

Mirosława Papierzyńska-Turek
(Warszawa)

Wizje unii brzeskiej w świadomości historycznej*

Unia brzeska — to jedno z najważniejszych zdarzeń na styku dziejów aż kilku narodów i państw — stanowiła, można by rzec, od zawsze przedmiot badań, analizy, oceny. Jaka była jej geneza? Jakie siły ją realizowały i jakie cele usiłowały poprzez swoje działania osiągnąć? Jakie były konsekwencje jej zawarcia? Te, i jeszcze wiele innych podobnych pytań, od bardzo dawna stawiali sobie historycy, i nie tylko historycy. Toteż literatura na temat tego wydarzenia jest niesłychanie obfita i ciągle jeszcze będzie wzbogacana o dalsze prace, podsumowujące coraz nowsze badania. W istocie niepodobna w krótkim artykule nawet kusić się o wyczerpujące przedstawienie obrazu unii w świadomości społecznej, jaki wyłania się z tej literatury. Także przy założeniu, że ma to być obraz jak najbardziej syntetyczny. Nie poddając się przeto wspomnianej pokusie, chciałabym w tym swoim zwięzłym, skromnym tekście zaproponować kilka systematyzujących ustaleń i podzielić się garścią refleksji natury ogólnej, opartych na dotychczasowym stanie badań.

Na wstępie — dwa wprowadzające wtrącenia. Przede wszystkim chciałabym wyjaśnić, w jakim znaczeniu posłużę się w tym tekście pojęciem „świadomość historyczna”. Otóż przez świadomość historyczną na ogół rozumie się pamięć wspólnego dziedzictwa, korzeni, wzorców, ideałów¹. Przy czym

* Tekst referatu wygłoszonego na konferencji naukowej „Unia brzeska — geneza, uwarunkowania i konsekwencje w dziejach Chełmszczyzny i Podlasia”, zorganizowanej przez Prawosławną Diecezję Lubelsko-Chełmską w dniach 7-8 czerwca 1996 r. w Lublinie.

¹ Por.: M. H. Serejski, *Zagajenie dyskusji*, [w:] *Historia i świadomość narodowa*, pod red. W. Wesołowskiego, Warszawa 1970, s. 7 i nast.

przyjmuje się, że składa się na nią nie tylko naukowa, krytyczna wiedza o przeszłości, ale również odnosząca się do czasu minionego i nieoddzielna od skomplikowanego systemu ocen wiedza potoczna. W tak rozumianej świadomości historycznej ogromną rolę — obok znajomości faktów, czasem nawet większą od tej znajomości — odgrywają mity, legendy, nie sprawdzone wyobrażenia, bezkrytycznie przyjmowane stereotypy i uproszczenia. Innymi słowy, w świadomości tej z nastawieniem obiektywno-poznawczym wobec dziedzictwa przeszłości konkuruje, jeśli w ogóle nie podporządkowuje jej sobie, nastawienie subiektywno-emocjonalne, określane przez cele, do jakich zbiorowość posiadająca tę świadomość dąży. Przy czym sama historiografia — choć jej powołaniem jest właśnie poszukiwanie naukowej prawdy — ma również swój udział w kreowaniu stereotypów i mitów, a przeto także i ona w niemałej mierze przyczynia się do powstawania obrazu uwarunkowanego przez subiektywne nastawienie wobec dziedzictwa historycznego. Dzieje się tak dlatego, że świadomość historyczna pełni ważną funkcję integracyjną, sprzyja konsolidacji wspólnoty, a nawet dostarcza impulsów do obrony i zachowania jedności. Dzięki tej swojej funkcji jest też ona szczególnie ważnym elementem składowym świadomości narodowej, na której podstawie kształtują się i rozwijają dążenia państwowe. W świadomości narodowej założona jest bowiem głęboka potrzeba poznania narodowej przeszłości. Jak skonstruował — może trochę naiwnie, ale plastycznie — jeden z działaczy religijnego podziemia okresu radzieckiego we wstępie do popularnej książki o Cerkwi greckokatolickiej: „Tym, czym jest korzeń dla drzewa, dla narodu jest jego historia. To fakt bezsporny... Gdyby pozbawić naród historii, lub — co jeszcze gorsze — przedstawiać ją w wypaczony sposób, naród stopniowo stawałby się etniczną masą, zanikałby i z czasem zupełnie zniknąłby z powierzchni ziemi. Nie znając historycznej przeszłości narodu nie można też myśleć o planowaniu przyszłości”². Przy czym owa potrzeba poznania narodowej przeszłości nie mogłaby zostać spełniona, gdyby świadomość historyczna nie zakładała możliwości odkrywania o niej prawdy powszechnie obowiązującej, nie uwarunkowanej określonymi, cząstkowymi — politycznymi, narodowymi, religijnymi — racjami. Co się tyczy określenia naród, to w tym referacie używam go dla oznaczenia wspólnoty, jaka formowała się w Zachodniej Europie od końca XVIII, a w naszym regionie mniej więcej od połowy wieku XIX, a więc wspólnoty rozwijającej się na gruncie rozpadu feudalnych struktur społecznych i politycznych, nie zaś dla oznaczenia wspólnoty językowo-etnicznej, na gruncie której nowożytnie narody wyrastały. Podobnie też, gdy mowa o świadomości narodowej, to chodzi o świadomość takiej właśnie, kulturowo-politycznej a nie językowo-etnicznej wspólnoty.

