

POMIĘDZY RZYMSKIM KATOLICYZMEM A ROSYJSKIM PRAWOSŁAWIEM: GREKOKATOLICY CHEŁMSZCZYNNY W LITERATURZE POLSKIEJ PRZEŁOMU XIX I XX W.

Wierni Kościoła grekokatolickiego nigdy nie mieli łatwego losu. Przez ponad czterysta lat jego istnienia wielokrotnie stając się pionkami w rozgrywkach polityczno-religijnych. Już unia brzeska, która doprowadziła do powstania tego Kościoła, oprócz wymiaru religijnego była też motywowana czynnikami politycznymi i personalnymi, a do jej skutków należało m.in. prześladowanie tych wiernych, którzy nie chcieli porzucić prawosławia. Z kolei w ostatnich dziesięcioleciach wieku XVIII, a zwłaszcza w stuleciu XIX, gdy większość grekokatolików znalazła się na terenach zaboru rosyjskiego, Rosyjski Kościół Prawosławny we współpracy z władzami państwowymi rozpoczął stopniowy proces likwidacji unii. W latach 1768–1796 do przymusowych nawróceń na prawosławie dochodziło przede wszystkim na prawobrzeżnej Ukrainie i objęły one około półtora miliona wiernych. Jednocześnie, jak podkreśla Michał Dołbiłow, grekokatolicy nadal musieli stawiać czoła prozelityzmowi rzymskokatolickiemu oraz próbom latynizacji swojej obrzędowości. Rzymski katolicyzm bowiem, mimo że w Imperium Rosyjskim podlegał poważnym ograniczeniom, tradycyjnie był związany z elitą społeczną i dlatego nadal zachował atrakcyjność dla mieszkańców tych terenów (Dolbilov 2010: 70–73).

Po upadku powstania listopadowego władze carskie podjęły decyzję o likwidacji grekokatolicyzmu. Doszło do niej w roku 1839 na terytorium, które w wyniku pierwszego zaboru zostało bezpośrednio włączone do Imperium Rosyjskiego. Warto podkreślić, że mimo iż proces ten odbywał się przymusowo, nie spowodował większych protestów ani konieczności użycia siły. Wynikało to przypuszczalnie z faktu, że był rozciągnięty na wiele lat oraz że nadzorujący go bp. Iosif Siemaszko znał lokalną specyfikę i dążył do jej zachowania, sprzeciwiając się polityce rusyfikacji (Mironowicz 2009: 44–47).

Inaczej wyglądała sprawa na Chełmszczyźnie i południowym Podlasiu. Ziemie te były częścią Królestwa Polskiego i aż do roku 1875 istniała tu greckoka-

¹ marta.lukaszewicz@uw.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-0697-1970>

tolicka diecezja chełmska. Jednak po powstaniu styczniowym władze rosyjskie, aby zapobiec kolejnemu „polskiemu buntowi”, wzmożyły działania rusyfikacyjne, szczególnie intensywne na terenach zamieszkałych przez ludność grekokatolicką, uważaną za odwiecznie rosyjską. Jak pisze Andrzej Szabaciuk, rosyjska polityka narodowościowa wobec Królestwa Polskiego była po roku 1863 zdominowana przez ideę ochrony tej ludności przed polonizacją i katolizacją (Szabaciuk 2013: 9–10). Uwarunkowało to szczególnie daleko zakrojone ograniczenia wobec języka polskiego i Kościoła katolickiego na tych terenach, a także decyzję o likwidacji grekokatolickiej diecezji chełmskiej i włączeniu jej do nowo utworzonej prawosławnej diecezji warszawsko-chełmskiej.

Warto podkreślić, że sposób przeprowadzenia tej akcji różnił się od działań z lat 30. W przypadku Chełmszczyzny bowiem dążono do zlikwidowania lokalnej specyfiki i upodobnienia obrzędowości do tradycji moskiewskiej m.in. przez przysyłanie na te tereny duchownych wywodzących się ze środkowej Rosji lub spośród rusofilskiego duchowieństwa prawosławnego z terenów Galicji (Szabaciuk 2013: 30). Zmiana podejścia była przede wszystkim skutkiem transformacji, jakie zachodziły w drugiej połowie XIX w. w całej Europie i wynikały z umacniania się tendencji do oparcia państwowości na idei narodowej. Miały one również przełożenie na politykę Imperium Rosyjskiego wobec mniejszości narodowych, w której coraz silniejsze stawało się dążenie do unifikacji i rusyfikacji.

