

2071/IV

3170

WYDAWNICTWA
WYDZIAŁU OBRZĄDKU WSCHODNIEGO
PIŃSKIEJ KURJI BISKUPIEJ

PAMIĘTNIK

IV-ej

PIŃSKIEJ KONFERENCJI KAPŁAŃSKIEJ
W SPRAWIE UNJI KOŚCIELNEJ

(7, 8 i 9 września 1933).



1473

PIŃSK — DRUKARNIA DIECEZJALNA.

WYDAWNICTWA
WYDZIAŁU OBRZĄDKU WSCHODNIEGO
PIŃSKIEJ KURJI BISKUPIEJ



PROGRAM
IV PIŃSKIEJ KONFERENCJI KAPŁAŃSKIEJ W SPRAWIE
UNJI KOŚCIELNEJ.

która odbyła się w Pińsku dnia 7, 8 i 9 września 1933 r.
w gm. ...

PAMIĘTNIK

IV-ej
PIŃSKIEJ KONFERENCJI KAPŁAŃSKIEJ
W SPRAWIE UNJI KOŚCIELNEJ

(7, 8 i 9 września 1933).

13-ta Obiad
14-ta Wykład I: O. Bazyli Wieliczkowski C. S. S. R.
w Wilnie, „Nauka prawodawstwa o obowiązkach penitentów”.
Wykład III: O. Bazyli Wieliczkowski C. S. S. R.
„Praktyka spowiedzi u neouitów”.
Wykład IV: Ks. dr. Z. Kallenjuk
w Pińsku, „Jak wygląda praca
w praktyce”.
18-ta Adoracja Najświętszego Sakramentu.
19-ta Wieczera.



Dzień II. 8 września.
Do g. 9-ej Msza św. Herbata.
Obdz. 9-te Wykład V: J. Maga, ks. dr. J. Silpyj, rektor Akad.
greko-katol. w Łowiczu, „Wzrost i rozwój jako forma

PIŃSK — DRUKARNIA DIECEZJALNA.

NIHIL OBSTAT.
Ks. Dr. Petrani

IMPRIMATUR

† CASIMIRUS
Episcopus pinscensis.

Nr. 1 11/34

L. S.

Bronislaus Kielbassa
Cancellarius.

Pinsci, die 20 Martii 1934.



PROGRAM
IV PIŃSKIEJ KONFERENCJI KAPŁAŃSKIEJ W SPRAWIE
UNII KOŚCIELNEJ,

która odbyła się w dniach 7, 8, i 9 września 1933 r.
w gmachu Wyższego Seminarjum Duchownego.

Dzień I. 7 września.

- Godz. 10-ta „Veni Creator“. Msza św. w kaplicy seminaryjnej.
Przemówienie Celebransa.
- „ 11^{1/2} Inauguracja. Wybór prezydium.
Wykład I: Ks. Jan Urban T. J., redaktor Oriens'u
z Krakowa, „Czy jest możliwe zwołanie przez pra-
wosławnych soboru powszechnego“.
- „ 13-ta Obiad.
- „ 14-ta Wykład II: Ks. dr. Ignacy Świrski, prof. U. S. B.
w Wilnie, „Nauka prawosławnego kościoła o obo-
wiązaniach penitentów“.
- „ 15-ta Wykład III: O. Bazyli Wieliczkowski C. SS. R.,
„Praktyka spowiedzi u neounitów“.
- „ 16-ta Wykład IV: Ks. dr. Z. Kaleniuk, Prof. Sem. Duch.
w Pińsku, „Jak wygląda praca misyjna na Polesiu
w praktyce“.
- „ 18-ta Adoracja Najśw. Sakramentu.
- „ 19-ta Wieczera.

Dzień II. 8 września.

- Do g. 9-ej Msza św. Herbata.
- Godz. 9-ta Wykład V: J. Magn. ks. dr. I. Ślipyj, rektor Akad.
greko-katol. we Lwowie, „Wizantynizm jako forma
kultury“.

Wykład VI: Ks. dr. A. Pawłowski, prof. Sem. Duch. w Warszawie, „Rozwój w nauce o Kościele u Solowjewa“.

„ 13-ta Obiad.

„ 15-ta Wykład VIII: Ks. dr. A. Dąbrowski T. J., protoihumen OO. Jezuitów obrz. wsch., rektor Sem. Duch. papieskiego w Dubnie, „Wschodni czy łaciński obrządek“.

Wykład VIII: Ks. B. Poczopko, proboszcz parafii greko-słow. w Bobrowiczach, „Ci szto pramaulaję za obradami zachodnimi“.

Wykład IX: Ks. D. Nowicki, proboszcz parafii greko-słow. w Torokaniach, „O możliwości Unji w Rosji“.

„ 17-ta Wolne wnioski i rezolucje.

„ 18-ta Adoracja Najśw. Sakramentu.

„ 19-ta Wieczera.

Dzień III. 9 września.

Godz. 10-ta Uroczysta Msza św. w obrządku grecko-słowiańskim (Koncelebra) w Katedrze Pińskiej. Przemówienie Ks. Biskupa Ordynariusza Diecezji Pińskiej, J. E. Ks. Bp. K. Bukraby. Zakończenie Konferencji.

„ 13-ta Obiad.

Po obiedzie, dla życzących, wycieczka do jednej z miejscowości Polesia.



SPIS UCZESTNIKÓW KONFERENCJI.

1. J. E. Ks. Biskup Mikołaj Czarnecki, Wizytator Apostolski dla parafii obrządku bizantyjsko-słowiańskiego w Polsce.
2. J. E. Ks. Arcybiskup Romuald Jałbrzykowski, Metropolita Wileński.
3. J. E. Ks. Biskup Kazimierz Bukraba, Biskup Piński.
4. J. E. Ks. Biskup Jan Latyszewski, Biskup-Sufragan obrz. grecko-kat. w Stanisławowie.
5. J. E. Ks. Biskup Dr. Karol Niemira, Biskup-Sufragan Piński.
6. O. Andrzej, kapucyn, student Instytutu Wschodniego w Rzymie.
7. O. Diakon Anioł, kapucyn obrz. wsch. z Lubieszowa.
8. Ks. Dr. Józef Buraczewski, wicerektor Wschodniego Seminarjum Papieskiego w Dubnie.
9. Ks. Chwiećko Lucjan, Szamb. J. Św., kan. hon. archidiec. mohylowskiej — Pińsk.
10. O. Cyryl a Terneuzen, kapucyn obrz. wsch. z Lubieszowa, prof. Seminarjum Duch. w Pińsku.
11. Ks. Michał Dalecki, dziekan w Nowogródku, diec. pińskiej.
12. O. Dąbrowski Antoni T. J., obrz. wsch., protoihumen Misji Słowiańskiej OO. Jezuitów, rektor Wschodniego Seminarjum Papieskiego w Dubnie.
13. O. Dubaj Ignacy T. J., prof. Seminarjum Duchownego w Pińsku.
14. Ks. Giebartowski Wincenty, prałat J. Św., kanonik kapituły pińskiej, prof. Seminarjum Duchownego w Pińsku.
15. Ks. Hłynka Lew, Lwów.
16. Ks. Hrynkiewicz Mytrofan, bazylijanin, rektor kościoła unickiego w Grabowcu ad Zamość.
17. Ks. Humnicki Henryk, prałat kapituły pińskiej.
18. Ks. Dr. Iszczak Andrzej, obrz. wsch., prof. Akademii Duchownej we Lwowie.

19. Ks. Dr. Iwicki Witold, prałat kapituły pińskiej, dziekan w Brześciu n/Bugiem.
20. Ks. Jagłowski Antoni, rektor Seminarjum Duchownego w Łucku.
21. Ks. Juniewicz Edward, ojciec duchowny Seminarjum Duchownego w Pińsku.
22. Ks. Kaleniuk Zenon, obrz. wsch., prob. w Zarzeczcu, diec. Pińskiej.
23. Ks. Kaprański Bronisław, prob. w Horodcu, diec. pińskiej.
24. Ks. Dr. Kazimierowicz Henryk, prob. w Mielniku, diec. pińskiej.
25. Ks. Kersza Ksenofont, obrz. wsch., Mokwin pow. Kostopol.
26. Ks. Kielbassa Bronisław, kanonik kapituły pińskiej, kanclerz Kurji Biskupiej w Pińsku.
27. Ks. Komorski Alfred, Bielsk Podlaski, diec. pińskiej.
28. O. Klemens hr. Szeptycki, studyta, ihumen klasztoru w Uniowie.
29. Ks. Kowrecki Kazimierz, Dziadkowiec, diec. pińskiej.
30. Ks. Dr. Kozłowski Józef, prof. Seminarjum Duchownego w Pińsku.
31. Ks. Król Jan, Chorzów, diec. śląska.
32. Ks. Dr. Krzywicki Michał, prof. Seminarjum Duchownego w Pińsku.
33. Ks. Lubianiec Karol, kanonik kapituły wileńskiej.
34. Ks. Łaposzko Donat, prob. w Morocznie, diec. pińskiej.
35. Ks. Łomacki Kazimierz, prof. Seminarjum Duch. w Pińsku.
36. O. Łopuszański Józef O. M. I., obrz. wsch., Kodeń n/Bugiem.
37. O. Macewicz Paweł T. J., obrz. wsch., prob. kościoła po-augustjańskiego w Wilnie.
38. O. Machnicki Szczepan T. J., prowincjał OO. Jezuitów z Warszawy.
39. Ks. Mackiewicz Timofiej, obrz. wsch., w Uhrynczach, diec. pińskiej.
40. Ks. Małaczek T. J., Pińsk.
41. Ks. Marcinowski Józef, prof. Sem. Duch. w Wilnie.
42. Ks. Mąciór T., prowincjał OO. Pallotynów, Warszawa.
43. Diakon Melani, studyta, Chutory Merlińskie.
44. Ks. Micewicz Józef, kanonik kapituły pińskiej, oficjał Sądu Biskupiego w Pińsku.

45. Ks. Michalik Franciszek, Terespol n/Bugiem.
46. Ks. Miernik Władysław C. SS. R., Lwów.
47. Ks. Miłkowski Tomasz, prob. w Ochowie, diec. pińskiej.
48. Ks. Nikolski Arkadiusz, obrz. wsch., Terespol n/Bugiem.
49. O. Nikon, studyta, Zabłocie.
50. Ks. Nowicki Donat, obrz. wsch., prob. w Torokaniach, diec. pińskiej.
51. Ks. Onoszko Waław, obrz. wsch., prob. w Olpieniu, diec. Pińskiej.
52. O. Pachucki Józef T. J., rektor Kolegium OO. Jezuitów w Pińsku.
53. Ks. Pańko Platon, Mielnik n/Bugiem.
54. Ks. Dr. Pawłowski Antoni, prof. Seminarjum Duchownego w Warszawie.
55. Ks. Dr. Petrani Aleksy, wicerektor i prof. Seminarjum Duch. w Pińsku.
56. Ks. Dr. Piątkowski Waław, notariusz Kurji Biskupiej w Pińsku.
57. Brat Pius a Słobódka, kapucyn obrz. wsch. z Lubieszowa.
58. Ks. Poczopko Bolesław, obrz. wsch., prob. w Bobrowiczach, diec. pińskiej.
59. Ks. Konon Poliszko O. S. B. M., ihumen, Lwów.
60. Ks. Puzkarski Paweł, O. S. B. M., ihumen, Warszawa.
61. Ks. Radomski Bolesław, Lwów.
62. Ks. Dr. Rutkowski Michał, redaktor „Przeglądu Diecezjalnego” w Pińsku.
63. Ks. Rzewuski Piotr Tadeusz, obrz. wsch. ze Lwowa.
64. O. Schweißl Józef T. J., prof. Wschodniego Seminarjum Pap. w Dubnie.
65. Ks. Sielecki Justyn, obrz. wsch., prob. w Kośnej, diec. pińskiej.
66. Ks. Dr. Ślipyj J., rektor Akademji Duchownej we Lwowie.
67. Ks. Skruteń J. O. S. B. M., Żółkiew.
68. O. Sopuch Stanisław T. J. z Warszawy.
69. Ks. Suchwałko Adam, prob. w Janowie Poleskim, diec. pińskiej.
70. Ks. Sułkowski Michał, Kostomłoty, pow. Biała Podlaska.
71. Ks. Szczerbicki Fabjan, kanonik kapituły pińskiej, prefekt gimnazjum w Pińsku.
72. Ks. Sz wajnoch Stefan, prałat, proboszcz w Chorzowie, diec. katowickiej.

73. Ks. Dr. Świrski Ignacy, prof. U. S. B. w Wilnie.
74. Ks. Tarasiewicz Nikodem, prałat kapituły pińskiej.
75. Ks. Tomaszewski Michał, radca Kurji Biskupiej w Pińsku.
76. Ks. Tylawski Jan, obrz. wsch., prob. w Horodnie, diec. pińskiej.
77. O. Urban Jan T. J., redaktor „Oriensu“ z Krakowa.
78. Ks. Waczyński Piotr, obrz. wsch., prob. w Kuraszewie, diec. pińskiej.
79. Ks. Dr. Wasylyk Bazyli, obrz. wsch., wicerektor Seminarjum Duch. w Stanisławowie.
80. Ks. Wieliczko Bronisław, prefekt szkół powsz. w Pińsku.
81. Ks. Wielickowski Bazyli C. S. S. R., obrz. wsch. z Kowla.
82. O. Włodzimierz, kapucyn obrz. wsch. z Lubieszowa.
83. Ks. Wolski Jan, prob. w Snowie, diec. pińskiej.
84. Ks. Wyszynski Stefan, prof. Seminarjum Duchownego w Włocławku.
85. O. Zacharjasz, kapucyn, student Instytutu Wschodniego w Rzymie.
86. Ks. Zajaczkowski Ludomir, prałat J. Św., kapelan wojskowy w Pińsku.
87. O. Ząbek Antoni T. J. obrz. wsch. z Albertyna.
88. Ks. Żółtaniecki Julian, obrz. wsch., prob. w Szóstce, diec. podlaskiej.

Alumni Rzym.-Kat. Sem. Duch. we Lwowie.

89. Mościński Marjan

Alumni Seminarjum Duchownego w Pińsku.

- | | |
|--------------------------|----------------------------|
| 90. Bartuszek Józef | 102. Grobelny Władysław |
| 91. Bielawski Jan | 103. Grzybowski Antoni |
| 92. Bryczkowski Bolesław | 104. Hładowski Władysław |
| 93. Buczyński Wacław | 105. Horodeński Józef |
| 94. Ćwirko Józef | 106. Jaworski Rudolf Jan |
| 95. Chwałko Józef | 107. Jezierski Jan |
| 96. Dadas Władysław | 108. Karaluk Józef |
| 97. Dębiec Andrzej | 109. Kardasz Henryk |
| 98. Dzudzewicz Bolesław | 110. Kłopotowski Kazimierz |
| 99. Filipiak Urban subd. | 111. Kołosowski Grzegorz |
| 100. Goryn Leon | 112. Korecki Kazimierz |
| 101. Gliński Wiktor | 113. Kruhliński Justyn |

- | | |
|-------------------------------|--------------------------------|
| 114. Leusz Antoni | 125. Ryżko Stanisław subd. |
| 115. Łosowski Wacław | 126. Sabiło Franciszek |
| 116. Malec Dionizy | 127. Siekierko Władysław subd. |
| 117. Mikuczewski Józef | 128. Śmiejan Antoni |
| 118. Miłkowski Bolesław | 129. Sokołowski Michał |
| 119. Michniewicz Michał subd. | 130. Staniewicz Kazimierz |
| 120. Myślicki Józef | 131. Waszczeniuk Piotr |
| 121. Pitera Jan | 132. Wilniewicz Michał |
| 122. Piwowarski Franciszek | 133. Zgryza Andrzej subd. |
| 123. Poczykowski Jan | 134. Zieleniewski Aleksander |
| 124. Rybałtowski Kazimierz | 135. Zienkiewicz Aleksander |

Podczas czwartego zebrał się w murach Seminarjum Pińskiego liczny zastęp duchowieństwa z całej prawie Polski dla naradzania się nad urzeczywistnieniem pragnienia Zbawiciela świata, ut in omni unum sint.

Obrady rozpoczęły się 7 września 1933. O godzinie mianowicie 10 ej w kaplicy Seminarjalnej miejscowy Ordynariusz J. E. Ks. Biskup Kazimierz Bukraba odprawił mszę św. na intencje pomysłowych obrad Konferencji, i zwrócił się potem do Zebranych z zwyciężem przemówieniem. W przemówieniu tym J. E. Ks. Biskup podkreślił wielki pożytek odbywania wspólnych obrad nad sprawami Unji, a następnie przypomniał równoczesną konieczność operacji i życia obrad na fundamencie łaski, a że łaska zdobywa się ołtarz i modlitwa, przeto wezwał Obecnych do połączenia się z Nim w wspólnej modlitwie o światło niebieskie Ducha Św. Zaczęciem popłynęła do Boga błagalna prośba Veni Creator.

Po skończonym nabożeństwie i po dokonaniu zdjęć fotograficznych nastąpiło formalne otwarcie Konferencji. J. E. miejscowy Ordynariusz, przewodnicząc Konferencji, powitał w serdecznych słowach Uczestników, zebranych w wielkiej sali Seminarjum, poprosił do Prezydium wszystkich obecnych Dozwojnych Arcypasterzy, ich Ekscelencje: Metropolite Romualda Jalbrzykowskiego, następnie Wizytatora Apostolskiego Biskupa obrz. wsch. Mikołaja Czarnieckiego, Biskupa Sufragana ze Stanisławowa obrz. kat. Łatyżewskiego i Biskupa Sufragana miejscowego Karola Niemce. Następnie do Prezydium zostali również zaproszeni G. Machalski, Prowincjał O. Jezuistów z Warszawy, Ks. Dr. Słupij, Rektor Akademii Duchow-

77. Ks. Dr. Janusz...	114. Łaszcz...
78. Ks. Dr. Janusz...	115. Łaszcz...
79. Ks. Dr. Janusz...	116. Łaszcz...
80. Ks. Dr. Janusz...	117. Łaszcz...
81. Ks. Dr. Janusz...	118. Łaszcz...
82. Ks. Dr. Janusz...	119. Łaszcz...
83. Ks. Dr. Janusz...	120. Łaszcz...
84. Ks. Dr. Janusz...	121. Łaszcz...
85. Ks. Dr. Janusz...	122. Łaszcz...
86. Ks. Dr. Janusz...	123. Łaszcz...
87. Ks. Dr. Janusz...	124. Łaszcz...
88. Ks. Dr. Janusz...	125. Łaszcz...
89. Ks. Dr. Janusz...	126. Łaszcz...
90. Bartoszek Józef	102. Grubczycki Władysław
91. Białawski Jan	103. Grubczycki Antoni
92. Bryczkowski Bolesław	104. Hadowcki Władysław
93. Buczyński Wacław	105. Herberich Józef
94. Cwirko Józef	106. Jaworski Rudolf Jan
95. Chwałko Józef	107. Józefski Jan
96. Dadas Władysław	108. Karaluk Józef
97. Debiec Andrzej	109. Karasz Henryk
98. Dąbrowski Bolesław	110. Kłopotowski Kazimierz
99. Filipiak Urban subd.	111. Kolosowski Grzegorz
100. Gryn Leon	112. Kosicki Karol
101. Gurski Wiktor	113. Kubiński Józef



OTWARCIE i I POSIEDZENIE KONFERENCJI.

Po raz czwarty zebrał się w murach Seminarjum Pińskiego liczny zastęp duchowieństwa z całej prawie Polski dla naradzenia się nad urzeczywistnieniem pragnienia Zbawiciela świata, ut omnes unum sint.

Obrady rozpoczęto z rana dnia 7 września 1933. O godzinie mianowicie 10 ej w kaplicy Seminarium miejscowy Ordynariusz J. E. Ks. Biskup Kazimierz Bukraba odprawił mszę św. na intencję pomyślnych obrad Konferencji i zwrócił się potem do Zebranych z zwięzłym przemówieniem. W przemówieniu tem J. E. Ksiądz Biskup podkreślił wielki pożytek odbywania wspólnych obrad nad sprawami Unji, a następnie przypomniał równoczesną konieczność oparcia tychże obrad na fundamencie łaski; a że łaskę zdobywa się ofiarą i modlitwą, przeto wezwał Obecnych do połączenia się z Nim we wspólnej modlitwie o światło niebieskie Ducha Św. Zaczem popłynęła do Boga błagalna prośba Veni Creator.

Po skończonem nabożeństwie i po dokonaniu zdjęć fotograficznych nastąpiło formalne otwarcie Konferencji. JE. miejscowy Ordynariusz, przewodnicząc Konferencji, powitałszy w serdecznych słowach Uczestników, zebranych w wielkiej sali Seminarjum, poprosił do Prezydium wszystkich obecnych Dostojnych Arcypasterzy, Ich Eksceleńce: Metropolite Romualda Jałbrzykowskiego, następnie Wizytatora Apostolskiego Biskupa obrz. wsch. Mikołaja Czarneckiego, Biskupa Sufragana ze Stanisławowa obrz. gr. kat. Łatyszewskiego i Biskupa Sufragana miejscowego Karola Niemię. Następnie do Prezydium zostali również zaproszeni O. Machnicki, Prowincjał OO. Jezuitów z Warszawy, Ks. Dr. Ślipyj, Rektor Akademii Duchow-

nej gr.-kat. we Lwowie, Ks. Dr. Świrski, Profesor Uniwersytetu Wileńskiego, O. Dąbrowski, Rektor Seminarjum papieskiego wschodniego obrządku w Dubnie, O. Puszkarski bazylijanin i Ks. Petrani, Wicerektor miejscowego Seminarjum, a później także przybyły w drugim dniu O. Szeptycki, Protoihumen OO. Studentów. Na sekretarzy Konferencji Przewodniczący powołał Ojca Duchownego miejscowego Seminarjum Ks. Juniewicza, Ks. Profesora Kałeniuka i alumna R. J. Jaworskiego.

Z kolei Ks. Prof. Pawłowski z Warszawy wyraził życzenia dla IV-ej Konferencji od J. Em. Kardynała Kakowskiego. Ks. Profesor podkreślił fakt, że J. Em. Ksiądz Kardynał żywo interesuje się sprawą Unji. Wyrazem Jego troski o Unję jest niedawne Jego publiczne wystąpienie w jej obronie i założenie „Koła jedności katolickiej”. Wspomnił następnie Ks. Dr. Pawłowski o wielkiej stracie, jaką poniosło „Koło” przez zgon zasłużonego dlań ś. p. O. Piątkiewicza, T. J. Wspomnił i drugiego dzielnego członka tegoż „Koła” Ks. Prałata Trepkowskiego, a następnie trzeciego — tu obecnego, Biskupa Sufragana Pińskiego, Ks. Dr. Karola Niemirę. „Jego nominata na Biskupa, — mówił Ks. Dr. Pawłowski, — nie była zaszczytem dla samej tylko Warszawy, jako takiej, albo dla parafji, w której dzielnie proboszczował, lecz również i dla wspomnianego „Koła”. Mając obecnie tu w Pińsku, w tem ognisku ruchu unijnego, w osobie J. E. Ks. Niemiry tak znakomitego członka naszego „Koła”, bardziej jeszcze zadzierzgniemy węzeł jedności w pracy unijnej i, pozostając wprawdzie na „tyłach” frontu unijnego, z Pińska czerpać będziemy zasiłek i zasięgać wytyczne dla naszej pracy, odległej i wskutek tego pośredniej w zjednywaniu braci odłączonych, nie mniej jednak gorliwej i pragnącej, by rychło nastąpiło „unum ovile et unus Pastor”.

Od JE. Ks. Metropolity Szeptyckiego obrz. wsch. życzenia dla Konferencji złożył Ks. Rektor Dr. Ślipyj ze Lwowa.

Od JE. Ks. Biskupa Chomyszyna, Ordynariusza obrz. wsch. w Stanisławowie, życzenia wyraził obecny na Konferencji tamtejszy Biskup Sufragan, JE. Ks. Łatyszewski.

Następnie zostały odczytane listy i telegramy, nadesłane na ręce JE. Ks. Biskupa Bukraby z życzeniami dla IV Konferencji Unijnej w Pińsku.

JE. Ks. Biskup Henryk Przeździecki, Ordynariusz podlaski, pisał co następuje:

BISKUP
SIEDLECKI czyli PODLASKI
№ 4835.

EKSCELENCJO!

Dziękuję serdecznie za łaskawe zaproszenie na IV z rzędu Konferencję Kapłańską w sprawie Unji Kościelnej w dniach 7, 8 i 9 września r. b. w Pińsku.

Szczęśliwy jestem, że Wasza Ekscelencja w dalszym ciągu popiera dzieło niezapomnianej pamięci Biskupa Pińskiego Zygmunta Łozińskiego.

Ufam, że ten Święty Biskup błaga obecnie Chrystusa Pana, aby do jedności w Kościele Jego wrócili bracia nasi prawosławni.

Modlitwa tego niezmordowanego propagatora sprawy unji bardzo nam dopomoże w tem wielkiem dziele: „ut omnes unum sint” i aby wszyscy złączeni z Następcą Piotra przyczyniali się by było „unum ovile et unus pastor”.

Z każdej Konferencji unijnej w Pińsku wracalem podniesiony na duchu, z większym zapałem do pracy unijnej, widząc, że grono pracowników unijnych zwiększa się i że sprawa unji jest coraz lepiej rozumiana i pogłębiana.

Niestety, nad czem b. boleję, w roku obecnym nie mogę wziąć udziału w Konferencji, ponieważ już przed kiliku miesiącami terminy posiedzeń Komisji Mieszanej o świątynie i budynki kościelne zostały wyznaczone na te właśnie dni, w których ma się odbyć Konferencja w Pińsku.

Gdyby chodziło o sprawy tylko diecezjalne, na pewno byłbym w Pińsku obecny, lecz ponieważ tutaj chodzi o sprawy Kościoła w całej Rzeczypospolitej Polskiej, nie mogę terminów Komisji Mieszanej zmienić.

Nieobecny ciałem będę obecny duchem z obradującymi w Pińsku i będę błagał Boskiego Twórcę Kościoła Św. aby Konferencja w Pińsku wydała jak najobfitsze owoce dla sprawy Unji Kościelnej.

Polecając się modlitwie Waszej Ekscelencji i wszystkich obecnych na Konferencji Braci Kapłanów, pozostaję z najgłębszą czcią oddany
w Chrystusie Panu sługa i brat

† Henryk Przeździecki bp.

JE. Ks. Arcybiskup J. Nowowiejski ze swym Biskupem Sufraganem JE. Ks. Wetmańskim nadesłali z Płocka telegram następującej treści: „Uczestnikom czwartej Konferencji unijnej przesyłamy serdeczne życzenia pomyślnych obrad. Arcybiskup Nowowiejski. Biskup Wetmański“.

Prześwietna Kapituła Przemyska przez swego Prepozyta Ks. Prałata Biedę przysłała następujący telegram: „W odpowiedzi na łaskawe zaproszenie Konferencji Kapituła Przemyska Łacińska przesyła serdeczne życzenia Bożego Błogosławieństwa. Ksiądz Bieda Prepozyt“.

Życzenia od Ojca Reszetyły prowincjała OO. Bazylijanów wyraził jeden z obecnych na Konferencji Ojców tegoż Zakonu, a oprócz tego O. Reszetyło przesłał telegram: „Pereskodzenyj chorobaju ne pryjdu. Ciłym sercem bażuju Zjizdowy najkraszczykh uspichiw, proszu Boha szczyoby unijna pracia rozwywalasia po prymiru światoho Josafata.“

Następnie Ks. Prałat Zygmunt Kaczyński, Redaktor KA-P'owej pisał: „Życzę Zjazdowi unijnemu z całego serca zbożnej i owocnej pracy“.

O. Baranyk zaś przysłał telegram następującej treści: „Quarto conventui Pinski congregato salutationes plurimas vantage sincerrima dicit Hegumenus Basilianorum Baranyk“.

Teraz zabrał głos Przewodniczący i wracając do wspomnienia o O. Piątkiewiczu zaznaczył, że w uskutecznieniu tegoż ubiegł go Ks. Prof. Pawłowski w czasie przeznaczonym na odczytanie względnie ustne referowanie życzeń dla Zjazdu i wraz z życzeniami od Ks. Kardynała Kakowskiego wypowiedział życzenia od „Koła jedności katolickiej“ z dodaniem wzmianki o wybitniejszych jego członkach, a więc i o O. Piątkiewiczu.

„Imię O. Piątkiewicza, — mówił JE. Ks. Biskup Bukraba, — dzięki Jego ogromnym zasługom na polu Unji zapisało się złotemi literami w jej dziejach i pamięć o Nim przeto nie zaginie“.

Następnie na skutek inicjatywy Przewodniczącego zdecydowano wysłać depeszę hołdowniczą do Jego Świątobliwości Papieża Piusa XI, jak również i do Jego Przedstawiciela w Polsce, Ks. Arcybiskupa Marmaggi'ego.

JEm. zaś Ks. Kardynałowi Kakowskiemu i JE. Ks. Metropolicie Szeptyckiemu uchwalono wysłać podziękowania za życzenia przesłane Konferencji.

Telegram do Jego Świątobliwości Ojca Św. brzmiał następująco:

SUA SANTITA PAPA PIO XI

Citta del Vaticano.

Episcopus Ordinarius Pinscensis aliiqve Episcopi latini et orientales in Polonia, cum Clero utriusque ritus in congressu unionis Pinski hac quarta vice coadunati, Sanctitati Vestrae exprimunt sensus quam maxime obsequiosos obsecundare desiderantes in omnibus voluntati et directioni gubernatoris navis Sancti Petri, humiliterque expostulant benedictionem pro semetipsis et pro congressu ac labore unionis.

CASIMIRUS Episcopus.

Do JE. Ks. Nuncjusza depešowano, jak następuje:

EKSCELENCJA MARMAGGI

Nuncjusz Apostolski

Warszawa, ul. Szucha 12.

Excellentiae Vestrae Reverendissimae Ordinarius Pinscensis aliiqve Episcopi latini et orientales Pinski cum Clero utriusque ritus congregati in quarto iam congressu unionis mittunt debita obsequia.

CASIMIRUS Episcopus.

Poczem, stosownie do programu, Ks. Redaktor Jan Urban, T. J. wygłosił pierwszy referat.

KS. JAN URBAN T. J.

Czy jest możliwe zwołanie przez prawosławnych Soboru powszechnego?

Od lat kilkunastu od czasu do czasu obiega prasę wiadomość, że Cerkiew prawosławna gotuje się do zwołania Soboru powszechnego. W roku 1923 naradzała się nad tą sprawą w Konstantynopolu specjalna konferencja z udziałem przedstawicieli kilku cerkwi autokefalnych i nawet wyznaczono termin zwołania Soboru powszechnego na rok 1925, jako 1600-ną rocznicę pierwszego Nicejskiego soboru powszechnego. Zamierze-

nie to skutku nie osiągnęło. Później o soborze głośno mówiono w latach 1930 i 1931; odbyła się nawet nowa konferencja przygotowawcza na górze Atos, wyznaczoną została druga podobna konferencja na r. 1932, lecz ta nawet nie mogła dojść do skutku. Mimo wszystko myśl o soborze powszechnym odbywa się jeszcze chwilami choć słabo w publicystyce cerkiewnej.

Projekt soboru powszechnego — mogłoby tak się здаwać — winienby być uważany za zupełnie naturalny w Cerkwi prawosławnej. Jeśli Cerkiew wschodnia posiada samopoczucie, że ona właśnie jest prawowitym Kościołem Chrystusowym, to dlaczego by nie miała zdobyć się na uroczyste ujawnienie tego samopoczucia w postaci Soboru, uważanego przez siebie za powszechny? Zwłaszcza, skoro odrzucając prymat papieski — uważa sobory powszechne za najwyższą powagę w rzeczach wiary i karności kościelnej, czyż nie powinnyby z takich soborów uczynić, jeśli już nie permanentną instytucję, to przynajmniej częste i normalne zjawisko?

Zapewne wielu prawosławnych, zwłaszcza z pomiędzy Słowian, o których uszy obijają się słowa: „wierzę w świętą soborną i apostolską Cerkiew“, według słowiańskiego przekładu przymiotnika greckiego *katholikén* w symbolu — niepokoi i dręczy pytanie: dlaczego ta Cerkiew soborna, zatem soborowa, przestaje na siedmiu soborach powszechnych, z których ostatni odbył się w ósmym wieku? Dlaczego przez dwanaście następnych wieków nie zdobyła się na odbycie żadnego więcej zebrania, któreby, obok starożytnych soborów powszechnych, cieszyło się niezaprzeczoną powagą najwyższego trybunału w rzeczach wiary? Zrozumiała jest zatem zjawiająca się raz po raz myśl i chęć zwołania nareszcie tak długo niewidzianego i oczekiwanego soboru powszechnego.

A jednak sobór taki jakoś do skutku nie dochodzi. Dlaczego? Teologowie prawosławni, piszący — że tak powiemy — na popularny użytek, podawali parę powodów, mających objaśnić inercję pod tym względem własnego Kościoła. Racje te są niekiedy formułowane tak radykalnie, że nietylko mają objaśnić fakt niezwoływania soborów powszechnych, ale zmierzają do tego, by z tego faktu uczynić zasadę i odjąć wszelką nadzieję na nowy sobór powszechny w prawosławnej Cerkwi, pomimo, że ona jest cerkwią „soborową“.

Cerkiew prawosławna, według tego pokroju autorów, to cerkiew siedmiu soborów powszechnych, ni mniej ni więcej; siedmiu, jak siedem posiada sakramentów, jak siedem ramion posiadał świecznik biblijny. Na tych siedmiu soborach zostało wyłożone i określone wszystko, co do wiary i urzędzenia Kościoła należy; nic do tego nie można ani dodać, ani ująć i Cerkiew jest jedynie do tego powołana, aby depozytu siedmiu soborów strzec wiernie, co też rzekomo Cerkiew prawosławna czyni, podczas gdy Zachód łaciński wprowadził do wiary wiele nieznanych siedmiu soborom nowości. Niektórzy dodają, że wieki następne nie wysunęły żadnego aż tak ważnego zagadnienia, by domagano się rozstrzygnięcia aż na soborze powszechnym. Z ich rozumowania i stanowiska zdaje się wynikać, że tego rodzaju zagadnień nawet nigdy już nie będzie i być nie może. Na uwagę, że jeżeli sobór w prawosławiu uważany jest za najwyższą instancję w rzeczach wiary, za organ najwyższego nieomylnego nauczycielstwa, to winien być czemś nie archeologicznym, ale żywym, wciąż, lub przynajmniej dość często dla szukających prawdy dostępnym, odpowiadają ci autorowie, że stare sobory powszechne żyją w swoich dekretach i przez nie Kościołem rządzą i wiarą kierują.

Trzeba przyznać, że powyższe objaśnienia nie są przytaczane przez teologów i kanonistów prawosławnych jakiej takiej marki. Tak znakomici teologowie prawosławni, jak metropolita *Makary Bułgakow*, jak *Filaret Gumilewskij*, jak biskup *Sylwester Malewanskij*, wcale nie rozpatrują w swoich Dogmatykach zagadnienia czy ósmy sobór powszechny i następne byłyby zasadniczo możliwe; pośrednio, z tego, co sądzą o prawosławnej Cerkwi, którą uważają za prawdziwy Kościół Chrystusowy, możnaby wnioskować, że zasadniczej niemożliwości zwołania nowego soboru powszechnego nie widzą.

