

PIOTR KRASNY
Kraków

SZTUKA CERKIEWNA NA ZIEMIACH POLSKICH W XVIII WIEKU KILKA UWAG TERMINOLOGICZNYCH

Obchody rocznicy chrztu Rusi Kijowskiej i unii brzeskiej zaowocowały w ostatnich latach licznymi publikacjami na temat sztuki Kościoła unickiego. W niemal wszystkich pracach poświęconych temu zagadnieniu pojawiają się porównania greckokatolickiej architektury cerkiewnej z dorobkiem sztuki zachodnioeuropejskiej, ubrane z reguły w formę lakonicznych sformułowań, powtarzanych niemal mechanicznie jako sprawdzone i udokumentowane paradygmaty. Nie ulega wątpliwości, że teza naukowa powtarzana wielokrotnie, a zwłaszcza sprowadzona do formy eleganckiego aforyzmu, staje się komunałem, pozbawionym znaczenia lub całego bogactwa pierwotnych znaczeń¹. Myślę więc, że warto przyjrzeć się najważniejszym sformułowaniom wykorzystywanym do charakterystyki architektury unickiej, przypominając zarazem ich specyficzną genezę.

Najwcześniejsze uwagi na temat unickiej architektury sakralnej w Rzeczypospolitej znajdujemy w pracach uczonych rosyjskich z drugiej połowy w. XIX i pierwszych lat naszego stulecia. Twórcy owych uwag nie wypowiadali ich bynajmniej *sine ira et studio*. Ich prace przybierały charakter propagandowy, miały bowiem dowodzić niezbywalnych praw Rosji do tzw. ziem zabranych oraz wschodniej części Królestwa Polskiego (czyli Chełmszczyzny i Podlasia), nazywanej „rosyjskim Zabuzem”. W tym celu negowano istnienie odrębnego narodu ruskiego (ukraińskiego) na tych terenach, przedstawiając ich mieszkańców jako „Rosjan-Małorusinów”, wynarodowionych w poprzednich stuleciach przez Polaków, głównie w wyniku wprowadzenia unii kościelnej i zerwania więzi między Kościołem wschodnim w Rzeczypospolitej a jego prawowitym ponoć zwierzchnikiem – patriarchą moskiewskim. Przykry fakt, że większość mieszkańców Chełmszczyzny uważało się po prostu za Polaków, dyskretnie pomijano². Taka postawa „badawcza” znalazła

¹ R. T h o m e, *Parabole i katastrofy. Rozmowy o matematyce, nauce i filozofii*, przeł. R. Duda, Warszawa 1991, s. 8.

² Prace historyczne uczonych rosyjskich zawierające uwagi na temat unickiej architektury sakralnej były na tyle liczne, że w tym krótkim artykule trudno wymieniać poszczególne

wyraz w terminologii, wykorzystywanej w analizie architektury unickiej³. Kilka owych sformułowań wypowiedziano zresztą w bardzo specyficzny sposób. Na pierwszy rzut oka mają one obiektywny opisowy charakter, ale jeśli przyjrzymy się im bliżej, okazuje się, że kryje się w nich ładunek treści wykorzystywanych w doraźnej polemice politycznej. Polityczne pożytki owych tez dostrzegali zresztą zarówno Ukraińcy, wykorzystując ich antypolonizm⁴, jak i Polacy, dla których bardzo użyteczne były opinie o polonizacji Rusinów w dawnych wiekach⁵. Wszystko to stało w jawnej sprzeczności z nadziejami Władysława Łuszczkiewicza, że badania nad sztuką ruską na ziemiach Rzeczypospolitej będą „godzić niesnaski na innym polu wyrosłe, a do wspólnej zachęcać pracy”⁶.

Wielkim paradoksem jest więc fakt, że kilka takich sformułowań zagościło na stałe w terminologii historyczno-artystycznej i bez uciekania się do nich trudno powiedzieć cokolwiek o nowożytniej sztuce cerkiewnej Rzeczypospolitej. Badacze używają dziś tych terminów *sensu stricto* i najczęściej nie usiłują

publikacje. Obszerne zestawienie owych prac i ich ogólną charakterystykę przedstawił Antoni Mironowicz (*Unia brzeska w świetle historiografii. Uwagi o stanie badań*, „Chrześcijaństwo w Świecie. Zeszyty ODiSS”, 20 (1988), nr 8-9, s. 161-175). Maria Kunowska-Poręba scharakteryzowała zaś artykuły poświęcone unii, publikowane na łamach oficjalnego periodyku prawosławnej diecezji chełmsko-warszawskiej (*Unia i unicy okresu porozbiorowego w oświeceniu czasopisma „Chołmsko-Warszawskij Eparchialnyj Wiestnik”*, [w:] *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, F. Ziejka, A. Kępiński, Kraków 1994, s. 403-414).

³ Szczególne znaczenie dla ugruntowania tej terminologii miały monumentalne wydawnictwa poświęcone „zachodnim ziemiom rosyjskim”, a zwłaszcza kilkadziesiąt tomów wydawnictw źródłowych z obszernymi wstępami historycznymi, opracowanych przez Wileńską i Petersburską Komisję Archeograficzną (pełne zastawienie tych tomów podaje Mironowicz, dz. cyt., s. 166-167), i książka *Pamjatniki russkoj stariny w zapadnych gubernijach. Chołmskaja Rus'*, red. P. N. Batuszkow, Sankt-Pietierburg 1885. W pracach tych dziesiątki razy powtarzane są te same opinie, zrezygnowałem więc ze wskazywania zawierających je partii tekstów za pomocą szczegółowych odsyłaczy. W przypisach zwracam wyłącznie uwagę na wypowiedzi szczególnie charakterystyczne lub cytowane *in extenso* w tym artykule.

⁴ Zob. np. A. K o r c z o k, *Die griechisch-katolische Kirche in Galizien*, Leipzig 1921, passim (zwracam uwagę na znamienne datę wydania książki!).

