

KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI

REFORMATORSKA DZIAŁALNOŚĆ METROPOLITY PIOTRA MOHYŁY W OCENIE GEORGES'A FLOROVSKY'EGO

Ocena postaci i spuścizny metropolity Piotra Mohyły (1596-1647) wydaje się zadaniem niezmiernie trudnym i wielowątkowym. Wokół tej postaci zrodziło się wiele bardzo kontrowersyjnych ocen. Należy pamiętać, że przez długi okres historycy i teologowie prawosławni bardzo różnie podchodzili do osoby i dzieła metropolity Piotra Mohyły. Dla jednych był on nie tylko jednym z najwybitniejszych hierarchów Kościoła w dziejach metropolii kijowskiej, ale również całego Kościoła prawosławnego¹. Inni, doceniając jego geniusz polityczny, zastanawiali się, czy był on rzeczywiście dobrym przywódcą prawosławia, czy może raczej tylko hierarchą obdarzonym praktyczną umiejętnością perfekcyjnego kierowania wierzącymi.

W refleksji nad działalnością tego wielkiego męża Kościoła interesujące wydaje się odwołanie do poglądów wybitnego intelektualisty prawosławnego – Georges'a Florovsky'ego, który żył w latach 1893-1979². Ukształto-

Dr KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI – adiunkt Katedry Teologii Prawosławnej w Instytucie Ekumenicznym KUL; adres do korespondencji – e-mail: lesni@kul.lublin.pl

Przypisy i bibliografię do zasad bibliograficznych „Roczników Teologicznych” dostosowali mgr lic. Olga Khmelevska i ks. Stanisław Józef Koza.

¹ Por. Н. Булгаков. *История Русской Церкви. Книга шестая*. Москва 1996 s. 571: „Imię Piotra Mohyły – jest jednym z najwspanialszych imion w naszej historii Kościoła. On, bez wątplenia, przewyższał wszystkich współczesnych mu hierarchów, nie tylko Małoruskiej, ale i Wielkoruskiej Cerkwi, a nawet całego Kościoła Wschodniego – przewyższał swym oświeceniem, a jeszcze bardziej swoją miłością do oświecenia i swymi zmaganiem duchowymi dla oświecenia Cerkwi”.

² Georges Florovsky (Георгий Васильевич Флоровский) urodził się 9 września 1893 r. w Elizawietgradzie, niedaleko Odessy. W 1911 r. ukończył gimnazjum w Odessie i rozpoczął studia w zakresie historii, filozofii, filologii oraz nauk ścisłych. W latach 1919-20 wykładał filozofię w dwóch wyższych szkołach pedagogicznych i Uniwersytecie Odeskim. Po wybuchu

wany w realiach przedrewolucyjnej Rosji, na skutek dramatycznych wydarzeń początku wieku XX znalazł się na emigracji. Działal w wielu krajach europejskich, m.in. w Bułgarii, Czechosłowacji, Francji, Jugosławii, Wielkiej Brytanii. Swoją drogę życiową zakończył w USA. Był filozofem, historykiem Kościoła, sławistą, znawcą patrystyki, teologiem i ekumenistą. Jako filozof zajmował się kwestią wpływu starożytnej filozofii greckiej na myśl patrystyczną, a także oddziaływaniem filozofii niemieckiej na myśl rosyjską. Jako historyk Kościoła pisał o wybitnych osobach i ruchach intelektualnych, rozwijających się w ciągu dziewiętnastu wieków historii Kościoła. Jako sławista analizował na różnych poziomach, z właściwą sobie wnikliwością i znajomością tematu, życie w Rosji i samą Rosję jako swego rodzaju szczególny fenomen. Jako patrysta nauczał o wschodnich i bizantyńskich Ojcach Kościoła. Jako teolog pasjonował się tematyką historiozabawczą, poczynawszy od stworzenia, poprzez odkupienie, przebóstwienie, zbawienie, aż po kwestie eschatologiczne. Jako ekumenista pozostawił po sobie wizję „ekumenizmu w czasie”, która znajduje się w sercu prawosławnego pojmowania ekumenii.

Wieloletnie zgłębianie patrystyki pozwoliło mu odkryć swe prawdziwe powołanie. Jak sam pisał, mądrość Ojców Kościoła stała się dlań „podstawą

