

Bernadetta Wójtowicz-Huber

(Warszawa)

WIĘŻ RUSINÓW Z TERYTORIUM I KRAJOBRAZEM KULTUROWYM GALICJI DRUGIEJ POŁOWY XIX WIEKU – WYBRANE ZAGADNIENIA

Słowa kluczowe: Rusini, Galicja, krajobraz kulturowy, symbole religijne.

Keywords: Ruthenians, Galicia, cultural landscape, sacral symbols.

Wstęp

Pojęcie krajobrazu kulturowego w naukach społecznych wywodzi się z nauk ekologicznych. Termin ten wiąże się bezpośrednio z pojęciem terytorialności i podkreśla, że człowiek jest osobnikiem terytorialnym (podobnie jak zwierzęta), nie tylko emocjonalnie związanym ze swą ziemią, lecz także wywierającym duży wpływ na zamieszkiwaną przez siebie przestrzeń. Krajobraz kulturowy to przestrzeń historycznie ukształtowana w wyniku działalności człowieka, zawierająca wytwory cywilizacji oraz elementy przyrodnicze. Jest on wynikiem przekształcania krajobrazu naturalnego przez grupę lub kilka grup kulturowych i nakładania się elementów kulturowych w czasie długiego trwania¹.

W większości społeczeństw pierwotnych przestrzeń, na której żyją członkowie plemienia, znajduje się w wyłącznym posiadaniu organizacji plemiennej. Zamieszkiwanemu terytorium przypisuje się cechę swoistej świętości, a więc dokonuje się sakralizacji celem podkreślenia jego wartości lub zasygnalizowania

¹ Por. R. Janowicz, *Komunikacja marketingowa w architekturze*, Warszawa 2012, s. 151.

roszczonych praw do jego wyłącznego posiadania. Najczęściej w centrum znajduje się miejsce święte, gdzie przebywają bóstwa i mityczni przodkowie plemienia, a osada czy wioska wyodrębnione zostają z obcego, nieznanego terytorium za pomocą granic. Granice wydzielające z reszty terytorium przestrzeń zorganizowaną i uporządkowaną strzeżone są przez moce magiczne. Obcy, przekraczając je, może zginąć z ręki bóstw stojących na straży terytorium.

Współczesne narody lub grupy etniczne także tworzą na zamieszkiwanej przez siebie ziemi krajobraz kulturowy, który wyznacza symboliczne granice będącego w ich posiadaniu terytorium. Więź z terytorium uosabia się za pomocą symboli jedności i łączności oraz „uświęcania” centrum – może to być świątynia, kapliczka lub krzyż przydrożny. Należy podkreślić, że grupa może posiadać kilka centrów niewykluczających się wzajemnie². Najbliższe środowisko przyrodnicze wraz z krajobrazem kulturowym tworzą kategorię „ziemi ojczystej”, „ziemi rodzinnej”, zwanej też „małą” lub „prywatną ojczyzną”. Należy podkreślić, iż związek z terytorium i krajobrazem kulturowym jest ważnym wyznacznikiem istnienia grupy etnicznej czy narodowej. Określa jej miejsce na mapie świata, a zatem decyduje w dużej mierze o jej tożsamości i w konsekwencji o istnieniu³. Jednocześnie należy podkreślić, że więź z terytorium i krajobrazem kulturowym zostaje wzmocniona poprzez dodatkowe elementy: językowe, religijne czy historyczne, które tworzą kategorie uzależnionych od siebie i wzajemnie się warunkujących systemów wartości.

Jak wielką więź ze swym terytorium odczuwali Rusini galicyjscy, wskazuje sam moment przebudzenia narodowego w połowie XIX w. Jednym z najczęściej podnoszonych wtedy żądań był postulat podziału Galicji na część wschodnią, zamieszkałą przez Rusinów, oraz zachodnią, zdominowaną przez Polaków⁴. Pomysł ten stał się elementem integrującym i mobilizującym społeczność ruską⁵, która w podziale kraju widziała możliwość stworzenia granic własnego krajobrazu kulturowego oraz odizolowania się od „obcych” kulturowo Polaków⁶.