Jednak tendencja unifikacyjna wywołała opór miejscowej ludności. Sprzeciwiano się przede wszystkim przejmowaniu parafii przez nowych kapłanów, a także okazywano bierny opór, który polegał na odmowie udziału w nabożeństwach odprawianych przez prawosławny kler. Władze carskie odpowiadały represjami, w wyniku których 66 duchownych zostało zmuszonych do ucieczki na teren Austro-Węgier, 74 uwięziono lub zesłano na Syberię, a siedmiu poniosło męczeńską śmierć. Na Syberię zesłano również około 600 wiernych, 108 zaś straciło życie, głównie podczas starć z wojskiem, przy przeciwstawianiu się przekazaniu świątyń duchownym przysłanym z Rosji. Do najbardziej znanych należą męczennicy z Pratulina – grupa 13 wiernych zabitych przez rosyjskie wojska, beatyfikowanych w roku 1996 (Himka 1999: 58–60).

Rezultatem działań władz rosyjskich był podział miejscowej ludności rusińskiej na „zjednoczonych” (z prawosławiem) i „opornych”, którzy sprzeciwiali się rosyjskiej polityce wyznaniowej. Po opiekę duszpasterską udawali się oni potajemnie na teren austro-węgierskiej Galicji lub też zwracali się do kleru katolickiego. Obie próby ominięcia narzuconych przez władze Imperium Rosyjskiego ograniczeń były surowo zakazane i karane, m.in. przez nakładanie grzywny, konfiskaty majątku, a nawet zsyłki (Szabaciuk 2013: 41). Można powiedzieć, że w wyniku likwidacji Kościoła grekokatolickiego Rusini w jeszcze większym stopniu niż przedtem okazali się rozdarci pomiędzy wpływami rosyjsko-prawosławnymi a polsko-katolickimi, a obie strony starały się wciągnąć ich

w swoją strefę wpływów. Mimo że Imperium Rosyjskie stało w tej konfrontacji na pozycji siły, ostatecznym rezultatem walki o dusze stało się *de facto* to, czego carscy urzędnicy starali się uniknąć, czyli polonizacja i katolizacja znacznej części miejscowej ludności. Po roku 1905, kiedy Mikołaj II wydał manifest o tolerancji religijnej, około 233 tysięcy mieszkańców guberni siedleckiej i lubelskiej przeszło z prawosławia na katolicyzm (Keleher 1995: 367).

Temat losów podlaskich unitów, a zwłaszcza opór stawiany przez nich władzom carskim, był na przełomie wieku XIX i XX przedmiotem licznych publikacji publicystycznych i literackich, które tworzyły ich wizerunek jako polskich patriotów. Akcentowano w nich obronę nie tylko wiary katolickiej, ale też polskości, bez większej refleksji nad ich przynależnością narodową (Kołbuk 2013: 17–18). O unitach pisali w ostatnich dziesięcioleciach XIX i na początku XX w. zarówno znani literaci, tacy jak Maria Rodziewiczówna, Władysław Reymont czy Stefan Żeromski, jak i autorzy obecnie rzadziej czytani – Józef Weyssenhoff, Franciszek Rawita-Gawroński czy Zofia Kowerska. Jak podkreśla w swoim artykule Roman Brzozowski, utwory poświęcone unitom na ogół zawierały elementy sugerujące autentyzm i aktualność opisywanych zdarzeń, a ich problematyka koncentrowała się na zagadnieniach zdrady i jej konsekwencji oraz bohaterskiego oporu przeciwko przymusowemu przyłączeniu do Kościoła prawosławnego. Bardzo często to kobieta jest w nich przedstawiana jako obrończyni ojczystej wiary, która walczy w szczególności o dusze własnych dzieci i nie pozwala na ich zatracenie, w takich bowiem kategoriach postrzega przejście na prawosławie (Brzozowski 1987: 177–196). Brzozowski wskazuje, że często w utworach poświęconych unitom motywacja religijna ich oporu łączy się z patriotyczną, kiedy walka o własną tożsamość jest przedstawiana jako przedświt polskiego odrodzenia narodowego (Brzozowski 1987: 196–197).

