

## ZASADA SYMFONII — RELACJA KOŚCIOŁA I PAŃSTWA W PRAWOSŁAWIU

Treść: — I. Bizantyjski model chrześcijańskiej teokracji. — II. Prawosławie. Carstwo. Naród. — słowiańska wersja, czy wypaczenie zasady symfonii? — III. Próba realizacji nieautokratycznego prawosławia w państwie polsko-litewskim. — IV. Zasada symfonii dzisiaj. — Zusammenfassung

Kościół jako rzeczywistość bosko-ludzka istnieje i działa w tym świecie, chociaż swojego celu do niego nie ogranicza. Z podwójnej natury Kościoła wypływa jego misja, która polega na prowadzeniu całego stworzenia ku Bogu, oczyszczeniu i przebóstwieniu człowieka i kosmosu. W stosunkach z państwem głównym zadaniem Kościoła niezmiennie pozostaje przybliżenie ludzi i świata do Boga, a troska o bardziej sprawiedliwy ustrój polityczny, równość społeczną czy rozwój ekonomiczny na tyle budzą jego zainteresowanie, na ile prowadzą do realizacji tego celu. W ciągu wieków współistnienia z państwem Kościół próbował wypracować pewne postawy, które pozwoliłyby mu jednocześnie i włączyć się w procesy polityczne, i zachować od nich dystans potrzebny, by jak najlepiej służyć swemu powołaniu.

### I. BIZANTYJSKI MODEL CHRZEŚCIJAŃSKIEJ TEOKRACJI

Podstawowym pryncypium dotyczącym ideału relacji Kościół-państwo w prawosławiu jest tzw. zasada synergii, czyli pewnego rodzaju współpracy (czasem mówi się o symbiozie lub symfonii). Na ten sposób pojmowania miejsca i roli Kościoła w państwie ogromny, jeśli nie decydujący wpływ wywarły doświadczenia pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa. Dla prawosławia punktem odniesienia jest model Cesarstwa Bizantyjskiego, gdzie Kościół był instytucją ściśle związaną z państwem. Te dwie rzeczywistości współprzenikały się na tyle, że już nawet samo ich przeciwstawianie jest błędem historycznym. Tak jak czas jest obrazem wieczności, tak świat ziemski był w przekonaniu Bizantyjczyków odbiciem świata niebieskiego i panujących tam porządków. I jak człowiek został stworzony na obraz Boga, tak państwo miało być obrazem Królestwa Niebieskiego na ziemi. Jak Bóg włada niebiosami, tak cesarz uznawany za namiestnika Boga na ziemi, króla

i kapłana, miał stać na czele chrześcijańskiego państwa, by poprowadzić do Boga wszystkie narody<sup>1</sup>.

Opracowanie ideologicznych podstaw teokracji Bizancjum zawdzięczamy Euzebiuszowi z Cezarei (263–339) — biografowi Konstantyna, bibliście i historykowi, który czerpiąc szeroko z tekstów greckich filozofów i apologetów dostosował je do potrzeb chrześcijańskiego państwa<sup>2</sup>. O wyjaśnienie istnienia Imperium Romanum w kategoriach Bożej Opatrzności postarali się już wcześniej teologowie ze środowiska aleksandryjskiego<sup>3</sup>. Według nich Rzym zapewnił światu pokój i jedność, dlatego ten okres został wybrany dla przyjścia Chrystusa na ziemię, by Dobra Nowina mogła być spokojnie głoszona wszystkim narodom. W przyjęciu chrześcijaństwa przez cesarza Euzebiusz zobaczył triumf historii i pozwoliło mu to na poszerzenie myśli swoich poprzedników o koncepcję mądrego króla. Według syryjskiego apologety władca jest nie tylko szczególnym wybrańcem Boga na ziemi, ale Jego przyjacielem, namiestnikiem, zastępcą i ziemskim odbiciem Bożego majestatu. Biorąc pod uwagę, że działania monarchy wypływają z Bożego natchnienia należy mu się szacunek, chwała i posłuszeństwo niemal boskie<sup>4</sup>.

Koncepcja zaproponowana przez Euzebiusza posiadała wiele luk i słabych punktów, które miały dać znać o sobie w późniejszym okresie. Jednym z poważniejszych była jej słaba przystawalność do rzymskich tradycji zgodnie z którymi władza cesarska pochodziła nie od Boga, ale od ludu rzymskiego, który przeniósł swoje prawa na Augusta<sup>5</sup>. Cesarz wybrany przez lud, senat i armię mógł być też przez nich obalony, jeśli nie spełniał pokładanych w nim nadziei. I nawet jeśli w rzeczywistości imperator był władcą absolutnym i źródłem prawa, to jednak świętość samego prawa nie mogła być naruszona i musiał mu się podporządkować także monarcha. Z tej przyczyny na Zachodzie, któremu wschodni sposób myślenia był daleki, teoria syryjskiego apologety nie przyjęła się ustępując miejsca koncepcji państwa Bożego św. Augustyna. Jednak pytanie w jakim stopniu podlegał prawu

<sup>1</sup> Korzenie takiego sposobu widzenia roli władcy tkwią głęboko zarówno w samym chrześcijaństwie jak i w pogańskim kulturowym dziedzictwie Bizancjum. Idea teokratycznego państwa, na czele którego stoi przywódca-kapłan znana była już w Starym Testamencie, a jej wcieleniem były takie postaci jak król Dawid, tajemniczy król-kapłan Melchizedek czy Mojżesz, który pełnił rolę pośrednika między Bogiem i swoim narodem, pomimo że oficjalnie funkcja kapłana należała do Aarona. W psalmach i u proroków jest to obraz łagodnego króla wstępującego do królewskiego miasta. W Nowym Testamencie, a szczególnie zasługi należą w tym względzie do św. Pawła, judaistyczne dziedzictwo wzbogacone zostało dodatkowo jeszcze i o hasło pochodzenia każdej władzy od Boga. Pierwotny Kościół miał w pamięci słowa Chrystusa, by oddać Bogu, co boskie, a cesarzowi, co cesarskie, jak również wyraźne pouczenia apostołów o szacunku i lojalności wobec władzy, nawet pogańskiej i niezbyt sprawiedliwej; por. S. Runciman, *Teokracja bizantyjska*, Warszawa 1982, s. 7–9; S. Bułgakow, *Prawosławie*, Białystok 1992, s. 174–178.