Więź Rusinów z ziemią rodzinną manifestowała się na przestrzeni lat poprzez nasycanie jej elementami i symbolami charakterystycznymi i właściwymi dla własnej grupy. Podczas rozważań nad tematem więzi Rusinów galicyjskich z ich terytorium i krajobrazem kulturowym należy uwzględnić następujące

² Na przykład sakralne znaczenie przypisywane choćby Jasnej Górze nie zaprzecza jednocześnie świętości skromnego kościoła w niewielkiej wiosce. W konsekwencji zaś oba te centra mogą współistnieć, nie kolidując ze sobą.

³ J. Chlebowczyk, *Procesy narodotwórcze we wschodniej Europie środkowej w dobie kapitalizmu (od schyłku XVIII do początków XX wieku)*, Kraków 1975, s. 71–72. Por. też: K. Dobrowolski, *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław 1966; R. Tomicki, *Tradycja i jej znaczenie w kulturze chłopskiej*, „Etnografia Polska”, 17(1973), z. 2, s. 41–58.

⁴ „Zoria Hałycka”, nr 49, 7(19), VI 1850, s. 290.

⁵ „Gazeta Narodowa”, nr 99, 24 VIII 1848, s. 472; tamże, nr 133, 5 X 1848, s. 2.

⁶ „Zoria Hałycka”, nr 49, 7(19), VI 1850, s. 290.

pytania: Jakich symboli używano w celu znakowania granic własnego terytorium? Jaki był ich zasięg? Nośnikami jakich wartości i tradycji były te symbole? Jaki ładunek emocjonalny/ideologiczny z nimi łączono oraz jaką rolę im przypisywano?

W celu znalezienia odpowiedzi na postawione tu pytania, należy na wstępie podkreślić wielonarodowość kraju galicyjskiego i konieczność dzielenia wspólnego terytorium przede wszystkim z dominującymi na scenie politycznej Galicji Polakami (i w mniejszym stopniu Żydami). Nie bez znaczenia jest także pograniczny charakter Galicji i jej bezpośrednie sąsiedztwo z Rosją, ponieważ bliskość rosyjskiego prawosławia sprzyjała zapożyczaniu przez greckokatolickich Rusinów galicyjskich symboli prawosławnych wywodzących się z bogatej tradycji rosyjskiego prawosławia.

Elementy sakralne w krajobrazie kulturowym Rusinów galicyjskich

Krajobraz kulturowy Rusinów galicyjskich tworzyły głównie charakterystyczne cerkiewki o orientalnym wyposażeniu, kapliczki oraz krzyże, których zasięg terytorialny wyznaczał symboliczne granice terytorium zamieszkałego przez unicką ludność ruską. Krzyże czy kapliczki stawiano często na rozstajach, łąkach, drogach, miedzach oraz w miejscach uważanych za niebezpieczne, pełniły tam funkcje ochronne. Często fundowano je także w geście dziękczynnym za otrzymane łaski czy spełnione prośby. Każde ważniejsze wydarzenie w rodzinie: chrzest, wesele, choroba, pogrzeb ściśle łączyło się z uroczystościami cerkiewnymi. Rusini bardzo dbali o to, by przebiegały one zgodnie z tradycyjnym systemem magiczno-religijnym, ponieważ – jak wierzano – niespełnienie pewnych ceremonii mogło w przyszłości skutkować nieszczęściem. Nic więc dziwnego, że krajobraz kulturowy Rusinów przesasycony został elementami sakralnymi, a wyznanie na stałe zostało wpisane w ich system wartości. Religia wschodniochrześcijańska wraz z detalami sakralno-obrządkowymi przejęła rolę istotnego elementu kreującego symboliczne granice w stosunku do „obcych”, a jednocześnie integrującego społeczność ruską. Ogromne znaczenie wyznania w życiu ruskiej społeczności wiejskiej musiało doprowadzić w połowie XIX w., a więc w okresie „przebudzenia” narodów Europy Środkowo-Wschodniej, do unarodowienia i upolitycznienia obrządku. Obrządek i symbole religijne urosły do roli istotnego argumentu w ówczesnym galicyjskim dyskursie cywilizacyjnym: prawosławny Wschód *versus* łaciński Zachód. Z perspektywy ruskiej proces ten dokonywał się z jednej strony poprzez sprzeciw wobec upowszechniania się zachodnich symboli religijnych należących do krajobrazu kulturowego ludności polskiej (rzymskokatolickiej), z drugiej zaś poprzez włączanie do swej tradycji elementów czerpiących z kultury i tradycji prawosławia, co dokonywało

się pod hasłem „powrotu do wiary ojców”. Celem nadrzędnym tego zabiegu, jak się wydaje, niekoniecznie była chęć zbliżenia do prawosławnej Rosji, a bardziej zwiększenie dystansu wobec wpływowego sąsiada, z którym dzielono wspólne terytorium – a więc społeczności polskiej.