Temat prześladowań unitów pojawiał się też w utworach poświęconych innym zagadnieniom, w których ich postacie są drugoplanowe. Mają jednak duże znaczenie dla głównych bohaterów, na ogół pełniąc funkcję świadków wiary i wzorców moralnych (Brzozowski 1987: 199). Wśród tych utworów szczególnie miejsce zajmują teksty, w których nakreślone zostały sylwetki pomagających unitom kapłanów rzymskokatolickich, i to właśnie one staną się przedmiotem dalszej analizy. Należą do nich powieść Stefana Żeromskiego *Uroda życia* (1912) oraz opowiadania *Drogieńki* Juliusza Barskiego (1894) i *Pod piorunami* Józefa Weyssenhoffa (1912).

Stefan Żeromski niejednokrotnie w swojej twórczości przedstawiał tragiczne losy podlaskich unitów. Można tu wspomnieć opowiadania *Ananke* (1891), *Do swego Boga* (1895) oraz *Poganin* (1895), gdzie są oni w centrum uwagi autora. W *Urodzie życia* zaś Żeromski koncentruje się na postaci głównego bohatera Piotra Rozłuckiego, który jest synem powstańca styczniowego, wychowanym jednak w duchu wierności Imperium Rosyjskiemu. Przyjeżdża odbywać służbę

wojskową na terenie Królestwa Polskiego i jest coraz bardziej zaintrygowany polskością. Jak zwykle u Żeromskiego, poszukiwania własnej tożsamości odbywają się przez kolejne spotkania i dyskusje z postaciami, które reprezentują różne postawy. Jedną z nich jest ksiądz Wolski, którego Rozłucki spotyka w dworcu na Podlasiu w okolicach Drohiczyna, dokąd przybywa w sierpniu 1885 r.

Wolski okazuje się duchownym głęboko zaangażowanym w pracę społeczną wśród chłopów, za co w przeszłości spotkały go liczne nieprzyjemności ze strony Kościoła. On również jest pełen wątpliwości na temat instytucji kościelnej i z tego powodu rezygnuje z beneficjum, stając się wędrownym kapłanem bez własnej parafii. Na Podlasiu odnajduje sens swego powołania w sekretnej posłudze „opomym”. W powieści jest opisana scena nocnego nabożeństwa w lesie, które kończy się obławą rosyjskiego wojska i zatrzymaniem kilku „opornych”, a także charakterystyczną rozmową między Wolskim i Rozłuckim na temat narzucania prawosławia przemocą z jednej strony i prozelityzmu Kościoła katolickiego z drugiej. Odzwierciedla ona przedstawione wyżej dylematy i sytuację swoistej walki o dusze.

Samo nocne nabożeństwo zrobiło na Rozłuckim ogromne wrażenie:

Piotrowi serce zakolało w piersiach. Niewymowna potęga była w tym nocnym szepcie tłumu. Moc nowa tchnęła z tego prastarego pozdrowienia. Wzruszeniem przejęty, zdrętwiały od dreszczu, który go przejął, Piotr odruchowo zdjął z głowy czapczynę (Żeromski 2019: 255).

Bohater odczuwa zachwyt i szacunek wobec płynących z głębi serca modlitw, odprawianych w lesie pod osłoną nocy, jednak w późniejszej rozmowie z Wolskim do głosu dochodzi jego skłonność do racjonalnego myślenia. Piotr dopytuje księdza o scenę, której był świadkiem, a ich dyskusja dotyczy początkowo przeciwstawienia wiary jako żywego głosu ludzkiego serca – i wiary oficjalnej, narzucanej przemocą i będącej elementem polityki rusyfikacyjnej. W tej kwestii w zasadzie obaj bohaterowie są ze sobą zgodni, ich polemika dotyczy zaś sprawy polonizacji ludności ruskiej, która nieuchronnie towarzyszy ich katolicyzacji. Rozłucki ma wątpliwości dotyczące pochodzenia ludzi, których widział podczas modlitwy – Rusinów, a więc ludności świętej Rusi. W jego argumencie widzimy odbicie oficjalnej polityki narodowościowej Imperium Rosyjskiego, o którym wspominałam wcześniej – przekonanie, że podlaska ludność grekokatolicka jest odwiecznie rosyjska. Inna wypowiedź bohatera, również mocno osadzona w rosyjskiej ideologii imperialnej, to zdanie „Katolicyzm wyżera życie polskie” (Żeromski 2019: 261), w którym można widzieć odzwierciedlenie przekonania o tym, że to przynależność do Kościoła katolickiego sprawiła, iż Polacy są swego rodzaju odszczepieńcami wśród narodów słowiańskich, nieakceptującymi przewodnictwa duchowego i politycznego Rosji.

