

Zjawisko kulturowego unionizmu w literaturze polsko-ruskiego pogranicza

Autor tekstu: Dawid Szymczak

Druga połowa XVI — początek XVII wieku

Nim w roku 1569 aktem unii lubelskiej ostatecznie przypieczętowano inkorporację województw ruskich do Korony, problematyka polsko-ruskich stosunków kulturowych od co najmniej stu kilkudziesięciu lat należała do najżywiej dyskutowanych w praktyce życia codziennego. Nie będzie jednak krzywdzącym uproszczeniem nadanie owym kontaktom charakteru głównie religijnego. Jakkolwiek bowiem już druga połowa XIV wieku znamionowała się zacieśnieniem stosunków politycznych pomiędzy ludnością polską i ruską (inkorporacja Rusi Halickiej przez Kazimierza Wielkiego, unia w Krewie), to jeszcze przez kilka kolejnych dekad, aż do unii lubelskiej, interes Rusi jako narodu w znacznej mierze utożsamiano z problematyką funkcjonowania obrządku wschodniego wewnątrz granic Rzeczypospolitej. [1]

Na „lokalny” charakter polsko-ruskich relacji nakładał się szerszy, europejski punkt widzenia. Z perspektywy Rusi ożywienie kontaktów z cywilizacją Zachodu odbywać się mogło przede wszystkim po uprzednim zacieśnieniu stosunków z Kościołem łacińskim. Starania te, rzecz jasna, datować można na długo przed inkorporacją terenów ruskich do Korony w 1569 roku, o czym świadczy choćby poselstwo metropolity kijowskiego Misaela do papieża Sykstusa IV (1476). Fakt ten, dokonany ponad sto lat przed synodem brzeskim, bynajmniej nie pozostaje obojętny, jeśli wziąć pod uwagę, że już w drugiej połowie XV wieku w przekonaniu ruskich orędowników religijnego pojednania Rzym stanowił zarówno stolicę Piotrową, jak i centrum całego świata chrześcijańskiego. Autorzy listu-poselstwa pisali do papieża, wyrażając życzenia:

„Ale my wierzymy najświętszej Waszej i wielce rozumnej, dobrze rozsądzającej mądrości, iż [...] nie odmówisz błogosławieństwa Twego świętego, naśladując Chrystusa, który idących do siebie [...] przyjmuje od wschodu do zachodu, od północy i do morza, aby w Nim ubłogosławione były wszelakie pokolenia ziemskie i wszystkie narody aby Go chwaliły”. [2]

„[...] aby się i nad nami pokazała łaska Boża zbawienna wszystkim ludziom, począwszy od Waszej Świętobliwej Świętości z przesławnego Rzymu aż do ostatnich krain ziemie i ówdzie, gdzie my mieszkamy [...]”. [3]

Nie chodzi tu o wyznaczenie faktycznej granicy kulturowej pomiędzy Wschodem i Zachodem — tę bowiem ustalić trudno. Spór łacinników z prawosławnymi miał podłoże głównie teologiczne, choć dla poróżnionych stron odnosił się w zasadzie do całego dziedzictwa duchowego. Ewangeliczny i patrystyczny dezyderat *ut unum sint* tyczył się nie tylko przywrócenia jedności wiary, ale też jedności rodzaju ludzkiego w znaczeniu cywilizacyjnym. [4] W praktyce jednak niemalże całość dążeń do zjednoczenia (wyłączając może niektóre sobory powszechne) przebiegała w sferze abstrakcji, pobożnych życzeń, lub co najwyżej pisemnych deklaracji pojednania. Chociaż bowiem podejmowano próby powrotu do chrześcijaństwa z pierwszych stuleci istnienia, chrześcijaństwa niepodzielonego, to ich rzeczywiste cele pozostawały niespełnione, zaś ewentualne rezultaty bądź skromne, bądź odwrotne względem pierwotnych zamiarów, czego wyraźnym przykładem stała się między innymi autokefalia w Kościele prawosławnym. Analiza okoliczności, które doprowadziły do takiego stanu rzeczy, w tym miejscu wydaje się niecelowa. Trzeba jednak zasygnalizować rzecz pozornie oczywistą, choć uchwytną dopiero poprzez konfrontację. Z punktu widzenia samego Rzymu większe zagrożenie — bo realne — stanowiła reformacja, wyrosła w granicach papieskiej władzy, niż dalekie i obce prawosławie, w dodatku opanowane przez tureckich „pogan”. Ponadto stwierdzić można, że w kulturowych kontaktach ze Wschodem niekiedy częściej zwracano uwagę na nieprzystępność cywilizacyjną, stanowiącą nierzadko nieprzekraczalną barierę, niż na aspekt religijny. [5] Tu zarazem uwidacznia się pewna rozbieżność projektów ekumeniczno-unionistycznych reprezentowanych przez papieństwo z poglądami obecnymi w życiu społecznym i religijnym Rzeczypospolitej. W jej granicach kontakty Wschodu z Zachodem uwarunkowane były w takim samym stopniu historycznie, co geograficznie. Specyficzny charakter tej zróżnicowanej narodowo, politycznie i religijnie przestrzeni wynikał ze współistnienia na jednym pograniczu dwóch odmiennych światów. Jak trafnie stwierdza Marek Melnyk:

