

ks. prof. dr hab. Stanisław Nabywaniec
Uniwersytet Rzeszowski w Rzeszowie

Spojrzenie na Synod Zamojski 1720 po 300 latach

Ku Zachodowi i ku Rzymowi

Czynnikiem sprzyjającym latynizacji w Kościele prawosławnym i unickim w Rzeczypospolitej Obojga Narodów było występowanie Kościoła łańckiego i Kościołów tradycji bizantyjskiej na tym samym obszarze, w tych samych miejscowościach¹.

Latynizacja to termin znany w historiografii kościelnej i powszechnej oznaczający cały szereg zjawisk upodabniających Kościół wschodni, głównie unicki (greckokatolicki) do Kościoła rzymskokatolickiego. Upodobnienie to dokonywało się na płaszczyźnie liturgii, obrzędowości, organizacji i instytucji cerkiewnych, nazewnictwa i terminologii, architektury, sztuki, stroju i stylu życia duchowieństwa i hierarchii. W mniejszym stopniu niż w Kościele unickim podobny proces latynizacji dokonywał się w Kościele prawosławnym w Rzeczypospolitej, a poniekąd i w Rosji. Stanowi to jednak odrębne zagadnienie.

Niewątpliwie inspiracją do tego procesu był Kościół łańcki, wzmocniony, a poniekąd i triumfujący po zahamowaniu procesu protestantyzacji i solidnej reformie katolickiej dokonanej na Soborze Trydenckim oraz przez powstanie nowych zakonów, głównie jezuitów. Reforma ta okazała się bardzo skuteczna. Wyprowadziła Kościół z zapaści po doświadczeniach schyłku średniowiecza – koncyliaryzm, sekularyzacja doby renesansu, oraz po ciosie jaki mu zadała reformacja. Sobór Trydencki ukształtował i zmienił oblicze Kościoła jak żaden inny dotąd sobór powszechny. Nadał on kształt i kierunek całej epoce historycznej. Kościołowi zaś nadał porządek i kształt w sferze doktrynalnej i dyscyplinarnej. Dziełem tego soboru było ściśle powiązanie zdyscyplinowania z duchowością duszpastersko-religijną. Chaotyczny Kościół średniowieczny został uregulowany i unormowany przede wszystkim w sferze doktryny i dogmatu. Katolicka reforma trydencka Kościoła była procesem dyscyplinowania duchowieństwa i wiernych. To zdyscyplinowanie szło w parze z intensywnym duszpasterstwem, nie mającym pod względem formy i siły oddziaływania odpowiednika we wcześniejszych epokach. Reforma trydencka oparta została o mocne filary: nowe i odrodzone zakony na czele z jezuitami, nuncjusze – nowa instytucja stworzona w XVII w. i biskupi².

Nic też dziwnego, że obydwie Kościoły wschodnie – unicki i prawosławny – potrzebujące głębokiej reformy sięgnęły po wypróbowane metody i wzorce wypracowane przez potrydencki Kościół łańcki. Ze swej strony Kościół rzymskokatolicki usiłował swoje wzorce przeszczepić na grunt Kościołów orientalnych.

Unia, zwana wówczas w Rzeczypospolitej często „ruską wiarą” ulegała samoistnej polonizacji, co wynikało z wchodzenia duchowieństwa unickiego, poprzez wykształcenie a także zwykle naśladownictwo, w krąg kultury polskiej. Polonizacja dotyczyła głównie duchowieństwo miejskie oraz pracujące w zachodnich eparchiach metropolii kijowskiej. Równoległym do polonizacji nurtem przebiegał, trwający niemal od momentu zawarcia unii, proces latynizacji, początkowo sporadyczny, przypadkowy i nie ujęty w ramy instytucjonalne.

W Kościele unickim ścierały się ze sobą dwie opcje. Jedna opcja purystów obrzędowych, którzy starali się zachować lub odnowić tam gdzie zaginęły, tradycje prawosławne, druga zaś zwolenników zbliżenia do wzorców łańckich. Jednym z motywów tego zbliżenia do obrzędowości, tradycji i kanonów łańckich, oddalenie się natomiast od

1 P. Turyk, *Unici wobec prześladowań*, w: *Uniwersalizm i tradycja w kulturze. Wybrane zagadnienia*, cz. 1., red. M. Danielak-Chomać, A. Roguska, Siedlce 2008, s. 127.

2 K. Schatz, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001, s. 207-210.

tradycji prawosławnej wynikało z obawy przed przenikaniem prawosławia do Kościoła unickiego³.

Od momentu zawarcia unii w Brześciu Kościół unicki przyswajał sobie poszczególne atrybuty potrydenckiego Kościoła łacińskiego. Absorbacja latynizmów w poszczególnych eparchiach była mocno zróżnicowana. Zaistniała zatem konieczność ujednoczenia powstałych rozbieżności⁴.

Jednak terminy „okcydentalizacja” i „latynizacja” specyficznej wymowy nabrały dopiero za sprawą badaczy i polityków rosyjskich w XIX w. O ile tak zwani „zapadnicy” bądź okcydentaliści dostrzegali szansę dla Rosji i Cerkwi prawosławnej w recepcji wzorców zachodnioeuropejskich, to ich przeciwnicy – słowianofile nie dopuszczali do jakichkolwiek zmian w rosyjskim prawosławiu. Pod wpływem tendencji nacjonalistycznych, podsycanych przez słowianofilów, okcydentalizacja i latynizacja nabrały w pełni pejoratywnego znaczenia i stały się synonimami zdrady. Zdaniem Aleksieja Chomiakowa Europa Zachodnia odeszła od prawdziwej wiary chrześcijańskiej, której depozyt zachowało wyłącznie, zgodnie zresztą z teorią Moskwy jako trzeciego Rzymu, rosyjskie prawosławie. Latynizm zatem był w jego ocenie największą herezją, która zatraciła niemal wszystko z nauki Chrystusa. Terminy okcydentalizacja i latynizacja w odniesieniu do Kościoła unickiego, pojawiające się w XIX-wiecznych pracach uczonych rosyjskich, miały zdecydowanie pejoratywny wydźwięk. Historycy używający tych określeń ukazywali unitów jako apostatów z prawosławia, postępujących ku całkowitej unifikacji z Kościołem łacińskim, pałających nienawiścią do wszystkiego, co prawosławne⁵.

Współczesna krytyka prawosławna skierowana przeciwko Synodowi Zamojskiemu podnosi kwestię, że uchwały synodalne nie zbliżyły Kościoła unickiego do prawosławnego, a ukierunkowane były na umocnienie związków z Rzymem. Jednocześnie papieski Rzym jest oskarżany o sprytnie skryte cele i marzenia, które miał ziścić Synod Zamojski⁶. Jednym z tych celów było ukazywanie tych złych stron Kościoła prawosławnego, które w rzeczywistości nie istniały⁷.

W sposób zorganizowany i systematyczny proces latynizacji rozpoczął się na Synodzie Zamojskim w 1720 r., którego postanowienia w sposób kanoniczny dokonały istotnych zmian w organizacji cerkiewnej, administracji i w sprawowaniu liturgii cerkiewnej, włącznie z liturgią Mszy św.⁸ Zaakceptowano tam upodobnienie obrządku unickiego do łacińskiego i zatwierdzono szereg zmian, które stały się obowiązującymi w całym Kościele unickim⁹. Do wzorców łacińskich przystosowano lub upodobniono sprawowanie sakramentów i celebrowanie nabożeństw liturgicznych i paraliturgicznych. Ujednoczono w duchu katolickim teksty ksiąg liturgicznych¹⁰. Typowym przykładem latynizacji było wprowadzenie do cerkwi poza mszalnej pobożności eucharystycznej – adoracje Sanctissimum, procesje eucharystyczne – nieznaną w tradycji bizantyjskiej¹¹. Zaczęły się rozpowszechniać łacińskie formy pobożności i nabożeństw łacińskich: maryjność w

3 W. Osadczy, *Kościół i Cerkiew na wspólnej drodze. Concordia 1863. Z dziejów porozumienia między obrządkiem greckokatolickim a łacińskim w Galicji Wschodniej*, Lublin 1999, s. 119.

4 P. Turyk, *Unicy wobec prześladowań*, s. 127.

5 P. Krasny, *Sztuka cerkiewna na ziemiach polskich w XVIII wieku. Kilka uwag terminologicznych*, w: *Sztuka ziem wschodnich Rzeczypospolitej XVI-XVIII w.*, red. J. Lileyko, Lublin 2000, s. 133-134, 137.

6 Zob. D. Ciołka, *Synod zamojski z 1720 r. i jego postanowienia*, „Almanach Diecezjalny”, T. 2:2006, s. 12.

7 D. Ciołka, *Synod zamojski z 1720 r. i jego postanowienia*, s. 25.

8 Zob. M. Stasiak, *Wpływy łacińskie w statutach prowincjonalnego synodu zamojskiego (1720)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, R. 22:1975, z. 5, s. 95-106.

