

# Witold Kołbuk

---

## Od idei jedności wyznaniowej do ukształtowania się tożsamości kulturowo-narodowej na pograniczu polsko-ruskim w piśmiennictwie XIX wieku

---

Polilog. Studia Neofilologiczne nr 4, 305-315

---

2014

Artykuł został 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.

**OD IDEI JEDNOŚCI WYZNANIOWEJ DO UKSZTAŁTOWANIA SIĘ  
TOŻSAMOŚCI KULTUROWO-NARODOWEJ  
NA POGRANICZU POLSKO-RUSKIM  
W PIŚMIENNICTWIE XIX WIEKU**

Witold Kołbuk

*Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
Lublin, Polska  
witstako@kul.lublin.pl*

Słowa kluczowe: *cerkiew, katolicyzm, pogranicze, prawosławie, unia*

Zawarta w końcu XVI wieku cerkiewno-kościelna unia rzymsko-brzeska, choć była pochodną politycznej unii lubelskiej, w swoim założeniu miała charakter ściśle konfesyjny. Po nieudanych próbach całościowego przywrócenia jedności chrześcijaństwa zachodniego i wschodniego w poprzednich stuleciach zdecydowano się na unię częściową – na terenach Rzeczypospolitej Obojga Narodów [Halecki 1997: 23-46, 193-270; Jobert 1994: 231-251]. Ta eksperymentalna inicjatywa powiodła się tylko fragmentarycznie – zaistniał oto Kościół unicki (greckokatolicki), który z trudnością umacniał się w wieku XVII, dominację na ruskich ziemiach osiągnął w wieku XVIII, ale od końca tego stulecia i przez wiek XIX ulegał załamaniu [Likowski 1906: 245-248]. Na różnych terytoriach dawnej Rzeczypospolitej losy ambitnego dzieła unijnego toczyły się rozmaicie i idea jedności wyznaniowej dawała różne skutki, nie tylko w sferze religijnej. Najbardziej interesujące efekty unii cerkiewnej nastąpiły na ścisłym pograniczu etnicznym polsko-ruskim, to jest na ziemi przemyskiej, ziemi chełmskiej oraz na południowym i północnym Podlasiu. Obszary pograniczne z reguły są wielokulturowe, a przynajmniej narażone na silne i zróżnicowane oddziaływania z różnych stron, zwłaszcza wtedy, gdy krzyżują się tam interesy polityczne, a wielostronne uwarunkowania z przeszłości i chwili bieżącej powodują nieoczekiwane rezultaty przemian [Olszewski 2003: 284-291]. Takimi obszarami były właśnie wspomniane tereny, dziś w większości należące do państwa polskiego, na których na konfesyjnej idei jedności wyznaniowej ukształtowała się tożsamość kulturowo-narodowa ich mieszkańców.

U kresu istnienia dawnej Rzeczypospolitej kondycja Kościoła unickiego wszędzie była podobna. To podobieństwo sprowadzało się między innymi do niemal jed-

nolitej struktury społecznej wiernych, którzy byli ludnością chłopską lub rzadko małomiasteczkową, o bardzo niskiej świadomości religijnej, niemającą bliżej określonych preferencji narodowych. Duchowieństwo unickie było traktowane jako pośledniejsza część katolickiego stanu duchownego w Polsce, a biskupi tego obrządku nie zasiadali w senacie Rzeczypospolitej, co obligatoryjnie dotyczyło biskupów rzymskokatolickich. Wreszcie kondycja materialna Kościoła unickiego była o wiele gorsza niż rzymskokatolickiego. W tej sytuacji uważano ten pierwszy za pozbawiony prestiżu i popularne było powiedzenie „ruska wiara to chłopska wiara” [Bieńkowski 1969: 983-997]. Dwa stulecia umacniania dzieła unijnego, sprowadzającego się w swoich założeniach do przywrócenia i utrwalenia poczucia jedności chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego, jedność tę w dużej mierze sprowadziły do stanu formalnego [Kołbuk 1991: 11-12]. W ciągu mniej więcej osiemdziesięciu lat od rozbiórów Rzeczypospolitej na ścisłym pograniczu polsko-ruskim miało się to bardzo zmienić, a pozorna jednolitość obszarów, na których mieszkała ludność rusko-unicka, uległa daleko posuniętej ewolucji w różnych kierunkach na poszczególnych częściach tego pogranicza. Na ziemi przemyskiej ukształtowała się wśród tamtejszych unitów silna świadomość ukraińska oparta na trwałej więzi z Kościołem unickim [Łesiów 2001: 45-53]. Na ziemi chełmskiej i południowym Podlasiu unicy sukcesywnie ulegali polonizacji, a agresywna polityka caratu przyspieszała tylko ten proces, sprowadzający się w końcu do identyfikacji unitów z katolicyzmem w jego polsko-łacińskim wydaniu [Dyłałowa 2003: 277-280]. Wreszcie na północnym Podlasiu tamtejsi unicy przeobrazili się w silnie zrusyfikowanych wyznawców prawosławia [Hryhoriewa 1998: 203-206]. Powstaje tu pytanie, jak doszło do tych procesów, tak odmiennie kształtujących tożsamość kulturowo-narodową ludności rusko-unickiej ze ścisłego pogranicza polsko-wschodniosłowiańskiego? Za tym pytaniem rodzi się z kolei – jak widzieli to współcześni publicyści, historycy i literaci, i dalej – jak postrzegali tę ewolucję i jak ją także po części kreowali? Właśnie z myślą o zdefiniowaniu przyczyn tej osobliwej ewolucji chcę poprowadzić swoje rozważania.