Niektórzy autorowie wyraźnie wyznają, że Cerkiew prawosławna, zasadniczo rzecz biorąc, może zwołać i odbyć nowy sobór powszechny, tylko nie widzą konieczności takiego soboru. Tak np. cytowany Makary, zastanawiając się nad tem, które z istniejących wyznań chrześcijańskich jest prawdziwym Kościołem Chrystusowym, wypowiada zdanie, że kwestję rozstrzygnąć miałby całkowite prawo sobór powszechny, gdyby umyślnie w tym celu został zwołany, dodaje jednak, że niema potrzeby uciekania się do tego środka. Przecież nowy sobór



musiały być zgodny z poprzednimi, a tamte stare sobory dostarczają dosyć kryteriów do osądzenia, który Kościół jest prawdziwy. Naprz. Sobory III, VI i ósmy (Focjański — zgadza się przeto Makary nawet na liczbę ośmiu soborów!) zabroniły zmieniać symbol wiary lub dodawać coś do niego, zatem Kościół rzymski już tem samem dowodzi swojej nieprawowierności, że dodał do symbolu *filioque*. Nowy sobór zatem, zdaniem Makarego, jest niepotrzebny nawet dla rozstrzygnięcia tak kapitalnego sporu jak ten, gdzie się znajduje prawdziwy Kościół: we wschodnim prawosławiu czy w katolicyzmie rzymskim.¹⁾

Inni autorzy, nie sądząc, by sobór powszechny był zbędny w naszych czasach, owszem zaznaczając, że miałby on wiele do rozpatrzenia i zdecydowania, chociażby np. kwestję stosunku prawosławia do wyznań zachodnich, rezygnują jednak z myśli rychłego zwołania soboru powszechnego z powodu trudności zewnętrznych. Biskup jamburski *Sergjusz* pisał w r. 1904: „Nie można mieć soboru powszechnego... ponieważ zewnętrzne warunki, w których Kościół znajduje się obecnie, całkowicie przeszkadzają takiemu uroczystemu ujawnieniu życia i powagi Kościoła. Sobór jest obecnie *praktycznie* niemożliwy, jak niemożliwym był w czasach prześladowań.“²⁾ Podobnież zapatruje się kanonista rosyjski *Paulow* i inni.

Przytaczane bywają i powody konkretne tej praktycznej niemożliwości zwołania soboru powszechnego. Są nimi: i upadek wiary i nateżenia życia religijnego, potrzebnych do takiej uroczystej manifestacji, jaką powinien być sobór powszechny, — i rozbitcie prawosławia na kościoły miejscowe, często pozostające ze sobą w sporach narodowościowych, — i wreszcie presja na cerkwie ze strony politycznych czynników, które nie pozwolą na ujawnienie się istic swobodnego głosu Kościoła. Kiedy w latach 1923 i 1924 patriarchat konstantynopolski lansował myśl soboru powszechnego, a biskupi cerkwi rosyjskiej, pozostający na emigracji wypowiedzieli się przeciw temu projektowi, jeden z biskupów obediencji karłowickiej, chociaż z przeciwnego krańca świata, mianowicie *Metodjusz* z Charbina w Man-

1) Wwiedzenie w Prawosławnoje Bogosłowje. Wyd. 3, St. Petersburg, 1863, str. 425 i nast.

2) Starokatolickie czasopismo: Revue internationale de Théologie r. 1904.

dżurji, pisał, że sobór powszechny jest niemożliwy, ponieważ ludzie współcześni nie posiadają owej mistycznej intuicji w sprawach Bożych, jaką posiadali bogonośni ojcowie pierwszych siedmiu soborów, i tak kończył: „Wszelkiej myśli zwołania projektowanego soboru w charakterze powszechnego przeciwstawiam się, uważając taką myśl za zuchwałą i bezbożną, za plód umysłów nie mających nic do roboty i nieprzyzwoitych nowatorów kościelnych.“¹⁾

Spokojnie zbędność i niemożliwość soboru stwierdza ukraiński prawosławny pisarz, prof. *Al. Łotocki*. „Dzieje Kościoła prawosławnego — pisze on — znają siedem soborów, obejmujących przedstawicieli całego Kościoła — siedem soborów powszechnych. Od lat przeszło tysiąca sobory powszechne Kościoła prawosławnego nie są zwoływane, lecz tak się stało nie dla zasadniczej kanonicznej niemożliwości zwołania nowego soboru powszechnego. Okoliczności faktyczne w kościele prawosławnym składały się w ten sposób, że zwołanie soboru powszechnego było bądź zbędne, bądź też niemożliwe.“²⁾

Zaiste przytoczone powody niemożliwości zwołania soboru są nader poważne i niewątpliwie niezmyślane, lecz całkiem realne. Pomijając już ów brak „intuicji mistycznej“, który wytykał *Metodjusz* z Charbina, niewątpliwie są antagonizmy między cerkwiemi prawosławnymi — dość wspomnieć Greków i Bułgarów — i zależność tychże cerkwi od polityki ziemskiej, i rozbitcie największej cerkwi, rosyjskiej, na szereg niezależnych i nawzajem wyklinających się organizacyj tak w samej Rosji, jak i na emigracji. Są to — powtarzamy — trudności rzeczyste i zapewne o nie rozbije się każdy projekt soboru wszystkich cerkwi prawosławnych. Lecz, wysuwając te trudności, czy nie spostrzegają się prawosławni pisarze jak fatalny wyrok sąd o Cerkwi, którą uważają za prawdziwy Kościół Chrystusowy? Więc wewnętrzny jej upadek, obniżenie duchy, rozstrój organizacyjny, wreszcie bierność i niemoc wobec zewnętrznych czynników i zależność od państw są w prawosławiu aż tak wielkie, iż uniemożliwiają urzeczywistnienie tej instytucji, która teoretycznie uważana jest za jedyną najwyższą powagę do rozstrzygania wszystkich dojrzałych i palących kwestyj? Ale czy w takim razie nie trzeba powiedzieć jednego z dwójga:

1) Cyt. w *Orientalia Christiana*, N. 15, str. 130 ss.

2) *Autokefalja*. Warszawa 1932, str. 16.

albo że sobory powszechne nie posiadają w Kościele tego znaczenia, jakie im przypisuje w teorii dogmatyka prawosławna, albo też, że siły wrogie, jakieś bramy piekielne, przemogły Kościół Chrystusowy i sparaliżowały tę pełnię życia, jakie wenił Chrystus?

Teologowie tak tłumaczący niemożliwość zwołania soboru powszechnego zdradzają obawę, że zwołany ewentualnie sobór nietylko nie usunąłby trapiących prawosławie bolączek i niemocy, ale ujawniłby je wyraźniej przed całym światem, Cerkiew prawosławną bardziejby skompromitował, i może grubtowniej, niż to jest obecnie, rozbił.

Ale projekt zwołania soboru powszechnego napotyka w prawosławiu na jeszcze jedną, bardziej od tamtych zasadniczą, trudność. Jest nią nurtujące w wielu umysłach przekonanie, że prawosławie wschodnie nie stanowi całego Kościoła Chrystusowego, lecz tylko jedną jego część, że zatem sobór, chociażby odbyty z udziałem wszystkich autokefalicznych cerkwi wschodnich, nie mógłby rościć pretensji do miana soboru powszechnego.

Rozmaicie ta teoria bywała uzasadniana. W Bizancjum średniowiecznym rozszerzoną była teoria tak zw. pentarchji, według której Kościół Chrystusa rządzony jest przez pięciu patriarchów, wśród których pierwsze miejsce zajmuje biskup rzymski. Bez udziału tedy Rzymu nie jest możliwą żadna decyzja, któraby miała powszechne i wiążące dla całego Kościoła znaczenie. Jakkolwiek, zdaniem niektórych greckich teologów, Rzymski patriarchat dopuściwszy się herezji i z powodu swych zakusów do panowania nad całym Kościołem, odpadł od prawosławia i pentarchja zamieniła się na tetrarchję; jakkolwiek, zdaniem innych teologów, pierwszeństwo honorowe między biskupami świata z biskupa Rzymu starego przeszło na patriarchę Konstantynopola, Rzymu nowego; jakkolwiek, według trzecich, teologów rosyjskich, miejsce odpadłego od jedności kościelnej Rzymu pierwszego zajęła Moskwa, Rzym trzeci, uzupełniając tym sposobem zdekompletowaną pentarchję; jakkolwiek wreszcie utworzono jeszcze kilka innych narodowych patriarchatów, — pomimo to wszystko utrzymywało się wśród Greków przekonanie, że bez udziału Rzymu i podległego mu Kościoła zachodniego sobór powszechny nie jest możliwy. Ci i owi taki charakter usiłowali nadać soborowi,

odbytemu w Carogrodzie za patriarchy Focjusza r. 879-880, lub soborom, odbywanym w XIV wieku w sprawie nauki hezychastów, to jednak zdanie nie przyjęło się powszechnie i sobory owe uważane są za lokalne; natomiast greccy zwolennicy unji w XV wieku za ósmy sobór powszechny poczytywali Sobór Florencki, jako odbyty wspólnie przez przedstawicieli Kościołów zachodniego i wschodniego. U Greków, pomimo całej ich nienawiści do Łacinników, nigdy nie zyskało powszechnego przyjęcia przekonanie, — chociaż może przeważające — że zachodnie łacińskie chrześcijaństwo znajduje się poza Kościołem Chrystusowym i że w sprawie zwołania soboru powszechnego można się na Zachód nie oglądać. Wśród Greków Kościół łaciński, pomimo istniejącej schizmy, uważał za należący do Kościoła powszechnego polemista *Nilus Kabasilas* († 1363), a jeszcze w r. 1862 patriarcha Konstantynopola *Joachim II* w piśmie synodalnym, podpisanem przez wszystkich należących do patriarchatu metropolitów, nazywał Kościoły zachodnie siostrami wschodniego i częścią tejże powszechności katolickiej.¹⁾ Jeżeli dzisiaj następcy Joachima II, Melecjusz IV czy Focjusz II, są innego zdania i zamierzają sobór powszechny zaaranżować bez udziału Rzymu, to mogą się na to narazić, że taki sobór zostanie odrzucony przez jakąś część wiernych czy nawet hierarchji właśnie w imię tradycji, która uważała zwołanie takiego soboru za niemożliwość.

Jeszcze wyraźniej, niż u Greków, zdanie o niemożliwości Soboru powszechnego bez udziału Rzymu występuje u wielu poważnych teologów i historyków Rosjan. W myśl nauki o pentarchji tak pisze znakomity historyk Kościoła *A. Lebediew*: „Patriarcha rzymski odłączył się od związku z Kościołem wschodnim,” a „bez zgody wszystkich (t. j. pięciu) patriarchów sobór powszechny jest niemożliwy, — tak sądził Kościół w starożytności... nie może być sobór powszechny ani na Wschodzie ani na Zachodzie”.²⁾ I konkluduje: „Schizma między patriarchami położyła koniec soborom powszechnym.”

Podobne zdanie utrzymywane było i niezależnie od teorii pentarchji. Byli teologowie, którzy podtrzymywali tezę, że po schizmie między Wschodem a Zachodem żaden z obu tych Kościołów nie jest całkowitym Kościołem Chrystusowym, lecz

1) Zob. Jugie, *Theologia Dogmatica christianorum Orient.*, IV, 343.

2) *Duchowienstwo drewniej wsielenskoj Cerkwi*, st. 245, 246.

oba są tylko częściami mistycznego Ciała Chrystusowego, jeden, Kościół wschodni, częścią całkowicie zdrową i „czysto prawdziwą” jak się jeden z nich wyrażał, drugi, Kościół zachodni — częścią chorą, „nie czysto prawdziwą”, ale mimo to rzeczywistą częścią. Taki pogląd wypowiedział słynny autor katechizmu rosyjskiego, metropolita moskiewski *Filaret Drozdow* w „DIALOGACH między poszukującym a przekonującym”¹⁾; podobnie zapatrywał się antykatolicki polemista *Murawjow* w swoim „Słowie Prawosławia katolickiego do katolicyzmu rzymskiego”, — dalej metropolita kijowski, *Plato Gorodeckij*, słynny z porównania Kościołów wschodniego i zachodniego do sióstr rodzonych pokłóconych ze sobą, którym sama bliskość jest przeszkodą do pojednania się, i z powiedzenia, że przegródki, jakie dzielą prawosławnych i katolików nie dosięgają nieba. Podzielał to zdanie arcybiskup mohylewski Anatol Martynowski, piszący pod pseudonimem *Abdjasza Wostokowa*. W związku z takim zapatrywaniem na rozciągłość Kościoła musieli widzieć, że sama prawosławna jego część nie ma prawa odbycia soboru, któryby mogła uważać za powszechny. Murawjow czynił zarzut Kościołowi zachodniemu, że ten, odbywane u siebie bez udziału Wschodu synody ośmiela się uważać za sobory powszechne.

Zdanie o przynależności Kościoła zachodniego do Kościoła powszechnego, pomimo schizmy między nimi, znalazło nowych obrońców w ostatnich dziesiątkach lat XIX stulecia, kiedy starokatolicy, wyłączeni z Kościoła rzymskiego, by wyjść z izolacji w jaką wpadli, poczęli zwracać oczy ku wschodniemu prawosławiu. Podobny flirt odbywał się także między pewnym odłamem anglikanizmu a prawosławiem rosyjskim. Jedni i drudzy, starokatolicy i anglikanie, zabiegali o nawiązanie bliższych stosunków z Kościołem wschodnim, ale żądali od tego ostatniego prostego uznania ich prawowierności bez obowiązku wyrzekania się czegokolwiek ze swojej nauki. Między innymi punktami bronili nauki o pochodzeniu Ducha Św. i od Syna, nauki, którą, jak wiemy, metropolita Makary uważał za nieomyślnie znamię heterodoksji Kościoła Zachodniego, zwalniające od dalszych dochodzeń który Kościół jest prawdziwym Kościołem Chrystusowym. Zabiegi anglikanów i starokatolików znalazły wielu popleczników wśród Rosjan, którzy też w unji

1) St. Petersburg 1815, str. 61.

z temi społecznościami widzieli nietylko częściową realizację owej nostalgji po utracie jedności, jaką odczuwa świat chrześcijański, ale zarazem konkurencję Rzymowi i paraliżowanie zabiegów Stolicy rzymskiej, dążącej do zjednoczenia wszystkich na zasadzie uznania prymatu papieskiego, co dla Rosjan wydawało się rzeczą nie do przyjęcia. Idąc więc jak najbardziej na rękę anglikanom i starokatolikom, zgadzali się ci teologowie pozostawić im nawet *filioque* w charakterze nie dogmatu obowiązującego, ale wolnej opinji teologicznej, *teologumenonu*, jak ją nazwał zdaje się *Bołotow*. Wyraźnie też traktowali wyznania te, jako części Kościoła powszechnego, których przynależność do niego byłaby tylko stwierdzona, nie przywrócona, przez akt unji z wschodniem prawosławiem.

Oczywiście, zwolennicy tego poglądu musieli rozumieć także, że uznając za części Kościoła powszechnego te późniejsze formacje kościelne, które się odłączyły od Kościoła rzymskiego, uznają tem samem i przynależność tego ostatniego do powszechności katolickiej. Rzeczywiście nie cofnęli się przed tą konsekwencją i tę przynależność wyraźnie stwierdzali, to zaś prowadziło do innego nieuchronnego wniosku, mianowicie, że żaden sobór, odbyty bez udziału katolicyzmu rzymskiego, nie mógłby być uważany za sobór powszechny. Kiedy *Wł. Sołowiew* czynił ogółowi teologów rosyjskich zarzut, że wykluczają Kościół rzymski z liczby Kościołów partykularnych, składających się na Kościół powszechny, teolog charkowski, *T. Stojanow*, wystąpił w obronie jakoby krzywdzonej tym zarzutem rosyjskiej teologii, dowodząc że owszem uważa ona i katolików za należących do całości Chrystusowego Kościoła.¹⁾

Z teologów rosyjskich najgorliwiej przez szereg lat bronił tej tezy protojerej *P. Swietłow*, profesor przed wojną na katedrze teologii w uniwersytecie kijowskim. Pisarz wielce płodny i oryginalny, był on gorącym zwolennikiem ułatwienia anglikanom i starokatolikom unji z prawosławiem, owszem pragnął objąć tą unją także katolików rzymskich i protestantów. Według niego — w przeciwieństwie do zdania metropolity Makarego — „herezja wyznań zachodnich nie została stwierdzona i nie może być autorytatywnie stwierdzona inaczej, niż przez Sobór powszechny”, bo „jedyną legalną i autorytatywną

1) W czasopiśmie Wiera i Rozum, 1885.

instancją mogącą rozstrzygnąć spór między Kościołami może być tylko wyraźny głos Kościoła na Soborze powszechnym.¹⁾ Dopóki taki głos nie uzna Kościołów zachodnich za hereetyckie, pozostają one częściami Kościoła Chrystusowego, i bez ich udziału Sobór iście powszechny odbyć się nie może. Świetłow wpadł tu w koło błędne, bo do ewentualnego potępienia katolików, wzgl. protestantów, żąda soboru z udziałem właśnie tychże katolików i protestantów. Nie zauważa, iż ich udział w Soborze w każdym razie nie dopuściłby do ich potępienia, a gdyby się z soboru wycofali, to ich nieobecność pozbawiłaby go znamienia powszechności i konsekwentnie prawa decydowania o prawowierności lub nieprawowierności nieobecnych. Ale mniejsza o tę niekonsekwencję prot. Świetłowa; stwierdzamy tutaj tylko, że według niego sami prawosławni wschodni nie są zdolni do odbycia soboru powszechnego. Wynika też z tego zdania, że o soborze powszechnym nie może być mowy, dopóki wrogie dziś sobie wyznania chrześcijańskie nie połączą się i nie przywrócą jedności kościelnej, lecz jak się to może dokonać, stojąc na wyznawanej przez prawosławnych zasadzie soborowości, według której jedynie Sobór powszechny może rozstrzygnąć po której z niegodnych dziś części Kościoła stoi słuszność? A bez takiej decyzji jakżeby się miało dokonać zjednoczenie? Na platformie jakiej nauki: katolickiej, prawosławnej czy protestanckiej? Jak widzimy, zwolennicy zasady soborów, jako jedynej instancji najwyższej w Kościele, a zarazem broniący tezy o przynależności do Kościoła wszystkich wyznań chrześcijańskich, zabłąkali się w ślepią ulicę, z której nie znajdują wyjścia.

Podobnego zdania, jak Świetłow, bronił generał *Kiriejew*, w teologii dyletant, ale gorący adwokat sprawy przyjęcia starokatolików i anglikanów do jedności z Kościołem prawosławnym. Zarówno on, jak Świetłow, powoływali się na powagę metropolitów Filareta, Platona, na Stojanowa i innych starszych pisarzy.

Prawda, że tezy Świetłowa i jego kombatantów napotkały także na żywy sprzeciw innych rosyjskich pisarzy. Zwalczali ich cytowany już wyżej biskup *Sergjusz jamburski*, prof. *Gusiew* z Kazania, *Kierenski* i *Bogdaszewski* z Kijowa, kanonista *Zaozierski*, polemista *Bielajew* i inni. Historyk Soborów i teoretyk

1) *Christianskoje Wierouczenie*, Kijów 1910, str. 252, 253, 255 i *Gdzie Wsielenskaja Cerkow?* 1905.

„soborowości“ jako zasady ustrojowej Cerkwi prawosławnej, *P. Łapin*, naszemu zagadnieniu poświęcił obszerny rozdział swojej książki o Soborze.¹⁾ Polemizuje on ze zdaniem jakoby Kościół rzymski, po rozdziale Kościołów, nie przestał być częścią Kościoła powszechnego. Zdaniem Łapina, swoiście komentującego nazwę „katolicki“, powszechnym obecnie i całym Kościołem po rozdziale jest tylko ten Kościół, który zachował cechy Kościoła, wyrażone w symbolu nicejsko-carogrodzkim i *nie był winien rozdziału*, a takim właśnie, według autora, jest tylko Cerkiew wschodnia. Z tego uproszczonego sylogizmu wynika też, że sobór powszechny w prawosławnej Cerkwi jest zasadniczo możliwy i może być tylko kwestja o jego potrzebie lub zbędności, jakoteż o praktycznych przeszkodach w zwołaniu.²⁾

Pewnej syntezy tych zapatrywań dokonał protojerej *Malinowski* w swojej obszernej Teologii Dogmatycznej, która bezpośrednio przed wojną cieszyła się jako podręcznik szerokim rozpowszechnieniem. Występuje on kategorycznie przeciwko zdaniu jakoby sama Cerkiew prawosławna nie była uprawniona do celebrowania soborów prawosławnych. Według niego, „wszystkie istotne właściwości prawdziwego Kościoła, po rozdziale Kościołów, zachował jedynie Kościół wschodni. Nie pozostający z nim w jedności znajdują się poza Kościołem powszechnym“. Zatem „jeżeli Kościół powszechny, po rozdziale świata chrześcijańskiego, stanowi zespół prawosławnych autokefalicznych cerkwi Wschodu, to rozumie się i sobór powszechny zarówno z dogmatycznego jak i kanonicznego punktu widzenia jest możliwy pomimo istniejącego rozdziału między Wschodem i Zachodem. Sobór ten mogliby utworzyć przedstawiciele wszystkich autokefalicznych cerkwi Wschodu“.³⁾ Malinowski na poparcie swego zdania powołuje się na patriarchę ekumenicznego *Grzegorza VI*, który wraz ze swoim Synodem Konstantynopolańskim w r. 1868 zwracał się do innych cerkwi autokefalicznych z propozycją zwołania Soboru powszechnego dla osądzenia i potępienia schizmy bułgarskiej. Z pisarzy rosyjskich Malinowski powołuje się na znanych nam już Zaozierskiego, Bielajewa, biskupa *Sergjusza*, *Łapina* i *Gusiewa*.

1) Sobór kak wysszij organ cerkownej „własti. Kazań 1909.

2) Dzieło cyt. st. 181-215.

3) *Prawosławnoje Dogmaticzeskoje Bogosłowje*. T. III, str. 563-565. *Sergjew Posad* 1909.

Polemika między obu obozami trwała całe lata, nie doprowadzając do przekonania jednej strony przez drugą. Przerwała ją wielka wojna światowa, a po niej rewolucja, rozbięcie Cerkwi rosyjskiej i upadek w niej teologii i publicystyki prawosławnej. W tej właśnie rozbieżności poglądów prawosławnych uczonych na rozciągłość Kościoła tkwi, naszym zdaniem, najgłębsza praktyczna przeszkoda w zwołaniu soboru, który miałby być Soborem powszechnym. Dlatego, gdy jedni podnoszą wołania o taki sobór, drudzy, chociaż zasadniczo uznają jego możliwość, instynktownie się go boją i zwołanie jego uniemożliwiają, najczęściej pokrywając swoje obawy taktycznymi wymówkami.

To się datuje nie od wczoraj. Kiedy w r. 1868 patriarchat konstantynopolski, jak już była mowa, wystąpił z propozycją soboru powszechnego dla rozpatrywania schizmy Bułgarów, synod rosyjski, popierający właśnie Bułgarów w ich narodowych rewindykacjach, odpowiedział patriarchasze ekumenicznemu, że w danym razie nie uważa soboru za wskazany. Patriarcha carogrodzki wyklął w r. 1872 na własną rękę Bułgarów, jako odszczepieńców i zwolenników herezji, nazwanej przezeń „filetyzmem“, tej jednak klątwy nie uznała Cerkiew rosyjska, a wzaz z nią niektóre inne autokefaliczne, nadal pozostając aż dotąd w bratnich stosunkach z wyklętymi. W r. 1902 patriarcha *Joachim III* rozpiisał do cerkwi autokefalicznych ankietę czy nie byłoby rzeczą wskazaną zbieranie się perjodyczne przedstawicieli wszystkich tych cerkwi dla rozpatrywania wspólnych aktualnych spraw. Nie chodziło tu nawet o sobór, ale o skromne konferencje. Niektóre autokefalie, jak Aleksandryja i Cypr, nawet nie dały żadnej odpowiedzi, a inne odpowiedziały, że nie widzą potrzeby proponowanych zjazdów. Na propozycję patriarchy *Melecjusza IV* z r. 1923 co do soboru powszechnego Antjochja i Jerozolima odpowiedziały, iż im się ten projekt nie podoba i udziału w przedwstępnej konferencji nie wzięły. Bułgarzy, oczywiście, nawet nie byli na nią zaproszeni. Kiedy na owej konferencji ustalono miejsce i czas zwołania Soboru (r. 1925), Jerozolima i Aleksandryja wystąpiły z innym wnioskiem i ostatecznie sobór do skutku nie doszedł. Protestowała przeciwko niemu także emigracyjna Cerkiew rosyjska, jak już powyżej zaznaczyliśmy. Ostatniej próbie przed kilku laty zwołania soboru przeciwstawili się Serbowie, wyraźnie w ostatnich czasach

aspirujący do pewnej hegemonji w szeregu cerkwi autokefalicznych. Patriarchat ekumeniczny, skurczony dzisiaj nieledwie do terytorjum Stambułu i jego przedmieść, jakkolwiek dąży do roli pewnego rodzaju papieżstwa w świecie prawosławnym, traci coraz bardziej powagę wśród cerkwi „siostrzanych“. I zapewne nawoływania jego do soboru powszechnego, który miałby się odbyć pod jego przewodnictwem, nie wielki będą wzbudzały entuzjazm, raczej krytyki i sprzeciwu.

Ostatnia próba zwołania soboru powszechnego, zainicjowana przez patriarchę *Focjusza II*, wywołała ze strony rosyjskiej publikację, która zasługuje na osobną wzmiankę. Mamy na myśli książkę profesora prawosławnego Instytutu teologicznego w Paryżu, *A. W. Kartaszowa* p. t. „Na drodze ku soborowi powszechnemu”.¹⁾ Kartaszow, wybitny pisarz wśród rosyjskiej emigracji, brał udział w latach 1917-1918 w soborze moskiewskim, bodaj jako minister kultu w przejściowym czasie kierieńskiego. Stanowisko Kartaszowa wobec propozycji soboru powszechnego, możnaby określić słowami: i chciałby i boi się. W przeciwieństwie do wielu optymistycznie patrzących konserwatystów swojej Cerkwi, nie widzących potrzeby soboru powszechnego jakoby z powodu nie istnienia takich zagadnień, któreby wymagały soborowego rozstrzygnięcia, Kartaszow wylicza cały szereg takich zagadnień, które wysuwają nowe czasy i nowe stosunki. Kartaszow jest zwolennikiem twórczości dogmatycznej i życiowej Kościoła, a nie samego tylko konserwowania tego co przekazała przeszłość. Sobór powszechny, jego zdaniem, miałby nad czem radzić. A jednak Kartaszow objawia obawę i niechęć do podjętej myśli zwołania takiego soboru. Podnosi on nawet usuwaną nieco w ostatnich czasach tezę o niemożliwości odbycia prawdziwie powszechnego Soboru bez udziału Kościołów zachodnich; potem czyniąc niejaki ustępstwo zwolennikom zwołania soboru, dopuszcza zasadniczo możliwość nazwania soborem powszechnym soboru złożonego z przedstawicielstw samych tylko wschodnich prawosławnych cerkwi, ale twierdzi, że byłaby to „powszechność” jakiejś niższej kategorii od powszechności starożytnych soborów, powszechność, którą chętnie przyznaje także soborom odbytym na Zachodzie po rozdzieleniu Kościołów. Byłby to sobór powszechny, obowiązujący wszakże tylko samych prawosławnych, jak sobory powszechne zachodnie obowiązują tylko rzymskich katolików.

1) Na putiach k Wsielenskomu Soboru. Paryż, YMCA—Press. 1932.

Lecz nawet przeciwko takiemu „wszechprawosławnemu” soborowi wysuwa wiele zastrzeżeń. Czy jest do pomyslenia taki sobór bez udziału Cerkwi rosyjskiej, która sama jedna liczy dwa razy tyle wyznawców, co wszystkie inne autokefaliczne cerkwie razem wzięte? A jeśli nie, to kto mógłby ją na takim soborze reprezentować? Czy jakaś delegacja wysłana za wiedzą i przyzwoleniem władzy sowieckiej, lecz co byłby wart głos Cerkwi, przepuszczony przez taką bezbożną cenzurę? Czy jakiś odłam Cerkwi emigracyjnej mógłby sobie przywłaszczyć prawo reprezentowania tej Cerkwi, od której się już oderwał i z którą stracił życiowy kontakt? Kartaszow tedy obawia się, że wszelki głos, jakiby imieniem Cerkwi rosyjskiej był dany na soborze, byłby albo głosem samozwańczym albo fałszywym i raczej prosi Boga o odwrócenie tego nieszczęścia, jakim byłaby reprezentacja Rosji na proponowanym soborze. Co najwyżej dopuszcza możliwość obecności na nim Rosjan w charakterze obserwatorów. Taki sobór, bez czynnego udziału Rosjan odbyty, nie mógłby i nie powinien wydawać orzeczeń i dekretów, któreby wiązały także Cerkiew rosyjską, chyba że ta, wyzwoliwszy się kiedyś z pod jarzma bolszewickiego, sama je zaakceptuje.

Inną trudność przeciwko soborowi widzi Kartaszow w dzisiejszym rozbiciu i antagonizmach między cerkwiami lokalnymi, antagonizmach nacjonalistycznej i politycznej natury, a także w braku centrum, około którego prawosławie skupiałoby się, nie wpadając w krańcowość papieskiego absolutyzmu. Doradza stworzenie, raczej wzmocnienie takiego centrum w postaci patriarchy ekumenicznego, ale wzmocnienie to winno dokonać się stopniowo przez zacieśnianie coraz większe stosunków wzajemnych, zanim się zabierze do soboru wszechprawosławnego. Dalej Kartaszow jest ideowym uczniem Chomiakowa i jako taki gorącym wyznawcą „soborowości” Cerkwi rozumianej nie w tym sensie, by zaraz dążyć do soborów powszechnych, lecz by tworzyć życie cerkiewne na podstawach soborowości najpierw w kościołach lokalnych. Zdaniem Kartaszowa, głoszona w teorii soborowość, w praktyce prawie nie istnieje, zastąpiona przez „klerykalną biurokrację”. Trzeba się dopiero uprawiać niejako w soborowość u siebie, zanim się puści na soborowość powszechną, „wo wsielenskoje pławanie”. Co tu gadać — mówi Kartaszow — o soborze powszechnym,

jeśli cerkwie autokefaliczne, jak w Polsce i gdzie indziej nie mogą się jakoś zdobyć na mniejsze soborczyki miejscowe!

Nareszcie, jako zwolennik soborowości integralnej, Kartaszow uznając z jednej strony obowiązkowość uchwał, z drugiej strony czyni je ostatecznie zależnymi od recepcji przez „całe ciało Kościoła”, to znaczy od dobrej woli masy duchowieństwa i wierzących. Lecz ta teza bardzo osłabia jeśli nie zabija nadziei, jaką ktoś pokładałby w soborze, jako w panaceum na wszelkie niedomagania prawosławia. Czy bowiem teza ta nie upoważnia różnego rodzaju demagogów i malkontentów, których nigdy i nigdzie, a zwłaszcza w czasach naszych nie brak, do czynienia siebie właśnie prowodyrami owego „ciała”, narodu, jakiemu rzekomo przysługuje prawo recepcji lub odrzucenia soboru? To, co nastąpiło po ostatnim soborze moskiewskim, rozpadnięcie się Cerkwi rosyjskiej na kilka odłamów, jest nie tylko dziełem polityki sowieckiej, ale i naturalnym następstwem tych prądów, jakie się na owym soborze ujawniły, i owocem owej teorii soborowości, jaką tam na wszystkie sposoby komentowano.

Kończymy. Widzieliśmy na jakie trudności ideowe i praktyczne natrafiają w prawosławiu wszystkie pomysły zwołania soboru powszechnego. Niema poprostu żadnych widoków, by taki sobór doszedł do skutku. A jeśliby nawet doszedł, to czy będzie uznany przez wszystkich jako powszechny, jako najwyższa w rzeczach wiary instancja, skoro istnieją wcale wielkie powagi, które zgóry odsadzają tego rodzaju sobory od godności „powszechnych”, a niema żadnego autorytetu, któryby ten spór najpierw mógł rozstrzygnąć? Sobór, któryby się chciał ogłosić jako powszechny, jako obowiązujący wszystkie odłamy chrześcijaństwa, pomijając że będzie zignorowany przez Kościół zachodni, czy nie wywoła w łonie samego prawosławia nowej schizmy, zwłaszcza jeśli się weźmie pod uwagę wysuwaną przez teologów szkoły Chomiakowa teorię recepcji soborów przez ciało — Kościół, t. j. przez sam lud wierzący?

Jak widzimy, prawosławie w swojej nauce o soborach uwikłało się w sieć sprzeczności, z których wywikłać się nie zdoła, bo te sprzeczności dotyczą samegoż organu, do którego rzekomo należy wszelkie w Kościele przeciwieństwa wygładzać i rozwiązywać. I prawosławie wskutek tego albo skazane jest na bezmyślność, milczenie i beczynność, albo, skoro zaczyna

myśleć, dyskutować, działać, fatalistycznie tworzy nowe schizmy, powiększa istniejący chaos. Jest to jednak zrozumiałe, bo dom, budowany nie na opoce, ale na ruchomym piasku, musi chylić się do upadku i rozsypywać w gruzy. I jeśli z lekcji, jakich prawosławiu udziela historia, nie chce ono wyciągnąć należytego wniosku, to zaiste godne jest politowania.

Dyskusja.

O. Skruteń, OSBM. zaznacza, że prelegent pominął niestety koncepcję *ukraińskiej* prawosławnej Cerkwi, o której dowiedzieć się można z prac Ogijenka, Bidnowa, Łotockiego, Zajikina, Riczyńskiego.

Ks. Dr. Ślipyj podnosi przejrzystość wykładu Ks. Urbana. W sprawie specjalności ukraińskich, prelegent pominął dążenia Metropolity Ruckiego do stworzenia patriarchyatu w Kijowie, a także katolickie dążenia nie tylko przed Focjuszem, ale i później za Jarosława Mądrego i Izjasłowa II, jakie objawiły się w postawieniu niezależnych od Corogrodu kijowskich metropolitów Hilarjona i Klemensa Smolatycza. Co się tyczy poglądu na niemożliwość soboru uważa, że z katolickiej strony można zająć przychylnie stanowisko co do zwołania ogólnego soboru prawosławnego, który jednak wobec teraźniejszych przeszkód będzie przedmiotem dalekiej przyszłości.

O. Urban, T. J. odpowiada: „Zarzuty O. Skrutenia są dla mnie niezrozumiałe. Odczyt mój nie stawiał sobie za cel przytaczania wszystkich pisarzy wszystkich narodowości, piszących o danej kwestji, tylko wykazania, że w sprawie możliwości zwołania soboru powszechnego istnieją wśród samychże prawosławnych rozbieżne zdania, i to w odczycie zostało osiągnięte. Powtóre to, co O. Skruteń mówił o zapatrywaniach teologów ukraińskich, odnosi się do innej kwestji, mianowicie do kwestji soborowości, jako zasady ustrojowej Kościoła, a nie wprost do pytania, jakie jest tematem mojego odczytu. Co do tego pytania, to nie natrafiłem na autorów ukraińskich, którzyby je roztrząsali.”



II POSIEDZENIE KONFERENCJI.

Po obiedzie tego samego dnia zostały wygłoszone referaty Ks. Profesora Świrskiego i O. Bazylego Wielickowskiego C. SS. R.
KS. DR. I. ŚWIRSKI PROF. U. S. B.

Nauka prawosławnego Kościoła o obowiązkach penitentów.

Sakrament pokuty został ustanowiony przez Chrystusa Pana dla odpuszczenia grzechów popełnionych po chrzcie św. Z formy ustanowienia tego sakramentu wynika, że daje on nie tylko możliwość grzesznikowi odrodzenia się do życia nadprzyrodzonego, lecz też wkłada nań obowiązek korzystania z tego środka. Bliższe określenie wspomnianego obowiązku zostawia Chrystus Pan Kościołowi. Tak naucza Kościół Katolicki i prawosławny pod tym względem od niego się nie różni. Istotnie w Kościele prawosławnym to bliższe określenie spotykamy. Dotyczy ono wielu rzeczy.

I. Zapytujemy najpierw jak się przedstawia ustalenie wieku, od którego to przykazanie obowiązywać zaczyna? Ustalenie wieku penitenta nie jest jednolite w całym Kościele prawosławnym.

