

PIOTR TROJAŃSKI

Kościół greckokatolicki i jego rola w kształtowaniu się świadomości narodowej Ukraińców w Polsce w latach 1918–1939

Kwestia Kościoła greckokatolickiego oraz jego oddziaływania na życie narodowe Ukraińców w Polsce nie znalazła do tej pory należnego jej miejsca w literaturze przedmiotu. W dwudziestoleciu międzywojennym problemem tym zajmowali się m.in. K. Piątkowski, dyrektor biura Zarządu Głównego Towarzystwa Szkoły Ludowej we Lwowie, który wydał pracę pt. *Rozwój stosunków wyznaniowych i narodowościowych Małopolski Wschodniej* (Lwów 1936), oraz H.I. Łubieński, autor artykułu pt. *Kościół greckokatolicki w województwach południowo-wschodnich*, zamieszczonego w „Sprawach Narodowościowych” (1934, R. VIII). Ten ostatni jest także autorem bardzo ciekawej pracy poświęconej w całości problemom neounii pt. *Droga na Wschód Rzymu* (Warszawa 1932). Wartościowa jest także praca St. Rymara, *Rozwój stosunków narodowościowych i wyznaniowych w Polsce* (Warszawa 1938). Zagadnienia statystyczne związane z liczbą i rozmieszczeniem grekokatolików w Polsce próbowali analizować na łamach „Spraw Narodowościowych” A. Krysiński i B. Zaborowski. Niezwykle drażliwą kwestię rewindykacji tzw. utraczonych dusz poruszał J. Kandora w pracy pt. *Napiętnowanie handlu duszami dzieci* (Katowice 1935). Swoją pogląd na ukraińską kwestię narodową przedstawił również biskup G. Chomyszyn w książce pt. *Problem ukraiński* (Lwów 1934). Z publikacji ukraińskich tego okresu na uwagę zasługuje artykuł, zamieszczony w „Zorji” w 1929 roku, autorstwa S. Tomaszewskiego pt. *Cerkowna Unja i ukraińska nacjonalna ideja*.

Lata powojenne przyniosły wiele opracowań, zarówno polskich, jak i obcych, wybiórczo traktujących jednak problem. Spośród literatury polskiej na wymienienie zasługują prace: R. Torzeckiego, *Kwestia ukraińska w Polsce w latach 1923–1929* (Kraków 1989), M. Papierzyńskiej-Turek, *Sprawa ukraińska w Drugiej Rzeczypospolitej* (Kraków 1979) oraz książka A. Chojnowskiego, *Koncepcje polityki narodowościowej rządów polskich w latach 1921–1939* (Wrocław 1979). Wymienić należy jeszcze wydaną niedawno pracę W. Micha pt. *Obcy w polskim domu. Nacjonalistyczne koncepcje rozwiązania problemu mniejszości narodowych w latach 1918–1939* (Lublin 1994). Próby charakterystyki Kościoła greckokatolickiego w Polsce okresu międzywojennego znalazły się w licznych monografiach poświęco-

nych historii Kościoła katolickiego w Polsce, np. W. Myska, *Kościół katolicki w Polsce w latach 1918–1939* (Warszawa 1966), pracy zbiorowej pt. *Kościół w II Rzeczypospolitej*, pod red. Z. Zielińskiego i S. Wilka (Lublin 1980) oraz *Historii Kościoła w Polsce*, t. II, pod red. Z. Obertyńskiego i B. Kumora (Poznań-Warszawa 1979).

Publikacje obcojęzyczne można podzielić na dwie grupy. Pierwsza to opracowania w języku ukraińskim traktujące o sprawach Cerkwi ukraińskiej: *Materiały do istoriji ukraińskiej Cerkowy*, pod red. W. Janewa (München – Paryż 1969), *M. Pryczynki do istoriji Unji na Cholmszczyni* (München 1966), (broszura i dokumenty) oraz W. Doroszenki, *Welykij Metropolit* (Yorktown 1958). Problematyka ta występuje także w emigracyjnych czasopismach ukraińskich, takich jak: „Sučasnist” i „Uhrainskij Istorik”.

Druga grupa opracowań to publikacje w języku niemieckim poświęcone problemom neounii oraz polityki Watykanu. Wymienić tu należy: J. Madey, *Kirche zwischen Ost und West* (München 1969), W. Winter, *Die Sowjetunion und der Vatikan* (Berlin 1972) oraz H. Stehle, *Die Ostpolitik des Vatikan* (München 1975). Niestety z przyczyn obiektywnych nie udało się do nich dotrzeć, jednak ze względów bibliograficznych należy je tutaj wymienić.

Przy opracowywaniu zagadnień statystycznych w głównej mierze wykorzystane zostały źródła oficjalnej statystyki państwowej i kościelnej. Statystyki państwowe wydawane były w ramach dwóch serii: *Statystyka Polski* i *Rocznik Statystyczny*. Źródła kościelne to przede wszystkim: *Statystyka Kościoła w Polsce z roku 1935* pióra M. Pirożyńskiego oraz *Rocznik Statystyczny Kościoła katolickiego w Polsce. Rok pierwszy 1937*, autorstwa M. Pirożyńskiego i S. Szczęcha (Lublin 1937). Dużą wartość źródłową posiada także praca pt. *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990. Rocznik Statystyczny* pod red. Z. Adamczuka i W. Zdanowicza (Warszawa 1991), zawierająca dane statystyk państwowych i kościelnych, ponadto liczne mapy i wykresy obrazujące stosunki wyznaniowe.