I wtrącenie drugie. W myśli historycznej — i nie tylko historycznej — ścierają się dwie wyłączające się koncepcje procesu dziejowego, wywierające istot-

² K. Panas, *Istorija Ukrajinškoji Cerkwy*, Lwiv 1992, s. 4.

ny wpływ na świadomość społeczną w naszym regionie Europy. Jedna dowodzi, że dzieje powszechne mają charakter monolinearny, tzn. że podzielona na różne narody ludzkość zmierza w jednym kierunku, że prócz cech etnicznych narody te różni jedynie stopień zaawansowania dziejowego, rozwoju kulturowo-cywilizacyjnego. Koncepcja przeciwna zaś wyraża przekonanie, iż dzieje powszechne mają charakter polilinearny, tzn. że istnieją równoległe, odrębne, niezależne od siebie kierunki rozwoju poszczególnych narodów, że każdy z nich może mieć własną drogę, po której kroczy, i że zlanie się tych dróg w jedną nie jest ani konieczne, ani nieuchronne. Pochodną tej pierwszej koncepcji jest przekonanie o przynależności lub nieuchronnym zbliżaniu się do Zachodu, pochodną drugiej zaś jest idea oryginalności i odmienności dziejów własnego narodu.

Na skutek tych dwóch okoliczności — tej specyfiki świadomości historycznej i jej narodowo-twórczej roli oraz tego odwiecznego ścierania się w niej różnych wizji dziejów własnego narodu, związanego z myśleniem kategoriami Wschodu i Zachodu, Azji i Europy — znaczenie aktu unii kościelnej w Brześciu daleko wykracza poza sferę religijno-kościelną. Stosunek do niej wyrażał bowiem, jak również wyraża, określone aspiracje narodowo-polityczne i kulturowo-cywilizacyjne.

* * *

Wizje unii brzeskiej, w szerokim rozumieniu tego pojęcia, tzn. unii wraz ze wszystkimi jej konsekwencjami, uwarunkowane są przede wszystkim dwoma czynnikami: przynależnością konfesyjną ludności, kierującej się dobrem własnego Kościoła, oraz jej przynależnością narodową i państwową. U podstaw wizje te zawsze były określane przez potrzebę posiadania tożsamości — jej zachowywania, umacniania i obrony przed destrukcją na skutek agresji z zewnątrz, albo dążenie do jej narzucania — tożsamości indywidualnej i społecznej, przez jednostki i zbiorowości, a także tożsamości religijnej i etniczno-narodowej, które wzajemnie się przenikają i warunkują.

Aczkolwiek w tym regionie Europy, na którego dziejach zaważył w poważnej mierze akt unii, samoidentyfikacja religijna i narodowa nie dają się oddzielić od siebie, a nawet w istocie zlewają się w jedną, przecież nie znaczy to, że nie można ich rozłączać dla celów poznawczych i w gwoli większej przejrzystości refleksji rozpatrywać każdej z osobna.

