

KS. WALERIAN BUGEL

EKLEZJOLOGIA UNII UŻHORODZKIEJ (1646)*

Zmiana sytuacji politycznej po 1989 r. umożliwiła ożywienie działalności i legalizację Kościołów unickich, co przez prawosławnych zostało odebrane jako powrót do prozelitycznych metod z przeszłości, nazywanych skrótowo uniatyzmem. Dopiero po czterech latach, dzięki dokumentowi z Balamand (1993), udało się osiągnąć porozumienie w tej sprawie, która pomimo to pozostaje jednym z najbardziej drażliwych punktów relacji ekumenicznych¹. Druga połowa obecnego wieku określana bywa czasem jako „wiek eklezjologii”². Warto zatem podjąć, z eklezjologicznego punktu widzenia, ocenę tego, co zaistniało we wzajemnych stosunkach. Perspektywa ta jest niezbędna ze względu na ekumeniczne zaangażowanie Kościoła katolickiego i soborową odnowę eklezjologii. Zmiana założeń wyjściowych oraz sposobu patrzenia (*riperspettivamente*) umożliwia z kolei również ekumeniczne *ridimensionamento*, rozumiane jako zmiana opcji wartościowania w ocenie wydarzeń związanych z inicjatywami unijnymi.

W historiografii przyjęło się umowne datowanie dopełnienia stanu schizmy na rok 1054, choć w rzeczywistości bardziej katastrofalne okazały się wyda-

Ks. dr Walerian BUGEL – pracownik naukowy Katedry Duchowości Dialogu Międzyreligijnego i Badań nad Wschodem Chrześcijańskim Cyrylometodiańskiego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. F. Palackého w Ołomuńcu (Czechy); adres do korespondencji: dr W. Bugel, Na hradě 2, 77200 Olomuc, Czech Republic; e-mail: bugel@cmtfnw.upal.cz.

* Artykuł niniejszy jest skróto-
wym przedstawieniem zagadnienia, któremu poświęcona została nosząca taki sam tytuł rozprawa doktorska autora, napisana pod kierownictwem naukowym prof. dr. hab. W. Hryniewicza OMI w Instytucie Ekumenicznym KUL w 1997 r. (oddana do druku w RW KUL).

¹ Na temat informacji zawartych w niniejszym akapicie zob. W. H r y n i e w i c z. *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*. Opole 1995, zwł. s. 143-168; t e n ż e. *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*. Warszawa 1998 s. 167

² Z. G l a e s e r. *W jednym Duchu jeden Kościół. Pneumatologiczna eklezjologia Nikosa A. Nissiotisa*. Opole 1996 s. 46.

rzenia związane z czwartą wyprawą krzyżową i złupieniem Konstantynopola (1204) oraz osadzeniem tam łacińskiego patriarchy³. Zaistniały podział okazał się bardziej trwały od wszystkich prób zjednoczeniowych, jakie podjęto w drugim tysiącleciu. Do najbardziej podstawowych przyczyn owego niepowodzenia zaliczyć należy zderzenie dwóch przeciwstawnych opcji eklezjologicznych – synodalnej oraz jurydycznej. Owocnemu i pogłębionemu dialogowi nie sprzyjało też odmienne podejście do bogactwa charyzmatów w Kościele (pluralizm *versus* unifikacja). Podobnie też zawiała sytuacja polityczna, w jakiej stopniowo znajdowały się poszczególne Kościoły wschodnie w Europie i na Bliskim Wschodzie, skłaniała raczej do szukania powierzchownych i oportunistycznych rozwiązań aniżeli do starań o trwałe przewyciężenie stanu schizmy. Ze strony Rzymu od XII wieku zauważalna stawała się tendencja do odgórnego traktowania wszystkich pozostałych wspólnot eklezjalnych, co jeszcze bardziej utrudniało negocjacje unijne. Dotyczy to także nieudanych prób powszechnego przywrócenia jedności podejmowanych przez sobory w Lyonie (1204) i Florencji (1438-1439). Pomimo to pozostały one w świadomości chrześcijan pewnym punktem odniesienia dla większości unii zawieranych z poszczególnymi Kościołami lokalnymi.

Dla lokalnych prób przewyciężenia podziału dodatkowym elementem przekreślającym ich skuteczność jako metody unijnej stał się fakt pogłębiającego się podziału między unitami⁴ a ich Kościołami macierzystymi. Doszło do zerwania więzi eklezjalnych oraz do eskalacji wzajemnych oskarżeń o odstępowanie od prawdziwego Kościoła. Za najbardziej tragiczny wymiar tychże unii należy uznać fakt, iż powyższych skutków nie brano pod uwagę, co spowodowane było zaślepieniem wynikającym z ograniczenia dostępu do łaski i zbawienia tylko do pewnych struktur eklezjalnych.

Wysiłki unijne podejmowane w XVII wieku na Zakarpaciu⁵ nie stanowią

³ F. D v o r n i k. *Bizancjum a prymat Rzymu*. Warszawa 1985 s. 111-112.

⁴ Za pomocą tego terminu określam wyznawców Kościoła grekokatolickiego; rzeczownikowi temu odpowiada przymiotnik „unicki”, natomiast forma „unijny” odnosi się do rzeczownika „unia” Pragnę podkreślić, iż wszystkich tych terminów używam w charakterze neutralnym, bez jakichkolwiek odcieni negatywnych. Odnośnie do innych znaczeń tych wyrazów zob. W H r y n i e w i c z. *Problem unii w świetle Dokumentu z Balamand (1993)*. W: *Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci*. Red. J. S. Gajek, S. Nabywaniec. Lublin 1998 s. 256-257; A. H n a t i u k. *Metamorfozy polemistów unijnych*. W: *Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze* [dalej: WZU]. T. 4-5. Red. S. Kozak. Warszawa 1997 s. 164.

⁵ W literaturze przedmiotu najczęściej jest stosowana ta forma nazwy regionu późniejszej eparchii mukaczewskiej. Z metodologicznego punktu widzenia chodzi o nazwę typową dla autorów piszących na wschód od tegoż regionu, natomiast badacze mieszkający na zachód od

zamkniętego rozdziału historii kościelnej. Wspólnota unicka, powstała w wyniku Unii Użhorodzkiej w 1646 r., jest wciąż żywa i dynamicznie się rozwija na terenie pięciu krajów położonych na dwu kontynentach⁶ Sposób rozumienia i przeżywania własnej tożsamości eklezjalnej przez unitów rzutuje z kolei nie tylko na lokalne relacje z prawosławnymi, ale także znajduje swe odbicie w dialogu Kościołów katolickiego i prawosławnego. Na tym większą aktualność tematu wskazuje fakt, iż w Polsce problematyka Unii Użhorodzkiej nie doczekała się wyczerpującego opracowania. Poświęcono jej, a raczej zagadnieniom ubocznym z nią związanym, tylko parę artykułów⁷ oraz wystąpień na różnego rodzaju sympozjach⁸

Niniejszy artykuł stara się wykazać, jakie rozumienie Kościoła legło u podstaw unii na Zakarpaciu, zarówno u łacinników, jak też i prawosławnych, a także – czy i na ile owa eklezjologia wykazuje cechy oryginalne, czy też naśladuje inne wcześniejsze unie albo przypomina niektóre późniejsze. Podstawowymi zabiegami badawczymi będą krytyczna analiza tekstów źródłowych, porównanie oraz metoda kontekstualna. Ekumeniczny charakter niniejszego studium skłania nie tylko do otwartości i uczciwości w podejmowaniu ocen, ale też do wyciągnięcia wniosków przydatnych dla obecnych relacji międzykościelnych.

niego stosowali raczej nazwę Podkarpacie. Angielskojęzyczny termin „Carpathian Rus” nie ma odpowiednika w językach słowiańskich. Zob. J. M a c h a. *Ecclesiastical Unification. A Theoretical Framework together with the Case Studies from the History of the Latin-Byzantine Relations*. OCA 198. Roma 1974 s. 146 przyp. 6.

⁶ Chodzi o tereny obecnej Ukrainy, Słowacji i Węgier oraz Kanady i Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej.

⁷ B. K u m o r. *Unia użhorodzka na Zakarpaciu*. „Roczniki Humanistyczne” 41:1993 z. 7 s. 7-11; G. G ó r n y. *Użhorodzka Unia*. „Tygodnik Powszechny” 50:1996 nr 21 s. 10; *Obchody 350-lecia Unii Użhorodzkiej w Rzymie*. „Biuletyn Ekumeniczny” 26:1997 nr 1 s. 5-7; O. M y š a n y č. *Użgorodska cerkovna unija 1646 roku ta jii znacennija v kul’turno-istorycznomu rozbytku Zakarpattja*. WZU 4-5. Warszawa 1997 s. 118-130.

⁸ I. D. M o l n á r. *Mniejszość religijna czy religia mniejszości? Grekokatolicy na ziemiach polskich i na Węgrzech*. W: *Unia Brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*. Red. R. Łużny, F. Ziejka, A. Kępiński. Kraków 1994 s. 152-161; I. U d v a r i. *Perepis prichodov Mukačevskoj greko-katoličeskoj eparchii 1806 goda*. Tamże s. 163-173; J. P u c i ł o w s k i. *Kościół wschodni na Węgrzech. Geneza i stan dzisiejszy*. W: *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy*. Red. R. Łużny. Lublin 1988 s. 351-382.

I. WPROWADZENIE HISTORYCZNE

1. Motywy podjęcia inicjatyw unijnych na Zakarpaciu

W kwestii motywów zawarcia unii na Zakarpaciu opinie poszczególnych autorów znacznie się różnią. Większość z nich reprezentuje podejście jednostronne, które stara się wskazać na przyczynę podpisania kilku po sobie następujących aktów unijnych w sposób uproszczony. Do tej grupy należy zaliczyć m.in. poglądy M. Banaszaka⁹, A. Pekara¹⁰, M. Bondziżara¹¹ oraz częściowo także E. Chr. Suttnera¹²

Podjęcie decyzji przystąpienia do unii z Kościołem katolickim było sprawą złożoną i skomplikowaną. Pierwszym znaczącym czynnikiem było szybkie szerzenie się myśli reformacyjnej. Terenami eparchii mukaczewskiej rządziło kilka rodów szlacheckich, reprezentujących różne interesy polityczne i wyznaniowe¹³ W latach czterdziestych XVI wieku większość Słowacji Wschod-

⁹ „Unia użhorodzka (1646) zaczęła się od prawosławnego biskupa z Munkacsa (Mukaczew) Basiliosa Tarasovica (zm. 1551), którego zaniepokoiło propagowanie kalwinizmu przez księcia siedmiogrodzkiego Jerzego II Rakoczego. Udał się więc do Wiednia, tam przystąpił (1642) do unii, lecz nie mógł wrócić do swej diecezji z powodu zakazu księcia” (M. B a n a s z a k. *Historia Kościoła Katolickiego*. T. 3. Warszawa 1989 s. 127). Wypowiedź ta, oprócz błędu w datowaniu śmierci bpa Tarasoviča, ignoruje stan faktyczny relacji interkonfesyjnych na wspomnianych terenach na przestrzeni prawie jednego stulecia, upraszczając w widoczny sposób kwestię unii na Zakarpaciu.

¹⁰ „Nie znajdując ochrony u cesarza, biskupi mukaczewscy gotowi byli szukać obrony w Rzymie” (A. P e k a r. *Narysy istorii cerkvy Zakarpat'ja* [dalej: NICZ]. T. 1. Romae 1967 s. 21). Autor ten uwzględnia tylko społeczno-polityczne przyczyny z nacjonalistycznego punktu widzenia.

¹¹ W duchu polemicznym podaje on tylko motywy polityczno-ekonomiczne, przez co całkowicie pomija wymiar religijny tej inicjatywy zjednoczeniowej – zob. M. B o n d i Ź a r. *Uniatstvo – pravda istorii ta vygadki falsifikatorov*. L'viv 1988 s. 7-16.

¹² E. Chr. S u t t n e r. *Theologische und nich-theologische Motiven für die Unionen von Marča, Užgorod und von Siebenbürgen*. „Ostkirchliche Studien” 45:1996 nr 8 z. 2 s. 141, 142-145; t e n Ź e. *Church Unity. Union or Uniatism?* Bangalore 1991 s. 67-68; t e n Ź e. *Synoden von Zamość (1720) und Wien (1773) als prägende Ereignisse für die Unierten Polens und der Donaumonarchie*. „Ostkirchliche Studien” 44:1995 nr 12 z. 4 s. 285; t e n Ź e. *Unie Kościołów wschodnich z kościołem rzymskim w wiekach XVI i XVII*. W: *Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci* s. 128-129.