rewolucji emigrował do Sofii, a następnie przeniósł się do Pragi, gdzie w latach 1922-1926 wykładał filozofię prawa. W 1926 r. objął katedrę patrologii w prawosławnym Instytucie Teologicznym św. Sergiusza w Paryżu. Święcenia kapłańskie przyjął w 1932 r. z rąk metropolity Eulogiusza i przeszedł pod jurysdykcję Konstantynopola. W czasie Drugiej Wojny Światowej, aż do 1944 r., przebywał w Jugosławii, pełniąc posługę kapelana i nauczyciela religii. W październiku 1944 r. osiedlił się na rok w Pradze, a następnie w grudniu 1945 r. powrócił do Paryża, gdzie wykładał teologię dogmatyczną i moralną. Lata powojenne to czas jego intensywnej działalności ekumenicznej. Między 1946 a 1948 regularnie jeździł do Genewy, uczestnicząc w pracach przygotowujących powstanie Światowej Rady Kościołów. Od Amsterdamskiego Zgromadzenia Ogólnego aż do 1961 r. był członkiem Komitetu Naczelnego i Wykonawczego Światowej Rady Kościołów. Jesienią 1948 r. wyemigrował do Stanów Zjednoczonych. W Prawosławnym Teologicznym Seminarium św. Włodzimierza (St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary) w Nowym Jorku otrzymał katedrę dogmatyki i patrystyki. W latach 1951-1955 pełnił tam funkcję rektora, w 1950-1955 wykładał historię i teologię wschodniego chrześcijaństwa na Columbia University, w 1951-1955 w Union Theological Seminary oraz w Boston University's School of Theology w latach 1954-1955. W 1955 r. został profesorem patrystyki i teologii dogmatycznej w grecko-prawosławnej Akademii Teologicznej Świętego Krzyża (Holy Cross Greek Orthodox Theological School) w Brooklynie, Mass., w 1956 r. profesorem historii Kościoła wschodniego na Uniwersytecie Harvarda w Cambridge, Mass., a w 1964 historii i sławistyce na Uniwersytecie w Princeton. Florovsky uczestniczył w wielu kongresach naukowych. Był członkiem Amerykańskiej Akademii Nauk, honorowym członkiem Akademii Ateńskiej i Akademii Brytyjskiej oraz od 1965 r. członkiem rady Instytutu Ekumenicznego w Jerozolimie. Zmarł 11 sierpnia 1979 r. w Princeton.

światopoglądu” oraz „standardem oceny historii rosyjskiej myśli religijnej”. Niejednokrotnie jego poglądy, formułowane na fundamencie patrystycznym, przybierały bardzo radykalny i krytyczny charakter. Florovsky nie był człowiekiem kompromisu. Jego analizy postaci i prądów intelektualnych szokowały i były trudne do akceptacji w ramach ogólnie przyjętych przekonań. Niemniej jednak godne są bliższego poznania, niezależnie od tego, czy się z nimi zgodzimy, czy też nie.

W swej słynnej książce *Пути русского богословия*³ Georges Florovsky rozważania poświęcone metropolicie Piotrowi Mohyle rozpoczyna od stwierdzenia, że „w jego osobie jest coś zagadkowego i dwuznacznego”⁴. Stwierdza tak mimo konstatacji, że Mohyła był najwybitniejszym i najpotężniejszym hierarchą Kościoła prawosławnego w Polsce i na Litwie w całym XVII stuleciu, czego świadectwem jest fakt, iż ten okres historii Kościoła nosi nazwę epoki Mohyły⁵.

W swej pracy G. Florovsky próbuje odpowiedzieć na kilka fundamentalnych pytań, które nurtowały pokolenia prawosławnych teologów i historyków Kościoła. Czy droga reform, jaką obrał metropolita Piotr Mohyła, przyczyniła się do wzmocnienia prawosławia w Rzeczypospolitej? Czy szukanie wsparcia w arystokracji polskiej i lojalność wobec Korony Polskiej, które zrodziły zaufanie rządu polskiego, były rzeczywiście najlepszą pomocą dla Kościoła prawosławnego? Rosyjski teolog próbuje odpowiedzieć na te pytania, wskazując na podejmowane i konsekwentnie realizowane metody i sposoby wzmocnienia prawosławia przez metropolitę Piotra Mohyłę w okresie jego działalności.

I. DROGA DO KATEDRY METROPOLITY

Przedstawiając biografię metropolity Piotra Mohyły, G. Florovsky zwraca uwagę, że został wybrany na archimandrytę Ławry Pieczerskiej w bardzo młodym wieku. Sugeruje nawet, iż właśnie dlatego wstąpił do monasteru. G. Florovsky wyraża wątpliwości co do sposobu wyboru archimandryty Piotra Mohyły na metropolitę kijowskiego. Wybór ten dokonał się w szczególnych okolicznościach, gdy istniała nieuznawana przez państwo hierarchia

³ Paris 1937, 1983³.

⁴ Tamże s. 44.

⁵ G. Florovsky. *Western Influences in Russian Theology*. W: *Aspects of Church History. Volume Four in the Collected Works of Georges Florovsky*. Belmont, Mass. 1975 s. 164.

prawosławna wyświęcona w 1620 r. przez patriarchę Teofanesa. G. Florovsky podkreśla, że ustanawiając nową hierarchię w 1633 r., zupełnie nie wzięto tego pod uwagę, nie podjęto też prób zalegalizowania tej hierarchii. Opisując to wydarzenie, wskazuje również na fakt, że elekcja Piotra Mohyły wiązała się z usunięciem dotychczasowego metropolity Izajasza Kopinskiego (1631-1632). Nieprzypadkowo więc chirotonia Piotra Mohyły odbyła się we Lwowie, a nie w Kijowie⁶.