„Takie spotkania były konfrontacją tego, co wspólne dla obu chrześcijańskich wspólnot,

a jednocześnie uświadomieniem różnic w interpretacji wartości fundamentalnych. Granica kultur była więc wówczas jednocześnie otwarta i zamknięta, łączyła i dzieliła zarazem, pokazywała to, co wspólne, i to, co różne". [6]

W sferze duchowego dziedzictwa Polska (Korona) wciąż pozostawała pod silnymi wpływami Południa (Rzym jako kolebka cywilizacji). Mimo tego jednak głównym kierunkiem polityczno-gospodarczym stały się tereny wschodnie. [7] Szczególne zaś natężenie przybrały one od czasu wcielenia województw ruskich do państwa polsko-litewskiego w 1569 roku. Odtąd procesy unifikacyjne na terenach inkorporowanych miały znaczenie niejako podwójne. Po pierwsze, otwierały Rusi drogę na zachód (co można zaobserwować m. in. na przykładzie tamtejszych reform kulturalno-oświatowych), po drugie zaś, istotnie rozciągały wpływy państwa w kierunku przeciwnym. Realne posunięcia gospodarcze i militarne, o których wiadomości rozpowszechniane m.in. w dynamicznie rozwijającym się piśmiennictwie okolicznościowym, miały decydujący wpływ na kształtowanie się mentalności elit intelektualnych. W świadomości ówczesnych mieszkańców wschodnie granice polityczne Rzeczypospolitej były jednocześnie granicami kultury chrześcijańskiej. Obsadzanie granicznych fortec żołnierzami musiało szczególnie silnie przemawiać do wyobraźni i nastrojów społecznych z tego choćby powodu, że przynosiło dowód wręcz namacalny na istnienie mitycznego *antemurale christianitatis*. [8] Upatrywanie we wschodnich terenach państwa, owych „ukrainach”, ostatnich bastionów chrześcijaństwa dostarczało propagatorom unii religijnej ważkiego argumentu za ich polonocentryczną orientacją. W warunkach wewnętrznego rozłamu prawosławia ratunkiem była jego reforma o charakterze unii partykularnej — w tym wypadku Kościołów ruskiego z polskim, w dodatku ograniczonego do terenów Rzeczypospolitej. Być może w tym właśnie znaczeniu należałoby odczytywać słowa Benedykta Herbesta — jednego z pierwszych orędowników unii na ziemiach polskich:

„Wzgardzili Żydowie wiarą, Pan Bóg obrał pogany. Wzgardzili papieżem Grekowie, na miejsce myśmy wstąpili. Odstali zasię teraz Niemcy od Piotra Rzymskiego, jako w Indyjej, tak też w naszej Rusi. Może Pan Bóg z nami Ruś zjednoczyć — trzeba by nam o to Pana Boga prosić, a pasterzom i panom o tym chodzić, jako byśmy być mogli z sobą pod jednym pasterzem w jednej owczarni. Wiele może być pozwolono Grekom, gdy jedna wiara i jedno posłuszeństwo będzie. Pozwoliło im konsylium florentskie wszystkich ich ceremonii tak, jako też Ormianom [...] Byliśmy też przy ruskiej mszy, w monasterzu św. Spasa — służą według liturgiej, którą św. Chryzostom i Bazylyjusz napisał [...] Panie Boże, daj to [...] aby my do ruskiego, Ruś do naszego kościoła w jedności wiary i posłuszeństwa moglibyśmy chodzić”. [9]