⁵ Zob. m.in. Z. B i e l a m o w i c z, *Świadectwa oddziaływania kościelnych obrządków łacińskiego i bizantyńskiego na sztukę sakralną w dawnej Polsce*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej”, 3 (1996), nr 3, s. 210; I. C i e ś l i k - S y g o w s k a, *Drewniane cerkwie w Świerszczowie na tle architektury greckokatolickiej od XVII do połowy XIX w. w dawnym powiecie chełmskim*, „Lubelszczyzna”, 2 (1996), nr 3, s. 119.

⁶ W. Ł u s z c z k i e w i c z, *Kościół w Św. Stanisławie pod Haliczem jako zabytek romański*, „Sprawozdania Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce”, 2 (1884), s. 20.

wykorzystywać ich do celów pozanaukowych. Każde z owych określeń jest jednak naznaczone „grzechem pierworodnym”, co może rzutować w negatywny sposób na jego jednoznaczne odczytanie. Rezygnacja z tych sformułowań jest dziś właściwie niemożliwa, pozostaje tylko mieć świadomość ich „drugiego dna”, kryjącego – jak sądzę – z gruntu fałszywe treści. W tych rozważaniach chciałbym skupić się na trzech takich określeniach.

ODRZUCENIE TRADYCYJNYCH FORM ARCHITEKTURY CERKIEWNEJ

Badacze rosyjscy sakralnej architekturze unickiej przypisywali przede wszystkim zarzucenie form charakterystycznych dla tradycyjnej architektury cerkiewnej na rzecz rozwiązań zapożyczonych ze sztuki zachodnioeuropejskiej, wypracowanej na użytek katolicyzmu. Zjawisko to miało być – rzecz jasna – wyrazem utraty tożsamości narodowej i religijnej przez „Małorusinów”, których ciała zniewolili polscy okupanci, a dusze – Kościół katolicki, a zwłaszcza przebiegli jezuici, którzy wykorzystywali unię jako „rozsadnik łatinstwa i połonizma”⁷. Nie należy się więc dziwić, że początki tego zjawiska łączono z ostatecznym zaprowadzeniem unii na niemal całym obszarze Rzeczypospolitej (1702) oraz ugruntowaniem doktryny unickiej przez synod zamojski (1720).

Warto zastanowić się jednak, w jaki sposób postrzegano „kanoniczną”, tradycję architektury cerkiewnej, zdradzoną przez przewrotnych unitów. Trzeba uczciwie przyznać, że uczeni rosyjscy uniknęli pokusy niezwykle prostego rozwiązania, które wynikało wyraźnie ze wspomnianych wcześniej założeń. Można było przecież stwierdzić, że skoro „Małorusini” są Rosjanami, powinni po prostu wznosić takie same budowle jak w Moskwie, Nowogrodzie, Włodzimierzu nad Kłazmą, Juriewie i innych centrach dawnej sztuki rosyjskiej. Skutki takich pomysłów można wprawdzie zaobserwować w poczynaniach władz rosyjskich i cerkiewnych, nadających unickim świątyniom „właściwy wygląd”, to znaczy bizantyńsko-rosyjski kostium stylowy. Działania te, których skutkiem było np. bezpowrotne zniszczenie elewacji katedry chełmskiej, były kreowane przez specjalistów od propagandy⁸ i jeśli wierzyć

⁷ G. K. Chruscevič, *Posad Kodeń i jego istoričeskie dostoprimečatielnosti*, [w:] *Pamjatniki russkoj stariny*, s. 257.

⁸ Zagadnienie to omawiam szerzej w artykule *Katedra unicka w Chełmie. O problemach badań nad architekturą sakralną Kościoła greckokatolickiego w XVIII wieku*, [w:] *Sztuka Kresów Wschodnich. Materiały Sesji Naukowej*, t. 3, red. J. K. Ostrowski, Kraków 1998,

Aleksandrowi Błokowi – „dygnitarzy-złodziei”⁹. Rosyjscy archeolodzy i historycy sztuki odnosili się jednak do nich z wyraźnym dystansem.

Reprezentanci tych dziedzin rozpoczęli grutowne badania nad sztuką „Małej Rusi” przed zajęciem tych ziem przez Polskę i Litwę. Zabytków z owego czasu zachowało się niewiele, toteż trzeba je było – w pewnym sensie – stworzyć. Czasem działo się to na drodze zwykłego fałszerstwa. W archiwum cerkwi w Szczepieszynie znajdował się jej akt fundacyjny wystawiony w XVI w. przez Andrzeja Górkę, kasztelana poznańskiego i starostę generalnego wielkopolskiego, ale w miejscowej tradycji utrzymywało się przekonanie, że świątynia ta została zbudowana w XII stuleciu. Wskutek osobliwego kompromisu na kartach książki *Pamjatniki russkoj stariny* jako fundator świątyni pojawił się tajemniczy książę ruski Andriej Gorka¹⁰.

Nie należy jednak zapominać, że uczeni rosyjscy podjęli wiele prac archeologicznych (Chełm, Włodzimierz Wołyński, Kołozą), które ujawniły rzeczywiście szczątki ważnych zabytków budownictwa cerkiewnego z okresu średniowiecza¹¹. Prace te były jednak z reguły wstępem do dość dowolnych rekonstrukcji tych budowli, prowadzonych z typową dla archeologów wiarą, że na podstawie zarysu fundamentów można odtworzyć formy szczytów i kształty kopuł. W takich rekonstrukcjach wyspecjalizował się Aleksiej Szczusiew i grupa architektów z jego kręgu, którzy chlubili się odrodzeniem stylu staroruskiego, powielającego schematy cerkwi na planie krzyża greckiego wpisanego w kwadrat, zwieńczonej pięcioma kopułami. Ich dziełem była m.in. „XII-wieczna” katedra we Włodzimierzu Wołyńskim (zbudowana właściwie od fundamentów) i cerkiew św. Bazylego w Owruczu, a także niemal całkowite zniszczenie oryginalnych partii w znakomitej artystycznie gotycko-renesansowej cerkwi zamkowej w Ostrogu¹². O talencie

s. 206, il. 3). O stylu „bizantyńsko-rosyjskim” i jego zastosowaniu w architekturze cerkiewnej na terenie zaboru rosyjskiego zob. przede wszystkim: P. P a s z k i e w i c z, *Pod berłem Romanowów. Sztuka rosyjska w Warszawie 1815-1915*, Warszawa 1991, s. 35-36, 78-137; t e n ż e, *W służbie imperium rosyjskiego 1721-1917. Funkcje i treści ideowe rosyjskiej architektury sakralnej na zachodnich rubieżach Cesarstwa i poza jego granicami*, Warszawa 1999, s. 77-106.

