KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM

ŹRÓDŁA I STAN BADAŃ

Kościoły a państwo na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim

Źródła i stan badań

Naczelna Dyrekcja Archiwów Państwowych w Warszawie
Instytut Historii Uniwersytetu w Białymstoku
Instytut Pamięci Narodowej - Oddział w Białymstoku
Wydział Zarządzania Politechniki Białostockiej
Archiwum Państwowe w Suwałkach
Archiwum Państwowe w Białymstoku

Kościoły a państwo na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim

Źródła i stan badań

Redakcja
Marek Kietliński, Krzysztof Sychowicz, Wojciech Śleszyński

Białystok 2005

Seria wydawnicza
Wspólne dziedzictwo ziem północno-wschodnich
dawnej Rzeczypospolitej
Tom IV

ISBN 83-88097-92-X

Okładka:
Herb Białegostoku z 1919 r.
(Zbiory Archiwum Państwowego w Białymstoku)

Wydawnictwo PRYMAT Mariusz Śliwowski
Białystok, ul. Zwycięstwa 26C lok 7
tel. 085 869 14 87, 0602 766 304
www.pymat.stnet.pl, e-mail: prymat@stnet.pl

Księdzu doktorowi Tadeuszowi Krahelowi
profesorowi Archidiecezjalnego Wyższego
Seminarium Duchownego w Białymstoku
w 30-tą rocznicę
pracy naukowo-dydaktycznej i wychowawczej
- przyjaciele, współpracownicy, uczniowie

TABULA GRATULATORIA

abp Ziemba Wojciech
abp Szymecki Stanisław
bp Ozorowski Edward
ks. Ciereszko Henryk
ks. Cieśluk Marek
ks. Czech Marek
Czyżewski Przemysław
Dajnowicz Małgorzata
Danilecki Tomasz
Dobroński Adam
Dworakowski Jan
Filipow Krzysztof
ks. Gładczuk Czesław
ks. Grygotowicz Józef
ks. Hołodok Stanisław
Jabłoński Antoni Krzysztof
ks. Kakareko Andrzej
ks. Kasabuła Tadeusz
Kietliński Marek
ks. Kimsza Radosław
Korneluk Eugeniusz
Kozłowska – Świątkowska Elżbieta
ks. Krasiński Adam
ks. Krawczenko Tadeusz
Kraśnicka Urszula
Kuklo Cezary
Lechowski Andrzej
Leończuk Jan
ks. Lewicki Zygmunt
ks. Lićwinko Antoni
ks. Łapiński Krzysztof
ks. Łazewski Wojciech
Maroszek Józef
ks. Michniewicz Wojciech
Mironowicz Antoni
Mironowicz Eugeniusz
Milewski Jan Jerzy
ks. Murawski Eugeniusz
ks. Nieciecki Jan
Ocytko Małgorzata
Oleksicki Antoni
ks. Olszewski Mieczysław
Pasiuk Krystyna
Pawłowski Waldemar
ks. Piotrowski Stanisław
ks. Proniewski Andrzej
Pyżewska Anna
ks. Raczkowski Jerzy
ks. Radziewicz Henryk
Rogalewska Ewa
Ruciński Henryk

Rutkowski Lech

Sawicki Krzysztof

ks. Skreczko Adam

ks. Snarski Zbigniew

Snopko Jan

ks. Strzelecki Stanisław

Sychowicz Krzysztof

ks. Szot Adam

Szumski Jerzy

Śleszyński Wojciech

ks. Świdziniewski Mieczysław

Tęgowski Jan

Tomczonek Zofia

Tur Ryszard

Wilczewski Waldemar Franciszek

ks. Wojtecki Dariusz

ks. Zabielski Józef

ks. Zadykowicz Tadeusz

ks. Zdziech Stanisław

Zimnoch Ryszard

ks. Żdanuk Tadeusz

ks. Żukowski Henryk

Przedmowa

Czwarty tom serii *Wspólne dziedzictwo ziem północno-wschodnich dawnej Rzeczypospolitej* jest pokłosiem międzynarodowej konferencji odbywającej się w dniach 25-26 listopada 2004 roku zatytułowanej *Kościoły a państwo na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim. Źródła i stan badań*. Współorganizatorami byli: Instytut Historii Uniwersytetu w Białymstoku, Naczelna Dyrekcja Archiwów Państwowych w Warszawie, Katedra Ekonomii i Nauk Społecznych Politechniki w Białymstoku, Archiwum Państwowe w Białymstoku, Archiwum Państwowe w Suwałkach, Instytut Pamięci Narodowej Oddział w Białymstoku.

Organizatorzy, wzorem poprzednich konferencji *(Pogranicze polsko-litewsko-białoruskie. Źródła historyczne, stan badań, Historycy polscy, litewscy i białoruscy wobec problemów XX wieku. Historiografia polska, litewska i białoruska po 1989 roku* oraz *Repatriacje i migracje ludności pogranicza w XX wieku. Stan badań oraz źródła do dziejów pogranicza polsko-litewsko-białoruskiego*), nie unikali drażliwych pytań i trudnych tematów, wierząc, iż możliwe jest zainicjowanie jakościowo nowego sposobu podchodzenia do wspólnych dziejów byłych ziem Wielkiego Księstwa Litewskiego. Prezentowany pokonferencyjny zbiór artykułów zawiera cenne informacje o zasobach archiwalnych jak i jest jednocześnie przeglądem obecnego stanu wiedzy o dziejach kościołów na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim. Możliwość przedstawienia swojego dorobku mieli zarówno historycy i archiwiści reprezentujący różne krajowe ośrodki naukowe oraz goście z zagranicy (Białoruś, Litwa). Podział publikowanych materiałów na trzy części odpowiada trzem sekcjom, w których toczyły się obrady konferencyjne. Pierwsza cześć materiałów poświęcona jest dziejom Kościołów w XV-XIX wieku, druga dotyczy stosunków państwo Kościoły w pierwszej połowie XX wieku, a trzecia zamykającą odnosi się do lat II wojny światowej i okresu powojennego.

Więcej informacji dotyczących cyklu konferencji *Wspólne dziedzictwo ziem północno-wschodnich dawnej Rzeczypospolitej* znajdziecie Państwo na stronach internetowych: www.bialystok.ap.gov.pl lub www.hum.uwb.edu.pl/~history/index.htm

Tegoroczny tom pragniemy zadedykować w trzydziestą rocznicę pracy naukowo-dydaktycznej wybitnemu znawcy dziejów Kościoła dawnej archidiecezji wileńskiej Ks. Prof. dr. Tadeuszowi Krahelowi.

Redaktorzy

KOŚCIOŁY NA POGRANICZU

POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM

W XV-XIX WIEKU

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Tomasz Jaszczołt
(Grodzisk)

Fundacje kościelne na Podlasiu do końca XV wieku

Sieć parafialna Kościoła rzymskokatolickiego na Podlasiu w dobie nowożytnej jest dosyć dobrze poznana zarówno dzięki opracowaniom ogólnym, jak i bardziej szczegółowym[1]. Słabiej natomiast przedstawia się stan wiedzy na temat początków jej formowania się i rozwoju, szczególnie gdy chodzi o wiek XV, a więc właśnie wtedy, gdy powstał zasadniczy zrąb parafii i kościołów na Podlasiu, jaki funkcjonował do 1795 r. Nie zawsze też wiadomo, kto był fundatorem pierwszego kościoła w danej miejscowości, gdyż nie wszędzie zachowały się dokumenty źródłowe, przekazujące takie informacje. W kilku ogólnych opracowaniach znajdujemy wprawdzie próby dokonania przeglądu fundacji powstałych na Podlasiu[2], jednak ich autorzy nie ustrzegli się błędów, zwłaszcza jeśli chodzi o daty powstania poszczególnych kościołów, gdyż zajmowali się tą kwestią marginalnie i nie wykorzystali należytej podstawy źródłowej, opierając się głównie na dawnej literaturze i niekiedy źródłach drukowanych. Stąd do ich zestawień zakradło się wiele błędów i usterek, a co najgorsze są one powielane w wielu innych pracach dotyczących poszczególnych parafii.

Jak słusznie zauważył ks. L. Królik, temat z powodzeniem mógłby się stać przedmiotem odrębnej monografii[3], dlatego też niniejszy artykuł nie pretenduje do jego wyczerpania. Uznałem jednak za celowe choćby skrótowe przedstawienie podstawowych informacji o fundacjach kościelnych na Podlasiu powstałych do 1500 r. Ze względów objętościowych nie zająłem się dokładniejszą analizą dokumentów fundacyjnych, wezwań poszczególnych kościołów i wielkością ich uposażeń. Starałem się przede wszystkim zebrać i uporządkować kwestie podstawowe dotyczące fundacji, a więc: ich liczbę, czas powstania, osoby fundatorów i kolatorów oraz plebanów.

---

[1] Por. np. A. Jabłonowski, *Podlasie*, cz. 2, Warszawa 1909, s. 213-221.; A. Laszuk, *Zaścianki i królewszczyzny. Struktura własności ziemskiej w województwie podlaskim w drugiej połowie XVII wieku*, Warszawa 1998, załącznik nr 2, skład parafii w woj. podlaskim w 1673 r., s. 103-111.

[2] Ks. J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych, zawierające dzieje i prace biskupów i duchowieństwa djecezji wileńskiej, oraz wykaz kościołów, klasztorów, szkół i zakładów dobroczynnych i społecznych*, Wilno 1912, s. 238-246; Ks. L. Królik, *Organizacja diecezji łuckiej i brzeskiej od XVI do XVIII wieku*, Lublin 1983, s. 281-288; T. M. Trajdos, *Kościół katolicki na ziemiach ruskich Korony i Litwy za panowania Władysława II Jagiełły (1386-1434)*, t. I, Wrocław 1983, s. 96-100; *Pamięć fundatora. Świątynie-mauzolea w krajobrazie kulturowym Podlasia*, opr. J. Maroszek, P. Olędzki, W. F. Wilczewski, Białystok 1998, s. 44-63.

[3] Ks. L. Królik, op. cit., s. 260.

Zachowane źródła pozwalają na odtworzenie w miarę pełnej sieci kościołów, jaka powstała na Podlasiu do 1500 r. Gorzej jest natomiast z ustaleniem pierwotnych dat fundacji poszczególnych kościołów. Dla części kościołów nie znamy w ogóle dokumentów fundacyjnych ani erekcyjnych. Dla innych, nawet jeśli się zachowały, to okazują się nie pierwotnymi (chociaż na takie nieraz wyglądają), a już którymiś z kolei. Niektóre dokumenty zostały wystawione wiele lat po dokonaniu rzeczywistej fundacji. Niejednokrotnie w posiadłościach prywatnych, a nawet w grodach książęcych czy miastach wybudowany kościół stał kilkadziesiąt lat bez zapisu fundacyjnego[4]. Tak było nawet w przypadku jedynej fundacji biskupiej na Podlasiu. Kościół w Skrzeszewie został wybudowany ok. 1431 r., natomiast jego dokument fundacyjny i uposażeniowy został wystawiony przez biskupa łuckiego, Jana Pudełko, dopiero w 1501 r. Sytuacja ta jest widoczna bardzo wyraźnie także na przykładzie kościołów w Kuleszach, Dąbrowie Wielkiej, Jabłonce Kościelnej, Jabłoni Kościelnej, dla których dokumenty fundacyjne zostały spisane niemal jednocześnie w 1493 r., gdy biskup wizytował je i dokonywał ich konsekracji. Faktycznie kościoły te istniały już wcześniej. Zapewne od razu nie zadbano o wystawienie stosownych dokumentów i dopiero gdy biskup zaczął wymagać ich przy konsekracji, postarano się o ich spisanie.

Wszystkie dokumenty fundacyjne, jakie znamy z XV w., przechowały się w lepszych lub gorszych kopiach i odpisach. Do naszych czasów nie dochował się ani jeden oryginalny dokument z XV w. Dokumenty te były przekazywane do konsystorza biskupiego i w niejasnych okolicznościach zaginęły[5]. Na szczęście były wpisywane do ksiąg sądowych poszczególnych powiatów na Podlasiu lub do ksiąg konsystorskich, nieraz kilkakrotnie i stamtąd wydawano następnie odpisy zainteresowanym osobom. Dzięki temu znana jest treść większości z nich.

Z braku dokumentów fundacyjnych trzeba było sięgnąć do źródeł pośrednich, wśród nich dużą rolę odgrywają przypadkowe wzmianki o plebanach, którzy dość często występowali w charakterze świadków w różnych dokumentach. Stanowią one nieraz *termin ante quem* powstania parafii, której dotyczą. Rolę pomocniczą pełni też ustalenie charakteru fundacji oraz sytuacji osadniczej i własnościowej w miejscowości, w której powstał kościół. Niejednokrotnie pozwala to dość dokładnie zawęzić przedział czasowy, w którym dokonana mogła być fundacja.

Zanim przejdę do omówienia poszczególnych fundacji, dokonam przedstawienia ogólnej sytuacji poprzedzającej i warunkującej powstanie sieci parafii i kościołów na Podlasiu z uwzględnieniem administracyjnej przynależności państwowej i kościelnej tego obszaru. Omawiając fundacje dokonam ich pogrupowania według podziału terytorialnego Podlasia z 1569 r.

Podlasie w swych granicach ukształtowanych w momencie włączenia do Korony w 1569 r. nie było obszarem jednolitym pod względem dawnej przynależności administracyjnej. Większa jego część wraz z grodami w Drohiczynie, Mielniku, Surażu i Bielsku w XIII wieku wchodziła w skład księstwa halicko-włodzimierskiego. Powiat goniądzki do końca

[4] Bardzo serdecznie dziękuję P. mgr Przemysławowi Czyżewskiemu i dr Waldemarowi F. Wilczewskiemu za zwrócenie mi uwagi na tę kwestię podczas dyskusji na konferencji.

[5] Według spisu dokumentów znajdujących się w archiwum konsystorza janowskiego w 1606 r. znajdowały się tam dokumenty dla kościołów w: Jakimowiczach (Starej Wsi), Sokołowie, Jabłonnie, Rudce, Czerwonce, Sterdyni, Kadłubach, Mordach, Topczewie, Zembrowie, Węgrowie, Surażu, Dziadkowicach, Dąbrówce Małej, Wyszońkach (ADS, sygn. d. 18, k. 67-68). Jeszcze w 1851 r. proboszcz z Dziadkowic w kronice kościelnej pisał, że oryginalne dokumenty fundacyjne kościoła znajdują się w konsystorzu janowskim (Biblioteka Uniwersytetu Wileńskiego, sygn. f. 4, nr 2638). Po likwidacji diecezji janowskiej w 1867 r. jej akta włączono do archiwum diecezji lubelskiej. Tam też mogły trafić oryginalne dokumenty pergaminowe kościołów i parafii podlaskich. Nie wiadomo czy zachowały się do dziś. W aktach konsystorza janowskiego w Archiwum Diecezjalnym w Siedlcach (dalej: ADS), sygn. d. 157, k. 190, zachował się oryginalny dokument fundacyjny kościoła w Pietkowie z 1522 r., wszyty w księgę pomiędzy późniejsze dokumenty.

XIV w. należał do ziemi wiskiej znajdującej się pod panowaniem książąt mazowieckich. Tereny położone wokół dzisiejszego Wysokiego Mazowieckiego należały do funkcjonującej w XIII w. kasztelanii z ośrodkiem w grodzie w Święcku. Z XV-wiecznych źródeł wynika, że do Mazowsza należał także okręg węgrowski, który nie wiadomo kiedy dokładnie został zagarnięty przez Litwinów[6].

Zmienna granica między władaniem polskim a ruskim na ziemiach na północ od Bugu utrwaliła się na dłuższy czas wzdłuż dolnego Nurca oraz rzeczek Mieni i Lizy. Osadnictwo mazowieckie posuwając się na wschód, pozostawiło łańcuch grodów rozciągnięty od ujścia Nurca do Bugu po Narew na północy. Wśród nich centralnie położony był gród kasztelański w Święcku nad Brokiem, otoczony zwartym kręgiem wsi, które jako uposażenie biskupstwa płockiego wyliczone zostały w najstarszym inwentarzu jego dóbr. Linii grodów mazowieckich odpowiadały założone przez książęta ruskie: Drohiczyn, Brańsk i Suraż.

Rozdrobnienie dzielnicowe Rusi stało się czynnikiem ułatwiającym wzrost wpływów polskich. W 1192 r. książę Kazimierz Sprawiedliwy zajął Drohiczyn[7]. W latach 1209-1227 władał tym obszarem jego syn Leszek Biały[8]. W 1237 r. Konrad I Mazowiecki nadał zakonowi Braci Dobrzyńskich gród Drohiczyn wraz z okręgiem wyraźnie oznaczonym według granic, które miały się opierać na rzekach Bug i Nurzec[9]. Jednak już w 1240 r. Drohiczyn został opanowany przez księcia włodzimiersko-halickiego, Daniela Romanowicza, który Braci Dobrzyńskich usunął, chociaż wspólnie z książętami mazowieckimi organizował stąd w latach 1248, 1253, 1254 wyprawy na pogańskich Jaćwingów[10]. W 1253 r. miała tu miejsce koronacja Daniela Halickiego na króla Rusi. Koronacji tej dokonał na polecenie papieża opat Opizo z Mezzano[11]. Papież łączył z tym faktem nadzieje na pozyskanie Daniela dla unii kościelnej. Ostatecznie jednak Daniel zerwał stosunki z Rzymem i pozostał przy prawosławiu.

Ziemia drohicka, która swym zasięgiem obejmowała wówczas również grody w Mielniku, Surażu i Bielsku, należała do księstwa halicko-włodzimierskiego co najmniej do 1340 r., czyli do śmierci ostatniego z książąt halickich - Bolesława Jerzego II. Pochodził on z linii Piastów mazowieckich, dlatego do walki o schedę po nim przystąpili: król Kazimierz Wielki oraz bracia rodzeni Bolesława: Siemowit i Kazimierz. Ruś Czerwoną zajął Kazimierz Wielki, natomiast Podlasie objęli w swe posiadanie książęta mazowieccy, którzy ustanowili tutaj swych namiestników, przykładowo w 1342 r. jest znany wojewoda drohiczyński Mazowszanin – Jan, syn Dobrogosta[12].

Istotne zaburzenie układu politycznego ustabilizowanego licznymi węzłami pokrewieństwa między książętami ruskimi i polskimi przyniosła nasilająca się od drugiej połowy XIII w. ekspansja Litwy. W wyniku niszczących napadów litewskich zarówno obszar ziemi bielskiej i drohickiej, jak i położone dalej na zachód tereny wschodniego i centralnego

[6] L. Kolankowski, *Dzieje Wielkiego Księstwa Litewskiego za Jagiellonów*, t. I (1377-1499), Warszawa 1930, s. 237.

[7] W. Caban, *Polityka północno-wschodnia Kazimierza Sprawiedliwego w latach 1177-1192*, [w:] „Rocznik Białostocki", t. XII, 1974, s. 206-207.

[8] K. Kwiatkowski, *Drohiczyn n. Bugiem jako miejsce stykania się wpływów rusko-bałtyjsko-polskich (XII-XIV w.)*, [w:] Zeszyty Naukowe Studenckiego Koła Naukowego Historyków Uniwersytetu w Białymstoku, red. R. Poniat, Białystok 2003, s. 71.

[9] J. K. Kochanowski, *Codex diplomaticus et commemorationum Masoviae generalis*, Warszawa 1919, s. 421-422.

[10] S. Alexandrowicz, *Działania wojenne w XI-XIII wiekach*, [w:] *Z dziejów wojskowych ziem północno-wschodnich Polski*, Białystok 1986, s. 25-29.

[11] B. Włodarski, *Polska i Ruś 1194-1340*, Warszawa 1966, s. 121; D. Dąbrowski, *Rodowód Romanowiczów książąt halicko-wołyńskich*, Wrocław 2002, s. 43, 94.

[12] *Nowy Kodeks Dyplomatyczny Mazowsza*, t. II, dokumenty z lat 1248-1355, opr. S. Kuraś i I. Sułkowska-Kurasiowa, Wrocław 1989, s. 252.

Mazowsza uległy w XIV w. prawie kompletnemu wyludnieniu. W połowie tego wieku Litwinom udało się nawet zająć Podlasie, które znalazło się w dzielnicy trockiej księcia Kiejstuta, syna Giedymina.

Od tego czasu ziemie podlaskie, jako podlegające pogańskiej jeszcze Litwie, zaczęły być obiektem rejz krzyżackich. Najazdy krzyżackie stały się szczególnie silne po śmierci wielkiego księcia litewskiego Olgierda. Krzyżacy docierali aż pod Drohiczyn i Mielnik. Kronikarz krzyżacki, Wigand z Marburga opisuje jedną z takich wypraw w 1394 r. na okolice Drohiczyna, podczas której Krzyżacy spustoszyli ziemię drohicką przy okazji uprowadzając ze sobą jeńców, bydło i wiele innych zdobyczy[13].

Jak już wspomniałem, Podlasie znajdowało się w dzielnicy trockiej należącej do księcia Kiejstuta. Na przełomie lat 70 i 80-tych XIV w. doszło na Litwie do wojny domowej pomiędzy księciem Kiejstutem a jego bratankiem Jagiełłą. W wyniku tych walk Kiejstut został pojmany przez Jagiełłę i zmarł wkrótce w niezbyt jasnych okolicznościach, najpewniej został zamordowany. Wykorzystując wewnętrzne walki na Litwie, ziemię drohicką zajął książę mazowiecki Janusz, zięć Kiejstuta i obsadził ważniejsze grody: Drohiczyn i Mielnik swymi załogami. Po niespełna roku wyparł go stąd Jagiełło, lecz objęcie przez niego tronu polskiego spowodowało kolejną zmianę układu sił. Ten sam Jagiełło w 1390 r. – już jako król polski Władysław – nadał ziemię drohicką z grodami: Drohiczynem, Mielnikiem, Surażem i Bielskiem księciu Januszowi[14]. Rok później wystawił w Łęczycy odpowiedni dokument potwierdzający tę darowiznę[15]. Nadanie to było możliwe dlatego, że prawowity dziedzic tych ziem książę Witold, syn Kiejstuta, będąc w konflikcie z Jagiełłą uciekł w tym czasie do Krzyżaków. Jak można było się spodziewać, nie było to nadanie trwałe, ponieważ wkrótce upomniał się o swoje dziedzictwo Witold i ok. 1405 r. odebrał Januszowi większą część Podlasia, przy okazji dokonując przesunięcia dawnej granicy mazowiecko-ruskiej bardziej na zachód[16].

Ziemia wiska została w 1382 r. oddana przez książęta mazowieckie Siemowita IV i Janusza I w zastaw Krzyżakom. Pod koniec XIV w. książęta mazowieccy starali się wykupić zastawione ziemie od Krzyżaków. Siemowit IV po otrzymaniu pokaźnej sumy od Władysława Jagiełły za zwolnienie ziemi kujawskiej, którą dzierżył do 1398 r., spotkał się w Malborku z wielkim mistrzem Konradem von Jungingen w 1399 r. i wykupił Zawkrze oraz Płońsk. Brakującą do spłaty sumę zabezpieczył Siemowit dalszym zastawem ziemi wiskiej. Następnie książę Siemowit IV w 1401 r. zastawił ziemię wiską z powiatem goniądzkim swemu bratu Januszowi. Za uzyskane pieniądze wykupił ziemię wiską od Krzyżaków. Wówczas wyszło na jaw, że powiat goniądzki zajęli Litwini na mocy tajnego układu z Krzyżakami. Książęta Siemowit IV i Janusz I wystąpili ze skargą. Krzyżacy wyparli się jednak tej machinacji i oskarżyli księcia Witolda, że źle interpretuje układ zawarty z Zakonem. Utrata Goniądza i Rajgrodu przez Mazowsze na rzecz Litwy miała się jednak okazać trwała[17].

[13] *Kronika Wiganda z Marburga*, wyd. E. Raczyński, Poznań 1842, s. 353.

[14] M. Radoch, *W sprawie daty nadania przez Władysława Jagiełłę ziemi drohickiej księciu mazowieckiemu Januszowi I*, [w:] *Szkice z dziejów kolonizacji Podlasia i Grodzieńszczyzny od XIV do XVI wieku*, Olsztyn 2002, s. 11-20.

[15] T. J. Lubomirski, *Kodeks Dyplomatyczny Księstwa Mazowieckiego*, Warszawa 1863, s. 111-113; Biblioteka Polskiej Akademii Nauk (dalej: BPAN) Kórnik, rkp. 203, k. 178-178v. Jest to nie znana literaturze XVI-wieczna kopia dokumentu Władysława Jagiełły dla księcia Janusza, sporządzona zapewne z oryginału przechowywanego w Archiwum Koronnym. M. Radoch próbuje poprawić datę roczną dokumentu z 1391 na 1390 r., lecz niesłusznie, bowiem sam dokument mógł być wystawiony później niż dokonana została czynność prawna.

[16] W 1401 r. jeszcze książę Janusz nadał Pretorowi z Brześcia wieś Korczew (AP Kraków, dok. perg. nr 867), natomiast z 1405 r. są już znane nadania na Podlasiu czynione przez księcia Witolda (*Vitoldiana. Codex privilegiorum Vitoldi Magni Ducis Lithuaniae 1386-1430* (dalej: *Vitoldiana*), wyd. J. Ochmański, Warszawa-Poznań 1986, s. 84; Archiwum Główne Akt Dawnych (dalej: AGAD), Terr. Droh. 2, k. 379-379v.

Niewątpliwie w tym czasie Witold oderwał od Mazowsza także znaczną część dawnej kasztelanii święckiej. Sztuczną granicą między księstwem mazowieckim a Wielkim Księstwem Litewskim przecięto jednolite geograficznie i osadniczo terytorium wschodniego Mazowsza i kolonizowanej puszczy Łętowo, rozciągającej się od ujścia Nurca do Bugu, aż po ujście Śliny do Narwi. Ta wytyczona wtedy granica była z niewielkimi zmianami do 1569 r. granicą państwową pomiędzy Litwą a Koroną, a następnie aż do rozbiorów, granicą między województwami mazowieckim i podlaskim.

Dzieje łacińskiej administracji kościelnej na omawianym terytorium były równie skomplikowane i zawiłe jak jego historia polityczna. Pierwotnie w XIII i XIV w. obszar ziemi drohickiej mógł być objęty jurysdykcją biskupów płockich, która jednak przez większą część tego okresu była sprawowana raczej tylko formalnie niż w faktycznie. Można sądzić, że podczas władania książąt halicko-włodzimierskich w ogóle nie była wykonywana. Wyjątek stanowił obszar kasztelanii z ośrodkiem w Święcku. Kasztelania ta stanowiła uposażenie biskupstwa płockiego. Był tutaj kościół, którego istnienie, wzmiankowane w źródłach pisanych, zostało dowiedzione także poprzez odkrycia archeologiczne[18].

Późniejsze walki i częste zmiany przynależności państwowej oraz wyludnienie tych terenów spowodowały całkowite zahamowanie rozprzestrzeniania się katolicyzmu na Podlasiu. Dopiero chrystianizacja Litwy po 1385 r. umożliwiła zaprowadzenie na tych terenach obrządku łacińskiego w szerszym zakresie. Król Władysław Jagiełło w 1387 r. dokonał uposażenia biskupstwa wileńskiego. Fundację Jagiełły potwierdził rok później papież Urban VI, mianując jednocześnie pierwszego biskupa. Został nim Polak Andrzej, dotychczasowy biskup Seretu w Mołdawii[19].

Król Władysław Jagiełło oraz książę Witold początkowo zamierzali włączyć do diecezji wileńskiej także Podlasie. Nadali nawet biskupstwu wileńskiemu dwie wsie: Jarnice i Wasilew, położone w południowej części ziemi drohickiej[20]. Zamierzenie to jednak upadło z chwilą nadania Podlasia księciu mazowieckiemu Januszowi w 1390 r. Być może wówczas tereny te powróciły pod jurysdykcję biskupów płockich, którzy jednak nie sprawowali tutaj swej władzy długo, ze względu na zbyt krótki okres, przez jaki książę Janusz władał Podlasiem. Gdy niedługo przed 1405 r. Podlasie znów zajęli Litwini, na nowo pojawił się problem przynależności diecezjalnej. Ostatecznie na prośbę księcia Witolda w 1409 r. papież Aleksander V przyłączył Brześć i Drohiczyn, wraz z podległymi im terytoriami do stosunkowo młodej diecezji mającej siedzibę we Włodzimierzu Wołyńskim.

Gród ten był wcześniej tylko siedzibą eparchii prawosławnej. Tworząca się dopiero diecezja katolicka we Włodzimierzu nawiązywała – zgodnie z legalistyczną koncepcją restytucji organizacji, nie zaś jej instalacji od nowa – do zasięgu eparchii prawosławnej[21]. Terytorium te wzorowało się na strukturze ruskich księstw dzielnicowych. A jak wiemy, Brześć i Drohiczyn należały do księstwa halicko-włodzimierskiego. Można zatem sądzić, że granica diecezji włodzimierskiej, a potem łuckiej, na Podlasiu przechowuje w sobie w

[17] *Codex Epistolaris Vitoldi Magni Ducis Lithuaniae 1376-1430*, wyd. A. Prochaska, Kraków 1882, s. 52, 83; Cz. Brodzicki, *Początki osadnictwa Wizny i ziemi wiskiej na tle wydarzeń historycznych w tym regionie Polski (do 1529 roku)*, Warszawa 1994, s. 75.

[18] D. Jaskanis, *Archeologiczne ślady najstarszej budowli sakralnej na wschodniomazowieckich peryferiach w Święcku Strumianach w woj. podlaskim*, „Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego", nr 10, Białystok 2004, s. 251-265.

[19] *Kodeks Dyplomatyczny Katedry i Diecezji Wileńskiej*, wyd. J. Fijałek, W. Semkowicz, Kraków 1948 (dalej: *KDKW*), s. 1-6, 20-22.

[20] *KDKW*, s. 8, 28.

[21] T. M. Trajdos, op.cit., s. 77-78.

przybliżeniu ślad politycznej struktury terytorialnej z czasów przynależności tego obszaru do Rusi halickiej. Wyjątkiem są jedynie wsie należące w XIII w. do kasztelanii święckiej, zajęte później przez Litwinów i dlatego przyłączone do biskupstwa łuckiego, podczas gdy wcześniej z całą pewnością były podległe biskupom płockim.

Z kolei powiat goniądzki został przyłączony do diecezji wileńskiej. Ostatecznie granica pomiędzy diecezjami łucką i wileńską utrwaliła się w pobliżu Tykocina. Sam Tykocin z dobrami znalazł się w diecezji łuckiej, natomiast pobliska Choroszcz należała już do diecezji wileńskiej.

Organizowany od połowy XIV w. na Wołyniu kościół łaciński nie nawiązywał do nikłych śladów infiltracji łacinników z poprzednich stuleci, lecz do organizacji cerkiewnej, stosując się do doktryny o jej pierwotnej podległości wobec Rzymu. Początki katolickiego biskupstwa z ośrodkiem we Włodzimierzu Wołyńskim związane są historycznie z procesem podporządkowania Rusi halicko-włodzimierskiej Koronie Polskiej za panowania Kazimierza Wielkiego. Po krótkim okresie funkcjonowania biskupstw misyjnych zawiązana została w 1375 r. regularna struktura kościelna z metropolią w Haliczu, później we Lwowie oraz z katedrami w Przemyślu, Włodzimierzu i Chełmie[22]. Jednak do 1400 r. żaden z biskupów włodzimierskich nie rezydował na obszarze swej diecezji, było to więc biskupstwo tytularne. Przełom stanowił dopiero pontyfikat biskupa Grzegorza z Buczkowa (1400-1425). Odmiennie niż jego poprzednicy, przez cały czas faktycznie przebywał i działał na terenie powierzonej mu diecezji[23]. Wcześniej był przeorem dominikanów w Łucku i tam zapewne nawiązał kontakt z księciem Witoldem i pozyskał jego zaufanie, stając się jednym z bliższych współpracowników Kiejstutowicza[24]. Grzegorz współdziałał z nim na płaszczyźnie odnowienia i organizacji struktur Kościoła katolickiego na Podlasiu. W 1409 r. papież Aleksander V wydał bullę, w której na prośbę księcia Witolda wyznaczył granice diecezji włodzimierskiej. Z woli wielkiego księcia jurysdykcja biskupia Grzegorza z Buczkowa miała się rozciągać na ziemie: włodzimierską, łucką, krzemieniecką, brzeską, drohicką i pińską[25]. Biskupi włodzimierscy mieli zatem sprawować zwierzchność nad całym Wołyniem, większą częścią Podlasia i Polesia.

Książę Witold przez bogate uposażenie diecezji włodzimierskiej chciał pozyskać jej biskupa Grzegorza do swoich planów zorganizowania metropolii w Wilnie. To właśnie biskupstwo włodzimierskie obok żmudzkiego miało stanowić jedną z sufraganii przyszłej metropolii wileńskiej. O takich projektach Witolda dowiadujemy się z jego listu do papieża Marcina V z 1418 r., w którym protestuje przeciwko próbom podporządkowania diecezji włodzimierskiej jurysdykcji metropolity lwowskiego, Jana z Rzeszowa. Ostatecznie jednak plany Witolda nie doczekały się realizacji, a diecezja włodzimierska została włączona do metropolii lwowskiej[26].

Jak wspomniałem, biskup Grzegorz był inicjatorem tworzenia się struktury kościelnej na Podlasiu. Wiemy z całą pewnością, że za jego rządów diecezją powstało co najmniej kilka fundacji kościelnych. W niektórych fundacjach uczestniczył osobiście (Węgrów 1414 r., Sokołów 1415 r., Kuczyn 1419 r.), wszystkie niewątpliwie wspierał.

Następcą biskupa Grzegorza po jego śmierci został Andrzej z Płońska, kapłan diecezji płockiej, z pochodzenia mieszczanin. Papież Marcin V udzielając mu w 1425 r. kanonicznej prowizji na biskupstwo zdecydował równocześnie o przeniesieniu siedziby biskupiej z Włodzimierza do Łucka i podniesieniu tamtejszego kościoła zamkowego do godności

[22] T. M. Trajdos, op. cit., s. 72-74.
[23] K. R. Prokop, *Sylwetki biskupów łuckich*, Biały Dunajec-Ostróg 2001, s. 20-22.
[24] *Vitoldiana*, s. 16; *Polski Słownik Biograficzny* (dalej: *PSB*), t. III, s. 86-87.
[25] *Bullarium Poloniae*, t. III wyd. I. Sułkowska-Kuraś, S. Kuraś, Rzym 1988, s. 199.
[26] *Codex epistolaris saeculi decimi quinti 1384-1492*, t. II, wyd. A. Lewicki, Kraków 1891, s. 109-110.

świątyni katedralnej[27]. Decyzja papieska była zapewne podjęta dzięki staraniom księcia Witolda, dla którego Łuck stanowił jedną z najważniejszych siedzib. Już 1 kwietnia 1428 r. książę Witold uposażył bogato biskupstwo łuckie. Otrzymało ono wówczas z jego nadania wsie i grody: Łuczyce, Wiśniów, Torczyn, Kołodieżno, Skulin, Bylin, Chotiaczew, Chrypalice, Zieleniów, Rusów, Porchów, Buczyce, Skrzeszew, a także młyn na rzece Soczelnica[28]. Jeszcze w tym samym roku, 15 sierpnia, Witold wraz ze Świdrygiełłą w Łucku wystawił przywilej dla kapituły łuckiej, której nadał uposażenie[29].

Ponieważ prawie cała sieć parafialna diecezji łuckiej powstawała głównie na Podlasiu, które było położone dość daleko od stolicy diecezji, dlatego konieczne stało się ustanowienie sądu duchownego tutaj na miejscu. Już na początku rządów biskupa Andrzeja został ustanowiony oficjał sądowy dla ziemi drohickiej. Został nim pleban ze Skrzeszewa, Grzegorz, który był poświadczony na tym urzędzie w latach 1431-1458[30]. Za czasów biskupa Andrzeja postępował dalszy rozwój sieci parafialnej. Bezpośrednio są poświadczone w dokumentach fundacje kościołów: w Dziadkowicach (1431 r.), Topczewie (1433 r.), Wyrozębach (1438 r.), Rudce (1442 r.), Ostrożanach (1450 r.), Siemiatyczach (1456 r.), Wyszkach (1457 r.), Mordach, Długiej Dąbrowie. Z pewnością tych fundacji było więcej. Dokładniejszego wyjaśnienia wymaga sprawa rzekomego spisu parafii podlaskich wchodzących w skład archidiakonatu brzeskiego z 1446 r., którego istnienie utrwaliło się w historiografii Podlasia za sprawą Aleksandra Jabłonowskiego. Historyk ten podał taki spis w jednym z tomów swego nieocenionego „Podlasia". Jednak głównym i pierwszym winowajcą był tu ks. Józef Pruszkowski, z którego książki pt. „Janów biskupi czyli podlaski, z dawnych i współczesnych źródeł", Jabłonowski ten spis przepisał[31]. Otóż ksiądz Pruszkowski korzystał z najstarszej zachowanej księgi konsystorza janowskiego z lat 1470-1488. Obecnie księga ta jest przechowywana w Archiwum Diecezjalnym w Siedlcach, natomiast gdy miał ją w rękach ks. Pruszkowski znajdowała się w Archiwum Diecezjalnym w Lublinie. Na samym początku tej księgi znajduje się obszerny wstęp oraz wykaz kościołów spisany ręką XVIII-wieczną (może przez Adama Naruszewicza, który porządkował archiwum konsystorza janowskiego w 1793 r., gdy był biskupem łuckim)[32]. Bezpośrednio nad tym spisem znajduje się wzmianka zapisana tą samą ręką, iż biskup łucki Andrzej około **1446 r.** dokonał konsekracji kościoła w Wyrozębach. Ks. Pruszkowski błędnie powiązał tę datę z owym spisem i uznał, jakoby był to spis kościołów istniejących na Podlasiu w 1446 r. W rzeczywistości jest to spis kościołów, ale nie z tego roku, lecz tych, które wystąpiły na kartach wspomnianej księgi, czyli w latach 1470-1488. A. Jabłonowski, nie znając bliżej wspomnianego źródła, powtórzył bezkrytycznie informację księdza Pruszkowskiego i za jego pośrednictwem trafiła ona do obiegu naukowego, a co najgorsze jest powtarzana przez wielu badaczy do dziś, czy to w opracowaniach ogólnych, czy też przy opracowywaniu dziejów poszczególnych parafii i kościołów, które zostały wymienione w owym spisie[33].

[27] *Bullarium Poloniae*, t. IV wyd. I. Sułkowska-Kuraś, S. Kuraś, Romac-Lublin 1992, s. 297. Biogram biskupa Andrzeja, zob. *PSB*, t. I, s. 106.
[28] *Vitoldiana*, s. 45-46; F. Leontowicz, *Akty Litowskoj Metriki* (dalej: *ALM*), t. I, Warszawa 1896, s. 3-4; *Akty Litowsko-Russkago Gosudarstwa*, t. I, wyd. M. Downar-Zapolskij, s. 7-9.
[29] ADS, sygn. d. 3, k. 161-162. Dokument ten na podstawie nieprecyzyjnego przekazu ks. Pruszkowskiego został uznany mylnie przez J. Ochmańskiego za dokument fundacyjny kościoła w Janowie Podlaskim. Zob. *Vitoldiana*, s. 45, 47. J. Ochmański nie podał jednak jego treści.
[30] AGAD, Terr. Droh. 2, k. 481v-482; BPAN Kraków, sygn. 8822, z. IV, k. 107.
[31] A. Jabłonowski, op. cit., s. 22; P. J. K. Podlasiak [Pruszkowski], *Janów biskupi czyli podlaski z dawnych i współczesnych źródeł*, Kraków 1897, s. 26.
[32] ADS, sygn. d. 1, k. 3.
[33] T. M. Trajdos, op.cit., powątpiewał w prawdziwość spisu z 1446 r, jednak próbował poprawić datę na 1556 r.

Ziemia drohicka – część prawobrzeżna

Bez wątpienia najstarszym z kościołów ufundowanych w ziemi drohickiej był kościół w jej stolicy - Drohiczynie. Ustalenie daty jego powstania nastręcza jednak poważne trudności, podobnie jak osoby fundatora (fundatorów?), nie zachowały się bowiem żadne bezpośrednie źródła, które pozwoliłyby ustalić te dane. Latopisy ruskie z XIII w. stwierdzają tylko istnienie świątyni prawosławnej pw. Przeczystej Bogarodzicy w Drohiczynie, lecz niewątpliwie i katolicy mieszkający zarówno w samym Drohiczynie, jak i w okolicy mogli posiadać swoją własną, choćby niewielką świątynię. Mogła ona powstać, gdy Drohiczyn znajdował się pod panowaniem Piastów małopolskich i mazowieckiech: Kazimierza Sprawiedliwego i jego synów Leszka Białego i Konrada Mazowieckiego. Niewykluczone, że zbudowali ją rycerze z Zakonu Braci Dobrzyńskich, którzy dostali w 1237 r. Drohiczyn z nadania Konrada Mazowieckiego. Z braku jednak jakichkolwiek źródeł będziemy skazani tylko na domysły. Trudno jednak nie zgodzić się z tym, że tak ważny ośrodek administracyjny nie posiadał własnej świątyni, obsługującej ludność wyznania łacińskiego. Późniejsza tradycja wskazuje na rok 1392 jako datę odnowienia fundacji kościelnej w Drohiczynie. Miał jej dokonać król Władysław Jagiełło. Data ta jest jednak nie bardzo możliwa do zaakceptowania z tego powodu, że już dwa lata wcześniej Władysław Jagiełło oddał ziemię drohicką w lenno księciu mazowieckiemu Januszowi. Może więc fundacja ta miała miejsce nieco wcześniej i Jagiełło dokonał jej niedługo po swoim chrzcie w latach 1386-90. Kościół w Drohiczynie, jak wiemy z późniejszych źródeł, posiadał jako uposażenie wieś o nazwie Ruda w ziemi drohickiej, położoną na przeciwległym brzegu Bugu. Mógł ją nadać książę Witold. Wiemy na pewno, że była ona w posiadaniu plebana drohickiego już w 1458 r.[34]

Pierwsza wiadomość o plebanie drohickim pochodzi z 1419 r., był nim wtedy ks. Dobiesław z Głuchowa w ziemi płockiej. Był poświadczony jako pleban drohicki jeszcze w 1451 r.[35] Zapewne nie był pierwszym plebanem, tylko kolejnym. Znamy również imiona następnych plebanów drohickich z XV w. W latach 1458-70 był to Wawrzyniec, 1471 r. Andrzej, w latach 1473-80 Wawrzyniec (niewątpliwie identyczny z poprzednim), Paweł w latach 1481-1484, Jan w latach 1486-94[36].

23 listopada 1492 r. książę litewski, Aleksander Jagiellończyk polecił staroście drohickiemu Jakubowi Dowojnowiczowi wydać ze swej daniny sześć rączek miodu dla Jana, plebana kościoła Trójcy Przenajświętszej w Drohiczynie[37]. Wobec zaginięcia pierwotnego dokumentu fundacyjnego, a raczej jego nieistnienia, król Zygmunt Stary w 1509 r. potwierdził swoim dokumentem dawniejsze nadania farze drohickiej. Składały się na nie: wieś Ruda Plebańska wraz z młynem, łąka w pobliżu Drohiczyna, połów ryb na rzece Tocznej (dawniej: Kamianka). Zapewniona została również dziesięcina z 35 wsi szlacheckich i królewskich[38].

Obok kościoła farnego już w XV w. istniała w Drohiczynie także druga świątynia łacińska, która należała do zakonu franciszkanów. Nosiła ona wezwanie Wniewbowzięcia NMP. Przyjmuje się na ogół, że franciszkanów do Drohiczyna sprowadził książę Witold w

[34] BPAN Kraków, sygn. 8822, z. IV, k. 107; AP Kraków, ZZG, sygn. 32, s. 476.
[35] ADS, sygn. d. 3, k. 51v-52; Ibidem, sygn. d. 148, k. 171v; AGAD, *Metryka Koronna*, ks. 335, k. 86-86v.
[36] ADS, sygn. d. 1, k. 6, 9v, 11, 11v, 27v, 53, 69v, 82, 86v; BPAN Kraków, sygn. 8822, z. IV, k. 107; B. Czart. Kraków, *Teki Naruszewicza*, t. XXIII, s. 255-257; RIB, t. XXVII, kol. 515-516.
[37] RIB, t. XXVII, kol. 515-516; ALM, t. I, s. 33.
[38] AGAD, Kapicjana, p. 3, s. 50-58, p. 4, s. 611-617; APK, ZZG, sygn. 31, s. 153-160; NAHB, sygn. f. 1759, op. 2, nr 27, k. 423; Ibidem, nr. 52, k. 699.

1409 r.[39] Wydaje się jednak, że data ta jest nieco za wczesna i odnosi się ogólnie do sprowadzenia tego zakonu na Litwę przez księcia Witolda. Jeśli tak rzeczywiście było, to ich przybycie do Drohiczyna mogło nastąpić nieco później, ale jeszcze za życia księcia Witolda. Na uwagę zasługuje tutaj tradycja klasztorna przywołana w rękopisie zatytułowanym *„Vorago rerum"*, spisanym w 1797 r. przez Karola Gaudentego Żerę, franciszkanina drohiczyńskiego. Według tego przekazu franciszkanów w Drohiczynie osadził z polecenia księcia Witolda wojewoda drohiczyński[40]. Pierwsi namiestnicy grodu drohickiego, aż do połowy XV w., rzeczywiście byli nazywani wojewodami. Z czasów księcia Witolda znamy imiona trzech wojewodów-starostów drohickich: Pretor z Korczewa (1414 r.), Mikita (1416 r.) i Mikołaj Nasuta z Międzyrzeca (1430 r.)[41]. Można więc przyjąć, że franciszkanie w Drohiczynie zostali osadzeni przez któregoś z nich już przy końcu rządów księcia Witolda. Pierwsza pewna wzmianka o franciszkanach w Drohiczynie pochodzi dopiero z 1470 r. i dotyczy darowizny, której dokonał szlachcic Maciej Miłkowski z żoną Katarzyną na rzecz gwardiana franciszkanów drohickich, Szymona z Krakowa[42]. Chociaż nie wykluczone, że gwardianem drohickim był już *providus Joannes gardianus de Ruda*, występujący w 1451 r.[43] Franciszkanie posiadali jako uposażenie wieś Kłyzówkę, graniczącą z Drohiczynem. Według wspomnianej tradycji klasztornej została ona im nadana przez księcia Witolda w momencie fundacji klasztoru, co wydaje się dosyć prawdopodobne[44].

Najstarszy po Drohiczynie kościół został ufundowany w Kuczynie, wsi znajdującej się w ziemi drohickiej, położonej aż za rzeką Nurzec. Wieś Kuczyn była jedną z najstarszych osad na Podlasiu i pierwotnie znajdowała się w kasztelanii święckiej należącej do Mazowsza. Wymieniał ją dokument uposażeniowy biskupstwa płockiego z około 1230 r.[45] Po zniszczeniach w wieku XIII i XIV wieś została nadana przez wielkiego księcia litewskiego Witolda pięciu braciom: Wawrzyńcowi, Florianowi, Jakubowi, Stanisławowi i Marcinowi z Gąsiorowa w ziemi łęczyckiej. Właśnie oni w 1419 r. ufundowali w Kuczynie kościół pw. śś. Andrzeja, Wawrzyńca, Marii Magdaleny i Elżbiety[46]. Fundacji patronował biskup włodzimierski Grzegorz, który był przy niej obecny i jednocześnie erygował przy tutejszym kościele parafię, pierwszą na tych terenach. W późniejszym czasie w Kuczynie dziedziczyli tylko Wawrzyniec i Florian, którzy kupili od swych sąsiadów część wsi Lubowicz. Kupno to oraz posiadanie wsi Kuczyn, potwierdził Wawrzyńcowi i Florianowi w 1429 r. wielki książę Witold[47]. Od Wawrzyńca pochodzili Lubowiccy herbu Ślepowron, mieszkający w Lubowiczu Wielkim oraz zapewne Olszewscy i Rybałtowscy herbu Ślepowron, natomiast Florian miał trzech synów: Mikołaja, Piotra i Klemensa, od których pochodziły trzy główne linie Kuczyńskich herbu Ślepowron, kolatorów kościoła w XV w. i później. Tutaj warto nadmienić, iż jednym z synów Mikołaja z Kuczyna był Jakub, studiujący w 1477 r. na Akademii Krakowskiej, który uzyskał tytuł bakałarza, później był kano-

[39] Ks. J. Kurczewski, op. cit., s. 246; Ks. K. Kantak, *Franciszkanie Polscy*, t. 1, Kraków 1937, s. 297-306; Ks. E. Borowski, *Działalność franciszkanów w Drohiczynie nad Bugiem od schyłku XIV wieku do 1832 roku*, [w:] „Studia Teologiczne" t. 10, 1992, s. 161.
[40] APK, ZZG, sygn. 804, s. 50-52, autograf „Vorago rerum" K. G. Żery. Te same informacje są zawarte w innym rękopisie Żery, zatytułowanym: „Phenix ex pulveribus resuscitatus", Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk Wilno, F. 17-193, s. 1-6.
[41] *Vitoldiana*, s. 87, 158; BPAN Kraków, dok. perg. nr 22, 31.
[42] ADS, sygn. d. 5, k. 91v-92; AGAD, Kapicjana, p. 5, s. 9-12.
[43] ADS, sygn. d. 148, k. 171v.
[44] Ks. E. Borowski, op. cit., s. 180.
[45] J. K. Kochanowski, op. cit., s. 301.
[46] ADS, sygn. d. 3, k. 51v-52; Ibidem, sygn. d. 151, k. 209-210.
[47] APK, ZZG, sygn. 32, s. 12.

nikiem wileńskim i plebanem w Mejszagole[48]. Mimo że parafia w Kuczynie była jedną z najstarszych na Podlasiu, to w księdze konsystorza janowskiego napotykamy tylko dwa razy wzmiankę o plebanie kuczyńskim, nie wymienionym z imienia (pod 1478 i 1485 r.). W aktach sądowych drohickich w 1469 r. wystąpił pleban z Kuczyna, Aleksy[49].

Równie stary kościół jak w Kuczynie mógł być ufundowany także w Perlejewie. Ks. Kurczewski powołując się na bałamutne zapisy z XVIII i XIX-wiecznych wizytacji i inwentarzy parafialnych datuje fundację kościoła na 1407 r., miał jej według niego dokonać Walter Cycerski. W rzeczywistości chodziło tutaj o zniekształcony przekaz fundacji kolejnego kościoła w Perlejewie, dokonanej w 1707 r. przez Baltazara (Balcera) Ciecierskiego[50]. Wieś Perlejewo została nadana w 1418 r. przez wielkiego księcia Witolda rycerzowi Janowi z Białoskórów w ziemi płockiej. Już w następnym roku tenże Jan, pisząc się z Perlejewa, świadczył na dokumencie fundacyjnym kościoła w Kuczynie[51]. Być może jego obecność w Kuczynie, gdzie akurat w tym czasie przebywał także biskup włodzimierski Grzegorz, była związana ze staraniami o uzyskanie pozwolenia na fundację kościoła i erekcję parafii. Trzeba więc przyjąć, że kościół w Perlejewie został ufundowany raczej po 1419 r., ale niedługo. Gdyby było inaczej, to na dokumencie fundacyjnym kościoła w Kuczynie powinien wystąpić pleban z Perlejewa, a nie tylko miejscowy dziedzic, skoro świadczył na nim nawet pleban z dosyć odległego Kożuchówka.

Kościół i parafia w Perlejewie istniały w 1450 r., kiedy to został ufundowany nowy kościół w Ostrożanach i tamtejsi fundatorzy powierzyli swą świątynię plebanowi z Perlejewa Jakubowi. Rok później biskup łucki, Andrzej z Płońska wydzielił z terytorium parafii Perlejewo kilka wsi, które miały stanowić obszar przyszłej parafii Ostrożany. Biskup zastrzegł jednak, że wsie te miały podlegać plebanowi z Perlejewa - Jakubowi aż do jego śmierci[52]. Pleban Jakub żył jeszcze w 1473 r., jako zmarły został wspomniany w 1475 r., kiedy to kolatorzy kościoła w Perlejewie prosili biskupa łuckiego, Marcina o wyznaczenie dla nich nowego plebana na miejsce zmarłego Jakuba. Już w następnym roku był nim ks. Mikołaj, który był poświadczony do 1485 r. W 1498 r. występował pleban Michał[53].

Głównym, ale zapewne nie jedynym fundatorem pierwszego kościoła był niewątpliwie Jan z Białoskórów, który otrzymał Perlejewo od Witolda w 1418 r. W drugiej połowie XV w. jako kolatorzy kościoła występowali również Leszczyńscy z sąsiedniej Leszczki.

W 1473 r. dziedzic Perlejewa, Paweł Durs, syn Jana z Białoskórów, wystawił dokument, którym nadał kościołowi w Perlejewie włókę ziemi. Było to powiększenie kościelnego beneficjum[54].

W tym samym czasie co w Perlejewie został ufundowany kościół w Ciechanowcu, o którym jednak posiadamy bardzo niewiele informacji z XV w., a i te, również nie są zbyt pewne, jak choćby wzmianka o nadaniu praw miejskich dla Ciechanowca rzekomo w 1429 r.[55] Tutaj należy zaznaczyć, że Ciechanowiec w XV w. był zapisywany w źródłach jako

[48] *Metryka Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1400-1508*, t. I, wyd. A. Gąsiorowski, T. Jurek, I. Skierska przy wsp. R. Grzesika, Kraków 2004, s. 392.
[49] ADS, sygn. d. 1, k. 47, 82v; BPAN Kraków, sygn. 8823, z. 10, s. 17.
[50] J. Kurczewski, op. cit., s. 245.
[51] AGAD, Terr. Droh. 2, k. 488; ADS, sygn. d. 3, k. 52.
[52] ADS, sygn. d. 148, k. 171-172v.
[53] Ks. E. Borowski, *Sanktuarium Matki Bożej w Ostrożanach*, Drohiczyn 1986, s. 7; ADS, sygn. d. 1, k. 34v, 39v, 40, 44, 69v, 80, 84v; ADS, sygn. d. 157, k. 145.
[54] Archiwum Diecezjalne w Drohiczynie (dalej: ADD), Akta parafii Perlejewo, III/I/1, k. 110; AP Kraków, ZZG, sygn. 697, s. 17-20, 27-28.
[55] W Bibliotece Uniwersytetu Wileńskiego, sygn. f. 4-1893, k. 18v-19, zachował się tekst sfałszowanego dokumentu, wystawionego rzekomo w 1429 r. przez wojewodę poznańskiego Sędziwoja Ostroroga [!], nadającego prawo magdeburskie dla Ciechanowca.

Ciechonowiec (podobnie jak mazowiecki Ciechonów-Ciechanów). Dlatego też jego właściciele używali nazwiska Ciechonowski i dopiero w XVI w. przyjęła się forma „Ciechanowiecki". W dalszej części będę się jednak posługiwał formą współczesną. Ciechanowiec został nadany przez księcia Witolda rycerzowi Pawłowi Strumille z Dmoszyna. Około 1428 r. tenże Paweł pozbył się części w ojczystym Dmoszynie na rzecz krewnych. Najpewniej wiązało się to z objęciem w posiadanie przez Pawła dóbr ciechanowieckich w ziemi drohickiej. On też mógł ufundować tutaj pierwszy kościół. Wykluczone jest bowiem, aby w ośrodku tak rozległych dóbr, który posiadał stosunkowo duże znaczenie, właściciele nie posiadali własnego kościoła, tym bardziej, że wiemy o dokonanych przez nich fundacjach w innych posiadanych dobrach, jak przez Piotra Strumiłłę w Czerwonce, czy jego bratanka Jakuba w Jabłonce Kościelnej. Pierwszy dziedzic Ciechanowca Paweł Strumiłło posiadał kilku synów, spośród nich tylko dwaj: Maciej i Piotr dziedziczyli w Ciechanowcu. Pierwszy z nich, był namiestnikiem w podwileńskich Miednikach, poza tym nie zrobił większej kariery. Inaczej potoczyły się losy jego brata Piotra, który swą karierę rozpoczynał od urzędu starosty drohickiego, później był kuchmistrzem królowej Elżbiety Rakuszanki, starostą lidzkim i marszałkiem hospodarskim. Obaj bracia podzielili między siebie Ciechanowiec wzdłuż rzeki Nurzec. Podział na część lewobrzeżną i prawobrzeżną miasta utrzymał się na trwałe i jest widoczny do dzisiaj. Od Macieja pochodziły dwie gałęzie rodu Ciechanowieckich: starsza, która dziedziczyła na Ciechanowcu i wygasła w połowie XVI w. oraz młodsza, która wyniosła się na Litwę i istnieje do dziś. Synem Piotra Strumiłły był Stanisław zwany Kiszką, od którego pochodzili Kiszkowie herbu Dąbrowa, właściciele Ciechanowca do 1624 r.[56] Do naszych czasów nie dotrwały żadne dokumenty z XV w., czy też wzmianki o nich, wystawione przez miejscowych dziedziców dla kościoła w Ciechanowcu. W aktach konsystorza janowskiego w 1477 r. występował pleban kościoła w Ciechanowcu Błażej oraz wikariusze: Jan (lata 1470-81), Mikołaj (lata 1486-87) i Andrzej (1493 r.)[57]. Pierwszy kościół w Ciechanowcu był ufundowany pod wezwaniem św. Stanisława, taki bowiem tytuł spotykamy w testamencie Piotra Kiszki z 1534 r., który polecił się pochować w istniejącym w jego podziemiach grobowcu[58].

Równie stary kościół z pierwszej połowy XV w. został wzniesiony we wsi Winna, leżącej w pobliżu Ciechanowca. Parafia tamtejsza składała się niemal wyłącznie ze wsi drobnoszlacheckich. Kluczowe znaczenie dla wyjaśnienia początków kościoła ma bardzo cenny dokument sądu ziemskiego drohickiego z 1432 r., w którym starosta Olechno Dowojnowicz oraz sędzia Skierdo rozsądzili spór graniczny pomiędzy plebanem z Winnej oraz dziedzicem części Winnej – Jakubem Krzyszczkiem[59]. W dokumencie wyraźnie zaznaczono, iż granice „poświętnego" zostały wyznaczone jeszcze przez poprzedniego starostę Nasutę. Nasuta jako starosta drohicki był poświadczony w 1430 r., lecz mógł być nim już wcześniej, gdyż jego poprzednik Mikita występował w 1416 r.[60] Zatem okres między 1416 r. a 1432 r. należy przyjąć jako czas fundacji pierwszego kościoła w Winnej. Okolica Winnej składała się z kilku części, w których osiadła szlachta różnych herbów i rodów, wśród nich: Trzaskowie, Cholewowie, Junosze i Ostoje. Według zapisów z XVI w. kościół w Winnej mieli ufundować rycerze z rodów Trzasków i Cholewów. W latach 1470-71 występował wikariusz z Winnej - Maciej, w 1480 r. Jan, a w 1481 r. pleban Maciej[61].

[56] S. Dumin, A. Rachuba, J. Sikorska-Kulesza, *Ciechanowieccy h. Dąbrowa*, Warszawa 1997, s. 19-20; T. Jaszczołt, *Piotr Strumiłło z Ciechanowca* [w:] *Słownik biograficzny białostocko-łomżyńsko-suwalski*, z. 2, s. 137-138.
[57] ADS, sygn. d. 1, k. 7v, 44, 46, 61, 69, 86v, 87v; Ibidem, sygn. d. 149, k. 286.
[58] *Lietuvos Metrika*, knyga nr 15[15], (1528-1538), Vilnius 2002, s. 243-246.
[59] ADD, Akta parafii Winna, VIII/R/1a, s. 3.
[60] *Vitoldiana*, s. 87, 158.
[61] ADS, sygn. d. 1, k. 6, 10v, 11, 13, 54,58, 62v, 63v, 65v.

Na północ od parafii Kuczyn, wdłuż granicy ziemi drohickiej z Mazowszem ciągnął się las zwany Długa Dąbrowa, który był częścią wielkiej puszczy Łętowo rozciągającej się od rzeki Bug aż do okolic Wysokiego Mazowieckiego. W czasach księcia Witolda las ten został podzielony i rozdany pomiędzy kilka rodzin rycerskich, m.in.: herbu Rawicz, Modzel, Suchekownaty. Zachowany dokument kościoła fundacyjnego w Długiej Dąbrowie jest opatrzony datą 1423 r., lecz świadkowie występujący na jego końcu są identyczni jak na dokumentach z 1493 r., wystawionych dla kościołów: w Jabłoni Kościelnej, Jabłonce Kościelnej i Kuleszach (w Dąbrowie dodatkowo wystąpili jeszcze wikariusze: Andrzej z Ciechanowca i Mikołaj z Kuczyna)[62]. Najprawdopodobniej więc w 1493 r. dokonano ostatecznej redakcji dokumentu fundacyjnego w oparciu o dokument starszy z 1423 r. Już po formule datacyjnej, a przed listą świadków występujących w 1493 r., dołączono do dokumentu tekst z informacją o konsekracji kościoła w Długiej Dąbrowie przez biskupa łuckiego Andrzeja (1425-59). Niekoniecznie musi to świadczyć przeciwko prawdziwości treści dokumentu fundacyjnego z 1423 r., gdyż sama konsekracja mogła być dokonana później przez biskupa Andrzeja, a wzmiankę o niej dołączono podczas redakcji dokumentu w 1493 r. Fundatorami kościoła w Długiej Dąbrowie byli przedstawiciele trzech rodzin – bracia: Stanisław, Piotr, Bogusław i Falisław; Jan ze swymi bratankami oraz Mścisław, Maciej i Paweł, dziedzice w Długiej Dąbrowie. Wymienieni zostali także dziedzice dziesięciu wsi szlacheckich, którzy mieli przynależeć do nowo powstałej parafii: Miodusy, Kaczyno, Święcko, Brzóski, Średnica, Mystki, Włosty, Plewki, Gierałty i Szepietowo. Nowy kościół otrzymał wezwanie Zwiastowania NMP, śś. Anny, Katarzyny, Stanisława i Mikołaja. W latach 1476-79 plebanem w Długiej Dąbrowie był ks. Marcin[63].