Wypada zarazem przy tej okazji zwrócić uwagę na jeden z fundamentalnych argumentów obecnych w utworach skierowanych do przeciwników unii. Dotyczył on problemu legalności hierarchii prawosławnej. Dla większości polemistów — od Piotra Skargi, przez Benedykta Herbesta, Adama Hipacego Pocięja, Teofila Rutkę, aż do Jana Alojzego Kuleszy i Leona Kiszki — niezbitym dowodem apostazji „schizmatyków” było jarzmo nałożone na nich przez Imperium Osmańskie po zdobyciu Konstantynopola. To właśnie odszczepieństwo od Kościoła łacińskiego — przekonywali — przyniosło karę w postaci mahometan. O wiele wymowniejsze jednak wydaje się podkreślanie nierozzerwalności spraw zwierzchnictwa religijnego i świeckiego. „Herezja” prawosławia polegała nie tylko na tym, że pozostawało ono pod wpływami wiary „pogańskiej”, ale także dlatego, że nie miało realnego przełożenia w postaci politycznej suwerenności:

„Bo wszytek grecki Kościół, i owszem: wszytek wschodny, od Mahometa pożarty jest. Zaż nie widzimy, iż wszyscy patryjarchowie i biskupi, i kapłani w moc przyszli Mahometowę i od niego na kapłaństwo dozwolenia proszą, i do nóg jego przypadają, i zań się poniewolnie modlą? Na którymże miejscu położysz, iż bramy piekielne, to jest usta heretyckie przeciw Kościołowi Chrystusowemu nie przemogą? Izali na tym miejscu, gdzie nie tylo usta heretyckie panują, ale też i niezbożni i obcy państwo trzymają?”. [10]

Znaczenie unii lubelskiej dla późniejszego o niespełna trzydzieści lat synodu brzeskiego było więc doniosłe nie tylko z religijnego punktu widzenia (pojednanie z wiarą rzymską), ale w ogromnej części również z politycznego. W świadomości ówczesnych zwolenników unii ich Kościół nie mógł istnieć bez oparcia państwa polskiego - skazywałoby to bowiem ich na jeszcze głębszą izolację względem reszty prawosławia niż ta, do której doprowadziła klęska postanowień synodu florenckiego (ograniczenie hegemonii metropolii kijowskiej na rzecz Moskwy, upadek Konstantynopola). Nadto, w dużym stopniu zamknęłoby drogę Rusi ku reformie kulturalno-oświatowej, do której dążyli. Trzeba też pamiętać o silnych wpływach reformacji na terenach wschodnich państwa (m. in. działalność Radziwiłłów i Jana Kiszki), która masowo wręcz wyzuwała Rusinów z wiary swych przodków. [11] Krótko mówiąc, dla strony unickiej ważne było to, że unia religijna z Rzymem umocni zarówno status

Kościół ruskiego w Rzeczypospolitej, jak i przyczyni się do poprawy pozycji wyznawców obrządku wschodniego w życiu politycznym kraju. Niezależnie od rzeczywistych rezultatów, a zatem tego, jak postulaty unijne wdrażane były w praktykę życia codziennego, główne dezyderaty propagatorów pojednania pozostawały zasadniczo niezmiennie, choć w przeważającej części wyłącznie w sferze idei.