W kontekście rozważań na temat sakralnych elementów w krajobrazie kulturowym Rusinów galicyjskich centralne miejsce zajmuje jeden z najbardziej spektakularnych sporów w Galicji drugiej połowy XIX w., którym stała się debata na temat charakteru detali liturgicznych i architektonicznych w Kościele greckokatolickim. Zainicjowała ona ruch na rzecz oczyszczania Kościoła greckokatolickiego z wpływów łacińskich – w domyśle polskich. Nurt promujący „oczyszczanie” obrządku nazwano *obrzadowszczyńq*, a jego zwolenników *obrzadowcami*. „Oczyszczanie” Cerkwi unickiej wiązało się z odnową własnego krajobrazu kulturowego, co dokonywało się poprzez likwidację chorągwi kościelnych i monstrancji oraz jednocześnie wyposażanie cerkwi w ikonostasy i krzyże trójramienne charakterystyczne dla wschodniego chrześcijaństwa⁷. Odrębność krajobrazu kulturowego uosabiać miał także zewnętrzny wizerunek zaangażowanych w puryfikację obrządku duchownych: długie włosy i broda, szerokie szaty odmienne od zachodniokatolickich sutann oraz kołpaki. Detale liturgiczne uznano tu za symbole wschodniochrześcijańskiej przynależności kulturowej, które miały sygnalizować odrębność Rusinów od Polaków i ich historyczną obecność w Galicji.

Z czasem obrządek stał się formą cichej kulturowej wojny prowadzonej przeciwko wpływom Kościoła rzymskokatolickiego (polskiego), które na przestrzeni stuleci doprowadziły do latynizacji Cerkwi greckokatolickiej. Ruskie pismo „Słowo” oskarżyło Polaków, że wbrew bullom papieskim gwarantującym nienaruszalność obrządku Cerkwi wschodniej przyczynili się do latynizacji Kościoła unickiego: „Postanowieniem [Polaków] upadły brody, to upiększenie męskiego oblicza, [...] obszerne szaty wschodnie ustąpiły opiętej odzieży łacińskiej; polski język wciskał się w domowe zacisze [...], a do tego jeszcze cerkiewne duchowne rzyzy zostały okrojone jakby na podobieństwo modnych fraków”⁸.

Rusini zarzucali Polakom wprowadzanie zmian mających na celu latynizację Kościoła greckokatolickiego, obwiniając ich, że niszczą w ten sposób ruski naród⁹. Wspomniana gazeta, podkreślając odrębność Rusinów zarówno wobec Polaków, jak i Rosjan, dostrzegała w ruchu na rzecz reformy obrządku przejaw oporu przeciwko polonizacji: „rozpętała się wojna [...] na język ruski, na brody,

⁷ „Gazeta Kościelna”, 25 VI 1896, nr 25, s. 242–243.

⁸ „Słowo”, 31 V 1861, nr 36, s. 211. Ryza – szata, feloń albo felonion, ornat, wierzchnia szata liturgiczna księży, zob. A. Znosko, *Mały słownik wyrazów starocerkiewno-słowiańskich i terminologii cerkiewno-teologicznej*, Warszawa 1983, s. 274.

⁹ „Słowo”, 31 V 1861, nr 36, s. 21.

na poważne wschodnie księże szaty i inne symbole narodowości i wschodniego stanu duchownego”¹⁰.