¹³ Np. region Maromoroš (część południowo-wschodnia) był w rękach katolickiego rodu Báthorych, region Bereg (okolice Mukaczewa) podporządkowany był panom z rodu Rákoczy, protestantom (do 1660 r.), a w regionach šariškim, ughskim i zemplńskim (północno-wschodnia Słowacja) panami byli szlachcice rodu Drugeth, którzy dopiero w 1605 r. przeszli z powrotem na katolicyzm. Por. M. L a c k o. *The Union of Užhorod* [dalej: UoU]. Cleveland-Rome

niej uległa wpływom protestanckim. Dochodziło tu do sporów między zwolennikami nauk Lutra i Kalwina¹⁴ Stan taki utrzymywał się przez kilka dziesięcioleci, aż do początku XVII wieku¹⁵ Próby „protestantyzacji” życia kościelnego dotyczyły tu nie tylko katolików, ale także wyznawców, a zwłaszcza pasterzy Kościoła wschodniego¹⁶ Pomimo to jednak nie posługiwali się oni sprotestantyzowanymi księgami liturgicznymi, a jedynym językiem liturgicznym pozostał starocerkiewnosłowiański¹⁷ Dla tej ostatniej grupy konfesyjnej dodatkowy element zagrożenia stanowił fakt, że protestantyzacja łączyła się bardzo często z madziaryzacją. W owych czasach bowiem zaczęto czynić z kalwinizmu *proprium* węgierskie, utożsamiając go z „wiarą madziarską”¹⁸, przez co tutejszej ludności groziła utrata tożsamości narodowo-kulturowej.

Trzecim elementem była pozycja społeczna hierarchii Kościoła wschodniego. Panowie protestanccy odmawiali¹⁹ uznania i poszanowania godności i przywilejów władcyków mukaczewskich²⁰, traktując ich na równi z innymi poddanymi czy wręcz jako osadzonych przez siebie urzędników państwowych²¹ i sami dokonywali ich nominacji²² Zrozumiwały staję się przez to

1966 s. 20-23; K u m o r, jw. s. 8.

¹⁴ J. Š p i r k o. *Cirkevné dejiny s osobitým zretel'om na vývin cirkevných dejín Slovenska*. T. 2. Turčianský Svätý Martin 1947 s. 200-202. Dodać wszakże należy, iż protestantyzm był najczęściej wyznaniem mieszczan, kalwinizm szlachty, a pasterze rusińscy w swej większości pozostali wyznawcami Kościoła wschodniego. Por. L a c k o. UoU s. 23.

¹⁵ B. C y w i ń s k i. *Ogniem próbowane*. T. 1. Rzym 1982 s. 174.

¹⁶ A. B a r a n. *Metropolia Kioviensis et eparchia Mukačoviensis*. Romae 1960 s. 49 nn., L a c k o. UoU s. 64; S u t t n e r. *Synoden von Zamość* s. 284-285.

¹⁷ A. B a r a n. *Eparchia Maramorošiensis eiusque unio*. Romae 1962 s. 26.

¹⁸ C y w i ń s k i, jw. s. 142; P e k a r. NICZ s. 19; B a r a n. *Eparchia Maramorožiensis* s. 50. Por. także: S u t t n e r. *Church Unity* s. 68; K u m o r, jw. s. 8.

¹⁹ Zwłaszcza po 1588 r., kiedy to dominium mukaczewskie podlegało ich bezpośredniej władzy. Por. P e k a r. NICZ s. 22-23. Tenże autor w swym dziele *De erectione canonica eparchiae mukačoviensis (an. 1771)* (Romae 1956 s. 25) podaje jednakże rok 1573.

²⁰ Ponownie potwierdzonych m.in. przez monarchów: Ferdynanda I (9 X 1551), Izabellę (3 VII 1558), Jana Zapolyę (18 II 1567), Maksymiliana II (13 X 1569) oraz Rudolfa II (29 III 1597) – L a c k o. UoU s. 24 przyp. 23. Skoro jednak cesarz Rudolf II i pan mukaczewski Zygmunt Rákoczy żyli w nieprzyjaźni, dekryty te w Mukaczewie w ogóle nie były brane pod uwagę.

²¹ K u m o r, jw. s. 8.

²² Normalną drogą do minacji było zaprezentowanie kandydata przez króla węgierskiego, metropolita kijowski zaś dokonywał konsekracji, a tym samym i nominacji. Por. B a r a n. *Metropolia Kioviensis* s. 51 oraz 67-69.

fakt, że biskupi mukaczewscy próbowali szukać obrony najpierw u monarchów habsburskich, a później także w Rzymie²³ Czynnikiem z rządu czwartym, a domagającym się osobnego potraktowania, była także działalność zakonu jezuitów. Chociaż pierwsze próby reformy po stronie katolickiej i z tym związanej rekatolicyzacji ziem Korony św. Stefana miały miejsce już w połowie XVI wieku, to jednak na wyniki tych dążeń trzeba było poczekać jeszcze przez kilka dziesięcioleci. Jezuici zostali sprowadzeni na terytorium Węgier w 1561 r.²⁴, by wkrótce wywrzeć przemożny wpływ zarówno na katolickie sfery rządzące, jak również na szlachtę oraz szkolnictwo, a zwłaszcza na postawę katolików wobec wyznawców Kościoła wschodniego. Jezuici prowadzili misje wśród prawosławnych, próbując „nawracać” ich na obrządek rzymski, później zaś stali się promotorami ruchu unijnego²⁵

Ostatnim elementem była tendencja Habsburgów do wysługiwania się katolicyzmem jako czynnikiem ideologicznym, unifikującym wielonarodową monarchię²⁶ Chodzi o cały arsenał środków mających na celu „doprowadzenie do Kościoła katolickiego”²⁷ czy to poszczególnych ludzi, czy też całych grup innowierców oraz ugrupowań etniczno-kulturowych. Wśród środków tych wymienić należy zwłaszcza wspomniane już misje jezuitów, oświatę, szkolnictwo kościelne oraz protegowanie katolickich kandydatów na stanowiska państwowe.

I. Pirigy stara się uwzględnić wszystkie czynniki, preferując ujęcie teologiczne. Według niego najważniejszymi czynnikami, które doprowadziły do podpisania aktu unijnego, były: 1) głęboko zakorzenione poczucie jedności Kościoła; 2) poczucie zagrożenia, wywołane nawracaniem wschodnich chrześcijan na kalwinizm; 3) tęsknota za wyzwoleniem społecznym i ekonomicznym²⁸

²³ Por. P e k a r. *De erectione canonica* s. 19-21; S u t t n e r. *Church Unity* s. 68.

²⁴ Š p i r k o, jw. t. 2 s. 246-247.

²⁵ P e k a r. *NICZ* s. 23.

²⁶ C y w i ń s k i, jw. t. 1 s. 142; S u t t n e r. *Church Unity* s. 68.

²⁷ Tym sformułowaniem staram się oddać treść terminu „reductio [ad Ecclesiam]” którym najczęściej określano tego typu poczynania.

²⁸ I. P i r i g y. *A magyarországi görögkatolikusok története*. T 1. Nyíregyháza 1990 s. 95-96 – cyt. za: M o l n á r. *Mniejszość religijna czy religia mniejszości?* s. 154.

2. Dzieje zawarcia unii i jej wprowadzania w życie

Przed dwoma wiekami słowacki ksiądz unicki J. Basilovič utrzymywał, iż Rusini zakarpaccy nigdy nie utracili jedności z Kościołem rzymskim; opinia ta była podtrzymywana jeszcze w zeszłym stuleciu przez historyków A. Lucskaya i I. Ďuliškoviča²⁹ i stała się punktem wyjściowym tezy A. Barana, iż unia florencka na Zakarpaciu miała przetrwać tylko podczas rządów wikariusza metropolitalnego Łukasza w drugiej połowie XV wieku³⁰, a zwłaszcza zaś po r. 1490, kiedy to król Kazimierz II (Jagiellończyk) miał zaprowadzić unię na polskich terenach sąsiadujących z eparchią mukaczewską.

A. Baran³¹ stara się udowodnić tezę, iż założenie biskupstwa mukaczewskiego (najpierw w formie wikariatu) wiąże się z pobytem w klasztorze na Mniszej Górze w 1443 r. metropolity kijowskiego Izydora³², który wracając z Soboru Florenckiego ustanawiał wszędzie hierarchię unicką³³. Pewnym echem teza ta odbija się także w liście Jana Pawła II z okazji 350. rocznicy Unii Użhorodzkiej³⁴. Podobny pogląd, że jakoby biskupstwo to erygowano

²⁹ I. D u l i š k o v i č. *Istoričeskija čerty Ungro-Russkich Ungvar*. T. 2. Użgorod 1876 s. 35–36 i 64.

³⁰ B a r a n. *Metropolia Kioviensis* s. 25.

³¹ Tamże s. 18–25.

³² Chociaż podróż Izydora z Rzymu na Ruś po Soborze Florenckim jest stosunkowo dobrze udokumentowana, to jednak nie ma najmniejszej wzmianki o jego pobycie w Mukaczevie. Ponadto trasa z Budapesztu do Krakowa przebiega przez zupełnie inne tereny, a z Krakowa metropolita udał się przez Przemyśl do Lwowa. Por. N. Č u b a t y j. *Istorija Chrystyjanstva na Rusy-Ukraini*. T. 2. Rim 1976 s. 184–185; I. M o n č a k. *Ecumenism in the Kyivan Church*. Rome 1987 s. 181; J. G i l l. *The Council of Florence*. Cambridge 1959 s. 359–360; R. Ł u ż n y. *Od metropolity Izydora do metropolity Piotra Mohyły: nurt prozachodni w myśli treligijnej dawnej Rusi*. WZU 4–5. Warszawa 1997 s. 62.

³³ Ustanowienie wikariatu czy wręcz diecezji bez biskupa wprowadzałyby jednak podział na *potestas ordinis* i *potestas iurisdictionis*, co w Kościele ruskim nie było znane nawet w połowie XVI wieku, a konsekracja biskupa dla określonej stolicy równoznaczna była z jej erygowaniem oraz z udzieleniem władzy biskupiej (por. B a r a n. *Metropolia Kioviensis* s. 35 przyp. 41). Z drugiej strony zauważyć należy, iż metropolici kijowscy ustanawiali nowe diecezje także dla potrzeb misyjnych nawet w XVII wieku (por. tamże s. 36). Tenże autor wyciąga jednak konkluzję, iż do „erygowania” eparchii mukaczewskiej doszło przez wyświęcenie dla niej biskupa Jana po 1488 r. (tamże s. 40).

³⁴ „Sam sławny metropolita kijowski Izydor, powracający ze Soboru Florenckiego, ogłosił na Zakarpaciu wieść o odnowieniu jedności” (J a n P a w e ł I I. *List Apostolski na 350-lecie Unii Użhorodzkiej* nr 1; cyt. za: „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1996 nr 6 (184) s. 4).

wprost na Soborze Florenckim, głosi K. Panas³⁵ Inni autorzy, np. M. Lacko³⁶, na podstawie analizy dokumentów historycznych dochodzą do wniosku, że w okresie 1491-1551 Rusini zakarpaccy, wraz ze swym duchowieństwem, byli „wiary greckiej”

Wśród sygnatariuszy aktu unijnego w Brześciu ani też wśród uczestników synodu antyunijnego nie było na pewno biskupa mukaczewskiego³⁷ Przeciwny pogląd sugerował A. Petrov na podstawie zachowanego anonimowego listu³⁸, a ostatnio także M. Bondižar³⁹ Jednakże teza ta sprzeciwia się wszystkim innym zachowanym dokumentom⁴⁰ i dlatego uznać ją trzeba za nieprawdziwą. Tak samo pogląd słowackiego historyka J. Špirki⁴¹, wedle którego podczas unii brzeskiej doszło także do zjednoczenia się zakarpaccich Rusinów z Kościołem katolickim, należy uznać za fikcję⁴² Pomimo to jednak unia brzeska stała się przyczyną wzorcową późniejszego podpisania memoriału unijnego w Użhorodzie⁴³

Do pewnej zmiany sytuacji doszło w 1610 r., kiedy w sąsiedniej eparchii przemyskiej po śmierci władcy Kopysteńskiego obok prawosławnego biskupa

³⁵ *Istorija ukrajinskoji Cerkvi*. L'viv 1992 s. 141.

³⁶ *Unio Użhorodensis Ruthenorum Carpatiorum cum Ecclesia catholica* [dalej: UU]. Romae 1955 s. 20-21. Por. także: S u t t e r. *Synoden von Zamość* s. 283-284.

³⁷ Wynika to jasno z aktów obydwu synodów. Spis uczestników podaje M. Bendza (*Prawosławna Diecezja Przemyska w latach 1596-1681* [dalej: PDP]. Warszawa 1982 s. 88-89). Por. także: H. D y l ą g o w a. *Dzieje unii brzeskiej*. Warszawa-Olsztyn 1996 s. 17-18.

³⁸ „[...] prinjataja zapadnoju Rusju v 1595 godu cerkovnaja unija protiv kotoroj stojał na Brestskom soborě Mukačevskij episkop Amfilochij... (*Materiały dla istorii Ugorskoj Rusi*. T. 1. Sanktpetěrburg 1905 s. 4 – cyt. za: L a c k o. UU s. 31 przyp. 1 oraz UoU s. 44 przyp. 1).

³⁹ B o n d i ž a r, jw. s. 9; por. także: M y š a n y č, jw. s. 119.