Tak więc w świadomości społecznej prawosławnych, na skutek przekazywanego z pokolenia na pokolenie doświadczenia związanego z walką międzywyznaniową — o cerkwie, cmentarze, biskupstwa, klasztory, ziemię, i wreszcie o własne rozumienie kościelnego pośrednictwa między ludźmi a Bogiem — oraz na skutek oddziaływania literatury historycznej, wspierającej tę walkę i umacniającej społeczne przekonania, dominował jednowymiarowy i malowany czarnymi barwami obraz unii³. Na obraz ten składają się: przy-

³ Por.: P. I. Karaszewicz, *Oczerk istorii prawosławnoji cerkwi na Wołyni*, S.-Pietierburg 1855; Makarij (Bułgakow), *Istorija ruskoi cerkwi*, t. X, S.-Pietierburg 1881;

mus, zdrada i wina, odnoszące się do architektów unii i jej późniejszych wyznawców. A zarazem krzywda, strata, a nade wszystko zaś wierność — służące do charakterystyki własnej Cerkwi. I tak, w obrazie tym wyraźnie dostrzec można przeświadczenie, że unia stanowi jaskrawy przejaw odwiecznego, stale idącego z Zachodu zagrożenia dla uznanych najwyższych wartości, dla grecko-bizantyjskiego zakorzenienia oraz własnej kulturowej odrębności. Że została ona ludności ruskiej narzucona na skutek polsko-jezuickiej intrygi, związanej w interesie Kościoła rzymskokatolickiego, narodu i państwa polskiego. Właśnie „intrygą”, „chytrością jezuicką” oraz aspiracjami polskich władz tłumaczono najczęściej jej genezę i późniejsze sukcesy. Zdrajcami nazywano prawosławnych architektów unii i ich też obciążano winą za rozbicie rodzimej Cerkwi, sprowadzenie na nią tak wielu nieszczęść i zła. A równocześnie w opinii prawosławnej sprawa unii stała się — obok późniejszych presji ateistycznych — niejako sprawdzianem siły, żywotności, potęgi i oporu, zdolności przetrwania.

Ten prawosławny obraz unii zderza się z jej obrazem, ukształtowanym w indywidualnej i społecznej świadomości unitów⁴. Przy czym również u podłoża tej wizji leży dążenie do utrzymywania, wzmocnienia, obrony przed destrukcją na skutek agresji z zewnątrz, czy też narzucania własnej tożsamości — bo wszak i ta religia, przekazywana z pokolenia na pokolenie, stworzyła nową, odpowiadającą jej naturze, tożsamość religijną. Tak przeto na unicki obraz kościelnej unii składają się te same, co na prawosławny, kategoryczne oraz jednoznaczne oceny: przymus, zdrada i wina, odnoszące się do strony przeciwnej, jak również — krzywda, strata, a nade wszystko wierność, służące do charakterystyki własnej Cerkwi. Przymus — to wymuszanie konwersji ze strony władz carskich czy później radzieckich (chodzi przede wszystkim o sobór lwowski w 1946 r.). Zdrada — to przede wszystkim działalność inicjatorów zjednoczenia z Cerkwią prawosławną J. Siemaszki w XIX w. oraz

M. O. Kojalowicz, *Litowska cerkownaja unija*, t. I, II, S.-Pietierburg 1859-61; P. N. Żukowicz, *Sejmowaja bor'ba prawosławnogo zapadnorusskogo dworianstwa s cerkownoj uniej (s 1609 g)*, wyp.1-5, S.-Pietierburg 1903-1910; *Unija, istoriczeskij oczerk, Dokumenty i materiały 1846-1981*, (Izd. Moskowskoj Patriarchii) Moskwa 1982; J. Prociuk, *Borot'ba ukrajinskoho narodu protiv unii w perszij połowyni XVII st.*, „Prawosławnyj Wisnyk” 1977, nr 1; N. Desnow, *Unija w istoriji ta swidomosti ukrajinskoho narodu*, „Prawosławnyj Wisnyk” 1975, nr 9,11; Z. Dobrzyński, *Prawosławni i grekokatolicy w dawnej Polsce*, cz. I-II, Warszawa 1992; A. W. Kartaszew, *Oczerki po istorii russkoj Cerkwi*, t. II, wyd. II, Moskwa 1992; M. Hajduk, *Unia brzeska*, Białystok 1995, i inne.

⁴ Por.: J. Pelesz, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Band II, Wien 1880; J. Lewyćkyj, *Żyttia Apostoła uniji, św. Josafata*, Lwów 1924; S. Senyk, *Ukrajinska cerkwa w XVII stolitti*, „Kowczeh” 1993, nr 1, s. 23-66; B. Borciukiw, *Ukrajinska hreko-katołyčka Cerkwa w katakombach (1946-1989)*, tamże, s. 113-152; M. M. Sołowij, A. Welykyj, *Światyj Josafat Kuncewicz*, Toronto 1967; K. Panas, *Istorija Ukrajinskoji Cerkwy*, Lwów 1992; i inne.

