozwolono im na druk ksiąg religijnych i zaprzestano niszczenia ich domów modlitwy (Kremleva 1997, s. 705). W okresie powstania listopadowego i styczniowego wielu staroobrzędowców mieszkających na ziemiach polskich uczestniczyło w walkach przeciwko powstańcom, za co zostali nagrodzeni przez władze carskie. Korzystano też z ich usług jako szpiegów podczas wojen z Rzeczpospolitą i z armią napoleońską (Rąkowski 2000, s. 83, 90). Fakty te można uznać za jedno z wielu świadectw wskazujących na to, że słowiańska jedność była (i jest) mitem.

„Raskoń” nie był końcem podziałów. U schyłku XVII w. powstały bowiem wśród staroobrzędowców dwie grupy: popowców i bezpopowców. Pierwsi, zachowując stare obrzędy i liturgię, korzystali z posługi prawosławnych popów, przyjmując ich do swoich wspólnot. Drudzy nie godzili się na tego typu współpracę. Nie uznawali też wielu zewnętrznych form obrzędowych. W tej grupie, nie posiadającej własnej hierarchii duchowieństwa i ujednoliconych przepisów, nastąpiły kolejne podziały. Powstały różne ugrupowania (np. pomoriańskie, fiedosiejewskie i filipońskie). Według I.A. Kremlewej, różnice między nimi nie miały jednak zasadniczego znaczenia dogmatycznego (Kremlewa 1997, s. 705–707).

Podobnie jak w wielu innych Kościołach, w Cerkwi Prawosławnej wystąpiło zjawisko określane jako sekciarstwo lub herezja. Należy jednak podkreślić, że nie miało ono nigdy masowego charakteru (Inikova 1997, s. 723; Pavlenko 1994, s. 119–125). W XIV w. wśród niższego duchowieństwa, głównie w Nowogrodzie i Pskowie, narodziła się sekta tzw. strigolników (cyrulików). Jej członkowie występowali przeciwko hierarchii cerkiewnej, krytykowali obraz życia duchowieństwa, propagowali ascetyzm, poddawali w wątpliwość niektóre dogmaty. We wczesnym państwie moskiewskim powstały też dwa ugrupowania wywodzące się z doktryny Sergiusza z Radoneża. Pierwsze z nich, tzw. nie posiadających lub starców zawołzańskich, reprezentowane było przez Nila z Sorska. Występowało ono m.in. przeciwko zbyt silnym związkom Cerkwi z państwem. Uważano również, że Cerkiew powinna zrezygnować z własności ziemskiej i zwolnić ludność wiejską z obowiązku pańszczyzny. Reprezentantem drugiej grupy, tzw. józefinów, był Józef z Wołocka. Grupa ta zajęła przeciwne stanowisko, opowiadając się za powiązaniem Cerkwi z państwem, które miało obowiązek opiekować się nią. Cerkiew mogła też posiadać własność ziemską. Biskupi byli mianowani przez synod kierowany przez carskiego prokuratora. Oni z kolei decydowali o obsadzaniu stanowisk przez poszczególnych duchownych. Tak odmienne poglądy były przyczyną wielu konfliktów, które doprowadziły do likwidacji odłamu „nie posiadających”. Uzależniona od państwa Cerkiew rosyjska stała się jednym z elementów jego systemu administracyjnego. Jak twierdzi Józef Keller (1982, s. 184–190), duchowieństwo skoncentrowało się na stronie obrzędowej, na dalszy plan zeszyły głębsze studia teologiczne. Zahamowanie rozwoju teologii przy położeniu nacisku na emocjonalną stronę wiary zadecydowało o słabości Cerkwi i było czynnikiem sprzyjającym powstawaniu sekt.

Do najbardziej znanych sekt rosyjskich należą: chłystowie, duchoborzy i mołokanie. W latach sześćdziesiątych XVIII w. z chłystów wyodrębniło się tzw. skopczeństwo (skopcy). Wymienione tu nazwy zostały nadane członkom sekt przez wyznawców prawosławia. Oni sami nazywali się „ludźmi Bożymi”, „duchowymi braćmi”, „synami Boga” itp. (Inikova 1997, s. 725–726). Rosyjskie sekty dzielą się na mistyczne i racjonalistyczne. Do pierwszej grupy należą m.in. chłystowie i skopcy oraz tzw. Nowy Izrael. Ich wyznawcy uznają możliwość bezpośredniego obcowania człowieka z Bogiem i wcielenia się Boga w człowieka. „Chłystowie” głoszą, że są we władzy Ducha Świętego, nie mogą więc grzeszyć

i popełniać błędów. Założyciel skopców, Seliwanow, zalecał natomiast kastrację jako drogę do szczęścia i zbawienia (Keller 1982, s. 189). Racjonalści (mołokanie i duchoborzy) odrzucają autorytet Cerkwi Prawosławnej, próbując objaśniać Pismo Święte z pozycji rozumowych (Inikova 1997, s. 725–726).

Członkowie sekt, z obawy przed prześladowaniami, starali się ukrywać przynależność do poszczególnych ugrupowań i bardzo często zewnętrznie nie zrywali z Cerkwią. Wielu z nich nie uniknęło jednak kary, przede wszystkim – zesłania. W XIX w., m.in. na Kaukazie i na Syberii, powstały całe osady skopców. Wielu mołokan, i wyodrębnionych z nich tzw. subbotników, osiedliło się we wschodniej Armenii. Przybyli oni głównie z guberni Tambowskiej, Saratowskiej i Orenburskiej. Według I.W. Dołżenko (1998, s. 173) 80% przybyszy zdecydowało się na osiedlenie dobrowolnie, 20% natomiast stanowili zesłańcy. Pierwsze osady tzw. sekciarzy na terenach wschodniej Armenii powstały w 1830 r. Najbardziej aktywne procesy osadnicze miały jednak miejsce w latach 1840–1850. Zgodnie ze spisem z 1886 r., na obszarach wyodrębnionych według współczesnych granic państwa, znajdowały się 23 osady rosyjskie zamieszkałe przez 11 283 osoby, w tej liczbie było 6 osad prawosławnych zamieszkałych przez 2 736 wyznawców (tj. 24,4%) i 17 osad zamieszkałych przez „sekciarzy”, z 8 547 osobami (75,6%). Największą grupą byli mołokanie. Do dziś, jak podaje Dołżenko, rdzenni mieszkańcy Armenii utożsamiają z nimi Rosjan urodzonych w tym państwie.

Liczni przedstawiciele sekt religijnych zostali zesłani na tereny Gruzji. W XIX w. największą grupę stanowili duchoborzy. Wielu było także mołokan i skopców. Z danych spisu rolnego, jaki przeprowadzono na Kaukazie w połowie lat osiemdziesiątych, wynika, że „członków sekty duchoborów osiedlono w trzech kaukaskich jednostkach administracyjnych: guberniach tyfliskiej, jelizawiepcowskiej i obwodzie karskim. Wszystkie siedziby duchoborów znajdowały się więc na Zakaukaziu [...]” (Furier 2000, s. 49). Liczebność tej grupy wynosiła ok. 20 tysięcy (tamże). „Analiza danych spisu rolnego przekonała badającego ten problem Aleksandra Klibanowa, że duchoborzy wyróżniali się poziomem zamożności na wsi kaukaskiej” (Furier 2000, s. 49).

