

JAROSŁAW MOSKAŁYK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
Wydział Teologiczny

## **Akt unijny z 1596 roku ciągłym dylematem na drodze zjednoczeniowej Kościoła**

*The Act of Union of 1596 as a Continual Dilemma on the Road to Church Unity*

Historyczne próby unijne w Kościele wbrew swoim, z istoty szlachetnym założeniom, okazywały się zazwyczaj zawodne i nie skuteczne. Powodów takiego stanu rzeczy zapewne jest wiele, choć stanowią one wyjątkową złożoność interpretacyjną. Jeśli chodzi o każdorazowe dążności unijne w przeszłości oraz zbliżeniowe współcześnie, to są one bez wątpienia wyrazem głębokiego pragnienia ludzi Kościoła, by doprowadzić do zjednoczenia rozdzielonego organizmu wspólnotowego i scalić w jedną całość to, co na początku tworzyło jedność.

Zaistniały podział wśród wierzących chrześcijan, który sprzeciwia się naturze Kościoła i jego powołaniu, stanowi jednocześnie nieustanne wyzwanie do odrotu wobec panującej dysharmonii i deprecjacji widzialnego znaku jedności wspólnotowej. Pęknięcie, które dokonało się wewnątrz Kościoła pozostanie na zawsze znakiem niezatartym i nieodwracalnym. Nie da się go w żaden sposób usunąć, ale nie da się również zatrzymać ruchu będącego reakcją na podział i zmierzającego do przywrócenia utraconej jedności. I jest to ten pozytywny i ciągle stymulujący czynnik w działaniu podzielonego Kościoła zmierzającym do osiągnięcia niezbędnego zbliżenia. Towarzyszy mu także doświadczenia związane z odważnymi próbami zjednoczeniowymi w przeszłości. Jakkolwiek potem okazały się one niedoskonałymi aktami unijnymi, to mogą służyć pewnym przykładem twórczego zaangażowania w wypracowywanie trwałej podstawy zjednoczeniowej w Kościele. Jedną z takich prób było działanie unijne zrealizowane w Brześciu w 1596 roku.

## I. PRZEDHISTORIA SYNODU BRZESKIEGO

Przed zawarciem unii w Brześciu w 1596 roku, katolicy i prawosławni skłonni byli do daleko idącego porozumienia w kwestii wzajemnego uznania własnych odrębności religijno-obrzędowych, tradycyjno-duchowych i systemowo-teologicznych. Nie oznacza to wcale, że między stronami nie pozostawały różnice istotowe oraz odmienny sposób interpretacji ważnych zagadnień dogmatycznych. Z kolei ewentualna unia miałyby niejako automatycznie zniwelować powstałe różnice bądź doprowadzić do ich całkowitego zatarcia. One akurat istniały i stanowiły długotrwałą złożoną przeszkodę we wspólnym zbliżeniu. Ich pokonanie nie było też priorytetem przystępujących do rozmów zjednoczeniowych przedstawicieli Kościołów kijowskiego i rzymskiego pod koniec XVI wieku. Różnice te bowiem dotyczyły zwłaszcza zagadnienia *Filioque*, gdzie zachodziła sprzeczność zdań nie tylko na bazie eklezjologicznej, ale także nie tożsamej interpretacji kanonów kościelnych.

W dyskusjach na temat prymatu papieża natychmiast pojawiała się konfrontacja dwóch nie przystających do siebie modeli wyrażania doczesnego charakteru Kościoła, a co za tym idzie innego pojmowania jedności widzialnej Kościoła. Tak samo rzecz dotyczyła wzajemnie wykluczających się koncepcji w przedmiocie rzeczy ostatecznych, a szczególnie czyśćca itd. Strona kijowska przygotowując się do unii z Rzymem nawet nie myślała o tym, aby odstąpić czy tym bardziej odzegnać się od swojej olbrzymiej spuścizny wschodniej nacechowanej odmiennosciami i różnicami. Chciała nadal pozostawać jej wierna i ją kontynuować, czego chyba najlepszym dowodem są postulaty wysunięte przez biskupów prawosławnych pod adresem Stolicy Apostolskiej, spełnienie których miało stanowić niezbędny warunek przestąpienia do jedności<sup>1</sup>. Powyższe postulaty bardzo wyraźnie precyzowały i określały zasady zachowania własnej wiarygodności przez Kościół kijowski po unii oraz uznania aktu pojednawczego za celowy i skuteczny. Proces korespondencyjny prowadzony między stronami przed unią potwierdza, że katolicy byli bardzo dobrze zorientowani co do treści postulowanych żądań prawosławnych i w związku z tym nie okazywali szczególnych oznak dezaprobaty. Przy tym byli również świetnie poinformowani odnośnie obaw strony prawosławnej w kwestii rzetelności spełnienia danych postulatów.

Jak się później okazało obawy i wątpliwości strony prawosławnej były w pełni uzasadnione i znalazły swoje odzwierciedlenie w postawie Rzymu. Na krótko przed zawarciem unii dwaj prekursorzy dzieła pojednania – Pociej i Terlecki, przedłożyli Stolicy Rzymskiej projekt własnej wizji zbliżenia celem osiągnięcia jak najbardziej dogodnych i możliwych do zrealizowania warunków zjednoczenia. Ich pomysł, niestety, nie spotkał się z należyтым szacunkiem i powagą strony rzymskiej, lecz został zignorowany. To jednak nie powstrzymało ich przed podpisaniem w imieniu Kościoła kijowskiego aktu unijnego 23 grudnia 1596 roku<sup>2</sup>. Niemniej, wydaje się, że całe to

<sup>1</sup> Zob. *Documenta Unionis Berestensis eiusque Auctorum (1590-1600)*, coll. Welykyj A. G., Romae 1979 (dalej: DUB), s. 61-67.

<sup>2</sup> Tamże, s. 202-232.

zdarzenie ujawnia pewien stan ówczesnej ogólnej mentalności i zachowania katolików, traktujących inne wyznania jako pozostające poza granicami prawdziwego Kościoła.