H. Kostelnyka, M. Melnyka i A. Pelweckiego w 1946r. I wreszcie kwestia winy — winą obciąża się prawosławnych za to, że nie zjednoczyli się, że nie chcieli przyłączyć się do Cerkwi greckokatolickiej, czyli po prostu, że nie chcieli zmienić własnej religijnej tożsamości. Również unicy, podobnie jak prawosławni, dumni są z własnej siły i zdolności przetrwania.

Te racje wyznaniowe, związane z obroną religijnej tożsamości, przeplatają się z racjami narodowo-politycznymi, szczególnie dobitnie artykułowanymi od połowy XIX wieku, tzn. w okresie kształtowania się nowożytnych narodów i prób realizacji przez nie swojej politycznej podmiotowości. Mam tu na myśli przede wszystkim narody ukraiński i białoruski.

I tak, generalnie rzecz ujmując, w kwestii stosunku do unii brzeskiej w szerokim rozumieniu tego słowa, dają się zauważyć dwa przeciwstawne stanowiska: stanowisko narodów politycznie, ekonomicznie i kulturowo dominujących — rosyjskiego i polskiego oraz narodów zdominowanych — ukraińskiego i białoruskiego.

Jakie zatem wizje unii brzeskiej zarysowują się w świadomości historycznej narodów dominujących?

Rosyjską świadomość społeczną, kształtowała — obok historycznego doświadczenia, związane z walką rosyjskiego prawosławia z katolicyzmem — myśl polityczna, znajdująca odbicie przede wszystkim w oficjalnej historiografii. Poczynając od N. Bantysz-Kamińskiego z końca XVIII w. poprzez — że wymienię tylko kilku autorów — G. Karpowa, M. N. Karamzina, N. Ustriałowa, I. Czistowicza po F. I. Titowa z przełomu XIX i XX wieku, historiografia ta stawiała sobie za cel umacnianie ładu politycznego na zachodnich rubieżach imperium⁵. W pierwszym rządzie usiłowała ona uzasadnić sam zabór ziem Rzeczypospolitej. Przy czym szczególnie uaktywniła się po powstaniu listopadowym, jak mówiono — „uderzył grom, przeżegnaliśmy się i wzięliśmy się do roboty”⁶.

Ten główny zamysł oficjalnej historiografii — nie należy przy tym wykluczać również celów poznawczych — widoczny jest już w stosowanej terminologii: Zapadnaja Ruś, Jugo-Zapadnaja Ruś, które niepostrzeżenie przechodziły w: Zapadnaja Rossija i Jugo-Zapadnaja Rossija. A w ślad za tym

⁵ Por.: N. N. Bantysz-Kamenskij, *Istoriczeskoje izwiestije o woznikszej w Polsce unii*, Moskwa 1805; G. Karpow, *Kriticzeskij obzor razrabotki gławnych russkich istocznikow do istorii Malorossii odnosiaszczichsia, za wriemia s 8 janwaria 1654 — 30 maja 1672 goda*, Moskwa 1870; N. M. Karamzin, *Istorija gosudarstwa rossijskogo*, t. X, S.-Pietierburg 1824; N. Ustriałow, *Russkaja istorija*, t. II, S.-Pietierburg 1937; I. Czistowicz, *Oczerk istorii Zapadnorusskoj Cerkwi*, cz. 1-2, S.-Pietierburg 1882-1884; Tenże, *Piatidiesiatiletije (1839-1889) wossojedinenija s Prawosławnoj Cerkowju zapadnorusskich uniatow*, S.-Pietierburg 1889; F. I. Titow, *Zapadnaja Ruś w bor'bie za wieru i narodnost' w XVII-XVIII ww. (1654-1795)*, t. I-II, Kijew 1905; Tenże, *Russkaja Prawosławna Cerkow' w polsko-litowskom gosudarstwie w XVII-XVIII ww. (1654-1795)*, Kijew 1905.

⁶ M. O. Kojalowicz, *Lekcii po istorii Zapadnoj Rossii*, Moskwa 1864, s. 8.

termin „zapadnorusskij narod”, którego autorem był Kojalowicz, stał się „zapadnorossijskim narodem”.