<sup>2</sup> Biblijny potencjał nie był jedynym, z jakiego skorzystano. Na kształt bizantyjskiej teokracji pierwszorzędny wpływ miały również zdobycze kultury helleńskiej czerpiącej szeroko z wierzeń ludów wschodnich. Idea boskiego monarchy bardzo mocno rozwinięta była w Persji. Do atrybutów króla należała tam na przykład przejmująca grozą, boska chwała tzw. *hvarena* będąca darem Boga Światłości, symbolem której był nimb, błyszczące szaty i diadem. Podobną czcią otaczano także egipskiego faraona, choć jego rzeczywiste wpływy częstokroć były mocno ograniczone; zob. S. Runciman, *iw.*, s. 25.

<sup>3</sup> Przede wszystkim Filon, a potem pozostający pod jego wpływem Orygenes i aleksandryjska szkoła egzegetyczna; zob. S. Runciman, *iw.*, s. 25–28.

<sup>4</sup> Tamże, s. 27.

<sup>5</sup> Tamże, s. 27–28.

władca będący wybrańcem Boga miało być w przyszłości niejednokrotnie postawione również i w Bizancjum.

Oprócz problemu w określeniu stosunku cesarza do prawa niejasna w nowej teorii była też relacja cesarza do kapłanów. Poprzez namaszczenie świętymi olejami cesarz zajmował szczególne miejsce w hierarchii kościelnej. Zarówno jednak charakter tego namaszczenia, jak i rola władcy nie zostały precyzyjnie określone. Sam Konstantyn przed Ojcami zebranymi na soborze w Nicei (325) nazwał siebie biskupem od spraw zewnętrznych, im pozostawiając wewnętrzne problemy Kościoła<sup>6</sup>. Chociaż Konstantyn nie czuł się kompetentny do wypowiedzania w sprawach teologicznych, uważał się za głowę chrześcijańskiego świata, jakiego zadaniem jest troska o jedność w wierze, a co za tym idzie zwoływanie soborów, przewodniczenie i czuwanie nad ich przebiegiem. Tak ujęty zakres obowiązków dawał cesarzom ogromne możliwości ingerencji we wszystkie niemal sfery życia Kościoła. Podatny grunt dla zakorzenienia się tej wizji stworzyła potrzeba władcy, który zabezpieczyłby chrześcijaństwu jedność, i brak wśród przywódców kościelnych w tym okresie osobowości na tyle silnej, by zabezpieczyć prawa Kościoła, a przynajmniej zrównoważyć wzajemne zależności.

Zakres uprawnień władcy w stosunku do Kościoła został ujęty w prawo za cesarza Justyniana I (527–565). W szóstej noweli Justyniana została sformułowana zasada, która stała się podstawą stosunków Kościoła z państwem: *Największe dobra darowane z Bożej łaski ludziom to kapłaństwo i królestwo, z jakich pierwsze troszczy się o dzieła Boże, a drugie troszczy się i kieruje dziełami ludzkimi, a oba pochodząc z jednego i tego samego źródła składają się na doskonalenie życia człowieka [...]. Dlatego poświęcamy wiele uwagi ochronie prawdziwych dogmatów Bożych i czci kapłaństwa*<sup>7</sup>. Odtąd czynne zainteresowanie władców sprawami religijnymi stało się regułą, w której wyjątki były raczej źle widziane zarówno przez hierarchię jak i społeczeństwo. Przypomnijmy, że wszystkie sobory w pierwszym tysiącleciu zwoływane były przez cesarzy, oni decydowali nie tylko o wyborze patriarchy, ale i nierzadko o obowiązującej ortodoksji. Kościół z wdzięcznością przyjmował, a niejednokrotnie i domagał się takiego zaangażowania władców, gdy służyło to jego interesom. Często jednak zdarzały się sytuacje, że cesarz okazywał się osobą nienajlepiej kwalifikowaną do rozwiązywania problemów religijnych a jego zainteresowanie Kościołem przynosiło wiele szkód. Najwyraźniej uwidoczniło się to w burzliwym okresie sporu o ikony. Konflikt ten wzniecił cesarz Leon III (727–740), który idąc w ślady swoich wielkich poprzedników uważał, że do niego należy reforma Kościoła i podejmowanie decyzji w sprawach religii. Szeregiem rozporządzeń zakazujących kultu ikon, a także okrutnymi prześladowaniami ikonoklastów rozpoczął spór trwający aż do połowy wieku IX. Zarówno w tym okresie, jak i niejednokrotnie później, patriarchów, którzy nie podzielali poglądów

<sup>6</sup> M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, Tamów 1994, s. 29.

<sup>7</sup> Величайшие блага, дарованные людям высшею благодатью Божией, суть священство и царство, из которых первое заботится о божественных делах, а второе руководит и заботится о человеческих делах, а оба, исходя из одного и того же источника, составляют украшение человеческой жизни... Потому мы прилагаем величайшее старание к сохранению истинных догматов Божих и чести священства... Свт. за: Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 2000. Основы социальной доктрины Русской Православной Церкви. III, 4. [www.orthodox.org.ru/sd03r.htm](http://www.orthodox.org.ru/sd03r.htm).

cesarza i nie chcieli się podporządkować jego zaleceniom zastępowano bardziej uległymi. Okres ikonoklazmu będący bezpośrednią konfrontacją Kościoła i Cesarstwa, chociaż nie skończył się klęską tego pierwszego, pozostawił Kościół osłabiony i odtąd na stałe już, pod swego rodzaju kuratelą państwa.