W 1887 r. nastąpił rozłam wśród duchoborów. Wielu z nich opowiedziało się za nowym przywódcą, P.W. Wereginem, część opuściła Kaukaz i osiedliła się m.in. w obwodzie rostowskim (Inikova 1997, s. 732). Także mołokanie nie uniknęli wewnętrznych podziałów. Różnice w rozumieniu Starego i Nowego Testamentu były przyczyną wyodrębnienia się tzw. subbotniczestwa. Członkowie tej grupy, założonej przez Sundukowa, zanegowali bóstwo Chrystusa, świętowali sobotę i uznali prawo mojżeszowe, stąd też zwano ich popularnie „żidostwujuszczymi”. Od 1825 r., aby zapobiec odchodzeniu wyznawców prawosławia do sekt, zaczęto przesiedlać subbotników na Kaukaz, gdzie też założyli swoje wioski (Inikova 1997, s. 734).

W połowie XIX w. spośród mołokan wyodrębniła się grupa zwana prygunami. Jej założyciel, L. Sokołow, uznał się za Chrystusa, który przyszedł, by sądzić świat i wezwał swoich wyznawców do zebrania się na Kaukazie. W latach

trzydziestych XIX w. z mołokan wyodrębniła się „wspólnota wspólnot”, założona przez A. Popowa. Na początku XX wieku mołokanie bezskutecznie podejmowali próby zjednoczenia. Według danych rosyjskich, 1 stycznia 1912 r. w Rosji oficjalnie mieszkało 133 935 osób należących do sekty mołokan, 4 844 prygunów, 4423 subbotników. Obecnie mołokanie mieszkają przede wszystkim na Kaukazie. W ostatnich latach wielu członków tej grupy wyjechało do Rosji. Na początku XX w. duża grupa mołokan wyemigrowała do USA (Inikova 1997, s. 736–737).

Sekty, które powstały w Rosji w XVIII–XIX w. przyciągały głównie ludność wiejską. Jak pisze S. A. Inikowa, członkowie sekt odnosili się wrogo do Cerkwi Prawosławnej i nie chcieli identyfikować się z Rosjanami. Duchoborzy i mołokanie np. uważali się wręcz za odrębny naród. Nie uznawali świętości władzy carskiej, a pojęcie „otieczstwa” łączyli z miejscem pobytu swoich przywódców (Inikova 1997, s. 737; por. Dolżenko 1998, s. 179; Ponomarev 1998, s. 122–132). Dążono też do zachowania endogamii, unikając małżeństw z przedstawicielami innych religii i narodowości. Złamanie endogamii nastąpiło w latach trzydziestych – czterdziestych XX w. (wówczas też wiele wiosek zamieszkałych przez członków sekt utraciło monoetniczność). „Sekciarze” starali się zachować czystość języka, który nosił wiele cech charakterystycznych dla XVII-wiecznego rosyjskiego. Dla staroobrzędowców język nie był wyłącznie środkiem komunikacji, lecz przede wszystkim służył zachowaniu tożsamości etnicznej. Głosili oni, iż utrata języka prowadzi do zagłady całej grupy (Ponomarev 1998, s. 122–123).

Mimo dystansowania się do Rosjan, członkowie sekt byli związani z nimi językiem, pamięcią historyczną oraz wieloma obyczajami i tradycjami. Duchoborzy np. zachowali wiele pieśni ludowych sławiących historyczne osiągnięcia Rosjan. Jednocześnie każda sekta stworzyła własne pieśni religijne, psalmy, a także specyficzną obrzędowość doroczną i rodzinną. Brakowało tu jednak wielu form zachowań nie związanych z religią (m.in. różnych typów zabaw, rozrywek) jak też ludowych praktyk magicznych (Inikova 1998, s. 737, 739–741; Ponomarev 1998, s. 122–123; Dolżenko 1998, s. 178–179).

Kolejne podziały słowiańskiego świata (przede wszystkim interesującego nas tu wschodniego i zachodniego) nastąpiły w wyniku powstania Kościoła unickiego, ustanowionego oficjalnie na synodzie brzeskim, 9 października 1596 roku. Fakt ten pogłębił długotrwały konflikt między Cerkwią Prawosławną i Kościołem Rzymskokatolickim (Dyłałowa 1992, 1996; Marozava 1996).

Wyznawcy Kościoła unickiego na wschodnich terenach I Rzeczypospolitej odłączyli się od patriarchy moskiewskiego i uznali władzę papieża. Przyjęli też dogmaty religii katolickiej, zachowując obrządek wschodni, staro-cerkiewno-słowiański język modlitwy i kalendarz obowiązujący w Cerkwi Prawosławnej. Chociaż tworzenie Unii na wschodnich terenach Rzeczypospolitej odbywało się w sposób pokojowy, Cerkiew i carowie rosyjscy uznali unitów za „braci siłą odłączonych od prawdziwej wiary”. Unia była postrzegana przez Rosję jako „kamień obrazy”. Kościół unicki stał się obiektem prześladowań, widziano w nim bowiem „narzędzie ekspansji kultury łacińskiej” (a więc i polskiej) na tereny rosyjskie (Dyłałowa 1996, s. 159).

Po zajęciu ziem polskich przez Rosję rozpoczęło się nawracanie unitów na łono prawosławia. Miało to powstrzymać polonizację, w rzeczywistości jednak sprzyjało rusyfikacji wiernych. Inicjatorką wspomnianej akcji była Katarzyna II, która doprowadziła do niemal całkowitej likwidacji Unii na Ukrainie. Jej wnuk, Mikołaj I, dokończył tego dzieła na ziemiach ukraińskich i na Białorusi, Aleksander II zaś włączył do Cerkwi Prawosławnej unitów z Królestwa Polskiego. Złagodzenie polityki antyunickiej nastąpiło w latach 1796–1825, za czasów Pawła I i jego następcy Aleksandra I. W pozostałych okresach wielu unitów osadzono w więzieniach lub zesłano w głąb Rosji. Wielu zginęło od kul żołnierzy carskich (wśród nich byli np. mieszkańcy podlaskiego Drelowa i Pratulina, wyniesieni na ołtarze przez papieża Jana Pawła II).

W 1839 r., na synodzie biskupów prawosławnych w Połocku, podjęto decyzję o likwidacji Kościoła unickiego na wschodnich terenach Polski przedrozbiorowej włączonych do Imperium Rosyjskiego. Dopiero po tzw. ukazie tolerancyjnym, wydanym przez cara Mikołaja II (17/30 kwietnia 1905 r.) rozpoczęła się masowa ucieczka dawnych unitów z Cerkwi Prawosławnej. Likwidacja Unii na terenach zaboru rosyjskiego sprawiła, że nie mogli oni powrócić na łono swego Kościoła, stawali się więc wyznawcami Kościoła Rzymskokatolickiego. Kościół unicki przetrwał natomiast w zaborze austriackim. W 1774 r. cesarzowa Maria Teresa określiła go mianem „grekokatolickiego”, a obrządek unicki został zrównany z rzymskim (Dylągowa 1996, s. 159–160).