A podstawowa, wyjściowa, teza tej oficjalnej historiografii rosyjskiej doby caratu była następująca: ziemie zabrane Rzeczypospolitej w czasie zaborów zamieszkiwał lud ruski, czyli rosyjski, który był uciskany, a przykładem tego była jego sytuacja wyznaniowa; najdobitniejszym zaś wyrazem polityki wyznaniowej wobec niego stała się właśnie unia brzeska. Jak dowodził Karamzin: „Cerkiew unicka, znajdująca się pod szczególną opieką królów i sejmów, umacniała się, prześladowając osieroconą Cerkiew prawosławną, i długo jęk naszych braci w wierze zawisał w próżni, nie znajdując ani miłosierdzia, ani sprawiedliwości u najwyższej władzy”⁷. Tak więc, jak dowodono, Rosja miała moralny obowiązek przyjść temu ludowi z pomocą i historyczne prawo do zajęcia tych ziem. A likwidacja unii to umożliwienie ludności unickiej powrotu do wiary ojców. Najbardziej interesujące uzasadnienie tego poglądu znajdujemy chyba u Kojalowicza. Utrzymywał on, że na „Zapadnoj Rusi”, że powtórzę za nim tę nazwę, w ciągu wieków ścierały się i przeplatały dwie główne siły — ruska i polska. Naród polski od dawien dawna przesuwiał się ku wschodowi, w granice Rusi i w miarę tego, jak cofał się pod naporem politycznym i cywilizacyjnym Zachodu, starał się umacniać swoje panowanie na cudzej, ruskiej, czyli rosyjskiej ziemi. Gdy w 1831 r. wznowiona została walka między tymi siłami, okazało się, że zachodnioruski lud, będąc skuty chłopskim poddaństwem i unią, nie mógł w niej wziąć udziału⁸.

Tak więc z imperialno-rosyjskiego punktu widzenia walka z unią oznaczała z jednej strony walkę z polskimi dążeniami niepodległościowymi, z drugiej zaś — z tendencjami kształtowania się ukraińskiej i białoruskiej świadomości narodowej.

Kontynuację tej wizji unii jako zła skierowanego przeciwko imperium rosyjskiemu umacniała później w świadomości społecznej propaganda radziecka. Zmieniły się jedynie kategorie, którymi się posługiwano. Prawosławie i „ruska narodność” zostały zastąpione przez komunizm i „naród radziecki”, zaś unię nadal wiązano z polskością, oraz ukraińskim i białoruskim ruchem narodowo-separatystycznym, określanym jako reakcyjny i nacjonalistyczny⁹. Tak więc

⁷ N. M. Karamzin, *Istorijskij očerok...*, t. X, s. 290.

⁸ M. O. Kojalowicz, *Lekcii...*, s. 10.

⁹ A. Szysz, *Antynarodna dijalnist' uniatśkoji cerkwy*, Kyjiv 1958; S. D. Danylenko, *Uniaty*, Moskwa 1972; A. P. Ignatienko, *Bor'ba bieloruskogo naroda za wossojedinenije s Rossiej (wtoraja połowina XVII—XVIII w.)*, Minsk 1974; Ł. J. Ilnyčka, *Antynarodna dijalnist' uniatśkoji cerkwy na Ukraini*, Lwiv 1976; M. W. Kaszuba, *Z istoriji borot'by protiv uniji*, Kyjiv 1976; S. M. Wozniak, *Uniatśkij klerykalizm — duchowne znariaddia antykomunizmu*, Kyjiv 1980; I. I. Myhowycz, *Uniatśka cerkwa — woroh kulturnoho progresu*, Kyjiv 1982; W. W. Klimow, *Uniatstwo — zapertyj woroh ukrajinskoji kultury*, Kyjiv 1981; J. O. Hałan, *Szczo take unija*, Lwiv 1983; *Uniatstwo i klerykalnyj antykomunizm*, red. O. S. Onyszczenko, Kyjiv 1982; O. I. Utkin, *Unija: szlach zrady i hańby*, Użhorod 1987; i inne.

w istocie nie zmieniły się kierunki kształtowania świadomości historycznej społeczeństwa rosyjskiego, ukraińskiego i białoruskiego przez moskiewskie centrum, a nawet jego metody — szkoła prasa, literatura popularna, naukowa, itp.