G. Florovsky sądził, że była to nie tylko walka o władzę w Kościele, ale także spór dotyczący orientacji kościelno-kulturowej i kościelno-politycznej. W opinii Florovsky'ego Izajasz Kopinski to „człowiek prostej i mocnej wiary [...], zanurzony w tradycjach wschodniej teologii i ascetyki, który do «zewnętrznej mądrości» odnosił się ze sceptycyzmem czy nawet antagonizmem»⁷. Wielką wartość przypisuje napisanemu przezeń dziełu pt. *Alfabet duchowy* (*Drabina do życia duchowego w Bogu*)⁸. Mohyła i Kopinski mieli też przeciwstawne orientacje polityczne: Izajasz zapatrzony był w prawosławne państwo moskiewskie, podczas gdy Piotr szukał wsparcia w katolickim Królestwie Polskim⁹. Metropolita Piotr już na samym początku sprawowania swego urzędu szukał poparcia u patriarchy ekumenicznego Cyryla Lukarisa w celu zyskania większego autorytetu. Patriarcha nadał mu tytuł „Egzarchy u Tronu Świętej Stolicy Apostolskiej w Konstantynopolu”. Nowy metropolita definitywnie usunął Kopinskiego z urzędu (został on uwięziony). Nie było to jednak równoznaczne z rozwiązaniem konfliktu¹⁰.

II. REFORMA SZKOLNICTWA

Warto pamiętać, że rozpoczynając reformę systemu nauczania, Piotr Mohyła jeszcze jako archimandryta spotkał się ze sprzeciwem bractwa z Ki-

⁶ Tenże. *Пути русского богословия* s. 47. Wątpliwości dotyczące wyboru P. Mohyły na metropolitę są, zdaniem niektórych historyków, nieuzasadnione. Za niekanoniczne elekcje należy bowiem uznać te, które były dokonane w sposób tajny przez patriarchę Teofana III w 1630 r. bez wiedzy i zgody władcy, nawet jeśli wpływały z jak najlepszych intencji. Por. F. Thompson. *Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture. A Critique of Georges Florovsky's Theory of Pseudomorphosis of Orthodoxy*. „Slavica Gandensia” Congress Issue 1993 s. 82-83.

⁷ Florovsky. *Пути русского богословия* s. 48.

⁸ Tenże. *Early Russian Ecumenism*. W: *Ecumenism II. A Historical Approach. Volume Fourteen in the Collected Works of Georges Florovsky*. Vaduz 1989 s. 83.

⁹ Tenże. *Пути русского богословия* s. 47.

¹⁰ Tenże. *Early Russian Ecumenism* s. 83.

jowa, które prowadziło własną szkołę. Jednym z powodów sporu był fakt, że nowej szkole zamiast słowiańsko-greckiego nadawano charakter szkoły łacińsko-polskiej. Decyzja o powstaniu nowego typu szkoły spowodowała wiele napięć, a nawet bunt w mieście. Dla prostych i nieuczonych mnichów nie do pomyslenia były narodziny polskiej i łacińskiej szkoły, nigdy przedtem na tamtym terenie nieistniejącej. Podburzyli więc kozaków i z wielką trudnością udało się ich powstrzymać przed pobicie Piotra Mohyły i kolegium nauczycielskiego¹¹. Archimandryta Piotr nie dał się jednak zastraszyć i wkrótce po tych wydarzeniach triumfował. Bractwo nie miało innego wyboru, jak tylko przyjąć go jako „starszego brata, obrońcę i patrona świętego bractwa, monasteru i szkół”. Korzystając z okazji, Piotr Mohyła przejął zarząd nad szkołą Bractwa i połączył ją ze swoją szkołą w monasterze, nadając tej nowej instytucji edukacyjnej kształt *collegium* na wzór łacińsko-polski. Faktem jest, że curriculum mohylańskiego *collegium* za wzór miało szkoły prowadzone przez jezuitów. Wszyscy nowi nauczyciele rekrutowali się spośród absolwentów szkół łacińskich.

Florovsky był przekonany, że Mohyła planował utworzenie całej sieci szkół łacińsko-polskich dla prawosławnych oraz powołanie do życia specjalnego zakonu monastycznego, którego celem miała być przede wszystkim edukacja na podobieństwo katolickiego zakonu pijarów (*Ordo Piarum Scholarum*). Zarówno zakon, jak i sieć szkół byłyby bezpośrednio zależne od Kolegium Kijowskiego¹².