W 1442 r. został ufundowany kościół w Rudce. Wieś ta w 1434 r. została nadana Pretorowi (II) z Korczewa[64]. Zapewne wkrótce Pretor zmarł, gdyż fundacji dokonał nie on, a jego brat Skierdo z Korczewa wraz ze swymi bratankami, czyli synami nieżyjącego Pretora: Janem, Jerzym i Stanisławem[65]. Skierdo mógł być ich prawnym opiekunem i jednocześnie zarządcą dóbr pozostałych po ojcu. Pierwszym plebanem został ks. Jan Gozdowa z Sochaczewa. Kościół otrzymał wezwanie Trójcy Przenajświętszej oraz Wszystkich Świętych. W 1486 r. Stanisław Korczewski, dziedzic Rudki, Korczewa i Mord potwierdził poprzedni dokument i dodatkowo powiększył uposażenie kościoła[66]. Wspomniany w dokumencie pleban Jan był zapewne tożsamy z księdzem Janem z Sochaczewa, występującym w 1442 r. oraz z księdzem Janem, plebanem z Rudki, występującym w aktach konsystorza janowskiego w 1470 r. [67]

W 1450 r. dwaj dziedzice dóbr Ostrożany – Bartłomiej i Dadźbóg wystawili dokument fundacyjny, w którym nadali dwie włóki ziemi oraz karczmę wybudowanemu przez siebie kościołowi pw. Narodzenia NMP oraz śś. Piotra, Pawła i Marcina. Ponieważ nowy kościół znajdował się na terenie już istniejącej parafii Perlejewo, dlatego Bartłomiej i Dadźbóg powierzyli go w opiekę plebanowi perlejewskiemu Jakubowi aż do jego śmierci. Tym samym świątynia w Ostrożanach miała być filią kościoła w Perlejewie. W roku następnym biskup łucki Andrzej z Płońska zatwierdził fundację oraz wyznaczył obszar przyszłej parafii, do której miały należeć oprócz Ostrożan także wsie: Grodzisk, Smarklice, Smorczewo, Koski, Zdzichy, Krakówki i Jaszczołty. Biskup również mając na względzie racje plebana perlejewskiego, Jakuba, powierzył mu zarząd kościoła oraz przyznał dziesięciny z powyższych wsi aż do jego śmierci[68]. Pleban Jakub zmarł w 1475 r. i już w następnym roku pojawił się w aktach konsystorza janowskiego odrębny pleban z Ostrożan - ks. Jan, a także wikariusz Jan Jaszczołt. W 1488 r. występował wikariusz Wojciech[69]. Dobra Ostrożany zostały nadane wspomnianym braciom z polecenia księcia Witolda przez starostę drohickiego Mikitę około 1416 r. Już w 1452 r. Dadźbóg sprzedał swoją część Pawłowi z Chrościc i jego braciom[70]. Około 1470 r. część Ostrożan nabył Piotr Strumiłło z Cichanowca, starosta drohicki. Jego potomkowie - Kiszkowie herbu Dąbrowa, posiadali Ostrożany do 1624 r. i byli kolatorami miejscowego kościoła[71].

Kościół w Dołubowie został ufundowany w 1465 r. przez tutejszego dziedzica Wita Rączyńskiego, sędziego ziemskiego bielskiego i jego żonę Dorotę[72]. Wieś ta należała do żony sędziego Wita – Doroty. Na pierwszego plebana został prezentowany przez fundatorów ks. Marcin, występujący jeszcze w 1480 r.[73] Wit Raczyński pochodził ze wsi Raczyno w parafii Przesmyki. Po raz pierwszy pojawił się w otoczeniu ks. Michała Zygmuntowicza w 1437 r., może od niego lub od jego ojca otrzymał jako nadanie Dołubowo z wsiami Widźgowo i Chrościanka. Co najmniej od 1452 r. był sędzią ziemskim bielskim, zmarł bezpotomnie[74]. Po śmierci męża Dorota ufundowała w kościele w Dołubowie altarię[75]. W 1479 r. zapisała wieś Hołublę swemu bratankowi Grzegorzowi Steczce. Dołubowo wraz z wsiami odziedziczył drugi z bratanków Doroty – Jan Steczko, który w 1501 r. otrzymał od Aleksandra Jagiellończyka potwierdzenie posiadania tych dóbr[76].

Wieś Wierzchuca, położona w połowie drogi pomiędzy Ciechanowcem a Drohiczynem, należała do rodziny Hińczów, której przodkiem był rycerz Hińcza występujący w 1452 r.[77] W 1469 r. jego potomek, zapewne syn, Jerzy Hińcza ufundował tutaj kościół pw. Narodzenia NMP oraz śś. Andrzeja, Mikołaja i Magdaleny. Na plebana kościoła został prezentowany ks. Konrad[78]. W aktach konsystorskich nie znajdujemy żadnej wzmianki o kościele w Wierzchucy. Od 1479 r. właścicielem wsi był Jan Hińcza, który w 1498 r. uzyskał od Aleksandra Jagiellończyka potwierdzenie posiadania tej wsi, a w 1494 r. dostał przywilej na wójtostwo miejskie w Wysokiem Mazowieckiem[79]. Jego potomkowie byli kolatorami kościoła do drugiej połowy XVI w., kiedy to przeszli na protestantyzm, a gdy doszło do zabójstwa miejscowego plebana, biskup łucki zlikwidował tutejszą parafię, a kościół przyłączył do sąsiedniej parafii w Śledzianowie.

Kościół w Śledzianowie był ufundowany początkowo tylko jako kaplica dworska przez Małgorzatę, wdowę po Janie Niemirowiczu, właścicielu: Ceranowa, Bacik, Bużysk i Śledzianowa. Kaplica ta istniała już w 1472 r., kiedy to wystąpił jej komendarz, ks. Jerzy, niegdyś pleban w Pniewniku w ziemi liwskiej[80]. Kaplica w Śledzianowie uzyskała status kościoła parafialnego zapewne za czasów biskupa łuckiego, Pawła Holszańskiego, który wziął się za porządkowanie statusu prawnego istniejących kościołów i kaplic w swej diece-

[62] Ibidem, sygn. d. 149, k. 286; APK, ZZG, sygn. 29, s. 348-349.
[63] ADS, sygn. d. 1, k. 40v, 42, 49v, 50.
[64] B. Czart. Kraków, *Teki Naruszewicza*, XV, s. 443-446.
[65] AGAD, Kapicjana, p. 26, d. 167; ADS, sygn. d. 149, k. 302-302v; Ibidem, sygn. d. 151, k. 88-88v.
[66] Ibidem.
[67] ADS, sygn. d. 1, k. 9v.

[68] Ks. E. Borowski, *Sanktuarium...*, s. 6-7; ADS sygn. d. 149, k. 301-304; AP Kraków, ZZG, sygn. 31, s. 643-647.
[69] ADS, sygn. d. 1, k. 42, 42v, 44, 49v, 84.
[70] AGAD, Castr. Droh., seria II, nr 1, k. 196; BPAN Kraków, sygn. 8823, zesz. 9, s. 34.
[71] AGAD, Castr. Droh., seria II, nr 1, k. 116, 188v.
[72] ADS, sygn. d. 149, k. 305.
[73] Iibidem, sygn. d. 1, k. 48v, 50, 52v; Ibidem, sygn. d. 25, k. 258; Ibidem, sygn. d. 149, k. 305.
[74] T. Jaszczołt, *Wit Raczyński z Dołubowa, sędzia ziemski bielski*, [w:] *Słownik biograficzny białostocko-łomżyńsko-suwalski*, t. 3 [w druku].
[75] ADS, sygn. d. 4, k. 39v-40. Dokument został wpisany do akt z datą 20.V.1535 r. Jednak nie jest to jego właściwa data wystawienia, lecz wpisu do wcześniejszej księgi konsystorskiej, dziś nie zachowanej.
[76] AGAD, Castr. Droh., s. II, nr 1, k. 338; BPAN Kraków, dok. perg. nr 86.
[77] AGAD, Kapicjana, p. 3, s. 218.
[78] ADS, sygn. d. 149, k. 344.
[79] AGAD, Castr. Droh., s. II, nr 1, k. 8v, 209; Terr. Droh. 2, k. 457v; BPAN Kraków, dok. perg. nr 84.
[80] ADS, sygn. d. 1, k. 24, 27, 38.

zji. W każdym razie wiadomo na pewno o istnieniu parafii śledzianowskiej w latach 40-tych XVI w.

Kilka kilometrów na północ od Śledzianowa w miejscowości Granne powstał kolejny kościół. Wieś Granne została założona w 1453 r. na „surowym korzeniu" przez dziedzica pobliskiego Krzemienia, Michała Wesztortowicza, łowczego wielkiego litewskiego[81]. W 1491 r. wdowa po nim Katarzyna, wraz z synem Janem, również łowczym wielkim litewskim ufundowała w Grannem kościół pw. Wniebowzięcia NMP i św. Jana Chrzciciela, który bogato uposażyła[82].

Dwie ostatnie fundacje w ziemi drohickiej pochodzą z części, która niegdyś należała do kasztelanii święckiej. Pierwsza z nich - Jabłonka Świerczewo w 1428 r. należała do ziemi łomżyńskiej i została nadana przez księcia Janusza Mazowieckiego braciom: Mirzonowi, Michałowi i Janowi z Tyszek. Inną część tej dziedziny w 1435 r. Bolesław IV nadał Idziemu (Idzikowi) z Dębników w powiecie zambrowskim. Bracia z Tyszek w 1440 r. odsprzedali swoją część Idzikowi z Dębników. Z kolei od jego synów - Piotra i Mikołaja „Idźków" dobra te nabyła w 1485 r. Oluchna, żona Jakuba Ciechonowskiego z Ciechanowca[83]. Jakub Ciechonowski w 1493 r. wraz z pięcioma braćmi ze wsi Miodusy: Wszeborem, Maciejem, Stanisławem, Piotrem i Szczepanem ufundowali w Jabłonce Świerczewie kościół pw. Niepokalanego poczęcia NMP oraz śś. Piotra, Pawła, Mikołaja, Stanisława, 10 tysięcy rycerzy, Anny, Barbary i Katarzyny[84].

Ostatni kościół na tych terenach ufundowany został w 1496 r. w miasteczku Wysokie przez Aleksandra Jagiellończyka i starostę drohickiego Jakuba Dowojnowicza[85]. Było ono jedną z osad wymienionych w spisie wsi kasztelanii święckiej[86]. Zostało zniszczone w XIII i XIV w. Ponownie osadzone na woli przez Kazimierza Jagiellończyka, miało zapewne stanowić przeciwwagę dla mazowieckiego Zambrowa, który również był w tym czasie lokowany przez książęta mazowieckie. W 1494 r. Aleksander Jagiellończyk nadał wójtostwo Janowi Hińczy z Wierzchucy, określając jednocześnie granice nowo lokowanego miasta, któremu już jako król polski wydał w 1503 r. przywilej na prawo magdeburskie[87]. Miasto znajdowało się w dzierżawie kolejnych starostów drohickich i wysockich: Jakuba Dowojnowicza, Jana Litawora Chreptowicza, Stanisława Olędzkiego, Aleksandra Czosnowskiego i Przecława Gnojeńskiego. Aleksander Jagiellończyk w swoim dokumencie wspomniał, iż fundacji kościoła w Wysokiem dokonał na prośby starosty drohickiego Jakuba Dowojnowicza oraz mieszczan z Wysokiego. Kościół został ufundowany pw. śś. Aleksandra, Jana Chrzciciela i Wszystkich Świętych. Jak na fundację książęcą otrzymał stosunkowo niewielkie uposażenie: dwie włóki ziemi z ogrodem i łąką, plac na miejsce pod budowę kościoła oraz dziesięciny od mieszczan z Wysokiego, swego rodzaju wyjątkiem wśród innych fundacji było prawo posiadania przez plebana kotła do warzenia piwa[88]. Kościół w Wysokiem był drugim i zarazem ostatnim w ziemi drohickiej pochodzącym z fundacji książęcej do końca XV w.

[81] AP Kraków, ZZG, sygn. 31, s. 285-288; BPAN Kraków, sygn. 8822, z. IV, s. 128.
[82] AP Kraków, ZZG, sygn. 29, s. 29; ADS, sygn. d. 149, k. 336; BLAN Wilno, sygn. f. 17-194, k. 4-4v.
[83] AGAD, *Metryka Koronna*, ks. 3, k. 173v; *Metryka Mazowiecka*, t. I, s. 106; M. Dogiel, *Limites Regni Poloniae*, s. 38-39; NHAB Mińsk, sygn. f. 1759, op. 2, nr 22.
[84] ADS, sygn. d. 6, k. 178; Ibidem, sygn. d. 149, k. 282; AGAD, Kapicjana, p. 69, nr 40.
[85] ADS, sygn. d. 149, k. 306; Ibidem sygn. d. 151, k. 119.
[86] J. K. Kochanowski, op.cit., nr 301.
[87] BPAN Kraków, dok. perg. nr 84; F. Leontowicz, *Akty Litowskoj Metriki*, cz. 2, s. 113-114; *Lietuvos Metrika*, knyga nr 8[8], s. 361.
[88] ADS, sygn. d. 149, k. 306; Ibidem, sygn. d. 151, k. 119.

Część lewobrzeżna ziemi drohickiej

Najstarszy kościół w tej części ziemi drohickiej został ufundowany w Węgrowie. Węgrów mógł być nadany jeszcze przez księcia Janusza Starszego Piotrowi Pilikowi ze Skuł herbu Rogala. Piotr był synem Jana Pilika, wojewody mazowieckiego, który zginął w 1399 r. pod Worsklą. Sam także został wojewodą mazowieckim (lata 1402-1435). Był również marszałkiem dworu księcia Janusza[89]. Utrzymał się przy posiadaniu Węgrowa również za rządów księcia Witolda. Świadczy o tym dokument z 1414 r., w którym Piotr Pilik ufundował w tej miejscowości kościół pw. Wniebowzięcia NMP oraz apostołów Piotra i Pawła. Nowy kościół został bardzo dobrze uposażony. Warto podkreślić, że jednym ze świadków dokumentu był biskup włodzimierski, Grzegorz, w którego diecezji Węgrów się znajdował. Piotr Pilik zmarł bezpotomnie i dobra węgrowskie wróciły zapewne do domeny wielkich książąt litewskich, w każdym razie nie napotykamy już żadnych źródeł świadczących o tym, że Węgrów należał do rodziny Piotra Pilika.

W 1454 r. właścicielem Węgrowa był bliżej nieznany Stanisław z Ołomońca, który powiększył dodatkowo uposażenie kościoła [90]. Zapewne synem Stanisława z Ołomońca był Wawrzyniec Węgrowski, występujący jako właściciel Węgrowa w latach 1468-1501. Jego córka Maryna poślubiła możnowładcę litewskiego Janusza Kostewicza i wobec bezpotomnej śmierci swego brata Pawła Węgrowskiego wniosła mu Węgrów z dobrami w posagu.

Rok później niż w Węgrowie został ufundowany kościół także w pobliskim Sokołowie. Miejscowość ta została nadana przez księcia Witolda Mikołajowi Sepieńskiemu, pochodzącemu z Wielkopolski. Sepieński wstąpił na służbę księcia Witolda, był jego sekretarzem i doradcą oraz uczestniczył z jego polecenia w wielu legacjach. Brał m.in. udział w poselstwie do Konstancji[91]. Wkrótce po otrzymaniu nadania Mikołaj Sepieński ufundował w 1415 r. w Sokołowie kościół pw. Michała Archanioła i św. Małgorzaty. Pierwszym plebanem został ks. Jan Czamsor. 3 października 1424 r. biskup włodzimierski Grzegorz przeznaczył kościołowi sokołowskiemu dziesięciny ze wsi szlacheckich leżących w pobliżu: Przywóski, Nieciecz, Wojewódki, Bielony, Krasnodęby i Niewiadomki[92]. W tym samym roku książę Witold nadał Sokołowowi prawo miejskie zwane średzkim[93].

Po śmierci Mikołaja Sepieńskiego Sokołów z całością dóbr przejął na własność Mikołaj Sokołowski, może jeden z jego synów, chociaż nie jest to filiacja pewna, gdyż potomstwo Sepieńskiego spotykamy później, głównie w Wielkopolsce. Niewątpliwie to do niego odnosi się wzmianka z najstarszej zachowanej księgi Metryki Litewskiej, informująca o tym, że Kazimierz Jagiellończyk: *„U Dorogiczinie. Mikołajku, Rogasnu synu, wiernuł otcziznu jego Kupiatin, szto Nieswiedskij dierżał"*[94]. Indykcja 3 oraz wzmianka o Michale Kieżgajle, kanclerzu pozwala ustalić datę owej czynności na 1455 r. Nie ulega wątpliwości, że był to Kupientyn pod Sokołowem. Chociaż niewątpliwie chodziło tutaj o całą włość sokołowską, którą król przywrócił Mikołajowi, a którą wcześniej posiadał ów Nieświcki. Wynika z tego, że dobra sokołowskie były przez pewien czas odebrane pierwotnym właścicielom, może w 1444 r.

Mikołaj Sokołowski w bliżej nie znanym czasie ufundował w kościele w Sokołowie altarię pw. św. Michała Archanioła, do której opieki wyznaczył dwóch kapłanów: Stani-

[89] *PSB*, t. XXVI, s. 279.
[90] A. Jabłonowski, op. cit., s. 214-215.
[91] *PSB*, t. XXXVI, s. 282-284.
[92] ADS, sygn. d. 149, k. 226-233; AGAD, Kapicjana, p. 6, s. 623-628; p. 7, s. 31-33.
[93] *Lietuvos Metrika*, knyga nr 25[25], s. 288-290.
[94] Ibidem, knyga nr 3[3], s. 43.

sława i Urbana. Pleban sokołowski, Jakub ofiarował tej altarii dziesięciny ze wsi Rogów. Jego osoba pozwala w przybliżeniu określić czas tej fundacji, gdyż Jakub był poświadczony jako pleban w Sokołowie w latach 1472-74. W 1486 r. plebanem w Sokołowie był Urban, zapewne identyczny ze wspomnianym wcześniej altarzystą[95].

Mniej więcej w tym samym czasie został ufundowany kościół w Kożuchowie. Nie znamy dokumentu fundacyjnego tego kościoła. Wiadomo natomiast, że w 1419 r. występował już pierwszy znany z imienia pleban Maciej, który był świadkiem na dokumencie fundacyjnym kościoła w Kuczynie[96]. Wiemy również z późniejszych wzmianek, że fundatorem kościoła był dziedzic Kożuchowa – Jakub. Znamy go jako żyjącego tylko z jednego wystąpienia z 1438 r., gdy świadczył na dokumencie fundacyjnym kościoła w Wyrozębach. W drugiej połowie XV w. jego potomkowie Kożuchowscy byli już licznie rozrodzeni. Jeden z nich, również Jakub, w 1474 r. darował kościołowi kożuchowskiemu jedną włókę ziemi jako dodatkowe uposażenie[97]. W 1458 r. plebanem był ks. Trojan, a w latach 1471-88 ks. Piotr[98].

Następny z kolei kościół na tych terenach ufundowany został w Suchożebrach przez miejscowego dziedzica Trojana w 1422 r. Jego uposażenie zatwierdził biskup włodzimierski Grzegorz[99]. Imiona pierwszych plebanów z Suchożebr poznajemy dopiero z najstarszej księgi konsystorza janowskiego. W latach 1471-75 był to Mikołaj, w 1480 r. Marcin, w 1486 r. Piotr[100].

Przed 1429 r. został ufundowany kościół w Paprotni, wtedy bowiem Jakub ze Skwierczyna (w parafii Paprotnia) nadał już istniejącemu kościołowi łąkę. Plebanem był wówczas ksiądz Piotr z rodu Prusów, który został poświadczony jeszcze w 1438 r., gdy występował na liście świadków fundacji kościoła w Wyrozębach[101]. Niewątpliwie fundatorami pierwszego kościoła byli Paproccy herbu Cholewa, którzy mieszkali w samym Paprotnie oraz w sąsiedniej wsi, która od XVI w. nazywała się Podawce (Podawca – kolator, opiekun kościoła, mający prawo prezenty – „podawania" plebana)[102]. W latach 1475-86 plebanem był ksiądz Bogusław[103].

Jak już wyżej wspomniałem książę Witold w 1428 r. dokonując uposażenia biskupstwa i katedry w Łucku nadał mu także wieś Skrzeszew w ziemi drohickiej. Już trzy lata później został wspomniany w źródłach pierwszy pleban skrzeszewski, ks. Grzegorz, będący jednocześnie oficjałem biskupim na ziemię drohicką. Jak zapisano dodatkowo przy jego imieniu, budował w tym czasie kościół w Skrzeszewie[104]. Czynił to niewątpliwie z polecenia i z funduszu biskupa łuckiego, Andrzeja z Płońska. Był to więc jedyny kościół w ziemi drohickiej założony z fundacji biskupiej. Skrzeszew był siedzibą oficjałatu jeszcze w 1458 r., urząd ten sprawował nadal ksiądz Grzegorz. Jednak wkrótce siedzibę oficjała przeniesiono do Janowa (dawniejszego Parchowa). Stało się to z pewnością wtedy, gdy Janów uzyskał prawo miejskie, czyli w 1465 r. W 1473 r. oficjałem był pleban z Janowa, Wawrzyniec[105]. Jednak sprawy sądowe rozpatrywane przez oficjała janowskiego odbywały się także w Skrzeszewie, rezydencji biskupów łuckich do 1795 r. W 1465 r. biskup Jan Łosowicz nadał wójtostwo w Skrzeszewie Wojciechowi z Toczysk[106]. W latach 1477-86 plebanem w Skrzeszewie był ks. Szczepan, a wikariuszami: Jan (lata 1471-74), Szczepan (lata 1475-76), Wawrzyniec (1477 r.), Piotr (1480 r.). W 1480 r. był również poświadczony rektor szkoły w Skrzeszewie[107].

[95] AGAD, Kapicjana, p. 4, s. 154-156; ADS, sygn. d. 1, k. 24v, 33v, Ibidem, sygn. d. 149, k. 189.
[96] ADS, sygn. d. 3, k. 51v-52.
[97] Ibidem, sygn. d. 1, k. 33, Ibidem, sygn. d. 149, k. 314; AGAD, Kapicjana, p. 5, s. 293-301.
[98] BPAN Kraków, sygn. 8822, z. IV, k. 107; ADS, sygn. d. 1, k. 11, 88.
[99] ADS, sygn. d. 141, k. 583; Ibidem, sygn. d. 149, k. 195.
[100] Ibidem, sygn. d. 1, k. 11v, 38v, 54, 87.
[101] AGAD, Kapicjana 3, s. 199; 5, s. 296.
[102] W 1482 r. występował Maciej z Paprotny, zwany „Podawczyc", AGAD, Castr. Droh. II/1, k. 450.
[103] ADS, sygn. d. 1, k. 38v, 39, 41, 42, 54v, 65v, 70, 79v, 84, 87.
[104] *Vitoldiana*, s. 45-46; RGADA Moskwa, *Metryka Litewska*, ks. 31, k. 46v-49, 184-185; ADS, sygn. d. 149, k. 284, AGAD, Terr. Droh. 2, k. 482.
[105] BPAN Kraków, sygn. 8822, z. IV, k. 107; ADS, sygn. d. 1, k.28v; Ibidem, sygn. d. 3, k. 163.

W 1438 r. bracia rodzeni Marcin, Piotr i Paweł z Wyrozęb za zgodą biskupa łuckiego Andrzeja ufundowali nowy kościół w swej wsi pw. Trójcy Przenajświętszej, św. Anny oraz Mateusza ewangelisty[108]. Spośród tych trzech braci Marcin nadał kościołowi 2 włóki ziemi położone w trzech polach, natomiast Piotr z Pawłem darowali tzw. „Zastawne pole" położone z drugiej strony rzeczki płynącej koło Wyrozęb oraz łąkę z brzegiem tej rzeczki. „Zastawne pole" dość szybko odeszło z uposażenia kościelnego. W 1471 r. pleban z Wyrozęb procesował się o nie z Bogdanem i Kunatem, pochodzącymi z tej samej osady. Z zeznań świadków przedstawionych przez plebana wynikało, że pole to odebrał kościołowi Kazimierz Jagiellończyk i nadał braciom Stankowi Kunatowi i Bogdanowi, którzy założyli na nim nową osadę, późniejsze Wyrozęby Kunaty (dla odróżnienia od wsi Wyrozęby Podawce, gdzie stał kościół)[109]. W 1452 r. Marcin z Wyrozęb odsprzedał swoją część wraz z prawem patronatu kościoła braciom Stanisławowi i Jarosławowi z Czapli. Później osiadł tu tylko Stanisław, oprawca sądu ziemskiego drohickiego. W 1486 r. kolatorem kościoła wyrozębskiego był także Mikołaj Sasinowicz z Krynicy, zięć Stanisława z Czapli[110]. Ciekawa historia z drugiej połowy XV w. wiąże się z jednym z synów Stanisława Kunata – Mikołajem. Odbywał on służbę wojskową w Kijowie i został wzięty do niewoli przez Tatarów po zdobyciu i spaleniu Kijowa w 1483 r., przebywał w niej 12 lat. Po wyjściu na wolność udał się wraz z listem polecającym króla Jana Olbrachta, wielkiego księcia litewskiego Aleksandra Jagiellończyka oraz kardynała Fryderyka Jagiellończyka do Rzymu z prośbą o przyznanie relikwii kościołowi w Wyrozębach, którego był kolatorem[111]. W latach 1472-75 plebanem wyrozębskim był ks. Wojciech, a w latach 1480-86 ksiądz Piotr[112]. W 1474 r. na Uniwersytet Krakowski zapisał się Jan, syn Piotra z Wyrozęb[113].

Kościół w Przesmykach istniał już w 1453 r., kiedy to wystąpił pierwszy jego pleban, ks. Bartłomiej (do 1458 r.)[114]. Kolejnymi znanymi plebanami byli: ks. Tomasz (lata 1464-65) i Wojciech (lata 1470-81)[115]. Fundatorami kościoła byli z pewnością miejscowi dziedzice: Przesmyccy herbu Ślepowron, do nich też należało prawo patronatu. W 1438 r. występował pierwszy z nich: Mikołaj Przesmycki[116].

Kościół w Rozbitym Kamieniu powstał przed 1448 r., z tego bowiem czasu pochodzi wzmianka zapisana w księdze ziemskiej drohickiej, z której dowiadujemy się o sprzedaży części Rozbitego Kamienia dokonanej przez braci Wojciecha i Urbana innemu dziedzicowi Rozbitego Kamienia – Jakubowi. Sprzedaży tej dokonali razem z prawem patronatu miejscowego kościoła (*cum collatura ecclesiae*)[117]. Niewątpliwie to właśnie wspomniani bracia byli fundatorami pierwszego kościoła. W następnych stuleciach prawo patronatu należało do różnych rodzin z tej parafii, m.in. do Rozbickich i Wężów herbu

[106] ADS, sygn. d. 5, k. 21.
[107] Ibidem, sygn. d. 1, k. 19v, 33, 38, 41v, 45v, 53, 69, 78v, 87.
[108] Ibidem, sygn. d. 149, k. 314; BPAN Kraków, sygn. 8823, z. IX, s. 9; AGAD, Kapicjana 5, s. 293-301.
[109] ADS, sygn. d. 1, k. 24, 24v, 30, 38v.
[110] BPAN Kraków, sygn. 8823, z. 10, s. 9.
[111] W. Abraham, *Sprawozdanie z poszukiwań w archiwach i bibljotekach rzymskich do dziejów Polski w wiekach średnich za lata 1899-1913*, [w:] Archiwum Komisji Historycznej, seria 2, t. 1, Kraków 1923, s. 10.
[112] ADS, sygn. d. 1, k. 24, 30, 38v, 54, 68, 85, 87.
[113] *Metryka Uniwersytetu Krakowskiego*, t. I, s. 369.
[114] BPAN Kraków, sygn. 8822, z. IV, k. 107; Ibidem, sygn. 8823, z. IX, k. 38.
[115] ADS, sygn. d. 1, k. 4v, 10v, 19v, 25, 49, 66, 69v; Ibidem, sygn. d. 5, k. 21; Ibidem, sygn. d. 149, k. 305.
[116] AP Kraków, ZZG, sygn. 32, s. 442.
[117] BPAN Kraków, sygn. 8822, z. I, s. 373.

Ślepowron. W latach 1456-57 występował pleban z Rozbitego Kamienia Mikołaj, w latach 1470-86 Adam, a w 1488 r. Stanisław[118].

Kosów Lacki (dawniej Kossowo) był osadą nadaną w 1417 r. rycerzowi Marcinowi Ciołkowi. Jego potomkowie przybrali nazwisko Kossowskich i używali herbu Ciołek. Synem Marcina był zapewne Andrzej Kossowski, sędzia drohicki (1469-81). Nie wiadomo czy on, czy też może jeszcze Marcin Ciołek, był fundatorem pierwszego kościoła w Kosowie. Pierwszy pleban tej świątyni został poświadczony dopiero w 1471 r., był nim ks. Jan, który występował do 1475 r. Jego następca ks. Paweł był wzmiankowany w 1482 r.[119] Jednak sama fundacja mogła być nawet kilka dziesiątków lat wcześniejsza. Co prawda, już w 1422 r. występował jako świadek dokumentu pleban z Kosowa, Tomasz, lecz dokument ten jest ewidentnym falsyfikatem[120]. Synem sędziego Andrzeja Kossowskiego był Stanisław, który ożenił się z dziedziczką Jakimowicz (dzisiaj Stara Wieś) w ziemi drohickiej i początkowo pisał się Jakimowskim. Synami Stanisława byli: Mikołaj, Jakub i Andrzej, którzy dali początek trzem liniom Kossowskich, kolatorów kościoła w następnych wiekach.

Obszar parafii Skibniew położonej na północ od Sokołowa Podlaskiego już w połowie XV wieku był skolonizowany przez liczne rody drobnoszlacheckie. Sama okolica Skibniew (dawniej Skibniewo) była podzielona na trzy odrębne wsie: Skibniew Podawce, Kostki i Kurcze. Nie znamy dokumentu fundacyjnego kościoła w Skibniewie. Wiadomo na pewno, że kościół istniał przed 1464 r., kiedy to występował jego pleban Jan[121]. Z akt konsystorza janowskiego znamy również kolejnych plebanów: Macieja (1471 r.) i Stanisława (lata 1477-1480)[122]. Natomiast osób fundatorów należy szukać wśród miejscowej szlachty. Mogła to być fundacja zbiorowa kilku rodzin. Z pewnością jedną z nich byli Skibniewscy ze wsi Skibniewo Podawce, wskazuje na to pośrednio druga część nazwy wsi – Podawce, pochodząca od uprawnień kolatorskich tej rodziny. Skibniewskich poznajemy dopiero w drugiej połowie XV w. W aktach konsystorza janowskiego w 1471 r. występowali: Mikołaj, Andrzej i Marcin ze Skibniewa, a w 1480 r. Adam i Wacław ze Skibniewa[123]. Pozostałymi fundatorami mogli być Kostkowie herbu Ślepowron. Byli oni reprezentowani przez dwóch rodzonych braci: Wojciecha i Pawła Kostków. W 1466 r. dokonali oni podziału dóbr, na mocy którego Wojciech wziął Skibniew (czyli późniejsze Kostki), natomiast Pawłowi przypadł Suchodół. Po połowie bracia podzielili się wsią Kiełczew leżącą niedaleko Prostyni, w północno zachodniej części ziemi drohickiej, tuż przy granicy z Mazowszem. Ojcem tych obu braci był niewątpliwie Andrzej Kostka występujący w 1438 r.[124] Wojciech Kostka został w 1470 r. podsędkiem ziemskim drohickim, jednym z jego synów był Krzysztof Kostka Skibniewski, komornik ziemski drohicki. Pochodzi od nich rodzina Kostków, występująca w parafii Skibniew jeszcze w XVII w. Paweł Kostka z Suchodołu, brat Wojciecha, był z kolei przodkiem Suchodolskich. W 1477 r. był poświadczony jako wojski drohicki. Jego synem był Stanisław, który w 1474 r. zapisał się na studia w Akademii Krakowskiej razem ze swym bratem stryjecznym Jerzym, synem Wojciecha ze Skibniewa[125].

W 1448 r. istniała już kaplica dworska w Niemojkach. Świadczy za tym informacja o występującym wówczas kapelanie tej kaplicy – Janie, który występował na dokumencie

[118] Ibidem, sygn. 8823, z. IX, k. 41v; AP Kraków, ZZG, sygn. 31, s. 97-99; ADS, sygn. d. 1, k. 8v, 10, 45v, 87, 88v.
[119] ADS, sygn. d. 1, k. 19v, 21, 27, 33, 33v, 36, 73.
[120] AGAD, Terr. Droh. 2, k. 434v-435.
[121] BPAN Kraków, sygn. 8823, z. IX, s. 47.
[122] ADS, sygn. d. 1, k. 14v, 46, 54, 56.
[123] Ibidem, sygn. d. 1, k. 12, 13, 14, 16, 55v.
[124] BPAN Kraków, sygn. 8823, z. X, s. 6; AP Kraków, ZZG, sygn. 32, s. 442.
[125] *Metryka Uniwersytetu Krakowskiego*, t. I, s. 374.

sprzedaży wójtostwa w Niemojkach dokonanej przez Jana Nasutę z Międzyrzecza Jakubowi z Nowosielca[126]. Wieś Niemojki została w 1434 r. nadana Mikołajowi Nasucie z Międzyrzeca, byłemu staroście drohickiemu, przez księcia litewskiego Zygmunta Kiejstutowicza[127]. Jego synem był Jan Nasuta występujący od 1438 r., to on zapewne był fundatorem kaplicy zamienionej następnie na kościół parafialny, skoro już w 1469 r. występował pleban kościoła (*rector ecclesiae*) w Niemojkach - Jan, pewnie tożsamy z kapelanem z 1448 r. Pleban Jan występował w aktach konsystorskich jeszcze w 1471 r. i wkrótce zmarł ponieważ w latach 1472-74 znany jest następny pleban w Niemojkach, Marcin. Kolejny pleban – Wojciech, występował w 1485 r.[128]

Jan Nasuta, dziedzic Niemojek, kolejno: kasztelan drohicki (1442-44), starosta kamieniecki, drohicki, brzeski i w końcu grodzieński, zmarł w 1484 r. nie pozostawiając męskiego potomstwa. Jego jedyna córka Anna wyszła za Jana Zabrzezińskiego i wniosła mu w posagu pokaźne dobra należące do Jana Nasuty, w tym również Niemojki[129]. Zabrzezińscy herbu Leliwa byli kolatorami kościoła w Niemojkach jeszcze na początku XVI w.

Zapewne około 1450 r. został ufundowany kościół w Sterdyni, na północ od Sokołowa Podlaskiego. Jednak dokładnej daty ustalić nie można ze względu na brak dokumentu fundacyjnego. Miejscowość ta została wymieniona w źródłach po raz pierwszy w 1425 r. Była wówczas własnością Stanisława ze Sterdyni herbu Lubicz[130]. Była to bardzo rozległa okolica, w obrębie której powstały także inne wsie, w tym: Dzięcioły, Kuczaby, Blochy, Stelągi i in. Źródła nie pozwalają na uchwycenie pewnych powiązań rodzinnych pomiędzy późniejszymi dziedzicami właściwej Sterdyni. W latach 1471-72 występował pleban ze Sterdyni, Mikołaj[131]. Jest to data *ante quem* fundacji kościoła. Osoby fundatorów poznajemy dzięki dokumentowi biskupa łuckiego Pawła Holszańskiego z 1518 r., który potwierdził na prośbę ówczesnego dziedzica Sterdyni Piotra Kiszki dawną fundację kościoła i określił terytorium parafii. W dokumencie wspomniano również, że pierwotne dokumenty fundacyjne przepadły zniszczone przez Tatarów (!), natomiast fundatorami pierwszego kościoła byli Grzymała ze Sterdyni oraz Brykcy Chądzyński[132]. Była to więc kolejna fundacja zbiorowa dokonana przez członków różnych rodzin. Grzymała ze Sterdyni pewnie był potomkiem Stanisława znanego z 1425 r. i występował w sądzie drohickim jeszcze w 1484 r., natomiast Brykcy Chądzyński pochodził z rodziny Chądzyńskich herbu Ciołek, osiadłej w pobliskim Chądzynie. Nie występuje w źródłach jako żyjący, a jedyna informacja o nim (oprócz wzmianki z 1518 r.) pochodzi z akt konsystorza janowskiego, gdzie w 1472 r. odnotowano, iż niegdyś Brykcy z Chądzyna, ojciec Stanisława Tabora z Chądzyna darował grobowiec w kościele w Sterdyni Michałowi z Chądzyna[133].

W 1457 r. został ufundowany kościół w Niecieczy. W 1424 r. biskup włodzimierski Grzegorz wymienił w swoim dokumencie Niecicz wśród wsi, które miały oddawać dziesięciny kościołowi w Sokołowie[134]. Fundatorem był Stanisław, dziedzic Niecieczy i Wirowa, występujący w znanych źródłach od 1447 r. Uposażył on w dwie włóki ziemi oraz dziesięcinę ze swoich dóbr świątynię pw. Niepokalanego Poczęcia NMP oraz św. Doroty, zwaną jeszcze w dokumencie kaplicą (*capellam*). Warto podkreślić, że w fundacji uczest-

[126] AGAD, Kapicjana, p. 3, s. 106-110, Ibidem, p. 5, s. 390-393; AP Kraków, ZZG, sygn. 32, s. 43.
[127] AGAD, Castr. Mieln. 2, k. 155.
[128] ADS, sygn. d. 1, k. 4, 14v, 27, 30v, 84; Ibidem, sygn. d. 149, k. 344.
[129] T. Jaszczołt, *Jan Nasuta z Międzyrzeca*, [w:] *Słownik biograficzny białostocko-łomżyńsko-suwalski*, t. 3 [w druku].
[130] W. Semkowicz, *Wywody szlachectwa w Polsce XIV-XVII w.*, s. 233-234.
[131] ADS, sygn. d. 1, k. 14v, 21, 24, 25.
[132] Ibidem, sygn. d. 149, k. 209.
[133] AGAD, Castr. Droh. II/ 1, k. 488v; ADS, sygn. d. 1, k. 24.
[134] AGAD, Kapicjana, p. 2, s. 86; Ibidem, p. 6, s. 626-628.

niczyli również trzej Rusini - bracia Iwaszko, czyli: Jan, Stanisław Hryńko i Haczko z Wirowa. Dwaj pierwsi zostali określeni jako „neofici", natomiast ostatni pozostał przy Prawosławiu i został określony jako *„scismaticus"*. Synami Stanisława Niecieckiego byli: Jerzy, podsędek ziemski drohicki, Klemens, Michał, Benedykt i Jakub, od których pochodzili następni Niecieccy herbu Gozdawa. Ci z nich, którzy osiedli w Wirowie przybrali nazwisko Wirowskich. W latach 1470-1480 występował pleban z Niecieczy, Wielisław[135].

Fundacja kościoła w Mordach, rzekomo z 1408 r., mogłaby zostać uznana za najstarszą dokonaną przez osobę prywatną w ziemi drohickiej i na Podlasiu w ogóle, gdyby nie to, że data ta jest niemożliwa do przyjęcia, co wynika z bliższego zapoznania się z dokumentem fundacyjnym kościoła. Jest w nim wyraźnie mowa o biskupie łuckim, Andrzeju, który miał wyrazić zgodę na fundację świątyni, a który jak wiemy był biskupem w latach 1425-1459[136]. W tym przedziale czasowym należy więc umieścić wspomnianą fundację. Idąc dalej można ten przedział jeszcze bardziej zawęzić. Przed 1434 r. Mordy stanowiły własność wielkoksiążęcą, w tym bowiem roku zostały nadane wraz z innymi dobrami rycerzowi Pretorowi z Korczewa na własność. Pretor ten był synem starszego Pretora z Brześcia, który w 1401 r. otrzymał od księcia Janusza Starszego wieś Korczew w ziemi drohickiej, a w 1416 r. postarał się o potwierdzenie tego nadania przez księcia Witolda[137].

Pretor (II) z Korczewa z żoną Kordulą miał syna Stanisława, piszącego się już Korczewskim, który w drugiej połowie XV w. dziedziczył w Mordach. Bratankiem Pretora (II), a bratem stryjecznym Stanisława Korczewskiego był Jan, syn Stanisława z Korczewa. Jest to postać zagadkowa i o tyle ważna dla nas, iż w latach 1458-63 była wyraźnie przez źródła określana jako dziedzic Mord. Używał on nawet nazwiska Mordzki. Nie wiadomo w jaki sposób wszedł w posiadanie Mord, skoro zostały one nadane tylko jego stryjowi. Może doszło do jakiejś nieznanej transakcji pomiędzy nimi. Jan Mordzki zmarł bezpotomnie około 1464 r. i dlatego Mordy znalazły się w posiadaniu Stanisława Korczewskiego, syna Pretora (II).

Jan Mordzki jest osobą, która może być brana pod uwagę przy identyfikacji fundatora pierwszego kościoła w Mordach. Bowiem według dokumentu fundacyjnego z 1408 r. miał nim być niejaki Jan Koszycki, dziedzic w Mordach. Osoby takiej jednak nie znamy skądinąd. Także jego nazwisko budzi poważne wątpliwości. Nie zostało ono nigdzie więcej poświadczone, ponadto nie ma w ziemi drohickiej miejscowości, od której mogłoby zostać utworzone. Najprawdopodobniej oryginał dokumentu fundacyjnego w momencie przepisywania był miejscami słabo czytelny i podczas jego kopiowania doszło do zniekształcenia nazwiska głównego fundatora, w ten sposób zamiast nazwiska Mordzki wpisano Koszycki. Wówczas mogło także dojść do przekręcenia daty rocznej wystawienia dokumentu. Prawdopodobnie kopista opuścił cyfrę dziesiątek i w oryginale mógł być zapisany rok 1448 lub 1458. Bardziej prawdopodobna wydaje się ta druga data. Sam dokument pod względem autentyczności raczej nie budzi zastrzeżeń. Oprócz Jana Koszyckiego (Mordzkiego) fundatorami byli również bracia stryjeczni ze Skolimowa: Paweł, Jan, Stanisław, Maciej i Piotr. Są to postacie prawdziwe, o czym przekonujemy się z akt konsystorza janowskiego. Od 1472 r. toczyła się przed sądem konsystorskim sprawa Jana plebana z Mord przeciwko dziedzicom ze Skolimowa o dziesięciny, które ci zamiast wnosić plebanowi z Mord oddawali plebanowi z Przesmyk. Sprawa zakończyła się w 1473 r. dekretem biskupa, który stanowił definitywnie, iż dziedzice Skolimowa mają oddawać dziesięciny kościołowi w Mordach. Dziedzice Skolimowa zostali wymienieni imiennie, byli to: Stanisław, Maciej,

[135] Ibidem, Castr. Droh. II/1, k. 30v, 125, 150, 177v; ADS, sygn. d. 1, k. 6v, 21v, 23v, 25v, 55v.
[136] ADS, sygn. d. 131, k. 26-26v; sygn. d. 148, k. 22-23v.
[137] B. Czart. Kraków, *Teki Naruszewicza*, t. XV, s. 443-446; AP Kraków, dok. perg. nr 867; BPAN Kraków, dok. perg. nr 22.

Piotr, Paweł i Jan, a więc ci sami, którzy występowali w dokumencie fundacyjnym kościoła w Mordach, tyle że w nieco innej kolejności[138]. Jednym ze świadków wspomnianego dokumentu był Mścisław z Głuchowa, którego spotykamy w źródłach z drugiej połowy XV w.[139] Właśnie ze względu na te osoby trzeba umiejscawiać fundację bliżej końca rządów biskupa Andrzeja, czyli jak wyżej wspomniałem, w 1458 r.

Oprócz tego dwaj bracia: ks. Maciej i Paweł z Czepielina nadali nowo fundowanemu kościołowi swoją łąkę. Dodatkowo ks. Maciej ofiarował dla kościoła ornat, co już nie często było odnotowywane w dokumentach fundacyjnych[140]. Nowy kościół otrzymał wezwanie Trójcy Przenajświętszej, NMP oraz śś. Michała, Leonarda, Mikołaja i Barbary.

Właścicielem Mord w drugiej połowie XV w. był Stanisław Korczewski, który w 1488 r. postarał się o nadanie dla tej miejscowości prawa miejskiego chełmińskiego na wzór Węgrowa. Występował również w aktach konsystorskich jako kolator kościoła w Mordach w sporze z miejscowym plebanem, którym był w latach 1471-1487 ks. Jan. Z akt konsystorskich wiadomo, że jego poprzednikiem był ks. Piotr, wspomniany jako nieżyjący w 1474 r.[141]

Fundacja kościoła w Budzieszynie jest ostatnią ze znanych, która powstała za czasów biskupa Andrzeja (1425-1459). Zachował się dokument z 1458 r., w którym Michał Goliginowicz, ówczesny dziedzic Budzieszyna, nadał kościołowi pw. Świętej Trójcy, św. Andrzeja, Mikołaja oraz 10 tys. dziewic i 10 tys. rycerzy trzy włóki ziemi oraz łąkę[142]. Zarówno w treści dokumentu, jak i na liście świadków został wspomniany ówczesny pleban z Budzieszyna, Mikołaj. Może więc fundacja tego kościoła była wcześniejsza, a dokument z 1458 r. sankcjonował tylko stan wcześniejszy. Wieś Budzieszyn wchodziła w skład dóbr ziemskich z ośrodkiem w Mokobodach. Dobra te w latach 1436-44 były w posiadaniu Jana Mokobodzkiego, podkomorzego drohickiego (1442-46), następnie kasztelana liwskiego. Jan Mokobodzki w 1444 r. uciekł na Mazowsze i wtedy Kazimierz Jagiellończyk nadał jego dobra Michałowi Goliginowiczowi, staroście drohickiemu. Nadanie to było zapewne tylko dożywotnie, skoro wspomniane dobra w 1486 r. otrzymał inny pan litewski, Jan Litawor Chreptowicz, który był ich właścicielem do 1514 r., następnie dziedziczyli tu jego potomkowie[143]. Zatem jeśli fundacja kościoła w Budzieszynie odbyła się przed 1458 r., to pierwszym fundatorem mógł być jeszcze Jan Mokobodzki. Zachował się jednak dokument z 1467 r., który dowodzi, że pomiędzy Michałem Goliginowiczem a Janem Chreptowiczem Budzieszyn posiadała jeszcze jedna osoba. We wspomnianym dokumencie bliżej nie znany Piotr, syn Bogusława, dziedzic z Budzieszyna zapisał kościołowi włókę ziemi. Jednym ze świadków dokumentu był pleban budzieski, Piotr. W latach 1471-72 plebanem w Budzieszynie był Szczepan, a w 1486 r. Stanisław[144].

Jedyną znaną fundacją w tej części ziemi drohickiej z czasów rządów biskupich Wacława Raczkowicza (1459-65), który nastąpił po biskupie Andrzeju z Płońska, jest fundacja kościoła w Knychówku. Knychówek był wsią należącą do dóbr rodziny Korczewskich z Korczewa, o których była już mowa przy omawianiu fundacji kościoła w Mordach. Tutaj należy przypomnieć, iż dobra Korczew zostały nadane w 1401 r. rycerzowi mazowieckiemu Pretorowi z Brześca herbu Prus, który w 1416 r. uzyskał od wielkiego księcia Witolda przywilej potwierdzający posiadanie dóbr korczewskich. Pozostawił on trzech

[138] ADS, sygn. d. 1, k. 26v, 27, 27v.
[139] BPAN Kraków, sygn. 8823, z. IX, s. 51.
[140] Ten Maciej był zapewne identyczny z Maciejem, plebanem ze Zbuczyna, który w 1475 r. zastawił 4 włóki w Czepielinie, AGAD, Castr. Droh. II/1, k. 82v.
[141] ADS, sygn. d. 1, k. 11, 25, 32, 36, 50v, 78, 87v.
[142] Ibidem, sygn. d. 149, k. 225.
[143] *Lietuvos Metrika*, knyga nr 4 [4], s. 25.
[144] ADS, sygn. d. 9, k. 26; Ibidem, sygn. d. 1, k. 11v, 27, 86v.

synów: Stanisława, Skierdę i Pretora. Skierdo był sędzią ziemskim drohickim (1432-44). Pretor (II) otrzymał w 1434 r. od wielkiego księcia Zygmunta Kiejstutowicza Rudkę, Mordy, Czarną wraz z okolicznymi dobrami, nie żył już w 1442 r. Jego żoną była Kordula, z którą miał syna Stanisława i córkę Fiedkę-Hannę, żonę Jakuba Dowojnowicza. Historyk Aleksander Jabłonowski, korzystający na początku XX w. z archiwum hr. Ostrowskich w Korczewie, widział jeszcze dokument z około 1460 r., według którego kościół w Knychówku został założony przez Kordulę Korczewską. Bardzo możliwe, że tak istotnie było, znamy bowiem dokument Mikołaja Hlebowicza, dziedzica Korczewa i Knychówka, prawnuka wspomnianej Korduli, potwierdzający kościołowi w Knychówku dziesięcinę z dóbr korczewskich *„od poddanych Lachow y Rusi, taka jaka za przodków jego, to jest: państwa Przecława y Korduli, która dom boży fundowała, pradziadów, y za dziada mego Stanisława Korczewskiego, y za ojca Pana Stanisława Chleba wojewody połockiego dawana była"*[145]. Informacje genealogiczne zawarte w powyższym fragmencie rzeczywiście są zgodne z prawdą, poza imieniem pradziada Mikołaja Hlebowicza, które z Pretora zostało przekręcone na Przecława. Ojcem Mikołaja Hlebowicza był Stanisław Hlebowicz, wojewoda połocki zmarły w 1513 r., który był żonaty z Zofią Korczewską, córką Stanisława, a wnuczką Pretora i Korduli. Rok 1460, jako data fundacji jest bardzo prawdopodobny. Kordula Korczewska jako wdowa mogła sama ufundować wtedy świątynię, ponieważ jej syn Stanisław był wtedy niepełnoletni.

Knychówek wraz z dobrami korczewskimi przynależał do parafii drohickiej. Dopiero Stanisław Korczewski, syn Korduli rozpoczął starania o usamodzielnienie się kościoła knychowskiego i powstanie parafii, która obejmowałaby w całości tylko jego dobra. Zabiegi te napotkały na opór plebana drohickiego, Jana. W 1493 r. wielki książę litewski, Aleksander Jagiellończyk rozsądzał w Wilnie spór pomiędzy Stanisławem Korczewskim, namiestnikiem kamienieckim (*tenutarius noster Camenecensis*) oraz plebanem drohickim, Janem. Korczewski twierdził, że dziesięciny z jego dóbr dziedzicznych: Korczewa, Bartkowa i Szczeglacina były dawane przez jego przodków i przez niego samego z dobrej woli do kościoła drohickiego, lecz było to bardzo utrudnione ze względu na wylewy rzeki Bug, szczególnie wiosną i jesienią. Dlatego Korczewski postawił nowy kościół w swoich dobrach, do którego zaczął oddawać dziesięcinę. Pleban drohicki protestował przeciwko temu, jednak nie mając żadnych dokumentów i dowodów na to, że dziesięcina z dóbr korczewskich winna być dawana jemu, sprawę przegrał. Aleksander Jagiellończyk przysądził wspomniane dziesięciny kościołowi wzniesionemu przez Korczewskiego[146]. W dokumencie wprawdzie nie wymieniono nazwy miejscowości, w której znajdował się ów kościół, lecz niewątpliwie chodziło tutaj o Knychówek. Decyzja Aleksandra Jagiellończyka spotkała się zapewne z aprobatą biskupa łuckiego, Jana, który był jednym ze świadków wspomnianego dokumentu. Według A. Jabłonowskiego kościół w Knychówku został w 1494 r. konsekrowany.

W 1470 r. podsędek ziemski drohicki, Maciej z Jabłonny dokonał uposażenia kościoła w swej wsi, Jabłonnie[147]. Najprawdopodobniej dokument został spisany w momencie, gdy kościół już istniał od kilku lub kilkunastu lat. Poniekąd przemawia za tym brak informacji w dokumencie o wezwaniu kościoła, powierzeniu funkcji plebana, a przede wszystkim, że jest to fundacja *„de nova radice"*, jak to zwykle zaznaczano w tego typu dokumentach. Fundator kościoła – Maciej z Jabłonny, występował w znanych źródłach od 1447 r. Był już wtedy podsędkiem ziemskim drohickim. Urząd ten sprawował do 1470 r., kiedy to przekazał go Wojciechowi Kostce ze Skibniewa, wkrótce też zapewne zmarł. Jego

[145] AP Siedlce, Akta Kuczyńskich z Repek, sygn. 6, k. 10; AGAD, Kapicjana, p. 5, s. 368-371.
[146] B. Czart. Kraków, *Teki Naruszewicza*, t. XXIII, s. 255-257.
[147] ADS, sygn. d. 13, k. 13, Ibidem, sygn. d. 149, k. 234.

synami byli Stanisław Rospąd i Jan, którzy w 1480 r. dokonali powiększenia uposażenia kościoła w Jabłonnej. Fakt ten zbiegł się w czasie z objęciem plebanii w Jabłonnej przez dotychczasowego bakałarza, Stanisława z Michowa, który zastąpił dotychczasowego plebana, Mikołaja z Przesmyk[148].

Pierwsza wzmianka o kościele w Miedznej pochodzi z 1470 r. Czasami błędnie przyjmowana jest ona za datę fundacji tego kościoła. W rzeczywistości wystąpił wówczas przed aktami konsystorza janowskiego pierwszy pleban z Miedznej - Piotr[149]. Miejscowość Miedzna pojawiła się w źródłach po raz pierwszy w 1441 r., kiedy to nie wymieniony z imienia pan Karski zarzucił nieszlacheckie pochodzenie Jakubowi, dziedzicowi z Miedznej[150]. Owego Karskiego możemy identyfikować ze Stanisławem Karskim, dziedzicem Miedznej, Ugoszczy, Tchórzowej i Orzeszówki koło Węgrowa. To on najprawdopodobniej był fundatorem pierwszego kościoła. Pośrednio dowodzi tego również tytuł kościoła w Miedznej. Obecny kościół jest pw. Zwiastowania Pańskiego, lecz pierwotny nosił wezwanie św. Stanisława, jak dowiadujemy się z testamentu Elżbiety Wodyńskiej z 1523 r.[151] Pierwotne wezwanie mogło być zatem nadane od imienia fundatora kościoła. Żoną Stanisława Karskiego była Katarzyna, która w latach 1470-71 prowadziła spór ze wspomnianym plebanem z Miedznej, Piotrem. Jedyną córką Stanisława i Katarzyny była Jadwiga, która poślubiła Stanisława Wodyńskiego z ziemi czerskiej, pisarza ziemskiego drohickiego (1476-1501)[152]. Ich potomkowie – Wodyńscy herbu Kościesza byli właścicielami Miedznej do 1653 r. Jednym z synów Stanisława Wodyńskiego i Jadwigi Karskiej był Mikołaj, sędzia ziemski drohicki (1506-1529), który darował kościołowi w Miedznej w 1519 r. wieś Rostki. W 1479 r. plebanem w Miedznej był ks. Bernard[153].

Mniej więcej w tym samym czasie co w Miedznej został ufundowany kościół we wsi Jarnice, tuż przy granicy ziemi drohickiej z Mazowszem. Wieś Jarnice była jedną z najwcześniej poświadczonych źródłowo wsi w ziemi drohickiej. W 1387 r. Władysław Jagiełło nadał tę wieś jako uposażenie katedrze wileńskiej[154]. W 1407 r., gdy stało się jasne, że południowe Podlasie znajdzie się w granicach diecezji włodzimierskiej, książę Witold dokonał zamiany katedrą wileńską. Odebrał jej wieś Jarnice, a w zamian nadał wieś Lubary, położoną znacznie bliżej Wilna. O zamianie tej pamiętano jeszcze w 1430 r., gdy Władysław Jagiełło dokonał potwierdzenia uposażenia katedry wileńskiej[155]. Od tej pory źródła milczą o wsi Jarnice aż do drugiej połowy XV w., gdy znalazła się ona w rękach prywatnych. Od 1470 r. występował Andrzej Jarnicki z Jarnic[156]. W aktach ziemskich drohickich był niemal zawsze określany predykatem dux-książę, który dowodzi, że pochodził z kniaziowskiej rodziny. Późniejsi Jarniccy podawali jako swój herb Lis. Zagadkę jego pochodzenia wyjaśnia dokument fundacyjny kościoła w Jarnicach wystawiony przez niego samego. Andrzej został w nim określony jako: *„dux Swirnensis et haeres Jarinicensis"*[157]. Pochodził więc ze zubożałego rodu kniaziów Świrskich, którzy również używali herbu Lis. Był synem kniazia Aleksandra Świrskiego występującego w 1432 r., sam w 1449 r. świadczył na dokumencie fundacyjnym swoich krewnych[158]. Andrzej Jarnicki był żonaty z Kata-

[148] Ibidem, sygn. d. 1, k. 58v; AGAD, Kapicjana, p. 6, s. 146-147.
[149] ADS, sygn. d. 1, k. 9.
[150] AGAD, *Metryka Koronna*, ks. 3, k. 256.
[151] *Lietuvos Metrika*, knyga nr 12[12], s. 569.
[152] ADS, sygn. d. 1, k. 18, 18v, 19; BPAN Kraków, sygn. 8823, z. XI, k. 2v.
[153] ADS, sygn. d. 1, k. 51v; Ibidem, sygn. d. 149, k. 207.
[154] *KDKW*, s. 7.
[155] *Vitoldiana*, s. 25; *Joannis Dlugossii, Annales seu cronicae incliciti Regni Poloniae, Liber undecimus 1413-1430*, Warszawa 2000, s. 294.
[156] BPAN, Kraków, sygn. 8823, z. X, s. 44.
[157] ADS, sygn. d. 10, k. 129v.
[158] *KDKW*, s. 221.

rzyną, siostrą Leonarda i córką Grota z Tokar, wojskiego drohickiego. Ich synem był kolejny właściciel Jarnic – Alekander Jarnicki[159].

Dokument wystawiony dla kościoła w Jarnicach posiada zepsutą datę roczną „151". Najprawdopodobniej kopista opuścił cyfrę setek i można ją rozwiązać jako 1451 r. Jest to data dosyć prawdopodobna. Kościół ufundowany pw. św. Jakuba otrzymał jako uposażenie grunt pomiędzy wsiami Szaruty i Zające oraz dwie barcie. W latach 1476-78 występował pleban z Jarnic, Maciej, a w 1476 r. wikariusz Maciej. Jak dowiadujemy się ze sprawy toczącej się przed konsystorzem janowskim w 1478 r., pomiędzy kolatorem kościoła w Jarnicach, Andrzejem Jarnickim (*Andruszko*) a miejscowym plebanem Maciejem, poprzednikami plebana Macieja byli na tym miejscu już dwaj księża: Mikołaj i Jan[160]. Parafia w Jarnicach składała się w zasadzie tylko z jednej wsi, dlatego w wiekach późniejszych kościół tutejszy afiliowano do kościoła w Węgrowie i odtąd stał się on jego filią, tak jest zresztą do dziś.

Nie zachował się dokument fundacyjny kościoła w Czerwonce koło Sokołowa Podlaskiego, ale wiemy na pewno, że taki istniał. Dzięki pośrednim źródłom można nawet ustalić osobę fundatora, oraz w przybliżeniu czas samej fundacji. Wieś Czerwonka oraz Dalne Pole i Grochów stanowiły jedną włość. Posiadał ją niejaki Grochowski, który uciekł na Mazowsze w 1444 r. Kazimierz Jagiellończyk, będący jeszcze tylko wielkim księciem, nadał te dobra Piotrowi Strumille z Ciechanowca. Musiało to więc nastąpić w okresie pomiędzy 1444-47 r. Nadanie to potwierdził w 1493 r. dla jego syna Stanisława Kiszki Aleksander Jagiellończyk[161]. W 1519 r. Piotr Stanisławowicz Kiszka z Ciechanowca dokonał odnowienia i potwierdzenia fundacji kościoła w Czerwonce. W wystawionym przez siebie dokumencie wyraźnie wspomniał o wcześniejszej fundacji oraz o starym dokumencie swego dziada Piotra Strumiłły, starosty drohickiego[162]. Jeśli więc faktycznie Piotr Strumiłło ufundował kościół w Czerwonce, będąc starostą drohickim, to fundację tę należy datować pomiędzy 1463 a 1470 r. Bowiem w 1463 r. Piotr Strumiłło został starostą drohickim po Janie Nasucie z Międzyrzeca, a w 1470 r. występował już pleban z Czerwonki, Jan, który był poświadczony aż do 1485 r.[163]

Znamy natomiast treść dokumentu fundacyjnego kościoła w Jakimowiczach koło Węgrowa. Początkowo Jakimowicze były własnością rodziny, której obecnie jeszcze nie potrafię zidentyfikować. Jej ostatnia przedstawicielka – Anna, wyszła za mąż za Stanisława Kossowskiego z Kossowa, syna sędziego ziemskiego drohickiego, Andrzeja. Stanisław osiadł w dobrach żony i nawet pisał się aż do śmierci ojca Jakimowskim[164]. To on właśnie ufundował tu kościół i uposażył go[165]. Jeszcze w 1474 r. biskup Marcin orzekł, że kościół w Jakimowiczach ma podlegać jurysdykcji plebana z Węgrowa aż do czasu konsekracji. W 1485 r. kościół był już zapewne konsekrowany, skoro występował jego pleban, Andrzej[166]. Jakimowicze dziedziczyli następnie trzej synowie Stanisława Kossowskiego i Anny: Mikołaj, Jakub i Andrzej. Oni sami, jak i ich potomkowie, do 1530 r. wyprzedali stopniowo poszczególne części Jakimowicz Januszowi Kostewiczowi i jego żonie Marynie z Węgrowa. Odtąd wieś ta należała do dóbr węgrowskich Kostewiczów. W połowie XVI w. przyjęła się także nowa nazwa miejscowości: Stara Wieś, która wyparła dawne Jakimowicze.

[159] BPAN Kraków, sygn. 8822, z. II, s.289.
[160] ADS, sygn. d. 1, k. 41v, 43, 48.
[161] *Lietuvos Metrika*, knyga nr 3[3], s. 78.
[162] ADS, sygn. d. 151, k. 78-81.
[163] Ibidem, sygn. d. 1, k. 8, 43, 83v.
[164] AGAD, Castr. Droh. II/1, k. 147, 172v, 328v, 331; RIB, t. XX, kol. 341.
[165] A. Jabłonowski, op. cit., s. 215.
[166] ADS, sygn. d. 1, k. 30v, 83v.