W odróżnieniu od rosyjskiej świadomości społecznej w świadomości polskiej nie wykształciła się jedna wizja unii brzeskiej, jedna generalna jej ocena z punktu widzenia zarówno kościelnego jak też politycznego¹⁰. Zawsze na jej temat ścierały się różne, nawet wykluczające się poglądy. Jeśli chodzi o jej znaczenie kościelne, to przez jednych traktowana była jako wielkie dzieło misyjne, budowa pomostu do prawosławnego Wschodu. „Chodziło bowiem — jak pisał Walerian Kalinka — o utrwalanie ducha katolickiego, i wytknięty szlak do dalszego pochodzenia na Wschód”¹¹. Z tej perspektywy likwidacja unii była więc zbrodnią na ludności katolickiej, a ściślej mówiąc polskiej, właśnie polskiej, a nie ukraińskiej czy białoruskiej. Ale też i nierzadko pojawiały się głosy, że na wschodzie winno się umacniać katolicyzm w wersji łacińskiej. W najbardziej dosadny sposób pogląd ten wyraził Feliks Koneczny, kierujący ostrze krytyki nie przeciw samej zasadzie ekspansji, dążeniu do rozbudowywania jednego wyznania chrześcijańskiego kosztem drugiego, a przeciw sposobowi, w jaki zadanie wyznaczone przez politykę opartą na tej zasadzie, było realizowane: „Unia brzeska nie tylko nie wyszła na dobre Kościołowi, lecz powstrzymała rozwój katolicyzmu na Wschodzie. Gdyby nie to chybotliwe dzieło brzeskie, byłoby się stawiało we wschodnich prowincjach kościoły, a wszystko, co spośród żywiołów etnograficznych wzniosłoby się cywilizacyjnie ponad przeciętność nieuctwa, lgnęłoby do Kościoła (...). Gdyby nie unia brzeska, gdyby nie owo niefortunne dążenie do syntezy Wschodu i Zachodu w Kościele, hierarchia rzymskokatolicka sięgałaby już od XVIII wieku po Ural i cywilizacja byłaby w Rosji zwyciężyła”¹². Również z punktu widzenia znaczenia politycznego unia była oceniana rozmaicie: jako najlepsza droga państwowej asymilacji ludności ukraińskiej i białoruskiej, ale też i jako źródło i podstawowa forma ukraińskiego separatyzmu narodowego, a więc jako fakt o konsekwencjach niezgodnych z polską racją stanu. Ta negatywna ocena unii brzeskiej szczególnie dobitnie artykułowana była w okresie międzywojennym przy okazji sporów wokół neounii, a związana była

¹⁰ O unii i Cerkwi greckokatolickiej w polskiej historiografii szerzej pisałam w artykule: *Prawosławie i grekokatolicyzm w polskiej historiografii i publicystyce historycznej*, [w:] *Spotkania polsko-ukraińskie*, pod red. Z. Mańkowskiego, Lublin 1992, s. 45-49. Por. też: T. Chynczewska-Hennel, *Berestejska unija w XVII stolitti z polśkoi toczky zoru*, [w:] *Derżawa, suspilstwo i Cerkwa w Ukraini w XVII stolitti, Materijały Druhych „Berestejskich Czytań”*, Lwów — Dnipropetrowsk — Kyjów, 1-6 lutoho 1995 r., red. B. Gudziak i O. Turij, Lwów 1996, s. 87-108.

¹¹ W. Kalinka, *Schyzma i unia. Dwie konferencje powiedziane w kościele św. Marii w Krakowie 16 i 17 marca 1883 r.*, Lwów 1883, s. 24.

¹² F. Koneczny, *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*, t.II, Poznań — Warszawa 1921, s. 23.

z oceną roli Cerkwi greckokatolickiej w ukraińskim ruchu narodowym¹³. Po drugiej wojnie światowej: z jednej strony — pod wpływem doświadczeń w stosunkach polsko-ukraińskich w okresie wojny i tuż po wojnie oraz późniejszego nacisku propagandy oficjalnej — zauważyć można pogłębienie się negatywnej oceny Cerkwi unickiej, i w ogóle unii brzeskiej; z drugiej zaś strony — na skutek utrzymywania się spetryfikowanych poglądów o roli katolicyzmu na wschodnich rubieżach dawnego państwa polskiego — przy krytyce tej Cerkwi, samą unię postrzega się jako wielkie dzieło kościelne i cywilizacyjne. Tak więc cechą charakterystyczną dla polskiej świadomości historycznej jest — że powtórzę — różnorodność oraz radykalna sprzeczność, wykluczanie się ocen i związanych z nimi wizji unii.