Zdaniem G. Podskalsky'ego znaczenia tej pierwszej prawdziwie akademickiej instytucji prawosławnych Słowian, „nowych Aten” świata prawosławnego, nie można przecenić w kulturalnej i intelektualnej historii, nie tylko Ukrainy, ale również Rosji¹³. Jednakże taka ocena dzieła Mohyły nie dotyczy istoty rzeczy. Dlaczego? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba sięgnąć do tego, co stanowi korzenie prawosławia. Podskalsky nie bierze pod uwagę znaczenia patrystyki i duchowości chrześcijańskiego Wschodu dla prawosławia słowiańskiego. W tym punkcie ocena Florovsky'ego całkowicie odbiega od wizji „nowych Aten” świata prawosławnego, do których Akademię Mohylańską porównuje Podskalsky. Według G. Florovsky'ego polityczny geniusz metropolity Piotra nie jest wystarczającym powodem,

¹¹ Por. *Могила Петр. В: Русский биографический словарь. Часть IV. Москва 1914 s. 36-37.*

¹² Por. Florovsky. *Пути русского богословия s. 45.*

¹³ Por. G. Podskalsky. *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens. München 1988 s. 57.*

z punktu widzenia zachowywania tożsamości Kościoła prawosławnego, by oceniać jego dzieło w kategoriach sukcesu. G. Florovsky jest zdania, że fakt, iż Mohyla ze współtowarzyszami byli „otwartymi i zdecydowanymi latynizatorami”¹⁴, starającymi się połączyć Wschód i Zachód chrześcijański w jednym sposobie przeżywania rzeczywistości wiary, w jednej wspólnej kulturze, powinien budzić uzasadnione wątpliwości. Droga, jaką wybrał, musiała prowadzić do pełnej napięć walki.

Próba pogodzenia dwóch skrajnych orientacji kulturowo-religijnych, a mianowicie łacińsko-polskiej i helleńsko-słowiańskiej, z góry była skazana na niepowodzenie. Nie był to tylko problem języka, lecz przede wszystkim problem zakorzenienia kulturowego i tradycji. Młode pokolenie jego czasów, ukończywszy polskie szkoły, zaczęło uważać łaciński Zachód za duchowo bliższy niż słowiańsko-helleński Wschód. Wymowna w tym względzie jest wypowiedź Sylwestra Kossowa: „Graeca ad chorum, Latina ad forum”, która wyrażała jego i wielu innych przekonanie, że nikt bez znajomości łaciny nie może osiągnąć powodzenia ani w środowiskach dworskich, ani w życiu publicznym. Studiowanie języka greckiego jest uzasadnione, o ile ktoś studiuje w Grecji, a nie w Polsce. Łacina jest niezbędna, zdaniem Kossowa, aby nikt nie nazywał nas „głupią Rusią”¹⁵.

G. Florovsky przypominał, że miejscowa ludność nie miała zaufania do powstających szkół łacińskich i podchodziła do nich z wielkimi oporami. Duchowieństwo prawosławne bardzo niechętnie posyłało tam swoje dzieci, nie tyle z powodu przesądów czy ignorancji, ile raczej ze względu na powszechne odczucie, iż stanowią one coś obcego – „niechcianą łacińsko-polską kolonię w ojczyźnie”. W szkołach tych szybko zanikł język cerkiewno-słowiański, a teksty biblijne były zazwyczaj cytowane w języku łacińskim. Podobnie gramatykę, retorykę i poetykę wykładano po łacinie, a retoryki ruskiej uczono tylko na wyższych poziomach. Stąd też można zrozumieć – pisał Florovsky – dlaczego rodzice posyłałi swoje dzieci do tych „przeklętych szkół tortury” z nieufnością.

Ustanowienie szkół łacińskich rosyjski teolog ocenia jako osiągnięcie zdecydowanie pozytywne, jednakże ich rozprzestrzenienie się spowodowało rozłam w kościelnej mentalności, rozdział między teologicznym nauczaniem i doświadczeniem Kościoła. Doprowadziło ono do tego, iż modlono się po cerkiewno-słowiańsku, lecz myślano po łacinie. Te same słowa Pisma Świę-

¹⁴ Florovsky. *Пути русского богословия* s. 45.

¹⁵ Por. tenże. *Early Russian Ecumenism* s. 79.

tego rozbrzmiewały w dwóch językach – w szkołach recytowano je w międzynarodowej łacinie, a w cerkwiach śpiewano w rodzimym języku cerkiewno-słowiańskim. Bolesny podział zaistniał w samej głębi duchowej mentalności, doprowadzając do swoistej „dwoistości wiary”. Powszechnie zapanowała bowiem zachodnia „teologia szkolna”, która nie miała korzeni w życiu. Florovsky określa ją jako „teologię na palach” i traktuje jako rezultat teologicznej „latynizacji”¹⁶.

III. WKŁAD W TEOLOGIĘ PRAWOSŁAWNĄ

G. Florovsky pochyła się również nad niezwykle ważnym przy ocenie postaci metropolity Piotra Mohyły dziełem, które nosi tytuł *Prawosławne Wyznanie Wiary* (1644 r.). Jest to dzieło zbiorowe, którego głównym redaktorem był sam metropolita Piotr. Zdaniem Florovsky'ego *Confessio Orthodoxa*, napisana pierwotnie po łacinie, była zbiorem adaptowanych materiałów łacińskich, które wykazują duże podobieństwo do rzymskokatolickich pism tamtej epoki, w niczym natomiast nie nawiązują do duchowego życia prawosławia ani tradycji Ojców chrześcijańskiego Wschodu. Odrzucenie doktryny o prymacie papieskim nie zmienia faktu, że pomimo wszystko ich styl ma charakter rzymski.