9 P. Turyk, *Unicy wobec prześladowań*, s. 127.

10 K. Зноско, *Исторический очерк церковной унии ее происхождение и характер*, Москва 1993, s. 185.

11 *Матеріали до культурної історії Галицької Русі XVIII і XIX віку*, zebraли: М. Зубрицьки, Ю. Кміт, І. Кобилецьки, І. Левицьки, І. Франком, red. І Франко, Львів 1902, s. 65; M. Stasiak, *Wpływy łacińskie*, s. 98-99.

powiązaniu z modlitwą różańcową, szkaplerzem i bractwami różańcowymi. W maryjnych sanktuariach unickich wprowadzono uroczyste liturgiczne koronacje wizerunków Matki Bożej (Żyrowice – 1730; Chełm – 1765)¹². Niezwykle efektownym przejawem łańskiejskiej formy kultu maryjnego była koronacja cudownej ikony Matki Bożej w Poczajowie, jaka miała miejsce 8 IX 1773 r. i przeszła do historii jako najokazalsza koronacja w okresie staropolskim¹³. Popularne stało się odmawianie koronek do świętych i w różnych potrzebach, czy pobożność pasyjna związana z nabożeństwem drogi krzyżowej¹⁴ itp. Dopuszczono lub wręcz wprowadzono do cerkwi łańskie, zachodnie kanony malarskie, dopuszczono do liturgii i nabożeństw muzykę organową¹⁵ – aczkolwiek muzyka instrumentalna pojawiła się w cerkwiach unickich stosunkowo późno, bo dopiero pod koniec XVIII w. i na początku wieku XIX¹⁶. Sztuka sakralna – malarstwo i rzeźba były wzorowane na dziełach mistrzów zachodnich. W ikonografii pojawił się zespół cech wyróżniających ikony unickie. Rezygnowano ze stylu linearno-abstrakcyjnego na rzecz modelunku światłocieniowego, co zbliżało je do obrazów zachodnich¹⁷. Do ikonografii unickiej wprowadzono treści związane z dogmatyką katolicką – Chrystus przekazujący św. Piotrowi klucze, co było wyrazem katolickiej nauki o prymacie papieskim, Najświętsze Serce Jezusowe i Maryja Niepokalanie Poczęta. Dokonywano też treściowej modyfikacji bizantyjsko-ruskich treści ikonograficznych. Przykładem jest tu Matka Boża Pokrow, malowana w takiej konwencji, by wyrażała łańską ideę Matki Bożej zwanej Mater Misericordiae¹⁸.

Również budowle sakralne, dzięki bogatym fundacjom i mecenatowi, przybierały cechy architektury zachodniej a niekiedy, szczególnie w przypadku cerkwi sobornych i monasterskich – przykładem są tu cerkiew św. Jura we Lwowie¹⁹, Chełmie, Witebsku i Włodzimierzu Wołyńskim²⁰ i cerkiew w bazylikańskim sanktuarium maryjnym w Poczajowie²¹ – były wprost monumentalnymi budowlami barokowymi takimi jak kościoły łańskie w Europie zachodniej. Nawet małe wiejskie cerkiewki, szczególnie na Łemkowszczyźnie, zaczęły przypominać swym wyglądem drewniane wiejskie kościółki²². Nastąpiły zmiany w zakresie wystroju i wyposażenia wnętrza cerkwi²³.

Rosyjscy badacze sakralnej architektury unickiej przypisywali zarzucenie form dotychczasowych cech architektury cerkiewnej i zapożyczanie wzorców zachodnioeuropejskich, świadomemu działaniu na użytek katolicyzmu i polonizmu.

12 I. Matus, *Obraz Cerkwi unickiej w obwodzie białostockim na początku XIX wieku*, „Studia Wschodniosłowiańskie”, T. 15:2015, s. 596.

13 А.Ф. Хойнацкий, *Почаевская Успенская лавра. Историческое описание*, Почаев 1897, s. 110-119.

14 T. Dąbrowski, *Różnice między unią a schizmą pod względem dogmatycznym i liturgicznym*, odcisk z „Wiadomości Katolickich”, Lwów 1883, s. 8-13.

15 O. Popowicz, *Przemyski ośrodek muzyki cerkiewnej, zarys problematyki*, w: *Polska-Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 5, Przemyśl 2000, s. 357-358; A. Potoczna, *Znaczenie ośrodka muzycznego w Przemyślu w rozwoju ukraińskiej muzyki w Galicji w XIX w. na przykładzie twórczości M. Werbyckiego i I. Ławrowskiego*, mps w Bibliotece Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2009, s. 36.

16 A. Kułak, *Ołtarz czy ikonostas?*, w: *Śladami unii brzeskiej*, R. Dobrowolski, M. Zemło, Lublin – Supraśl 2010, s. 584.

17 J. Tomalska, *Unickie ikony na Podlasiu w XVII–XVIII wieku*, w: *Śladami unii brzeskiej*, R. Dobrowolski, M. Zemło, Lublin – Supraśl 2010, s. 560-561.

18 M. Janocha, *Niektóre aspekty ikonografii unickiej na terenie Rzeczypospolitej*, w: *Śladami unii brzeskiej*, red. R. Dobrowolski, M. Zemło, Lublin – Supraśl 2010, s. 498, 526-543.

19 В. Janusz, *Przewodnik po Lwowie*, Lwów 1922, s. 50.

20 В.С. Александрович, П.А. Ричков, *Собор святого Юра у Львові*, Техніка 2008, s. 71.

21 П.А. Ричков, В.Д. Луц, *Почаївська Свято-Успенська лавра*, Київ 2000, s. 45.

22 Z. Bielamowicz, *Implikacje w polskiej sztuce cerkiewnej wynikające ze współistnienia Cerkwi i Kościoła łańskiejskiego w dawnej Rzeczypospolitej*, „Premisla Christiana”, T. 3:1989-1990, s. 306.

23 Г.Я. Киприанович, *Высокопреосвященный Иосиф Семацко митрополит литовский и виленский. Очерк его жизни и деятельности по воссоединению западнорусских униатов с православною церковию в 1839 г.*, Вильна 1894, s. 170.

Ich zdaniem było to wyrazem utraty tożsamości narodowej i religijnej przez „małoruskich”, unitów, zniewolonych fizycznie przez polskich panów, a duchowo przez Kościół katolicki, zwłaszcza zaś przez przebiegłych jezuitów, którzy traktowali unię jako „rozsadnik łacynstwa i polonizma”. Zmiany zachodzące w architekturze cerkiewnej na obszarze Rzeczypospolitej historiografia rosyjska zjawiska łączyła z dziełem unii oraz gruntującym jej doktrynę Synodem Zamojskim. Odejście od rosyjskich kanonów budownictwa cerkiewnego uznali za przejaw zdrady „kanonicznego” dziedzictwa, jakiej mieliby dopuścić się unicy, wybierając własną drogę również w kwestii architektury²⁴. Takie podejście z apriorycznym założeniem miało w tradycji prawosławno-rosyjskiej długą tradycję, sięgającą czasów arcybiskupa połockiego Jozafata Kuncewicza. Przeprowadzając remont katedry w Połocku, Kuncewicz rozebrał rozpadające się ze starości kopuły soboru. Możliwości finansowe pozwoliły mu jednak na odbudowę tylko jednej z nich, ozdobnej kopuły centralnej. Odbudowę czterech pozostałych zaś odłożył na przyszłość, z powodu braku funduszy. Natychmiast spotkał się jednak z zarzutem ze strony prawosławnych, jakoby zburzył cztery wieże symbolizujące cztery patriarchaty wschodnie, natomiast tę symbolizująca papieża wywyższył i ozdobił – „quattuor patriarches per turren denotantes ab ecclesia reiectos, papam quintum, per mediam turrim signatum, adeo extolli et ornari”. Wprowadzanie zmian we własnej architekturze sakralnej nie przeszkadzało im w stawianiu zarzutów unitom, iż modyfikując styl swoich cerkwi otwierają drogę dla wejścia łacinników²⁵.

Duchowni unicy zaczęli upodabniać się zewnętrznie do księży łacińskich zarówno pod względem stroju pozaliturgicznego, jak również pod względem wyglądu fizycznego – krótko przystrzyżone włosy, ogolony zarost na twarzy, troska o elegancję i estetykę²⁶. Zmianie uległ krój zarówno szat liturgicznych jak i stroju noszonego na co dzień. Od roku 1747 upowszechnił się zwyczaj golenia bród i strzyżenia włosów²⁷.

1. Rola zakonu św. Bazylego

Niepodważalny udział w procesie łacynizacji Kościoła unickiego miał zakon bazylianów. Był on niczym „kuźnia”, z której wychodziła część duchowieństwa unickiego zajmująca w przyszłości ważne stanowiska, na różnym poziomie organizacyjnym tego Kościoła²⁸. Zakon jako pierwszy wprowadził szereg zmian do Kościoła unickiego²⁹. To też przede wszystkim bazylianie poprzez prowadzenie misji ludowych i głoszenie rekolekcji parafialnych kształtowali świadomość przynależności wiernych Cerkwi unickiej do Kościoła katolickiego³⁰.

Historiografia prawosławna do dzisiaj ukazuje zakon jako instytucję kościelną dla karierowiczów, której zasadniczym zadaniem była łacynizacja i polonizacja Kościoła unickiego. Zdaniem Ireny Matus bazylianie rekrutowali się głównie z polskiej szlachty, przechodzącej na obrządek unicki, ponieważ w tym zakonie najłatwiej było zrobić karierę. Jej

24 P. Krasny, *Sztuka cerkiewna na ziemiach polskich*, s. 127.

25 J. Susza, *Cersus vitae et certamen martyrii B. Josaphat Kuncevicii archiep. polocensis et vitebscensis et mstislavensis, Ordinis Divii Basilii Magni*, wyd. J. Marttinov, Parisiis 1865, s. 53-54. Podaję za: P. Krasny, *Sztuka cerkiewna na ziemiach polskich*, s. 127, 130.

26 Ю Желеховський, *Іоань Снігурскій яго жизнь і діяльність*, Львовь 1894, s. 110-111; T. Śliwa, *Kościół unicki w Polsce w latach 1596-1696*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 1. *Do roku 1764*, cz. 2. *Od roku 1506*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, Poznań – Warszawa 1974, (dalej: HKP I/2), s. 300.

27 Г.Я. Киприанович, *Высокопреосвященный Иосиф Семашко*, s. 170-171.

28 P. Tuzyk, *Unicy wobec prześladowań*, s. 127.

29 К. Зноско, *Исторический очерк церковной унии*, s. 182.