Przykładem tego jest wyraz powszechnej zasady uznawania przez Rzym zjednoczenia z Kościołem katolickim odłączonych chrześcijan wschodnich. W liście papieża Klemensa VIII z 7 lutego 1596 roku skierowanym do metropolity kijowskiego M. Rahozy (†1599), następca na urzędzie Piotrowym używa określenia „nawrócenie”, które wówczas stosowano zazwyczaj przy powrocie do Kościoła katolickiego heretyków, protestantów i pogan. Może to świadczyć o tym, że w świadomości zwierzchników rzymskich istniało przekonanie o pozostawianiu prawosławnych w herezji. Jedyną słuszną ich decyzją w tym wypadku mogło być przystąpienie do unii przy bezwzględny podporządkowaniu się władzy rzymskiej.

Unia zatem w takim ujęciu jako właściwy środek pojednania stanowić musiała powrót do rzymskokatolickiej wiary. Gdy chodzi o zjednoczenie biskupów ruskich z Kościołem łacińskim, to tutaj w pojęciu katolików mógł dokonać się wyjątkowy przełom w oddzieleniu ruskiej religii od katolickiej, a więc powrót tych pierwszych do prawdziwego Kościoła znajdującego się pod rządami biskupa Rzymu. Postawa Stolicy Apostolskiej wobec pragnących pojednania chrześcijan ruskich potwierdza niezbicie, że w Rzymie nawet nie dopuszczano innego wariantu niż podporządkowanie i następnie wchłonięcie ruskiego prawosławia przez katolicyzm łaciński. Założenie to zdecydowanie gwałciło reguły unijne oraz duch pojednania proponowany przez stronę kijowską. Nie uwzględniało bowiem odmienności kulturowo-wyznaniowej chrześcijańskiego Wschodu. Odrzucało kryterium partnerskiej i niezależnej samorealizacji w jednym Kościele podmiotów różniących się pod względem tradycji i obrzędowości. W końcu pozostaje ono w całkowitej sprzeczności ze współczesnymi zamierzeniami i metodami realizacji ruchu zjednoczeniowego w Kościele powszechnym.

### 1. Podjęcie ryzyka zjednoczeniowego

Okoliczności poprzedzające zawarcie unii nasuwają nieodparte pytanie, czy w warunkach zbyt jednostronnego i trochę apodyktycznego narzucenia standardów zjednoczeniowych przez stronę rzymską, kijowscy przedstawiciele Kościoła nie powinni byli odstąpić od wcześniej podjętego kroku pojednania? Otóż odpowiedź na tak postawioną wątpliwość nie jest prosta i łatwa. W zasadzie biskupi delegaci wypełniali jedynie wcześniej uzgodnione i zatwierdzone na synodach Kościoła kijowskiego postanowienie o przystąpieniu ich Kościoła do jedności z Kościołem rzymskim. Wiadomo przy tym z jak wielkimi trudnościami i oporami dochodzono do tej decyzji, ile wysiłku włożono w merytoryczne przygotowanie przyszłego aktu unijnego i jak ciągle krucha podstawa towarzyszyła temu przedsięwzięciu. Ostatecznie jednak przed przystąpieniem do podpisania dokumentu zjednoczeniowego można było zrezygnować z danego pomysłu. Kościół kijowski nie działał przecież pod przymusem i nikt nie mógł mu narzucić tamtego zjednoczenia.

Decyzję o powrocie do jedności z Rzymem podejmowano w sposób całkowicie suwerenny i w oparciu o autentyczne motywacje dziejowo-twórcze. Doprowadzenie do zjednoczenia Kościoła kijowskiego z Rzymem było kontynuacją wielkiej idei i pragnienia historycznych soborów kościelnych w Lyonie (1274) oraz Florencji (1439). Na tych soborach dokonano bardzo wiele w dziedzinie postępu na drodze pojednania w Kościele oraz urealnienia idei zbliżenia międzywyznaniowego. Pobudzeni właśnie tą ogromną wolą zjednoczenia we wcześniejszych soborach hierarchie kijowscy II połowy XVI wieku postanowili aktywnie włączyć się w realizację dzieła unijnego. Zarzucenie przez nich podjętego zamysłu zjednoczeniowego, zwłaszcza po długim okresie namysłu i konsultacji, mogło oznaczać tylko ich porażkę. Ale byłaby to nie tylko wyłącznie porażka hierarchów, lecz także całego Kościoła kijowskiego w jego ówczesnym stanie rozwoju.

Należy zauważyć, że całe chrześcijaństwo wschodnie w okresie po-bizantyjskim przeżywało niezwykle trudny okres próby, doświadczając przy tym ogromnego kryzysu eklezjologicznego, moralnego, strukturalnego, instytucjonalnego itd. Sytuacja ta wpływała także bardzo niekorzystnie na ogólną świadomość religijną narodów wschodniej słowiańszczyzny, łącznie z Rusią Kijowską. Kościół kijowski pogrążył się w olbrzymim chaosie oraz utracił autorytet moralny. Stąd najpierw zagrożenia płynące z zewnątrz w postaci nasilającej się kolonizacji po Unii Lubelskiej (1569) i wraz z nią polonizacji ludności ruskiej, a następnie wewnętrzny rozkład i degradacja życia duchowego chrześcijan kijowskich nakłoniły przedstawicieli metropolii do szukania dróg i metod pokonania narastającego kryzysu oraz całkowitego upadku Kościoła.

Chodziło tu przede wszystkim o zachowanie własnej tożsamości religijnej, przy jednoczesnym wprowadzeniu gruntownych reform oraz odnowy duchowej w całym Kościele kijowskim. Ponieważ w tym czasie praktycznie nie dysponowano żadnym potencjałem pozwalającym samodzielnie podźwignąć się z dużego amoku, dlatego zdecydowano, że jedyną wiarygodną stroną mogącą pozytywnie wesprzeć inicjatywę reformatorską i zarazem zjednoczeniową w Kościele kijowskim będzie Kościół rzymskokatolicki. Interesująca rzecz, że znacząca część hierarchów, duchowieństwa i wiernych ówczesnego Kościoła kijowskiego nastawiona była optymistycznie i popierała projekt unii z Rzymem, uznając, iż tylko stąd można oczekiwać radykalnych zmian oraz zaprowadzenia niezbędnego ładu organizacyjnego i posłuszeństwa wobec prawa na Rusi. Liczono ponadto, że zjednoczenie z Kościołem rzymskim stworzy także odpowiednią płaszczyznę zbliżenia do cywilizacji i kultury zachodniej, mających istotny wpływ na kształtowanie postawy religijno-moralnej Europy.