Niezbyt jasno przedstawiają się początki kościoła i parafii w Wyszkowie, położonym nad rzeką Liwiec. Pierwszy znany pleban tego kościoła, Maciej występował w latach 1476-85, a wikariusz, także Maciej, już w 1474 r.,[167] lecz fundacja mogła być dużo wcześniejsza. Wyszków w latach 1436-44 stanowił własność Jana z Mokobód, podkomorzego drohickiego, a następnie od 1444 r. aż do śmierci – Michała Goliginowicza, starosty drohickiego. Później, po jego śmierci wrócił do dóbr wielkoksiążęcych i dopiero w 1486 r. Kazimierz Jagiellończyk nadał Wyszków wraz z całymi dobrami mokobodzkimi Janowi Litaworowi Chreptowiczowi, podskarbiemu nadwornemu litewskiemu[168]. Najpewniej więc kościół w Wyszkowie został ufundowany przez któregoś z pierwszych właścicieli: Jana Mokobodzkiego lub Michała Goliginowicza, który jak wiemy w 1458 r. fundował kościół w Budzieszynie. Wyszków posiadał później Jan Litawor Chreptowicz, a następnie był on własnością (jako oprawa wienna) jego żony Jadwigi z książąt Holszańskich.

W 1486 r. Stanisław Zawisza, sędzia ziemski drohicki z żoną Dorotą ufundowali kościół w Zembrowie. Fundację wspomógł również bliżej nieznany Mikołaj Jarzynay wraz z żoną Heleną. Nowy kościół został ufundowany pw. Trójcy Przenajświętszej, NMP oraz śś. Mikołaja, Stanisława, Barbary i Doroty. Pośród świadków dokumentu wystąpili: Urban - pleban z Sokołowa, Mikołaj Padkowski, Gotard Wilski, Piotr Prostyński, Jan Tchórznicki, Stanisław Dybowski, Jakub Nieciecki, Paweł Dzięcioł ze Sterdyni i Marcin Barszcz ze Sterdyni[169].

Stanisław Zawisza z Zembrowa, sędzia ziemski drohicki w latach 1481-1506 był synem Piotra Malewskiego z Malowej Góry i Padkowic, sędziego ziemskiego drohickiego i Małgorzaty. W 1483 r. wraz z bratem Mikołajem dokonał podziału dóbr. Mikołajowi przypadły Padkowice w ziemi mielnickiej, Malowa Góra i Mokrany w ziemi brzeskiej, z kolei Stanisław Zawisza wziął w dziale Zembrów, Chodowo, Rytowo oraz części Łazowa i Seroczyna w ziemi drohickiej. Stanisław Zawisza pozostawił dwóch synów: Jakuba i Mikołaja, którzy w 1508 r. zamienili Chodowo z Mikołajem Wodyńskim na Rytowo[170]. Od Jakuba pochodzili Zembrowscy herbu Lubicz.

Wreszcie ostatnia fundacja kościelna na terenie lewobrzeżnej części ziemi drohickiej, która powstała do końca XV w., to fundacja kościoła w Ceranowie. Część Ceranowa, w której został wzniesiony kościół, do połowy XVI w. nosiła nazwę Kadłuby. Co prawda dokument fundacyjny kościoła w Kadłubach (Ceranowie) został wystawiony 10 października 1508 r., jednak sam kościół istniał już wcześniej. Wspomniany dokument został sporządzony zapewne w związku z erygowaniem parafii w Kadłubach, która została powołana do istnienia zaledwie tydzień później przez biskupa łuckiego, Pawła Holszańskiego[171]. Dokument z 1508 r. był wystawiony przez Katarzynę Piotraszkową, która wystąpiła w 1488 r. w aktach konsystorza janowskiego w sprawie z plebanem z Kadłubów, Jakubem. Wówczas również został wspomniany nauczyciel szkółki w Kadłubach – Jan[172]. Katarzyna Piotraszkowa to druga żona Piotra Strumiłły z Ciechanowca, marszałka hospodarskiego, zmarłego w 1486 r. Była ona córką Jana Niemirowicza herbu Jastrzębiec i Małgorzaty, właścicieli Ceranowa przed 1467 r. Z małżeństwa z Piotrem Strumiłłą Katarzyna miała jednego syna Mikołaja, zmarłego w młodym wieku bezpotomnie oraz trzy córki: Jadwigę, Barbarę, żonę Wojciecha Stankowicza oraz Petronelę, żonę Michała kniazia Glińskiego, których potomstwo dzidziczyło na Ceranowie i Kadłubach w XVI w.[173]

[167] Ibidem, sygn. d. 1, k. 31, 43, 48, 85.
[168] APK, ZZG sygn. 32, s. 76-77; BPAN Kraków, sygn. 8823, z. VII, s. 20; *Lietuvos Metrika*, knyga nr 4[4], s. 25.
[169] ADS, sygn. d. 149, k. 189.
[170] AGAD, Castr. Droh. II/1, k. 472; BPAN Kraków, sygn. 8822, z. II, s. 409.
[171] AGAD, Kapicjana, p. 7, s. 394-398.
[172] ADS, sygn. d. 1, k. 88.
[173] T. Jaszczołt, *Piotr Strumiłło...*, s. 140.

Ziemia mielnicka

Podobnie jak w ziemi drohickiej, najstarszy kościół na tych terenach powstał w stolicy ziemi – Mielniku. Początkowo był to zapewne kościół grodowy, funkcjonujący przy istniejącym tutaj zamku. Mógł zostać zbudowany niedługo po chrzcie Litwy, lecz jego uposażenia dokonał dopiero książę Witold, który dokumentem wystawionym w 1420 r. nadał kościołowi noszącemu wezwanie Bożego Ciała, Wniebowzięcia NMP i św. Mikołaja wieś Wajkowo, założoną na prawie niemieckim, położoną niedaleko Mielnika[174]. W 1439 r. plebanem w Mielniku był ks. Maciej z Turny, pochodzący z ziemi liwskiej. Kolejny pleban, Jan występował dopiero w 1484 r.[175]

Następny kościół powstał w Dziadkowicach. W 1431 r. Piotr z Dziadkowic oraz Szczepan z Ocic ufundowali tu kościół pw. Trójcy Przenajświętszej, śś. Anny, Jakuba i Floriana. Kościół został powierzony Jakubowi, synowi Mikołaja z Chodowa w ziemi łęczyckiej, skąd pochodził też drugi z fundatorów[176]. Jeszcze w 1452 r. świątynia ta była określana jako kaplica, skoro w źródłach występował jej kapelan, Jan[177]. Pierwszy znany pleban - Marcin, występował w latach 1472-76, a jego następca - Jakub był poświadczony w latach 1484-86[178]. Kolatorami kościoła w XV w. była rodzina Dziadkowskich, o których ze względu na brak źródeł posiadamy jedynie fragmentaryczne informacje z XV w. W 1449 r. występował Szczepan z Dziadkowic, sędzia ziemski mielnicki, w 1452 r. Stanisław z Dziadkowic, w latach 1469-80 Klemens, a w 1495 r. Maciej, Jan Benedykt i Szczęsny Dziadkowscy[179]. Tutaj warto podkreślić, że parafia dziadkowicka, jako jedyna na Podlasiu była położona na terytorium wszystkich trzech ziem tej krainy.

W tym samym czasie powstał kościół po drugiej stronie rzeki Bug – w Sarnakach. Jego fundatorem był zapewne dziedzic tej wsi – Piotr Zaremba z Zarembina (z. wyszogrodzka) i Proszków (z. łomżyńska), sędzia ziemski mielnicki w latach 1444-1449[180]. Posiadał on dobra w ziemiach drohickiej i mielnickiej co najmniej za czasów księcia Zygmunta Kiejstutowicza, a może i wcześniej, za Witolda. Jego synem był Andrzej z Sarnak, sędzia mielnicki w latach 1474-79. Z kolei jego synowie byli następnymi dziedzicami Sarnak: Mikołaj, Piotr, Jan, Maciej i Jakub, występujący na przełomie XV i XVI w. Sarnaccy byli herbu Zaremba[181]. W 1471 r. pleban Mikołaj z Sarnak procesując się z Grzymałą Puczyckim o dziesięciny z Płoskowa, twierdził, że były one oddawane do kościoła w Sarnakach od 40 lat. Kościół więc mógł być wybudowany około 1431 r. Dokument fundacyjny nie zachował się. Według relacji proboszcza sarnackiego z 1662 r. był on wpisany do akt ziemskich mielnickich, które zostały spalone w 1657 r. przez wojska Rakoczego i Kozaków[182]. W latach 1470-72 występował pleban z Sarnak, Mikołaj, a w latach 1475-81 Piotr[183].

Współczesna kościołowi w Sarnakach mogła być także fundacja kościoła w Hadynowie, który także został założony na obszarze, gdzie istniały liczne wsie drobnoszlacheckie, powstałe jeszcze w czasach księcia Witolda. Nie wiadomo, kto ufundował pierwszy

[174] ADS, sygn. d. 22, k. 50-51; Ibidem, sygn. d. 154, k. 192.
[175] AGAD, *Metryka Koronna*, ks. 3, k. 232; ADS, sygn. d. 1, k. 79v, 82.
[176] ADS, sygn. d. 149, k. 284; AGAD, Terr. Droh. 2, k. 482.
[177] BPAN, Kraków, sygn. 8823, z. IX, s. 37.
[178] ADS, sygn. d. 1, k. 25, 43, 52v, 78, 78v, 81; APK, ZZG, sygn. 687, s. 4-5.
[179] AGAD, Kapicjana, p. 5, s. 581; Castr. Droh. II/1, k. 461; Terr. Droh. 2, k. 374v-375; BPAN Kraków, sygn. 8822, z. 1, s. 271; 8823, z. XIII, k. 32v-33.
[180] AGAD, *Metryka Koronna*, ks. 3, k. 312; ks. 4, k. 94v.
[181] AGAD, Castr. Droh. II/1, k. 31v, 175, 188, 401; ADS, sygn. d. 1, k. 6, 22, 26, 34v, 37, 40v, 43, 49v, 70v, 71.
[182] ADS, sygn. d. 1, k. 18; Ibidem, sygn. d. 131, k. 161-161v; Ibidem, sygn. d. 149, k. 315.
[183] Ibidem, sygn. d. 1, k. 4, 21, 36v, 40v, 71.

kościół, lecz niewątpliwie byli to miejscowi właściciele. W aktach konsystorza janowskiego z lat 1470-88 pojawiają się liczni dziedzice Hadynowa, którzy byli herbu Zaremba. Wśród nich byli wymieniani: Jan, Andrzej, Jakub, Wawrzyniec, Mikołaj, Jan Zaręba, Krystyn, Jan Pietruszowicz, Maciej Zaremba, Stanisław[184].

W latach 1470-74 plebanem w Hadynowie był Andrzej, w 1471 r. został wspomniany jeden z jego poprzedników – Mikołaj. Następcą Andrzeja był w latach 1475-1508 Jerzy, który z polecenia królów Aleksandra Jagiellończyka i Zygmunta Starego budował kościół w pobliskich Łosicach[185]. Łosice, jedna ze stacji królewskich, zostały lokowane na prawie miejskim w 1503 r., kościół tutaj zbudowany był początkowo filialny w stosunku do kościoła w Hadynowie. Później się usamodzielnił, a w XVII w. doszło do sytuacji odwrotnej. Świątynia hadynowska stała się filią kościoła w Łosicach.

Siemiatycze znajdowały się do 1546 r. w ziemi mielnickiej[186], dlatego zostały omówione tutaj. Pierwsza wzmianka o tej miejscowości pochodzi z 1443 r., wówczas książę Bolesław IV Mazowiecki nadał ją chorążemu warszawskiemu i drohickiemu, Borucie z Falęt[187]. Boruta krótko posiadał te dobra, gdyż w 1444 r. uciekł na Mazowsze. Wówczas Kazimierz Jagiellończyk nadał Siemiatycze Michałowi Kmicie Sudymontowiczowi z Chożowa, który jako ich właściciel został wspomniany tylko w 1456 r. właśnie w związku z fundacją tutaj kościoła. Nowy kościół ufundowany przez Michała Kmitę otrzymał wezwanie Trójcy Przenajświętszej i Wszystkich Świętych. Jako uposażenie Michał Kmita nadał kościołowi wieś Cecele z ziemią Mąkoszową, karczmę, ogród oraz dziesięcinę snopową z dóbr siemiatyckich. W dokumencie został wspomniany nie wymieniony z imienia pleban[188]. Kościół był konsekrowany jeszcze przez biskupa Andrzeja z Płońska, a więc przed 1459 r.[189] W latach 1470-74 plebanem w Siemiatyczach był Andrzej, a w 1480 r. Paweł, w 1478 r. występował wikariusz Maciej[190]. Michał Kmita zmarł bezpotomnie i dobra siemiatyckie przeszły w ręce jego brata, Olechny Sudymontowicza, kanclerza litewskiego i wojewody wileńskiego (zm. 1491). Po śmierci Olechny Siemiatycze odziedziczyła jedna z jego córek – Olechna, która wyszła za Mikołaja Tęczyńskiego[191].

Nie wiemy, kiedy dokładnie powstał kościół w Ruskowie. Wprawdzie jest znany jego dokument fundacyjny z 1493 r., lecz został on spisany co najmniej kilkanaście lat po właściwej fundacji. W 1471 r. toczyła się przed konsystorzem sprawa Andrzeja, plebana z Hadynowa przeciwko szlachcicowi Orzeszce z Falatycz. Świadkowie plebana twierdzili, iż Orzeszko dawał wcześniej dziesięciny do kościoła w Hadynowie, lecz gdy pan Raczko wybudował kościół w Ruskowie, wówczas Orzeszko począł oddawać dziesięciny tam[192]. Fundacja kościoła w Ruskowie musiała więc nastąpić niedługo przed tą datą. Odrzucić należy natomiast rok 1440, przyjmowany często jako data fundacji kościoła w Ruskowie. Data ta wynikła z pomyłki kopistów XVII-wiecznych i jest ewidentnie nieprawdziwa[193].

Dokument z 1493 r. wystawił dziedzic Ruskowa Rafał Raczko, sędzia bielski i starosta mielnicki wraz z żoną Anastazją i synami: Bartłomiejem, kanonikiem wileńskim,

[184] Ibidem, sygn. d. 1, k. 4, 4v, , 9v, 12v, 13, 13v, 14, 17v, 24, 29v.
[185] Ibidem, sygn. d. 1, k. 4, 8, 9, 12, 13v, 17, 22, 29, 37v, 45, 79v; *Lietuvos Metrika*, knyga nr 8 [8], s. 173.
[186] AGAD, dok. perg. nr 7644; RGADA Moskwa, *Metryka Litewska*, ks. 232, k. 19-19v.
[187] AGAD, *Metryka Koronna*, ks. 3, k. 289v.
[188] Ibidem, Kapicjana, p. 31, s. 189-194; ADD, Akta par. Siemiatycze, III/Q/2, k. 1-1v.
[189] ADS, sygn. d. 1, k. 14v.
[190] Ibidem, sygn. d. 1, k. 9, 11, 14v, 15, 28v, 31, 33, 47v, 54v.
[191] J. Kurtyka, *Tęczyńscy. Studium z dziejów polskiej elity możnowładczej w średniowieczu*, Kraków 1997, s. 565-566.
[192] ADS, sygn. d. 1, k. 13v.
[193] Ibidem, sygn. d. 149, k. 319. Przed tekstem dokumentu z 1493 r. wpisano, że został on podany do wpisania w akta konsystorskie w 1440 r. [sic!] przez Bartłomieja Raczkę, kanonika wileńskiego. Rok ten jest oczywiście ewidentnie nieprawdziwy.

Jerzym, Pawłem i Janem. Raczko potwierdził wówczas uposażenie kościoła pw. Ducha Świętego, Wniebowzięcia NMP i śś. Leonarda i Bernarda[194].

Ostatni z XV-wiecznych kościołów w ziemi mielnickiej został wybudowany w Górkach. Także i tu wystąpiła sytuacja podobna jak w przypadku kościoła w Ruskowie. Znany jest dokument fundacyjny kościoła w Górkach, pochodzący z 1490 r. Jego wystawcą był Grzymała dziedzic w Hruszniewie i Szczekatowie. Fundację wsparli również właściciele sąsiednich wsi: Wyrzykowscy z Wyrzyk oraz Jan Folbarz z Nosowa[195]. Jednak zachowały się wiarygodne przekazy źródłowe świadczące, że kościół w Górkach istniał już wcześniej i został wybudowany co najmniej przed dwunastoma laty. W 1478 r. w aktach konsystorza janowskiego wystąpił nauczyciel szkółki parafialnej z Górek. W 1484 r. Jan Folbarz, dziedzic Nosowa z żoną Katarzyną i synem Mikołajem zobowiązał się dawać dziesięciny z Nosowa do kościoła w Górkach. Świadkami jego dokumentu byli m.in.: Grzymała - kolator kościoła, Jan - pleban oraz Mikołaj - nauczyciel szkoły, pleban Jan występował także w 1485 r.[196] Wzmianki te dowodzą, że kościół w Górkach istniał wcześniej niż został spisany dokument fundacyjny z 1490 r. Najprawdopodobniej powstał w latach 70-tych XV w. Grzymała Hruszniewski, zwany także Puczyckim, był najprawdopodobniej bratem Rafała Raczki z Ruskowa. W latach 1481-1484 był poświadczony jako sędzia ziemski mielnicki. Miał dwóch synów: Mikołaja Niemirę i Wojnę – protoplastów rodzin: Niemirów i Hruszniewskich, których członkowie byli kolatorami kościoła w Górkach w XVI w.[197]

Ziemia bielska

Ostatnia z ziem późniejszego Podlasia – ziemia bielska, powstała z połączenia trzech odrębnych pierwotnie terytoriów. Pierwsze z nich to obszar podległy grodom w Bielsku i Surażu, który wcześniej należał do ziemi drohickiej i dzielił jej los co do przynależności państwowej w XIII i XIV w. Drugie terytorium to część dawnej kasztelanii święckiej, która została oderwana od Mazowsza przez Litwinów w połowie XIV w. Granica pomiędzy tymi dwoma terytoriami w przybliżeniu biegła wzdłuż rzek: Nurca, Mieni i Lizy. Ostatnie z terytoriów – powiat goniądzki – był częścią składową ziemi wiskiej, należącej do Mazowsza. Gdy książęta mazowieccy oddali ziemię wiską Krzyżakom, ci w tajnym układzie odstąpili jej część, czyli powiat goniądzki księciu litewskiemu Witoldowi. Powiat ten najbardziej odróżniał się od pozostałych części ziemi bielskiej. Został nieco później skolonizowany. Także, odmiennie niż reszta ziemi bielskiej, należał do diecezji wileńskiej. W XV w. działał tu również odrębny sąd ziemski z siedzibą w Goniądzu, jednak zwierzchnictwo administracyjne nad powiatem sprawowali starostowie bielscy. Wcześniejsze podziały ziemi bielskiej miały pośredni wpływ na rozwój sieci parafialnej na tym obszarze. Widać wyraźnie, że większość kościołów została ufundowana na obszarach dawnej kasztelanii święckiej. Tutaj bowiem najintensywniej rozwinęło się osadnictwo polskie, głównie drobnoszlacheckie. W XV w. nie powstał natomiast żaden kościół na wschód od linii Bielsk-Suraż. Tereny te zostały zagospodarowane później i zostały osadzone głównie przez ludność ruską. Dlatego też później przeważał tam żywioł prawosławny. W rejestrach podatkowych jeszcze w XVII w. kilka parafii ziemi bielskiej (bielska, brańska, boćkowska, łubińska, wyszkowska) określanych było mianem „ruska".

[194] AGAD, Kapicjana, p. 6, s. 434-438; APK, ZZG, sygn. 29, s. 79; ADS, sygn. d. 149, k. 319. Bartłomiej s. Rafała z Puczyc studiował w 1483 r. na Akademii Krakowskiej, zob.: *Metryka Uniwersytetu Krakowskiego*, t. I, s. 425.
[195] ADS, sygn. d. 148, k. 23v-25.
[196] Ibidem, sygn. d. 1, k. 47, 80v; Ibidem, sygn. d. 3, k. 12v-13.
[197] Ibidem, sygn. d. 1, k. 63; Ibidem, sygn. d. 7, k. 156; AGAD, Castr. Droh. II/1, k. 459v; BPAN Kraków, sygn. 8822, z. II, s. 328.

Głównym ośrodkiem ziemi bielskiej był Bielsk, więc nim zajmę się na początku. Według tradycji zapisanej przez Ignacego Kapicę Milewskiego pierwsza świątynia w Bielsku została wzniesiona przez króla Władysława Jagiełłę po chrzcie Litwy w 1386 r.[198] Nie ma na to jednak przekonywujących dowodów i jej początki trzeba raczej przesunąć na okres rządów księcia Witolda, który mógł dokonać fundacji mniej więcej w tym samym czasie co w Mielniku, czyli około 1420 r. Obydwa te grody nie były zbyt silnymi ośrodkami ludności rzymskokatolickiej, dlatego konieczne było działanie władcy, które dopomogłoby wzmocnieniu żywiołu katolickiego. Niewątpliwie dlatego książę Witold nadając w 1430 r. wójtostwo w Bielsku Polakowi Andrzejowi, polecił mu osadzać w tym mieście katolików: Polaków i Niemców[199]. Z całą pewnością musiał już wtedy istnieć w tym mieście kościół katolicki, chociaż odpowiedni dokument fundacyjny nie zachował się. W 1446 r. Kazimierz Jagiellończyk nadał ks. Hieronimowi, plebanowi bielskiemu dwóch poddanych i daninę miodową[200]. W 1457 r. występował pleban bielski, Falisław[201], w latach 1470-73 Klemens, a w 1485 r. Stanisław[202]. Kolejny pleban – Maciej, w 1492 r. w związku z budową nowego kościoła i koniecznością jego konsekracji wystarał się u Aleksandra Jagiellończyka o wystawienie dokumentu fundacyjnego potwierdzającego dotychczasowe uposażenie i nadającego dodatkowe. Pleban tłumaczył, że dawne dokumenty dla kościoła zaginęły. Według dokumentu z 1492 r. kościół w Bielsku nosił wezwanie Narodzenia NMP i św. Mikołaja. W następnym roku Aleksander Jagiellończyk nadał dodatkowo plebanowi bielskiemu Maciejowi młyn w dobrach Pulsze. Pleban Maciej żył jeszcze w 1498 r., gdy świadczył na dokumencie fundacyjnym kościoła w Łubinie[203].

Drugi gród ziemi bielskiej – Suraż, również mógł posiadać kościół z fundacji Witolda. Jednak pierwsze wzmianki o nim pochodzą dopiero z drugiej połowy XV w. Znany jest dokument króla Kazimierza Jagiellończyka, niestety pozbawiony daty, w którym nadaje on kościołowi pw. Bożego Ciała w Surażu wieś Huhowo (dziś Uhowo) wraz z innymi użytkami i poddanymi[204]. Pierwszy znany pleban suraski – Maciej, występował w latach 1471-74. Obok niego pojawiali się wikariusze: Mikołaj (1472-74) i Jan (1474). Przy kościele istniała również szkoła parafialna, w której nauczycielem był niejaki Szczepan[205]. Kolejny dokument dla kościoła w Surażu wystawił Aleksander Jagiellończyk w 1501 r.[206] Potwierdził w nim dokument swojego ojca i poprzednie uposażenie kościoła oraz wymienił wsie, które miały oddawać dziesięciny. Na terenie parafii Suraż pod koniec XV w. szlachta z rodu Dzierżków ufundowała kaplicę we wsi Wilkogrzeby (dzisiaj Poświętne). Zapewne chciała utworzyć odrębną parafię. Jednak plebani surascy nie zezwolili na to. W 1536 r. król Zygmunt Stary wraz z biskupem elektem łuckim Jerzym Chwalczewskim potwierdzili przynależność „poświętnego" do kościoła w Surażu[207]. Jak stwierdzili w dokumencie, już Aleksander Jagiellończyk powołał w tej sprawie komisję, do której weszli: starosta bielski - Mikołaj Radziwiłł, sędzia bielski - Piotr Łuba i podsędek bielski - Maciej Malinowski. Komisja stwierdziła, że kaplica w Poświętnem postawiona została przez Dzierżków na gruntach plebańskich i wobec tego jest filią kościoła w Surażu. Parafia w Poświętnem wy-

[198] AP Kraków, ZZG, sygn. 680, s. 1.
[199] BPAN Kraków, dok. perg. nr. 31.
[200] *Lietuvos Metrika*, knyga nr 3[3], s. 28.
[201] ADS, sygn. d. 149, k. 248v-249; Ibidem, sygn. d. 157, k. 414.
[202] Ibidem, sygn. d. 1, k. 6, 6v, 28v, 84v.
[203] APK, ZZG, sygn. 680, s. 2-7; ADS, sygn. d. 157, k. 145.
[204] ADS, sygn. d. 157, k. 318-319. W transumpcie Aleksandra Jagiellończyka z 1501 r.
[205] ADS, sygn. d. 1, k. 14v, 25, 29, 31.
[206] Ibidem, sygn. d. 149, k. 30, 250; Ibidem, sygn. d. 157, k. 318-319.
[207] Ibidem, sygn. d. 149, k. 252.

odrębniła się dopiero w 1808 r., gdy została odcięta granicą od macierzystego kościoła w Surażu.

W połowie XV w. istniał już kościół w Brańsku. Ufundowany być może nieco wcześniej. Już dawniej znajdował się tu ośrodek grodowy, który następnie zanikł i dopiero gdy wzmogła się intensywna kolonizacja tych okolic przez rycerstwo polskie, gród ten zaczął ponownie spełniać swoje funkcje administracyjne i sądowe. Był to bowiem drugi po Surażu ośrodek, gdzie odbywały się sądy szlachty ziemi bielskiej. Pomiędzy 1444 a 1447 r. Kazimierz Jagiellończyk nadał nie wymienionemu z imienia plebanowi brańskiemu trzech poddanych[208]. Może był to pleban Jakub, który występował w Brańsku w latach 1460-74. Jego następcą był Stanisław, występujący w latach 1477-84[209]. Kościół w Brańsku również nie posiadał pierwotnie dokumentu fundacyjnego, który został wystawiony dopiero w 1525 r. przez Zygmunta I Starego, gdzie wymieniono wezwania kościoła: Wniebowzięcia NMP, św. Piotra Apostoła i św. Jerzego[210].

Wszystkie wyżej wymienione kościoły były pod patronatem wielkich książąt litewskich i królów polskich. Kolejne świątynie powstały z fundacji prywatnych. W 1433 r. grupa miejscowej szlachty: Jan i Piotr z Zalesia oraz Stanisław, Piotr Stalka, Mikołaj i Marcin Szołajda z Topczewa przed dokonaniem podziału swoich dóbr postanowili ufundować kościół w Topczewie. Jego plebanowi Mikołajowi nadali duże uposażenie: cztery włóki ofiarowali wspólnie, natomiast każdy z fundatorów miał jeszcze dodatkowo wydzielić ze swej części po dwie włóki. Oprócz tego pleban i jego następcy otrzymali inne użytki i prawa[211]. W latach 1470-75 plebanem w Topczewie był ks. Jan, a w latach 1479-81 Jakub[212].

W 1457 r. podsędek ziemski bielski, Wisław wraz ze swymi bratankami: Pawłem, Tomaszem, Andrzejem, Stanisławem i Jakubem, synami Klemensa ufundował w swojej wsi Piórkowo kościół pw. Zwiastowania NMP, śś. Andrzeja, Anny i Znalezienia Krzyża Świętego. Pierwszym plebanem został ks. Andrzej, który występował do 1478 r.[213] W początkach XVI w. wieś Piórkowo zmieniła nazwę na Wyszki, od imienia podsędka (Wisław-Wyszek). Dziedzice Piórkowa-Wyszek występowali jako kolatorzy kościoła w XV i XVI w. Przyjęli nazwisko Wyszkowskich herbu Ślepowron.

Na południe od Wyszek powstał kościół w Łubinie. Wieś Łubino nazywała się w XV w. Rudołtowo. Została nadana Janowi Łubie, a jej granice wyznaczył przed 1450 r. starosta bielski, Piotr Raczko Strocewicz[214]. Syn Jana Łuby – Piotr, podsędek bielski 14 sierpnia 1498 r. wystawił dokument fundacyjny dla kościoła w Rudołtowie pw. Wniebowzięcia NMP[215]. Na początku XVI w. wieś zmieniła nazwę na Łubino od przydomku, a właściwie herbu dziedziców: Łuba-Lubicz.

W 1460 r. dziedzic wsi Domanowo, Piotr Kot ufundował i uposażył kościół parafialny pw. św. Doroty i 11 tys. dziewic. Plebani otrzymali również prawo połowu ryb w tych strumieniach. Na pierwszego plebana w Domanowie został prezentowany ks. Stanisław „de Strugnicze", kapłan archidiecezji gnieźnieńskiej, który występował tu co najmniej do 1475 r. W 1486 r. plebanem był ks. Andrzej[216].

[208] *Lietuvos Metrika*, knyga nr 3[3], s. 63.
[209] ADS, sygn. d. 1, k. 31, 45v, 78v; Ibidem, sygn. d. 157, k. 7.
[210] *Lietuvos Metrika*, knyga nr 12 [12], s. 592-593.
[211] ADS, sygn. d. 149, k. 5, 245; Ibidem, sygn. d. 157, k. 339.
[212] Ibidem, sygn. d. 1, k. 6, 10, 17, 37v, 50, 50v, 71.
[213] Ibidem, sygn. d. 1, k. 36, 47v; Ibidem, sygn. d. 149, k. 248v-249; Ibidem, sygn. d. 157, k. 414.
[214] AGAD, Kapicjana, p. 40, s. 490.
[215] ADS, sygn. d. 149, k.. 297; Ibidem, sygn. d. 157, k. 145.
[216] Ibidem, sygn. d. 1, k. 33, 34v, 36; Ibidem, sygn. d. 149, k. 287; Ibidem, sygn. d. 152, k. 9-9v; Ibidem, sygn. d. 157, k. 66.

Kolejny kościół powstał w Wyszońkach, również położonych nad rzeką Nurzec. Wyszońki to stara osada wymieniona już w spisie wsi należących do kasztelanii święckiej z około 1230 r.[217] Po zniszczeniu osadnictwa w XIII i XIV w. ponownie zasiedlona przez rycerstwo mazowieckie z rodu Pierzchałów. Później przez podziały i odsprzedaże osiedli tu członkowie innych rodzin, m.in. Grabiowie – potomkowie Jałbrzyka z Doborogoszczy, którzy przyjęli nazwisko Jałbrzyków Wyszyńskich. Kościół ufundowali sami Pierchałowie. Jeden z nich - Paweł z Wyszoniek, był sędzią ziemskim brańskim i suraskim (1438-1444)[218]. To właśnie on wraz ze swymi braćmi Szczepanem i Wielisławem wystawił 2 stycznia 1464 r. dokument fundacyjny kościoła parafialnego pw. Zwiastowania NMP i św. Leonarda w Wyszońkach[219]. Na jego plebana został prezentowany ks. Jan „de Białowoły" (?), kapłan diecezji łuckiej. Pleban Jan z Wyszoniek występował jeszcze w 1480 r.[220]

Kościół w Jabłoni Kościelnej (XV i XVI w. Jabłonia Wronia) istniał już w 1485 r., gdy w aktach konsystorza janowskiego występował jego komendarz – ks. Jakub, procesujący się z plebanem z Rokitnicy (Kulesz Kościelnych)[221]. Dokument fundacyjny tego kościoła został spisany dopiero w 1493 r., podczas wizytacji biskupa łuckiego, Jana Pudełki. Biskup dokonał wtedy także konsekracji kościoła. Niewątpliwie jednym z warunków tego aktu było potwierdzenie uposażenia kościoła na piśmie. Rozległa dziedzina Jabłoń obejmowała grupę kilkunastu wsi szlacheckich o wspólnej pierwszej nazwie i drugich członach dodatkowych. Mieszkały tu różne rodziny Jabłońskich. Dokument z 1493 r. wystawili członkowie trzech rodzin: bracia rodzeni: Jakub, Stanisław i Mikołaj; Dobiesław z ojcem oraz Jadwiga - żona Szczepana z synami: Janem, Piotrem i Mikołajem, wszyscy dziedzice z Jabłoni[222]. Kościół nosił wezwanie NMP i śś. Piotra, Leonarda i Marii Magdaleny.

Identyczna sytuacja jak w Jabłoni wystąpiła w Kuleszach. Była to również rozległa okolica szlachecka położona nad rzeczką Rokitnicą. Lecz inaczej niż w Jabłoni, była ona osiedlona przez rycerstwo z jednego rodu – Kuleszów, którzy przybyli tu z Żelechowa pod Płońskiem. Kuleszowie występowali w ziemi bielskiej już w 1421 r., posiadali tu trzy dziedziny: Rokitnicę, Czarnowo i Wykno, które dopiero od XVI w. zaczęto nazywać Kuleszami[223]. Na obszarze tym powstało później kilkanaście wsi o wspólnej nazwie Kulesze, z których nie wszystkie przetrwały do dziś. Kościół został wybudowany w Kuleszach Rokitnicy. Istniał już w 1471 r., gdy występował jego pleban Marcin, prowadzący spory z miejscowymi kolatorami[224]. Jego dokument się nie zachował, lub nie był sporządzony i dopiero w 1493 r. spisano go w związku z konsekracją kościoła przez biskupa łuckiego, Jana. Dokument ten został wystawiony przez Kuleszów: Macieja, Grzegorza, Andrzeja i Jakuba braci rodzonych z jednej strony oraz Wojciecha, Dobiesława, Mikołaja i Michała Kursztaka, także braci rodzonych, a stryjecznych dla poprzednich, przy obecności dziedziców wsi Gołasze Dąb, Gołasze Puszcza, Uszyńskie, Mościska, Czarnowo Biki, Kalinowo i Grodzkiej[225]. W latach 1476-85 plebanem w Rokitnicy był ks. Stanisław[226]. W aktach konsystorza janowskiego występowali również Kuleszowie – kolatorzy kościoła – w 1471 r. Mikołaj i Maciej z Rokitnicy oraz Wojciech i Dobiesław z Czarnowa, w 1477 r. Jan Kulesza z Rokit-

[217] J. K. Kochanowski, op. cit., nr 301.
[218] AGAD, *Metryka Koronna*, ks. 3, k. 213; B. Czart. Kraków, *Teki Naruszewicza*, t. XV, s. 647-648.
[219] ADS, sygn. d. 148, k. 69v-70v; Ibidem, sygn. d. 151, k. 108v.
[220] Ibidem, sygn. d. 1, k. 15v, 34v, 36, 52v.
[221] Ibidem, sygn. d. 1, k. 84.
[222] Ibidem, sygn. d. 149, k. 282; Ibidem, sygn. d. 157, k. 118-118v.
[223] I. Kapica-Milewski, *Herbarz*, s. 195-196.
[224] ADS, sygn. d. 1, k. 11.
[225] Ibidem, sygn. d. 149, k. 285; Ibidem, sygn. d. 151, k. 140-140v.
[226] Ibidem, sygn. d. 1, k. 43, 72, 73, 73v, 84.

nicy, w 1482 r. Mikołaj, Wojciech, Maciej i Jan z Rokitnicy i Wykna[227]. Prawie wszyscy z nich wystąpili później na dokumencie fundacyjnym z 1493 r. Kościół w Kuleszach nosił wezwanie śś. Bartłomieja, Mikołaja, Doroty, Katarzyny, Pawła Apostoła, Wawrzyńca i Michała Archanioła.

W Sokołach kościół ufundowała również miejscowa szlachta. W 1471 r. Stanisław Sokół, Jan Kruszewski, Marcin, Stanisław i Andrzej - synowie Marka, dziedzice Sokół i Kruszewa ufundowali kościół pw. Wniebowzięcia NMP oraz śś. Mikołaja i Doroty[228]. 20 stycznia 1475 r. biskup łucki, Marcin konsekrował ten kościół i jednocześnie przyłączył do powstałej parafii wsie i osady należące do parafii sąsiednich. Z parafii Płonka przeniósł wsie: Perki - należące do Klemensa, Śnietną Wielką - Piotra Dworaka, Śnietną - Macieja Frankowica, Wspały - Stanisława Bujnika i wdowy Frankowej oraz Porośl - należącą do braci Falisława i Wojsława. Z parafii Kobylin biskup przyłączył do Sokołów grupę wsi Jemiołki[229]. Biskup zastrzegł jednak, że dziedzice wymienionych wsi mieli oddawać do kościoła w Sokołach tylko połowę należnych dziesięcin, natomiast drugą mieli nadal wnosić do kościoła w Płonce aż do śmierci tamtejszego plebana Stanisława (zm. w 1480 r.) Pierwszy pleban z Sokół, Paweł pojawił się w znanych źródłach w 1480 r.[230]

Ostatnie dwie fundacje szlacheckie na tych terenach powstały w Kobylinie i Płonce. Płonka występująca w spisie wsi kasztelanii święckiej z około 1230 r., to wbrew przypuszczeniom niektórych historyków, inna wieś niż ta, w której istnieje kościół. Leżała ona bardziej na południe, w okolicy Kuczyna i Łuniewa, nad rzeczką o tej samej nazwie, która jest znana do dziś[231]. Być może na jej miejscu znajduje się obecnie grupa wsi szlacheckich, Wojny. Płonka Kościelna została założona przez szlachtę herbu Rola. Szlachta ta ufundowała w swej wsi kościół parafialny, z pewnością jeszcze w pierwszej połowie XV w. Pierwsza znana wzmianka o kościele w Płonce pochodzi dopiero z 1471 r., gdy występował jego pleban Marcin, który procesował się ze szlachcicem Mikołajem z Płonki. W latach 1473-80 występował pleban Stanisław, a w latach 1482-84 Marcin[232]. W 1475 r. biskup łucki, Marcin odłączył z parafii w Płonce szereg wsi i przeniósł je do parafii Sokoły[233]. Z 1502 r. pochodzi dokument, w którym kolatorzy kościoła w Płonce: Paweł, Szczepan, Michał, Maciej, Piotr, Jan, Wojciech, Marcin, Jan Kozieł, potwierdzili uposażenie kościoła[234]. To samo potwierdził w 1519 r. kolator kościoła w Płonce – Mikołaj Czeladka[235].

Kobylino (obecnie Kobylin) było osadą założoną przez rycerzy z rodu Prusów, pochodzących ze wsi Kobylino w ziemi ciechanowskiej. Nową osadę nad rzeczką Śliną założyli oni w pierwszych dziesięcioleciach XV w. W następnych latach bardzo licznie się rozrodzili i z pierwszej osady, którą założyli, wyodrębniły się kolejne wsie. Ich krewni, którzy osiedli w pobliżu, dali początek rodzinom: Kropiwnickich, Krzyżewskich, Jabłonowskich, Borowskich. Jeden z pierwszych dziedziców Kobylina – Jan Kobyliński, był sędzią ziemskim suraskim[236]. I. Kapica Milewski wymieniał wielu dziedziców Kobylina, których z braku bliższych danych trudno połączyć w drzewo genealogiczne, ale niewątpliwie pochodzili z jednego rodu[237]. Kobylińscy z ziemi ciechanowskiej osiedli także po drugiej stronie rzeczki Śliny, już na Mazowszu – we wsi Zawady, gdzie także około połowy XV w. wybudowali kościół parafialny[238]. Część Kobylina, w której istniał kościół, przyjęła drugą nazwę - Borzymy, od Borzyma z Kobylina występującego w 1476 r.[239] Według Kapicy fundatorami kościoła oprócz Kobylińskich byli także Kropiwniccy[240]. Niestety nie zachował się dokument fundacyjny tej świątyni, choć mógł istnieć, skoro później nie były wystawiane żadne dokumenty potwierdzające. Pierwsze źródłowe wzmianki o kościele pochodzą dopiero z akt konsystorza janowskiego. W latach 1471-81 jego plebanem był ks. Piotr[241], natomiast w 1499 r. ks. Adam Szczuka, poprzednio pleban w Białej w Prusach i w Rajgrodzie[242]. W aktach konsystorza wystąpiło również kilku kolatorów kościelnych: w 1472 r. Mikołaj Przecławowicz z Kobylina, w 1475 r. Kumek z Kobylina, w 1476 r. Borzym z Kobylina, w 1480 r. Paweł z Kropiwnicy[243].

W Tykocinie istniał najdalej na północ położony na Podlasiu kościół diecezji łuckiej. Tykocin wraz z okolicą zajął w 1424 r. książę Janusz i nadał w nim wójtostwo szlachcicowi Piotrowi z Gumowa. W następnym roku Tykocin uzyskał od Janusza prawo chełmińskie. Jeszcze przed końcem 1425 r. Tykocin odzyskał książę Witold, który potwierdził Piotrowi z Gumowa posiadanie wójtostwa[244]. Samo miasto pozostało jednak w dobrach hospodarskich. Dopiero następca Witolda – Zygmunt Kiejstutowicz nadał w 1433 r. Tykocin, Łopuchowo i Złotorię razem z innymi dobrami położonymi na Litwie możnowładcy litewskiemu Janowi Gasztołdowi[245]. Część tych wsi Gasztołd posiadał już wcześniej i dokument tylko potwierdzał stan faktyczny. Lecz Tykocin do tych wsi raczej nie należał. Z drugiej strony należy zauważyć, że Gasztołdowi nie były całkowicie obce te okolice, ponieważ w 1422 r. był starostą (namiestnikiem) w Surażu[246]. Kościół pw. Trójcy Świętej w Tykocinie mógł być zbudowany podczas krótkich rządów Mazowszan w 1424/25 r., lecz to Jan Gasztołd 25 października 1437 r. wystawił dla niego dokument fundacyjny[247].

W 1452 r. Jan Gasztołd, będący już wojewodą wileńskim, ufundował w kościele tykocińskim altarię pw. św. Jana Ewangelisty[248]. Po śmierci Jana Gasztołda w 1458 r. dobra tykocińskie odziedziczył jego syn Marcin, który ufundował tu w 1479 r. klasztor bernardynów[249]. Plebanem w Tykocinie w latach 1471-81 był ks. Andrzej. Oprócz niego w 1481 r. jeden raz pojawił się w Tykocinie Stanisław, kapelan Marcina Gasztołda[250].

[227] Ibidem, sygn. d. 1, k. 11, 45v, 72, 73, 73v.
[228] Ibidem, sygn. d. 149, k. 273.
[229] Ibidem, sygn. d. 1, k. 34v.
[230] Ibidem, sygn. d. 1, k. 54, 55.
[231] J. Wiśniewski, *W sprawie badań nad pograniczem Jaćwieży*, „Przegląd Historyczny", t. 48: 1957, z. 2, s. 319-326.
[232] ADS, sygn. d. 1, k. 11, 27v, 28, 33, 33v, 34v, 35v, 42, 53, 55, 73, 80v.
[233] Ibidem, sygn. d. 1, k. 34v.
[234] AGAD, Kapicjana, p. 77, s. 177; ADS, sygn. d. 157, k. 201, 205, 214, 222.
[235] ADS, sygn. d. 149, k. 243.
[236] Z. Romaniuk, *Z dziejów sądownictwa szlacheckiego w ziemi bielskiej od XV do połowy XVI w.*, „Białostoczyzna", 1995, nr 3, s. 56; B. Możejko, *Starosta bielski Iwaszko Dowojnowicz w sporze z mieszczanami gdańskimi*, [w:] *Społeczeństwo Polski Średniowiecznej*, t. VIII, 1999, s. 217.

[237] I. Kapica-Milewski, op.cit., s. 176-177.
[238] Cz. Brodzicki, *Kościoły i parafie w ziemi wiskiej i łomżyńskiej do 1529 r.*, Warszawa 2003, s. 69.
[239] ADS, sygn. d. 1, k. 42.
[240] I. Kapica-Milewski, op.cit., s. 208-209.
[241] ADS, sygn. d. 1, k. 11v, 22, 27, 35, 50v, 56v, 69.
[242] I. Kapica-Milewski, op. cit,, s. 178, 411; J. Wiśniewski, *Dzieje osadnictwa w powiecie grajewskim do połowy XVI w.* [w:] *Studia i materiały do dziejów powiatu grajewskiego*, t. I, Warszawa 1975, s. 164.
[243] ADS, sygn. d. 1, k. 27, 34v, 35, 42.
[244] AGAD, dok. perg. nr 780; B. Czart. Kraków, *Teki Naruszewicza*, t. XIV, s. 81-82, 421-422; *Metryka Mazowiecka*, t. I, s. 19.
[245] B. Czart. Kraków, *Teki Naruszewicza*, t. XV, s. 27; *Lietuvos Metrika*, knyga nr 1[1], s. 28.
[246] *Dokumenty strony polsko-litewskiej pokoju mełneńskiego z 1422 r*, wyd. P. Nowak i P. Pokora, s. 11: „Ywasko Gastold Sur(a)zzensis [capitaneus]". Dokument pokoju mełneńskiego z 1422 wydany wcześniej w: *Codex Diplomaticus Regni Poloniae*, t. IV, wyd. M. Dogiel, Vilnae 1764, s. 110-115, zawierał błędną lekcję „*Durazenensis*", dlatego do tej pory sądzono mylnie, że Jan Gasztołd był wtedy starostą dorsuniszkim.
[247] ADS, sygn. d. 151, k. 29-30.
[248] Ibidem, sygn. d. 151, k. 33-33v.
[249] Z. Romaniuk, *Tykocin w XV w.*, [w:] *Małe miasta. Przestrzenie*, Supraśl 2003, s. 289-290.
[250] ADS, sygn. d. 11, k. 11, 11v, 34v, 60v, 69. Kapelan Marcina Gasztołda - Stanisław występował także w 1474 r., *KDKW*, s. 332.

Sąsiadująca z dobrami tykocińskimi Choroszcz, zanim trafiła w ręce Chodkiewiczów, była własnością Piotra z Gumowa, wójta tykockiego, nadaną mu 20 listopada 1437 r. przez księcia litewskiego Michała Zygmuntowicza[251]. Piotr z Gumowa dla ludności mazowieckiej ufundował w Choroszczy kościół katolicki. 22 października 1459 r. w Wasiliszkach wystawiony został *przywilej od Piotra wójta tykockiego, dziedzica z Choroszczy, łacińskim pismem na pargaminie pisany, pod zawiesistą pieczęcią, przed Mikołajem biskupem wileńskim zeznany na 2 włóki z sianożęciami i na 2 karczmy w Choroszczy, kościołowi chorosckiemu nadany*[252]. Z regestu dokumentu wynika, że już wtedy dobra Choroszcz należały do diecezji wileńskiej. Później dobra te trafiły w ręce Chodkiewiczów (przed 1482 r.) i znalazły się w granicach woj. trockiego, tworząc w woj. podlaskim obcą enklawę.

Powiat goniądzki stanowił pierwotnie odrębny obszar i dopiero około połowy XV w. został objęty jurysdykcją administracyjną starostów bielskich. Jeszcze na początku XV w. było to prawdziwe pustkowie osadnicze, w którym istniał tylko sam gród Goniądz i może trochę osad puszczańskich. Następne osady powstały pod samym grodem i wzdłuż bagien biebrzańskich. Już w połowie tego stulecia istniało tutaj co najmniej kilkanaście wsi drobnoszlacheckich, skoro dla ich obsługi został ustanowiony sąd ziemski w Goniądzu, którego istnienie mamy poświadczone w 1454 r.[253] Niestety brak źródeł uniemożliwia dokładne ustalenie czasu powstania kolejnych wsi. To samo odnosi się do istniejących tu kościołów. Do 1500 r. wzniesiono tu oprócz Goniądza jedynie trzy kościoły: w Rajgrodzie, Dolistowie i Trzciannem. Powiat goniądzki w całości należał do diecezji wileńskiej.

Pierwszy kościół w Goniądzu pw. św. Jana Chrzciciela mógł powstać jeszcze za czasów mazowieckich, chociaż nie wykluczone, iż jego budowniczymi mogli być Krzyżacy, którzy posiadali ziemię wiską wraz z powiatem goniądzkim jako zastaw w latach 1382-1399. Jednak według zeznań świadków z 1536 r. oraz fałszywych dokumentów wystawionych dla kościoła w Goniądzu, rzekomo w 1484 i 1500 r., kościół ten miał być ufundowany przez księcia Witolda[254]. Wprawdzie wspomniane dokumenty bezspornie są falsyfikatami, mogą jednak zawierać pewne elementy zaczerpnięte z jakichś prawdziwych dokumentów, jak choćby imiona plebanów. Dokument rzekomo z 1484 r. wymienia plebana Marcina. Pleban o takim imieniu istniał w rzeczywistości i wystąpił w 1486 r. w aktach konsystorza janowskigo z informacją, że był przedtem plebanem brzeskim i oficjałem janowskim[255]. W falsyfikacie rzekomo z 26 maja 1500 r. występował pleban Erazm Ciołek. Sądzono dotąd, że jedynym potwierdzeniem sprawowania przez niego tej funkcji są zeznania świadków z 1536 r.[256] Erazm Ciołek wystąpił jako pleban goniądzki w jednym z dokumentów wpisanym do Metryki Litewskiej, wystawionym przez Aleksandra Jagiellończyka w Wilnie 28 maja 1500 r.[257] Wcześniej, bo 10 lutego 1464 r. plebanem w Goniądzu był ks. Maciej, natomiast w tym samym źródle już trzy dni później wystąpił pleban goniądzki o imieniu Mikołaj. Nie wiadomo, czy jest to pomyłka pisarza, czy osoby dokonującej wypisu, ponieważ raczej wątpliwe jest, aby niemal równocześnie występowało dwóch plebanów[258]

[251] AGAD, *Metryka Koronna*, ks. 3, k. 249-249v.
[252] AP Kraków, Archiwum Młynowskie Chodkiewiczów, nr 35, k. 1-8; *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV-XVIII w.*, J. Maroszek, Białystok 1994, s. 85-86.
[253] BPAN Kraków, sygn. 8823, z. IX, k. 38v: *Nobilis Petrus Vysszovathy iudex de Gonyacz.*
[254] *KDKW*, s. 469; J. Kloza, J. Maroszek, *Dzieje Goniądza w 450 rocznicę nadania praw miejskich*, Białystok 1997, s. 16-17, 122-123.
[255] ADS, sygn. d. 1, k. 87v.
[256] J. Kloza, J. Maroszek, op. cit., s. 25.
[257] RIB, t. XXVII, kol. 803; F. Leontowicz, *ALM*, cz. II, s. 54.
[258] AD Płock, Acta Episcopalia 1, k. 269-270, 271. Cyt. za J. Kloza, J. Maroszek, op. cit., s. 71.

Niewiele można powiedzieć o początkach kościoła w Rajgrodzie. Akt odnowienia kościoła z 1519 r. podaje, że była to stara parafia. J. Wiśniewski biorąc pod uwagę słabość osadnictwa w okolicy Rajgrodu widzi jej początki raczej w czasach księcia Zygmunta Kiejstutowicza[259]. Pierwszym źródłowo poświadczonym plebanem w Rajgrodzie był w 1485 r. ks. Adam Szczuka, poprzednio wikary wąsoski i pleban w Białej (Piskiej) w Prusach[260]. Około 1505 r. Rajgród wraz z całym powiatem goniądzkim otrzymał na własność kniaź Michał Gliński, a po jego ucieczce do Moskwy Mikołaj Radziwiłł w 1509 r.[261] W 1519 r. Mikołaj Radziwiłł na prośbę plebana Stanisława Wilka wydał nowy przywilej fundacyjny dla kościoła w Rajgrodzie, ponieważ stary „przepadł"[262].

18 września 1501 r. w Mielniku Aleksander Jagiellończyk odstąpił biskupowi wileńskiemu, Wojciechowi Taborowi na czas jego rządów prawo patronatu i prezenty 29 kościołów parafialnych w diecezji wileńskiej[263]. Wśród nich zostały wymienione trzy kościoły powiatu goniądzkiego: w Goniądzu, Dolistowie i Trzciannem. Najwyraźniej więc tylko te trzy świątynie (i kościół w Rajgrodzie) zostały wzniesione do tego czasu.

Kościół pw. św. Wawrzyńca w Dolistowie istniał już w czasach króla Kazimierza Jagiellończyka. Dogodne położenie Dolistowa (u ujścia Netty do Biebrzy) pozwala sądzić, że pochodził z czasów wcześniejszych. Z zeznań świadków w 1536 r. wynikało, że gdy Kazimierz Jagiellończyk polował w tych okolicach nakazał wypędzić osadników osiadłych w puszczy bez pozwolenia hospodarskiego, a ich wsie spalić, jednak gdy dowiedział się, że w Dolistowie jest kościół, nie kazał tego czynić[264]. W 1506 r. biskup wileński, Wojciech Tabor wypełniając swoje prawo patronatu, za zgodą dziedzica na Goniądzu, Michała Glińskiego, po śmierci plebana dolistowskiego, Jakuba prezentował na jego miejsce ks. Stanisława z Dąbrówki, kapłana diecezji płockiej[265]. Ów Jakub mógł być plebanem w Dolistowie jeszcze w końcu XV w.

Kościół pw. śś. Piotra i Pawła w Trzciannem był przed 1501 r. objęty patronatem wielkoksiążęcym. 2 maja 1496 r. Aleksander Jagiellończyk na prośby ówczesnego plebana Mikołaja zatwierdził podstawy materialne istnienia kościoła[266]. 20 stycznia 1501 r. Aleksander Jagiellończyk swoim przywilejem dodał do uposażenia, na prośby plebana Bartłomieja, łożysko na rzece Wilamówce, a 18 sierpnia tego roku potwierdził kościołowi posiadanie dwóch pustych włók oraz daninę trzech rączek miodu[267]. Kościół w Trzciannem był ostatnim z wzniesionych w powiecie goniądzkim przed 1500 r. Kolejne świątynie powstały w efekcie dalszej kolonizacji tego obszaru w XVI w., były to kościoły w Augustowie, Dobrzyniewie, Jasionówce i Kalinówce.

Kończąc omówienie kolejnych fundacji kościelnych na Podlasiu można dokonać ich podliczenia. Według obecnego stanu wiedzy, na całym Podlasiu (w granicach z 1569 r.), udało się łącznie zidentyfikować 65 fundacji powstałych do 1500 r. Był to zatem okres bardzo ważny w rozwoju sieci kościelnej i parafialnej na tym terenie. Dość powiedzieć, że swój początek z XV w. wywodziło około 2/3 kościołów w ogóle założonych na Podlasiu do 1795 r. Nie wszystkie kościoły od razu stały się ośrodkami parafii, dlatego też ich liczba była początkowo mniejsza. Najwięcej kościołów powstało w ziemi drohickiej – 38, czyli ponad połowa. W ziemi mielnickiej wzniesiono jedynie siedem kościołów. Natomiast zie-

[259] J. Wiśniewski, op. cit., s. 211.
[260] Ibidem, s. 164.
[261] E. Rykaczewski, *Inventarium omnium et singulorum privilegiorum*, s. 361.
[262] B. Czart. Kraków, rkp 1777, s. 122-123v.
[263] *KDKW*, s. 616-617.
[264] *Odgraniczenie sądowe dóbr grodzieńskich i bielskich z r. 1536*, „Athenaeum". o. II, z. 1, Wilno 1842, s. 65-91.
[265] AGAD, Kapicjana, p. 32, s. 504-508.
[266] *KDKW*, s. 511-512.
[267] *KDKW*, s. 563, 613-614.

mia bielska wraz z powiatem goniądzkim obejmowała 20 kościołów. Z tej ogólnej liczby - 60 kościołów ufundowano na terenie diecezji łuckiej, natomiast tylko pięć w wileńskiej. Dominowały fundacje prywatne, których było 54. Z fundacji książęcej powstało 10 kościołów, a z biskupiej tylko jeden.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

ПАПКО ВОЛЬГА
(Брэст)

МІЖКАНФЕСІЙНЫЯ ШЛЮБЫ МАГНАТЭРЫІ ВКЛ У XVI-XVII СТСТ.: НА ПРЫКЛАДЗЕ РОДУ РАДЗІВІЛАЎ

Суіснаванне на тэрыторыі ВКЛ некалькіх канфесій хрысціянства прывяло да з'яўлення практыкі заключэння міжканфесійных шлюбаў у магнацкім асяроддзі. Зфарміраваліся сваеасаблівыя адносіны і прававая рэгламентацыя ў такіх змешаных сем'ях вышэйшай шляхты. Сярод вучоных існуе меркаванне, што менавіта на тэрыторыі ВКЛ і Польшчы склаліся такія абставіны, пры якіх заключэнне міжканфесійных шлюбаў было магчымым. Януш Тазбір у сваёй кнізе "Шляхта і тэолагі. Даследаванне па гісторыі польскай контррэфармацыі" піша: "У многіх краінах... перамога рэфармацыі пацягнула за сабой узнікненне паглыбляючыхся з цягам часу адрозненняў паміж насельніцтвам каталіцкім і пратэстанцкім у сферы культуры, менталітэту, мастацтва, а ў рэшце рэшт і стылю жыцця... У Польшчы ж падобная з'ява засталася цалкам невядомай".[1] Яшчэ у большай ступені гэта тычыцца тэрыторыі ВКЛ.

Традыцыйная шляхецкая сям'я поўнасцю залежыла ад мужчыны, які ў грамадскай свядомасці стаяў значна вышэй за жанчыну. Усё жыццё жанчына знаходзілася пад апекай і кантролем мужчын: бацькі, братоў, мужа, сыноў. Муж разпараджаўся маёмасцю жонкі, якую яна атрымала ў пасаг, а таксама венам – часткай сваёй маёмасці, якая выдзялялася ім самім на карысць супругі. У выпадку, калі сядзібы мужа прадаваліся за пазыкі, нельга было кранаць пасаг і вена, якія былі прадвызначаны на ўтрыманне шляхцянкі ў выпадку яе ўдаўства. Пасагам жанчына магла распараджацца ў поўнай меры: дзяліць яго па сваім жаданні ці завяшчаць. Вена належыла ўдаве толькі да моманту заключэння наступнага шлюбу.[2]

На нашу думку, адносіны і прававы аспект у міжканфесійных шляхецкіх шлюбах значна адрозніваліся ад тых, дзе муж і жонка адносіліся да адной канфесіі. У першую чаргу гэта адлюстравалася ў тым, што жанчына ў такіх сем'ях мела больш уплывовае права голасу, таму што не ўсе сферы яе жыцця знаходзіліся пад рэгламентацыяй мужа. Такая важная сфера, як рэлігійнае жыццё, часткова выпадала з-пад яго апекі ў выпадку, калі жонка пакідала сваё дашлюбнае веравызнанне. У такіх

[1] J. Tazbir, *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej Kontrreformacji*, Warszawa 1987, s. 40.
[2] R. Galaj, *Życie codzienne szlachty polskiej w okresie sarmatyzmu*, Szczecin 1998, s. 22.

сем'ях жанчына звычайна займалася падтрымкай вернікаў сваёй канфесіі, фундавала цэрквы на ўласны кошт. Большасць з вядомых царкоўных фундатарак XVI-XVII стст. на Беларусі знаходзіліся ў такіх змешаных міжканфесійных шлюбах. У якасці прыклада можна прывесці лёс Соф'і Алелькавіч, апошняй прадстаўніцы ўдзельных слуцкіх князёў. У 1600 г. яна стала жонкай Януша Радзівіла (1579-1620), старэйшага сына Кшыштафа Радзівіла "Пяруна" з біржанскай лініі роду.[3] У гісторыі Беларусі Соф'я Алелькавіч засталася як адна з самых паслядоўных і актыўных магнатак, якія падтрымлівалі праваслаўе, нягледзячы на тое, што муж яе быў пратэстантам.

У гісторыі веравызнанняў на Беларусі такі аспект вывучаны слаба, хаця заключэнне міжканфесійных шлюбаў у XVI-XVII стст. не было такім рэдкім выключэннем. Гэтаму садзейнічала пашырэнне ідэй пратэстантызму ў XVI ст., якое стварыла практыку заключэння шлюбаў паміж каталікамі і пратэстантамі. І тут у Польшчы і ВКЛ былі свае асаблівасці, якія менш назіраліся ў іншых краінах Заходняй Еўропы. Пратэстантызм на тэрыторыі ВКЛ распаўсюджвалі менавіта прадстаўнікі магнатэрыі – Радзівілы, Кішкі і інш., што мела свой уплыў на рэгіянальныя асаблівасці пратэстантызму. Часта пратэстанткамі былі і дочкі правячых нямецкіх манархаў, якія лічыліся перспектыўнымі жонкамі для магнатаў ВКЛ і Польшчы.

Існуе дастаткова прыкладаў, калі муж і жонка ў магнацкай сям'і адносіліся да розных канфесій. Кацярына Глебавіч з Радзівілаў, унучка "Пяруна" была ярай пратэстанткай, якая нават у шлюбе з каталіком Ежы Каралем Глебавічам усё жыццё была прыхільніцай гэтай канфесіі. Тэкст тэстаменту, які яна пакінула пасля сябе, гаворыць яб яе моцнай упэўненасці ў правільнасці веры евангелісцкай. "Наперад дзякую Госпаду майму Богу, якому у гэты час сябе прысвячаю, што нарадзілася ў праўдзівым яго разуменні, выхавана і век жыцця майго пражыла і дагэтуль з ласкі яго святой застаюся ў веры святой евангелісцкай..."[4]

Аднак даволі часта можна сустрэць і прыклады змены жанчынай канфесіі пасля заключэння шлюбу. Адным з іх можна назваць Ганну Марцыбэлу Агінскую з Глебавічаў, дачку ўзгаданай вышэй Кацярыны Глебавіч, якая перайшла з евангелісцкай веры ў каталіцызм. У сваім тэстаменце яна завяшчае і пасля сваёй смерці працягваць малітвы ў касцёле за вяртанне "душаў кальвінісцкай веры да рымска-каталіцкай веры".[5]

Моцным фактарам, які ўплываў на рэлігійныя погляды магнатаў у XVI ст., быў характар іх выхавання. Аднак гэта не заўсёды было асноўнай умовай. У якасці прыклада можна прывесці ўсё тую ж Ганну Марцыбелу Агінскую, якая была выхавана ў евангелісцкай веры, аднак пазней стала адднай каталічкай. Больш вядомы другі прыклад. У навуцы, як польскай, так і беларускай, усталявалася цвёрдае меркаванне, што Мікалай Радзівіл Чорны быў першым магнатам ВКЛ, які перайшоў у пратэстантызм. Аднак гэта зусім не так. Ужо ў пачатку 40-х гг. лютэранінам стаў ягоны брат Ян. У пач. 50-х гг. XVI ст. кальвінізм прынялі Іеранім Хадкевіч і Станіслаў Кішка. І толькі ў 1554 г. кн. Мікалай Радзівіл Чорны адкрыта вырокся каталіцызму і пачаў на сваіх землях насаджаць пратэстантызм. Каталіцкі касцёл Св. Духа ў Нясвіжы быў зменены на кальвінісцкі збор, друкаваліся пратэстанцкія кнігі, вялася вялікая папулярызатарская праца. Рэлігійныя поглады Мікалая Радзівіла Чорнага мелі значны ўплыў на яго жонку, Эльжбету, дачку кароннага канцлера і кракаўскага кашталяна Кшыштафа Шыдлавецкага. Іх шлюб быў заключаны 12

[3] *Radziwiłłowie herbu Trąby,* Warszawa 1996, s. 9.
[4] M. Aleksandrowicz-Szmulikowska, *Radziwiłłówny w świetle swoich testamentów*, Warszawa 1995, s. 13.
[5] Ibidem.