Należy zwrócić uwagę, iż duchowieństwo rzymskokatolickie oraz ówczesne władze polskie w Galicji interpretowały proces przywracania starych wschodniochrześcijańskich symboli w Kościele unickim jako efekt szerzenia się sympatii rusofilskich i proprawosławnych, a więc niebezpiecznych dla egzystencji państwa austriackiego. Z faktem tym zatem wiązało się duże upolitycznienie całego przedsięwzięcia oraz napiętnowanie puryfikatorów jako zdrajców monarchii austro-węgierskiej. Zwolennicy ruchu na rzecz oczyszczania obrządku protestowali natomiast przeciw utożsamianiu *objadowszczyzny* z sympatiami prorosyjskimi i proprawosławnymi. Ruskie „Słowo” napisze o tym w sposób następujący: „w [...] polskiej dogmatyce broda, riaska, kłobuk stały się jednoznaczne ze schizmą [...], [Polacy] myślą, że rzeczywiście cała schizma siedzi w brodzie, albo riasie, albo kłobuku”¹¹.

Abstrahując od prawdziwych lub domniemyanych rusofilskich sympatii Rusinów galicyjskich, należy podkreślić, że problem „oczyszczania” obrządku stał się centralnym elementem polsko-ruskiej debaty dotyczącej kreacji granic własnego/obcego krajobrazu kulturowego. Polskiej stronie towarzyszyło przy tym przekonanie duchowieństwa łacińskiego o prymacie hierarchii rzymskokatolickiej nad greckokatolicką, a także o wyższości obrządku łacińskiego nad unickim. Kryła się za tym nie tylko chęć sakralizacji polskiego narodu (poprzez sakralizację hierarchii i obrządku), lecz także pokusa nakłonienia Rusinów do adaptacji liturgicznych wzorców łacińskich do obrządku wschodniej Cerkwi. Duża dynamika ruchu puryfikatorów brała się właśnie z oporu wobec tych planów.

Spór o krzyż trójamienne

Najbardziej widocznym elementem obecności Rusinów na terytorium Galicji stał się krzyż trójamienny i to on miał w szczególności symbolizować odrębność przestrzeni zamieszkiwanej przez Rusinów względem obszarów przynależnych do rzymskokatolickich Polaków¹². Zainicjowanie akcji stawiania krzyży trójamiennych datowane przez polskich urzędników galicyjskich na szóstą dekadę XIX

¹⁰ Tamże.

¹¹ „Słowo”, 31 V 1861, nr 36, s. 211. Kłobuk – nakrycie (koloru czarnego) noszonej przez mnichów kamiławki, cylindrycznego nakrycia głowy kapłanów, z welonem. Wyjątek stanowi kołbuk metropolitów – zwierzchników Kościołów autokefalicznych oraz metropolitów metropolii wydzielonych, o szczególnej randze historycznej, którym przysługuje nakrycie głowy koloru białego. Riasa – wierzchni galowy strój duchowieństwa wschodniego, o szerokich rękawach, wkładany na sutannę (o wąskich rękawach) stanowiącą powszedni, codzienny obowiązkowy strój duchowieństwa. Zob. A. Nosko, *Mały słownik wyrazów starocerkiewno-słowiańskich...*, s. 151, 276.

¹² „Słowo”, 31 V 1861, nr 36, s. 211.

stulecia należy uznać za oficjalny początek ruchu na rzecz puryfikacji obrządku¹³. Konflikt z krzyżami w tle budził silne emocje i trwał kilkadziesiąt lat.

Akcja puryfikacji obrządku i stawiania krzyży trójramiennych została zainicjowana i poprowadzona samowolnie przez niższe duchowieństwo i kręgi wiernych unickich. I chociaż Watykan w 1877 r. (czyli już w trakcie trwania akcji), wiążąc tego typu krzyże z wpływami prawosławia, wprowadził zakaz ich używania, to nie osłabiło to sympatii Rusinów do tego elementu kulturowego. Wspomina o tym starosta Sokala: „Duchowieństwo ruskie, z wyjątkiem kilku jawnie występujących, niby się przeciw temu powstaniu krzyżów trójramiennych zżyma – potajemnie jednak przez swych zaufanych, lud do stawiania takich krzyżów namawia, tłumacząc się potem, że krzyży kształtu starosłowiańskiego, jako znaku zbawienia przecież zrzucić nie mogą”¹⁴.

Nie przyniósł również efektu narastający pod koniec XIX w. nacisk, zobowiązanej do posłuszeństwa wobec Watykanu, wyższej hierarchii cerkiewnej na wiernych i prowadzone przez nią śledztwa, a nawet przesłuchania w konsystorzach, w trakcie których próbowano zwalczać przywiązanie ludu wiejskiego do krzyży trójramiennych: „Trzyramienne krzyże zawsze i wszędzie [...] od czasów mojego dzieciństwa były”¹⁵, powie przesłuchiwany w konsystorzu przemyskim greckokatolicki chłop, wskazując tym samym na nierozzerwalność więzi ludu ruskiego z krajobrazem kulturowym chrześcijaństwa wschodniego.