Unia z Kościołem rzymskokatolickim, przeżywającym wówczas wyraźne odrodzenie, napawała nadzieją na oderwanie się Kościoła kijowskiego od niebezpiecznego widma zagłady oraz stwarzała szansę na jego odnowę w oparciu o zachodni model szkolnictwa, oświaty, organizacji struktur kościelnych, życia zakonnego i w ogóle dynamikę intelektualno-kulturową. Były to niewątpliwie czynniki, które bardzo mocno stymulowały proces zaangażowania się ważnych osobistości kościelnych

i także pozakościelnych w dzieło zjednoczenia Kościoła kijowskiego z Rzymem. Trudno w tej sytuacji stawiać zdecydowanie negatywny zarzut wobec hierarchów kijowskich nastawionych krzepiąco na zawarcie unii, czy tym bardziej winić ich jednoznacznie za zaistniałe konsekwencje zjednoczenia. Zwłaszcza te, które nie doprowadziły do poprawienia, lecz pogorszenia nastrojów wewnątrz Kościoła kijowskiego czy powodujące nowy podział. Przy czym należy podkreślić, że tzw. podział po-zjednoczeniowy w Kościele kijowskim nie miał charakteru ściśle wyznaniowego, lecz dotyczył także zagadnień politycznych, społecznych i kulturowych. Jednym z jaskrawych przykładów wyznaniowej destabilizacji w metropolii kijowskiej po unii był fakt już wcześniejszego i ciągle dokonującego się „odpływu” magnaterii i szlachty ruskiej do kościoła łańskiejskiego<sup>3</sup>.

Z tego też powodu cały Kościół kijowski utracił znaczącą część członków reprezentujących wyższe warstwy społeczne. Poza tym ogólnie niezbyt dobra kondycja religijno-społeczna ludności ruskiej na początku wieku XII w znacznej mierze wpłynęła na utrwalenie się podziału wewnątrz Kościoła kijowskiego. Odegrała także przemożną rolę w realizacji unii brzeskiej na ziemiach ruskich. Trzeba pamiętać, iż jeszcze przed zawarciem unii z Rzymem na Rusi coraz częściej zaczęły pojawiać się tendencje religijno-ideologiczne, które wyraźnie nie sprzyjały zjawisku unijnemu. One więc poskutkowałyby źle nawet wówczas, gdyby wszyscy biskupi i wierni przeszli na stronę unii. Otóż zorganizowani w strukturach brackich wierni niejednokrotnie zaczęli z dużym zachwytem odwoływać się do poglądów i sugestii protestanckich reformatorów.

W związku z tym przyjęli rozpatrywanie swojej roli w życiu Kościoła jako równorzędnej z rolą biskupa. Zdarzało się nawet, iż im bardziej aktywni byli przedstawiciele bractw, tym bardziej energicznie przejmowali na siebie zadanie administrowania parafią oraz wdawali się do odważnej i gwałtownej krytyki hierarchów czy duchowieństwa. W tym kontekście zawarcie unii i jej późniejsze wcielenie musiało napotkać na sprzeciw ze strony bractw, których pozycja w społeczeństwie była niepodważalna. Dodatkowym problemem oddziałującym bardzo niekorzystnie na wprowadzenie unii w Kościele kijowskim był niezbyt przyjazny stosunek władz księstwa wobec nowego podmiotu w ramach Kościoła katolickiego. Chodziło o to, że mniejszość ruska, która stanowiła przynajmniej jedną trzecią ludności zamieszkującej w księstwie, poprzez swoje zjednoczenie z Rzymem będzie chciała za wszelką cenę bronić własnej odmienności obrzędowej. Co w perspektywie może tylko utrudnić jej asymilację i latynizację. Uważano wówczas, iż w perspektywie kształtowania w kraju społeczeństwa bardziej jednorodnego wyznaniowo, czyli katolickiego, lepiej byłoby utrzymać dotychczasowy stan, a z czasem doprowadzić do przejścia wszystkich prawosławnych na katolicyzm łańskiejski. Jak się później okazało pomysł ten był niewykonalny, gdyż spotkał się z radykalnym sprzeciwem ze strony kozactwa występu-

---

<sup>3</sup> Zob. E. Likowski, *Unia Brzeska* (r. 1596), wyd. 2, Warszawa 1907, s. 36-42.

jącego w obronie prawosławia i zwalczającego zarazem unię na Rusi. Mamy zatem cały szereg złożoności, które w sposób bezpośredni lub pośredni bardzo mocno ograniczały pomyślną realizację unii w Kościele kijowskim. Poza tym w większości występowały one w wymiarze dalece nieprzewidywalnym, w szczególności dla inspiratorów unii.

## 2. Zachowanie łączności tradycyjnej

Po zawarciu unii z Rzymem Kościół kijowski praktycznie wypowiedział bezpośrednią uległość władzy jurysdykcyjnej patriarchy konstantynopolińskiego, pełniącego dotąd zwierzchnictwo nad organizacją kościelną na Rusi. Choć od roku 1453, czyli po upadku Konstantynopola, ze zrozumiałych względów tylko formalne, ale także wcześniej, bo od czasów chrystianizacji Rusi kijowskiej, patriarcha ekumeniczny nigdy nie zaszczycił tutaj swoją obecnością. Co może świadczyć o jego zbyt niskim zainteresowaniu sytuacją prowincjonalnego Kościoła wschodniego wchodzącego w skład patriarchatu konstantynopolińskiego i podlegającego jego rządóm. Wyjątek stanowiła tu niezrównana troska poszczególnych patriarchów o obsadzanie, niemal nieustannie, na urzędy metropolitów i biskupów w kijowskiej prowincji kościelnej, swoich przedstawicieli z Grecji.

Niestety, okoliczność ta wpływała dosyć niekorzystnie na ogólną atmosferę w Kościele kijowskim, jak też nie wzmocniała zaufania chrześcijan ruskich wobec swego najwyższego zwierzchnika. Pewnego rodzaju szczytem nierozważnego i wyjątkowo szkodliwego zachowania patriarchatu konstantynopolińskiego w stosunku do Kościoła kijowskiego tuż przed jego decyzją o przystąpieniu do unii z Rzymem, była postawa patriarchy Jeremiasza II (1572-1596). Mianowicie ów najwyższy dostojnik kościelny podczas swej podróży do Moskwy i na Ruś w latach (1588-1589) podjął kilka bardzo kontrowersyjnych decyzji (udzielił między innymi stauropigii prawosławnym bractwom kościelnym, dopuścił się zlekceważenia miejscowych zwyczajów religijnych oraz wewnętrznej praktyki kościelnej itd.), tym samym jeszcze mocniej zdestabilizował życie Kościoła kijowskiego.