⁴⁰ W dokumentach obydwu synodów brzeskich brak podpisu biskupa z Mukaczewa. Wiadomo ponadto, iż w owym czasie biskupem mukaczewskim był Władysław, który podczas trwania synodu brzeskiego przebywał na dworze cesarskim w Pradze. Por. L a c k o. UoU s. 44-45 i UU s. 31 przyp. 1.

⁴¹ Š p i r k o, jw. t. 2 s. 275.

⁴² Wedle zachowanej korespondencji unickiego biskupa chełmskiego Jakuba Suszy ze Stolicą Apostolską biskupi mukaczewscy, dowiedziawszy się o przystąpieniu do unii metropolity kijowskiego, przestali od niego przyjmować sakrę biskupią, a zaczęli udawać się po nią do Mołdawii. Fragment listu w tłumaczeniu na angielski przytacza M. Lacko (UoU s. 44-45).

⁴³ „Sed postquam illa [Berestensis – przyp. W B.] unio in Polonia pacta est, ea fuit indirecte non solummodo occasio, sed etiam causa exemplaris unionis Użhorodensis” (L a c k o. UU s. 32). Pogląd M. Lacki potwierdza także H. Dylągowa (jw. s. 5) oraz Myšanyc (jw. s. 118-119 i 125-126).

mianowano też unitę Atanazego Krupeckiego⁴⁴ Ponieważ biskup mukaczewski Sergiusz (1601-1616) przebywał w latach 1613-1614 na wygnaniu⁴⁵ nawrócony na katolicyzm ród Drughetów zaprosił do swej posiadłości biskupa Krupeckiego. Ten przybył w 1614 r. do monasteru mukaczewskiego, próbując skłonić do unii miejscowych mnichów⁴⁶ Aktu proklamowania unii zamierzał jednakże dokonać w klasztorze krasnobrodzkim. Wobec negatywnej postawy miejscowego duchowieństwa oraz ludności⁴⁷ próby tej niemal nie przyplącił życiem.

Następnym wydarzeniem unijnym na Zakarpaciu miało być rzekome przystąpienie w Kijowie do unii biskupa Petroniusza, zarządzającego eparchią mukaczewską w latach 1623-1627 Wobec braku jakichkolwiek dokumentów na ten temat opinie autorów podających to jako fakt dokonany⁴⁸ uznać należy za nieuzasadnione⁴⁹

Bardziej prawdopodobne wydaje się natomiast, że następca Petroniusza, biskup Jan Gregorowicz (1627-1633), który jeszcze przed konsekracją biskupią utrzymywał kontakty z hierarchami unickimi w Polsce, przygotował teren

⁴⁴ Por. B e n d z a. PDP s. 109 oraz 119.

⁴⁵ M. Lacko (UoU s. 59) nic nie wspomina o wygnaniu bpa Sergiusza, natomiast sugeruje, że nie chciał się on spotkać z Krupeckim i dlatego wyjechał z Mukaczewa.

⁴⁶ Por. B a r a n. *Metropolia Kioviensis* s. 53; M. L a c k o. *A Brief Survey of the History of the Slovak Catholics of the Byzantine-slavonic Rite*. Slovak Studies. T 3. Rome 1963 s. 203; J. V T i m k o v i č. *Letopis krásnobrodského monastiera alebo kúsok zo slavných dejín gréckokatolíkov na Slovensku*. Prešov 1995 s. 31-32; B o n d i ž a r, jw. s. 11 A. Pekar (NICZ s. 24) podaje, iż miał on tam pozyskać dla unii „ponad 50 kapłanów” czego jednakże nie potwierdza żadnymi dokumentami lub innymi dowodami; podobnie B. Kumor (jw s. 8), który kręgi zwolenników unii poszerza także o ich parafian; ponadto błędnie datuje on wspomniane wydarzenia na 1615 r. Natomiast K. Zaklynskyj (*Naris istoriji Krasnobridskogo monastyrja*. W: *Naukovyj zbirnik Muzeiu ukrajinskoj kul'tury v Svidniku*. Red. M. Mušinka. Prešov 1965 s. 45) podaje niedokładnie, że rozmowy z prawosławnym biskupem mukaczewskim nie przyniosły rezultatu i dlatego postanowiono ogłosić unię w klasztorze krasnobrodzkim.

⁴⁷ Jak podaje K. Zaklynskyj (jw. s. 47), w posiadłości Drughetów większość ludności była wyznania prawosławnego, choć w tym samym artykule pisze nieco dalej, iż w 1614 r. w okolicach Humennego szlachta, duchowieństwo oraz zakonnicy byli za unią, a sprzeciwiał się tylko lud. Por. S. N a b y w a n i e c. *Diecezja przemyska obrządku wschodniego w okresie sporów prawosławno-unickich*. W: *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*. T. 3: *Studia dziejów grekokatolickiej diecezji przemyskiej*. Red. S. Stępień. Przemysł 1996 s. 42.

⁴⁸ Np. L a c k o. UU s. 53-54; J. M o u s s e t. *Les villes de la Russie Subcarpatique*. Paris 1938 s. 29; B o n d i ž a r, jw. s. 10; M y š a n y č, jw. s. 120; G. V o p a t r n ý *Pravoslavná církev v Československu v letech 1945-1951*. Brno 1998 s. 69 (błędnie nazywając go Parfenijem).

⁴⁹ Czynią tak A. Baran (*Metropolia Kioviensis* s. 55) i M. Lacko (UoU s. 66).

pod przyszłe zawarcie unii⁵⁰ Skoro aż do swej śmierci nie przystąpił formalnie do unii, to najbardziej prawdopodobne wydaje się uznanie go za sympatyka bądź skrytego zwolennika unii⁵¹

Zasługą Gregorowicza było naznaczenie na swego następcę Bazylego Tarasowicza (1634-1648)⁵², pierwszego biskupa mukaczewskiego, który formalnie przystąpił do unii. Wedle opinii niektórych autorów⁵³ chciał Tarasowicz przystąpić do unii już w 1640 r., lecz było to niemożliwe z powodu pobytu w więzieniu, co można uznać za uzasadnione. Po odzyskaniu wolności Tarasowicz starał się nawiązać bezpośrednie stosunki z nuncjuszem apostolskim w Wiedniu. Jego list jednakże został przechwycony, a sąd książęcy skazał go w kwietniu 1642 r. na złożenie z urzędu i nakazał mu opuszczenie posiadłości panów mukaczewskich⁵⁴ Udał się więc do Wiednia, gdzie w maju tegoż roku w cesarskiej Kaplicy Luksemburskiej złożył w obecności rodziny cesarskiej wyznanie wiary katolickiej na ręce nuncjusza⁵⁵ Akt ten zobowiązany był powtórzyć także wobec łacińskiego biskupa Egeru⁵⁶ Powodem było nieporozumienie między nuncjuszem wiedeńskim a Kongregacją Rozkrzewiania

⁵⁰ Metropolita J. W. Rutski określił go słowami „iste episcopus nobiscum est, licet necdum perfecte”; przy tym wspominał również o rozmowach na temat przyszłych jego misji w Transylwanii i Mołdawii. Zob. B a r a n. *Metropolia Kioviensis* s. 56-57; P e k a r. NICZ s. 27; L a c k o. UoU s. 69.

⁵¹ P e k a r. NICZ s. 27-28; L a c k o. UoU s. 67 oraz UU s. 57 i 197 Świadczyłyby o tym także jego zastosowanie się do rady unickiego metropolity Rutskiego, by wysłał list do patriarchy ekumenicznego z prośbą o jego Katechizm, co miało stać się (po oskarzeniu Cyryla Lukarisa o heterodoksję) pretekstem do zerwania więzi kanonicznych ze stolicą konstantynopolitańską. Odpowiedzi patriarcha jednakże nie przysłał. Rutski chciał zapewne sprowokować analogiczną sytuację, jaka miała miejsce w przypadku Melecego Smotryckiego, by tym skuteczniej skłonić biskupów prawosławnych do odbycia synodu całej metropolii kijowskiej, na którym przystąpiliby oni wszyscy do unii. J. Puciłowski (jw. s. 362) i B. Kumor (jw. s. 9) podają natomiast, iż zmarł on jako katolik.

⁵² Takie lata władcy podaje Duliškovič (jw. t. 2 s. 86), inni natomiast za koniec rządów uznają rok jego śmierci – 1651.

⁵³ D u l i š k o v i č, jw. s. 87; B a r a n. *Metropolia Kioveinsis* s. 51 i 59; P e k a r. *De erectione canonica* s. 26 przyp. 12. Z kolei prawosławny historyk Kudryk tendencyjnie i wbrew faktom podaje, iż podczas pobytu w więzieniu Węgrzy zmusili Tarasowicza do przyjęcia unii, lud zaś wygnał go i na jego miejsce obwołał biskupem w 1642 r. Adama Porfiriusza. Wobec tego pierwszym biskupem mukaczewskim, który przystąpił do unii, miał być Petroniusz – *Malovidome z istorii greko-katolickoji Cerkvy*. T. 4. Winnipeg 1956 s. 63.

⁵⁴ Por. P e k a r. NICZ s. 29 wraz z przypisem 21; D u l i š k o v i č, jw. s. 90.

⁵⁵ B a r a n. *Metropolia Kioviensis* s. 60; L a c k o. *A Brief Survey* s. 203; K u m o r, jw. s. 9; B o n d i Ź a r, jw. s. 11.

⁵⁶ B a r a n. *Metropolia Kioviensis* s. 60.

Wiary, która domagała się złożenia wyznania wiary według formuły przepisanej przez Urbana VIII w 1633 r. oraz podpisania odnośnych dokumentów⁵⁷ Tymczasem książę Rakoczy dowiedział się o przystąpieniu Tarasowicza do unii, zabronił mu przebywania na swym terytorium, a na jego miejsce zamianował biskupem mukaczewskim Jana Juskę⁵⁸ Tarasowicz z woli cesarza osiadł w miejscowości Kallovo, skąd wykonywać miał zarząd nad zachodnią częścią swojej eparchii, która leżała w dominium magnatów katolickich⁵⁹ Rok później doszło do wybuchu powstania księcia Rakoczego. Tarasowicza w kajdanach przyprowadzono do Mukaczewa, gdzie zmuszony został do wyparcia się unii i podporządkowania się księciu, za co na powrót przyznano mu władzę biskupią. W ocenach tego faktu badacze pozostają podzieleni⁶⁰

Po śmierci Tarasowicza (w 1651 r.)⁶¹ na jego następcę wybrany został przez ok. 370 kapłanów Piotr Parteniusz Petrowicz⁶², asygnowany na to stanowisko przez swego poprzednika⁶³ Zdaniem M. Lacki jeszcze jako zakonnik klasztoru mukaczewskiego był jednym z głównych promotorów podpisania aktu unijnego w 1646 r. Sakrę biskupią przyjął (prawdopodobnie w 1651 r.) z rąk prawosławnego arcybiskupa Belgradu Szczepana Simonowi-

⁵⁷ L a c k o. UoU s. 89-90. Nieporozumienie istniało także w sprawie określenia jurysdykcji Tarasowicza, który w korespondencji Lippaya uchodził za „patriarchę” Rusinów, co w Rzymie utożsamiano z patriarchą z Peć, Arseniuszem Crnojevičem. Nie było natomiast problemu z uznaniem ważności sakry biskupiej Tarasowicza.

⁵⁸ W ten sposób zapoczątkowana została podwójność hierarchii kościelnej także w eparchii mukaczewskiej (L a c k o. UoU s. 80; B a r a n. *Metropolia Kioviensis* s. 60; P e k a r, *De erectione canonica* s. 26; K u m o r, jw. s. 9; M y š a n y č, jw. s. 120). Špirko (jw. t. 2 s. 275) za początek podwójności hierarchicznej biskupów wschodnich na Zakarpaciu uważa rok 1627, natomiast Duliškovič (jw. s. 91) podaje, iż władzę w tym czasie wykonywało dwóch biskupów prawosławnych: Jusko w 1640 r., a Porfiriusz Ardan od 1641 do 1643 r.

⁵⁹ P e k a r. NICZ s. 29; D u l i š k o v i č, jw. s. 91; B o n d i Ź a r, jw. s. 11; M y š a n y č, jw. s. 120.

⁶⁰ A. Hodinka oraz A. Pekar próbują usprawiedliwić Tarasowicza, natomiast M. Lacko ocenia ów akt jednoznacznie negatywnie. Poniekąd osobliwą tezę o ponownej działalności Tarasowicza na rzecz unii po upadku powstania Rakoczy’ego reprezentuje M. Bondiżar.

⁶¹ K. Panas (jw. s. 142) podaje w tym przypadku rok 1649 bez przytoczenia bazy źródłowej.

⁶² K. Panas zmienia tym razem nazwisko wspomnianego biskupa na Petro Ratuszynskij, natomiast M. Bondiżar (jw. s. 13) podaje pisownię Rostošinskij. Tak samo A. Petrov (*Staraja věra i Unija v XVII-XVIII v. (Materiały dla istorii Ugorskoj Rusi t. 1)*). Sankt-Peterburg 1905 s. 19) oraz I. M. Kondratovič (*The Olšavsky Bishops and Their Activity*. Slovak Studies. T 3. Rome 1963 s. 179).