⁹ P a s z k i e w i c z, *Pod berłem Romanowów*, s. 128.

¹⁰ T. T r a c z, *Uslenskaja cerkov’ w g. Szczepieszynie*, [w:] *Pamjatniki russkoj stariny*, s. 230-234.

¹¹ N. C. T e o d o r o v i c h, *Gorod Vladimir volynskoj gubernij w sviazi s istoriej i eparchii*, Poczajew 1893, passim; L. G a j e w s k i, J. G u r b a, *Pierwsze badania archeologiczne w Chełmie*, [w:] *Ziemia chełmska*, Lublin 1961, s. 153-154.

¹² *Architektura Ukrainkoj SSR*, t. 1, Moskwa 1954, s. 22, tabl. 22, 23, 24, 25, 37.

Szczusiewa do tworzenia zabytków przeszłości świadczy nowy sobór Trójcy Świętej w Ławrze Począjowskiej, nie tylko stylizowana na budowlę średniowieczną, ale także wymurowana w taki sposób, aby ściany ukazywały „wielowiekowe” nawarstwienia i ślady zniszczeń poczynionych przez czas¹³.

Nie ulega więc wątpliwości, że rosyjscy badacze stworzyli „nową tradycję”¹⁴, a następnie mieli pretensje do twórców (zarówno architektów, jak i dysponentów) XVIII-wiecznej architektury cerkiewnej, że nie chcieli tej tradycji uszanować.

Aby uniknąć podobnych anachronizmów, musimy zastanowić się, czy u progu w. XVIII zdawano sobie dobrze sprawę, jak wyglądały średniowieczne świątynie na Rusi. Większość tamtejszych cerkwi z XI, XII i XIII stulecia leżała wówczas w gruzach, inne zaś zniekształcono w czasie odbudowy i kolejnych przebudów¹⁵.

Najstarsze cerkwie wznoszone na Rusi Kijowskiej, a także XII-wieczne cerkwie Halicza, Włodzimierza Wołyńskiego, Chełma, Grodna i innych ośrodków ruskiej władzy książęcej były rzeczywiście centralnymi świątyniami krzyżowymi, wieńczonymi przez pięć kopuł¹⁶. Rozwiązanie to utrzymało się jeszcze przez kilkaset lat (stosowano go zarówno na ziemiach przyłączonych do Królestwa Polskiego, jak i podporządkowanych Litwie), a na początku w. XVII przypisywano mu wciąż bogate symboliczne treści, powiązane z bizantyńsko-słowiańską eklezjologią.

Przekonał się o tym św. Jozafat Kuncewicz, kiedy w trakcie remontu katedry w Połocku rozebrał kopuły tej świątyni, rozpadające się ze starości. Niebawem wystawił ozdobną kopułę centralną, zaś odbudowę czterech pozostałych odłożył na jakiś czas z powodu braku funduszy. „Schizmatycy” postawili mu natychmiast zarzut, iż „quattuor patriarches per tures denotantes ab ecclesia reiectos, papam quintum, per mediam turrim signatum, adeo extolli et ornari”¹⁷.

¹³ Tamże, tabl. 22; P a s z k i e w i c z, *W służbie imperium*, s. 87.

¹⁴ Pozwalam sobie zapożyczyć to piękne, paradoksalne określenie z filmu *Miś* w reżyserii Stanisława Barei.

¹⁵ Zob. m.in.: J. Z a c h a r i e w i c z, *Wycieczka do Zatulki, Halicza i na Krytos*, Lwów 1882, passim; T e o d o r o v i c h, dz. cyt., s. 106, 116-117.

¹⁶ Zob. p. A. R a p p o p o r t, *Russkaja architektura X-XIII w. Katalog pamjatnikov*, Leningrad 1982.

¹⁷ J. S u s z a, *Cersus vitae et certamen martyrii B. Josaphat Kuncevicii archiep. polocen-sis et vitebscensis, et mstislavensis, Ordinis Divii Basilii Magni*, wyd. J. Martinov, Parisiis 1865, s. 53. Pierwsze wydanie książki ukazało się w Rzymie w r. 1665.

Trzeba jednak zauważyć, że ostatnie murowane cerkwie pięciokopułowe powstały na ziemiach Rzeczypospolitej w XVI w. Już u schyłku średniowiecza budowano trójnawowe cerkwie prawosławne w układzie halowym ((sobór Panny Marii i cerkiew św. Mikołaja w Wilnie, świątynie w Synkowiczach, Małomożejkwowie, Supraślu i Kodniu)¹⁸ lub podłużne świątynie jednonawowe (Monaster Uniowski)¹⁹. Od ostatniej ćwierci w. XVI największą popularnością cieszył się schemat podłużnej cerkwi trójdzielnej z trzema kopułami oraz świątynia na planie krzyżowym z jedyną okazałą, a więc rzekomo „papieską” kopułą²⁰. Niebawem obok tych schematów pojawiły się dalsze rozwiązania zaczerpnięte z architektury zachodniej, m.in. wielkie bazyliki transeptowe z dwuwieżowymi fasadami²¹. Stałym przemianom ulegały formy stylowe cerkwi, w których adaptowano motywy gotyckie, renesansowe i wczesnobarokowe.

Modyfikowanie form własnej architektury sakralnej nie przeszkadzało prawosławnym w potępianiu unitów, iż kształtują swoje świątynie „abrogato rito greaco, [ut] latinum introductorum”²².