Podobnie G. Florovsky ocenia również wydany w 1646 r. *Trebnik* (*Euchologion*), w którym widać wielkie podobieństwo do rzymskiego *Rytuału* papieża Pawła V¹⁷. Wiele obrzędów przedstawionych w *Trebniku* zostało przekształconych poprzez zamianę dotychczasowych tradycyjnych modlitw na modlitwy pochodzenia zachodniego, przetłumaczone z języka łacińskiego. Dokonane przez metropolitę Piotra i pod jego kierownictwem zmiany tekstów liturgicznych Florovsky traktuje jako odejście od kanonicznych wzorców pochodzących z tradycji greckiej. Wystarczy tu wspomnieć o zmianie formuły poświęcenia cerkwi, błogosławieństwa dzwonów, obrzędu *vaticum* (namaszczenia chorych) czy *ordo commendationis ad animae exitum de corpore* (modlitw w związku ze śmiercią). Ponadto wiele zmian poczynionych w *Trebniku* i odnoszących się do obrzędów i nabożeństw było czymś całkowicie nowym dla prawosławnej tradycji liturgicznej. Teologia sakramentów tam zawarta zdradza zdecydowanie zachodnie pochodzenie.

¹⁶ Por. Florovsky, *Western Influences in Russian Theology* s. 166-168.

¹⁷ Tamże s. 165.

Świadczy o tym choćby przejście od oznajmującej do imperatywnej formy udzielania absencji w sakramencie pokuty. Wskazane powyżej zmiany, jak również wiele innych, wymownie świadczą, zdaniem Florovsky'ego, o „radikalnej i gruntownej latynizacji obrządku wschodniego”¹⁸.

Florovsky uważa wręcz, że liturgiczne dzieło reform metropolity Piotra Mohyły i jego współpracowników przyczyniło się do tego, iż prawosławni w Rzeczypospolitej wcześniej doświadczyli „latynizacji obrzędów” niż unicy. Oczywiście trzeba pamiętać, że metropolita Piotr nie był pierwszym prawosławnym w Kijowie, który dokonywał zapożyczeń z łacińskich źródeł (czyli to już Hiob Borecki), ani też nie był inicjatorem procesu kulturowego przejmowania zachodnich liturgicznych idei i motywów¹⁹.

IV. METAMORFOZA ŚWIADOMOŚCI RELIGIJNEJ

Zarzucając metropolicie Piotrowi Mohyle „kryptoromanizm”, rozumiany jako latynizacja obrządku, języka, teologii i światopoglądu, Florovsky zastanawia się, czy nie było to groźniejsze od samej Unii, gdyż wierzący zostali „zatruci religijnym latynizmem”. „Dokonała się latynizacja samej duszy narodu”. Nie zgadza się z poglądem, według którego „czystość wiary” nie uległa skażeniu przy tej „romanizacji”. Podkreśla jednak, że za coś dobrego należy uznać, iż przy rozwijającej się „wewnętrznej latynizacji” została zachowana niezależność kanoniczna. Rosyjski teolog dodaje, że „w przedziwny sposób latynizacja często urzeczywistniana była w imię wyższej narodowo-politycznej walki z Rzymem”. Ceną jednakże, jaką przyszło za to zapłacić, była utrata wewnętrznej wolności i niezależności oraz zerwanie więzi ze Wschodem. Nastąpiło umocnienie obcej i sztucznej dla prawosławia tradycji.

Florovsky tylko częściowo obwinia za to wszystko metropolitę Piotra Mohylę, gdyż ma świadomość, że proces ten zaczął się już wcześniej, a on sam wyrażał tylko ducha czasów. Niemniej jednak, zrobił on o wiele więcej

¹⁸ Florovsky. *Early Russian Ecumenism* s. 84. Por. P. Meyendorff. *The Liturgical Reforms of Peter Mogila: A New Look*. „Saint Vladimir's Theological Quarterly” 29:1985 s. 109-110: „Trebnik jest wyjątkowy ze względu na swą strukturę, klarowność i kompletność, żadna wcześniejsza liturgiczna księga prawosławna nie może mu dorównać. Jest on więcej niż księgą liturgiczną, gdyż jest podręcznikiem teologii i przewodnikiem pastoralnym, zamierzonym w celu przywrócenia porządku w praktykach liturgicznych oraz pouczenia zarówno kleru, jak i laikatu”.

¹⁹ Florovsky. *Early Russian Ecumenism* s. 85. Por. tenże. *Пути русского богословия* s. 48.

niż inni, aby „kryptoromanizm” wzmocnił się i zapanował w życiu Kościoła prawosławnego w metropolii kijowskiej²⁰. Wszystko, co się działo na Zachodzie, nowe ruchy, poszukiwania i odkrycia, bez najmniejszych trudów docierało do Kijowa. Zdaniem Florovsky'ego była w tym wszystkim jakaś beznadziejność, którą określa jako „pseudomorfozę religijnej świadomości, pseudomorfozę prawosławia”²¹.