⁶³ B a r a n. *Metropolia Kioviensis* s. 61; K u m o r, jw. s. 9.

cza⁶⁴, co później stało się przyczyną niemałych kłopotów⁶⁵ Jednakże księżna-wdowa Zuzanna Loranthi nie uznała go jako biskupa mukaczewskiego i na wakującej stolicy obsadziła kontrbiskupa Jana Zejkana⁶⁶

Biskupowi Parteniuszowi udało się w krótkim czasie pozyskać dla idei unii znaczną część duchowieństwa⁶⁷ Na pewno znaczącą rolę odegrało też wsparcie książęcego rodu Drughetów. To właśnie w kaplicy ich zamku w Užhorodzie⁶⁸ doszło 24 IV 1646 r.⁶⁹ do podpisania memoriału unijnego. Złożone dzieje prób zaprowadzania jedności kościelnej na Zakarpaciu są powodem, dla którego w literaturze przedmiotu podaje się kilka różnych dat zawarcia unii⁷⁰ W opracowaniach tematu pojawiają się najczęściej dwie daty: 24 IV 1646 lub 1649 r.

Akt przystąpienia do unii podpisało 63 kapłanów zakarpaccich po uprzednim przystąpieniu do sakramentów i złożeniu katolickiego wyznania wiary na ręce łacińskiego biskupa Egeru, Jerzego Jakuszicza. Wydarzenie to znane jest w historii jako Unia Užhorodzka. Jej zatwierdzenia dokonał prymas Węgier abp G. Lippay 14 VI 1648 r., a jesienią tego samego roku synod prowincjonalny w Trnawie⁷¹ Ponieważ autentyczne dokumenty już w tym czasie za-

⁶⁴ P e k a r. NICZ s. 31; L a c k o. *A Brief Survey* s. 204; B e n d z a. PDP s. 194 przyp. 588; M y š a n y č, jw. s. 124. K. Panas (jw. s. 142) podaje, że biskup Petroniusz postąpił tak za zgodą prymasa Węgier i za namową swojego poprzednika.

⁶⁵ Chodziło o uznanie ważności i godziwości tych święceń, o czym jeszcze mowa będzie później. Papież Aleksander VII zatwierdził go na stolicę mukaczewską dopiero 8 VI 1655 r.

⁶⁶ Był on biskupem w latach 1651-1686; z Mukaczewa został usunięty przez księżną Zofię Batory w 1664 r. Zob. D u l i š k o v i č, jw. s. 101 i 122; L a c k o. UU Appendix nr 50 s. 235 przyp. 1 oraz s. 236 przyp. 3; M y š a n y č, jw. s. 124. K. Panas (jw. 142) podaje błędną pisownię jego nazwiska jako Zajkon, natomiast B. Krpelec (*Bardejov a jeho okolie dávno a dnes*. Bardejov 1935 s. 150) jako Zeyk, a M. Bendza (PDP s. 194) Zajkanij.

⁶⁷ Jego pomocnikiem był bazylianin Gabriel Kosowicki.

⁶⁸ Tylko Duliškovič (jw. t. 2 s. 95) błędnie podaje, iż wydarzenie miało miejsce w kościele łacińskim, a nie na zamku w Užhorodzie.

⁶⁹ Na temat daty zawarcia unii užhorodzkiej zob. zwł. L a c k o. UU s. 91-97 Po dziś dzień niektórzy badacze podają błędnie rok 1649.

⁷⁰ Niektórzy badacze bowiem za początek unii uznają unię personalną bpa Tarasowicza z 1642 r., inni rok zatwierdzenia przez synod w Trnawie, lub wymieniają z kolei kilka dat. Np. B. Cywiński (jw. t. 1 s. 195) podaje rok 1626, B. Kumor (*Historia Kościoła*. T 5. Lublin 1982 s. 268) przytacza rok 1615 bez podania miejsca zawarcia – prawdopodobnie chodziło o próbę ogłoszenia unii w monasterze krasnobrodzkim w 1614 r. (por. też: B a n a s z a k, jw. t. 3 s. 127). M. Lacko (UU s. 92-93) podaje także daty 1648 oraz 1652, przytaczane przez innych autorów.

⁷¹ P e k a r. NICZ s. 31; B o n d i Ź a r, jw. s. 13; K u m o r, jw. s. 10; K o n d r a t o v i č, jw. s. 180; M y š a n y č, jw. s. 124. Špirko (jw. t. 2 s. 275) jako rok odbycia

ginęły, w styczniu 1652 r. kler eparchii mukaczewskiej, reprezentowany przez sześciu archidiakonów, wysłał do papieża Innocentego X list, w którym opisano przebieg zawarcia unii⁷² wraz z warunkami⁷³, pod którymi doszło do jej podpisania. List ten wszedł do historii pod nazwą *Documentum Unionis Užhorodensis*.

Zachowały się trzy jego wersje⁷⁴. Tekst oryginalny prawdopodobnie⁷⁵ zaginął, dlatego też badacze zmuszeni byli zamieszczać tylko tekst poszczególnych odpisów, co mogło również przyczynić się do powstania rozbieżności⁷⁶. Próbuąc usystematyzować istniejące wersje tekstu, M. Lacko⁷⁷ w zależności od miejsca, w którym zostały znalezione bądź też gdzie zostały sporządzone, dodaje także nazwy poszczególnych miast. Wersja egerska (*recensio Agriensis*) jest dziś powszechnie uznawana za tekst autentyczny⁷⁸. Wersja wiedeńska (*recensio Viennensis*) nie jest obecnie przytaczana⁷⁹. Wersja bratysławska (*recensio Posoniensis*) była przytaczana przez autorów starszych generacji⁸⁰, takich jak I. Duliškovič, N. Nilles czy A. Hodinka⁸¹.

tegoż synodu podaje 1649, natomiast Bendza (PDP s. 194, przyp. 588) podaje datę zatwierdzenia przez prymasa 14 V 1646.

⁷² D u l i š k o v i č, jw. t. 2 s. 95-96; K o n d r a t o v i č, jw. s. 180.

⁷³ Były one następujące: 1) Zachowanie własnego obrządku; 2) zachowanie prawa wyboru biskupa, potwierdzanego następnie przez papieża; 3) zrównanie w prawach i przywilejach z duchowieństwem łacińskim.

⁷⁴ Powodem tego stanu rzeczy było nie tylko napisanie go w języku cerkiewnoślowiańskim oraz związana z tym konieczność przetłumaczenia na łacinę, lecz także sporządzanie różnych kopii i odpisów dla potrzeb zarówno biskupstwa egerskiego, jak też kancelarii prymasowskiej, nuncjuszowskiej oraz cesarskiej. Zob. L a c k o. UoU s. 102-106.

⁷⁵ M. Lacko (UoU s. 104-106) zaznacza, że istnieje możliwość, iż oryginał memoriału z 1652 r. znajdował się w archiwach byłej Kongregacji Świętego Oficjum, które nie są dostępne dla badaczy, oraz w archiwach arcybiskupstwa w Eger.

⁷⁶ W ten sposób prawdopodobnie już w XVII wieku pojawiło się podwójne datowanie unii: 1646 oraz 1649 r. Por. tamże s. 104-105.

⁷⁷ L a c k o. UU s. 216-217

⁷⁸ Przytaczana w transkrypcji według klasycznej pisowni łacińskiej. Jako datę zawarcia unii dokument podaje rok 1646. Tekst zob. P e k a r. *De erectione canonica* s. 127-128; L a c k o. UU s. 98-100; obaj na podstawie źródeł: *Archivum Secretum Vaticanum – Nuntiatu- ra di Vienna* vol. 79 f. 53rv-54r; *Acta Congregationis Consistorialis* anno 1771 f. 171rv-172r.

⁷⁹ Z dawniejszych autorów zamieszcza ją tylko G. Papp (*Az Ungvári unió időpontja*. Miskolc 1941 s. 9-11). Dzieło to okazało się nieosiągalne.

⁸⁰ D u l i š k o v i č, jw. t. 2 s. 99-100; N. N i l l e s. *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris Coronae S. Stephani*. T. 2. Oeniponte 1885 s. 824-827; A. H o d i n k a. *A munkácsi görög-katholikus püspökség története*. Budapest 1910 Nr 122.

Po 1646 r. stwierdzić możemy na Zakarpaciu dwie ogólne tendencje: poszerzania wpływów unijnych oraz obrony „wiary ojców” Pierwsza z nich obejmowała nie tylko zwykłą działalność duszpasterską biskupów unickich, lecz także przystępowanie do unii duchowieństwa diecezjalnego wraz z całym parafiami, a także konwersje indywidualne. W ramach drugiej biskupi prawosławni osadzeni przez szlachtę protestancką starali się nakłaniać kapłanów, aby wrócili do wiary swych przodków. Jednakże wyniki ich działań musiały być znikome lub ograniczać się do tego, że unia chwilowo nie czyniła postępów, skoro brak wzmianek na temat gremialnego przechodzenia do Kościoła prawosławnego; raczej odwrotnie, wpływ unii stopniowo się wzmacniał, zwłaszcza ze względu na nobilitację społeczną⁸² Ogół ludności przyjął ją dopiero w XVIII wieku⁸³ Analogicznie przedstawiała się sytuacja w sąsiedniej eparchii maramoroskiej. Tamtejsza opozycja prawosławna wzmogła się bardzo, kiedy wikariuszem biskupa De Camellisa został grecki zakonnik Izajasz, który zaprowadzał unię przy pomocy wojska⁸⁴

II. ŚCIERANIE SIĘ DWÓCH WIZJI EKLEZJOLOGICZNYCH W DOKUMENTACH DOTYCZĄCYCH UNII UŻHORODZKIEJ

Analiza dokumentów Unii Użhorodzkiej pozwala zauważyć pewną różnicę odnośnie do zastosowanej w nich eklezjologii po stronie łacińskiej i unickiej. Stałą cechą autorów z kręgu Kościoła łacińskiego jest ekskluzywizm eklezjologiczny, utożsamiający Kościół Chrystusa wyłącznie z Kościołem rzymskokatolickim, oraz będący jego konsekwencją ekskluzywizm soteriologiczny, głoszący zasadę, iż poza tym Kościołem nie ma zbawienia. Zauważalne staje się także przekonanie tych autorów o większej „pewności” obrządku rzymskiego.

⁸¹ W porównaniu z egerską ujawnia ona nie tylko błędy przepisywaczy, lecz także zmienioną kolejność wyrazów, w rezultacie czego powstał dokument poniekąd nielogicznie ułożony. Jako datę zawarcia unii podaje ona rok 1649.

⁸² P e t r o v, jw. s. 15.

⁸³ Według M. Lacki w 1750 r. Kościół unicki na terenach cesarstwa austriackiego liczył 145 107 dorosłych wyznawców, a eparchia mukaczewska 858 cerkwi oraz 690 kapłanów diecezjalnych. Zob. M. L a c k o. *The Pastoral Activity of Manuel Michael Olšavsky, Bishop of Mukačevo*. „Orientalia christiana periodica” 27:1961 s. 152-152; por. także: U d v a r i, jw. s. 163-173.

⁸⁴ Dnia 3 VI 1701 r. zorganizowano na niego udany zamach w miejscowości Vikszad (P e t r o v, jw. s. 16).

Natomiast u unitów zauważyć można ścieranie się dwóch wizji eklezjologicznych, z których korzystano wedle potrzeby. Dotyczy to przeświadczenia o eklezjalnym charakterze własnej dotychczasowej wspólnoty wyznaniowej oraz faktu przyjmowania podstawowych kategorii eklezjologii rzymskokatolickiej. Dokumenty poświadczają, że świadomość własnej odrębności eklezjalnej przetrwała w kręgach zwolenników unii nawet do połowy XVIII wieku

1. Eklezjologia dokumentu o unii z 1652 r.

Głębsza analiza tekstu memoriału unijnego wydaje się świadczyć o tym, że doszło tu, podobnie jak w przypadku innych unii owych czasów, do starcia dwóch opcji eklezjologicznych.

Potwierdzeniem przeświadczenia przystępujących do unii o ich przynależności do jednego Kościoła Chrystusa są słowa o sprawowaniu przez obecnych w Użhorodzie kapłanów liturgii eucharystycznej oraz sakramentu pokuty⁸⁵ Rozumienie takie zdaje się poświadczać również wielokrotne użycie wyrazu *schisma* i słów pochodnych, za których pomocą przystępujący do unii określili swój własny status wyjściowy, w odróżnieniu od wyrazu *haereticus*, zastosowanego w tekście memoriału unijnego najprawdopodobniej w odniesieniu do zwolenników nauki Kalwina⁸⁶ „Łacinnicy” tamtych czasów wyraz *schisma* interpretowali znacznie szerzej, utożsamiając go wielokroć z herezją⁸⁷

Z drugiej strony sformułowania, za których pomocą wyrażono w memoriale konieczność wyznawania tej samej wiary, jaką wyznaje Kościół rzymski⁸⁸, przejęte zostały z wyznań wiary Kościoła rzymskiego. To samo stwierdzić można w stosunku do wyrażen opisujących nowy status eklezjalny unitów jednających się z Kościołem rzymskim⁸⁹ Wyraźne utożsamienie Oblu-

⁸⁵ „Praemisso itaque incruenti sacrificii mysterio, nostro Rutheno idiomate habito, praemissaque a nonnullis sacerdotibus peccatorum expiatione sacramentali...”