Z pewnością nie można tłumaczyć takich opinii wyłącznie zapamiętaniem w dyspucie religijnej. Mechanizm myślenia obrońców prawosławia mogą raczej naświetlić *à rebours* dobrze udokumentowane wydarzenia z w. XIX, kiedy unicy na Podlasiu bronili się z kolei przed narzuconą przez Rosjan reformą liturgii. Owi grekokatolicy byli w większości niepiśmiennymi chłopami, trudno więc przypuszczać, aby znali się na unickiej liturgice, a tym bardziej, żeby wiedzieli, jak wygląda czysta liturgia prawosławna. A jednak – jak zauważa Hanna Dylągowa – „wierni śledzili każdy krok księdza przy ołtarzu. Byli tak uczuleni na wszelkie zmiany, że nic nie uchodziło ich uwagi”²³. W takiej sytuacji niemal każde słowo czy gest kapłana, odbiegające od utartych schematów, mogły być poczytane za wyraz apostazji. Okazuje się więc, że można bronić tradycji, której się tak naprawdę nie zna. Wystarczy

¹⁸ R. K u n k e l, *Mazowsze i Wielkie Księstwo Litewskie*, [w:] *Architektura gotycka w Polsce*, red. T. Mroczko, M. Arsyński, cz. 1, Warszawa 1995, s. 92.

¹⁹ V. V u j c i k, *Svjatouspen'ska Lavra studijs'koho ustavu v Unievi*, „Visnik Institutu Ukrachidprojektriastavracia”, 1997, nr 6, s. 138-143.

²⁰ S. J u r c z e n k o, *Krzyżowe kościoły Ukrainy w pierwszej połowie XVII w.*, „Biuletyn Historii Sztuki” (dalej: BHS), LVII (1995), s. 292-293.

²¹ J. K o w a l c z y k, *Latynizacja i okcydentalizacja architektury greckokatolickiej w XVIII wieku*, BHS, XLII (1980), s. 361-362.

²² S u s z a, dz. cyt., s. 54.

²³ H. D y l a g o w a, *Dzieje Unii Brzeskiej (1596-1918)*, Warszawa-Olsztyn 1996, s. 133.

uznać, że każda innowacja jest dla niej śmiertelnym zagrożeniem. Może więc warto zgodzić się z Jakubem Suszą, który określił postawę prostych wyznawców prawosławia wobec reform wprowadzanych przez unicką hierarchię dość dosadnym określeniem „stupor”²⁴. Jest jednak niemal pewne, iż podobna charakterystyka zmian w architekturze cerkiewnej po unii brzeskiej, wypowiedzana przez uczonych rosyjskich w XIX w., nie była skutkiem nieświadomości, ale w pełni przemyślanym działaniem propagandowym.

W naszych rozważaniach musimy uwzględnić oczywiste kryterium tradycji, mianowicie jej ciągłość. Okaże się wówczas, że tradycja architektury cerkiewnej na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej zawierała w sobie właśnie zmienność i wielką różnorodność rozwiązań formalnych.

Można więc chyba przyjąć, iż innowacje w XVIII-wiecznej architekturze unickiej były tylko kontynuacją procesów, charakterystycznych także dla poprzednich stuleci dziejów budownictwa cerkiewnego w Rzeczypospolitej. Trzeba ponadto zauważyć, że obok nowych rozwiązań przestrzennych starano się kontynuować również stare schematy, często w dość okazałych i prestiżowych „fabrykach”. Schemat cerkwi trójkopułowej pojawił się np. w projektach cerkwi Uspieńskiej Ławry Poczajowskiej i katedry św. Jura we Lwowie, zaś bardzo znaczną część mniejszych cerkwi wznoszono na planie krzyża i wieńczono kopułą²⁵. Pięknego przykładu poszanowania tradycji dostarcza budowa wielkiej katedry św. Zofii w Połocku w latach 1738-1765. W mury świątyni wkomponowano całą wschodnią część średniowiecznej cerkwi katedralnej, czyniąc z niej jedno z ramion pseudotranseptu²⁶.

Stwierdzenie, że twórcy XVIII-wiecznych świątyń unickich zerwali z tradycyjnymi formami budownictwa cerkiewnego, można chyba uznać za prawdziwe, o ile potraktujemy je jako skrót myślowy mieszczący w kilku słowach całe dzieje architektury ruskiej na ziemiach Rzeczypospolitej. W owym zerwaniu nie należy jednak dopatrywać się świadomego działania, a tym bardziej – dostrzegać w nim jakiś jednorazowy akt, a nie wynik procesu rozciągającego na stulecia.

²⁴ S u s z a, dz. cyt., s. 54.

²⁵ J. K o w a l c z y k, *Kierunki w późnobarokowej architekturze sakralnej na Wołyniu*, [w:] *Sztuka Kresów Wschodnich*, [t. 1], red. J. K. Ostrowski, Kraków 1994, s. 15-16.

²⁶ K o w a l c z y k, *Latynizacja*, s. 353, il. 11.

OKCYDENTALIZACJA I LATYNIZACJA

W niemal wszystkich pracach poświęconych architekturze cerkiewnej Rzeczypospolitej w XVII w. zwraca się uwagę na jej okcydentalizację lub latynizację, polegającą na niemal pełnym zaadaptowaniu form charakterystycznych dla sztuki zachodnioeuropejskiej, obejmującą zarówno układy przestrzenne świątyń, jak i ich charakter stylistyczny. Dość powszechne jest takie przekonanie, że proces ów był związany ze zwycięstwem idei unijnych w polskim Kościele wschodnim, wiodącym w naturalny sposób do wprowadzenia tej wspólnoty w krąg kultury łacińskiej. Nie można zaprzeczyć istnieniu owego zjawiska, omówionemu w gruntowny sposób przez Jerzego Kowalczyka²⁷. Nie ulega również wątpliwości, że adaptacja elementów liturgii rzymskiej w unickiej służbie Bożej wpłynęła na zmiany w urządzeniu cerkwi i sposobie kształtowania ich wnętrza. Należy jednak wskazać pewne niebezpieczeństwa, związane z analizą tego zjawiska przy użyciu terminów, które mają tyleż historycznie ugruntowaną, co bardzo nieprecyzyjną wymowę.