„Pseudomorfoza” to termin wzięty z mineralogii, definiujący twór kryształiczny, którego kształt zewnętrzny nie odpowiada jego strukturze (budowie wewnętrznej) i składowi chemicznemu. Jest kształtem pierwotnego minerału, który uległ przemianom chemicznym lub został wyługowany, a przestrzeń po nim zajął inny minerał. Termin „pseudomorfoza” został po raz pierwszy użyty metaforycznie przez Owalda Spenglera (1880-1936) dla opisanego fenomenu kulturowego²², w wyniku którego w pewnych przypadkach starsza, obca kultura rozprzestrzeniała się na terenie do tej pory zajmowanym przez młodszą kulturę, nie dając jej możliwości dalszego rozwoju i doprowadzając do utraty jej własnej samoświadomości. Jako przykład pseudomorfozy Spengler podaje Rosję z czasów Piotra Wielkiego, z narzuconą Rosjanom zachodnią kulturą, w wyniku czego wszystko, co rosyjskie, miało być wyrażone w zachodnich terminach²³.

Proponując użycie terminu „pseudomorfoza” w szerszym znaczeniu, Florovsky określa ją jako „rodzaj schizmy w duszy, w przypadkach, gdy obcy język lub symbolizm, dla jakiegoś istotnego powodu, zostaje przyjęty i zaadaptowany do określenia siebie, własnej tożsamości”²⁴.

Istota „rzymskiej pseudomorfozy” leży w tym, że scholastycyzm zasłonił i wyparł patrystykę z teologii prawosławnej XVII-XVIII wieku. To była psychologiczna i kulturowa latynizacja, w której sprawy wiary były zagadnieniem drugorzędym²⁵. Główne zainteresowanie Florovsky'ego koncentruje się nie tyle wokół kultury słowiańskiej czy rosyjskiej, co prawosławia, które dla niego jest synonimem chrześcijaństwa. W osobie metropolity Piotra Mo-

²⁰ Tenże. *Пути русского богословия* s. 49.

²¹ Tamże s. 56.

²² Por. O. Spengler. *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Bd. II: *Welthistorische Perspektiven*. München 1922 s. 227.

²³ Por. tamże s. 231-237, zwł. s. 232.

²⁴ G. Florovsky. *The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement Prior to 1910*. W: *Christianity and Culture. Volume Two in the Collected Works of Georges Florovsky*. Belmont, Mass. 1974 s. 181.

²⁵ Tenże. *Western Influences in Russian Theology* s. 165.

hyły dopatrywał się „najbardziej ekstremalnego przypadku pseudomorfozy”²⁶. Zorganizowanie przezeń w Kijowie pierwszej szkoły teologicznej dla Kościoła prawosławnego w tym rejonie, na wzór rzymskokatolicki, z łaciną jako językiem wykładowym, uważa za coś anormalnego.

W owym czasie język łaciński był w Rzeczypospolitej oficjalnym językiem wykładowym w szkołach i językiem używanym na dworach. Florovsky zwraca jednak uwagę, że zastosowanie tego języka we wszystkich szkołach teologicznych założonych na wzór modelu kijowskiego spowodowało, że aż do XIX wieku cała edukacja teologiczna prowadzona była po łacinie, która nie była tu ani językiem kultu, ani językiem mówionym wiernych. W ten sposób nastąpiło oddzielenie teologii od zwyczajnego życia Kościoła, a szkoły prawosławne ściśle były powiązane ze szkołami teologicznymi z Zachodu, i to zarówno rzymskokatolickimi, jak i protestanckimi²⁷.

Nauczanie w Akademii Kijowskiej było więc skupione na scholasty cyzmie. Niewątpliwie nie był to czysty scholasty cyzm średniowieczny, lecz raczej neoscholasty cyzm czy pseudoscholasty cyzm Soboru Trydenckiego – barokowa teologia wieku Kontrreformacji. Rosyjski badacz podkreśla, że nie oznaczało to, że profesorzy Akademii Kijowskiej XVII wieku mieli zawężony horyzont intelektualny, byli oni bowiem wielkimi erudytami. Również studenci w tamtych czasach czytali wiele, lecz zakres ich lektury był ograniczony. Epoka baroku była bardzo jałowym dla intelektu okresem powtarzania, naśladownictwa, w którym nie było miejsca na uprawianie teologii w sposób twórczy²⁸. Według Florovsky’ego – z kulturowego i historycznego punktu widzenia – nauczanie w Akademii Kijowskiej nie stanowiło jedynie epizodu, lecz było wydarzeniem o niekwestionowanym znaczeniu. Był to pierwszy bezpośredni kontakt z Zachodem, który doprowadził do poddania się tradycji scholastycznej i odcięcia od własnych życiodajnych korzeni²⁹. Florovsky podaje praktyczne przykłady metamorfoz z XVII i XVIII wieku. Bardzo charakterystyczne w tym względzie są biografie teologów, mających duży wpływ na dalszy rozwój „zromanizowanego prawosławia” w epoce

²⁶ Tenże. *The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement Prior to 1910* s. 186. J. Thompson uważa, że „pojęcie «pseudomorfozy prawosławia» należy odrzucić, nie tylko ze względu na to, że nie oddaje sprawiedliwości Piotrowi Mohyle, wybitnemu mężowi Kościoła i reformatorowi, lecz ze względu na fałszywe kryterium wyjaśniania historii” (Thompson. *Peter Mogila’s Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture* s. 109).