Jednym z widocznych efektów działań zmierzających do likwidacji Unii na ziemiach polskich włączonych do Rosji w wyniku rozbiorów była przebudowa świątyń unickich, mająca na celu upodobnienie ich do cerkwi (działania te nasiliły się po 1839 roku). Najważniejszym zewnętrznym wyróżnikiem świątyń prawosławnych jest tzw. *piatigławie*, tj. zespół pięciu cebulastych kopuł, z których środkowa ma większe rozmiary od czterech pozostałych, usytuowanych symetrycznie w rogach dachu. Dobudowywano więc wieże z kopułami do unickich kościołów. Czasem zamiast pięciu stawiano jedną dużą wieżę zakończoną kopułą i umieszczano w rogach nawy małe krzyżyki, mające symbolizować prawosławne „*piatigławie*”. Nakrywano też świątynie nowym dachem, np. ośmiopłatowym, z cebulastą kopułą. Do ścian dawnych świątyń unickich dostawiano ponadto rozmaite pomieszczenia, by przybliżyć plan, na którym zostały zbudowane do krzyża greckiego, charakterystycznego dla budowli prawosławnych. Działania te doprowadziły do niemal całkowitego zniknięcia kościołów unickich na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej. Do dziś też w stanie pierwotnym zachowały się tylko pojedyncze obiekty tego typu (należą do nich np. kościoły unickie zwane „*siedleckimi*”). Część świątyń unickich stała się kościołami rzymskokatolickimi i uniknęła zamiany na cerkwie (szerzej patrz: Pokropek 1996, s. 79–88).

Zmianie uległy nie tylko zewnętrzne kształty budowli. Przeprowadzono także liczne przeróbki wnętrza świątyń, by zatrzeć widoczne tu wpływy rzymskokatolickiej architektury kościelnej i „przywrócić obrządek do pierwotnej czystości”. Stawiano więc np. tzw. carskie wrota, usuwano ołtarze boczne,

konfesjonały, organy, obrazy katolickich świętych i zakonników. Dodawano też do krzyży ukośne ramiona, tzw. pierieczotki (Paszkievicz 1999, s. 86–87, 93). Na cerkwie zamieniono także wiele świątyń katolickich, by zatrzeć ślady obecności katolicyzmu na ziemiach polskich włączonych do Rosji. Ich wyróżnikiem stały się cebulaste kopuły, często malowane na niebiesko i zdobione złotymi gwiazdami. I tak np. warszawski kościół ojców pijarów przy ul. Długiej został przebudowany na sobór Świętej Trójcy. Podobnie postąpiono m.in. z kościołem benedyktyńskim w Radomiu, z kościołem ojców franciszkanów w Piotrkowie i z wieloma innymi świątyniami na terenie Królestwa Polskiego oraz na dawnych ziemiach wschodnich I Rzeczypospolitej, np. z kościołami franciszkańskimi i jezuickimi w Mohylewie, Witebsku, Nowogródku (Paszkievicz 1999, s. 80, 83). Podłoże polityczne i wyraźnie antypolską wymowę miała przebudowa kościoła znajdującego się na szanłach Woli (w miejscu walk polsko-rosyjskich, jakie toczyły się podczas powstania listopadowego, a zarazem miejscu śmierci generała Józefa Sowińskiego) na cerkiew Matki Bożej Włodzimierskiej (Paszkievicz 1999, s. 83). Wznoszono też cerkwie w najbardziej widocznych, strategicznych punktach miast, np. na placu Saskim w Warszawie, by w ten sposób zaznaczyć obecność i panowanie Rosji. Piotr Paszkiewicz podkreśla, że budowa cerkwi w miejscach obecności Rosjan była praktykowana zarówno na terenach podbitych przez Rosję i włączonych do Imperium, jak również w Europie Zachodniej, Azji i Ameryce, wszędzie tam, gdzie znajdowały się grupy ludności rosyjskiej, prawosławnej. Prawosławni misjonarze mieli za zadanie nie tylko krzewienie idei religijnych, lecz także zaznaczanie obecności Rosji w świecie (Paszkievicz 1999, s. 267).

Po odzyskaniu niepodległości przez Polskę rozpoczęła się akcja tzw. „odmoskwiania”, tj. usuwania materialnych śladów obecności Rosji i prawosławia przez burzenie wzniesionych przez nią cerkwi lub zamianę ich na kościoły katolickie (szerzej patrz: Papierzyńska-Turek 1989; Paszkiewicz 1998; *Prawosławie w Polsce...* 2000). Jak widać, zasada: *Cuius regio, eius religio* jest ponadczasowa, niezależna od państw i systemów.

Wróć jeszcze do Kościoła unickiego. Los jego wyznawców stał się tematem wielu utworów literackich. Pisał o nim np. Stefan Żeromski w *Urodzie życia*, *Do swego Boga*, *Poganińie*, *Ananke* i *Mogile*, pisała Maria Rodziewiczówna w *Byli i będą* oraz w *Janie Boruckim*, a Helena Mniszek w *Ziemi łez i krwi*. Unitom poświęcone były także utwory *Z ziemi chełmskiej*, *Przysięga*, *Matka* i *Osądzona*, Władysława Reymonta oraz prace mniej znanych pisarzy, np. Z. Kowerskiej, S. Maciejowskiego, ks. M. Stefanowskiego i ks. W. Smoczyńskiego (Wrzosek 1996)<sup>2</sup>. „Motyw unicki” pojawił się w *Betlejem Polskim*, Lucjana Rydla, w *Panu Balcerze w Brazylii*, Marii Konopnickiej oraz w wielu innych utworach i listach tej autorki. Stefan Wrzosek podkreśla, iż tematyka unicka występowała najczęściej w krótkich formach epickich. Ich

<sup>2</sup> Za zwrócenie uwagi na tę pozycję serdecznie dziękuję dr Ewie Tierling-Śledź z Uniwersytetu Szczecińskiego.

bohaterem był przede wszystkim unita podlaski, walczący o swą tożsamość religijno-narodową (Wrzosek 1996, s. 55). Losy unitów ukazywano jako element walki między Wschodem i Zachodem, między dwoma kręgami cywilizacyjnymi. Zajmowali oni miejsce „na przedłużeniu mitu Polski – przedmurza chrześcijaństwa” (tamże, s. 59). Nie wahano się przed wpisaniem tragedii wyznawców Kościoła unickiego w walkę sił boskich i diabelskich. Uczynił tak np. ks. Marian Stefanowski w *Bohaterach wiary* (tamże, s. 60–61).

Prześladowanie unitów, ich przymusowe „nawracanie” na prawosławie, stało się też tematem utworów ludowych. Ich przykładem może być „Białoruska ballada w języku prostym z okresu nawracania Unitów przez Carat na prawosławie”, zapisana w pamiętniku Jana Jankowskiego (ur. w 1882 r. w Nowikach koło Grodna, zm. 15 stycznia 1963 r. w podgrodzieńskich Adamowiczach) i zachowana w dokumentach rodzinnych<sup>3</sup>:

Kalisci jak u nas kazaki stajali,  
Iszou ja z Ginawicz da Bahatyrou,  
Jeny mienie spatkali.  
Skazau ja pachwalony, jeny smiejucca  
Adzin sztozci spiewaje,  
Druhi w dudku dmie,  
A treci skipieusia i pytaje kto ty? da kto ty?  
Ktoż ja: swoj czelowiek, jaż tutejszy,  
Syn bački majeho, a aciec maich dzieciej,  
Ja tut radziusia, wun maja chatka,  
Eto moj wyhan, tam moj brat harec,  
Wun maja sestra źniec.  
A jon kipić do i u twar szturchaje,  
Kto ty, da kto ty? ruski czy nie!  
Ja wam skazau kto ja  
A barady ja nie naszu.  
Jak skipieusia hety sałdat  
Jak sciebenie mienie nahajkaju  
Asz mnie czerwono w aczach zrabiła sia  
Nie uspieu ja kryknuć, tolko padumau  
Zaszto ty mienie biosz praklaty.  
Heto minulosia, ujechali ad nas kazaki,  
Zawuć nas na schod.  
Kazuć pryjechau  
Wielki naczałnik.  
Sam Kniaz Chawanski  
Choc swiato było, treba było josci.  
Wyszou hety Kniaz i skazau:  
Nasz Car łaskawy, swaju wieru wam daje  
I usie błaha, no i ziemle mnoho.  
A ciepier wypiem pa czaru i zakusim  
Tylko tut padpiszcie, sztoż katalickiej wiery nie wiedac i nie znac.