Najważniejszym – i niesłusznie często przyjmowanym za jedyny – argumentem tłumaczącym szybkie zmiany mozaiki wyznaniowo-obrządkowej i kształtowania się konkretnej tożsamości narodowej wśród ludności wschodniosłowiańskiej na pograniczu polsko-ruskim od końca XVIII wieku był podział tych ziem pomiędzy trzy państwa: prawosławną Rosję, luterzańskie Prusy i katolicko-józefińską Austrię. Każdy z tych zaborców na miarę swych możliwości od upadku państwowości polskiej starał się unifikować zagarnięte terytoria z własnymi ziemiami. W sferze wyznaniowej oznaczało to zdecydowaną niechęć do katolicyzmu w obu najważniejszych na tych terenach obrządkach – łacińskim i unickim, czyli grekokatolickim. Osłabianie czy wręcz niszczenie katolicyzmu w przekonaniu zaborców miało zacierać polską tradycję polityczną i polskie wpływy kulturalne [Chwalba 2000: 184, 198-201, 208-210]. Z tym drugim bardzo mocno wiązała się kwestia unicka. Stąd w rosyjsko-prawosławnych publikacjach, przygotowywanych już w końcu XVIII wieku, podkreśla się, że panowanie carskie na tych ziemiach pogranicza oznaczało wyrównanie dziejowych krzywd ludu ruskiego, który po rozbiciu dzielnicowym Rusi Kijowskiej i okresie niewoli tatarskiej trafił nie tylko pod panowanie polskie, ale poddany był rzekomo intensywnej polonizacji i łatinizacji. Wraz z rozbiorami można było przy-

wrócić ludności rusko-unickiej na pograniczu jej ruskie korzenie w postaci prawosławia i narodowej opcji rosyjskiej [Бантыш-Каменский 1805: 396-404]. W tych demagogicznych rozważaniach nie uwzględniano jednak, że ludności, zwłaszcza na ścisłym pograniczu polsko-ruskim, obca była wielkoruska tradycja polityczno-kulturalna dominująca w Imperium Rosyjskim i obce też było jej rosyjskie, a nie dawne, z czasów Rusi Kijowskiej, prawosławie bizantyjsko-kijowskie [Naumow 1999: 449-471]. Najskuteczniej z rusyfikacją i nawracaniem unitów na prawosławie na pograniczu poradzono sobie na północnym Podlasiu, które najpierw na krótko trafiło pod panowanie pruskie, sprowadzające się do restrykcyjnych prób porządkowania państwu Kościoła unickiego, a od 1807 roku znalazło się już we władaniu Rosji. Tutejsza społeczność unicka bez entuzjazmu przyjmowała rosyjskie panowanie i narzucane jej prawosławie, ale zachowywała swój ludowy język, czy to białoruski czy ukraiński [Szybieka 2002: 70-77]. Trudno było tego nie dostrzec, dlatego też publicyści i historycy rosyjscy traktowali tych nawracanych na prawosławie unitów z północnego Podlasia jako lud posługujący się swoistym narzeczem językowym, ale w gruncie rzeczy uznawali ich za nieco tylko odmienny szczerp narodu rosyjskiego [Шавельский 1910: 470-478]. Sami ruscy mieszkańcy północnego Podlasia nie sprzeciwiali się takiemu traktowaniu, nie widząc możliwości skutecznej obrony najpierw w czasach krótkotrwałych rządów pruskich, a potem już trwałego panowania rosyjskiego. Z kolei na ziemi chełmskiej i południowym Podlasiu, najpierw pod panowaniem austriackim po trzecim rozbiorze, potem w czasach Księstwa Warszawskiego i wreszcie konstytucyjnego Królestwa Polskiego, unicy pozostawieni byli sami sobie. W pewnym sensie kultywowany był tu stan sprzed rozbiorów – oznaczało to w dużej mierze powolne zanikanie Kościoła unickiego, co podkreślali w swoich publikacjach zarówno polscy i katoliccy, jak i rosyjscy i prawosławni publicyści XIX wieku [Bańkowski 1887: 5-15; Попов 1874: 97]. Żywsze zainteresowanie caratu unitami na lewobrzeżu Bugu miało miejsce po powstaniu listopadowym, a bardzo zdecydowane po powstaniu styczniowym. Politycznym celem administracji carskiej na tym terenie były działania zmierzające do zniweczenia unii cerkiewnej i depolonizacja tutejszej ludności unicko-ruskiej [Ольховский 1901: 5]. Odbywało się to w atmosferze wielkiej wrzawy propagandowej – zarówno rosyjskiej, jak i polskiej. Różnica polegała na obronie idei unijnej przez stronę polską i katolicką [Kołbuk 2004: 201-209] i atakowaniem tej idei przez propagandę rosyjską i prawosławną [Мальшевский 1880: 5-110]. Obie strony były bardzo agresywne nastawione do siebie, nie szczędząc nawzajem oskarżeń o anektowanie unitów nadbużańskich do swojej opcji narodowej, przy czym realną władzę mieli Rosjanie – to skutkowało przekonaniem o martyrologii unitów, która w istocie miała miejsce na znaczną skalę [Łubieńska 1908: 6-95]. W rezultacie tych politycznych rozgrywek wokół kwestii unickiej, tak silnie wzmocnianych propagandą publicystyczną, sami unicy, niemający żadnego powodu do okazywania sympatii carskiej Rosji, stawali się w większości zdeklarowanymi zwolennikami kultury łacińskiej i polskiej opcji narodowej [Krawczak 1982: 5-56]. Polityka rosyjska w tym przypadku odniosła skutek odwrotny od zamierzonego. Jeszcze inaczej potoczyły się losy unitów w innej części polsko-ruskiego pogranicza, to jest na ziemi przemyskiej. Tu, pod austriackim panowaniem, unitów starano się wykorzystać jako przeciwwagę dla Pola-