W 1887 r. w związku z nasilaniem się tendencji puryfikacji obrządku watykańska Kongregacja Propagandy Wiary wydała orzeczenie, że chociaż krzyże trójramienne nie mają nic wspólnego z dogmatami kościelnymi i nie są uważane za wyłączny symbol rosyjskiego prawosławia, powinny być jednak – ze względu na specyficzną sytuację w Galicji – stopniowo usuwane z życia Cerkwi greckokatolickiej¹⁶. Stolica Apostolska, spodziewając się najprawdopodobniej, że decyzja o natychmiastowej likwidacji krzyży „schizmatycznych” natrafi na niezadowolone i opór wiernych, zarządziła nie tylko stopniowe wprowadzanie zmian¹⁷, ale także zabroniła duchownym i wiernym obu obrządków prowadzenia jakichkolwiek rozmów na ten temat. Zgodnie jednak z obawami zarówno Stolicy Apostolskiej, jak i hierarchii Cerkwi greckokatolickiej zarządzenie św. Kongre-

¹³ Centralny Derżawnyj Istorycznyj Archiv міста Львова (dalej CDIAL), 146/6/98A/1, Starosta Sokala do c.k. Namiestnika, 1 II 1882, s. 43–48.

¹⁴ CDIAL, 146/6/98 A/1, Starosta Sokala do c.k. Namiestnika, Sokal 1.02.1882, s. 23.

¹⁵ Archiwum Państwowe w Przemyśle, ABGK, sygn. 4517, Protokół spysany w ślidywstwi Konsystoriji iz dnia 11.01.1883 w sprawie tryramennych chrestow postawlenych w seli Stromiaszyn, s. 77.

¹⁶ CDIAL. 146/4/4931, Ioann Stupnyckij, Posłanije archijerejskie dotyczyu tryramennych chrestow, 30.09.1887, s. 5–7.

¹⁷ Tamże, s. 6. Np. nie zalecano usuwania stojących już trójramiennych krzyży, proponując zaprzestania stawiania nowych, czy to z jednym dolnym ukośnym, czy trzema równoległymi ramionami.

gacji w sprawie krzyży trójramiennych otworzyło puszkę Pandory, co znalazło wyraz w słowach jednego z unickich księży: „Papież nie zna naszego obrządku, a więc nie ma prawa nic o nim stanowić, niech raczej zostawi to naszym duchownym”¹⁸. Większość kapłanów greckokatolickich z niechęcią przyjęła decyzję o likwidacji krzyży trójramiennych¹⁹, ale także opór ludności ruskiej, przywiązanej do tradycji i symboliki wschodniego chrześcijaństwa, był nieporównywalnie większy, niż się spodziewano. Problem krzyży trójramiennych stał się istotnym argumentem w okresie zdecydowanej eskalacji sympatii rusofilskich oraz powszechnej radykalizacji nastrojów narodowych w Galicji pod koniec XIX i na początku XX w. W 1911 r. w parafii Czechy (powiat brodzki) doszło do buntu wiernych przeciw posłusznemu rozporządzeniom wyższej hierarchii unickiej księdzu Zahajkiewiczowi, który po zakończonym remoncie cerkwi parafialnej zamierzał, wbrew żądaniom komitetu parafialnego, zwieńczyć ją dwuramiennym krzyżem (w rozumieniu ludu – rzymskokatolickim). Pod naciskiem kilkuset zbuntowanych wiernych zebranych w wiejskiej czytelnicy krzyż zawieziono do Lwowa, gdzie został przekuty na trójramienny²⁰. O ogromnym potencjale konfliktowym wywołanym tą sytuacją świadczy fakt, że na uroczystość zatknięcia krzyża na cerkwi w Czechach przybyło aż cztery tysiące wiernych²¹. Wraz z upływem czasu nieporozumienia związane ze stawianiem trójramiennych krzyży przekroczyły granice konfliktu religijnego, wychodząc poza wewnętrzne ramy społeczności ruskiej i ulegając silnemu upolitycznieniu. Sprzyjał temu fakt, że w zwalczanie zakazanych przez Stolicę Apostolską krzyży zaangażowali się, oprócz świeckich władz krajowych, także duchowni rzymskokatoliccy, dla których trójramienny kształt krzyża był symbolem obcym, ewokującym niebezpieczne prorosyjskie wpływy prawosławne. Duchowieństwo rzymskokatolickie, jak można się było spodziewać, wykazywało więcej zrozumienia dla decyzji Stolicy Apostolskiej i zakaz stawiania krzyży trójramiennych interpretowało w kategoriach próby izolacji katolicyzmu od wpływów prawosławnej Rosji. Dała temu wyraz „Gazeta Kościelna”: „Gdy w naszych stronach krzyż trójramienny stał się prawie wyłącznie własnością Kościoła rosyjskiego, gdy o mil kilka od nas Kościoły katolickie i schizmatyczne krzyżami się różnią, Papież uznał za stosowne zostawić krzyż trójramienny wyłącznie Moskalom”²².