I chociaż obecnie naukowcy coraz bardziej zgodnie odrzucają pogląd o niewolniczym podporządkowaniu Kościoła w Bizancjum władzy cesarskiej<sup>8</sup> to idealizacja tego okresu również nie jest uzasadniona. Zdarzały się co prawda silniejsze osobowości, jak na przykład patriarcha Focjusz, umiejące konsekwentnie walczyć o prawa Kościoła, jednak kończyło się to zwykle prześladowaniem. Cena, którą przyszło zapłacić np. Focjuszowi, a było nią trzykrotne opuszczenie patriarszego tronu, nie pozostawia wątpliwości, że nawet w pierwszym tysiącleciu była to współpraca, gdzie Kościołowi przychodziło bronić swoich pozycji z ogromnym wysiłkiem.

## II. PRAWOSŁAWIE. CARSTWO. NARÓD. — SŁOWIAŃSKA WERSJA, CZY WYPACZENIE ZASADY SYMFONII?

Wraz z przyjęciem chrześcijaństwa w bizantyjskiej wersji Ruś przejęła także tamtejszy model relacji Kościoła z państwem nadając mu z czasem dodatkowo, przynajmniej na części swego terytorium, lokalny koloryt wyrażający się w hasle *Prawosławie. Carstwo. Naród*. Realizacja zasady symfonii już od początku naszego chrześcijaństwa odbiegała od ideału daleko bardziej niż jest to często skłonna uznać hierarchia prawosławnego Kościoła. W dokumencie na ten temat wydanym przez Synod Archijerejski RKP 16.08.2000 roku — *Osnowach socjalnej doktryny* czytamy: *ruscy władcy w odróżnieniu od bizantyjskich „basileusów” bazowali na innym dziedzictwie [...] dlatego relacje władzy cerkiewnej i państwowej w ruskiej historii były bardziej harmonijne*<sup>9</sup>. Tymczasem już pierwszym kijowskim metropolitom niełatwo było dojść do porozumienia z książętami wciąż walczącymi ze sobą o władzę i usiłującymi przysposobić chrześcijaństwo do roli państwowej ideologii, czego dowodem są nierzadkie przykłady ingerencji książąt w wewnętrzne sprawy Kościoła (jak np. tworzenie nowych diecezji w praktyce niezależnych od Kijowa).

Paradoksalnie najwięcej swobody, przynajmniej na terytorium Rusi moskiewskiej, mieli prawosławni metropolici za czasów Złotej Ordy, gdy chani nadali Kościołowi wiele praw i przywilejów. Po jej rozpadzie (czyli po roku 1480) nastąpił etap tworzenia moskiewskiego państwa i umocnienia państwowej tożsamości, etap który zdecydował także o ostatecznym charakterze relacji między Kościołem i państwem w Rosji. Na przyszły obraz tych relacji wpływ miało kilka faktów, z których kilku przynajmniej nie można chyba przecenić. Jeden z nich to

<sup>8</sup> S. H a r a k a s, Kościół prawosławny wobec kwestii moralnych, w: *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, s. 267.

<sup>9</sup> У русских государей в отличие от византийских василевсов было иное хаселение... поэтому взаимоотношения церковной и государственной власти в русской древности были более гармоничными. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 2000, Основы социальной доктрины Русской Православной Церкви. III, 4, [www.orthodox.org.ru/sd03r.htm](http://www.orthodox.org.ru/sd03r.htm).

bliski w czasie upadek Konstantynopola, który umożliwił rozszerzenie, bardzo nośnej już wcześniej, idei *Świętej Rusi* o hasło dziedziczenia po Bizancjum i przeniesienia prawosławnego centrum do Moskwy, jako *trzeciego Rzymu*. Rządy Iwana III Wasylowicza (1462–1505) wyraźnie ukazują jak świadomie te idee podtrzymywano i wykorzystywano. Świadczy o tym i ślub wielkiego kniazia z siostrzenicą ostatniego bizantyjskiego władcy Zoją Paleolog, i wykorzystanie herbu Bizancjum — dwugłowego orła, jako herbu moskiewskiego państwa, a w końcu i przyjęcie tytułu „самодержия”, jaki jest dokładnym rosyjskim tłumaczeniem greckiego tytułu *василевсов*. Oprócz dziedziczenia po Konstantynopolu tytuł ten wyrażał i niezależność od Ordy, i ogromną władzę, jaką moskiewscy władcy zaczęli sobie uzurpować rozciągając ją również na prawosławny Kościół, który zaangażowano do roli państwowego ideologa.

Jurysdykcyjne usamodzielnianie się moskiewskiego prawosławia w stosunku do innych religijnych centrów (Konstantynopol i Kijów) zapoczątkowane utworzeniem moskiewskiej metropolii w 1448 r. ułatwiło jego podporządkowanie czynnikom państwowym. Im bardziej Kościół uniezależniał się od Konstantynopola, w tym większą popadał zależność od cara, a im silniejszy był car, tym mniej do powiedzenia miał moskiewski metropolita. Jak wnikliwie zauważa Aleksander Szmeman: *to zwycięstwo teokratycznego marzenia, ten wzlot świadomości narodo-wo-religijnej okazał się zwycięstwem moskiewskiego samodzierżawia, a w nim były nie tylko bizantyjskie cechy, ale i cechy azjatyckie*<sup>10</sup>.