Narody nie mające własnej państwowości, politycznie, kulturowo i ekonomicznie zdominowane, to znaczy ukraiński i białoruski, sprawę unii wiązały przede wszystkim z kwestią kształtowania i obrony swojej tożsamości, obok oczywiście religijnej, również etniczno-narodowej¹⁴. Religia, rozumiana jako podstawowa więź — przy czym w tych wspólnotach etnicznych rzeczywiście odgrywająca taką rolę — stała się bowiem w procesie dziejowej transformacji, jaka objęła te wspólnoty poczynając od drugiej połowy XIX wieku, czynnikiem narodo- i państwowotwórczym, i też w ten sposób była traktowana. Szczególnie w okresie pierwszej wojny światowej oraz w dobie międzywojennej, to znaczy gdy nastąpiło przyspieszenie procesów narodo- i państwowotwórczych, rola religii i kościoła w tych społecznościach wzrosła. Wynikało to z faktu, że w warunkach oderwania od pnia narodowego nie działały wśród ludności ukraińskiej i białoruskiej wszystkie obiektywne czynniki, sprzyjają-

¹³ Szerzej na ten temat pisałam w: *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*, Warszawa 1989, s.404-441.

¹⁴ W historiografii ukraińskiej są różne oceny unii jako czynnika narodo- i państwowotwórczego. Wielu historyków uważa, że zawsze była ona siłą motoryczną narodu, np.: W. Czubytyj (m.in. *Suspilno-nacjonalna rola uniji w żytti ukrajinskocho narodu*, Lwów 1934); H. Łużnyćkyj (*Ukrajinska Cerkwa miż Schodom i Zachodom, narys istorii ukrajinskoji Cerkwy*, Filadelfia 1954), I. Nahajewśkyj (*Katolyćka Cerkwa w mynulomu i sučasnomu żytti Ukrainy*, Filadelfia 1950), J. Szewciw (*Za jednist' Cerkwy i narodu*, Melborn 1973). Ale wielu też usiłowało w swoich pracach pokazać jej niszczyielską dla narodu rolę w dawnej Rzeczypospolitej, np. M. Kostomarow (*O przyczinach i charakterie unii w Zapadnoj Rossii*, Charkiw 1842), M. Hruszewśkyj (*Istoria Ukrainy-Rusy*, t.V, Lwów 1905; t.VI, Kyjów—Lwów 1907). Powszechna jest natomiast opinia, że Cerkiew unicka zaczęła odgrywać ważną rolę w ukraińskim ruchu narodowym od połowy wieku XIX. Różne oceny unii jako czynnika narodo- i państwowotwórczego istnieją też w białoruskiej historiografii i publicystyce historycznej. Np. jednoznacznie pozytywnie unię ocenił A. Stankiewicz (*Chryścijanstwa i białoruski naród*, Wilnia 1940). Ostro zaś osądzili ją m.in.: W. Łastouski („Unia brzeska (...) zeszała na drogę, która nie miała nic wspólnego ze sprawą narodową”, *Karotkaja historyja Bielarusi*, Wilnia 1910, s. 68); U. Ihnatouski („Obrona prawosławia stanowiła patriotyczna obronę narodowości, języka, kultury...”, *Karotki narys historyi Bielarusi*, wyd. II, Wilnia 1921, s. 178).

ce kształtowaniu nowoczesnego narodu, jak więź ekonomiczna czy polityczna, i przeto religia stała się substytutem więzi narodowej.

Przy czym każda z grup wyznaniowych — prawosławna i unijna — nie tylko widziała w swojej religii skarbnicę tradycji, element ciągłości historii, ale też swemu wyznaniu przypisywała rolę narodotwórczą. Grekokatolikom tylko ich Cerkiew wydawała się kościołem prawdziwym, a zarazem zdolnym do racjonalnych i skutecznych działań. Utrzymywali oni, że ich Cerkiew jest bardziej narodową, więcej jest w niej rodzimych obrzędów, że — jak dowodził znany publicysta i pisarz Jurij Łypa — właśnie ona „zachowuje tradycję modlitwy ukraińskiej rasy”¹⁵. Grekokatolicy w swojej Cerkwi, w swojej religii, a ściślej mówiąc w ogóle w katolicyzmie, widzieli źródła siły, zdolności organizacyjnych, wszystkich tych wartości, które mogą sprzyjać budowie własnego państwa. „Bizantynizm, z którego zrodziliśmy się i wyrosli — pisał np. biskup Chomyszyn — nie wytworzył u nas prawdziwego autorytetu, jak też poszanowania i posłuchu dla niego, a zarazem nie odrodził wewnętrznego duchowego życia i nie wzbudził wznioślejszych idei”¹⁶. Z kolei w kręgach prawosławnych, odwrotnie, a więc również w swojej, to znaczy właśnie w prawosławnej Cerkwi, widzi się prawdziwy kościół ukraiński¹⁷ czy białoruski¹⁸. Znamienne jest też to, że zarówno jedni jak i drudzy, mniej lub bardziej dobitnie występowali z ideą powrotu do wiary pradziadowskiej, kierując ten postulat oczywiście do strony przeciwnej, jako że pod ową wiarą jedni rozumieli prawosławie, drudzy zaś katolicyzm. Przy tym na rzecz tego ostatniego przemawiał fakt, że Cerkiew na Rusi Kijowskiej powstała przed zerwaniem Kościoła Wschodniego z Zachodnim. Unia brzeska dla jednych oznaczała zerwanie ciągłości tradycji cerkiewnej i narodowej, dla drugich ich prostą kontynuację, a raczej powrót do źródeł.