W Grecji i Rumunji według oddawna ustalonej praktyki oraz interpretacji rozporządzeń soborów¹⁾ obowiązek odbywania spowiedzi zaczyna się od ukończenia 14 roku życia dla chłopców i 12 dla dziewcząt. Jednakże przed wskazanym terminem, jak dowiadujemy się z odpowiedzi Walsamona, danej Markowi patriarsze Aleksandryjskiemu, spowiedź jest bardzo wskazana. W Rosji przez długi czas widzimy wyraźną tendencję

1) Por. A. Pawłow, *Monokanon pri bolszom trebnikie*, str. 164-165.

do skrócenia tego terminu do lat 10 dla chłopców, 8 dla dziewcząt, do lat 9 dla chłopców, 7 dla dziewcząt aż nareszcie siedmioletni wiek dla dzieci obojej płci zostaje ustalony jako termin obowiązujący ukazem św. Synodu z dnia 28 lutego 1722 r.¹⁾ Wkrótce potem rozporządzenie to zostało powtórzone przez senat, a w roku 1801 wcielone w „Ustaw Duchownej Konsistorii” i „Swod zakonow,”²⁾ Obowiązek ten, jak widzimy, wypływa zarówno z prawa cywilnego jak też kościelnego i dotyczy przede wszystkim rodziców. Nieposłuszni podlegają upomnieniu ze strony proboszcza i miejscowej władzy cywilnej.³⁾

II. Od 7 roku życia spowiedź zaczyna obowiązywać stale każdego prawosławnego, chociaż nie w jednakowym stopniu wszystkich. Tu trzeba rozróżnić pomiędzy osobami świeckimi i osobami stanu duchownego. Zaczniemy od pierwszych.

W Kościele greckim podług Almazowa istnieje tylko prawo zwyczajowe, według którego wierni winni przystępować do sakramentu pokuty przynajmniej raz do roku i w okresie wielkiego postu. Często spowiedź, a przede wszystkim kwartalna jest bardzo zalecana. Takie samo prawo obowiązuje i w Rosji do wieku XVII. W wieku zaś XVII Wielki Sobór Moskiewski wydaje formalny nakaz, dotyczący obowiązku spowiedzi wielkanocnej, pod karą odmówienia pogrzebu chrześcijańskiego na wypadek śmierci takiej osoby, motywując to w następujący sposób: „Zanie takowyj żyw syj udalił jest’ sam siebie Bożestwiennyja Cerkwi”.⁴⁾ Zaniedbywanie zatem spowiedzi wielkanocnej, jak widzimy, pociąga za sobą ekskomunikę *ipso facto*. Często spowiedź a przede wszystkim 4 razy do roku wspomniany sobór nakazuje bardzo zalecać. Nakaz Soboru Moskiewskiego został w XVIII wieku powtórzony przez prawo cywilne jeszcze przed stworzeniem św. Synodu, a mianowicie w 1716 i 1718 roku,⁵⁾ później zaś został powtórzony w „Duchownym Regulaminie” i zaopatrzony specjalnymi sankcjami. Pobudką do tego była chęć wyzyskania sakramentu spowiedzi jako środka w walce ze schizmą staroobrzędowców, ponieważ podług „Regulaminu Duchownego” ponadto, że ktoś usuwa się od tego obowiązku

1) Połnoje sobranije zakonow, tom V. n. 2291, 3169.

2) Ustaw Duchownej Konsistorii, st. 15.

3) Ułożenije o nakazanijach, izd. 1885 g. st. 209.

4) Materiały dla istorii raskoła, t. II. M. 1876, str. 132-133.

5) Połnoje sobranije zakonow, t. V, n. 2991.

„niest’ luczszago znamienija, poczemu poznat’ raskolszczyka”. Dlatego też św. Synod za panowania Piotra Wielkiego przywiązuje wielką wagę do należytego wypełnienia tego obowiązku. W rozporządzeniu swem z dnia 16 lipca 1722 r. nakazuje, aby wszyscy pozostający poza parafją swoją więcej niż rok spowiadali się gdzie mogą i otrzymywali zaświadczenie od spowiedników i po powrocie zaś zaświadczenie to przedkładali swemu proboszczowi i jeszcze raz odbywali spowiedź u niego, „daby takimi ot’jezdami nie prikrywaliś raskolniki.”¹⁾ Podobnych rozporządzeń było sporo i miały one na celu dać możność proboszczowi kontrolowania swych parafjan w zakresie wypełnienia wspomnianego obowiązku. Były też robione i wielkie ułatwienia pod tym względem w formie udzielania dwutygodniowych urlopów osobom zajmującym urzędy państwowe. Nieposłuszni ściągali na siebie kary, przede wszystkim pieniężne, a poza tem kary więzienia i chłosty. Historia tych kar jest dość pouczającą.

Według nakazu z dnia 8 lutego 1716 r. wymiar wysokości kar na usuwających się od obowiązku spowiedzi zależy od uznania gubernatorów.²⁾ Ukaz z dnia 17 lutego 1718 r. ustala wysokość kary pieniężnej, która dla „raznoczynczew” wynosi: 1, 2 i 3 rubli, dla włościan 5, 10 i 15 kop.³⁾ Pieniądze te według rozporządzenia z dnia 19 listop. 1721 r. obowiązani byli ściągac w tym celu wysyłani z Kancelarji gubernjalnej oficerowie i żołnierze.⁴⁾

Ukazy z roku 1716, 1718, 1721, 1722, 1737 zostały uzupełnione i częściowo skorygowane ukazem senatu z dnia 4 listop. 1766 r. Rozporządzenie zawiera 5 punktów.

1) Ubogich, którzy nie byli u spowiedzi rok, dwa, albo trzy skazywać należy na przeciąg dwóch tygodni na roboty państwowe o chlebie i wodzie z zaniechaniem jednak kary cielesnej. Za chłopów pańszczyźnianych pobierać należy kary pieniężne z ich właścicieli.

1) Połnoje Sobranije Zakonow i Rasporaženij po Wiedomosti prawosławnago ispowiedanija, t. II, n. 721.

2) Połnoje Sobranije Zakonow, t. V, n. 2992.

3) Połnoje Sobranije Zakonow i Rasporaženij po Wiedomosti prawosławnago ispowiedanija, I. n. 52.

4) Połnoje Sobranije Zokonow i Rasporaženij po Wiedomosti prawosławnago ispowiedanija, t. I, n. 52.

2) Z wojskowych od podoficera do szeregowca włącznie — brać grzywnę w wysokości 5 kop. po pierwszym roku, 10 — po drugim, 15 — po trzecim od ostatniej spowiedzi.

3) Tych, którzy nie byli u spowiedzi więcej niż trzy lata i do staroobrzędowców się nie zaliczają, karać należy publiczną pokutą kościelną, modlitwą i postem; jeżeli zaś i to nie poskutkuje, karać należy więzieniem o chlebie i wodzie.

4) Z oberoficerów, ich żon i dzieci, którzy nie byli u spowiedzi dłużej niż 4 lata, brać grzywnę w wysokości 9 rub. i w każdym następnym roku trzykrotnie większą.

5) Karom więzienia, pokuty publicznej i roboty państwowej podlegają ci tylko, którzy się okazali winnymi po ukazie z dnia 22 września 1622 r. Z winnych zaś do czasu wspomnianego ukazu ściągać należy $\frac{1}{3}$ grzywny.¹⁾

Proboszczowie mieli nakaz co roku przysyłać do kancelarii gubernatora dokładny wykaz parafjan, którzy spowiedzi nie odbyli.

Nie zważając na takie represje, liczba usuwających się od spowiedzi była duża i nieraz z roku na rok się zwiększała. Było też sporo takich, którzy chociaż odbywali spowiedź, nie przystępowali jednak do Komunii św. Wykazy przysyłane przez proboszczów były niedokładne, a władze gubernatorskie zaniedbywały ściągnięcia kary.²⁾

Uchylenie się od spowiedzi oprócz wyżej wspomnianych kar pociągało za sobą dyskwalifikację danej osoby do zajmowania niektórych stanowisk i do występowania w sądzie w charakterze świadka.³⁾

Powoli jednak św. Synod zaczyna nabierać przeświadczenia, że stosowane kary pożądanego skutku nie odnoszą. Zamiast ducha pokuty wywołują one rozgorzyczenie, szemranie, bunt i nienawiść do sakramentu pokuty. Szczególnie silny opór stawiali staroobrzędowcy, którzy upatrywali w tem gwałt dokonywany nad ich sumieniem, a za ich przykładem szli obojętni w wierze prawosławni. Przy zawieraniu unji z Kościołem prawosławnym (jedinowierije) staroobrzędowcy między innymi postawili i ten warunek, aby uchylających się od spowiedzi

1) Połnoje Sobranije Zakonow t. XVII, nn. 12, 483.

2) A. Almazow, Tajnaja ispowied' w prawosławnej cerkwi, Odiessa 1894, t. II atr. 381-382.

3) Połnoje Sobranije Zakonow t. XII, n. 9237.

staroobrzędowców nie ściągać karami pieniężnymi lecz — tylko epitimjami kościelnymi. Warunek ten był przyjęty i kary w stosunku do staroobrzędowców zostały w 1800 r. zniesione. Skutek tego był ten, że uchylający się od spowiedzi prawosławni dla uniknięcia kar podawali się za staroobrzędowców. Synod spostrzegając błąd i zdając sobie sprawę z tego, że takie uprzywilejowanie staroobrzędowców w stosunku do prawosławnych ułatwia szerzenie się schizmy, wystąpił z wnioskiem do cara o całkowite zniesienie kar cywilnych tak w stosunku do prawosławnych, jak też i staroobrzędowców. Cesarz przychylił się do tego wniosku i kary zostały zniesione.¹⁾ Odtąd sposób postępowania z nieposłusznymi był następujący: Biskup po otrzymaniu od proboszcza wykazu osób, które nie były u spowiedzi od 2, 3 i więcej lat, wyznaczał im pokutę zależnie od warunków i okoliczności. Gdy zaś pokuty nie odnosiły skutku, obowiązany był zwrócić się do władzy świeckiej z prośbą o pomoc. Cóż mogła uczynić teraz władza świecka, gdy kary cywilne zostały zniesione? Władza świecka mogła tylko zastosować art. 208 *Ułożenija o nakazanijach*, na mocy którego zaniebujący obowiązku spowiedzi podlegali karze kościelnej czyli — odesłać ich z powrotem do władzy duchownej dla odbycia pokuty. „Zdzieś połączajetsia biezwyhodnyj krug — powiada Suworow — w ktorom odno naczalstwo pieredajet, drugoje wozwraszczajet”²⁾ Zwracanie się zatem o pomoc w tej sprawie do władzy świeckiej straciło swoją rację bytu, gdyż państwo faktycznie się wycofało z tego obowiązku. Byłoby błędnym mniemanie, że drogą tylko kar starano się w cerkwi rosyjskiej nakłonić wiernych do odbywania spowiedzi rocznej. W pierwszym rzędzie starano się wpływać na rozbudzenie uświadczenia religijnego, na wyrobienie poczucia odpowiedzialności przed Bogiem, na zrozumienie doniosłości tej sprawy. Świadczą o tem liczne listy pasterskie wydawane przez biskupów do duchowieństwa i ludu.

III. Przejdźmy teraz do osób stanu duchownego.

Nomokanon wydany pri bolszom trebnikie suponuje, że zakonnik jest w stałym kontakcie ze swym spowiednikiem i spowiada się u niego „wsiakuju siedmicu”. Inny nomokanon z XVII wieku ustala jako правило 40 dniową spowiedź

1) Por. A. Almazow, dz. c t. II, str. 390-393.

2) N. S. Suworow, Kurs cerkownago prawa, Jarosław 1891, t. II, str. 224.

dla zakonników i miesięczną dla zakonnice. W czasach późniejszych w Kościele greckim nie spotykamy żadnych ustalonych norm.

W cerkwi rosyjskiej obowiązek spowiedzi normuje „Regulamin Duchowny”. Wymaga on jako minimum 4 razy do roku w czasie 4 postów i bardzo zaleca spowiedź częstszą. Według penitencjału ateńskiego z 19 wieku kapłan przed każdą liturgią obowiązany jest odbyć spowiedź. „Instrukcja blagoczynnym cerkwiej” wymaga, aby „świaszczeno i cerkowno słužiteli”, ich żony i dzieci odbywali spowiedź nie tylko wielkanocną, lecz też według możliwości i w inne posty t. j. 4 razy do roku. „Ustaw Duchownej Konsistorji” zdaje się również nie wymagać więcej, niż raz do roku. Sobór Tobolski z r. 1702 postanawia: „A gdzieś swiaszczennik, kotoryj nie ispowiedalsia czetyre raza w posty swiatyje, o siem duchowniki dołżny zakaszcziku izwieszczati, i iemu zakaszcziku pisat' o tom k nam w Tobolsk, i my takich wielim ot Cerkwi otgnati da nie budiet wmiesto pastyria wołk. Aszcze że duchowniki ukrywati ucznut ispowiedajuszczichsia, — na obsich klatwa nierieszimaja.”¹⁾ Zalecanie spowiedzi częstej, przynajmniej 4 razy do roku dla kapłanów i służby cerkiewnej było zjawiskiem stale powtarzającym się w listach pasterskich biskupów prawosławnych. Za czas najbardziej odpowiedni uważano 4 główne posty i terminów tych naogół przytrzymywano się ściśle.

Rekapitulując powyższe stwierdzić należy, że spowiedź w kościele rosyjskim obowiązuje raz do roku wszystkich wiernych i że kapłani i służba kościelna większych pod tym względem obowiązków nie mają. Kwartalna spowiedź jest im tylko zalecana. Czas wielkiego postu również nie wydaje się być ściśle nakazanym, chociaż wierni przeważnie tego czasu się przytrzymują; wypełnianie tego obowiązku poza okresem wielkiego postu jest również dozwolone.

IV. Obowiązek rocznej spowiedzi wypływa nie tyle *per se*, ile *per accidens*, t. j. z racji obowiązku przyjęcia Komunii św. Dlatego też zrozumiałą jest rzeczą dlaczego spowiedź obowiązuje *per accidens* i w następujących wypadkach: 1) przed wstąpieniem w związek małżeński, 2) przyjęciem bierzmowania, 3) kapłaństwa, 4) ostatniego namaszczenia. Konstatując istnienie tego obowiązku w cerkwi prawosławnej, Ałmazow nie może jednak do-

1) Prawosławnyj Sobiesiednik, 1875 god. t. I, str. 454.

strzec wewnętrznej racji dla jego uzasadnienia. Zamiast powiedzieć, że są to sakramenta żywych, które suponują w przystępujących do nich wiernych stan łaski, usiłuje wyjaśnić racjami czysto historycznymi, chociaż z drugiej strony racjonalniej mu się wydaje zapatrywać w tych wypadkach na spowiedź jako na przygotowanie do godnego przyjęcia sakramentalnego aktu.¹⁾

Z obowiązkiem spowiedzi łączy się obowiązek przygotowania się do niej (gowienije). Obowiązek ten w cerkwi rosyjskiej jest mocno podkreślany i przez wiernych naogół sumiennie obserwowany. Polega on na częstem odwiedzaniu cerkwi, modlitwach, pokłonach, postach, udzielaniu jałmużny, skupieniu, powstrzymywaniu się od zabaw i rozrywek, rachunku sumienia i tym podobnych ćwiczeń. „Gowiejuszczij” obowiązany jest pojednać się z nieprzyjaciółmi i dokonać restytucji, jeżeli tego zachodzi potrzeba. Czas „gowienja” nie jest określony. Zazwyczaj trwa tydzień od poniedziałku do soboty lub niedzieli. Jednakże dla poważnych racji ten termin może być skrócony do 3, 2 albo jednego dnia. W dawnym państwie rosyjskim pracownicy państwowi otrzymywali na ten czas specjalny urlop. Prywatni pracodawcy obowiązani byli też go udzielać.

V. Sam akt spowiedzi wymaga ustnego wyznania przed kapłanem wszystkich grzechów, przedewszystkiem śmiertelnych oddzielnie każdego według gatunków, popełnionych od ostatniej spowiedzi.

Co się tyczy gatunkowego wyznania grzechów pod tym względem nie pozostawiają nam żadnej wątpliwości wyjęte ze służebników przechowywanych w rękopisach i ogłoszonych przez A. Ałmazowa „woprosnyja stat'i w russkich ustawach ispowiedi”.²⁾

Ale nie tylko w cerkwi rosyjskiej, lecz też i w greckiej i jugosłowiańskiej.³⁾ Tych formularzy pytań, skierowanych do penitentów, istnieje dość sporo. Wzory rosyjskie pochodzą z wieku XV i są zależne od wzorów greckich i jugosłowiańskich. Porównując je między sobą spostrzegamy, że z biegiem czasu przechodzą one pewną ewolucję przez uzupełnienie coraz in-

1) A. Ałmazow, Tajnaja ispowied' w prawosławnej wostocznoj cerkwi' Odiessa 1894, t. II, str. 425.

2) A. Ałmazow, Tajnaja ispowied' w prawosławnej wostocznoj cerkwi, Odiessa 1894, t. III, st. 144-186.

3) Tamże, st. 1-143.

nemi pytaniami i przez zróżniczkowanie tych pytań w stosunku do rozmaitych kategorii penitentów. Widzimy tam „woprosy: a) mężem i otrokam; b) woprosy o dielech; c) woprosy ženam, diewicom i wdowam; d) woprosy posielanom; e) woprosy torgowym ludziem; f) woprosy włastielina i wielmożi; g) woprosy ženam wlostielskim; h) woprosy błagowiernym gosudarem, cariem i wielikim kniazem moskowskim i wsieja Rusii; i) woprosy czernoca ili schimnika chotiaszczago kajatisia s tichostiju; k) woprosy inokam, inokinom; l) woprosy igumienom i swiaszczenikom, popam i djakonam, ł) woprosy swiatiejszym patriarchom moskowskim i wsieja Rusii.”

Samo to zróżniczkowanie wzorów pytań dowodzi, że wyznaczenie grzechów winno być sprecyzowane z uwzględnieniem okoliczności osoby i stanu, a jeszcze bardziej wynika specyfika confessio ze sposobu zredagowania tych pytań.

Wszystkie niemal wzory zaczynają się od pytań w stosunku do cnoty czystości, jako najbardziej zagrożonej w tem naszym ziemskim życiu, i obejmują kategorie grzechów w tej dziedzinie dość wyczerpująco. Gwoli jasności redakcja pytań nie bardzo się liczy z uczuciem wstydlivosti oraz niebezpieczeństwem zgorzenia penitentów na spowiedzi. Zasługuje to na podkreślenie tem bardziej, że prawosławni autorowie nie jednokrotnie występują z zarzutem przeciwko katolickiej praktyce spowiedzi jako gorszącej i deprawującej w dziedzinie szóstego przykazania. Zarzut wprost niezrozumiały z punktu widzenia „woprosnych statiej” albo też ostrzem swem zwracający się przeciwko napastnikom. Jak w dziedzinie cnoty czystości, tak też i w innych dziedzinach pytania są nieraz za daleko posunięte w swej szczegółowości np: „Ili w kołot'bie kogo wkusił za siesca, ili w niedzieli ili w gospodskij prazdnik błudził, ili miertwieca grabił, ili s inowiercem pałsia, ili oczu u swiatych wymał iesi, ili u kresta, ili bez kresta chodił iesi?”

We wspomnianych „woprosnych statjach” znajdujemy cały szereg pytań dziś dla nas, a sądzę i dla prawosławnych, wprost niezrozumiałych, które jednak w dawnych czasach na skutek istniejącego zwyczaju i swoistego zrozumienia powagi i godności człowieka dotyczyły czynności uważanych za niedozwolone lub gorszące.

„Aszcze smiejasia do slez,

Ili nag spał ili bez pojasa,

Ili s inowiercem jał,
Ili w zeninie płat'je plasał,
Ili chodił jesi w ženskom płat'i
Ili hospożu poniał,
Ili chrestnicu poniał za swojego syna,
Ili dszczer za chrestnika dał,
Ile rano pił i jał w prazdniki,
Ili w struny i w sopieli i innymi igrami tieszylsia,
Ili jał jesi miedwiedzinu ili bobrowinu ili wiekszinu,
Ili plasał jesi na piru.
Nie prinimajesz li: rano do obiedni, nie jesz li i nie pjesz li,
Pacze że w wielikij swiatyj post i w drugije posty w srede i piatnicy kromie razreszennych dniej nie jesz li ryby,
Także wo dni wozdwiženja czestnago kresta, w dzień usieknowienija gławy predtieczy swiatago nie jesz li ryby,
Sbludila li jesi miesiacznoj nieczistocie s mužem swoim,
Ili własy na swojej gławie strigła,
Ili dietia scsiła na tretje gowienije,
Ili dietia umierło i pierwyja własy nie striżeny,
Nie prokaził li jesi obraza swojego, nie brił li jesi brady swojeja,
W cziużyju ziemlu ot'jehati nie myślił li jesi.“
Oprócz pytań ogólnych widzimy pytania szczegółowe, które uwzględniają okoliczności obciążające grzech, albo zmieniające jego gatunek.
„Ili ukrat u niszczago, ili monastyrskoje, ili požarnoje ili u popa, ili u czernicy ili u wdowy,
Ili sramno popu rek,
Aszcze ukorił popa ili czernca smiechom ili popu łajał,
Aszcze bił popa ili czernca ili czernicu ili izgna niszczago iz domu swojego tszcza?“
Obowiązek zwracania uwagi na okoliczności zmieniające rodzaj grzechu, szczególnie gdy chodzi o cnotę czystości, mocno się podkreśla w instrukcjach dla spowiedników, zawartych w trebnikach. W trebniku z XIV w. czytamy co nastę-

puje: „Nie jedino bo ni dwie ni tri no mnogorazliczna toja raznista. A ino ubo ieze so dwiema siestrami blud sotworiti iže ot iedinago otca. A ino ieze s matiernoju dszerju. A ino ieze ot otca ino ieze ot oboju siestricznu. Ino ieze so dwoma bratoma, ino ieze s snochoju, s synownieju ženoju i s bratnieju ženoju. Drugoje že s tieszczeju inoje že s maczichoju ili nieskoiteju mieńsziceju wotczieju.“¹⁾

W „woprosnych statjach“ rosyjskich nie spotykamy żadnego pytania, dotyczącego liczby grzechów, jednakże nie ulega żadnej wątpliwości, że liczba ta jest wymagana. W wyżej wspomnianych instrukcjach dla spowiedników czytamy: „I pacze wproszajet iego s koliciami žen legał jesi. preže pojatija żeny, a otnieželi obowdobie i s koliciami i aszcze ot nich biesza rabynia, i koliko wdowie i koliko mužatiń, aszcze czernice ili kija skimnica i koliko ich. Sich pierwych podobajet wproszati prijemluszczemu ispowiedniki s koliciami ubo leža, czisło bo za wsie to wziskajetsia i rozništvo lic.“²⁾

W jugosłowiańskich wzorach spotykamy pytania wyraźnie dotyczące liczby:

„leda wpał jesi w mužebłudije ili sije tiebie słuczisie i kako i kogda i koliko wremia prebył jesi.

I jeda s skotom sbłudził jesi i kako i kogda i koliko leda w krowomieszenje wpał jesi i w kolicy i kako wi obrazy krowi twojeje i koliko.“

Słowa „i kogda i koliko“ w dalszych pytaniach nie powtarzają się, ale łatwo się domyśleć, że one przy wyznaniu każdego grzechu obowiązują, skoro liczba wogóle wpływa na ciężar grzechu.

Jeżeli dziś w praktyce spowiedzi u prawosławnych spotykamy za daleko posunięte uproszczenie i ułatwienie w wyznawaniu grzechów z pominięciem liczby, okoliczności, a bardzo często i gatunku grzechów; jeżeli spotykamy tu i ówdzie praktykowanie spowiedzi ogólnej, to zjawisko to należy traktować na podstawie trebników i zgodnie z opinią samych prawosławnych teologów jako nadużycie, nie zaś jako rzecz normalną, za którąby teologia prawosławna brała odpowiedzialność.

1) Аїмазов, dz. c. t. III, str. 104.

2) Тамże, st. 103.

Opierając się na trebnikach jako dowodach tradycyjnej nauki o spowiedzi bez trudności można wykazać, że różnicy w traktowaniu tego obowiązku między Kościołem katolickim i prawosławnym nie ma. Skądże jednak powstało tak szeroko rozpowszechnione i głęboko zakorzenione nadużycie? Dla wytłumaczenia tego zjawiska potrzeba sięgnąć do warunków politycznych cerkwi i psychiki ludu rosyjskiego. Opieka władzy świeckiej posunięta aż do czuwania nad wykonywaniem obowiązków religijnych w szczególności zaś obowiązków spowiedzi nie mogła wydać pożądaných rezultatów.

Władza świecka nie będąc powołana do misji apostołskiej nie była zdolna do należytego zrozumienia i obrania stosownej metody postępowania. Nakazy synodu obowiązujące proboszczów do meldowania gubernatorowi tych, którzy nie odbyli spowiedzi, zdegradowały duszpasterzy do urzędników zarówno w ich własnych oczach, jak też w oczach wiernych. Okoliczność ta pociągnęła za sobą następujące skutki — dla duszpasterzy:

a) oglądanie się na pomoc zewnętrzną z zaniechaniem rozwijania w sobie gorliwości apostołskiej;

b) troskę o zdobycie dla siebie zaufania władzy świeckiej i więcej niż zaufania wiernych;

c) chęć wykazania się z wypełnionego obowiązku spowiednika w określonym czasie i w stosunku do określonej liczby penitentów.

Następstwa dla wiernych były: a) nieufność do spowiednika jako urzędnika państwowego, b) chęć uniknięcia kary.

Nic też dziwnego, że w takich warunkach spowiedź nie usposabiała penitenta do długiego i szczerego otwierania swej duszy. Chodziło przecież o formalne załatwienie aktu i o zarejestrowanie siebie w spisie penitentów, aby uniknąć nieprzyjemnych konsekwencji. Chodziło o to nie tylko penitentowi, ale też i spowiednikowi, który obowiązany był przedstawić władzy świeckiej żądany wykaz. Główny więc cel spowiedzi — oczyszczenie duszy z grzechów — został teraz uzupełniony przez inny, a mianowicie: uniknięcie przykrości. Dla wielu ten ostatni motyw stał się pierwszym i głównym. W tym celu niektórzy od-

bywali spowiedź przez osoby podstawione, inni o odbytej spowiedzi kupowali u spowiednika zaświadczenie, inni znowu przychodzili do spowiedzi wprost z zamkniętymi ustami lub z jednym na ustach słowem „greszen“ Spowiednicy oczywista nie mogli o tem nie wiedzieć i jedynym wyjściem dla nich było patrzenie na wiele rzeczy przez palce, czyli dostosowanie się do warunków. Istotnie, można stawiać wysokie wymagania penitentowi, gdy ten dobrowolnie przychodzi sam i z przekonania do trybunału pokuty, ale trudno wymagać dużo od tego, kto siłą został przyprowadzony.

Z punktu psychologicznego jest rzeczą trudną do zrozumienia, aby w tych wypadkach mógł się wytworzyć stosunek wzajemnego zaufania między spowiednikiem a penitentem; stosunek obcowania ojca z dzieckiem, które mu powierza najbardziej dolegające mu cierpienia. O ile z jednej strony na obniżenie szacunku dla spowiednika wpływały warunki polityczne cerkwi o tyle z drugiej strony psychika narodu rosyjskiego. Naród rosyjski marzycielski i sentymentalny więcej się kieruje w życiu uczuciem niż rozumem i zasadami. Kara chociażby słuszna, skoro obraża jego uczucie, zostawia w jego duszy głęboki żal i niesmak do tego wszystkiego, co karę spowodowało, w danym zaś wypadku — do spowiedzi. Będąc z natury biernym, ulega wszelkim nakazom, ale bez przekonania, lub wbrew przekonaniu, a przedewszystkiem bez zamiłowania. Czynniki ten nie pozwolił mu się wznieść do głębokiego zrozumienia znaczenia spowiedzi, do odróżnienia treści od formy.

VI. Epitemja, którą penitent obowiązany jest przyjąć i wypełnić polega przeważnie na pewnej ilości pokłonów i modlitwach, postach i „zaproszczeniach“ czyli pozbawienia Komunii św, na pewien czas. Do wydania „Regulaminu Duchownego“ stosowana była epitemja b. surowa i ciężka. Surową tę praktykę Regulamin Duchowny znosi.

VII. W prawosławnej Teologii podkreślane jest bezgraniczne zaufanie i posłuszeństwo względem spowiednika. Jakkolwiekby ten nie odpowiadał usposobieniu penitenta zmieniać go jednak bez jego własnego zezwolenia nie wolno. Silne to uzależnienie penitenta od spowiednika ma swoją genezę częściowo w praktyce życia zakonnego, częściowo

zaś w nakazach św. Synodu. Istotnie, skoro proboszcz był obowiązany nie tylko słuchać, lecz też i kontrolować spowiedzie, parafjanin nie mógł być wolny w wyborze spowiednika. Skrępowanie tego rodzaju swobody penitenta podyktowane koniecznością kontrolowania i śledzenia go starano się jednak uzasadnić praktyką starożytnego kościoła, istotą samej spowiedzi oraz dobrem samego penitenta. Jednakże wszystkie te racje krytyki nie wytrzymują. Bezpodstawność ich okazała się z chwilą, gdy nakazy władzy cywilnej zostały złagodzone i kary zniesione; wówczas to trzymanie się jednego spowiednika, swego własnego proboszcza szczególnie po wielkich miastach ustało.

VIII. Dziś cerkiew prawosławna w Polsce żyje jeszcze tradycjami wyniesionymi z Rosji, ale zmiana warunków politycznych i otoczenia pozwala przypuszczać, że praktyka tradycyjna ulegnie też zmianie i na lepsze. Kontakt z ludnością katolicką, jeszcze za czasów zaboru rosyjskiego, jak słusznie stwierdza Antoni Chrapowicki zostawił głębokie ślady na praktyce spowiedzi u prawosławnych w krajach zachodnich. W przeciwieństwie do zwyczajów w Rosji rdzennej nie widzimy tu spowiedzi ogólnej, spotykamy spowiedź częstszą, więcej niż 4 razy do roku, spowiedź z racji pielgrzymek do miejsc cudownych, w „chramowyje prazdniki“, przypominające katolickie odpusty. Dziś istnieje o wiele podatniejszy grunt dla wpływów katolickich i spodziewać się należy, że duchowieństwo prawosławne w praktyce spowiedzi zacznie powoli naśladować duchowieństwo katolickie, tem bardziej, że mamy pod tym względem wspólne podstawy dogmatyczne. Jak każde, tak też i to zbliżenie na gruncie praktyki spowiedzi możemy tylko sobie wzajemnie bardzo życzyć.

Dyskusja.

W dyskusji zabrało głos szereg mówców. Podajemy tu tylko niektórych, jako bardziej oświetlających omawiany temat.

Ks. Rektor Ślipyj zaznacza, że referat jest cennym wkładem w teologiczną literaturę, gdyż orjentuje nas w kwestji, o jakiej w katolickiej teologii nie było dotychczas mowy. Dodaje również, że należałoby w referacie podnieść wpływ

katolicki wywarły na prawosławną naukę przez cerkiew kijowską i reformy Piotra Mogiły.

Ks. Pr. Iszczak: „Do referatu Ks. Dra Świrskiego, jaki może być wielkim wkładem w mało znaną literaturę o tym przedmiocie, chcę zwrócić uwagę, że prelegent sięga tylko do XIV w. i ma na oku tylko rosyjską cerkiew. Lecz cerkiew ta wzięła praktykę spowiedzi i pokuty ze źródeł greckich. Już św. Bazyli wprowadził dla mnichów obowiązek 4-razowej spowiedzi, złączonej z 4 postami roku, bo pokuta i pojednanie duszy z Bogiem miały być uwieńczeniem umartwienia ciała i postu. On pierwszy stworzył t. z. pokutny kanon, gdzie nakazał ciężkie epitimije za ciężkie grzechy przeciw V, VI i VII przykazaniu, np. za zabójstwo 20 lat ekskomuniki (*ἀφορισμα*). Ekskomunika nie polegała na zupełnym wykluczeniu pokutującego od św. Liturgji, tylko miała trzy stopnie. W pierwszym — 7-letnim perjodzie pokutnik nie śmiał brać udziału ani w nabożeństwie, ani w Komunji św., tylko mógł modlić się poza cerkwią. W drugim 6-letnim perjodzie mógł brać udział w liturgji ogłoszonych do Credo, w trzecim 7-letnim perjodzie mógł brać udział w całej liturgji, ale nie mógł przyjąć Komunji św. Zamiast Komunji św. w czasie Paschy otrzymywał antidor, jaki mógł popić jordańską święconą wodą. Ten ciężki pokutny kanon zmniejszył do połowy Jan Postnik w VI w., a później pod imieniem Jana Postnika jeszcze bardziej zmniejszono ciężką pokutę, aby nie odstraszać penitenta od spowiedzi. Nomokanonu Jana Postnika zjawiają się na Rusi już w XIV w., jednak należą one do innego typu, niż Nomokanon, o jakim mówił prelegent, jako panującym w Rosji w XVII-XIX ww. Ten późniejszy Nomokanon był drukowany po raz pierwszy w Kijowie, dokąd dostał się z Atos. Składał się z 224 artykułów i traktował nie tylko o pokucie, ale również o dyscyplinie kleru, o porządku w cerkwi, i dla swej praktyczności i względnej krótkości wyparł Kormczają Knigę jako prawny podręcznik. W Grecji w kościele ateńskim był on także w użyciu aż do XIX wieku pod nazwą Nomokanonu najpiękniejszego. Tam pokuty są zmniejszone do jednej czwartej części albo i jeszcze bardziej, na przykład za mężobójstwo epitimija trwa do 3 lat tylko. Nomokanon ten wydał później Piotr Mogiła w swoim Wielkim Trebniku, który dostał się również do

Moskwy, gdzie wydano go drukiem więcej razy. Sam tylko patriarcha Nikon wydał go 2 razy. Ten historyczny rozwój Nomokanonu i praktyka zmniejszania ciężkich epitimij wskazują, że Kościół Wschodni także umiał przystosowywać się do zmiennych warunków życia i w swoich praktykach religijnych nie był martwym, co jest dla nas wskazówką, że i w obecnej pracy unijnej nie jedną starą praktykę należy zachować ale w łagodniejszej formie, jak np. posty.“

Ks. Pr. Świrski przedewszystkiem w krótkich treściwych słowach powtarza zarzuty oponentów, na które następnie odpowiada:

„Zarzuty: 1) Prelegent zbyt mało zwrócił uwagi na epitimije, o których należało powiedzieć, że są one punktem kontrowersyj dogmatycznych między katolikami i prawosławnymi, i że w historii cerkwi ciężkie epitimije posłużyły dla wielu pretekstem do usuwania się od spowiedzi, a więc okazały się szkodliwymi.“

2) Prelegent nie uwydatnił historii trebników, która jest mało zbadana, a jednak bardzo ciekawa.“

3) Prelegent wcale niepotrzebnie wywleka takie rzeczy, jak „woprosnyja stat'i“ z XIV lub XV w. Dziś są to rzeczy już nieznane i nieużywane, więc poco o nich wspominać? Nikogo one nie zbudują, a wielu mogą zgorszyć.“

4) Pytanie. Czy na podstawie „woprosnych statiej“ da się wykazać, że cerkiew prawosławną znała kazuistykę, którą tak zwalcza Arsienjew?“

Odpowiedzi. 1. Uwaga zupełnie słuszna. Różnice w poglądach na epitimije między nauką katolicką i prawosławną sięgają o wiele głębiej, niż to z mego referatu wynika. Opuściłem to jednak świadomie dlatego, że w roku ubiegłym wygłaszając z tego samego miejsca referat o Sakramencie Pokuty, który został ogłoszony w Pamiętniku III Konferencji Pińskiej, wyczerpałem, jak mi się zdaje, tę kwestję dostatecznie i teraz nie chciałem powtarzać, słusznie suponując, że większość Szanownych Słuchaczy pamięta mój zeszłoroczny referat, a reszta Uczestników naszego zjazdu zaznajomiła się z nim z Pamiętnika.“

2. Historia trebników jest kwestją zupełnie odrębną, nie wchodzącą w zakres obranego przeze mnie tematu. Opracowania jej nie mógłbym się podjąć. Jednakże mój

temat „obowiązki penitentów“, dający się dostatecznie uzasadnić na podstawie trebników, wcale nie wymaga rozwiązania tej kwestji: jakie były losy trebników i pod jakimi wpływami one się kształtowały. Cokolwiek się działo z trebnikami, zawsze one odzwierciedlały naukę i praktykę prawosławną i do skonstatowania tej praktyki ograniczało się moje skromne zadanie.