<sup>3</sup> Z rękopisem tego pamiętnika mogłam się zapoznać dzięki uprzejmości p. Mieczysława Juszkiewicza, potomka J. Jankowskiego, za co Mu ogromnie dziękuję.

A ty pisar piszy!  
 Jak usie panoczku tak i ja  
 Ale wun Maciej staje.  
 Jak jon skaże pieriewiernucca  
 To usie wioski na jeho zdaducca.  
 Zawuc mienie da hetaho Kniazia,  
 A jon pasadziu minie kale siebie,  
 Czastuje i uhawarywae i obecaje  
 Zemle mnaho i hroszej niemało.  
 Tolki aby ja padpisausia  
 A ja ni tudy, ni siudy,  
 Nareszcie spytau mienie hordo,  
 Nu sztoż ty nadumausia!  
 Nadumausia sztoż z mienie sto szkur dzierli!  
 Sztoż mienie piekli na ahnie  
 Ja swajej wiery nie zmieniu!  
 Oh jak zarou hety Kniaz!  
 Jak wyłupiu oczy i kryknuu!  
 Hej kazak, dawaj rozak sto!  
 Uchapiłi mienia kazaki,  
 Pałazyli na stoł, bjuć – siekuć.  
 Nieczuju szto balić.  
 Tolko mnie za serce biere,  
 Za szto jon na mienie skuru dziere.  
 Hej kryknuu ja, biecie macniej!  
 Macniejszy ad waszej wiery Maciej!  
 Tak nas tutejszych hnali ad Unitow do prawosławia<sup>4</sup>.

W dokumentach rodzinnych Jan Jankowski figuruje jako autor „Ballady”. Jej bohater – Maciej – to prawdopodobnie, według M. Juszkiewicza, ojciec autora. Jankowski wyjaśnia, że „unjaci to był naród napoł Polski, u niego byli cerkwi zamiast kościołów, a jednak należące pod Rzym, tak zwane grekokatoliki. Gdy car wymordował powstańców polskich, rozpoczął niszczyć to, co polskie, starał się wyrwać z piersi Polaków nie tylko serce, ale i zatruć myśl o Polsce”<sup>5</sup>.

Po 1918 r., w II Rzeczypospolitej podjęto próby wskrzeszenia Kościoła unickiego m.in. na Podlasiu i Wołyniu – tzw. neounia (Pokropek 1996, s. 69–70). Po II wojnie światowej wiele parafii unickich znajdujących się wcześniej na terenie Polski znalazło się w granicach ZSRR, gdzie zostały zlikwidowane przez władze. Na Ukrainie od 1946 do 1988 roku Cerkiew Grekokatolicka działała w podziemiu. Obecnie najwięcej należących do niej wspólnot znajduje się na Ukrainie Środkowej i Wschodniej. W 1998 r. ich liczba wynosiła 3 243 i przekroczyła liczbę parafii istniejących przed II wojną światową – 3 237 (Stoćkyj 2000, s. 133)<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Pamiętnik J. Jankowskiego, rękopis. Pisownia zgodna z oryginałem.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Praca tego autora zawiera m.in. wiele cennych danych dotyczących działalności Kościołów różnych wyznań (głównie chrześcijańskich) na Ukrainie, ich historii, zajmowanych terytoriów, liczby wspólnot i organizacji religijnych, uczelni duchownych, misji, monasterów i klasztorów, wiernych praktykujących i in.

Na początku ostatniej dekady XX wieku reaktywowanie Kościoła unickiego stało się jednym z celów opozycji białoruskiej, która chciała uczynić wyznanie unickie narodową religią białoruską (o Unii jako narodowej konfesji Białorusinów szerzej pisze Marozawa 1996). W 1995 r. na Białorusi działało 9 parafii unickich. Nabożeństwa odbywały się we własnych świątyniach (np. w Mińsku, Połocku i Lidzie), w kościołach katolickich (w Homlu i Mohylewie) lub w domach prywatnych (ah 1995).

Dzieje Kościoła unickiego i jego wyznawców bardzo wyraźnie świadczą o braku jedności Słowian, występujących wśród nich konfliktach politycznych, religijnych, etnicznych, narodowych. Są one także przykładem walk o dominację Rosji, a potem ZSRR, na wschodnich i centralnych obszarach Europy. Prześladowania Kościoła unickiego nie skończyły się bowiem wraz z upadkiem caratu. Jeszcze w połowie XX wieku w ZSRR w okrutny sposób zamordowano unickiego duchownego, ks. Senkiwskiego (wrzucając go do kotła z wrzątkiem), biskup Romża został otruty w szpitalu, ksiądz Baranyka poddano torturom i zamordowano, wyrwawszy mu nożem znak krzyża na pierśsiach. Wielu wyznawców Kościoła grekokatolickiego, wraz z wiernymi innych Kościołów, zesłano do łagrów, więzień, obozów pracy, pozbawiono mienia, a nierzadko i życia (Szostkiewicz 2001b, s. 38).

Dziś, mimo sygnałów gotowości do dialogu i ekumenizmu, wysyłanych przez przedstawicieli różnych Kościołów, mimo zachęty – ze strony papieża, Jana Pawła II – do otwarcia się na tradycję duchową chrześcijańskiego Wschodu, wydaje się, iż brak wyraźniejszych oznak istnienia duchowej wspólnoty (nie tylko słowiańskiej). Dialog ekumeniczny został jednak rozpoczęty, a – według ks. Michała Czajkowskiego – jego wyniki (mimo oporu niektórych Kościołów i przedłużającego się oczekiwania na ustalenie zasad prawosławnej ekumenii przez Synod Wszechprawosławny) „są imponujące” (Czajkowski 1997, s. 68).

Dialogowi i pojednaniu zdecydowanie przeciwstawia się część hierarchii Cerkwi Prawosławnej. 21 czerwca 1997 r. miało się odbyć w Wiedniu historyczne spotkanie papieża Jana Pawła II z patriarchą Moskwy i Wszechrusi, Aleksym II. Nie doszło jednak do niego. W komunikacie Świętego Synodu podano, iż nie zostało ono odpowiednio przygotowane. Nie rozwiązano też – zdaniem Synodu – wielu istotnych problemów, zarówno dawnych, jak i współczesnych. Pod adresem Kościoła Rzymskokatolickiego padły także oskarżenia o prozelityzm i działalność polityczną (Czajkowski 1997, s. 69).