Jednym z podstawowych założeń tak rozumianych zależności spraw wiary i szeroko rozumianej polityki jest teza o wytworzeniu się i obecności wspólnego dziedzictwa religijnego i kulturowego w obrębie państwa polsko-litewsko-ruskiego. [12] Wyrazem zaś i owocem tego dziedzictwa jest zjawisko tzw. unionizmu kulturowego. Pojęcie pojawiło się w pracach historyków zachodnioeuropejskich (np. u George'a Tavarda [13]), a przejęli je także autorzy polscy — z tych należy wymienić przede wszystkim Augusta Fenczaka. [14] W ich badaniach zjawisko utożsamione zostało z „wszelkimi przedsięwzięciami zjednoczeniowymi podejmowanymi przed powstaniem nowoczesnego ruchu ekumenicznego”. [15] Chcąc dostosować problematykę unionistyczną do realiów Rzeczypospolitej należy jednak przyjąć odmienny punkt wyjścia, rozciągając zjawisko także na szereg innych dziedzin życia publicznego, choćby takich jak: prawa i przywileje społeczne, kwestia języka, zróżnicowanie stanowe, stosunek do historii, wzorce osobowe itd. Znajduje to swe uzasadnienie w samych uwarunkowaniach politycznych ówczesnego państwa. Rozpatrywanie tendencji unionistycznych wyłącznie pod kątem problematyki religijnej byłoby znacznym, krzywdzącym wręcz uproszczeniem. Podporządkowanie złożonego i długotrwałego procesu sprawom wiary, nawet jeśli w określonych warunkach rzeczywiście stanowiła ona w stosunkach polsko-ruskich aspekt dominujący (np. unia brzeska), zacierałoby pozostałe, równie istotne zjawiska społeczne. W warunkach historycznych Rzeczypospolitej należy położyć nacisk na szczególny charakter zależności między sprawami religii i szeroko rozumianej polityki. Wewnątrz zróżnicowanego pod wieloma względami społeczeństwa obydwie dziedziny życia w zasadniczy sposób oddziaływały na siebie. Dla zilustrowania warto posłużyć się statutem króla Władysława Jagiełły z 1413 roku, ograniczającym przywileje polityczne wyłącznie do tych Rusinów, którzy uznali zwierzchność Kościoła katolickiego, utożsamiając w ten sposób sprawy obrządku z interesem Rusi jako narodu:

"[...] godności, stolice i urzędy na kształt Królestwa Polskiego będą sporządzone i postanowione w Wilnie, to jest województwo kasztelania wileńska, a po tym w Trokach i po innych miejscach, gdzie się nam najspodobniej zdać będzie podług naszej wolej i podobania, na wieczne czasy trwającego. A takowi **dygnitarze i urzędnicy nie mają być obierani, jedno wiary katolickiej i Świętemu Rzymskiemu Kościołowi posłuszni** [podkr. — D. Sz.]. Urzędy lepak ziem naszych dożywotne i wieczne, jako są godności kasztelaństwa, samym katolickiej wiary ludziom mają być podawane i oni sami do rad naszych mają być przypuszczani i być obecnymi, gdy o dobrym Rzeczyposp[olitej] radzić będziemy. Gdyż często różność wiar różność przynosi umysłów i rady tajemne takim powierzone do skrytości, bywają wydawane i rozgłoszone". [16]

Statut powtórzyli także inni władcy: Aleksander Jagiellończyk, Zygmunt I oraz Zygmunt II, uzasadniając go, podobnie jak Jagiełło, racją stanu („Aby Rzeczpospolita jakiej szkody nie podjęła”). Można na tej podstawie bez większego ryzyka wnioskować, że aż do roku 1569 wyznawca obrządku wschodniego nie był uznawany jako pełnoprawny obywatel Rzeczypospolitej. Gdy jednak unia realna stała się faktem dokonany, społeczeństwo ruskie szczególnie silnie zaczęło się dopominać o nadane im przywileje. [17] Dla porównania warto zaznaczyć, że nawet papieski projekt unii z prawosławiem, którego realizatorem miał być nuncjusz Possevino, nie zakładał tak radykalnego uzależnienia świeckich przywilejów od spraw wiary, jakkolwiek tutaj do głosu dochodziły zgoła odmiennie okoliczności i cele. Różnica pomiędzy unionizmem polskim i papieskim uwidacznia się w trakcie lektury piśmiennictwa religijnego. O ile w przypadku oficjalnych pism Kościoła (dokumenty soborowe, bulle papieskie) realizacja unii polegała przede wszystkim na uznaniu prymatu Rzymu (co, rzecz jasna, łączyło się z koniecznością przyjęcia kilku kluczowych dogmatów, jak choćby słynnego *filioque*), dążąc tym samym do wdrożenia w życie ewangelicznego *ut unum sint*, o tyle w warunkach Rzeczypospolitej problematyka religijna nie była sporem wyłącznie doktrynalnym czy teologicznym - miała bowiem realne przełożenie na model życia politycznego i społecznego. Wyznanie w znacznym stopniu determinowało charakter współistnienia narodów polskiego i ruskiego w obrębie jednego organizmu politycznego. Mimo oczywistych przejawów dyskryminacji ludności prawosławnej ze strony katolików nieobce i nierzadkie były deklaracje lojalności wyznawców obrządku wschodniego pod adresem katolickiego władcy. Charakterystycznym przykładem jest *Czytelnika do Kassyjana* [Sakowicza] *elogium* Piotra Mohyły, w którym autor stwierdza: Królowi też polskiemu, jako swemu panu,