ków i Kościoła łacińskiego. W konsekwencji polityka dworu wiedeńskiego obudziła po pewnym czasie narodowego ducha ukraińskiego wśród ludności rusko-unickiej na tym terenie. Stało się to za przyczyną między innymi nadal dość pogardliwego stosunku tamtejszych Polaków do Kościoła unickiego ale też wskutek aktywności publicystycznej niektórych duchownych grekokatolickich właśnie najpierw na ziemi przemyskiej, a nieco później na Rusi Halickiej, czyli we Lwowie [Kozik 1973: 81-91]. Władze austriackie dopiero w połowie XIX wieku zorientowały się, że popieranie dynamicznie kształtującego się ruchu ukraińskiego jest dla nich bardziej niebezpiecznym sposobem uprawiania polityki niż umacnianie polskich tradycji. Stąd po ogłoszeniu autonomii politycznej Galicji władza na tym terenie trafiła w ręce Polaków, co jeszcze bardziej zaogniło stosunki pomiędzy Polakami i łacinnikami a Ukraińcami i grekokatolikami [Chwalba 2000: 491-494]. Właśnie ten argument o skutkach podziału politycznego na ziemiach pogranicza jest najczęściej przyjmowany jako główna przyczyna tak odmiennego roztapiania się idei jedności konfesyjnej na ścisłym pograniczu polsko-ruskim na rzecz szybkiego kształtowania się nowej tożsamości kulturowo-narodowej. Było jednak wiele innych czynników wpływających na rozwój sytuacji, które w zależności od bieżących potrzeb propagandowych wykorzystywali publicyści chcący udowodnić słuszność swojej interpretacji konkretnych zjawisk.

Dość kłopotliwą kwestię przy analizie przyczyn ewolucji wyznaniowo-narodowej rusko-unickiej ludności ścisłego pogranicza polsko-wschodniosłowiańskiego stanowiła sprawa czasu zaistnienia na tym terenie unii cerkiewno-kościelnej. Teoretycznie powinno być tak, że tam, gdzie unia wcześniej umocniła się i zakorzeniła, tam powinna być ona trwalsza. W rzeczywistości unia cerkiewna na ziemi chełmskiej i Podlasiu umacniała się przez cały XVII wiek, gdy na ziemi przemyskiej zaistniała ona dopiero pod sam koniec tego stulecia [Bieńkowski 1969: 838-860], a później właśnie na południu pogranicza przetrwała aż po czasy współczesne. I tylko w pewnym stopniu możemy wiązać to z austriackim, a nie rosyjskim panowaniem na Podkarpaciu. Zarówno polscy, jak i rosyjscy publicyści piszący o unii nie uwzględniali sposobu zakorzeniania się idei unijnej na całym pograniczu. Rosjanie pisali o rzekomo siłowym narzucaniu unii [Мальшевский 1897: 5-410], Polacy akcentowali konsekwencje dobrowolnego aktu unijnego z Rzymu i Brześcia z lat 1595-1596 [Kołbuk 1993: 13-21]. W rzeczywistości było tak, że unia cerkiewna na wielu ziemiach Rzeczypospolitej, w tym na Podlasiu i ziemi chełmskiej, była przyjmowana sukcesywnie przez poszczególne rejony i same parafie [Gil 2005: 133-160]. Ta swoista demokratyczna forma sprzyjała swobodniejszemu wyborowi konfesji (do kresu istnienia dawnej Rzeczypospolitej na tych pogranicznych ziemiach przetrwały ostatnie przyczółki prawosławia) [Kuprianowicz 1995: 22-37]. Inaczej było na ziemi przemyskiej, gdzie do schyłku XVII wieku unii cerkiewnej prawie nie znano, a w ostatnich dziesięcioleciach tego stulecia, po długich i starannych przygotowaniach na szczeblu centralnym, wprowadzono ją w całej diecezji przemyskiej w tym samym czasie. To autorytarne rozwiązanie przemyskiego biskupa Winnickiego w wieku XVIII nie wzbudziło na tym terenie żadnego sprzeciwu, a nieliczne próby konwersji galicyjskich unitów w XIX wieku nie wywoływały znacznych konsekwencji [Osadczy 2007: 133-204]. Unia cerkiewna na ziemi przemyskiej dobrze się przyjęła, a od