Przez wielu Rosjan prawosławie traktowane jest jako ideologia narodowa, „przeciwstawiająca – zdaniem o. Georgija Czistiakowa – naród rosyjski wszystkim pozostałym narodom świata”. Stoi to, według niego, w jaskrawej sprzeczności z otwartym ekumenizmem Jana Pawła II, „gorąco miłującego Rosję i jej chrześcijaństwo” (cyt. za: Bezwiński 1999, s. 172). Warto też przypomnieć jedną z zasadniczych różnic między mesjanizmem polskim i rosyjskim. Ten pierwszy „stawiał sobie za cel odrodzenie, ocalenie i zespolenie narodów wokół chrystianistycznych wartości – był chrystocentryczny”. Drugi natomiast „miał władcze i imperialne ambicje” (Kotlarski 1999, s. 202).

Wielu przeciwników ekumenizmu w dzisiejszej Rosji liczy na powrót „żelaznej kurtyny”, która oddzieliłaby od siebie świat katolicki i prawosławny. Świeccy „historiozofowie” rosyjscy, do których należy np. Aleksander Dugin, wspierani przez duchowieństwo, nawołują „do stworzenia swoistej, ponadnarodowej wspólnoty słowiańsko-turkijskiej do walki z anglosaskim światem, judaizmem”, ukazując Rosjan jako „jedność mistyczną”, „naród Ducha Świętego”, „sól Ziemi”, „jedyny naród na świecie wybrany przez Boga do wypełnienia misji zbawienia świata” (Lazari 1997, s. 337). Wiaczesław Połosin głosi natomiast, że „Rosji wyznaczona została przez Opatrzność szczególna misja historyczna – połączenia Wschodu i Zachodu i zjednoczenia świata. [...] Rosja była i znowu musi stać się liderem duchowym ludzkości [...]” (tamże).

Narazie nie widać zwiastunów zjednoczenia. Rosyjscy przeciwnicy dialogu między Kościołem Rzymskokatolickim i Cerkwią Prawosławną protestowali np. (m.in. w Moskwie) przeciwko wizycie Jana Pawła II na Ukrainie, w czerwcu br.<sup>7</sup> Z bliżej niesprecyzowanych powodów naciskano na przełożenie wizyty na wrzesień (KAB, PAP 2001). W Kijowie, przed wizytą Ojca Świętego, urządzano antypapieskie demonstracje, podczas których niesiono wizerunki Papieża przypominającego wilka lub szatana. Uczestnicy demonstracji krzyczyli: „On wam zabierze dusze!” (Wilczak 2001, s. 40). Mówiło się „o spisku watykańsko-polskim, wymierzonym w suwerenność Ukrainy” (tamże). Autorka podkreśla, że część mieszkańców Ukrainy postrzegала wspomniane zachowania jako „próbę ingerencji Rosji w wewnętrzne sprawy swego kraju” (tamże; por. Stoćkyj 2000, s. 145). Odbywały się ponadto modlitwy „o ocalenie świętej wiary prawosławnej i Ukrainy” (Szostkiewicz 2001a, s. 15). Zastanawiano się, czy to przypadek, że papież przyjeżdża na Ukrainę dzień po 22 czerwca, tj. niemal w rocznicę napaści Niemiec na ZSRR, postrzegając go jako „nowe wcielenie imperialnego Zachodu, lidera politycznego w przebraniu duchownego, który ma czelność świętować zwycięstwo nad komunizmem na gruzach systemu sowieckiego” (Szostkiewicz 2001a, s. 15).

Ukraińska Cerkiew Prawosławna „werbalnie” podtrzymuje dialog ekumeniczny, w rzeczywistości jednak – jak twierdzi J. Stoćkyj (2000, s. 121) – odnosi się negatywnie do procesów ekumenicznych. Znamienne i nie wymagające, jak sądzę, komentarza są także słowa patriarchy Moskwy i Wszechrusi, Aleksego II, wypowiedziane podczas jego pobytu na Białorusi w czerwcu 2001 r. Stwierdził on, że „wizyta papieża na Ukrainie może ostatecznie popsuć stosunki między katolikami a prawosławnymi”. Dodał też: „Białoruś i Rosja zrobiły zdecydowane kroki w kierunku ponownego zjednoczenia. Mam nadzieję, że wielka bratnia Ukraina uzmysłowi sobie bezsporne dobro jedności.

---

<sup>7</sup> Protesty wyznawców prawosławia towarzyszyły też pielgrzymce Papieża do Grecji, w maju 2001 r. Podczas tej pielgrzymki Jan Paweł II stwierdził, że mimo upadku murów politycznych, pozostały inne mury – religijnych uprzedzeń i wiele jest jeszcze do zrobienia, by Kościół zaczął oddychać dwoma płucami. Jednym z nich jest Kościół Wschodni, drugim – Zachodni (Szostkiewicz 2001; WK i in. 2001).

Próbuje się nas skłócić i poróżnić, ale daj Bóg, abyśmy szli ręką w rękę” („Tydzień na świecie”, *Polityka*, nr 26, 30.06.2001). Wizytę papieża, jako państwową, zaakceptował natomiast w specjalnym oświadczeniu patriarcha kijowski, Filaret. Wywołało to krytykę Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego<sup>8</sup>. Jej przedstawiciele nie wzięli także udziału w spotkaniu przywódców Kościołów i wspólnot religijnych działających na Ukrainie z Ojcem Świętym, które odbyło się 24 czerwca 2001 w Kijowie.

Z sondaży przeprowadzonych przez Ośrodek Badań Socjologicznych na dwa miesiące przed planowaną wizytą Ojca Świętego w Kijowie i we Lwowie wynikało, że ma ona poparcie 60% ludności. 34% ankietowanych stwierdziło, że jest „im wszystko jedno czy Jan Paweł II przyjedzie do ich kraju, czy też nie lub wręcz nie wiedziało, kim jest papież”. Nastąpił natomiast zdecydowany wzrost aprobaty dla papieskiej wizyty w stosunku do lutego 2001 r., kiedy to tylko 23% mieszkańców kraju odniosło się z zadowoleniem do tych planów (PAP, 2001).

Dzisiejsza Ukraina jest terenem walki toczącej się między wyznawcami prawosławia, należącymi do kilku Cerkwi o odrębnej hierarchii i strukturze. Najważniejsze z nich to: Ukraińska Cerkiew Prawosławna Patriarchatu Moskiewskiego, Ukraińska Cerkiew Prawosławna Patriarchatu Kijowskiego, działająca od 1992 r., oraz Ukraińska Autokefaliczna Cerkiew Prawosławna, powstała w 1919 r. Zmuszona siłą przez władze państwowe do samorozwiązania się w 1932 r., odrodziła się na krótko w latach 1942–1944, a po 1944 r. działała na emigracji. Na Ukrainę powróciła w roku 1988 (Droga do świątyni... 2001; Stoćkyj 2000, s. 125–126). Na Ukrainie działają ponadto: Rosyjska Cerkiew Prawosławna, Rosyjska Wolna Cerkiew Prawosławna, Niezależna Wspólnota Prawosławna oraz Greckie Wspólnoty Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej (Stoćkyj 2000, s. 111–112). Mówiąc o sytuacji na Ukrainie, arcybiskup Ihor Isiczenka podkreślił, jak wielkie znaczenie ma Cerkiew Autokefaliczna dla kształtowania tożsamości narodowej Ukraińców, ich odrębności od Rosjan: „Skoro naród wrócił do normalnego życia, trzeba się poczuć normalnymi Ukraińcami, a nie częścią narodu sowieckiego, czy jedną z trzech części tego, co Rosjanie nazywają *trojjedynyj russkij narod*” (Droga do świątyni... 2001, s. 138). W Cerkwi Autokefalicznej – zdaniem I. Isiczenki – „wszystko jest inne: i maniera śpiewu, i szaty liturgiczne – greckiego, a nie moskiewskiego kroju, i modlitwa wiernych i nawet samo rozplanowanie obrzędu we wnętrzu świątyni. Nie mówiąc już o wymowie tekstów, które znałem ze staro-cerkiewno-słowiańskiego, a które teraz usłyszałem w języku rodzimym” (Droga do świątyni... 2001, s. 132). Arcybiskup Isiczenka przypomniał, że caryca Katarzyna II zabroniła odprawiania nabożeństw w języku staro-cerkiewno-słowiańskim z wymową ukraińską. Car Paweł I natomiast w 1800 r. wydał