Okazuje się bowiem, że terminów tych lub sformułowań o zbliżonym brzmieniu używano już na początku w. XVII w polemikach pomiędzy wyznawcami ortodoksyjnego prawosławia i unitami. Może o tym świadczyć zeznanie Jerzego Bujewicza, złożone w czasie procesu beatyfikacyjnego abpa Jozafata Kuncewicza w Witebsku w r. 1628. Według owej relacji św. Jozafat wizytując witebską konkatedrę stwierdził, że jej ikonostas jest zniszczony i zakurzony, toteż polecił usunąć z cerkwi tę strukturę, żeby poddać ją gruntownemu remontowi. Dowiedziawszy się o tym „schismatici publicarunt Seruum Dei iam esse fidei Latinae, et suas ecclesias pro ritu Latino removasse”, a także oskarżali arcybiskupa, iż „voluit occidentere Vitepscensens”²⁸.

Stwierdzenia o dostosowaniu katedry do rytu łacińskiego i okcydentalizowaniu mieszkańców Witebska miały więc charakter zarzutów wypowiedzianych przez ludzi, którzy nie zamierzali raczej podejmować rzeczowej polemiki z Jozafatem, skoro następny konflikt z arcybiskupem zakończyli bezmyślnym tumultem i okrutnym morderstwem tego kapłana. Należy podkreślić, że zarówno św. Jozafat, jak i jego biografowie uważali, że należy odeprzeć te zarzuty. Jozafat miał powiedzieć swoim krnąbrnym owieczkom: „Occidet

²⁷ Tamże, s. 347-364.

²⁸ S. Josphat Hieromartyr. *Documenta romana beatificationis et canonizationis*, wyd. A. Welykyj, t. 1, Romae 1952 („Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni”, seria 2.2, t. 1), s. 200. Zob. też S u s z a, dz. cyt, s. 54-55.

Josaphat, non occidet archiepiscopus”²⁹. Jakub Susza napisał zaś w biografii unickiego męczennika, że nie chciał on urządzić konkatedry „more Latino”, ale zatroszczył się, aby „ecclesia repurgata ornatumque imagines resiiisset pulchiores”. Wielu świadków zeznających w procesie beatyfikacyjnym twierdziło ponadto, że Jozafat przejawiał szczególną troskę o zachowanie liturgii wschodniej w wielkiej czystości i zabiegał o jej jak najgodniejsze odprawianie³⁰. Nie należy się więc dziwić, że zwroty „okcydentalizacja” i „latynizacja” nie pojawiały się w dokumentach Kościoła unickiego. Nie zamierzam bynajmniej wykorzystywać tego faktu jako argumentu *ex silentio* w moich rozważaniach. Chcę tylko podkreślić, że zwroty, których nie używano w tekstach o charakterze dyskursywnym lub prawniczym, nie mogły nabrać jednoznacznej lub przynajmniej dość precyzyjnej denotacji, wymaganej od obiektywnych terminów naukowych. Pozostały tylko zarzutem prawosławnych wobec unitów, bardziej poruszającym emocje, niż wskazującym konkretne winy oponentów. Wyostrzenia terminów „okcydentalizacja” i „latynizacja” dokonali dopiero badacze rosyjscy z w. XIX, którzy chyba używali ich wielokrotnie w charakterystyce liturgii i sztuki sakralnej Kościoła unickiego. Okazuje się jednak, że okcydentalizacja nabrała wówczas specyficznej wymowy w wyniku wykorzystania tego terminu w koncepcjach historiozoficznych i sporach politycznych, toczonych w XIX-wiecznej Rosji. W latach trzydziestych, czterdziestych i pięćdziesiątych w. XIX pojawiła się tam grupa działaczy społecznych zwanych zapadnikami (bądź właśnie okcydentalistami), którzy upatrywali szansę rozwoju Rosji w przekształceniu jej ustroju w oparciu o wzory czerpane z Europy Zachodniej. Przeciwnicy zapadników – zwani słowianofilami, uważali, że Rosja powinna trwać przy własnej słowiańskiej i wschodniej tradycji. Pewne znaczenie dla naszych rozważań może mieć również fakt, że okcydentaliści chcieli reformować Cerkiew rosyjską na wzór Kościoła katolickiego, zaś słowianofile uważali za niedopuszczalne jakiegokolwiek zmiany w charakterze rodzimego prawosławia. W drugiej połowie w. XIX w państwie rosyjskim dominowały tendencje nacjonalistyczne, podsyłane przez słowianofilów, w świetle których słowo „okcydentalizacja” stało się niemal synonimem zdrady³¹. Podobną konotację zyskał w pismach słowianofilów termin „latynizacja”. Aleksy Chomiakow określał tym słowem

²⁹ S. Josaphat, s. 200; S u s z a, dz. cyt., s. 55.

³⁰ S. Josaphat, passim; P. S a w i c k i, *Meandry tożsamości „Rusi zjednoczonej”*, „Lubelszczyzna”, 2 (1996), nr 3, s. 17.

³¹ A. W a l i c k i, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktury i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 1964, s. 16, 317-318.