Wolski z kolei prezentuje przekonanie na pozór przeciwne, ale oparte na tej samej zasadzie walki o dusze ludności rusińskiej. Oznajmia, że „ten lud jest to

jedna z najważniejszych Polski spraw” (Żeromski 2019: 260) i podkreśla, iż na ziemiach pogranicza istnieje ścisły związek między polskością i katolicyzmem. To właśnie dlatego Wolski kontynuuje swą posługę – nie tylko wbrew władzom rosyjskim, ale również postawie hierarchów kościelnych, którzy prezentują stanowisko oportunistyczne i aby nie drażnić rosyjskich władz, zakazują księżom odprawiania nabożeństw dla „opornych”.

Dyskusja Rozłuckiego i Wolskiego pozostaje nierozstrzygnięta zarówno na poziomie dyskursywnym, jak i fabularnym. Z jednej strony Piotr odnajduje swą polską tożsamość i porzuca służbę w armii carskiej, przy okazji uwalniając dużą grupę polskich więźniów politycznych; z drugiej jednak strony Wolski ponosi klęskę, oskarżony przez członków Kościoła katolickiego o sprzeniewierzenie pieniędzy zbieranych na rzecz unitów i wydalony ze stanu duchownego. Dzieje się tak, gdyż jego działalność staje się niewygodna dla hierarchii kościelnej, która woli przymknąć oczy na cierpienia unitów niż się narażić władzom rosyjskim. Tym samym oficjalny katolicyzm jako alternatywa dla oficjalnego prawosławia pozostaje również nie w pełni zadowalającym wyborem.

Dylematy poruszane w powieści Żeromskiego są nieobecne w opowiadaniu *Pod piorunami* Józefa Weyssenhoffa z tego samego roku. Głównym bohaterem tego utworu jest ksiądz Wikliński, który mieszka na terenie guberni lubelskiej, niedaleko granicy z Austro-Węgrami. Jest przedstawiony jako typowy prowincjonalny proboszcz polskiej literatury: jowialny, „różowo ukarmiony” *bon vivant*, który lubi towarzystwo szlachty, dobre jedzenie, grę w karty i polowania, a ponadto panicznie boi się burzy. I to właśnie podczas burzy nastaje dla niego chwila próby, kiedy pod osłoną złej pogody odwiedza go rusińska para Hryćko i Paraska, prosząc o udzielenie ślubu. Początkowo zamierzali oni przedostać się przez granicę do Galicji, by tam się pobrać, jednak ich przewodnik został złapany, więc zwrócili się w tej sprawie do księdza Wiklińskiego. Po pewnym wahaniu duchowny udziela im ślubu, co skutkuje kolejnymi wizytami, tak że do końca sezonu proboszcz łączy węzeł małżeński w sumie dziewiętnaście par. A w maju kolejnego roku, dziesięć miesięcy po pierwszym ślubie, zaczyna się sezon potajemnych chrzcin...

Opowiadanie Weyssenhoffa skupia się na postaci księdza Wiklińskiego, na jego przemianie z „wesołego współobywatela w sutannie” w „wysokiego urzędnika spraw Bożych, podżegacza sumień, nosiciela pociechy i przykładu” (Weyssenhoff 1920: 19), czyli prawdziwego kapłana, gotowego na męczeństwo i stanowiącego wzorzec moralny. Sam akt pomocy Rusinom jest przedstawiony jako wybór bohatera między własnym bezpieczeństwem i wygodą a posługą, która wprawdzie naraża go na niebezpieczeństwo ze strony zaborców, ale jest moralnie właściwa. Nie ma tu mowy o jakichkolwiek wątpliwościach czy zakazach ze strony hierarchów Kościoła katolickiego, a jedynymi antagonistami księdza są carscy żandarmi. O ile w *Urodzie życia* poczynania hierarchii kościelnej miały

na celu skompromitowanie Wolskiego, o tyle w *Pod piorunami* autorytet księdza Wiklińskiego wśród wiernych rośnie i zyskuje on niemal opinię świętego.