лютага 1548 г. Пасля Эльжбета таксама прыняла пратэстантызм. Ёсць сведкі, што яна шкадавала аб гэтым рашэнні і не прыймала догмы гэтай канфесіі так свядома, як яе муж. Мы лічым, што менавіта гэты факт у будучым паўплываў на рашэнне яе старэйшага сына Мікалая Кшыштафа па мянушцы "Сіротка" аб вяртанні ў лона каталіцкай царквы. Эльжбета Радзівіл была значна лепш адукаваная, чым яе муж, добра ведала лаціну і пісала літаратурнай польскай мовай. Яе рэлігійнасць знаходзіла добры водгук як у пратэстантаў, так і ў каталікоў. Перад смерцю яна пакінула тэстамент, які дазваляе зразумець яе рэлігійныя погляды.[6]

Пасля смерці Мікалая Радзівіла Чорнага яго сыны Мікалай Кшыштаф "Сіротка", Ежы і Альбрахт выракліся кальвінізму і спраў бацькі на гэтай ніве.[7] Ініцыятарам гэтага кроку быў старэйшы з братоў, Мікалай Кшыштаф, які не толькі пацягнуў за сабой братоў, але і сваю жонку, дачку валынскага ваяводы Эўфімію Вешнявецкую, з якой ажаніўся 24 лістапада 1584 г.[8], хутка пасля сваёй знакамітай вандроўкі ў Святую Зямлю. У шлюб Мікалай Кшыштаф уступіў сталым, свядомым чалавекам, упэўненым у сваіх рэлігійных поглядах. Эльжбета Эўфімія мела 15 гадоў. Маёнткі Вешнявецкіх на Валыні суседнічалі з землямі Радзівілаў, што хучэй за ўсё паскорыла рашэнне Сіроткі. Сям'я Вішнявецкіх была кальвінісцкай, аднак гэта не стала перашкодай іх шлюбу. Кн. Радзівіл звярнуўся да нунцыя, а потым і Папы Рымскага з просьбай дазволіць заключэнне саюзу. Свой выбар ён аргументаваў сцвярджэннем, што на Літве ў тыя часы цяжка было знайсці дзяўчыну добрага паходжання і каталічку. Ён завяраў, што ў хуткім часе яна пяройдзе ў каталіцызм. У к. 1586 г. Сіротка паведаміў, што яго жонка канчаткова сталася каталічкай.[9]

Асаблівую ўвагу набывала канфесійнае пытанне тады, калі магнатка рабілася нашчадкам усёй маёмасці рода, а гэта адбывалася ў выключных выпадках. На тэрыторыі Польшы згодна рымскаму праву, гэта магло быць толькі ў выпадку адсутнасці нашчадка-мужчыны да восьмай ступені крыўнай роднасці. Адным з самых знакамітых прыкладаў наследавання маярату жанчынай можна назваць князёўну Людвіку Караліну Радзівіл, якая атрымала пасля смерці свайго бацькі Багуслава Радзівіла землі ў Прусіі і Рэчы Паспалітай. У сваім тэстаменце кн. Багуслаў пакідае ўсю сваю рухомую і нерухомую маёмасць дачцэ, таму звяртае асаблівую ўвагу на яе адукацыю і ўмовы шлюбу. Дапускаючы магчымасць заключэння шлюбу з чалавекам іншай канфесіі, ён, аднак, завяшчае дачцэ заставацца ў сваім кальвінісцкім веравызнанні.[10] У якасці апекуноў на выпадак сваёй смерці Багуслаў Радзівіл прызначыў 11 знатнейшых людзей, сярод якіх было некалькі Радзівілаў, бранденбургскі пасол у Рэчы Паспалітай барон Ян Овербэк. Галоўным апекуном ён прызначаў свайго дзядзьку, Брандэнбургскага Электара Фрыдэрыка Вільгельма, па жаданні якога пасля смерці кн. Багуслава яго дачка выхоўвалася ў Крулеўцы. Вельмі хутка Электар прыйшоў да думкі выдаць кн. Людвіку Караліну за свайго сына і такім чынам унесці яе вялізарную спадчыну ў сваю сям'ю. З гэтай мэтай ён хацеў перавезці дзяўчынку ў Берлін на далейшае выхаванне. Аднак пасол Ян Овербэк адгаварыў яго ад гэтага крока, баючыся, што гэта можа выклікаць незадаволенасць у шматлікіх яе родзічаў і яны будуць перашкаджаць гэтаму шлюбу. У 1680 г. Электар накіраваў да князёўны Самуэля Хвалкоўскага з прапановай згадзіцца на шлюб з яго сынам маркграфам Людвікам. Гэтая акцыя была звязана з

[6] T. Kempa, *Mikołaj Krzysztof Radziwiłł Sierotka*, Warszawa 2000, s. 22.
[7] R. Segeras, *Nieswiez: historia i zabytki*, Warszawa 1991.
[8] *Listy króla Zygmunta Augusta do Radziwiłłów,* opr., wstęp, komentarze Irena Kaniewska, Kraków 1997, s. 18.
[9] T. Kempa, op. cit., s. 128.
[10] A. Sajkowski, *Od sierotki do Rybenki. W kręgu radziwiłłowskiego mecenatu*, Poznań 1965. s. 100-101.

чуткамі, што на будучым сейме у 1681 г. будзе абмяркоўвацца пытанне аб неабходнасці прыняць закон, які б забараняў князёўне ўступаць у шлюб з іншаземным прынцам. Існавала шмат прыхільнікаў гэтага закона. Сярод іх сустракаліся тыя, што былі звязаны з Радзівіламі кроўнымі ўзамі і тыя, што мелі намер узяць яе за жонку для сваіх сыноў. Станіслаў Патоцкі, кракаўскі ваявода нават прэзентаваў 500 000 злотых каралю Яну Сабескаму, каб той садзейнічаў яму ў справе заключэння шлюбу яго сына з кн. Людвікай Каралінай. Існавалі падобныя планы і ў самага караля, які меў намер сасватаць князёўну для свайго сына, каралевіча Якуба Сабескага.[11]

Улічваючы гэтую складаную сітуацыю, Радзівілы агласілі папярэджанне аб магчымым шлюбе князёўны з маркграфам, у якім гаварылася: „Nie małe ztąd grozi niebezpieczeństwo, iż Siebież na pograniczu Moskwy, Słuck i Kopysk wśród Litwy, a na Żmudzi Birże, cztery znaczne twierdze, będą mogły być obsadzone Brandenburskiemi ludzmi, zkąd Elektor w znacznej części Litwy dominować, i na zgubę kraju z sąsiedniem Moskwy mocarstwem stosunki utrzymywać potrafi... Nikt więc zapewne w Polsce, chyba jaki kalwinista, nie będzie chciał utwierdzać w kraju takiego niebezpiecznego Protektora".[12] Аднак Электар у лістападзе 1680 г. у сваім лісце спытаў князёўну аб магчымасці заключэння шлюбу паміж ёй і маркграфам Людвікам і атрымаў станоўчы адказ. Маркграф накіраваўся ў Крулевец, а 7 снежня 1681 г. без вялікіх урачыстасцей адбыўся шлюб паміж 14-цігадовай князёўнай і 15-цігадовым маркграфам. Звесткі аб гэтым шлюбе выклікалі вялікае абурэнне ў Рэчы Паспалітай. Кароль Ян Сабескі быў моцна пакрыўджаны тым, што шлюб адбыўся за яго спіной і яго планы наконт князёўны не спраўдзіліся.

На сейме, які адбываўся на самым пачатку 1681 г. у Варшаве, пытанне аб гэтым шлюбе горача абмяркоўвалася. Выказвалася думка, што князёўна Людвіка Караліна павінна быць пазбаўлена сваіх маёнткаў у Літве з прычыны таго, што пайшла замуж без дазволу блізкіх родзічаў і апекуноў. У Статуце ВКЛ 1588 г. было палажэнне, якое ў такім выпадку пазбаўляла дзяўчыну пасагу і маёнткаў. Аднак на сейме былі і прыхільнікі Электара, у асноўным шляхта з Вялікапольшы, якія лічылі, што ў асобе маркграфа атрымалі саюзніка і ён будзе спрыяльны ў адносінах Польшчы з Прусіяй. Адным з аргументаў, якія выказвалі прадстаўнікі "праэлектарскага лагера" быў той факт, што сваім шлюбам князёўна выканала волю бацькі і пайшла за евангеліста. І шлюб гэты адбыўся з ведама галоўнага апекуна князёўны, Брандэнбургскага Электара.

Канфлік гэты быў вырашаны наступным чынам. З дапамогай Вармінскага біскупа Радзеёўскага, якога з Сабескімі звязвалі кроўныя узы, Овербэк уручыў каралю Рэчы Паспалітай грашовы падарунак у суме 40 000 талераў і ліст Электара, у якім той запэўніў, што ніколі не будзе аб'ядноўвацца з праціўнікамі Польшчы, а яго сын Людвік не будзе прэтэндаваць на польскую карону і не складзе канкурэнцыі сыну Сабескага. Кароль падарунак узяў і даў гарантыі, што князёўна Радзівіл не будзе пазбаўлена правоў на свае маёнткі ў Літве.

28 сакавіка 1687 г. у Пацдаме памёр першы муж Людвікі Караліны, маркграф Людвік. На той час маладая ўдава маркграфіня мела 20 гадоў. Дзяцей у супругаў не было. Паўстала пытанне аб яе паўторным шлюбе. Прэтэндэнтаў было некалькі: прынц Караль Філіп Неўбургскі, пануючы князь Людвіг Бадэнскі, прынц Караль дэ Сомэрсі, аўстрыйскі генерал-фельдмаршал прынц Ежы Людвіг Гановерскі. Адным з

[11] A. Z. Helcel, *O dwukrotnem zamęzciu xiężniczki Ludwiki Karoliny Radziwiłłownej i wynikłych ztąd w Polsce zamieszkach. Przyczynek do dziejów panowania Jana III*, Kraków 1857, s. 19-23.
[12] Ibidem, s. 24-26.

прэтэндэнтаў быў каралевіч Якуб Сабескі. Ізноў паўстала пытанне веравызнання, таму што ўсе патэнцыйныя жаніхі, акрамя прынца Гановерскага, былі каталікамі. Прыхільнікі біржанскай лініі Радзівілаў былі занепакоены перспектывай таго, што незлічоныя скарбы роду, які апекаваўся над кальвіністамі, трапяць у рукі каталіка.

Навіна аб рашэнні князёўны пайсці за Сабескага разышліся ў чэрвені 1687 г. Магчыма, электар меў свае планы наконт будучага маркграфіні – у яго былі іншыя сыны ад другога шлюбу. Аднак ён пражыў вельмі мала і памёр 29 красавіка 1688 г. Перад смерцю ён выкліваў да сябе маркграфіню, напомніў ёй волю бацькі, які жадаў бачыць яе мужа евангелістам „i żądał od niej przyrzeczenia pod przekleństwem swojem iż wyznaniu ewangelickiemu zawsze wierną pozostanie. Uważano to niejako za wezwanie aby swej ręki katolikowi nie dawała".[13] Каралевіч Якуб Сабескі пачаў актыўна дабівацца рукі маркграфіні, інкогніта прыўхаў у Берлін, каб з ёй пазнаёміцца і папрасіць дазволу на шлюб у новага Электара, які быў старэйшым братам пакойнага маркграфа Людвіка. На заручынах, пасля абмена пярсцёнкамі і партрэтамі, маркграфіня перадала каралевічу дакумент, у якім абавязвалася пайсці за яго замуж. „Za prowidencyą idyspozycyą boską łaską i wolą Królestwa Jchmość, a interwencyą Xiążecia Imci Elektora, obiecuję Królewiczowi Jmci Polskiemu, że za nikogo innego nie pójde za mąż, chyba za niego samego, i dla lepszej wiary i pewności słowa mojego, daję tę kartę ręką własną podpisaną, utwierdzając ją prawami wszystkimi koronnymi. A ponieważ z jednej i drugiej strony, nie możemy w tem tu miejscu zawrzeć kontraktu ślubnego, spuszczam się w tem na wolą Królestwa JMĆ. Będę mense Septembri w dobrach moich które mam w Polsce, abym w większej była wolności utwierdzenia kontraktu, i woli Królestwa JMść dość uczyniła. Nie wątpiac o dobroci państwa miłościwego, że mi dozwolą zupełną wolność wiary, tak dla mnie jako i sług i poddanych moich, tudzież kościołów i ich dóbr. A dla lepszej wiary, z własnej dobrej woli, daję tę kartę ręką moją podpisaną, dla pewności słowa mojego sub damnis terrestribus, to jest pod utratą wszystkich dóbr moich. Która to assekuracya tak jest ważna i wielka, że większą podług prawa polskiego być nie może. – Stało się w Berlinie, d. 25 Julii 1688 r. Ludwika Karolina Radziwiłłowna".[14] Праз тры тыдні пасля таго, як каралевіч Якуб паехаў з Берліна, туды 6 жніўня 1688 г. прыбыў узгаданы вышэй прынц Караль Філіп Неўбургскі, родны брат аўстрыйскай імператрыцы. Ён быў прадстаўлены маркграфіні, а праз некалькі дзён паміж імі таемна быў заключаны шлюб. Пытанне аб канфесійнай прыналежнасці будучага мужа князёўны было істотным, таму што ад гэтага ў будучым залежылі кальвінісцкія святыні, якімі раней апекаваўся Багуслаў Радзівіл.

Традыцыя заключэння міжканфесійных шлюбаў у родзе Радзівілаў была адноўлена ў к. XVIII ст. У гэты час практыка іх заключэння была звязана з тым, што Радзівілы займалі палажэнне не нацыянальнай, а еўрапейскай эліты, радніліся з каралеўскімі і княжацкімі дварамі, пытанне рознасці веравызнанняў адыгрывала яшчэ значна меншую ролю, чым ў часы рэфармацыі. У 1796 г. кн. Антоній Генрык Радзівіл ажаніўся з прускай прынцэсай Людвікай Гогенцолерн, якая была пратэстанткай. У дагаворы, які быў падпісаны перад заключэннем шлюбу, вызначаліся розныя аспекты жыцця будучых супругаў, у тым ліку і пытанне, звязанае з рознасцю іх веравызнанняў. Гэтаму прысвечаны § 15 узгаданага дагавора, згодна палажэнням якога ў шлюбе "спадарыні прынцэсы Фрэдэрыкі Дараты Луізы Прускай са спадаром прынцам Антоніям Радзівілам, які... застаецца ў рэлігіі свайго бацькі[15], а

[13] Ibidem, s. 27-35.
[14] Archiwum Główne Akt Dawnych (dalej: AGAD), AR XI 53, s. 59.
[15] Маецца на ўвазе каталіцызм.

прынцэса ў рэлігіі рэфармаванага пратэстантызму"[16]. Пазнейшыя даследчыкі[17] гісторыі рода Радзівілаў часам узгадвалі, што шлюбны дагавор нібыта ўтрымліваў прынцыпы рэлігійнага выхавання дзяцей кн. Антонія і Луізы. Аднак, яны не спасылаюцца на канкрэтныя дакументы, а аўтару гэтага артыкула не давялося знайсці іншых дакументаў такога кшталту. Хутчый за ўсё, узгаданая "Інтэрцыза" з'яўляецца адзіным афіцыйным дакументам, які рэгламентаваў умовы заключэння гэтага шлюбу. У такім выпадку, пытанне аб рэлігійным выхаванні дзяцей вырашалася пазней, або існавала толькі ў выгладзе вуснай дамоўленасці. Станіслаў Мацкевіч прапаноўвае меркаванне, што хлопчыкі ў гэтай сям'і выхоўваліся ў каталіцызме, а дзяўчынкі – у пратэстантызме. Дакладна вядома, што сыны кн. Антонія былі каталікамі, а дачка Ванды выйшла замуж за каталіка Адама Канстанціна Чартарыйскага. Старэйшая і больш вядомая ў гісторыі рода дачка – князёўна Эліза хутчэй за ўсё была пратэстанткай.[18]

Спасылаючыся на даследаваныя факты і дакументы, можна з упэўненасцю сказаць, што ў першую чаргу пры заключэнні шлюбаў у магнатаў XVI-XVII стст. бралася пад увагу іх карыснасць для пашырэння сувязяў радоў, умацаванне матэрыяльнага становішча, палітычная неабходнасць. Фактар рознасці веравызнанняў будучых супругаў не лічыўся вялікай перашкодай у заключэнні шлюбаў. Ева Дубас-Урвановіч, якой належыць некалькі вельмі значных даследванняў, прысвечаных пытанню міжканфесійных шлюбаў магнатэрыі ВКЛ сцвярджае, што вельмі важным пры выбары жонкі для магнатаў было становішча і палітычны ўплыў, які меў бацька нявесты. Аднак у крыніцах падкрэсліваецца, што прыгажосць нявесты можна залічыць да важных, хаця і не першасных фактараў, якія ўплывалі на выбар.[19] Аўтар прыходзіць да высновы на прыкладзе лёсу Эльжбеты Астрожскай, якая мела праваслаўнага бацьку, маці-каталічку і двух мужаў-пратэстантаў, але ўсё жыццё заставалася каталічкай, "iż potomstwo małżeństw mieszanych również wstępuję w związki małżeńskie zróżnicowane wyznaniowo"[20]. Пры чым вельмі часта жонкі пакідалі свае дашлюбнае веравызнанне і выхоўвалі ў ім сваіх дзяцей. Тое самае датычылася магнацкіх шлюбаў з прадстаўнікамі правячых еўрапейскіх манархій.

[16] Intercyza przedślubna zawarta między Ferdynandem księciem pruskim, a Michałem Hieronimem Radziwiłłem w sprawie małżeństwa między bratanicą księcia pruskiego, Luizą Hohencollern a Antonim Radziwiłłem, synem Michała Hieronima Radziwiłła. 1796, AGAD, Archiwum Radziwiłłów z Nieborowa. Akta majątkowe i gospodarcze dawniejsze, 52, s. 21.

[17] S. Mackiewicz „Dom Radziwiłłów", A. Kwilecki „Ziemianstwo wielkopolskie: w kręgu arystokracji".

[18] У пач. XIX ст. на дзяржаўным узроўні абмяркоўвалася пытанне аб магчымасці заключэння шлюбу паміж прускім прынцам Вільгельмам і кн. Элізай Радзівіл. У гэтай палеміцы пытанне рознасці веравызнанняў не ўзнікас. Гэта можа ліцыць ускосным доказам таго, што Эліза была пратэстанткай.

[19] E. Dubas-Urwanowicz, *Magnackie małżeństwa mieszane w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI-XVII w.* [w:] *Władza i Prestyż. Magnateria Rzeczypospolitej w XVI-XVIII w.*, Białystok 2003, s. 561-586.

[20] Ibidem, s. 571

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Waldemar Franciszek Wilczewski
(Białystok)

Obraz liturgii w kościele pod wezwaniem świętego Jana Chrzciciela w Stwołowiczach w świetle wizytacji parafii z 1673 r.

Stwołowicze[1], jedna z parafii dekanatu słonimskiego, wyróżniały się spośród podobnych placówek diecezji wileńskiej istnieniem w tej miejscowości Domku Loretańskiego Najświętszej Marii Panny. Ponadto dobra stwołowickie i pociejkowskie stanowiły uposażenie komandorii zakonu Kawalerów Maltańskich.

Obraz liturgii sprawowanej w świątyni stwołowickiej możemy przedstawić dzięki zachowanym materiałom wizytacyjnym z 1673 r.[2] 4 grudnia tego roku parafię odwiedził Mikołaj Słupski, sufragan białoruski biskupstwa wileńskiego, biskup gratianopolitański, archidiakon wileński. W latach 1673-1677 biskup odbył dziewięć podróży wizytacyjnych, w trakcie których przebywając ponad 8,5 tysięcy kilometrów odwiedził prawie 350 kościołów. Dokonał konsekracji 2 ołtarzy, 28 kościołów, 34 dzwonów oraz bierzmował ponad 11000 osób. Stwołowicze znalazły się na trasie pierwszego wyjazdu wizytacyjnego, który trwał od 3 listopada do końca grudnia 1673 r. W tym czasie biskup Mikołaj Słupski pokonał ponad 900 kilometrów wizytując 42 kościoły położone w dekanatach: wileńskim, raduńskim, lidzkim, różańskim, słonimskim, nowogródzkim i mińskim[3]. Tom protokołów z wizytacji Słupskiego nie jest znany współczesnym badaczom. Jeszcze w roku 1912 korzystał z niego ks. Jan Kurczewski. Dzięki jego pracy znamy wypisy z księgi ogłoszone drukiem w wydawnictwie „Litwa i Ruś"[4]. Ważnym uzupełnieniem opublikowanych materiałów są inwentarze kościołów, sporządzone bezpośrednio przed odwiedzinami biskupa lub w czasie jego pobytu w parafii, zawarte we wspomnianym tomie przechowywanym w

[1] Stwołowicze (Столовічы), miejscowość na Białorusi, w obwodzie brzeskim, rejonie baranowickim (ok. 10 km na północ od Baranowicz). W okresie międzywojennym używano nazwy Stołowicze.

[2] Akta przechowywane są w Litewskim Państwowym Archiwum Historycznym w Wilnie (dalej: LPAH) w tomie zawierającym XVII-wieczne inwentarze kościołów diecezji wileńskiej, sygn. 694/1/3970, k.342-348.

[3] W. F.Wilczewski, *Wizytacja diecezji wileńskiej przeprowadzona przez biskupa Mikołaja Słupskiego. Czas trwania i zasięg*, ABMK, 1999, t.72, s.476-477; idem, *Jeszcze o wizytacji biskupa Mikołaja Słupskiego*, ABMK, 2000, t. 74, s. 485.

[4] *Stan kościołów parafialnych w diecezji wileńskiej po najściu nieprzyjacielskiem 1655-1661 r.*, opr. J. Kurczewski, Litwa i Ruś, 1912, t. 1, z. 2, s. 119-124; t. 1, z. 3, s. 162-169; t. 2, z. 1, s. 59-63; t. 3, z. 1, s. 54-59; t. 3, z. 3, s. 204-215; t. 4, z. 2, s. 106-111.

Wilnie[5]. W czasie wizytacji parafii stwołowickiej powstał dokument, w którym obok spraw finansowych plebanii, folwarków i poddanych przedstawiono cudowne zdarzenia mające miejsce przed obrazem Najświętszej Marii Panny oraz dokonania ks. Michała Arcimowicza zarządzającego wówczas miejscową świątynią. Dokument zawiera także informacje pozwalające na odtworzenie wyglądu miejsca, w którym nabożeństwa były sprawowane[6].

Położone nad Szczarą miasteczko Stwołowicze zostało zakupione przez Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła „Sierotkę" w roku 1596. Kiedy syn wojewody – Zygmunt Karol – podjął decyzję o wstąpieniu do Kawalerów Maltańskich, dobra stały się uposażeniem litewskiej komandorii tego zakonu. Akt ustanawiający komandorię został wystawiony na zamku nieświeskim 20 listopada 1609 r. Komandorie (zwane także komendami lub komturiami) stanowiły materialne zabezpieczenie ich zarządców i zaplecze finansowe dla działalności zakonu. Fundator – Mikołaj Krzysztof Radziwiłł – postanowił, iż kolejnymi komandorami mają być przedstawiciele jego rodu, gdyby wśród Radziwiłłów nie było kawalerów maltańskich, to komandorią miał zawiadywać inny kawaler Litwin, a w razie jego braku – Polak. Po Zygmuncie Karolu Radziwille (zm. 1642 r.) komandorami stwołowickimi byli: Mikołaj Władysław Judycki (do 1669 r.), Hieronim Augustyn Lubomirski (do 1685 r.) oraz Kazimierz Michał Pac (do 1719 r.)[7].

Zygmunt Karol Radziwiłł śluby zakonne złożył w czerwcu 1611 r. podczas pobytu na Malcie. Dobra stanowiące uposażenie komandorii objął dopiero po śmierci ojca (1616 r.). Przynależność do kawalerów maltańskich nie przeszkadzała mu w sprawowaniu licznych urzędów i aktywnym uczestnictwie w życiu politycznym kraju. W Stwołowiczach Zygmunt Karol umieścił swą główną fundację, Domek Loretański NMP (2 lutego 1637 r.)[8]. Impulsem do powołania placówki był z pewnością bezpośredni kontakt kawalera maltańskiego z kultem loretańskim, który nastąpił zapewne podczas jego licznych podróży zagranicznych. Po zbudowaniu domku fundator planował osadzenie przy nim bernardynów. Były to działania stanowiące początek budowy centrum kultu maryjnego w Stwołowiczach[9].

Następca Radziwiłła na komandorstwie stwołowickim – Mikołaj Władysław Judycki – wstąpił do zakonu w roku 1640. Był przede wszystkim żołnierzem. Walczył z Turkami w Algierze i na Krecie. W kraju, w niespokojnych latach rządów Jana Kazimierza, uczestniczył w walkach z Kozakami, Szwedami i Moskwą. Swemu następcy pozostawił dobrze zagospodarowane i utrzymane dobra komandorskie[10].

W 1673 r. komandorem stwołowickim był Hieronim Augustyn Lubomirski (w zakonie zapewne od roku 1663). Komandoria została mu przekazana 22 sierpnia 1669 r. Nowy komandor właściwie nie zaangażował się w polityczne działania swego ojca – Jerzego Sebastiana. Pozostawał na uboczu osłabiających kraj wewnętrznych walk o władzę i wpływy w Rzeczypospolitej. Zasłynął jako utalentowany dowódca. Ze swoją chorągwią uczestniczył w walkach z Kozakami i Turkami (m.in. pod Bracławiem i Winnicą – 1671 r., pod

[5] LPAH, sygn. 694/1/3970. Tom o formacie zbliżonym do współczesnego A3 liczy 412 w większości obustronnie zapisanych kart.

[6] Na przydatność akt wizytacyjnych do badań nad dziejami liturgii w diecezji wileńskiej zwrócił uwagę ks. Stanisław Hołodok. Por. S. Hołodok, *Źródła do dziejów liturgii sakramentów w diecezji wileńskiej (XVI-XVIII w.)*, Studia Teologiczne, t. 1, Białystok-Drohiczyn-Łomża 1983, s. 207-209.

[7] H. Lulewicz, *Radziwiłł Mikołaj Krzysztof zwany Sierotką h. Trąby (1549-1616)*, PSB, t. 30, s. 356-357; J. Baranowski, *Zygmunt Karol Radziwiłł pierwszy komandor Zakonu św. Jana Chrzciciela z Jerozolimy na Litwie*, [w:] *Sarmatia semper viva*, Warszawa 1993, s. 246; J. Baranowski, *Zakon Maltański w Polsce w XVI i XVII wieku*, [w:] *Zakon Maltański w Polsce*, Warszawa 2000, s.70-77.

[8] T. Wasilewski, op. cit., s. 379-382; J. Baranowski, *Zakon Maltański...*, s. 56.

[9] J. Baranowski, *Zakon Maltański...*, s. 63-64.

[10] T. Wasilewski, *Judycki Mikołaj Władysław h. Radwan odmienny*, [w:] PSB, t. 11, s. 314-316; J. Baranowski, *Zakon Maltański...*, s. 71-72.

Chocimiem – 1673 r., pod Bratysławą, Wiedniem i Parkanami – 1683r., pod Kilszowem – 1702 r.). W poszukiwaniu zaszczytów i sławy angażował się w działania zbrojne poza granicami kraju. Jako zdolny polityk (związany ze stronnictwem profrancuskim, jeden z przywódców partii antyhabsburskiej) wywierał znaczący wpływ na życie polityczne kraju. Sprawował urząd podskarbiego wielkiego koronnego, był starostą ryczywolskim, bohusławskim, kozienickim, smotryckim i łukowskim. Osiągnął kasztelanię krakowską i urząd hetmana wielkiego koronnego. Lubomirski w zakonie wytrwał jedynie do roku 1685. W tym roku bezprawnie i potajemnie wziął ślub z Konstancją Bokumówną. Poparcie Jana III Sobieskiego umożliwiło mu zwolnienie ze ślubów zakonnych i zalegalizowanie małżeństwa (1690 r.)[11].

Kolejny komandor stwołowicki, Kazimierz Michał Pac (w zakonie od 1678 r.), stanowisko objął w roku 1688. Powierzone mu dobra musiały ucierpieć w latach wojny północnej, gdyż kawaler kilkakrotnie skarżył się na ich nadmierne obciążenie świadczeniami (1705 r., 1712 r., 1713 r.). Wydaje się, że Kazimierz Michał Pac, aktywnie uczestniczący w życiu politycznym kraju, nie wniósł wiele w rozwój powierzonej sobie komandorii[12].

W roku 1673 w Stwołowiczach znajdował się ciągle nie ukończony kościół parafialny pw. Św. Jana Chrzciciela. Pierwotna świątynia, wzniesiona jeszcze przed fundacją Domku Loretańskiego uległa zniszczeniu w latach najścia moskiewskiego (1654-1667). Podczas wojny obszar dekanatu słonimskiego dwukrotnie znalazł się w ogniu intensywnych działań zbrojnych. We wrześniu 1655 r. wojska dowodzone przez Aleksieja Michajłowicza Trubeckiego operowały w okolicy Klecka, Słucka i Nowogródka. Zapewne właśnie w tym czasie, wraz z wieloma innymi kościołami dekanatu słonimskiego, zniszczeniu uległa świątynia w Stwołowiczach. Nowy etap zniszczeń przyniosły działania prowadzone przez Iwana Andrejewicza Chowańskiego w roku 1660. Podczas kilkumiesięcznego oblężenia zamku w Lachowiczach wojska rosyjskie pustoszyły przyległe tereny wchodzące w skład dekanatu słonimskiego. Oczyszczenie terenu z nieprzyjaciół przyniosła odsiecz „fortalicji lachowickiej" i zwycięstwo Pawła Sapiehy i Stefana Czarnieckiego odniesione nad Chowańskim 25 czerwca 1660 r. pod Połonką[13]. Jan Antoni Chrapowicki podróżujący po tym terenie niespełna dwa miesiące po bitwie zapisał w swoim dzienniku pod datą 22 sierpnia 1660 r.: *Stwołowicze barzo spalone, gdzie jednak loret cały*[14]. Wobec zagrożenia wojennego w murach wspomnianego wyżej lachowickiego zamku ukryto cudowny obraz loretański, a wraz z nim zapewne wota i inne cenne elementy wyposażenia kościoła. Matka Boska, która początkowo nie chciała opuścić Stwołowicz, następnie broniła twierdzy przed nieprzyjacielem[15].

Dzięki zapisowi Mikołaja Władysława Judyckiego od roku 1668 trwała odbudowa zburzonej świątyni. Dobudowano ją do ocalałych ścian murowanego loretu[16]. Nie znamy wyglądu nowego kościoła, wiemy jedynie, że prace nad jego wykończeniem trwały wiele

[11] J. Baranowski, *Zakon Maltański...*, s. 72-75; J. Wimmer, *Lubomirski Hieronim Augustyn h. Szreniawa (ok. 1647-1706)*, [w:] PSB, t. 18, s. 11-14; W. Kłaczewski, *Jerzy Sebastian Lubomirski*, Wrocław 2002, s. 257-258.

[12] A. Link-Lenczowski, *Pac Kazimierz Michał h. Gozdawa (zm. 1719)*, PSB, t. 24, s. 707-709; J. Baranowski, *Zakon Maltański...*, s. 75-82.

[13] Przebieg działań zbrojnych na terenie województwa nowogródzkiego i dekanatu słonimskiego został omówiony w artykule: W. F. Wilczewski, *Spustoszenia wojenne w dekanacie słonimskim w czasie najścia moskiewskiego w połowie XVII wieku*, Nasza Przeszłość, t. 94, 2000, s. 245-298.

[14] J. A. Chrapowicki, *Diariusz*, opr. T. Wasilewski, t. 1, Warszawa 1978, s. 256-267.

[15] *Przed moskiewszczyzną podczas trwog kapłan jeden, wikary stwołowicki chciał uwozić obraz z sobą, włożył do wozu, konie się nie ruszyli...*, LPAH, sygn. 694/1/3970, k. 347; *Tamże w Lachowiczach Najświętsza Panna widziana była w jasności nad zamkiem, w nocy zasłaniająca suknią swoją zamek Moskwa sama wyznawała*, LPAH, sygn. 694/1/3970, k. 347-347*v*.

[16] *Stan kościołów...*, Litwa i Ruś, 1912, t. 1, z. 2, s. 123; Biblioteka Uniwersytetu Wileńskiego (dalej: BUWil.), sygn. f. 57, b. 53-41, k.111.

lat i jeszcze w roku 1673 świątynię uważano za nie skończoną[17]. Wydaje się, że w tym czasie liturgię sprawowano w Domku Loretańskim. Tam znajdował się cudowny obraz Matki Boskiej Loretańskiej i murowany ołtarz odgrodzony lipową kratą. Dzięki licznym srebrnym ozdobom i wotom ołtarz prezentował się nader okazale. Warto przytoczyć dłuższy opis tego miejsca, gdyż to właśnie wokół niego koncentrowało się życie liturgiczne stwołowickiej wspólnoty parafialnej. *Na obrazie Panny Najświętszej Loretańskiej korona papieska trzy* (?) *oraz na Panu Jezusie korona pozłocista i jabłko z krzyżykiem. Pereł sznurów 4. Łańcuszki dwa srebrne. Łańcuch złoty w kolcach. Łańcuch złoty drobny z krzyżem kawalerskim złotym z szmalcem białym. Obrączek od wianków 22. Pierścionków złotych 25. Srebrnych 12. Manelka 1. Sztuczek kanakowych 3. Tablic wielkich srebrnych 2. Tablic srzednich 41 na obrazie. Tablic mniejszych 51 na obrazie. Tablic w skrzyni 117. Krzyżyk złoty 1. Srebrnych 5. Talar bity cum effigie Najś[więtszej] Panny. Ampułek srebrnych 5. Misek 3. Agnusków różnych 12.*[18] Na ołtarzu ustawiono *cymborium pozłociste*. Ozdobie ołtarza mogło służyć 10 antepediów i 5 obrusów. W świątyni była także drewniana chrzcielnica oraz pozytyw. We wnętrzu umieszczono dwie chorągwie, osiem srebrnych lamp, *latarnię moskiewską* oraz 22 herby (m.in.: *atłasowych kawalerskich 4* i *kitajczanych z pogrzebów 12*). Ściany zdobiły obrazy – św. Jana, przeznaczony do głównego ołtarza, malowany na płótnie Matki Boskiej Loretańskiej (różny od tego z głównego ołtarza?) oraz Świętego Krzyża. Uwagę zwracają skrzynie przeznaczone do przechowywania rzeczy kościelnych. *Skrzynia wielka za ołtarzem do chowania apparatów. Skrzynia za murem dla sukienek Najś[więtszej] Panny. Skrzynia dla chust białych. Szkatuła z srebrem i tabliczkami. Skrzynia z suknem kościelnym*. Właściwej oprawie liturgii służyły także lichtarze: cztery srebrne (2 *postawników*, 2 *stołowych*), dwa drewniane i siedem mosiężnych. Zapewne na głównym ołtarzu ustawiono *krzyż srebrny z pozłocistemi św. ewangelistami*. Oprócz srebrnego w Stwołowiczach było pięć *krzyżów albo krucifixow* drewnianych. Na czas wielkanocny przygotowano paschał i figurę Zmartwychwstałego. Na wielki post była kołatka, na pozostałe okresy roku liturgicznego dwa mosiężne dzwonki. Do ozdabiania wnętrza świątyni służyły różnorodne materiały. *Atłasu pstrego szmatów 3. Lisztwy haftowane białe.*[...] *Sukna na gradusy czerwone 2.* I na uroczystości żałobne – *całun czarny z krzyżem białym*. Był także *świecznik na ciemną jutrznię*. W liturgii wykorzystywano także srebrny trybularz z łódką i łyżeczką. Na wodę święconą przeznaczono dwa naczynia – kociołki z mosiądzu (do chrztu) i miedzi[19]. We wspomnianej przez wizytatora skrzyni na szaty Matki Boskiej w roku 1673 przechowywano 15 sukienek[20]. Wygląd szat zdobiących obraz podczas nabożeństw możemy poznać dzięki opisowi zawartemu we wcześniejszych aktach wizytacyjnych. Dokument z roku 1668 wymienia: *Sukienka atłasowa czerwona złotem wyszywana, 2. Złotogłowowa biała, 3. Złotogłowowa biała druga, 4. Atłasowa biała, 5. Adamaszkowa biała, 6. Adamaszkowa wiszniowa, 7. Adamaszkowa z kwiatami, pstra, 8. Czerwona haftowana w liliach, 9. Atłasowa czerwona stara, 11.* [s!] *Czerwona w różach, 12. Adamaszkowa zielona, 13. Atłasowa czerwona z koronkami, 14. Taletowa niebieskiej maści, 15. Adamaszkowa zielona stara, 16. Teraz po JMć panu Judyckim kawalerze szczerozłota haftowana.*[21]

[17] LPAH, sygn. 694/1/3970, k. 342. Nader skrótowo opisano wygląd ukończonego kościoła w inwentarzu z 15 września 1716 r., *Ołtarzów w nim sześć, okna, drzwi, ławki, kazalnica. Chór, kazalnica* [s], *dwie zakrystie. Babiniec.* Por. Biblioteka Czartoryskich, sygn. IV 1775, s. 2 143.

[18] LPAH, sygn. 694/1/3970, k. 342*v*. Obraz Matki Boskiej Stwołowickiej nie był koronowany koronami papieskimi, chodzi o ozdobę wykonaną na kształt papieskiej korony trzy w jednym miejscu. Por. BUWil., sygn. f. 57, b. 53-41, k. 111-111*v*.

[19] LPAH, sygn. 694/1/3970, k. 342-343*v*.

[20] Ibidem, sygn. 694/1/3970, k. 343.

[21] BUWil., sygn. f. 57, b. 53 41, k.112*v*.

Jak można sądzić, pomimo trwających prac budowlanych, ks. Michał Arcimowicz prepozyt stwołowicki mógł sprawować Najświętszą Ofiarę w odpowiednich warunkach. W kościelnej zakrystii zgromadzono niezbędny *apparat*. Do sprawowania liturgii służyło: dziewiętnaście ornatów, trzy kapy, trzy alby z humerałami, trzy komże oraz *pas jedwabny czerwony* i *pasów białych nicianych 3*. Inwentarz z roku 1673 wymienia także: sześć burs, osiem welów i jeszcze *velum do monstrancji pstre 1*, sześć wyszywanych tuwalni i trzy chustki pod korporał, także wyszywane[22]. Z wyglądem większości zdobionych szat liturgicznych możemy się zapoznać dzięki zapisowi sporządzonemu podczas wizytacji kościoła z 5 grudnia 1668 r.[23] W tym czasie w Stwołowiczach używano pięciu ornatów białych. Z pośród nich był jeden buracikowy[24], dwa wykonano ze złotogłowiu i dwa z adamaszku. Zapewne do ornatów białych można zaliczyć szatę określoną przez wizytatora jako *ornat żółty atłasowy*. W zakrystii stwołowickiej znajdowały się: cztery ornaty czerwone, trzy atłasowe i jeden adamaszkowy. W czasie nabożeństw żałobnych używano trzech ornatów czarnych – złotogłowowego, atłasowego i teletowego[25]. Spośród dwóch ornatów zielonych, przeznaczonych na zwykłe okresy roku liturgicznego, jeden wykonano z buratu i jeden z kitajki[26]. Ze względu na rozbudowane nabożeństwa, pozamszalne kapy wykonane kunsztownie z drogocennych materiałów, były równie często eksponowane jak ornaty. W interesującym nas czasie w Stwołowiczach używano białej kapy z czerwonym szczytem wykonanej z tabinu oraz dwóch czerwonych kap atłasowych.

Według spisu ksiąg liturgicznych z roku 1673 do odprawiania mszy św. w świątyni stwołowickiej służyły trzy mszały. Można sądzić, że jeden z nich *to mszał rzymski w tureckiej skórze oprawny, złocisty, z regestrem karmazynowem jedwabnem* znany z wcześniejszych o dwadzieścia lat akt wizytacyjnych[27]. Oprócz niezbędnych do sprawowania Najświętszej Ofiary mszałów w kościele były także: psałterz, antyfonarz, graduał, procesjonarz oraz dwie agendy[28].

W dni powszednie w kościele w Stwołowiczach odprawiano jedną mszę św. Liturgię sprawowano zapewne rano gdyż podczas nabożeństwa śpiewano Godzinki o Najświętszej Marii Pannie – modlitwę zwykle wznoszoną o wschodzie słońca. Trzykrotnie śpiewano Pozdrowienie Anielskie. Za zmarłych odmawiano *wieczne odpocznienie daj im Panie, i Światłość wiekuista niech im świeci*. Codziennie trzy razy – rano, w południe i wieczorem – dzwony przypominały wiernym o modlitwie[29].

Liturgia niedzielna i świąteczna była dużo bardziej uroczysta. Już w przeddzień odprawiano śpiewane nieszpory, po których była odmawiana Litania do Najświętszej Marii Panny *po polsku z modlitwami*. Nabożeństwo kończono odśpiewaniem Anioł Pański *ze trzema Zdrowaś Maria*. Nabożeństwa w dniu świątecznym rozpoczynała odprawiana o świcie Jutrznia. Po niej następowała msza św., w trakcie której śpiewano Godzinki. Następnie w puszce przy dwóch świecach wystawiano Najświętszy Sakrament. Śpiewano suplikacje i Litanię do Najświętszej Marii Panny. W czasie śpiewu litanii kapłan leżał krzyżem na stopniach ołtarza przed Najświętszym Sakramentem. Po tym ksiądz z kantorami

[22] LPAH, sygn. 694/1/3970, k.343.

[23] BUWil., sygn. f. 57, b. 53 41, k.111*v*-112.

[24] Burat (stąd określenie *buracikowy*) był tkaniną wełnianą wytwarzaną w Zurychu, używaną w Polsce w wieku XVII i XVIII. Por. I. Turnau, *Słownik ubiorów*, Warszawa 1999, s. 31.

[25] Teleta (stąd określenie *teletowy*) tkanina jedwabna wzbogacona srebrnym lub złotym wątkiem wytwarzana we Włoszech od XVI w. Por. I. Turnau, op. cit., s.187.

[26] Kitajka (stąd określenie *kitajczany*) najprostsza i najpospolitsza cienka i gładka tkanina jedwabna wytwarzana na Wschodzie w XVII w. Por. I. Turnau, op. cit., s.87.

[27] BUWil., sygn. f. 57, b. 53 42, s. 414.

[28] LPAH, sygn. 694/1/3970, k.3 43.

[29] Ibidem, k. 346.

śpiewał dwa psalmy: 109 – *Deus,laudem meam ne tacueris* i 79 – *Deus, venerunt gentes*. Po psalmach pięciokrotnie śpiewano suplikacje: *Święty Boże, święty mocny, święty nieśmiertelny zmiłuj się nad nami* oraz *Od powietrza, głodu, ognia i wojny wybaw nas Panie*. Następnie kapłan zaczynał śpiew i udzielał zgromadzonym wiernym błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem. Dalszy ciąg nabożeństw niedzielnych rozpoczynał się o godzinie dziewiątej pokropieniem ludu wodą święconą. Następnie, po procesji, odprawiano mszę św. Po Wyznaniu Wiary ksiądz wygłaszał kazanie. Dalej *zaleca kapłan święta i potrzeby*. Można sądzić, że chodzi o pouczenie wiernych o nadchodzących uroczystościach oraz wynikających stąd obowiązkach i normach postępowania. Liturgię kończyło odmówienie przez klęczącego kapłana wraz z wiernymi Aktu Skruchy. Nabożeństwa niedzielne i świąteczne kończono odprawianymi o godzinie piętnastej Nieszporami i następującą po nich Litanią do Najświętszej Marii Panny z *trojakim Pozdrowieniem Anielskim*[30].

Niestety wizytator nie zarejestrował przebiegu uroczystej liturgii sprawowanej na Wielkanoc i Boże Narodzenie. Brak przekazu dotyczącego nabożeństw pasyjnych, Triduum Paschalnego i procesji rezurekcyjnej. Wiemy jedynie, że w adwencie odprawiano o świcie Roraty. Po nich głoszono kazanie. Sumę poprzedzało pokropienie wiernych wodą święconą. Na Boże Narodzenie i Wielkanoc Jutrznię odprawiano o północy[31].

W Stwołowiczach szczególnie honorowano Najświętszą Marię Pannę i patrona kościoła. Ojciec święty udzielił indultu na cztery święta – dwa związane ze św. Janem Chrzcicielem (narodzenie i śmierć) oraz dwa maryjne: Wniebowzięcie i Narodzenie. Indult miał obowiązywać 10 lat począwszy od roku 1672. Oprócz tego Bractwo Imienia Maryi miało pozwolenie na odprawianie nabożeństwa *w uroczystość tego święta*. We wszystkie święta maryjne odprawiano procesję zakończoną wystawieniem Najświętszego Sakramentu.

W największych uroczystościach uczestniczyli nie tylko parafianie stwołowiccy. Tych nie było wielu – *może być 300, więcej Rusi*. Oprócz miasteczka Stwołowicze rozproszeni byli w 15 okolicznych wsiach: Bałabowszczyzna, Ciukuntowicze, Domaszewicze, Dorohobyle, Haciscze, Harabowszczyzna, Kołdyczew, Kołpanica, Kraszewicze, Poleniczyce, Soczewki, Torszyce, Zaosie, Zapole, Żeleznica. Aby przybywającym zapewnić możliwość przystąpienia do spowiedzi i komunii, zapraszano kilku kapłanów do pomocy.

W dni świąteczne w Stwołowiczach pojawiały się pielgrzymki z sąsiednich parafii. Pątnicy przybywali z odległego o 8 km na wschód Kroszyna i położonego 15 km na północ Horodyszcza. Uwagę zwraca pokutny charakter pielgrzymek. Brali w nich udział biczujący się kapnicy (*z companią w kapach i z disciplinami*)[32].

O skuteczności wznoszonych modlitw świadczą zapisy rejestrujące łaski doznane za wstawiennictwem Matki Boskiej Stwołowickiej. Opisano 21 cudownych zdarzeń, zaznaczając na wstępie, iż *jak wiele jest tablic srebrnych, tak wiele jest łask Boskich, uzdrowionych na głowę, na oczy, na ręce, na nogi, na kołtuny etc. i insze choroby*. Pierwszym wydarzeniem uznanym za szczególną łaskę doznaną za pośrednictwem Matki Boskiej Stwołowickiej było cudowne ocalenie Zygmunta Karola Radziwiłła od utonięcia podczas niebezpiecznej podróży. Zygmunt Karol zawiesił także wotum dziękczynne za uratowanie od niebezpieczeństw i szczęśliwy powrót z wojen. Mieszkańcy Kroszyna za łaskę uzyskaną w stwołowickim sanktuarium uznali ustąpienie *powietrza*. Na tę pamiątkę corocznie odbywano, wspomnianą wyżej pielgrzymkę pokutną. Matka Boska Stwołowicka kilkakrotnie okazywała swoją cudowną moc podczas najścia moskiewskiego. Oprócz uzdrowień dzieci i dorosłych mających nastąpić po modlitwie skierowanej do Pani Loretańskiej, w spisie

[30] Ibidem, k. 345v-346.
[31] Ibidem, k. 346.
[32] Ibidem, k. 346v.

zanotowano skuteczną pomoc w urodzeniu dziecka, ratunek od kołtunów, chorób bydła a także ustrzeżenie się kradzieży w kościele. Zachował się także piękny opis uspokojenia wewnętrznego doznanego dzięki modlitwie. *Z Niedźwiedzice sługa kościelny, organista, mając czary w sobie i coś czartowskiego, że się lękał i uciekał w lasy, przez 5 dni przy lorecie mieszkając na modlitwie i poście, ozdrowiał i żyje*. Także autor rejestru cudów, ksiądz Michał Arcimowicz, swój powrót do zdrowia wiązał z modlitwą do Matki Boskiej. *I ja niegodny kapłan będąc chory śmiertelnie za przyczyną i pomocą Panny Najświętszej Loretańskiej ozdrowiałem*[33].

Od połowy XVIII stulecia zmieniło się otoczenie sprawowania liturgii. W miejsce przedstawionej wyżej drewnianej świątyni w Stwołowiczach wzniesiono kościół murowany. Barokowa budowla powstała w latach 1740-1746 według projektu i pod kierunkiem Józefa Fontany i Jana Krzysztofa Glaubitza pracujących na zlecenie Michała Dombrowskiego, ówczesnego komandora maltańskiego[34]. W nowym kościele liturgia katolicka rozbrzmiewała jedynie do roku 1863. W tym czasie, zgodnie z założeniami nękającej katolików represyjnej polityki carskiej, kościół przekazano wyznawcom prawosławia. W roku 1934 podjęto próby przywrócenia dawnego wyglądu świątyni poprzez częściowe usunięcie cerkiewnych nadbudówek. Kościoła nie zwrócono katolikom, wewnątrz pozostał ikonostas zasłaniający ołtarz główny. W okresie złagodzenia carskiej polityki antykatolickiej, w latach 1907-1911, katolicy wznieśli w Stwołowiczach neogotycki kościół pw. Najświętszego Serca Jezusowego. We wnętrzu nowej świątyni znalazły się obrazy przedstawiające: św. Antoniego, św. Józefa, św. Elżbietę, św. Floriana oraz wizerunek Matki Boskiej Loretańskiej. Malowidła powstałe w XVIII i XIX w. zapewne pochodzą z dawnego kościoła maltańskiego[35].

[33] Ibidem, k. 346v-348.
[34] S. Lorentz, *Jan Krzysztof Glaubitz architekt wileński XVIII w. Materiały do biografii i twórczości*, Warszawa 1937, s. 17-18.
[35] А.М.Кулагін, *Каталіцкія храмы на Беларусі. Энцыклапедычны даведнік*, Мінск 2001, s. 147; *Архітэктура Беларусі. Энцыклапедычны даведнік*, Мінск 1993, s. 456-457; S. Lorentz, op. cit., s. 19.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Marzena Liedke
(Białystok)

Dystrykt podlaski w strukturze Kościoła ewangelicko-reformowanego w Wielkim Księstwie Litewskim do końca XVIII wieku – źródła i stan badań

Zainteresowanie dziejami reformacji w Koronie i Wielkim Księstwie Litewskim, wyrażane już przez historyków reformacyjnych, takich jak Andrzej Węgierski, czy Stanisław Lubieniecki, a kontynuowane także po upadku Rzeczypospolitej, wciąż nie słabnie. W odniesieniu do ewangelicko-reformowanej wspólnoty wyznaniowej w Wielkim Księstwie Litewskim badano różne aspekty jej funkcjonowania. O jej strukturze organizacyjnej pisano już kilkakrotnie, siłą rzeczy wspominano więc o dystrykcie podlaskim[1]. Jednak, mimo iż stanowił on specyficzną w tym Kościele jednostkę administracyjną, nie doczekał się osobnego, kompleksowego, omawiającego dokładniej jego dzieje, opracowania. Wyjątkowość tego dystryktu poległa na tym, że jako jedyny, wchodząc w skład litewskiej organizacji kościelnej, od 1569 r. leżał poza granicami Wielkiego Księstwa Litewskiego, na terytorium Korony.

W 1553 r. w Wielkim Księstwie Litewskim powołano do życia pierwszy zbór protestancki. Ulokowano go w Brześciu, w siedzibie księcia Mikołaja Radziwiłła Czarnego. Jego ministrem został Szymon Zacjusz, który przybył z Korony, z Małopolski i „urządził ... kościoły litewskie"[2]. Od 1557 r. był superintendentem zborów litewskich i podlaskich. W 1560 r. dokonał się podział kalwińskiej organizacji kościelnej w Wielkim Księstwie Litewskim na dwa dystrykty: wileński i podlaski[3]. Zacjusz stanął na czele tego drugiego. Po unii lubelskiej Kościół kalwiński w Rzeczypospolitej Obojga Narodów składał się z trzech prowincji: małopolskiej, wielkopolskiej oraz litewskiej, obejmującej również włączone do Korony Podlasie. Od około ostatniej ćwierci XVI wieku litewski Kościół ewangelicko-reformowany pod względem administracyjnym liczył już sześć dystryktów: wileński, żmudzki, zawilejski, nowogródzki, ruski, zwany później białoruskim oraz podlaski. W skład tego ostatniego (około 1716 r.) wchodziły zbory w Zabłudowie (tzw. kościół katedralny), Sidrze, Węgrowie, Nurcu, Jamnie, Niepokojczycach, Orli i Sielcu. W trzech ostatnich brak było wówczas stałych duszpasterzy, a w Sielcu nawet nie odprawiano nabożeństw[4]. W ciągu niemal dwu i pół wieku istnienia tego dystryktu, zawiadywali nim tacy superintendenci jak: wspomniany Szymon Zacjusz, Maciej Bańkowski, Mikołaj Wysocki, szczególnie dbały o podległą sobie jednostkę organizacyjną, czy Jan Krzysztof Kraiński, który stanął na czele dystryktu po 1667 r., po sukcesie swej misji w Anglii, mającej na celu zebranie kolekty na zniszczone w czasie wojen ze Szwecją i Rosją zbory Wielkiego Księstwa Litewskiego oraz nadzór nad drukiem Biblii Litewskiej[5].

Pod względem organizacyjnym w strukturach Jednoty Litewskiej jeszcze w 1768 r. funkcjonowało sześć dystryktów. Wkrótce jednak doszło do pierwszego rozbioru Rzeczypospolitej, ale w opinii Marcelego Kosmana nie spowodował on istotniejszych zmian w strukturze organizacyjnej Jednoty Litewskiej. Natomiast drugi stanowił dla niej poważny cios, ponieważ podzielił zbory należące do poszczególnych dystryktów[6].

U schyłku istnienia Rzeczypospolitej w Wielkim Księstwie Litewskim istniało 30 zborów ewangelicko-reformowanych. Po trzecim rozbiorze niemal wszystkie znalazły się w Cesarstwie Rosyjskim. Wyjątkiem były zbory w Serejach, Sidrze i Zabłudowie, które weszły w skład zaboru pruskiego. Węgrów i Orla znalazły się przejściowo w zaborze austriackim[7]. Sytuacja ta zmusiła synod do reorganizacji dystryktów. M. Kosman podaje, że w 1796 r. zlikwidowano dystrykt podlaski, a wkrótce również nowogródzki[8], ale trzeba zaznaczyć, że dopiero w 1799 r. zgromadzeni na sesji dystryktowej podlaskiej seniorzy zaproponowali projekt redukcji liczby dystryktów z sześciu do czterech, „tak, izby żmudzki do wileńskiego, a nowogródzki do podlaskiego dystryktu był przyłączony"[9]. Taka reorganizacja miała spowodować „zmniejszenie ekspensów kościelnych"[10], przy jednoczesnym zachowaniu dystryktu podlaskiego. Nie zrealizowano tego projektu w takim kształcie, ponieważ ostatecznie po 1799 r. funkcjonowały cztery dystrykty: wileński, żmudzki, białoruski i zaniemeński, który przemianowano później na grodzieński. Zbory należące wcześniej do dystryktu podlaskiego, które znalazły się w zaborze rosyjskim, przyłączono do tego ostatniego. W jego skład weszły świątynie m.in. w Jamnie i Niepokojczycach. Główny ośrodek stanowił jednak zbór w Izabelinie. Tam zdecydowano się przenieść archiwum i sprzęty ze zborów podlaskich, znajdujących się za tzw. kordonem pruskim[11]. W 1807 r. zbory „zakordonowe" także trafiły w granice Cesarstwa i zaistniała szansa na ich powrót do struktury dystryktu zaniemeńskiego.

Wprawdzie dystrykt podlaski przestał istnieć w końcu XVIII w., ale zbory podlaskie funkcjonowały nadal, więc interesujące byłoby prześledzenie również ich losów w składzie dystryktu zaniemeńskiego. Pozwolą na to zachowane w zbiorach wileńskich archiwalia. Litewska Jednota ewangelicko-reformowana niemal zaraz po traktacie w Tylży, próbowała odzyskać owe „zakordonowe" zbory. Słano wówczas do przedstawicieli władz carskich listy i petycje z prośbami oraz dokumentacją świadczącą o przynależności tych dóbr do m.in. folwarku w Rafałówce, majątku Jednoty[12]. W 1873 r., po połączeniu dystryktów białoruskiego i grodzieńskiego, powstał okręg białoruski, nadzorujący większość zborów

[1] Szerzej literatura przedmiotu omawiana jest w dalszej części artykułu.
[2] J. Łukaszewicz, *Dzieje kościołów wyznania helweckiego w Litwie*, t. 2, Poznań 1843, s. 190.
[3] M. Kosman, *Reformacja i kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej*, Wrocław 1973, s. 54.

[4] W. Kriegsaisen, *Ewangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej*, Warszawa 1996, 101.
[5] J. Łukaszewicz, op. cit., s. 220 i nn.
[6] M. Kosman, *Litewska Jednota Ewangelicko – reformowana od połowy XVII w. do 1939 r.*, Opole 1986, s. 58.
[7] Ibidem.
[8] Ibidem.
[9] Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk (dalej: BLAN), f. 40, sygn. 1002, k. 14.
[10] Ibidem.
[11] Ibidem, f. 40, sygn. 447, k. 318.
[12] Ibidem, f. 40, sygn. 319.

dawnego dystryktu podlaskiego[13]. U schyłku XIX w. istniał jeszcze dystrykt żmudzki i wileński[14].

Jak już zaznaczono, mimo iż powstało dotąd wiele prac dotyczących dziejów reformacji w Wielkim Księstwie Litewskim, literatura przedmiotu dotycząca samego dystryktu podlaskiego nie jest zbyt bogata. Dotąd nie napisano jego monografii. Natomiast w licznych opracowaniach bardziej ogólnych lub dotyczących innych kwestii pojawiają się wzmianki o nim lub poszczególnych zborach wchodzących w jego skład. I tak, np. XIX-wieczne dzieło, dziś, jak zauważają historycy, mocno przestarzałe, czyli praca Józefa Łukaszewicza, uwzględnia problematykę organizacyjną Jednoty Litewskiej[15]. Zawiera bogate odnośniki źródłowe, a w tomie II autor zestawił *„Kościoły wyznania helweckiego w sześciu dystryktach porządkiem alfabetycznym"*, szkoły ewangelicko-reformowane, w tym powołane w latach 1654-1655 gimnazjum w Zabłudowie, drukarnie, w tym węgrowską oraz seniorów i konseniorów poszczególnych dystryktów. Pozostałe prace powstające w XIX w., a dotyczące dziejów reformacji w Wielkim Księstwie Litewskim skupiały się głównie na dziejach politycznych, aspekt organizacyjny Kościoła traktując bardzo pobieżnie. Dopiero we wstępie do wydania akt synodów prowincjonalnych Jednoty Litewskiej z 1915 r. poruszono, dosyć zresztą ogólnie, tę kwestię[16].

W wydawanej w okresie międzywojennym „Reformacji w Polsce"[17], znaleźć można więcej artykułów dotyczących organizacyjnej strony funkcjonowania Jednoty. O działalności twórcy prowincji litewskiej Kościoła kalwińskiego, Szymona Zacjusza pisał Wacław Budka[18] oraz Kazimierz Piekarski[19].

Wielokrotnie tematyki tej dotknięto po wojnie, dalej jednak żaden artykuł nie został w całości, bądź w znacznej części poświecony dystryktowi podlaskiemu. Można za to spotkać publikacje dotyczące poszczególnych zborów podlaskich, np. węgrowskiego[20] i częściowo – w Izabelinie[21]. Pojawiły się też prace traktujące m.in. o strukturze organizacyjnej Jednoty Litewskiej. Pisali o tych zagadnieniach, uwzględniając również dystrykt podlaski, przede wszystkim Marceli Kosman[22], Stanisław Tworek[23], a stosunkowo niedawno, analizując sytuację ewangelików polskich i litewskich w epoce saskiej, Wojciech Kriegsaisen[24]. Informacje na temat położenia i prawdopodobnej sieci zborów ewangelickich na terytorium

[13] Zbory w Raśnej i Niepokojczycach włączono wówczas do okręgu wileńskiego - M. Kosman, *Litewska Jednota...*, s. 62.
[14] E. Alabrudzińska, *Kościoły ewangelickie na Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej*, Toruń 1999, s. 19.
[15] J. Łukaszewicz, op. cit.
[16] *Akta synodów prowincjalnych litewskich 1611 – 1625* (*Monumenta Reformationis Polonicae et Lithuanicae*), Wilno 1915, s. VII-XIV.
[17] H. Barycz, *Obraz historyczny kalwinizmu na Litwie 1650 – 1696 r.*, Reformacja w Polsce (dalej: RwP), t. IV, 1926.
[18] W. Budka, *Szymon Zacjusz pierwszy superintendent zborów litewskich*, RwP, t. II, 1922.
[19] K. Piekarski, *Szymon Zacjusz w Brześciu*, RwP, t. IX-X, 1939.
[20] T. Wyszomirski, *Z przeszłości zboru protestanckiego w Węgrowie w XVII i XVIII wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" (dalej: OiRwP), t. IV, 1959.
[21] Witold Karpyza, *Izabelin*, „Białostocczyzna", 1991, nr 1 /21/; J. Maroszek, *Inskrypcje ze zboru w Izabelinie*; Ibidem, s. 19.
[22] M. Kosman, *Litewska Jednota...* .; idem, *Sytuacja prawno – polityczna kalwinizmu litewskiego w drugiej połowie XVII wieku*, OiRwP, XX, 1975; oraz – w mniejszym stopniu – idem, *Protestanci i kontrreformacja. Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku*, Wrocław 1978 i idem, *Reformacja i kontrreformacja...* .
[23] S. Tworek, *Z zagadnień liczebności zborów kalwińskich na Litwie*, OiRwP, XVII, 1972; idem, *Z dziejów kalwinizmu w Wielkim Księstwie Litewskim w XVIII w.*, Annales UMC-S, XXI, S. F., 1966; idem, *Z problematyki organizacji zborów kalwińskich w Wielkim Księstwie Litewskim XVI- XVIII w.*, Biuletyn Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Humanistyka XX, 1978, 1/2.
[24] W. Kriegseisen, op. cit.

biskupstwa wileńskiego do początków XVII w. podała też Inge Lukšaite[25]. W 1999 r. ukazała się również praca Elżbiety Alabrudzińskiej dotycząca funkcjonowania Kościołów ewangelickich na Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej, gdzie autorka poruszyła sytuację prawną i aspekt organizacyjny m.in. Jednoty Litewskiej w okresie zaborów, a także po odzyskaniu niepodległości przez Polskę[26].