3. Przykro mi bardzo, że moje intencje zostały źle zrozumiane, może na skutek niejasnego przedstawienia sprawy. „Woprosnyja stat'i“ nie należą do rzeczy, których cerkiew musiałaby się wstydzić. Dają one bardzo dobre świadectwo o praktyce prawosławnej spowiedzi w dawnych czasach, a mianowicie na podstawie „woprosnych statiej“ można uzasadnić, że przed stworzeniem św. synodu, a więc przed reformami Piotra Wielkiego, który na modłę protestancką zreformował cerkiew, praktyka spowiedzi u prawosławnych bardzo mało się różniła od praktyki katolickiej, że spotykamy tam szczegółowe roztrząsanie sumienia, wnikanie w najdrobniejsze szczegóły, w sprawy drastyczne, okoliczności, liczby grzechów i t. p. rzeczy. W „woprosnych statjach“ spotykamy to wszystko, co dziś prawosławni bardzo często katolikom zarzucają jako „mielocznyj razbor czelowieczeskago padenija“. „Woprosnyja stat'i“ dowodzą, że między Kościołem katolickim a prawosławnym pod tym względem nie może być różnicy. Jeżeli jednak na nią się powołują niektórzy prawosławni, to tylko dlatego, że sami za daleko odbiegli od ducha „istinnago prawosławija“. „Istinnoje prawosławije“ zarówno jak katolicyzm wymagają od spowiedzi szczegółowego i bardzo dokładnego odsłonięcia swego sumienia tak dla godnego i ważnego odpuszczenia grzechów, jak również dla prawidłowego postawienia diagnozy i zastosowania skutecznego lekarstwa. Niektóre pytania w „woprosnych statjach“ dzisiaj nas rażą swoją naiwnością lub ekscentrycznością, brakiem odpowiedniej formy, ale to wszystko należy zapisać na rachunek kultury owych czasów, nie zaś na rachunek zasady jako takiej. Abstrahując od nieszczęśliwego zredagowania niektórych pytań, pozostaje zawsze słuszną zasadą, że pytać trzeba i pytać o rzeczach bardzo intymnych i bardzo przykrych, gdy istnieje uzasadnione podejrzenie, że takie rzeczy mogły mieć miejsce.

Niech mówią protestanci, że spowiedź u katolików jest szkołą demoralizacji, ale nie prawosławni, gdyż musieliby w takim razie potępić własną praktykę w „dopietrowskim periodie“. Nie w celu ubliżenia prawosławiu wywlekałem zatem „woprosnyja stat'i“, lecz w celu wykazania, że spowiedź tak u katolików jak też u prawosławnych wyrasta z jednego pnia, opiera się na tych samych zasadach, zmierza ku jednemu celowi. Uproszczenie spowiedzi, jakie dziś spotykamy u prawosławnych, stanowi zatem odchylenie się od dawnej praktyki, jest rezultatem interwencji władzy świeckiej i wpływu protestantyzmu. To wszystko starałem się wykazać w moim odczycie.

4. Na pytanie, czy na podstawie „woprosnych statiej“ dałoby się uzasadnić istnienie kazuistyki w kościele prawosławnym, trudno coś określonego odpowiedzieć. Przez kazuistykę rozumiemy rozwiązywanie konfliktu dwóch obowiązków. Tego zaś „woprosnyja stat'i“ nie zawierają. Instrukcje dla spowiedników nie podają żadnych wskazówek i reguł, jak mają się spowiednicy zachować, gdy penitenci z takimi trudnościami do nich się zwracają. Niema tam nawet żadnej wzmianki o tem, że penitenci mogą mieć takie trudności. W tym sensie o kazuistyce w prawosławnym kościele na podstawie „woprosnych statiej“ nie może być mowy. Jeżeli zaś przez kazuistykę mamy rozumieć dokładny i wyczerpujący wykaz grzechów, to, oczywiście, taka kazuistyka i tam nie jest wykluczona, gdyż trudno sobie wyobrazić, aby penitent potrafił bez pomocy spowiednika obliczyć swoje grzechy, albo odróżnić rodzaje grzechów.“

O. BAZYLI WIELICZKOWSKI C. SS. R.

misjonarz

Kowel na Wołyniu.

Praktyka spowiedzi u neunitów.

(Wobec wyraźnego zastrzeżenia O. Prelegenta nie drukować jego referatu ze względu na przytaczane przykre fakta z prawosławnego życia duchownego, dotyczące sakramentu spowiedzi św., a mogące zgorszyć ludzi dobrej wiary — podajemy w streszczeniu w polskiem tłumaczeniu tylko główne myśli tego referatu. — Referat był wygłoszony w języku ukraińskim).

Na wstępie O. Prelegent precyzuje „status quaestionis“ tematu referatu. Wyjaśnia, że w procesie zjednoczenia prawosławnych z Kościołem katolickim występują dwa momenty,

zderzają się ze sobą dwa prądy — wychowania, nastawienia (mentalité), i praktyki prawosławnego i katolickiego życia religijno-moralnego. Z czysto t. zw. prawosławnego pojęcia, nastawienia i praktyki w sakramencie spowiedzi św. nowozjednoczony przychodzi, przewychowuje się do czysto katolickiego pojęcia i praktyki.

Ze względów praktycznych dla pracowników unijnych ważnym i ciekawym jest to pierwsze stadium u nowozjednoczonych, t. zn. ich czysto prawosławne pojęcie, praktyka w spowiedzi św., gdyż praktyka spowiedzi unicka czyli katolicka jest znaną. — Tak, że właściwie będzie mowa o praktyce spowiedzi u prawosławnych razem z tem przejściem duszy nowozjednoczonego ze świata pojęć i praktyki w spowiedzi św. Kościoła prawosławnego do Kościoła katolickiego.

W pierwszej części referatu wykaże się trudności, jakie musi zwalczać misjonarz unijny, w drugiej zaś srodki, jakich musi używać dla zwalczania tychże, a w końcu skutki — owoce tej zbożnej pracy misjonarza spowiednika dla całej akcji unijnej. W dodatku uwaga o technice spowiedzi u neounitów.

I. Trudności w spowiedzi, zrodzone przez „prawosławje”.

Zasadnicza trudność leży w całkowitej rozbieżności-sprzeczności nauki prawosławnej z tąże praktyką. Wiadomo, chociażby z poprzednich referatów,¹⁾ że nauka prawosławnego Kościoła niezjednoczonego o św. spowiedzi teoretycznie prawie nie różni się od katolickiej. Czytając np. takich poważnych i głębszych autorów prawosławnych, jak Platon, arcybiskup kostromski,²⁾ O. Grzegorz Diaczenko,³⁾ z nowszych Metropolita

1) Pamiętnik III. Konfer. Kapłan. w sprawie Unji Kościelnej w Pińsku 1932. Ks. Dr. J. Świrski: Sakrament pokuty w rosyjskim Kościele prawosławnym. str. 51...

2) Napominanie swiaszczeniku ab abjazannostiach jewo pri sowierszenii tainstwa pokajaniija. Izdanie wtoroje, znaczielno isprawlennoje i dapołniennnoje. Moskwa 1871.

3) Waprosy na ispowiedzi wzrosłych christijan pa rukowodstvu die-siati zapowiediej zakona bożija, diewiati jewangelskich zapowiediej o blaženstwach i diewiati cerkownych zapowiediej, z padrobnym pastyrskim uwieszczeniem kajuszczawosia i ukazaniem jemu duchowo-wraczebnych sriedstw protiv griechownych nakłonnostiej z priłożenijem cerkowno-practičeskich ukazaniij atnasitielno sowierszenija ispowiedij. 2-je pieresmotriennoje i znaczielno dapołniennnoje izdanie. Sastawił swiaszczennik magistr Grigorij Diaczenko. Moskwa 1897.

Antonjusz¹⁾ — ma się często wrażenie, że pisze to katolicki autor lub będący przynajmniej pod wpływem nauki katolickiej. Lecz całkiem inaczej przedstawia się rzecz w praktyce.

1. Wśród ogółu duchowieństwa i wiernych (za małymi wyjątkami) panuje całkowita *nieumiejętność*, brak prawdziwego pojęcia o własnej nauce prawosławnej co do sakramentu spowiedzi, która wogóle w nowszych podręcznikach jest bardzo skąpa, przerobiona na modę protestancką i na którą w seminarjach nie zwraca się osobliwej uwagi. Ten ciężki zarzut potwierdza współczesny uczonec i przedstawiciel „Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, O. Protopresbiter Terentjusz Teodorowicz w swym poważnym artykule „O knigie Mitropolita Antonija „Ispowied’“ i w swiazi s knigoj“, pomieszczonym w oficjalnym organie tegoż Kościoła.²⁾

O. Protopresbiter Teodorowicz z początku **zachwala** książkę „...bezciennyj dar bagasłowstwujuuszczawo Archipastyrja...“ i dalej tak wyraża się o zniekształceniu spowiedzi św. w Kościele prawosławnym: „...farmalizm pabiedonosno zakrawszijtsia w niedra cierkownoj žizni... znaczielno abezliczył, uprostił etot akt... I eta niebreżnost’ k ispowiedi, kak duchownomu aktu... zachwatiła wsie wozrasty i wsie sfery... (Ispowied’)... nie zachwatywajet duszi kajuszczawosia, a tolko skolzit pa pawierchnosti jewo žitiejskawo morja... Gławnaja przicina tawo, czto ispowied’ w cierkownom obichodie nie na dolżnoj wysotie zakluczajetsia w duchowieństwie, wo wsiem sostawie, ad wierchu do nizu... czasto-li my pastyri oczyszczajem svoju sowiest’?... da ispowiedujtsa-li batiuszki, archijereji?“ — może sprawiedliwie powątpiewać lud, nie widząc tego. Stąd „...Wied’ trudno ažiđat’ ad swiaszczennika niewnimatielnawo k swojej sobstwiennoj ispowiedi, czto by on nie po kazionnomu, nie farmalno atniossa k sowiesti wierujuszczych, czto by on głubże zaglanuł w duszu kajuszczawosia, pamog jemu uwidiet’ u siebia to, czto abyczo žyzniju prykrywajetsia i zakrywajetsia... Jesli³⁾ że pamimo farisiejskawo ołnoszenija k ispowiedi primieszujajetsia jeszczu kakoj libo matierijalnoj intieres, to wa czto abraszczajetsia ispowied’? Takaja ispowied’ ubiwajet duszu, adganiajet ad Christa“.

1) Mitropolit Antonij: Ispowied’. Warszawa 1927.

2) Woskresnoje czenije, g. 1928, Nr. 35, str. 518.

3) Ibid. str. 519.

A może nowe zastępy młodego duchowieństwa ze współczesnych zakładów naukowych dają lepsze nadzieje? I na to daje cytowany autor negatywną odpowiedź, zachwalając znowu omawianą książkę: „...Jesli wspomnit' wsiemi nabludajemuju, niedostatočnoju podgatowlennost' małodowa pakalenija pastyrej k swojemu słuženiju (czasto nie pa ich winie), niedostatočnoju pa usłowijam wriemieni abszczitielnost' pastyrej mieždu soboju, tak cennuju dla pastyrskawo słuženija, — to znaczenije dla pastyrstwa knigi „Ispowied'“ pałuczajet perwienstwiennuju ważnost'“...

Tę sprzeczność prawosławnej nauki z jej praktyką, to nieuświadomienie całkowite, nawet w rzeczach elementarnych nauki Kościoła co do spowiedzi św., potwierdza jeszcze dobitniej współczesna rzeczywistość z życia „Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”.

Dalej O. Prelegent ilustruje wyżej powiedziane licznymi przykładami — prawdziwymi zdarzeniami ze swej długoletniej praktyki misjonarskiej między prawosławnymi i z opowiadań samych duchownych prawosławnych, z którymi ma możliwość częstego obcowania.

Pierwszym owocem tego nieuświadomienia u prawosławnych jest częsta *praktyka wspólnej, ogólnej (obszecznej) spowiedzi*, zwłaszcza dzieci szkolnych. Wymieniono m. i. poimienne szeregi parafii, gdzie jest taka praktyka i szeregi duchownych, którzy spowiadają po kilkoro i kilkanaście penitentów razem... Niektórzy duchowni sami chwalili się tą praktyką, nie widząc w tem nic złego...

Dalej stwierdza się pełną niewiadomość, *brak wszelkiego pojęcia o warunkach dobrej spowiedzi*. Rachunek sumienia, żal za grzechy, postanowienie poprawy, wyznanie, zadosyćuczynienie — są to rzeczy wogóle nieznanne. Ogólna formuła spowiedzi u prawosławnych, która w praktyce zastępuje wyżej wymienione warunki, — to słowa: „Wsiem grieszen batiuszka; diełom, słowom i pomyszenijem... kajusia...” To wszystko, czego wierni nauczyli się od swoich duchownych.

Nauki o restytucji, okazji do grzechu i in. wierni nigdy nie słyszą; — w praktyce te ważne obowiązki nie mają zastosowania. Są i wyjątki, lecz niestety rzadkie!

2. Dalszą trudnością, którą misjonarz musi zwalczać wśród nowozjednoczonych prawosławnych jest *obojętność* co

do spowiedzi, lekceważenie sobie spowiedzi, która to obojętność i lekceważenie wypływa, jak ze swego źródła ze spaczony, sfalszowanej w nowszych czasach nauki Św. Kościoła co do spowiedzi wśród prawosławnych.

Skutkiem tego spaczenia i jedną z przyczyn tej obojętności jest — *praktyka rozwodów*, dostępna dla każdego, kto tylko może się zdobyć na zapłacenie taksy, nałożonej przez Konsystorz. Łatwość osiągnięcia rozwodu burzy najważniejszą komórkę społeczności chrześcijańskiej — rodzinę i pociąga za sobą demoralizację, rozpustę od góry do dołu i stwarza właśnie tę obojętność do takiej ważnej i życiowej sprawy, jak spowiedź. Rzeczywiście istnieje szereg warunków, od których zależy rozwód, lecz to tylko dla formy, gdyż pod warunek 9-ty „Nieschodstwo charakterow, priciniajuszczoje stradanija, ili projawlajuszczejesia w naniesienii adnoj iz starcn supružestwa pabojew, istiazanij i muczenij“ — można pociągnąć prawie wszystkie istniejące małżeństwa w świecie, — gdyż człowiek już ze swej zepsutej natury jest ciężarem jeden dla drugiego. Dla większej reklamy, zachęty i popularyzacji rozwodów umieszczono te 9 warunków dla otrzymania rozwodu w wydaniu popularnym kalendarza prawosławnego na 1932 r.¹⁾

Za łatwo dostępnymi, jednak niezmiernie drogiemi rozwodami, możliwymi tylko dla ludzi zamożniejszych, idą *cudzołóstwa i dzikie małżeństwa — konkubinaty*, które w praktyce bardzo często nie uważa się za ciężkie grzechy, które trzeba koniecznie porzucić, i za które trzeba odmówić rozgrzeszenia. Znowu długi szereg żywych i smutnych przykładów z życia prawosławnego duchowieństwa i wiernych, przykładów dokumentalnie stwierdzonych... Widzimy publicznych cudzołożników, których dopuszcza się do sakramentów św., do sprawowania urzędów kościelnych, nawet honorowych i t. p.... I to na porządku dziennym.

Dalszym powodem tej strasznej obojętności do spowiedzi św. jest *obowiązek zachowywania pierwotnych surowych postów*, których w praktyce ani duchowieństwo, ani wierni nie zachowują, chyba jeszcze starzy ludzie po głuchych wioskach. O prawnym złagodzeniu obowiązku postu przez władze kościelne — niema mowy, chociaż np. w sprawach małżeńskich

1) Prawosławnyj Kalendar' na 1932 god. Izdanije Warszawskoj Sino-dalnoj Tipografii. st. 65.

ustawodawstwo kościelne poszło aż za daleko... I tak ludzie grzeszą, spowiadają się raz do roku bez żadnej myśli o poprawie, spowiedź świętokradzka wchodzi w zwyczaj, staje się wogóle tylko czystą formalnością, — w końcu całkiem obojętnie i wychodzi z praktyki nawet jako czysta formalność. I to się dzieje nie tylko wśród wiernych, lecz i wśród duchowieństwa, „ad wierchu do nizu” — jak mówi i sam stwierdza z początku cytowany prawosławny autor O. Pretopresbiter Teodorowicz.

3. Dalszą trudnością i może największą co do spowiedzi św., którą trzeba zwalczyć wśród neo-unitów jest ich *uprzedzenie* do tego sakramentu, niewiara w jego św. i boski charakter. Uprzedzenie to nie tylko naturalne lecz niestety i racjonalne, gdyż ważne powody mają ku temu wierni, — powody ze strony swych własnych ojców duchownych...

Pierwszym takim rażącym powodem jest *zdrada tajemnicy spowiedzi* przez duchowieństwo prawosławne. Wiadomo, że już car Piotr Wielki zrobił wylom w nauce Kościoła w sprawie tajemnicy spowiedzi i zobowiązał duchowieństwo prawosławne wyjawiać tajemnicę spowiedzi w wypadkach złej, nieodwołalnej intencji penitenta względem władzy państwowej, lub stanowczej odmowy tegoż odwołania w wypadku rozgłaszanych przez się fałszywych cudów.¹⁾

Odchylona tylko częściowo brama tajemnicy spowiedzi przez władzę kazonno-cerkiewną w wyżej wymienionych wypadkach, prędko już bez trudności otwarła się całkowicie i dzisiaj doszło do tego, że wierni mają niezbite dowody, że ich duszpasterze, prawosławni duchowni są agentami policji tajnej i dla tej służby wykorzystują wysoką godność swego stanu.

Przykłady — fakta...

Drugim powodem tego sprawiedliwego uprzedzenia do spowiedzi św. — jest *symonja*, ustalona taksa za spowiedź, bez wpłacenia której niedopuszcza się nieraz i długie lata swych parafjan do sakramentów św.

Znowu przykłady — fakta...

Nieumiejętność, obojętność, uprzedzenie, a co za tem idzie praktyka rzadkiej spowiedzi, — oto są trudności na które napotyka misjonarz unijny w materji spowiedzi wśród neounitów.

1) Swod zakonow 1857. XV. Zak. sud. ugałown. Kn. II. Razd. VII., str. 113.

Do usunięcia tych trudności służą pewne środki, za nieomylność których ręczy swą powagą Kościół święty.

II. Środki do usunięcia trudności w spowiedzi.

I. Pierwszym takim środkiem koniecznym do unormowania praktyki spowiedzi u neo-unitów jest *nauczanie o warunkach dobrej spowiedzi*. Oprócz częstych kazań o spowiedzi trzeba uświadamiać lud osobliwie przez:

Katechizacje;

Rekolekcje;

i Misje.

Drugim środkiem zaradczym jest *gorliwość* kapłana przy św. spowiedzi, okazująca się przez:

Cierpliwość przy słuchaniu spowiedzi pomimo zmęczenia, pomimo wszelkich trudności...

Współczucie z ułomnością, nędzą duchową penitenta...

Miłość do duszy penitenta, z którą powinien duchowny ojciec obchodzić się po macierzyńsku, daleki od złości, krzyku, a pełen słodkiej łagodności, kojącej ból chorej duszy. Miłość do obrządku, do wszystkich dobrych zwyczajów, bo pod tym względem dusza jest bardzo wrażliwa...

3. Wkońcu trzecim środkiem leczącym spaczony sumienie neo-unity jest *rozsądek kapłana — spowiednika*...

Z każdym dobrze przygotowanym neo-unitą, który pierwszy raz przystępuje do spowiedzi, powinien kapłan odprawić *generalną spowiedź*, przypominając mu przy tem w skróceniu warunki i skutki dobrej spowiedzi dla jego duszy.

Wezwawszy Ducha Świętego o pomoc powinien użyć przy takiej spowiedzi całej swej gorliwości, uprzejmości, delikatności, bo zwykle od tej spowiedzi pierwszej katolickiej zależy dalsze życie duchowne neo-unity.

A przy tych wszystkich środkach powinien koniecznie misjonarz-duszpasterz przyświecać swym nowym owieczkom *świętymi przykładami własnego życia*, pomnąc, że „verba docent, sed exempla trahunt“ i że tylko przy pomocy przykładu własnego życia rozwieje najprędzej nieumiejętność, obojętność i uprzedzenie do tych św. rzeczy i zjedna pełne zaufanie, tak konieczne dla pozyskania tych błogich i wielkich skutków, jakie dają św. stosunki duszy penitenta z ojcem duchownym w sakramencie św. spowiedzi. Takim przykładem dla pra-

cowników unijnych, zwłaszcza w trybunale spowiedzi św. — jest życie Św. Józafata.

III. Owoce pracy na polu sumienia neo-unity.

Po takiej mozolnej, lecz św. pracy misjonarza-spowiednika, po tej pierwszej dobrej spowiedzi katolickiej, — neo-unita odrazu odczuwa tę wielką zmianę w swej duszy, tę błogą *lekkość w sumieniu*, — dopiero wtedy *praktycznie ocenia łaskę św. Unji* i do tej Unji św., do Kościoła Katolickiego, *przywiązuje się całym swym sercem, całą duszą*.

Za tę błogą łaskę dobrej spowiedzi otrzymaną w Unji św., wierni *gotowi są dla tej Unji na wielkie ofiary, cierpienia, nawet na śmierć*.

Głębokie wspomnienie po takiej spowiedzi zostaje na całe życie i jest bodźcem, co podnosi i wzmacnia w chwilach smutku i doświadczenia. Wspomnienie to zawsze wskazuje, gdzie szukać wzmocnienia, pociechy, radości, — *pobudza do praktyki częstej spowiedzi*. Przykłady tego widzi się w takich parafjach neo-unickich na Wołyniu, jak Dubieczno, Kraska i in., a z nowszych zwłaszcza Tutowicze, gdzie wzmocnieni tą pierwszą dobrą spowiedzią katolicką, ludzie z radością cierpią nawet prześladowanie za sprawę Unji św.

W tym duchu, że dobra spowiedź św. jest najważniejszym czynnikiem w akcji unijnej, że przez spowiedź tylko możliwe jest odrodzenie duchowne biednych odłączonych braci prawosławnych, — trzeba wychowywać św. pracowników-misjonarzy, gorliwych apostołów, — w tym duchu trzeba osobiście przewychowywać nowozjednoczonych księży prawosławnych.

Praca unijna dzisiaj nie idzie trybem normalnym, jej rozwój słaby, spostrzega się wielkie przeszkody od cudzych i co gorzej niestety jeszcze więcej ze strony swoich, najbliższych, odczuwa się wielki brak: swej hierarchji, kapłanów, środków materialnych, lecz mimo wszystko najgorszą przeszkodą, największym brakiem w tej św. pracy unijnej, — to brak gorliwych, pełnych zrozumienia i poświęcenia ojców duchownych, spowiedników. — Ślepy ślepego nie prowadzi.

I kiedy misjonarz-duszpasterz, pracownik unijny, przepełniony miłością do niezjednoczonych braci, do ich cbrządków, do dobrych zwyczajów, z tąże miłością, umiejętnością i znajomością dusz, oświeci ich nauką o spowiedzi św., wtedy

Niewidzialny Odkupiciel siłą Swej Miłości dokona wielkiego i prawdziwego dzieła zjednoczenia tej duszy z Bogiem, — prawdziwej *Unji Świętej*.

Appendix — o technice spowiedzi.

Przed samą spowiedzią O. Duchowny odczytuje przypisane modlitwy z książki liturgicznej, z t. zw. „trebnika“ i udziela bodaj króciutkiej nauki o warunkach dobrej spowiedzi i t. p.

Penitent stojąc lub klęcząc przed małym stolikiem t. zw. „anałojem“ z krucyfiksem i Ewangelją (małego formatu), z pochyloną głową nad Ukrzyżowanym, z ręką na Ewangelji, wyznaje swe winy.

Ojciec Duchowny stoi u boku anałoja, z lewej strony penitenta, stulą — epitrachilem nakrywa kornie pochyloną głowę tegoż i słucha spowiedzi. Z powodu słabości lub wielkiej liczby penitentów można i siedząc spowiadać, lecz wstępna modlitwę i absolicję — rozgrzeszenie zawsze wygłasza się stojąc.

Konfesjonały z kratką — niedopuszczalne.

Dyskusja.

Ks. Dr. Iszczak w sprawie zarzutu *Ks. Dr. Pawłowskiego*, jakoby *Ks. Wielickowski* odstąpił rzeczy, jakich nie należy wyjawiać, bo mogą one szkodzić sprawie unijnej, zaznaczył, że Konferencje unijne mają za zadanie nietylko w ireniczny sposób omawiać tematy, w jakich są poruszane różnice wiary i praktyki religijne, lecz także omawiać bolączki, jakie otwierają nam oczy na potrzeby Unji i które pro foro interno są nadzwyczaj ciekawe. Zapoznanie się z temi bolączkami i defektami pobudza nas do pracy w kierunku wykorzenia ich i uzdrowienia.

O. Schweigl, T. J. zwraca uwagę Uczestników Zjazdu na obecną praktykę spowiedzi w Rosji sowieckiej. Mianowicie część wiernych prawosławnych pod wpływem prześladowań, aby zachować swoją wiarę, zwróciła się do praktyki częstej Komunii św., środka używanego przez pierwszych chrześcijan. W ten sposób już w 1924 roku rozpoczął się ruch eucharystyczny (zob. *Put'*, 1926). Jedni przystępowali do Komunii św. co miesiąc, inni co tydzień, a byli i tacy, którzy to czynili codziennie. Stąd wynikła również kwestja spowiedzi. Jedni kapłani przed każdą Komunią św. wymagali odbycia spowiedzi, inni uwa-

żali to za niepotrzebne. Pierwsi, aby podolać swemu zadaniu, wprowadzali na sposób Jana Kronsztackiego ogólną spowiedź i ogólne rozgrzeszanie wiernych. Ostatecznie musiała te rzeczy unormować wyższa hierarchja, która orzekła, że ogólna spowiedź nie jest ważną. Można wszystkich razem przygotować do spowiedzi, ale spowiadać i rozgrzeszać trzeba każdego osobno. Co do Komunii św., hierarchja poleca przystępować do niej co miesiąc, albo co tydzień, jednak odradza i zabrania codzienną Komunię św. (Żurnal Moskowskiej Patriarchii, 1931-1932).

Ponieważ na trzeci referat, przewidziany z kolei w programie, zabrakło czasu, przeto postanowiono go przenieść na dzień następny. Uczestnicy zaś Konferencji udali się zaraz gremjalnie do katedry na godzinną adorację Najświętszego Sakramentu. Po adoracji i błogosławieństwie nastąpiła kolacja, a potem czas wolny i odpoczynek.

Dyskusja

W tym miejscu należy zaznaczyć, że referat o spowiedzi i rozgrzeszeniu, który został wygłoszony przez o. dr. Josyfa Slipyja, wywołał w gronie uczestników konferencji żywe zainteresowanie. W szczególności wzbudził on dyskusję o roli spowiedzi w życiu duchowym i o jej znaczeniu dla zbawienia duszy. W tym celu należałoby przeprowadzić specjalne badania i zbadać, jak należy spowiadać i jak rozgrzeszać. W tym celu należałoby przeprowadzić specjalne badania i zbadać, jak należy spowiadać i jak rozgrzeszać.



III POSIEDZENIE.

W drugim dniu obrad rozpoczęto dalszą pracę o g. 9-iej rano. Po wspólnej modlitwie, stosownie do programu, JM. Ks. Dr. Ślipyj wygłosił swój referat pod tytułem: „Bizantyzm jako forma kultury“.

O. DR. JOSYF SLIPYJ.

Wyzantyzm jak forma kultury.

I Wstęp.

U najnowszych czasach ślida w katolickich pismenkiw i teologiiw szcoraz to [bilsza i hlybsza swidomist' universalnosti i trascendentalnosti katolycyzmu. Chocza prawdy wiry mistiat'sia neraz jasno w Obiawlenniu, to odnak jich zrozumienia i zaktualizuwannia wymahaje inodi dowhoho czasu i dohidnych umowyn. Podibno majet'sia sprawa z wseswitnistiu, ponadnacionalnistiu i ponadkulturnistiu Chrystcwoji Cerkwy. Wprawdi słowa: „Idit' i nawczajte wsi narody“ (Mt. 28, 19,), widmeżowujut' Objawlennia wid ludskojj tworczoj, ta prote buwały sproby, zwiazyaty Cerkwu z odnoju derżawoju, nacjeju, odnoju kulturoju, obrjadom i t. d. Proty cioho wystupały neraz rymski Papy, a peredusim ostanni Lew XIII, Pij X i Wenedykt XV. Mohutnim widruchom proty wsiakych toho roda starań i sylnym pidkreśtenniam uniwersalnosti Cerkwy jawlajet'sia „Katolicka Akcija“ podniata Sw. Otcem Pijem XI, szczo chce zwilnyty j unezależnyty poszyrennia ta skriplennia Chrystcwoji wiry wid politycznych wpływiw. Iduczy poslidowno, treba takoz widdilyty katolycyzm wid seredowyszcz i form kultury. Nijaku, nawit' najmohutniszu naciju i nijaku kulturu, najwysszu i naj-

blahorodnijszu ne nožna utotožniuwaty z Katołyčkoju Cerkwoju, bo jak kaže sw. Iwan Chryzostóm: „Z Cerkwoju ne može niszczo riwnatysia“¹⁾ Nawpaky, Chrystowa wira može rozwynty i ublahorodnyty koždu kulturu i kožda z nych maje prawo na jiji blahorodnyj wpływ. Se ne je lysze teoretyczne mirkuwannia, ale dijsnist', szczo dowerszujet'sia na naszych oczach. Rektor katołyckoho Instytutu w Paryži, archyep. Bodrilar, zwernuw buw nedawno uwahu (w Catholic Times. London z dnia 11. XI. 1932), szczo toczka tiažesty j ekspanziji katolicyzmu peresuwasjet'sia z Ewropy na Aziju j Afryku: „Koly na Zachodi widpadajut' wid wiry szczoraz to szyrzy kruhy, pereżywaje chrystijanstwo w Aziji i Afryci priamo podywu hidnyj pidjem... Sered teperisznoho položennia treba z tym czystytysia, szczo Ewropa, jak bat'kiwszczyna i oseredok chrystijanstwa, bude musity widstupyty palmu perszenstwa inszij czasty zemskoju kuli“²⁾ Ne možna takož kazaty, szczo jakaś kultura je odynokym prawdywym Wytworom Chrystowoji religiji, choc jak wona ne bułaby suttiewo z Neju złączena i tota quanta na nij opyratysia, jak napr. zachidna kultura.

Z toho stanowyszca musymo wychodyty, koly choczemo naležno ocinyty wyzantynizm jak kulturnyj czynnyk w istoriji Cerkwy ta unijnioji praci. Ce tym koniecznijsze, bo dejaki kruhy prywykły dywytysia zadla schyzmy, na wyzantynizm jak na szczoś w swoich pidstawach worože katołyckij Cerkwi i wiri. Wyzantynizm staw nawit' terminom na oznaczennia najhirszych chyb charakteru i zwyrodninnia ludskoju kultury. Chytrist', serwilizm, czwanływist', wpertist', sławolubstwo, samoderżawije, cesaropapizm, polityczna bezohladnist', nemoralnist', wystawnist', religijnyj fanatyzm, zaskoruzlist' i t. d. Oce wse bucimto składajet'sia na poniattia takoho wyzantinizmu. Wono stało nawit' tak zahalno pryjnatym, szczo j u leksykonach pid „wyzantinizmom“ czytajemo: Upadok morali spryczynenyj nadmirnoju wystawnistiu, peresadna dwirśka etyketa i nehidne czołowika płazunstwo.³⁾

1) Homil. Złowien. Ewtropija MSG 52. 397. Ἐκκλησίας οὐδὲν ἴσον.

2) Hl. Schönere Zukunft № 17 (1933) 387.

3) Byzantinismus, byz. Wesen, durch masslosen Luxus hervorgerufene Sittenverderbnis, insbesondere auch kompliziertes Zeremoniewesen an Höfen u. unwürdige Kriecherei und Schmeichelei fürstlichen oder sonst hochgestellten Personen gegenüber, Meyers Konversationslexikon III, 1886, 4, 707.

Koly parlamentarni debaty, kaže prof. Diehl, stajut' nudnymi i bezchosennymi, todi zhirdno howoriat' publicysty pro „wyzantijski dyskusiji“, abo koly u protokolach bawlat'sia w wyszukani etykety i tytulatury, to presa kpyt' sobi z „wyzantijskoho ceremonijału“. A nawit' wyznaczniszi umy nazywajut' wyzantynizmom tumanni, bezwyhladni, dribnyczkowi i pusti dysputy pro toczky i protynky. Hurt subtelnych teologiw, bałakływych idiotiw, jak kažu Toj, zakutanyj w perestariłyj ceremonijału, szczo zabuwaje w pustych debatach i dla porożnich formuł najpekucziszi žyttiewi potreby narodu — ce dla naszoho zahału poniattia, jake win tworyt' sobi pro Wyzantiju... Wid Woltera i Monteskije wsi odnozhidno predstavljajut' w istoriji hrečke cisarstwo Schodu jak zdegenerowanyj i hidnyj spožalinnia naszczadok rymskoju imperiji. Wid todi krasnoriczywo powtorjujet'sia prykład pro wyzantiyciw z czasiw upadku, koly to wony prowadyły pusti bałaczky w chwyli, jak Mohamet II stojaw uže pered worit'my Wyzantiji. Oś tak banalnoju anekdotoju i zwyczajnym epitetom zhuwasjet'sia 10 stolit' istoriji, szczo buły neraz switlymy i wse zajmajuczmy, 10 stolit' cywilizaciji, jake buła czy ne najznamenytszoju i najnižniszoju w serednich wikach.¹⁾

Negatywnoho znacinnia nabraw „wyzantynizm“ u XVIII st., koly używano joho w znacinniu „elegantnyj“. Hołowno pyśmennyky i lubyтели klasycyzmu używały „wyzantijskyj“, koly chotiły nadaty czomuś bilszoji poczesty j archaizmu. Czerez zwulgaryzowannia słowo nabralo zowsim protywncho, widjemnoho znacinnia. Wid todi zi stereotypnoju powerchownistiu predstavljajet'sia Wyzantiju w kotrimnebud' wici jiji istoriji, jak

1) Un peuple de théologiens subtils, d'idiots bavards“ comme dit Taine, emmaillotté dans un cérémonial vieilli oubliant dans de vaines discussions et pour des formules creuses les nécessités les plus poignantes de la vie d'une nation, voilà, pour la plupart d'entre nous, l'idée que nous nous formons de Byzance... Depuis Voltaire et Montesquieu, c'est un lieu commun de l'histoire de représenter l'empire grec d'Orient comme l'héritier dégénéré et lamentable de l'empire romain; et c'est un lieu commun de l'éloquence de rappeler l'exemple de ces Byzantins de la décadence, qui disputaient sur des futilités, au moment où Mahomet II était aux portes de Constantinople. Et voilà comment, sous une anecdote banale et une épithète courante, on écrase dix siècles, d'une histoire qui fut souvent glorieuse, intéressante toujours, dix siècles d'une civilisations qui fut peut-être la plus brillante et la plus raffinée du moyen âge. Charles Diehl, Études byzantines. Paris 1905.

wiczno upadajuczu, rozpusnu j dewocijnu, krowožadnu j worochobnu, bezdilnu j nudnu, de czerhujut'sia zi soboju ubywstwa cisariw, zaworuszennia narodiw, cerkowni sobory i perehony na hippodromi. I treba buło až osnownych studij rosijjskich, nimečkich, francuśkich, anhlijskich, italijskich uczenych, jak Uspeńskoho. Krumbachera, Hajzenberga, Dila, Szlumbergera, Merkati-oho i druhych, jaki dowhyj czas praciuwaly na katedrach u Rymi, Pariži Mincheni, Londoni, Petrohradi, Carhorodi i td., szczyoby zrehabituwały Wyzantiju. Mymochodom każuczy schidnyj wyzantynizm strinuła analogiczna dola, jak scho-lastyku na Zachodi.