Powyższe zdarzenie zatem podziało dosyć wymownie na przyspieszenie procesu unijnego przez Kościół kijowski, choć w żaden sposób nie rozstrzygało o jego ostatecznym urzeczywistnieniu. Dla chrześcijan metropolii kijowskiej prawdziwa łączność z własnym dziedzictwem tradycyjno-duchowym posiadała wciąż istotne znaczenie. Wiadomość zachowania jego ciągłości w swoim Kościele przez długi okres powstrzymywała projektodawców zjednoczenia z Rzymem przed podjęciem tego kroku. Obawiano się bowiem, iż podpisanie unii z Kościołem rzymskim może spowodować osłabienie, a nawet zerwanie naturalnego związku z dotychczasową spuścizną bizantyjską. Miało to szczególne uzasadnienie w obliczu panującej sytuacji w patriarchacie konstantynopolińskim.

Jakkolwiek istniało tu przekonanie, że trudne warunki w jakich znalazł się patriarchat konstantynopoliński nie będą trwać wiecznie i kiedyś powróci wszystko

do dawnej świetności, a Bizancjum będzie mogło nadal cieszyć się ogromnym szacunkiem i uznaniem ludności ruskiej z powodu skarbu duchowego, który został stamtąd przyjęty dla uświęcenia Rusi. Z tą myślą również biskupi kijowscy opracowali zasady i ustalili kryteria przystąpienia swojego Kościoła do jedności z Rzymem. Istotny akcent położono na dotrzymanie przez metropolię kijowską wierności swoim tradycyjnym wartościom zwyczajowym, obrzędowym, rytualnym, kanonicznym itd. Potwierdzone to zostało ponadto w liście synodalnym, podpisanym przez wszystkich członków zgromadzenia, z jednoczesnym zamieszczeniem wymogu uzależniającego przyjęcie zwierzchnictwa Rzymu od pełnego uwzględnienia przedłożonych papieżowi warunków<sup>4</sup>.

Tak więc Kościół kijowski nie chciał za żadną cenę zrywać ze swoim dotychczasowym przywiązaniem do bogatego dziedzictwa kulturowo-duchowego Wschodu oraz do niezrównanego przekazu historyczno-tradycyjnego. Jedyną wyraźną zmianą, która miała nastąpić po zawarciu unii i faktycznie nastąpiła, było przejście zjednoczonego Kościoła kijowskiego pod rzeczywistą jurysdykcję biskupa Rzymu. Ale i w tym przypadku, przy zachowaniu daleko idącej autonomii własnego Kościoła (np. wyboru na urząd metropolity i biskupa miał dokonywać samodzielnie synod kościelny; nadanie odpowiednich praw i przywilejów Kościołowi miała gwarantować Stolica Apostolska i król)<sup>5</sup>.

Podporządkowanie się Kościoła kijowskiego jurysdykcji biskupa Rzymu miało w istocie rzeczy uporządkować kwestę realnego zwierzchnictwa nad metropolią, która od długiego już czasu pozostawała poza obrębem oddziaływania patriarchatu konstantynopolitańskiego. I to był ten element, który stanowił o zmianie dotychczasowej zależności jurysdykcyjnej Kościoła kijowskiego. Po zawarciu unii największym problemem dla metropolii kijowskiej stała się jednak nie sprawa przekonania społeczeństwa do uznania nowej władzy zwierzchniej, lecz obrona własnej autonomii tradycyjno-duchowej w relacjach z Kościołem łańciskim, wymagająca akceptacji ze strony władcy państwa oraz zgody hierarchii łańciskiej. Tutaj bowiem od samego początku stało się rzeczą zrozumiałą, że Kościół z oddzielną strukturą hierarchiczną i odmiennym obrządkiem stanowił będzie wyjątkową przeszkodę w realizacji ważnych projektów integracyjnych przez Rzeczpospolitą. W zamyśle rządzących państwem i Kościołem łańciskim unia miała być jedynie pewnym kompromisem na drodze powrotu prawosławnych do prawdziwego Kościoła oraz asymilacji ludności ruskiej w Rzeczypospolitej.

Podczas gdy hierarchowie kijowscy mocno wierzyli, iż unia przyniesie ożywienie w ich Kościele, wpłynie na podniesienie poziomu intelektualno-duchowego duchowieństwa, odbuduje zaufanie wiernych do swoich pasterzy i opiekunów duchowych

---

<sup>4</sup> DUB, s. 81.

<sup>5</sup> Zob. A. Paszko, *Dążenia do połączenia Kościoła prawosławnego z Kościołem katolickim i rokowania poprzedzające zawarcie unii kościelnej w Rzeczypospolitej Obojga Narodów (1596-1596)*. *Zarys problematyki* [w:] *Polska – Ukraina 1000 lat sąsiedztwa. Katolickie unie kościelne w Europie środkowej i wschodniej – Idea a realizacja*, t. 4, red. S. Stępień, s. 151.

oraz będzie sprzyjała zachowaniu wschodniej identyczności zjednoczonej metropolii kijowskiej. Liczono też bardzo na zahamowanie zjawiska masowego konwertyzmu. Choć w tym ostatnim przypadku oczekiwania hierarchów były zbyt optymistyczne. Unia nie dysponowała odpowiednimi środkami zaradczymi, mogącymi powstrzymać rozwijającą się tendencję zmiany wyznania czy obrządku na Rusi. Dopiero papież Urban VIII w roku 1624 wydał dekret zabraniający przechodzenie kijowskich katolików obrządku wschodniego na obrządek łaćwiński<sup>6</sup>.

Wprowadzenie tego w życie napotkało jednak na szereg sprzeciwów, co spowodowało ostatecznie, że papież został zmuszony do złagodzenia zakresu rygoryzmu swojego aktu prawnego. Mianowicie zakaz zmiany obrządku zawężono tylko do duchownych. Pełne wyegzekwowanie przez Rzym zakazu przechodzenia chrześcijan ruskich na obrządek łaćwiński utrudniał również brak konsekwencji Stolicy Apostolskiej w aspekcie wprowadzanych obostrzeń co do rebaptызacji Rusinów<sup>7</sup>. O ile z jednej strony uznawano ważność chrztu udzielonego w Kościele ruskim, o tyle z drugiej strony przymykano oko na pojedyncze konwersje i de facto rozwijający się prozelityzm. Aby móc uniknąć tej sytuacji należało, oprócz środków dyscyplinarnoprawnych, wspierać podnoszenie poziomu oświatowo-kulturowego w Kościele, który przystąpił dopiero do jedności, tak by przynajmniej w jakimś stopniu mógł dorównywać poziomowi Kościoła łaćwińskiego i udzielić większego poparcia w sferze zachowania tożsamości i autonomiczności zjednoczonego Kościoła kijowskiego, nie zaś przejawiać coraz większe zainteresowanie upodobnieniem zwyczajów i obrzędów tego Kościoła do istniejących w Kościele łaćwińskim.