Podstawowe źródła do dziejów reformacji w Wielkim Księstwie Litewskim omówili w swych artykułach m.in.: W. Saks[27], S. Tworek[28] oraz M. Kosman[29]. Szczegółowy zaś przegląd artykułów dotyczących historiografii Kościoła ewangelicko-reformowanego m.in. w Wielkim Księstwie Litewskim zamieścił W. Kriegseisen[30]. W przypadku badań nad samym dystryktem podlaskim należałoby jednak uzupełnić i uszczegółowić podany przez nich zestaw. Spośród materiałów drukowanych należy wspomnieć przede wszystkim o wydanych w ramach planowanej serii *Monumenta Reformationis Polonicae et Lithuanicae* dokumentach z wieku XVI[31]. Są tu np. wzmianki o zborze węgrowskim (nr 2, s. 8). Informacje dotyczące kwestii administracyjno-organizacyjnych podał też Andrzej Trzecieski[32], Stanisław Lubieniecki[33], a także Andrzej Węgierski[34] i Christian Sandius[35]. Bardzo dobrym źródłem informacji są oczywiście, wydane w ramach wspomnianej serii *MRPL* – Akta synodów prowincjonalnych Jednoty Litewskiej z lat 1611-1625[36].

Problematyka organizacyjna Kościoła ewangelicko-reformowanego, dotycząca najwcześniejszego okresu jego funkcjonowania znajduje odbicie w opracowanych przez Marię Sipayłło Aktach synodów różnowierczych w Polsce (1550-1559), zwłaszcza w tomie pierwszym[37]. Zamieszczone tam protokoły lub informacje o odbytych synodach prezentują m.in. dyskusje dotyczące spraw administracyjnych, czy kadrowych w odniesieniu nie tylko do ziem koronnych, ale też i Wielkiego Księstwa Litewskiego. Niektóre materiały do dziejów zboru zabłudowskiego opublikował także Józef Maroszek[38]. W zbiorze praw i przywilejów miasta i dóbr Zabłudów znajdujemy kilka dokumentów odnoszących się do uposażenia parafii kalwińskiej w Zabłudowie, wykaz uczniów szkoły przy zborze kalwińskim w 1685 r., potwierdzenie przez margrabinę brandenburską, Ludwikę Karolinę z Radziwiłłów fundacji zboru ewangelickiego w Zabłudowie Krzysztofa Radziwiłła, wojewody wileńskiego z 1608 r. wraz z potwierdzeniem własności placów w mieście i folwarku Rafałówka oraz opisanie granic placu Kalwakatorszczyzna z 1688 r.

Poruszanie się w matcriałach rękopiśmiennych dotyczących dziejów protestantyzmu w Polsce, a znajdujących się w placówkach archiwalnych na terenie naszego kraju, ułatwia dwujęzyczny przewodnik archiwalny opracowany przez: Elżbietę Alabrudzińską, Grzego-

[25] I. Lukšaite, *Reformacija Lietuvos Didžiojoje Kunigaikšysteje ir Mažojoje Lietuvoje. XVI a. trecias dešimtmetis – XVII a. pirmas dešimtmetis*, Vinius 1999.
[26] E. Alabrudzińska, op. cit.
[27] W. Saks, *Zbiory rękopiśmienne Synodu Ewangelicko-Reformowanego w Wielkim Księstwie Litewskim*, RwP, t. V, 1928.
[28] *Materiały do dziejów kalwinizmu w Wielkim Księstwie Litewskim w XVII wieku*, wyd. i omówił S. Tworek, OiRwP, 14, 1969.
[29] M. Kosman, *Archiwalia do dziejów reformacji i kontrreformacji w Wielkim Księstwie Litewskim. Zarys losów i stan obecny*, „Archeion", t. LVI, 1971; idem, *Archiwum Jednoty Litewskiej*, „Archeion", LXI, 1974.
[30] W. Kriegseisen, op. cit., s. 7 in.
[31] *Zabytki z wieku XVI* (*Monumenta Reformationis Polonicae et Lithuanicae*), Wilno 1911.
[32] A. Trzecieski, *Dzieła wszystkie*, 1, Wrocław 1958.
[33] S. Lubieniecki, *Historia reformationis Polonicae* (1685), „Biblioteka Pisarzy reformacyjnych", nr 9, wyd. H. Barycz, Warszawa 1971.
[34] A. Węgierski, *Libri quattour Slavoniae reformatae*, wyd. I przedm. J. Tazbir, Warszawa 1973.
[35] C, Sandius, *Bibliotheca antitrinitariorum*, „Biblioteka Pisarzy reformacyjnych", nr 6, Warszawa 1967.
[36] Por. *Akta synodów prowincjonalnych...*, s. VII-XIV.
[37] *Akta synodów różnowierczych w Polsce*, t. I, opr. M. Sipayłło, Warszawa 1966.
[38] *Prawa i przywileje miasta i dóbr Zabłudów XV-XVIII w.*, opr. J. Maroszek, Białystok 1994.

rza Jasińskiego i Hannę Krajewską[39]. Zestawienie to wymaga jednak niewielkich uzupełnień. Z materiałów archiwalnych uwzględnionych w przewodniku należy wskazać akta białostockiej Kamery Wojennej i Domen przechowywane w Archiwum Państwowym w Białymstoku[40], wśród których znajdują się m.in. akta dotyczące dóbr ewangelickich (sygn. 152; lata 1796-1797), folwarku kalwińskiego w Rafałówce w latach 1798-1806 (sygn. 3202) oraz Sidry z lat 1800-1802 (sygn. 3161). Ze zbiorów Archiwum Głównego Akt Dawnych w Warszawie najważniejszym zespołem będzie oczywiście Archiwum Warszawskie Radziwiłłów (AR), a szczególnie dział VIII, czyli *Akta dotyczące duchowieństwa 1514-1891*. Najważniejsze archiwalia dla badań nad dystryktem podlaskim i poszczególnymi zborami doń należącymi stanowią: akt uzupełniającej fundacji zboru w Serejach[41] 1597-1603 (sygn. 493), korespondencja dotycząca uposażenia pastora w Sielcu z dóbr Radziwiłłów (1662-1685) (sygn. 499), akta dotyczące zboru węgrowskiego w latach 1596-1806, a więc także uwzględniające w jego dziejach epizod ewangelicko-augsburski (sygn. 602), akta uposażenia zborów ewangelickich na dobrach radziwiłłowskich w latach 1649-1846 (sygn. 709), gdzie znalazła też odbicie sprawa zborów zakordonowych i ich majątku, pensji duchownych ewangelickich, korespondencja Radziwiłłów z przedstawicielami synodów prowincjonalnych ew. z lat 1666-1807 (sygn. 710).

Szczególne znaczenie ma jednak odpis *Protokołów obrad synodów prowincjonalnych w Wilnie z lat 1611-1686*[42]. Akta synodalne przynoszą bowiem bogate informacje na temat funkcjonowania Jednoty jako całości oraz poszczególnych dystryktów i zborów, w tym również dystryktu i zborów podlaskich. Dane te dotyczą m.in. powoływania superintendentów, obsady poszczególnych zborów, problemów oświatowych, związanych m.in. z gimnazjum w Zabłudowie, kondycji finansowej Jednoty i poszczególnych zborów, ich patronów itp. Kolejny odpis tych akt za lata 1611-1651 przechowywany jest w Bibliotece Narodowej (rkps 803). Pod sygn. 720 przechowywane są też w AR dz. VIII *Akta wzajemnych stos. między wyznawcami różnych religii 1596-1854*, ale nie są zbyt przydatne w badaniach nad dziejami dystryktu podlaskiego.

Przewodnik nie uwzględnia natomiast sygn. 655 dotyczącej uposażenia zboru w Zabłudowie 1611-1774, gdzie znajdują się dokumenty w znacznej części opublikowane przez J. Maroszka[43] (m.in. inwentarz plebanii ewangelickiej zabłudowskiej wraz z wykazem poddanych w folwarku Rafałówka) oraz sygn. 715, czyli akt uposażenia duchownych różnych wyznań. Również *Zbiór Materiałów Różnej Proweniencji* zawiera archiwalia do dziejów reformacji (*Akta kościołów i gmin wyznaniowych*), m.in. akta synodów prowincjonalnych kalwińskich z lat 1547-1656 (sygn. 264) oraz z lat 1617-1707 (sygn. 265). Warto wziąć pod uwagę także korespondencję z działu V Archiwum Radziwiłłów. Pisali do nich bowiem ich klienci świeccy i duchowni kalwińscy m.in. w sprawach wyznaniowych, jak np. Maciej Bańkowski, początkowo minister zboru ewangelickiego w Serejach, z czasem superintendent dystryktu podlaskiego[44] (sygn. 335). W Zbiorze Dokumentów Pergaminowych z lat 1159-1939 (sygn. 7195) znajduje się akt przekształcający zbór ewangelicko-reformowany w Węgrowie w zbór ewangelickoaugsburski (Bogusław Radziwiłł - 5 kwietnia 1651 r. w Starej Wsi).

[39] *Dzieje protestantyzmu w Polsce. Przewodnik archiwalny*, opr. E. Alabrudzińska, G. Jasiński, H. Krajewska, Toruń 2001.

[40] Bardziej szczegółowo archiwalia te dotyczące m.in. ewangelików reformowanych omówione są [w:] *Dzieje protestantyzmu...*, s. 15 i n.

[41] Przewodnik podaje nazwę Sorejec, ale ewidentnie chodzi tu o błędnie odczytaną nazwę Sereje, *Dzieje protestantyzmu...* s. 367.

[42] Jak zaznaczono wyżej opublikowane dla lat 1611 – 1625.

[43] Por. *Prawa i przywileje miasta....*

[44] J. Łukaszewicz, op. cit., t. 2, s. 207. Maciej Bańkowski został następnie także superintendentem nowogródzkim i w końcu wileńskim (1625 r.), ibidem, s. 215, 220.

Marginalne znaczenie dla sygnalizowanej tu tematyki badawczej będą miały zbiory Biblioteki Polskiej Akademii Nauk w Krakowie (niedatowany spis zborów i rodzin kalwińskich Rzeczypospolitej, sygn. 654) i Bibliotece Uniwersytetu Warszawskiego (sygn. 635, 691).

Zajmując się dziejami dystryktu podlaskiego nie można pominąć archiwaliów wileńskich, wśród których znajdujemy m.in. bogaty materiał do badań nad funkcjonowaniem poszczególnych zborów. W Dziale Rękopisów Litewskiej Biblioteki Narodowej zasadnicze znaczenie będzie miał fond 40, czyli Synod Ewangelików Reformowanych Litewskich. Znajdują się tu oryginały akt synodów prowincjonalnych Jednoty Litewskiej z lat 1611 – 1637 (księga pierwsza - sygn. 1157) i lat 1638-1675 (księga druga - sygn. 1136), o których znaczeniu pisano wyżej (wymieniając odpis warszawski z AR dz. VIII, sygn. 713) oraz odpisy tych akt z lat 1651-1700 (sygn. 125), cenne zwłaszcza ze względu na protokoły z końca XVII w. Znajdujemy tu informacje o desygnowaniu wizytatorów dystryktu podlaskiego[45], czy obsadzie zborów podlaskich w kolejnych latach. Sprawy dystryktu podlaskiego i zborów podlaskich, np. zabłudowskiego[46], sieleckiego[47], czy węgrowskiego[48] znajdują odbicie w *Aktach synodów generalnych i prowincjonalnych litewskich oraz sesji 1644-1775* (sygn. 715). Oprócz krótkiej historii Kościoła ewangelicko-reformowanego zarysowanej od pierwszego synodu z 1557 r., zasady organizacyjne wspólnoty ewangelicko-reformowanej w Wielkim Księstwie Litewskim po rozbiorach z wyliczeniem zborów (w tym podlaskich) i duchownych je obsługujących podają materiały zatytułowane jako *Synody 1557-1828* (sygn. 408). Informacje te zawarte są w liście-odpowiedzi z 1817 r. księdza Wannowskiego danej Aleksandrowi Mikołajewiczowi Golicynowi, ministrowi spraw duchownych i narodowego oświecenia w sprawie organizacji wspólnoty ewangelicko-reformowanej na ziemiach dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego[49]. Wzmianki dotyczące dystryktu i zborów podlaskich, np. w sprawie wybrania kolekty od słuchaczy w 1723 r.[50] znajdują się też w *Aktach sesji prowincjonalnych dystryktowych litewskich i zborowych 1622-1785* (sygn. 830). Bardzo istotna, ale dla okresu porozbiorowego, jest *Księga sesji dystryktowych 1796-1799 dystryktu podlaskiego i 1800-1820 zaniemeńskiego* (sygn. 1002). Obradujących zajmował szczególnie problem zborów zakordonowych i związana z nim potrzeba przeniesienia kasy dystryktowej do Izabelina oraz odzyskania depozytu w postaci archiwum i aparatów zborowych od władz pruskich w Białymstoku, a także kwestie konwersji członków wspólnoty, sprawy finansowe, czy oświatowe. Szczegółowe dane dotyczące funkcjonowania poszczególnych zborów podają akta pastoratu orleńskiego (sygn. 462)[51], gdzie znajdujemy m.in.: opis zboru i parafii w Orli[52], czy gwarancje bezpieczeństwa i opieki dla tamtejszego zboru i kaznodziei ze strony Stefana Branickiego, stolnika koronnego[53]; akta rewizyjne dotyczące Zabłudowa w XVII-XVIII w. (sygn. 318) z kopią testamentu Bogusława Radziwiłła[54], pastoratu Zabłudów z lat 1653 – 1868, gdzie przechowywane są dokumenty i

[45] BLAN, f. 40, sygn. 125, k. 255v.

[46] Ibidem, f. 40, sygn. 715, k. 40v, 66.

[47] Ibidem, k. 12.

[48] Ibidem, k. 29.

[49] Ibidem, f. 40, sygn. 408, k. 1 – 6v.

[50] Ibidem, f. 40, sygn. 830, k. 9.

[51] Zbory w Orli na Podlasiu i w Orlu / Orłowie w powiecie lidzkim bywały mylone, stąd w teczkach fondu 40 dotyczących Orli znaleźć można materiały z Orłowa.

[52] BLAN, f. 40, sygn. 462, k. 36, 36v.

[53] Ibidem, k. 18,

[54] Ibidem, f. 40, sygn. 318, k. 62.

korespondencja związana z próbami odzyskania funduszów zborów w Zabłudowie i Orli, np. z dyspozycją wydaną przez króla pruskiego w sprawie zwrotu „całej intraty kościelnej, archiwów" zborów, które po 1807 r. przeszły pod panowanie rosyjskie (sygn. 319), pastoratu zabłudowskiego z lat 1687-1721 (sygn. 519) m.in. z raportem dotyczącym działań związanych ze zwróceniem Sidry i Zabłudowa Kościołowi ewangelicko-reformowanemu z 1819 r.[55], oraz z lat 1653-1868 (sygn. 447) m.in. z dokumentacją wydaną przez władze pruskie (w j. niemieckim) w Białymstoku. Ponadto ważne będą akta zboru w Jamnie 1635-1841 (sygn. 384), m.in. z inwentarzem plebanii i zboru[56]. Dokumentacja zboru w Nurcu skatalogowana jest natomiast pod sygn. 95, a *Inwentarz plebanii przy funduszu kościoła izabelińskiego reformato- ewangelickiego...,1790* - 601.

W zbiorach Działu Rękopisów Litewskiej Biblioteki Narodowej również znajdują się materiały pomocne w badaniach przeszłości dystryktu podlaskiego. Fond 93, czyli Synod Ewangelicko – Reformowany Litwy zawiera m.in. dokumentacje zborów takich jak: Niepokojczyce i Jamno (sygn. 1), Węgrów (kopia funduszu na ten zbór Ludwiki Karoliny z Radziwiłłów pod sygn. 5), Orla, Zabłudów – z 1640 r. i 1796 r., Sielec z lat 1476-1803 (sygn. 6, 66, 67, 68, 70, 87, 92).

Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne w Wilnie dysponuje materiałami Wileńskiego Ewangelicko-Reformowanego Konsystorza (fond 606), który zawiera m.in. księgi metrykalne z XVIII i XIX w. zborów takich jak: Izabelin, Jamno, Niepokojczyce i inne.

Prowadząc badania nad dziejami dystryktu podlaskiego i jego zborów można przeprowadzić kwerendę uzupełniającą w Państwowym Archiwum Historycznym Białorusi w Mińsku. Przechowuje ono tzw. Archiwum nieświeskie Radziwiłłów z dokumentami z lat 1366-1937 (fond 694). Opis II tego fondu zawiera dokumenty administracyjno-gospodarcze z okresu 1569-1923, m.in. wykazy majątków, zarządców, ekonomów, inwentarze, m.in. Zabłudowa z lat 1622-1735 (sygn. 2635, 2639-46). Opis IV z lat 1510-1918 w pierwszej grupie gromadzi akta dotyczące prawa własności i przywileje w odniesieniu do majątków Radziwiłłów, m.in. Zabłudowa (lata 1645-1811, sygn. 22180). Opis XIV zawiera m.in. prywatne fundacje religijne[57]. Zbiory te mają jednak niewielkie znaczenie w przypadku sygnalizowanej tu problematyki.

Omówione tu źródła drukowane i rękopiśmienne nie stanowią zapewne pełnego wykazu materiałów, które mogłyby być wykorzystane w opracowaniu dziejów dystryktu podlaskiego. Stanowią jednak solidną podstawę i wraz z funkcjonującymi w obiegu naukowym opracowaniami, umożliwiają nakreślenie dziejów specyficznego dystryktu podlaskiego, zawieszonego między Koroną a Wielkim Księstwem Litewskim, z uwzględnieniem organizacji dystryktu, liczby zborów, ich kondycji finansowej, kwestii związanych z obsadą poszczególnych świątyń, problemów oświatowych, czy najbardziej aktywnych wyznawców etc.

[55] Ibidem, f. 40, sygn. 519, k. 6 i 6v.
[56] Ibidem, f. 40, sygn. 384, k. 64 i n.
[57] E. Bagińska, *Fond Radziwiłłów w Państwowym Archiwum Historycznym Białorusi w Mińsku*, „Białostocczyzna", 1998, nr 1, s. 60, 62.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Przemysław Czyżewski
(Białystok)

Szlachta grodzieńska wobec unii kościelnej na początku XVIII wieku

23 lutego 1712 r. na sejmiku poselskim w Grodnie uchwalona została „Instrukcyja – na sejm walny dwuniedzielny pro die 5[ta] aprilis anni p[rae]sentis od JKM Augusta Wtóre[g]o P[an]a N[aszeg]o Mił[ościweg]o w Warszawie naznaczony"[1]. Wśród poruszonych spraw dotyczących państwa w trudnym okresie III wojny północnej takich jak: problem zniszczeń powiatu, dążenie do nienakładania podatków, uporządkowanie spraw wojska, wyprowadzenie wojsk rosyjskich z Rzeczypospolitej, znalazły się też kwestie dotyczące unitów:

„Wzięty w niewolą J[ego]m[oś]ć ksiądz Żabokrzycki episkop łucki z episkopii swojej, na którego miejsce per potentiam wojsk Najjaśniejszego cara J[ego]m[oś]ci J[ego]m[oś]ć ksiądz Szumlański wiary błahoczestiwej osadzony, co jest cum summo detrimento wiary uniackiej. Instabunt Ichm[ościowi]e pp. posłowie nasi, ażeby J[ego]m[oś]ć on Żabokrzycki był restitutus, a J[ego]m[oś]ć ksiądz Szumlański relegowany, schizmę promujący w tamecznej diecezyjej. Także obraz N[ajświętszej] P[anny], cudowny z cerkwi katedralnej połockiej do Smole[ń]ska przez J[ego]m[oś]ć pana kommendanta Ozierowa zaprowadzony ut restituatur. Cerkiew także katedralna połocka minami wysadzona tantum facinus przeciw wierze naszej i z niemałą szkodą, gdzie ciało ś[w]. Iosephata lokowane było, jakowym sposobem nagrodzić się może doniosą o tym samej Rz[eczypos]p[o]l[i]tej Ichm[ościowie] pp. posłowie nasi. Także o konfirmacyją przywilejów N[ajjaśniejszych] K[rólów] Ichm[oś]c[iów] konwentowi supreskiemu danych interpozycyją uczynią Ichm-[ościowie] pp. posłowie"[2].

Już wcześniej – w 1707 r. – posłowie powiatu grodzieńskiego do Aleksandra Mienszykowa protestowali przeciwko postępowaniu wojsk rosyjskich m.in. względem świątyń i duchownych:

„Kościoły żadnego nie mają bezpieczeństwa. Kiedy je odbijają, plebanów pod warty biorą, biją, wiążą, że i nabożeństwo po różnych miejscach ustaje. Do klasztorów i panien

[1] Narodowe Archiwum Historyczne Białorusi w Mińsku (dalej: NAHB), sygn. f. 1711, op. 1, nr 6, k. 1061-1070v; *Акты издаваемые Виленскою Археографическою Коммиссіею* (dalej: *ABAK*), т. 7 *Акты городненскаго гродскаго суда*, Вильна 1874, s. 243-251.
[2] NAHB, sygn. f. 1711, op. 1, nr 6, k. 1066; *ABAK*, т. 7, Вильна 1874, s. 247.

zakonnych warty przystawują, przełożonych i księży konfudują, jako i J[egomoś]ci księdza rektora jezuickiego w Grodnie trzciną pobito"[3].

Wydarzenia opisane powyżej rzeczywiście miały miejsce. W 1705 r. na teren Rzeczypospolitej wtargnęły wojska rosyjskie z Piotrem I na czele. Wkrótce nastąpiły wstydliwe dla tego władcy wypadki w katedrze pw. św. Zofii w Połocku. Zabito tam czterech bazylianów, a car zamordował własnoręcznie co najmniej jednego (według niektórych opracowań nawet trzech). Piotr I polecił uwięzić wszystkich zakonników z tego klasztoru. Świątynię złupiono i przekształcono w magazyn wojskowy. Zwłoki zamordowanych bazylianów spalono i wrzucono do Dźwiny w obawie, by nie stały się relikwiami[4].

Do bitwy pod Połtawą prześladowanie unitów nie było jednak planowe. Dopiero po tym zwycięstwie Piotr I poczuł się pewniej na terenie Polski i wraz z Aleksandrem Mienszykowem rozpoczął realizację programu wytępienia unii w Rzeczypospolitej. Ten ostatni w liście z 7 października 1709 r. przypominał carowi, by zostawił Grigorijowi Dołgorukiemu instrukcje w sprawie przekształcania cerkwi unickich w „błahoczestiwe", jak wówczas określano prawosławie. Dobra Kościoła unickiego ponosiły ciężary utrzymania wojsk rosyjskich. Wyniszczano materialnie klasztory bazyliańskie. Na rozkaz Mienszykowa poszukiwano ich przełożonych, by wywieźć ich do Rosji. Piotr I rozkazał także schwytać biskupów unickich. Szczególnie zależało mu na pojmaniu metropolity Leona Szlubicza Załęskiego. Carowi przypisywano nawet zamiar powieszenia go. Metropolita zmuszony był ukrywać się, a nawet przejściowo wyjechać za granicę. Świątynie unickie rabowano i przekształcano w prawosławne[5].

1 maja 1710 r. nastąpił wybuch prochów przechowywanych w katedrze pw. św. Zofii w Połocku, który poważnie ją uszkodził. Zniszczona została lewa ściana narożna z boczną kaplicą. Fundamenty były nadwrężone, a filary i sklepienia uszkodzone. Po kraju rozeszła się wiadomość o umyślnym wysadzeniu za pomocą min podłożonych przez wojsko rosyjskie. Po tym wydarzeniu w dniach 3-5 maja 1710 r. nastąpiły rabunki litewskich klasztorów bazyliańskich[6].

W nocy 17 lub 18 grudnia 1709 r. wojsko rosyjskie uprowadziło unickiego biskupa łuckiego, Dymitra Dionizego Żabokrzyckiego i wywiozło do Kijowa. Więziono go tam dwa miesiące. Doznawał przykrości i upokorzeń. Gubernator kijowski Dymitr Golicyn zwymyślał go i uderzył w twarz wyrzucając przejście na unię. 17 kwietnia 1710 r. został wywieziony do Moskwy, gdzie wkrótce zakuto go w kajdany i zamknięto w klasztorze. Musiał sam rąbać drewno na opał i nosić wodę. Jedynym środkiem utrzymania była jałmużna, którą z trudem zdobywał. W drugiej połowie 1710 r. Piotr I osobiście odwiedził uwięzionego biskupa i namawiał do apostazji na rzecz prawosławia. Wobec odmowy, car plunął w twarz biskupa i uderzył go w pierś. W drugiej połowie lipca 1711 r. ukazem carskim biskup Żabokrzycki został skazany na dożywotnie więzienie w monasterze na Wyspach Sołowieckich, gdzie następnie zmarł. Data śmierci nie jest znana, ale podawane są lata od 1712 do 1715[7].

August II wskutek fałszywej wiadomości o śmierci biskupa łuckiego już 10 kwietnia 1710 r. wydał przywilej mianujący jego następcą Cyryla Szumlańskiego. Biskup nominat łucki, mimo że był dotąd unitą, po święcenia pojechał do prawosławnego metropolity kijowskiego, Joasafa Krokowskiego. Jak napisał Aleksy Deruga postąpił tak przerażony losem poprzednika. Przejście na prawosławie nastąpiło w połowie 1711 r. Zaniepokojony tym faktem papież Klemens XI 15 sierpnia 1711 r. wysłał breve do Augusta II. Wówczas król uniwersałem z 17 października 1711 r. nakazał szlachcie wołyńskiej nieuznawanie Cyryla Szumlańskiego jako biskupa, bowiem prawowity zwierzchnik diecezji Dionizy Żabokrzycki nadal znajduje się w niewoli. Wroga postawa szlachty łuckiej zmusiła Szumlańskiego do opuszczenia Polski i udania się na stałe do Kijowa. Administratorem diecezji łuckiej został biskup chełmski, Józef Lewicki. Cyryl Szumlański wyjechał w początkach 1712 r. i mimo protekcji carskiej nie śmiał powrócić[8].

Przeciwko postępowaniu Rosjan protestowała rada walna warszawska. W opracowanym przez nią memoriale o krzywdach i zniszczeniach spowodowanych przez wojska rosyjskie pisano także o składowaniu amunicji w cerkwi św. Zofii w Połocku oraz zabraniu z niej cudownego obrazu NMP z klejnotami przez komendanta Ozierowa[9].

Zdaniem Aleksego Derugi Piotr I uważał, że ludność Wielkiego Księstwa Litewskiego musi być prawosławna, aby mogła się stać w przyszłości częścią narodu rosyjskiego. Wytyczną jego działalności była rzymska maksyma „divide et impera". Celem było podzielenie ludności zjednoczonej w dwóch obrządkach Kościoła katolickiego[10].

Czy zamiar ten się powiódł? Do rozbiorów nie. Opisywane wydarzenia miały miejsce w czasie, gdy ostatni biskupi prawosławni w Rzeczypospolitej przystępowali do unii. Sto lat po zawarciu unii brzeskiej jedność kościelna zaczynała stawać się faktem. O fiasku projektów rosyjskich świadczy także rozwój Kościoła unickiego w XVIII stuleciu oraz współpraca z duchowieństwem i wiernymi obrządku łacińskiego. Szczególnym impulsem do reformy stała się działalność kolejnego metropolity kijowskiego, halickiego i wszystkiej Rusi, Leona Kiszki, a zwłaszcza synod zamojski. Rósł poziom intelektualny duchowieństwa unickiego. Dzięki wizytacjom zwiększyła się kontrola duszpasterska. Wzrosła liczba klasztorów bazyliańskich. Zakon ten cieszył się prestiżem społecznym, który zapewniało mu prowadzenie licznych szkół średnich o dobrym poziomie. Biblioteki, drukarnie i studia zakonne umożliwiały zakonnikom rozwój intelektualny. Misje bazylianów i zakonów łacińskich spowodowały wzrost świadomości religijnej wiernych[11].

Latynizacja i polonizacja Kościoła unickiego doprowadziła do zbliżenia ludności obu obrządków. Zjawisko to występowało zwłaszcza na obszarach mieszanych obrządkowo i często było spontaniczne. Duchowieństwo obu rytów korzystało z jednej świątyni. Księża czasem odprawiali nabożeństwa w obu obrządkach. Liczni byli duchowni uniccy jako komendarze i wikariusze w parafiach łacińskich. Parafianie korzystali zarówno z kościołów rzymskokatolickich, jak i cerkwi. Często wygoda i odległość, a nie administracyjna przynależność decydowały o wyborze świątyni. We wschodnich dekanatach diecezji wileńskiej cenną była pomoc duchownych unickich w spowiadaniu wiernych, często nie mogących dotrzeć do rzadkich tam kościołów z powodu roztopów wiosennych. Także księża rzymskokatoliccy spowiadali wiernych unickich. Świadomość jedności w wierze często była tak silna, że chrztu dzieci dokonywano w świątyni drugiego obrządku mimo sprzeciwu władz diecezjalnych. W misjach parafialnych prowadzonych przez bazylianów i zakonników łacińskich brali udział wszyscy mieszkańcy bez względu na obrządek. Wspólnie obchodzono święta, pielgrzymowano. Do cerkwi wprowadzono ciche msze, różaniec, organy,

[3] *ABAK*, т. 7, Вильна 1874, s. 236.
[4] Ks. E. Likowski, *Dzieje kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku uważane głównie ze względu na przyczyny jego upadku*, [cz. 1], Warszawa 1906, s. 13-23.; cz. 2, Warszawa 1906, s. 268-279; A. Deruga, *Piotr Wielki a Unici i Unja kościelna 1700-1711*, Wilno 1936, s. 105, 108, 109, 111.
[5] A. Deruga, op. cit., s. 222, 224, 228, 232, 237, 240; I. Stebelski, *Ostatnie prace*, wyd. W. Seredyński, Kraków 1877, s. XXI; Ks. E. Likowski, op. cit., s. 23-24.
[6] A. Deruga, op. cit., s. 235-236.
[7] Ibidem, s. 198-202; 215-216, 218, przyp. 118; 220-221, przyp. 124; Ks. E. Likowski, op. cit., s. 25.
[8] A. Deruga, op. cit., s. 215, 218, przyp. 119, 219, przyp. 122, 220; Ks. E. Likowski, op. cit., s. 31.
[9] A. Deruga, op. cit., s. 202, 234.
[10] Ibidem, s. 266-267.
[11] Ks. B. Kumor, *Geneza i zawarcie unii* brzeskiej, [w:] *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów* słowiańskich, pod red. R. Łużnego, F. Ziejki i A. Kępińskiego, Kraków 1994, s. 41; Ks. T. Kasabuła, *Ignacy Massalski biskup wileński*, Lublin 1998, s. 464-465; W. Kołbuk, *Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku. Struktury administracyjne*, Lublin 1998, s. 61.

ołtarze, konfesjonały, ławki. W XVIII w. rozpowszechniły się śpiewy, modlitwy i kazania w języku polskim. Harmonijną współpracę duchowieństwa obu obrządków zakłócało jedynie nasilenie się tendencji do przechodzenia z obrządku greckiego na łaciński[12].

Ważną rolę w zbliżaniu wiernych obu obrządków na Podlasiu i Grodzieńszczyźnie odegrały unickie ośrodki kultowe wspierane przez metropolitę Kiszkę. Do Grabarki, Starego Kornina i Świętej Wody pielgrzymowali mieszkańcy odległych okolic bez względu na przynależność obrządkową. Miejsca te były wyświęcane przez Leona Kiszkę właśnie w okresie ucisku, jaki Kościół unicki cierpiał ze strony wojsk rosyjskich na początku XVIII wieku[13].

W XVII-XVIII w. następowało zmniejszanie się liczby parafian i świątyń dyzunickich. Znaczną rolę w porzuceniu prawosławia przez mieszkańców Podlasia odegrał najazd moskiewski po 1654 r. W tym samym czasie fundowane były nowe cerkwie unickie – przeważnie przez rzymskokatolicką szlachtę[14].

Podobne procesy zachodziły także powiecie grodzieńskim. Powstały tam m.in. następujące cerkwie unickie: w Topilcu, Fastach, Nowowoli, Kuźnicy, Samogrodzie, Bali. Unicki duchowny był wikarym w Kwasówce. W 1762 r. Michał Kazimierz Radziwiłł dał fundusz na misję bazyliańską przy kościele rzymskokatolickim w Zabłudowie w celu nawracania mieszkających tam dyzunitów. Także przy kościele rzymskokatolickim w Wasilkowie w latach 1791-1794 wikarym był bazylianin. W 1786 r. duchowni łacińscy w dekanacie grodzieńskim często pomagali unickim sprawując eucharystię w cerkwiach. Kancelaria zadworna biskupa wileńskiego nie widziała w tym nic złego, a nawet zauważała, że wierni byli przyzwyczajeni do takich praktyk. W 1790 r. w jednej z kaplic obrządku łacińskiego w dekanacie grodzieńskim bazylianin udzielał sakramentów świętych dla łacinników. W księdze chrztów i ślubów łacińskiej parafii wasilkowskiej z lat 1791-1798 znajdują się wpisy ślubów udzielanych przez miejscowego proboszcza unickiego – dotyczyło to zapewne małżeństw mieszanych[15].

Istotnym czynnikiem w rozwoju kultury katolickiej w wersji wschodniej i zachodniej było także funkcjonowanie na terenie powiatu grodzieńskiego klasztoru supraskiego. Znaczenie jego wykraczało poza granice Rzeczypospolitej. Świadczy o tym wykorzystywanie ksiąg liturgicznych wydrukowanych w supraskiej typografii na Węgrzech, gdzie zawarto unię użgorodzką[16].

Jednym z przykładów poczucia jedności w wierze szlachty rzymskokatolickiej i unickiej jest testament Józefa Korwin Gosiewskiego, wojskiego smoleńskiego aktykowany w księgach grodzkich powiatu grodzieńskiego 24 marca 1766 r. Testator nakazywał pochować jego ciało w cerkwi unickiej w Sopoćkiniach obok swego ojca. Następnie Gosiewski przekazywał pieniądze na modlitwy w intencji zbawienia jego duszy plebanom unickim z Bali i Sopoćkiń, ale także rzymskokatolickiemu z Hoży, a prócz tego zakonnikom łacińskim: bernardynom, franciszkanom, karmelitom i bonifratrom z Grodna oraz dominikanom różanostockim i sejneńskim[17].

[12] J. Maroszek, *Dziedzictwo unii kościelnej w krajobrazie kulturowym Podlasia 1596 – 1996*, Białystok 1996, s. 13, 15; Ks. T. Kasabuła, op. cit., s. 464-465, 467-470.

[13] J. Maroszek, op. cit., s. 24; idem, *Grabarka. Początki sanktuarium w świetle nieznanych źródeł*, „Gryfita", 1997, nr 13, s. 33-37.

[14] Idem, *Dziedzictwo...*, s. 14-15.

[15] Ibidem, s. 15; *ABAK*, t. 7, Вильна 1874, s. 14-16, 18-19, 24-27, 31-32, 35, 38-47; W. Wilczewski, *Odnalezienie kopii bulli papieża Benedykta XIV fundacji supraskich rezydencji bazyliańskich w Warszawie i Kuźnicy w Archiwum Parafii Rzymskokatolickiej w Tykocinie*, „Białostocczyzna", 1994, nr 2, s. 28-29; Ks. T. Kasabuła, op. cit., s. 465-467; *Kościół katolicki na Podlasiu. Zbiór dokumentów erekcyjnych i funduszowych*, nr 5 *Wasilków*, opr. P. Czyżewski, Białystok 2001, s. 32.

[16] S. Földvári, *К вопросу обучения церковнословянскому языку закарпатцев-грекокатоликов в г. Эгер*, „Наш Радавод", кн. 7, 1996, s. 416-418.

Jak wyglądała zatem struktura wyznaniowa powiatu grodzieńskiego w XVIII wieku? Źródła nie pozwalają na dokładne określenie podziałów wyznaniowych. Sytuację oddaje w pewnym stopniu porównanie liczby świątyń. By tego dokonać oparto się na rzadko wykorzystywanym do tego celu źródle skarbowym – taryfie podymnego 1789 r. Porównanie z pracami ks. Jana Kurczewskiego, Stanisława Litaka oraz Witolda Kołbuka wykazało dużą kompletność i wiarygodność tych danych (48 cerkwi unickich wobec 44 u Kurczewskiego – przy tym niektóre mogły powstać po 1789 r. – i 47 u Kołbuka). Wykorzystanie tego materiału pozwala też na uchwycenie stanu posiadania w jednym momencie[18].

Nie można natomiast mieć zaufania do informacji dotyczących diecezji metropolitalnej, zawartych w pracy W. Kołbuka. Przede wszystkim w ślad za Ludomirem Bieńkowskim zaliczył woj. podlaskie do Wielkiego Księstwa Litewskiego. Miał także duże kłopoty z przypisaniem przynależności administracyjnej poszczególnych cerkwi. 14 świątyń unickich z powiatu grodzieńskiego i wołkowyskiego leżących w dzisiejszych granicach Polski zaliczył do Podlasia. Dwie inne, należące do powiatu grodzieńskiego, przyporządkował do woj. nowogródzkiego. Z cerkwi w Hołynce zrobił dwie. Największą wadą zestawienia W. Kołbuka jest jednak błędne określenie przynależności wyznaniowej cerkwi. Spośród wymienionych przez niego w powiecie grodzieńskim dziewięciu świątyń prawosławnych w rzeczywistości należała do tego Kościoła tylko jedna. Cztery spośród nich były cerkwiami unickimi, jedna rzymskokatolicką, trzy powstały później – już w okresie zaborów (np. w Sokółce w 1837 r.). Szczególnie niezrozumiałe jest uznanie za prawosławną bardzo znanej świątyni dominikańskiej w Różanymstoku z cudownym obrazem NMP. Wymienia ją chociażby S. Litak[19].

Przyczyną takiego stanu rzeczy było zawierzenie autora prawosławnemu wydawnictwu propagandowemu z okresu zaborów. Tymczasem o wiele pewniejsze informacje zawiera praca ks. J. Kurczewskiego. Dwa lata przed ukazaniem się książki W. Kołbuka wydano protokoły wizytacyjne dekanatu podlaskiego obejmującego część cerkwi unickich z Podlasia, jak również powiatu grodzieńskiego i wołkowyskiego. We wstępie zamieszczono podstawowe informacje o dekanacie podlaskim w drugiej połowie XVIII w., a także zmiany w organizacji administracyjnej po III rozbiorze Polski. Wizytacje zawierają dane, których poszukiwał W. Kołbuk – wezwania, materiał budowlany, a także wiele innych bardzo szczegółowych wiadomości o stanie cerkwi[20]. Informacje zawarte w tym wydawnictwie pozwoliłyby skorygować część błędów umieszczonych w pracy W. Kołbuka. Również wydana w tym samym roku książka J. Maroszka przynosi prawdziwsze informacje o świątyniach diecezji metropolitalnej. Zamieszczona tam mapa, mimo pewnych niedokładności, odzwierciedla przynależność administracyjną świątyń unickich z Podlasia, a także tych

[17] NAHB, sygn. f. 1711, op. 1, nr 52, k. 698-698v.

[18] J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych, zawierające dzieje i prace biskupów i duchowieństwa djecezji wileńskiej, oraz wykaz kościołów, klasztorów, szkół i zakładów dobroczynnych i społecznych*, Wilno 1912, s. 499-500; S. Litak, *Kościół łaciński w Rzeczypospolitej około 1772 roku. Struktury administracyjne*, Lublin 1996, s. 310-312, 318-319, 326, 328-329, 333, 493, 497, 501-502, 507, 514, 519, 522, 533; W. Kołbuk, *Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku. Struktury administracyjne*, Lublin 1998, s. 81-95, 349, 352-353.

[19] L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w* Polsce, [w:] *Kościół w* Polsce, t. 2 *Wieki XVI-XVIII*, pod red. J. Kłoczowskiego, Kraków 1969, s. 862, 1035; W. Kołbuk, op. cit., s. 30, 82-93, 338-341, 352; K. Bondaryk, *Z dziejów prawosławia w Sokółce*, „Białostocczyzna", 1988, nr 3, s. 17; J. Łotowski, *Sanktuarium różanostockie*, Warszawa 1993; S. Litak, op. cit., s. 502.

[20] *Księga wizyty dziekańskiej dekanatu podlaskiego przeze mnie księdza Bazylego Benedykta Guttorskiego dziekana podlaskiego, plebana golniewskiego w roku 1773 miesiąca Novembra dnia 17 iuxta vetus kalendarza sporządzona*, opr. J. Maroszek, W. F. Wilczewski, Białystok 1996, s. 8-10.

części powiatów grodzieńskiego, wołkowyskiego i brzeskiego, które po II wojnie pozostały w granicach Polski[21].

Według danych z 1789 r. w powiecie grodzieńskim było 55 świątyń rzymskokatolickich, 48 unickich, dwie ewangelickie (Sidra i Zabłudów) i jedna prawosławna (Zabłudów)[22]. Wynikałoby z tego, że pozycja łacinników i unitów była równorzędna. Nie wiadomo jednak, jak wyglądały te proporcje wśród szlachty. Zdaniem Jana Dzięgielewskiego w powiecie grodzieńskim już w połowie XVII w. szlachta rzymskokatolicka i unicka posiadała zdecydowaną przewagę[23]. Natomiast jedyna parafia prawosławna obsługiwała wiernych stanu mieszczańskiego i chłopskiego w dobrach Radziwiłłowskich.

Przed połową XVIII w. istniały jeszcze inne cerkwie prawosławne w dobrach zabłudowskich. Przed 1700 r., gdy marszałek grodzieński Stefan Eustachy Alexandrowicz miał w zastawie Topolany, znajdującą się tam cerkiew „na unią obrócił". Dlatego w 1707 r. administrator zabłudowski, Władysław Klemens Michałowski na prośbę parafian wyznaczył fundusz dla nowej cerkwi prawosławnej w Potoce. Fundację uzasadniał oddaleniem od cerkwi zabłudowskiej, co utrudniało korzystanie z posług jej prezbitra. W 1755 r. unicki dziekan podlaski, ks. Stefan Hrymaniewski, za zgodą dzierżawcy dóbr, dokonał przejęcia cerkwi prawosławnych w Potoce i Folwarkach Wielkich. Ich przejście na unię potwierdzają zapisy w protokołach wizytacyjnych z lat 1773-1782. Antoni Mironowicz i ks. Grzegorz Sosna twierdzą, że kaplica w Folwarkach Wielkich nie była unicką, ale nie mają na to żadnych potwierdzeń źródłowych. Argumentowanie *ex silentio* jest zupełnie niezrozumiałe, skoro sami przytaczają dwa źródła mówiące o przejęciu jej przez unitów. Dokumenty dotyczące kaplicy wspomniane są też w tekście wizytacji z 1782 r.[24]

Informacje te są wyjaśnieniem powodów wyraźnego opowiedzenia się szlachty grodzieńskiej po stronie unii na sejmiku 1712 r. Zdają się też wskazywać, że jak w drugiej połowie, tak i na początku XVIII w. zdecydowana większość ludności powiatu była katolikami obrządku wschodniego i zachodniego. Nawet gdyby założyć, że taki zapis w instrukcji był wynikiem działań zakonników z Supraśla (sugeruje to umieszczenie razem ich postulatów), to i tak świadomość zamieszkiwania powiatu przez znaczną grupę dyzunitów, a także ewentualnego poparcia ich przez Rosjan, powstrzymałaby sejmikujących przed formułowaniem jednoznacznej deklaracji.

[21] J. Maroszek, *Dziedzictwo...*

[22] Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne w Wilnie, sygn. SA 4056.

[23] J. Dzięgielewski, *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV,* Warszawa 1986, s. 198; także J. Gordziejew, *Socjotopografia Grodna w XVIII wieku,* Toruń 2002, s. 33, napisał, że w połowie XVII w. wszystkie cerkwie w Grodnie należały do unitów.

[24] *ABAK*, т. 7, Вильна 1874, s. 20-22; *Księga wizyty...*, s. 92-95; *Metryka Litewska. Rejestry podymnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Województwo trockie 1690 r.*, opr. H. Lulewicz, Warszawa 2000, s. 96, przyp. 54; A. Mironowicz, *Piatienka*, „Białostocczyzna", 1987, nr 2, s. 19-22; ks. G. Sosna, *Święte miejsca i cudowne ikony. Prawosławne sanktuaria na Białostocczyźnie*, Białystok 2001, s. 91-94. Na temat innych nierzetelności w pracach Antoniego Mironowicza i Grzegorza Sosny v. J. Maroszek, *Czy istniał „Monaster Przemienienia Pańskiego w Puszczy Narewskiej"?*, „Białostocczyzna", 1991, nr 2, s. 33-36; L. Postołowicz rec.: *A. Mironowicz, Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku, Białystok 1991*, „Białostocczyzna", 1992, nr 1, s. 43-46 oraz polemika: A. Mironowicz, *Wymuszona polemika*, „Białostocczyzna", 1992, nr 2, s. 45-46 i L. Postołowicz, *W odpowiedzi A. Mironowiczowi i aneks do recenzji*, „Białostocczyzna", 1992, nr 2, s. 47-48; J. Maroszek, *Grabarka...*, s. 35-38; P. Czyżewski, *Powstanie cerkwi białostockiej*, „Białostocczyzna", 1999, nr 4, s. 12, przyp. 22; A. Matusiewicz rec.: *Grzegorz Sosna , Antonina Troc-Sosna: Zapomniane dziedzictwo. Nie istniejące już cerkwie w dorzeczu Biebrzy i Narwi.* Białystok: Wydawnictwo Orthdruk, 200? - 320 s., il., „Rocznik Augustowsko-Suwalski", t. 2, 2002, s. 209-210.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Dariusz Matelski
(Poznań)

Grabież kościelnych dóbr kultury na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim (od najazdu moskiewskiego 1654 r. do zakończenia II wojny światowej)

Wojny między Rzecząpospolitą Obojga Narodów a Rosją – od ataku wojsk cara Iwana IV Groźnego[1] na Inflanty w styczniu 1559 r.[2] – zapoczątkowały zmagania między Kościołem katolickim a Cerkwią rosyjską o panowanie wyznaniowe nad obszarami spornymi między obydwoma państwami. Utworzenie w 1596 r. w ramach Kościoła katolickiego – obrządku unickiego, jeszcze bardziej zaogniło sytuację. Stąd obiektem szczególnej niechęci cieszyły się zabytki sakralne wrogiego wyznania. W ich niszczeniu na początku XVII w. prym wiodły jednak wojska polsko-litewskie.

Rzeczpospolita wmieszała się w sukcesję po Rurykowiczach – po śmierci cara Fiodora I Iwanowicza (1598). Krótkie rządy Borysa Godunowa (1598-1605)[3] rozpoczęły w dziejach Rosji okres tzw. „smuty" (zamętu) – gdy po tron moskiewski – po Dymitrze I

[1] Zob. W. A. Serczyk, *Iwan IV Groźny*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986.

[2] H. Łowmiański, *Polityka Jagiellonów*, Poznań 1999, s. 564 i 571-573. Jak pisał nuncjusz apostolski w Polsce, Giulio Ruggieri w 1568 r. o stosunkach polsko-litewsko-moskiewskich: „Od wschodu ku północy graniczy z Polską Moskwa, nie oddzielona od niej morzem, górami lub rzekami, lecz dorywczymi granicami, które siła oręża lub gwałtowne wtargnienia rozmaicie zakreśla, i z tej przyczyny ciągła jest wojna między królem polskim a wielkim księciem moskiewskim, jak są różne sprzeczne między nimi pretensje. Ten ostatni mniema się być prawym panem całej Rusi, której się carem mieni i dlatego nie przestając na posiadanej przez siebie części, wdziera się w część należącą do Polski, od której przed kilku laty oderwał, nie bez podejrzenia zdrady, księstwo połockie, dawniej w różnych czasach pozbierał różne inne nie mniej ważne kraje, które król polski chce odzyskać. Ta a nie inna jest przyczyna ich wojny, a zdaniem moim jest tak silna, że zaledwie śmiem spodziewać się między nimi pokoju i nie sądzę aby kiedykolwiek przyjść mogło do czego innego jak kilkuletniego rozejmu. O takim traktowano za mego w Polsce pobytu, ale nie przyszedł do skutku, dlatego, że instrukcje posłów moskiewskich nie zdawały się królowi dostateczne do zawarcia onego. Lecz wiadomo, że jeden i drugi szczerze go sobie życzą: król polski, że coraz trudniej jest mu wydołać ogromnym wydatkom tak długiej wojny i że zaledwie jest w stanie bronić się przeciw tak silnemu nieprzyjacielowi: car moskiewski, dlatego, że traci przez wojnę znaczną część swych dochodów, nie mogąc wysyłać do Polski soboli i innych kosztownych futer, w zamian za które odbierał od Polski wiele rzeczy do wygodnego służących życia, gdy tymczasem dziś cały ten handel nie tylko został zatamowany, ale zupełnie przez wojnę zniesiony". *Relacje nuncjuszów apostolskich i innych osób w Polsce (1548-1690).* Przygotował do druku Erazm Rykaczewski, Berlin-Poznań 1864, s. 203-206; M. Wieliczko, *Jeniectwo wojenne Polaków w Rosji w latach 1503-1918. Określenie problemu*, Lublin 1998, s. 16.

[3] Zob. D. Czerska, *Borys Godunow*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1988.

Samozwańcu[4] i Wasylu IV Szujskim[5], sięgnęli również Wazowie polscy (tytuł cara uzyskał 27 sierpnia 1610 r. królewicz Władysław Waza, syn Zygmunta III)[6], a wojska polskie – po wspaniałym zwycięstwie hetmana Stanisława Żółkiewskiego pod Kłuszynem (4 lipiec 1610 r.) i zdobyciu przez Zygmunta III Wazę Smoleńska (13 czerwiec 1611 r.) – utrzymywały jeszcze moskiewski Kreml przez dwa lata[7].

Wówczas oddziały polskie wsławiły się rabunkiem kościelnych dóbr kultury w Rosji. Jak pisze Henryk Wisner: „była to dokonywana przez katolików grabież świątyń prawosławnych. Z cerkwi Zwiastowania NMP zabrano kielich, złoty spodek, łyżeczkę, ornat, ręcznik, lite dalmatyki. Z cerkwi Archanioła Michała stopiono złoto z trzech opon, które przykrywały trumny. Z Czudowskiego monasteru wzięto kielich, spodek, łyżeczkę, kadzielnicę, zdarto złote oprawy z ksiąg. Z obrazu Matki Boskiej Dońskiej w monasterze Wozniesieńskim, w ogóle z ikon, zdjęto wszystko co złote. Jak podaje broniący zresztą Polaków historyk Adam Darowski[8], uczyniono to między 20 sierpnia 1611 r. a 20 maja 1612 r. Wszystko zostało bezpowrotnie zniszczone, a stanowiło zaledwie zapowiedź grabieży, jakich dokonano w następnych miesiącach"[9]. Zaś Jerzy Besala podaje, że: „Magnaci, szlachta, ba nawet kupcy i chłopi wzbogacili się bardzo na tej wojnie, wywożąc nieprzeliczone dobra z ziem rosyjskich"[10]. Wówczas do ksiąg Metryki Litewskiej dołączono zabrane kopiarze dokumentów nowogrodzkich i dźwińskich z XV wieku[11]. Wywożono rosyjskie i prawosławne dobra kultury jako łup wojenny, a ustalenie zakresu grabieży jest niemożliwe, ze względu na milczenie źródeł[12].

Rozejmem w Deulinie (Dywilinie) pod Moskwą, który obowiązywał od 3 stycznia 1619 r.[13], a zawarty został na 14 i pół roku (do 3 lipca 1633 r.) ustalił na niemal pół wieku przebieg granicy między Rzeczypospolitą Obojga Narodów a Rosją. Przy Rzeczypospolitej

[4] Zob. D. Czerska, *Dymitr Samozwaniec*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1995.

[5] Zob. A. Andrusiewicz, *Dzieje dymitriad 1602-1614,* Warszawa 1990; idem, *Dzieje wielkiej smuty,* Katowice 1999.

[6] Zob. H. Fleischacker, *Rußland zwischen zwei Dynastien (1598-1613),* Baden bei Wien 1933; W. Czapliński, *Władysław IV i jego czasy*, Wrocław 1976, s. 25; H. Wisner, *Król i car. Rzeczpospolita i Moskwa w XVI i XVII wieku,* Warszawa 1995, s. 56-63.

[7] Uczestnik tych wydarzeń – chorąży mozyrski Józef Budziło – zapisał w diariuszu, że wojska polskie skapitulowały 7 listopada 1612 r. Dzień ten jest obchodzony po 1991 r. w państwie rosyjskim jako święto wyzwolenia stolicy. H. Wisner, op. cit., s. 72. Jak podaje M. Wieliczko: **„Wzięta głodem polska załoga Kremla pod wodzą Mikołaja Strusia uzgodniła warunki kapitulacji, w których zagwarantowany był wolny powrót do swoich. 6 lub 7 listopada 1612 r. opuściła Kreml. Zaraz też całą piechotę pojmano i wyrżnięto, pozostałych zatrzymano w niewoli. Zmasakrowane, odarte z odzieży zwłoki, warstwami, przekładając gnojem, złożono na ścierwiskach opodal bram miasta, tam gdzie już uprzednio grzebano Polaków pobitych w 1606 r. i w Wielkim Tygodniu 1612 roku".** M. Wieliczko, op. cit., s. 20. Odwet za okrucieństwo i zdradę Moskali wojsko koronne wzięło dopiero w 1660 r. pod Cudnowem, gdzie wyrżnięto w pień – już po złożeniu broni – kilka tysięcy Moskali. Zob. A. Hniłko, *Wyprawa cudnowska w r. 1660*, Warszawa 1931; R. Romański, *Cudnów 1660*, Warszawa 1996.

[8] Zob. także: A. Darowski, *Szkice historyczne*, seria I-III, Sankt-Petersburg 1894, 1895, 1897.

[9] H. Wisner, op. cit., s. 69.

[10] J. Besala, *Stanisław Żółkiewski*, Warszawa 1988, s. 371.

[11] Po wywiezieniu w 1795 r. ksiąg Metryki Litewskiej do Petersburga, obydwa kopiarze wyłączono z pozostałych siedmiu ksiąg Metryki znajdującej się w Kolegium do Spraw Zagranicznych i przekazano do archiwum Rządzącego Senatu. Zob. I. Sułkowska-Kurasiowa, *Metryka Litewska – charakterystyka i dzieje,* „Archeion", 1977, t. LXV, s. 94.

[12] Jedynie u hetmana Stanisława Żółkiewskiego znajdujemy lakoniczną wzmiankę o „wojsku szalbierzowym". Zob. S. Żółkiewski, *Początek i progres wojny moskiewskiej*. Wstęp i opracowanie Andrzej Borowski, Kraków 1998, s. 85 in. Jak pisze Hienadź Sahanowicz: „żołnierze cały kraj obrócili w ruinę, jednakże w latach następnych ich rozbójnicza swawola stała się prawdziwym przekleństwem". H. Sahanowicz, *Historia Białorusi. Od czasów najdawniejszych do końca XVIII wieku,* Lublin 2002, s. 260.

[13] W rzeczywistości rozejm podpisano 11 grudnia 1618 r., a obowiązywał on od 3 stycznia 1619 r. Zob. A. Darowski, op. cit., seria II, Petersburg 1895, s. 337. Jednak wszystkie prace autorów polskich podają błędnie datę 3 stycznia 1619 r., na co zwrócił uwagę Władysław A. Serczyk w polemice z Władysławem Czaplińskim na łamach „Studiów Historycznych" (r. XXI, 1978, z. 2 (81), s. 317).

zostały ziemie: smoleńska, czernihowska i siewierska (car Michał III Fiodorowicz wyrzekł się tytułów księcia czernihowskiego, smoleńskiego oraz inflanckiego), a pominięto sprawę pretensji polskiego królewicza Władysława do tronu rosyjskiego[14]. Opisując stosunek Polaków do Rosjan i Rosji podczas rokowań dywilińskich, Fiodor Szeremietiew polskim delegatom powiedział, iż: „Żołnierz wasz nie znał miary w obelgach i zbytkach. Zabrawszy wszystko, co dom zawierał, jeszcze wymuszał – złoto, srebro, drogocenne przedmioty. Musieli mężowie patrzeć na gwałt żon, matki na hańbę nieszczęsnych córek [...]. Nie mogliście powstrzymać rąk nawet od Bożych chramów. [...] Jątrzyliście najobraźliwszą pogardą. Nigdy nie nazywaliście inaczej, jak: psy, moskale, złodzieje, zdrajcy. [...] Nie chcemy ani waszego braterstwa, ani waszych wolności"[15].

Po śmierci Zygmunta III Wazy (30 kwietnia 1632 r.) oraz krótko przed wygaśnięciem rozejmu deulińskiego, Rosja wznowiła wojnę z Rzeczypospolitą (oblegano Smoleńsk), a po wyborze na tron polsko-litewski Władysław IV Waza – zmusił wojska Michaiła Szeina 25 lutego 1634 r. do kapitulacji[16]. Zakończono ją 13 czerwca 1634 r. pokojem w Polanowie (między Wiaźmą[17] a Dorohobużem), na mocy którego król Władysław IV Waza zrzekł się pretensji do tronu moskiewskiego i tytułu cara (otrzymując ekwiwalent w wysokości 20 tys. rubli), a Rosja uznała straty terytorialne z 1618 r.[18] W wojnach tych Rzeczpospolita nie poniosła strat w dziedzinie dóbr kultury[19]. Jedynie w nielicznych przypadkach w ręce Rosjan dostały się dokumenty dotyczące prowadzonych działań wojennych lub akta z odbitych z rąk polskich twierdz i majętności ziemskich[20]. Natomiast strona rosyjska podniosła sprawę zabranej z Kremla przez hetmana Stanisława Żółkiewskiego księgi poselskiej, zawierającej opis stosunków z Polską od roku 1488 (którą odzyskał dopiero Aleksander Suworow 150 lat później, po zajęciu Warszawy)[21], zdobytych pod Smoleńskiem hramot i rozkazów[22], zwrotu pism wiążących się z elekcją królewicza Władysława na tron carski (które miały zaginąć, w tym akt elekcyjny)[23], a także wydania ciał zmarłych

[14] Zob. J. Maciszewski, *Polska a Moskwa 1603-1618. Opinie i stanowiska szlachty polskiej,* Warszawa 1968.

[15] H. Wisner, op. cit., s. 81.

[16] Jak podaje Michaił Heller: „Car Michał okrutnie ukarał pokonanych dowódców: Michaił Szein, Artiemij Izmajłow i jego syn zostali zgładzeni". M. Heller, *Historia imperium rosyjskiego*, Warszawa 1997, s. 242.

[17] Wojska polskie podeszły aż do Wiaźmy, splądrowały i spaliły przedmieścia oraz zabrały bogate łupy ze sobą. Żołnierze koronni i litewscy „...siekli, palili, dzieci małe i białegłowy młode w plon brali, zdobyczy wielkie mają, będąc nasi pod Możajskiem tak bili i siekli, że też drudzy ranni ledwie się oparli w stolicy, iż posady przenieśli się do stolice. Powiadają, nasi tysiąc derewni tym czasem spalili, a chłopstwa na kilka tysięcy nasiekli. Od Dorohobuża do Możajska i dalej ludzi pusto po derewniach". A. Kersten, *Stefan Czarniecki (1599-1665),* Warszawa 1963, s. 94 i 95.

[18] Jednak obszar Rzeczypospolitej w wyniku pokoju polanowskiego zmniejszył się aż o 12 250 km^2, w tym Sierpiejsk (a przy samym wytyczeniu granicy – po decyzji króla – straciła Polska jeszcze więcej). Zob. szerzej: W. Godziszewski, *Polska a Moskwa za Władysława IV*, Kraków 1930; idem, *Granica polsko-moskiewska wedle pokoju polanowskiego wytyczona w latach 1634-1648*, Kraków 1934.

[19] Nie udało się jednak odzyskać wielu jeńców wojennych wysłanych daleko na wschód od Moskwy. Podobnie było po traktatach andruszowskich. Zob. A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, t. III (*Czasy nowsze do roku 1831*), Kraków 1931 (reprint 1991), s. 212-213.

[20] Zdobyto wówczas 21 zamków pogranicznych i twierdzę Drohobuż. M. Wieliczko, op. cit., s. 22.

[21] Natomiast według Henryka Wisnera, księgę Prikazu Poselskiego (zawierającą całość spraw międzynarodowych państwa rosyjskiego) miano wydać już w maju 1635 r. Zob. H. Wisner, op. cit., s. 93.

[22] A. Darowski, op. cit., seria I, Sankt-Petersburg 1894, s. 294.