Celem artykułu jest przedstawienie charakterystyki Kościoła unickiego w Polsce w jego rozwoju historycznym ze szczególnym uwzględnieniem okresu międzywojennego, zasygnalizowanie kwestii neounii oraz zwrócenie uwagi na rolę Kościoła grekokatolickiego w kształtowaniu się świadomości narodowej Ukraińców w Polsce.

Ukraińcy w Polsce odrodzonej to przede wszystkim grekokatolicy (68,4%), chociaż duży odsetek stanowili również prawosławni (31,0%), zaledwie 0,6% ludności ukraińskiej było innego wyznania (0,4% rzymskich katolików, 0,1% ewangelików, 0,1% wyznania mojżeszowego)¹. Prawie w 100% grekokatolikami byli Ukraińcy mieszkający w dawnych województwach galicyjskich, natomiast Ukraińcy dawnego zaboru rosyjskiego to niemal wyłącznie prawosławni.

¹ *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990. Rocznik Statystyczny*, red. L. Adamczuk, Z. Zdanowicz, Warszawa 1991, tab. 2, s. 44.

Podział religijny ludności ukraińskiej był dziedzictwem historii, bezpośrednią konsekwencją dążeń zjednoczeniowych w Kościele. Dla Polski największe znaczenie miała unia zawarta w 1596 roku w Brześciu Litewskim, zwana unią brzeską. W jej wyniku nastąpiło połączenie dominującego na wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej Kościoła prawosławnego z Kościołem katolickim. Powstał w ten sposób na wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej Kościół greckokatolicki (unicki). Zachowywał on liturgię obrządku wschodniego i możliwość zawierania małżeństw przez niższych rangą duchownych. Uznanie zwierzchnictwa papieża miało otwierać biskupom prawosławnym dostęp do Senatu, duchowieństwo unickie zwalniało z podatków, a szlachtę i mieszczańskich unitów równało w prawach ze szlachtą i mieszczaństwem katolickim. Jednak z powodu sprzeciwu części możnego duchowieństwa katolickiego nie wszystkie postanowienia unii brzeskiej zostały urzeczywistnione. Przeciwno unii wypowiedziała się także część prawosławnej ludności ruskiej, w tym część kleru prawosławnego, szlachty i magnatów, którym przewodził książę K.W. Ostrogiński. W tej sytuacji w pierwszej połowie XVII wieku na wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej odrodził się Kościół prawosławny (dyzunicki) i istniał równoległe z Kościołem unickim.

W XVIII wieku Kościół greckokatolicki przeżywał okres znacznego rozwoju. Wraz z upadkiem Rzeczypospolitej zaczęła rozpadać się także i unia. „Między II i III rozbiorem – według H.I. Łubieńskiego – na Podolu na przykład nie powstała ani jedna parafia unicka. Natomiast z 1,5 tys. świątyń unickich zaledwie 100 dotrwało w wierności unii do 1796 roku”². Te destrukcyjne tendencje potwierdzają liczby: z 2 127 000 unitów, którzy znaleźli się pod zaborem rosyjskim, już w 1794 i 1795 r. przeszło na prawosławie 1 665 714 osób³. Szykany ze strony władz carskich z pewnością przyczyniły się do tak licznych konwersji. W granicach państwa rosyjskiego unia była zakazana.

Formalne zniesienie unii na ziemiach włączonych do cesarstwa (tj. na Wołyniu, Podolu, w Braclawskim i Kijowskim) nastąpiło w 1839 roku, natomiast na Podlasiu i Chełmszczyźnie (należącej do Królestwa Polskiego) w 1875 roku. Wszystkich opornych poddawano prześladowaniom. Carscy politycy uznawali unię za potencjalne zagrożenie dla integracji państwa carów, a nie tylko prawosławia. W rezultacie unia przetrwała do I wojny światowej jedynie na Chełmszczyźnie, gdzie nie potrafiły jej zniszczyć prześladowania władz carskich, oraz w Galicji, dzięki protekcyjnej polityce władz austriackich. Jednak i tu żywe były myśli powrotu do prawosławia. Bardzo popularny wówczas ruch słowianofilski ogarniał coraz szersze kręgi galicyjskich Rusinów.

² H.I. Lubieński, *Droga na Wschód Rzymu*, Warszawa 1932, s. 37–38. Biorąc pod uwagę niechętny stosunek Lubieńskiego do unii, należy z dużą rezerwą podchodzić do prezentowanych przez niego danych statystycznych. Jednak z braku odpowiednich źródeł skorygowanie ich dzisiaj jest trudne. Podobny krytycyzm należy się danym liczbowym cytowanym za M. Loretem (przyp. 3).

³ M. Lorec, *Kościół katolicki a Katarzyna II*, Kraków-Warszawa 1910, s. 89.

Wystarczył bowiem tylko jeden rok inwazji rosyjskiej w czasie I wojny światowej, by wcale licznie – pisał T. Długosz – lud i księża unicycy powracali do schizmy, z którą zerwali w 1700 r. Przy trwałym pobycie Moskali u nas [tj. w Galicji] przy jakiegokolwiek nacisku unia zniknęłaby, jak znikła niegdyś bez żadnych trudności na tych ziemiach Rzeczypospolitej, które przepadły Rosji⁴.

Mimo iż w okresie międzywojennym czas unii już minął i daleko było od okresu jej ekspansji, a tym bardziej od ponownych prób wcielania w życie koncepcji papieża Urbana VIII (XVII): „Per vos, mei Rutheni, Orientem convertendum spero”, to w niektórych kręgach idea ta ponownie zdobywała licznych zwolenników. Gorącym jej propagatorem był metropolita lwowski obrządku greckokatolickiego Andrzej Szeptycki. W neounii widział on możliwość połączenia pracy misyjnej z akcją ukraińską konwertytów. Uważał, iż unia greckokatolicka najbardziej odróżniła Ukraińców od Rosjan i przyczyniłaby się do ich odrębności kulturowej⁵.