---

<sup>8</sup> W lutym 1997 r. patriarcha Filaret został obłożony klątwą przez Rosyjską Cerkiew Prawosławna. Uznał on ten akt za „wtrącanie się Cerkwi Moskiewskiej w sprawy niezależnej Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Kijowskiego”. Anatemą utrudnia jednak Filaretowi prowadzenie działań na rzecz dialogu ekumenicznego (Stoćkyj 2000, s. 122).

zakaz budowy świątyń w stylu ukraińskim. „Na kilka pokoleń zamarło ukraińskie odczuwanie cerkwi jako świątyni rodzimej – nawet teksty liturgiczne musiano czytać z rosyjską wymową” (tamże).

Oprócz podziałów przebiegających przez Cerkiew Prawosławną, na Ukrainie występują konflikty między katolikami i prawosławnymi, a także między Kościołem Rzymskokatolickim, Cerkwią Prawosławną i Kościołem Grekokatolickim. Powodem napięć jest m.in. przejmowanie świątyń prawosławnych i rzymskokatolickich przez unitów (Stoćkyj 2000, s. 138–139, 148). Jak pisze ks. Czajkowski, Ukraińska Prawosławna Cerkiew Patriarchatu Moskiewskiego utraciła np. większość parafii w obwodzie lwowskim i iwanofrankowskim (Czajkowski 1997, s. 69). J. Stoćkyj informuje natomiast o stratach Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Kijowskiego (na rzecz Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego) w obwodzie iwanofrankowskim, tarnopolskim, lwowskim i chmielnickim (Stoćkyj 2000, s. 145). Własnością grekokatolików stały się kościoły w Tarnopolu, w Brodach i Komarowie. Unicy nie wyrażają zgody na udostępnianie tych świątyń katolikom. W czerwcu 1995 r. ksiądz Marian Buczek, kanclerz kurii metropolitalnej we Lwowie, stwierdził, iż konflikt między katolikami obrządku łacińskiego i grekokatolikami jest szczególnie przykry, „w czasach komunistycznych [bowiem] prymas Wyszyński zobowiązał się do opieki także nad grekokatolikami, zaś w polskich seminariach kształcili się i dalej kształcą klerycy grekokatolicy” (tk 1995). Z tego samego źródła wynika, że na Ukrainie mieszka około miliona katolików obrządku łacińskiego. Prawie połowę stanowią Polacy. Pozostała część to Ukraińcy, Rosjanie, Czesi, Słowacy, Rumuni i Węgrzy. W 1995 r. liczba grekokatolików sięgała 3,5 miliona. Mieszkali oni głównie w zachodniej części kraju (tk 1995)<sup>9</sup>. Inne dane przytacza J. Stoćkyj. Według sporządzonych przez niego szacunków, w I kwartale 1998 r. liczba wyznawców religii rzymskokatolickiej wynosiła 395 250, członków Cerkwi Grekokatolickiej natomiast – 2 506 210 (Stoćkyj 2000, s. 170)<sup>10</sup>. W czasie pielgrzymki Papieża na Ukrainę polska telewizja (audycja „Fakty”, TVN) informowała kilkakrotnie o 6 milionach grekokatolików mieszkających w tym państwie. Jak widać, liczba ta była zdecydowanie zawyżona. To ona jednak, a nie rzetelne dane naukowe została podana do publicznej wiadomości i zapadła w pamięć.

Czy możliwe jest zjednoczenie ukraińskich Kościołów, przede wszystkim prawosławnych? W chwili obecnej nic na to nie wskazuje. Gdyby jednak tak się stało, wówczas – jak pisze Stoćkyj – przed Cerkwią „rysują się wspaniałe perspektywy”. Liczba parafii prawosławnych wynosiłaby prawie 11 tysięcy „i w ten sposób ukraińskie prawosławie zajęłoby pierwsze miejsce w świecie

<sup>9</sup> Odmiennie informacje podaje Stoćkyj (2000, s. 133; patrz s. 108 tego artykułu).

<sup>10</sup> Ukraińska Cerkiew Prawosławna liczyła 5944 950 wiernych, Cerkiew Patriarchatu Kijowskiego – 1 567 352, Cerkiew Autokefaliczna – 778 150. Na Ukrainie mieszkało ponadto 827 150 protestantów, 183 650 muzułmanów, 2 700 Żydów, 21 150 wyznawców innych religii (Stoćkyj 2000, s. 170).

prawosławnym z punktu widzenia liczby parafii. Dla przykładu: Rosyjska Cerkiew Prawosławna Patriarchatu Moskiewskiego na terytorium Rosyjskiej Federacji posiada około 7 tysięcy parafii. Jak to się mówi, jest o czym pomyśleć” (Stoćkyj 2000, s. 176–177). Według mnie, ważniejszy od liczby parafii i skupionych w nich wiernych jest stopień ich zaangażowania religijnego, a także ich postawa wobec dialogu i ekumenizmu.

W ostatnich latach na terenach dawnego Związku Radzieckiego Kościół Rzymskokatolicki stał się miejscem konfliktów o język liturgii. Używaną od wieków w wielu miejscach polszczyznę zaczęto zastępować językiem grupy rządzącej, dominującej, np. białoruskim, ukraińskim litewskim lub rosyjskim. Wprawdzie oficjalnie wprowadzenie innego języka modlitwy uzależniono od potrzeb zgłoszonych przez wiernych, w rzeczywistości jednak bardzo często zmiana następowała wbrew ich życzeniom i sprzeciwom wobec zrównania statusu innych języków ze statusem języka polskiego w Kościele (Kabzińska 1999a, s. 202). Konflikt o język w Kościele Rzymskokatolickim, podobnie jak trudna sytuacja polskiego duchowieństwa, oskarżanego o prozelityzm, działalność polityczną, polonizację i in., to – według mnie – przejawy utrzymującego się w państwach dawnego Związku Radzieckiego niechętnego stosunku do katolicyzmu, postrzeganego – jak przed wiekami – jako wyznanie obce, wrogie.