Podobnie jednak jak ksiądz Wolski, Wikliński odnajduje sens swego kapłaństwa w tajnej posłudze grekokatolikom, którzy stają się dla niego „ściślejszym kółkiem wiernych, połączonym przez groźną tajemnicę, gminą wybraną, znaczną krwawym krzyżem na męczeństwo” (Weyssenhoff 1920: 18). Określenie „gmina wybrana” może być tu nawiązaniem do II Listu ap. Piotra (2P 2: 9), w którym wspólnota chrześcijańska jest nazywana rodzajem wybranym, a wspomnienie krzyża i męczeństwa jeszcze bardziej upodabnia rusińskich grekokatolików do pierwszych chrześcijan. Narrator wprost wspomina o ich duchowej wielkości, kiedy mówi, że prześladowania ich zahartowały i uczyniły godniejszymi niż kiedykolwiek sakrament ślubu.

O ile w *Urodzie życia* grekokatolicy wierni są postaciami epizodycznymi i anonimowymi, o tyle w opowiadaniu *Pod piorunami* są przedstawieni z większą uwagą, zwłaszcza pierwsza para, która przychodzi do Wiklińskiego po ślub. Poznajemy ich imiona i nazwiska (Hryć Lewczuk i Paraska Kunciewiczówna), słyszymy ich rozmowę z księdzem po polsku i między sobą po rusińsku, otrzymujemy nawet możliwość poznania ich myśli i uczuć, kiedy czekając na początek potajemnego ślubu, wspominają zesłanego unickiego księdza oraz z pewnym smutkiem wyobrażają sobie własne zaślubiny w dawnej cerkwi, zgodnie z unickim obrządkiem, w tradycyjnych ludowych strojach:

Stała im przed oczyma cerkiew ich stara [...] i odnaleźli w pamięci głos dawnego unickiego księdza [...] i śpiewy dyaków niegdyś słyszane [...]. I widzieli się w strojach ruskich, ojcowskich, jak przystało dzieciom gospodarskim (Weyssenhoff 1920: 13).

Pomimo całej sympatii dla Rusinów i podziwu dla ich przywiązania do wiary ojców, w stosunku narratora można też dostrzec cień paternalistycznej wyższości wobec nich, który wyraża się w ich orientalizacji, akcentowaniu odmienności etnicznej: ludowe stroje, zwyczaje, język, którym się porozumiewają. W szczególności należy tu zwrócić uwagę na argumentację, jakiej używają Hryć i Paraska, żeby przekonać księdza Wiklińskiego do udzielenia im ślubu: „żeby nas ślubem świętym połączył, jako polska wiara jedna jest” (Weyssenhoff 1920: 12). W tym wyrażeniu wyraźnie widzimy zinternalizowane przez bohaterów przekonanie, że przez przynależność do Kościoła katolickiego stają się Polakami. Jest tu też obecna akceptacja idei polskiej dominacji nad narodowościami zamieszkującymi Kresy. Rezultatem prześladowań stają się zatem polonizacja i katolicyzacja miejscowej ludności rusińskiej. W rezultacie polityki wyznaniowej Imperium Rosyjskiego traci ona swą tożsamość narodową, jednak często identyfikuje się wcale nie z Rosjanami, lecz z Polakami.

Wreszcie w trzecim, choć chronologicznie najwcześniejszym utworze, opowiadaniu *Drogięki*, które wyszło w roku 1894 we Lwowie w zbiorze *Za wiarę świętą* i było podpisane „Juliusz Barski”², głównym bohaterem jest proboszcz parafii w Żeliszewie nad Bugiem, ksiądz Ambroży Szkiłładź. W przeciwieństwie do stosunkowo młodego księdza Wiklińskiego jest starszy wiekiem i doświadczony w stawianiu oporu zaborcy, gdyż w przeszłości został skazany na 10 lat zesłania do Wiatki za „mieszanie się do spraw prawosławia” (Barski 1894: 41). Przy pomaganiu unitom nie obawia się zatem o siebie, lecz o losy parafii, której grozi rozwiązanie w razie, gdyby proboszczowi udowodniono niesienie posługi duszpasterskiej „opornym”. Jednak kiedy staje w obliczu prośby o udzielenie sakramentów konającemu, decyduje się na takie ryzyko. Ściąga to na niego uwagę lokalnych rosyjskich władz i doprowadza do aresztowania w wyniku denuncjacji jednej z tajnych penitentek.