Jak na ironię, pułapką okazała się także próba politycznego uniezależnienia prawosławia od państwa poprzez umocnienie ekonomicznej potęgi Kościoła podjęta przez nastojatela wołokołamskiego monasteru Josifa Sanina (1440–1515), ojca tzw. ruskiego syjonizmu, czyli przekonania o Bożym wybraństwie Rusi do zbawienia całego świata. Sam Sanin, starając się otoczyć wielkiego księcia moskiewskiego aureolą boskości nie wahał się z drugiej strony podać warunków, w których poddani mogą być zwolnieni od posłuszeństwa. Jego duchowy spadkobierca, metropolita moskiewski Danyił w swoich pismach także wyraźnie określił granice władzy księcia, która dotyczyła, według niego, tylko ciała, a nie duszy człowieka<sup>11</sup>. Niestety, jak często bywa przy zbyt bliskim zetknięciu władzy religijnej z polityczną, dobre strony josiłaństwa pozostały na papierze i w sferze ideałów, a w życie wcielono te gorsze, umiejętnie wykorzystując również pokusę dóbr materialnych, by przekonać Kościół do służenia państwu utożsamionemu z osobą jego monarchy<sup>12</sup>.

Okres zmagani Kościoła z państwem moskiewskim w wieku XV i XVI, zakończony zwycięstwem tego drugiego, ostatecznie i na długo ustalił charakter wzajemnych relacji, w których samowładca wymagał od Kościoła coraz większej uległości. I jeśli w historii relacji Kościoła prawosławnego w Rosji z władzą

<sup>10</sup> Это торжество теократической мечты, этот взлет национально-религиозного сознания обернулись торжеством Московского самодержавия, а в нем были не только византийские черты, но и черты азиатские. А. Ш м е м а н. Указ Сочинений, с. 360.

<sup>11</sup> Zob. Вл. Е г о р о в. Русь и славянство между Востоком и Западом. Краткое введение в философию религиозной политики, Обнинск 2001, s. 109–115; również Иосиф В о л о ц к и й (Санин), w: Христианство. Энциклопедический словарь, т. 1, Москва 1993, s. 640.

<sup>12</sup> Вл. Е г о р о в. jw., s. 111.

zdarzały się momenty rzeczywiście korzystnej dla obu stron współpracy — stania one wyjątek, a nie regułę. Wystarczy przypomnieć Iwana Groźnego i zamordowanie w 1569 roku metropolity Filipa, który ośmielił się skrytykować posunięcia cara, prawie całkowite podporządkowanie Kościoła za czasów Borysa Godunowa, czy jeszcze bardziej bezceremonialne poczynania Piotra I, który przez 20 lat nie pozwolił obrać patriarchy, a w 1721 roku w ogóle zniósł patriarchat i zastąpił go Świętym Synodem, na czele którego postawił państwowego urzędnika (prezydent potem ober-prokurator). Kościół przemieniono wtedy w jeden z departamentów państwa. Sergiusz Bułgakow widzi tutaj, podobnie zresztą jak autorzy *Основ социальной доктрины Русской Православной Церкви*, wpływy protestanckiej nauki o zwierzchnictwie świeckiego władcy w Kościele, która z niewielkimi zmianami została zaadoptowana przez prawo państwowe, następstwem czego było skażenie „symfonii” na następne dwieście lat<sup>13</sup>. Korzeni tych wypaczeń jednakże rosyjski teolog szuka daleko głębiej — zarówno w wyraźnych śladach pogańskich tradycji Rusi, jak również wpływach pruskiego i azjatyckiego despotyzmu. Uważa przy tym, że sama idea reprezentowania przez monarchę ludu przed Bogiem, jaka była podstawą teokracji, już się przeżyła, zniknęła sama potrzeba, a bez tej wewnętrznej racji bytu zwierzchnictwo władcy nad Kościołem zmienia się w ciężką formę tyranii<sup>14</sup>.

Taka tyrania może mieć miejsce nie tylko w ustroju monarchicznym, ale w każdej dyktatorskiej formie rządów, co dobrze ilustruje poprzednie stulecie. Dowodzić istnienia symfonii w relacjach Kościół-państwo pod rządami komunistów mało kto się porywa, chociaż tendencja do ubóstwienia władzy pozostała. XX wiek wraz ze zmianą ustroju przyniósł po prostu modyfikację hasła, choć zasadnicza idea pozostała ta sama. Bardzo trafnie ujmuje to A.A. Krasikow: *wcześniej mówiono: „za wiarę, cara i Ojczyznę”, potem „za kraj, za Stalina”, teraz dużo się mówi o „tradycyjnych wartościach kolektywizmu i państwowości”*<sup>15</sup>.

### III. PRÓBA REALIZACJI NIEAUTOKRATYCZNEGO PRAWOSŁAWIA W PAŃSTWIE POLSKO-LITEWSKIM

Brak własnej państwowości i skomplikowana historia ziem ukraińskich przechodzących z rąk do rąk i podlegających różnym wpływom utrudnia odpowiedź na pytanie do jakiego wzorca powinno się odwoływać ukraińskie prawosławie i jaki rodzaj relacji Kościoła z państwem jest tu najbardziej charakterystyczny. Czy Ruś Moskiewską można utożsamić w tym względzie z Rusią Kijowską i założyć, że

<sup>13</sup> Архирейский Собор Русской Православной Церкви 2000. Основы социальной доктрины Русской Православной Церкви. III, 4. [www.orthodox.org.ru/sd03r.htm](http://www.orthodox.org.ru/sd03r.htm). Nie jest to pogląd przyjmowany bez zastrzeżeń. Polemizuje z nim np. Krasikow widząc ideę podobną do protestanckiej doktryny terytorializmu w zasadzie kanonicznych terytoriów, która uformowała się już w I tysiącleciu i jest pochodzenia czysto wschodniego; por. А.А. Красиков, Русская православная Церковь и политика, w: Церковь и общество, red. А. Кальвеза, А. Красикова, Москва 2001, s. 56–57.