W płaszczyźnie politycznej więc — to w świadomości społecznej narodów, które określiłam jako dominujące, pod wpływem historycznego doświadczenia, z jednej strony, i polityki władz — z drugiej, unia kościelna wiązała się przede wszystkim z rozszerzeniem — w sensie terytorialnym i społecznym — władania politycznego i kulturowego narodu i państwa. A przedmiotem tych aspiracji była ludność ukraińska i białoruska. Ale też unia stała się płaszczyzną zderzenia politycznego polsko-rosyjskiego, a nawet i cywilizacyjnego: Wschód — Zachód. Dla narodów zdominowanych zaś unia brzeska wiązała się z problemem samoidentyfikacji etniczno-narodowej — obok oczy-

¹⁵ J. Łypa, *Pryznaczenia Ukrainy*, Lwów 1938, s. 297.

¹⁶ H. Chomyszyn, *Pastyński list pro polityczne położenia ukraińskiego narodu w polskiej derżawie*, Lwów 1931, s. 6.

¹⁷ Por. np.: D. Doroszenko, *Prawosławna Cerkwa w mynulomu i suchasnomu żytti ukraińskiego narodu*, Berlin 1940; I. Ohijenko, *Ukraińska cerkwa. Narysy z istoriji ukraińskoj cerkwy*, t. I, II, Praha 1942.

¹⁸ Np. J. Kasiak, *Z historyi prawosławnej Carkwy białoruskaha naroda*, New York 1956.

wiście religijnej — bronionej w walce z rosyjską i polską dominacją. Cerkiew prawosławna z jednej strony i Cerkiew greckokatolicka — z drugiej tak mocno zostały uwikłane w sprawy polityczne, że unia w świadomości społecznej zatraciła swój wymiar jednoznacznie wyznaniowy, przestała być jedynie kwestią uznania przez prawosławnych prymatu papieża i katolickich dogmatów, stała się instrumentem politycznym, przy czym instrumentem bardzo niebezpiecznym, bo dotyczącym najdelikatniejszej sfery życia duchowego.

Tak więc funkcjonujące w świadomości społecznej różne wizje unii brzeskiej zostały określone przez walkę wokół tożsamości — tożsamości religijnej i etnicznej, w końcu również narodowej. Z jednej strony przez dążenie do zachowywania własnej tożsamości, jej umacniania i obrony przed agresją z zewnątrz, z drugiej zaś przez dążenie do jej narzucania wspólnocie ludzi inaczej myślących, mających inne obyczaje czy interesy, wspólnocie uznanej za odszczepieńczą, sprzeniewierzającą się obowiązkowi solidarności, hołdującą fałszywej wierze czy w ogóle fałszywym ideom, i z tego względu kwalifikowanej wręcz jako wroga. Przy tym skuteczność owych działań, zmierzających do poszerzenia sfery dominacji własnej tożsamości, była uzależniana od efektywności w niszczeniu tożsamości posiadanej przez wspólnotę, będącą właśnie obiektem ekspansji. Tragizm sytuacji polegał na tym, że rację mieli zawsze ci, którzy swojej tożsamości bronili — niezależnie od tego czy byli to unicy czy prawosławni — a siłę, głównie siłę polityczną, wynikającą z zaangażowania po ich stronie państwa, ci, którzy starali się swoją tożsamość narzucać. Niepokoić może fakt, że gdy zachodzące przemiany w naszym regionie Europy zaczynają pozwalać mieć nadzieję na łatwiejszą obronę odrębności własnej wspólnoty, pogłębiło się, jak się wydaje, inne dla niej zagrożenie. Jest nim coraz wyraźniejsze zwyciężanie właśnie tej, wspomnianej na wstępie, monolinearnej linii rozwoju kulturowego.