[23] Wobec zaginięcia aktu elekcyjnego, król Władysław IV Waza oraz sześciu senatorów (arcybiskup gnieźnieński Jan Wężyk, arcybiskup lwowski Stanisław Grochowski, kanclerz wielki koronny Jakub Zadzik, kanclerz wielki litewski Albrycht Stanisław Radziwiłł, wojewoda łęczycki Stanisław Radziejowski oraz wojewoda smoleński Aleksander Korwin Gosiewski) musiało złożyć przysięgę potwierdzającą zrzeczenie się praw do tronu moskiewskiego oraz zwrot aktu elekcyjnego po jego odnalezieniu. Zob. H. Wisner, *Władysław IV Waza*, Wrocław 1995, s. 76-77. Król Władysław IV Waza złożył wówczas następujące oświadczenie: „My Najjaśniejszy i Wielki Hospodar, Władysław IV, z Bożej łaski, Król polski, wielki Ks.[iążę] litewski etc. etc. Wszem wobec i każdemu z osobna, komu o tem wiedzieć należy, wiadomo czynimy, iż 4 (13 czerwca) r. 1634, ksiądz Jakób Zadzik

w roku 1612 na zamku w Gostyninie cara Wasyla IV (22 września) i jego braci Dymitra oraz Iwana Szujskich (27 września). Ciała wydano i zostały pochowane w Moskwie 10 i 11 czerwca 1635 r. w cerkwi Archanioła Michała na Kremlu. Natomiast wydanie tablic nagrobnych z kaplicy w Warszawie nastąpiło dopiero w 1648 r., gdy do Moskwy udali się jako posłowie Władysława IV Wazy: kasztelan kijowski - Adam Kisiel i Mikołaj Woronicz[24].

* * *

Okazji do rewizji postanowień pokoju polanowskiego dostarczył Moskwie Bohdan Chmielnicki. Trwające sześć lat wyniszczające walki na Ukrainie – klęski wojsk Rzeczypospolitej (pod Żółtymi Wodami, Korsuniem i Batohem), nieliczne zwycięstwa (pod Beresteczkiem), nieudane próby kompromisu będące wynikiem nacisku Chanatu Krymskiego (Zborów, Żwaniec) – doprowadziły do sytuacji, w której jedyną nadzieją Kozaków ukraińskich było poddanie się Moskwie, czemu Chmielnicki uległ w 1654 r. składając carowi Aleksemu Michajłowiczowi (1645-1676) przysięgę wierności w Perejesławiu (18 stycznia)[25]. Obradujący w Moskwie Sobór Ziemski (1653 r.) zaaprobował przyłączenie Ukrainy do Rosji oraz projekt wojny z Rzeczypospolitą[26]. Polsce i Litwie przybył wówczas potężny przeciwnik – scentralizowane, absolutystyczne państwo rosyjskie[27].

Wiosną 1654 r. pułki carskie weszły najpierw na obszar kontrolowany przez Chmielnickiego, a następnie dwie armie rosyjskie uderzyły na Rzeczpospolitą. W liście do księcia Aleksego Trubeckiego (głównodowodzącego wojsk rosyjskich) z 23 kwietnia 1654 r. car Aleksy Michajłowicz pisał:

Książę Aleksy Nikitycz z towarzyszami! Przykazuję Wam: przykazań boskich przestrzegajcie i spraw naszych z radością pilnujcie. Wydawajcie sąd prawdziwy, bądźcie miłosierni, tolerancyjni, troskliwi dla chorych, ale w stosunku do wszystkich życzliwi, pojednawczy, a wrogów bożych i naszych nie szczędźcie, niech nie będą przez nich sprawiedliwi zniesławiani[28].

Zajęto obszar Wielkiego Księstwa Litewskiego po Berezynę – już 17 czerwca padł Połock (wojewoda wileński i hetman wielki litewski, Janusz Radziwiłł ostatni poważny

z posłami Cara, a brata naszego, Michała Fiodorowicza etc. etc. Szeremetjewem itd., uczynił między nami pokój na wieczne czasy. A według traktatów poselskich, winniśmy byli oddać zapis pokojowy i wszelkie papiery do niego należące, które byli podali bojarowie Stanisławowi Żółkiewskiemu, wówczas, gdy Nas Carem na moskiewskie hospodarstwo wybrali byli. Otóż zapisu Żółkiewskiego, oraz żadnych hramot, opatrzonych podpisami i pieczęciami, nie znaleziono w naszym skarbcu, rzetelnie. Na przyszłość, na zasadzie tego zapisu, nie będziemy ani My, ani bracia, ani dzieci i wnuki nasze, pretensji do Moskwy rościć i o nim nie wspominać. Jeżeli zaś ten zapis odszukanym zostanie, odeślemy go J.[ego] Carskiej Mości. Zawiadomimy także wszystkie ościenne państwa, że chcieliśmy oddać ten zapis Żółkiewskiego, kniaziowi Lwowi Jarosławskiemu, gdyż dziś jest on bez znaczenia, ale dokument ten zaginął: dlatego więc My, Król Hospodar, wielki Książę, panowie Rad oraz posłowie powiatów, daliśmy posłom carskim pismo, w którem uważamy zapis Żółkiewskiego za niebyły i na państwa Cara godzić nie będziemy, a gdyby dokument się znalazł, wnet go do niego odeślemy. A potwierdzając to wszystko przysięgą, własnoręcznym podpisem i pieczęcią królestwa i W. księstwa, oddaliśmy niniejszy Wielkim Posłom Michała Fiodorowicza brata naszego. Władysław król". A. Darowski, op. cit., seria I, s. 302.

[24] H. Wisner, *Władysław IV Waza...*, s. 77-78.

[25] Zob. J. Kaczmarczyk, *Bohdan Chmielnicki*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1988, s. 212-215; L. Podhorodecki, *Chanat Krymski i jego stosunki z Polską w XV-XVIII w.*, Warszawa 1987, s. 170-180.

[26] H. Wisner, *Król i car...*, s. 105. Zob. także: *Dokumienty ob oswoboditielnoj wojnie ukrainskogo naroda 1648-1654*, Kiew 1965; L. Zaborowski, *Katoliki, prawosławnyje, uniaty*, t. I, Moskwa 1998.

[27] S. Herbst, *Wojna obronna 1655-1660*, Warszawa 1957, s. 7.

[28] *Dynastia Romanowów*. Red. A. Iskenderow, Warszawa 1993, s. 56.

sukces odniósł 12 sierpnia w bitwie pod Szkłowem, ale już 24 sierpnia pod Szepielewiczami/Ciecierzynem został rozbity)[29], 4 września poddał się położony nad Dnieprem Mohylew, 29 września skapitulował Smoleńsk (pozwolono wprawdzie zabrać duchowieństwu przybory kościelne, jednak wywieziono do Moskwy obraz Matki Boskiej – ze stolicy carów niegdyś sprowadzony – a na podobieństwo wizerunku częstochowskiego wykonany, natomiast kościoły i klasztory katolickie zostały zburzone)[30], a 2 grudnia 1654 r. poddał się Witebsk[31]. Car wstrzymał wówczas działania wojenne, a wojska rosyjskie zatrzymały się na linii: Głębokie-Czereje-Szkłów-Mścisław (nie przekraczając Dźwiny i Berezyny). Pochód na Ukrainę – po spacyfikowaniu przez hetmana koronnego Stanisława Potockiego Podola (po Bracław i Winnicę) – został powstrzymany w wyniku nierozstrzygniętej bitwy pod Ochmatowem (29 styczeń – 2 luty 1655 r.)[32].

Wojska rosyjskie wznowiły działania wojenne na Litwie 28 kwietnia 1655 r. W dniu 13 lipca padł Mińsk, a 21 lipca car wydał rozkaz marszu na Wilno[33]. Dnia 8 sierpnia Rosjanie i Kozacy wkroczyli do miasta, gdzie w odwecie za klęski na Ukrainie, spustoszyli stolicę Wielkiego Księstwa Litewskiego. Anonimowy autor *Pieśni o Januszu Radziwille* tragedię miasta odnotował w następujący sposób:

Stolica nasza, Wilno ukochane, z ozdób, dostatków i dóbr swych zebrane, Kościoły, domy bogate złupione, budowane dwory w popiół obrócone. Krew się niewinna lała rynsztokami, z dziatek i matek rąbanych szablami. Zakonnych osób obojej płci wiele legło na placu przy każdym kościele[34].

[29] H. Wisner, *Janusz Radziwiłł 1612-1655. Wojewoda wileński. Hetman wielki litewski*, Warszawa 2000, s. 154-179. Niezwykle oględnie o najeździe moskiewskim 1654-1655 r. wypowiedział się kanclerz wielki litewski Albrycht Stanisław Radziwiłł (książę na Ołyce) pisząc, iż: „Przy wzrastającej zaś niesłychanym przykładem liczbie zdrajców w Koronie Moskwicin podbił pół Litwy i zagarnął Wilno. Szwed zawładnął Żmudzią za zgodą hetmana i wojewody wileńskiego Janusza Radziwiłła [księcia na Birżach i Kiejdanach – D.M.]". Zob. A. S. Radziwiłł, *Pamiętnik o dziejach w Polsce*, t. III: *(1647-1656)*. Przełożyli i opracowali: A. Przyboś i R. Żelewski, Warszawa 1980, s. 446.

[30] L. Kubala, *Wojna moskiewska roku 1654-1655*, [w:] *Szkice historyczne*, seria III, Warszawa 1910, s. 236.

[31] H. Wisner, *Janusz Radziwiłł 1612-1655...*, s. 174.

[32] Zob. obszernie: S. Leśniewski, *Poczet hetmanów polskich i litewskich*, Bydgoszcz 1992; Z. Boras, *Poczet hetmanów polskich koronnych i litewskich*, cz. 1-3, Poznań 1991-1994; M. Nagielski, *Hetmani Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, Warszawa 1995.

[33] W związku z licznymi zaniedbaniami w ufortyfikowaniu miasta, 4 sierpnia biskup wileński Jerzy Tyszkiewicz wystosował pismo do Iwana Zołotareńki z propozycją rozmów pokojowych, lecz nie otrzymał na nie zadawalającej odpowiedzi. Dlatego też „biskup porzucił miasto (co zrozumiałe) oraz Litwę (co zrozumieć trudno) i wyjechał do Królewca, chroniąc się w luterańskiej stolicy luterańskiego władcy Prus". H. Wisner, *Janusz Radziwiłł 1612-1655...*, s. 195. Początkowo planowano wywiezienie do Królewca także Archiwum Katedry Wileńskiej, lecz ostatecznie odpowiedzialny za nie ks. Wawrzyniec Mocarski spakował księgi w trzy skrzynie i latem 1655 r. wywiózł je „w miejsce bezpieczne w kraju cesarskim", czyli na austriacki Śląsk, skąd zostały przewiezione do zamku Jerzego Lubomirskiego w Lubowli, a stamtąd do Lwowa i zdeponowane u bernardynów lwowskich. Latem 1658 r. część archiwaliów przewieziono do Brześcia, skąd w obawie przez Moskalami w 1660 r. przewieziono je do Częstochowy i zdeponowano w jasnogórskim skarbcu. W 1666 r. przewieziono je do Białegostoku, skąd do katedry wileńskiej zabrał je kanonik wileński ks. Kazimierz Beynart. Zob. J. Maroszek, W. Wilczewski, *Archiwa kapituły i kurii diecezjalnej wileńskiej, dzieje i współczesne miejsca przechowywania w zbiorach litewskich i polskich*, „Białostoczyzna", 1998, nr 4 (52), s. 3-4.

[34] A. Rachuba, *Wilno pod okupacją moskiewską w latach 1655-1661*, „Lithuania", 1994, nr 2-3 (11-12), s. 65. Wilno już w 1648 r. – po wybuchu powstania Chmielnickiego – było przygotowane do ewakuacji swych najcenniejszych zasobów, a Kapituła wileńska poleciła swym zarządcom „sporządzić wory skórzane dla złożenia srebra i dokumentów na wypadek zamieszania". J. Morzy, *Kryzys demograficzny na Litwie i Białorusi w II połowie XVII wieku*, Poznań 1965, s. 27.

Zaś Ludwik Kubala pisał:

Kozacy Zołotareńki pierwsi wpadli do Wilna, zdobyli migiem bramy, domy warowne, kościoły i mordowali, co było pod ręką, kobiety, dzieci, psy, konie, koty... jakby Bóg wie, za jakie krzywdy odemścić się pragnęli. Podobno 25.000 ludzi w tym jednym dniu zginęło [...]. Zdobycz – pisze współczesny – w gotowych pieniądzach, w srebrze, w złocie, drogich kamieniach i sprzętach, nie do opisania. O jej wartości przekonaliśmy się naocznie w sklepach i na targu w Moskwie, bo Wilno było bardzo bogate i od wieków nie widziało nieprzyjaciela. Byliśmy zdumieni, patrząc na srebrne naczynia, srebrne zamki i gwoździe przy skrzyniach, srebrne okucia karet... Wartość talara spadła wskutek obfitości w obrocie... niewolnicy za bezcen. Car zabrał siedem kopuł z pałacu Radziwiłła, pokrytych złotem i przywiózł do Moskwy wraz z kolumnami z czerwonego i różnobarwnego marmuru, a przytem podłogi, stołów biesiadnych bez liku – rzadkości o jakich Moskale dotychczas nie mieli wyobrażenia[35].

Stolica Litwy już nigdy nie odzyskała swojej świetności. W dniu 8 września wojsko moskiewskie zajęło Kowno i Grodno, nie napotykając na opór[36].

Ogromne straty poniosła wówczas Rzeczpospolita w dziedzinie kultury. Jak podawała Maria Łowmiańska, podczas 17 dni pożogi w Wilnie spłonęło w mieście 600 gmachów, splądrowano pałace, z których zrabowano dzieła sztuki, księgozbiory (z mieszczan najwspanialszy posiadał kupiec i burmistrz Stefan Lebiedzicz, a składający się z 95 ksiąg łacińskich, 12 ruskich, 5 polskich o tematyce filozoficznej, historycznej i religijnej), archiwalia. Nie oszczędzono kościołów i klasztorów. Ponadto wymordowano około 30% mieszkańców (około 25 tys. osób), a następnie ludność miasta zdziesiątkował w roku 1657 mór[37]. Wówczas wywieziono do Moskwy trzy tomy (IV, V, VI) Metryki Litewskiej[38]. W Nowogródku Kozacy Zołotareńki zrabowali i spalili archiwum metropolii unickiej[39]. **Zniszczono także większość kościołów katolickich w diecezji wileńskiej**[40]. Podobnie było w Pińsku, gdzie wojska rosyjskie:

*Stojąc przez kilka dni, wszystkie skarby, sumy gotowe, towary różne, złoto, srebro, cynę, miedź, **dzwony kościelne i cerkiewne*** [podkreśl. – D. M.], *zboża różne i wszystkie*

[35] L. Kubala, op. cit., s. 289-291. Zob. także: J. Szujski, *Dzieje Polski podług ostatnich badań spisane*, t. III, Kraków 1865, s. 367 in.; K. Zernack, *Polska i Rosja. Dwie drogi w dziejach Europy*, Warszawa 2000, s. 241.

[36] M. Heller, op. cit., s. 273.

[37] M. Łowmiańska, *Wilno przed najazdem moskiewskim 1655 roku*, Wilno 1929, s. 16, 71, 75, 96-97, 181. Jak konstatuje Marceli Kosman: „Rok 1655 przyniósł katastrofę, którą obrazowo przedstawiło sprawozdanie roczne dla władz zakonu [jezuitów – D. M.]. Gmachy [założonej w 1579 r. Akademii w Wilnie – D. M.] wraz z fasadą zostały spalone, z trudem uratowano – i to nie w całości – bibliotekę. Po sześciu latach trzeba było rozpocząć pracę niemal od podstaw, ale przecież Wilno nie stanowiło wyjątku, zdewastowane zostało całe państwo". M. Kosman, *Orzeł i Pogoń. Z dziejów polsko-litewskich XIV-XX w.*, Warszawa 1992, s. 255.

[38] I. Sułkowska-Kurasiowa, op. cit., s. 92. Jak pisze znawca problematyki: „...w pierwszym rzędzie Egidijus Banionis stwierdził, że najstarsze księgi Metryki Litewskiej jako archiwum własne kancelarii Wielkiego Księstwa Litewskiego nie zachowały się w oryginale. Archiwum to przechowywane na Dolnym Zamku w Wilnie zostało w całości utracone w czasie rozprężenia państwa w XVII wieku, nawiasem mówiąc, cóż za piękne określenie najazdu moskiewskiego 1655 roku" [podkreśl. – D. M.]. K. Pietkiewicz, *Nowa edycja Metryki Litewskiej...*, s. 142.

[39] *Opisanie dokumentow Archiva Zapadnoruskich Unjatskich Mitropolitow*, t. 1 (1470-1700), Sankt-Petersburg 1897 (informacja pod rokiem 1655).

[40] Zob. J. Kurczewski, *Stan kościołów parafialnych w diecezji wileńskiej po najściu nieprzyjacielskim 1655-1661 r.*, „Litwa i Ruś", 1912, t. I, z. II, s. 119-124 (cz. 1) i z. III, s. 162-169 (cz. 2); t. III, z. I, s. 54-59 (cz. 3) i z. III, s. 204-215 (cz. 4). Tam szczegółowo omówiono zniszczenia 175 kościołów (jako budynków) w poszczególnych parafiach, w niektórych przypadkach wykazując także braki w wyposażeniu liturgicznym i księgach parafialnych. Zob. także: W. F. Wilczewski, *Zniszczenia kościołów diecezji wileńskiej w czasie wojen w połowie XVII wieku*, „Przegląd Wschodni", t. VII, 2001, z. 3 (27), s. 941-964.

nabytki domowe do szczętu wybrawszy do bajdaków i czołnow ponosili i powozili, a odchodząc z Pińska zamek, miasto, kościoły, cerkwie, kramy rynkowe, domy, folwarki, także dwa spichlerze w rynku stojące, zgoła wszystkie miasto z dostatkami do szczętu ogniem spalili i w niwecz obrócili i ledwie domów kilkanaście z jednego końca na przedmieściu, których ogień zaciągnąć nie mógł, zostało[41].

Nie wszystkie grabieże można jednak przypisać Moskalom, albowiem wojewoda wileński i hetman wielki litewski, **książę Janusz Radziwiłł**[42] przed opuszczeniem miasta wziął od Magistratu Wilna za pokwitowaniem 64 tys. złp na żołd dla piechoty cudzoziemskiej, których im nie przekazał. Ponadto **pozwolił własnej chorągwi kozackiej zabrać skarby kościelne** (ciało patrona Litwy św. Kazimierza udało się kanonikom wileńskim ukryć, a powróciło ono na swoje miejsce w katedrze dopiero we wrześniu 1661 r.). Natomiast „część chorągwi zgodnie z wcześniejszymi, ale nie pierwszymi w tej wojnie zapowiedziami oświadczyła, że dłużej bez zapłaty służyć nie będzie. Wypowiedziała hetmanom posłuszeństwo i zostawiając za plecami dymy płonącego Wilna opuściła obóz"[43].

Car Aleksy Michajłowicz 9 września 1655 r. ogłosił się władcą Litwy i wchodzących od Unii Lubelskiej w skład Korony – ziem ruskich (dosłownie: „carem i wielkim księciem całej Wielkiej, Małej i Białej Rosji")[44], a patriarcha moskiewski Nikon – wzorem cara – przyjął tytuł „patriarchy moskiewskiego Wielkiej, Małej i Białej Rusi"[45].

Działania wojenne przerwano jesienią 1655 r., gdy Szwecja rozpoczęła wojnę z Rzecząpospolitą. Zawarto rozejm[46], a 17 maja 1656 r. Moskwa wypowiedziała wojnę Szwedom. W 1658 r. trwały także rokowania polsko-rosyjskie w sprawie zawarcia traktatu pokojowego, jednak wobec postępowania Rosjan na zajętym obszarze Rzeczypospolitej zakończyły się niepowodzeniem[47]. Ponadto strona rosyjska została poirytowana faktem, iż nowy hetman kozacki, Jan Wyhowski uznał 16 września 1658 r. zwierzchnictwo Rzeczy-

[41] J. Morzy, op. cit., s. 58-59.

[42] Wojska dowodzone przez Janusza Radziwiłła wsławiły się rabunkami już wcześniej – w powiecie orszańskim, a więc na terytorium Wielkiego Księstwa Litewskiego. J. Morzy, op. cit., s. 50 i 52.

[43] H. Wisner, *Janusz Radziwiłł 1612-1655...*, s. 197. W 1656 r., czyli już po śmierci Janusza Radziwiłła, zgodnie z decyzją Jana II Kazimierza, jego dobra zostały nadane wojsku litewskiemu, jako forma rekompensaty za niewypłacony żołd. Zob. E. Bagińska, *Kształtowanie się dziedzictwa Radziwiłłów birżańskich na Podlasiu w XVII w.*, „Białostocczyzna", 1996, nr 3 (43), s. 23.

[44] Zob. C.R. Jurgėla, *Lithuania: the outpost of reeedom*, Stankt-Petersburg (Florida, USA) 1976, s. 17; L. Zaborowski, *Wielikoje Kniażestwo Litowskoje i Rossija wo wriemia polskogo potopa 1655-1656 gg*, Moskwa 1994; H. Wisner, *Król i car...*, s. 110; M. Heller, op. cit., s. 273. Por. także: H. Sahanowicz, *Newjadoma wajna (1654-1667)*, Minsk 1995. W książce tej główny nacisk położono na ukazanie okrucieństw, gwałtów i mordów dokonanych przez wojska carskie i Kozaków zaporoskich na Białorusinach.

[45] A. Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok 1997, s. 130. W 1658 r. car Aleksy Michajłowicz uznał jednak, że Nikon „uchybił majestatowi" nazywając siebie „patriarchą moskiewskim Wielkiej, Małej i Białej Rusi", został za to zdjęty z urzędu i zesłany do klasztoru za Ural, gdzie zmarł w 1681 r. Jego następcy już się nie poważyli na taki czyn!

[46] W dniu 3 października 1656 r. w Wilnie zawarto rozejm między Moskwą a Warszawą. Zobowiązano się, że po śmierci Jana Kazimierza car Aleksy zostanie obrany królem polskim. Strona polska uważała to zobowiązanie wyłącznie jako posunięcie taktyczne, albowiem Jan Kazimierz po zawarciu układu stwierdził, iż: „Kiedy uwolnimy się od Moskwicinów dzięki pokojowi i traktatom, łatwiej nam pójdzie rzecz ze Szwedami". Z. Wójcik, *Jan Kazimierz Waza*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1997, s. 126-127. Zob. M. Heller, op. cit., s. 274.

[47] Na temat postępowania Rosjan król Jan II Kazimierz Waza w liście do cara Aleksego Michajłowicza z listopada 1658 r. pisał, iż kniaź Jurij Aleksiejewicz Dołgoruki (głównodowodzący wojsk rosyjskich na obszarze białoruskim) „...palił, ścinał, pustoszył nie folgując nijakiego stanu ludziom, wcale po nieprzyjacielsku w państwie naszym postępował, dając okazję do zerwania między nami wielkimi hospodarami zawartego w pierwszej wileńskiej kommisyjej [1656 r. – D. M.] armistitum...". Z. Wójcik, *Traktat andruszowski 1667 roku i jego geneza*, Wrocław 1959, s. 35.

pospolitej, zawierając z nią ugodę w Hadziaczu (na północny zachód od Połtawy)[48]. Wysłane wówczas pod dowództwem księcia Dymitra Trubeckiego wojska carskie zostały rozbite przez Kozaków i Tatarów 8 lipca 1659 r. pod Konotopem koło Sum (był to ostatni w XVII w. wielki najazd Ordy na Rosję)[49].

W odpowiedzi na ugodę hadziacką, Rosja w 1658 r. zerwała rozejm z Rzecząpospolitą. Wojska rosyjskie poniosły dotkliwą klęskę 16-17 października 1660 r. pod Cudnowem (otoczono i pokonano armię Wasilija Szeremietiewa)[50], a 7 października tegoż roku powstrzymano pod Słobodyszczami Kozaków Jerzego Chmielnickiego (syna Bohdana)[51]. Walki polsko-moskiewskie trwały jeszcze kilka lat (w 1663 r. częściowym powodzeniem zakończyła się kampania na Zadnieprzu przeciw Kozakom, gdzie wojskami koronnymi dowodzili: wojewoda ruski Stefan Czarniecki i chorąży koronny, Jan Sobieski; natomiast nie powiodła się kampania na północy wobec silnego oporu wojsk carskich – mimo zdobycia Sołtykowej Dziewicy, Sośnicy, Nowo-Młynowa)[52], która została zakończona – po trwających od 1664 r. trzydziestu sześciu turach rokowań[53] – rozejmem w Andruszowie (30 stycznia 1667 r., na trzynaście i pół roku), który dokonał podziału Ukrainy, oddając „tymczasowo" Rosji we władanie ziemie: smoleńską, siewierską i Ukrainę po Dniepr (zwaną Małorosją), a także Kijów do 15 kwietnia 1669 r. (który już do Rzeczypospolitej nie wrócił) oraz oddał Sicz Zaporoską pod opiekę obu państw[54]. Natomiast car Aleksy Michajłowicz (reprezentowany przez Afanasija Ordina-Naszczokina)[55] zgodził się na wypłacenie 200 tys. rubli szlachcie, której posiadłości znalazły się po rosyjskiej stronie nowej granicy (połowę wypłacono jeszcze w 1667 r., następną ratę przesłano w lutym 1668 r.); kolejne 200 tys. rubli wypłacił już młody car Fiodor Aleksiejewicz (1676-1682) po negocjacjach w 1678 r.[56]

[48] *Volumina Legum*, Sankt-Petersburg 1860 (reprint), t. VI, s. 637-644. Zob. S. Kot, *Jerzy Niemirycz. W 300-lecie ugody hadziackiej*, Paryż 1960.

[49] L. Podhorodecki, op. cit., s. 199-200; Z. Wójcik, *Jan Kazimierz Waza...*, s. 149; M. Heller, op. cit., s. 275 (według kalendarza juliańskiego autor podaje, że bitwa miała miejsce w czerwcu 1659 r.).

[50] L. Kubala, *Wojny duńskie i pokój oliwski...*, s. 355-413 (tytuł rozdziału: *Wojna moskiewska i ugoda cudnowska*). Zob. obszernie: A. Hniłko, *Wojna polsko-moskiewska w r. 1660*, Warszawa 1922; idem, *Wyprawa cudnowska w r. 1660*, Warszawa 1931. Rabunki tatarskie i moskiewskie współczesny wiersz odnotowywał następująco:

Co z Moskwą czynili
Tatarowie, jak siekli, brali i dusili,
Niepodobna wymówić, ktoby opisywać
Chciał, lepiej, żeby piekło kazał namalować.

R. Romański, op. cit., s. 184.

[51] Zob. F. Rawita-Gawroński, *Ostatni Chmielniczenko (książę kozacki). Zarys monograficzny 1640-1679*, Poznań 1919.

[52] Z. Wójcik, *Jan Kazimierz Waza...*, s. 158-159; A. Kersten, op. cit., s. 385 in.

[53] Jednym z głównych negocjatorów polskich w latach 1664-1667 był Jan Gniński. Zob. A. Przyboś, *Jan Gniński herbu Trach* (zm. 1685), [w:] *Wielkopolski słownik biograficzny*. Red. A. Gąsiorowski i J. Topolski, Warszawa-Poznań 1983, s. 209-210.

[54] Jak pisał Adam Darowski, op. cit., seria I, s. 10-11: „...kiedy w r. 1669 pułkownik [Stanisław] Piwo zgłosił się po odbiór Kijowa, nie uzyskał dotrzymania tegoż warunku i miasto do dawnych posiadaczy już nigdy nie wróciło. Ale i na innych punktach umowa andruszowska okazała się iluzoryczną". Jak twierdzi Jerzy Krasuski: „Utrata na mocy Rozejmu Andruszowskiego w 1667 r. Kijowa, będącego stolicą prawosławnej metropolii, pozwoliła władcom polskim na faktyczną likwidację hierarchii prawosławnej i obsadzanie prawosławnych stanowisk kościelnych księżmi rzymskokatolickimi obrządku greckiego, który powstał na mocy Unii Brzeskiej w 1596 r. Toteż Krzysztof Grzymułtowski, zawierając z Moskwą pokój wieczysty w 1686 r., nie nastawał na zwrot Kijowa, który na mocy Rozejmu Andruszowskiego miał pozostać pod władzą Moskwy tylko przez dwa lata". J. Krasuski, *Polska-Niemcy. Stosunki polityczne od zarania po czasy najnowsze*, Poznań 2003, s. 125. Zob. także: A. Brückner, op. cit., t. III, s. 143-146.

[55] M. Heller , op. cit., s. 277.

[56] A. Darowski, op. cit., seria II, Petersburg 1895, s. 485 in. Zob. także: Z. Wójcik, *Traktat andruszowski...*; idem, *Między traktatem andruszowskim a wojną turecką. Stosunki polsko-rosyjskie 1667-1672*, Warszawa 1968; idem, *Rzeczpospolita wobec Turcji i Rosji 1674-1679. Studium z dziejów polityki zagranicznej*, Wrocław 1976, s. 192-229.

Traktat rozejmowy podpisany w Andruszowie – jako jedyny układ Rzeczypospolitej Obojga Narodów z Rosją – zawierał zapisy dotyczące dóbr kultury. Stanowiły one, iż:

Art. VIII

Wszystkie pisma publiczne, także księgi grodzkie, ziemskie, trybunalskie i magdeburskie, przytem sprawy, przywileje, metryki, także biblioteki i księgi kościelne i cerkiewne w Wilnie i innych miastach, i na różnych miejscach, tak w Koronie jako i w W.[ielkim] X.[ięstwie] Lit.[ewskim] przez tę wojnę zabrane, cokolwiek ich się znaleźć będzie mogło i publicznych i prywatnych, osobliwie od powiatów i województw podczas wojny do J[ego] Car.[skiego] W[ielicze]stwa z obietnicą poddaństwa odprawione, które przez teraźniejsze traktaty kassują się i umarzają na wieczne czasy, nic przy sobie nie zachowując, wrócić i one zabrawszy najdalej sześciu miesięcy, albo jak najprędzej zebrać się mogą, na miejsce pograniczne odesłać J[ego] Car.[skie] W[ielicze]stwo rozkaże, obwieściwszy J[ego] Król.[ewskiej] M[oś]ci przez hrammotę swą, żeby dla odebrania tego wszystkiego dworzanina zesłał. A sprawy i księgi wszelkie województw smoleńskiego i czerniechowskiego i powiatu starodubowskiego, nie czekając przymiernych lat, w niedziel dwunastu po zaprzysiężonych paktach, którekolwiek znajdą się, zebrawszy, zesłanym od J[ego] Kr.[ólewskiej] M[oś]ci dworzanom na pogranicznych miejscach, a województwa kijowskiego także sprawy i księgi za upomnieniem się od J[ego] Kr.[ólewskiej] M[oś]ci, przez hramotę oddane być mają.

Art. IX.

A co się tknie ręcznego ochędóstwa i rzeczy kościelnych i cerkiewnych, Bogu na chwałę poświęconych, jako to wszelkiego naczynia, świętości i religii, osobliwie sztuki drzewa Krzyża Ś[więte]go w Lublinie wziętej i różnych obrazów i ozdób kościelnych i cerkiewnych, to wszystko cokolwiek się zebrać w państwie J[ego] C.[arskiej] M[oś]ci będzie mogło, najdalej w roku jednym za obesłaniem się wielkich naszych Hospodarów powrócono będzie. O dzwony zasię z państwa J[ego] Kr.[ólewskiej] M[oś]ci i Rzeczypospolitej, do Państwa J[ego] Car.[skiego] Wiel.[iczestwa] wywiezione, na pierwszej kommissyi, przez wielkich z obu stron pełnomocnych posłów, do ukontentowania dohowor uczyniony ma być[57].

Tak więc w traktacie andruszowskim Rosja zobowiązała się do zwrotu zagrabionych od roku 1654 akt i bibliotek zarówno świeckich, jak i kościelnych (katolickich i prawosławnych), które znajdowały się na obszarze państwa rosyjskiego, w terminie półrocznym (art. VIII). Osobno uregulowano zwrot przedmiotów kultu religijnego wywiezionych do Rosji (art. IX). Jednocześnie Rosjanie zastrzegli się, że zwrócą tylko to, co będzie mogło się znaleźć[58]. Nie są jednak znane przykłady (poza relikwiami Krzyża św. z Lublina) zwrotu zagrabionych w Rzeczypospolitej dóbr kultury[59] (a wszystkie rosyjskie i radzieckie edycje oraz omówienia traktatu obydwa artykuły przemilczały!)[60].

[57] L. Hubert, *Pamiętniki historyczne*, t. I, Warszawa 1861, s. 110-111.

[58] Ibidem, s. 105-121 (pełny tekst traktatu).

[59] W *Historii Białorusi* z 2002 r. na ten temat czytamy, iż: „Rozejm andruszowski przewidywał zwrot jeńców i dóbr kultury, które masowo wywożono do Moskwy w czasie wojny z okupowanych terenów, przede wszystkim z Białorusi. Jednakże prawo powrotu do ojczyzny otrzymała tylko niewielka część jeńców: duchowieństwo, szlachta, żołnierze, Kozacy, Tatarzy i Żydzi. Główna część uprowadzonych z Białorusi ludzi (chłopi i mieszczanie) pozostała w państwie moskiewskim na wszystkie lata trwania rozejmu. W kolejnym traktacie podpisanym w 1672 roku poświęcono osobne punkty powrotowi szlachty i wyzwoleniu mieszczan, kupców i rzemieślników, ale ani

Korona i Wielkie Księstwo Litewskie podczas najazdu moskiewskiego zostały ograbione z dóbr kultury nie tylko przez wroga. Również własne wojska dopuszczały się licznych ekscesów. Jak pisał Adam Kersten:

Wobec zarazy szalejącej na Litwie Czarniecki, który już wcześniej zamierzał ruszyć na Podole, ściągnął wojsko, lecz po drodze zatrzymał się jakoby dlatego, że „...stanąwszy w dobrym miejscu ode dnia, do dnia nie chciało się stamtąd, żeby był wojsko odżywił i podskrobał szpiżarni panom związkowym litewskim". Żołnierze wojewody istotnie ograbili wówczas województwo mińskie i nowogródzkie,

a także:

...do pośpiechu skłaniali króla sprzymierzeńcy, pozyskani do nowych działań przeciw Rosji – Tatarzy, grasujący pod Barem i propolsko nastawione pułki Tetery, z łaski Rzeczypospolitej hetmana zaporoskiego. [...] Mimo trudności z wojskiem i sojusznikami pierwsze tygodnie kampanii przyniosły znaczne sukcesy. Prawobrzeżna Ukraina, spacyfikowana w zasadzie jeszcze przed rozpoczęciem ofensywy, podporządkowała się królowi prawie bez walki[61].

Trafnie konstatuje Jan Pruszyński na temat strat w dziedzinie dóbr kultury na rzecz Rosji Romanowów w XVII wieku, pisząc:

Polska była niegdyś jednym z największych krajów Europy. Jeszcze w połowie XVIII wieku jej terytorium – 740 tysięcy km² – zamieszkiwało ponad 17 milionów mieszkańców. Była też krajem bogatym. Bogactwo Polski, na które z zazdrością spoglądali sąsiedzi, nie powstało skutkiem podbojów. Nie pochodziło też jedynie z nadań królewskich. Jego źródłem był handel. Polskie zboże karmiło Europę, polskie drewno budulcowe i okrętowe było przedmiotem masowego eksportu. Konie wierzchowe rasy zwanej „polską" były wysoko cenione przez cudzoziemców. ***Regalia i precjoza fundowane do licznych kościołów i klasztorów były nie tylko artystycznie wykonane, ale cenne jako wyroby z kruszcu*** [podkreśl. – D.M.]. *Jeszcze nuncjusz papieski Ruggieri szacował skarbiec Zygmunta Augusta na milion dukatów*[62]. *Za taką sumę można było wówczas kupić niejedno księstwo europejskie, a przecież sporą jej część ten światły władca przeznaczył nie tylko na zakup dzieł sztuki, ale na stypendia dla studiujących za granicą. Mnogość siedzib magnackich szła o lepsze z rezydencjami władców. Do Radziwiłłów należały 23 zamki, 426 miast, 2032 majątki ziemskie*

słowem nie wspomniano o chłopach. Ale nawet szlachta, która formalnie mogła wracać do siebie, nie zawsze mogła skorzystać z tego prawa. W ten sposób po wojnie państwo moskiewskie zatrzymało u siebie setki tysięcy jeńców i wywiezione skarby, w tym książki, ozdoby ze świątyń, dzwony, armaty i inne [podkreśl. – D. M.]". H. Sahanowicz, *Historia Białorusi...*, s. 282.

[60] D. Matelski, *Losy polskich dóbr kultury w Rosji i ZSRR*, Poznań 2003, s. 32; idem, *Problemy restytucji polskich dóbr kultury od czasów nowożytnych do współczesnych*, Poznań 2003, s. 83.

[61] A. Kersten, op. cit., s. 458 oraz 496 i 499. Jak pisał biograf Stefana Czarnieckiego: „Wojewoda ruski może dla chęci zadowolenia żołnierzy, może z innych przyczyn usilnie namawiał do likwidowania »ogniem i mieczem« wszystkich napotkanych punktów oporu; on też przede wszystkim przeforsował później wielokrotne ponawianie szturmów Głuchowa. W tym czasie Czarniecki przeprowadził dosyć szeroko zakrojoną akcję pacyfikacyjną. [...] Wiele trudności miał też Czarniecki z ordą. Pomoc Tatarów była jak zawsze bardzo kosztowna. Murzom nie wystarczały już ukraińskie miasta, które, jak na przykład Steblów, karano za »zdradę«, oddając Tatarom. Wojewoda musiał ich opłacać dużymi i ciągle nowymi sumami pieniędzy". Ibidem, s. 502 i 512. Zob. także: H. Sahanowicz, *Niewjadoma wajna...*, Mińsk 1995.

[62] Dukat zawierał przeciętnie około 3,5 gramów złota, dzisiejszej wartości 40-50 USD, jednak jego wartość nabywcza była co najmniej dziesięciokrotnie wyższa.

oraz ponad 10 tysięcy wsi. Pełne dzieł sztuki były siedziby Szydłowieckich[63], *Firlejów, Kazanowskich czy Krasickich. Bogate zbiory malarstwa zgromadzili Zygmunt Myszkowski w Krakowie, Mikołaj Wolski w Krzepicach, Opalińscy w Rytwianach. Każdy z nich był skarbnicą sztuki. Magnaci kresowi: Wiśniowieccy, Sapiehowie, Koniecpolscy, Sanguszkowie, łożyli ogromne sumy na ozdobę swych rezydencji. W samym tylko województwie ruskim liczono ich ponad 120, z czego część to potężne zamki. Skarbiec Sieniawskich zawierał srebra stołowe wartości kilkudziesięciu tysięcy talarów, a schedę po Urszuli Sieniawskiej oceniono na ponad milion czerwonych złotych. W zbiorach Radziwiłłowskich odnotowano 12 figur apostołów z litego złota wysokości około 60 cm każda. Madonnę Rafaela Santi kupiono do galerii tulczyńskiej Potockich za... 10 tysięcy dukatów! Ponad 1000 dzieł malarstwa flamandzkiego, niemieckiego i włoskiego wartości około 500 tysięcy czerwonych złotych znajdowało się w zbiorach Bogusława Radziwiłła. Bywały w tym bogactwie skarby niezwykłe, które przepadły bez śladu*[64].

Wielki był wówczas wpływ sztuki polskiej na sztukę rosyjską, głównie za sprawą przesiedlonych (dobrowolnie lub pod przymusem) do Moskwy rzemieślników i artystów, tworzących odtąd na chwałę samodzierżawców z dynastii Romanowów – zamiast Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Jak pisał Aleksander Brückner:

Na osobną uwagę zasłużył olbrzymi niegdyś wpływ sztuki polskiej na Rosję w drugiej połowie XVII w., po pochodach smoleńskich cara Aleksieja, gdy egzulenci prawosławni albo dobrowolni przesiedleńcy ton nadawali muzyce i śpiewowi, malarstwu i rzeźbie, budownictwu i drobnej sztuce w Moskwie, w świeżych dworach carskich, w siołach Izmajłowskiem i Kołomieńskiem, w nowojerozolimskim soborze patriarchy Nikona, który uczcił jednego ze swoich majstrów, Piotra Zaborowskiego, „wszelkich rękodzielnych chytrości wynalazcę", osobliwym nagrobkiem. Do nie tak dawna odliczano te zjawiska sztuki polskiej stale na karb południowo- (mało-) ruski, dziś rozpoznano w nich wręcz polskie pochodzenie. Więc dziś stawia się nad „południowe" wpływ polski na śpiew rosyjski; regensi (chóru) im kompozytorowie Polacy przeważyli nad ukraińskimi; między nimi odznaczał się teoretyk śpiewu, Mikołaj Dylecki.

Nierównie różnorodniejszy był wpływ polski na malarstwo i rzeźbę. Pod wpływem polskim nabrały ikony bizantyjskie farb świeższych, ruchu swobodniejszego, tonu jaśniejszego; weszła rzeźba kamienna, dotąd w sztuce cerkiewnej wcale nieznana, do monasterów i dworców, i dopiero ukazy Piotra W.[ielkiego] wyrugowały ją z cerkwi jako niezgodną z duchem greckim. Dziś znamy około 60 artystów Polaków, szczególnie z prowincji kresowych, zatrudnionych w carskiej „Orużejnej Pałatie" przy rękodziełach z kruszców szlachetnych, zegarach i krzesłach, przy wielkich płótnach malowanych (ze scenami biblijnymi i mitologicznymi), przy ikonach pędzla Wasyla (Pawła) Poznańskiego, najznakomitszego obok Uszakowa malarza religijnego całego wieku, Stanisława Łopuskiego ze Smoleńska (od r. 1655 w Moskwie, „karmazyna", tj. szlachcica, który wydoskonalił szereg uczniów), Mirowskiego (również „karmazyna", który domalowywał twarze na obrazach Niemca, Engelsa) Maziłowskiego, autora „lenczaftów" (krajobrazów) i fresków w komnatach carówien (uciekł on z Moskwy 1694 r.; Łopuskiego nagradzał car Aleksiej dwukrotnie r. 1668 za to, że nie dał się komisarzom polskim nakłonić do powrotu do kraju).

Obok malarzy stawali rytownicy polscy, których nazwiska wydobyć można ze spisów rosyjskich „grawerów"; między nimi Daniel Gurczyn, carski aptekarz, medyk, poeta, ry-

[63] J. Kieszkowski, *Kanclerz Krzysztof Szydłowiecki. Z dziejów kultury i sztuki Zygmuntowskich czasów*, t. I-III, Poznań 1912.

[64] J. Pruszyński, *Dziedzictwo kultury Polski. Jego straty i ochrona prawna*, t. I, Kraków 2001, s. 226-227.

townik sztychów przy własnych dziełach. Samo słownictwo techniczne, owe »lenczafty, framugi, gzymsy, krokształyny, pokoje« i in., dowodzą polskiego początku.

Rzeźbę obcą sztuce rosyjskiej, wykonywali artyści polscy; gzymsy okien, słupy w granitowej pałatie kremlowskiej, do dziś się zachowały. Gdy Starcew, budowniczy rosyjski, wznosił w Kijowie 1695 r. cerkwie, uważano, aby wprowadzał formy, przypominające polskie, jako bardzo lubiane u hetmana (Mazepy) i w jego otoczeniu. Zapiski XVII-wieczne, inwentarze itp., coraz wymieniały „polskoje dieło", „czasy bojewyje (zegar bijący) żeleznyje polskije", „stał na kriwych polskich nogach"; zegary w kołomieńskim dworcu i w Nowym Jerozolimie były dziełem Polaka, Wysockiego. Z 16 kandydatów, jakich car Aleksiej powołał do swojej Orużejnej Pałaty, było 3 Rosjan, 13 pochodziło z Polski, między nimi Michał Czarnorzecki, stolarz Kokotka, Klim(ko), Batura-Biełowiecki (ten podpisywał się łacińskimi literami; wszyscy dopiero później przeszli na prawosławie)[65].

Rokowania polsko-rosyjskie w Michnowiczach w sprawie realizacji traktatu andruszowskiego trwały aż do 1684 r. Tak zwany „andruszowski kształt granicy" utrwalił – już za współpanowania nowych carów (właściwie regencji „wielkiej władczyni, prawosławnej carewny i wielkiej księżnej Zofii Aleksiejewny", 1682-1689) Piotra I (1682-1725)[66] i Iwana V (1682-1689, nominalnie do śmierci w 1696 r.) – zawarty w dniu 3 maja 1686 r. w Moskwie przez wojewodę poznańskiego Krzysztofa Grzymułtowskiego pokój „wieczysty" z Rosją. Zawierał on jedynie szczegółowy opis nowej granicy, pomijając milczeniem zapisy art. VIII i IX traktatu andruszowskiego odnoszące się do rewindykacji zrabowanych dóbr kultury z terytorium Rzeczypospolitej[67]. Jednak nie uzyskał on mocy prawnej[68], co uniemożliwiło przeprowadzenie rewindykacji zagrabionych dóbr kultury.

Pod rządami Piotra I Wielkiego Rosja przeszła reformy wojskowe, administracyjne i obyczajowe, które pozwoliły pokonać w wielkiej wojnie północnej (1700-1721) Szwedów. Rosja po pokoju w Nystad (Finlandia) stała się mocarstwem. W czasie działań wojennych – podczas pobytu cara w 1705 r. w Warszawie – wywieziono na jego polecenie do Petersburga dwa wielkie obrazy Tomasza Dolabelli, które później umieszczono w jednym z pałaców w Gatczynie. Według relacji z 1835 r. prezesa Akademii Sztuk Pięknych w Petersburgu, Aleksego Olenina, jeden z obrazów przedstawiał „Wizytę księcia Wasyla Szujskiego u króla Zygmunta Starego", a drugi – „Wjazd księcia Janusza Radziwiłła do Kijowa w 1651 r."[69]. **W 1711 r. Moskale ograbili Kościół oo. Kamedułów w Bielanach pod Krakowem**[70], a w 1726 r. – zamek księcia Andrzeja Sapiehy w Krasiczynie pod Przemyślem, gdzie znajdowały się zgromadzone przez Krasickich księgozbiory i dzieła sztuki[71].

[65] A. Brückner, op. cit., t. II, s. 638-640.
[66] Zob. W.A. Serczyk, *Piotr I Wielki*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973.
[67] Zob. *Volumina Legum*, t. VI, s. 146.
[68] Jak podaje znawca epoki: „Traktat podpisany w Moskwie przez wojewodę Grzymułtowskiego w 1686 roku i ratyfikowany przez radę senatu w grudniu tego roku nie został potwierdzony uprawnioną uchwałą sejmową aż do sejmu konwokacyjnego 1764 r. Ratyfikacja przez Radę konfederacji sandomierskiej w 1710 r. nie miała pożądanej mocy prawnej – chodziło o cesję części państwa. Tymczasem granica określona tym traktatem stała się pierwszą w dziejach naturalną granicą wschodnią (linia Dniepru) i miała przetrwać do pierwszego rozbioru, a potem znaleźć się w planach odbudowania państwa polskiego przez następne 100 lat". J. Staszewski, *August II Mocny*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łodź 1998, s. 100-101.
[69] Z. Strzyżewska, *Konfiskaty warszawskich zbiorów publicznych po powstaniu listopadowym*, Warszawa 2000, s. 7.
[70] E. Chwalewik, *Zbiory polskie. Archiwa, biblioteki, gabinety, galerie, muzea i inne zbiory pamiątek przeszłości w ojczyźnie i na obczyźnie w porządku alfabetycznym według miejscowości ułożone*, t. I, Warszawa 1926, s. 23.
[71] T. Szydłowski, *Zniszczone zabytki w ziemiach przemyskiej i sanockiej*, [w:] *Sprawozdania z posiedzeń i czynności Akademii Umiejętności w Krakowie*, Kraków 1915, nr 8; E. Chwalewik, op. cit., t. I, s. 259.

Inne rabunki dóbr kultury – dokonane (najbardziej prawdopodobnie) przez Rosjan – nie znajdują potwierdzenia w zachowanych oraz dostępnych źródłach i przekazach.

Wojska rosyjskie uczestniczące w latach 1768-1772 w uśmierzaniu konfederacji barskiej, nie oszczędzały także polskich dóbr kultury. **W 1769 r. ogołocono ponownie Kościół oo. Karmelitów w Bielanach pod Krakowem, a w 1770 r. spalono archiwum miejskie w Bieczu koło Gorlic, które posiadało dokumenty pergaminowe od wieku XV i księgi miejskie od wieku XVI, a także obrabowano miejscowy kościół farny z dzieł sztuki i urządzeń kościelnych**[72]. W 1772 r. gen. Aleksander Michajłowicz Gołowin ograbił z cennych woluminów i akt archiwum Klaszoru oo. Paulinów w Częstochowie (m.in. rękopisy ze zbiorów Tucholskiego)[73].

Cesarzowa rosyjska Katarzyna II tuż po pierwszym (1772 r.)[74], a następnie drugim rozbiorze (1793 r.) poleciała swoim świeżo mianowanym gubernatorom „dyskretne poszukiwania w klasztorach nowo nabytych ziem rękopisów i starodruków pod pretekstem wykrycia zapasów broni". Natomiast w liście do Suworowa w 1794 r. określiła precyzyjnie wszystko to, co miało zostać z polskich dóbr kultury przewiezione do Petersburga[75]. Nie oszczędzono także Puław, o których Aleksander Brückner pisał, iż „...1794 r. zniszczyła je dzicz moskiewska, pastwiąc się nad dziełami sztuki i wszystkim, czego nie można było ukraść. [...] Księżna natomiast zbierała, ocalając przed zatratą, zabytki przeszłości, dawnej czy nowej, od resztki Bolesława Chrobrego w tumie poznańskim, aż do krzesła Szekspira, burki Żółkiewskiego z pod Cecory i całkiem romantycznych pamiątek z nad grobów Abelarda czy Petrarki"[76]. **Był to prawdziwy pogrom polskich dóbr kultury dokonany przez Rosję, porównywalny jedynie ze zniszczeniami z połowy ubiegłego stulecia.**

Podobnie było na zajętych przez wojska rosyjskie obszarach Wielkiego Księstwa Litewskiego, gdzie w latach 1794-1795 wielkorządcą Litwy został książę Mikołaj Repnin, zaprowadzając rosyjskie porządki[77]. Wiele dóbr kultury – w tym głównie archiwalia kościelne – zarekwirowane w Wilnie pojechały do Petersburga i Moskwy[78].

[72] S. Tomkowicz, *Bielany – powiat krakowski III*, [w:] *Teka konserwatorów Galicji Zachodniej*, t. II, Kraków 1906; E. Chwalewik, op. cit., t. I, s. 22-23.
[73] E. Chwalewik, op. cit., t. I, s. 59.
[74] Zajmując w 1764 r. Nieśwież wojska rosyjskie uszczupliły stan galerii Radziwiłłów. J. T. Petrus, *Radziwiłłowska galeria obrazów w Nieświeżu*, „Cenne – Bezcenne – Utracone", nr 4 (22), sierpień 2000, s. 24. Natomiast w 1772 r. wywieziono do Rosji zbiory Radziwiłłów z Nieświeża, obejmujące bibliotekę i archiwum (część została zwrócona do Nieświeża w 1905 r.) oraz zbrojownię (jedną z najbogatszych w Europie), w 1792 r. 26 armat spiżowych i 21 żelaznych oraz różnego rodzaju broń sieczną i palną (gen. Fersen), a w 1813 r. zbiór monet i medali. Zob.: M. N. Kreczetnikow, *Drenyje zapiski 1792 goda*, Moskwa 1863, s. 63-90; A. Czołowski, *O polskie trofea w Rosji*, Bydgoszcz 1926, s. 7; J. Miler, *Rewindykacje po traktacie ryskim* (I), „Cenne – Bezcenne – Utracone", nr 2 (8), kwiecień 1998, s. 28; Z. Żygulski jun., *Utracona broń*, „Cenne – Bezcenne – Utracone", nr 3 (15), czerwiec 1999, s. 6; T. Bernatowicz, *Monumenta variis Radzivillorum. Wyposażenie Zamku Nieświeskiego w świetle źródeł archiwalnych*, cz. I: *XVI-XVII wiek*, Poznań 1998.
[75] Były to: „Znaki Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego, tj. buławy hetmańskie, sztandary, buńczuki, pieczęcie, buławy marszałkowskie itp., a także wszystkie cywilne i polityczne archiwa, w tym oba archiwa Koronne i Litewskie, metryki archiwa, które mogą znajdować się w domach byłych kanclerzy, archiwa Senatu, byłej Rady Nieustającej, szczególnie znajdujące się w Zamku Królewskim stare archiwum, tzw. Gabinet Królów Polskich i bibliotekę publiczną zwaną Załuskiego". Z. Strzyżewska, *Konfiskaty zbiorów Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk po powstaniu listopadowym*, „Zeszyty Staszicowskie", 1998, z. 1, s. 132. Zob. także: E. Chwalewik, op. cit., t. I, s. 294; J. Płaza, B. Sajna, *Pamiątki dziejów Biblioteki Załuskich*, Warszawa 1997.
[76] A. Brückner, op. cit., t. III, s. 482-483 i t. IV (*Dzieje Polski rozbiorowej 1795 (1772) – 1914*), Kraków-Warszawa 1946 (reprint 1991), s. 210-211.
[77] J. Ochmański, *Historia Litwy...*, s. 192-193. Zob. także: L. Żytkowicz, *Rządy Repnina na Litwie 1794-1797*, Wilno 1938.
[78] Zob. obszernie: K. Olszowski, *Podstawy rozrachunku pomiędzy Polską i Rosją*, Warszawa 1918; K. Sochaniewicz, *Sprawa rewindykacji archiwów i mienia kulturalnego Polski z Rosji*, Warszawa 1921.

Rosja w latach 70-tych XVIII w. przejęła także zgromadzone podczas licznych wypadów tatarskich na obszar Rzeczypospolitej w XVII w., polskie kościelne dobra kultury i archiwalia[79]. Znaczna ich część uległa zniszczeniu podczas wojny rosyjsko-tureckiej, gdy wojska carskie spaliły w 1771 r. stolicę Chanatu Krymskiego – Bachczysaraj (zniszczono wówczas pałac Sahib Gereja II, 31 meczetów, cerkiew grecką i ormiańską oraz dwie synagogi), Gözlewe, Perekop i Kaffę[80], a Turcja sułtana Ahmeda (1773-1789) została zmuszona do podpisania 21 lipca 1774 r. upokarzającego traktatu pokojowego w Kuczuk-Kajnardżi nad Dunajem[81]. Wracające z wyprawy tureckiej wojska rosyjskie zajęły 15 czerwca 1775 r. Sicz, a 14 sierpnia Katarzyna II ogłosiła manifest *O likwidacji Siczy Zaporoskiej*[82] (założonej w 1734 r. na mocy ukazu cesarzowej Anny)[83]. Archiwum kozackie (powstałe po 1734 r. Archiwum Kosza Nowej Siczy Zaporoskiej) pojechało do Petersburga[84]. Również **do stolicy Rosji odesłano akta byłej metropolii unickiej kijowsko-wileńskiej, które przejęło założone w 1721 r. Archiwum Synodu**[85].

W czasie wojny północnej Rosja podporządkowała swoim wpływom Rzeczpospolitą[86], której terytorium podzieliła się następnie z Austrią (1772 r. i 1795 r.) i Prusami (1772 r., 1793 r. i 1795 r.)[87] – opierając swoje zachodnie rubieże o Niemen i Bug[88]. Dobra kultury

[79] Zob. D. Matelski, *Straty polskich dóbr kultury w wojnach z Turcją w XVII wieku i ich próby restytucji*, „Studia Podlaskie", t. XIII (2003), 2004, s. 93, 105.

[80] Zob. W. A. Serczyk, *Katarzyna II carowa Rosji*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1982, s. 258-266; L. Podhorodecki, op. cit., s. 254-256.

[81] M. Heller, op. cit., s. 455.

[82] W manifeście stwierdzono m.in., że „samo używanie nazwy Kozaków Zaporoskich uznane będzie przez nas za obrazę majestatu carskiego". W. A. Serczyk, *Historia Ukrainy*..., s. 157.

[83] L. Podhorodecki, *Sicz zaporoska*..., s. 280-284. Był to odwet za powstanie Pugaczowa, który był Kozakiem dońskim. M. Wieliczko, op. cit., s. 127.

[84] W.A. Serczyk, *Kozaczyzna zaporoska w czasie wojny rosyjsko-tureckiej (1768-1774)*, „Przegląd Historyczny", t. LXVIII, 1977, z. 1, s. 31-45. Dokumenty zabrane z Bachczysaraju i innych miast Chanatu Krymskiego znajdowały się w zbiorach b. Muzeum Azjatyckiego Rosyjskiej Akademii Nauk w Petersburgu (istniejącego w latach 1818-1918) oraz w zbiorach b. Instytutu Wschodniego przy Ministerstwie Spraw Zagranicznych Rosji w Petersburgu, a od 1918 r. znajdują się w Bibliotece Publicznej im. Sałtykowa-Szczedrina w Petersburgu. Zob. A. Zajączkowski, J. Reychman, *Zarys dyplomatyki osmańsko-tureckiej*, Warszawa 1955, s. 15-16.

[85] A.H. Blumenstok, *Krótka wiadomość o Archiwum Synodu w Petersburgu*, „Kwartalnik Historyczny", r. VIII, 1894, s. 648-650.

[86] W Petersburgu pogardliwie wówczas mawiano: „**Kurica nie ptica, Polsza nie zagranica**". Stąd należy zgodzić się z konstatacją Tomasza Nałęcza, iż „W roku 1752 Rzeczpospolita była – tak jak za czasów PRL – państwem formalnie niepodległym, ale tak naprawdę stanowiła rosyjski protektorat, w którym najwięcej znaczył głos carskiego ambasadora". „Wprost", nr 52-52 z 22 grudnia 2002, s. 53. Zob. obszernie: Z. Zielińska, *Studia z dziejów stosunków polsko-rosyjskich w XVIII wieku*, Warszawa 2001.

[87] Jak pisze w niezwykle nowatorski sposób – na tle historiografii polskiej w drugiej połowie XX i na początku XXI wieku – Jerzy Krasuski: „Unijne państwo polsko-litewskie upadło głównie dlatego, że podminowane było przez jedną trzecią swoich mieszkańców będących narodowości ruskiej i religii prawosławnej; ludność ta lgnęła do Moskwy (Chmielnicki poddał się Moskwie w 1654 r.). Wszystko wskazywało na to, że większą część ziem Polski-Litwy zagarnie Rosja, a reszta stanie się jej satelitą. Tak sytuacja wyglądała już w czasie Sejmu Niemego 1717 r., gdy niepodległość Polski-Litwy *de facto* się skończyła. Na przeszkodzie tak wielkiej ekspansji Rosji stanęła Austria (a nie Prusy), która wymusiła pierwszy rozbiór Polski-Litwy (nie tylko Polski – uszanujmy wreszcie odrębną pozycję Litwy, która przez cały czas miała własny rząd i własne wojsko – aż po Konstytucję 3 Maja). Kierując się *motywem antagonizmu religijnego* historycy wymyślili jednak antypolską zmowę prusko-rosyjską. W rzeczywistości od czasu Wojny Sukcesyjnej Polskiej (1733-1736) przez Wojnę Sukcesyjną Austriacką (1741-1748), Wojnę Siedmioletnią (1756-1763), rozbiory Polski-Litwy, wojny napoleońskie, stłumienie powstania węgierskiego w 1849 r. przez Paskiewicza aż po układ w Ołomuńcu z 1850 r. uniemożliwiający Prusom zjednoczenie Niemiec – współdziałały ze sobą Austria i Rosja, podczas gdy współpraca prusko-rosyjska była o wiele bardziej dorywcza. W czasie Wojny Siedmioletniej Austria i Rosja, rozgromiwszy Fryderyka Wielkiego pod Kunowicami (1759 r.) o mało nie doprowadziły do upadku Prus przez zabranie im Śląska i Prus Książęcych (Wschodnich) – a uratował go i je tylko cud w postaci śmierci carycy Elżbiety i objęcia tronu carskiego przez Niemców: Piotra III i Katarzynę Wielką". J. Krasuski, *Przedawnienie czy nieustanne jątrzenie*, „Przegląd", nr 2 (211) z 11 stycznia 2004, s. 52-53.

podzieliły los państwa polsko-litewskiego. Król Stanisław August Poniatowski był wobec grabieżców bezradny[89], chociaż nie oszczędzał go – za uległość wobec Petersburga – współczesny wiersz pt. *Portrety*:

Gdybym był kiedy królem, nie byłbym taki słaby,
Nie rządziłby mną Moskal, faworyt i baby...[90].

Grabieżom rosyjskim przyświecało wówczas powiedzenie: *Doglupit' Polszu do urownia Rassiei*[91].

* * *

W wyniku traktatów rozbiorowych z lat 1772, 1793 i 1795 obszar Rzeczypospolitej został podzielony między państwa ościenne w ten sposób, iż Rosja otrzymała 62% obszaru i 45% ludności. Nowa granica między zaborami przebiegała wzdłuż Pilicy, średniej Wisły i Bugu. Wielu Polaków poszło na współpracę z rosyjskim zaborcą[92].

Po zagarnięciu archiwów państwowych Rzeczypospolitej Obojga Narodów, które z polecenia ks. Nikołaja W. Repnina przewieziono do Petersburga i w 1796 r. podzielono się nimi z Austrią i Prusami na zasadzie przynależności terytorialnej – przyszła kolej na kościelne dobra kultury. W następnej kolejności podzielono się aktami szkolnymi, przejętymi za czasów polskich od proboszczów przez Komisję Edukacji Narodowej, które w 1797 r. – po podziale z Prusakami, wywieziono z Warszawy do Grodna, przekazując je następnie w depozyt Uniwersytetowi Wileńskiemu (z tych akt korzystały dwie specjalne komisje działające w Wilnie i Krzemieńcu do rozstrzygnięcia spraw spornych dotyczących funduszów edukacyjnych na Litwie). W 1832 r. depozyt wywieziono do Petersburga i złożono w archiwum Ministerstwa Rolnictwa i Dóbr Państwa. Dwa lata później wydzielono z nich dwa działy zawierające raporty szkół litewskich i wołyńskich oraz raporty wizytatorów i wizytacji szkolnych w Koronie i Wielkim Księstwie Litewskim, i oddano je do archiwum Ministerstwa Oświaty w Petersburgu. Akta te zostały w znacznej części opublikowane w latach 1901-1914 przez Teodora Wierzbowskiego pod wspólnym tytułem *Komisja Edukacji Narodowej i jej szkoły w Koronie*[93].