<sup>14</sup> S. Bułgakow, jw., s. 177.

<sup>15</sup> Раньше говорили: „за веру, царя и отчество”. потом „за родину, за Сталина”. сейчас много говорят о „традиционных ценностях коллективизма и государственничества”: А.А. Красиков, jw., s. 55.

charakterystyczna i zwykle zresztą kojarzona raczej z Moskwą idea *Prawosławie. Carstwo. Naród* jest tak samo organicznie właściwa sposobowi myślenia, kulturze i duchowości południowych Rusinów<sup>16</sup>?

Wychodząc z założenia, że pewna tendencja do uległości wobec państwa wypływająca ze wspólnej dla prawosławia zasady synergii jest charakterystyczna również i dla Cerkwi ukraińskiej, warto podkreślić jednak, że opierając się na różnicach w mentalności i kulturze Rusi moskiewskiej i kijowskiej, wielu naukowców podkreśla bardziej demokratyczny w przypadku Kijowa, sposób funkcjonowania relacji Kościół — państwo, charakteryzujący się mniejszym przywiązaniem zarówno do dyktatury władzy, jak i wiodącej roli prawosławia w państwie<sup>17</sup>. Pewne światło na źródło tych odmienności rzuca twierdzenie M.I. Kostomarowa o dwu różnych zasadach stojących u podstaw państwowości południowej i północnej Rusi — demokratycznej na południu i monarchicznej na północy. Ukraiński historyk dowodzi, że w Kijowie zakorzeniła się i zrosła z nim starosłowiańska zasada federatywno-wieczowa, w północnej Rusi natomiast już u początków tworzenia państwowości Kościół sankcjonował dążenia do zwierzchniej władzy księcia, które rozwijając się z czasem doprowadziły Rosjan do samodzielnego i centralizmu<sup>18</sup>. Tutaj Kostomarow widzi przyczynę niechęci i dystansu ukraińskich hierarchów różnych epok wobec prawosławnego centrum w Moskwie z jego uległością wobec władzy. W tej perspektywie bardziej zrozumiałe stają się również ich prozachodnie ciążenia, ilustracją jakich są choćby bardzo ożywione aż do końca XII w. kontakty z Rzymem<sup>19</sup>. Osłabienie tych kontaktów w wieku XIII w równej mierze tłumaczy przyniesiona na Ruś przez greckich mnichów niechęć do łacinników, jak i niestabilność polityczna spowodowana najazdem Mongołów (1237–1240).

Podczas gdy Ruś północno-wschodnia na ponad dwieście lat dostała się pod panowanie i wpływy Tatarów, część południowo-zachodnia stopniowo była podbijana przez wielkich książąt litewskich. Podzielona politycznie Ruś zachowała jeszcze na jakiś czas jedność w strukturach kościelnych, ale odmienne doświadczenia historyczne pogłębiały dotychczasowe różnice między obu jej częściami kształtując również odmienne wzorce relacji Kościół — państwo. W odróżnieniu od państwa moskiewskiego, gdzie prawosławie stało się bardzo ważnym czynnikiem integrującym ruskie ziemie w państwo z absolutną władzą i jedną dominują-

<sup>16</sup> Zarówno w literaturze naukowej, jak i mniej lub bardziej popularnych wydaniach łatwo wyróżnić istnienie przynajmniej dwu tendencji. Często bez trudu aplikuje się zasadę *Prawosławie. Carstwo. Naród* do ziem dzisiejszej Ukrainy, albo jako fakt rozumiały sam przez się, albo argumentując bizantyjskim dziedzictwem oraz przekonaniem o organicznej jedności ruskiego świata słowiańskiego, opartej na wspólnym dziedzictwie Rusi Kijowskiej oraz przynależności od XVII wieku do prawosławnego centrum w Moskwie (po podporządkowaniu metropolii kijowskiej patriarchatowi moskiewskiemu w 1685 roku). U podstaw takiego sposobu myślenia często leży także wizja zjednoczenia wszystkich narodów ruskich w wielkie prawosławne imperium z centrum w Moskwie; zob. na przykład M. Лукашевич, *Релігія и політика*, Львів 2000.

<sup>17</sup> М.И. Костомаров, *Исторические произведения*, Киев 1989, s. 80; W. Lipiński, s. 75–92, 101–103.

<sup>18</sup> М.И. Костомаров, *жв.*, s. 80.

<sup>19</sup> Ks. Bolesław Kumor, *problem jedności Kościoła na Rusi z Kościołem katolickim do końca XII wieku*, w: *Teologia i kultura duchowa starej Rusi*, Lublin 1993, s. 127–135.

cą kulturą prawosławną (co ilustrują idee *Świętej Rusi* — twierdzy „prawdziwego” chrześcijaństwa i *trzeciego Rzymu*) władcy Wielkiego Księstwa Litewskiego tworzyli swoją potęgę w oparciu o mozaikę religijną i narodową — z ludnością ruską, litewską, polską, żydowską, tatarską, i ormiańską<sup>20</sup>. Książęta litewscy posiadali dużą zdolność inkulturacji — na podbitych ziemiach przyjmowali miejscowe prawa i obyczaje, przechodzili na prawosławie, a język ruski stał się językiem urzędowym<sup>21</sup>. Dodatkowo Litwa broniła Rusi zarówno przed Tatarami, jak i przed ekspansyjną polityką Moskwy, trudno się więc dziwić, że nie tylko jej podboje nie napotykały większego oporu ze strony miejscowych możnowładców, ale Litwa stawała się często azylem dla przedstawicieli myśli społecznej niechętnych moskiewskiej centralistycznej władzy państwowej<sup>22</sup>. Po unii personalnej Polski z Litwą (1386) duchowieństwo prawosławne pozostało lojalne wobec katolickiego władcy. Hierarchia z dystansem patrzyła na mocarstwowe plany Moskwy restauracji pod swoim zwierzchnictwem dawnego Księstwa Kijowskiego. Panowało wśród niej przekonanie, że do spuścizny Rusi Kijowskiej większe prawo mają wielcy książęta litewscy niż moskiewscy carowie<sup>23</sup>. O przywiązaniu Rusinów do tradycji dynastycznej Jagiellonów świadczy wiele faktów, jak choćby wyjazd na Litwę wielu przedstawicieli prawosławnego bojarstwa po zajęciu przez Moskwę Briańska i Smoleńska, czy postawa księcia Konstantego Ostrogskiego pod Orszą<sup>24</sup>. Z jednej strony działała zasada synergii, z drugiej tolerancyjna polityka Jagiellonów, dla których obcy był model państwa o jednej dominującej kulturze religijnej.