II. Poniattia wyzantynizmu.

Zjasuwaty poniattia „wyzantynizm“ dosyt' ważko tomu, szczo wono składne i szyroke. Ta prote analiza dowede do joho zrozuminnia i do przyblyznoji definiciji. Sama nazna „wyzantynizm“ pochodyt' wid usim widomoho mista Wyzantiji, hrečkoi kolonoi, jaku zasnuwało misto Mehara w 658 r. per. Chr. na ewropejskomu boci Bosforu. U 330. r. po Chr. cisar Konstantyn perenis do neji stolyciu z Rymu i nazwaw jiji Konstantynopolem. Zawdiaky cij podiji misto nabralo switowoho znacinnia. Z małoji oseli wono stało nezabarom ose-redkom derżawnoi administraciji, mystectwa j torhowli. Preharne položennia, welyczawi budiwli i portyky prywezeni starynni pamiatnyky, marmurowi prykrasy j doliwky z inkrustowanymy różamy, mozajiky j malunky, różnobarwni pochody pid nebozwidnymy kopułamy ji arkadamy na wulyciach, carśki pałaty, galeriji wbrani w szowk, brakat i tapety, wijskowa gwardija w sribnych Pancyrach i zołotyach szczytach, welykany warahy z ważkymy dwosicznymy sokyramy na pleczech, dostojnyky j uriadnyky w zołotokanych odeżach, purpuri i zołoti, welyke triklinijum Magnawra z koronamy, emalijamy j dalmatykamy, zołotyj tron imperatora z preharnymy u stip lwamy — nadały Wyzantiji osoblywszoho błesku j czaru taj stiahały do neji bahato poselenciw z Ewropy, Aziji j Afryky. Peredusim kupectwo, jake na Zachodi popryczyni wandriwky narodiw duże wpało, mohło na Schodi swobodno rozwywatysia i rozbohacity. Meszkanci chodyły oditi jak carśki dity — zaważujut' todiszni czużynci pro Wyzantiju.

Z czasom nowa stolycia stała potuhoju i wytworyła swojerydni cerkowni, polityczni, administracijni j etnograficzni

formy taj stała nosijem nowoji cywilizaciji j kultury. Wona obiednała prowinciji Zachidnoji imperiji ta stała wuzłom wsich kupečkich i dyplomatycznych nytok swita. Howoriaczy konkretno Konstantynopil zanykaw take stawowyszczce w todisznomu kulturnowu switi, jak London abo Paryż, Wyzantijskyj period poczynajut' nyini wczeni zahalno wid 330 r., to je wid perenesennia stolyci, bo todi same zajsza podija perelomowoho znacinnia. Same todi perestalo isnuwaty oficijalno pohanstwo, a joho misce zajniało christijanstwo. Oczewydno, szczo ciłyj derżawnij i suspilnyj ład, szczo opyraswia na pohanstwi, ulah osnownij zmini a riwnoczesno ciła hrečka kultura (literatura, mystectwo) distala nowyj sylnyj impuls.

Samozrozumile, szczo formuwannia nowoji derżawy i nowoji kultury trewała kilka stolit'. Ostateczne skrystalizuwannia nastupyło szczojno w VIII st., koły derżawa prybrała hrečku formu i wyrynuły pryncypy, jaki same tworiat' zmist terminu „wyzantynizm“. Može do dejakoi miry, szczo do zahalnych rysiw, poriwnaty derżawu Karła Wel. z wyzantijskoju. Frankońska derżawa powstała z germanських nacionalnych i romanських elementiw. Organizacijnym derżawnym pryncypom buw romanizm. Wyzantijska imperia powstała iz złyky hrekorymskich i riżnych schidnych warwarskich elementiw. Istorija oboch derżaw rozwywajet'sia paralelno, choc w detajlpch zachodyt' welyka riżnycia. Oba wony je lysze umowno rymśkymy, bo wyobrazuwatysia w samostijni derżawni nowotwory.

Koły chodyt' o samu nazwu „wyzantynizm, wyzantijskyj“, to wona je sztuczna i knyżkowa tak jak nazwa „schidno-rymśkyj“. Hromadiany nazywały sebe „Romejciamz“ i zwidsy pochodyt' nazwa Βασιλεὺς τῶν Ῥωμαίων, πατριάρχης τῶν Ῥωμαίων, Νεα Ῥώμη i t. d. Ῥωμαῖος zatratyw na Schodi swoje perwisne nacionalne i polityczne znacinnia priamo zadla czyselnoji perewahy Hrekiw nad Rymlanamy w schidnij derżawi j oznaczaw hromadianyna rymśkoji derżawy, szczo howoryw po hrečky. Helenamy ne nazywały sebe wony wże bilsze, bo Julijan Apostat skompromituwaw ciu nazwu swojeju apostazijeju. „Helenizm“ staw terminom na oznaczennia pohanstwa i prostych zaboboniw. Slowo „wyzantijskyj“ używano do XIV st. duże ridko i to w poetycznij mowi ta w humanistiw napr. Psełosa (Βούζαντιον i Βούζαντις, Pretor Kallijades postawyw statuju Wyzasowi, mitycznomu osnownykowi Wyzantiji i joho podruzi Fidaliji).

W XIV i XV st. „Wyzantija“ przyjmuje się zahalnisze i wypyraje „Konstantynopol“. Wid wyzantijskich zbichciw po upadku Carhrodu 1453 r. nazwa przynialasia na Zachodi j utwierdylasia zawdiaky naukowij literaturi.¹⁾

U nas perewažno używano w dawnyni porucz Wyzantiji sliw „hrekij“ i „hreczki“. W cerkownomu zytliu przynialasia w nynisznych czasach cia nazwa, widkoły w Rymie wziaw perewahu termin „wyzantijski“ obriad.

Otze „wyzantynizm“ można rozumity w dwojakim zmysli: jak tworczyj, derżawnyj czynnyk szczo, cwyw i zanepadaw wprowadz tysiaczlittia (IV-XV st. 1453) i jakij należyt' niny wże do istoriji, ta „wyzantynizm“ jak wytworenu derżawoju kulturu, czczo prote zberehłasia w literaturnych i archeologicznych pamiatnykach ta obriadi i stała takoz osnowoju kultur narodiw, szczo pidpały pid jiji wpływ. Pid kulturoju rozumijet'sia tut twory ludzkoho ducha, jaki udoskonalujut' ludynu pid ohladom materijalnym, (wid prymitywnych wyrobiv do najwysszoi techniki) i duchowym (mystectwo, nauka, literatura j religija). Cywilizacija ce stan uporiadkowancho hrcmadzkoho zytliu w protywenstwi do warwarstwa. Peredumowoju kultury je cywilizacija. Same wyzantijska kultura je najbilsze sucilna, choc jiji etnograficznyj pidklad buw duze rıznorodnyj.²⁾

Tomu wyzantynizm, krim derżawnoho czynnyka, ne oznaczaje naciolnosti i ne je etnograficznym poniatiam, lysze poniatiam kultury.³⁾

1) Corpus universae historiae praesertim byzantinae. Paris 1567; Labbe-Byzantine du Louvre 1648; Allatius-Georgii Acropolitae historia byzantina. Paris 1691; Du Cange — Historia byzantina. Paris 1680 i t. d.

Por. Louis Bréhier — Byzance et empire byzantin. Byzantinische Zeitschrift (1929/30) 360-364.

2) Koly chodyt' o narodnist', to w Wyzantiji widhrawały rolu krim Hrekiw Syriji, Sławiany, Wirmeny, Jehyptiany, Rymlany, Kartaginci i dr. Pisnetworec Romanos i chronist Małala buły Syryjciamy, najsylniejsza dynastija buła syryjska, sw. Teodor Studyt, chronist Teofan, filosof-platonec Psellos pochodyły z Małoji Aziji, wirmenska dynastija (Wasylij I), z Wirmeniji, Cymischyz i dynastija Komneniw pochodyły z Sławjan. Rıwnoz czynnymi buły Mezopotamija, Pałystyna, Isawry, Traky, Hruzyny i t. d.

3) „Das Wort (Byzantiner) bezeichnet keinen ethnografischen, auch keinen nationalen, sondern einen Kulturbegriff“. Dr. Karl Dieterich — Byzantinische Charakterköpfe. (Natur u. Geisteswelt Bd. 244) Leipzig 1909,3.

III. Składowi czynnyky wyzantinizmu.

Szczoz otze wpłynulo na powstania wyzantinizmu abo inaksze z jakych elementiw win składajet'sia? Tut wchodiat' u hru peredusim czotyry czynnyky, a same rymśka derżawnist', hrečka mowa j kultura, oryentalni elementy i christijanstwo. Wony razem stworyły derżawnyj i kulturnyj wyzantynizm.

1. *Rymśka derżawna organizacija i suspilni umowyny.* Cisar Konstantyn pereszczepyw z Rymu ciłyj derżawnyj ustrij. Technika prawlinnia, zakonodawstwo, wijskowa organizacija ta dyplomacija staroho Rymu lahły w osnowu ciłoho derżawnoho zytliu. Oczewydno z czasom ci poodynoki dilanky pidpadały zminam. Derżawnyj ustrij cisarstwa (szczoz datujet'sia wże wid III i IV st.) pereminywsia z wijskowoho *w biurokratycznu i dwirsku* monarchju. Jerarchiczni stupni uradowciw, tytulara, odiahy-odnostroji służbowykw, ornat cisarja azijskijsz sposib joho poczytannia stały ne lysz charakterystycznymi dla ciłoho wyzantinizmu, ale takoz i zrazkom dla Zachodu. Pidstawoju wyzantijskoji derżawnosti stała ideja pidczynennia ludzkoji lycznosti cisarstwu. Wyzantijskijsz imperator buw despotom, odnacze brak didycznosti prestola robyw joho položennia chytym, zależnym wid naroda i wijska, jake wyklykuwało czasto intrjgy odnych rodiw proty druhych i pałatni rewoluciji. Zwidsy takoz i borot'ba etnicznych grup o polityczne werchowodstwo. Na prestoł mohły distatysia takim robom i duze sposibni odynci. Koly zasidaw na troni Wirmenyn czy Sławianym i t. d., to todi brały w derżawi perewahu i widpowidni etniczni elementy. Absolutyzm projawlawsia w sylnomu zoseredżenniu derżawnoji władzy mymo welykoji terytoriji, rıznorodnoho naselennia i rewolucyjnych zatij dwirskoji arystokratiji Ceho dowerszuwano pytomuju organizacijeju wyzantijskoji szczo stanowyla sucilnu administracijnu armiju. Odnak nemożna skazaty, szczo by zowsim ne buło demokratycznoho ducha, bo opozycja pidnosyla neraz hołowu, istoryky krytykuwały panujuczoho, Komneny i Paleology wystupały jak konstytucijni monarchy, Manuil Komnen przyjmaw wsich ludej i nyszczierwersty, Lew III Izawryjskijsz i Wasylij II Botharobijnyk zaniały stanowyszczoz proty welykoji posilosty i t. d.

Zytliu normuwało rymśke prawo. Zbirnych zakoniw, szczo powstaw u czasi upadku Rymu, przymineno do potreb schidnych prowincij. Druhij zbirnyk zakonodatnych pamiatok składenyj

w VIII st. zamitnyj pereroblenymy zakonamy pro selanski zemelni posilosty. Zakon pid oczewydnym wplywom slawianskoho prawa dopuskaw malu zemelnu wlasnist'. Buły wilni selany, szczo buły wlasnykamy zemli i „ubohi“, szczo wynajmaly. Zakon Lwa III postanowlaw takoz, szczo cila hromadska posilist' moze buty spilnoju wlasnistiu danoji hromady (t. zw. obszczyna).

Podatky platyły ubohi j bohati, switski j duchowni. Obszczyna dawala sojuznu poruku za czleniw, jak cerkowna mytropolija za poodynoki pidczyneni sobi epyskopstwa.

W derzawi ne buło obowjazujuczoji wijskoweji sluzby, a lysze pownyw jiji osibnyj wojennyj stan — t. zw. stratioty, szczo sydily na zownirskich posilostiach w zaplatu za wojennu sluzbu. Posilosty buły didyczni, bo wojenne remeslo perechodyło z bat'ka na syna.

Derzawnyckyj rymyskyj duch, szczo buw o mnoho sylniszyj niz nacionalna swidomist' poodynokych narodiw,¹⁾ ubranyj w hrečku formu, nadawaw ríznobarwnij etnicznej masi sucilnocy, tak szczo Wyzantija mohła opertysia napadam Persiw, Wirmeniw, Arabiw, Seldzúkiw, Slawjan, Norman, Frankiw, Turkiw i dr. taj nawit' pidbyty jich pid swoje panuwannia. Robyła ce zwyczajno wcej sposib, szczo zwertala woruchowannia odnych proty odnych i widtak jich pobywała. Ne mohuczy opertysia wandalam i druhym plemenam, wona poseluwala jich na hranyciach derzawy i pomahala jim rozwywatysia. Tym sposobom wona zabezpečuwala swoji hranyci proty worohiw.

2. *Hrečka mowa.* Druhim składowym czynnykom wyzantinizmu je hrečka mowa. Wprawdi Konstantyn Wel. prynis nad Bosfor latorynsku mowu, jaka buła j uradowoju mowu ciloji derzawy, to prote zhodom wona musila ustupyty na druhyj plan, tomu szczo biliszt' nasejennia howoryła po hrečky i szczo hrečka kultura z ohladu na swij wysokyj riweń mała wseswitnij wplyw. Zhreczennia Schodu buło nemynuczym. Ostannim swidoctwom latorynskoji mowy na Schodi buw kodeks Justynijana (527-565), choc win uže mistyw noweli pysani po hrečky. Za cisarja Tiberija (578-582) hrečka

1) K. Krumbacher, Die griechische u. lateinische literatur u. Sprache. Berlin u. Leipzig 1907, 244. (Die Kultur der Gegenwart herausgegeben von Paul Hinneberg).

mowa staje w derzawi panujuczoju, razem z tym wzialy perewahu hrečki elementy nad rymyskymy. Wprawdi buwały w Wyzantiji wołodari i dwir inszych narodnostej, ta wychowaniam i mowuju buły wsi Hrekamy. Wsež nyzszy werstwy narodiw, jaki wchodyły u sklad derzawy, zachowywały swoju mowu. Takoho dominujuczoho stanovyszczu hrečka mowa ne mała nikoly na Schodi, jak latorynska na Zachodi, szczo buła j liturgicznoju i derzawnoju i literaturnoju. Na Schodi, knyhy objawennia, choc buły pysani po hrečky, wony buły skoro perekładeni na syrijsku, koptijsku, georgijsku, wirmensku, gotyčku, boharську mowu. Riwnoczasno używano jich i w bohosluženniu i w literaturi. Ce duže charakterystycznyj moment u wyzantijskij imperiji. Rozwij hrečkoji mowy na Schodi spryczynow opisla widczuzennia wid Zachodu.

3. *Orijentalni elementy.* Zwjazok Helady zi Schodom wse buw żywyj peredusim wid Aleksandra Wel. i tomu slidnyj tam hrečkoj wplyw. Ta odnak sej wplyw na orijentalni narody ne buw odnohicznyj. Nawpaky hrečka rymyska kultura strinułasja z motywami, perskoji, jehypetskoji, semitskoji, slawjanskoji ta dr. kultur, jaki zi swoho boku tež wplywały na niu. Zawdiaky cemu Schid wydwyhnuw nowi nacionalno-kulturni tecziji. Mystectwo nabralo oryginalnoho charakteru. Nowi motywy wplywały pry tworennu nowych pamiatnykiw. Ce projawljajet'sia i w literaturi (sladkopiweć Roman i dr.) i w mystectwi (dekoracija, wiazankowi motywy, arabesky i t. d.). Na kanwi hrečkoji filosofiji powstaly manichijski, zydiwski j iransko-perski wiruwannia. Cej zwjazok slidnyj dalsze w legendach, kazkach, prypowidkach, odezi, ceremonijach dwora i Cerkwy. Cile žyttia w wyzantijskij derzawi buło pronyzane orijentalnymy elementamy. Wplyw jich buw duže ríznorodnyj i zalezaw wid miščia i času. Odnoczasno schidni narody oderžuwały literaturu z Wyzantiji (Araby, — czerez Syriju i peredaly jiji Zachodowi w Espaniji, Syrijci, Persy, Wirmeny perekładaly bahato zi starynnych, filosoficznych, medycznych, hospodarskich knyžok, Turky perejnialy bahato zakoniw u hromadskomu žyttiu).

4. *Christijanstwo* buło najsylniwszym czynnykom, szczo wplywaw na derzawne j kulturne žyttia. Wyzantija ce persza chrystijanska derzawa i tomu musilo chrystijanstwo doko-

naty gigantnoji pracy, szczyby ciłyj ustrij i sposib dumania szczo prosiak buw naskriž pohanstwom, pereminyty, postawyty na inszych osnowach i joho usowerszyty. I cia pracia buła tym ważcza, szczo w Wyzantiji ne buło rozwała antycznoji kultury, jak ce buło na Zachodi, de chrystijanstwo z rozbytta wybrało łysz zhidne z chrystijanskym switohladom i peredawało nowym pokolinniam. Na Schodi isnuwała helenistyczna kultura neruszena i tomu christijanstwo ne mohło jiji tak naskriž pronyknuty. Ta prote mystectwo j literatura widczuły widrazu joho sylnyj i żywotwornyj podyw. Sw. Iwan Chryzostom, Iwan Damaskyn, Teodor Studyt i dr. se giganty, szczo wyrosły na wyzantijskomu grunti. Czernece žyttia nadało wyzantinizmowi osobennoji zakrasky. Na cerkownomu poli wyzantynizm projawywsia w tisnij žłuci Cerkwy z deržawoju pry odnočasnij prawnij i faktycznij nezależnosti oboch ustanow. Ne možna zapereczyty, szczo Cerkwa na Schodi ne zdobuła na taku samostijnist' jak na Zachodi. Deržawa vse chotiła maty wpływ na cerkowni sprawy, a riwnoczesno ne dozwała miszatsia Cerkwi w switski sprawy. Sproby Cerkwy wydobutysia zpíd wpływ deržawy ne wdawałysia. Wsiaku aktywnist' udaremniuwano, a czerez te j wyrobluwawsia nachył do pasywnosti i rezygnaciji u bezwyhladnij borot'bi. Cia rysa szcze bilsze projawlaet'sia w prawostawij nezjedynenij Cerkwi, de pasywnist' i rezygnacija tiahnet'sia czerwonoju nytkoju w ciłij istoriji až po nynišni czasy. Widsunennia wid switskich spraw wytworjuwało ľehkowažennia świta i perewahu kontemplaciji nad aktywnym žyttiam. Zwidsy wziawsia i monaszij charakter ciłoho cerkownoho žyttia.

Na Zachodi umowy były zowsim inszi. Deržawa rozbyłasia pid naporom mandriwnych narodiw, switska włada buła słaba i Cerkwa mohła projawlaty aktywnist' i kermuwaty ta układaty realne žyttia. Ta prote cezaronanizm, to je wyznannia wyzantijskoho imperatora i carem i perowsiaszczenykom ne je suttiewoju prykmetoju wyzantinizmu, bo ne spyraet'sia na kanonicznych osnowach. Zresztuju analogicznym projawom na Zachodi je gallikanizm i josyfinizm. Prote na Schodi win, razem z peresadnoju ambicijeju kulturalnoji wyszczosty nad Zachodom spryczynyw rozdor Cerkow zapereczujuczy rymśkyj pryamat.

Zacikawłennia religijnymy sprawamy było u wyzantijskij deržawi duže wyłyke, wony hrały nawit' w politycznomu žyttiu perszoriadru rolu. Možna smiło twerdyty, szczo ludnist' Wyzantiji buła naskriž religijna. Prawdy wiry były tam perszoju i wyklucznoju osnowoju žyttia i pronykały joho zmist. Ortodoksija vse buła sylnym łucznykom pomiž poodynokymy elementamy imperiji. W teologicznych sporach wsi wirni poczynajuczy wid cisarja, a kinczajuczy na najnyžczych werstwach brały prystrasnu uczast', stawały zwyczajno po storoni Cerkwy i deržalysia wsełenśkoji prawowirnisty. Prywiazannia j lubow do Cerkwy ta obrjadu probywajet'sia w ciłij kultur i tomu wona maje naskriž religijnij charakter.

Tak otže wyzantynizm ce oznaczennia politycznych etnograficznych, socijalnych, kulturnych i cerkownych pytomennostej, szczo charakteryzujut' schidnu hrečku-rymsku imperiju.

Wodnoczas specyficzni umowy umožywyły perewahu w Carhorodi systemy, duchowi, stremlinniam jaki tworjat' analogiju z tym, szczo nazywajemo josyfinizmom i gallikanizmom. W tim rozuminniu možna howoryty pro wyzantynizm schyzmy.¹⁾

IV. Hołowni rysy wyzantijskoji kultury.

1. **Mystectwo.** Pid wpływom cych czotyrjoch hołownych czynnykiw formuwawsia obrjad, mystectwo, nauka j literatura. Wyzantijskij obrjad najblihorodniszyj i najwyszczyj wystril wyzantijskoho ducha, ce pyttannia okreme i nastilky ważywe, szczo wono zasluhowuje na osibnyj referat. Tut zwernemo uwahu na try ostatni dilanky tworczosty wyzantijskoho ducha.

Koły Zachid zawojowanij warwaramy pereżywaw czasy wełykoho upadku i obnyžennia ciłoho žyttia, — u Wyzantiji rozwywałasia kultura i cwjło duchowe žyttia bez perepon. Peredusim mystectwo rozpustyło swoji kryła do pownoho letu. W joho osnowu lahła stara helenśka kultura i stare chrystijanske mystectwo. Pid wpływom mysteckych form blyžszoho j dalszoho Schodu wytworywsia nowyj wyzantijskij styl, jakyj za Justynijana zacyw i rozwywawsia

¹ Dr. I. Hergenröter, Photius, Regensburg, Bd I, 1867, 308.

dalsze wprowadz wkiw. Powstawały derżawni budiwli, pre-
harni cerkwy z dorohocinnych materijaliw. Na perszomu
misci rozwytku stanula architektura. Chram maw zwyczajno
wyd kwadrata iz wpysanym riwhoramennym chrestom. Ciła
budiwla zakinczuwała sia kopułamy, a oserednia, najbilsza
rozmiramy łuczyla cilist'. Wyzantijskij styl najszow swij
najkraszczij wysliw u carhorodskij Sofiji zbudowanij za
Justynijana architektamy Antemijem z Tralles i Isydorom
z Miletu. Nutro chramu buło prykraszone kolonnamy, jaki
kinczylisia preharnymy kapitelamy, z marmoramy, inkru-
stacijamy, mozajikamy, stinnoju żywopysnoju ornamentukoku
i skulpturnymy reliefamy na dwerech. Wydni miscia buły
zamalowani scenamy zi sw. Pyśma i peredannia. Ce wse zływa-
łosia w czudowu harmoniju, jak wydno ce w sw. Marka i wykły-
kuwało nezwyczajno poważne i majestatyczne wraźinnia.

Zamitnyj u wyzantijskij ikoni je brak perspektywy.¹⁾
Osoblywym wytworom je ikona, jaka ne predstavlaje ludškoji
osoby ani jiji ne widtworjuje, łysze chce zobrazyty odu-
chowłenu ludynu, szczo stała swiatyneju Boha. Wona daje
zrazok majbutnioho switłoho isnuwannia.

Skulptura ne rozwynuła sia tomu, szczo Cerkwa proty-
stawyła tiłowy ducha, propowidowała umertwlinnia tiła
i baczyła ideał ne w tiłesnij, łysze w duszewnij krasii. Kromi
cioho wyzantijske mystectwo buło zahałom w swojij osnowi
antyplastyczne. W niomu ornamentyka wyperła plastyku.
Rozwynuła sia łysze nezamitni reliefy w kamini i słonewij
kosti. Zate wysoko stanula zapozyczena z Persiji technika
emalij. U protywenstwi do zachidnoho malarstwa, wyzan-
tijske ne chotiło predstavlaty i nawczaty, łysze sponukaty
do poczytannia i wyklykaty hijeratycznyj, swiatyj nastrij.
Ce wydno i na ikonach i na mozajikach freskach. Anheły,
swiati postati, jaki znosiat' sia na zołotyh tłach, stojat' wi-
dirwani wid switu i ne tworjat' nijakoho związku z wydcem,
łysze napowniajut' poważnoju, nebesnoju poboźnistiu i pere-
nosiat' u ponadzemski prostory.²⁾

1) „Die Ikone“ ist kein Bildnis, kein Abbild, sondern sie ist ein
Vorbild der künftigen Menschheit der zum Tempel Gottes gewordenen
Menschheit“. Fürst Eugen N. Trubetzkoy — Die religiöse Weltanschauung
der altrussischen Ikonmalerei, Paderborn 1927, 72.

2) I. Sauer, Byzantinische Kunst. Lexikon für Theologie und Kirche
1931, 677.

2. *Literatura* j nauka se najsylniszuj wyjaw wyzantijsko-
škoho ducha. Syła literaturnoji tworczyt' w este-
tycznych dosiahnenniach, w dobori zmistu i krasii mowy.
Wyzantijski pamiatnyky, szczo wiażut' sia zi staroju helen-
škoju literaturoju, buły zrazkamy ta wychowuwały orijentalni,
sławianski j inszi narody. Opisła wony stały towczkom do
rozwytku jich pytomych literatur. Waha tijeji literatury leżyť
szcze w tomu, szczo wona tisno wiażet' sia zi starohelenškoju
literaturoju.¹⁾ Stara tradycija ne pererwała sia u Wyzantiji
i tomu literaturna twotczist' ne mała takoji doby zanepadu,
jak na Zachodi. Takoz humanizm ne maw tam pryhożoho
gruntu.

Poodynoki dilanky literaturnoji tworczyt' stojały wy-
soko. Zalubky wybyrano religijni siużety, Peredusim poezija
widznaczet' sia wysokym religijnym kolorytom. U nij ne-
ridko zustriczajemo dogmatyczno-etyczni motywy. W filo-
sofiji zmahałasia wpływy Platona j Arystotela. Istoriografija
zawdiaky Prokopijewi z Kesariji, Mychajłowi Psełłosowi,
Nykyforowi Brijenniosowi, Anni Komneni i dr. stojała dałeko
wysze czym na Zachodi. Koly chodyť o kompozyciju i psy-
chologicznu charakterystyku ocinku planiw i dił, to zachidni
istoryky szcze duze neporadni w poriwanniu zi schidnymy.

Riwnoz preharno rozwynuła sia besidnyctwo, teź krassze,
niź na Zachodi,²⁾ hramatykoznawstwo, leksykografija i ency-
klopedija.

Wyzantijske prawo powstało w tisnomu związku horo-
zańskich zakoniw z cerkownymy kanonamy.

Teologija rozwynuła sia zi wsich nauk najkraszczje. Pry
skrajnomu tradycjonalizmi, szczo projawławsia u welykij
zawysymosty wid Otciw. Powstało bahato oryginalnych
tworiw, peredusim w asketyci i mistycki. Pytomi dla wyzan-
tijskoji teologiji buły kateny i florylegiji, t. zn. hołowni
dumky z tworiw, ochopłeni systematyczno.

3. *Switohlad*. Ciłu kulturnu tworczyt' zbirnoho wyzan-
tijskoho genija pronyzuwaw oryginalnyj switohlad szczo pro-
bywawsia w żyttiu wid poczatkiv až do upadku wyzantijskoji
imperiji, a nawit piznisze. Joho osnowu tworzyły neo-

1) K. Krumbacher, Die Geschichte der byzantinischen Litteratur
München 1897, 20 sq.

2) Ehrhard, o. c. 162.

platonowski ideji ta idealistyczno-mistycznyj element Schodu. Zamyłowannia do Platona w początkach chrystijanstwa buło wetyke. Peredusim wid czasiw chrystijanskich symwolistiw Klymenta i Origena, szczo bahato u swoich pyśmach czerpały z Platona i zawdiaky tomu wydwyhnuły chrystijanstwo na spekulatywnu arenu świtu. Aleksandrijska szkoła prodo-wżała siu tradyciju.

Platon wychodyt' wid zahalnosty i ciłosty. Koły w żyttiu podybujet'sia riczy i zjawyszcz, tak szczo tworymo dla nych odno spilne poniatia. Tak samo i w metafizyci musyt' jim widpowidaty *jakaś realna odnist'* jakoji poodynoki riczy je czastiamy abo widłomkamy. Taku cilist' abo metafizycznu odnist' nazywaje Platon idejeju. Poodynoki riczy berut' uczast' w sij, ideji i je jiji czastynamy. Ideja ne je w tim zmyśli transcendentnoju, naczeby buła widłuczenia wid riczej i zjawyszcz, ale jak wicznyj rid mistyt' w sobi wsio, szczo w czasi, w poodynokach wypadkach isnuje. Oczewydno, szczo buttia ideji je dateko pownisze i wyssze jak odynyci. I tomu ideja, to je włastywa substancija, w poriwanniu z jakuju poodynoki riczy je niczym. Jak ponad poodynokym konem stojit' ideja konia, a ponad poodynokym czołowikom stojit' ideja-awtodzoon, w jakim wsio, szczo żyje w czasi i prostori, wiczo spiwisnuje.¹⁾ Nakineć dochodyt' Platon do odnoho najwysszozoho szczo isnuje. Neoplatoniky pidczerknuły szcze ciu hadku, szczo poodynoko isnuje tilky zawdiaky swojemu zwiazkowi i pochodżenniu z najwysszozji odno-sty. Podibno i w chrystijanskiej perwisnij filosofiji wysuwa-jet'sia takoz na perszyj plan systema zwiazkiw. Boh je twor-cem wsioho i uderzuje wsio w isnuwaniu. Zwiazok wsich isnujuczich riczej je widzerkałenniam Bożoji suty. Tomu szczo Bożi hadky i plany je dateko bilszi i czystenniszi, isnujuczij swit je jich czastynuju wsich možlywestej. A szczo plany i ideji w Bozi ne chaotyczni, ale uporjadkowani, to jich czastyna, isnujuczij swit je uporjadkowanyj.

Wplyw Platona na wyzantijskij switohlad zachytawsia u VI. st., koły cisar Justynijan napysał pamflet na Origena, a Leontij z Wyzantiniw wprowadyw do teologii Arystotelewi

1) Por. Hans Eibl, *Union und Zukunft*, w twori Prof. Dr. L. Berg Ex Oriente. Mainz 1927, 13 st.

definiciji. Mymo cioho platonizm zberihsia dalsze na Schodi.¹⁾ Peredusim u mistycki wplyw Platona buw dali dominujuczym, tomu szczo joho systema harmonijno pohodzuje racionalni i mistyczni czystyny. Oś n. pr. Psewdo-Dionisij Areopagita namahawsia pohodyty platonowski ideji z chrystijanskyjmy zasadamy. Staranniam Maksyma Ispowidnyka twory Areopagity buły przyznani oficijno w Cerkwi i małyj wetykyj wplyw na cerkowne żyttia wizantijskoho Schodu. Mistyczna kontemplacija Psewdo-Dionyzija osnowujet'sia na platoniw-skiej ideji sowerszenoho dobra. Wsio zemskie je łysze ema-nacijeju, nasliduwanniam najwysszozoho dobra-Boha. Toczka wychodu je riwnoz wid zahalnoho i ciłosty. System je zbu-dowanyj tak, szczo wyssze je zluczone z nyzszym posered-nym stupenem. Wyssze poniatia mistyt' w sobi nyzsi indi-vidualne je zawysyme wid zahalnoho i tisno z nym wia-żet'sia. Ciłyj świt pronyzuje Boża syła i ciłu budowy naro-diw z usimy stupeniami, poczynajuczij wid switskoji i cer-kownoji, a kinczajuczij na nebesnij jerarchiji opanowuje Boża łaska, jaka wyplywaje z Bożoji suty.

Oś tak weś porjadok riczej zmirraje stupnewo do toho, szczyoby staty podobnym do Boha i widpowidno do oderża-noji spromohy Joho nasliduwaty. Chto tilky należyt' do je-rarchiji, w tomu leżyt' zarodok sowerszennosty. Naj-kraszcz, jak każe sw. Pyśmo, powynno staty pomocnykom Boha i po spromozii okazywaty toho ducha Bożoho, jakoho

1) Sw. Iwan Chryzostom, Metotij, epyskop Likiji i dr. nasliduwaly styl Platona. Apolinarij z Laodikeji ułozyw jewanheliji w dijalogach itd. W IX. st. ep. Aretas z Kesariji zawertaje w eksegezi do Klymenta i Origena, a w XI. st. filosof Psellos, profesor w Carhorodskij Akademiji, podstawy Platona ponad Arystotela w metafizyci i teologii (logiku i fizyku łyszyw Arystotelewi) a nawit' chotiw w deczim pidporjadkuwaty chrystijansku nauku Platonowi, szczo wyklykało borot'bu platonikiw z arystotelikamy. Patrijarch Ksifilinos widkynuw riszczu platonitowski aspiraciji i zawernuw do arystotelizmu. Poczalosia peresliduwannia platonizmu. W XIII i XIV st. platonitowski sympatiji znova zrosły, tak szczo w XV st. Gemistos Pleton zahnawsia aż w platoniwskij politejizm. Zamyłowannia do Platona zrosło z humanizmom, jakoho uważaw Platona wycwitom i zborom wsioho naj-wysszozoho i najkraszczozoho, szczo wydaw antycznaj helenskyj swit. Platonizm staw kulturnoju syloju i przyiahnuw sympatiji do klasycyzmu, jak se do-kazuje i zachidnyj renesans, jakomu pryswiczuwaw wże ne Arystotel, ale Platon. Por. Eugen Darkó-Wirkungen des Platonismus im griechischen Mittelalter. Byz. Ztschft Bd XXX (1929/30) 14 sq.

oderżało. Cej ponadindywidualny zakon szczo opanowuje poodynoki jestwa i łuczyt' jich z hołownoju idejeju, Bohom, opanowuje weś wyzantijskýj switohlad i cerkowne žyttia.

Inszyj naprjam wziaw seredniowicznyj switohlad Zachodu, wychodiaczy z Arystołewoji tezy, szczo włastywoju substancijeju je tilky odynycia. Ce dało towczok do rozwytku nominalizmu, sebto pohladu, szczo isnujut' realno tilky odynyci, a zahalni poniattia ne majut' obiektywnoji dijsnosty. Wprawdi poniattia zahalnoho ne wyeliminowano, ta prote nominalizm peresunuw toczku tiažesty zi zahalnoho na poodynoke j indywidualne, szczo pidlahaje doswidowi. Cym promostyw nominalizm dorohu w religiji do protestantyzmu,¹⁾ w filosofiji do indywidualizmu i subiektywizmu, a takož do pozytywizmu i w dalszych naslidkach do materjalizmu i hipertrofiji techniky, wkinci do zmaterijalizuwannia zachidnoji kultury.

Z chwytynoju, koły odynycia widdilujet'sia wid obiektywnoji cilosty, todi staje wona sama pidmetom, nosijem duchowoho switohladu, jak napr. u zachidnij mistycki, jaka chce piznaty Boha czerez zahłubnennia u własnyj duszi, abo wona oswobodžujet'sia zowsim wid wiry i staje nezałežnoju, samostijnoju odynyceju i dochodyt' do pownoho indywidualizmu. Jakyj upowajuczy na swoji duchowi, wołewi j umowi syły widkydaje christijansku osnovu ciloji kultury. Na Schodi cioho ne buło.

U poniattiu schidnoho chrystijanstwa odynycia je lyšze czastynoju cilosty, isnuje w zwiazku z cilistiu i ne zmirjaje do widdilennia wid neji. Cej pohlad maje w wyzantijskýj teologii wełyke znacinnia, Persz usicho treba zawwažyty, szczo zawdiaky jomu rozwynuwsia symwolizm, jakyj prypysuje riczam i wražinniu krim zwyczajnoho znacinnia, szcze wysszyj duchowyj zmysł. Swit ne je szczoś w sobi zamkneno i zawerszeno. Win je serednykom i dorohoju do Boha. Zawdanniam rozumu je wyjasniuwaty symwoły.

Cej pohlad widihraw teź u pojasnenniu dejakych dogm wyznacznu rolu. Pryhłaňmosia ciomu deszczo blyžcze.

Poczuttia realnoji spilnoty ludstwa maje swoje sylne opertia w Jewanhełiju i perwisnij christijanskýj tradycij. Słowa

1) Ce zowsim chybna dumka, szczo protestantyzm to uczenyk wyzantynizmu. Nawpaky se dwa zowsim pratyłežni pohlady.