Ta niejednoznaczna postawa Rzymu spowodowała, że w wieku XVII wszelkiego rodzaju innowacje obrzędowe zaczęły przedostawać się już nie tylko do Kościoła zjednoczonego, ale także do prawosławnego. Jakkolwiek w zjednoczonym Kościele kijowskim nigdy nie zrezygnowano i nie zastąpiono inną niż wschodnią tożsamość liturgiczno-obrzędową i tradycyjno-zwyczajową, to w okresie po-unijnym trzeba było dołożyć ogromnego wysiłku, by jej nie stracić. Naturalne zbliżenie ku Zachodowi poprzez unię, gdzie notabene nie kwestionowano, lecz wręcz zapewniano o po-

---

<sup>6</sup> Zob. J. Pelesz, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Bd. II, Wien 1880, s. 181.

<sup>7</sup> Problem ponownego chrztu Rusinów, przechodzących na obrządek łaćwiński, pojawił się od razu po zawarciu unii z Litwą. Wtedy bowiem ludność ruska znajdująca się w obrębie państwa litewskiego, trafiła pod zdecydowany wpływ Kościoła katolickiego, co poskutkowało częstą jej zmianą wyznaniowo-obrządkową. W ówczesnej świadomości eklezjologicznej zdania na temat rebaptызacji zmieniających wyznanie były dosyć podzielone. Potwierdza to również stanowisko poszczególnych papieży. I tak: pap. Aleksander VI wydał w roku 1501 bullę *Altitudo divini consilii*, zabraniającą rebaptызacji Rusinów, z kolei Leon X, wychodząc na przeciw prośbie biskupów polskich, nakazał w roku 1515 ponawiać chrzest u wszystkich przechodzących z prawosławia na katolicyzm. Całą kwestię sporną odnośnie ponownego chrztu udało się rozstrzygnąć definitywnie na synodzie prowincjonalnym metropolii lwowskiej w roku 1564. Postanowiono, iż chrzest udzielany w Kościele prawosławnym jest ważny. Zob. T. Liwa, *Kościół Wschodni w monarchii Jagiellonów w latach 1506-1596* [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 1, Lublin 1975, s. 97.



trzebie i prawie jednoczących się do zachowania dotychczasowych form służby Bożej, w praktyce ich utrzymanie udawało się z najwyższym trudem.

Na tę sytuację wpłynął także późniejszy fakt administracyjnego zerwania kanonicznej więzi prawosławia w państwie Polsko-Litewskim z Konstantynopolem (konstytucja sejmowa z marca 1676 roku) i przyłączenia Kijowa do Moskwy oraz wymuszenie przez tę, na drodze dyplomatycznej, przejścia metropolii kijowsko-halińskiej i całej Rusi spod jurysdykcji patriarchy konstantynopolitańskiego pod jurysdykcję Moskwy (1686 r.) – fakty na na długo przesądziły o jego niezwykle złożonych losach. Odtąd bowiem zasadniczy nurt prawosławia kijowskiego utożsamiał się z prawosławiem moskiewskim, gdzie tradycja moskiewska w znacznym stopniu zdominowała i przewartościowała tradycję cyrylo-metodiańską i staroruską, generalnie traktowanym na Rusi z dużą podejrzliwością. Z kolei drugi nurt prawosławia w państwie Polsko-Litewskim przeszedł swego rodzaju transformację w zjednoczonym Kościele kijowskim. Gdzie przyjęto pewne elementy eklezjologii i soteriologii typowe dla kościoła łacińskiego, np. zbawienie wieczne osoby rozpatrywano w kontekście jej wierności papieżowi, przez co odstąpiono od niektórych zasad eklezjologicznych tradycyjnie głoszonych na Wschodzie. W rzeczywistości otworzono się na przenikanie obcych poglądów teologicznych mogących wpłynąć na poszerzenie całościowej perspektywy interpretacyjno-teologicznej i świadomościowo-mentalnej zjednoczonego Kościoła kijowskiego. Wydaje się, iż mimo oczywistych negatywnych tendencji i stereotypów przejawiających się w nurcie katolickiego Kościoła wschodniego oraz oddziałujących niekorzystnie na utrzymanie jego pełnej łączności z własnym dziedzictwem duchowym, sprzyjał on jednak bardziej zachowaniu prawdziwych więzów z tradycyjnymi wartościami religijno-kultowymi.

## II. POWSTANIE NOWEJ JAKOŚCI STOSUNKÓW

Przez fakt unii i spowodowanego nią podziału wewnątrz Kościoła kijowskiego doszło także do zaognienia stosunków między dwoma stronami niegdyś jednej wspólnoty chrześcijańskiej podlegającej zwierzchnictwu patriarchy konstantynopolitańskiego. Niezgoda i konflikt, które wyrosły na tle porozumienia zjednoczeniowego z Rzymem części chrześcijan kijowskich, stanowiły naturalną konsekwencję adaptacji do nowych warunków współistnienia dwóch podmiotów kościelnych pozostających w bezpośredniej bliskości, potrzeby złagodzenia napięcia towarzyszącego całemu procesowi unijnemu i w końcu określenia istotnych kryteriów przyszłego współdziałania, celem pokonania zaistniałego kryzysu. Aby w tej dziedzinie mógł nastąpić pozytywny przełom trzeba było dołożyć olbrzymich starań dwustronnych, do czego jedni i drudzy nie byli zdolni. Już samo zawarcie unii wymagało zmiany w dotychczasowym myśleniu o całkowitej nienaruszalności prawosławia kijowskiego, uznania wydarzenia unijnego jako procesu nieodwracalnego, a poza tym wspólnego poszukiwania właściwych środków celem zastosowania kompromisowych rozwiązań w zaistniałej sytuacji. W rzeczywistości okazało się, iż pilniejszą rzeczą jest

obrona własnego stanowiska, niż jakakolwiek próba pokonania dystansu i narastającej wzajemnej niechęci.