30 T. Śliwa, *Kościół greckokatolicki w Rzeczypospolitej (1764-1795)*, w: *Historia Kościoła*, t. 2, *1764-1945*, cz. 1, *1764-1795*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, Poznań – Warszawa 1979, (dalej: HKP II/1), s. 118.

zdaniem rozwój zakonu, który miał ogromne dobra, wspierało państwo. Zakon jakkolwiek przejął niemal całą oświatę, świecką i duchowną, dbał jedynie o szkoły świeckie, do których byli posyłani synowie polskiej szlachty, zaniedbując kształcenie tak zwanego białego duchowieństwa unickiego, którego wykształcenie było na żenująco niskim poziomie, a jego sytuację miała pogorszyć ustawa sejmowa o popowiczach z 1764 r., „uchwalona z inicjatywy polskiej szlachty. Zakładała ona, że kiedy syn parocha przed ukończeniem piętnastego roku życia nie zadeklaruje się, że też będzie parochem, prawo przywróci go do stanu poddanych, czyli chłopów pańszczyźnianych”³¹. Warto zatem przytoczyć tekst z tej ustawy: „Zapobiegając zaś uniwersalnemu kraiom wszystkich Ruskich doświadczonemu niebezpieczeństwu, z przyczyn, że w tychże krajach mnoży się próżniaków *sine sercilio et artificio* zostających synów kapłańskich *plebeiae conditionis* popowiczów nazwanych, z których gdyby który do lat piętnastu do nauk w szkołach, lub rzemiosła iakowego w mieście nie aplikował się, albowi po skończonych naukach, lub w rzemieśle wyćwiczony tak do stanu duchownego *non aspirans*, iako też do cechów w mieście nie należąc, takowego *subditatui* własnych *adjungimus* kollatorów”³².

Twórcą zreformowanego unickiego Zakonu św. Bazylego Wielkiego był metropolita Welamin Rutski (1613-1637). Dzięki reformie stali się bazylianie najbardziej dynamiczną częścią Kościoła unickiego, podnosząc jego poziom duchowy i stanowiącą siłę obronną wobec niebezpieczeństw zagrażających unii. Nieobecny w życiu Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej Zakon stał się prężnym narzędziem podtrzymywania więzi z Rzymem³³. Przed unią brzeską prawosławni metropolici kijowscy oraz inni biskupi rusczy mieli, zgodnie z kanonami Kościoła wschodniego, rozległą jurysdykcję nad monasterami. Stan ten utrzymywał się jeszcze przez ponad dwadzieścia lat w Kościele unickim. Zmian ustrojowych w Zakonie św. Bazylego dokonał w 1617 r. kijowski metropolita unicki W. Rutski. Rutski, wychowany pod wpływem jezuitów, przeprowadził reformy Zakonu opierając się na wzorcach jezuickich³⁴. Instytucją prawodawczą dla Zakonu była kapituła generalna, zwoływana co parę lat. Kapituła otrzymała w 1624 r. od Kongregacji Propagandy Wiary osobowość prawną, stając się tym samym niezależną od metropolity, który nie miał mocy jej znieść ani nawet dokonać w niej zmian ustrojowych. Metropolicie pozostała zwierzchność jurysdykcyjna nad Zakonem³⁵.

Stan ten trwał do kapituły generalnej odbytej w 1686 r., kiedy to dokonano prawnego określenia zakresu kompetencji metropolity i protoarchimandryty w odniesieniu do kongregacji bazylikańskiej. Protoarchimandryta Zakonu otrzymał prawo sprawowania kontroli nad wewnętrznym życiem Zakonu, natomiast metropolita zachował pozycję hierarchicznego zwierzchnika z określonym zasięgiem jurysdykcji, wyznaczonym przez konstytucję i regułę zakonną. Oznaczało to wyraźne uszczuplenie prerogatyw metropolity, który odtąd musiał radzić się protoarchimandryty i jego konsulty w wielu sprawach, m.in. dotyczących kandydatów na biskupstwa, archimandrie oraz ihumenie dożywotnie. Gwarancją utrzymania takiego układu sił było uzyskane przez bazylianów od pap. Benedykta XIII brewe *Cum sicut* z 16 XII 1728 r. Na takich samych zasadach, jedenaście lat później, ułożyła swoje relacje z metropolitą kijowskim powstała w 1739 r. prowincja koronna bazylianów. Gdy w 1743 r. doszło do utworzenia jednej kongregacji dla obu prowincji, metropolicie kijowskiemu

31 http://przegladprawoslawny.pl/articles.php?id_n=3300&id=8 (dostęp 3 IX 2018 r.).

32 https://pl.wikisource.org/wiki/Volumina_Legum_Tom_VII/O_popowiczach (dostęp 3IX 2018 r.).

33 E. Winter, *Byzanz und Rom im Kampf um die Ukraine*, 955-1939, Leipzig 1942, s. 95.

34 M. Szegda, *Działalność prawno-organizacyjna metropolity Józefa IV Welamina Rutskiego (1613-1637)*, Warszawa 1967, s. 168.

35 S. Nabywaniec, *Unicka archidiecezja kijowska w okresie rządów arcybiskupa metropolity Felicjana Filipa Wołodkowicza 1762-1778*, Rzeszów 1998, s. 451.

pozostawiono taki zakres uprawnień wobec bazylianów, jaki mieli inni metropolici w odniesieniu do innych zakonów³⁶.

To w dużej mierze ukształtowani na styl zachodni, łaciński, w duchu Tridentinum mnisi czynu św. Bazylego byli w pewnym sensie pionierami przyswajania łacińskich praktyk religijnych w cerkwiach. Często przyświecał im cel nadania splendoru liturgii cerkiewnej, której blasku i świetności dodawała rozbudowana ludowa pobożność, liturgia, muzyka i sztuka sakralna potrydenckiego baroku. Poprzez recepcję latynizmów chciano też zapewne podkreślić katolickość i rzymskość Kościoła unickiego.

2. Synod a episkopat unicki

Niebagatelną rolę w procesie latynizacji odegrali też biskupi unicy, którzy kończąc szkoły łacińskie przyczyniali się do intensyfikacji procesu latynizacji, poprzez prezentowaną otwartość na to co łacińskie³⁷. Wielu hierarchów unickich rekrutowało się spośród szlachty polskiej obrządku łacińskiego, a niekiedy z, również osadzonego w kulturze łacińskiej, protestantyzmu. Z katolickich polskich rodzin i rodów wywodzili się między innymi metropolici: Felicjan Filip Wołodkowicz, Herakliusz Lisowski, i Jason Smogorzewski³⁸.

Metropolia kijowska przed zawarciem unii kościelnej z Rzymem miała w odniesieniu do patriarszej stolicy w Konstantynopolu bardzo daleko idącą niezależność. Autonomia metropolitów kijowskich była zbliżona do statusu hierarchy mającego autokefalię. Patriarchowie konstantynopolscy w praktyce nie mieli żadnego wpływu na administrowanie tą prowincją Kościoła wschodniego. Nie figurowała zatem metropolia kijowska w rejestrze prowincji podległych Konstantynopolowi. Patriarchowie nie zatwierdzali nawet metropolitów kijowskich, a jedynie udzielali im swego błogosławieństwa. Również i to nie było dokonywane na gruncie wymogów prawnych, a raczej tylko zwyczajowo, i to nie zawsze. Metropolici kijowscy byli w pełni autonomiczni w zakresie wyboru biskupów na stolice sufraganalne. Nie dokonywali też patriarchowie aktu zatwierdzania nowych biskupów w prowincji kijowskiej. Konsekratorem nominatów był metropolita, któremu asystowało dwóch biskupów. Biskupi zależni od metropolity kijowskiego nie składali apelacji od wyroku metropolity do sądu patriarszego w Konstantynopolu. Ponadto w gestii metropolitów było erygowanie nowych diecezji i zmiana granic istniejących diecezji bez odwoływania się do patriarchy³⁹.

Bulla papieża Klemensa VIII z 23 II 1596 r. *Decet Romanum Pontificem* gwarantowała zachowanie dotychczasowej pozycji metropolitów kijowskich, a tym samym i dotychczasową autonomię prowincji kijowskiej, z tym jedynie zastrzeżeniem, że wszelkie uprawnienia i przywileje przysługiwały odtąd z upoważnienia Stolicy Apostolskiej⁴⁰. Zachowanie *status quo* metropolii i metropolitów kijowskich potwierdzone zostało nadto powagą władzy królewskiej⁴¹.

Metropolici kijowscy byli klamrą łączącą Kościół unicki w Rzeczypospolitej z Rzymem. Ze względu na tak szeroki wachlarz prerogatyw, jakie miał metropolita w całej prowincji, inni hierarchowie pozostający w jurysdykcyjnej zależności od niego nie byli zobowiązani do bezpośrednich kontaktów ze Stolicą Apostolską. Rolę pośrednika spełniał metropolita. Jego kontakty z Rzymem były różnorakie. Początkowo bezpośrednie związki

36 L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce*, w: *Kościół w Polsce*, t. 2, *Wiek XVI-XVIII*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1969, s. 871-875.

37 P. Turyk, *Unicy wobec prześladowań*, s. 127.

38 S. Nabywaniec, *Unicka archidiecezja kijowska*, s. 126.

39 M. Szegda, *Działalność prawno-organizacyjna metropolity Józefa IV Welamina Rutskiego*, s. 199.

40 M. Harasiewicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae gratiam et communionem cum s Sede Romana habentis, ritumque Graeco-Slavicum observantis, cum singulari respectu ad dioecesis Ruthenas Leopoliensem, Premisliensem et Chelmensensem*, Leopoli 1862, s. 220-221.

41 M. Szegda, *Działalność prawno-organizacyjna metropolity*, s. 199.

metropolity z Rzymem polegały m.in. na tym, że na podstawie bulli *Decet Romanum Pontificem* każdy metropolita nominat musiał ubiegać się o zatwierdzenie swojej nominacji przez Stolicę Apostolską. Potwierdzenie lub jego odmowa dokonywane były na podstawie procesów informacyjnych, przesyłanych do Rzymu dla oceny nominata pod względem posiadania predyspozycji koniecznych do pełnienia urzędu metropolity⁴². Zatwierdzenie Stolicy Apostolskiej stosowane było również wówczas, gdy urząd metropolity obejmował dotychczasowy koadiutor metropolity z prawem następstwa⁴³. Znane były jednak przypadki, kiedy przy powołaniu koadiutora nie zwracano się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o zatwierdzenie lub nie liczone się z opinią jej przedstawicieli⁴⁴.