Wiele mówiącym przykładem jak stosunku wobec państwa, tak różnic pomiędzy Kijowem i Moskwą jest los Unii Florenckiej na ruskich ziemiach. Ciesząca się poparciem polskiego króla unia została przyjęta przez kijowskiego metropolitę Izydora i spotkała się z dużą przychylnością w Kijowie i na Litwie, zdecydowanie natomiast odrzucono ją w państwie moskiewskim (na synodzie w 1441). Znamienny jest fakt, że po wyborze Jony (1448) i utworzeniu metropolii w Moskwie diecezje znajdujące się na terytorium dzisiejszej Ukrainy i Białorusi uznały zwierzchnictwo metropolity Grzegorza Bołgarina (1458–1472) wyświęconego przez znajdującego się na uchodźstwie unijnego patriarchę Konstantynopola. Bołgarin oficjalnie nie zrywając, jak się wydaje, z Rzymem<sup>25</sup> postarał się również o nawiązanie kontaktów z patriarchą Dionizym I rezydującym w Konstantynopolu i w 1470 roku został przez niego uznany jako metropolita kijowski. Fakt ten przypieczętował podział Kościoła ruskiego na dwie niezależne od siebie metropolie żyjące przez następne parę wieków innym życiem i różnymi dążeniami. W Moskwie, uważającej się za ostatni bastion prawosławia, niepowodzeniem kończyły się wszelkie dalsze próby wprowadzenia unii pomimo tego, że Rzym tam kierował

<sup>20</sup> Zob. A. Mironowicz, Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej, Białystok 2001, s. 26.

<sup>21</sup> J. Serczyk, Historia Ukrainy, s. 55.

<sup>22</sup> Szukając lepszych warunków dla zachowania wolności osobistej w XVI w. na Litwę emigrowało wielu przedstawicieli rosyjskiej myśli jak np. troicki ihumen Artemij, książę Kurbski czy drukarz Iwan Fedorow; zob. Вл. Еропов, *жв.*, s. 132.

<sup>23</sup> A. Mironowicz, *жв.*, s. 25–26.

<sup>24</sup> Tamże, s. 26.

<sup>25</sup> W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu*, Opole 1995, s. 48.



prawie całe swoje wysiłki<sup>26</sup>. W Kijowie natomiast jej idee były ciągle żywe. Swoje poparcie dla unii zadeklarował następca Grzegorza metropolita Mizail Pstrucki (1473–1480) a w dwadzieścia lat później Josyf Bolharynowycz (1498–1501). Te tendencje zaowocowały pod koniec XVI w. zawarciem Unii Brzeskiej, odżyły w XVII w. w próbach zwołania wspólnego synodu prawosławno-katolickiego i w inicjatywach Piotra Mohyły. W momentach kryzysowych hierarchia metropolii kijowskiej widziała ratunek raczej w zbliżeniu z Kościołem katolickim, niż we wzorcach płynących z Moskwy. XVI-wieczna obojętność w sferze religijnych kontaktów na linii Kijów — Moskwa zmieniła się w wieku XVII w wyraźną niechęć, o czym świadczą zarówno reformy Piotra Mohyły, jak i działania jego następców — Sylwestra Kossowa i Dionizego Bałabana uporczywie walczących o utrzymanie dotychczasowej zależności metropolii kijowskiej od Konstantynopola i przeciwstawiających się jej podporządkowaniu patriarchatowi moskiewskiemu<sup>27</sup>.

Inaczej niż na Litwie, w Koronie Polskiej elita polityczna reprezentująca interesy katolicyzmu traktowała prawosławie jako element obcy, któremu okazywała coraz większy brak zaufania. Dyskryminacja Rusinów ze względów wyznaniowych na tych ziemiach, które weszły bezpośrednio w skład Rzeczypospolitej była odczuwalna już w XV wieku, a po Unii Lubelskiej znacznie się stopniowo rozciągać na całe państwo polsko-litewskie.

Unifikacyjna polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej, za przejaw której prawosławne społeczeństwo uznało Unię Brzeską, z jednej strony pchnęła ruskie społeczeństwo w ramiona Moskwy, z drugiej natomiast zmusiła wschodnich teologów do wypracowania własnej eklezjologii będącej odwrotnością koncepcji wyrażającej się w haśle *Prawosławie. Carstwo. Naród*. Funkcjonując w państwie rządzonym przez katolickiego króla i uświadamiając sobie zagrożenie wobec coraz bardziej odczuwalnych w XVII w. zakusów moskiewskich carów ruscy teologowie głoszą, że trwanie Kościoła, założonego na Słowie Bożym i Eucharystii, nie zależy od żadnej ziemskiej instytucji. Królestwa ziemskie nawet najsilniejsze przeminą, Kościół natomiast trwać będzie na wieki. Czasy ziemskiej chwały Kościoła, będącej nagrodą za pogańskie prześladowania, już minęły i Chrystusa szukać obecnie należy w pokorze betlejemskiej groty, stąd triumfalizm jest raczej znakiem odrzucenia przez Boga, niż jego łaski<sup>28</sup>.