W opowiadaniu Barskiego uwaga narratora skupia się prawie wyłącznie na postaci księdza Szkiłładzia i jego starego sługi Jana. Grekokatolicy są przedstawieni niejako mimochodem, przy okazji. Szczególnie warto zwrócić uwagę na scenę ostatniej spowiedzi, od której zaczyna się tajna posługa bohatera wśród unitów. Odbyna się ona w zacumowanej na Bugu przy brzegu łódce, w ciemnościach nocy. Kiedy w pewnym momencie zza chmur wyłonił się księżyc, jego blask oświecił zbliżonego do siebie głowy kapłana i penitenta i „stawił przed Bogiem jeno, nie przed ludźmi, tę nową unię, tę jedność wiary w różnicy obrządku” (Barski 1894: 51).

To właśnie idea jedności wiary katolickiej przeciwstawionej prawosławiu określa relacje międzywyznaniowe w utworze. Takie przeciwstawienie pojawia się już na samym początku utworu, kiedy dowiadujemy się o przyczynie zesłania księdza Szkiłładzia. Była nią odmowa rozgrzeszenia katoliczce, która wychodziła za mąż za prawosławnego, nazwanego w tekście „schyzmatykiem”. Z kolei relacje między unitami i łacinnikami są przedstawione jako wzajemne przenikanie się, co dobitnie ilustruje fragment wyjaśniający procedurę „kwestionowania”, czyli przypisywania do Kościoła prawosławnego tych rzymskich katolików, których przodkowie byli ochrzczeni w cerkwi greckokatolickiej:

... nie dość im „opornych”, dobierają się z kolei do tych, co z dziada pradziada, łacinnikami byli a tylko mają w rodzie przodków, którzy według dawniejszego zwyczaju [...] w cerkwiach unickich zostali ochrzczeni. Nie zważano niegdyś na podobną drobnostkę, bo wiara była ta sama, a i obrządki tak się ze sobą zlewały, że proboszcz i paroch wzajemnie się wyręczali (Barski 1894: 53).

² Roman Brzozowski podejrzewa, że to nazwisko może być w rzeczywistości pseudonimem (Brzozowski 1987: 180).

Narrator sugeruje tu brak zasadniczej różnicy nie tylko w wierze, ale też w obrzędowości, co może budzić pewną konsternację. Grekokatolicy przedstawieni w utworze w zasadzie niczym się nie różnią od rzymskokatolickich wierznych księdza Szkiłładzia. Sam zaś proces „kwestionowania” dobitnie przedstawia proces sprowadzenia unitów do roli obiektu, o który toczy się spór. Oni sami są w nim w zasadzie pozbawieni głosu i podmiotowości.

Konfesyjna i narodowa przynależność grekokatolików Chełmszczyzny i Podlasia była przez długi czas sferą, w której rywalizowały sprzeczne interesy i gdzie krzyżowały się różne punkty widzenia. W XIX i na początku XX w. splecenie się katolicyzmu i polskości oraz prawosławia i rosyjskości prowadziło w zasadzie do zagubienia się w tym wszystkim rusińskości czy też ukraińskości jako odrębnej identyfikacji narodowej. Ta tendencja jest bardzo wyraźna w analizowanych przeze mnie utworach literackich, które prezentują polską perspektywę i skupiają się na męczeńskim świadectwie wiary unitów. Kwestia ich przynależności narodowej jest tu ściśle związana z przynależnością wyznaniową. Według logiki tych utworów albo przynajmniej logiki prezentowanej przez ich bohaterów można być albo Polakiem-katolikiem albo Rosjaninem-prawosławnym. Barski kwestię narodową pomija zupełnie, skupiając się jedynie na sprawach związanych z przynależnością wyznaniową. U Żeromskiego ta alternatywa jest w zasadzie wypowiedziana wprost, u Weyssenhoffa zaś mamy wzmiankę o rusińskości bohaterów. Przynależy ona jednak do przeszłości, może nie tyle gorszej, co mniej wzniosłej i godnej. Ich przyszłość zaś najprawdopodobniej wiąże się z katolicyzmem i polskością.