dekadencję religii w Europie Zachodniej, spowodowaną jego zdaniem odejściem od prawdziwej wiary chrześcijańskiej, której depozyt zachowało wyłącznie rosyjskie prawosławie. „Latynizm” był jego zdaniem największą herezją, która zatraciła niemal wszystko z nauki Chrystusa³². Nie ulega więc wątpliwości, że terminy „okcydentalizacja” i „latynizacja” Kościoła unickiego, pojawiające się wielokrotnie w XIX-wiecznych pracach uczonych rosyjskich, miały zdecydowanie pejoratywny wydźwięk. Historycy używający tych określeń przedstawiali grekokatolików właśnie jako apostatów na łonie prawosławia, zmierzających ku całkowitej unifikacji z Kościołem rzymskokatolickim. Jednym z przejawów takiej postawy unitów miało być burzenie dawnych cerkwi i budowa na ich miejscu świątyń uderzająco podobnych do kościołów łacińskich. Rosyjscy autorzy postrzegali takie działania jako świętokradztwo godne najwyższego potępienia³³. Nikt nie wskazał jednak, jak dotąd, tekstów źródłowych potwierdzających takie motywy działań unitów, łatwo zaś spotkać przekazy o zupełnie innej wymowie³⁴. Przywołajmy tutaj jedną taką wypowiedź, autorstwa biskupa chełmskiego *rit. greaci* Maksymiliana Ryłły, ukazującą w bardzo jasny sposób przyczyny, które skłoniły poprzedniego władzę do rozbiórki średniowiecznej katedry w Chełmie i budowy nowej okazałej świątyni. „Ks. Lewicki biskup chełmski reperowaną cerkiew przez antecessora swojego W[ielebnego] J[ego]mości Terleckiego wspaniale i kosztownie wielkim nakładem wymurował, lecz że architektura była staroświecka i dla złych fundamentów, sklepienia z wielkim niebezpieczeństwem zapadnięcia porysowały się, J[aśnie] W[ielebny] J[ego]mość Ks. Filip Wołodkowicz, teraźniejszy metropolita, bywszy chełmskim biskupem, przykładną zdjęty gorliwością, w r. 1735 z gruntu staroświeckie mury rozwalić, a doskonalszą architekturą tegowieczną wspaniałą wymurować bazylikę [przykazał]”³⁵. Można przypuszczać, że gdyby motorem działania Wołodkowicza była chęć propagowania idei unijnych, Ryłło wyeksponowałby ten fakt jako zastrzeżenie

³² *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825-1861*, oprac. A. Walicki, Warszawa 1961, s. 151-152.

³³ Taką opinię wyraził m.in. prawosławny archimandryta Ławry Poczańskiej Ambrozij, omawiając budowę nowej cerkwi w Ławrze w XVIII w. (zob. J. D u t k i e w i c z, *Fabryka cerkwi N.M.P. w Poczańowie*, „Dawna Sztuka”, 2 (1939), nr 2, s. 152).

³⁴ Teksty te przytaczam *in extenso* w artykule *Okcydentalizacja czy modernizacja? Uwagi o przemianach unickiej architektury sakralnej w Rzeczypospolitej w wieku XVIII*, „Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze”, 5-6 (1996-1997), s. 129-140.

³⁵ M. R y ł ł o, *Koronacja cudownego obrazu Najsświętszej Maryi Panny w chełmskiej katedrze obrządku greckiego ... odprawiona roku 1765 dnia 15 miesiąca września, Berdyczów 1780*, s. Er.-Ev.

swego poprzednika o wymiarze duszpasterskim. W przywołanym tekście znajdujemy jednak wyłącznie praktyczną i prestiżową motywację, przypominającą skądinąd racje, które miały skłonić św. Jozafata do czasowego usunięcia starego ikonostasu z konkatedry witebskiej. Wołodkowicz nie chciał po prostu, aby jego katedra była staroświecka, i dlatego wznosił okazałą barokową cerkiew. Mamy więc tu do czynienia z powszechną w dziejach architektury skłonnością kształtowania form reprezentacyjnych gmachów „formam iuxta moderna tempora”³⁶. Od skłonności tej nie byli wolni gorliwi wyznawcy prawosławia w stuleciach poprzedzających ostateczne zwycięstwo unii na ziemiach Rzeczypospolitej i synod zamojski. W cerkwi zamkowej w Ostrogu zastosowano efektowną późnogotycką kamieniarę i piękne detale renesansowe, wykonane już ok. 1520 r.³⁷ Nie znaczy to bynajmniej, że fundator cerkwi książę Konstanty Ostrogski był ukrytym zwolennikiem unii florenckiej, a tylko dowodzi, że bliskie kontakty z dworem wawelskim wpłynęły na jego upodobania artystyczne. Wczesnobarokowa cerkiew Świętego Ducha w Wilnie otrzymała kształt wielkiej bazyliki, z fasadą ozdobioną dwiema wieżyczkami, dzięki czemu stała się jedną z najokazalszych świątyń w mieście³⁸. Mimo takiego iście „katolickiego” wyglądu świątynia była przez wieki bastionem prawosławia, co zresztą dziwiło bardzo Juliusza Kłosa, piszącego o architekturze Wilna w okresie międzywojennym³⁹. Widzimy więc, że polski autor przejął *à rebours* poglądy badaczy rosyjskich, kojarzących jednoznacznie formy stylowe świątyń z ich przynależnością do konkretnego wyznania religijnego.

Owi badacze patrzyli zresztą na XVIII-wieczną architekturę cerkiewną z perspektywy swojego wieku i – jak sądzę – zapominali, że twórcy XVIII-wiecznych cerkwi unickich nie mogli znać romantycznej koncepcji *architecture parlante*, głoszącej, że wybór stylu budowli niesie za sobą określone treści, czytelne dla każdego widza⁴⁰. Nie musimy więc powielać ich błędów i powtarzać ciągle opinii, iż okcydentalizacja i latynizacja architektury

³⁶ Sformułowanie to pochodzi z notatki w kronice bazylianów lwowskich, dotyczącej budowy nowej cerkwi katedralnej św. Jura we Lwowie przez bpa Atanazego Szeptyckiego (zob. T. Mańkowski, *Lwowskie kościoły barokowe*, Lwów 1932, s. 102).

³⁷ W. Łuszczkiewicz, *Ruina Bohojawleńskiej Cerkwi w zamku ostrojskim na Wołyniu*, „Sprawozdania Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce”, 3 (1888), s. 67-92.

³⁸ A. Jankevičienė, *Šv. Dvasios cerkvės ir Vienuolyno Pastatų ansamblis*, [w:] *Vilniaus architektūra*, Vilnius 1985, s. 181-184.

³⁹ J. Kłos, *Wilno. Przewodnik krajoznawczy*, Wilno 1937, s. 184-185.