²⁷ Por. Florovsky. *The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement* s. 186.

²⁸ Tenże. *Early Russian Ecumenism* s. 90.

²⁹ Tamże s. 95.

Mohyły: Stefana Jaworskiego (1658-1722)³⁰ oraz Teofana Prokopowicza (1681-1736)³¹.

Rosyjski badacz stoi na stanowisku, że metropolita Piotr Mohyła nie dostrzegał żadnej rzeczywistej różnicy między prawosławiem i katolicyzmem rzymskim. Był przekonany o konieczności kanonicznej niezależności, ale nie widział żadnego zagrożenia ze strony wewnętrznej „latynizacji”. Wprost przeciwnie, stosował i propagował ją jako sposób zapewniający zachowanie zewnętrznej niezależności. W tych warunkach prawosławie straciło swą wewnętrzną niezależność oraz zerwane zostały więzi z tradycjami i metodami teologicznymi Wschodu. Stawia więc Florovsky pytania: czy poniesiony koszt nie był zbyt wysoki, czy prawosławni w Polsce naprawdę mogli sobie pozwolić na izolację od Konstantynopola i Moskwy?³² Florovsky zwraca też uwagę, że nie sposób jednak przecenić owoców tych kontaktów w obie strony. Oddziaływanie zachodnich teologicznych idei na prawosławnych uczonych miało też swoje pozytywne owoce w postaci wielu prawdziwie ekumenicznych kontaktów³³.

*

Podsumowując, zdaniem Florovsky'ego bardzo trudno jest dokonać jednoznacznej oceny działalności metropolity Piotra Mohyły. Od momentu wyboru na metropolitę (a nawet wcześniej na archimandrytę) w jego życiu wszystko

³⁰ Por. tamże s. 94. Studiował on u jezuitów we Lwowie i Lublinie, a następnie w Poznaniu oraz Wilnie. W ciągu tych lat był niewątpliwie pod „jurysdykcją rzymską”. Po powrocie do południowej Rosji przyłączył się ponownie do Kościoła prawosławnego i wstąpił do monasteru w Kijowie. W niedługim czasie skierowany został do wykładania w Akademii Mohylańskiej, gdzie zajmował stanowisko najpierw prefekta, a potem rektora. Był utalentowanym kaznodzieją, który głosił kazania z pasją i autorytetem. Jego główny traktat teologiczny pt. *Kamień wiary* to polemika z protestantyzmem. Napisany po łacinie, przytaczał wiele fragmentów z *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos* Bellarmine'a. Niemniej jednak obdarzono go tytułem „ojca teologii systematycznej w Rosji”. Por. Н. Булгаков. *Православно-догматическое богословие*. Книга 1. Санкт-Петербург 1895² s. 58.

³¹ Por. Florovsky. *Пути русского богословия* s. 55; t e n ż e. *The Orthodox Churches and the Ecumenical Movements*. 186-187. Studiował on w Collegium Jezuickim w Rzymie, gdzie przeszedł na katolicyzm. Po powrocie do Kijowa w 1704 r. przyjął ponownie prawosławie i został profesorem teologii, a później rektorem Collegium teologicznego. W 1718 r. został mianowany przez Piotra Wielkiego biskupem Pskowa. Jako zwrot przeciwko rzymskiemu katolicyzmowi wprowadził na studia sporą liczbę protestanckich podręczników teologicznych i swój własny *System Teologiczny*. Dzieło to, napisane po łacinie, bazowało głównie na *Syntagmie* Amada Polanusa, reformowanego teologa z Bazylei. Następcy Prokopowicza kontynuowali jego dzieło.

³² Por. Florovsky. *Early Russian Ecumenism* s. 86.

³³ Por. t e n ż e. *The Orthodox Church and the Ecumenical Movement* s. 187.

ukierunkowane było na przeprowadzenie reform, które za główny cel miały wzmocnienie Kościoła prawosławnego w granicach Rzeczypospolitej.

Florovsky konstatuje, że z jednej strony pod jego rządami Kościół prawosławny w metropolii kijowskiej powstał ze stanu dezorientacji i niezorganizowania, co było skutkiem Unii Brzeskiej. Z drugiej jednak strony prowadzony przezeń Kościół przechodził przez trudną próbę, w wyniku której wprowadzony został „nowy i obcy duch, łaciński duch we wszystkim”³⁴.

Obecnie długotrwały wewnątrzprawosławny spór dotyczący oceny reformatorskiej działalności metropolity Piotra Mohyły wszedł w nowy etap w związku z jego kanonizacją. Dla wiernych święty metropolita Piotr jest przede wszystkim „Oświecicielem narodów” oraz „teologii Boskich głębin [...] gorliwym Wyznawcą”.