końca XVIII wieku Kościół greckokatolicki stał się tam siłą napędową narodowego ruchu ukraińskiego, odwołując się do rzesz wiernych, którzy uświadamiali sobie swą odrębność kulturową nie tylko od Niemców, ale także od łacińskich Polaków i prawosławnych Wielkorusów. Trudno doszukać się w publikacjach XIX i początków XX wieku rozważań idących właśnie w tym kierunku.

Znacznie więcej uwagi, i bardzo słusznie, w rozważaniach nad XIX-wieczną ewolucją kulturowo-narodową unitów pogranicza polsko-ruskiego poświęcano sprawie dawniejszych dziejów politycznych tych ziem. Podkreślano, że Ruś Czerwona, a więc i ziemia przemyska, pod panowanie polskie dostały się już w połowie XIV wieku, ziemia chełmska znacznie później, a Podlasie w istocie dopiero po unii lubelskiej w drugiej połowie XVI wieku. Istotnie taki stan rzeczy wpływał na znacznie dłuższe obcowanie ludności ruskiej na ziemi przemyskiej z kulturą łacińską i polską niż na Podlasiu. I chociaż w XIX wieku ukraińscy unicy wzięli rozbrat z kulturą polską, a zwłaszcza z polskimi działaniami niepodległościowymi, to właśnie chyba pod wpływem tych niegasnących polskich dążeń niepodległościowych i długiej obecności tradycji polskiej na Rusi Czerwonej ruska ludność tamtych ziem stawała się świadoma swej odrębności narodowej dzięki Kościołowi greckokatolickiemu. Tymczasem na ziemi chełmskiej, a tym bardziej na Podlasiu skutki najpierw nominalnej i krótkotrwałej zależności od Tatarów, potem związki z państwowością litewską, która nie oferowała żadnej konkretnej lituanizacji, i wreszcie brak kontaktów kulturalno-politycznych z formującą się państwowością moskiewską nie wpływały na wcześniejsze zaistnienie poczucia wyraźnej odrębności mieszkańców tych pogranicznych ziem. Po unii lubelskiej przez kolejne dwa stulecia przynależności Podlasia do państwowości polskiej nie było tu znaczniejszych nacisków na polonizację i łatinizację. Te wszystkie czynniki polityczne powodowały rozmywanie się poczucia odrębności wśród ruskiej ludności pogranicza. Unia cerkiewna zakorzeniała się stopniowo, a ruscy unicy, może trochę nieświadomie, ulegali bardzo powolnej polonizacji. Publicyści, historycy i literaci, zarówno polscy, jak i rosyjscy, przygotowywali bardzo liczne mniejsze i większe teksty o dawnych dziejach pogranicza, w których dość dowolnie operowano materiałami źródłowymi i rozłożeniem akcentów w wywodach, a wszystko po to, aby udowodnić określoną tezę. W rezultacie teksty te współcześnie są raczej tylko dowodem na zaangażowanie narodowe i polityczne ich autorów, bo ich tendencyjność już w nowszych czasach (po I wojnie światowej) bardzo zachwiała ich wartością, czy to naukową, czy popularno-naukową [Kołbuk 2010: 235-242].

Na ścisłym pograniczu polsko-wschodniosłowiańskim i dalej na wschód, na ziemiach już jednoznacznie ukraińskich i białoruskich, w XIX wieku nie sposób było nie zauważyć zróżnicowania językowego wśród ludności ruskiej. Języki białoruski i ukraiński we wszystkich lokalnych i regionalnych odmianach uważano za gwary ludowe o nieokreślonych normach gramatycznych. Gwary te, przemieszane mniej lub bardziej z językiem polskim, dla zwolenników (czyli publicystów) wielkoruskiego charakteru tych ziem stanowiły dość istotny problem, bo na językowej podstawie trudno było dowodzić, że ta ruska ludność to w istocie ludność rosyjska, mówiąca dialektami tylko nieco odmiennymi od rosyjskiego [Białokozowicz 1996: 35-36]. W publikacjach rosyjskich tamtego czasu starano się ignorować lub marginalizować tę kwestię, podobnie zresztą jak w publikacjach polskojęzycznych. Tym-

czasem to właśnie na języku ukraińskim opierał się wielki sukces „Dnistrowej Rusalki” wydanej pod panowaniem austriackim w 1835 roku. Almanach ten, przygotowany przez grekokatolickich duchownych, stał się początkiem lawinowo narastającej liczby ukraińskojęzycznych publikacji rusko-unickich w Galicji [Kozik 1973: 98-122]. Ten sposób dowartościowania języka ukraińskiego na pograniczu polsko-ruskim przyczynił się niewątpliwie bardzo do ukształtowania tożsamości kulturowo-narodowej Ukraińców z tamtego terenu. Podobnych inicjatyw nie było na ziemi chełmskiej ani na Podlasiu nawet wtedy, gdy władze rosyjskie jeszcze długo oficjalnie nie zakazywały takich działań. Na tych terenach panowało przeświadczenie, że językiem literackim może być tylko polski lub rosyjski, a nie słabo uformowane narzecza białoruskie czy ukraińskie [Pruszkowski 1905: 86].