W efekcie jednak unia obróciła się przeciwko forsowanej dotąd w Rzeczypospolitej z takim oddaniem koncepcji nieautokratycznego prawosławia<sup>29</sup>. Lojalny wobec państwa i otwarty na katolicyzm stosunek Kościoła prawosławnego nie spotkał się z podobną życzliwością drugiej strony. Wraz z nasileniem zabiegów latynizacyjnych wobec Kościoła ruskiego i ograniczaniem praw ludności prawosławnej w wieku XVII, gdy coraz bardziej zrozumiałe stawało się, że prawosławie i polski system polityczny pogodzić się nie dadzą, liczniejsze stały się również oskarżenia i podejrzania prawosławnych o działalność wrogą państwu. Konflikt

<sup>26</sup> Tamże, s. 48.

<sup>27</sup> M. B e n d z a, Tendencje unijne względem Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej w latach 1674–1686, Warszawa 1987, s. 142–201.

<sup>28</sup> A. N a u m o w, Unia religijna jako podział kultury, w: Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci, red. J.S. Gajek, A. Nabywaniec, Lublin 1998, s. 185.

<sup>29</sup> Tamże, s. 186.

znalazł swoje apogeum w powstaniu Chmielnickiego zakończonym włączeniem lewobrzeżnej Ukrainy w skład państwa moskiewskiego (1654) i, wymuszonym przez moskiewską dyplomację, przejściem metropolii kijowskiej pod jurysdykcję patriarchatu moskiewskiego (1685).

#### IV. ZASADA SYMFONII DZISIAJ

Coraz częściej w środowisku prawosławnym słychać głosy, które przyznają, że zasada symfonii w praktyce życia politycznego, jak dotąd, okazała się niemożliwa do pełnego urzeczywistnienia nawet w sprzyjających warunkach. Można założyć, że model sam w sobie jest dobry (wątpliwości w tym względzie też mogą się okazać uzasadnione), ale jak każdy ideał, trudny do realizacji w praktyce. Jeśli jednak warto eksperymentować dalej, to w jakim kierunku: zacieśniać więzi z władzą, czy je rozluźniać? zachować wszystkie elementy tego modelu, czy tylko niektóre?

Choć obecnie Kościół prawosławny broni rozdziału między Kościołem i państwem, czyni to z dużą rozpiętością przekonań co do charakteru tego rozdziału. Archierejskie sobory RPC w ostatnim dziesięcioleciu niejednokrotnie przestrzegały przed niebezpieczeństwami, jakie kryją się w zbyt bliskim związku Kościoła z państwem i próbowały określić zasady tych relacji<sup>30</sup>. We wspomnianych już *Osnowach socjalnej doktryny* synod dopuszcza rozdział Kościoła od państwa do tego stopnia, że możliwe jest wezwanie narodu przez Kościół do nieposłuszeństwa władzy<sup>31</sup>. Dokument ma jednak charakter ambiwalentny, co można zauważyć choćby w formułowaniu oczekiwań Kościoła od państwa — jednym z nich, obok nadziei na specjalny status prawosławia, jest zadanie walki z przekonaniami i działaniami, które mogłyby zagrozić *kulturowo-duchowej tożsamości narodu* (*культурно-духовной самобытности народа*), co przy niejasności kryteriów *tożsamości* odsyła do prawosławnej duchowości, Świętej Rusi, trzeciego Rzymu i innych haseł o teokratyczno-mesjanistycznym zabarwieniu. Są to oczekiwania tym bardziej niepokojące że połączone z bardzo niską oceną wolności wyznania, którą Synod RPC uznał za dowód masowej apostazji i utraty przez społeczeństwo religijnych celów<sup>32</sup>. Wydaje się, że patriarsze i dużej części hierarchii bardzo trudno zrezygnować z triumfalistycznej wizji Kościoła, jaką podtrzymuje status uprzywilejowanej konfesji w państwie. Zdecydowane poparcie udzielone restrykcyjnej wobec wyznań konkurujących z prawosławiem ustawie *O wolności sumienia i związkach religijnych* z 1997 r. jest tego wymowną ilustracją, jak i przemówienie Aleksego II do duchowieństwa moskiewskiego, w którym patriarcha dodatkowo zagroził sankcjami tym kapłanom, którzy ośmielili się przeciwstawić hierarchii i podjęli krytykę nowego prawa wyznaniowego<sup>33</sup>. I jeśli dodać do tego wyraźną

<sup>30</sup> Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, Москва 1995, s. 186.

<sup>31</sup> Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 2000, Основы социальной доктрины Русской Православной Церкви, III, 5, [www.orthodox.org.ru/sd03r.htm](http://www.orthodox.org.ru/sd03r.htm).

<sup>32</sup> Tamże, III, 6, [www.orthodox.org.ru/sd03r.htm](http://www.orthodox.org.ru/sd03r.htm).

<sup>33</sup> S. Roztworowski, Współczesne oblicze patriarchatu moskiewskiego, *SDE* 2(1998), s. 26–27.

niechęć patriarchatu moskiewskiego do samokrytyki to, mimo woli, nasuwa się na myśl, wspomniana już, postać moskiewskiego metropolity Danyła (1521–1539), ucznia Josyfa Sanina — twórcy prawosławnej inkwizycji. Głoszone przez tego hierarchę szlachetne poglądy, że nie należy podporządkowywać się władcy, jeśli nakazuje on działania niekorzystne dla duszy, nie uchroniły samego metropolity przed łamaniem wschodnich kanonów, gdy przyszło zadośćuczynić żądaniom monarchy<sup>34</sup>. Na Ukrainie również niektóre kręgi prawosławne nie miałyby nic przeciwko wprowadzeniu analogicznych restrykcyjnych ustaw państwowych. Takie życzenie sformułował przynajmniej patriarcha Filaret — głowa Prawosławnej Cerkwi Patriarchatu Kijowskiego. Tutaj oczywiście podobna ustawa swoim ostrzem wymierzona byłaby między innymi w prawosławie Patriarchatu Moskiewskiego, jako wyznaniu posiadającemu swoją siedzibę poza granicami kraju<sup>35</sup>.