Podziałom religijnym występującym w świecie słowiańskim towarzyszą podziały polityczne, będące efektem tworzonych w ostatnich latach układów obejmujących (podobnie jak w czasach słowianofilów i pansławistów) tylko niektóre narody słowiańskie, zjednoczone pod przewodnictwem Rosji. Przykładem może być powstanie Związku Białorusi i Rosji. Według prezydenta Aleksandra Łukaszenki, było ono koniecznością wynikającą z istnienia wspólnego kodu narodowego i kulturowego, jakim jest słowiańskość (Foligowski 1999, s. 199, por. s. 196, 200). Można zadać pytanie, jakie są owe kody, a także – jakie kody mają inne narody słowiańskie, pozostające poza Związkiem? Prezydent Łukaszenka stwierdził także, że prawosławie jest ideologią i religią państwową (MS, Reuter 1996). Uprzywilejowanie jednej konfesji z pewnością nie sprzyja normalizacji stosunków między poszczególnymi Kościołami i ich wyznawcami.

Zdaniem A.D. Bogaturowa, świat słowiański jest dziś podzielony bardziej niż kiedykolwiek, a dla wielu narodów identyfikacja słowiańska nie ma większego znaczenia (Bogaturov 1999, s. 52). Badania terenowe, jakie w latach 1992–1998 przeprowadziłam wśród Polaków mieszkających na Białorusi nie tylko dowiodły, iż w badanej zbiorowości brak jest identyfikacji słowiańskiej, lecz także wykazały, że wielu osobom, przede wszystkim reprezentującym starsze pokolenie, pojęcie „Słowianie” w ogóle nie jest znane (szerzej na ten temat patrz: Kabzińska-Stawarz 1996).

Historia ludów słowiańskich dowodzi, że kwestia wiary, a także identyfikacja religijna, miała dla nich bardzo ważne znaczenie. Na fundamencie religijnym tworzyły się liczne wspólnoty, w tym również o charakterze sekt. Nie udało się natomiast zbudować wspólnoty opartej na idei słowiańskiej jedności.

Idea ta nie wyszła w rzeczywistości poza elity polityczne, czy kulturalne. Pozbawiona była mocy oddziaływania na większe grupy, dla których tożsamość słowiańska (poczucie przynależności do któregoś z narodów słowiańskich i/lub do grupy Słowian) nigdy nie była tak istotnym kryterium identyfikacji jak religia. Pytanie o przyczyny tego zjawiska może stać się przedmiotem głębokiej refleksji.

## LITERATURA

- ah. 1995, Na Białorusi działa 9 parafii greckokatolickich, *Biuletyn KAI (Katolickiej Agencji Informacyjnej)*, 14.06.
- Aksakov I.S. 1886, *Sočinenija. Slavjanskij vopros, 1860–1886*, Moskwa.
- Andrusiewicz A. 1995, Rosyjski mesjanizm religijny w XIX wieku, [w:] *Filozofia i religia w kulturze narodów słowiańskich*, T. Chrobak, Z. Stachowski (red.), Rzeszów, WSP, s. 189–208.
- Bezwiński A. 1999, Polska refleksja nad prawosławiem rosyjskim, [w:] *Oblicza Wschodu w kulturze polskiej*, G. Kotlarski, M. Figura (red.), Poznań, Wydawnictwo Poznańskie, s. 165–183.
- Bobrownicka M. 1995, *Narkotyki mitu. Szkice o świadomości narodowej i kulturowej Słowian Zachodnich i Południowych*, Kraków, Universitas.
- Bogaturov A.D. Obščeslavjanskij znamenatel' otnošenij Rossi s Belorusiej, Ukrainoj i Kazachstanom, [w:] „*Slavjanskij faktor*”. *Mežslavjanskie otnošenija v seredine 90-ch*, A.D. Bogaturov (red.), Moskwa, Rossijskij Naučnyj Fond, s. 52–53.
- Czajkowski M. 1997, Rozmowa na odległość, *Polityka*, nr 26, 28.06, s. 68–69.
- Czistiakow O.G. 1998, Papież, Rosja, prawosławie, *Tygodnik Powszechny*, nr 1.
- Davis N. 1998, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków, Wydawnictwo Znak.
- Dolženko I.V. 1998, Étnokul'turnye processy sredi russkogo naselenija Armenii, [w:] *Russkie v sovremennom mire*, V.A. Tiškov, E.A. Šervud (red.), Moskwa, IEA RAN, s. 171–196.
- Droga do świątyni. Z Ihorem Isiczenką, arcybiskupem charkowsko-połtawskiej Ukrainńskiej Cerkwi Prawosławnej rozmawia Leszek Wołoskiuk, *Więź*, nr 5 (511), maj 2001, s. 129–139.
- Dylągowa H. 1992, Kościół unicki na ziemiach Rzeczypospolitej 1596–1918, *Przegląd wschodni*, t. 2, z. 2 (6), s. 257–287.
- 1996, Unia brzeska przyczyną konfliktów religijnych, etnicznych i politycznych, [w:] *Konflikty etniczne. Źródła – Typy – Sposoby rozstrzygnięcia*, I. Kabzińska-Stawarz, S. Szynkiewicz (red.), Warszawa, IAE PAN, s. 157–161.
- Foligowski P. 1999, *Białoruś. Trudna niepodległość*, Wrocław, Atła 2.
- Furier A. 2000, *Droga Gruzji do niepodległości*, Poznań, Zakład Badań Narodowościowych PAN.
- Gajek J.S. MIC 1997, Dialog, komunizm, służba. Pytania o duchowość w Europie Środkowej i Wschodniej, [w:] J.S. Gajek MIC, L. Górka SVD, *W kręgu światła Wschodu*, Warszawa–Lublin, Wydawnictwo Księży Marianów, s. 7–23.
- Giza A. 1993, *Polaczkowie i Moskale. Wzajemny ogląd w krzywym zwierciadle (1800–1917)*, Szczecin, Polskie Pismo i Książka.
- Grek-Pabisowa I. 1999, *Staroobrzędowcy. Szkice z historii, języka i obyczajów. Wybór z okazji 45-lecia pracy naukowej*, Warszawa, Instytut Słowianoznawstwa PAN.
- Grębecka Z. 2001, Świat staroobrzędowców północnej Białorusi. Ciągłość i zmiana tradycyjnej kultury i obyczajowości, *Etnografia Polska*, t. 45, z. 1–2, s. 195–214.
- Inikova S.A. 1997, Russkie sekty, [w:] *Russkie*, V.A. Aleksandrov i in. (red.), Moskwa, „Nauka”, s. 722–740.
- Iwaniec E. 1977, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII–XX w.*, Warszawa.
- KAB, PAP. 2001, Opóźnić wizytę papieża, *Życie*, 27. 05.
- Kabzińska I. 1999, O wizerunku Białorusinów w oczach Polaków, [w:] *Oblicza Wschodu w kulturze polskiej*, G. Kotlarski, M. Figura (red.), Poznań, Wydawnictwo Poznańskie, s. 323–336.
- 1999a, *Wśród „kościelnych Polaków”. Wyznaczniki tożsamości etnicznej (narodowej) Polaków na Białorusi*, Warszawa, IAE PAN.