Na wzrost napięcia między stronami wpływały nie zawsze rozsądne i dobrze umotywowane działania władz państwowych i kościelnych Rzeczypospolitej oraz anty-porozumiewawcza i anty-zjednoczeniowa ingerencja organizacji kozackiej. Nierzadko bowiem nietrafne i złe decyzje tychże skutecznie uniemożliwiały porozumienie i konsensus w podzielonym Kościele kijowskim. W ten sposób jednoznacznie odrzucano perspektywę wspólnego wypracowania płaszczyzny przyszłej współpracy i zbliżenia w Kościele na Rusi. To jeszcze raz przekonuje, że przy realizacji historycznego dzieła zjednoczeniowego w Kościele kijowskim, oprócz założeń ściśle pragmatyczno-eklezyjalnych, istotną rolę odegrały także czynniki pozareligijne. Stąd przy całościowej ocenie przedsięwzięcia unijnego z końca wieku XVI należy każdorazowo uwzględniać dany aspekt, by móc obiektywnie spojrzeć na warunki urzeczywistnienia idei zjednoczeniowej w metropolii kijowskiej.

### 1. Konsekwencje bezpośrednie

Dzisiaj jest rzeczą oczywistą, że podział powstały w Kościele kijowskim w wyniku unii z Rzymem w 1596 roku przysporzył największą trudność i przeciwności całemu chrześcijaństwu na Rusi. Po pierwsze rozczepienie wewnątrz jednego organizmu musiało spowodować osłabienie jego całkowitej wydolności. Rzucić cieć na jego związek z tradycyjnym dziedzictwem wschodnim i zachowaniem relacji z patriarchatem konstantynopolitańskim. Wreszcie poważne nadwyrężyć własne zaufanie we wspólnocie z innymi Kościołami. Po drugie skutki niezgody po-unijnej uderzyły bezpośrednio w poziom wiarygodności Kościoła kijowskiego wśród jego wiernych, jego możliwości realnego oddziaływania na sferę religijno-duchową społeczeństwa oraz stopień niezależności wobec prób manipulacji ze strony czynników zewnętrznych. Czy istniały w tej sytuacji odpowiednie środki zapobiegawcze, mogące przynajmniej ograniczyć skalę wynikłych kontrowersji?

Wydaje się, że istota problemu polegała wówczas na zbyt zawężonym pojmowaniu podstawowej misji religijno-zbawczej w Kościele kijowskim oraz miejsca tego Kościoła w wymiarze powszechnej realizacji wspólnoty chrześcijańskiej. Gdyby w tym względzie istniała inna świadomość i wizja samourzeczywistnienia, nie musiałyby dochodzić do aż tak dużych rozbieżności znaczeniowo-ideowych i zaprzepaszczenia szansy zjednoczenia. Otóż, w początkowej fazie wyodrębnienia wyznaniowego w Kościele kijowskim raczej nie wiele przesłanek wskazywało na to, że zarysowana różnica będzie miała charakter trwały. Obydwie strony w jednakowy sposób opierały się na jakże ważnym dla nich wczesnochrześcijańskim dorobku duchowo-kulturowym opatrzonym bizantyjsko-słowiańską formą. Po unii nie było też mowy o odejściu od tego, co stanowiło dotąd dla chrześcijan kijowskich podstawą zasadę tożsamości religijnej. Choć pojawiała się groźba utwierdzenia zróżnicowania konfesyjnego na Rusi, jednak nie dawała ona szczególnych powodów rozbicia istniejącej tutaj jedności społeczno-kulturowej, na którą składały się odmien-

ność narodowa, językowa, obyczajowa i tradycyjna, napełnione bogactwem kulturowym bizantyjskim, słowiańskim oraz staroruskim i kijowskim<sup>8</sup>.

To był przecież niezwykle ważny element, stanowiący o jedności narodowej oraz dający nadzieję na zachowanie jedności wyznaniowej Rusinów. Mogła to być jedność wschodnio-katolicka, czyli połączenie tradycji wiary i obrządku z prawdziwą pełnią i misją powszechną, gdyby potrafiiono w sposób umiejętny przedłożyć racje wprowadzenia nowej orientacji w dotychczasowym spełnianiu się chrześcijaństwa w metropolii kijowskiej oraz przekonać społeczeństwo do jej przyjęcia. A tymczasem praktyczne działanie związane z wcieleniem wartości unijnych poszło w niezupełnie dobrym kierunku. Zjednoczeni hierarchowie kijowscy w unii z Rzymem upatrywali niezbędną potrzebą przybliżenia i upodobnienia do zwyczajów, praktyki i katolickiej teologii łacińskiej<sup>9</sup>. Do tego stopnia, że w niektórych sytuacjach dochodziło do ich dosłownego przejmowania. W ten sposób chciano między innymi podkreślić swoją odrębność oraz uwypuklić różnice w stosunku do prawosławnych. Był to, mówiąc krótko, głęboki nietakt i nieroztropność w obliczu własnej przeszłości oraz zamiaru owocnego szerzenia unii na ziemiach ruskich. Tutaj nawet pozostanie przy wschodniej liturgii podkreślającej własną odrębność obrzędową, nie bardzo tłumaczy pozostałe działania mające na celu przynajmniej częściowe pozbycie się byłej spuścizny prawosławnej.

Postawa ta wynikała niewątpliwie ze zbyt jednostronnego widzenia perspektywy zjednoczeniowej oraz niewłaściwego stosunku wobec roli Kościoła partykularnego w pośrednictwie zbawczym. Przejawiająca się tendencja po stronie zjednoczonego Kościoła kijowskiego powodowała zazwyczaj gwałtowną reakcję pozostających w opozycji nie zjednoczonych chrześcijan kijowskich. Tym pierwszym zarzucano wówczas, iż poprzez swoją unię z Rzymem zdradzili i odeszli od prawdziwego źródła wiary i autentycznego związku z duchowym dziedzictwem bizantyjskim. Używano różnego rodzaju oskarżeń w celu dyskredytowania nowopowstałej struktury Kościoła wschodniego na Rusi.