W kształtowaniu się silnej polskiej opcji kulturowo-narodowej wśród unitów na ziemi chełmskiej i południowym Podlasiu, w przeciwieństwie do północnego Podlasia i ziemi przemyskiej, bardzo duże znaczenie miała skala polskiej ekspansji od XV wieku. Do tego czasu dzisiejsza Lubelszczyzna (jej wschodnia część to właśnie ziemia chełmska i południowe Podlasie) była terenem narażonym na ciągłe najazdy, a w związku z tym słabo zaludniona. Po ustabilizowaniu się sytuacji politycznej tego regionu jego atrakcyjność agrarna spowodowała bardzo duży napływ żywołu polskiego. Wiązało się to ze znaczną ekspansją Kościoła łacińskiego na tych terenach. W rezultacie późniejsi unicy, też przecież katolicy, mieli często możliwość korzystania w swoim życiu religijnym i z unickich cerkwi, i z łacińskich kościołów [Fręchowicz 1981: 16]. Stąd brało się ich bardzo przychylnie nastawienie do kultury polsko-łacińskiej i znacznie późniejsze (z drugiej połowy XIX wieku) siłowe nawracanie tych unitów na prawosławie i zarazem rosyjską opcję narodową powodowało odwrotny skutek, to znaczy wytrwałą dążność unitów nadbużańskich do najszerzej rozumianej polskości. Polska i łacińska obecność na ziemiach północnego Podlasia i ziemi przemyskiej była mniej zauważalna, a przez to oswojenie tamtejszych unitów z kulturą łacińsko-polską pozostawało mniejsze, co w rezultacie sprzyjało jej postrzeganiu jako bliskiej, ale i zarazem obcej [Maroszek 1998: 105-104]. Z analizowaniem i przerysowywaniem polskiej, rzekomo siłowej ekspansji na ziemiach nadbużańskich zmagало się wielu publicystów i historyków rosyjsko-prawosławnych, usiłując dowieść rzekomo brutalnej polskiej ekspansji kulturowej na tych terenach. Nawet Zamość, założony w końcu XVI wieku na surowym korzeniu przez polskiego magnata Jana Zamoyskiego z wielokulturowego, a przeważnie polskiego elementu, był w rosyjskiej historiografii pokazywany jako prawie odwieczny ruski gród [Будилович 1885: 2-24].

W piśmiennictwie polskim i rosyjskim czasów zaborów odnoszącym się do kwestii unickich i pogranicza polsko-ruskiego małą uwagę zwracano na znaczenie wpływu zagadnień ekonomiczno-społecznych na kształtowanie się tożsamości kulturowo-narodowej. Tymczasem sprawa ta miała dość istotne znaczenie. Na terytoriach względnie przeludnionej Galicji – w tym na ziemi przemyskiej – poziom życia ludności chłopskiej, a taką stanowili prawie wszyscy unicy, był już w XVIII wieku niesłychanie niski, co z przerażeniem stwierdził wizytujący wtedy Galicję następca austriackiego tronu, a późniejszy cesarz Józef II [Fejto 1993: 130]. Taki stan rzeczy utrzymywał się w następnym stuleciu. Zarazem dwory szlachecko-ziemiańskie pod względem ekonomicznym radziły sobie względnie dobrze – ich właścicielami byli

z reguły Polacy i zarazem łacinnicy. Stąd zapewne wynikała tendencja unitów na ziemi przemyskiej do silniejszego identyfikowania się ze swoim Kościołem greckokatolickim i przychylność do narodowego ruchu ukraińskiego, będącego w opozycji do łańskich i polskich ziemian. Na ziemiach nadbużańskich warunki agrarne były korzystniejsze (przynajmniej na ziemi chełmskiej) i nie występowało tu przeludnienie. Dlatego poziom życia ludności chłopskiej, w tym rusko-unickiej, był wprawdzie niewysoki, ale znacznie wyższy niż na ziemi przemyskiej. To z kolei oznaczało marginalność konfliktu ekonomicznego pomiędzy polskim i łańskim dworem szlacheckim a ruską i unicką społecznością chłopską, co w konsekwencji przyczyniało się do przyjaźniejszej atmosfery pomiędzy kulturą ruską i polską [Lewandowski 1996: 75-92]. Na południowym Podlasiu stan zaludnienia był mniejszy, a duża rozległość, wprawdzie znacznie mniej urodzajnych terenów rolnych, ograniczała konflikty kulturowe. Na północnym Podlasiu zaludnienie przedstawiało się jeszcze gorzej, co wynikało z ogólnych warunków do uprawy roli. Z tego powodu tamtejsza ludność chłopska i rusko-unicka zarazem była chyba najmniej zainteresowana kwestiami pozaekonomicznymi i dość obojętnie odnosiła się do narzucanych jej postaw konfesyjnych, narodowych czy państwowych. To przecież na tym terenie jeszcze w okresie międzywojennym znaczna część tej ludności określała się jako „tutejsi” [Kołbuk 2013: 69].