BIBLIOGRAFIA

- Булгаков Н.: История Русской Церкви. Книга шестая. Москва: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского Монастыря 1996.
- Православно-догматическое богословие. Книга 1. Санкт-Петербург 18952.
- Florovsky G.: Early Russian Ecumenism. W: Ecumenism II. A Historical Approach. Volume Fourteen in the Collected Works of Georges Florovsky. Ed. R.S. Haugh. Vaduz: Bûchervertriebsanstalt 1989 s. 63-109.
- Пути русского богословия. Paris: YMCA Press 1937, 19833.
- The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement Prior to 1910. W: Christianity and Culture. Volume Two in the Collected Works of Georges Florovsky. Belmont, Mass.: Nordland Publishing Company 1974 s. 161-231.
- Western Influences in Russian Theology. W: Aspects of Church History. Volume Four in the Collected Works of Georges Florovsky. Belmont, Mass.: Nordland Publishing Company 1975 s. 157-182.
- Meyendorff P.: The Liturgical Reforms of Peter Mogila: A New Look. „Saint Vladimir’s Theological Quarterly” 29:1985 s. 101-114.
- Могила Петр. W: Русский биографический словарь. Часть IV. Москва: Изд. Император. Рус. Ист. О-ва 1914 s. 36-37.
- Podskalsky G.: Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens. München: Beck 1988.
- Spengler O.: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Bd. II: Welthistorische Perspektiven. München: C. H. Beck 1922.
- Thompson F. J.: Peter Mogila’s Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture. A Critique of Georges Florovsky’s Theory of ‘Pseudomorphosis of Orthodoxy’. „Slavica Gandensia” 20:1993 Congress Issue s. 67-119.

³⁴ Tenze. *Early Russian Ecumenism* s. 85.

L'ATTIVITÀ RIFORMATRICE
DEL METROPOLITA PIETRO MOHYLA NEL GIUDIZIO DI GEORGES FLOROVSKY

Riassunto

Il metropolita Pietro Mohyla (1596-1647) fu una delle personalità più eminenti nella storia della metropolia ortodossa di Kiev. Sotto la sua guida la Chiesa ortodossa si risollevò dal decadimento causato dall'Unione di Brest, ma nello stesso tempo sperimentò un'indubbia latinizzazione. La discussione sulle conseguenze dell'attività riformatrice del metropolita Pietro dura da qualche secolo; benché la maggioranza degli storici e dei teologi riconosca la positività dell'operato di questo illustre gerarca, si verificano anche voci molto critiche.

In questo articolo vengono presentate le opinioni di un intellettuale ortodosso – Georges Florovsky (1893-1979), il quale riteneva che nella persona del metropolita Pietro Mohyla fosse presente «un non so che di enigmatico e ambiguo». In base all'analisi dei passi compiuti dal metropolita per il raggiungimento della cattedra, del suo progetto di riforma scolastica (che si basava sulla costituzione di una rete di scuole latino-polacche) e del suo apporto alla teologia ortodossa e alla riforma liturgica, Florovsky gli rimprovera la latinizzazione del rito, della lingua, della teologia e della concezione del mondo, attraverso cui «venne realizzata la latinizzazione dell'anima stessa del popolo», riconoscendone nello stesso tempo i risultati nel campo dell'indipendenza canonica.

Ciò che avvenne in seguito all'attività del metropolita Pietro Mohyla viene definito da Florovsky come «pseudomorfo della coscienza religiosa, pseudomorfo del pensiero ortodosso». A causa della latinizzazione psicologica e culturale lo scolasticismo mise in secondo piano e sostituì la patristica dalla teologia ortodossa del XVII e XVIII secolo.

Per questi motivi Florovsky ritiene che, benché il metropolita Pietro Mohyla fosse convinto della necessità dell'indipendenza canonica della metropolia di Kiev, egli non solo non si avvide di alcun pericolo nel fatto della sua latinizzazione interna, ma ne fu anche il propagatore. A parte il fatto che il contatto degli ortodossi in Polonia con i cristiani d'Occidente portò anche frutti positivi, rimane la domanda se, a causa dell'isolamento da Costantinopoli e da Mosca, il loro prezzo non fu troppo alto.

*Riassunto da Krzysztof Leśniewski,
traduzione di Maria Adelaide Mongini*

Słowa kluczowe: metropolita Piotra Mohyła (1596-1647), Georges Florovsky (1893-1979), metropolia kijowska w XVII wieku, reformy Kościoła prawosławnego, latynizacja prawosławia, pseudomorfoza prawosławia.

Parole chiavi: metropolita Piotr Mohyla (1596-1647), Georges Florovsky (1893-1979), metropolia di Kiev nel XVII secolo, riforme della Chiesa ortodossa, latinizzazione dell'ortodossia, pseudomorfo di ortodossia.

Key words: metropolitan Peter Mohyla (1596-1647), Georges Florovsky (1893-1979), Kievan metropolis in the 17th century, reforms of the Orthodox Church, Latinization of Orthodoxy, pseudomorphosis of Orthodoxy.