Sporo polskich dóbr kultury zostało wywiezionych do Rosji i wzbogaciło zbiory carskie, bądź trafiło w posiadanie Rosjan (po nadaniu im skonfiskowanych dóbr poddanych cara narodowości polskiej) po upadku w 1831 r. powstania listopadowego oraz po stłumie-

[88] Zdaniem Siergieja D. Sazonowa (ministra spraw zagranicznych cara Mikołaja II), zabór ziem Rzeczypospolitej Obojga Narodów w XVIII wieku stanowił ukoronowanie „...dziejowego procesu zbierania Rusi [przez Moskwę], zapoczątkowanego przez książąt moskiewskich, a dokończonego przez Katarzynę II po wielowiekowej przerwie. [...] Rosja nie zagarnęła ani piędzi ziem polskich. Zadowoliła się tym, że przywróciła sobie rdzenne ziemi Rusi, zabrane jej zbrojnie przez Litwę, a potem wraz z Litwą zagarnięte przez Koronę Polską i po części przez polskich osadników". S. D. Sazonow, *Wspominanija*, Paris 1927, s. 271-278. Ten punkt widzenia w polityce rosyjskiej nie uległ zmianie przez cały wiek dwudziesty.

[89] Katarzyna II powołała tzw. „Komisję Smoleńską", która zajmowała się konfiskatą dóbr Polaków uznanych za „buntowników, którzy złamali przysięgę wiernopoddańczą". Skonfiskowane majątki otrzymywali generałowie rosyjscy za zasługi, m.in. gen. Iwan Fersen. Na zachowaną w dobrym stanie dokumentację „Komisji Smoleńskiej" natrafił dopiero w 1994 r. – po jej odtajnieniu – prof. Władimir W. Michajlenko w Petersburgu. W tym zbiorze akt znajduje się także kilkanaście rękopisów Tadeusza Kościuszki. Zob. M. Wieliczko, op. cit., s. 143-144.

[90] A. Brückner, op. cit., t. III, s. 344.

[91] J. Pruszyński, op. cit., t. I, s. 268.

[92] Zob. A. Chwalba, *Polacy w służbie Moskali*, Warszawa-Kraków 1999.

[93] Zob. D. Matelski, *Losy polskich dóbr kultury w Rosji i ZSRR*..., s. 43.

niu w 1864 r. powstania styczniowego[94]. Car Mikołaj I w liście do Iwana F. Paskiewicza, o skonfiskowanych już dobrach, pisał: „Ponieważ zaś weszliśmy do Warszawy siłą oręża, więc i wszystkie podobne przedmioty stanowią nasze trofea. Z łaski mogę im je później ofiarować, lecz należą one do nas"[95]. Już w lutym 1832 r. na podstawie ukazu carskiego przejęto mienie należące do przeszło 200 klasztorów[96]. Do Cesarskiej Biblioteki Publicznej w Petersburgu przewieziono skonfiskowane zbiory biblioteczne oo. Cystersów z Lądu (w latach 1819-32 znajdującą się w zasobie Biblioteki Królewskiego Uniwersytetu Warszawskiego)[97].

Konfiskaty rosyjskie po powstaniu styczniowym szczególnie dotkliwe były wobec Kościoła katolickiego, którego duchowieństwo nie tylko moralnie, ale także materialnie, wspierało powstańców. W odwecie Rosjanie masowo konfiskowali cenne dzieła sztuki będące na wyposażeniu świątyń. W Białej Podlaskiej ogołocono pobazyliański kościół parafialny św. Józefata z zabytkowego świecznika drewnianego wiszącego, bogato złoconego, w stylu Ludwika XVI, oraz obrazu Simmlera przedstawiającego męczeństwo św. Józefata Kuncewicza[98]. Na mocy ukazu carskiego z 8 listopada 1864 r. zlikwidowano wszystkie męskie klasztory, a ich zasób przejęła Komisja Rządowa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego[99]. Konfiskata dóbr kultury należących do Kościoła katolickiego stała się w XIX w. symbolem *„usmirenia polskogo miatieża"* [100].

W XIX w. na obszarze Cesarstwa Rosyjskiego zaczęły powstawać archiwa historyczne. 2 kwietnia 1852 r. na mocy ukazu Mikołaja I powstały archiwa centralne w Kijowie, Wilnie i Witebsku. Archiwum Centralne w Wilnie powstało na bazie trzech istniejących tam archiwów: Archiwum Trybunału Litewskiego, Archiwum Grodzkiego Wileńskiego i Archiwum Ziemi Wileńskiej. Ponadto zasób został powiększony o konfiskaty zbiorów prywatnych i archiwów klasztornych w okresie rządów Michaiła Murawjowa, zwanego Wieszatielem[101].

Zdaniem Aleksandra Czołowskiego, polskie dobra kultury Moskale: „Po każdym »uśmierzonym powstaniu«, rabowali i wywozili dla siebie, niezliczeni wojskowi i cywilni dygnitarze rosyjscy, a nawet prości żołnierze. Urzędowo przybywało do Petersburga setki skrzyń napełnionych polskim skonfiskowanym dorobkiem kulturalnym zarówno publicznym jak prywatnym. Tutaj skrzynie odbierała Nadworna Kancelaria (*Kontora Dwora*) i albo sama bezpośrednio, albo przez zarząd Ermitażu rozpakowywała je i sporządzała spisy wszystkich przywiezionych w nich przedmiotów. Według tych spisów rozkładano je następnie w salach Ermitażu do »Najwyższych oględzin« samego cara. Gdy to się stało, następowała »Najwyższa decyzja« co do losu tych przedmiotów, jakie, gdzie i komu miały być oddane. Więc jedne z nich jako »carskie dary« szły do różnych muzeów i instytucji publicznych, inne do ozdoby pałaców carskich lub do ich składów. Mnóstwo przedmiotów otrzymywały w darze osoby prywatne, mnóstwo sprzedawano na publicznych licytacjach lub przeznaczano na zniszczenie"[102].

[94] Zob. J. Kaczkowski, *Konfiskaty na ziemiach polskich pod zaborem rosyjskim po powstaniach 1831 i 1863,* Warszawa 1918.
[95] J. Kucharzewski, *Epoka paskiewiczowska. Losy oświaty,* Warszawa 1914, s. 85-86.
[96] J. Miler, op. cit., s. 28.
[97] E. Chwalewik, op. cit., t. I, s. 277.
[98] Ibidem, s. 20. Obraz został rewindykowany na mocy Traktatu Ryskiego w roku 1922, natomiast po świeczniku wszelki ślad zaginął.
[99] J. Niklewska, *Rękopis z zapomnianego archiwum*, „Cenne – Bezcenne – Utracone", nr 1 (13), luty 1999, s. 4.
[100] N. N. Wrangel, *Iskustwo i gosudar Nikołaj Pawłowicz*, Piotrogród 1915, s. 6.
[101] *Opisi dokumentov Vilenskogo Centralnogo Archiva Drevnich Aktovych Knig,* Vilno 1901.
[102] A. Czołowski, op. cit., s. 5.

Wielu Polaków będąc na służbie w administracji państw zaborczych starało się dokumentować rozproszone w archiwach, bibliotekach i muzeach tych państw polonika. W Rosji działalność taką podjęli: w Petersburgu – Stanisław Ptaszycki, a w Moskwie – Józef Jodkowski. Pierwszy skupił się na Metryce Litewskiej[103], a drugi – inwentaryzował polonika w zbiorach muzealnych w pałacach moskiewskich[104].

Od 1908 r. w Petersburgu działało Towarzystwo Opieki nad Zabytkami Przeszłości, które gromadziło informacje o polonikach w Rosji. Posiadało swoje oddziały w Moskwie, Kijowie, Odessie, Kursku, Kazaniu i Witebsku. Koła Towarzystwa w latach I wojny światowej zgromadziły około 36 tys. depozytów polskich w Rosji, ponad 4 tys. fotografii, rysunków i planów zabytków Mińszczyzny, Grodzieńszczyzny i Polesia Wołyńskiego[105].

Losy wielu skonfiskowanych w XIX w. poloników nie są nam jednak w pełni znane[106] i wymagają w przyszłości intensywnych poszukiwań na obszarze Federacji Rosyjskiej[107], jak również w Europie Zachodniej (po rabunkach dokonanych przez III Rzeszę w latach 1941-1944).

* * *

Wybuch I wojny światowej – przyjęty entuzjastycznie przez poddanych Romanowów[108] – stanowił także cezurę dla losów polskich dóbr kultury na obszarze zaboru rosyjskiego i części zaboru austriackiego (obszar wokół Lwowa i Przemyśla zajęty przez wojska rosyjskie). Ewakuacji 1914 r. towarzyszyło także planowe niszczenie zbiorów rodzinnych w majątkach ziemian polskich oraz wyposażeń liturgicznych kościołów katolickich i prawosławnych. Ewakuacja ludności, majątku państwowego oraz dóbr kultury przeprowadzona została w 1915 r. także na obszarach zaboru rosyjskiego wcielonych do Rosji. „Ludzie

[103] A. Kijas, *Polacy w Rosji od XVII wieku do 1917 roku. Słownik biograficzny*, Poznań 2000, s. 288-291. Ptaszycki w październiku 1884 r. został mianowany archiwistą Metryki Litewskiej, przechowywanej w III Departamencie Senatu Rządzącego w Petersburgu. W okresie trzech lat (do przewiezienia Metryki Litewskiej do Moskwy do Archiwum Ministerstwa Sprawiedliwości) uporządkował Ptaszycki te materiały archiwalne i opublikował ich inwentarz zatytułowany *Opisanie knig i aktov Litovskoj Metriki* (Sankt Petersburg 1887). D. Matelski, *Stanisław Ptaszycki (1853-1933). Wspomnienie*, „Gazeta Wyborcza Poznań", nr 15 (4529) z 19 stycznia 2004, s. 8.
[104] A. Śnieżko, *Wydobył z ziemi gród, o którym nikt nie wiedział. Wspomnienie o Józefie Jodkowskim,* Białystok 2000, s. 25-31. Jodkowski zgromadził około tysiąca fotografii różnych zabytków, jak obrazy, rzeźby, przedmioty przemysłu artystycznego i kultury materialnej. Wszystko zostało dokładnie opisane, z podaniem wymiarów oraz dokładnego miejsca przechowywania oryginału. Bogaty materiał fotograficzny uzupełniają tysiące wypisów źródłowych dokonanych w moskiewskich archiwach, ze starych drukowanych kronik lub rzadkich czasopism. Ibidem, s. 26.
[105] J. Pruszyński, op. cit., t. I, s. 309 i 330. Zob. także: L. Bazylow, *Polacy w Petersburgu*, Wrocław 1984.
[106] O trafieniu na polskie dobra kultury decydował nieraz przypadek. Tak było w Archiwum Miejskim w Rydze, gdzie natrafiono na korespondencję (łącznie 261 łacińskich listów): Jana Hieronima Chodkiewicza z lat 1567-1578, Jana Karola Chodkiewicza z lat 1601-1609, Krzysztofa Dorohostajskiego z lat 1600-1603, Melchiora Giedroycia z roku 1601, Mateusza Pstrokońskiego z lat 1605-1608, Mikołaja Krzysztofa i Krzysztofa Radziwiłłów z lat 1577-1621, Lwa Sapiehy z lat 1597-1611, Piotra Tylskiego z lat 1600-1613, Benedykta i Matyasza Woyny z lat 1601-1607, Jana Zamoyskiego z lat 1595-1602 oraz Stanisława Żółkiewskiego z roku 1601. Zob. G. Manteuffel, *O źródłach do dziejów Rzeczypospolitej w ryskim Archiwum Miejskim,* „Kwartalnik Historyczny", r. XXIV, 1910, s. 619-621.
[107] W Moskwie w RCGADA znajdują się m.in.: 1) rejestr papierów służących na dobra obywatelskie niegdyś byłe u Xięży Jezuitów w possesyi zastawne (187 fascykułów – fond 1603); 2) tzw. Fundusz Edukacyjny czyli majątki Komisji Edukacji Narodowej (fond 1603). Powyższe informacje pochodzą ze zbiorów prof. Krzysztofa Pietkiewicza z Poznania, które uzyskał dzięki życzliwości akademika Edmundasa Rimšy z Wilna. Podobnych przypadków może być znacznie więcej. Wymagają one dalszych badań i poszukiwań, a także bieżącego śledzenia publikacji badaczy rosyjskich, którzy w przypisach mogą odnieść się do zaginionych archiwaliów Rzeczypospolitej Obojga Narodów.
[108] A. Stołypin, *Cesarstwo i wygnanie. Przed i po roku 1917. Pamiętniki*, Warszawa 1998, s. 85-87. Zob. także: S. S. Oldenburg, *Carstwowanije impieratora Nikołaja II*, Washington 1981.

uciekali przed terrorem wojennym w strefie przyfrontowej. Rosyjscy wojskowi celowo rozpuszczali wieści o okrucieństwach Niemców wobec cywilnej ludności prawosławnej albo też dokonywali wysiedleń pod przymusem. W niektórych miejscowościach kozacy, którzy wycofywali się jako ostatni, palili wioski oraz miasteczka, a potem gnali Białorusinów i Żydów prawie z pustymi rękami"[109]. Prowadzono politykę „spalonej ziemi", nie oszczędzając nawet majątków rodziny panującej w Rosji[110]. Jak pisze Andrzej Chwalba: „Nie darowano Rosji zniszczonych zasiewów i wyciętych drzew w sadach, zabranych koni i bydła oraz narzędzi, surowców i maszyn z fabryk. Skala nieszczęść byłaby jeszcze większa, gdyby nie łapówkarstwo wśród policji i kozaków. Niejednokrotnie za stosowną opłatą odstępowali oni od wykonywania barbarzyńskich rozkazów. Poza gotówką Rosjanie cenili rzeczy trwałe, w tym zegarki"[111].

Za linią frontu niemiecko-rosyjskiego, już po upadku caratu w lutym 1917 r., przy Zarządzie Głównym Centralnego Komitetu Obywatelskiego, na którego czele stał działacz PPS, Jerzy Franciszek Makowski, powstał Wydział Kultury i Oświaty. Jego Sekcja Kulturalna, kierowana przez Aleksandra Lednickiego[112] (przemianowana 28 marca 1917 r. przez Rząd Tymczasowy na Komisję Likwidacyjną do Spraw byłego Królestwa Polskiego)[113], zajęła się ratowaniem zabytków kultury polskiej w Rosji, przejmując opiekę i kontrolę nad zbiorami polskimi, skonfiskowanymi po 1772 r. i znajdującymi się w carskich pałacach i muzeach[114].

Dekret Rady Komisarzy Ludowych z 29 sierpnia 1918 r. anulował austriacko-prusko-rosyjskie traktaty dotyczące rozbiorów Rzeczypospolitej Obojga Narodów[115]. Wówczas przy Ludowym Komisariacie Spraw Zagranicznych w 1918 r. powołano Zarząd do Spraw Ewakuowanego z Polski Majątku i Archiwów, kierowany przez Eugeniusza Kubilisa[116]. 19 grudnia 1918 r. powołano do życia Komisję do Ochrony Dzieł Sztuki Polskiej i Zabytków Historycznych, której przewodniczącym został Bernard Mandelbaum, a ludowy komisarz oświaty Anatolij Łunaczarski upoważnił ją do wydawania tzw. glejtów ochronnych dla zbiorów prywatnych oraz dał prawo powoływania polskich oddziałów dla ochrony zgromadzonych zabytków[117]. Nie uchroniło to jednak poloników w Rosji Radzieckiej przed grabieżą[118] i zniszczeniem wynikającym ze złych warunków ich przechowywania[119]. Podjęte przez Aleksandra Lednickiego – jako przedstawiciela Rady Regencyjnej w Moskwie – działania zmierzające do ich ewakuacji do Warszawy zakończyły się – mimo obietnic Ludowego Komisariatu Spraw Zagranicznych – niepowodzeniem[120].

W listopadzie 1918 r. władze bolszewickie aresztowały członków Komisji Likwidacyjnej do Spraw byłego Królestwa Polskiego. Władze polskie zaprotestowały i zażądały wyjaśnienia w nocie dyplomatycznej z 26 listopada 1918 r., grożąc represjami wobec obywateli rosyjskich znajdujących się na terytorium Polski. Następnego dnia przyszła odpowiedź od ludowego komisarza spraw zagranicznych, Gieorgija Cziczerina, zaprzeczająca zarzutom strony polskiej. Wówczas głos zabrał polski minister spraw zagranicznych, Leon Wasilewski, który w nocie z 6 grudnia 1918 r. uznał, iż „...rząd Republiki Sowieckiej i jego podwładne organy dopuściły się kilkakrotnie niedopuszczalnych aktów gwałtu przeciwko naszym instytucjom oficjalnym"[121].

[109] Z. W. Szybicka, *Historia Białorusi...*, s. 191-192. Zob. także: T. Szydłowski, *Ruiny Polski. Opis szkód wyrządzonych przez wojnę w dziedzinie zabytków sztuki na ziemiach Małopolski i Rusi Czerwonej*, t. I-II, Lwów 1919. Natomiast Arkadiusz Stołypin wspominał, iż „Tej wiosny 1915 roku ze względu na ofensywę niemiecką nie było mowy o powrocie do Kałnoberża. Nasze gniazdo rodzinne znajdowało się w ręku wroga. Matka kazała przewieźć z Kałnoberża do Petersburga najpiękniejsze meble i obrazy. Zbyteczna gorliwość, bo wracając do Kałnoberża w roku 1921 znaleźliśmy przynajmniej część tych rzeczy, które (jak reszta naszego dobytku) nie padłaby ofiarą bolszewików". A. Stołypin, op. cit., s. 90-91.

[110] E. Chwalewik, op. cit., t. I, s. 21.

[111] A. Chwalba, *Historia Polski 1795-1918*, Kraków 2000, s. 576.

[112] A. Lednicki wraz z Marianem Zdziechowskim byli gorącymi zwolennikami porozumienia z Rosją w zamian za ustanowienie autonomii dla Królestwa Polskiego. Zob. szerzej: *Proces Lednickiego. Fragment z dziejów odbudowy Polski 1915-1924*. Według stenogramów opracował, wstępem i przypisami opatrzył Zygmunt Wasilewski, Warszawa 1924, s. 35-44; Z. Opacki, *W kręgu Polski, Rosji i Słowiańszczyzny. Myśl i działalność społeczno-polityczna Mariana Zdziechowskiego do 1914 roku*, Gdańsk 1996.

[113] Zadaniem Komisji Likwidacyjnej było: 1) likwidacja materialnych spraw rządu rosyjskiego w Polsce, czyli przekazanie – za pośrednictwem Komisji – przez rząd rosyjski rządowi polskiemu wszelkich nieruchomości posiadanych przezeń w Polsce; 2) zwrot wszelkich ruchomości w różnych okresach wywiezionych z Polski, a także wszelkich archiwów i akt Polski dotyczących lub będących jej własnością; 3) zwrot wszelkich sum należących do instytucji polskich lub też z różnych tytułów należnych skarbowi państwa polskiego; 4) ustalenie niedoborów i wyrównanie strat wynikłych z powodu wadliwego, niezyczliwego, nie liczącego się z miejscowymi warunkami i potrzebami zarządu Królestwem Polskim przez władze carskie; 5) ustalenie ogólnej sumy odszkodowania wojennego na rzecz skarbu państwa polskiego; 6) sprawy związane z likwidacją instytucji administracyjnych i sądowo-policyjnych ewakuowanych z Królestwa Polskiego. W. Toporowicz, *Rewolucja Październikowa – Polska – Polacy*, Warszawa 1988, s. 39-42; M. Tanty, *Rewolucja rosyjska a sprawa polska 1917-1918*, Warszawa 1987, s. 196-201; A. Chwalba, *Polacy w służbie Moskali...*, s. 243.

[114] Zob. W. Bułhak, *Lednicki – Paderewski – Dmowski. Sprawa misji Stanisława Grabskiego i genezy Polskiej Narodowej Komisji Wykonawczej oraz Komitetu Narodowego Polskiego (sierpień – wrzesień 1917 r.)*, „Studia z Dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej", 1992, t. XXVIII, s. 45-54.

[115] *Dokumenty i materiały do historii stosunków polsko-radzieckich*, t. I, Warszawa 1962, s. 240-243. Zob. także: *Czerwona Księga. Zbiór dokumentów dyplomatycznych dotyczących rosyjsko-polskich stosunków od 1918 do 1920 roku*, Moskwa 1920.

[116] F. Tych, H. Schumacher, *Julian Marchlewski*, Warszawa 1966, s. 310-312; W. Najdus, *Lewica polska w Kraju Rad 1918-1920*, Warszawa 1971, s. 409.

[117] W. Toporowicz, op. cit., s. 104-106.

[118] Jak pisze Sylwester Rudnik: „W końcu 1917 r. napięta sytuacja społeczno-polityczna w Rosji zmierzała do wielkiego krachu. Ciemnota, głód, tęsknota żołnierza za domem oraz brak zaufania dla nowo utworzonego rządu tymczasowego sprawiły, iż bolszewicy znaleźli dogodny grunt dla swoich utopijnych haseł. Niezorientowani w polityce, zmęczeni wojną chłopi i robotnicy dali się zbrojnie pokierować przeciwko warstwie ziemiańskiej. Bolszewicka propaganda obiecywała ziemię, pokój i władzę. Wkrótce doszło do krwawych buntów i strajków, powodujących m.in. zniszczenie i grabież bezcennych, często jedynych w swoim rodzaju zabytków. Palono dwory, pałace i kościoły, rozkradano kolekcje gromadzone przez wieki, niszczono parki i ogrody oraz wszystko to, co mogło przypominać dawne założenia rezydencjalne. Długa lista obrabowanych siedzib obejmuje również zapomniany dziś pałac w Czerepaszyńcach na Podolu, w powiecie winnickim. Ostatni właściciel majątku, Feliks Zdziechowski, przez kilka miesięcy odpierał ataki zrewoltowanego chłopstwa, zabarykadowany wraz z rodziną na pierwszym piętrze pałacu. Mimo bohaterskiej obrony, w 1918 r. Czerepaszyńce zostały zdobyte i zniszczone. Bezpowrotnie przepadła olbrzymia kolekcja obrazów, brązów, marmurów, porcelany i stylowych mebli". S. Rudnik, *Zaginiona kolekcja*, „Cenne – Bezcenne – Utracone", nr 2 (32), 2002, s. 8.

[119] J. Pruszyński, op. cit., t. I, s. 320; A. Urbański, *Z czarnego szlaku i tamtych rubieży. Zabytki polskie przepadłe na Podolu, Wołyniu i Ukrainie*, Warszawa 1927.

[120] Jeszcze w październiku 1918 r. ustalono (A. Lednicki i przedstawiciele Ludowego Komisariatu Spraw Zagranicznych), że powołana zostanie 5-osobowa delegacja Rosji Radzieckiej (Konstanty Brodzki, Stanisław Budkiewicz, Zbigniew Fabierkiewicz, Bernard Mandelbaum i Edward Próchniak), która przywiezie do Warszawy znaczną część archiwów, dzieł sztuki i kapitałów (depozytów bankowych należnych skarbowi państwa polskiego). Lednicki miał wyrazić zgodę na pozostawienie – czasowo – w Rosji obrazu Jana Matejki *Bitwa pod Grunwaldem*, w rzekomej obawie, by nie został zniszczony przez Niemców. Niepowodzenie misji Lednickiego, Wiesława Toporowicz skonstatowała następująco: „Układu między Lednickim a Komisariatem Polskim i Komisją Likwidacyjną nie zaakceptowała nigdy Rada Regencyjna, a rządy niepodległej już Polski nie zamierzały uznać Rady Komisarzy Ludowych i Komisariatu Polskiego. Wkrótce wojna domowa, a następnie wojna polsko-radziecka sprawiły, że problemy polskie w Rosji znalazły się na dalszym miejscu". W. Toporowicz, op. cit., s. 109-110. Więc autorka winą – zresztą bezpodstawnie – obarczyła władze polskie w Warszawie, czego nie potwierdzają zachowane przekazy źródłowe i wspomnienia (szerzej zob. w rozdziale o rewindykacji i repatriacji z Rosji Radzieckiej i ZSRR). Zob. także: P. S. Wandycz, *Soviet-Polish Relations 1917-1921*, Cambridge-Massachusetts 1969; W. Gostyńska, *Stosunki polsko-radzieckie 1918-1919*, Warszawa 1972; A. Juzwenko, *Polska a „biała" Rosja (listopad 1918 do kwietnia 1920 r.)*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973; A. Nowak, *Stosunki polsko-rosyjskie i polsko-sowieckie (1919-1921) a ład wersalski*, [w:] *Od Wersalu do Poczdamu. Sytuacja międzynarodowa Europy Środkowo-Wschodniej 1918-1945*. Red. A. Koryn, Warszawa 1996, s. 30-42.

[121] J. Dąbski, *Pokój Ryski. Wspomnienia – pertraktacje – tajne układy z Joffem – listy*, Warszawa 1931 (reprint: Wrocław 1990), s. 7-8.

Trud restytucji utraconych w okresie zaborów dóbr kultury, podjęło odrodzone w 1918 r. państwo polskie.

* * *

Starania Polski odnośnie utraconych dóbr kultury dotyczyły terytorium państwa polskiego w granicach ukształtowanych w latach 1918-1922[122], a tylko w nielicznych przypadkach odnosiły się do obszaru państwa w granicach przedrozbiorowych.

Polska granica wschodnia w okresie międzywojennym ukształtowała się więc w latach 1918-1922 w rezultacie wysiłku oręża polskiego w zmaganiach z Ukraińcami i Rosjanami, które zwieńczyło zwycięstwo w 1920 r. nad Armią Czerwoną na przedpolach Warszawy, ratujące Europę przed kataklizmem, jakim był bolszewicki komunizm[123]. Polska stała się wówczas „tarczą Europy", osłaniającą cywilizację łacińską przez barbarzyńskim najazdem ze wschodu[124].

13 września 1920 r. w Rydze rozpoczęły się polsko-radzieckie rokowania pokojowe. Delegacji polskiej przewodniczył Jan Dąbski, a radzieckiej – Adolf Joffe. Po trudnych negocjacjach już 12 października 1920 r. podpisano polsko-radziecki traktat preliminaryjny, a 18 marca 1921 r. w Rydze „pokój definitywny"[125]. Unormował on – zgodnie z prawem międzynarodowym – w odniesieniu do Rosji Radzieckiej zagadnienie rewindykacji i repatriacji polskich dóbr kultury w art. XI[126] wraz z instrukcją wykonawczą[127]. Przewidywał on zwrot Polsce wywiezionych w okresie zaborów dóbr kulturalnych, a zwłaszcza bibliotek, księgozbiorów, zbiorów archeologicznych i archiwalnych, dzieł sztuki oraz wszelkiego rodzaju dokumentacji i archiwaliów państwowych, urzędowych, samorządowych lub prywatnych, związanych z ziemiami Rzeczypospolitej Polskiej w granicach z 1921 r., a zwłaszcza tych dóbr kultury, które zostały ewakuowane w okresie I wojny światowej. Jednakże przedmioty wchodzące w skład kolekcji, których wartość wynikała z ich

[122] Zob. obszernie: Z. K. Cesarz, *Polska a Liga Narodów. Kwestie terytorialne w latach 1920-1925. Studium prawno-polityczne*, Wrocław 1993.

[123] Zob. szerzej: M. Wrzosek, *Wojny o granice Polski Odrodzonej 1918-1921*, Warszawa 1992.

[124] Zob. szerzej: G. Łukomski, *Walka Rzeczypospolitej o kresy północno-wschodnie 1918-1920. Polityka i działania militarne*, Poznań 1994.

[125] Dz.U. RP, 1921, nr 49, poz. 300. Zob. J. Kumaniecki, *Pokój polsko-radziecki 1921. Geneza – rokowania – traktat – komisje mieszane*, Warszawa 1985. Granice wyznaczone traktatem ryskim zostały uznane – 15 marca 1923 r. – przez Radę Ambasadorów. Dz.U. RP, 1923, nr 49, poz. 333; *Documents on Polish-Soviet-Relations 1939-1945*, vol. I (*1939-1943*), London-Melbourne-Toronto 1961, s. 8-9.

[126] Zob. D. Matelski, *Restytucja polskich dóbr kultury w prawodawstwie międzynarodowym i układach Polski z sąsiadami*, [w:] *Polska i jej wschodni sąsiedzi w XX wieku. Studia i materiały*. Ofiarowane prof. Michałowi Gnatowskiemu. Red. H. Konopka i D. Boćkowski, Białystok 2004, s. 533-575.

[127] Strona polska celowo odwołała się podczas negocjacji do dekretu Władimira Ilicza Lenina z 6 lutego 1918 r. *w sprawie ochrony zabytków przeszłości i sztuki, należących do narodu polskiego*, którego art. 1 brzmiał: „Zabytki, przedmioty posiadające wartość artystyczną, biblioteki, archiwa, obrazy i w ogóle przedmioty muzealne, we wszystkich miejscowościach, jako wartość narodu polskiego, przejmuje się pod opiekę władzy rządu robotniczego i włościańskiego, w osobie Komisariatu do Spraw Polskich oraz Towarzystwa Ochrony Zabytków, aż do oddania ich w ręce polskich muzeów ludowych", a także na dekret z 31 marca 1919 r. *o przechowywaniu i brakowaniu akt archiwalnych*, który stanowił, iż „Każdy dokument winien trafić w archiwum do tego zespołu, a w zespole na to miejsce, jakie znajdował wówczas, kiedy zespół ten był registraturą żywego jeszcze urzędu". Natomiast strona radziecka powoływała się na dekret z 18 września 1918 r. *o zakazie wywozu i sprzedaży za granicę przedmiotów o szczególnym znaczeniu artystycznym i historycznym* oraz na dekret z 5 listopada 1918 r. *o rejestracji, ewidencji i ochronie dzieł sztuki i zabytków będących we władaniu osób prywatnych, stowarzyszeń i instytucji*. Zob. *Diekrietу Sowietskoj Własti*, t. III, Moskwa 1964, s. 352-354 i 399-401; K.G. Mitiajew, *Tieorija i praktika archiwnogo dieła*, Moskwa 1946, s. 8 in. Zob. także: „Wiadomości Komisariatu. Organ Urzędowy Komisariatu Polskiego przy Komisariacie Ludowym do Spraw Narodowościowych", nr 4-5, z 20 lutego 1918, s. 1; J. Miler, *Działalność Towarzystwa Opieki nad Zabytkami Przeszłości na terenie Rosji*, „Cenne – Bezcenne – Utracone", nr 1 (7), luty 1998, s. 10-11.

określonej całości (np. księgozbiór, zbiór rękopisów) i które stanowiły określoną wartość kulturalną w skali światowej, nie podlegały przekazaniu i miały być zastąpione ekwiwalentnymi przedmiotami, z punktu widzenia ich wartości naukowej i artystycznej[128].

Wśród rewindykowanego mienia kulturalnego niewiele było kościelnych dóbr kultury, gdyż zostały one zniszczone jako przedmioty bezwartościowe. Jak pisze Jan Pruszyński: „Przykładem sowieckiej polityki kulturalnej było metodyczne zniszczenie od 1917 r. ponad 30 milionów ikon używanych jako tarcze strzelnicze, chodniki w kopalniach, materiał na skrzynki do ziemniaków, deski do krajania mięsa. Z ikonostasów budowano latryny. Jedynie niektóre trafiały do tzw. muzeów ateizmu, jak np. relikwie św. Andrzeja Boboli – wywiezione do Moskwy i eksponowane czasowo w 1922 r. na wystawie poświęconej higienie!"[129]. Udało się natomiast odzyskać dzwony kościelne w liczbie 7225 sztuk[130].

Oceniając realizację artykułu XI Traktatu Ryskiego, ekspert strony polskiej, Edward Chwalewik w 1926 r. pisał: „Wobec nadzwyczajnej powolności, cechującej rewindykację naszych zbiorów z Rosji [...] i oczywistej nielojalności władz sowieckich względem wykonania Traktatu Ryskiego, dużo jeszcze wody w Wiśle do Bałtyku upłynie, zanim otrzymamy choćby tylko to, co uchwalono wydać w pamiętnym dn. 30 października 1922 r. Na ekwiwalenty za pozostawione zbiory zapewne będzie trzeba czekać jeszcze dłużej"[131].

Wszystkie wydane Polsce dobra kultury stały się własnością państwa polskiego. Dopiero 18 marca 1932 r. weszła w życie ustawa o dobrach skonfiskowanych przez byłe rządy zaborcze uczestnikom walk o niepodległość[132], która umożliwiła zwrot prawowitym właścicielom archiwaliów rodzinnych oraz pamiątek[133]. Dotyczyło to także kościelnych dóbr kultury.

Realizacja polsko-radzieckiego traktatu pokojowego, zawartego w Rydze 18 marca 1921 r., w odniesieniu do jego art. XI (restytucja dóbr kultury) była niepełna, a w ZSRR pozostało około 20% poloników należnych traktatowo Rzeczypospolitej Polskiej (których *notabene* nie udało się odzyskać do dziś!). Brakiem przezorności w negocjowaniu Traktatu Ryskiego – można stwierdzić po doświadczeniach z lat 1922-1939 – było pominięcie w jego zapisach sankcji na wypadek jego niewykonania. Strony nie zakładały także arbitrażu międzynarodowego. Tak więc nie ustanowiono „...na wypadek rozbieżności między stronami w kwestii jakiegoś problemu żadnych rozjemców, sprawy, co do których nie osiągnięto porozumienia, pozostaną nie rozstrzygnięte"[134].

Całość dokumentacji archiwalnej dotyczącej rewindykacji z ZSRR – przechowywana w Archiwum Oświecenia Publicznego w Warszawie – spłonęła we wrześniu 1939 r.,

[128] Jak pisał Witold Suchodolski: „Z jednej strony mamy archiwa powstałe na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej przed i po III-m rozbiorze, a do Rosji wywiezione, których zwrot, przewidziany w p. 4 art. XI Traktatu [Ryskiego], mógłby być określony, jako »rewindykacja«; p. 5 tegoż traktatu stanowi o wydaniu Polsce akt, powstałych w centralnych i okręgowych urzędach dawnej carskiej Rosji, czyli mamy tu do czynienia z »ekstradycją akt« (określenie stosowane w analogicznych umowach z Austrią i Prusami za Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego); wreszcie p. 9 nakazuje »reewakuację« archiwów i registratur, wywiezionych z terytoriów Polski w r. 1914/15 podczas wojny światowej". W. Suchodolski, *Wykonanie art. XI Traktatu Ryskiego...*, s. 67.

[129] J. Pruszyński, op. cit., t. I, s. 318.

[130] D. Matelski, *Losy polskich dóbr kultury w Rosji i ZSRR...*, s. 82.

[131] E. Chwalewik, op. cit., t. I, s. 32.

[132] Dz.U. RP, 1932, nr 24, poz. 189.

[133] J. Pruszyński, op. cit., t. I, s. 341. Od 1922 r. działał w Warszawie – Związek Obrony Mienia Polaków Poszkodowanych w Rosji, którego prezesem był Aleksander Lednicki. Związek domagał się rekompensaty za utracone mienie Polaków na Wschodzie. Zob. Z. Ponarski, *Wokół sprawy polskiej na Wschodzie [1914-1918]*, Toruń 2003, s. 224.

[134] J. Kumaniecki, *Tajny raport Wojkowa, czyli radziecka taktyka zwrotu mienia gospodarczego i kulturalnego po pokoju ryskim*, Warszawa 1991, s. 191-192; zob. także aneks 17 (Wnioski w kwestii mienia archiwów, muzeów i bibliotek).

a dokumentacja rosyjska jest nadal niedostępna, poza tzw. „Tajnym raportem Wojkowa", opublikowanym przez Jerzego Kumanieckiego w 1991 r.[135]

* * *

Ochłodzenie stosunków polsko-niemieckich w latach 1938-1939 spowodowało konieczność ewakuacji wartościowszych dóbr kultury i ich zabezpieczenia na wypadek wojny. Sejm odnośną ustawę o wycofaniu urzędów, ludności i mienia z zagrożonych obszarów państwa przyjął 30 marca 1939 roku[136]. Przewidywała ona, że ochrona mienia może nastąpić albo przez jego zabezpieczenie na miejscu, albo przez ewakuację. Szczegółowe rozporządzenie w tej kwestii minister spraw wewnętrznych gen. Sławoj Felicjan Składkowski ogłosił dopiero 2 sierpnia 1939 roku[137]. Czasu na wprowadzenie go w życie pozostało więc niewiele.

Ewakuowane zostały państwowe i prywatne dzieła sztuki[138]. Również kościoły i związki wyznaniowe przystąpiły do zabezpieczania swoich najcenniejszych dewocjonaliów i dzieł sztuki. Część z nich została ewakuowana na Kresy Wschodnie II RP. Klejnoty ze skarbca Klasztoru Jasnogórskiego (w tym obraz Matki Boskiej, zastąpiony wierną kopią) przewieziono 29 sierpnia koleją do Leśnej na Podlasiu[139]. Natomiast w Wilnie skarbiec katedralny zamurowano w jej wnętrzu[140].

Najazd ZSRR na II Rzeczpospolitą 17 września 1939 r.[141] zupełnie zaskoczył władze polskie, które w planach ewakuacyjnych nie przewidywały takiej ewentualności, dlatego też nie zdołano zabezpieczyć i ewakuować dóbr kultury na Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej.

* * *

II Rzeczpospolita, we wrześniu 1939 r. znajdująca się faktycznie w izolacji międzynarodowej, została pokonana w konfrontacji zbrojnej z najsilniejszymi sąsiadami jako państwo słabsze[142]. Losy RP podzieliły również dobra kultury.

Na mocy układu niemiecko-radzieckiego z 28 września 1939 r. o przyjaźni i granicach, ziemie polskie zostały rozdzielone między oba państwa. Linia demarkacyjna przebiegała wzdłuż rzek Pisa – Narew – Bug – San. W tajnym protokole dodatkowym obie strony zobowiązywały się do zwalczania polskiego ruchu niepodległościowego[143]. Ponadto sate-

[135] J. Kumaniecki, op.cit.
[136] Dz.U. RP, 1939, nr 29, poz. 197.
[137] Dz.U. RP, 1939, nr 82, poz. 531.
[138] Zob. obszernie: D. Matelski, *Ewakuacja i straty dóbr kultury zachodniej i centralnej Polski w 1939 r.*, „Zapiski Historyczne", t. LXVIII, 2003, nr 1, s. 59-79.
[139] C. Skuza, *Wojenne i powojenne losy polskich skarbów narodowych*, Toruń 1994, s. 31.
[140] J. Pruszyński, op. cit., t. I, s. 407-408.
[141] ZSRR jako agresor złamał wówczas postanowienia: traktatu ryskiego z 18 marca 1921 r., polsko-radzieckiego paktu o nieagresji z 25 lipca 1932 r., aktu przystąpienia ZSRR do Ligi Narodów z 17 września 1934 r. oraz polsko-radzieckiego komunikatu z 26 listopada 1938 r. w przedmiocie stosunków bilateralnych. D. Matelski, *Problemy restytucji...*, s. 194.
[142] „Uderzenie dwu frontów sowieckich zostało poprzedzone czterodniowymi intensywnymi działaniami grup sabotażowo-dywersyjnych, które były organizowane na polskich Kresach Wschodnich przez wywiad sowiecki, komunistów i miejscowych nacjonalistów. Działania te okazały się rozleglejsze i skuteczniejsze niż akcja V kolumny, poprzedzająca agresję niemiecką". W. Materski, *Tarcza Europy. Stosunki polsko-sowieckie 1918-1939*, Warszawa 1994, s. 349-350.
[143] *ZSRR – Niemcy 1939-1941. Dokumenty i materiały dotyczące stosunków radziecko-niemieckich w okresie od kwietnia 1939 r. do lipca 1941 r.*, Wilno 1990, s. 106-107, dok. 57; *Diariusz i teki Jana Szembeka*, t. IV, opracowanie: Józef Zarański, Londyn 1972, s. 755; W. T. Kowalski, *Polska w polityce międzynarodowej 1939-1945. Zbiór dokumentów*, t. I, Warszawa 1989, s. 564 in.; P. Eberhardt, *Polska granica wschodnia 1919-1945*, Warszawa 1992, s. 15.

lickiej wobec Berlina Słowacji przekazano Spisz i Orawę, a będącej w strefie wpływów ZSRR Litwie – Wileńszczyznę.

Nad narodem polskim zawisła wówczas groźba nie tylko trwałej utraty niepodległości, lecz także fizycznej zagłady ze strony dwóch głównych okupantów[144].

Na mocy wspomnianego już układu niemiecko-radzieckiego z 28 września 1939 r. ZSRR anektował 201 tys. km^2, co stanowiło 51,5% obszaru międzywojennej Polski. Wówczas:

Od razu została ogłoszona godzina milicyjna, chyba od godziny dziewiątej wieczorem, po której nikomu z mieszkańców pod groźbą aresztowania nie wolno było wychodzić na ulicę. Za to po nocach buszowały gromady sowietów, otwierających pod przewodnictwem miejscowych milicjantów magazyny i sklepy. Wynosili z nich wszystko, co tylko w magazynach się znajdowało, ładowali na ciężarówki i wywozili. Potem przyszła kolej na większość zakładów. Tam zjawili się z monterami, rozmontowywali wszelkie maszyny, a ich części również bezczelnie pakowali na swoje ciężarówki. I te transporty szybko po nocy odjeżdżały. [...] coraz pewniej i śmielej poruszali się sowieccy wojacy. To skośnookie wojsko, szare i ponure, maszerując środkiem jezdni, głównie po ulicy Mickiewicza, maszerując w rytm grającej orkiestry i wyśpiewywanych pieśni: »Oj, taczanka, roztaczanka, nasza bodrość i krasa!«. Wszędzie nieśli ze sobą widok niechlujnej nędzy, zapachy niemytych ciał, polewanych tandetną wodą kolońską i cuchnącego dziegciu, którym smarowali swoje ceratowe buty[145].

Pod okupacją radziecką znalazły się przedwojenne województwa: nowogródzkie, poleskie, stanisławowskie, tarnopolskie, wileńskie i wołyńskie oraz część województwa białostockiego i lwowskiego. Początkowo utworzono z nich dwie jednostki administracyjne, tzw. Zachodnią Białoruś i Zachodnią Ukrainę. Natomiast po przeprowadzeniu 22 października 1939 r. „wyborów parlamentarnych" (plebiscytu), zostały one wcielone do radzieckiej Białorusi i Ukrainy. W wyborach za przynależnością do tzw. „ojczyzny proletariatu" miało opowiedzieć się aż 99,7% uprawnionych do głosowania. Moskwa uznała polskie ziemie okupowane za integralną i nienaruszalną część terytorium państwowego ZSRR[146].

Po zajęciu kresów wschodnich II RP przez Armię Czerwoną – rozkazy generałów Timoszenki, Żytkoja i Kowałowa stanowiły porządek prawny na terenach okupowanych. Wówczas radziecka administracja cywilna i wojskowa rozpoczęły planowy rabunek tych obszarów z polskich dóbr kultury[147]. **Zrabowano wówczas i zniszczono ponad 2 tys. rezydencji oraz parę tysięcy obiektów sakralnych**[148]. W najnowszej *Historii Białorusi* czytamy, iż:

Obuci w brezentowe buty z owijaczami, ubrani w znoszone mundury, stalinowscy bojcy i oficerowie brali wszystko, co im wpadło w ręce. Na wschód popłynęły paczki.

[144] Zob. D. Matelski, *Hitlerowska i stalinowska polityka eksterminacji obywateli polskich w czasie II wojny światowej*, „Życie i Myśl", r. XLIII, 1995, nr 2 (426), s. 21-30.
[145] J. Hoppen-Zawadzka, *Czas grozy*, Bydgoszcz 1998, s. 26 i 29.
[146] T. Skałuba, *Czwarty rozbiór Polski*, Warszawa 1981, s. 41.
[147] W. Pobóg-Malinowski, *Najnowsza historia polityczna Polski. Okres 1939-1945*, t. I, Bydgoszcz 1990, s. 116-117.
[148] J. Miler, *Rewindykacje dóbr kultury z ZSRR po II wojnie światowej (I)*, „Cenne – Bezcenne – Utracone", nr 6 (12), grudzień 1998, s. 12.

W Mińsku i w innych miastach Białoruskiej SRR rozpoczął się wielki handel polskimi towarami. Na zajętych ziemiach błąkali się emisariusze rosyjskich muzeów, którzy wywozili białoruskie skarby. Wiele cennych rzeczy z majątków ziemskich zrabowało w 1940 roku Moskiewskie Muzeum Historyczne, Centralne Muzeum Antyreligijne z Moskwy w tym samym roku wywiozło z Pińska dwa wagony dawnych rękopisów i ksiąg (ponad trzydzieści tysięcy), które były przechowywane w bibliotece pińskiego Wyższego Seminarium Duchownego[149].

Rabowano także świątynie z zabytkowych dzwonów, obrazów i rzeźb[150]. Księża otrzymali rozkaz ich opuszczenia w ciągu trzech godzin. Jak pisał Zenon Skrzypkowski o losach drohiczyńskiej świątyni:

Do opuszczonych świątyń wtargnęli natychmiast żołnierze, rabując wszystko, co stanowić mogło jakąkolwiek wartość. Z kościoła zniknęła nawet piękna posadzka, a drewniane elementy wyposażenia i wystroju poszły pod topór na opał. Żołnierze zabawiali się strzelaniem do figur świętych, zeskrobywali nożami z ram po obrazach złocenia. Zdewastowany został również cmentarz grzebalny [...]. Połamano wszystkie niemal krzyże i nagrobki, widać było nawet ślady plądrowania co bogatszych grobów, zapewne w poszukiwaniu złotych przedmiotów[151].

Nie oszczędzono także sarkofagu króla Stanisława Augusta Poniatowskiego w kościele w Wołczynie, należącym do Czartoryskich. Kościół zamieniono na magazyn nawozów miejscowego kołchozu, freski zniszczono, a trumna królewska została ograbiona[152].

Proboszczom nakazano wydanie ksiąg metrykalnych i umieszczono je w Urzędach Stanu Cywilnego, jednak podczas ewakuacji latem 1941 r. większość z nich uległa zniszczeniu[153].

* * *

Po najeździe III Rzeszy na ZSRR - dla okupowanych przez Moskwę Kresów Wschodnich II Rzeczypospolitej oraz zajętych obszarów ZSRR, utworzono Landesverwal-

[149] Z. W. Szybieka, *Historia Białorusi...*, s. 328-329.

[150] **„Splądrowano wiele kościołów zabierając dzwony, metalowe krucyfiksy i srebrne naczynia liturgiczne. Obrazy, modlitewniki i inne cenne przedmioty palono i niszczono**". W. Kania, *Bolszewizm i religia*, Rzym 1945, s. 74. Zob. także: D. Majewski, W. Zdon, *Okupacja sowiecka (1939-1941) w dekanacie radzińskim w Archidiecezji Wileńskiej (dokumenty)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", 1997, t. LXVII, s. 223-234. Zob. obszernie: *Życie religijne w Polsce pod okupacją (1939-1945). Metropolie wileńska i lwowska*. Red . Z. Zieliński, Katowice 1992.

[151] Z. Skrzypkowski, *Przyszli nas oswobodzić... Drohiczyńskie wspomnienia z lat niewoli*, Warszawa 1991, s. 28. Zob. S. Bizuń, *Historia krzyżem znaczona. Wspomnienia z życia Kościoła katolickiego na Ziemi Lwowskiej 1939-1945*, Lublin 1993; J. Sziling, *Kościół katolicki na wschodnich ziemiach II Rzeczypospolitej w latach 1939-1941*, [w:] *Położenie ludności polskiej na terytorium ZSRR i wschodnich ziemiach II Rzeczypospolitej w czasie II wojny światowej*, Toruń 1990; A. Kijas, *Polityka kulturalna władz sowieckich wobec Ziem Wschodnich II Rzeczypospolitej w latach 1939-1941*, [w:] *Sowietyzacja Kresów Wschodnich II Rzeczypospolitej po 17 września 1939*. Red. A. Sudoł, Bydgoszcz 1998, s. 183-197.

[152] J. Pruszyński, op. cit., t. I, s. 467. W raporcie oficera Armii Czerwonej czytamy: „Ja młodszy polidruk wojsk ochrony pogranicza Warenyk E. podczas oczyszczania majątków obszarniczych Rudka, Świsłocz i Piaski przejąłem na dobro zarządu politycznego przedmioty pozostałe po selekcji dokonywanej przez wydział gospodarczy armii i »Antykwariat sowiecki« potrzebne do urządzenia klubu pogranicznika: około 30 obrazów zagranicznych, 10 sztuk starej broni, garnitur mebli, książki zagraniczne – 842 egzemplarze". Ibidem, 467, przyp. 231.

[153] W. Wilczewski, *Losy archiwów kościelnych z terenu dawnej parafii suchowolskiej*, „Białostocczyzna", 1995, nr 1 (37), s. 65-69.

tung der Archive, Bibliotheken und Museen beim Reichskommissar Ostland[154]. Biblioteka Rzymsko-Katolickiego Seminarium Duchownego w Wilnie, licząca 30 tys. tomów, została przez Niemców zamknięta w marcu 1942 r. Wówczas część księgozbioru wywieziono. Księgozbiory żydowskie z synagog liczące około 150 tys. tomów uległy całkowitemu zniszczeniu, z wyjątkiem wybranych egzemplarzy, które wywieziono do Rzeszy[155].

Jako „dar kościoła niemieckiego dla kościoła hiszpańskiego" w 1940 r. przekazano 27 ton (w trzech wagonach!) paramentrów, ornatów, rzeźb i obrazów kościelnych, pochodzących w większości z obszaru Polski i Czech[156]. Wystawa „darów" odbyła się w Circulo de Belles Artes (Muzeum Sztuk Pięknych) w Madrycie, a otworzyli ją: nuncjusz apostolski Gaetano Cicognani i minister spraw zagranicznych Hiszpanii – Serrano Suner[157].

* * *

Wraz z ponownym zajęciem przez Armię Czerwoną latem 1944 r. Kresów Wschodnich II Rzeczypospolitej – nastała kolejna faza sowietyzacji oraz wypierania polskości z życia społeczno-politycznego i kulturalnego Wilna, a także z mniejszych ośrodków kultury polskiej[158]. Armia Czerwona w latach 1944-1945 przynosząc na ziemie polskie wolność od faszyzmu, jednocześnie przyniosła ze sobą obyczaje i nędzę oraz ustrój własnego kraju[159]. Powszechnie rodziły się obawy dotyczące rzeczywistych celów politycznych Związku Radzieckiego i zachowania się żołnierzy Armii Czerwonej[160]. Po wyparciu Niemców wracała do swych siedzib, mieszkań, zabudowań i gospodarstw wysiedlona ludność polska. Często znajdowała zupełnie zmienione warunki, a nowa dyktatura odebrała wielu Polakom blask wolności.

Za Armią Czerwoną szły grupy złożone z archiwistów, historyków sztuki i muzealników (tzw. „bataliony kulturalne NKWD", zwane też po rosyjsku „trofiejnymi otriadami")[161], którzy napotkane dobra kultury – jeśli zdołali być szybsi od bezmyślnych nieraz

[154] M. Stażewski, *Niemiecka polityka archiwalna na ziemiach polskich włączonych do Rzeszy (1939-1945)*, Warszawa-Łódź 1991, s. 92, przyp. 57.

[155] M. Wardzyńska, *Sytuacja ludności polskiej w Generalnym Komisariacie Litwy (czerwiec 1941 – lipiec 1944)*, Warszawa 1993, s. 121.

[156] J. Pruszyński, op. cit., t. I, s. 437. Odmiennego zdania był Karol Estreicher notując: „Nie ma nic, ale to nic z Polski. Napisałem do [Mariana] Scydy duży raport w tym względzie. Poziom wystawy, a raczej darów wysoki, ale nie artystycznie tylko użytkowo. Widać jak kościoły katolickie w Niemczech są bogate...". K. Estreicher, *Dziennik wypadków*, t. I, Kraków 2001, s. 318.

[157] J. Pruszyński, op. cit., t. I, s. 437.

[158] Zob. S. Kalbarczyk, *Polscy pracownicy nauki – ofiary zbrodni sowieckich w latach II wojny światowej (zamordowani – więzieni – deportowani)*, Warszawa 2001, s. 212-220 (rozdział pt. *Likwidacja polskich wyższych uczelni na Kresach Wschodnich po 1944 r.*).

[159] Najdobitniej określił to ukraiński kompozytor Stanisław Ludkewycz: „Wyzwolili nas i nic ma na to rady". J. Hrycak, *Historia Ukrainy 1772-1999. Narodziny nowoczesnego narodu*, Lublin 2000, s. 220. Natomiast Łukasz Kamiński pisał, że: „Ilekroć wojska sowieckie maszerowały przez Polskę, tylekroć zdarzały się gwałty, mordy, rabunki, a społeczeństwo paraliżował lęk. [...] Po kapitulacji Niemiec w wielu miastach zapłonęły »pochodnie zwycięstwa«, czyli nie tylko pojedyncze obiekty, ale też całe dzielnice. Aby uczcić triumf nad III Rzeszą, spalono m.in. zabytkowe centrum Legnicy. [...] wywożono całe fabryki. Demontowano mosty, linie kolejowe i energetyczne. Dużym wzięciem u zwycięzców cieszyły się dzieła sztuki, meble i inne elementy wyposażenia". Ł. Kamiński, *Okupacja wyzwoleńcza*, „Wprost", nr 14 z 7 kwietnia 2002, s. 72. Podobnie było w Trzebnicy. Zob. L. Adamczewski, *Jadwiga i tajemnicze podziemia*, „Głos Wielkopolski" (dodatek turystyczny), nr 19 (17 594) z 20 stycznia 2002, s. 2

[160] Dopiero w maju 1945 r. zaczął obowiązywać rozkaz Józefa W. Stalina „zakazujący orgii gwałtów i podpaleń, które towarzyszyły pochodowi Armii Czerwonej". L. Adamczewski, *Pożar na zamówienie?*, „Głos Wielkopolski", nr 47 (17 926) z 25 lutego 2003, s. 10.

[161] Zwano je także „trofiejnymi brygadami". Ich działalność była koordynowana przez Komitet ds. Sztuki przy Radzie Ministrów ZSRR, którym kierowali m.in. Lew Leonid Charko, Pierowskij, Szczerbinin, Dmitrij I. Zorin i Leontij Denisow. Zob. W. Gomułka, *Pamiętniki*, t. II, s. 46; M. Korzon, *Przyczynek do historii gdańskich zbiorów*

czerwonoarmistów[162] – traktowali jako „zdobycz wojenną"[163]. **Rabunki dokonywane były także w kościołach, klasztorach i na plebaniach.** Jak wspominał jeden z oficerów „batalionu kulturalnego NKWD", Boris Filippow (w cywilu intendent moskiewskiego Teatru Dramatycznego), wezwany 15 lutego 1945 r. do Komitetu do Spraw Sztuki przy Radzie Ministrów ZSRR, usłyszał:

Jutro pojedziecie na tyły 1. Frontu Ukraińskiego. Będziecie tam konfiskować wszystkie skarby muzealne, cenne książki, wyposażenie teatrów i tym podobne przedmioty. Będziecie tam kierować czteroosobową brygadą, w której będą specjaliści z różnych dziedzin[164].

Jak relacjonował wkrótce po wojnie z Olsztyna Ministerstwu Kultury i Sztuki RP, pełnomocnik rządu do spraw kultury na Okręg Mazurski inż. Jan Grabowski: „Jednocześnie udało się ocalić od wywiezienia bibliotekę katedralną we Fromborku (bezcenne kopernikana), która była już spakowana"[165]. Miała pojechać do Królewca (od 1946 r. Kaliningrad). Dobra kultury w innych miejscowościach ziem zachodnich i północnych Polski miały mniej szczęścia[166]. Dopiero po latach jako „dar narodu radzieckiego" wracały do kraju[167].

artystycznych (I), „Cenne – Bezcenne – Utracone", nr 1 (19), luty 2000, s. 26; L. Adamczewski, *Podpułkownik Denisow szuka skarbów*, „Głos Wielkopolski", nr 299 (17 570) z 22-23 grudnia 2001, s. 7. Na obszarze radzieckiej strefy okupacyjnej przejęły one kontrolę nad prawie 1400 nazistowskimi magazynami zrabowanych dzieł sztuki, które w większości pojechały do „Ojczyzny Proletariatu". B. Steinborn, E. Houszka, *Dokumentacja cudzego mienia*, „Muzealnictwo", 2000, t. 42, s. 165-166.

[162] W. Kalicki, *Ostatni jeniec wielkiej wojny. Polacy i Niemcy po 1945 roku*, Warszawa 2002, s. 372.

[163] L. Adamczewski, *Rekompensata?*, „Głos Wielkopolski", nr 239 (15 691) z 13 października 1995, s. 4; idem, *Dziwna troska*, „Głos Wielkopolski", nr 169 (17 744) z 22 lipca 2002, s. 6; idem, *Co kryje zawał?*, „Głos Wielkopolski", nr 15 (17 590) z 18 stycznia 2002, s. 6; idem, *Przesłuchanie Sidorowa*, cz. I, „Głos Wielkopolski", nr 260 (18.139) z 7 listopada 2003, s. VII; cz. II, „Głos Wielkopolski", nr 265 (18.144) z 14 listopada 2003, s. VI. Największymi składnicami zrabowanych w Europie Środkowej dóbr kultury były w ZSRR: Ermitaż i Muzeum im. Puszkina. „Cenne – Bezcenne – Utracone", nr 6, grudzień 1997, s. 11. Zob. także: K. Goldmann, G. Wermusch, *Vernichtet, verschollen, vermarktet. Kunstschätze im Visier von Politik und Geschäft*, Asendorf 1992.

[164] L. Adamczewski, *Tramwajem po skarby*, cz. I, „Głos Wielkopolski", nr 213 (18.092) z 12 września 2003, s. 10.

[165] L. Adamczewski, *Skarby wywiezione w cysternie*, „Głos Wielkopolski", nr 221 (17492) z 21 września 2001, s. 10. Natomiast Archiwum Kapituły we Fromborku wojska niemieckie zdążyły ewakuować i wywieźć do centralnych Niemiec.

[166] W kwietniu 1945 r. Ministerstwo Kultury i Sztuki oddelegowało do Gdańska prof. Michała Walickiego, którego zadaniem było zabezpieczenie mienia kulturalnego. Jednak radziecka komendantura wojskowa uniemożliwiła mu wykonanie misji. Wówczas do ZSRR wysłano transport z eksponatami zabranymi z muzeów gdańskich. C. Skuza, *Odzyskanie mienia...*, s. 399, przyp. 184; M. Korzon, *Przyczynek do historii gdańskich...(I)*, s. 26-27. Zob. także: L. Adamczewski, *Zaginione organy [ze Szczecina]*, „Głos Wielkopolski", nr 120 (17 695) z 24 maja 2002, s. 6.

[167] Zob. D. Matelski, *Losy polskich dóbr kultury w Rosji i ZSRR...*, s. 150-187; idem, *Problemy restytucji...*, s. 295-314; idem, *Restytucja poloników z Białorusi, Ukrainy i Litwy w latach Trzeciej Rzeczypospolitej*, „Studia Podlaskie", t. XII (2002), 2003, s. 129-171; idem, *Starania i zabiegi o restytucję poloników z Rosji w latach Trzeciej Rzeczypospolitej*, „Przegląd Nauk Historycznych", r. II, Łódź 2003, nr 1 (3), s. 169-205.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Sławomir Filipowicz
(Suwałki)

Źródła do dziejów suwalskich Żydów

O suwalskich Żydach napisano niewiele, przynajmniej w Polsce, a temat zasługuje na uwagę badaczy. Dynamiczny rozwój Suwałk w XIX w., jego znaczenie w tym czasie jako siedziby administracji wojewódzkiej, sądownictwa, ośrodka życia politycznego, ekonomicznego i kulturalnego, wreszcie miasta „garnizonowego" w wieku XIX i w okresie międzywojennym są już ciekawymi zagadnieniami. W tym wszystkim byli jakoś obecni Żydzi. Mieli ogromny udział we wzroście liczby ludności miasta, dystansując swą dynamiką wszystkie inne narodowości (od 3,5 % w 1808 r. do 61 % w 1890 r.!). I choć starali się żyć obok reszty społeczeństwa, zamknięci w swym własnym kręgu, to jednak na miasto jako organizm społeczno-gospodarczy musieli mieć znaczny wpływ. Interesującym problemem jest również masowa migracja Żydów z Suwałk w latach 30-tych XX w.

Może pojawić się pytanie, czy przyczyną tak małej liczby opracowań historycznych na ten temat nie jest brak źródeł. W niniejszym tekście autor przeprowadzi przegląd źródeł archiwalnych. Wyniki analizy zasobu Archiwum Państwowego w Suwałkach pod szerszym kątem historii Żydów z obszaru guberni suwalskiej były już publikowane[1]. W tym artykule poza zasobem AP w Suwałkach przedstawiony zostanie także potencjał zawarty w archiwach litewskich – Litewskiego Państwowego Archiwum Historycznego w Wilnie[2] i Litewskiego Centralnego Archiwum Państwowego w Wilnie[3] oraz jednego z archiwów białoruskich – Państwowego Archiwum Obwodu Grodzieńskiego w Grodnie[4]. Zasobów archiwów zagranicznych siłą rzeczy autor nie zna tak dobrze, jak własnego, stąd nie jest wykluczone, że pominięte zostaną jakieś ważne źródła, nie wspominając o tym, że i lista samych archiwów nie jest kompletna. W kwestii dziejów Żydów poniżej XIX w., podobnie jak przy innych zagadnieniach z historii Suwałk, i tu widoczny jest brak źródeł, a zatem postulat ich dalszego poszukiwania. Wart dokładniejszej kwerendy byłby np. zasób Państwowego Archiwum Obwodu Mińskiego[5].