Pogląd ten podzielali również i inni ukraińscy działacze narodowi. Stefan Tomaszewskij – jeden z najpoważniejszych ówczesnych historyków ukraińskich – o znaczeniu unii dla ukraińskiej sprawy narodowej wypowiedział się w następujący sposób:

Bez unii cała Ukraina, aż do Dniepru, już od dawna uległaby spolszczeniu. Unia zahamowała polski obszar etnograficzny na linii Bugu i Wieprza, a tylko dzięki gwałtownemu nawracaniu unickiej Chełmszczyzny na prawosławie udało się Polakom przesunąć swe plemienne terytorium do Bugu [...]. Cała Ukraina i Białoruś (gdyby nie Kozaczyzna, która kokietowała Moskwę) dzięki Unii do połowy XVII w. byłyby jedną. Sprawa narodowej odrębności Ukraińców byłaby już załatwiona, a Ukraina stałaby się europejską potęgą⁶.

Opinia ta nie pozbawiona była słuszności, bowiem polskie władze państwowe, dostrzegając w unii zagrożenie dla polskiego stanu posiadania na wschodzie, od początku wrogo traktowały ideę neounicką. Inaczej myślała łacińska hierarchia kościelna, gorąco angażująca się w prace nad tworzeniem nowego obrządku. Jego propagatorami byli łacińscy biskupi kresowych diecezji polskich (m.in. Jalbrzykowski, Przeździecki i Szelażek) oraz przebywający w Warszawie biskup mohylewski Rop. Biskupi łacińscy sprzeciwiali się wykorzystaniu w pracach misyjnych duchownych greckokatolickich, według nich bowiem prawosławni mieli zbyt dużo uprzedzeń do dawnej unii, poza tym duchownych tych cechowała mniejsza gorliwość kapłańska⁷. Ważne okazały się także intencje Ukraińców widzących w unii możliwość propagowania swych hasel narodowych.

W rezultacie Stolica Apostolska przychyliła się do propozycji biskupów łacińskich, którzy pracę misyjną przejęli prawie całkowicie we własne ręce. W 1925 roku w Rzymie utworzono przy Kongregacji dla Kościoła Wschodniego specjalną komisję

⁴ T. Długosz, *Kościół w Polsce. Stan obecny w świetle cyfr* „Przegląd Teologiczny” 1920, R. I, z. 1, s. 49–50. Głośny opór ludności unickiej przeciw nawracaniu na prawosławie zdaje się przeczyć słowom autora, który stwierdza, iż w zaborze rosyjskim unia znikła „bez żadnych trudności”.

⁵ R. Torzecki, *Kwestia ukraińska w Polsce w latach 1923–1929*, Kraków 1989, s. 320.

⁶ S. Tomaszewskij, *Cerkowna Unja i uhrańska nacjonalna ideja*, „Zorja”, Lwów 1929, s. 4.

⁷ H.E. Wyczawski, *Neounia*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, t. II, red. B. Kumor i Z. Obertyński, Poznań-Warszawa 1979, s. 85.

„Pro Russia”. na czele której stanął znawca stosunków rosyjskich biskup D'Herbigny. Komisja ta powołała w Polsce obrządek neounicki, zwany również wschodniosłowiańskim lub wschodniobizantyjskim. Neounia miała posługiwać się liturgią prawosławną oraz językiem rosyjskim w kościele, różnica tylko dotyczyłaby dogmatów. Centrum neounii stał się Albertyn koło Slonimia. Pracą misyjną początkowo zajęli się jezuita⁸. Potem w ślad za nimi poszły i inne zakony, które stworzyły u siebie odłamy obrządku wschodniego i założyły kilka placówek misyjnych wśród prawosławnych. Mimo zastrzeżeń ze strony hierarchii łacińskiej czynny udział w pracach neounijnych brały również zakony greckokatolickie⁹ (tab. 1).

Tabela 1

Zakony męskie obrządku greckokatolickiego
działające na rzecz neounii w 1937 roku

	Domy zakonne	Zakonnicy
Jezuici	3	46
Kapucyni	1	17
Studyci	4	12
Redemptoryści	1	8
Bazvlianie	–	2
Oblaci	–	1

Źródło: S. Stępień, *Obrządki wschodnie Kościoła katolickiego*, [w:] *Kościół w Polsce 1918–1990*, red. L. Adamczuk, Z. Zdanowicz, Warszawa 1991, tab. 16, s. 73

Aby zerwać ze stanem tymczasowości, a działalność unijną oprzeć na trwałych podstawach, biskup łucki Szelażek w 1928 roku założył w Dubnie osobne seminarium, przemianowane w 1931 roku na Papieskie Seminarium Wschodnie. Do wojny wykształciło ono ponad 20 księży¹⁰. W 1931 roku neounia uzyskała własnego biskupa. Został nim redemptorysta obrządku bizantyjskiego, przedtem kapłan greckokatolicki diecezji stanisławowskiej, ojciec Mikołaj Czamecki. Wprawdzie nie uzyskał on jurysdykcji nad neunią, gdyż sprzeciwił się temu rząd polski, ale stał się faktycznie nieoficjalną głową rozproszonych w kilku diecezjach księży i wiernych obrządku wschodniosłowiańskiego w Polsce.

Jednak rezultaty działalności misyjnej nie były imponujące. Do roku 1937 na terenie Polski powstało zaledwie 38 parafii skupiających około 25 tysięcy wiernych¹¹. Przyczyn słabego rozwoju neounii było bardzo wiele. Jednak główną okazała się

⁸ R. Torzecki, op.cit., s. 320.