Ruś są wierni poddani z duchownego stanu. [18]

Chociaż tendencje unionistyczne w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, przynajmniej w wymiarze religijnym, były zasadniczo zbieżne z postulatami wysuwanymi przez Rzym, to jednak ich propagatorzy stopniowo coraz bardziej uświadamiali sobie konieczność dostosowania ideałów do potrzeb i ducha narodu. Pisząc zatem o polsko-ruskim unionizmie jako aspekcie unionizmu europejskiego trzeba zaznaczyć, że wykraczał on znacznie poza ramy nadane przez hierarchię kościelną — zarówno w sferze dogmatów (uniwersalizm przeciwstawiony partykularyzmowi unijnemu, zachowanie elementów własnej liturgii itd.), jak i zakresu (uzależnienie spraw wiary od spraw państwa). W unionizmie polskim ogniskowały się bowiem w takim samym stopniu kwestie religijne, co świeckie. Zarówno ascetyczny, radykalne poglądy Jana Sacranusa (*Elucidarius errorum ritus Ruthenici*), jak i projekty unii powszechnej Stanisława Orzechowskiego nie mogły przyjąć się choćby w tych diecezjach, gdzie wyznawcy prawosławia posiadali znaczną przewagę liczebną nad katolikami. Propagatorzy reform zjednoczeniowych z drugiej połowy XVI wieku (Piotr Skarga, Adam Hipacy Pocięj, Józef Wereszczyński) zdawali sobie z tego sprawę, dlatego przywiązywali tak dużą wagę do kwestii narodowych i społecznych.

Unionizm, jako problem ideowy, stał się dezyderatem dla obydwu stron: katolicko-polskiej i prawosławno-ruskiej, przy czym pierwsza z nich dążyła do unifikacji wszystkich sfer życia w państwie, druga zaś do zachowania pierwiastków własnej odrębności. Należy w tym miejscu wyraźnie zaznaczyć, że tendencje unionistyczne w Rzeczypospolitej nie były negacją syntezy kultur, jej negatywnym obrazem, czy wręcz destrukcją - jak widzi to m.in. Akeksander Naumow. [19] Wprost przeciwnie, z obopólnych starań elit intelektualnych uformował się zupełnie nowy i trwały model funkcjonowania w państwie polsko-litewsko-ruskim, swego rodzaju „świadomość człowieka pogranicza”. [20] Niezależnie od trudności natury ideologicznej, religijnej, zróżnicowania społecznego, stereotypów, czy wreszcie rozkładu sił politycznych w wielonarodowym państwie, obydwie strony podejmowały inicjatywy mające na celu zacieśnienie i poprawę relacji. We współczesnych badaniach nad historią kulturowych stosunków polsko-ruskich zbyt często pomija się fakt, iż dążeń strony ruskiej do obrony własnej odrębności nie hamowały wpływy polskie. Wymownym na to przykładem jest działalność Piotra Mohyły, który w przyjmowaniu wartości kultury zachodniej za pośrednictwem Polski upatrywał szansy na duchową odnowę pogrążonej w marazmie Rusi. [21] Postawa metropolity kijowskiego ukazuje, że nawet w przekonaniu strony prawosławnej — najczęściej nastawionej negatywnie wobec wszystkiego, co polskie — reforma niemal wszystkich sfer życia musiała dokonywać się nie tylko dzięki wpływom świata zachodnio-łacińskiego, lecz w znacznej mierze właśnie poprzez niego. Tym bardziej więc wybór kierunku orientacji przez stronę unicką staje się uzasadniony. W zwrocie ku Zachodowi upatrywano bowiem nie tylko niejako naturalnej konsekwencji współistnienia w obrębie jednego państwa, ale również próby wzmocnienia swej odrębności wyznaniowej. Dla przedstawicieli religijnego nurtu unionizmu pojednanie z Rzymem było bowiem w takim samym stopniu zacieśnieniem kulturowych i narodowych stosunków z Rzeczpospolitą, co umocnieniem swej pozycji względem patriarchatu w Konstantynopolu oraz opozycyjnego prawosławia moskiewskiego. Wobec tego zarzuty pod adresem unitów o wtórność, uległość wobec kultury polskiej, czy wreszcie o próby zniszczenia dziedzictwa bizantyjskiego poprzez rozłam z resztą prawosławia okazują się tyleż stronnicze, co nieuzasadnione. Należy wyraźnie zaznaczyć, że nurt unionizmu, który wytworzył się na polsko-ruskim pograniczu, nie wynikał — jak często zarzucali sobie ówcześni polemici — z pobudek czysto szowinistycznych, lecz z silnej potrzeby dostosowania „ducha narodu” do uwarunkowań historycznych. Tak rozumiany proces widzieć zatem należy nie poprzez pryzmat ekspansji jednej strony i bezwolnego przejmowania obcych mitów i wartości przez drugą, lecz w kategoriach dialogu mającego swe źródła w Biblii (Rdz 11), podjętego i rozwijanego przez tradycję patrystyczną, a kontynuowanego w warunkach realnego współistnienia narodów w obrębie jednego organizmu politycznego.