Poziom świadomości religijnej unitów na ścisłym pograniczu polsko-ruskim, czy to w XVIII, czy XIX wieku, przedstawiał się może nieco lepiej niż na ziemiach w głębi Ukrainy i Białorusi, gdzie wizytacje parafialne odnotowywały niekiedy ogromną ignorancję w sprawach wiary, ale był on i tu dość umiarkowany [Bieńkowski 1969: 996-997]. Szczególnie słaba była wiedza w odróżnianiu obrządku unickiego od wyznania prawosławnego, bo też nawet reformy unickiego synodu zamojskiego z 1720 roku nie spowodowały radykalnego różnicowania się grekokatolików od prawosławia, przynajmniej w kwestiach czysto zewnętrznych [Stasiak 1975: 95-106]. Chyba dlatego najslabiej wyedukowani pod względem swej katolickiej przynależności unicy na północnym Podlasiu, mimo większego kontaktu ze społecznością łańską niż na wschodnich terenach Białorusi i Ukrainy, dość łatwo ulegli „sprawosławieniu” w wydaniu wielkoruskim. Publicyści i historycy rosyjscy z zachwytem pisali o efektywnej pracy misjonarzy prawosławia na tym terenie w końcu XVIII i w początkach XIX wieku. W rzeczywistości tamtejsi unicy dość obojętnie traktowali zarówno unię cerkiewną, jak i samo prawosławie [Коялович 1873: 7-23]. Inaczej było na ziemiach nadbużańskich i ziemi przemyskiej. Tu silne wpływy kultury łańsko-polskiej czyniły z unitów bardziej świadomych katolików – albo nastawionych na daleko idącą akceptację polskości, co często wiązało się z przechodzeniem przez nich do Kościoła rzymskokatolickiego [Kołbuk 1988: 209-220], albo silniejsze były dawne wschodniochrześcijańskie tradycje obrony własnego obrządku, co wiązało się chyba z ogromną rolą bractw cerkiewnych dawniej [Lorens 2005: 212-274], a później różnych form samoorganizacji w postaci powstawania czytelni ludowych czy stowarzyszeń samopomocowych. Publicyści i historycy ukraińscy właśnie na to kładli duży nacisk, polscy raczej starali się interpretować ewolucję kulturowo-narodową unitów nadbużańskich i przemyskich pod kątem siły wpływów kultury polskiej, a rosyjscy niewiele z tego rozumieli, oskarżając wrogie siły polskie i ukraińskie o podstępne wykradanie unitów nacji wielkoruskiej [Кобрин 1894: 70-94].



Wreszcie problemem kontrowersji, związanym z kształtowaniem się wśród unitów pogranicza różnej tożsamości kulturowo-narodowej, zajmowano się z uwzględnieniem aktywności unickiego stanu duchownego i jego wybitnych przedstawicieli, co sprowadzało się głównie do rozważań nad rolą biskupów grekokatolickich. W istocie sami hierarchowie, jak i cały stan duchowny mieli bardzo duży wpływ na chłopską społeczność unicką. Stanowili oni w rzeczy samej jedyną warstwę inteligencją wśród grekokatolików i ich postawy, wzorce zachowań i głoszone poglądy bardzo oddziaływały na kierunek ewolucji kulturowo-narodowej tej ludności. Na północnym Podlasiu w końcu XVIII i na początku XIX wieku nie było wśród unickich hierarchów wybitniejszych postaci, bo za taką trudno uznać bardzo szanowanego, ale mało aktywnego metropolitę Jozafata Bułhaka, a tym bardziej biskupa Józefa Siemaszkę, który prowadził skuteczną akcję na rzecz zniweczenia unii cerkiewnej, co w zasadzie można uznać za poczynania agenturalne [Толстой 1869: 5-70]. Duchowieństwo unickie na północnym Podlasiu, pozbawione przywódców przekonanych o konieczności obrony unii cerkiewnej, posłusznie i prawie bez żadnego oporu podporządkowywało się życzeniom carskiej administracji. Równie biernie zachowywało się już później po zmianie wyznania z katolickiej unii na prawosławie. Urzędowi propagandyści rosyjscy przedstawiali to jako nieomal odwieczną dążność tamtejszego duchowieństwa i ludu do połączenia się z wielkoruskim prawosławiem [*На намь...* 1876: 5-98]. Inaczej rzecz się miała na ziemiach nadbużańskich, to jest na południowym Podlasiu i ziemi chełmskiej. Tu wprawdzie brakowało wybitnych i energicznych hierarchów unickich, bo nawet biskupa-nominata chełmskiego Jana Kalińskiego (1863-1866), który za nadmierną przychylność w stosunku do Kościoła łacińskiego i brak wrogości do powstania styczniowego został wywieziony w głąb Rosji, trudno uznać za wybitnego przywódcę unickiego [Niebelski 1995: 65-77]. Inni byli bardzo pasywni, ale grekokatolickie duchowieństwo parafialne na ziemiach nadbużańskich okazało się, mimo wielkich represji, wyjątkowo odporne wobec narzucanego prawosławia i swą postawą czynnie dawało przykład przywiązania do idei unijnej, sprzyjając tendencjom polonizacyjnym i łatinizacyjnym wśród ruskiego ludu Nadbuża. W rezultacie unicy na tym terenie przez kilkadziesiąt lat stawiali zajadły opór rosyjsko-prawosławnej presji. Publikacje rosyjskie z tamtego czasu są agresywne i pełne nienawiści do zdradzieckich unitów [Кобрин 1894: 5-95]. W polskich znajdziemy same zachwyty nad ich heroiczną postawą [Brzozowski 1987: 177-203]. Biskupi grekokatolicy na ziemi przemyskiej, tacy jak choćby Antoni Angelłowicz czy jeszcze bardziej Jan Śnigurski, dla umocnienia swoich wiernych w obrządku katolickim Kościoła wschodniego podjęli działania na rzecz przygotowania swoich duchownych do pracy nie tylko typowo duszpasterskiej, ale także organicznej. Dokładali znacznych starań (za aprobatą rządu austriackiego) na rzecz podniesienia kondycji intelektualnej i materialnej kapłanów unickich, tak aby ci z kolei stali się gorliwymi obrońcami unii cerkiewnej i inspiratorami procesu budzenia ukraińskiej świadomości narodowej. Już za ich życia w wydawanych publikacjach, czy to przede wszystkim ukraińskich, czy także polskich, z uznaniem pisano o roli biskupów galicyjskich i całego duchowieństwa w umacnianiu unii cerkiewnej oraz o ich znaczących osiągnięciach w budowaniu tożsamości kulturowo-narodowej galicyjskich Ukraińców [Kołbuk 1996: 315-316].