⁹ S. Stępień, *Obrządki wschodnie Kościoła katolickiego*, [w:] *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990*, s. 73.

¹⁰ Ibidem, s. 74.

¹¹ H.E. Wyczawski, *Neounia*, s. 386.

wielka ciemnota ludu prawosławnego, który nie odróżniał obrządku bizantyjskiego od prawosławnego, w sprawy zaś dogmatyczne się nie zagłębiał. Tak jak łatwo przechodził na neounię, tak samo łatwo wracał do prawosławia, często pod groźbą klątwy, której lękał się panicznie. Neounia miała bardzo wielu przeciwników. W prasie prawosławnej podkreślano, iż odstępstwo od prawosławia równa się zdradzie narodowości.

Część społeczeństwa polskiego wrogo nastawiona do obrządku wschodniosłowiańskiego uważała, iż neounia działa w państwie odśrodkowo, gdyż konsoliduje mniejszość narodową. Dlatego i rząd polski sprzeciwiał się neounii, stojąc na stanowisku konkordatu z roku 1925, który nie przewidywał tego obrządku. W kołach rządowych przeważała opinia, iż eksperyment Watykanu pragnący uczynić z ziem Rzeczypospolitej rodzaj pomostu dla ekspansji wyznaniowej na wschód, jest dla Polski wręcz szkodliwy. Wskazywano, iż reaktywowanie unii spotęguje stan rywalizacji wyznaniowej i przyniesie dalszy wzrost napięcia na ziemiach wschodnich. Wreszcie posługiwanie się przez misjonarzy językiem rosyjskim i zachowywanie w liturgii wschodniosłowiańskich starocerkiewnych form obrzędowych spowoduje wyznaniowe i kulturowe zbliżenie ludności po obu stronach granicy wyznaczonej przez traktat ryski¹². Z ostrą krytyką polityki Watykanu wobec kwestii neounii wystąpił H.I. Łubieński w głośnej wówczas publikacji pt. *Droga na Wschód Rzymu*. Pisał, iż „obrzędek wschodniosłowiański nie da się pogodzić z interesami państwa polskiego. [...] Poza tym obrządek ten mógłby rozbudzić jedynie nacjonalizm ukraiński”¹³.

Zwiększanie zasięgu neounii w konsekwencji oznaczać mogło jedynie powrót do szerzenia się kultury rosyjskiej na kresach, co nie było pożądane dla integracji państwa polskiego. Wywoływało także niezadowolenie Ukraińców, którzy pragnęli przeciec pozbyć się tych wpływów, stanowiło ponadto konkurencję dla obrządku grekokatolickiego i narażało państwo na ostre konflikty z Kościołem prawosławnym oraz z ZSRR. Tak więc popieranie neouni nie leżało ani w interesie państwa, ani Cerkwi ukraińskiej, która nie otrzymała przecież swobody misyjnej¹⁴. Dlatego obrządek wschodniosłowiański okazał się w rezultacie tylko demonstracyjną polityką Watykanu, traktowaną jako pewnego rodzaju próba generalna przed etapem „nawracania” ludności Związku Radzieckiego¹⁵.

Jedynym Kościołem unickim działającym w dwudziestoleciu międzywojennym w Polsce pozostał Kościół grekokatolicki. Był on najliczniejszym obrządkiem wschodnim Kościoła katolickiego. Przed I wojną światową skupiał w świetle ok. 5,2 mln wiernych, natomiast wszystkie pozostałe katolickie obrządki wschodnie liczyły w tym samym czasie niespełna 1,9 mln wyznawców. W Polsce według da-

¹² A. Chojnowski, *Koncepcje polityki narodowościowej rządów polskich w latach 1921–1939*, Wrocław 1979, s. 56–57.

¹³ H.I. Lubieński, op.cit., s. 111.

¹⁴ R. Torzecki, op.cit., s. 321.

¹⁵ W. Myslek, *Kościół katolicki w Polsce w latach 1918–1939*, Warszawa 1966, s. 171–172

nych z 1939 roku było ponad 3,3 mln grekokatolików, przeważnie w trzech województwach południowo-wschodnich (tab. 2).

Tabela 2

Grekokatolicy w województwach południowo-wschodnich w 1931 roku

	w tys.	w %
woj. lwowskie	1 305,3	41,9
woj. stanisławowskie	1 079,0	72,9
woj. tarnopolskie	872,0	54,5
Ogółem	3 256,3	52,6
Polska	3 334,2	10,4

Źródło: S. Stępień, *Obrządki wschodnie Kościoła katolickiego*, [w:] *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990*, red. L. Adamczuk, Z. Zdanowicz, Warszawa 1991, tab. 2, s. 43–44

Większe skupiska znajdowały się także w woj. krakowskim (ok. 52 tys.)¹⁶. Choć w porównaniu z rokiem 1921 w 1931 roku liczba grekokatolików w Polsce wzrosła o 305,2 tys., to odsetek ich spadł o 1,3 punktu¹⁷. Największy przyrost liczby ludności wyznania grekokatolickiego w latach 1921–1931 odnotowano w woj. lwowskim (+ 181 297 osób), chociaż i tu odsetek ich spadł nieznacznie (– 0,3 punktu). Przyrost ten stanowił aż 61% przyrostu liczebnego wszystkich grekokatolików w Polsce¹⁸.

Grekokatolicy zamieszkiwali głównie obszary wiejskie. W 1931 roku w miastach stanowili zaledwie 9,5% (w 1921 r. wynosił 9,3%). Wśród ogółu ludności miejskiej kraju grekokatolicy stanowili zaledwie 3,7% (wzrost o 0,1 punktu), natomiast wśród ludności wiejskiej – 13,0% (spadek o 1,7 punktu¹⁹).