Problem krzyży trójramiennych szczególnie nabrzmiewał w parafiach, gdzie wspólnoty obu obrządków dzieliły ze sobą miejsca kultu. Najwięcej

¹⁸ „Gazeta Kościelna”, 18 VI 1896, nr 24, s. 234.

¹⁹ Por. Zbiór dokumentów w CDIAL, 146/4/4931.

²⁰ CDIAL, 146/4/4931, c.k. Starosta Brodów do Prezydium c.k. Namiestnictwa, Brody 4 XI 1911, s. 55.

²¹ Tamże, s. 55.

²² „Gazeta Kościelna”, 18 VI 1896, nr 24, s. 234–235.

negatywnych emocji wśród wiernych rzymskokatolickich budziły próby ustawiania trójramiennych krzyży na wspólnie użytkowanych cmentarzach czy w miejscach publicznych, jak na przykład drogi, łąki lub kapliczki. W takich sytuacjach dochodziło do skrajnej mobilizacji i podziałów społeczności wiejskich oraz władz gminnych i parafialnych obu obrządków. W Nyrkowie na przykład ksiądz rzymskokatolicki Jan Głębocki nalegał na unickiego duchownego Józefa Grodzkiego, by przynajmniej przez „oberżnięcie zbytkownych ramion zmienić formę krzyża”, który unicy zamierzali przenieść na nowy cmentarz. Kiedy jednak grekokatolicy trwali uparcie przy swoim zamiarze, ksiądz Głębocki poinformował starostwo, że „obie partye szykują się do boju” (czyt. polska i ruska). Jak donosił starosta, tylko dzięki dyplomatycznemu pośrednictwu komendanta policji w Zaleszczykach nie doszło do bójki i „rozlewu bratniej krwi” na cmentarzu, na którym licznie zebrani unicy pod osłoną nocy zamierzali ustawić dębowy trójramienny krzyż²³. W Podhajcach natomiast łański ksiądz Mikołaj Trębicki zwrócił się do starostwa z prośbą o zastąpienie nowo ustawionego na cmentarzu krzyża „szyzmatyckiego” krzyżem katolickim, „by dzisiejszy głuchy pomruk ludu” – jak pisał – „nie zamienił się w czyn niepożądany”²⁴.

Jak już wspomniano, w wielu wypadkach impulsy do orientalizacji obrządku wychodziły właśnie od wiernych. Społeczność wiejska zaskakująco mocno protestowała przeciw usuwaniu wschodniochrześcijańskich elementów, które wiązano z tradycją i „wiarą ojców”, a które stanowiły często uświęcone „centra” ich terytorium. Zdarzało się, że unicy duchowni stawiający opór puryfikacji musieli ulec naciskom bractwa cerkiewnego lub komitetu parafialnego, za którymi stała wola setek wiernych, zmuszających proboszczów do pozostawienia lub wzniesienia trójramiennego krzyża. W niektórych regionach wierni bojkotowali własną cerkiew tak długo, dopóki ich paroch nie zapuścił brody, a w ramach protestu uczęszczali na liturgie do duchownych noszących długie włosy i brodę²⁵.