Przykład ten świadczy o zdecydowanie krytycznym nastawieniu wobec katolickiej formy chrześcijaństwa w metropolii, w pojęciu prawosławnych mogącej nieść poważne zagrożenie dla tutejszej stabilności wyznaniowej. Choć tej, jak wiadomo, już od dłuższego okresu nie było, a prawosławie pogrążało się w coraz większym chaosie. Można powiedzieć, rzecz dotyczyła nie tyle obaw o zachowanie jednorodności i nienaruszalności wyznania prawosławnego na Rusi, ile stanowiła wyraz nadzbyt irracjonalnego myślenia o swoim Kościele, o jego uprzywilejowanej, nadrzędnej i niezastąpionej roli w dziejach swojego narodu. To spojrzenie zdecydowanie ograniczało przenikanie do Kościoła prawosławnego innego, bardziej uniwersalistycznego nurtu myślowego oraz otwartego na głębsze duchowe doświadczenie. Ze wzglę-

---

<sup>8</sup> Zob. R. Łużny, *Kultura chrześcijańska Dawnej Rusi w optyce polskiej - wczoraj i dziś* [w:] *Teologia i kultura duchowa Starej Rusi*, 7, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, s. 265-286.

<sup>9</sup> Zob. L. Bienkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce* [w:] *Kościół w Polsce w XVI- XVIII wieku*, t. 2, Kraków 1970, s. 870-901.

du na jednoznacznie negatywne uwagi strony zjednoczonej odnośnie reprezentowanego stanowiska przez prawosławnych, jeszcze bardziej zamykano się wtedy i ostro ripostowano, pragnąc w ten sposób bronić swego przekonania. Zdarzało się więc, że dla odrzucenia zarzutów strony przeciwnej sięgano po argumenty teologiczne czy zwyczajowe obcego pochodzenia<sup>10</sup>.

Atmosfera ciągłej konfrontacji nie sprzyjała wzajemnemu zbliżeniu, ani też nie pozwalała znaleźć porozumienia w kwestii rzetelnego rozważenia roli całego Kościoła kijowskiego w jego wymiarze doczesno-zbawczym. Tak samo dotyczy to wypracowania w Kościele kijowskim teoretyczno-praktycznej wizji uniwersalistycznego spełnienia chrześcijańskiego. Każdy Kościół partykularny bowiem nie stanowi odrębnej, oderwanej od całości wspólnoty osób, lecz jest odbiciem jednostkowości w wielości. Realizuje swoje autonomiczne posłannictwo organizacyjne dzięki byciu częścią struktury powszechnej. Rzeczywistość ta odnosi się również do Kościoła kijowskiego, który na określonym etapie swoich dziejów zachwał równowagą własnej przynależności i odpowiedzialności za prawdziwe urzeczywistnienie w powszechności. Na ten stan złożyły się przyczyny zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne. Do przyczyn zewnętrznych należy zaliczyć głównie trudny okres w dziejach całego Kościoła powszechnego, dotyczyło to również czasów po-unijnych, kiedy dosyć wyraźnie przedkładano wyższość zbawczej realizacji osoby wierzącej w konkretnym Kościele jednostkowym, niż jej spełnienia i całej wspólnoty chrześcijańskiej w Kościele powszechnym. Z kolei przyczyny wewnętrzne jako efekt podziału w Kościele kijowskim doprowadziły do przewartościowania znaczenia autonomii kościelnej, gdzie jej funkcję w wymiarze uniwersalistycznym traktowano zupełnie marginalnie. W ostateczności obydwa Kościoły kijowskie przyczyniły się do osłabienia uniwersalistycznej świadomości eklezyjalnej wśród swoich wiernych.

## 2. Konsekwencje pośrednie

Historyczne rozdwojenie Kościoła kijowskiego przyniosło niedobre skutki dla całego Kościoła powszechnego, a w szczególności, dla wspólnot wschodnich wywodzących się z tradycji bizantyjskiej. Obecnie niekiedy lansuje się tezę, iż zadało ono niezrównany cios stosunkom katolicko-prawosławnym oraz wręcz przyczyniło się do załamania szansy porozumienia katolicko-prawosławno-moskiewskiego. Jeśli przyjąć założenie, że każdy podział w Kościele przynosi niepowetowaną stratę dla jego bytu powszechnego, to istotnie doszło tutaj do znacznego uszczerbku. Można też mówić o powstaniu pewnej rysy na i tak już znacznie nadwątlonych stosunkach między Kościołem katolickim i prawosławnym. Nie należy jednak obciążać bezwzględnie winą Kościoła kijowskiego, a tym bardziej wyłącznie zjednoczonych chrześcijan kijowskich, za wzmocnienie konfliktu na gruncie katolicko-prawosławnym. Zamysłem

<sup>10</sup> Prawosławni w początkowej fazie najczęściej odwoływali się do protestanckiej argumentacji teologicznej oraz pewnych łacińskich zapożyczeń obrzędowych. Zjednoczeni zaś korzystali z całościowego dorobku rzymskokatolickiego. Zob. J. Moskałyk, *Teologia Kościoła katolickiej metropolii kijowskiej w końcu XVI i w wieku XVII*, Lublin 2001, s. 81-86.

unijnym hierarchów kijowskich nigdy nie było założenie pogłębienia podziału katolicko-prawosławnego. Nikt nie pragnął rozdzierać własnego Kościoła kijowskiego w celu osiągnięcia tymczasowych korzyści, mogących płynąć ze zjednoczenia z Rzymem.

Na Rusi nie przystąpiono do unii po uprzednim wyrzeczeniu się wielowiekowego związku ze wspaniałym dziedzictwem wschodnim, chcąc tym samym dać dowód swej nieufności wobec wcześniej kultywowanej tradycji duchowej, ale wręcz odwrotnie – przystąpiono do komunii z Kościołem katolickim w poczuciu głębokiej więzi z tym wszystkim, co od początku stanowiło tu o wschodnim charakterze wiary. Jedynym trudnym dylematem było podjęcie odważnego kroku odnowy życia duchowego w Kościele kijowskim w oparciu o łączność z tradycją zachodnią i nawiązanie żywego kontaktu z Kościołem rzymskokatolickim. W tym sensie można odnieść nieskuteczny rezultat unii, do braku odpowiedniej determinacji po stronie inicjatorów zjednoczenia oraz pośredniego przyczynienia się do obciążenia stosunków katolicko-prawosławnych. Tak, właśnie pośredniego, gdyż niepowodzenia unii nie należy przerzucać wyłącznie na zjednoczonych, lecz za jego rozmiar odpowiedzialna jest także strona prawosławna i rzymskokatolicka.