W związku z tym należy przyjąć, że charakter omawianego zjawiska jest wielopłaszczyznowy — zarówno pod względem kształtujących go czynników (wyznanie, przynależność polityczna, stanowa etc.), jak też projektów unionizmu powstających w różnych warunkach i z różnych pobudek. Nasuwa się zarazem pytanie, mające swe źródło w specyfice piśmiennictwa dawnej Rzeczypospolitej. Jak bowiem określić kształtującą się na pograniczu polsko-ruskim literacką tradycję unionizmu? A konkretnie: któremu narodowi przyporządkować formujący się wówczas model twórczości, mając na uwadze zróżnicowanie etniczne, a w pewnym stopniu także językowe, pisarzy-unionistów? Ograniczanie doboru źródeł do jednej tylko proveniencji (polskiej bądź ruskiej) groziłoby niebezpieczeństwem pewnego rodzaju arbitralności sądów, nie wspominając o trudnościach w odpowiedzi na pytanie, co właściwie rozumie się pod pojęciem „literatury ruskiej”. Można pójść jeszcze dalej i spytać, co właściwie decyduje o tym, że danego autora czy dzieło należy

zaklasyfikować do konkretnej literatury narodowej? Przykładowo, przyjęcie języka utworu za główne kryterium okazałoby się niewystarczające, a bardzo często w ogóle mylne. Ci sami autorzy nierzadko przecież tworzyli w dwóch, a nawet kilku językach. A zatem *Traktat o duszy* Kasjana Sakowicza (nb. unionisty) należałoby wpisać w poczet piśmiennictwa polskiego, ale już choćby ruskojęzyczny utwór tego autora zatytułowany *Wirsz na żałosnyj pogrzeb Pietra Konaszewicza Sagajdacznego* nie mógłby być włączony do tego dorobku. Badacze dawnego piśmiennictwa polsko-ruskiego uznają, że o wiele lepszym kryterium wydaje się swego rodzaju wybiórczość, a zatem nacisk na warstwę treściowo-ideową, niezależnie od językowego kształtu dzieła. [22] Przemawiałaby za tym specyfika polsko-ruskich kontaktów kulturowych, które zasadniczo należy rozpatrywać z dwóch różnych stron. Po pierwsze, w kategoriach heterogeniczności, a zatem pewnej wspólnoty [23]; po drugie — przeciwnie — z punktu widzenia piśmiennictwa ruskiego jako bytu autonomicznego, osobnej literatury narodowej.

W tym miejscu nie chodzi jednak o udzielenie odpowiedzi na postawione wyżej pytania, lecz o zwrócenie uwagi na problem, który do chwili obecnej nie został rozstrzygnięty w nauce o literaturze. [24] Problem — powtórzyć trzeba — fundamentalny dla kulturowego unionizmu na pograniczu polsko-ruskim w XVI-XVII wieku. Ścierają się tu bowiem dwie, niejako sprzeczne, tendencje. Jedną z nich jest wielostronność zjawiska, manifestująca się poprzez źródła o różnym charakterze (piśmiennictwo religijne, traktaty polityczne etc.) i w osobach autorów wywodzących się z odrębnych środowisk. Tego rodzaju złożoność problemu zakłada konfrontację różnych, a nierzadko sprzecznych wizji unionizmu w twórczości poszczególnych pisarzy. Równocześnie jednak specyfika zjawiska zmierza ku uchwyceniu tego, co stanowiło sygnał kulturowej wspólnoty — pewnego rodzaju syntezy wartości wywodzących się z dwóch odmiennych światów.