Na marginesie należy podkreślić, że na przełomie XIX i XX w. również wśród Polaków prowadzona była zorganizowana akcja ukierunkowana na tworzenie własnego krajobrazu kulturowego poprzez budowę rzymskokatolickich kaplic i kościołów w Galicji wschodniej, zwieńczonych dwuramiennym krzy-

²³ *Szyzma się szerzy*, „Wieniec”, 5 XII 1886, nr 23, s. 185–186.

²⁴ CDIAL, 146/4/4931, Rzymskokatolicki ks. Mikołaj Trębicki, pleban Podhajec do c.k. Starostwa w Podhajcach, 3 VIII 1905, s. 57.

²⁵ CDIAL, 146/4/5122, Sprawozdanie „Propaganda szyzmatycka” do c.k. Namiestnictwa we Lwowie, Gorlice 1 IV 1913. Sprawozdanie to odnosi się do sytuacji w karpackim regionie dzisiejszej Łemkowszczyzny (diecezja przemyska), gdzie nie przeprowadzono gruntownej reformy końca XIX w. mającej na celu neutralizację wpływów prawosławnych, co w konsekwencji spowodowało rozkwit sympatii rusofilskich oraz liczne konwersje na początku XX w.

żem łacińskim. Przedsięwzięcie to znalazło szczególne poparcie u metropolity lwowskiego Józefa Bilczewskiego, który do koordynacji akcji wznoszenia małych kościołów (od 200 do 600 osób) powołał nawet specjalny komitet²⁶. Kroki te miały również podtekst narodowo-religijny: świątynia miała być dla zrutenizowanego i uczęszczającego do cerkwi chłopca polskiego widzialnym znakiem odrębności własnego obrządku i antytezą ruskiej cerkwi²⁷. Wznoszenie nowych łacińskich kaplic i kościołów z krzyżami dwuramiennymi budziło niezadowolenie grekokatolików, którzy akt ten interpretowali jako zagrożenie ruskiej egzystencji w Galicji. Jeden z duchownych unickich wyraził to w następujących słowach: „Polacy powinni pojąć, że ta rzekomo kościelna sprawa jest kwestią naszego bytu w Galicji wschodniej”²⁸.

Zakończenie

Kwestie obrządkowe w XIX-wiecznej Galicji są bardzo złożone i można je, po pierwsze, interpretować z punktu widzenia konieczności pogodzenia odmiennych tradycji wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa, po drugie zaś, wiązać z kreacją własnego krajobrazu kulturowego stojącego na straży odrębności grupy. Należy przy tym pamiętać, że waga symboli sakralnych w życiu wiernych Kościoła wschodniego jest o wiele większa niż w dogmatycznym chrześcijaństwie zachodnim. Z tego powodu duży wpływ na podtrzymywanie więzi grupowej Rusinów galicyjskich miało właśnie poczucie wspólnoty kształtujące się na przesłankach wyrastających z życia religijnego. Procesu tworzenia obrządku nie znano na Rusi, dotarł on bowiem na ziemię ruskie już w pełni ukształtowany. Wiedziano tylko, że jest równie święty i stały, jak dogmaty i Ewangelie. Z tego przekonania wyrastała zatem chęć powrotu do „wiary ojców” i związanej z nią symboliki. Odpowiedź na pytanie, dlaczego właśnie to krzyż trójramienny stał się tak istotnym elementem debaty obrządkowej w Galicji drugiej połowy XIX w., wiąże się przede wszystkim z uniwersalnością jego symboliki i wszechobecną manifestacją. Krzyże tego typu ustawiane przy drogach, mocowane na kopułach cerkiewnych czy cmentarzach stawały się widocznym elementem krajobrazu kulturowego Rusinów galicyjskich, ich znaczenie było powszechnie rozumiane, wyrastało bowiem z bogatej tradycji chrześcijaństwa wschodniego. Tym samym krzyż trójramienny stanowił symbol uniwersalny krajobrazu kulturowego Galicji, ponieważ poprzez swą obecność „informował”, że terytorium, na którym stoi,

²⁶ *U progu beatyfikacji Sługi Bożego Abpa Józefa Bilczewskiego, metropolity lwowskiego. Materiały z sesji popularnonaukowej*, Książnica Beskidzka, Bielsko Biała, 18–19 III 2000, s. 13–14.

²⁷ Por. „Gazeta Kościelna”, 30 VII 1896, nr 30, s. 283–284.