- Kabzińska-Stawarz I. 1996, Rozważania nad mitem słowiańskiej jedności, [w:] *Konflikty etniczne. Źródła – Typy – Sposoby rozstrzygnięcia*, Warszawa, IAE PAN, s. 225–236.
- Katolicyzm w Rosji... 1997, *Katolicyzm w Rosji i prawosławie w Polsce (XI–XX w.). Katolicizm v Rossii i pravoslavie v Polše (XI–XX vv.)*, Polsko-Rosyjska Komisja Historyczna Polskiej Akademii Nauki i Rosyjskiej Akademii Nauk, Wydział I Nauk Społecznych PAN, b.m.w.
- Keller J. 1982, *Prawosławie*, Warszawa, Iskry.
- Kotlarski G. 1999, Między rusofilią a rusofobią. Myśl historyczna Mariana Zdziechowskiego, [w:] *Oblicza Wschodu w kulturze polskiej*, G. Kotlarski, M. Figura (red.), Poznań, Wydawnictwo Poznańskie, s. 185–210.
- Kremleva I.A. 1997, Staroobradčestvo, [w:] *Russkie*, V.A. Aleksandrov i in. (red.), Moskwa, „Nauka”, s. 701–722.
- Lazari A. 1997, Współczesny nacjonalizm rosyjski i prawosławie (szkic), [w:] *Katolicyzm w Rosji...*, s. 335–339.
- Łatypowa W. 1999, Polacy na południowym Uralu w latach I wojny światowej, *Wrocławskie Studia Wschodnie*, nr 3, s. 83–102.
- Marozava S. 1996, *Uniackaja carkwa u kul’turna-gistarycznym razvicii Belarusi (1596–1839)*, Grodna, Ministerstwa Adukacyi i Nawuki RP, Grodzienski Dżarżaŭny Uniwersitet im. Janki Kupały.
- MS., Reuter, 1996, Nawrócony Łukaszenka, *Życie*, 2–3.11.
- Mylnikov A.S. 1996, *Kartina slavjanskogo mira: vzgljad iz Vostočnoj Evropy. Ėtnogenetičeskie legendy, dogadki, protogipotezy XVI – načala XVIII veka*, Sankt Peterburg, Centr Peterburgskoe Vostokovedenie.
- PAP. 2001, Ukraińcy cieszą się z wizyty papieża, *Metropol*, 23.05.
- Papierzynska-Turek M. 1989, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918–1939*, Warszawa.
- Paszkiwicz P. 1998, Spór o cerkwie prawosławne w II Rzeczypospolitej. „Odmoskwanie” czy polonizacja, [w:] *Nacjonalizm w sztuce i historii sztuki 1789–1960*, D. Konstantynów i in. (red.), Warszawa, Instytut Sztuki PAN, s. 227–233.
- 1999, *W służbie Imperium Rosyjskiego 1721–1917*, Warszawa, Instytut Sztuki PAN.
- Pavlenko A.P. 1994, Familnye i semejno-bračnye svjazi russkogo sel’skogo naselenija Zakavkazija, [w:] *Russkie v bliźnem zarubeże*, V.I. Kozlov, E.A. Šervud (red.), Moskwa, s. 119–125.
- Pokropek M. i W. 1996, *Tradycyjne budownictwo drzewne w Polsce*, Warszawa, Neviton.
- Ponomarev A.P. 1998, Russkie v etničeskoj istorii Ukrainy, [w:] *Russkie v sovremennom mire*, V.A. Tiškov, E.A. Šervud (red.), Moskwa, Institut Ėtnologii i Antropologii RAN, s. 116–124.
- Prawosławie w Polsce*, 2000, A. Radziukiewicz (red.), Białystok, Wydawnictwo Arka.
- Rąkowski G. 2000, *Wśród jezior i mszarów Wileńszczyzny*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Rewasz”.
- Skupiska staroobradčowców w Europie, Azji i Ameryce. Ich miejsce i tradycja we współczesnym świecie*, b.r.w., I. Grek-Pabisowa i in. (red.), Warszawa, Instytut Sławistyki PAN.
- „Slavjanskij faktor”. *Mežslavjanskie otnošenija v seredine 90-ch*, 1995, D. Bogaturov (red.), Moskwa, Rossijskij Naučnyj Fond.
- Stočkyj J. 2000, Sytuacja religijna na Ukrainie w latach 1988–1998, [w:] Hryciuk G. Stočkyj J., *Studia nad demografią historyczną i sytuacją religijną Ukrainy*, Lublin, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, s. 111–180.
- Szostkiewicz A. 2001, Ciężar kłótni, *Polityka*, nr 20, 19.05, s. 32–33.
- 2001a, Haj żywe Papa, *Polityka*, nr 26, 30.06, s. 15–16.
- 2001b, Ziemia zwaśniona, *Polityka*, nr 25, 23.06, s. 38.
- tk. 1995, Lwów: kanclerz kurii o trudnej sytuacji religijnej na Ukrainie, *Biuletyn KAI*, 28.06.
- Wilczak J. 2001, Ojciec nasz, *Polityka*, nr 25, 23.06, s. 40.
- WK, KAI, PAP. 2001, Dwa płuca Kościoła Chrystusa (Jan Paweł II w Grecji i Syrii), *Życie*, 5–6.05.
- Wrzosek S. 1996, Unici w literaturze polskiej. Obecność. Idee. Formy, *Podlaski Kwartalnik Kulturalny*, nr 4, s. 54–72.

IWONA KABZIŃSKA

THE UTOPIAN IDEA OF THE SLAVONIC UNITY IN THE LIGHT  
OF THE RELIGIOUS DIVISIONS WITHIN ROMAN CATHOLICISM  
AND RUSSIAN ORTHODOX CHURCH AND THE CONFLICT OF "SISTER CHURCHES"  
(THE CASE OF THE EASTERN AND WESTERN SLAVS)

Summary

The idea of the Slavonic unity, common Slavonic culture based on community of language, popularized in the nineteenth century by the Slavophiles and Pan-Slavists was, as a matter of fact, a kind of myth. Russia used to exploit it for its political purposes. It is enough to investigate mutual relationships of the three Churches: Roman Catholic, Uniate Church, and Russian Orthodox to realize how deep the roots of the divisions are, existing till now and running across Slavonic nations. It is not difficult to notice numerous prejudices, wrongs, stereotypes and conflicts.

Another evidence of the lack of Slavonic unity is the number of fractions of the Russian Orthodox Church which are defined as sects by the main church and opposed to for the sake of unity. Most difficult is the situation of the Ukraine where there are three competing Orthodox Churches – the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate, the Orthodox Church of the Kiev Patriarchate and the Autocephalous (Ukrainian) Church. The circumstances of the visit of Pope John Paul II in Ukraine in June 2001 and the protests of the Moscow Church against it have shown how deep the fissions are between "sister Churches" of Western and Eastern Christianity. Norman Davies named the schism between East and West "the greatest scandal in the history of the Christian world". The consequences of the schism influence till now the relationships of groups belonging to particular churches, many of them representing Slavonic nations. Religious divisions have determined differences in culture, mentality, attitudes to history. They also influence ethnic and national identity of particular groups of confessors.

The authoress points out that religious identification has always been very important for Slavonic nations, it originated many communities some of them had the character of sects, whereas the attempts at constructing Pan-Slavonic unity have never been successful. The idea was limited to intellectual and political elites. It had no attracting power for societies, for whom the Slavonic community (i.e. the sense of belonging to a Slavonic nation and/or to the Slavs) has never been a factor of identification so relevant as religion. Trying to find the grounds of this phenomenon can lead us to deeper reflection.