Szczegółowa analiza problemu postawionego w tytule powinna zatem opierać się na źródłach będących owocami refleksji kilku autorów, nie zaś jednego konkretnego. Po pierwsze dlatego, że pozwoli to uniknąć pewnego rodzaju fragmentaryczności, zakładając jednocześnie konfrontację różnych postaw w celu możliwie pełnego naświetlenia zjawiska w danym odcinku czasu. Po drugie, ukáže to problematykę unionistyczną w perspektywie procesu całościowego, tj. obejmującego swym zakresem ogół czynników kształtujących osobowości propagatorów tendencji zjednoczeniowych. Stanowisko takie cechuje się zarazem pewną ambiwalentnością względem dotychczasowej tradycji badawczej. Nie kwestionując bowiem jej ustaleń, rozciąga spektrum podejmowanych zagadnień o dodatkowe, które zasadniczo nie były obiektem analiz w literaturze przedmiotu. Wynika to z odgórnie przyjętych założeń. Po trzecie wreszcie, dobór tekstów różnych autorów ułatwi uchwycenie problematyki unionizmu, który uwidacznia i manifestuje się kontekstualnie, nie jest zaś przejawem jednostkowym i zawieszonym w próżni.

Przypisy:

[1] Co znamienne, widać to wyraźnie w piśmiennictwie unickim, m.in. w twórczości Adama Hipacego Pocieja, na podstawie gromadzonych i drukowanych przez niego dokumentów historycznych.

[2] Cyt. za: A. H. Pocięj, *Poselstwo do papieża rzymskiego Syksta IV od duchowieństwa i od książąt i panów ruskich w roku 1476*, Wilno 1605, k. C r, C₂ v.

[3] *Ibidem*, k. D₄ v.

[4] Warto zauważyć pewną różnicę w recepcji fragmentu Biblii dotyczącego wieży Babel (Rdz 11) pomiędzy niektórymi historiografami (np. Maciejem Strykowskiem) i w literaturze poświęconej unii religijnej. Dla pierwszych moment pomieszania języków stał się źródłem genealogii Słowian, podczas gdy w drugim przypadku eksponowano przede wszystkim aspekt rozłamu religijnego i cywilizacyjnego, jaki się w ten sposób dokonał.

[5] Można tak wnioskować na podstawie listów papieskiego nuncjusza Antoniego Possevino, który swe relacje z poselstwa do cara Iwana IV Groźnego wzbogacił o szczegółową analizę różnic kulturowych pomiędzy cywilizacjami chrześcijaństwa zachodniego i wschodniego (zob. A. Possevino, *Moscovia*, tłum. ks. A. Warkotsch, Warszawa 1988).

[6] M. Melnyk, *Spór o zbawienie. Zagadnienia soteriologiczne w świetle*

prawosławnych projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitej (koniec XV - połowa XVII wieku), Olsztyn 2001, s. 14.

[7] Zwraca na to uwagę Jan Okoń w artykule: *Wschód na Zachodzie? (Obraz Orientu w teatrze szkolnym doby baroku)*, [w:] *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, pod red. R. Łuznego, F. Ziejki i A. Kępińskiego, Kraków 1994 s. 203.

[8] Por. P. Borek, *Ukraina w staropolskich diariuszach i pamiętnikach. Bohaterowie, fortece, tradycja*, Kraków 2001, s. 159.

[9] B. Herbst, *Wypisanie drogi*, [przedruk w:] M. Wiszniewski, *Historia literatury polskiej*, t. 7, Kraków 1845, s. 577-578.

[10] *Kazania przygodne i inne drobniejsze prace wielebnego księdza Piotra Skargi Soc. Jesu teologa na dwie części rozdzielone, Część wtóra: O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim, i ruskim od tej jedności odstąpieniu*, Wilno 1738, s. 101.

[11] Przykład "zgubnej" roli reformacji w duchowym życiu Rusi podał Piotr Skarga: "Wielkie z nich [protestantów - dop. D. Sz.] macie przyjaciół, którzy wam w samym nowogrodzkim województwie, jako wiadomość jest, sześćset i pięćdziesiąt cerkiew i służbę Bożą w nich spustoszyli, gdzie od sześciu set i dalej domów szlacheckich religii greckiej, **ledwie szesnaście albo coś mniej zostało** [podkr. - D. Sz.], którzy heretyckiej nowochrześcijańskiej zarazy uszli" (*op. cit.*, s. 87-88).