⁸⁶ „D. episcopus Munkacsiensis Basilius Tarasovics, qui e vivis jam discessit, quum sequens partes tam schismaticas, quam haereticas, unionis sanctae vinculum rupisset, Ecclesiae catholicae nuntium publice remisit”

⁸⁷ *Litterae annuae* Towarzystwa Jezusowego stosują oba terminy zamiennie. Por. L a c k o. UU s. 39.

⁸⁸ „Nos credimus omnia et singula, quae S. Mater nostra Ecclesia Romana credere jubet”

⁸⁹ „Gratiam Dei et Salvatoris nostri liberaliter in nos effusam, qua operatrice, salutisque animarum nostrarum amantissima praenuntia, abdicato, et e cordibus nostris pulso graecanicae insaniae schismate, sumus reducti ac redespnsati Immaculatae Virgini Sponsae Unigeniti

bienicy Chrystusa z Kościołem rzymskim świadczy o soteriologii ekskluzywnej. Potwierdza to również nazwanie Rzymu „stolicą apostolską”⁹⁰

W kwestii prymatu w memoriale użhorodzkiem spotykamy się tylko z częściowym przejściem zachodniego modelu myślenia teologicznego na ten temat. Chodzi o przyznany papieżowi tytuł „universalis Patriarcha”, który można interpretować zarówno w duchu idei pentarchii pierwszego tysiąclecia, jak też w sensie powszechnej jurysdykcji. W dokumencie tym nie pojawia się tytuł „vicarius Christi” Wypowiedź o całkowitej zależności od biskupa Rzymu i jego następców⁹¹ należy zatem rozpatrywać w świetle takiego odnoszenia się do papieża, które nie musi być koniecznie związane z odejściem od dotychczasowych „pseudopasterzy”, jak miało to miejsce w słownictwie sygnatariuszy Unii Brzeskiej. Natomiast prośba o zatwierdzenie wyboru biskupa Parteniusza oraz zwrot „Sanctissime Pater” nie wykraczają poza ramy tradycyjnych sposobów zwracania się do patriarchów wschodnich.

W memoriale unijnym brak wzmianki na temat „Filioque” Skoro wyznanie pochodzenia Ducha Świętego od Ojca i Syna zostało potwierdzone przez Sobór Florencki, a także było wymagane we wszystkich innych uniach, należy uznać za bardzo prawdopodobne, że słowo „Filioque” było od samego początku przyjęte przez unitów zakarpaccich. Z drugiej strony fakt, iż nawet w XVIII wieku bp Bradáč prowadził spór z biskupami łacińskimi na temat opuszczania „Filioque” w symbolu atanazjańskim⁹², świadczy o tym, iż w rozumieniu władcyków mukaczewskich nie było ono probierzem ortodoksji.

Ocena eklezjologii memoriału unijnego nie byłaby pełna bez zastanowienia się nad tekstem wyznania wiary, które składali wówczas obecni w Użhorodzie kapłani. Skoro nie zachowało się ono do naszych czasów, na ten temat możemy jedynie snuć domysły⁹³ Wydaje się oczywiste, iż wyznanie to odczyta-

Filii Dei, hoc est S. Romanae Ecclesiae”

⁹⁰ „Episcopum a nobis electum et ab Apostolica Sede confirmatum habere” Mimo że określanie tą nazwą stolicy rzymskiej nie stwarzało dla Bizantyjczyków problemu aż do końca pierwszego tysiąclecia, w drugim tysiącleciu nie była ona raczej używana przez prawosławnych ze względu na to, że łacinnicy zawłaszczyli to określenie wyłącznie dla stolicy swego patriarchatu. Por. D v o r n i k, jw. s. 32.

⁹¹ „Sanctissimum D. Patrem Innocentium X universalem Ecclesiae Christi et nostrum Pastorem profiteamur, ab eoque cum successoribus nostris dependere in omnibus cupimus et volumus”

⁹² Bliższe informacje na ten temat zob. M. L a c k o. *Synodus Episcoporum ritus byzantini catholicorum ex antiqua Hungaria Vindobonae anno 1773 celebrata*. Romae 1975 s. 95 nn.

⁹³ Por. L a c k o. UoU s. 112-113.

ne było w języku cerkiewnosłowiańskim. Czy było w tym języku spisane i sygnowane przez obecnych, pozostaje sprawą nie rozstrzygniętą. W ówczesnych rytuałach bizantyjskich nie istniał formularz specjalnego wyznania wiary dla przystępujących do unii z Kościołem rzymskim. Na miejscu przetłumaczono chyba któryś z rzymskokatolickich „symboli”. Możliwe, że chodziło o tekst wyznania wiary, który jako drugi w kolejności podpisał w 1642 r. bp Tarasowicz. Tekst tego wyznania znajdował się w archiwach biskupstwa egerskiego. M. Lacko zdaje się nie wątpić, iż ów tekst odpowiada formie przepisanej przez Urbana VIII dla prawosławnych przechodzących na katolicyzm⁹⁴. Można mieć co do tego pewne wątpliwości⁹⁵. Poza tym wiadomo, że duchowni Kościołów wschodnich podpisywali nieraz kilka różnych typów wyznania wiary⁹⁶.

Także dla późniejszych generacji unitów nie było obce myślenie zmierzające w kierunku ekskluzywizmu soteriologicznego i eklezjologicznego⁹⁷.

2. Wizja Kościoła w dokumentach pochodzenia watykańskiego

Unia Użhorodzka zawarta została poniekąd na uboczu głównych kierunków zainteresowania kurii rzymskiej. Dlatego też dotyczące unii dokumenty proveniencji watykańskiej nie są zbyt liczne. Dokumenty te można podzielić według kryterium autorstwa. Pierwszą grupę tworzą *breve* i listy papieskie,

⁹⁴ Tamże s. 90 przyp. 66. Pełny tekst grecki i łaciński, wraz z krótkim komentarzem wprowadzającym, podaje C. G. Patelos w: *Aux origines dogmatiques de l'uniatisme*. „Revue d'histoire ecclésiastique” 73:1978 s. 340-348.

⁹⁵ Chodzi o to, iż wyznanie wiary Urbana VIII bazuje na rozwiniętej teologii trydenckiej (zwłaszcza artykuły 19-25), natomiast uchwały tego soboru w niektórych krajach, w tym w monarchii habsburskiej, były wprowadzane w życie z wielkim oporem i opóźnieniami. Zob. O. H a l e c k i. *Rome and Eastern Europe after Council of Trent*. Rome 1955 s. 10-11. Głównym argumentem pozostaje fakt, iż wyznanie wiary Urbana VIII utrzymane jest w duchu ekskluzywizmu eklezjologicznego i soteriologicznego, natomiast memoriał unijny z Użhorodu cechuje eklezjologia bardziej inkluzywna.

⁹⁶ Aż do końca lat trzydziestych XVII wieku stosowano wyznanie wiary przepisane dla Greków przez Grzegorza XIII. Zob. P a t e l o s, jw. s. 337-338; H r y n i e w i c z. *Przeszłość zostawić Bogu* s. 62.

⁹⁷ Por. słowa unickiego historyka I. Duliškoviča, iż celem działań biskupa Parteniusza było skłonienie Rusinów do przyjęcia tego, w co jako konieczne do zbawienia wierzy Kościół rzymskokatolicki („Cel’ ego – nakloniti russkich dlja věry v vsje to, czto iz toczki zrienija spasenija vērujet sv. mati cerkov rimskokatholiceskaja” – t. 2 s. 96).

drugą natomiast dokumenty kongregacji rzymskich, przede wszystkim Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, a także Kongregacji Świętego Oficjum⁹⁸

Występujące w nich wyrażenia są klasycznym przykładem zastosowania eklezjologii potrydenckiej, zawężającej granice Kościoła Chrystusowego do widzialnych i kanonicznych granic Kościoła rzymskiego. Konsekwencją takiej postawy jest przekonanie o niemożliwości osiągnięcia zbawienia poza wspólnotą podporządkowaną „zastępcy Chrystusa”, czyli papieżowi. Dotyczy to zarówno dokumentów XVII-wiecznych⁹⁹, jak i tych liczniejszych z następnego stulecia¹⁰⁰

Poddane analizie dokumenty papieskie oraz kongregacyjne potwierdzają, iż zawarta w nich idea Kościoła sprowadza się do ram tzw. eklezjologii jurydycznej, utożsamiającej granice Kościoła, jedyne go depozytariusza zbawienia, z widzialnymi strukturami Kościoła rzymskiego.

3. Dokumenty hierarchów Kościoła łacińskiego

Hierarchia łacińska była ogniwem pośrednim między przystępującymi do jedności z Kościołem rzymskim a Stolicą Apostolską. W dokumentach tej proveniencji można rozróżnić trzy grupy: pisma łacińskiego episkopatu węgierskiego, nuncjuszy apostolskich w Wiedniu oraz sprawozdania roczne z działalności Towarzystwa Jezusowego, tzw. *Litterae annuae*. Odrębną, aczkolwiek liczebnie najmniejszą grupę stanowią dokumenty władz świeckich. W pismach wszystkich grup zauważalne staje się przechodzenie po stronie katolickiej od eklezjologii florenckiej do bardziej ekskluzywnej wizji potrydenckiej. Najbardziej widocznym tego przykładem są dokumenty nuncjuszy wiedeńskich.

⁹⁸ Ze względu na formę można je podzielić na trzy zasadnicze podgrupy: listy, akta kongregacyjne oraz zapisy z posiedzeń tzw. *Congregationes particulares*.

⁹⁹ W pierwszej grupie chodzi o *breve* Aleksandra VII do arcybiskupa ostrzyhomskiego oraz dwa listy nominacyjne skierowane do biskupa Józefa de Camellisa przez Aleksandra VIII (powstały one na przestrzeni lat 1655-1689). Za pewną ciekawostkę z pogranicza eklezjologii i prawa kanonicznego można uznać nazwanie eparchii mukaczewskiej diecezją przed jej kanonicznym erygowaniem w 1771 r. – zob. dekret nominacyjny dla bpa De Camellisa z 5 XI 1689 r.

¹⁰⁰ Z dokumentów o proveniencji papieskiej zob. listy nominacyjne dla bpów Polikarpa Filipoviča (z 11 VII 1710), Grigorija Bizancija (z 5 II 1716), Symeona Olszawskiego (z 18 V 1735) oraz Jana Bradača (z 27 I 1768 r).

Zakon jezuitów działał na terenach eparchii mukaczewskiej co najmniej od początku XVII wieku. Była to działalność misjonarska, polegająca na nawracaniu na katolicyzm wszelkich innowierców, w tym także i prawosławnych. Takie pojmowanie działalności duszpasterskiej inspirowane było eklezjologią ekskluzywistyczną, utożsamiającą granice Kościoła z widzialnymi strukturami Kościoła rzymskiego. W większości przypadków, nawrócenia z protestantyzmu, kalwinizmu i prawosławia traktowano jako należące do tej samej kategorii¹⁰¹

Rozumienie Kościoła pojawiające się w pismach pióra dostojników świeckich jest odbiciem ich formacji religijnej, ukształtowanej przez teologię potrydencką. Chodzi zwłaszcza o dokumenty cesarskie Leopolda I i Marii Terezy¹⁰²

4. Dokumenty pochodzenia unickiego

Pisma pierwszego zatwierdzonego przez stolicę rzymską mukaczewskiego biskupa unickiego, Parteniusza, są wyraźnym świadectwem ścierania się dwóch eklezjologii: wschodniej oraz potrydenckiej¹⁰³ Z późniejszych jego następców tylko J. Wołoszynowski¹⁰⁴ oraz J. Bradáč pozostawali wierni kategoriom drogi teologii wschodniej¹⁰⁵ U obydwu biskupów pochodze-

¹⁰¹ Liczne przykłady znaleźć można w dokumentach zamieszczonych przez M. Lackę w Apendyksie do UU (s. 194-195 i 209).

¹⁰² Wymownym świadectwem takich poglądów jest dekret cesarza Leopolda z 14 I 1660 r., zatwierdzający bpa Parteniusza na stolicy mukaczewskiej, po jego uprzedniej reordynacji, określonej jako „prawowite wyświęcenie”

¹⁰³ Stosowanie się przez Parteniusza do pierwszej z nich potwierdza zaświadczenie o święceniach kapłańskich Alekseja Popowicza z 28 II 1657 r., natomiast jego memoriał w sprawie zjednoczenia bazylianów prowincji węgierskiej z bazylianami prowincji włoskiej, datowany na 29 VII 1663 r., jest wybitnym przykładem przejścia podstawowych kategorii eklezjologii łacińskiej.