Od XVI w. królowie polscy mieli duży wpływ na obsadę urzędu metropolity kijowskiego. Patriarcha konstantynopolski oraz biskupi z prowincji kijowskiej, jako czynniki współdziałające z królem, w tym wyborze nie miały możliwości istotnego oddziaływania na decyzję królewską⁴⁵.

Akt unii brzeskiej przewidywał, że wybór metropolity dokonywany będzie na zasadzie przedstawiania papieżowi przez króla polskiego jednego z czterech kandydatów wyłonionych przez unickich biskupów prowincji kijowskiej na drodze elekcji. Praktyka jednak odbiegała od unijnych ustaleń. Zasadniczo albo sam król decydował, kto zostanie powołany na metropolitę, albo nowy metropolita przejmował urząd drogą sukcesji na mocy uprawnień koadiutora z prawem następstwa⁴⁶. Jednakże nawet obejmowanie urzędu metropolity przez koadiutorów *cum iure succesionis* nie odbywało się poza sferą oddziaływania króla. Wybór koadiutora z prawem następstwa dokonywany był przez metropolitów za zgodą króla. Działo się tak szczególnie w XVIII w.⁴⁷ Zdarzały się jednak przypadki, że metropolici wybrani zostali bez zgody króla polskiego. Metropolita nominat, który nie był wcześniej koadiutorem z prawem następstwa, musiał uzyskać prekonizację od papieża. W przypadku, gdy pojawiała się kilku kandydatów desygnowanych na urząd metropolity kijowskiego, nuncjusz zabiegał o nominację dla kandydata, który miał poparcie Stolicy Apostolskiej⁴⁸.

Teoretyczne podstawy scentralizowanej władzy metropolitów unickich opracował metropolita W. Rutki w dziełku *Regulae episcoporum*. On też jako pierwszy zastosował te teoretyczne zasady w praktyce, szczególnie w odniesieniu do biskupów sufraganów metropolii kijowskiej. Sam w pełni korzystał z wszelkich przysługujących mu uprawnień. Następcy nie mieli już takiej możliwości, gdyż Stolica Apostolska, w duchu Soboru Trydenckiego, dokonywała systematycznego ograniczania praw metropolitów kijowskich⁴⁹.

Uprawnienia unickich metropolitów kijowskich były, zgodnie z tradycją Kościoła wschodniego, o wiele większe niż metropolitów łacińskich, zwłaszcza w okresie potrydenckim. Ponieważ unia brzeska wzorowała się na unii florenckiej, dlatego też pozycja metropolity unickiego w Rzeczypospolitej mogła swobodnie, przynajmniej teoretycznie, opierać się na prawodawstwie i zwyczajach Kościoła wschodniego w ogólności i Kościoła prawosławnego na Rusi. Stolica Apostolska w bulli pap. Klemensa VIII *Decet Romanum Pontificem* z 23 II 1596 r. zagwarantowała bowiem unitom zachowanie praw i tradycji Kościoła wschodniego. Mogli zatem metropolici kijowscy czuć i kierować wyborem

42 M. Harasiewicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, s. 221-222; L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła Wschodniego*, s. 866.

43 Zob. T. Śliwa, *Kościół unicki w Polsce w latach 1596-1696*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 1. *Do roku 1764*, cz. 2. *Od roku 1506*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, Poznań – Warszawa 1974, (dalej: HKP I/2), s. 282-283.

44 Tenże, *Kościół greckokatolicki w latach 1696-1764*, HKP I/2 472-473.

45 T. Śliwa, *Kościół wschodni w monarchii Jagiellonów w latach 1506-1596*, HKP I/2, s. 90.

46 Tenże, *Kościół unicki w Polsce w latach 1596-1696*, s. 282.

47 Tenże, *Kościół greckokatolicki w latach 1696-1764*, s. 471.

48 Tamże; L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła Wschodniego*, s. 868.

49 T. Śliwa, *Kościół greckokatolicki w latach 1696-1764*, s. 284.

biskupów dla całej prowincji. Tak więc mieli oni prawo przedstawiania królowi do zatwierdzenia kandydatów na wakujące biskupstwa, a nominatów mogli konsekrować i wprowadzać na urząd bez odwoływania się do Stolicy Apostolskiej. Gwarantował to im indult, jaki otrzymał metropolita H. Pocij dla siebie i swoich sukcesorów. Do uprawnień metropolity należało dokonywanie mocą własnej władzy przenoszenie, w razie potrzeby, biskupów z jednej stolicy biskupiej na inną, przeprowadzanie kontroli w diecezjach sufraganalnych, a w wypadku wakansu bezpośrednio lub przez wyznaczonego administratora zarządzanie nie obsadzoną diecezją. Prawo metropolitów do zarządzania diecezją sufraganalną podczas *sede vacante* potwierdził przywilejem król Jan Kazimierz. W zakresie sądownictwa mógł metropolita sądzić biskupów podległych jego władzy metropolitalnej, przyjmować apelacje od wyroków sądów diecezjalnych oraz nakładać kary. Przysługiwała mu również precedencja przed innymi biskupami z prowincji. Podczas procesji niesiono krzyż przed metropolitą, biskupi koadiutorzy mieli zaś obowiązek wymieniać w liturgii imię metropolity. Praktycznie władza metropolitów kijowskich równa była niemal władzy patriarszej. W ramach całego Kościoła katolickiego metropolita unicki cieszył się szeroką autonomią. Zwierzchnie prawa Stolicy Apostolskiej w odniesieniu do unickiego metropolity kijowskiego i całej Rusi ograniczały się w początkowym okresie do udzielania papieskich prowizji każdorazowemu metropolicie oraz nakazu przesyłania relacji o stanie metropolii i przedkładania do akceptacji uchwał synodalnych przed ich publikacją⁵⁰.

Pomimo wcześniejszych gwarancji umacniały się w Rzymie tendencje zmierzające do zawężania uprawnień unickich metropolitów kijowskich. Poważnym ograniczeniem ich władzy był wydany przez Stolicę Apostolską w 1671 r., w okresie rządów metropolity Gabriela Kolendy (1655-1674), zakaz przeprowadzania wizytacji kanonicznej w diecezjach sufraganalnych. Uczyniono to nie zważając na fakt, że Kongregacja Propagandy Wiary zapewniała metropolitę Antoniego Sielawę (1641-1655), iż nie zamierza w tym względzie ograniczać prerogatyw metropolitów unickich. Wprawdzie w okresie rządów metropolity Leona Kiszki (1714-1728) Stolica Apostolska nieco złagodziła swoje stanowisko w sprawie wizytowania diecezji sufraganalnych przez metropolitów kijowskich, ale z czasem oni sami zaniechali tego zwyczaju. W XVIII w. zakwestionowane zostało prawo do swobodnej translacji biskupów i mianowania dla nich koadiutorów. Metropolici mieli bowiem dotąd duży wpływ, z uwzględnieniem wprawdzie sugestii właściwego ordynariusza miejsca, na mianowanie koadiutorów dla biskupów sufraganów. Nuncjatura warszawska czuwała nad poczynaniami metropolitów unickich, dbając o to, by zgodnie z sugestiami Stolicy Apostolskiej nie dopuszczać do swobodnego wykonywania przez nich jurysdykcji, szczególnie w zakresie sądownictwa⁵¹. Sądownicze uprawnienia metropolitów kijowskich, jako nadrzędnej instancji w systemie sądownictwa cerkiewnego, od połowy XVII w. były systematycznie uszczuplane na rzecz nuncjatury warszawskiej. Często liczne sprawy, w których jedną ze stron był biskup, zamiast trafiać do sądu metropolitalnego, kierowane były do sądu nuncjusza apostolskiego w Warszawie⁵². Ograniczeniu na rzecz nuncjusza apostolskiego w Warszawie uległo również prawo przewodniczenia na synodach prowincjonalnych⁵³. Synod Zamojski obradował pod czujnym okiem nuncjusza H.

50 Allgemeine Verwaltungsarchiv. Alter Cultus. Wiedeń (dalej: AVA, AC), Erzbistum Lemberg, rit. gr. 1780-1805, Kart. 212, Sign. 138, b. pag.; *Epistolae metropolitaram Kioviensium Catholicorum Leonis Kiška, Athanasii Szeptyckij, Floriani Hrebnyckij 1714-1762*, ed. A. G. Welykyj, Romae 1959, s. 3, 300 [Relacja metropolity F. Hrebnickiego o stanie archidiecezji kijowskiej – Połock, 21 (10) II 1752 r.]; T. Śliwa, *Kościół greckokatolicki w latach 1696-1764*, s. 283-284; L. Bienkowski, *Organizacja Kościoła Wschodniego*, s. 868-869.

51 T. Śliwa, *Kościół greckokatolicki w latach 1696-1764*, s. 285, 287; L. Bienkowski, *Organizacja Kościoła Wschodniego*, s. 869.

52 L. Bienkowski, *Organizacja Kościoła Wschodniego*, s. 870.

53 T. Śliwa, *Kościół greckokatolicki w latach 1696-1764*, s. 471.

Grimaldiego, a przygotowywany Synod Brzeski w 1765 r. miał być prowadzony przez nuncjusza A. E. Viscontiego⁵⁴.

Władzę metropolitów w odniesieniu do biskupstw sufraganalnych podczas ich wakansu potwierdzały przywileje królewskie i wielkoksiążęce: Zygmunta I Starego z 1511 r., Jana Kazimierza z 1668 r., Witolda, Kazimierza Jagiellończyka oraz Aleksandra Jagiellończyka. Królowie i książęta potwierdzali, że metropolici kijowscy mają prawo zarządzać diecezją znajdującą się na terenie metropolii wówczas, gdy nie miała ona swego ordynariusza⁵⁵.