²⁸ *Kościół i cerkiew w Galicji Wschodniej*, Lwów 1905, s. 4.

(współ)należy do ruskiej grupy etnicznej/narodowej. I choć nie można wiązać krzyża trójramiennego wyłącznie z prawosławiem rosyjskim, to jednak w debacie z polskimi oponentami takie znaczenie mu przypisywano. Tym samym krzyż ten jako uświęcone „centrum” Rusinów uległ polityzacji i nacjonalizacji, co zdecydowało o dużym ładunku emocjonalnym sporu.

Należy zwrócić uwagę, że również inne elementy sakralne krajobrazu kulturowego Rusinów, takie jak cerkwie, ikonostasy czy stylizacja zewnętrznego wyglądu duchownych zgodnie z tradycją wschodniochrześcijańską, wyznaczały zasięg wpływów kultury ruskiej w Galicji. Także i one były namacalnym dowodem egzystencji grupy w miejscach odrębnych lub dzielonych z ludnością polską, wyznaczały granice krajobrazu kulturowego oraz symbolizowały obecność na zajmowanym terytorium. Niemniej należy podkreślić, że specyficznie ruskiego charakteru wielu sakralnym elementom/obiektom nadawały umiejscawiane często w ich pobliżu krzyże trójramienne – jako uniwersalne nośniki symboliki wschodniochrześcijańskiej.

Bibliografia

Źródła

Archiwum Państwowe w Przemyślu (dalej APP), ABGK, sygn. 4517.

Centralny Derżawnyj Istorycznyj Archiv міста Lwowa (dalej CDIAL), 146/4/4931, 146/4/5122, 146/6/98A/1.

„Gazeta Kościelna”, 18 VI 1896, nr 24, s. 234–235.

„Gazeta Kościelna”, 25 VI 1896, nr 25, s. 242–243.

„Gazeta Kościelna”, 30 VII 1896, nr 30, s. 283–284.

„Gazeta Narodowa”, nr 99, 24 VIII 1848, s. 472.

„Gazeta Narodowa”, nr 133, 5 V 1848, s. 2.

„Słowo”, 31 V 1861, nr 36, s. 21, 211.

Szyzma się szerzy, „Wieniec”, 5 XII 1886, nr 23, s. 185–186.

„Zoria Hałycka”, nr 49, 7(19), VI 1850, s. 290.

Opacowania

Chlebowczyk J., *Procesy narodotwórcze we wschodniej Europie środkowej w dobie kapitalizmu (od schyłku XVIII do początków XX wieku)*, Kraków 1975.

Dobrowolski K., *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław 1966.

Janowicz R., *Komunikacja marketingowa w architekturze*, Warszawa 2012.

Kościół i cerkiew w Galicji Wschodniej, Lwów 1905.

Tomicki R., *Tradycja i jej znaczenie w kulturze chłopskiej*, „Etnografia Polska”, 17(1973), z. 2, s. 41–58.

U progu beatyfikacji Sługi Bożego Abpa Józefa Bilczewskiego, metropolity lwowskiego. Materiały z sesji popularnonaukowej, Książnica Beskidzka – Bielsko Biała, 18–19 III 2000.

Znosko A., *Mały słownik wyrazów starocerkiewno-słowiańskich i terminologii cerkiewno-teologicznej*, Warszawa 1983.

**THE BOND OF RUTHENIANS WITH THE TERRITORY
AND THE CULTURAL LANDSCAPE OF GALICIA
IN THE SECOND HALF OF THE 19TH CENTURY – SELECTED ISSUES**

Summary

The article explores the issue of the ties of Ruthenians with the territory and elements of the cultural landscape of Galicia in the second half of the 19th century. Special attention is paid to the sacral symbols which originated from Eastern Christianity (churches, iconostasis, three-armed crosses and distinctive appearance of the clergy), which constituted "sanctified" centers of life for Ruthenians and not only signified their separateness in terms of the territory inhabited, but also symbolized their historical presence in Galicia. Among the most distinguished was a three-armed cross which was made manifest in the cultural landscape of Ruthenians and personified the "faith of the fathers". Over the course of the Polish-Russian debate about the liturgical elements of the Uniate Church, the sacral ones fall prey to politicization and nationalization, becoming a symbolic object of competition for influence on the territory commonly inhabited by Poles and Ruthenians.