Nie wszystkie prawosławne Kościoły powielają taki model stosunków z państwem. W krajach, gdzie prawosławie jest wyznaniem mniejszościowym prawosławni teologowie i hierarchowie bardziej zdecydowanie wypowiadają się w kwestii rozdziału Kościoła od państwa. Patriarcha Konstantynopola w homilii skierowanej do polskich parlamentarzystów podczas swojej wizyty w tym kraju w 2000 roku stwierdził: *Kościół prawosławny nigdy nie pragnął ani nie pragnie zdobyć władzy politycznej, aby rywalizować z innymi siłami politycznymi w celu narzucenia społecznościom zwierzchnictwa Bożego zamiast zwierzchnictwa człowieka, narzuconego przez owe siły polityczne*<sup>36</sup>. Uzasadnienie tego stanowiska mamy nieco dalej: *w Kościele prawosławnym głęboko zakorzenione jest przekonanie, że „cień prawa zniknął z nadejściem łaski” i że narzucenie dobrego porządku oraz zdrowego rytmu społecznego należy do jurysdykcji władzy świeckiej [...] Kościół wyobraża sobie, że jego głównym problemem jest wewnętrzne przeobrażenie obywateli, przyczyniające się do poprawy całych społeczeństw*<sup>37</sup>. Taka postawa wypływa z przekonania, że chrześcijańskie ideały znajdują się nie w sferze materialnej czy politycznej, ale duchowej, co oczywiście nie zwalnia z obowiązku troski o świat, w którym żyjemy tu i teraz. Akceptując oddzielenie od państwa Kościół nie rezygnuje bynajmniej z wywierania wpływu na życie państwa i przeobrażania go. Zasada symfonii rozumiana jako ideał chrześcijańskiego przemienienia państwowości ciągle obowiązuje, ponieważ to oddzielenie ma charakter tylko prawny — zewnętrzny, a nie wewnętrzny. Jedną i drugą rzeczywistość (Kościół i państwo) tworzą ci sami ludzie. Zmieniły się jednak drogi wywierania wpływu na rządy — jak pisze Sergiusz Bułgakow — ten wpływ jest obecnie wywierany od wewnątrz, poprzez naród<sup>38</sup>. Budowa Królestwa Niebieskiego na ziemi nie jest już wymuszana odgórnie, ale dokonuje się w wolności, co również bardziej odpowiada chrześcijańskiej koncepcji człowieka.

Związek między prawosławiem i władzą carską, czy jakimkolwiek innym ustrojem politycznym nie ma żadnego odniesienia do sfery dogmatycznej. Był to

<sup>34</sup> Вл. Егоров, *жв.*, s. 110–113.

<sup>35</sup> S. Roztworowski, *Aktywność patriarchatu moskiewskiego*, *SDE* 1(1998), s. 92–93.

<sup>36</sup> Cerkiew wobec wyzwań współczesnego świata. Homilia patriarchy ekumenicznego wygłoszona w Śmieje, *Przegląd Prawosławny* 3(2000), s. 6.

<sup>37</sup> Tamże, s. 8.

<sup>38</sup> S. Bułgakow, *жв.*, s. 180.

węzeł ukształtowany przez pewne historyczne okoliczności i zlikwidowany, gdy te okoliczności uległy zmianie. Upadek cesarza i drugiego, i trzeciego Rzymu pokazał zarówno utopię idei świętego władcy (i w pewnym sensie zasady symfonii), jak i jej nieistotność dla funkcjonowania Kościoła. Tak samo mało istotna jest chrześcijańska państwowość, gwarantująca status religii „panującej”, gdyż przy niewątpliwych korzyściach okazuje się ona zarazem czynnikiem wstrzymującym jego rozwój<sup>39</sup>. Obecna sytuacja prawosławia na świecie, funkcjonującego w różnych warunkach pokazuje, że rozdział Kościoła od państwa wpływa pozytywnie na moralny autorytet Kościoła, uwalnia go od wielu historycznych przerosłów i stwarza warunki do pokładania większej ufności w Bożą Opatrzność, niż opiekę sił politycznych.

### **PRINZIP DER SYMPHONIE — DAS VERHALTNIS DER KIRCHE ZUM STAAT IM ORTHODOXEN GLAUBENSBEKENNTNIS**

#### **ZUSAMMENFASSUNG**

Der Beitrag erlautert das Verhältnis Staat — Kirche in der Tradition des orthodoxen Glaubensbekenntnisses. Der erste Teil befasst sich mit dem byzantinischen Modell der christlichen Theokratie. Sie wurde charakterisiert, wobei klar gemacht wird, dass diese Theokratie das Prinzip der Synergie, also der Zusammenarbeit (Symbiose) anerkennt. Vorge stellt werden auch die Protagonisten des besprochenen Modells des Verhältnisses Kirche — Staat. Der zweite Teil befasst sich mit der slawischen Version des Prinzips der Symphonie „Orthodoxie — Kaisertum — Volk”, welche die russische Version des byzantinischen Prinzips der Zusammenarbeit der Kirche mit dem Staat darstellt. Im dritten Teil wurde versucht, die nicht autokratische Orthodoxie im polnisch-litauischen Staat zu realisieren. Der vierte Teil stellt das gegenwärtige Verständnis des Prinzips der Symphonie dar und unterstreicht historisch-gesellschaftliche Bedingungen der Koexistenz und Zusammenarbeit von Kirche und Staat.

---

<sup>39</sup> Tamże, s. 179.