¹⁰⁴ Nazywał siebie „prawosławnym biskupem mukaczewskim”, miano „najwyższego kapłana” przyznawał Chrystusowi, a święceń udzielał „dla trwałej posługi w konkretnym miejscu” co było typowe dla praktyki Kościoła wschodniego.

¹⁰⁵ Ponieważ, w myśl tradycji Kościoła wschodniego, do Modlitwy Pańskiej dodawał doksologię końcową oraz że do Pozdrowienia Anielskiego nie dołączał frazy „Święta Maryjo, Matko Boża...”, przez biskupa egerskiego Karola Eszterházy został oskarżony o rzekomą heterodoksję. (Por. P e k a r. NICZ s. 36; t e n ż e. *De erectione canonica* s. 110-115). Głównym powodem oskarżenia było używanie przez niego wersji symbolu „Quicumque” bez „Filioque” Nie pomogły wyjaśnienia i powoływanie się na tradycję własnego Kościoła. W re-

nia greckiego, J. de Camellisa i Th. Maurocordato, zauważyć można myślenie typowe dla eklezjologii łacińskiej tamtych czasów.

5. Opozycja wobec unii

Aczkolwiek opozycja wobec unii przybierała na Zakarpaciu różnorodne formy, jej zasięg był stosunkowo niewielki. Najczęściej chodziło o odmowę przystąpienia do unii. W pojedynczych przypadkach doszło nawet do zbrojnego oporu¹⁰⁶ Następnie rzecznikami opozycji stali się prawosławni biskupi mukaczewscy i maramoroscy, osadzeni na swych stanowiskach przez niekatolickich panów feudalnych; ci ostatni również wspierali raczej wyznanie prawosławne. Później chodziło o działalność unickiego apostaty, mnicha Sofroniusza, nawołującego w latach 1760-1761 do porzucenia unii¹⁰⁷ Przyczyną raczej nikłych wyników tych poczynań była m.in. mała świadomość religijna wiernych, utożsamiających często wyznanie z obrządkiem, a także niski poziom wykształcenia duchowieństwa¹⁰⁸ Dla wszystkich powyższych działań wspólne było to, że nie pozostawiły po sobie spuścizny literackiej¹⁰⁹

Jedynym znaczącym przypadkiem twórczości antyunijnej na Zakarpaciu było wystąpienie na przełomie XVII i XVIII wieku kapłana Michała Andrejly¹¹⁰, współziomka bpa Parteniusza. Całość jego twórczości – w przytłaczającej większości polemika antyunijna – nie dochowała się do naszych czasów¹¹¹ Natomiast napisane w języku cerkiewnośłowiańskim dzieła *Logos*

zultacie biskup mukaczewski został zmuszony do przyjęcia wersji łacińskiej. Zob. L a c k o. *Synodus Episcoporum ritus byzantini catholicorum ex antiqua Hungaria Vindobonae anno 1773 celebrata* s. 95-104.

¹⁰⁶ Wobec bpa Krupeckiego podczas jego pobytu w klasztorze krasnobrodzkim w 1614 r. oraz wobec wikariusza biskupiego Izajasza w regionie maramoroskim w 1701 r. Zob. L a c k o. UU s. 156-157 i UoU s. 161-162.

¹⁰⁷ Obiecywał on, iż patriarcha serbski weźmie przechodzących na prawosławie duchownych pod swoją opiekę i zapewni im dawne przywileje.

¹⁰⁸ P e t r o v, jw. s. 35 i 56.

¹⁰⁹ Anonimowe dziełka polemiczne z lat dwudziestych XVIII wieku nie wywarły oczekiwanego wpływu i nie zachowały się do naszych czasów.

¹¹⁰ Pełnił funkcję proboszcza w miejscowości Orosvigovo w pobliżu Mukaczewa, co stało się podstawą przydomku „Orosvigovskij” W młodym wieku przystąpił do unii. Ok. 1669 r. z powrotem przyjął prawosławie, choć nie wiadomo dlaczego. Przeniósł się do regionu maramoroskiego, gdzie zmarł w 1710 r.

¹¹¹ Z pism w języku łacińskim zagięły: *Tractatus contra latinos* z 1672 r., *Tractatus*

oraz *Apologia człowieka wierzącego* opublikował A. Petrov w 1932 r.¹¹² Ich autor był dobrze wykształcony i znał argumentację prounijną, jak również polemikę wokół Unii Brzeskiej. Jednakże jego twórczość nie nosi znamion systematyczności; argumenty i fakty przytaczane są często w sposób aluzyjny

Andrella rozróżnia całościowe i konfesyjnie zawężone rozumienie wiary. To ostatnie przypisuje Kościołowi katolickiemu¹¹³ Papieżowi zarzuca brak poznania prawdziwego Boga. Wiara rzymska jest, jego zdaniem, „wiarą nową” i odstępstwem, a unia „wiarą obcą”, jedyną zaś prawdziwą wiarą jest „wiara Świętych Ojców” Znajdujemy tu także aluzję do doktryny o „nowym Rzymie”

Efektom takiej postawy – przyjęcia ciasnej, ekskluzywistycznej eklezjologii także po stronie prawosławnej – było nie tylko palenie liturgicznych ksiąg unickich przez jego zwolenników, lecz także rebaptyzacja niemowląt ochrzczonych w Kościele katolickim. Ekskluzywizm po stronie prawosławnej był głównie reakcją na ciasną eklezjologię, jaka stała u podstaw unii¹¹⁴

W dokumentach Unii Użhorodzkiej można więc spotkać całą gamę sposobów ujmowania rzeczywistości Kościoła: od stosunkowo rzadkich przypadków uznawania pełnego statusu eklezjalnego obydwu Kościołów, poprzez próby podporządkowania Kościoła wschodniego zachodniemu, aż do ekstremizmu eklezjologicznego po obydwu stronach podziału. W kontekście wysiłków unijnych na Zakarpaciu postawy ekskluzywistyczne nie były rzeczą odosobnioną, gdyż Unia Użhorodzka została zawarta wedle wzorca Unii Brzeskiej.

contra latinos et graeco-catholicos z 1681 r. oraz bliżej nie datowany kolejny *Tractatus contra latinos et graeco-catholicos*. Sporządził (najprawdopodobniej przepisując je) jeszcze dwie księgi liturgiczne, Euchologion i Trefologion, które sygnował swoim nazwiskiem. Por L a c k o. UU s. 158-159 i UoU s. 163.

¹¹² A. P e t r o v. *Duchovno-polemičeskija sočinienija Iereja Michaila Orosvigovskago Andrelly protiv katoličestva i uniji*. Praha 1932. Fragmenty przytaczane są także w: t e n ż e. *Staraja věra* s. 16 oraz L a c k o. UU s. 159. Pierwsze z dzieł jest zbiorem modlitw i pięciu medytacji na temat wiary prawosławnej, natomiast drugie próbuje podać powody odejścia od unii.

¹¹³ Wyznawcy Kościoła katolickiego są według niego heretykami, diabłami i nieczystymi zwierzętami. Określenia te w szczególnym stopniu odnosi do jezuitów.

¹¹⁴ Widoczne jest to np. u bpa Metodego, który zarządzał prawosławnymi w Mukaczewie przed przybyciem tam biskupa unickiego De Camellisa. Za jedyną prawdziwą wiarę przynoszącą zbawienie uważał prawosławie. P e t r o v. *Staraja věra* s. 30 przyp. 2.

III. UNIA UŻHORODZKA NA TLE EPOKI

1. Unia Brzeska jako „*causa exemplaris*” Unii Użhorodzkiej

W przypadku unii lokalnych stało się smutną konsekwencją, że osiągnięta w ten sposób jedność okupiona została nowym podziałem wśród chrześcijan¹¹⁵. Relacje katolicko-prawosławne, a zwłaszcza unicko-prawosławne, stały się bardzo napięte. Wyrazem sprzeciwu wobec unii na Zakarpaciu było powstanie *via facti* prawosławnej eparchii maramoroskiej. Sytuacja na Podkarpaciu odróżniała się jedynie zakresem oraz poziomem wynikających stąd sporów i polemik. O ile bowiem w Polsce poziom wykształcenia był ogólnie wyższy, to na terenach eparchii mukaczewskiej nawet wśród duchowieństwa solidna erudycja należała do rzadkości. Dlatego też nie dziwi, że polemiki i spory toczono tu przede wszystkim w formie ustnej, a posługiwanie się słowem pisanym i wykorzystywanie druku należało do rzadkości.

Po zawarciu Unii Brzeskiej doszło niebawem do powstania podwójnej hierarchii na tych samych terenach¹¹⁶. Podobnie też w Mukaczewie, po śmierci Bazylego Tarasowicza, Jan Zejkan w 1651 r. zapoczątkował równoległą linię hierarchów.

Dalszym łatwo dostrzegalnym czynnikiem w obydwu uniach jest udział władz świeckich i sił politycznych. Co prawda w początkowej fazie zaprowadzania unii na Zakarpaciu władze lokalne były jej przeciwnie, ale od połowy lat pięćdziesiątych XVII wieku unia cieszyła się poparciem władz wszystkich szczebli, które w razie potrzeby gotowe były użyć nawet pomocy wojska. Ten ostatni element dotyczy zwłaszcza wieku XVIII¹¹⁷.

Także sposób zaprowadzania unii wykazuje wiele podobieństw. Rozpoczęto od tajnych pertraktacji reprezentatywnego hierarchy, później następowало publiczne ogłoszenie unii, a dalej poszerzanie jej wpływu na synodach eparchialnych, czemu w sytuacji eparchii mukaczewskiej odpowiadały synody i zebrania duchowieństwa poszczególnych dekanatów i komitatów.

¹¹⁵ W rezultacie miejscowe unie stawały się uniami cząstkowymi, po których zjednoczona mniejszość dostosowywała się do nowych warunków i wytwarzała nową tradycję duchowości i myślenia o Kościele. Zob. M o n ě a k, jw. s. 131; W K o ł b u k. *Niszczenie dzieła Unii Brzeskiej – założenia i realizacja*. WZU 4-5. Red. S. Kozak. Warszawa 1997 s. 324.

¹¹⁶ Przegląd sytuacji w poszczególnych eparchiach po 1635 r. prezentuje H. Dylałowa (jw. s. 24).

¹¹⁷ Chodzi zwłaszcza o eparchię maramoroską.

Wśród przytaczanych podobieństw nie sposób nie wspomnieć także o postępującej kalwinizacji społeczności wiernych Kościoła wschodniego. Reakcją były starania o jego reformę oraz zbliżenie się do Kościoła katolickiego.

Oprócz wymienionych podobieństw istnieje także kilka punktów odmiennych. Unia na Zakarpaciu zawierana była etapami. Najpierw dokonała się personalna unia władcy Bazylego Tarasowicza, która zawarta została tylko w jego własnym imieniu; w przypadku Unii Brzeskiej biskupi Terlecki i Pocij byli natomiast delegatami, reprezentującymi metropolitę oraz pozostałych biskupów. Na dalszym etapie (podpisanie dokumentu unijnego w Użhorodzie w 1646 r.) miała zaś miejsce tylko unia kleru bez udziału biskupa, podczas gdy w Brześciu zebrali się na synodzie wszyscy biskupi popierający unię. Dopiero po upływie pewnego czasu unię poparły władze cesarstwa, które dla jej wspierania wykorzystywały nawet wojsko.

Następną charakterystyczną cechą unii na Zakarpaciu było ponowne udzielenie sakry biskupiej władcy Parteniuszowi – mimo że był on zwolennikiem unii i jednym z głównych promotorów podpisania aktu unijnego, przyjął święcenia z rąk prawosławnego biskupa Belgradu Szczepana Simonowicza. Z faktu posiadania przez niego listów polecających od prymasa Węgier, Jerzego Lippaya, nie można pochopnie¹¹⁸ wyciągać wniosku, że chodzić miało o przykład *communicatio in sacris*, prymas bowiem był również wysokim dygnitarzem państwowym, który wraz z królem gwarantował prawomocność w sferze religijnej. Co więcej, biskup Parteniusz właśnie po zapoznaniu się ze współczesnym mu modelem eklezjologii katolickiej, co miało miejsce podczas rozmów z prymasem, zaczął wątpić nie tylko w godziwość, ale wprost w ważność swej sakry, wobec czego Lippay warunkowo ponowił jego święcenia¹¹⁹ Także w Rzymie długo wahano się w tym względzie, zanim

¹¹⁸ Czyni tak E. Chr. Suttner (*Church Unity* s. 75-76; por. także jego artykuł *Welche Einheit. Die Rolle der mit Rom unierten Ostkirchen*. „Christliche Osten” 46:1996 nr 5 s. 82-83).