Chrysta „Ja je wynna łoza, wy je hrozny“ — zmysł pered-smertnoji mołytwy „szczoby wsi buły odno“, „Oteć i ja je odno“, suponujut' szczoś bilsze, niź odnist' lubowy, jakuś realnu odnist'. Te same widnosyt'sia do nauky sw. Pawła, pro Cerkwu jak mistyczne tiło. Dla christijanyna wychowanoho na Płatoni, wse ce by buły jasni reczi. Zwiazok wirnych miž soboju je w tomu rozuminni suttiewym. U takomu uniattiu zrozuminnia tajinstw pro perworodnyj hrich i widkuplennia wsich odnoju ludynoju staje dałeko łekszym łeksze tut wyrozumity, czomu dobryj wczynok odnoho czołowika zasiahaje i druhych. Bo ludyna ne stojit' odyncem ale je czastynoju welykoji cilosty.

Nawpaky, zi stanowyszczu zachidnoho nominalizmu j indywidualizmu ci misteriji stajut' prjamo zachływmy. Kožda dusza isnuje okremo. Dogma kaže: Koły zhriszy Adam, to zhriszyły czerez te i joho potomky, chocž wony w nominalistyczij supozycji ne majut' zi soboju niczo spilnoho z inszoju dogmoju, Christos zrobyw dobre diło i zawdiaky tomu odnu czastynu ludej wratuwaw, chocž druha piszła na zahybil. — Dež tut jakaś racija, možna spytaty nominalistiw jak pohodyty tut Božu dobrotu, sprawedlywist' i mudrist'? U platoniwskýj systemi odynycia pidlahaje rodowi, wsi odynyci złuczeni zi soboju i dobrymy i złymy diłamy. Cilyj swit je tak zbudowanyj, szczo odynyczne isnuje w realnomu zwiazku zi zahalnym, odna czastyna buttia wchodyt' u druhu i wony wzajemno sebe pronykajut'. Tak czastyna materiji opanowana žyttiam, czastyna žyttia widczuwanniam, czastyna widczuwannia swidomistiu uma, czastyna duchowoho žyttia łaskoju it. d. Nã tomu wseswitnomu zakoni opyrajat'sia i dogma perworodnoho hricha i widkuplennia.¹⁾

Wyzantijska kultura ne perechodyła, podobno jak Zachidna, rozłamu na nominalizm i realizm, i dali ne maje opertia switohladu na doswidi. Takož ne perechodyła Wyzantija w czasi renesansu ziswiczennia mystectwa i wyemancypuwannia joho zpíd religijnych wpływiw, jak ce stałosia zi zachidnoju kulturoju, szczo operłasia na materiji, doswidnych pryrodnyczych naukach i technici. Schid ne znaje doswidnych nauk, nawit' arystoteliwskojji empiryky. Win ne

1) Hans Eibl, Union und Zukunft, op. c. 21 sl.

plekaw indywidualizmu, lysze opersia na idealistycznych osnovach platonizmu i obiawlenniu. I tomu pohanstvo zachidnioho renesansu ne ditknuło wyzantijskoji kultury, jaka vse zachowała religijnyj i transcendentalnyj ponadswitowyj charakter, i stojala weś czas u riszczomu protywenstwi do switskich tendencij humanizmu i renesansu. Religijnyj duch buw hlyboko wkorinenyj u žyttia. Zdobutky renesansu pryjniaw wyzantijskij Schid szczojno todi, koły wony ulahly religijnym wpływam proty reformatorskich teczij.¹⁾ Tomu tež ne mih nikoly wyzantynizm staty osnovuju dla protestantyzmu²⁾ oś tak, koły scholastyka Zachodu zawernuła w nominalistycznyj bik, zwernuła do konkretnoho, nastupyw tam rozlam miż nominalizmom i realizmom, todi Wyzantija ne perechodyła cioho procesu, lysze deržała wse idealistyczoplatoniwskoho nastawlenia. Wono j widpowidało najbilsze duchowi helenškoho chrystijanstwa. Cia rižnycia switobladiw laħła w osnovu oboch kultur. Perewaha ducha nad materijeju ideja jak zwerszennia nad usim zemškim — otse hołowna cicha kultury Schodu. Tomu wyzantijska kultura je dopownenniam i protywohoju zachidnioji. Tomu ži zjedynennia Cerkow sliduje takož wzajimna koryst'.³⁾

1) Zalizetzkij, Das geistliche Leben der Ukraine 31.

2) Ce zowsim chybna dumka, szczo protestantyzm je ucznem wyzantynizmu, nawpaky se dwa zowsim protyležni pohlady. Cilkom slusno zawwažuje Hugo Bal: „Die Renaissance und in ihrem Gefolge die Reformatoren des 16 Jahrhunderts haben die Betrachtungsweise der Alexandriner abgelehnt. Eine neue Zeit, in einzeitigen Naturstudien und einer vordergründigen Realistik befangen, fasste die Offenbarungsschriften menschlich, psychologisch auf und hielt das Geheimnis der Alexandriner für Zutat, Willkür und Schwärmerei. Wie sehr verkante man den tropischen, den orientalischen Charakter des Urchristentums! Wie bitter rächte sich dieser Bruch mit der Tradition! Denn was war die Folge? Eine Verwirrung des kontemplativen Lebens; die Auslieferung aller höheren menschlichen Regungen an ein Behagen im Uebersehbareren, Engen und Allzubegreiflichen“. Hugo Ball, Byzantinisches Christentum. München 1931, 68. Luther „negierte den Orient in der Kirche“ Ibid. 72.

3) „Der Westen wird gewinnen, weil ein wesentlicher Teil des altchristlichen Erbes, das ursprüngliche Gemeinschaftsgefühl, das sich in der östlichen Überlieferung in gewisser Hinsicht frischer erhalten hat, eine Neubelebung erfahren wird. Der Osten dürfte von der Aktivität und dem berechtigten Subjektivismus des Westens neue Antriebe erfahren — und aus den reicheren, wenn auch schmerzlichen Erfahrungen des Abendlandes Vorteil haben“. Hans Eibl, Union u. Zukunft, 10.

V. Aktywizm wyzantijskoji kultury.

Wyzantija oformyła j obiednała cilu schidnu kulturu ta stała oserodkom, szczo ne dozwoływ warwaram rozbyty kulturnyj doribok Schodu. Zawdiaky swojij wnutrisznij syli wyzantijska kultura stworyła odnu sucilnu formu. Wona ne stała helenškoju pryčypkoju, lysze počala własne samostijne žyttia, dajucy szczoś sprawdi nowoho i tworczoho ta projawljucy ponadto welyku ekspanzijnu žywuczist'.

Czym Rym buw dla Zachodu i Germanciw, tym Wyzantija buła dla Schodu i Sławjan. Wysszist' wyzantijskoji kultury zwernuła na sebe uwahu ne tilky Słowjan, szczo kulturno stojaly nyžcze, ale j Norman-Skandynawciw, dla jakych Wyzantija stała podobnym pryťahajuczym oseredkom, jak Rym dla Germanciw. Obsiah wyzantijskoho wpływu buw sprawdi welykij: Chozary, Pechenihy, Serby, Bołhary, Chorwaty, Czornohora, Rumunija, Uhorszczyna, Wirmeny, Hruzyny, stara Ruś. Wyzantija dała jim osnovu žyttia-chrystijanstwo, formu prawlinnia, mystečku i pyšmenšku kulturu, monetarnu systemu, czerez kupectwo dobrobut i cilu cywilizaciju. Powni poswiaty misionari jszły u hlub Wirmeniji i Rusy, w hory Abissyniji i na Kawkaz. Wony stworyły cerkowno-sławjanšku literaturu, dały szkoły, nawczyły istoriji.

I tak wyzantijska kultura peretworyła peredowsim cile žyttia na Starij Rusy. Iz wwedenniam chrystijanstwa pryjszła wyzantijska literatura i mystectwo.¹⁾

Perekładano na sławianske sw. Pyśmo, Otciw Cerkwy, chroniki Małaly, Nykyfora i dr., jaki wwijszły do chroniky Nestora, hagiografiju, z geografiji Kosmu Indikoplewstwa i t. d. Słowom perekładano małoszczo ne weś doribok wyzantijskoho mystectwa. Wyzantijski archytekty budowały w nas chramy, a malari prykraszowały jich. Otže use mystectwo i pyšmenstwo spyrajet'sia na wyzantijskich zrazkach i ne možna jich naležno ocinyty, jakszczo ne znajet'sia wyzantijskoji kultury. Pro ce nyni ne može buty najmenschozo sumniwu.²⁾

1) Die kulturelle Eroberung der slavischen Länder geschah durch das Christentum, Krumb. o. c. 34.

Mit der christlichen Lehre kamen zahlreiche Werke der griechisch-byzantinischen Litteratur u. Kunst zu den Slaven. Ibid. 35.

2) „Das die südslawische u. russische Zivilisation (Beg. S. 34) in ihrem allgemeinen Charakter in zahllosen Einzelheiten auf byzantinischen

Koły jde pro Ukrajinciw, to wyzantijska kultura usunula pohanstwo, zunifikuwała Kyjiwsku Derżawu ta zorganizowała poodynoki plemena. Peredusim welyku rolu widihrała Cerkwa na czoli z mytropolitom. Z ohladu na te, szczo chrystijanstwo w nas buło wprowadżene z hory, treba było dowszoho času, szczo by wono zasimiluwalosia z nacionalnym organizmom. Zpoczatku były tu polityczni bołharsko-wyzantijski wpływy, opisła wid XI st. bezposeredno wyzantijski. U perszych poczatkach staroruska kultura była mało samostijna. Wid XVI st., koły ukrajinski zemli pidpały pid lytowśkich kniaziiw, wyzantijska kultura projawyla welyku ekspanzywnu i tworczu syłu. Lytowska derżawa perejniła todi mowu, kulturu i religiju, derżawnu admistraciju i prawo z Kyjiwa. Ruški malari malowały Wawel na bażannia Jahajtoniw, z jakych Wołodystław i Kazymyr okružalysia naszymy mystciamy. Wpływ wyzantijsko-ukrajinskiych freskiw prostiahajet'sia aż po Sandomir, Lublyn i Gniezno.

I tak Ukraina distała z Wyzantiji najwysszu kulturu i stała odnoju i najkulturniszych derżaw. Buw czas, koły Kyjiw, jak kulturnyj oseredok, rywalizuwaw z Wyzantijeju.

Toj wpływ, każe Uspenskyj, nezakinczenyj. Win dalsze je tym towczkom, szczo sponukuje narody do rozwytku u raz wskazanomu jim naprjami. ¹⁾ Ta ne tilky na blyżkych i bezposerednich susidiw wpływała Wyzantija. Wpływ wyzantijskoji kultury na Zachodi buw riwnoż znacznyj u literaturi i mystectwi. Win zamitnyj u derżawi Karolingiw i Ottoniw, a w Italiji win je domimujuczij. Persz usioho w czasi chrestonosnych pochodiw pryswojily sobi zachidni narody bohato kulturnych zdobutkiw. Zachidni panujuczij dwory wchodyły w poswojaczennia z wyzantijskymy carjamy, a razem z tym jszły na Zachid i wyzantijski wčení. A wżeż nezwyčajnoji wahy buło te, szczo Zachid oderżaw pry kinci serednowiczca wid Wyzantiji znannia

Untergrunde beruht, ist eine geschichtliche Tatsache, die niemals ernstlich bestritten u. in der jüngsten Zeit durch eine stattliche Reihe neuer Zeugnisse genauer nachgewiesen u. illustriert worden ist. Krumb. 33/4.

1) „Sleduet prybawyt', czto po odnoszeniju k wostoczno-ewrejskoji istorii rol wyzantynizmu nie okonczena i po nastojaszczee wremia." Ist. wyz. imp. I, 40.

Etot pryncyp zaprawlaet razwytiem mnohych narodow y do nastojaszczeho wremeny, wyrażaja soboj skład wjerowanij y polityczeskich uczreżdenij, rawno kak osobyj wyd orhanyzacij sosłownych y ekonomyčeskich odnoszenij. St. 41.

hřečkoi mowy i hřecku literaturu i tym staw sprawdisznym bibliotekarem ludśkoho rodu.

Otże czy teper unijna akcija maľaby buty organizowaniam nowych chrestonosnych pochodiw, szczo by nyszczyty wyzantijsku kulturu?

VI. Wyzantynizm jak czynnyk w unijnij akcji.

Zi skazanoho sliduje, szczo zowsim bezpidstawnym je pohlad nenacze by kultura Schodu była czymś zhirdnym i zasudżenym na smert'. Nyszczyty cej starij doribok, nad jakim praciowała stilyk stoliť Chrystowa Cerkwa. ne leżyť zowsim ni w interesi katolicyzmu, ani schidnych narodiw. Usuwaty jiji i nasadżuwatu nowu kulturu, znaczyło by łomyty 1000 litniu tradyciju sławiaśkoho Schodu i szczo starszu reszty Orijentu. Riwnoż odnobicznyj je pohlad, szczo żywotwornist' katolyčkoji Cerkwy projawylasia tilky w zachidnij kulturi. W odnij zi swojich faszystiwśkich promow skazaw Mussolini, szczo Rym daw Cerkwi syłu j uniwersalnist'. Ta ce zowsim ne widpowidaje prawdi. I bez rymśkoi kultury mohło christijanstwo zawojuwaty swit. Te, szczo katolyčka Cerkwa peretworyła zachidnu kulturu, szczo ne swidczyť, szczo wona ne może schrystijanizuwaty japonśkoi, kytajśkoi, indyjskoji j inszoji ta szczo katolyčka Cerkwa w inszij kulturi ne zmoże szczo kraszcze pokazaty swojich sył. Nijaka ricz i zahałom nijaka tworczist' ne może wpowni wyjawyty syły, kraszy i wsebicznosti Bożoho uma ta bezmežnoji hlybyny Bożoho objawlenia. I czym bilsze form i kultur, tym kraszczyj i pownijszyj wyjaw dilań Cerkwy. Z toji toczky pohladu maje wyzantijska kultura powne prawo na isnuwania, pomicz i rozkwit u katolyckij Cerkwi. Czyż kultura, na jakij wychowawsia i projawywsia sw. Iwan Chryzostom, Maksym Ispowidnyk, Roman Sładkopiweć, Teodor Studyt, Kyryło i Metodij, Wołodymyr, dalsze Nykyta z Maroneji, Wekkos, Nykyfor, Włedima, Manujil Kaleka, peredusim Wyssarion i dr. mała by wże stratyty zowsim swoju pryhożist' dla katolyčkoji Cerkwy ba nawit' staty zadla piznijszoho rozdor, u swojich osnowach jii naskriś worožoju? U kožnij kulturi najduťsia dodatni i widjemni storony z jakych odni je prydatni dla Bożoho objawlenia, a druhi je pereponoju dla niho.

Koły wziaty na uwahu zjedyneni i nezjedyneni narody, jaki po switowij wijni budiat'sia do nowoho žyttia i nawiazujut'

do swoich dawnych tradycji, spyrajuczysia na wyzantijsku kulturu szczo j na majbutnie staje wkaziwkoju i osnowoju rozwytku ta wytyskaje na nych dalsze swoje znamia, to sprawa staje szczo jasniszoju. Wysmiwaty ciu kulturu i widkydaty jiji jak szczoś osoružno, znaczyt' zamykaty katolyckij Cerkwi dostup do tych narodiw. Możemo smiło zaaplikuwały tu słowa Wpr. Mytropolyta Andreja: „I do naszoho narodu ne może jty z prohranoju lehkoważennia abo j wysmijuwannia wsioho, szczo ridne, szczo nasze, szczo schidne, szczo nam pytome, szczo nam nam baťky peredały, bo takim predstavleniam riczy zrobymo jim prawdu Chrystowoji nauky znenawydżenoju. Tym mensze z takuju prohranoju możemo jty do widłuczennyh, szczo swoji obrjadowi zwyczaji (i swoju kulturu) możut' cinyty bilsze czym wiru. Oczewydno treba jich dowesty do toho, szczo by wony wiru stawlały na perszomu misci. Ale czy ce osiahnemo wysmijuczy jich zwyczaji (i kulturu)? Czy radsze ne narazymosia na te, szczo i nas znenawydiat' i nauku, kotru by my chotily peredaty“¹⁾

Z Wyzantiji pryjnialy my obrjad i kulturu: „A koły tak czyż możemo nazwaty wyzantynizmom łysz to, szczo je nedobroho w tradyciji wyzantijskoji Cerkwy?... W tradycijach wyzantynizmu je neodno, czoho odobryty ne możemo. Zowsim tak, jak i na Zachodi i w istoriji zapadnych cerkow je taki naprjamy, protywni duchowi katolyckoji Cerkwy (gallikanizm, jozefinizm, amerykanizm), z jakymy ne możemo pohodżuwatysia“.²⁾

I tomu chto chce praciuwaty uspiszno dla Zjedynennia Schodu, musyt' nablyzytysia do nioho pry dopomozi joho kultury.

Dyskusja.

Nad wygłoszonym referatem nastąpiła ożywiona dyskusja.

O. Urban, T. J. wyraził życzenie, aby referat został rozszerzony i wydany drukiem także po polsku.

O. Poliszko, Bazyljanin zwraca uwagę, że referat Ks. Rektora Ślipyja przedewszystkiem co do sztuki bizantyjskiej jest powierzchny. W czasie, kiedy Bizancjum pozostawało w jed-

1) Posłanije pro wyzantijstwo. „Meta“ cz. 6/1931.

2) Ibid.

ności z Rzymem, sztuka bizantyjska stworzyła cudowne rzeczy. Po schizmie zaś kultura Bizancjum zaczęła upadać.

Co do wpływów, można ich sprowadzić do dwóch, a mianowicie: rzymski i azjatycki, a przedewszystkiem perski. Ikonoborstwo zaś powstało pod wpływem czysto semickim, powstawało ono jednak lub upadało zawsze z wolą cesarzy. Stary bizantynizm w teorii tylko jest konserwatywny, w praktyce zaś dopuszcza więcej nawet nowości, niż Kościół Rzymski.

Ks. Rzewuski, po przemówieniu Ks. Poliszki, wyznaje, że trudności stawiane przez Ks. Poliszkę tylko zaciemniają kwestję, chodzi tu bowiem o bizantynizm jako formę kultury, a nie o wiarę jako taką. Własne studia, streszczone w pracy tylko co oddanej do druku, zupełnie potwierdzają wywody Ks. Rektora Ślipyja. Bizantynizm jako kultura jest pierwszym w historii, na szeroką skalę zakreślonym, usiłowaniem stworzenia państwa chrześcijańskiego i przepojenia kultury antycznej chrystjanizmem. Jako taki zasługuje na szczególną uwagę i musi ze strony katolików doczekać się rehabilitacji, tak jak gotyk, barocco, lub scholastyka. Nie można li tylko mówić o sklerozie formy. Ze zrehabilitowanej nauki św. Tomasza z Aquinu wiemy co jest forma, sama treść rzeczy, która wydaje kształty zewnętrzne i niemi rządzi. Dawniej chirurdzy chętnie dokonywali operacji, i uważali, że to nic nie szkodzi odłączać tak zwane zbędne członki. Dziś w terapii panują inne zapatrywania, bo przekonano się, jak bardzo, czasem zdawałoby się, zbędny członek wpływa na całość zdrowia i funkcjonowania organizmu. Podobnie rzecz się ma w tych zagadnieniach formy: nigdy nie wiemy o rzeczach złączonych z compositum humanum, gdzie zaczyna się treść. Cezaropapizm bizantyjski (choć w Bizancjum samem, a nawet w Rosji, wyposażonej w cesaropapizm protestancki, nigdy nie był kanonicznie utwierdzony wyraźnie) niczem innym nie jest jak wpływem prawa rzymskiego, które się przecież tak powszechnie szanuje. To też, po odrodzeniu się prawa rzymskiego na Zachodzie w XIV w. i od tej pory, przez długi czas, widzimy wzrost cesaropapizmu na Zachodzie. Zapominamy w sądzie Bizancjum, ile tam było elementów Romy antycznej, jak trudno było te elementy przetworzyć po chrześcijańsku. Przypisując wyłącznie bizantynizmowi różne wady, zapomina się o tym wpływie Romy pogańskiej, która tyle trudności Kościołowi zgotowała i na Zachodzie. Nie chodzi

o gloryfikację Bizancjum, ale o historyczną prawdę i rzetelność. Katolicy, bowiem, powinni wszędzie wszystko co swoje uważać, a czemuż był ten wpływ chrystjanizmu w Bizancjum, jeśli nie katolickością? Stwierdza dalej, że walka kościoła z państwem w Bizancjum istniała, weźmy takiego patriarchę Polyekta wobec Tsemistsesa. Istniała walka o wolność Kościoła, a ciekawe jest zaznaczyć, że schizma Cerularjusza przypadła nie na największe natężenie cesaropapizmu bizantyjskiego, ale wręcz przeciwnie bizantyjskiego teokratyzmu: Cerularjusz, bowiem, spychał cesarza i sam chciał być jedyną władzą. Zresztą istnieje jeszcze inna forma cesaropapizmu, niebezpieczniejsza może niż klasyczna, a mianowicie — cesaropapizm od dołu, nacjonalizm. Doszukiwać się go w bizantynizmie można i jest to zbawienną nauką. Nie zapominajmy, że bizantynizm wobec wpływów orientalnych był zachodem i występował częstokroć jako nacjonalizm zachodniej kultury wobec nich. Żal, że te wpływy np. semickie, o jakich mówi Ks. Poliszko, o tak silnym napięciu realizmu religijnego czasem nie przeważały w Bizancjum. Co do sztuki bizantyjskiej niezrozumiałe jest stanowisko Ks. Poliszki. Dziś właśnie ogólnie wskazują na świeżość i współczesność artystyczną sztuki bizantyjskiej. Spokój duszy w ruchu ciała — można dać tę formułę na określenie ikony bizantyjskiej. Częstokroć tchnie ona (szczególniej minjatura bizantyjska, która miała tak szalony wpływ na sztukę Zachodu) wprost kubizmem i expresjonizmem, a uderza w niej przedewszystkiem, w jej technice, niesłychanie subtelne ujęcie ruchu, fałdy, postawy; wszystko znamionuje ruch, tak że wobec tych, nieraz podobnych i razem uszeregowanych postaci, o nieznacznej zmianie ruchów, ma się wrażenie kinematografu. Niesposób więc mówić o stężeniu zamarych form. Do tego, aż nieraz zawiele jest w niej naturalizmu antycznego, aczkolwiek wszystko jest skierowane w kulturze artysty bizantyjskiego ku temu, aby dać obraz widzialny czegoś niewidzialnego i to jest właśnie siłą tej starej chrześcijańskiej formy kultury wogóle, dziś zwłaszcza, gdy dochodzimy do jakiegoś „bizantynizmu“ materialnego światopoglądu i materialistycznej techniki. Ks. Poliszko mówi, że sztuka bizantyjska upadła po schizmie. Co innego jest kultura, co innego religja, a co innego wiara katolicka. Zbyt byłoby wygodne, aby grzech śmiertelny pociągał za sobą zniszczenie wszelkich zdolności (zresztą,

cudowne ikony bizantyjsko-rosyjskie szkoły Rublewa, na przykład, powstają po schizmie). Tu jest mowa jedynie o kulturze i dla katolików jest ważnem rozpoznać jak dalej działające czynniki katolickie tę kulturę, pomimo schizmy, zasilają; jaką ona może dziś być dla nas pomocą dzięki swej wybitnej sakralności chrześcijańskiej. Tu Ks. Rzewuski powołuje się na swe dyskusje na VII Międzynarodowym Kongresie Historyków w Warszawie.

Ks. Pr. Iszczak zaznacza, że zarzuty poczynione przez Ks. Poliszkę referatowi Ks. Rektora Ślipyja są tak drobiazgowo, iż wyglądają na walkę Don Kichota z wiatrakami. Teza jaką postawił, ale nie poparł żadnymi dowodami Ks. Poliszko, jakoby rozkwit bizantynizmu istniał tylko do czasu zerwania Bizancjum ze Stolicą Apostolską, nie wytrzymuje krytyki, gdyż zanim bizantynizm uformował swe oblicze już były poważne odchylenia Bizancjum od Rzymu (28 kanon soboru chalcedońskiego w 451 r.; sobór trulański zaś wyklął łacinników za sobotni post w roku 691), a po uformowaniu bizantyjskiej kultury w VIII wieku i po czasach już Focjusza i Cerularjusza bizantynizm przeżywa swój rozkwit nauki i sztuki za Paleologów i umożliwia unję lionską i florencką, jaka była skutkiem długich dysput profesorów teologii z patriarchalnej szkoły z łacińskimi przedstawicielami nauki. Wreszcie podkreśla, że w referacie wcale nie były przemilczane i defekty cesaropapizmu, ale analogiczne defekty znaleźć również można i na Zachodzie, a ujemne objawy wpływów wschodnich w formie obrazoburstwa i bogomilizmu czyż nie mają swej analogji w zachodnich flagellantach, Savanaroli, Husie i Lutrze? Rozchodzi się o całość kultury bizantyjskiej, a ta była wysoka, jednolitą i dodatnio wpływała na religijny i moralny postęp Wschodu.

Ks. Rzewuski: Przedewszystkiem trzeba zaznaczyć, że pomimo schizmy istniało długie współzycie Wschodu i Zachodu w średniowieczu. Że schizma długi czas była jakby nieczynna i nie wchodziła w życie w wymianach kultury, że przeciwnie, widzimy np. w XII w. w Jerozolimie współzycie bizantyjczyków i katolików łacińskich w jednych i tych samych świątyniach. Prawdziwa schizma powstała dopiero realnie z upadkiem Konstantynopola na Wschodzie i chrześcijańskości średniowiecznej na Zachodzie, z wysunięciem się Moskwy i Odrodzeniem oraz Reformacją. Natomiast, co do kanonu 28, to najnowsza, histo-

ryczna analiza tego kanonu przez Batiffola wykazuje, że chodziło tu nie o prymat papieski, ale o precedencje stolic biskupich na Wschodzie. Papież Leon stanął po stronie starego, tradycyjnego porządku pierwszeństw. Można powiedzieć, że Konstantynopol chciał prymatu swej stolicy, jako stolicy Państwa, nad innymi wschodnimi stolicami i niejako delegacji papieskiej na Wschód (bywało tak i na Zachodzie). Jakby to jednak nie było, *Ks. Rzewuski* porusza obie te sprawy litylko dlatego, że sprawa schizmy (od której należy rozróżnić sprawę kultury bizantyjskiej, bo wszak rozróżnienie jest siłą metody św. Tomasza), jest niesłychanie skomplikowanym zjawiskiem; że na to, by „bakcyła“, czy „lasecznika“ schizmy wydzielić, izolować i poznać jego własną chorobotwórczość formalną, nie wystarcza powoływać się na mechaniczne przyczyny, lub nawet na kanon 28, a chodzi właśnie o to, by sam ten bakcyl odnaleźć w jego działaniu na psychikę ludzką i w dziejach.

Ks. Pr. Iszczak zastrzega się przeciwko twierdzeniu *Ks. Rzewuskiego*, jakoby Batiffol nie widział nic nieprawidłowego w 28 kanonie soboru chalcedońskiego, bo tam rozchodzi się o ustalenie honorowych miejsc wśród poszczególnych patriarchatów i stwierdza na podstawie prac historyczno-dogmatycznych Jugie i Lebretona, że kanon ten nie jest tak niewinny. Carogrodzki patriarcha we wspomnianym kanonie uzurpował sobie równorzędne prawa z Rzymem, czyli zaprzeczył uniwersalnej głowy Kościoła, i postawił zasadę diarchji, jaka potem przeszła w pentarchję i autokefalję. Tu właśnie jest zarodek schizmy. Również nie może zgodzić się z poglądem, jaki wyraził *Ks. Pawłowski*, że jakoby w czasach pomiędzy Focjuszem a Cerularjuszem między Rzymem a Carogrodem były dobre stosunki. Anton Michel w swojej pracy Humbert und Kerullarios udowodnił, że w tym właśnie czasie były jak najgorsze stosunki, bo w 986 roku kanonizowano Focjusza w jego setną rocznicę śmierci, później dodano do synodykonu w niedzielę prawosławia anatemę na wszystkich, którzy cokolwiekby mówili lub pisali przeciw Focjuszowi, więc pośrednio i implicite na Rzym. Wreszcie w 1006 roku usunięto z dyptychów Papieża Sergjusza IV, tak, że Cerularjusz przyszedł już podczas popsutych stosunków i przez swe wystąpienie formalnie dokonał schizmy.

JE. Ks. Biskup Łatyszewski w odpowiedzi *Ks. Rzewuskiemu* zaznaczył, że rozdział wschodniego Kościoła od zachodniego

rozwił się powoli w przeciągu całych stuleci, a pierwsze początki rozdziału sięgają pierwszych wieków historii Kościoła.

Obok przyczyn kulturalnych w dziele rozdziału wielką rolę odegrały również przyczyny kościelno-polityczne, a między nimi stopniowe powiększenie wpływu i przywilejów biskupa carogrodzkiego.

Co się tyczy zaś kulturalnych wartości bizantynizmu, to obok dodatnich stron, o których mówił Prelegent, trzeba również wspomnieć i o ujemnych. Duchowa struktura Bizancjum powstała w ten sposób, że grecki duch zmieszał się z czynnikami orientalnymi, jakie wkońcu wzięły górę i nadały bizantynizmowi prawie wyłącznie orientalne zabarwienie. Stąd w średniowieczu wygląd bizantyjskiej kultury jest tak odmienny, że dla nas jest to zupełnie cudzy świat. Wspomniane orientalne wpływy zrodziły ujemne strony bizantyjskiej kultury, a mianowicie centralizację i autokratyzm w życiu państwowym, atawizm w życiu społecznym, a konserwatyzm w życiu duchowym. One również tłumaczą nam dlaczego w Bizancjum nie rozwinęło się silne, wolne i bogate mieszczaństwo, jak to miało miejsce w XI wieku we Włoszech i przy końcu średniowiecza w Niemczech. Z tej samej racji bizantyjskie zakony, pomimo wielkiej liczby klasztorów, nie odgrywały wielkiego wpływu w życiu Kościoła, jak to miało miejsce również w średniowieczu na Zachodzie. W Bizancjum każdy poszczególny klasztor został zamkniętym w sobie odmiennym, prawda, światem, ale bez ważniejszego wpływu na otoczenie.

Ks. Rzewuski oświadcza, że czuje się onieśmielony zabierać głos w dyskusji z tak dostojnym przedmówcą, niemniej jednak musi powrócić do sprawy rozwoju patriarchatu konstantynopolskiego, skoro dyskusja zesłała na te postronne tory. Podobną kwestją do kwestji kanonu 28, którego historyczną egzegezę należy uwzględnić, choćby dlatego tylko, by łatwiej ujawnić prawdziwe elementy schizmy, była sprawa tytułu Patriarchy Ekumenicznego. Znajdujemy tu dwóch świętych naprzeciw siebie: świętego Jana Postnika, którego Kościół uznaje we wschodnich kalendarzach i św. Grzegorza Wielkiego. Według tegoż Batiffola („Papauté et catholicisme“ oraz „Saint Grégoire“) „ekumeniczny“ miał znaczenie pierwszego w „ekumenium“, w powszechności wschodniego, rzymskiego imperjum (wschodni równoznacznik dla tej części dzierzawy dawnej Romy

do łacińskiego wyrażenia: „orbis terrarum“ lub „orbis romanus“ w przeciwieństwie np. do imperjum perskiego — Sasanidów). Starał się więc Konstantynopol z czysto terytorjalno-krajowych przyczyn (a nie ex institutione divina, jak papieństwo, którego realna działalność niejednokrotnie była uszczuplana przez terytorjalne zapory, a ma dla siebie świat cały) wynieść swoją stolicę na centr ortodoksji t. jest katolickiej wiary na Wschodzie, wobec krajów, które od tej ortodoksji i od kultury rzymsko-helleńskiej odpadały. Nie było w tym sprawy dogmatycznej (choć mogły nastąpić dogmatyczne konsekwencje); możnaby, przeciwnie, widzieć w tym dążenie do urzeczywistnienia tej zasadniczej cechy życia i kultury bizantyjskiej: być obrazem, zobrazować u siebie prawdy wieczne, w tej zaś dziedzinie stary Rzym nie jako imperjum, ale właśnie jako papieństwo per delegationem. Zresztą tytuł ten stał się kanoniczny na Soborze Florenckim i nie mam co nad nim dyskutować. (Papieństwo było wówczas już tak rozciągnięte na świat, że nikt nie mógł na Zachodzie pomylić się co do znaczenia tytułu). A co do rośnięcia w godności, znaczeniu i wyniesienia się stolicy konstantynopolitańskiej przez kościelno-ludzkie czynniki, to widzimy taką samą rzecz na Zachodzie. Paryż, choć stolica, pozostawał do XVII w. prostym biskupstwem zależnym od starożytnego i mało już znaczącego arcybiskupstwa w Sens. Rzecz oczywista, iż kończy się na tem, że Paryż zostaje arcybiskupstwem, stolicą, i pod względem kanonicznym choć wśród pięciu prymasowskich katedr Francji, żadnego prymasostwa nie posiada, jednak i dzisiaj, choć króla ani cesarza niema, zbierają się tam sesje episkopatu francuskiego. Podobnie i Warszawa, choć stolica, dopiero w XIX w. otrzymuje dla siebie arcybiskupa, a do końca niepodległości należy do biskupa poznańskiego. Ledwie przy schyłku XVIII w. dostaje cień biskupstwa dla siebie. Inny więc jest historyczny i kanoniczny porządek katedr biskupich, a inny porządek rozrostu miast i krajów. Z czasem oba porządki się wyrównują. Dzisiejsze konkordaty wskazują na to, że Stolica Apostolska uznaje tę polityczną ważność miast i rozgraniczenie stopniowe okręgów i dla nich ustanawia nowe diecezje. Więc niema co oskarżać taki proces w Konstantynopolu. Co zaś do apostazji biskupów bizantyjskich, cóż mówić o Rimini, czysto zachodnim, o schizmie angielskiej, o duchowieństwie niemieckim za czasów otto-

nowej Landeskirche? Przeciwwstawiać fakta faktom możnaby bez końca i niedaleko tak zajdziemy; potrzeba wznieść się ponad te fakta do ogólnych praw i ogólnych zjawisk. Zjawisko ogólne tutaj, to cudowny fakt zachowania się prawdziwego Kościoła lub powrotu do niego, mimo najprzeróżniejszych okoliczności albo też wśród tych przeróżnych okoliczności i kultur. Pod względem religijnym, sprawa kultury bizantyjskiej dostarcza nam materiału właśnie do tych przedziwnych rozważań.

Co do życia zaś zakonnego Wschód jak i Zachód odznacza się wielką różnorodnością reguł i tendencyj. Pierwsza ścisła reguła na wschodzie to dzieło Pachomjusza; mamy na Wschodzie tak swoiste mnichostwo, jak mnichostwo Saby i Entymjusza, jak swoiste mnichostwo Stylitów, jak mnichostwo Atosu Atanazego, jak mnichostwo Olimpu, jak reguła Studjonu i t. d. Walki, choćby Orygenistów, Hezychjastów, wykazują różne tendencje w łonie zakonów, bo istnieje zróżniczkowanie tych tendencyj, a nawet zaczątki ruchu zakonów zebrzących za Komnenów, kiedy oddzielają klasztory od feodalizmu przywiązanego do ziemi, a opierają je na podstawach ruchomości. Podobnie w tym ruchu zakonów, reguł, tendencyj, które w różnych wiekach przeważają (np. jerozolimskie wpływy w XIV i XV w. w Konstantynopolu), niema co mówić o zakonie bazylijskim, bo w ścisłym tego słowa znaczeniu, św. Bazyli żadnego zakonu nie zakładał; jego katechezy zakonne, pytania i odpowiedzi dla mnichów nie są regułą, jak nie są regułą rozmowy Kassjana. Zresztą, jeden ze zbiorów może, zdaniem historyków, nie jest nawet autentyczny. Niema więc co mówić o wyłączności jednego zakonu, bo tak nie było. Jeśli Wielki św. Bazyli zajmuje miejsce pomiędzy innymi zakonodawcami Wschodu, to nie w dzisiejszym tego słowa znaczeniu i nawet nie w porównaniu do dzieła benedyktyńskiego, które, choć przeważało, to jednak nigdy wyłącznym nie było; z drugiej zaś strony, pojawiają się na Wschodzie przeróżne tendencje życia zakonnego, ostro się nawet z sobą ścierające.