Jakkolwiek bardzo odmienna była waga wielu czynników, które złożyły się na ten zadziwiający proces różnokierunkowej ewolucji idei jedności wyznaniowej na ścisłym pograniczu polsko-ruskim w XIX wieku, zmierzający do kształtowania różnej tożsamości kulturowo-narodowej unitów, to nie można sprowadzać tego procesu tylko do ściśle politycznych uwarunkowań. Znaczącą rolę odgrywały tu zarówno dawne zaszczości i długotrwałe niezauważalne procesy, jak i doraźne uwarunkowania. Publicyści, historycy i literaci polscy, rosyjscy czy ukraińscy tamtego czasu interpretowali je zgodnie ze swoimi narodowymi opcjami, ale też często w jakiejś mierze kreowali rozwój sytuacji.

### Bibliografia

- Бантыш-Каменский Н.Н., 1805, *Историческое известие о возникшей в Польше унии*, Москва.
- Bańkowski E., 1887, *Ruś chełmska od czasu rozbioru Polski*, Lwów.
- Białokozowicz B., 1996, *Mikołaj Janczuk 1859-1921*, Olsztyn.
- Bieńkowski L., 1969, *Organizacja Kościoła wschodniego Polsce*, [w:] *Kościół w Polsce*, t. 2, red. J. Kłoczowski, Kraków.
- Brzozowski R., 1987, *Świadectwo martyrologii unitów w literaturze polskiej końca XIX i początku XX wieku*, „Roczniki Humanistyczne”, z. 1, s. 177-203.
- Будилович А., 1885, *Русская православная старина в Замостье*, Варшава.
- Chwałba A., 2000, *Historia Polski 1795-1918*, Kraków.
- Dylałowa H., 2003, *Męczennicy unicy z Pratulina – Rusini czy Polacy?*, [w:] *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej*, red. S. Wilk, Lublin.
- Fejto F., 1993, *Józef II. Habsburg rewolucjonista*, Warszawa.
- Fręchowicz T., 1981, *Cerkiew greckokatolicka na terenie diecezji podlaskiej za rządów biskupa Beniamina Szymańskiego. Studia i materiały historyczne*, Rzym.
- Gil A., 2005, *Chełmska diecezja unicka 1596-1810. Dzieje i organizacja*, Lublin.
- Halecki O., 1997, *Od unii florenckiej do unii brzeskiej*, t. 1, Lublin-Rzym.
- Hryhoriewa W., 1998, *Wyznanie unickie a świadomość narodowa Białorusinów (druga połowa XIX – początek XX)*, [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 4, red. S. Stępień, Przemyśl.
- Jobert A., 1994, *Od Lutra do Mohyły. Polska wobec kryzysu chrześcijaństwa 1517-1648*, Warszawa.
- Кобрин М.П., 1894, *Православно-русская миссия в Холмской Руси. О так называемом упорстве и о средствах борьбы с ним*, С. Петербург.
- Коялович М.О., 1873, *История воссоединения западнорусских униатов старых времен (до 1800 г.)*, С. Петербург.
- Kołbuk W., 1988, *Przechodzenie unitów na obrządek łaciński w diecezji chełmskiej w XIX wieku*, [w:] *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy*, red. R. Łużny, Lublin.
- Kołbuk W., 1991, *Trzy kasaty unii kościelnej: 1795, 1839 i 1875 – różnice i podobieństwa*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, nr 1-2, s. 3-12.
- Kołbuk W., 1993, *Unia brzeska w dziewiętnastowiecznej historiografii polskiej*, „Roczniki Humanistyczne”, z. 7, s. 13-21.
- Kołbuk W., 1996, *Galicyjski episkopat greckokatolicki wobec Polaków i kultury polskiej*, „Roczniki Humanistyczne”, z. 7, s. 299-316.