W swoim artykule przedstawiłam zaledwie wycinek polskiej narracji na temat skomplikowanego problemu przynależności narodowościowej i wyznaniowej unitów chełmskich i podlaskich. Kwestia ta z pewnością zasługuje na dalsze badania, w szczególności na zestawienie perspektywy polskiej i rosyjskiej. Nade wszystko zaś wskazane jest włączenie narracji samych grekokatolików Chełmszczyzny (przede wszystkim w postaci różnorodnych egodokumentów), co pozwoliłoby dostrzec ich podmiotowość i lepiej zrozumieć dokonujący się na przełomie wieków proces samoidentyfikacji.

Bibliografia

Barski J. (1894), *Drogięńki*, w: *Za wiarę świętą. Trzy opowiadania ze zdarzeń prawdziwych*, red. B. Sokalski, Komitet wydawnictwa dzieł ludowych, Lwów.

Brzozowski R. (1987), *Świadectwo martyrologii unitów w nowelistyce polskiej końca XIX i początku XX wieku*, „Roczniki Humanistyczne”, t. 25.

Dolbilov M. (2010), *Russkij kraj, čužaa vera: etnokontsional'naâ politika imperii v Litve i Belorussii pri Aleksandre II*, NLO, Moskwa.

Himka J.-P. (1999), *Religion and Nationality in Western Ukraine: The Greek Catholic Church and the Ruthenian National Movement in Galicia, 1867–1900*, McGill-Queen's UP, Montreal.

Keleher S. (1995), *Trapped between Two Churches: Orthodox and Greek-Catholics in Eastern Poland*, „Religion, State and Society”, vol. 23, is. 4.

Kołbuk W. (2013), *Wokół kwestii tożsamości narodowej unitów podlaskich*, „Studia Białorutenistyczne”, nr 7.

Mironowicz A. (2009), *Likwidacja unii kościelnej na soborze połockim (1839 r.)*, „Białostockie Teki Historyczne”, nr 7.

Szabaciuk A. (2013), „*Rosyjski Ulster*”. *Kwestia chełmska w polityce imperialnej Rosji w latach 1863–1915*, Wydawnictwo KUL, Lublin.

Weyssenhoff J. (1920), *Nowele*, Gebethner i Wolff, Warszawa.

Żeromski S. (2019), *Uroda życia*, Prószyński i S-ka, Warszawa.

Streszczenie

Pomiędzy rzymskim katolicyzmem a rosyjskim prawosławiem: grekokatolicy Chełmszczyzny w literaturze polskiej przełomu XIX i XX w.

Artykuł jest poświęcony sytuacji grekokatolików, którzy w XIX w. zamieszkali tereny Podlasia i Chełmszczyzny i po upadku powstania styczniowego zostali zmuszeni do przejścia na prawosławie. Po zarysowaniu kontekstu historycznego autorka koncentruje się na ich literackich przedstawieniach w trzech utworach, w których unicy są bohaterami drugoplanowymi. Pozwala to dostrzec ich przedmiotowe traktowanie jako obiektu walki o dusze i tożsamość, zarówno konfesyjną, jak i narodową. W sytuacji rozdarcia między katolicyzmem i polskością a prawosławiem i rosyjskością zagubieniu ulega rusińska tożsamość unitów.

Słowa kluczowe: grekokatolicyzm, rzymski katolicyzm, prawosławie, literatura polska, tożsamość, pogranicze

Summary

Between the Roman Catholicism and Russian Orthodoxy: the Greek Catholics of the Kholm district in Polish literature at the turn of the 19th and 20th centuries

The paper presents the situation of the Greek Catholics who in the 19th century inhabited the territory of Podlasie and Kholm district and who were forced to convert to Orthodoxy after the fall of the January uprising. After outlining the

historical context, the author focuses on the literary representation of the Greek Catholics in three works, in which they are secondary characters. It allows us to notice that they are treated as the objects of the struggle for their souls and identity, both confessional and national. They are torn between Catholic and Polish self-identification, on one side, and Orthodox and Russian, on the other, which leads to losing their separate Rusyn identity.

Keywords: Greek Catholicism, Roman Catholicism, Orthodox Christianity, Polish literature, identity, borderland