Metropolici kijowscy nie godzili się łatwo na ograniczanie przez Stolicę Apostolską ich uprawnień. Przykładem tego jest m.in. powołanie przez metropolitę L. Kiszkę na koadiutora z prawem następstwa bpa Atanazego Szeptyckiego oraz bpa Felicjana Filipa Wołodkowicza przez metropolitę Floriana Hrebnickiego mimo zastrzeżeń nuncjusza apostolskiego w Warszawie⁵⁶.

Opór metropolitów nie zahamował postępującego procesu zawężania ich uprawnień. Na Synodzie Zamojskim w 1720 r., nie bez udziału nuncjusza apostolskiego, podano w wątpliwość niektóre prerogatywy metropolitów. Sprawę przedłożono do rozstrzygnięcia Kongregacji Propagandy Wiary. Kongregacja orzekła, że metropolici nie mają aż tak szerokich kompetencji, aby mogli swobodnie dokonywać translacji biskupów sufraganów z jednej diecezji do drugiej. Sprzeciw metropolitów wobec takiej decyzji spowodował, że weszła ona w życie dopiero w 1748 r. Odtąd metropolici musieli uzyskać zgodę Stolicy Apostolskiej na przeniesienie biskupa ordynariusza do innej diecezji oraz na ustanowienie i dokonanie konsekracji nominata na koadiutora z prawem następstwa. Nie było to jednak przestrzegane przez wszystkich metropolitów. Metropolita F. Hrebnicki popadł na tym tle w zatarg ze Stolicą Apostolską, ponieważ *motu proprio* dokonał translacji bpa F.F. Wołodkowicza z Chełma do Włodzimierza⁵⁷. Biskup Wołodkowicz, pisząc 1 XI (21 X) 1757 r. w liście do nuncjusza Nicolao Serra o sprawie prerogatyw unickich metropolitów kijowskich, stwierdzał, że na mocy starej tradycji, sięgającej czasów Ojców Kościoła, uchwał szeregu synodów Kościoła wschodniego, bulli papieża Klemensa VIII *Decet Romanum Pontificem* z 23 II 1596 r. oraz postanowień Synodu Zamojskiego metropolici mieli i zachowują nadal prawo zatwierdzania, konsekrowania i przenoszenia biskupów. Nalegał zatem na nuncjusza, aby ten uznał dotychczasowe uprawnienia metropolitów co do przenoszenia biskupów z jednej stolicy na drugą w ramach danej metropolii⁵⁸.

Ostatni przypadek związany z prawem metropolity do kanonicznego przeniesienia z jednej stolicy biskupiej na drugą miał miejsce w eparchii przemyskiej już w okresie galicyjskim i dotyczył osoby bpa Maksymiliana Ryły z Chełma. W sprawie tej Gubernium we Lwowie zwróciło się do metropolity kijowskiego J. Smogorzewskiego i w piśmie do biskupa Ryły 7 III 1783 r. poinformowało go, że metropolita nie chce skorzystać z prawa do zatwierdzenia mianowanych biskupów w swojej metropolii i nie uczyni tego bez porozumienia się z Rzymem. Gubernium przeto zwróciło się z zapytaniem do bpa Ryły czy naprawdę metropolita dla dokonania przeniesienia biskupa z jednej do drugiej diecezji potrzebuje uprzedniej zgody Stolicy Apostolskiej Dając odpowiedź na postawione pytania bp

⁵⁴ *Epistolae Feliciani Philippi Wolodkovycz metropolitae Kioviensis Catholici (1762-1778)*, p. I, ed. A.G. Welykyj, Romae 1967; p. II, ed. A.G. Welykyj, Romae 1969, p. I, s. 108; *Synodus provincialis Ruthenorum habita in civitate Zamosciae anno MDCCXX. Sanctissimo Domino nostro Benedicto pp. XIII dicata*, Romae 1883³, s. XI-XIII.

⁵⁵ *Epistolae metropolitum Kioviensium*, s. 301 [Relacja metropolity F. Hrebnickiego o stanie archidiecezji kijowskiej – Połock, 21 (10) II 1752 r.].

⁵⁶ T. Śliwa, *Kościół greckokatolicki w latach 1696-1764*, s. 472.

⁵⁷ L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła Wschodniego*, s. 869-870.

⁵⁸ *Epistolae Feliciani Philippi Wolodkovycz*, p. I, s. 10-12 [F.F. Wołodkowicz do nuncjusza N. Serry – Włodzimierz, 1 XI (21 X) 1757 r.].

Ryłło powołał się na wcześniejsze praktyki stosowane w Kościele greckokatolickim w tym względzie. Przypominał, że jego poprzednik w Chełmie został przeniesiony na mocy praw metropolity, ale za zgodą pap. Klemensa XIII, oraz że prawo translacji biskupów będące niegdyś w gestii metropolitów wygasło za czasów pap. Klemensa VIII. Dana odpowiedź była zadowolająca dla rządu austriackiego. Rezolucja cesarska rozstrzygnęła ten węzeł gordyjski, uznając prawo metropolity do dokonania własną mocą translacji biskupa z jednej diecezji do innej. W reskrypcie cesarskiej z 4 IX 1783 r. zawarty był nakaz, aby bp Ryłło postarał się u metropolity o zatwierdzenie translacji z Chełma do Przemyśla.⁴⁸ Biskup Ryłło zwrócił się do metropolity z prośbą o zatwierdzenie translacji, lecz ten nie mając zgody papieskiej, odmówił dokonania przeniesienia własną władzą. Gubernium ostatecznie udało się przekonać metropolitę, by dokonał translacji bpa Ryłły do Przemyśla. Dekretem z 7 XI 1784 r. Ryłło został mianowany ordynariuszem przemyskim, a sam metropolita Smogorzewski wprowadził go do katedry przemyskiej. Stolica Apostolska nie zaaprobowała translacji Ryłły dokonanej przez metropolitę. W sierpniu 1784 r. sprawa ta była przekazana przez rząd wiedeński do Kongregacji Propagandy Wiary, ale dopiero na prośbę bpa Ryłły i na skutek wyjaśnień nuncjusza wiedeńskiego papież 27 II 1785 r. uznał dokonane fakty. Polityka Józefa II odnosiła w tej kwestii swój kolejny sukces⁵⁹.

Synod Zamojski w 1720 r. określał metropolitę mianem pasterza swoich sufraganów. Przyznawał metropolitom prawo do użycia swojej władzy wobec biskupa sufragana, aby skłonić go, dla dobrego wypełniania swojego pasterskiego obowiązku, do powołania odpowiedniego kapłana na urząd teologa biskupiego. Metropolita, do którego należy troska o całą prowincję kijowską, powinien zapobiegać błędom, a gdyby takie miały miejsce, powinien je korygować, winnych ich popełnienia po ojcowsku upomnieć, w razie zaś uporu zmusić do odstąpienia od błędu. Gdyby te starania nie odniosły skutku, powinien powiadomić o tym Stolicę Apostolską. W przypadku zaistnienia wakansu na którejś ze stolic biskupich metropolita sam lub za pośrednictwem najbliższego wakującej diecezji biskupa miał prawo przejąć władzę *in spiritualibus* oraz *in temporalibus* w diecezji nie mającej swego pasterza. W przypadku wakansu na stolicy metropolitalnej obowiązki administratora archidiecezji kijowskiej, decyzją Stolicy Apostolskiej, w sprawach duchowych przejąć powinien arcybiskup połocki, a zarząd nad majątkiem archidiecezji – biskup diecezji najbliższej sąsiadującej z archidiecezją. Taki stan rzeczy powinien utrzymać się do chwili powołania administratora archidiecezji. Jeśli arcybiskup metropolita kijowski był jednocześnie ordynariuszem innej jeszcze diecezji, to po jego śmierci, do chwili powołania administratora tej diecezji, powinien przejąć ją w zarząd biskup z sąsiedniej diecezji. Do obowiązków metropolity należało wdrażać postanowienia Synodu Zamojskiego w życie. Synod dawał też możliwość, aby metropolita w razie potrzeby, jeśli ordynariusz w jakiejś diecezji tego jeszcze nie uczynił, ustanowił w danej diecezji urząd kanclerza⁶⁰.

Istotne znaczenie miała konstytucja papieska Benedykta XIV z 30 III 1756 r. Określała ona zakres uprawnień i władzy metropolitów kijowskich. Konstytucja zezwalała im na błogosławienie nowych wyższych przełożonych bazylikańskich oraz na przyjmowanie apelacji od sądów archimandryty i od sądów diecezjalnych. Wyroki biskupów sufraganów metropolita mógł potwierdzać albo uchylać⁶¹.

Arcybiskup połocki J. Smogorzewski w propozycjach przygotowanych na Synod Brzeski postulował, aby bez porozumienia z metropolitą żaden z biskupów unickich nie mógł podejmować decyzji dotyczących całego Kościoła unickiego. Z drugiej zaś strony domagał

59 S. Nabywaniec, *Diecezja przemyska greckokatolicka w latach 1772-1795*, „Premislia Christiana”, T. 5:1992-1993, s. 67.

60 *Synodus provincialis*, s. 92-93, 96, 102.

61 *Epistolae metropolitanarum Kiowiensium*, s. 227 [L. Szeptycki do ces. Józefa II – Lwów, 16 (5) VIII 1773 r.].

się, aby – poza wypadkami koniecznymi – metropolita konsekrował biskupów zawsze w asyście dwóch innych biskupów⁶².

Władzę metropolitów w odniesieniu do Zakonu św. Bazylego potwierdzali królowie polscy i wielcy książęta litewscy. Przywileje monarsze i książęce upoważniały metropolitów, podobnie jak w przypadku wakujących biskupstw, do administrowania majątkiem stanowiącym własność nie obsadzonej archimandri. Na podstawie zwyczaju sięgającego niepamiętnych czasów metropolici nie tylko zarządzali majątkiem wakującej archimandri, ale również dokonywali obrzędu błogosławienia nowego archimandryty i wprowadzenia go na urząd⁶³. Kongregacja Propagandy Wiary dokonała ograniczenia władzy metropolity w odniesieniu do męskiej gałęzi Zakonu św. Bazylego ⁶⁴.

Arcybiskup połocki w propozycjach przygotowanych na Synod Brzeski postulował, aby każdy ordynariusz w swojej diecezji przeprowadzał co roku wizytacje kanoniczne parafii, zarówno tych obsadzonych przez proboszczów diecezjalnych jak i prowadzonych przez bazylianów, uważając, że dałoby to biskupom możliwość prawdziwej oceny duchowieństwa pracującego w parafiach. Dalej arcybiskup stwierdzał, iż dochód, jaki biskupi czerpią z nadawania urzędów i beneficjów cerkiewnych, powinien być przez nich przeznaczany na cele seminarium duchownego w diecezji; na utrzymanie tam, gdzie już one działają, lub na erygowanie nowych w tych diecezjach, które nie posiadały dotąd tej instytucji. Domagał się, aby na ten sam cel ordynariusze przejmujący rządy w diecezji po swoim zmarłym poprzedniku przeznaczali 1/3 masy spadkowej, a pozostałą część spadku tak zagospodarowywali, aby powiększała stan posiadania następców na danej stolicy biskupiej. Potrzeba – postulował dalej abp Smogorzewski – aby każdy biskup diecezjalny miał urzędników kurialnych oraz diecezjalnych, odznaczonych odpowiednimi dystynkcjami, oraz teologa biskupiego, powoływanego spośród duchowieństwa diecezjalnego lub zakonnego. Dodawał przy tym, iż biskupi powinni wieść przykładowe życie osobiste, bez niezdrowej rywalizacji o pierwszeństwo pod względem przepychu i okazałości⁶⁵.

3. Synodalna reforma instytucji i urzędów cerkiewnych

W Kościele prawosławnym, metropolici mieli prawo zwoływania synodów bez porozumiewania się w tej sprawie z patriarchami oraz posiadali prawo przewodniczenia tym synodom. W odniesieniu do metropolii kijowskiej Stolica Apostolska przeprowadziła jednak zasadę uprzedniego udzielania swego przyzwolenia na ich odbywanie⁶⁶. 12 III 1625 metropolita J.W. Rutski uzyskał od pap. Urbana VIII brewe, zezwalające na regularne zwoływanie unickich synodów prowincjonalnych. Pierwszy taki synod odbył się w Kobryniu 6 IX 1626. Uchwały synodu spisane po łacinie oraz postulaty episkopatu unickiego przesłano do Rzymu. Stolica Apostolska wprowadziła kilka zmian. Wykreślono między innymi wzmiankę o przeciąganiu unitów na katolicyzm rzymski w szkołach łacińskich i o zaproszeniu prawosławnych na synod. Łącznie wykreślono 7 uchwał. Przyjęto natomiast 9 pozostałych uchwał. Zmiany dokonane przez Stolicę Apostolską w uchwałach Synodu Kobryńskiego były przejawem dostosowywania praktyki Kościoła unickiego do uchwał Soboru Trydenckiego⁶⁷.

62 *Epistolae Jasonis Junosza Smogorzewskij metropolitae Kioviensis Catholici (1780-1788)*, ed. A.G. Welykyj, Romae 1965, s. 29 [Propozycje archidiecezji połockiej przygotowane na synod brzeski 1765 – Strunie, 29 (18) V 1763 r.].

63 Tamże, s. 301 [Relacja metropolity F. Hrebnickiego o stanie archidiecezji kijowskiej – Połock, 21 (10) II 1752 r.].

64 T. Śliwa, *Kościół greckokatolicki w latach 1696-1764*, s. 471-472.

65 *Epistolae Jasonis Junosza Smogorzewskij*, s. 29 [Propozycje archidiecezji połockiej przygotowane na synod brzeski 1765 – Strunie, 29 (18) V 1763 r.].

66 T. Śliwa, *Kościół unicki w Polsce w latach 1596-1696*, s. 275-276.

67 S. Nabywaniec, *Kobryń*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, szp. 250-251.

Najważniejszym synodem w dziejach Cerkwi unickiej w Rzeczypospolitej był Synod Zamojski. Na synodzie nie było reprezentacji władz państwowych Rzeczypospolitej. Przybył natomiast nuncjusz Hieronim Grimaldi, który prowadził przygotowania do tego synodu i przewodniczył mu z pominięciem praw metropolity Leona Kiszki. Obrady synodalne trwały od 26 VIII do 17 IX 1720 r. Odbyły się trzy sesje synodalne publiczne, ponadto przez cały czas trwały prywatne rozmowy i dyskusje. Przebieg synodu był wzorowany na Soborze Trydenckim i Synodzie Mediolańskim Karola Boromeusza. Pap. Benedykt XIII zatwierdził uchwały Synodu Zamojskiego w 1724 r. Nie wszystkie jednak one zostały zrealizowane w praktyce. Synod Zamojski z jednej strony ożywił duszpastersko Kościół unicki, z drugiej jednak spowodował daleko idącą latynizację obrządku unickiego⁶⁸. Nie było to jednak dzieło Kościoła łacińskiego w Polsce, ale nuncjusza i Stolicy Apostolskiej.

Myśl zwołania kolejnego synodu prowincjalnego podjął w 1761 r. metropolita kijowski F. Hrebnicki. Kontynuowanie dzieła zaplanowanego i rozpoczętego przez swojego poprzednika przypadło metropolicie Wołodkowiczowi. Papież Klemens XIII wyraził zgodę na rozpoczęcie 26 VIII 1765 r. w Brześciu obrad synodu prowincjalnego. Życzeniem jednak Klemensa XIII było, aby nuncjusz apostolski w Warszawie przewodniczył obradom synodu w jego imieniu. Odkładany synod nie odbył się nigdy⁶⁹.

W Kościele wschodnim jednym z najważniejszych urzędów centralnych w diecezji wspierających biskupa w zarządzaniu były kryłosa. Kryłosa jakkolwiek określane też mianem kapituł, w zasadniczy sposób różniły się od instytucji znanej pod tą nazwą w Kościele łacińskim. W skład kryłosów wchodził z reguły księża z parafii leżących w obrębie miasta będącego stolicą biskupią lub w jego pobliżu. Podstawą utrzymania kryłoszan były ich beneficja parafialne, a niekiedy też i majątki stanowiące własność kryłosu. W XVII w. kryłosa odsuwane od katedry i od zarządzania diecezją utraciły swe dawne znaczenie, a nawet całkowicie zanikły⁷⁰.

Unia brzeska nie wprowadziła żadnych zmian w pozycji kryłosów katedralnych, choć w trakcie przygotowań do niej przewidywano ich reorganizację na wzór kapituł łacińskich. W praktyce jednak w diecezji włodzimierskiej w r. 1598 z inicjatywy biskupa Hipacego Pocięja i poparciu króla Zygmunta III doszło do utworzenia kapituły złożonej z 3 prałatów i 9 zwykłych kanoników-kryłoszan, która, miała z jednej strony wspomagać biskupa w rządach, a z drugiej stanowić pewnego rodzaju przedstawicielstwo duchowieństwa diecezji. W pozostałych diecezjach pozycja kryłosów nie uległa zmianie. O zorganizowaniu kapituł przy katedrach pomyślano w Rzymie niewątpliwie w przewidywaniu stworzenia instytucji wspomagających biskupów w administrowaniu diecezją. W roku 1643 w instrukcji przeznaczonej dla zamierzonej wizytacji metropolii polecono zbadać, czy uposażenie katedr biskupich nie pozwoliłoby na erygowanie kapituł⁷¹.

Prawosławny biskup przemyski I. Winnicki 18 X 1687 r. powołał do życia kapitułę w Przemyślu, która zorganizowana była wyraźnie na styl łaciński. W kapitule przewidziane było sześć prałatur – protosyncel czyli dziekan, archiprezbiter czyli prepozyt katedralny, archidiakon ustawnik czyli kantor, blustitel czyli kustosz i ekonom. Ponadto akt erekcyjny ustanawiał 6 kanonii. Biskup uzyskał też aprobatę króla polskiego Jana III Sobieskiego, który zatwierdził 5 V 1689 r. na sejmie erygowaną przez Winnickiego kapitułę. Również metropolita Cyryl Łochowski wyraził swoją zgodę na realizację rozpoczętego dzieła, jednakże ani bp I. Winnicki ani jego następcy do XIX w. nie obsadzili żadnego ze stanowisk

68 T. Śliwa, *Kościół greckokatolicki w latach 1696-1764*, s. 464-467; zob. też, W. Góralski, *Reforma trydencka w diecezji i prowincji kościelnej mediolańskiej w świetle pierwszych synodów kard. Karola Boromeusza*, Lublin 1988.

69 S. Nabywaniec, *Unicka archidiecezja kijowska*, s. 189-194.

70 Tenże, *Diecezja przemyska greckokatolicka*, s. 87.

71 T. Śliwa, *Kościół unicki w Polsce w latach 1596-1696*, s. 278-279.

w tej kapitule. Łaciński biskup przemyski W.H. Sierakowski skierował protest do Wiednia wobec zabiegów unitów czynionych w sprawie erygowania kapituł katedralnych. Sierakowski wykazał, że w Cerkwi unickiej nigdy nie było kapituł, instytucji znanej w Kościele łacińskim. Z pewnym przekąsem, chociaż nie bez racji, stwierdził, że unicy powinni bardziej niż o honory dla grupki księży zabiegać o solidniejszą formację intelektualną wszystkich kapłanów. Hierarchia unicka odczytała to jako przejaw nietolerancji wobec Kościoła unickiego, a metropolitę łacińskiego ze Lwowa uznała za wroga ludu ruskiego. Unicki biskup lwowski L. Szeptycki przedstawił w 1777 r. wobec rządu wiedeńskiego metropolitę Sierakowskiego jako kontynuatora starej linii polskiej polityki wrogości wobec Kościoła unickiego⁷².

W diecezji włodzimierskiej bp F.F. Wołodkowicz, jako ordynariusz reaktywował w latach siedemdziesiątych XVIII w. kryłos-kapitułę we Włodzimierzu oraz udzielił zgody swojemu koadiutorowi – biskupowi A. Młodowskiemu na przywrócenie podobnej instytucji przy cerkwi katedralnej w Brześciu, to jednak w archidiecezji kijowskiej takiej inicjatywy nie podjął. Utworzenia kryłosu-kapituły w Radomyślu podjęli się metropolita L. Szeptycki i J. Smogorzewski, ale bezskutecznie. Smogorzewski jeszcze jako arcybiskup połocki wypowiadał się w propozycjach na synod brzeski za tworzeniem kapituł, by tym samym odsunąć bazylianów od katedr biskupich. Kapituła – według arcybiskupa połockiego – winna zarządzać majątkiem diecezjalnym w okresie wakansu na stolicy biskupiej, troszczyć się o życie cerkiewne w diecezji po śmierci ordynariusza⁷³.

Seminaria papieskie, zwane też alumnatami lub kolegiami papieskimi, powstały z myślą o przygotowaniu kandydatów do kapłaństwa dla terenów zamieszkałych przez prawosławnych i protestantów. Inicjatorem alumnatów papieskich był pap. Grzegorz XIII⁷⁴. Zasadniczą rolę w kształceniu unickich kandydatów do kapłaństwa na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym odegrały alumnaty papieskie w Braniewie, we Lwowie i w Wilnie. Alumnaty papieskie podlegały kontroli Kongregacji Propagandy Wiary, stąd też co roku przesyłano tam sprawozdania z działalności tych zakładów naukowo-wychowawczych⁷⁵. Alumni wychowywani byli w duchu szczególnej wierności wobec Stolicy Apostolskiej, co po ukończeniu studiów potwierdzali uroczystą przysięgą⁷⁶. Zgodnie z przyjętym w szkołach jezuickich systemem studium teologii w XVI-XVIII w. było czterostopniowe⁷⁷.

Instytucja dziekanów w Kościele unickim powstała w wyniku przekształcenia się instytucji protopopów, znanej w XVII i XVIII w. Protopopi związani byli bardzo ściśle z właścicielami wielkich posiadłości ziemskich i pozostawali w zależności od nich. Urząd swój pełnili z mandatu właścicieli ziemskich. Ta zależność protopopów od latyfundystów zaczęła w XVIII w. zanikać na rzecz poddania ich jurysdykcji biskupów diecezjalnych⁷⁸. Związania dziekanów z władzą biskupów dokonał Synod Zamojski. Jeszcze bardziej chciał wzmocnić więź dziekanów z biskupami arcybiskup połocki Jazon Junosza Smogorzewski. Propozycja Smogorzewskiego przygotowana na Synod Brzeski w 1765 r.⁷⁹, aby dziekani byli wybierani na synodach diecezjalnych, niewątpliwie związana była z dążeniem, aby dziekanów uczynić bardziej, niż to było dotychczas, przedstawicielami terenowej administracji cerkiewnej i uniezależnić ich w działaniu od władzy dominialnej.

72 S. Nabywaniec, *Diecezja przemyska greckokatolicka*, s. 52-53, 87.

73 Tenże, *Unicka archidiecezja kijowska*, s. 347.

74 *Encyklopedia Wiedzy o Jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, red. L. Grzebień, Kraków 1996, s. 611.

75 B. Kumor, *Alumnaty papieskie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1973, szp. 394.

76 Tamże, szp. 395.

77 S. Nabywaniec, *Unicka archidiecezja kijowska*, s. 312.

78 L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła Wschodniego*, s. 918-919.

79 *Epistolae Jasonis Junosza Smogorzewskij*, ed. A.G. Welykyj, Romae 1965, s. 26 [Propozycje diecezji połockiej przygotowane na synod brzeski 1765 – Strunie, 29 (18) V 1763 r.].

4. Latynizacja i okcydentalizacja w prawosławiu

O ile pozostający w jedności z Rzymem Kościół unicki mógł czuć się zobligowany do przyjmowania wzorców łacińskich, o tyle Cerkiew prawosławna pozostawała poza obszarem wpływów rzymskich. A jednak i tu pojawiły się dość silne tendencje absorbowania wzorców łacińskich. Widoczne to jest chociażby w okresie rządów metropolity Piotra Mohyły, ale także i XVIII w. zarówno w granicach Rzeczypospolitej jak i w Rosji.

Kolegium zorganizowane w Kijowie przez Mohylę czerpało wzorce ze szkół jezuickich. Na czele stał rektor, wspierali go prefekci oraz grono profesorów. Od samego początku Mohyla wprowadzał do swej szkoły osiągnięcia kultury zachodniej, za pośrednictwem języka polskiego⁸⁰. Kolegium stało się ośrodkiem odnowy prawosławia i kultury ruskiej.

Wyznanie wiary prawosławnej autorstwa metropolity Mohyły wskazuje na silne związki z literaturą teologiczną Kościoła łacińskiego. Podkreślali to nie tylko teologowie łacińscy. Tego zdania byli również teologowie prawosławni. G. Fłorowski podkreślał przychylność Mohyły wobec Zachodu⁸¹. W ocenie innych jego wyznanie wiary było adaptacją myśli łacińskiej⁸². Nie tylko nie stawiano zarzutów Mohyle za to, że dokonał adaptacji myśli łacińskiej na gruncie prawosławia, ale wręcz podkreślano doniosłość tego faktu, uznając je za osiągnięcie, bez którego prawosławie skazane byłoby na beznadziejność. Przyjmując potrydencką teologię katolicką na Soborze Kijowskim – nauka o czyścju, kreacjonizm duszy ludzkiej, transsubstancjacja – odrzucił zdecydowanie tendencje kalwińskie w prawosławiu. W duchu potrydenckiej teologii Kościoła rzymskokatolickiego wychowywani byli w Akademii Mohyłańskiej tacy hierarchowie i teologowie prawosławni jak Sylwester Kossow⁸³ czy Teofan Prokopowicz.

Historyk ukraiński M. Hruszewski, daleki od zauroczenia tym co łacińskie, przyznaje, że w dziełach Mohyły wyczuwa się ukierunkowanie w stronę polsko-łacińskiej kultury i katolickiej obrzędowości⁸⁴. Tłumaczy to faktem, że Mohyla chciał w ten sposób zbliżyć Cerkiew do standardów katolickich, aby „katolik nie miał podstawy wywyższać się ponad nią” [Cerkiew]⁸⁵. Nie mający w tym względzie tak wielkiego kompleksu jak Hruszewski Doroszenko uznał to za zasługę Mohyły dla Cerkwi prawosławnej, którą dzięki wzorcom łacińskim odnowił, zreformował i odświeżył, nie zmieniając jednocześnie istoty teologii prawosławnej⁸⁶.

Na uwagę też zasługuje przyjęcie przez Mohylę katolickiego punktu widzenia co do znamienia wyciskanego przez sakramenty chrztu, bierzmowania i kapłaństwa. W ten sposób Mohyla odrzucił tradycję prawosławną wymagającą rebaptызacji i rekonfirmacji apostatów od prawosławia oraz katolików. W „Trebniku” Mohyły widoczne są wyraźnie wpływy łacińskiego rytuału Pawła V.

W ten sposób Mohyla i jego kontynuatorzy stali się dobrowolnymi inicjatorami i obrońcami nurtu w Cerkwi prawosławnej zdążającego do zbliżenia prawosławno-ruskiego Wschodu z łacińskim Zachodem.

5. Społeczne i kulturowe uwarunkowania latynizacji

80 І. Шевченко, *Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття*, Львів 2001, s. 180.

81 Г.В. Флоровский, *Пути русского богословия*, Париж 1937, s. 50-51.

82 А. Жуковський, *Петро Могила й питання єдності церков*, Київ, 1997, s. 159.

83 А. Карташов, *Очерки по истории Русской Церкви*, t. 2, Париж 1959, s. 285-286.

84 М. Грушевський, *Історія України-Руси*, t. 8, Київ 1922, s. 98-100.

85 Tenże, *З історії релігійної думки на Україні*, Львів 1925, s. 78.

86 Д. Дорошенко, *Православна Церква в минулому й сучасному житті українського народу*, Берлін 1940, s. 36.

O latynizacji wielu wyznawców Kościoła unickiego (grekokatolickiego) decydował fakt, że przyjęcie obrządku łacińskiego, chociażby przez zawieranie małżeństw mieszanych w kościele a nie w cerkwi, niejako promowało społecznie unitów. Tak odbierali to oni sami, jak też obecne było to w odbiorze katolików obrządku łacińskiego⁸⁷.

Biskup Ryłło występował przeciwko przechodzeniu grekokatolików na obrządek łaciński, ale z drugiej strony przyjmował do Kościoła grekokatolickiego łacinników. Zabiegał o erekcję kapituły przemyskiej i o utworzenie dla Galicji metropolii halickiej. Podejmował niekiedy własne decyzje nie inspirowane ani przez władze wiedeńskie, ani przez urzędy papieskie. Do takich decyzji należało wprowadzenie do Kościoła zwyczajów łacińskich – instalowanie organów w cerkwiach, wprowadzenie do stroju liturgicznego nie używanego dotąd humerału⁸⁸. W taki sam sposób dokonywało się wprowadzanie bocznych ołtarzy do cerkwi. Stanowiły one przejaw latynizacji dokonywanej z powodu swoistej mody⁸⁹.

Proces latynizacji był czymś naturalnym, odpowiadającym ówczesnemu spojrzeniu na Kościół katolicki obu obrządków. Potrydencki Kościół łaciński był wzorcem dla katolików obrządku wschodniego, a także dla prawosławnych⁹⁰. Według Zofii Senyk wprowadzanie wzorców łacińskich do Cerkwi było potrzebą pastoralną. Kurczowe trzymanie się tylko tradycji wschodniej stawało się przeszkodą w pogłębianiu życia religijnego wiernych⁹¹. Majestatyczność barokowych form liturgicznej i prywatnej dewocji w potrydenckim Kościele łacińskim była atrakcyjna dla wiernych obrządku wschodniego. Przeszczepianie przez duchownych wielu form tej dewocji na grunt liturgii i pobożności unickiej miało powstrzymać unitów od odchodzenia od swego obrządku do Kościoła łacińskiego.

Proces latynizacji dokonujący się zarówno spontanicznie przed 1720 r., mimo wyraźnych obostrzeń mających ten proces zahamować i nie dopuścić do jego rozpowszechnienia się, jak i po Synodzie Zamojskim, bardzo często utożsamiany jest z zachodzącym procesem polonizacji Kościoła unickiego. Oba procesy w wielu punktach stykały się ale, były to dwa odrębne procesy dziejowe na styku kultury, religii i etnosu. Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że polski Kościół rzymskokatolicki nie włączył się i nie był obecny podczas Synodu Zamojskiego, który w urzędowy i oficjalny sposób zainicjował upodabnianie Cerkwi unickiej do potrydenckich wzorców łacińskich. Oblicze synodu kształtował Rzym bez pośrednictwa Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Nad jego przebiegiem czuwał nuncjusz apostolski Geronimo Grimaldi, obecny na sesjach synodalnych. Kościół rzymskokatolicki w Rzeczypospolitej nie kierował również procesem recepcji uchwał zamojskich w Cerkwi do czasów wielkiej reformy józefińskiej okcydentalizującej Kościół grekokatolicki w Galicji. Samego dzieła unii Kościół łaciński w Polsce nie traktował jako swojego dzieła. Wiadomo bowiem, że Kościół katolicki w Rzeczypospolitej podchodził dosyć chłodno do problematyki unii i dopiero stanowisko Stolicy Apostolskiej za pontyfikatu papieża Grzegorza XIII-go zmieniło jego nastawienie do kwestii unijnej⁹², chociaż hierarchia katolicka nadal umiarkowanie zapatrywała się na kwestię unii z prawosławiem, a zaangażowanie, jakie przejawiał biskup łucki Bernard Maciejowski w tej sprawie było raczej odosobnione⁹³.

87 Z. Budzyński, *Ludność pogranicza polsko-ruskiego w drugiej połowie XVIII wieku. Stan. Rozmieszczenie. Struktura wyznaniowa i etniczna*, t. 1, Przemyśl-Rzeszów 1993, s. 385.

88 S. Nabywaniec, *Diecezja przemyska grekokatolicka*, s. 68.

89 B. Bodzioch-Kaznowska, *Cerkiew parafialna pw. Narodzenia Pańskiego w Letniej w latach 1743-1775*, „Drohobycki Krajczowniczy Zbirnyk” Wypusk 6(2002), s. 232.

90 W. Osadczy, *Kościół i Cerkiew*, s. 118.

91 С. Сеник, *Латинізація в українській католицькій церкві*, Люблін 1990, s. 22.

92 B. Kumor, *Geneza i zawarcie unii brzeskiej*, w: *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*. red. J.S. Gajek, S. Nabywaniec, Lublin 1998, s. 31-32.

93 P. Turyk, *Unici wobec prześladowań*, s. 125.

Proces polonizacji Cerkwi unickiej, a także i prawosławnej w Rzeczypospolitej, zaczął się na długo przed reformami zamojskimi i józefińskimi i stanowił element zjawiska okcydentalizacji obu Cerkwi, dokonujący się spontanicznie i bez przymusu ze strony zarówno Kościoła łacińskiego jak i władz Rzeczypospolitej. Przyjmowanie kultury polskiej, szczególnie przez prawosławne środowiska intelektualne i kniaziowsko-dworskie, miało miejsce na długo przed zawarciem unii brzeskiej. Przechodzenie szlachty ruskiej i rodów książęcych z prawosławia na katolicyzm łaciński, a także na protestantyzm pociągało za sobą polonizację tych środowisk, szczególnie pod względem języka i kultury. Proces ten trwał również po 1596 r. zarówno w środowiskach unickich jak i w obrębie Cerkwi prawosławnej, czego przykładem jest prawosławna Akademia Mohylańska w Kijowie, stanowiąca główny ośrodek krzewienia kultury zachodniej, w tym przede wszystkim polskiej – profesorowie tej uczelni opracowali i wydali drukiem dwie gramatyki języka polskiego dla swoich studentów, wszyscy władali językiem polskim, który był obok łaciny językiem wykładowym⁹⁴. Proces polonizacji nie był sterowany czy narzucany przez środowiska kościelne lub państwowe. W sejmie Rzeczypospolitej, ci którzy nie znali lub nie chcieli posługiwać się językiem polskim, mieli możliwość wypowiedzi w języku neutralnym czyli po łacinie. Zarówno duchowieństwo prawosławne jak i unickie posługiwało się językiem polskim, co było traktowane jako zjawisko naturalne⁹⁵, nawet jeszcze przez dłuższy czas po odpadnięciu Kijowa i wraz z Ławrą Peczerską, gdzie drukowano nadal polskie teksty oraz lewobrzeżnej Ukrainy od Rzeczypospolitej⁹⁶. Duchowieństwo unickie również posługiwało się językiem polskim, szczególnie jeśli chodziło o precyzyjne sformułowania teologiczne lub kanoniczne. Stosowano w ich redagowaniu „prosty dialekt polski”, który lepiej niż język starosłowiański oddawał treść terminów łacińskich⁹⁷. W języku polskim wygłaszano także kazania i uroczyste mowy⁹⁸. Modlitwy odmawiano i kazania głoszono w języku polskim. Na przestrzeni XVIII w. język polski wyparł z Cerkwi prawie całkowicie język rosyjski⁹⁹. Na Ukrainie polszczyzna stała się znakiem rozpoznawczym kapłanów unickich. Posługiwano się także językiem polskim w prowadzeniu kancelarii cerkiewnych na szczeblu parafialnym i w pismach biskupich kierowanych do wiernych¹⁰⁰.

Pod wpływem latynizacji oraz polonizacji „[...] ludność unicka i łacińska zespoliły się w jedną narodowość polską”¹⁰¹. Procesy te wpływały na kształtowanie się świadomości i tożsamości kulturowej¹⁰² a także narodowej, a nawet na wyrabianie polskich postaw patriotycznych wśród unitów. Również dla Polaków unicy nie byli obcym elementem, ale w sposób naturalny zostali przyjęci jako część polskiego etnosu, czego najznakomitszym przykładem jest obecny w polskiej przestrzeni religijnej i kulturowej kult św. Jozafata Kuncewicza, uznanego za polskiego świętego i za patrona Polski. Unia weszła do skarbcza dziedzictwa historycznego i narodowego.

Zakończenie

Proces latynizacji dokonującej się w Kościele prawosławnym, a przede wszystkim w Kościele unickim był zjawiskiem złożonym. Z pewnością dużą rolę odgrywała tu strategia

94 W. Wielhorski, *Ziemia ukraińska Rzeczypospolitej. Zarys dziejów*, Londyn 1959, s. 69.

95 Tamże, s. 41.

96 K. Konarski, *Kultura polska na Rusi. Szkice z dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1918, s. 10.

97 L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego*, s. 9.

98 F. Świstun, *Spory austriackich Rusinów o kwestię narodowościową*, „Świat Słowiański”, R. 6:1910, nr 71, s. 252.

99 H. Dylągowa, *Unia brzeska i unicy w Królestwie Polskim*, Warszawa 1989, s. 13-14.

100 T. Śliwa, *Kościół greckokatolicki w Rzeczypospolitej (1764-1795)*, s. 118.

101 K. Dębski, *Bohaterstwo unitów podlaskich (1875-1905)*, Warszawa 1993, s. 12.

102 W. Osadczy, *Latynizacja Kościołów wschodnich*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, red. A. Szostek i inni, Lublin 2010, s. 555-556.

Kościół łaciński, który w dobie potrydenckiej dążył do unifikacji opartej o wzorce trydenckie. Byłoby jednak błędem wskazywać na tę inklinację Kościoła rzymskokatolickiego jako na jedyny albo nawet wiodący czynnik w procesie latynizacji. Dokonywała się ona nadto w sposób dobrowolny, inspirowany przez hierarchię wschodnią. Wynikało to z potrzeby dorównania standardom pastoralnym i eklezjalnym Kościoła łacińskiego oraz z chęci podniesienia swego prestiżu. Inspirowany przez Cerkiew proces latynizacji dokonywał się bez nacisku ze strony Kościoła łacińskiego, a niekiedy nawet przy jego sprzeciwie. Kolejnym determinantem latynizacji były aspiracje społeczne i kulturowe wiernych Kościoła unickiego, zarówno warstw wyższych jak i chłopów. Tak więc w całym procesie latynizacji presja Kościoła łacińskiego była tylko jednym z czynników katalizujących to zjawisko. Naciski Rzymu dotyczyły kwestii dogmatycznych oraz strony organizacyjnej, ustrojowej i dyscyplinarnej. Zachodziło raczej zjawisko korzystania z doświadczeń niż świadomy proces latynizacji, chociaż nie należy go wykluczać.

Zdaniem D. Weredy wypracowanie jednomyślnych postanowień podczas Synodu Zamojskiego przyczyniło się do osiągnięcia zgodności w kwestiach organizacyjnych i doktrynalnych w całej metropolii, pomimo trudnych okoliczności i zróżnicowania doświadczeń. Ta jednomyślność wynikała z potrzeby wypracowania własnej tożsamości Kościoła unickiego. Zasadne wydaje się być przekonanie, że postanowienia synodalne z 1720 roku z jednej strony zapobiegały na przyszłość tendencjom zbliżenia się unitów do Cerkwi prawosławnej, z drugiej zaś wprowadzały przekaz dogmatyczny decydujący o katolickości Kościoła unickiego oraz część obrzędów i rozwiązań administracyjno – praktycznych zaczerpniętych z tradycji łacińskiej, co być może uchroniło lub opóźniło na wielu obszarach przechodzenie unitów do Kościoła łacińskiego¹⁰³

103 D. Wereda, *Biskupi unickiej metropolii kijowskiej w XVIII wieku*, Siedlce – Lublin 2013, s. 9.