Podział administracyjny Kościoła grekokatolickiego w Polsce został ustalony na mocy konkordatu z 1925 roku. Utworzono wówczas lwowską prowincję kościelną z arcybiskupstwem lwowskim i biskupstwami przemyskim i stanisławowskim. Duchowni i wierni unicycy, podobnie jak i innych obrządków katolickich, znajdujący się poza swoimi diecezjami podlegać mieli ordynariuszom rzymskokatolickim. Tak więc powstałe na początku wojny biskupstwa w Ostrogu, Łucku i Chelmie zostały zlikwidowane, a działalność misyjna duchowieństwa grekokatolickiego w zasadzie uniemożliwiona. Było to wyrazem polityki rządu polskiego zmierzające-

¹⁶ R. Torzecki, op.cit., s. 321.

¹⁷ Obliczono na podstawie: *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990*, s. 40–43

¹⁸ Obliczono na podstawie: B. Zaborowski, *Liczba i rozmieszczenie mieszkańców Polski według języków i wyznań (uwagi ogólne w świetle spisu z 1931 r.)*, „Sprawy Narodowościowe” 1937, R. XII nr 1–2, tab. 10, s. 76; *Statystyka Polski*, Dawna Seria, t. XXVII, woj. lwowskie, Warszawa 1927, s. 8–13.

¹⁹ Obliczono na podstawie: S. Stępień, op.cit., s. 45; *Mały Rocznik Statystyczny*, Warszawa 1938; *Rocznik Statystyki RP 1925/26*, Warszawa 1927.

go do zamknięcia greckokatolickiej prowincji w granicach trzech województw południowo-wschodnich²⁰. Sieć parafialna Cerkwi ukraińskiej we wszystkich trzech diecezjach była niezwykle gęsta, znacznie gęściejsza niż łacińska. Duża liczba parafii wynikała ze specyfiki wsi galicyjskiej, z potrzeb jej ludu oraz słabej sieci dróg. Poza tym stanowiła ona skuteczną zaporę dla prawosławia²¹. I tak w archidiecezji lwowskiej w 1932 roku były 933 parafie, w diecezji stanisławowskiej – 419, a w przemyskiej – 759. Dla porównania łacińska archidiecezja lwowska, w przybliżeniu obejmująca terytorium unickiej lwowskiej i stanisławowskiej, liczyła tylko 383 parafie²². W diecezjach greckokatolickich istniało ponadto 1600 filialnych cerkwi dojazdowych. Były to ongiś również cerkwie parafialne, przy których w epoce józefińskiej skasowano probostwą, zachowując jedynie ich sakralny charakter²³. Parafie greckokatolickie były z reguły jedno-, dwu-, lub trzywioskowe. Ta przewaga decydowała często o tym, iż katolicy obrządku łacińskiego, z powodu znacznych odległości od kościoła parafialnego, korzystali z posług religijnych w cerkwiach. Stąd według schematów Cerkwi ukraińskiej ogólna liczba wiernych tego obrządku w Polsce była dużo większa niż podawały to statystyki państwowe i w 1921 roku wynosiła 3 603 384 osoby²⁴. W Kościele greckokatolickim tradycyjnie większość parafii posiadała jednego prezbitera. Parafie te skupione były w 128 dekanatach (tab. 3).

Tabela 3

Organizacja Kościoła greckokatolickiego w 1939 roku

Diecezja	liczba dekanatów	liczba parafii
lwowska	54	1 267
przemyska	45	577
stanisławowska	20	421
Administracja Apostolska Lemkowszczyzny	9	111

Źródło: S. Stępień, *Obrządki wschodnie Kościoła katolickiego*, [w:] *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990*, red. L. Adamczuk, Z. Zdanowicz, Warszawa 1991, tab. 7, s. 64

W 1933 roku w Polsce było 2289 duchownych świeckich obrządku greckokatolickiego. W archidiecezji lwowskiej księża świeckich było 970, w przemyskiej – 803, a w stanisławowskiej – 516. Pod tym względem z dwiema pierwszymi diecezjami nie mogła się mierzyć żadna diecezja łacińska w Polsce. W Cerkwi działały 3 zakony męskie, skupiające w 1939 roku 605 zakonników w 31 domach zakonnych. Byli to: bazylianie (343), studyci (207) i redemptoryści (100). Zakony te, działając bardzo

²⁰ A. Chojnowski, op.cit., s. 55.

²¹ R. Torzecki, op.cit., s. 323.

²² S. Stępień, op.cit., s. 62–63.

²³ H.E. Wyczawski, *Cerkiew greckokatolicka*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, s. 78–79

²⁴ *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990*, s. 40.

prężnie, wielkie zasługi położyły głównie na polu ukraińskiej oświaty. Intensywnie rozwijały się także greckokatolickie klasztory żeńskie. W 1935 roku w 9 zgromadzeniach przebywało 1041 sióstr zakonnych²⁵. Zakonnice prowadziły gimnazja i szkoły powszechne z ukraińskim językiem wykładowym, zakłady wychowawcze, szkoły zawodowe, organizowały różnego rodzaju kursy, opiekowały się opuszczonymi starcami i sierotami, pracowały jako pielęgniarki w szpitalach.

Kościół greckokatolicki w Polsce posiadał 7 biskupów (3 w diecezji lwowskiej i po 2 w przemyskiej i stanisławowskiej). Biskupi unicy mieli prawo uczestnictwa w obradach Konferencji Episkopatu Polski, jednak bardzo rzadko z niego korzystali. Związani z ukraińskim ruchem narodowym zachowywali na ogół rezerwę wobec Episkopatu polskiego, urządzali natomiast własne konferencje²⁶.