Prawosławni w niemałym stopniu wpłynęli na to, że podpisanie unii z Rzymem przybrało wiele negatywnych cech w Kościele kijowskim. Sami przecież prowadzali do tego, by przepaść powstała między stronami po 1596 roku, zwiększała się, a nie zmniejszała. Rzymokatolicy zaś przez swoją niekonsekwencję i zadziwiającą opieśczość wobec dzieła unijnego na Rusi, dawali dowód względnego zainteresowania jego skutecznością. Biernie przyglądając się eskalacji napięcia w metropolii kijowskiej praktycznie zgadzali się na utrwalenie religijnego podziału na Rusi i tym samym na pogłębienie podziału między katolicyzmem a prawosławiem. W wyniku aktualnie podejmowanych prób dialogu katolicko-prawosławnego niejednokrotnie podkreśla się, że unia i uniatyzm nie mogą być uważane za właściwą metodą urzeczywistniania jedności w Kościele czy też trafny model w poszukiwaniu porozumienia między stronami<sup>11</sup>. Według prawosławnych, tę historyczną próbę przywracania jedności w Kościele nazwać należy raczej antymodelem<sup>12</sup>.

Można z pewnością zgodzić się, że metoda przewycięzania podziałów i konfliktów międzykonfesyjnych w Kościele, którą posłużono się na Rusi, zawierała wiele mankamentów i niedoskonałości. Wynikało to także z aktualnie panujących warunków religijnych, gotowości prowadzenia dialogu ze stroną przeciwną i stopnia zaangażowania w przewrócenie jedności kościelnej. Wydaje się, że w tamtym okresie nie należało nawet oczekiwać pełnego sukcesu unijnego, gdyż były to ciągle próby pokonania trudnych barier i wzajemnych niechęci. Większą gwarancją powodzenia tego rodzaju działań mogły zapewnić otwartość i chęć współdziałania stron przy wypracowywaniu lepszych metod pojednania chrześcijan. Te zaś można było uzyskać na drodze intensywnych działań i wspólnych zobowiązań w sferze kryteriów

<sup>11</sup> W. Hryniewicz, *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991. Dokument o uniатыzmie i prozelityzmie* (Freising 1990), Warszawa 1993, s. 67-69.

<sup>12</sup> Tamże, s. 256.

i koncepcji doktrynalnych. Tego akurat brakowało, zaś pojedyncze zjawiska unijne stanowiły raczej objaw rzadko występującego impulsu kształtowania w Kościele myśli zjednoczeniowej.

Takim impulsem była właśnie unia brzeska, która, jak słusznie zauważono, stawiała sobie zadanie *przezwyciężenia podziału*<sup>13</sup>. Mimo nie doprowadzenia do określonego przez siebie celu, można uznać w jakimś stopniu przyczyniła się do dzisiejszej katolicko-prawosławnej reakcji na zjawisko unii, krytycznego spojrzenia na nią jako metodyczny środek zjednoczeniowy i wstąpienia na nową drogę wspólnego rozstrzygnięcia trudnych problemów konfesyjnych poprzez dialog, choć z tego typu opinią całkowicie nie zgadza się prawosławny Kościół moskiewski, uważając ciągle unię jako zło i nieszczęście dziejowe. Podczas dyskusji prowadzonych zwłaszcza na początku lat 90. minionego stulecia między Kościołem rzymskokatolickim i prawosławnym Kościołem moskiewskim, niektórzy przedstawiciele prawosławia wysuwali nawet postulat likwidacji katolickiego Kościoła wschodniego<sup>14</sup>. Miałoby się to dokonać drogą ogłoszenia delegalizacji struktury tego Kościoła, a jego dotychczasowi członkowie zgodnie z własnym wyborem mogliby przejść do Kościoła prawosławnego, albo do rzymskokatolickiego.

Krótkowzroczność takiego pomysłu jest oczywista, wystarczy choćby przywołać z niedalekiej przeszłości projekt likwidacji grekokatolików w 1946 roku. Całe przedsięwzięcie nie tylko że nie osiągnęło swego finalnego sukcesu, ale położyło się także głębokim cieniem na prawosławiu moskiewskim. Wydaje się, że w okolicznościach prowadzenia dialogu szczególnie warto o tym pamiętać. Gdyby ktokolwiek z dialogujących uważał dziś, że usunięcie historycznego problemu unii i uniatyzmu otworzyłoby drogę do łatwego pokonania istniejących przeszkód między katolikami i prawosławnymi oraz szybkiego znalezienia porozumienia, pozostawałby w olbrzymim błędzie i zakłamaniu. Jest to iluzja, której nie należy w żaden sposób ulegać ani jej propagować. Nie trzeba dawać wiary także temu, że cały ciężar rozdziału między prawosławiem i katolicyzmem skupia się na zjawisku unii i powoduje ciągle nawarstwianie się problemów. W istocie unia stanowi pewien dylemat w sensie jej historycznej wiarygodności, która musi być oceniana zawsze wieloaspektowo, by nie doszło do jej zupełnego wypaczenia. Poza tym stanowi mimo wszystko punkt oparcia dla poszukiwania nowych metod zjednoczenia za pomocą dialogu.

---

<sup>13</sup> Tego rodzaju próbę oceny unii zawarł przewodniczący Rady ds. Jedności abp. Cassidy w swoim liście do prawosławnego abp. Kiryła, przewodniczącego Oddziału ds. Zewnętrznych Relacji Kościelnym patriarchatu moskiewskiego, przesłanym w związku z tzw. Rekomendacjami. Podkreślił w nim między innymi, iż w wyniku nie osiągnięcia postawionych celów unijnych, istniejący nadal podział był powodem konfliktów i cierpienia zarówno dla prawosławnych, jak i dla katolików. Jednakże obydwie Kościoły weszły na drogę dialogu w przekonaniu, że nie metoda unii, którą posługiwano się w przeszłości, lecz dialog, będzie mógł być pomocny przy rozwiązywaniu razem dzielących je problemów. Zob. *Recommandations en vue de la normalisation des relations entre orthodoxes et catholiques de rite oriental en Ukraine occidentale*, „Service information” (Conseil Pontifical pour la promotion de l'Unité des Chrétiens) 1989, nr 71, s. 137-139.

<sup>14</sup> Zob. W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane*, dz. cyt., s. 251.