⁴⁰ P. Krakowski, *Wątki znaczeniowe w architekturze wieku XIX*, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace z Historii Sztuki”, XI (1973), s. 184-185.

cerkiewnej miały być wyrazem bliskich więzi unitów ze Stolicą Apostolską, traktując tę tezę jak paradygmat nie wymagający dowodzenia. Myślę, że znacznie bezpieczniej byłoby ograniczyć zakres owych terminów wyłącznie do charakterystyki form architektonicznych, bez eksponowania ich dość wątpliwych konotacji ideowych.

Wydaje się również, że termin „latynizacja” powinien oznaczać wyłącznie „pro ritu latino reformam”, tzn. dostosowanie przestrzeni, a przede wszystkim wyposażenia cerkwi, do schematów wypracowanych na użytek liturgii łacińskiej. Nie powinien zaś określać – jak sądzę – adaptowania w świątyniach unickich form stylistycznych charakterystycznych dla architektury zachodnioeuropejskiej, której nie nazywa się przecież architekturą łacińską w języku żadnego z krajów, które uczestniczyły w jej tworzeniu.

ŚWIADOME ODRÓŻNIANIE FORM CERKWI UNICKICH OD ŚWIĄTYŃ PRAWOSŁAWYCH

Bardzo często forsuje się jednak pogląd, że w XVIII w. powstała koncepcja wyraźnego odróżnienia świątyń unickich od cerkwi prawosławnych właśnie przez nadanie tym pierwszym form charakterystycznych dla sztuki zachodnioeuropejskiej⁴¹. Nikt jednak nie wspomina, kto był autorem owej koncepcji ani w jaki sposób została ona upowszechniona. Znane mi XVIII-wieczne teksty źródłowe tylko w pewnym stopniu dotyczą tego zagadnienia. W opisach wizytacyjnych cerkwi znajdujemy, niezbyt zresztą często, informacje, że świątynie te zbudowano „sposobem greckim” lub „ad instar kościoła rzymskiego”⁴². Wizytatorzy nie orzekali jednak, który schemat jest lepszy. Przede wszystkim troszczyli się o dostosowanie kształtu ołtarza głównego do „odprawowania podług ustaw ruskich wochodów”⁴³ i możliwość sprawowania w świątyni innych czynności liturgicznych nakazanych „zwyczajem cerkiewnym”⁴⁴. Na podstawie takich przekazów trudno budować jakieś general-

⁴¹ B i e l a m o w i c z, dz. cyt., s. 210.

⁴² J. C z a j k o w s k i, *Cerkwie na Podkarpaciu w XVII-XIX w. w świetle źródeł archiwalnych*, [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, t. 2, red. J. Czajkowski, Sanok 1994, s. 33; B. S e n i u k, *Architektura cerkiewna brzeskiej części diecezji włodzimierskiej w świetle inwentarzy wizytacyjnych z lat 1725-1727*, „Lubelszczyzna”, 2 (1996), nr 3, s. 38-39.

⁴³ S e n i u k, dz. cyt., s. 48. Zob. też P. S y g o w s k i, *Grekokatolicka drewniana cerkiew p.w. Podwyższenia Krzyża Świętego w Żmudzi w województwie chełmskim*, „Lubelszczyzna”, 2 (1996), nr 3, s. 125.

⁴⁴ *Akty izdawajemyje wielkoju archeologičieskoju komisijeju*, t. III. *Akty briestskago grodskogo suda*, Vilna 1870, s. 182, 235.

ne wnioski, wydaje się jednak, że szacunek dla „zwyczaju cerkiewnego” (którego normą dla unitów w Rzeczypospolitej były m.in. postanowienia moskiewskiego synodu stugławego z r. 1551)⁴⁵ trudno pogodzić z jakąkolwiek radykalną manifestacją odcięcia się od prawosławia.

W pracach uczonych rosyjskich z końca w. XIX natrafiamy wszakże na liczne wypowiedzi o unitach, ziejących nienawiścią do wszystkiego, co prawosławne, i podkreślających w każdy możliwy sposób – a więc także za pomocą form architektury sakralnej – zdecydowane odcięcie się od prawosławia. Dyskusję z ową tezą podjął ostatnio Piotr Sawicki, proponując w miejsce apodyktycznych twierdzeń drobiazgowo badania „meandrów tożsamości Rusi zjednoczonej”. Zestawiając teksty źródłowe i dobrze udokumentowane fakty, badacz ten zauważył, że unicy wahali się nieustannie pomiędzy ścisłą więzią z Kościołem zachodnim i chęcią zachowania swojego wschodniego dziedzictwa. Zawsze uznawali się jednak za wyznawców prawosławia, które stało się w pełni ortodoksyjne właśnie dzięki powrotowi do jedności ze Stolicą Apostolską⁴⁶. Myślę, że przy badaniu relacji pomiędzy XVIII-wieczną architekturą unicką i prawosławną w Rzeczypospolitej warto pójść drogą wskazaną przez Sawickiego, czyli po prostu skonfrontować rozważaną przez nas tezę z faktami. Można się spodziewać, że formy świątyń greckokatolickich winny być przeciwstawiane przede wszystkim architekturze cerkwi prawosławnych istniejących w ich sąsiedztwie. Musimy jednak pamiętać, że w w. XVIII tylko na bardzo niewielkiej części obszaru Rzeczypospolitej można zaobserwować przemieszanie świątyń obu odłamów Kościoła wschodniego. W większości wschodnich województw Rzeczypospolitej istniały wówczas wyłącznie parafie i monastery uznające zwierzchność Stolicy Apostolskiej⁴⁷. Na tych terenach nie było więc z pewnością potrzeby specjalnej identyfikacji cerkwi unickich. Dla naszych rozważań ważniejsza jest jednak sytuacja w miejscach bezpośredniego styku katolicyzmu obrządku greckiego i prawosławia. Okazuje się bowiem, że nieliczne okazałe, murowane świątynie wzniesione przez dyzunitów w XVIII w. były także budowlami barokowymi, opartymi na planach wywodzących się z architektury zachodnioeuropejskiej. Taki charakter miała m.in. katedra w Mohylewie (1756-1762)

⁴⁵ J. Kania, *Unickie seminarium diecezjalne w Chełmie w latach 1759-1833*, Lublin 1993, s. 232.