- Kołbuk W., 2004, *Propaganda prawosławia i wielkoruskiego nacjonalizmu na łamach chełmskich czasopism cerkiewnych na przełomie XIX i XX wieku*, [w:] *Kościół – Społeczeństwo – Kultura*, red. J. Drob, Lublin.
- Kołbuk W., 2010, *Rosyjskie piśmiennictwo przełomu XIX i XX wieku w obronie prawosławia na ziemiach nadbużańskich*, [w:] *Literatura i języki wschodniosłowiańskie wobec swego czasu*, red. A. Ksenicz, Zielona Góra.
- Kołbuk W., 2013, *Cerkiew prawosławna w Polsce międzywojennej*, Lublin.
- Kozik J., 1973, *Ukraiński ruch narodowy w Galicji w latach 1830-1848*, Kraków.
- Krawczak T., 1982, *Kształtowanie świadomości narodowej wśród ludności wiejskiej Podlasia w latach 1863-1918*, Biała Podlaska.
- Kuprianowicz G., Leśniewski K., 1995, *Monaster św. Onufrego w Jabłecznej*, Jabłeczna.
- Lewandowski J., 1996, *Na pograniczu. Polityka władz państwowych wobec unitów Podlasia i Chełmszczyzny 1772-1875*, Lublin.
- Likowski E., 1906, *Dzieje Kościoła Unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku*, ks. I, Warszawa.
- Lorens B., 2005, *Bractwa cerkiewne w eparchii przemyskiej XVII i XVIII wieku*, Rzeszów.
- Leśiów M., 2001, *Rola kulturotwórcza ukraińskiej Cerkwi greckokatolickiej*, Lublin.
- Łubieńska J., 1908, *Podlaskie „Hospody pomituj” 1872-1905. Kronika 33 lat prześladowania unii*, Kraków.
- Мальшевский И.И., 1880, *Правда об унии к православным христианам*, Варшава.
- Мальшевский И.И., 1897, *Западная Русь в борьбе за веру и народность*, С. Петербург.
- Maroszek J., 1998, *Dziedzictwo unii kościelnej w krajobrazie kulturowym Podlasia 1596-1996*, [w:] *Czterechsetlecie zawarcia unii brzeskiej 1596-1996*, red. S. Aleksandrowicz, T. Kempa, Toruń.
- На память русскому народу Подлясия и Холмской Руси о воссоединении его с православием в 1875 году*, 1876, Варшава.
- Naumow A., 1999, *Tradycja kijowska w prawosławiu polskim*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, red. K. Leśniewski i J. Leśniewska, Lublin.
- Niebelski E., 1995, *Książd Jan Kaliński – ostatni obrońca Unii na stolicy biskupiej chełmskiej*, „Rocznik Chełmski”, s. 65-77.
- Ольховский Г.А., 1901, *Борьба православия с латинством в Польше. От начала его существования до настоящего времени*, С. Петербург.
- Olszewski D., 2003, *Kościół a tożsamość narodowa na ziemiach Rzeczypospolitej w XIX wieku*, [w:] *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej*, red. S. Wilk, Lublin.
- Osadczy W., 2007, *Święta Ruś. Rozwój i oddziaływanie idei prawosławia w Galicji*, Lublin.
- Попов Н.А., 1874, *Судьбы унии въ русской холмской епархии*, Москва.
- Pruszkowski J., 1905, *Martyrologium czyli męczeństwo unii na Podlasiu*, cz. 1, Lublin.
- Stasiak M., 1975, *Wpływy łacińskie w statutach prowincjonalnego synodu zamojskiego (1720)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, z. 5, s. 95-106.
- Szybieka Z., 2002, *Historia Białorusi 1795-2000*, Lublin.
- Шавельский Г., 1910, *Последнее воссоединение с православною Церковью униатов белорусской епархии (1833-1839 гг.)*, С. Петербург.
- Толстой Д.А., 1869, *Иосиф митрополит литовский и воссоединение униатов с православною Церковью в 1839 году*, С. Петербург.

## Summary

### **From the idea of religious unity to the formation of cultural and national identity in the Polish-Ruthenian borderland in the nineteenth century literature**

The Church Union from 1596 had on purpose only the restoration of unity between Eastern and Western Christianity. In the nineteenth century, as a result of different political activities and social changes after the partition of Polish-Lithuanian Commonwealth, the faithful of Uniate Church on the Polish-Ruthenian borderland were divided into: Poles – Catholics of Latin Rite, Ukrainians – Catholics of Greek Rite and Orthodox Belarussians. Journalists and writers of that time played an important role in the process of shaping the national identity of the population living on the Polish-Ruthenian borderland.

Key words: *church, catholic, borderland, orthodox, union*