Co do atomizmu Wschodu, to czyż można zarzucić atomizm kulturze, która tak żywo łącząc wiernych z liturgją nadawała im właśnie możliwość najlepszego sposobu zdobywania osobowości, albowiem osobowość boska jest źródłem wszelkiej osobowości wyposażonej, przytem, w zdolności łączenia się z sobą dzięki trójjedności boskiej, działającej w liturgicznym

życiu i tak silnie w niem zaznaczonej i dzięki działaniu liturgicznemu, które nas łączy z całością Kościoła.

Nie można też traktować kultury bizantyjskiej jako coś, co minęło. Nawet stare kultury zamarłych epok Egiptu czy Asyrii żyją jeszcze w oddźwiękach swych duchowych wartości. Nie zwiedzamy przecie egipskich sal Louvru tylko z ciekawością antykwaryusza, cóż dopiero mówić o duchowych wartościach kultury opartej o chrześcijaństwo. Religijne poruszenia ludzkie zawsze mają dar na nas oddziaływać. Widzimy to na polu misjologii, że zmienia się stanowisko wobec egzotycznych przejawów szukania i uznawania Boga, cóż dopiero mówić o katolickich elementach, zawartych w kulturze bizantyjskiej. Trzeba było widzieć z jaką skwapliwością taki Diehl przyjmował neobizantyjską ikonę ze Lwowa, aby zrozumieć jak wielkie zainteresowanie, nie tylko mnemotechniczne idzie na Zachodzie ku Bizancjum. Zresztą kultura ta żyje w całym szeregu współczesnych narodów, które nie chcą i nie mogą być obce dla Kościoła. Może... i daj Boże, oczekujemy na tę chwilę, zrodzi się w zregenerowanej Rosji, już katolickiej, nowa kultura chrześcijańska i ludzka, ale tymczasem zagadnienie Bizancjum jest nie tylko zagadnieniem historycznym, ale również wyrazem zewu Zachodu ku przywróceniu prymatu ducha nad materializmem współczesnym. Kościół, nie łączący się z żadną kulturą, doskonale to widzi i rozumie, popierając studia bizantyjskie. Nie przypuszcza również Ks. Rzewuski, aby w dzisiejszych czasach mechanizacji atomizmu uczynków, można było zarzucać Bizancjum jego kontemplatywność. Choć tam nie jest ona wyłączna, jednakowoż w dobie, gdy Ojciec Święty żąda udziału kontemplacji w dziele misyjnym, nie może ona nas zrażać w ogólnych wartościach jakiejś kultury, a tem mniej w dziele unijnym, opartem na arcykapłańskiej modlitwie Chrystusa Pana.

O. Macewicz T. J. prosi prelegenta, by zechciał odpowiedzieć na twierdzenie Bousquet, autora historii schizmy wschodniej, — że chrześcijaństwo w Bizancjum było powierzchowne tylko, w gruncie zaś rzeczy Bizancjum pozostawało pogańskie.

Protoihumen O. Klemens Szepczycki zaznacza, że niekorzystny sąd o bizantyzmie nie odpowiada historycznej prawdzie i na punkcie mniszych zakonów w Bizancjum. Jako

ujemny wpływ bizantyzmu na wschodnie klasztory podniesiono ich zatomizowanie (połączone z wzajemnymi kłótniami) i charakter wyłącznie kontemplacyjny. Zatomizowanie jednak jest wyrazem nie oddającym rzeczywistości. Klasztory w dawnym Bizancjum były rodzinami mnichów, mieszkających pod jednym dachem i pod władzą ojcowską jednego przełożonego, który jako ojciec rodziny był nim do śmierci; a w tej rodzinie wyłącznym zadaniem było urzeczywistnienie ewangelicznego ideału rad Chrystusowych w życiu modlitwy i pracy. Co do wzajemnych kłótni nie przekraczały one zwyczajnej miary słabości ludzkiej. Dlatego św. Bazyl radzi, aby w jednym miejscu był tylko jeden klasztor. Co do kontemplacji, jeżeli pod tem słowem wyrażamy złączenie duszy z Bogiem przez modlitwę, wtedy ta kontemplacja nie tylko jest potrzebna każdemu zakonowi lub zgromadzeniu, ale wogóle należy do istoty życia duchownego. Jeżeli zaś pod kontemplacją rozumiemy wykluczenie wszelkiej działalności zewnętrznej między ludźmi, to zakony w Bizancjum w tem znaczeniu kontemplacyjnymi wyłączenie nie były. Ks. Morin w książce „Les moines de Constantinople” dokładnie i wymownie na podstawie dokumentów historycznych opisuje, że w Konstantynopolu cała działalność socjalno-charytatywna przez państwo i prywatnych dobrodziejów była powierzona do wykonywania klasztorom (zakłady sierot, przytułki dla starców, domy dla nieuleczalnie chorych, szpitale). W ręku mnichów było wychowanie młodzieży, praca naukowa i artystyczna (naprzykład w Studjone szkoła kaligraficzna, w której przepisywano stare kodeksy greckie, albo tamże szkoła ikonograficzna). Stąd bardzo wielki wpływ i popularność klasztorów wśród społeczeństwa bizantyjskiego.

JM. Ks. Ślipyj, odpowiadając na podniesione zarzuty i reasumując wyniki dyskusji nad swoim referatem, zaznacza, że nie będzie odpowiadał na wszystkie uwagi, bo zrobili to już inni podczas dyskusji, za co im szczerze dziękuje. Odrzuca przedewszystkiem zarzut powierzchowności, podniesiony przez Ks. Poliszkę. Zarzut ten nie odpowiada rzeczywistości, bo temat był tak obszerny, że należało dać tylko treściwą syntezę, a nie wchodzić w drobnostki. Co do społecznego ustroju w Bizancjum, trzeba pamiętać, że wielki wpływ miało tutaj słowiańskie prawo co do własności drobnych posiadłości włościan i co do prawa obszczyzny. Co do wschodnich azjatyckich wpływów

na bizantyńską kulturę, prelegent uważa, że to zostało dostatecznie podkreślone. Co do sztuki, podkreślone były zasadnicze rysy. Gdy Ks. Poliszko mówi, że bizantyńska sztuka nie odpowiada dzisiejszym kryteriom sztuki, to grubo się myli. Rzeczywiście niektórzy krytycy niesłusznie stawiają te same wymagania sztuce bizantyńskiej, jak i zachodniej. Prelegent jeszcze raz zaznacza, że w bizantyjskiej sztuce nie o oddanie rzeczywistości rozchodzi się, ale o wyobrażenie idei i o wywołanie czci. Odwrotnie, zachodnia sztuka polega na odtworzeniu rzeczywistości. Najnowsi krytycy podnoszą żądanie jednak i na Zachodzie, aby sztuka nie była tylko fotografią rzeczywistości, lecz aby artysta wlał w swój twór także swoją indywidualność. Co do cesaropapizmu, jaki prelegent porównał z galikanizmem i józefinizmem na Zachodzie, to przyznaje, że *omnis comparatio claudicat*, ale przypomina, że ten zachodni cesaropapizm był poprzedzony długoletnią walką welfów i gibellinów, czyli na Zachodzie również były dłuższe periody analogicznych nadużyć. W sprawie atomizmu mnichów wschodnich, jaki zarzut podniósł Przew. Ks. Biskup Łatyszewski, oświadczają, że ten atomizm jest tylko pozorny, *de facto* atomizm ten stanowi jednolitą całość w hierarchicznym ujęciu świata. Ks. Ihumen Szeptycki zaznaczył w dyskusji, że mnisi brali aktywny udział w życiu (wychowanie i t. d.), lecz to stosuje się tylko do pewnych czasów (Teodor Studyta), ogólnie zaś w życiu mnichów przeważał element mistyczny. W odpowiedzi na zapytanie O. Macewicza, oświadczają, że zarzut powierzchowności religijnego życia w Bizancjum nie jest sprawiedliwy, bo ogół życia religijnego był zawsze przejęty wiarą, a *fides non tollit libertatem*, przeto jak gdzie indziej tak i tu mogły być pojedyncze nadużycia i występki. W końcu wraca jeszcze do zarzutu Ks. Poliszki, mianowicie, że bizantyzm nie stracił dotychczas złej opinii. Prelegent przyznaje, że to można powiedzieć o publicystyce, jaka „pływa“, ale w naukowym świecie te zarzuty należą do historii.

Po 15 minutowej przerwie Przewodniczący udzielił głosu Ks. Dr. Pawłowskiemu, który też zaraz wygłosił swój referat pod tytułem: „Rozwój w nauce o Kościele u Sołowjewa“.

Niestety, Ks. Prof. Pawłowski nie chciał, by jego referat został wydrukowany w tem miejscu.

Po skończonym referacie nastąpiła przerwa obiadowa.



IV POSIEDZENIE.

O godz. 15 m. 15 tego samego dnia rozpoczęto IV posiedzenie Konferencji Unijnej. Na wstępie Przewodniczący odczytał telegram od JE. Ks. Nuncjusza, który depeszował, jak następuje:

„Profunde gratus de fraternis salutationibus
Excellentiae Tuae ceterorum Episcoporum Venerabilisque Cleri Pinski coadunati auguror ut Apostolica vestigia istius Sedis prementes saluberrima conferant consilia quibus Divinum unitatis votum quamprimum atque plenius expleatur”.

Marmaggi.

Po odczytaniu telegramu Ks. Rektor A. Dąbrowski T. J. wygłosił swój odczyt pod tytułem: „Wschodni czy łaciński obrządek”.

O. ANTONI DĄBROWSKI T. J.

Wschodni czy łaciński obrządek.

Kościół Katolicki sam jeden posiada pełnię prawdy Bożej, sam jeden przechowuje zhawką, nieskażoną wiarę i naukę Chrystusa. Zrozumiałą przeto jest rzeczą, że Kościół Katolicki domaga się, co więcej, nie może się nie domagać od tych, co doń już należą lub chcą dopiero należeć, uznania wszystkich swoich dogmatów, przyjęcia — bez żadnych zastrzeżeń, czy zmian — całości swej dogmatycznej i obyczajowej nauki. Zpełna i całkowita jedność, owszem, jednolitość i tożsamość wiary i dogmatów, u wszystkich bez wyjątku jednostek czy narodów, wchodzących w skład Kościoła Katolickiego, jest podstawowym i nieodzownym warunkiem należenia do tegoż

Kościola. Od tego postulatu Kościół Katolicki, ten jedynie prawomocny i nieomylny tłumacz prawdy objawionej, nie może absolutnie odstąpić.

W innych atoli dziedzinach może Kościół zostawić i faktycznie chętnie zostawia nietkniętą — nieraz daleko idącą — odrębność i różnorodność. Z jaką nprz. wyrozumiałością, owszem miłością i szacunkiem, traktuje Kościół Katolicki różne zwyczaje, tak odmienne w poszczególnych krajach, będące wpływem bądź odrębności narodowych, bądź swoistego rozwoju historycznego, kulturalnego czy religijnego. Przecie i w obecnym najnowszym prawodawstwie kościelnym łacińskim zwyczaje miejscowe — zwłaszcza dawne, wiekowe — zachowują naogół swą siłę pomimo, a nieraz i wbrew odmiennemu prawu ogólnemu: byleby te odrębności nie rozbiły wspólnoty i jedności wiary, nie szkodziły zasadniczej sprawności dyscypliny i rządów w Kościele, nie zagrażały obyczajowości ludu. Kościół Katolicki nie tylko toleruje podobne odrębności, lecz po największej części aprobuje je, czyniąc swoistem kościelnym prawem lokalnym. Kościół nie boi się i nie tępi tej odrębności, gdyż ona, byle zharmonizowana z jednością wiary i rządów w Kościele, dodaje blasku i bogactwa życiu Kościoła, wspaniale uwidacznia powszechność czyli katolickość Kościoła.

Wśród tych odrębności w Kościele całkiem specjalne, rzec można, nader uprzywilejowane, zajmuje stanowisko *odrębność obrządkowa*, liturgiczno-dyscyplinarna. Kościół Katolicki darzył zawsze i darzy po dziś dzień specjalnym szacunkiem odrębność obrządkową, czyli odmienny od rzymskiego zewnętrzny sposób odprawiania Mszy św. i innych nabożeństw, sprawowania Sakramentów św. i łącznie z tem nieco też odmienną dyscyplinę kościelną.

Zdawaćby się mogło, że ta różnica (choć w właściwie raczej zewnętrzna i nieistotna) w tak ważnych, podstawowych rzeczach, jak św. Sakramenta czy sama Msza św., powinna zagrażać conajmniej jedności wiary, a może nawet rozbić ją. Kościół jednak Katolicki, pouczony praktyką samychże Apostołów i ich uczniów, wiedziony nieomylnym tchnieniem Ducha Św., wyznawał zawsze, że wiara prawdziwa i przynależność do prawdziwego powszechnego Kościoła Chrystusowego nie zależy od przynależności do tego czy innego obrządku. Kościół Katol. stale głosił, że takim samym wiernym jego synem jest

Greki, czy Syryjczyk, czy Słowianin, czy nie wiem kto, należący do któregoś z t. zw. wschodnich obrządków, jak i rodowity Rzymianin, — byle jeden i drugi jednakowo wyznawał te same dogmaty, jednakowo ulegał i słuchał tego samego, od Chrystusa Pana ustanowionego, najwyższego Pasterza Kościoła — Papieża.

I nawet gdy cały prawie Wschód chrześcijański zerwał ostatecznie z najwyższą prawowitą władzą kościelną — Rzymskim Papieżem, a tem samem i z Kościołem Katolickim, ten ostatni nie zmienił powyższego swego zapatrywania. Gdy Patriarcha carogrodzki Michał Cerularjusz, oderwany od Rzymu i Kościoła Katolickiego, kazał pozamykać w Konstantynopolu, Aleksandrii, Jerozolimie i gdzieindziej wszystkie łacińskie kościoły na Wschodzie, owszem, znieważał konsekrowane hostje łacińskie, — Papież Leon IX zostawił nietknięte liczne kościoły i klasztory greckie — bądź w Rzymie, bądź poza Rzymem, tak we Włoszech, Sycylii, jak i gdzieindziej, — dając im zupełną swobodę praktykowania i nadal swego odrębnego greckiego obrządku.

Gdy kiedykolwiek w następnych wiekach była mowa o powrocie Wschodu do Kościoła Katolickiego, czy to na Soborze Lateraneńskim IV, czy na Ljońskim, czy też Florenckim, — nigdy Kościół nie żądał od prawosławnych wyrzeczenia się swego rodzimego wschodniego obrządku.

Oto jak tę sprawę ujmuje Benedykt XIV w swej Konstytucji „Allatae sunt“ z 1755 r.: „Przy powrocie Greków czy innych schizmatyków Wschodu do macierzystego Kościoła Katolickiego najważniejszą troską Papieża było, wyrwać z serc nawracających się błędy Arjusza, Macedonjusza, Eutychesa, Dioskora, monoteletów i inne, w które to błędy oni popadli; co do innych zaś rzeczy pozostawiali im Papież wszelkie osobliwości obrządkowe i dyscyplinarne. Nigdy — mówi dalej Benedykt XIV — nie domagali się Papież od nawracających na łono Kościoła Katol. wyrzeczenia się swego własnego obrządku i przyjęcia łacińskiego. Podobne bowiem żądanie pociągnęłoby za sobą w następstwie zniszczenie wschodniego Kościoła i wschodnich obrządków, co nigdy nie leżało w zamiarach Stolicy Apostolskiej, ani też dziś nie myśli Stolica Rzymska o doprowadzeniu do tego choćby w dalekiej przyszłości”.

Prawie dwa wieki upłynęły, odkąd te słowa zostały uroczyście wypowiedziane przez Papieża, a historia Kościoła Kato-

lickiego, historia Papieży najzupełniej je potwierdziła i potwierdza.

Benedykt XIV, zwracając się do misjonarzy łacińskich na Wschodzie tak dalej powiada w swej wyżej wymienionej Konstytucji: „Misjonarz, który pragnie przyprowadzić schizmatyków wschodnich, przy pomocy łaski Bożej, do św. Matki-Kościół, powinien wszystkie swe siły ku temu wyteńczyć, by doprowadzić prawosławnych do wyrzeczenia się błędów, przeciwnej wierze katolickiej..., ale powinien absolutnie powstrzymać się od nakłaniania wschodniego schizmatyka do przyjęcia łacińskiego obrządku“.

Jakże to słuszne! Zadaniem katolickiego misjonarza jest przede wszystkim szerzyć wiarę katolicką, prowadzić dusze błądzące do Kościoła Katolickiego, nie zaś szerzyć swój własny, rodzimy obrządek.

To stanowisko, tak jasno wytknięte przez Benedykta XIV, zajmował Kościół Katolicki stale i niezmiennie. Okólnik nprz. Kongregacji Propagandy z 1842., wysłany do Prefektów Apost. łacińskiego obrz. w Mezopotamji, powiada: „Różność obrządków sama w sobie nie stoi w sprzeczności z jednością wiary, jaką wyznaje i podkreśla Kościół Katolicki. Jeżeli przeto tyle się już uzyska od chrześcijan wschodnich, że wyrzekną się swych błędów, herezji, schizmy i przyjmą prawdziwą wiarę, w takim razie Kościół Katol. pozwala im trzymać się i nadal swego własnego obrządku, oczyszczonego jedynie z naleciałych błędów... przeto — dodaje św. Kongregacja — nowonawróceni mają być bezwarunkowo poddani swym wschodnim zwierzchnikom duchownym, o ile tylko w danej miejscowości jest Biskup lub proboszcz, czy inny prawnie postawiony kapłan katolicki tegoż wschodniego obrządku“.

O czasach najnowszych nie potrzebuje nawet wspominać. Wiemy, że Kościół pobudza dziś wszystkie nieomal łacińskie Zakony męskie do tworzenia u siebie gałęzi wschodnich właśnie w tym celu, by dać prawosławnym jak największą możność powrotu do jedności wiary katolickiej z zachowaniem ich rodzimego obrządku.

Kościół więc katolicki, ani sam nie zmusza prawosławnych do przyjmowania łacińskiego obrz., ani nie dąży — choćby tylko ubocznie — do powolnego zaniku wschodnich obrządków, ani też nie pozwala swym misjonarzom zmuszać nawracających się

prawosławnych do przyjmowania łacińskiego obrządku. To rzecz nie podlegająca żadnej wątpliwości.

Gdyby jednak ktoś z unitów lub prawosławnych *sam dobrowolnie* życzył sobie zostać katolikiem łacińskiego, nie zaś wschodniego obrządku, — czy Kościół Katolicki na to pozwala? Zagadnienie to, dzisiaj i dawniej bardzo aktualne, rozmaite przechodziło fazy i rozmaicie było traktowane. Chociaż nas bezpośrednio bardziej interesuje obecna dyscyplina kościelna w tej dziedzinie, i to przede wszystkim odnośnie do naszych terenów, jednak nie od rzeczy chyba będzie rzucić, chociaż pobieżnie i bynajmniej niewyczerpująco, okiem na to, jak się ta sprawa przedstawiała w dziejach Kościoła.

Przez długie wieki przed i po zerwaniu Wschodu z Kościołem Katolickim nie istniały żadne wyraźnie prawem kościelnym określone przepisy, co do dobrowolnej zmiany obrządku wschodniego na łaciński, czy też odwrotnie. 6.IX 1448 r. Papież Mikołaj V zabronił łacinnikom przyjmować obrządek grecki; w tym samym duchu daje odpowiedź św. Oficjum z dn. 7.VI 1639. Crf. Fontes Iuris Can. Orient. Przy zawieraniu Unji Florenckiej czy później Brzeskiej, o ile można sądzić z pozostałych dokumentów, nie było wyraźnie mowy o możliwości lub niemożliwości przejścia niezjednoczonych prawosławnych lub nawet zjednoczonych już z Kościołem Katolickim czyli unitów, na łaciński obrz. Może ówczesna wschodnia hierarchja nie przypuszczała wtedy, by ich wierni zechcieli przyjmować łaciński obrządek. W dokumentach dotyczących Unji, szeroko rozprawia się o zachowaniu w całości obrządku samego, czy dyscypliny wschodniej; jest mowa o rozmaitych przywilejach hierarchji unickiej, lecz ani słowa o wysuniętem wyżej zagadnieniu.

Kiedy jednak sporo szlachty unickiej (zresztą nietylko unickiej, ale częściowo i dyzunickiej, ruskiej szlachty), przeważnie dla czysto ludzkich rachub i interesów, zaczęło przyjmować łaciński ob., posypały się liczne i gorące prośby do Rzymu od hierarchji unickiej, by wstrzymać, naprawdę dla dobra i powagi samejże Unji, przechodzenie na łaciński obrządek. Jednocześnie bardzo się wzmogły krzyki dysydentów, że Rzym i Kościół Katolicki niczego innego nie pragnie, jeno wytepienia wschodniego obrządku. Zaczęto więc dokładnie i wszechstronnie roztrząsać sprawę zmiany obrządku. Rzym zasadniczo stanął po stronie słusznych unickich przedstawień i już 7 lutego

1624 r. Papież Urban VIII zarządził, iż nie wolno unitom (ale tylko o unitach, nie zaś prawosławnych była mowa) bądź świeckim, bądź duchownym, zmieniać wschodniego obrządku na łaciński bez pozwolenia Stolicy Apostolskiej. Atoli rozporządzenie to nie weszło w życie ze względu na sprzeciw króla Zygmunta III. Papież ostatecznie musiał ustąpić, i w lipcu tegoż 1624 r. zakaz powyższy zacieśnił tylko do duchownych unickich. I tak zostało na dłuższy czas.

Pierwsze całkowite zabronienie zmiany unickiego obrządku na łaciński ukazało się 2 kwietnia 1669 r., ale dotyczyło tylko Ormian, zamieszkujących w dawnej Rzeczypospolitej Polskiej.

W roku 1743 Benedykt XIV zabronił Melchitom, bądź świeckim, bądź duchownym, zmieniać, bez pozwolenia Stolicy Apostolskiej, swój wschodni melchicki obrządek na jakikolwiek bądź inny. W 1755 r. tenże Papież rozciągnął ów zakaz do wszystkich obrządków na Wschodzie. Stosownie do tych zarządzeń św. Kongregacja Propagandy, dowiedziawszy się, iż niektórzy wschodni katolicy porzucili, już po wydaniu owego zakazu, swój wschodni obrządek i przeszli na łaciński, 12 marca 1759 r. orzekła, iż takie przejście jest niedozwolone pod karą nieważności, że tacy muszą trwać i nadal w swoim wschodnim obrządku, i to pod grzechem ciężkim. Podobne wyjaśnienia i decyzje Stolica Apost. wydawała jeszcze nieraz.

Trzeba się jednak zastrzec, że wszystkie powyższe ogólne (t. j. nietylko dla kleru, lecz i dla świeckich) zabronienia zmiany obrz. nie dotyczyły unickiego obrządku ruskiego w dawnej Rzplitej Polskiej, jak to wynika z różnych dokumentów, cytowanych w „Collectio Conc. Lacensis“ t. II (cfr. też O. Roth „Der Rituswechsel in Polen“ Linz 1909, oraz X. Dr. Petrani „De relatione iuridica inter diversos ritus“ 1930). Żadnych prawomocnych zarządzeń ogólnych, normujących zmianę obrządku ruskiego, nie wydano, mogli przeto świeccy unicy przez długi, długi jeszcze czas zmieniać swój obrządek bez pozwolenia Rzymu.

Były wprawdzie nieraz w tej sprawie napomnienia Stolicy Apost., kierowane do Biskupów łacińskich, czy też zwłaszcza do Przełożonych tych łacińskich Zakonów w Polsce, w których zakładach naukowych i wychowawczych kształcili się też Rusini; lecz te napomnienia odnosiły się raczej do *zbytniego wywierania wpływu* na ruską młodzież, aby przechodziła na łaciński

obrządek. W tym bowiem punkcie Kościół Katolicki zawsze był i jest po dziś dzień ten sam i niezmienny: stale i zdecydowanie sprzeciwiał się i sprzeciwia wszelkiemu nakłanianiu czyli wywieraniu nacisku, w tej czy innej formie, celem zmiany obrządku, potępiał i potępia „przeciąganie“ z jednego obrządku na drugi. Cfr. C. I. C. can. 98 §§ 1 et 2.

Widocznie jednak wyżej wzmiankowane upomnienia nie wystarczały, gdyż Stolica Apost. w dalszym ciągu czyni usiłowania w kierunku bezwzględnego już zakazu zmiany obrządku. Na początku np. XVIII stulecia Rzym poleca (wprawdzie tylko prywatnie przez Nuncjusza Warszawsk.) Biskupom i Zakonom w Polsce zastosować się do pierwszego dekretu Urbana VIII, zabraniającego wszystkim bez wyjątku unitom zmiany obrządku. Nie zmieniło to jednak utartej już praktyki, przynajmniej niewiele i nienadługo, tem bardziej że Papieże, chociaż niejednokrotnie oznajmiali, jak pisze Benedykt XIV, że potępiają i brzydzą się („abhorremus“) tego rodzaju zmianą obrządku, pragnąc naprawdę zachowania, nigdy zaś zniszczenia greckiego obrządku — przecie jasnego, w formie prawa kanonicznego, zakazu przechodzenia świeckich unitów Rusinów na łaciński obrządek — dla różnych przyczyn — nie wydali. Dlatego też sama św. Kongr. Propagandy w paru wypadkach wyraźnie oświadczyła (nb. całkiem prywatnie) że, jak dotąd, unicy Rusini nie potrzebują właściwie pozwolenia Rzymu na przejście na łaciński obrządek. Cfr. Col. Lacensis, Roth, Petrani.

Nadmienić wypada, iż w Polsce nietylko unicy zmieniali swój obrządek bez pozwolenia Stol. Apostolskiej, lecz zdarzały się nieraz podobne wypadki porzucenia swego obrządku i przez łacinników. Znane są skargi polskich łacińskich Biskupów do Rzymu na Władyków unickich, iż przyjmują łacinników do unickiego Kościoła bez zachowania ustalonych formalności i ze szkodą hierarchów łacińskich.

Nie mogąc — dla różnych przyczyn od siebie niezależnych — załatwić sprawy obrządkowej w Polsce podobnie, jak to już uczynili dla całego Wschodu, Papieże wydawali przynajmniej różne ograniczenia co do zmiany obrządku, żądali wykonania pewnych warunków — np. każdorazowej zgody miejscowego Biskupa itp. Dopiero pod koniec XVIII stulecia, a jeśli chodzi o b. Galicję — jeszcze później, udało

się Stolicy Apost. ostatecznie unormować sprawę zmiany obrządku i wprowadzić istniejącą wszędzie po dziś dzień dyscyplinę (cfr. C. I. C. can. 98 § 3), iż nikt nie może zmienić obrządku bez pozwolenia Stolicy Apost., wzgl. tego, komu ona tej władzy wyjątkowo udzieli. Tak od roku 1929 władza udzielania pozwolenia dla osób świeckich na przejście z obrz. łacińskiego na wschodni, lub odwrotnie, przysługuje Nuncjuszom i Legatom Apostolskim w poszczególnych krajach, wedle dekretu Kongregacji dla Kościoła Wsch. z dn. 6.XII 1928 r. U nas w Polsce XX. Biskupi kresowi otrzymali, na mocy Instr. tejże Kongregacji z 10.XII 1923, władzę przydzielania swoich łacińskich kapłanów do pracy unijnej, a tem samem do wschodniego obrządku.

Jeżeli tedy nawet unici, zwłaszcza na naszych terenach, mogli długi czas — o ile sami tego chcieli — przyjmować swobodnie łaciński obrządek, to tembardziej trzeba powiedzieć, że wolno to było czynić nawracającym się prawosławnym. Istotnie, w dokumentach ani XVI, ani XVII, ani tem bardziej poprzednich wieków, nie można doszukać się jakiegos formalnego zakazu przyjmowania prawosławnych na łaciński obrządek.¹⁾ Wydano wprawdzie niejedną Instrukcję dla łacińskich misjonarzy na Wschodzie, polecając między innymi, by dobrze odróżniali wiarę katolicką a łaciński obrządek, gdyż — jak pisze Kongr. Propagandy w r. 1669 w „*Monita ad missionarios in partibus orientalibus*” — można nie być łacinnikiem, a jednak być katolikiem. Poleca też Kongre-

1) Wprawdzie Kongr. Propagandy 10.X.1630r. poleciła odpisać Łuckiemu łacińskiemu Biskupowi, który prosił o pozwolenie przyjęcia schizmatyków Rusinów na łaciński obrządek: „*Rescribendum praedicto Episcopo, ut nomine tam suo quam S. C. roget et hortetur praefatos Ruthenos schismaticos, qui ad latinum ritum transire cupiunt, ad suscipiendam catholicam fidem in ritu Ruthenorum unitorum, ne suorum fratrum Ruthenorum unitorum, et aliorum Graecorum schismaticorum conversionem et Unionem cum S. R. E. per eorum intempestivum transitum ad ritum latinum impedi contingat, et maxime hoc tempore, in quo diversi per S. Congregationem super Unione schismaticorum, non sine spe felicissimi eventus, habentur tractatus*”. Ale 1-o Kongregacja nie zabrania absolutnie, chce jedynie, by proszono i namawiano konwertytów nie zmieniać swego rodzimego obrządku; 2-o tłumaczy swe stanowisko specjalnymi warunkami bieżącej chwili.

Zato też sama Kongregacja 26.VII.1627 w innej sprawie orzekła: „*Graeci ad ritum latinum non inviti trahendi, sed tamen sponte venientes admittendi*”. Cfr. *Fontes I. C. Orient.*

gacja misjonarzom, by oznajmiali nawracającym się prawosławnym, iż Kościół nie gardzi ich greckim obrządkiem, owszem, uznaje go i pochwala... Ale z podobnych Instrukcyj wcale nie wynikało, że prawosławny w żadnym wypadku, choćby tego sam życzył, nie mógłby przyjąć łacińskiego obrządku. Jeszcze w połowie XVIII wieku Benedykt XIV, pomimo, że wyraźnie zabronił wszelkiego zmuszania prawosławnych na łaciński obrządek, pomimo, że stanowczo oświadcza, iż misjonarz, któryby się ośmielił — wbrew temu zakazowi — pobudzać prawosławnych do przyjmowania raczej łacińskiego obrządku, może przez to narazić Kościół na bardzo wielkie straty (*gravissima detrimenta*), — to jednak nigdzie nie wyklucza możliwości przyjęcia łacińskiego obrządku przez prawosławnych, bez żadnego oczywiście nakłaniania czy przymusu. Co więcej, nie ogłasza owego niedozwolonego nawet „przeciągania” jako nieważne...

Niestety, wyraźne i stanowcze zarządzenia Stolicy Apost., by łacińscy misjonarze i zakonnicy nie wywierali nacisku do przechodzenia na łaciński obrządek, często nie odnosiły pożądanego skutku. Wobec tego Rzym był zmuszony wydawać coraz to nowe upomnienia, a gdy to nie skutkowało, formalne ograniczenia dla łacińskich misjonarzy na Wschodzie. (Klemens XIV, Pius VII, Grzegorz XVI, Pius IX. Cfr. Petrani p. 34 nota 1). Zwłaszcza, że to odciąganie od Unji lepszych, inteligentniejszych, a tem samem wpływowszych jednostek, zawsze i wszędzie osłabiało samą Unję wewnątrz, upośledzało ją zewnątrz bądź wobec łacińskiego Kościoła, bądź wobec dyzunji, było wreszcie ustawicznym powodem niezgody, niechęci, wzajemnych żalów między katolikami różnych obrządków, z niemałym zgorzeniem i stratą dla dusz i Kościoła. Mając to na względzie, Kongregacja Propag. pismem z września 1842 r. do Prefektów Apost. w Mezopotamji postanowiła, iż każdy nawracający się ze schizmy ma podlegać z zasady katolickiej hierarchji swego rodzimego obrządku, o ile tylko w danem miejscu jest taki Biskup unicki, czy proboszcz, czy choćby jakiś kapłan, mający odpowiednie władze pasterskie. W tym samym duchu wypowiedziała się Propaganda tegoż i następnego roku odnośnie do nawracających się Ormian, jako też wszelkich innych wschodnich schizmatyków (w Konstan-

tynopolu). Gdyby nawet nawracający się musieli początkowo przyjąć — dla pewnych względów — łaciński obrządek, to ich przynależność do łacińskiego obrządku — wedle wyjaśnień Propagandy — *ex se* jest tylko przejściowa.¹⁾ Cfr. *Fontes Iuris Can. Orient.* Na definitywne przyjęcie do łacińskiego obrz. potrzeba pozwolenia Stolicy Apost. Tak też wyraźnie orzekła Propaganda 1.VI. 1885.

Ustaloną w ten sposób stopniowo dyscyplinę kościelną w sprawie obrządku dla wschodnich konwertytów Papież Leon XIII skryształizował w r. 1894 w Konstytucji swej „*Orientalium Dignitas*”. Otóż raz jeszcze powtarza, iż nawracający się prawosławni zasadniczo mają pozostać przy swoim rodzimym wschodnim obrządku. Jeżeli jakaś osoba, rodzina lub większa grupa prawosławnych przyjmuje wiarę katolicką, na miejscu zaś niema kapłana ich obrządku, łaciński kapłan katolicki może przyjąć ich na łono Kościoła katolickiego i sprawować nad nimi pieczę duchowną. Skoro jednak przybędzie tam kapłan unicki (wzgl. oni się przeniosą tam, gdzie jest unickie duchowieństwo), mają ci nawróceni należeć do swego rodzimego obrządku. O ileby nawracający się prawosławny za nic nie chciał być unickiego obrządku, można go przyjąć na łaciński obrządek. I w tym jednak wypadku może on później wrócić do swego rodzimego wschodniego obrz.: byle tylko katolickiego.²⁾

Kiedy, za inicjatywą J. E. X. Bisk. Przeździeckiego, na nowo powstawała praca unijna wśród prawosławnych na naszych terenach, św. Kongr. dla Kościoła Wsch. przesłała X. Bisk. Przeździeckiemu (później i innym Najd. XX. Biskupom kresowym) Instrukcję z dnia 10 grudnia 1923 r., w której przypomina i nadal poleca dyscyplinę, ustaloną przez Papieża, od Benedykta XIV począwszy aż do Leona XIII, co do obrządku, jakiego mają się trzymać nawracający się prawosławni. Instrukcję tę zakomunikowano później pracownikom unijnym na naszych terenach.

1) Dodaje jednak: „*Ceteroquin si ritus conservatio absolute obstat, ob causam aliquam, conversioni, vel si conversi, eo retento, carituri sint omni ope spiritali, detur facultas Vicario Patriarchali ad certum numerum casuum, ut in negotio, praesertim urgente, transitum ad latinum ritum concedat*”.

2) W roku 1898 Rzym na prośbę hierarchji łacińskiej węgierskiej orzekł, iż „*Orientalium Dignitas*” nie rozciąga się na dawne państwo Austro-Węgierskie. Cfr. *Irénicon* 1927 n. 5-6 str. 18.

Dopiero rok 1929 przyniósł pewne zmiany w sprawie obrządkowej konwertytów. Mianowicie, Stolica Apostolska, uwzględniając przychylność i ofiarność niemałą hierarchji katolickiej łac. obrz. (bądź u nas w Polsce, bądź gdzieindziej na Zachodzie) dla sprawy unijnej wśród prawosławnych Słowian, widząc, że sami Najdost. XX Biskupi zabiegają o rozpoczęcie pracy w obrządku wschodnim, starają się o kapłanów wschodnich, odstępując nieraz swych własnych łacińskich kapłanów dla obrządku wschodniego, że nie żałują dla pracy unijnej i materialnych środków — wedle swej możliwości, — uwzględniając to wszystko, Stolica św. usunęła dotychczasowe ograniczenia, co do przyjmowania prawosławnych na łaciński obrządek. Czyniła to zaś w przekonaniu, że ci, którzy wykazali ostatnio tyle troskliwości w sprawie unijnej, zostawią bez wątpienia nawracającym się, stale podkreślaną przez Kościół, całkowitą swobodę w trzymaniu się nadal przez konwertytów swego rodzimego obrządku. 26 sierpnia 1929 r. Papieska Komisja „*Pro Russia*” wydała Instrukcję „*De Russis ad catholicam Ecclesiam redeuntibus*”, gdzie między innymi tak powiada: „Gdy (chcący się nawrócić) okażą się dostatecznie pouczeni i przygotowani, należy im zwrócić uwagę, iż mają zrobić wybór obrządku; ale nie należy nakłaniać ich do łacińskiego obrządku, wbrew ich skłonności. Raczej pouczyć ich trzeba o godności i wspaniałości wschodnich obrządków, co Kościół Katol. o tych obrządkach sądzi i uczy, oraz jak im sprzyja. Gdyby jednak któryś z Rosjan („*de Russis*”) po rozważeniu wszystkiego wolał przyjąć łac. obrządek, — może doń być zaliczony”.