¹¹⁹ Abp Lippay poświadcza to w swym memoriale w sprawie biskupstwa mukaczewskiego z 1655 r. (zob. L a c k o. UU Appendix nr 56 s. 247) oraz w dokumencie z 22 VII 1655 r. (zob. D u l i š k o v i č, jw. t. 2 s. 113). Ponowienie sakry poświadcza także list jezuita S. Milleya z 3 X 1662 r. (zob. L a c k o. UU Appendix nr 50 s. 235-236). Sam Parteniusz w swym liście do cesarza ze stycznia 1660 r. podaje, że został wyświęcony przez Lippaya (zob. *Litterae Episcoporum historiam Ucrainae illustrantes*. T. 2. Romae 1973 s. 187 nr 120). Fakt ten poświadcza także dyplom cesarski Leopolda I z 9 II 1660 r. oraz dokument prymasa Lippaya z 4 I 1660 r., w którym podano nawet rok ponowienia święceń – 1655. Obydwa dokumenty zob. D u l i š k o v i č, jw. t. 2 s. 116-118. Por. także: P e k a r. *De erectione canonica* s. 30 nn.

uznano ważność jego sakry¹²⁰ Papież Aleksander VII zatwierdził Parteniusza jako biskupa mukaczewskiego dopiero 8 VI 1655 r.¹²¹ Jak wynika z *breve* papieskiego w tej sprawie, głównym czynnikiem skłaniającym do tego rodzaju rozwiązania była obawa o dalsze losy unii rozumianej w kategoriach umożliwienia Rusinom dostępu do zbawienia; jej powodzenie zależało w dużej mierze od zatwierdzenia sakry Parteniusza¹²²

Jeśli chodzi o motywy przystąpienia do unii, to w porównaniu z pozostałymi terenami metropolii kijowskiej, gdzie równorzędną rolę odgrywały chęć przywrócenia jedności w Kościele oraz szukanie pomocy w Kościele rzymskokatolickim, w przypadku Unii Użhorodzkiej brak pierwszego z wymienionych tu elementów. Przyczyną była odmienna sytuacja polityczno-religijna Zakarpacia. Tak samo inne były modele jedności, którą chcieli osiągnąć hierarchowie Kościoła wschodniego: w Unii Brzeskiej zamierzano osiągnąć jedność na zasadach Unii Florenckiej, podczas gdy tereny eparchii mukaczewskiej miały tylko przyjąć unię ratyfikowaną w Brześciu Litewskim¹²³ Poza tym na Zakarpaciu ani razu nie odwołano się do uchwał Soboru Florenckiego.

Jeśli zaś porównać akt Unii Użhorodzkiej z rzymską deklaracją przystąpienia do Kościoła katolickiego biskupów Terleckiego i Pocięja, to stwierdzić należy, że eklezjologia unii na Zakarpaciu nie odznacza się tak wyraźnym ekskluzywizmem jak unia, która stała się jej przyczyną wzorcową. Chodzi zwłaszcza o fragmenty dotyczące dostępu do zbawienia oraz o ratyfikację uchwał Soboru Trydenckiego.

Także inne dokumenty mukaczewskich biskupów unickich są świadectwem bardziej otwartego rozumienia tajemnicy Kościoła, niż miało to miejsce zwłaszcza u unickich metropolitów kijowskich¹²⁴

¹²⁰ W styczniu 1654 r. wysłano do arcybiskupa ostrzyhomskiego list, którym został on upoważniony do zatwierdzenia Parteniusza i rozgrzeszenia z cenzur i nieregularności. Zob. *Acta Sanctae Congregationis de Propaganda fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarussiae spectantia*. T. 2. Romae 1953 s. 224-227 nr 782.

¹²¹ Chodzi o *breve* Aleksandra VII do arcybiskupa Lippaya z 8 VI 1655 r.; tekst zob. L a c k o. UU Appendix nr 45 s. 227.

¹²² „[...] ut praedictus Parthenius in salutem animarum sibi creditarum, et maiori zelo ac sollicitudine in conversionem haeticorum et schismaticorum incumbere valeat [...]” (tamże). Sformułowania te prawie dosłownie przejęte zostały z listu sekretarza Kongregacji Świętego Oficjum, kard. A. Barberiniego, do prymasa Węgier z 30 XI 1652 r. Zob. tamże nr 40 s. 221

¹²³ Widać to zwłaszcza w postawie unickiego biskupa Krupeckiego podczas jego próby zaprowadzenia unii w 1614 r. w klasztorze krasnobrodzkim. Przeciwnego zdania, jakoby Unia Użhorodzka zawarta miała zostać na zasadach Unii Florenckiej, jest B. Kumor (jw s. 7).

¹²⁴ Por. H r y n i e w i c z. *Przeszłość zostawić Bogu* s. 67-68. Znaczący pod tym

2. Porównanie unii na Zakarpaciu z innymi uniami lokalnymi XVI–XVIII wieku

Już z samego faktu, że Unia Użhorodzka nie była chronologicznie pierwszą wśród inicjatyw zjednoczeniowych wieków XVI–XVIII, wnioskować można, że przy jej zawieraniu wykorzystano pewne elementy, które odegrały rolę także przy uniach wcześniejszych. Z drugiej strony rozwój historyczny w Kościele rzymskokatolickim sprawił, iż jej eklezjologia wykazywała więcej cech centralizmu niż w przypadkach unii XVI-wiecznych¹²⁵

Pierwszy etap unii na Zakarpaciu – unia personalna biskupa Tarasowicza – wykazuje najwięcej podobieństw do unii personalnych, jakie z Rzymem zawierali poszczególni patriarchowie i dostojnicy Kościoła konstantynopolińskiego; poniekąd przypomina także unię chaldejską. Jednakże i tutaj istnieje kilka rozbieżności. Podczas gdy zawarcie unii w państwie osmańskim poprzedzały nieraz długie negocjacje z poszczególnymi kongregacjami rzymskimi, władca mukaczewski przystąpił do Kościoła katolickiego bez uprzedniego zatwierdzenia rzymskiego, z inicjatywy nuncjusza apostolskiego w Wiedniu. Kolejna różnica leżała w sferze oddziaływań zawartych unii: o ile w odniesieniu do hierarchów konstantynopolitańskich obowiązywały one jedynie w sferze sumienia (*in foro interno*), to bp Tarasowicz został publicznie zatwierdzony jako unita, za co spotkały go później prześladowania ze strony władz lokalnych.

Etap drugi Unii Użhorodzkiej pozostaje wśród współczesnych jej inicjatyw zjednoczeniowych wyjątkiem ze względu na to, iż właściwy akt unijny podpisany został jedynie przez 63 kapłanów, podczas gdy w pozostałych przypadkach biskup (lub też cała hierarchia) byli sygnatariuszami, wykonawcami, poręczycielami i promotorami dokumentów zjednoczeniowych. Jednakże również tutaj można dostrzec pewną cechę zbieżną – działalność zakonu jezuitów, który współdziałał przy zawieraniu większości unii tamtej epoki¹²⁶

względem jest zwłaszcza testament duchowy metropolity Ruckiego: „Protestor autem coram universo mundo, me omnia ea credere, quae credenda proponit S. Ecclesia Catholica, et quod sine hac fide, et speciatim sine Communione Sanctae Ecclesiae Romanae nemo salvus esse potest [...]” (*Epistolae Josephi Velamin Rucki*. Romae 1956 s. 384 nr 192).

¹²⁵ Chodzi zwłaszcza o unię mołdawską, a także o pierwotne rozumienie unii przez episkopat ruski w Królestwie Polskim.

¹²⁶ M a c h a, jw. s. 319.

Etap trzeci, wskutek zaangażowania władz świeckich i wykorzystania sił wojskowych do popieraniu unii, wykazuje podobieństwo zwłaszcza do unii rumuńskiej, etiopskiej oraz malabarskiej.

We wszystkich uniach lokalnych, z wyjątkiem unii indywidualnych w państwie otomańskim, zauważalne staje się, oprócz wprowadzenia podziału, także smutne następstwo w postaci podporządkowania biskupów wschodnich hierarchii łacińskiej¹²⁷ Nie można jednak, jak czyni to J. Macha, próbować wyjaśniać ten fakt za pomocą twierdzenia, że poszczególne wschodnie wspólnoty lokalne nie podchodziły do negocjacji z Rzymem na zasadach równości¹²⁸

W zestawieniu z materiałami źródłowymi innych inicjatyw zjednoczeniowych można stwierdzić, że w przypadku unii na Zakarpaciu chodzi o pewien etap przejściowy od pełnej eklezjologii Kościołów siostrzanych, jaka zarysowuje się w przypadku unii mołdawskiej, do pełnej akceptacji eklezjologii zachodniej, co było cechą promotorów Unii Brzeskiej. Główną siłą napędową na płaszczyźnie teologicznej było przekonanie o konieczności podporządkowania się zwierzchnictwu papieża (jako następcy św. Piotra) celem osiągnięcia zbawienia¹²⁹

IV WNIOSKI KOŃCOWE

Zaszeregowanie wysiłków unijnych sprawia wciąż wiele trudności. Zależy od tego, czy punktem wyjścia staną się pierwotne zamysły przystępujących do unii chrześcijan wschodnich, czy też realia życia kościelnego po zawarciu unii. W pierwszym przypadku pojawia się tendencja do oceny unii jako modelu wzorcowego dla przyszłych inicjatyw ekumenicznych; w odwrotnej sytuacji unia postrzegana jest jako jaskrawy przejaw centralistycznej wizji Kościoła. Rozdźwięk ten widoczny jest aż do czasów współczesnych.

Wobec powyższego najważniejszą lekcją spuścizny unijnej pozostają postulaty eklezjologiczne. Jak długo stosowane będzie takie rozumienie Kościoła, które wywyższa jeden Kościół lokalny ponad inne, tak że pełna ich eklezjal-

¹²⁷ Tamże s. 322-323; T. C h y n c z e w s k a H e n n e l. *Spory wokół unii brzeskiej (koniec XVI-XVII w.)*. WSU 2. Red. S. Kozak. Warszawa 1994 s. 29.

¹²⁸ Jedynym wyjątkiem miał tu być patriarchat konstantynopolitański (M a c h a, jw. s. 322). Interpretacja taka nie uwzględnia unii mołdawskiej, a przede wszystkim nie bierze pod uwagę założeń eklezjologicznych, odmiennych na Wschodzie i w Rzymie.

¹²⁹ Jedynym wyjątkiem była unia mołdawska.

ność zostaje tym samym podana w wątpliwość, a w konsekwencji stosuje się wobec ich wiernych nawracanie i prozelityzm – tak długo w relacjach z prawosławiem, a również z innymi wspólnotami wyznaniowymi dochodzić będzie do impasów, spowodowanych obawami przed zdominowaniem i wchłonięciem przez partnera dialogu, czyli Kościół rzymskokatolicki. Potwierdza to również sam fakt, iż wszystkie dotychczasowe wysiłki unijne nie były w stanie ponownie zaprowadzić jedności, a wręcz doprowadzały do dalszych, trwających do dziś podziałów. Model unijny, nazywany także niekiedy modelem „jedności w różnorodności”, który miał szerokie zastosowanie w relacjach z Kościołami Wschodu, należy koniecznie zastąpić modelem komunii Kościołów-siostr¹³⁰, pojmowanych przez pryzmat pełnowartościowych Kościołów lokalnych¹³¹. Ponadto konieczne staje się krzewienie wśród wiernych poszczególnych Kościołów tożsamości prawdziwie chrześcijańskiej, która musi zastąpić dotychczasową tożsamość konfesyjną, opartą zwłaszcza na elementach kontrowersyjnych, której konsekwencją stawała się petryfikacja podziałów zaistniałych na przestrzeni wieków¹³².

BIBLIOGRAFIA

- Acta Congregationis Consistorialis anno 1771 f. 171rv-172r.
 Acta Sanctae Congregationis de Propaganda fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjæ spectantia. T. 2. Romae 1953 s. 224-227 nr 782.
 Archivum Secretum Vaticanum – Nuntiatura di Vienna vol. 79 f. 53rv-54r.
 B a n a s z a k M.. Historia Kościoła Katolickiego. T 3. Warszawa 1989.
 B a r a n A.: Eparchia Maramorošiensis eiusque unio. Romae 1962.
 B a r a n A.: Metropolia Kioviensis et eparchia Mukačoviensis. Romae 1960.
 B e n d z a Prawosławna Diecezja Przemyska w latach 1596-1681. Warszawa 1982
 B o n d i Ź a r M.: Uniatstvo – pravda istorii ta vygadki falsifikatorov. L'viv 1988.

¹³⁰ S. C. N a p i ó r k o w s k i. *Modele jedności*. W: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*. Red. W Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza. Lublin 1996 s. 498-499. Por. także: W H r y n i e w i c z. *K bogosloviju Cerkvej-sestër*. W: *Edín Gospód' Na putjach k jedinstvu christian*. Red. J. S. Gajek. Tłum. A. Dobrojer. Lublin 1996 s. 266-271

¹³¹ E. Chr. S u t t n e r. *Dialog und Uniatismus*. „Una Sancta” 45:1990 s. 89-90.