[12] Por. S. Kozak, *Polsko-ukraińskie kulturowe pogranicze*, "Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze" 1998, nr 6-7, s. 7-23.

[13] G. H. Tavard, *Powołanie ekumeniczne*, [w:] Idem, *Ekumenizm*, tłum. S. Pacuła, Warszawa 1967, s. 148.

[14] A. S. Fenczak, *Kościół greckokatolicki w Polsce do roku 1772 jako dzieło swojej epoki (w poszukiwaniu szerszych perspektyw badawczych)*; idem, *Ziemia przemyska a polski nurt unionizmu katolickiego w XVI wieku*, [w:] *Polska - Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 2: *Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym*, pod red. S. Stępnia, Przemyśl 1994, s. 33-59, 85-108.

[15] *Ibidem*, s. 87.

[16] Cyt. za: *O przywilejach nadanych od najjaśniejszych królów polskich i przedniejszych niektórych dowodach, które świętą unię zalecają i potwierdzają*. Przez Jaśnie Oświeconego i Najwielebniejszego Hipatyjego [Pocieja], b. m. r., strony bez numeracji. Zob. także: *Akta unii Polski z Litwą 1385-1791*, wydali S. Kutrzeba i W. Semkowicz, Kraków 1932, s. 60.

[17] Na ten temat zob. K. Mazur, *W stronę integracji z Koroną. Sejmiki Wołynia i Ukrainy w latach 1569-1648*, Warszawa 2006. Tamże obszerny wykaz literatury przedmiotu.

[18] P. Mohyła, *Litos albo kamień z procy prawdy Cerkwie Świętej Prawosławnej Ruskiej*, Kijów 1644, strony poza numeracją.

[19] Zob. A. Naumow, *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*, Kraków 1996, s. 16; idem, *Unia religijna jako rozdzarcie kultury*, "Slavia Orientalis", R. XLII (1993), nr 2, s. 203-209.

[20] Zob. R. Łuzny, *Melecjusz Smotrycki, Kasjan Sakowicz i inni: zjawisko kulturowego "proteizmu" w dobie polsko-ruskiego baroku*, [w:] *W kręgu kultury ukraińskiej*, pod red. W. Piłata, Olsztyn 1995.

[21] R. Radyszewskij, *Poezja polskojęzyczna na Ukrainie w XVII wieku*, Kraków 1996, s. 13.

[22] Problem kryteriów klasyfikacji dawnego piśmiennictwa polsko-ruskiego rozważał m. in. Ryszard Łuzny. Zob. *Pisarze polscy, pisarze ruscy? Z problemów językowo-etniczno-kulturowych pogranicza*, [w:] *Dzieje Lubelszczyzny*, t. 6, cz. 2, *Między Wschodem a Zachodem. Piśmiennictwo pogranicza*, pod red. R. Łuznego i S. Nieznanowskiego, Warszawa 1991, s. 113-121.

[23] Jak stwierdził Ryszard Łuzny: "związki z polszczyzną rozpatrywać należy [...]"

jako formę oddziaływania i wpływu [...] a zarazem jako przejaw wspólnoty, czerpania wspólnych wartości z tejże samej skarbnicy historycznej" (*Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska. Z dziejów związków kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich w XVII-XVIII w.*, Kraków 1966, s. 106).

[24] Zastanawiające jest to, że postulaty wysuwane przez autorów dziewiętnastowiecznych (m.in. Michała Wiszniewskiego) i z pierwszych dziesięcioleci XX wieku (Aleksander Brückner), dotyczące kwestii narodowej przynależności piśmiennictwa polsko-ruskiego, do chwili obecnej nie znajdują realnego przełożenia w dyskursie historycznoliterackim.

Dawid Szymczak

Autor jest doktorantem w Katedrze Literatury Staropolskiej i Nauk Pomocniczych Uniwersytetu Łódzkiego.

[Pokaż inne teksty autora](#)

(Publikacja: 12-09-2010)

[Oryginał.](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,582) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,582>)

Contents Copyright © 2000-2010 Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2010 Michał Przech

Autorem portalu Racjonalista.pl jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.
Właścicielami portalu są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tego portalu i jakiegokolwiek jego części.

Wszystkie strony tego portalu, wliczając w to strukturę katalogów, skrypty oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tego portalu oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tego portalu i nie korzystać z jego zasobów.

Informacje zawarte na tym portalu przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów portalu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na portalu. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych portalu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl