

# Marek Melnyk

---

## Łacińskie tradycje we Wschodnich Kościołach katolickich

---

Acta Polono-Ruthenica 6, 201-209

---

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Marek Melnyk  
(Polska, Olsztyn)

### **Łacińskie tradycje we Wschodnich Kościołach katolickich**

Wschodnie Kościoły katolickie, zwane często Kościołem grekokatolickim, to Kościoły powstałe w wyniku przyłączenia się części lokalnych wspólnot Kościoła prawosławnego do Kościoła katolickiego. Zjednoczenie było oparte na założeniu powstania unii obu Kościołów. Podstawą aktu zjednoczenia było uznanie doktrynalnej i jurydycznej supremacji papieża. Oznaczało to jedność dogmatyczną i organizacyjną prawosławnych z Kościołem katolickim. Jednocześnie unicy zachowywali dotychczasową bizantyńską tradycję w dziedzinie kultu, dyscypliny i ustroju wewnętrznego. Wszystkie kościoły unickie rozpoczęły w ten sposób proces asymilacji i recepcji tradycji łacińskich katolicyzmu.<sup>1</sup> Początek unii kościelnej to jednocześnie początek procesów łatinizacji.

---

<sup>1</sup> Wymaga wyjaśnienia użyta terminologia, gdyż często pojawiają się nieporozumienia terminologiczne. W historiografii polskiej, pracach teologicznych obok użytego terminu „Kościół grekokatolicki” funkcjonują inne terminy: „obrzadek wschodni”, „Kościół unicki” lub „Wschodni Kościół katolicki”, a od niedawna „Kościół bizantyńsko-ukraiński”. „Kościół unicki” – tym określeniem można jedynie nazywać prawosławnych, którzy dokonywali w przeszłości aktu unii z Kościołem katolickim. Tak więc unicy to pierwsze pokolenie wschodnich katolików. Natomiast ich potomków trudno nazywać unitami, a ich Kościół unickim. Sugerowałoby to, że są oni jakimiś innymi katolikami lub jakimś oddzielnym wyznaniem. Pojęcie to funkcjonowało zgodnie ze swym kontekstem w dawnej Rzeczypospolitej. Obecnie termin „Kościół unicki” ma raczej pejoratywne znaczenie, naznaczone jest bowiem polemiką wyznaniową. Określenie „Kościół grekokatolicki” pojawiło się pod koniec XVIII w. w Austrii. Służyło pojęciowemu wyodrębnieniu katolików pod względem obrządku łacińskiego i greckiego. Od tego czasu określenie to silnie przyłgnęło do Wschodnich katolików i przy tym nie rodzi żadnych negatywnych spojrzeń. Dlatego nie ma ono wyłącznie znaczenia historycznego i odnosi się obecnie do katolików tradycji bizantyńskiej takich narodów jak Ukraińcy, Węgrzy, Rumuni, Białorusini. Natomiast pojęcie „Kościół bizantyńsko-ukraiński” to oficjalna nazwa ukraińskich grekokatolików, przyjęta od niedawna w oficjalnej terminologii watykańskiej. Podkreśla ona przynależność obrządkową i narodowościową. „Wschodnie kościoły katolickie” jest najbardziej ogólnym określeniem, obejmującym wszystkie kościoły wschodnie zarówno orientalne, jak i prawosławne, które zjednoczyły się z Rzymem. W artykule znalazły się wszystkie przytoczone określenia, lecz użyto ich tylko zgodnie z wyżej podanymi znaczeniami.

Kościół greckokatolicki przez swój charakter i genezę stał się z konieczności syntezą rodzimych tradycji religijnych bizantyjskich i zasymilowanych tradycji łacińskiego katolickiego chrześcijaństwa. W tworzeniu się tej syntezy istotne znaczenie miały religijne wartości kultury łacińskiej. Była to asymilacja wartości łacińskich związanych z katolicyzmem, wyznanie było wręcz utożsamiane z kulturą łacińską, przy czym to wchłanianie zdobyczy Zachodu łączono z dążeniem do zachowania własnych tradycji wschodniego chrześcijaństwa. Rozwinięto wręcz rzadką umiejętność adaptacji tradycji łacińskich bez zatracania własnych tradycji, a wszystko to po to, by nie naruszyć równowagi między tym co łacińskie i bizantyjskie w religii chrześcijańskiej.

Proces recepcji łacińskich tradycji przez wschodnich katolików widoczny jest szczególnie w myśli teologicznej i ściśle z nią związanej obrzędowości liturgicznej. Widać tutaj, jak Wschodni katolicy próbują dokonać syntezy myśli teologicznej chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego poprzez poszukiwanie sposobów na dochowanie wierności wschodniej tradycji tam, gdzie to nie koliduje z teologią katolicką. Dzieje się tak dlatego, że teologia prawosławna nie ma systemu opartego na zwartym systemie refleksji, który miałby na celu konstruowanie zwartej i powszechnej struktury dogmatycznej o charakterze intelektualnym.<sup>2</sup>

Aby zrozumieć problem recepcji prawd wiary Kościoła katolickiego, trzeba ponownie cofnąć się do projektu zjednoczenia z 1595 r. Temu problemowi biskupi poświęcili jedynie dwa artykuły z dokumentu uchwalonego 11 czerwca 1595 r. w Brześciu o pochodzeniu Ducha Świętego i istnieniu czyśćca.<sup>3</sup> Z kon-

<sup>2</sup> Tajemnica Zbawienia w prawosławiu ujmowana jest na innym poziomie, wyznaczonym liturgiczną kontemplacją, brakiem potrzeby ujmowania doświadczenia religijnego w symbole słowne i definicje pojęciowe. Teologia prawosławna formowana jest i zawarta w tradycji siedmiu soborów powszechnych, teologii patrystycznej, literaturze ascetycznej, liturgii, teologii ikony, dziełach współczesnych myślicieli i teologów prawosławnych. Zob. M. Melnyk, *Zarys wybranych zagadnień soteriologii prawosławnej*, „Studia Warmińskie”, R. 37, 2000, s. 495–522.

<sup>3</sup> „(1) Naprzód isz między Rzymiany i Greki o pochodzeniu Ducha S. spor iesth, który do zjednoczenia niemało przekaza, a podobno niezaczym inszym ieno za się rozumieć nie chcemy, prosimy tedy abyśmy inakszej confesij przymuszani nie byli, alie na takiej przestawali, iaka w Pismie S. w Ewangelij, także i w pismach Doctorow S. greckich byc naidviemy, to iesth iz Duch S. nie ze duu początkow i nie dwiom pochodzeniem, alie z jednego początku iako ze zrodla. (5) De Purgatorio nie sprzeczamy się, alie damy się nawczyc Kościołowi S.”, DUB, nr 41, s. 62; W. Hryniewicz *Soteriologiczny ekskluzywizm u podstaw uniatyzmu*, „Studia Theologica Varsoviensia”, R.29 (1991), nr 2, s. 47–59, W. Hryniewicz, *Unia bez zniszczenia. Memoriał unijnny metropolity Piotra Mohyły (1644–1645)*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, R. 9 (1993), nr 1, s. 21–32; M. Melnyk, *Geneza unii brzeskiej w świetle prac syntetycznych w historiografii polskiej po 1945 r.*, [w:] *Polacy o Ukraińcach. Ukraińcy o Polakach*. Materiały z sesji naukowej, red. T. Stegner, Gdańsk

trowsjsi teologicznych, dzielących prawosławie i katolicyzm, tylko te dwa zagadnienia miały różnić oba Kościoły. Co więcej, różnice te są niwelowane poprzez podkreślenie, iż istota i treść dogmatów o Duchu Świętym i o czyściecu przy odmienności formy na Wschodzie i na Zachodzie jest taka sama. Mamy tutaj więc do czynienia z wyraźną świadomością dogmatycznej jedności katolicyzmu i prawosławia w kwestiach zasadniczych dla dogmatycznego dziedzictwa chrześcijaństwa. Przez to zjednoczenie obu Kościołów nie było wiązane z przyjęciem jakichś gruntownych zmian dogmatycznych, ponieważ oba Kościoły wyznają tę samą w istocie wiarę. Na dodatek żądano współuczestnictwa w reformach, które będą przeprowadzone w przyszłości w Kościele prawosławnym (art. 13). Ten ostatni postulat jest świadectwem poczucia duchowej jedności z całym Kościołem prawosławnym i z bizantyjską tradycją religijną. Przy czym biskupi chcieli łączyć reformy wewnętrzne, przeprowadzone dzięki pomocy Kościoła katolickiego, z reformami, które miałyby być przeprowadzone w całym Kościele prawosławnym. Biskupi zdają się tutaj jeszcze raz twierdzić, że unia zapoczątkowana w Rzeczypospolitej znajdzie poparcie w przyszłości na prawosławnym Wschodzie (art. 31).

W praktyce jednak te postulaty trudno było zastosować. Złożyło się na to kilka przyczyn. Oparta na zasadzie wyłącznego uznania katolickich prawd wiary dotychczasowa tradycja teologiczna mogła być akceptowana o tyle, o ile nie sprzeciwiała się katolickiej dogmatyce. Tożsamość teologiczna unitów mogła być więc kształtowana w oparciu o katolicką doktrynę teologiczną. Akceptacja katolickiego soteriologicznego ekskluzywizmu, który zaznaczył się tak silnie w ceremonii unii rzymskiej, została równie dobitnie i jednoznacznie wyrażona w wydanej w tym samym dniu konstytucji papieskiej „*Magnus Dominus et laudabilis*”.<sup>4</sup>

W momencie zwierania unii metropolia kijowska nie posiadała własnych zakładów formowania i kształcenia duchowieństwa. Z konieczności kadry musiały być kształcone w jezuickich kolegiach łacińskich diecezji w Rzeczypospolitej: Braniewie, Wilnie, Kaliszu, Pułtusku, lub na papieskich fakultetach za granicą: w Rzymie, Wiedniu, Pradze, Ołomuńcu. Kandydaci do stanu duchownego z konieczności nie zdobywali tutaj formacji duchowej zgodnej z tradycją wschodnią. Lata nauki były czasem niemal całkowitego odcięcia od rodzimych tradycji teologicznych i liturgicznych. W efekcie po latach studiów często w obcym środowisku duchowni unicy nie znali własnych tradycji teologicznych i obrządkowych. W tym zakresie byli raczej łacinnikami, którzy tylko

1993, s. 65–66; P. Siwicki, „Artykuły” unijne z 1595 r. jako świadectwo poglądów hierarchów ruskich na kwestię modelu jedności kościelnej, „Nurt” R.29 (1995) nr 4, s.10–11.

<sup>4</sup> *Constitutio Clementis VIII de unione Metropolitae Kiowiensis eiusque ecclesiae provinciae cum S. Romana Ecclesia*, Roma 23 XII 1593.

zewnątrznie znali wschodni obrządek. Dlatego jego latynizacja była jakby nieświadoma i mimowolna; wynikała z autentycznych duchowych potrzeb duchowieństwa, które utraciło kontakt ze wschodnią teologią. Właśnie ci ludzie tworzyli początki unickiej oświaty i szkolnictwa teologicznego. Był to istotny sposób reformy życia religijnego wschodnich katolików w Rzeczypospolitej. W efekcie teologia unicka została stopniowo przystosowana do katolickiej potrydenckiej teologii. Źródeł latynizacji liturgii, prawa kanonicznego, struktur organizacyjnych należy głównie upatrywać w formacji intelektualnej elit duchowieństwa unickiego: biskupów, wyższego duchowieństwa świeckiego i zakonnego.

Inną przyczyną podatności na wpływy teologii łacińskiej były spory teologiczne unitów z prawosławnymi głównie w zakresie zagadnień eklezjologicznych w XVII w. Była to teologia polemiczna odwołująca się do dzieł teologów łacińskich, często dzieła polemistów unickich były pisane po łacinie lub po polsku. Polemika, która zdominowała twórczość teologiczną zwłaszcza pierwszej połowy XVII w., wywołaną unią brzeską, odzwierciedlała spory, konflikty, które wystąpiły po 1596 r. Ta literatura religijna charakteryzowała się skrajną apologetyką i wrogością. Nie dopuszczano tutaj możliwości dialogu ze stroną atakowaną, a jedynie obronę własnego stanu posiadania prawdy. W konsekwencji była to teologia jałowa, tendencyjna, ksenofobiczna i skoncentrowana na wykazywaniu błędów przeciwnika, przy czym uprawiana była w jednakowy sposób przez obie strony sporu. Te same metody sprawiły, że niezależnie od konfesyjnej przynależności danego autora wyczuwalny jest ten sam ton i ta sama problematyka. Jej centralnym zagadnieniem stało się zbawienie.<sup>5</sup> Inne zagadnienia, jak np. prymat papieża i *Filioque*, zdają się być jedynie dodatkiem do wyrażenia istotnego problemu – przekonania drugiej strony o niemożności zbawienia. Teologia polemiczna odgrodziła więc już od samego początku unitów od prawosławnych szczelnym murem urazów i niezrozumienia. Lecz nastąpiło tutaj coś więcej. Jest to widoczne właśnie w obszarze języka. Otóż unicka myśl teologiczna naznaczona genetycznie polemiką antyprawosławną była skazana na konieczność przyswojenia języka tej teologii katolickiej, który to język został ukształtowany przez katolicką filozofię scholastyczną.

Na przełomie XIX i XX w. proces latynizacji teologii został zahamowany poprzez reformy metropolity lwowskiego Andrzeja Szeptyckiego. Ich istotą był powrót do źródeł, a więc do greckich ojców Kościoła, do teologii patrystycznej. Ukoronowaniem tych dążeń było utworzenie we Lwowie Aka-

<sup>5</sup> M. Dzieduszycki, *Piotr Skarga i jego wiek*, t. 1–2, Kraków 1851; T. Grabowski, *Piotr Skarga na tle teologicznej literatury religijnej w Polsce 1532–1612*, Kraków 1913; I. Franko, *Z dziejów synodu brzeskiego 1596 r.*, „Kwartalnik Historyczny”, R.9, 1895, s. 1–22; A. Brückner, *Spór o unię w dawnej literaturze*, „Kwartalnik Historyczny”, R. 10, 1896, s. 578–644.

demii Teologicznej w 1928 r. Na jej czele stanął ks. Józef Slipyj, bliski współpracownik i następca A. Szeptyckiego (1944 r.). Obecnie proces odchodzenia od latynizacji teologii jest wyraźny. Znajduje to swój szczególnie wyraz w trudnej kwestii roli Wschodnich kościołów katolickich w dialogu ekumenicznym z Kościołem prawosławnym.<sup>6</sup>

Liturgiczne tradycje wschodnich Katolików wydają się być tym, co najbardziej ich łączy z prawosławnymi braćmi, ponieważ zachowanie wschodniego obrządku było warunkiem zawarcia unii z Kościołem katolickim. W projekcie unii brzeskiej z lat 1595 i 1595 r. dążenie do zachowania autonomii w stosunku do Kościoła obrządku łacińskiego najwyraźniej zostało zaznaczone w kontekście gwarancji zachowania w nienaruszonym stanie wschodniej liturgii. Jedność z katolikami nie mogła zmienić dotychczasowych obrzędów liturgicznych i przed tą ewentualnością chciano się zabezpieczyć. Temu zagadnieniu zostały poświęcone w znacznej mierze artykuły zjednoczenia. W domaganiu się gwarancji zachowania liturgii nie chodziło wyłącznie o nią samą; można to było interpretować jako ukryte, a może i nieświadomione, pragnienie zachowania dotychczasowych tradycji dogmatycznych.

Po zawarciu unii zmiany w liturgii nie następowały, lecz już pod koniec XVII w. liturgiczna tradycja łacińska była tutaj obecna. W świetle tego, co wyżej powiedziano na temat ścisłego związku kultu z ortodoksją prawosławną, recepcja obrządkowych wzorców łacińskich przez Kościół unicki musiała – jakby siłą rzeczy – zaistnieć szczególnie w dziedzinie kultu. Było to konsekwencją wspólnoty wiary, która musiała znaleźć swoje odzwierciedlenie w

---

<sup>6</sup> Ta ekumeniczna rola czy misja jest określona dwoma zasadniczymi czynnikami. Podstawą określającą rolę ekumeniczną wschodnich katolików są dokumenty Soboru Watykańskiego II. Szczególnie chodzi tutaj o dekrety soborowe: „O ekumenizmie” i „Kościoły Wschodnie”. Sobór docenił w nich szczególną rolę wschodnich katolików oraz dowartościował wschodnią tradycję chrześcijańską w katolicyzmie jako równoprawną z łacińską. Na dodatek łączyło się to ściśle z uznaniem eklesjalnej godności innych Kościołów wschodnich, a szczególnie prawosławnego. Dekret „O ekumenizmie” nr 14–18. Powoduje to odrzucenie latynizacji teologii wschodnich katolików. Tutaj trzeba obecnie szukać podstaw teologicznych istnienia Wschodnich Kościołów katolickich. Zob. W. Hryniewicz, *Brzeska Unia Kościelna jako problem ekumeniczny*, Aneks 1: Dokument międzynarodowej Komisji do dialogu teologicznego między kościołem rzymskokatolickim i kościołem prawosławnym. VII sesja plenarna, Szkoła Teologiczna w Balamand (17–24 1993), [w:] *Polska–Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*, t.4, red. S. Stępień, 1998, s. 74–80. Omówienie tej problematyki, zob.: W. Hryniewicz, *Uniatyzm w przeszłości i dziś. Wokół uzgodnienia z Balamand (1993)*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, R. 10, 1994, nr 2, s. 77–82; tenże, *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole 1995; tenże, *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.

liturgii. Na Wschodzie chrześcijańskim nie można „wierzyć” bez manifestacji liturgicznej. Co prawda, papież pozwalał na niezmiennność obrządku wschodniego, lecz praktyka życia w jednym Kościele Powszechnym z katolikami obrządku łacińskiego okazała się odbiegać od początkowych obietnic i deklaracji. Trzeba bowiem pamiętać o tym, że unicy zaleźli się w polu oddziaływania wielkiej reformy Kościoła katolickiego w XVI w. Po soborze trydenckim (1545–1563) wprowadzane tutaj reformy skoncentrowane były na duszpasterstwie, które miało obejmować masy ludności. Temu masowemu duszpasterstwu służyły rozliczne formy masowej pobożności: procesje, kult Najświętszego Sakramentu, odpusty, praktyka częstej spowiedzi. Pod wpływem tych łacińskich tradycji masowego duszpasterstwa unicy sami zaczęli wprowadzać zmiany w swojej liturgii. Pierwszymi takimi innowacjami było wprowadzanie w 1630 r. bocznych ołtarzy bez ikonostasów oraz czytanych Służb Bożych przez zakon bazylikański. W tym samym czasie biskup Józef Bakowiecki urządzał już procesje i publiczny kult Najświętszego Sakramentu, a metropolita W. Rutski łagodził dyscyplinę postną i wprowadzał nieznaną na Wschodzie posty. Latynizacja na tym etapie miała charakter żywiołowy. Przełomowym wydarzeniem w tym procesie był synod zamojski z roku 1720. Miał on na celu zatrzymanie procesu niekontrolowanej latynizacji obrządku unickiego. Aby temu przeciwdziałać, uchwalono formalne wprowadzenie tych łacińskich innowacji, które już funkcjonowały i zakazanie wprowadzania następnych.

Usankcjonowanie tych oraz innych innowacji szczególnie jest widoczne w sprawowaniu sakramentów. W liturgii eucharystii synod np. nakazywał wspomnianie imienia papieża, zakazano dolewania ciepłej wody do kielicha po konsekracji darów ofiarnych. W przypadku sakramentu pokuty złagodzone surowość kanonów pokutnych. Zaakceptowano procesje z monstrancjami, co wiązało się z wprowadzaniem święta Bożego Ciała. W efekcie ta reforma liturgiczna modyfikowała „symboliczną interpretację wielu rytów”.<sup>7</sup>

Duchowość unicka jako forma religijności szczególnie silnie została przeniknięta formami masowej pobożności ludowej wypracowanej przez katolicyzm. Doprowadziło to do częściowego upodobnienia życia religijnego unitów do wzorów Kościoła łacińskiego, zwłaszcza na terenach białoruskich. To zaś umożliwiało przenikanie innych elementów łacińskiej tradycji liturgicznej. Zagadnienie latynizacji możemy prześledzić na przykładzie zaadaptowanego przez unitów łacińskiego święta Bożego Ciała. W tradycji katolickiej jest to publiczny kult Eucharystii poza samą liturgią Mszy św., który na Zachodzie rozpoczął się w XII w. i został ustanowiony osobnym świętem w 1246 r. Wschód – zgodnie

---

<sup>7</sup> M. Stasiak, *Wpływy łacińskie w statutach prowincjonalnych synodu zamojskiego (1720 r.)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne. Prawo Kanoniczne”, 22, 1977, z. 5, s. 103.

ze wspólną również dla Zachodu tradycją pierwszego tysiąclecia – nie praktykował takiego osobnego i specjalnego kultu. Kult Eucharystii łączono nadal ściśle i wyłącznie z liturgią Mszy św. Poza nią Eucharystia nie była demonstrowana publicznie. Nie negowano istnienia teologicznych racji takiego kultu, lecz taka tradycja tutaj zwyczajnie nie istniała.

Zbliżenie do łacińskich praktyk obrządkowych przejawiało się najwcześniej właśnie w publicznym kulcie Eucharystii poza samą liturgią Mszy św. W 1630 r. biskup Józef Bakowiecki urządzał już procesje i publiczny kult Najświętszego Sakramentu. A w 1680 r. często wystawiano oraz urządzano procesje z Najświętszym Sakramentem w monstrancjach. Latynizacja na tym etapie miała charakter żywiolowy. Synod zamojski z roku 1720, który miał na celu zatrzymanie procesu niekontrolowanej latynizacji obrządku unickiego uchwalił formalnie usankcjonowanie procesji z monstrancjami, co wiązało się z wprowadzeniem święta Bożego Ciała. W 1738 r. wydrukowano odpowiednie teksty liturgiczne na to święto.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> W 1891 r. synod lwowski święto Bożego Ciała zaliczył do świąt głównych i nakazał obchodzić je w czwartek po niedzieli Wszystkich Świętych (pierwsza niedziela po Zesłaniu Ducha Świętego) z przeniesieniem na niedzielę. Święto to nazywano „świętem Przenajświętszej Eucharystii”. Tradycja to została potwierdzona przez Stolicę Apostolską w 1940 r. W czasie reformy wprowadzono księgi liturgiczne dla grekokatolików. Wówczas też zmieniono nazwę święta, która brzmiała: „Uroczysty pokłon Przeczystemu sakramentowi Ciała i Krwi Pana Naszego Jezusa Chrystusa”. Na podanym przykładzie widać, jak przebiegał mechanizm przystosowania łacińskiej tradycji liturgicznej do wymogów liturgii bizantyńskiej. Przede wszystkim dążono do tego, aby łaciński uroczysty kult Eucharystii poza Mszą św. złączyć w jakiś sposób z ofiarą bezkrwawą Mszy św. i komunią, co jest niewątpliwie istotą sakramentu Eucharystii. Dlatego święto to przeniesiono z czwartku – jak w tradycji łacińskiej – na niedzielę, która jest dniem ściśle związanym z liturgią Eucharystii. Ta sama myśl zdawała się przyświecać zmianom nazwy święta. Łacińska nazwa „Boże Ciało” nigdy nie została zaakceptowana. Zamiast niej grekokatolicy liturgiści zgodnie ze wschodnią tradycją użyli biblijnego i teologicznego określenia „Eucharystia” i „Sakrament ciała i krwi Chrystusa”. Ten sam sposób akomodacji tradycji łacińskiej na grunt bizantyński odnajdujemy w kulcie Serca Chrystusa. Dogmatyczną podstawą święta i istotą tego jest kult Miłości Boga w postaci symbolu cierpiącego serca Chrystusa, ustanowione w 1856 r. W 1899 r. papież Leon XIII poświęcił cały świat sercu Chrystusowemu. Dniem obchodzenia tego święta jest piątek po drugiej niedzieli po Zesłaniu Ducha Świętego. Grekokatolicycy teologowie i biskupi adaptując to święto wychodzili z założenia, że liturgia Kościoła wschodniego zawiera analogiczne treści co kult Serca Chrystusa. Np. nabożeństwa liturgii bizantyńskiej cyklu tygodniowego: środa i piątek poświęcone są wspomnieniom cierpienia i męki Chrystusa, a w tekstach liturgicznych wspomina się często o cierpieniu serca Chrystusa. Tak więc kult łaciński Bożej Miłości w formie kultu Serca Chrystusa nie był czymś obcym wobec tradycji wschodniego chrześcijaństwa. Przytoczona interpretacja jest przykładem wskazującym na istnienie specyficznej grekokatolickiej myśli teolo-



Proces latynizacji obrządku wschodniego usankcjonowany na synodzie w Zamościu dał początek nowemu obrządkowi wschodniemu w ramach tradycji bizantyńskiej.

Ukształtowanie się odrębnego obrządku wschodniego broniło skutecznie wschodnich katolików przed przejściem na obrządek łaciński lub na prawosławie. Obrządek ten stanowił zasadnicze źródło tożsamości grekokatolików, często bowiem przyswajanie łacińskich praktyk liturgicznych było spowodowane zwykłą koniecznością przeciwstawienia się „konkurencji” ze strony form paraliturgicznych masowej pobożności ludowej wypracowanej przez katolicyzm. Było to podyktowane koniecznością przeciwstawienia się ekspansji łacińskiego katolicyzmu na Wschodzie. W pewnym sensie ta „kontrolowana” latynizacja wschodniego obrządku unitów skutecznie zatrzymała „żywołową” latynizację, propagowaną przez łaciński obrządek na wschodnich obszarach dawnej Rzeczypospolitej. Adaptowanie łacińskich praktyk służyło również przetrwaniu unitów wobec ekspansji prawosławia. Oddalało ich to i izolowało od prawosławia, dzięki temu wytworzyła się tutaj odrębna odmiana wschodniej tożsamości obrządkowej. Uwagi te odnoszą się do wschodnich katolików, którzy przyjęli unię bezpośrednio po 1596 r., szczególnie obszarów Białorusi, Chełmszczyzny.

Od początku wprowadzania wyżej wymienionych zmian w obrządku wschodnim towarzyszyła im opozycja duchowieństwa i biskupów, przywiązanych do wschodniej tradycji i przeciwnych daleko idącym zmianom. Sprzeciw wobec latynizacji utożsamiano często z dążeniem do równouprawnienia z Kościołem łacińskim. Ten nurt w życiu religijnym unitów określa się mianem reorientalizacji, bizantynizacji czy obrony tradycji. Jest on przeciwieństwem latynizacji. W drugiej połowie XIX w. proces latynizacji obrządku został w głównej mierze zahamowany. Główny wpływ na to miał grekokatolicki metropolita lwowski Andrzej Szeptycki, który stał na czele tej metropolii do 1944 r. On to doprowadził do pełnego powrotu do wschodnich tradycji liturgicznych. Istotne znaczenie miał tutaj sobór Watykański II, który w dekrecie „*Orientalium Ecclesiarum*” nakazywał szczególnie zachowanie wschodniej tradycji liturgicznej widząc w niej źródło tożsamości wschodnich katolików.<sup>9</sup>

Przytoczone przykłady wskazują jasno, iż tradycje łacińskie określiły duchowe oblicze bizantyńskiego dziedzictwa kultury wschodnich katolików sporej grupy mieszkańców dawnej i współczesnej Rzeczypospolitej. W 1947 r. w następstwie Akcji Wisła znajdują się oni w specyficznej sytuacji: niejako

---

gicznej, która próbuje połączyć teologię prawosławną i katolicką. Mamy tutaj nową jakość w pierwotnym „łacińskim” rozumieniu kultu Serca Jezusa. Zob. Ю. Катрій, *Пізній свій обряд*, [b.m.r.w.], s. 185–198.

<sup>9</sup> *Dekret o Kościołach Wschodnich Katolickich. Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1967 s. 181–191.

„potencjalnej” otwartości kulturowej i religijnej na łacińskość, a jednocześnie muszą nieustannie bronić swej wschodniej bizantyńskiej tożsamości, co ma decydujące znaczenie w trwaniu tej społeczności. Jej obrona jest ważna, ponieważ ta kultura religijna jest jeszcze typową kulturą tradycyjną, etniczną. Wiąże się z tym żywa obecność wartości sakralnych, religijnych w potoczności życia codziennego. Kultura i religia stanowią w tej społeczności etnicznej spójną jedność, wzajemnie się warunkują i przenikają.

Rdzeniem tej kultury, jej metafizycznym jądrem jest wschodnie chrześcijaństwo. Jest to jego Logos, mistyczny i transcendentny sens, źródło tożsamości. Podkreślam tutaj użycie pojęcia „wschodnie chrześcijaństwo” dlatego, że ten religijny, metafizyczny rdzeń kultury jest wyjątkowo odporny na wyznaniowe podziały wśród prawosławnych i grekokatolików. Oni w niczym się nie różnią w swym sakralnym przeżywaniu codzienności. Wyznaniowe podziały zdają się nie docierać do fundamentów ich etniczności. Decyduje to chyba o ciągłości kulturowej Ukraińców mieszkających w dzisiejszej Polsce. Ta kultura będzie istnieć tak długo, jak długo zostanie nienaruszony jej religijny fundament. Jego naruszenie (np. desakralizacja młodego pokolenia) oznaczać będzie nieuchronnie przerwanie ciągłości. To metafizyczne religijne jądro może jednak być zachowane, a nawet przetransformowane na miarę potrzeb i wyzwań współczesności. Równoznaczne to będzie jednak z rozwojem życia religijnego. Tylko dzięki temu będzie możliwe przetrwanie duchowe ukraińskiej etniczności. Inaczej będzie ona skazana na powolny zanik, spowalniany jedynie jej konserwowaniem.