¹³² W H r y n i e w i c z. *Tożsamość chrześcijańska dzisiaj. Od konfesjonalizmu do tożsamości otwartej*. „Znak” 46:1994 nr 468 s. 8-10; t e n Ź e. *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*. Warszawa 1998 s. 203-225 i 242-245; t e n Ź e. *Recepcja a tożsamość wyznaniowa*. W: *Recepcja – nowe zadanie ekumenizmu*. Red. W Hryniewicz, L. Górka. Lublin 1985 s. 113-133; t e n Ź e. *Problem unii* s. 263.

- Chynczewska H e n n e l T.: Spory wokół unii brzeskiej (koniec XVI-XVII w.). W: *Warszawskie Studia Ukrainoznawcze*. T. 2. Red. S. Kozak. Warszawa 1994 s. 28-34.
- Č u b a t y j N.: Istorija Chrystyjanstva na Rusy-Ukraini. T. 2. Rim 1976.
- C y w i ń s k i B.: Ogniem próbowane. T. 1. Rzym 1982.
- D u l i š k o v i č I.: Istoričeskija čerty Ungro-Russkich Ungvar. T. 2. Užgorod 1876.
- D v o r n i k F.: Bizancjum a prymat Rzymu. Warszawa 1985.
- D y l ą g o w a H.: Dzieje unii brzeskiej. Warszawa–Olsztyn 1996.
- Epistolae Josephi Velamin Rutski. Romae 1956 s. 384 nr 192.
- G i l l J.: The Council of Florence. Cambridge 1959.
- G l a e s e r Z.: W jednym Duchu jeden Kościół. Pneumatologiczna eklezjologia Nikosa A. Nissiotisa. Opole 1996.
- G ó r n y G.: Užhorodzka Unia. „Tygodnik Powszechny” 50:1996 nr 21 s. 10.
- H a l e c k i O.: Rome and Eastern Europe after Council of Trent. Rome 1955.
- H n a t i u k A.: Metamorfozy polemistów unijnych. W: *Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze*. T. 4-5. Red. S. Kozak. Warszawa 1997 s. 164-168.
- H o d i n k a A.: A munkácsi görög-katholikus püspökség története. Budapest 1910 nr 122.
- H r y n i e w i c z W K bogosloviju Cerkvej-sestěr. W: *Edín Gospód’ Na putjach k jedinstvu christian*. Red. J. S. Gajek. Tłum. A. Dobrojer. Lublin 1996 s. 259-274.
- H r y n i e w i c z W Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne. Warszawa 1998.
- H r y n i e w i c z W Problem unii w świetle Dokumentu z Balamand (1993). W: *Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci*. Red. J. S. Gajek, S. Nabywaniec. Lublin 1998 s. 255-278.
- H r y n i e w i c z W Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej. Opole 1995
- H r y n i e w i c z W.: Recepcja a tożsamość wyznaniowa. W: *Recepcja – nowe zadanie ekumenizmu*. Red. W. Hryniewicz, L. Górka. Lublin 1985 s. 113-133.
- H r y n i e w i c z W.: Tożsamość chrześcijańska dzisiaj. Od konfesjonalizmu do tożsamości otwartej. „Znak” 46:1994 nr 468 s. 4-14.
- K o ł b u k W Niszczenie dzieła Unii Brzeskiej – założenia i realizacja. W: *Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze*. T. 4-5. Red. S. Kozak. Warszawa 1997 s. 324-337.
- K o n d r a t o v i č I. M.: The Olšavsky Bishops and Their Activity. *Slovak Studies*. T. 3. Rome 1963 s. 179-209.
- K r p e l e c B.: Bardejov a jeho okolie dávno a dnes. Bardejov 1935.
- K u d r y k: Malovidne z istorii greko-katolickoji Cerkvy. T. 4. Winnipeg 1956.
- K u m o r B.: Unia užhorodzka na Zakarpaciu. „Roczniki Humanistyczne” 41:1993 z. 7 s. 7-11.
- L a c k o M.: The Pastoral Activity of Manuel Michael Olšavsky, Bishop of Mukačevo. „*Orientalia christiana periodica*” 27:1961 s. 150-161.
- L a c k o M.: A Brief Survey of the History of the Slovak Catholics of the Byzantine-slavonic Rite. *Slovak Studies*. T. 3. Rome 1963 s. 199-224.
- L a c k o M.: Synodus Episcoporum ritus byzantini catholicorum ex antiqua Hungaria Vindobonae anno 1773 celebrata. Romae 1975.
- L a c k o M.: Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpatiorum cum Ecclesia catholica. Romae 1955.
- L a c k o M.: The Union of Užhorod. Cleveland–Rome 1966.

- Litterae Episcoporum historiam Ucrainae illustrantes. T. 2. Romae 1973.
- Ł u ż n y R.: Od metropolity Izydora do metropolity Piotra Mohyły: nurt prozachodni w myśli religijnej dawnej Rusi. W: Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze. T. 4-5. Red. S. Kozak. Warszawa 1997 s. 59-65.
- M a c h a J.: Ecclesiastical Unification. A Theoretical Framework together with the Case Studies from the History of the Latin-Byzantine Relations. (OCA 198). Rome 1974.
- Materiały dla istorii Ugorskoj Rusi. T. 1. Sanktpetěrburg 1905.
- M o l n á r I. D.: Mniejszość religijna czy religia mniejszości? Grekokatolicy na ziemiach polskich i na Węgrzech. W: Unia Brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich. Red. R. Łużny, F. Ziejka, A. Kępiński. Kraków 1994 s. 152-161.
- M o n č a k Ecumenism in the Kyivan Church. Rome 1987
- M o u s s e t J.: Les villes de la Russie Subcarpatique. Paris 1938.
- M y š a n y č O.: Užgorodska cerkovna unija 1646 roku ta jii znacennja v kul'turno-istorycznym rozbytku Zakarpattja. W: Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze. T. 4-5. Red. S. Kozak. Warszawa 1997 s. 118-130.
- N a b y w a n i e c S.: Diecezja przemyska obrządku wschodniego w okresie sporów prawosławno-unickich. W: Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa. T. 3: Studia z dziejów grekokatolickiej diecezji przemyskiej. Red. S. Stępień. Przemysł 1996 s. 39-50.
- N a p i ó r k o w s k i S. C.: Modele jedności. W: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu. Red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza. Lublin 1996 s. 479-503.
- N i l l e s N.: Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris Coronae S. Stephani. T. 2. Oeniponte 1885.
- Obchody 350-lecia Unii Užhorodzkiej w Rzymie. „Biuletyn Ekumeniczny” 26:1997 nr 1 s. 5-7
- P a n a s K.: Istorija ukrajinskoj Cerkvi. L'viv 1992.
- P a p p G.: Az Ungvári unió idöpontja. Miskolc 1941.
- P a t e l o s C. G.: Aux origines dogmatiques de l'uniatisme. „Revue d'histoire ecclésiastique” 73:1978 s. 334-348.
- P e k a r A.: De erectione canonica eparchiae mukačoviensis (an. 1771). Romae 1956.
- P e k a r A.: Narisy istorii cerkvy Zakarpattja. T. 1. Romae 1967.
- P e t r o v A.: Duchovno-polemičeskija sočinenia Iereja Michaila Orosvigovskago Andrejly protiv katoličestva i uniji. Praha 1932.
- P e t r o v A.: Staraja věra i Unija v XVII-XVIII v. (Materiały dla istorii Ugorskoj Rusi t. 1). Sankt-Peterburg 1905.
- P i r i g y I.: A mayarországi görögkatolikusok története. T. 1. Nyíregyháza 1990.
- P u c i ł o w s k i J.: Kościół wschodni na Węgrzech. Geneza i stan dzisiejszy. W: Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy. Red. R. Łużny. Lublin 1988 s. 351-382.
- Š p i r k o J.: Cirkevné dejiny s osobitým zretel'om na vývin cirkevných dejín Slovenska. T. 2. Turčianský Svätý Martin 1947.
- S u t t n e r E. Ch.: Church Unity. Union or Uniatism? Bangalore 1991.
- S u t t n e r E. Ch.: Dialog und Uniatismus. „Una Sancta” 45:1990 s. 87-94.
- S u t t n e r E. Ch.: Synoden von Zamość (1720) und Wien (1773) als prägende Ereignisse für die Unierten Polens und der Donaumonarchie. „Ostkirchliche Studien” 44:1995 z. 4 nr 12 s. 271-291.

- S u t t n e r E. Ch.: Theologische und nich-theologische Motiven für die Unionen von Marča, Užgorod und von Siebenbürgen. „Ostkirchliche Studien“ 45:1996 nr 8 z. 2 s. 136-145.
- S u t t n e r E.: Unie Kościołów wschodnich z Kościołem rzymskim w wiekach XVI i XVII. W: Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci. Red. J. S. Gajek, S. Nabywaniec. Lublin 1998 s. 123-134.
- S u t t n e r E. Ch.: Welche Einheit. Die Rolle der mit Rom unierten Ostkirchen. „Christliche Osten“ 46:1996 nr 5 s. 80-88.
- T i m k o v i č J. V Letopis krásnobrodského monastiera alebo kúsok zo slavných dejín gréckokatolíkov na Slovensku. Prešov 1995.
- U d v a r i I.: Perepis prichodov Mukačevskej greko-katolíčeskej eparchii 1806 goda. W: Unia Brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich. Red. R. Łużny, F. Ziejka, A. Kępiński. Kraków 1994 s. 163-173.
- V o p a t r n ý G.: Pravoslavná církev v Československu v letech 1945-1951. Brno 1998.
- Z a k l y n s k y j K.: Naris istoriji Krasnobridskogo monastyrja. W: Naukovyj zbirnik Muzeiu ukrajinskoj kul'tury v Svidniku. Red. M. Mušinka. Prešov 1965 s. 42-50.

EKLEZIOLÓGIA UŽHORODSKEJ ÚNIE (1646)

Z h r n u t i e

Zmena politickej situácie po r. 1989 umožnila legalizáciu uniatských cirví. Tým ožili aj ekumenické problémy súvisiace s ich existenciou. Únijné snahy na Podkarpatskej Rusi, týkajúce sa 17. stor., nie sú uzavretou kapitolou cirkevných dejín. Spoločenstvo, ktoré vzniklo v dôsledku Užhorodskej únie, je stále živé na území piatich štátov.

Tento článok sa snaží ukázať, aký náhl'ad na cirkev bol základom únie v tejto oblasti, tak u latiníkov, ako aj u pravoslávnych, a taktiež či a nakoľko bola táto ekleziológia originálna.

Rozhodnutie pripojiť sa k únii s Katolíckou cirkvou bolo komplikovanou záležitosťou, na ktorú malo vliv niekoľko činiteľov. Prvým bolo rýchle šírenie sa Reformácie, pričom protestantizácia bola často spojená s maďarizáciou. Na druhom mieste išlo o snahu pozdvihnúť spoločenské a ekonomické postavenie východného duchovenstva. Ďalej je treba spomenúť snahy Habsburgov o náboženskú unifikáciu monarchie.

V dokumentoch Užhorodskej únie je možné zistiť rozdiel v ekleziológii na strane latiníkov a uniatov. Stálou črtou autorou zo západnej cirkvi je ekleziologický exkluzivizmus, ztotožňujúci Kristovu cirkev jedine s rímskou cirkvou. Jeho dôsledkom bol exkluzivizmus soteriologický, hlásajúci zásadu, že mimo túto cirkev niet spásy. Zretel'né je tiež ich presvedčenie o väčšej „spol'ahlivosti“ rímskeho rítu (*praestantia ritus latini*). U zjednotených je patrné kolísanie medzi dvoma ekleziologickými pohľadmi. Okrem exkluzivistického chápania tajomstva cirkvi prejatého zo západnej teológie išlo o viac inkluzívny model koexistencie miestnych cirví, ktoré medzi sebou nemajú *communio*. Na základe dochovaných prameňov sa s istotou nedá určiť ztotožniteľnosť tohoto modelu s ekleziológiou sesterských cirví.

Porovnanie Užhorodskej únie s rímskym prehlásením rusínskych biskupov o pristúpení ku Katolíckej cirkvi z 1595 r. dokazuje, že na Podkarpatskej Rusi sa ekleziológia nevyznačovala tak zretel'ným exkluzivizmom, ako Brest-litovská únia, ktorá se stala jej modelovou príčinou (*causa exemplaris*). Dokumenty potvrdzujú, že u stúpencom únie povedomie vlastnej ekleziálnej odlišnosti pretrvalo až do pol. 18. stor.

Pre miestne pokusy prekonania rozdelenia medzi cirkvami cestou únie sa charakteristickou známkou stáva skutočnosť, že ako neplánovaný dôsledok so sebou priniesly d'alšie rozdelenie a vzájomné obviňovanie sa z odpadu od pravej cirkvi. Aj v Mukačeve boli od 1651 r. dvaja biskupi a prejavom opozície vóči únii bol vznik pravoslávnej maramorošskej eparchie. Tento fakt diskvalifikuje uzatváranie čiastočných únií ako model ekumenických snáh budúcnosti.

Shrnul o. Walerian Bugel

Słowa kluczowe: Unia Užhorodzka (1646), eklezjologia, prozelityzm, jedność w różnorodności.

Key words: Uzhorod Unia (1646), ecclesiology, proselitism, unity in diversity.