Instrukcja mówi „*de Russis*”, a więc, biorąc ten termin literalnie, możnaby sądzić, iż stosuje się on tylko do nawracających się Rosjan, a nie do Białorusinów czy Ukraińców. Atoli wiemy, że termin „*Russi*” i w życiu kościelnem i w terminologii, używanej przez wielu na Zachodzie, oznacza często to samo, co u nas nieraz termin „*ruski*”, — ogólnie to wszystko, czy tych wszystkich, co w ten lub inny sposób przyznają się do dawnej „*Rusi*”: czy to będzie Biała czy Czerwona, Mała czy Wielka Ruś. W takim razie dzisiejsi Białorusini i Ukraińcy są objęci, narówni z Rosjanami, ostatnią Instrukcją. Podobna Interpretacja jest tem słuszniejszą, iż okazją wydania Instrukcji byli właśnie Najdost. nasi

XX. Biskupi. Ale oczywiście wyżej wzmiankowana Instr. nie stosuje się do południowych prawosławnych Słowian, ani tem bardziej do prawosławnych t. zw. Bliskiego Wschodu. Cóż nowego wnosi Instrukcja z 1929 roku?

Dotąd, nawracający się prawosławni zasadniczo musieli należeć do wschodniego obrządku, chociażby byli nawróceni przez łacińskich księży. Jedynie w tym wypadku, jeżeli przy swem nawróceniu zastrzegli wyraźnie, że absolutnie nie chcą być unitami (co musi być jakoś stwierdzone pro foro externo — cfr. Petrani str. 35), mogli, jak długo chcieli, pozostać łacinnikami. Obecnie, Kościół sprawę określenia wschodniego czy łacińskiego obrządku dla nawracających się prawosławnych pozostawia całkowicie i wyłącznie ich własnej decyzji. Ksiądz ma jedynie wytłumaczyć konwertycie, iż może zostawać nadal przy swym wschodnim obrządku, bo ten obrządek jest dobry, piękny, przez Kościół Katol. przyjęty i uznany, — czyli że może być katolikiem wsch. obrządku; ale może też zostać i łacińskiego obrządku.

Czy taki konwertyta, zapisany zgodnie z Instrukcją z 26.VIII. 1929 r. do łacińskiego obrz., może później — jeżeli zechce — wrócić do rodzimego wsch. obrządku? — Sprawa nie całkiem jasna. Z jednej strony Instrukcja nie wspomina o tem, że tacy konwertyci mogą później, gdy zechcą, wrócić do pierwotnego swego obrz., — z drugiej nie odwołuje też wyraźnie przywileju, danego przez Leona XIII i zawartego też w cytowanej już poprzednio Instr. Kongr. Wschodniej z roku 1923.

Czy kapłan katolicki łac. obrządku, posiadający władzę przyjmowania akatolików do Kościoła Katol., może przyjąć kogoś na łono Kościoła Katol. we wschodnim obrządku, i przeciwnie, kapłan unicki do łacińskiego obrządku? (rozumie się, jedynie w razie konieczności, gdy niema na miejscu kapłana właściwego obrządku). Sądzę, że może. Przecież kapłan łaciński in casu necessitatis może nawet chrzczyć dla Kościoła Wsch. Taką też, jak słyszałem, jest praktyka w Zachodniej Europie. Trzeba w podobnych wypadkach zrobić w księdze „Conversorum“ notatkę że „NN zostaje i nadal wschodniego obrządku“, względnie unicki kapłan zanotuje, że konwertyta wolał zostać łacińskiego obrządku. Następnie należy pouczyć konwertytę, iż dopóki nie będzie

miał kapłana tego obrządku, który sobie obrał, ma swe potrzeby duchowe zaspakajać u miejscowego katolickiego księdza...

Bezpodstawne przeto — jak widzimy — są żale i utyskiwania, kierowane czasem pod adresem Rzymu, jakoby całkiem odtrącał łacińskich księży od pracy nad prawosławnymi. Kościół obstawał jedynie i obstaje przy pozostawieniu nawracającym się *całkowitej swobody* zachowania swego obrządku, do którego oni należą mocą samego faktu urodzenia, względnie Chrztu św. O ile zaś ten warunek święcie się zachowuje, Kościół i Papież chętnie dopuszczają do pracy unijnej obok przyrodzonych, że tak się wyrażę, misjonarzy, czyli księży unickich, i razem z nimi, również misjonarzy łac.

A więc stawajmy, Bracia Kapłani, do pracy wspólnie, po bratersku, po katolicku! Stawajmy wszyscy: i łacinnicy i wschodni. Nikt nie powinien rościć sobie pretensji do jakiegoś monopolu w pracy nad nawracaniem prawosławnych na naszych terenach, nikt nie ma prawa wykluczać drugiego. Niestusznie żaliłby się misjonarz unicki, że mu księża łacińscy „wyrwywają dusze“, jeżeli ci przyjmują (rozumie się bez przeciągania) do Kościoła Katolickiego w łac. obrządku tych prawosławnych, co doń samorzutnie chcą należeć. Ale też nie po katolicku i nielojalnie względem Stolicy św. i Kościoła postępowałby misjonarz łaciński, o ileby powstał przeciw wschodniej pracy unijnej, o ileby nawoływał do bojkotu tej pracy, do niedopuszczenia jej na naszych Kresach.

Tak się przedstawia w ogólnym zarysie, ze stanowiska prawno-kościelnego, zagadnienie wschodniego czy łacińskiego obrządku dla nawracających się, względnie nawróconych prawosławnych. Powiadam — w ogólnym zarysie, — gdyż dla braku tu czasu wolałem nie wchodzić w drobniejsze szczegóły.

Naturalnie, że zagadnienie to może być rozpatrywane z różnych stron. Bardzo często np. bierze się je z punktu użyteczności politycznej, narodowej czy społecznej. Zależnie od tego, kto, jak i do czego chciałby użyć, a właściwie nadużyć samej Unji — odmiennie też ustosunkowuje się

i do naszego zagadnienia. Nie mam zamiaru roztrząsać owych zapatrywań. Zaznaczę tylko, że Unja nie powinna służyć jako środek do żadnego politycznego czy narodowego celu; takie czy inne naciąganie Unji do owej „użyteczności” wypacza wzniosłą religijną ideę unijną i ostatecznie tylko zaszkodzić jej może. Ale nie mogę, zdaje mi się, pominąć tutaj milczeniem pewnych zapatrywań na sprawę wschodniego czy łacińskiego obrządku dla nawracających się prawosławnych, tych mianowicie zapatrywań, które nieraz się wysuwa, jakoby podyktowane troską o dobro dusz i Kościoła Katolickiego, a jednak niezgodnych z duchem Kościoła. Przyjrzyjmy się im.

1. „Unja — powiadają — to katolicyzm pośledniejszego gatunku. Sam Rzym w duszy pragnie, by wszyscy zostali łacinnikami. Pracować przeto nad przeciąganiem wschodnich na łaciński obrządek, to działać w duchu i intencji Kościoła”.

Dziwne tylko, że sam Kościół nie potrafił dotąd zrozumieć swej własnej intencji! Jeszcze dziwniejszem, że odrzucił i potępił już nieraz powyższe rewelacje!... Pius IX, a przed nim jeszcze Grzegorz XIII, zakwalifikował podobne zdanie, jako czcze oszczerstwo heretyków, przy pomocy którego ludzie zlej woli usiłują umysły naiwnych w błąd wprowadzić. (Cfr. Petrani o. c. str. 24). Słyszeliśmy już na początku uroczyste oświadczenie Benedykta XIV: „Nigdy nie domagali się Papieże od powracających na łono Kościoła Katolickiego wyrzeczenia się swego własnego obrządku i przyjęcia łacińskiego, gdyż to pociągnęłoby za sobą zniszczenie Kościoła i obrządku wschodniego, co nigdy nie leżało w zamiarach Stolicy Apost., ani też dziś nie myśli Stolica Rzymska o zrealizowaniu tego, choćby w dalekiej przyszłości”. I dodaje tenże Papież: „pragnę niezmiernie... żeby wszyscy byli katolikami, nie zaś by wszyscy zostali łacinnikami”. Chyba jasne stanowisko Kościoła!

2. „Papież — mówią inni — jest źle poinformowany o kwestji unijnej. Gdyby Papieżowi z innego punktu całą sprawę przedstawić, napewno inaczej pokierowałby całą akcją nawracania prawosławnych”.

Oj, niekatolicki duch wieje z podobnego zdania. To stara piosenka wszystkich niemal herezjarchów! (nie wyjąwszy i naszych polskich Marjawitów). „Odwołujemy się do

lepiej poinformowanego Papieża!” — tak zwykle starali się upozorować swe pierwsze kroki jawnego nieposłuszeństwa Stolicy św.

Bądźmy spokojni. Lepiej jest napewno i wszechstronnie poinformowany Papież, niż nam się zdaje, — lepiej niż my sami. Nie pierwszy to zresztą Pius XI zajął tak przychylnie stanowisko do Wschodu, choć słusznie Papieżem Wschodu się zwie, choć pierwszy na taką skalę wziął się do formacji wschodnich misjonarzy, i to z byłych łacinników. I za Benedykta XV, i za Piusa X, a jeszcze może bardziej za Leona XIII, nie wspominając już dawnych czasów — np. Benedykta XIV, kroczył Kościół tą samą drogą w pracy unijnej,

3. „Wschodni obrządek jest niepewny pod względem wiary: wiadomo z historii, jak łatwo unicy odpadali od Kościoła. Poco więc pracować, marnować siły, czas i zasoby dla rzeczy niepewnej. Lepiej już wyteżyć wszystkie swe siły dla pociągnięcia prawosławnych na łaciński obrządek”.

Niepewny obrządek! Niestety, i łaciński obrządek nie zabezpiecza ani jednostki, ani rodziny, ani kraju, ani narodu przed apostazją. Szkoda może, że tak jest, ale, niestety, tak jest faktycznie. Czyż nie więcej odpadło od Kościoła Katol. za czasów t. zw. Reformacji, katolików „zachodniego obrządku”, niż za czasów Cerularjusza i później, wschodnich katolików? A w naszych czasach, czyż setki tysięcy łacińskich Czechów nie zerwały z Kościołem Katolickim? Czy coś podobnego (na szczęście w znacznie mniejszym stopniu) nie objawiło się u Chorwatów? Co się dziś dzieje w łacińskim Meksyku? Co się działo lub dzieje w arcy-łacińskiej Hiszpanji, czy Francji? O katolicyzm w Niemczech można żywić uzasadnione poniekąd obawy. A czy sądzimy, że polskich, a więc łacińskich Marjawitów, Hodurowców i różnych narodowców, czy sektantów będzie mniej, niż odstępców unitów nowszych czasów? A są podobno i u nas w Polsce okolice łacińskie, nibyto narazie nietknięte, ale już podminowane religijnie, gdzie lada powód może wywołać masową apostazję. A przypuśćmy — co nie daj Boże, co jak najdalej niech będzie od naszej Ojczyzny, ale przypuśćmy na chwilę — że rewolucja, komunizm zaleje nasz kraj. Czy można być pewnym, że łaciński obrządek będzie odporniejszy? Słyszałem od bardzo poważnych kapłanów łacińskich, że nietylko boją się o swych wiernych, lecz są wręcz

przekonani, że gdyby dorwał się u nas do władzy antyreligijny Rząd i rozpoczął jawną i nieubłaganą walkę z Kościołem — połowa chyba ich wiernych wnet odpadłaby od Kościoła... A jednocześnie spójrzmy na naszych braci, wschodnich katolików tam w Rosji, w piekle bolszewickiem żyjących. Choć mała ich garstka, choć to naogół świeżo nawróceni katolicy, trzymają się bohatersko, naprawdę niegorzej od swych starszych we wierze, łacińskich współbraci. Wiele o tem mógłby powiedzieć obecny tutaj Czcigodny więzień z Sołowieckich Wysp, O. Donat Nowicki.

Jeżeli dowiadujemy się z historii Kościoła o stratach, jakie Kościół Katol. ponosił z powodu niedostatecznego poziomu religijnego i duchowego, z powodu niedostatecznego pogłębienia ducha katolickiego w szeregach duchowieństwa unickiego, — to nie wina obrządku wschodniego, jako takiego. Nie zapominajmy, że były czasy w Polsce, gdy kler łaciński był w strasznym upadku, gdy nawet wyższa hierarchja, za nielicznymi wyjątkami, była całkiem gotowa do odszczepieństwa. Tak, trzeba kłaść silny, bardzo silny nacisk na wychowanie gorliwego, całą duszą oddanego Kościołowi Katolickiemu kleru, — ale to można osiągnąć i we wschodnim obrządku.

4. „Prawosławni w Polsce chętnie przyjmą łaciński obrządek, więc nie trzeba pracy unijnej, nie trzeba wschodniego obrządku. Przecież Kościołowi chodzi nie o zachowanie za wszelką cenę obrządku wschodniego, jeno o przyprowadzenie wszystkich do prawdziwej wiary katolickiej“.

Prawosławni w Polsce łatwo przyjmą, owszem — wolą łaciński obrządek! Ileż to wysuwano już racji na obronę tego twierdzenia! A więc:

- A. Głosy samychże prawosławnych;
- B. Uczęszczanie prawosławnych na nabożeństwa łacińskie;
- C. Statystykę nawróceń itp.

A. Tak, prawda. „Woskresnoje Cztienje“, oficjalny prawosławny organ w Polsce, nieraz pisał: poco akcja unijna? Niechby już Kościół Kat. pracował w kierunku pozyskiwania prawosławnych dla łacińskiego obrz., nie powstawałby zbyt przeciw temu... Podobnie i duchowni prawosławni nieraz głoszą swym wiernym: „jeśli już chcecie chodzić do katolickiej świątyni, to uczęszczajcie raczej do „polskiego“ łacińskiego kościoła, ale nigdy do unickiej świątyni. Lepiej w stodole się

modlić, niż w unickiej cerkwi“. To są wprawdzie autentyczne powiedzenia, ale czy one mają dowodzić, że prawosławny lud nie chce wsch. obrządku, że woli łaciński? Chyba przeciwnie! Jeżeli prawosławne duchowieństwo podsuwa Kościołowi Katol., by raczej pracował w łac. obrządku, to dowód, że ono nie tyle się boi łacińskiej pracy, co wschodniej. To przecież jasne. Nawet bolszewicy boją się tej ostatecznie znikomo małej garstki wschodnich katolików w Rosji i — jak czytałem w relacji O. Nowickiego — proponują uwiezionym unitom uwolnienie z więzienia pod warunkiem, że ...przyjmą łaciński obrządek! Juści nie z sympatji chyba do łacińskiego obrządku tak postępują bolszewicy, jeno z dobrze zrozumiałej obawy wpływu ruchu unijnego na szersze masy ludności.

Nie przeczę, że zawsze będzie pewien procent prawosławnych, zwłaszcza wśród inteligentniejszych Rosjan, może też częściowo Białorusinów (nie odważyłbym się tego twierdzić o Ukraińcach), co będą woleli łaciński obrządek. Dla jednych obrz. łac. będzie „wygodniejszy“ przez swe krótsze nabożeństwa, łatwiejsze posty, większą może higienę itp.; inni mogą uważać, że zrobią lepszą karierę sobie lub dzieciom, zostając łacinnikami; inni znowu stale obracają się w polskim tylko towarzystwie, pragną tedy zrównać się i złączyć z niem całkowicie. Przypominam, co mi przed paru laty wyznała pewna prawosławna rosyjska arystokratka: „mam zamiar przyjąć katolicką wiarę, gdyż uważam iż jak w Rosji należało do dobrego tonu być prawosławnym, tak tu w Polsce ten sam „dobry ton“ wymaga być rz. katolikiem“. Literalnie tak... Nieraz też niski poziom naukowy, kulturalny, czy religijny, może czasem i moralny duchownych prawosławnych, złe zachowanie się ludu w cerkwi itp. odstręczają inteligentniejszych od cerkwi i duchowieństwa, a tem samem pośrednio i od obrządku. Czasem znowu prawosławni, przechodzący do Kościoła Katol. z głębokiego przekonania religijnego, sądzą w swej prostocie, że „pełny i doskonały“ katolicyzm jest tylko rzymsko-łaciński; nie chcąc zaś być tylko „połowicznie“ — jak powiadają — katolikami, obierają łaciński obrządek. Ale ci sami, gdy później zetkną się z gorliwym, wzorowym, a w dodatku inteligentnym wschodnim katolickim księdzem, gdy ujrzą, że i w tym wschodnim obrządku można przejawić całą głębię katolickiego religijnego ducha, katolickiej pobożności i ascezy, — przyłgną po większej części

z powrotem, i to całą duszą do swego rodzimego, niesłusznie chwilowo wzgardzonego obrządku. Miałem już możność zaobserwować niejedną podobny wypadek i tu w Polsce i zagranicą. Trudno. To, z czym się żyło z dzieciństwa, co się wysało niejako z mlekiem matki, co się stało duchowem niejako podłożem, to w czym się przejawiały wszystkie najczystsze dziecięce i młodociane uczucia, porywy, przeżycia religijne — nie może nie wrócić głęboko, bardzo głęboko, w duszę ludzką. Dlatego też masy prawosławnego ludu będą naogół duchowo obce łacińskiemu obrządkowi i lgnąć doń nie mogą.

Trzeba jednak zaznaczyć, że są też na naszych Kresach rodziny prawosławne, i to dosyć jeszcze liczne, o aspiracjach wyraźnie rz.-katolickich. Są to przeważnie, jeśli niewyłącznie, rodziny, w których jeden przynajmniej z rodziców czy dziadków był ongiś katolikiem łac. i w mniejszym lub większym stopniu wpływał na religijne nastawienie całej rodziny (nb. w dawnej carskiej Rosji wszystkie dzieci z mieszanych małżeństw musiały być prawosławne). W takich rodzinach przechowały się zwykle (choć niezawsze) tradycje i sympatje katolickie. Że rodziny te wracają obecnie z powrotem (niestety nie wszystkie) do Kościoła Katolickiego, i to łac. obrządku — rzecz to naturalna i słuszna. Nie należy jednak z podobnych faktów wyciągać ogólnych wniosków.

B. „Prawosławni chętnie chodzą na nabożeństwa łacińskie“ — dowodzą inni. Prawda, w niejednej okolicy prawosławni stosunkowo licznie biorą udział w wystawniejszych łacińskich nabożeństwach i uroczystościach. Niestety, ani 50% tych „hospitantów“ łacińskich nie przyjmuje wiary katolickiej. Witają wprawdzie przyjeżdżających XX. Biskupów, biorą udział w procesji Bożego Ciała, przyjdą gromadnie na Pasterkę czy Rezurekcję, nieraz będą słuchać kazań, zwłaszcza misyjnych, ale bardzo nieliczne jednostki nawrócą się, i to przeważnie z okazji ślubu. Są też dość liczne miejscowości, gdzie ludność prawosławna prawie wcale nie uczęszcza na katolickie nabożeństwa, owszem, odnosi się niechętnie (czasem i wrogo) do katolicyzmu.

C. „Statystyka nawróceń wskazuje, iż w Polsce więcej przechodzi prawosławnych na łaciński, niż wschodni obrządek“, — a więc — argumentuje się — prawosławni wolą łaciński obrządek.

Argumentacja jednak nie wytrzymuje najmniejszej krytyki. Cobyśmy powiedzieli, gdyby ktoś utrzymywał, że Polacy

są bezwzględnie gorszymi misjonarzami od Francuzów, Niemców, Holendrów i innych, ponieważ — jak wykazuje statystyka — polscy misjonarze znacznie mniej od tamtych nawrócili pogan. Jak oburzająco niesłusznem byłoby nieuwzględnienie stosunku wyników pracy do liczby misjonarzy... Tak samo i w naszym wypadku. Jeżeli się weźmie pod uwagę, że w samej np. archid. Wileńskiej istnieje koło 350 placówek łacińskich, a zaledwie 4 unickie, jeżeli się uwzględni, że we wszystkich naszych diecezjach, gdzie się prowadzi też pracę unijną (Wileńskiej, Pińskiej, Łuckiej, Lubelskiej, Podlaskiej) placówek łacińskich liczy się 1100—1200, unickich zaś 35—40, jak się przedstawi statystyka nawróceń, na czyją wypadnie korzyść? Tego np. roku za 8 miesięcy, o ile mi tylko wiadomo, przyłączyło się do Kościoła oficjalnie 1800 dusz (a nie ze wszystkich unickich placówek mam wiadomości); pozatem kilka conajmniej tysięcy poważnie i natarczywie dopominają się o unickiego księdza, czyli są w stadjum zbliżania się do Kościoła. A więc, w równej proporcji musiałoby się być nawrócić do Kościoła Katol. w łac. obrz. w owych pięciu diecezjach już tego roku koło 55.000 dusz. Tymczasem niema napewno ani dziesiątej części... Wniosków nie potrzebują wyciągać.

Kończę swój odczyt. A więc — wschodni czy łaciński obrządek? I jeden i drugi. Gdzie nie może osiągnąć jeden, niech służy Kościołowi drugi. Mogą i mają prawo, owszem obowiązek, Konfratry łacińscy pracować nad urzeczywistnieniem testamentu Chrystusa Pana o „jednym pasterzu i jednej owczarni“, lecz równe conajmniej prawa i obowiązki mają księża unicy. Nie potrzebujemy i nie powinniśmy wzajemnie się wykluczać; przeciwnie, uzupełniać się mamy wzajemnie. Dla tegoż Samego przeciw Chrystusa, dla tegoż samego Kościoła Katolickiego pracować chcemy. Idźmy tedy do pracy zgodnie, w duchu miłości i jedności, w duchu wzajemnego zaufania, wzajemnej pomocy. Bez tego braterskiego, katolickiego, Chrystusowego ducha miłości i współpracy dzieło unijne nie pójdzie!!!...

Dyskusja.

O. Urban T. J. dodał, że Rzym już w roku 1908 stał na stanowisku, iż dekrety, wydane dla misjonarzy na Wschodzie, dotyczą i Rosji, a w 1910 roku Papież Pius X orzekł, że dla wszystkich nawracających się ma być wolność obrządku.

O. Dąbrowski T. J. podziękował O. Urbanowi za szczególne, nikomu nieznanie, o stanowisku Rzymu co do obrządku dla nawracających się w Rosji we wspomnianych latach.

Podniósł też potrzebę, by Najdostojniejszy Episkopat załatwił jakoś sprawę urzędowej, państwowej nomenklatury Unji, bo urzędy bardzo często nie uznają nazwy „unici“, albo „unicki“.

O. Wieliczkowski, nawiązując do słów O. Rektora Dąbrowskiego, wyjaśnia stan faktyczny używania nomenklatury wyznania w poszczególnych nowoutworzonych parafjach unickich i stwierdza, że w największej części nowozjednoczona ludność prawosławna z Kościołem Katolickim najchętniej używa nomenklatury dla swego wyznania „grecko-katolicki“. Przemawia za tą nazwą i ta jeszcze okoliczność, że jest ona utartą i znaną w Polsce dla oznaczenia obrządku wschodniego w Kościele Katolickim. Nie przeszkadza temu znowu ta okoliczność, że w obrządku grecko-katolickim w Małopolsce istnieją pewne lokalne odmiany, różne od zwyczajów liturgicznych w nowoutworzonych parafjach unickich.

Ks. Poczopko: „Dotąd nazywają nas unitami, greko-katolikami, katolikami obrządku wschodniego, wreszcie katolikami obrządku wschodnio-słowiańskiego. Dla uniknięcia wszelkich nieporozumień należałoby przyjąć jedną tylko nazwę, a sądzę, że będzie najodpowiedniejsza „grecko-katolik“, jako najbardziej już znana i utarta“.

Następnie w bezpośredniej kolejności wygłosili swoje referaty Ks. Proboszcz Poczopko na temat: „Ci szto pramaulaje za abradam zachodnim?“ po białorusku; Ks. Prof. Kałeniuk na temat: „Jak wygląda praca misyjna na Polesiu w praktyce“, i Ks. Proboszcz Donat Nowicki na temat: „O możliwości Unji w Rosji“.

Na ten materiał Konferencji wyczerpano. Następnie została wybrana komisja, której powierzono uzgodnienie i przygotowanie do uchwalenia zgłoszone do Prezydium liczne wnioski.

W skład tej komisji zostali powołani: o. Cyryl kapucyn, o. rektor Dąbrowski T. J., o. protoihumen Klemens Szeptycki, ks. prof. Pawłowski, ks. prof. Petrani, o. Puskarski, ks. rektor Ślipyj, ks. prof. Świrski i o. Urban T. J.

W wyniku głosowania uchwalono następujące rezolucje i dezyderaty:

I. Czwarta kapłańska Konferencja unijna w Pińsku, w związku z referatami Ks. prof. Świrskiego i O. Wieliczkowskiego, wyraża życzenie, aby w pracy unijnej zwrócono baczniejszą uwagę na praktykę spowiedzi świętej, jako na środek wzmocnienia unji i podniesienia życia chrześcijańskiego przyłączonych do Kościoła.

II. ..., w związku z referatem Ks. dr. Ślipyja, wyraża życzenie, aby w pracy unijnej starano się zaznajmiać z istotą i duchem kultury bizantyjskiej, by ją wykorzystać w tejże pracy. Jest pożądanem, aby wykład Ks. dr. Ślipyja, rozszerzony, został ogłoszony drukiem również w języku polskim.

III. ..., stwierdzając niedostateczną ilość pracowników w akcji unijnej, zwraca się do członków Konferencji, aby starali się wpływami swymi wśród duchowieństwa pozyskiwać nowych pracowników.

IV. ..., wyraża życzenie poświęcenia na przyszłej Konferencji więcej uwagi zagadnieniom praktycznego duszpasterstwa, jak administracji Sakramentów, kaznodziejstwa, literatury, prowadzenia bractw, akcji społecznej i wychowawczej itd.

V. ..., wyraża życzenie, aby na najbliższej Konferencji zajęto się zagadnieniem stosunku różnorodności obrządków do istoty Kościoła.

VI. ..., wyraża życzenie, aby na najbliższej Konferencji omówiono wartości i szczególne właściwości obrządku bizantyjskiego.

Na tem posiedzeniu właściwą pracą Konferencji zakończono. Teraz JE. Ks. Biskup Czarnecki w imieniu zebranych w serdecznych słowach dziękował przedewszystkiem JE. Ordynariuszowi diecezji pińskiej za zorganizowanie IV Konferencji Unijnej, następnie również Ks. Biskupowi Sufraganowi za serdeczne przyjęcie Uczestników zjazdu i szczególnie za wprowadzenie do programu zjazdu uroczystej adoracji Przenajśw. Sakramentu, i życzył obu Dostojnym Pasterzom za ich trudy i wysiłki najlepszej zapłaty i nagrody od Boga.

Po kolacji w mieszkaniu JE. Ks. Biskupa Bukraby odbyło się jeszcze jedno zebranie, uzupełniające ogólne prace.

W nocy zaś z Sekretarjatu Stanu na ręce JE. Ordynariusza nadszedł telegram następującej treści:

„Augustus Pontifex Tibi ceterisque Praesulibus, qui istuc se contulerunt, amanter benedicens conventui Vestro, sanctos uberesque fructus peroptat.“

Cardinalis Pacelli.“

Zamknięcie Konferencji.

W dniu następnym, to jest 9 września na podziękowanie za szczęśliwe zakończenie obrad i dla uproszenia jak najlepszych skutków z tychże JE. Ks. Biskup Czarnecki razem z obecnymi na Konferencji kapłanami wschodniego obrządku, w katedrze miejscowej odprawił uroczystą mszę św. we wschodnim obrządku, po której JE. Ordynariusz diecezji pińskiej wygłosił do zebranych na nabożeństwie uczestników Konferencji i do wiernych okolicznościowe przemówienie. Następnie przez wszystkich obecnych został odśpiewany hymn dziękczynny Te Deum.

Przygotowana na czas poobiedni wycieczka z powodu niepogody, niestety, nie doszła do skutku.



Compte-rendu du IV-ième Congrès Catholique pour l'Union des Églises, tenu à Pinsk (Pologne) le 7, 8 et 9 septembre 1933.

I. Programme.

Liste des personnes qui ont pris part au Congrès.

II. L'inauguration du Congrès et première Séance.

La S. Messe célébrée, suivie de paroles d'inauguration, par Mgr. Bukraba, Évêque de Pinsk.

Élection du présidium.

Lettre de Mgr. Przeździecki, Évêque de Podlachie.

Salutations des délégués.

Telegrammes reçus et envoyés.

Conférence 1. R. P. J. Urban S. J.: La convocation d'un Concile Général par les Orthodoxes est-elle possible? Discussion.

III. Deuxième Séance.

Conférence 2. M. l'Abbé Ign. Świrski, docteur en théologie et professeur à l'Université de Vilna: La doctrine de l'Église orthodoxe sur les devoirs des pénitents. Discussion.

Conférence 3. R. P. Basile Wieliczkowski C. SS. R.: La pratique de la Confession chez les néo-uniates (prononcée en langue ukrainienne). Discussion.

Adoration du Très-Saint Sacrement.

IV. Deuxième jour. Troisième Séance.

Conférence 4. Sa Magn. J. Slipyj, docteur en théologie et recteur de l'Académie gréco-catholique à Léopol: Le Byzantinisme comme forme de culture (en langue ukrainienne). Discussion.

Conférence 5. M. l'Abbé A. Pawłowski, docteur en théologie et professeur au Séminaire diocésain de Varsovie: L'Évolution dans la doctrine sur l'Église chez Soltowjew.

V. Quatrième Séance.

Conférence 6. R. P. A. Dąbrowski S. J., protohégoumène de la Mission slave des PP. Jésuites et recteur du Séminaire pontifical à Dubno: Le rite oriental ou le rite latin?

Conférence 7. M. l'Abbé B. Poczopko, curé de la paroisse slave de Bobrowicze: Est-ce qu'on peut alléguer quelque chose en faveur du rite occidental? (en blanc-ruthène).

Conférence 8. M. l'Abbé D. Nowicki, curé de la paroisse slave de Torokanie: Sur la possibilité de l'Union en Russie (en langue russe).

Conférence 9. M. l'Abbé Z. Kałeniuk, docteur et théologie, professeur au Séminaire diocésain et curé de la paroisse slave de Pinsk: Comment se présente la pratique du travail de Mission en Polésie.

Discussion. Résolutions prises.

Adoration du Très-Saint Sacrement.

VI. Troisième jour.

Liturgie pontificale en rite gréco-slave, célébrée par Mgr. Czarnecki, Visiteur du rite slave en Pologne, avec l'assistance de nombreux prêtres du rite oriental.

Discours de Mgr. C. Bukraba, l'Ordinaire du diocèse de Pinsk.

Clôture du Congrès.

VII. Résolutions adoptées par le Congrès.

1. Le IV-ième Congrès des Prêtres pour l'Union des Églises, tenu à Pinsk, en rapport avec les conférences de M. le professeur Świrski et le R. P. Wieliczkowski, exprime le désir que dans le travail pour l'Union on fasse plus d'attention à la pratique de la S. Confession, moyen de confirmation de l'Union et de relèvement de la vie chrétienne de ceux qui sont unis récemment à l'Église.
2. ... en rapport avec la conférence de M. l'Abbé Slipyj, énonce le vœu, que dans le travail pour l'Union on tâche de comprendre mieux l'essence et l'esprit de la culture byzantine, afin d'en profiter dans ce travail. Il est à dé-

sirer, que la conférence de M. l'Abbé Slipyj soit imprimée, en forme amplifiée, aussi en langue polonaise.

3. ... en constatant le nombre insuffisant des ouvriers dans l'Action pour l'Union, s'adresse à ceux qui prennent part au Congrès afin qu'ils tâchent de gagner des nouveaux travailleurs par leur influence parmi le Clergé.
4. ... exprime le désir qu'au prochain Congrès on fasse plus d'attention aux questions pratiques de la charge d'âmes, par exemple de l'administration des S. Sacrements, de la prédication, de la lecture, de l'érection des Confréries, de l'action sociale et pédagogique, etc.
5. ... exprime le désir que le prochain Congrès traite la question de la relation qu'existe entre la variété des rites et l'essence de l'Église.
6. ... exprime encore le désir, qu'au prochain Congrès soit exposée la valeur et les qualités spéciales du rite byzantin.

O. Bazyl Wieliczkowski C. SS. R. Praktyka spowiedzi w naonitów	47
Dyskusja	55
III Posiedzenie Konferencji	
O. Dr. Jozef Slipyj, Wyzantynizm jak forma kultury	57
Dyskusja	78
IV Posiedzenie Konferencji	
O. Antoni Dąbrowski, Wzrost i rozwój polskiego obrządku?	89
Dyskusja	107
Wyniki konferencji	109
Zakończenie Konferencji	110
Compte-rendu du IV-ième Congrès	111

... que la conférence de M. l'Abbé Slipyj soit imprimée
 en forme amplifiée, aussi en langue polonaise.

... l'Union pour l'Union des Prêtres, qui prennent part
 à la conférence, ainsi que les membres du clergé dans
 les paroisses de la région de la lecture, de la prédication des
 sacrements, de la prédication, de la lecture, de la prédication des

... de la relation de la relation du rite entre les rites
 de l'Église et l'essence de l'Église.

... le travail de la Mission en Pologne.

Discussion. Résolutions prises.
 Adoration du Très-Saint Sacrement.

VI. Troisième jour.

Liturgie pontificale en rite gréco-slave, célébrée par Mgr.
 Czarniecki, Vicaire du rite slave en Pologne, avec l'ass-
 stance de nombreux prêtres du rite oriental.

Discours de Mgr. C. Bubala, l'Ordinaire du diocèse
 de Pinsk.

Clôture du Congrès.

VII. Résolutions adoptées par le Congrès.

1. Le IV-ième Congrès des Prêtres pour l'Union des Églises,
 tenu à Pinsk, en rapport avec les conférences de M. le
 professeur Świrski et le R. P. Wieliczkowski, exprime le
 désir que dans le travail pour l'Union on fasse plus
 d'attention à la pratique de la S. Confession, moyen de
 confirmation de l'Union et de relèvement de la vie chré-
 tienne de ceux qui sont unis récemment à l'Église.

2. En rapport avec la conférence de M. l'Abbé Slipyj,
 on prie le vœu que dans le travail pour l'Union on tâche
 de comprendre mieux l'essence et l'esprit de la culture
 byzantine, afin d'en profiter dans ce travail. Il est à dé-

SPIS RZECZY.

	str.
Program IV Konferencji	3
Spis Uczestników Konferencji	5
Otwarcie i I Posiedzenie Konferencji	11
Ks. Jan Urban T. J. Czy jest możliwe zwołanie przez prawosławnych Soboru powszechnego?	15
Dyskusja	30
II Posiedzenie Konferencji.	
Ks. Dr. I. Świrski prof. U. S. B. Nauka prawosławnego Kościoła o obowiązkach penitentów	31
Dyskusja	43
O. Bazyli Wieliczkowski C. SS. R. Praktyka spowiedzi u neonitów	47
Dyskusja	55
III Posiedzenie Konferencji.	
O. Dr. Josyf Slipyj. Wyzantynizm jak forma kultury	57
Dyskusja	78
IV Posiedzenie Konferencji.	
O. Antoni Dąbrowski T. J. Wschodni czy łaciński obrządek?	89
Dyskusja	107
Rezolucje uchwalone	109
Zamknięcie Konferencji	110
Compte-rendu du IV-ième Congrès	111