Zasadniczy tok życia narodowemu, politycznemu i cerkiewnemu greckokatolickich Ukraińców nadawał metropolita halicki arcybiskup lwowski i biskup kamieniecko-podolski hrabia Roman Maria Andrzej Szeptycki (1865–1944), uważany przez nich za przywódcę narodowego. Był on nieprzeciętną indywidualnością i wycisnął głębokie i trwale piętno na życiu Cerkwi greckokatolickiej w Polsce. Pochodził z zamożnej rodziny galicyjskiej o tradycjach polsko-ukraińskich. Ojcem jego był ziemianin obrządku rzymskokatolickiego, matką Zofia, córka poety i dramaturga Aleksandra Fredry. Brat jego Stanisław został generałem polskim, drugi z braci Kazimierz ihumenem (przeorem) greckokatolickiego zakonu studytów. Metropolita był wszechstronnie wykształcony (doktor filozofii, prawa i teologii), prowadził wysoce ascetyczne życie. W pełni świadomy swych obowiązków kapłańskich i biskupich przyczynił się do odnowy Cerkwi ukraińskiej, czynnie zaangażował się w prace neounijne. Dużo zdziałal w czasie swych długich rządów dla podniesienia poziomu podległego mu kleru i życia religijnego wiernych. Jednak jako nieprzyjaźnie usposobiony do Polski ukraiński działacz polityczny przyczynił się walcie do powstania ukraińskiego nacjonalizmu oraz zaognienia stosunków między Ukraińcami a Polakami. Popierał ukraiński nacjonalizm, lecz kategorycznie potępiał terror. Stał się duchowym przywódcą ukraińskiego ruchu narodowego, z którym OUN musiała się liczyć. Szeptycki walczył więc słowem i perswazją podobnie jak przywódcy socjaldemokratyczni²⁷. Należy przyznać, iż był on patriotą o wielkim sercu, ale bez umiejętności głębszego realistycznego przewidywania.

Mystyk w sprawach wiary, gotów do poświęceń dla sprawy Kościoła i swego narodu, a przede wszystkim dla Unii. Celom tym poświęcił całe życie. Jego idee kościelne i polityczne przyjmowały się nie tylko w lwowskiej archidiecezji, ale także w dwóch pozostałych eparchiach²⁸

²⁵ H.E. Wyczawski, *Cerkiew*, s. 80.

²⁶ R. Bender, *Kościół katolicki w Polsce odrodzonej wobec problemów narodowych i społecznych (1918–1939)*, [w:] *Życie polityczne w Polsce 1918–1939*, Wrocław 1985, s. 316.

²⁷ Wykorzystano notę biograficzną poświęconą metropolicie A.M. Szeptyckiemu zamieszczoną w: R. Torzecki, *op.cit.*, s. 385–392.

²⁸ *Ibidem*, s. 321.

Biskup przemyski Jozafat Kocyłowski, mający wiele kłopotów ze swym duchowieństwem i wiernymi, nie mógł przyjąć wobec Polski tak zdecydowanej postawy jak jego metropolita, chociaż w zasadzie i on solidaryzował się z założeniami polityki Szeptyckiego. Prowadzona przeciw niemu kampania przez jego własne duchowieństwo i wiernych stworzyła w południowo-zachodniej części diecezji – na Łemkowszczyźnie – sprzyjającą atmosferę do szerzenia się tam prawosławia. Łemkowie, uważający się za Starorusinów, od dawna wrogo odnosili się do propagandy ukraińskiej głoszonej przez nacjonalistycznie nastawianych proboszczów. Toteż gdy dołączyło się do tego jeszcze zamieszanie wokół sprawy celibatu, w wielu podkarpackich parafiach wierni przeszli na prawosławie. Liczbę konwertytów oblicza się na ok. 30 tys. osób²⁹. Wraz z konwersjami rosły wpływy rosyjskie. Aby zapobiec dalszemu prawosławieniu diecezji przemyskiej, Stolica Apostolska w porozumieniu z rządem polskim utworzyła z Łemkowszczyzny w 1934 roku dekretem Kongregacji dla Kościołów Wschodnich „Quo aptius consuleret” osobną administrację apostołską. W jej skład weszło 9 zachodnich dekantów diecezji przemyskiej obejmujących 111 parafii i 2 samodzielne wikariaty³⁰. Nowa jednostka administracyjna podlegała bezpośrednio Watykanowi. Pierwszym jej administratorem został ks. Wasyl Mościch, a po jego śmierci w 1936 roku ks. Jakub Medwiecki. Rezydencja i kuria administratora mieściła się początkowo w Rymanowie Zdroju, potem w Sanoku. Nie otwarto własnego seminarium duchownego. Kleryków początkowo posyłano do Krakowa na Wydział Teologiczny, a następnie do Papieskiego Seminarium w Dubnie.

Biskup stanisławowski Grzegorz Chomyszyn, nie mniej od Szeptyckiego gorący patriota ukraiński, szukał nie walki, a zbliżenia z Polakami, gdyż jedynie na drodze współpracy z rządem polskim widział możliwości rozwoju swego narodu.

Co możemy robić – pisał. – Pierwszy krok z naszej strony to stanowisko lojalności dla tego państwa, w którym się znajdujemy. [...] Bo chociaż nie otrzymamy pozytywnych rezultatów i pomyslnych korzyści, to przecież zwiążemy Polakom ręce tak, że nie będą mieli powodu nas gnębić i prześladować. Będziemy mogli bodaj przyjąć do siebie i odżyć³¹.