⁴⁶ Sawicki, dz. cyt., s. 9-20.

⁴⁷ H. Dylagowa, *Kościół unicki na ziemiach Rzeczypospolitej 1596-1918. Zarys problematyki*, „Przegląd Wschodni”, 2 (1992/1993), nr 2, s. 272.

z wydłużonym korpusem halowym⁴⁸ albo wewnątrz wileńskiej cerkwi Świętego Ducha, przekształcone w połowie w. XVIII w taki sposób, że poza obecnością ikonostasu nie różniło się w zasadzie od wewnątrz sąsiednich kościołów⁴⁹. W cerkwiach unickich i dyzunickich stosowano więc te same rozwiązania architektoniczne zgodne z „doskonałą architekturą tegowieczną”. Działo się tak zresztą nie tylko w Polsce, ale także w Królestwie Węgierskim, na którego terenie zachowało się szczególnie wiele XVIII-wiecznych cerkwi prawosławnych, naśladujących wyraźnie sąsiadujące z nimi kościoły⁵⁰.

Teza o świadomym odróżnianiu form cerkwi unickich od prawosławnych w XVIII w. nie jest więc chyba rzetelną naukową konstatacją. Po raz kolejny spotykamy się tu – jak sądzę – z wizją historii dopasowaną do doraźnych potrzeb politycznych. Trzeba jednak zauważyć, że na powstanie takiej wizji mogli wywrzeć wpływ sami unicy, żyjący w XIX w. w diecezji chełmskiej. Najświatlejsi duchowni tej eparchii byli świadomi, że władze zaborcze dążą do likwidacji unii, której pierwszym etapem miało być wprowadzenie prawosławnej liturgii do cerkwi grekokatolickich. Opór unitów polegał więc na usilnym podkreślaniu różnic między ich wyznaniem a prawosławiem⁵¹. Rosjanie zapamiętali tę niesubordynację i piętnowali ją przez wiele lat na łamach wydawnictw cerkiewnych i prac historycznych⁵². Jest więc całkiem prawdopodobne, że poglądy grekokatolików z w. XIX przypisali mechanicznie unitom z XVIII stulecia, a ponadto uznali, że spory o charakter liturgii muszą przekładać się bezpośrednio na formy architektoniczne cerkwi. W takim przypadku mielibyśmy do czynienia z ewidentnym błędem anachronizmu, którego w żadnym razie nie należy utrzymywać.

*

Studia nad unicką architekturą sakralną w Rzeczypospolitej wymagają, jak sądzę, określenia metod badawczych i precyzyjnej terminologii. Działania te

⁴⁸ A. J. Baranowski, *Nurty, fazy i centra barokowej architektury sakralnej w Wielkim Księstwie Litewskim*, BHS, XLVI (1984), s. 388.

⁴⁹ Jankevičienė, dz. cyt., s. 182-184.

⁵⁰ L. G. Bekke, A. Gáspárdy, *Magyarországi orthodox templomok, ikonosztázok. Válogatás*, Budapest 1984, passim.

⁵¹ I. I., *Griekouniaty w Carstvie Polskom (1864-1866) i Kniaz' Čerkaskij*, [w:] *Pamjatniki russkoj stariny*, s. 133-167; *O obrzędach grecko-unickich jako kwestyi czasów dzisiejszych w Galicyi Wschodniej przez księdza tego obrządku*, Lwów 1862, s. 113-154; Sawicki, dz. cyt., s. 19.

⁵² Kunowska-Porębna, dz. cyt., s. 407-412.

są szczególnie istotne jako wstęp do inwentaryzacji architektury cerkiewnej w Polsce, którą zamierzają rozpocząć zarówno uczeni polscy, jak i ukraińscy. Większość autorów piszących o sztuce Kościoła unickiego stwierdza jednak, że jeszcze nie czas na syntetyczne wnioski w tej materii. Moje rozważania nie wypełniają owej metodologicznej luki, ale mam nadzieję, że wskazują na jej istnienie. Moim celem nie było ugruntowanie jakiś nowych tez, dlatego wielokrotnie prezentowałem tu ryzykowne konstrukcje gramatyczne z użyciem trybu warunkowego. Chciałem tylko wskazać kilka kwestii, które mogą być – jak sądzę – przedmiotem interesującej dyskusji.

ORTHODOX CHURCH ART ON THE POLISH TERRITORIES
IN THE 18TH CENTURY
A FEW REMARKS ON TERMINOLOGY

S u m m a r y

At the end of the 19th century Władysław Łuszczkiewicz expressed his hope that research on art of the Orthodox Church in the Republic of Both Nations (Poland and Lithuania) may contribute to settling national quarrels between Poles, Ukrainians and Russians. However, it soon turned out that matters assumed a different shape. Russian historiography created a quite dark picture of the Union, also not sparing sharp criticism of the Greek-Catholic art. These charges were supposed to justify the abolition of the Greek-Catholic Church on the territories of the Russian sector of the partitioned Poland and in the Polish Kingdom, which gave them a decisively political character. Russian researchers thought that the so-called occidentalisation of the Orthodox Church art in Poland in the 18th century was an expression of a thorough transformation of the Greek-Catholic Church in the spirit of the Latin culture, which they considered to be a conscious treason of the Byzantine-Slavonic heritage by the Uniate Ruthenians. Adopting solutions characteristic of Western European art by the Uniate art was described by Russian historians as a conscious attack against the Orthodox Church. They also thought that occidentalisation of the art of the Greek Catholic Church was to serve polonisation of its faithful. These opinions are perhaps not unfounded to a certain degree, but doubtless they are based on exaggerated generalisations and serve not so much an objective assessment of the historical reality, as its description done by one of the sides engaged in a sharp ideological polemic. However, it turns out that the Russian historians' conceptions have found a lasting place in the research into the Uniate art, and some terms and phrases used by them, like „occidentalisation”, or breaking with the tradition of the Orthodox Church art are constantly used in historical-artistic terminology. It seems that these terms are so widespread that their use cannot be given up. One has to be careful, however, not to maintain their political connotations.

Translated by Tadeusz Karłowicz