Konserwatywny społecznie i kompromisowy wobec rządu polskiego obóz Chomyszyna popierany był przez polskie kółka rządowe, które ugodowe stanowisko biskupa wygrywały w walce z nacjonalistycznie nastawionym ugrupowaniem Szeptyckiego. Poparcie dla Chomyszyna okazywała także kuria rzymska, widząc w nim sprzymierzeńca w planownym dziele latynizacji unitów³².

Dlatego nacjonaści ukraińscy nie byli zadowoleni ani z Kocyłowskiego, ani z Chomyszyna, często podnosili w swej prasie przeciw nim różne zarzuty, niekiedy nawet pozwalali sobie na otwarte napaści. Wielbiono tylko Szeptyckiego, choć był

²⁹ H.I. Lubieński, op.cit., s. 76.

³⁰ S. Stępień, op.cit., s. 57.

³¹ G. Chomyszyn, *Problem ukraiński*, Lwów 1932, s. 17.

³² A. Chojnowski, op.cit., s. 55.

moment, kiedy i jego krytykowano, gdy mianowicie wystąpił z projektem wprowadzenia celibatu³³.

Wprowadzenie celibatu w Kościele greckokatolickim było elementem polityki tzw. latynizacji Cerkwi. Kuria rzymska przez tę reformę dążyła do wzmocnienia zdolności misyjnej duchowieństwa greckokatolickiego oraz podniesienia jego dyscypliny. Rząd polski, który popierał tę politykę, miał na celu głównie osłabienie inteligencji ukraińskiej poprzez oderwanie od niej duchowieństwa oraz pogłębienie różnic między grekokatolikami a prawosławnymi³⁴. Akcja ta wywołała ogromną burzę wśród duchowieństwa i wiernych greckokatolickich, zwaną potocznie „bor'bą o żinki”. Choć Szeptycki popierał celibat, to był bardziej liberalny aniżeli dwaj pozostali biskupi. Wiedział bowiem, iż ograniczenie celibatu, zwłaszcza w XIX i początku XX w., przyczyniło się do powstania inteligencji ukraińskiej, która w tej części Europy była nosicielem pierwiastków narodowych. Tak więc walka o celibat nie była wulgarną „bor'bą o żinki”, lecz sprawą dużo poważniejszej natury³⁵. W nowych warunkach, kiedy powstały także inne źródła inteligencji (Ukraińcy posiadali już znikomą warstwę ziemiaństwa, zamożne lub wykształcone mieszczaństwo), celibat miałby wzmocnić ideowość duchowieństwa oraz spowodować jego większe oddanie Kościołowi i społeczeństwu.

Opozycja przeciw celibatowi była bardzo silna i obejmowała nie tylko duchowieństwo, ale i świeckich. Grekokatolicy bowiem bardzo żyli się ze swymi żonatymi księżmi, przeciwni byli łamaniu tradycji Cerkwi unickiej, widząc w latynizacji dążenie do całkowitego podporządkowania Kurii rzymskiej, a zarazem niebezpieczeństwo polonizacji³⁶. Mimo silnych protestów biskupi nie ustąpili i celibat utrzymali. W 1938 roku niezonatych księży greckokatolickich było już 605, co w całej metropolii stanowiło 25,2%³⁷. Jednak główny cel, jaki przyświecał wprowadzeniu celibatu, tj. misjonowanie przez bezżennych księży prawosławnych Ukraińców, nie został zrealizowany. Wyrazem oporu Ukraińców wobec polityki latynizacji Kościoła greckokatolickiego była akcja oczyszczania obrządku z naleciałości łacińskich. Miała ona miejsce tuż przed samą wojną i być może dlatego nie zdążyła zatoczyć szerszych kręgów. Inicjatorem akcji był ks. Józef Slipij, rektor założonej w 1928 roku we Lwowie Akademii Duchownej. Udało mu się usunąć z katedry św. Jura we Lwowie boczne ołtarze i wymusić zaprzestanie używania do nabożeństw monstrancji³⁸. Tak więc przepływ pierwiastków kultury polskiej do Kościoła greckokatolickiego starano się starannie selekcionować. Był to zapewne odruch samoobrony w dobie odrodzenia narodowego.

³³ H.E. Wyczawski, *Cerkiew*, s. 78.

³⁴ M. Papierzyńska-Turek, *Sprawa ukraińska w Drugiej Rzeczypospolitej*, Kraków 1979, s. 96–97.

³⁵ R. Torzecki, op.cit., s. 322–323.

³⁶ M. Papierzyńska-Turek, op.cit., s. 99.

³⁷ H.E. Wyczawski, *Cerkiew*, s. 83.

³⁸ Ibidem, s. 84.

W okresie II Rzeczypospolitej Kościół unicki nie mógł być dobrze widziany przez czynniki oficjalne i przez polskich nacjonalistów. Znaczna część ludności polskiej zamieszkującej tereny wschodnie, zwłaszcza po doświadczeniach walk 1918–1920, była krytycznie nastawiona do wszystkiego, co akcentowało ukraińskość, w tym także do Unii, a nawet do prawosławia. Prawosławie jednak traktowano z tytułu tradycji jako bardziej prorosyjskie. Sąd ten weryfikowano w miarę wzrostu ukraińskiej świadomości narodowej na Wołyniu³⁹. Jest rzeczą charakterystyczną, iż mimo ustania prześladowań unitów w latach II Rzeczypospolitej, ludności ukraińskiej na Chelmszczyźnie czy na Podlasiu nie spieszo było do powrotu na łono Cerkwi greckokatolickiej. Unitów zmuszonych do przejścia na prawosławie, którzy w początku XX w. przyjęli wyznanie rzymskokatolickie, nazywano złośliwie (z ukraińska) „kalakutami”. Tych, którzy jeszcze w dawnych latach zmienili obrządek greckokatolicki na rzymskokatolicki i pozostali przy nim – „laciennikami”. Ukraińcy starali się ich jednak pozyskać dla swego narodu⁴⁰.

Niebagatelny wpływ na upowszechnianie się postaw utożsamiających wyznanie greckokatolickie z narodowością ukraińską miała już tu wspomniana bratobójcza wojna polsko-ukraińska z roku 1918. Spowodowała ona proces przyspieszonego przechodzenia Ukraińców „lacienników” do Kościoła greckokatolickiego oraz Polaków wyznania greckokatolickiego na łono Kościoła rzymskokatolickiego. Ci ostatni to głównie Polacy mieszkający na wsiach, przede wszystkim w diecezjach lwowskiej i stanisławowskiej. Przy rzadkiej tam sieci lacińskich parafii, ochrzczeni w dzieciństwie w cerkwiach i podawani następnie przy wszystkich spisach przez ruskich proboszczów jako grekokatolicy, wsiąkali automatycznie w rusińską narodowość⁴¹. Te tzw. dusze kradzione były przedmiotem częstych zatargów duchowieństwa lacińskiego z greckokatolickim. Powyższy proces, który nota bene odbywał się wbrew przepisom prawa kanonicznego, przyczynił się do powstania separatystycznego ukraińskiego Kościoła katolickiego o obliczu narodowym, w obrębie którego nie było miejsca dla osób nie przyznających się do ukraińskiej narodowości. Należy przy tym przyznać, iż ukrainizacja Cerkwi była dziełem przede wszystkim kleru greckokatolickiego, chcącego stworzyć własne państwo z ośrodkiem we Lwowie. Kiedy upadła Zachodnio-Ukraińska Republika Ludowa, większa część duchowieństwa ukraińskiego przyjęła wobec Polski postawę wrogości. Odtąd wysiłki szły w kierunku wyzwolenia Ukrainy spod polskiego panowania⁴².

Całkowita ukrainizacja Cerkwi była jednak zadaniem trudnym, bowiem jeszcze w 1931 roku prawie 15% grekokatolików nie uznawało języka ukraińskiego lub ruskiego za ojczysty (tab. 4).

³⁹ R. Torzecki, op.cit., s. 314.

⁴⁰ S. Stępień, op.cit., s. 57.

⁴¹ H.E. Wyczawski, *Cerkiew...*, s. 77–78.

⁴² Ibidem, s. 77.

Tabela 4

Ludność wyznania greckokatolickiego w Polsce w 1931 r.
(według języka ojczystego)

język ojczysty	liczba ludności	% w stosunku do ogółu wiernych
ukraiński	1 676 800	50,3
ruski	1 163 800	34,9
polski	487 000	14,6
białoruski	2 300	0,1
rosyjski	900	0,0
niemiecki	300	0,0
inne	5 100	0,2
Ogółem	3 336 200	100,0

Źródło: W. Myslek, *Kościół katolicki w Polsce w latach 1918–1939 (zarys historyczny)*, Warszawa 1966, s. 172

Uwzględniając nawet świadome manipulacje władz polskich zmierzające do zaniżania liczby Ukraińców, jak również małą reprezentatywność kryterium językowego przy określaniu narodowości, odsetek ludności greckokatolickiej nie przyznającej się do wspólnoty narodowej z Ukraińcami był i tak duży. Co prawda, w okresie międzywojennym wciąż jeszcze trwał proces kształtowania się świadomości narodowej Ukraińców, lecz i ten fakt nie może być podstawą do uogólnień mających na celu identyfikowanie wyznania greckokatolickiego z narodowością ukraińską. Dla Cerkwi ukraińskiej unia obok języka i kultury przez swój bizantyjski obrządek miała stać się i faktycznie była czynnikiem odróżniającym Ukraińców od polskości a także głębszych wpływów rosyjskich. Tak to przyjmowali świadomi narodowo Ukraińcy. Oni też wyznaczali Unii i zachodnim Ukraińcom rolę łącznika ze światem i kulturą Zachodu, czerpaną nie tylko z Rzymu⁴³.

Rola Kościoła greckokatolickiego w ukraińskim życiu narodowym, co starałem się wykazać, była duża. Głównie z uwagi na fakt, iż przez długi okres pozostawał on podstawową formą wyodrębnienia narodowego ludności ukraińskiej w Galicji Wschodniej, a duchowieństwo jego stanowiło poważną grupę inteligencji narodowej. Będąc przy tym właścicielem ziemskim, prowadząc działalność gospodarczą oraz kulturalno-oświatową posiadał Kościół greckokatolicki duże możliwości oddziaływania na szerokie masy ludności ukraińskiej. Rozumiał to rząd polski i polska hierarchia kościelna, dlatego kategorycznie przeciwstawiali się udziałowi duchowieństwa greckokatolickiego w akcji neounijnej. W ten sposób Ukraińcy zaprzepaścili ogromną szansę łączenia pracy misyjnej z akcją ukrainizacji konwertytów. Nie-

⁴³ R. Torzecki, op.cit., s. 314.

wątpliwą porażką Cerkwi ukraińskiej było zorganizowanie w 1934 roku oddzielnej Administracji Apostolskiej Łemkowszczyzny. Dlatego mimo ogromnej roli, jaką odegrał Kościół greckokatolicki na polu życia narodowego Ukraińców w Polsce, nie spełnił on całkowicie nadziei pokładanych w nim przez ukraińskie koła polityczne. Złożyło się na to, oprócz przyczyn zewnętrznych, także niejednocilne stanowisko greckokatolickiej hierarchii kościelnej oraz pewne sprzeczności wewnętrzne, zarówno między różnymi grupami duchowieństwa, jak i między duchowieństwem i wiernymi.