Znacznie bogatszy jest okres XIX w., choć i tu występują luki, np. rozpoczynające ten wiek rządy pruskie w Suwałkach (tu z kolei wskazana byłaby kwerenda w AP w Bia-

[1] S. Filipowicz, *Źródła dotyczące Żydów w zasobie Archiwum Państwowego w Suwałkach*, [w:] *Źródła do dziejów Żydów w Polsce*, oprac. zbiorowe pod red. B. Woszczyńskiego i V. Urbaniak, Warszawa 2001, s. 353-362.

[2] Lietuvos Valstybės Istorijos Archyvas (dalej: LVIA).

[3] Lietuvos Centrinis Valstybės Archyvas (dalej: LCVA).

[4] Dzjarżauny archiu Grodzenskaj vobłasci (dalej: DAGV).

[5] Dzjarżauny archiu Minskoj vobłasci (dalej: DAMV).

łymstoku w zespole nr 2 Kamera Wojny i Domen w Białymstoku 1795-1807 [1810]), podobnie okres Księstwa Warszawskiego nie ma odpowiedniego odbicia źródłowego.

Szczególną uwagę badacz dziejów Żydów w XIX w. powinien zwrócić na akta miasta Suwałk[6], są one bowiem prawdziwą skarbnicą. Na kartach poszczególnych teczek odnaleźć można zarówno działania pojedynczych osób, rodzin, jak również gminy żydowskiej jako całości. Informacje te są tym cenniejsze, że osadzone w kontekście życia całego miasta i okolic.

Na wyróżnienie zasługują dane statystyczne, poczynając od lat 20-tych XIX w. do I wojny światowej, zbierane dla różnych celów, o różnym zakresie i głębokości. Uzupełniają je dane opisowe, w tym na temat gminy żydowskiej. W aktach tych występują również tysiące spisów ludności, także zestawiane na różne potrzeby (przeważnie w związku z obciążeniami podatkowymi). Dużo miejsca poświęcono organizacji (składy personalne, wybory, majątek) oraz działalności władz gminy (zwłaszcza działalność finansowa i wywiązywanie się z podatków). Przeważająca ilość akt dotyczy jednak aktywności gospodarczej Żydów. Występują też plany posesji i obiektów użyteczności publicznej (synagoga, mykwy, chedery, cmentarz) oraz prywatnych obiektów gospodarczych.

Część zespołu przechowywana w LVIA zawiera liczne sprawy jednostkowe ścigania i egzekwowania kar za nielegalne przekroczenia granicy z Prusami, głównie przez Żydów, z lat 70-tych i 80-tych XIX w. Wiele jest także spraw poboru do wojska Żydów (zwłaszcza uchylania się od niego, egzekwowania tego obowiązku przez administrację i nakładania kar na rodziny i gminę). Ważnym elementem życia w końcu XIX w. i na początku XX w. stał się rozrastający garnizon rosyjski, stąd w aktach znajduje odbicie obciążenie ludności Suwałk, w tym Żydów, świadczeniami na rzecz jego utrzymania.

Jedynie życie kulturalne i działalność polityczna, która rozkwitła w końcu XIX w., nie została w zespole należycie odnotowana. Ciekawostką jest epizod samorządu miejskiego w czasie powstania listopadowego – Rady Municypalnej Suwałk, w skład której weszli także Żydzi[7].

Akta miejskie uzupełniają materiały władz szczebla wojewódzkiego, przechowywane w LVIA[8]. Szczególnie cenny jest zespół Rządu Gubernialnego Augustowskiego obejmujący także akta poprzednika – Komisji Województwa Augustowskiego oraz dość kompletnie zachowany zespół Rządu Gubernialnego Suwalskiego. Zawierają one wiele istotnych spraw dotyczących suwalskich Żydów. Poza specjaliami są w nich i generalia, dające informacje ogólniejsze, tym samym zwykle pożądane przez badaczy. Na tym szczeblu administracji wydawano wiele decyzji dotyczących różnorodnych aspektów życia Żydów. Wiele uwagi poświęcano sprawom obyczajów i zewnętrznym przejawom religijności. Uzupełnieniem zawartości Rządu Gubernialnego są akta gubernatorów.

Fragmentarycznie zachował się zespół administracji ogólnej szczebla powiatowego[9]. Dotyczy głównie okresu tuż przed i w czasie I wojny światowej. Spraw związanych z Żydami jest w nim niewiele. Na wyszczególnienie zasługują sprawozdania o ilości i ruchu

[6] Archiwum Państwowe w Suwałkach (dalej: APS), nr 14 Akta miasta Suwałk 1807-1914, 5315 j. a., LVIA nr zesp. 1070 Magistrat miasta Suwałki 1809-1915, 1070 j. a.

[7] APS, Akta miasta Suwałk, sygn. 414, k. 29-36. Zob. S. Filipowicz, *Samorząd miejski w Suwałkach w XIX w.*, „Rocznik Augustowsko-Suwalski", t. 3, Suwałki 2003, s. 10.

[8] Są wśród nich Rząd Gubernialny Augustowski (dziedziczący również akta Komisji Województwa Augustowskiego) 1816-1877, 1.070 j. a., nr zespołu 1073 (w AP Białystok jest przechowywanych 266 j. a. z tego zespołu z lat 1816-1866), Rząd Gubernialny Suwalski 1861-1918, 15.066 j. a., nr zesp. 1009, Kancelaria Augustowskiego Gubernatora Cywilnego 1864-1867, 23 j. a., nr zesp. 1093 oraz Kancelaria Gubernatora Suwalskiego 1865-1918, 2.819 j. a., nr zesp. 1010.

[9] APS, nr 4 Zarząd Powiatowy Suwalski 1867-1918, 228 j.a.

ludności żydowskiej, szkolnictwo (wykazy chederów, ubezpieczenia, straty wojenne), zwolnienie ze służby wojskowej rabinów.

Sprawy polityczne znaleźć możemy w zespołach z zasobu LVIA – aktach policji politycznej (żandarmerii) szczebla gubernialnego[10] i powiatowego[11], która rozpoczęła działalność z początkiem 1867 r. Podobny w swej zawartości jest zespół Zarząd Policmajstra Suwalskiego 1864-1917[12]. Jednak warto zwrócić uwagę, że zawartość teczek spraw w tych zespołach nie zawsze spełnia nadzieje badaczy na uzyskanie ciekawych informacji. Zwłaszcza nielegalna, podziemna działalność polityczna była za trudna do przeniknięcia dla tego aparatu. Instytucje te jednak zajmowały się znacznie szerszą sferą życia społecznego, w tym nadzorem nad przejawami obyczajowości Żydów, nadzorem nad rabinami, instytucjami gminy żydowskiej itp. Czasem wnikano bardzo głęboko, jak o tym świadczy sprawa rabina suwalskiego, prekursora ruchu syjonistycznego, Szmojło Mohilewera w aktach policmajstra, aż do ingerencji w teksty modlitw i głoszonego w synagodze słowa[13]. Kontrolowano także ruchy religijne w społeczności żydowskiej, m.in. Chasydów.

Szczególnego przykładu aktywności politycznej dostarcza szczątkowa, ale jakże istotna dokumentacja pierwszych wyborów do parlamentu Rosji – dumy państwowej – w 1906 r.[14] W jedynej zachowanej teczce są nieliczne, ale ciekawe materiały dotyczące aktywności politycznej Żydów. Jest tam mianowicie korespondencja w sprawie wytypowania kandydatów - Żydów oraz kartki do głosowania na nich. Są także skargi na incydenty i zajścia antysemickie w czasie wyborów, uniemożliwiające swobodne głosowanie.

Akta pozostałe po administracji skarbowej zachowały się fragmentarycznie, głównie z okresu sprzed I wojny światowej[15]. Licznie reprezentowane są w nich pozwolenia na uprawianie działalności gospodarczej, głównie handlu, a w mniejszym stopniu rzemiosła (świadectwa przemysłowo-handlowe). Ubiegali się o nie przede wszystkim Żydzi. Jest to pierwszorzędny materiał do badań stopnia i rodzaju aktywności zawodowej Żydów przed I wojną światową.

Specjalne podatki, od wyrobów alkoholowych i tytoniowych egzekwowane były przez powołane po powstaniu styczniowym zarządy akcyzowe. Zachowały się jedynie szczątki zespołów, w tym z okręgu w Suwałkach[16]. W aktach tych urzędów znajduje się materiał do badań nad produkcją alkoholi i wyrobów tytoniowych, rozmieszczeniem i obrotami sieci składów, sklepów i karczm z tym asortymentem. Produkcją i sprzedażą wyrobów monopolowych trudnili się głównie Żydzi.

Znacznie bardziej kompletny dla tego typu problematyki jest zespół gubernialnego zarządu akcyzowego, jednak z krótkiego okresu kilku lat 1913-1918[17].

Ludność żydowska w końcu XIX w. podlegała obowiązkowi wojskowemu. Zajmowały się tym urzędy do spraw powinności wojskowych. W archiwum suwalskim przechowywane są akta szczebla powiatowego[18], natomiast szczebla gubernialnego w LVIA[19].

[10] LVIA, nr 930 Zarząd Żandarmerii Guberni Suwalskiej 1869-1917, 1368 j. a.

[11] Ibidem, nr 1006 Zarządy żandarmerii powiatów suwalskiego, augustowskiego i sejneńskiego 1880-1917, 407 j. a.

[12] Ibidem, nr 1013 Zarząd Policmajstra Suwalskiego 1864-1917, 3574 j.a.

[13] Ibidem, sygn. 34. Zachowały się spisane w jęz. rosyjskim teksty jego modlitw i głoszonego słowa.

[14] APS, nr 25 Komisja Powiatowa Suwalska do Spraw Wyborów do Dumy Państwowej 1906, 1 j. a.

[15] Ibidem, nr 24 Kasa Powiatowa Suwalska 1912-1918, 29 j. a.

[16] Ibidem, nr 19 IV Okręg Zarządu Akcyzowego Łomżyńskiego 1889-1919, 18 j.a.; Nr 20 V Okręg Zarządu Akcyzowego Łomżyńskiego 1894-1914, 4 j.a.; Nr 390 VI i VII Okręg Zarządu Akcyzowego Łomżyńskiego 1887-1915, 13 j. a.

[17] LVIA, nr 1017 Kowieńsko-Suwalski Gubernialny Zarząd Akcyzowy 1862-1918. Jest to właściwie kompleks kilku zespołów. W tym przypadku interesujący może być jedynie część zespołu, właśnie z wymienionego okresu.

[18] APS, nr 11 Urząd Powiatowy Suwalski do Spraw Powinności Wojskowych 1883-1918, 160 j.a.

[19] LVIA, nr 1016 Urząd Gubernialny Suwalski do Spraw Powinności Wojskowej 1874-1917, 1.682 j. a.

W aktach tych występują ciekawe źródła do badań społecznych, w tym demograficznych oraz problemu udziału Żydów w służbie wojskowej, także w czasie I wojny światowej. Oprócz danych statystycznych, czy list osób (poborowych, rezerwistów, żołnierzy w stanie czynnym, a nawet ich rodzin), znaleźć można przy prośbach o odroczenia lub zwolnienia od służby szersze dossier niektórych osób (z przebiegiem służby wojskowej, nauki, procesem leczenia).

W zachowanych w stopniu niewielkim aktach instytucji finansowych występuje również problematyka żydowska. Zespół Suwalskiej Kasy Oszczędności[20], obejmujący obszar guberni suwalskiej, zawiera wykazy depozytariuszy (z danymi na temat zajęcia i miejsca zamieszkania), książeczki oszczędnościowe, dowody wpłat i wypłat. Szczątek zespołu Towarzystwa Pożyczkowo-Oszczędnościowe w Suwałkach[21] jest niewielką pozostałością po licznych wówczas spółdzielniach oszczędnościowo-pożyczkowych. Szczególnie aktywną działalnością wykazywało się właśnie towarzystwo suwalskie. Zachowały się wykazy członków towarzystwa – Żydów. W aktach tych obu instytucji, znalazła odbicie (niestety w niewielkim stopniu z powodu stanu zachowania) aktywność i kondycja finansowa Żydów.

Cennym zespołem, który oddaje sytuację majątkową Żydów i rozkład topograficzny należących do nich nieruchomości, są akta ubezpieczeniowe[22]. Każda ubezpieczona nieruchomość posiada osobną teczkę z szacunkiem wartości, opisem, zwykle planami sytuacyjnymi, czasem kolorowanymi planami rzutów poziomych i fasad budynków. Pośród ubezpieczonych obiektów znajdują się, najczęściej nieistniejące już, obiekty użyteczności publicznej należące do gminy żydowskiej: synagogi, mykwy, domy modlitwy. To unikatowa, czasem jedyna dokumentacja ikonograficzna tych obiektów.

Od 1845 r. wysiłkiem żydowskiej gminy w Suwałkach został założony i był utrzymywany szpital oraz przytułek. Zajmowała się tym Rada Szczegółowa Szpitala Starozakonnych w Suwałkach, która podlegała bezpośrednio dozorowi bożniczemu. Świadectwem tego są akta Rady Opiekuńczej[23]. Znaleźć w nich można, oprócz spraw finansowych, składy Rady (w latach 1864-1867 przewodniczył jej wspomniany S. Mohilewer), działalność medyczną oraz dobroczynną, listy i opisy wyposażenia, dane statystyczne.

Pozostało nieco śladów po działalności dobroczynnej wśród żołnierzy, w tym narodowości żydowskiej, w wojsku rosyjskim, w zespole Suwalskiego Damskiego Komitetu Opieki nad Chorymi i Rannymi Żołnierzami z okresu po powstaniu styczniowym[24]. Wśród członkiń Komitetu była przedstawicielka zasłużonej suwalskiej rodziny Rozentalów. Rzecz jasna również Żydzi wpłacali ofiary na rzecz Komitetu, na co dowodem są listy.

W okresie I wojny światowej pomocą społeczną biednym Żydom zajmował się powołany przez okupacyjne władze niemieckie Żydowski Komitet Pomocy Ubogim w Suwałkach, z dokumentacji którego zachowała się tylko jedna teczka[25]. Zawiera ona korespondencję, głównie z Zarządem Gminy Wyznaniowej Żydowskiej oraz Urzędem Powiatowym w Suwałkach.

Z dramatycznego, przedłużającego się na Suwalszczyźnie okresu okupacji i walk o niepodległość z lat 1918-1920 zachowała się dokumentacja tymczasowych organów samorządowych - Rady Obywatelskiej i Zarządu Rady Ludowej Okręgu Suwalskiego[26]. Są wśród niej dokumenty świadczące o zaangażowaniu przedstawicieli społeczności żydowskiej w działalność tych organów, o trudnościach życia i represjach okupantów w stosunku do ludności, w tym żydowskiej. Jednak najcenniejszymi z judaiców są tu plakaty i afisze mówiące o aktywności politycznej i kulturalnej suwalskich Żydów (w ilości ok. 70 szt.)[27].

Stosunkowo liczne źródła dotyczące Żydów suwalskich zawarte są w aktach pozostałych po Starostwie Powiatowym Suwalskim[28]. Pokaźna jest seria akt dotyczących budżetów gminy żydowskiej oraz jednostkowe, aczkolwiek bardzo interesujące, sprawy nadania obywatelstwa polskiego Żydom przybyłym zza wschodniej granicy (w tym rodzinie Abrahama Sterna ps. Jair, poety, bojownika o państwo izraelskie). Występują też sprawy związane z kontrolą nad żydowską mniejszością narodową, działalnością partii politycznych, związków zawodowych i innych organizacji żydowskich, kultywowaniem odrębności narodowościowej na płaszczyźnie kulturalnej i religijnej (obiekty religijne, szkoły, wydawnictwa, czasopisma, biblioteki), aktywnością gospodarczą i zawodową.

Podobne materiały znaleźć można w zespołach dwóch instytucji: Wydziału Powiatowego w Suwałkach[29] oraz Policji Państwowej Powiatu Suwalskiego[30]. Wydział Powiatowy zajmował się kontrolą nad samorządami i w związku z tym występują pozostałej po nim dokumentacji składy samorządów, listy wyborców władz samorządowych, w tym Żydów. W nadsyłanych do kontroli budżetach samorządów pewne odbicie znajdują organizacje żydowskie. Policja, poza sprawami kryminalnymi i porządkowymi, zajmowała się także bezpieczeństwem wewnętrznym. Obywatele narodowości żydowskiej (w tym szczególnie podejrzani o działalność w nielegalnej Komunistycznej Partii Zachodniej Białorusi) byli z tego powodu najczęstszymi obiektami zainteresowania policji[31]. W materiałach policji jest korespondencja, są sprawozdania, wykazy i informacje dotyczące spraw narodowościowych, organizacji politycznych, zawodowych, gospodarczych, sportowych, szkolnictwa, wyjazdów do Palestyny, nielegalnej emigracji zarobkowej do Prus, wystąpień i akcji antysemickich itp. W tym zakresie, ze względu na swoją wnikliwość i szczegółowość oraz brak innych źródeł, jest to zespół bezcenny. Warto odnotować, że w DAGV znajduje się niewielka, ale istotna dla poruszanego zagadnienia części akt policji państwowej[32]. W aktach tych występują informacje z zakresu spraw politycznych i bezpieczeństwa wewnętrznego, ukazujące działalność mniejszości narodowościowych (w tym żydowskiej) oraz partii politycznych.

Nie zachowały się akta zespołów szkolnictwa żydowskiego. Pewne pozostałości po wytworzonej przez nie dokumentacji znajdują się w aktach administracji. Dla okresu międzywojennego nieoceniony w tym względzie jest zespół Kuratorium Okręgu Szkolnego Wileńskiego[33], w którym zawarte są źródła do wszelkich typów szkół i szeroka problema-

[20] APS, nr 319 Suwalska Kasa Oszczędności 1851-1893, 16 j. a.
[21] Ibidem, nr 309 Towarzystwo Pożyczkowo-Oszczędnościowe w Sejnach i Suwałkach - zbiór szczątków zespołów 1905-1939, 2 j. a.; z tego dwie z lat 1905, 1912, 1919 dotyczą Suwałk.
[22] Ibidem, nr 296 Inspektor Ubezpieczeniowy Powiatu Suwalskiego [1871-1900] 1901-1914, 764 j. a.
[23] Ibidem, nr 27 Rada Opiekuńcza Zakładów Dobroczynnych Powiatu Suwalskiego 1854-1870, 20 j. a.
[24] Ibidem, nr 302 Suwalski Damski Komitet Opieki nad Chorymi i Rannymi Żołnierzami 1869-1875, 5 j. a.
[25] Ibidem, nr 303 Żydowski Komitet Pomocy Ubogim w Suwałkach 1917, 1 j. a.
[26] Ibidem, nr 28 Tymczasowa Rada Obywatelska Okręgu Suwalskiego i Zarząd Rady Ludowej Okręgu Suwalskiego – zbiór szczątków zespołów 1918-1920, 17 j. a.
[27] Ibidem, sygn. 10.
[28] APS, nr 31 Starostwo Powiatowe Suwalskie 1919-1939, 232 j. a.
[29] Ibidem, nr 32 Wydział Powiatowy w Suwałkach 1919-19139, 235 j. a.
[30] Ibidem, nr 34 Policja Państwowa Powiatu Suwalskiego 1919-1939, 205 j. a. W skład tego zbioru wchodzi m. in. komenda powiatowa w Suwałkach oraz posterunek z Suwałk.
[31] patrz: I. Filipowicz, *Działalność KPZB i PPS na Suwalszczyźnie w latach 1936-1939 w świetle materiałów policyjnych*, „Rocznik Białostocki", t. 13: 1976, s. 317-332.
[32] DAGV, nr 209 Komenda Powiatowa Policji Państwowej w Suwałkach 1922-1940, 29 j.a., nr 210 Komisariat Policji Państwowej w Suwałkach 1936, 1 j. a.
[33] LCVA, nr 172 Kuratorium Okręgu Szkolnego Wileńskiego Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego Rzeczpospolita Polska 1919-1939, 19533 j.a. Jego przegląd patrz: Z. Toczonek, *Źródła do dziejów oświaty w województwie białostockim w okresie międzywojennym w zbiorach Centralnego Archiwum Państwowego Litwy w Wilnie*, [w:] *Pogranicze polsko-litewsko-białoruskie. Źródła historyczne, stan badań. Materiały z*

tyka od toku kształcenia po sprawy socjalne nauczycieli. Przykłady pobierania nauk przez Żydów w szkołach publicznych znaleźć można w dwóch zespołach Gimnazjum im. K. Brzostowskiego i Seminarium Nauczycielskim Żeńskim w Suwałkach[34].

Z okresu międzywojennego zachowała się dokumentacja ubezpieczeniowa, podobna do opisywanej już XIX-wiecznej, aczkolwiek w uboższej, mniej ciekawej wizualnie formie[35].

Po tragedii II wojny światowej oraz emigracji części Żydów jeszcze przed wojną, tylko jednostki wróciły na Suwalszczyznę. W zespołach administracji powiatowej i miejskiej występuje już tylko odbicie wydarzeń czasów wojny (ogólne, zdawkowe informacje o martyrologii Żydów) oraz skutki eksterminacji lub przemieszczeń ludności żydowskiej (rejestry porzuconych przez Żydów nieruchomości itp.)[36]. Problem zabezpieczenia oraz rozdysponowania mienia pożydowskiego występuje też w aktach Rejonowego Urzędu Likwidacyjnego w Suwałkach[37]. Rejestracją ruchu ludności zajmował się natomiast Państwowy Urząd Repatriacyjny Powiatowy Oddział w Suwałkach[38].

Specyficzne grupy dokumentacji stanowią akta stanu cywilnego, notarialne, hipoteczne i sądowe.

Akta stanu cywilnego są dla badaczy zainteresowanych Żydami suwalskimi bardzo cennym materiałem w zakresie podstawowej formy ich wykorzystania – do poszukiwań genealogicznych, ale także do badań demograficznych i biograficznych. Z tego powodu mimo, że doczekały się kilku stosunkowo dobrych informatorów wydanych w Polsce i za granicą, a ostatnio pojawiły się opracowane na ich podstawie bazy danych dostępne w internecie, nie mogą zostać tu pominięte. Szczęśliwie akta stanu cywilnego przejęte przez APS zachowały się dość kompletnie (za wyjątkiem powiatu augustowskiego[39]) i w dobrej kondycji. Ze względu na ruchliwość Żydów, istotne tu będą nie tylko akta stanu cywilnego z Suwałk, ale i innych miejscowości. Jeśli chodzi o ramy chronologiczne, obejmują okres od 1808 r. do roku 1903. Do 1826 r. akty stanu cywilnego miały charakter bezwyznaniowy.

Księgi notarialne nie są chętnie wykorzystywane przez badaczy ze względu na swą niedogodną strukturę księgi wpisów, dużą szczegółowość dokumentów, brak odpowiednio głęboko sięgających archiwalnych pomocy informacyjnych, a co za tym idzie pracochłonność przy selekcji i wyszukiwaniu. Tym niemniej bogactwo zawartego w nich materiału źródłowego dotyczącego Żydów każe je ocenić jako bardzo cenne. Żydzi od samego początku zaakceptowali instytucję notariatu i już pierwsze księgi z 1808 r. zapełniły się zapisami świadczącymi o ich ogromnej aktywności gospodarczej. Są wśród aktów notarialnych również takie, które zawierają bardzo ciekawe i dotykające niemal intymnych spraw obyczajowych informacje, np. intercyzy, testamenty, inwentarze majątku. W przypadku akt notarialnych, jeszcze większe znaczenie, jak w przypadku akt stanu cywilnego, ma ruchliwość Żydów. W APS przechowywane są akta notariuszy działających w miastach: Augu-

konferencji, pod red. M. Kietlińskiego, Białystok 2003, s. 149-156; S. Filipowicz, *Zespół archiwalny Kuratorium Okręgu Szkolnego Wileńskiego 1919-1939 w LCVA, jako źródło do badań dziejów oświaty w powiatach augustowskim, sejneńskim, suwalskim w okresie międzywojennym*, „Rocznik Augustowsko-Suwalski, t.3, Suwałki 2003, s. 167-173.

[34] APS, nr 531 Gimnazjum im. Karola Brzostowskiego w Suwałkach 1920-1939, 36 j. a.; nr 299 Państwowe Seminarium Nauczycielskie Żeńskie im. Józefy Joteyko w Suwałkach [1919-1920] 1921-1933, 78 j. a.

[35] Ibidem, nr 297 Powszechny Zakład Ubezpieczeń Wzajemnych Inspektorat Powiatowy w Suwałkach 1920-1947, 60 j. a.

[36] Ibidem, nr 38 Starostwo Powiatowe Suwalskie 1944-1950, 404 j.a.; nr 39 Wydział Powiatowy w Suwałkach 1944-1950, 1951, 235 j. a.; nr 45 Zarząd Miejski w Suwałkach [1935-1938] 1944-1950, 112 j. a.

[37] Ibidem, nr 313 Rejonowy Urząd Likwidacyjny w Suwałkach 1945-1951, 193 j. a.

[38] Ibidem, nr 41 Państwowy Urząd Repatriacyjny. Powiatowy Oddział w Suwałkach 1945-1948, 30 j. a.

[39] Uległy zniszczeniu, podobnie jak pozostała dokumentacja przechowywana w archiwum Sądu Grodzkiego w Augustowie, a więc akta notarialne, hipoteczne i sprawy sądowe dla powiatu augustowskiego.

stowie (lata 1808-1835), Sejnach (lata 1808-1939), Serejach (lata 1875-1913) oraz Suwałkach (lata 1826-1951).

Księgi hipoteczne dają obraz głównie stanu posiadania nieruchomości, także przez ludność żydowską. Księgi te, a zwłaszcza dokumenty do ksiąg wieczystych dostarczyć mogą również bardzo ciekawego materiału do badań społeczno-ekonomicznych, etnograficznych[40].

Badacz nie może też zapomnieć o aktach sądowych, które obfitują w sprawy z udziałem Żydów. Dla XIX w. akta sądowe zachowały się w stopniu szczątkowym. Dotyczą spraw adopcyjnych[41], karnych niższej wagi (głównie o obrazy słowne i pobicia, a także o kradzieże, włóczęgostwo, żebractwo itp.)[42].

Uzupełnieniem akt karnych sądowych może być zespół Więzienia Suwalskiego[43], w aktach którego występują również informacje o Żydach. Więzienie to było niewielkie i pełniło rolę aresztu oraz miejsca osadzenia za lżejsze przewinienia, głównie defraudacje, przemyt.

Akta sądowe z okresu międzywojennego zachowały się znacznie lepiej. Na uwagę zasługuje zespół Sądu Okręgowego[44]. Na akta Wydziału Cywilnego składają się procesy cywilne i sprawy działowe, odwoławcze, apelacyjne od orzeczeń sądów niższych instancji itp. Wydział Rejestru Handlowego wydaje się być najcenniejszą częścią tego zespołu. Obejmuje on akta przedsiębiorstw przemysłowych, handlowych, spółek, spółdzielni, organizacji, stowarzyszeń. Jest to podstawowy materiał do badań aktywności gospodarczej Żydów okresu międzywojennego. W Wydziale Karnym znajdują się m.in. sprawy poważniejszych przestępstw gospodarczych i politycznych, wśród nich głośne procesy członków partii komunistycznych (przeważnie Żydów)[45], a także wystąpień antysemickich.

Zespół Sądu Grodzkiego[46] okresu międzywojennego składający się z akt wydziału cywilnego i karnego, a także komornika, zawiera wiele spraw, zwłaszcza cywilnych, dotyczących Żydów. Na szczególne wyróżnienie zasługują sprawy karne wobec członków wystąpień antysemickich. W analogicznym zespole z okresu powojennego[47] występują sprawy cywilne dotyczące Żydów, będące skutkiem II wojny światowej: uznania za zmarłego oraz związane z porządkowaniem spraw majątkowych.

Na podstawie przedstawionego przeglądu można śmiało stwierdzić, że źródeł archiwalnych do dziejów suwalskich Żydów nie brakuje, a wręcz przeciwnie, badacz staje przed problemem ich nadmiaru. Wykorzystanie zasobu nie tylko Archiwum Państwowego w Suwałkach, ale i tych zza naszej wschodniej granicy, zwłaszcza litewskich, daje ogromne ich bogactwo.

Szczególne miejsce wśród tych źródeł zajmują akta miasta Suwałk z XIX w., akta stanu cywilnego, notarialne, hipoteczne, sądowe (okresu międzywojennego) z zasobu Archiwum Państwowego w Suwałkach oraz akta administracji wojewódzkiej i aparatu bezpieczeństwa z XIX w. z zasobu Litewskiego Państwowego Archiwum Historycznego w Wilnie. Dla dziejów oświaty żydowskiej z okresu dwudziestolecia międzywojennego niebagatelne znaczenie ma zespół Kuratorium Wileńskiego z zasobu Litewskiego Centralnego

[40] Ibidem, nr 628 Hipoteka suwalska 1808-1946, 3809 j. a.

[41] Ibidem, nr 317 Sąd Pokoju Okręgu Dąbrowskiego [1800-1808] 1816-1866, 9 j. a.

[42] Ibidem, nr 216 Sąd Policji Prostej Okręgu Dąbrowskiego w Suwałkach 1865, 18 j. a.; nr 217 Sąd Policji Prostej w Suwałkach 1867-1870, 1 j. a.

[43] Ibidem, nr 219 Więzienie Suwalskie 1838-1863, 32 j. a.

[44] Ibidem, nr 208 Sąd Okręgowy w Grodnie Wydział Zamiejscowy w Suwałkach 1919-1939, 19152 j. a.

[45] patrz: I. Filipowicz, H. Majecki, *Działalność komunistów na Suwalszczyźnie w świetle materiałów „procesu 53" w r. 1926*, „Teki Archiwalne", t. 12, 1970, s. 37-65.

[46] APS, nr 209 Sąd Grodzki w Suwałkach 1919-1939, 49997 j. a.

[47] Ibidem, nr 310 Sąd Grodzki w Suwałkach 1944-1950, 7668 j. a.

Archiwum Państwowego w Wilnie. W tym zestawieniu szczególnie widoczna jest komplementarność zasobów Archiwum Państwowego w Suwałkach i archiwów litewskich. Niewykluczone, że przyszłość każe dołączyć do tego zestawienia w większym stopniu także archiwa białoruskie.

Oczywiście nie wszystkie okresy historyczne i nie wszystkie zagadnienia są równie bogato obdzielone źródłami przez los. Brak jest np. źródeł do okresu sprzed XIX w. oraz do tragicznych lat II wojny światowej. Nikłe odbicie znajdują sprawy wewnętrzne życia społeczności suwalskich Żydów, duchowości, obrzędowości. To znajdowało się poza obszarem kontroli aparatu państwowego, którego produktem są zachowane zespoły archiwalne. Jedynie niewielki obszar styku tych problemów z administracją został utrwalony w dokumentach.

Większość źródeł ma charakter analityczny, bardzo szczegółowy, jest więc mało przydatna dla badaczy zainteresowanych tematami natury ogólniejszej. Daje natomiast duże pole do popisu tym, którzy interesują się problematyką szczegółową, losami jednostek, życiem codziennym. Przedstawiona informacja z pewnością nie jest pełna, jednak jak się wydaje, ukazuje niemałe bogactwo źródeł i być może zachęci do dalszych badań, już może nie źródłoznawczych, a historycznych.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Krzysztof Antoni Jabłoński
(Białystok)

Projekty architektoniczne białostockich cerkwi z pierwszej połowy XIX w. w Rosyjskim Państwowym Historycznym Archiwum w Sankt Petersburgu

W badaniach nad historią architektury podstawowe znaczenie mają dwa rodzaje informacji: „mowa obiektu", zakodowana zarówno w substancji, jak i formie oraz przekazy pisane o obiekcie. Wśród informacji „zapisanych" istnieje niezwykle ważny nośnik danych. Jest nim projekt architektoniczny. Rola projektu jest zasadnicza w badaniach nad sztuką i architekturą, gdyż stanowi punkt wyjścia, stając się podstawowym odnośnikiem w badaniach formalnych. Projekty architektoniczne zawierają nie tylko zasadnicze rysunki takie jak: rzut poziomy, wygląd elewacji, czy przekrój podłużny i poprzeczny, ale także ważne dla szerszego grona badaczy plany sytuacyjne. Na projektach odnajdujemy również adnotacje pisane dotyczące autora, czy też procesu administracyjnego zatwierdzenia planów.

Badacze zajmujący się zagadnieniami architektury Polski północno-wschodniej dysponowali przez wiele lat informacjami połowicznymi, gdyż większość archiwaliów znajduje się za wschodnią granicą, a te nie zawsze były dostępne. Ostatnie dwudziestolecie stanowi istotny przełom w badaniach nad architekturą północno-wschodniej Polski. Wskazywane w publikacjach często tylko pojedyncze źródła i projekty architektoniczne były cennymi wskazówkami w penetracjach archiwalnych. Tropami wskazanymi przez historyków, podążyli badacze zagadnień architektonicznych, a to pozwoliło odnaleźć całe zespoły źródeł rysunkowych i graficznych, oznaczanych w rosyjskojęzycznych archiwach często jako „oczeń cennyje".

Jednym z najbogatszych w projekty architektoniczne archiwów jest Rosyjskie Państwowe Historyczne Archiwum znajdujące się w Sankt Petersburgu. Materiały szczególnie ważne dla badań nad historią architektury polskiej znajdują się w aktach dawnego Ministerstwa Spraw Wewnętrznych w dziale Komitetu Techniczno-Budowlanego (fond 1293)[1].

[1] W dziale tym zachowały się m.in., plany, projekty i rysunki techniczne budowli. Opis 171 zawiera materiały dotyczące Królestwa Polskiego, zaś opis 166 pozostałych części Imperium Rosyjskiego. zob. M. Omilanowska, *Spis rysunków architektonicznych z Akt Komitetu Techniczno-Budowlanego Ministerstwa Spraw Wewnętrznych w Centralnym Państwowym Historycznym Archiwum w Sankt Petersburgu.* Warszawa 2003.; *Historia Kościoła Rzymskokatolickiego w Imperium Rosyjskim (XVIII-XX w.) w dokumentach Rosyjskiego Państwowego Archiwum Historycznego*. wyd. ks. K. Pożarski i RGIA, Sankt Petersburg, Warszawa 1999, s. 81.

W petersburskim Rosyjskim Państwowym Historycznym Archiwum znajdują się również bardzo ważne dla dziejów Białostocczyzny materiały dotyczące sakralnych budowli cerkiewnych. Pierwsze projekty architektoniczne odnaleźli i opublikowali pracownicy Regionalnego Ośrodka Studiów i Ochrony Środowiska Kulturowego w Białymstoku[2]. Były to projekty cerkwi unickiej z 1727 r. wykonane w trakcie inwentaryzacji w końcu trzeciej dekady XIX w. (*Plan i fasad wietchoj Greko-Uniatskoj prichodskoj cerkwi w g. Bielostokie*, (sygn. f. 1488, op. 1, d. 993). Odnalezione rysunki przybliżają nam wygląd funkcjonującej wówczas świątyni. Analiza formalna pozwala stwierdzić, że budowla ta w swych zasadniczych kształtach była wzorowana na białostockim kościele farnym. Zarówno trójczłonowa bryła (dwuspadowy korpus nawowy, niższe prezbiterium i jedna wieża na osi) jak i sygnaturka w kalenicy korpusu nawowego upodobniły się do form miejscowego kościoła murowanego. W projekcie zaznaczono elementy wyposażenia wnętrza takie jak: ołtarz w prezbiterium, narożne ołtarze boczne i ambona przy ścianie północnej, które mogą być odwołaniem do rozwiązań łacińskich.

Powyższe rysunki zostały dołączone w 1838 r. do *Projektu na postrojku wnow diereiwiannoj Griekouniatskoj cerkwi w gorodzie Bielostokie* (sygn. f. 1488, op. 1, d. 993). Tuż przed likwidacją przez Rosję obrządku unickiego, białostocka parafia unicka zamierzała wybudować z drewna większą cerkiew. W złożonym do zatwierdzenia komplecie dokumentów (rzut, widok fasady, widok boczny, sytuacja i przekrój podłużny) proponowano ustawienie świątyni w miejscu dotychczas istniejącej, zmieniając ukierunkowanie (prezbiterium na południe, front na północ do ul. Lipowej). Świątynia ta została zaprojektowana na planie mocno wydłużonym, znacznie odbiegającym od przyjętych schematów. Dostrzegamy tu prostokątną budowlę zakończoną od strony prezbiterium trójbocznie, a od strony wejścia nieco szerszym członem wieżowym. W korpusie nawowym, w pobliżu prezbiterium, wkomponowano kwadratowy człon zwieńczony kopułą. Z zewnątrz budowla przybiera klasycyzującą szatę dekoracyjną, co odpowiada ówczesnym tendencjom w architekturze rosyjskiej.

Oprócz planów cerkwi unickich w centralnym archiwum petersburskim zachowały się projekty architektoniczne cerkwi prawosławnych. Propozycja wybudowania pierwszej świątyni prawosławnej w Białymstoku wyszła od biskupa mińskiego Anatolija w końcu drugiej dekady XIX stulecia. Zgodnie z dokumentacją z roku 1822 zatytułowaną *Gorod Bielostok Grodnienskoj guberni Kamiennaja cerkow Greko-rosijskogo ispowiedienija* (sygn. f. 1488, op. 1, d. 992) miała być ustawiona na ówczesnej działce nr 518 przy ul. Bojarskiej (ob. Warszawska), na wschód od rzeki Białej. Z dołączonych rysunków wynika, że projekt oparty na wzorach klasycznych i powszechnym w Rosji schemacie założenia na kwadracie, realizował zamysł dostojnej świątyni klasycystycznej o stosunkowo niewielkich rozmiarach. Z powodu małej liczby wyznawców prawosławia do realizacji tej budowli w Białymstoku nie doszło[3].

Sytuacja religijna w Białymstoku zmieniła się po 1839 r. Już rok później 28 grudnia został rozpatrzony i odebrany projekt nowej cerkwi prawosławnej dla tego miasta. Do

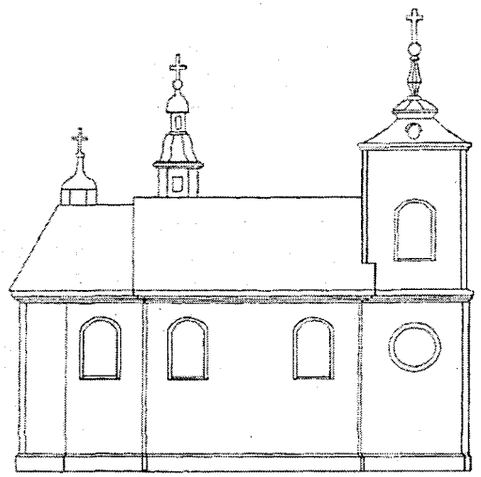
W aktach MSW znajduje się również dział Departamentu Obcych Wyznań Duchownych (f. 821), w którym przechowywane są dokumenty dotyczące m.in. Kościoła katolickiego. Wśród tych akt został odnaleziony, ważny dla dziejów Białostocczyzny projekt neogotyckiego kościoła w Białymstoku, sygn. f.821, op.125, d. 1235, k. 1-24. Akta zatytułowane *Proekt i smieta. Bielostok Wilenskoj eparchii, postrojka rim. kat. Cerkwi* zostały odnalezione przez autora niniejszego artykułu w końcu lat dziewięćdziesiątych ub. stulecia.

[2] Rzut poziomy, elewację boczną i sytuację drewnianej cerkwi unickiej sporządzone w Białymstoku opublikował Józef Maroszek i Waldemar F. Wilczewski w 1996 r. w *Księdze wizyty dziekańskiej dekanatu podlaskiego.*; J. Maroszek, *Własność cerkiewna na terenie miasta Białegostoku.* „Białostocczyzna" 1992, nr 3, s. 13.

[3] Rosyjskie Państwowe Historyczne Archiwum w Sankt Petersburgu, sygn. f. 797, op. 2, d. 8141, *Kopija sopriedielenija Swiatajszawo Sinoda ob ustrojeniju w gor. Bielostokie grekorossijskoj cerkwi.*

kompletu dokumentacji zatytułowanej *Plan na postrojenije cerkwi w obłastnom gorodzie Bielostokie* (sygn. f. 1488, op. 1, d. 994) wchodziły następujące wykresy: rzut, plan fundamentów, widok ikonostasu, plan sytuacyjny (lawowany), fasada, elewacja boczna i przekrój podłużny[4]. Jak wynika z planu sytuacyjnego orientowaną budowlę ulokowano tuż obok miejsca, gdzie znajdowała się pierwotna świątynia unicka, przy czym na potrzeby obszerniejszej cerkwi dwukrotnie powiększono plac. Plan sytuacyjny obrazuje ówczesne szczegółowe rozplanowanie tej części miasta z aktualnym układem ulic, zabudowań oraz zaznaczeniem własności gruntów. Projekt architektoniczny klasycystycznej cerkwi św. Mikołaja został opracowany bardzo starannie, z dużą dbałością o szczegóły, co świadczy o wysokiej randze autora planów. Wraz z technicznymi wartościami projektu idą w parze znaczące walory artystyczne. Choć propozycja nie zawiera odkrywczych rozwiązań przestrzennych, jest w zasadzie naśladowcza (realizuje bizantyjski typ świątyń krzyżowo-kopułowych), to proporcje, klasycystyczna harmonia poszczególnych członów, poprawne posługiwanie się detalem architektonicznym stawiają ten obiekt wśród wielu budowli cerkiewnych projektowanych nienagannie przez Rosjan w pierwszej połowie XIX w.

Cerkiew doczekała się realizacji. Po ostatecznym zatwierdzeniu projektu i załatwieniu kwestii finansowania z funduszu państwowego, w 1842 r. nakazano powołanie komitetu budowlanego i przygotowanie inwestycji[5]. Organizacja ruszyła sprawnie i zapewne w 1843 r. rozpoczęto prace budowlane. Roboty zakończono w roku 1846 r., w tym samym roku metropolita litewski, biskup wileński Józef Siemaszko konsekrował świątynię[6].

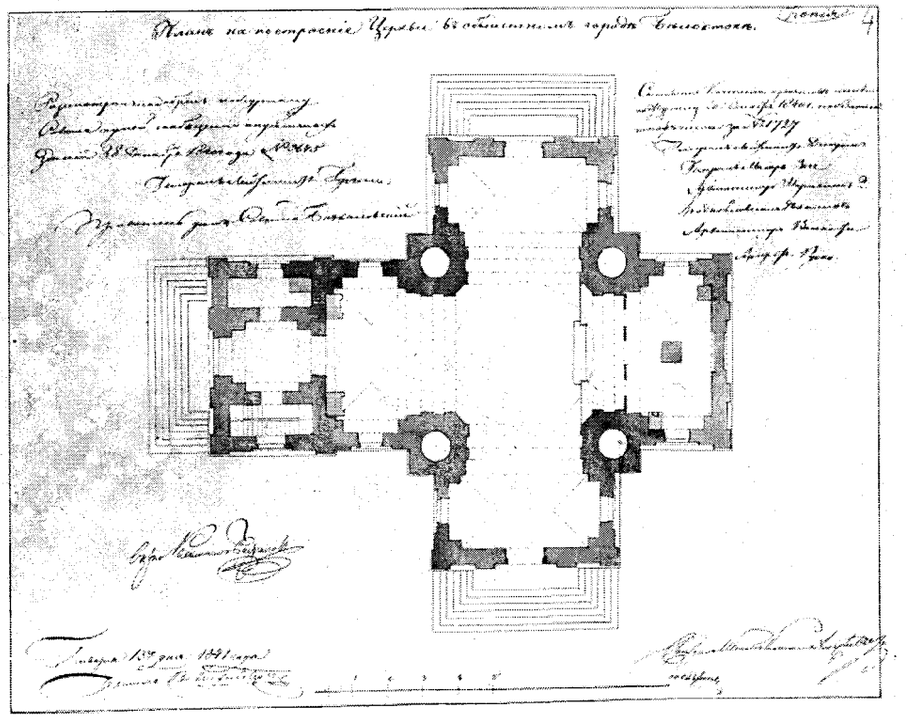


1. Białystok - cerkiew unicka zbudowana przez J. K. Branickiego w 1727 r. (RPHA w Sankt Petersburgu f. 1488, op. 1, d. 993)

[4] Plan sytuacyjny został opublikowany w *Księdze wizyty dziekańskiej dekanatu podlaskiego* w 1996 r.

[5] Narodowe Archiwum Historyczne Białorusi w Grodnie, sygn. f. 97, op. 2, d. 4, k. 1, pismo *Litowskoj Duchownoj Konsistorii do Bielostotskoj Kazionnoj Pałaty* z 19 II 1842.

[6] J. Maroszek, *Własność cerkiewna...*, s. 15.; A. Mironowicz, *Świątynie prawosławne na terenie Białegostoku*, [w:] *Białostocki przegląd Kresowy*, t.VI, Białystok 1998, s. 106.



4. Białystok – rzut prawosławnej cerkwi św. Mikołaja, projekt z 1840 r. (RPHA w Sankt Petersburgu f. 1488, op. 1, d. 994)

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Małgorzata Dolistowska
(Białystok)

Dwa projekty prawosławnego soboru katedralnego w Białymstoku ze zbiorów Rosyjskiego Państwowego Archiwum Historycznego w Sankt Petersburgu

W zbiorach Rosyjskiego Państwowego Archiwum Historycznego w Sankt Petersburgu przechowywane są dwa projekty architektoniczne soboru prawosławnego w Białymstoku. Dotyczą one budowy katedry pw. Zmartwychwstania Pańskiego, w zamierzeniach władz rosyjskich planowanej jako najbardziej reprezentacyjna świątynia prawosławna w tym mieście.

W literaturze historycznej Białegostoku przyjmuje się, że czas budowy soboru Zmartwychwstania Chrystusa przypada na rok 1898[1]. Odnalezione projekty korygują i uściślają powyższe datowanie, przede wszystkim jednak pozwalają zapoznać się z koncepcjami stylistycznymi i architekturą nowo projektowanego gmachu. Dotychczasowy stan wiedzy na temat wyglądu cerkwi opierał się bowiem tylko na nielicznych zachowanych fotografiach, na których widoczna jest wzniesiona w stanie surowym bryła[2].

Projekty pochodzą z różnych lat, proponowana w nich stylistyka różni się od siebie w sposób wyrazisty. Analiza porównawcza rozwiązań przestrzennych oraz formy architektonicznej obydwu proponowanych wersji pozwala zauważyć jednak, że odmienność formy opiera się głównie na wprowadzeniu nowego detalu i niewielkich korektach w bryle świątyni.

Pierwszy chronologicznie projekt datowany jest na 1905 r.[3] Nie jest to projekt oryginalny, lecz jego kopia na długiej, złożonej na kilka części kalce, zawierająca rysunki trzech elewacji i przekrój oraz na oddzielnych kartach – rzut, projekt drugiej wersji elewacji frontowej, nieznacznie tylko różniący się od pierwszej i jeszcze jeden rzut, analogiczny do pierwszego, lecz rysowany na kartonie i zwymiarowany. Pod każdym rysunkiem widnieje sygnatura *Architektor Płotnikow*. Na stronie pierwszej w górnej części karty widnieją dwie adnotacje informujące o rozpatrzeniu i zatwierdzeniu oryginału projektu przez Wydział Budowlany Rządu Gubernialnego w Grodnie w dniach 23 i 26 maja 1905 r.[4] oraz standardowa pieczęć Komitetu Budowlanego Świątobliwego Synodu, zatwierdzająca projekt i kierująca go do realizacji[5].

[1] A. Dobroński, *Białystok. Historia miasta*, Białystok 1998, s. 95.
[2] Por m.in.: Dobroński, op. cit., A. Murawiejski, *Dawny Białystok*, Białystok 1999.
[3] Rosyjskie Państwowe Archiwum Historyczne w Sankt Petersburgu (dalej RGIA), sygn. f. 835, op. 1, d. 85; *Bielostokskij sobor grodnenskoj guberni. Proekt fasady, razriez' i plany. Kal'ka.*

Świątynia zbudowana jest na regularnym rzucie łączącym układ centralny i podłużny. Korpus główny na planie kwadratu z wpisanym krzyżem greckim, poprzedzony został dwuprzęsłowym narteksem z wieżą od frontu, od wschodu natomiast zamknięty trzema absydami; absyda środkowa, znajdująca się na osi wzdłużnej jest dwukrotnie szersza i dłuższa niż absydy boczne. Na osi poprzecznej przylegają do elewacji bocznej dwie czworokątne kruchty. Rzut soboru jest regularny, symetryczny, oparty na powtarzalności modułu kwadratu. Widoczne jest ścisłe przestrzeganie rygoru przestrzennego kanonu świątyni prawosławnej, z wyraźnym podziałem na *narteks*, *naos* i *sanktuarium* flankowane przez dwa pastoforia: *prothesis* i *diakonikon*.

Na tym regularnym, klasycznym w rozkładzie funkcji rzucie, wznosi się malownicza i zróżnicowana bryła o wyrazistych formach najbardziej popularnego stylu budownictwa cerkiewnego w drugiej połowie XIX w. w Rosji – tzw. stylu „rusko-bizantyjskiego". Widok soboru od strony frontowej ukazuje nam narastającą, wielopłaszczyznową kompozycję. Część najbardziej wysuniętą stanowi narteks zwieńczony wieżą. Ściany przedsionka są boniowane - na osi środkowej, w płaskim ryzalicie znajduje się wejście główne zamknięte podkowiastym łukiem z klinowatym zwieńczeniem, na osiach skrajnych dwa krzyże łacińskie, wyżej fryz z kwadratowych, profilowanych płycin i gzyms wieńczący, przechodzący też na elewacje boczne. Wieża nad narteksem jest wieloboczna, zwieńczona cebulastym hełmem na wysokim tamburze. Niewielkie cebulaste hełmy umieszczono też na przedłużeniu osi skrajnych narteksu. Ściany boczne narteksu w dolnej części boniowane są pasmowo, boniowanie stanowi podstawę dla umieszczonej powyżej niego pary okien, pomiędzy którymi znajduje się płycina z wyobrażeniem świętego.

Korpus główny soboru o prostopadłościennej bryle dominuje nad całością budowli. Jego elewacje boczne opracowane są analogicznie, trójdzielnie, z płaskim ryzalitem w części środkowej, na osi środkowej ryzalitu umieszczony jest portal boczny o identycznej jak w elewacji frontowej formie; ponad portalem - triada okien opartych na wspólnym gzymsie. Analogiczne, pojedyncze okna akcentują też wąskie osie skrajne elewacji bocznej. Wszystkie okna soboru mają identyczny, powtarzalny kształt – wydłużonego prostokąta, zamkniętego łukiem pełnym lub prosto, zawsze z naczółkiem w formie kokosznika o charakterystycznym wykroju „w ośli grzbiet". Okna ujęte są w balaskowe obramowania, wsparte na gzymsie podokiennym. Elewacje korpusu głównego wieńczy fryz arkadowy i bogato profilowany gzyms wieńczący, wsparty na wąskich, wydłużonych krokstynach. Część centralna bryły nakryta jest dachem namiotowym, na którym osadzona została cebulasta kopuła na wysokim tamburze, przeprutym półkoliście zamkniętymi oknami. Dwustopniowa podstawa tamburu jest bogato oprofilowana, dekorowana dwoma rzędami półkolistych szczytów. Kopuła główna otoczona jest przez cztery mniejsze kopułki, o analogicznym kształcie, akcentujące narożnikach korpusu nawowego.

Dolną część elewacji bocznych świątyni pokrywa boniowanie pasmowe, przechodzące na absydy elewacji wschodniej: pokrywa absydy boczne na całej ich powierzchni, oraz absydę środkową do połowy wysokości. Absyda środkowa, podwójnie wyższa i szersza od bocznych, oświetlona jest przez trzy okna, absydy boczne przez okna pojedyncze.

[4] Ibidem, s. 1; tekst adnotacji: *Na podlinnom planie napisano: proekt razsmotrien i odobrien' po protokołu Stroitielnago Otdielenja Grodnienskago Gubernskogo Pravlenja ot 23 maja 1905 za nr 46. W tom Stroitielnoe Otdielenje Gubernskago Pravlenja udostvieriaet 26 maja 1905* [podpisy].
[5] Ibidem, *Proekt s'ej razsmotrien Techniczesko-Stroitielnym Komitetom Chozajstviennogo Upravlenja pri Sw. Sinode po żurnału ot 7-go Janw -11 Fewralja 1908 g. za nr 37 i odobrien' k ispołnienju.*

Wszystkie absydy nakryte są dzwonowymi hełmami, środkową wieńczy dodatkowo cebulasta kopułka. Całość bryły ma pomnikowy, wertykalny charakter z wyraźnie wypiętrzoną częścią centralną i zaznaczonym *piatigławiem*.

Projekt z 1905 r., autorstwa architekta Płotnikowa, nie został zrealizowany pomimo uzyskania zgody i akceptacji odpowiednich władz Świątobliwego Synodu. Kolejna propozycja architektoniczna gmachu nowego soboru pochodzi z roku 1911[6]. Dokumentacja przechowywana w Rosyjskim Państwowym Archiwum Historycznym w Petersburgu, zawiera sześć kart o wymiarach 50x50 cm i 50x70 cm z rysunkami: elewacji południowej, elewacji wschodniej, rzutu (z zaznaczeniem układu posadzki), elewacji frontowej (zachodniej), przekrój podłużny i przekrój poprzeczny. Na każdej karcie widnieją adnotacje o rozpatrzeniu i zatwierdzeniu projektu pod względem architektonicznym przez Wydział Budowlany Grodzieńskiego Rządu Gubernialnego w dniu 6 września 1911 r. oraz uzgodnienie w Komisji Techniczno-Budowlanej Świątobliwego Synodu w dniu 11 grudnia 1911 r. Wraz z podpisami członków wchodzących w skład odpowiednich komisji. Każdy rysunek jest ponadto sygnowany u dołu: *podpisał: Eparchialnyj Architektor Doncow'*.

Nowy projekt różnił się w sposób zdecydowany od poprzedniego pod względem stylistycznym, wykorzystywał natomiast – z niewielkimi tylko modyfikacjami - ten sam rzut. Układ planu świątyni i jego wymiary są identyczne, korekcie uległy tylko pojedyncze elementy: od strony zachodniej wieżowy narteks nieznacznie skrócono i pozostawiono jako jednoprzęsłowy, oświetlony parą pojedynczych okien, korpus nawowy pozostawiono praktycznie bez zmian, korygując tylko kształt wejść na osi poprzecznej, poprzez poszerzenie pierwotnych pseudo ryzalitów w elewacjach bocznych. Jednorodność wnętrza została wydatnie wzmocniona, dzięki zastosowaniu śmiałego rozwiązania konstrukcyjnego, likwidującego cztery centralne filary podtrzymujące kopułę i przerzucenie jej ciężaru na ściany zewnętrzne poprzez potężne, paraboidalne łuki odciążające. Dośrodkowość centralnego wnętrza podkreśla dodatkowo układ ceramicznej posadzki z krzyżem greckim wpisanym w okrąg umieszczonym na osi pod kopułą. Wyraźne zmodyfikowana została też część wschodnia: półkoliste pierwotne absydy zastąpiono zamkniętymi trójbocznie, dodano też obejście wokół apsydy środkowej wraz z dodatkowym wejściem.

Bryła świątyni prezentuje odmienną w stosunku do projektu Płotnikowa koncepcję architektoniczną. Mniej wysmukła w proporcjach jest bardziej rozczłonkowana, rzeźbiarska, a zarazem majestatyczna i przez to monumentalna. Zrezygnowano ze stylistyki staroruskiej na rzecz form greko-bizantyjskich. Wszystkie elewacje zakomponowane są w analogiczny sposób z wykorzystaniem tych samych elementów formalnych: na wysokim cokole, podkreślonym profilowanym gzymsem, z mocno zaznaczoną osią środkową, której apogeum stanowi kopuła centralna. Oś tę wyznacza w dolnej kondygnacji przedsionek z portalem, nakryty kolebkowo z krążynowym dachem; jego kształt podkreśla wydatny, profilowany gzyms, rytm ten powtórzony jest też wyżej przez kostkowy gzyms wieńczący elewację. Nad nim wznosi się rytm konstrukcyjnych tromp, stanowiących podstawę wysokiego bębna kopuły centralnej, otoczonej przez cztery mniejsze w narożach korpusu. Wszystkie okna soboru mają analogiczny kształt wydłużonego prostokąta zamkniętego półkoliście, w korpusie głównym podkreślone są przez wydatne profilowane gzymsy, w przedsionkach, powyżej portali, okna mają formę triforialną. Odmienna niż w poprzednim projekcie jest też sylweta hełmów; architekt zrezygnował z cebulastej ich formy na rzecz powtarzającej się we wszystkich kopułach linii dzwonu.

Wiele cennych informacji o wyglądzie świątyni zawiera ta część dokumentacji projektowej, która odnosi się do wnętrza. Na rysunku przekroju poprzecznego widoczny jest

[6] RGIA, sygn. f. 835, op. 1, d. 86; *Bielostokskij sobor grodnienskoj gubernii. Projekt (plan, fasad, razriez). Kopii, kal'ka, 1911.*

trójczęściowy ikonostas, wstawiony pomiędzy filary arkad otwierających się do wnętrza absyd. Zaznaczono też projektowane polichromie: konchowe sklepienia absyd miały pokrywać dekoracje gwiaździste, podstawę konchy obiegał akantowy fryz z medalionami. Na ścianach łuków odciążających od strony wschodniej umieszczono z obydwu stron postać Chrystusa Zmartwychwstałego w towarzystwie aniołów, w części najwyższej Mandylion na tle gwiazd. Tambur kopuły centralnej o rozgwieżdżonym podniebieniu, dekorowany był wysokimi figurami archaniołów, stojących na filarach międzyokiennych.

Tak przekształcony projekt skierowano do realizacji. Przygotowania do wzniesienia nowego soboru prawosławnego w Białymstoku rozpoczęły się w 1898 r., kiedy przystąpiono do wykupywania parceli i przygotowywania placu[7]. Budowę rozpoczęto jednak kilka lat później, według zmodyfikowanego, całkowicie odmiennego pod względem wymowy architektonicznej, projektu. Wydaje się zasadnym pytanie z jakiej przyczyny odstąpiono od pierwotnego zamysłu, kierując do realizacji przekształconą wersję? Odpowiedzi na to pytanie należy szukać w sferze daleko wychodzącej poza kwestie *stricte* artystyczne.

Ostatnia ćwierć XIX stulecia to okres wzmożonego budownictwa cerkiewnego zarówno na obszarze Królestwa Polskiego, jak i na terenie Kraju Północno-Zachodniego, którym to mianem administracja carska określała zachodnie gubernie Cesarstwa tj. obszary Litwy i Białorusi. Bezpośrednim bodźcem intensyfikacji prawosławnej architektury sakralnej stało się stłumienie powstania styczniowego; ekspansja prawosławia towarzyszyła represjom, jakie spadły na Kościół katolicki za jego zaangażowanie w ruch niepodległościowy i była jednym z najbardziej istotnych elementów restrykcyjnej polityki rusyfikacyjnej caratu[8].

Dla architektury nowych świątyń prawosławnych podstawowe znaczenie miały przyjęte w 1875 r. przez namiestnika Fiodora Berga *Prawiła dla ustrojstwa cerkownych zdanij w Priwislinskom Kraje*[9]. Drobiazgowe instrukcje poddawały regulacji prawnej zarówno kwestie materiału i wymiarów nowo wznoszonych cerkwi, jak również zasady ich lokalizacji, a także stylu i wystroju wnętrza. Dużą uwagę zwrócono na lokalizację świątyń, podkreślając ich odpowiednie wyeksponowanie przestrzenne - na centralnych, otwartych placach, u wylotów lub na osiach ulic. Komitet Techniczno-Budowlany rosyjskiego Ministerstwa Spraw Wewnętrznych opracował nawet odpowiedni wzorzec urbanistyczny, wsparty instrukcją[10]. Rygorystycznie określono również stylistykę architektoniczną nowo budowanych cerkwi: *we wszystkich nowo budowanych i przebudowywanych cerkwiach należy obowiązkowo przestrzegać stylu bizantyjskiego lub moskiewsko-bizantyjskiego*[11]. Tak szczegółowe administracyjne sprecyzowanie zasad budownictwa cerkiewnego miało na celu jednoznaczne określenie wizualnej przynależności świątyni do ściśle określonej grupy wyznaniowej i narodowościowej zarazem. W myśl przyjętych założeń budowle cerkiewne miały wyraźnie wyróżniać się stylistycznie na tle sąsiedniej zabudowy, świadcząc wyraziście o rusyfikowaniu się przestrzeni urbanistycznej. Piotr Paszkiewicz zwrócił uwagę na fakt, że przyjęte w *Prawiłach* rozwiązania znalazły zastosowanie nie tylko na tere-

[7] RGIA, sygn. f. 799, op. 25, d. 502; *Ob otwodie ziemli pod postrojku sobornoj cerkwi w g. Belastokie Grodnienskoj gubernii, 1898-1899.*

[8] P. Paszkiewicz, *W służbie Imperium Rosyjskiego 1721-1917. Funkcje i treści ideowe rosyjskiej architektury sakralnej na zachodnich rubieżach cesarstwa i poza jego granicami*, Warszawa 1999, s. 88 i nn., idem: *Władza-Religia-Sztuka. Gubernie bałtyckie 1710-1917*, [w:] *Sztuka i władza*, red. D. Konstantynów, R. Pasieczny, P. Paszkiewicz, Warszawa 2001. Por. także: *Kultura i polityka. Wpływ polityki rusyfikacyjnej na kulturę zachodnich rubieży Imperium Rosyjskiego*, red. Dariusz Konstantynów i P. Paszkiewicz, Warszawa 2000, passim.

[9] Paszkiewicz, op. cit., s. 95.

[10] K. Dumała, *Place dziewiętnastowiecznej Warszawy*, „Kwartalnik Historii Kultury Matcrialnej", 1993, nr 4, s. 569-581.

[11] Cyt. za: Paszkiewicz, op. cit., s. 96.

nach Królestwa, ale odwoływano się do nich powszechnie na zachodnich rubieżach Imperium Rosyjskiego. Zalecano przy tym, aby pod budowę cerkwi wybierać przede wszystkim te miejsca, *gdzie stacjonują wojska rosyjskie i gdzie budowa cerkwi mogłaby oddziaływać na ludność unicką*[12].

Ekspansja rosyjskiego budownictwa cerkiewnego w drugiej połowie XIX w. objęła teren Północno-Zachodniego Kraju w stopniu jeszcze większym niż Królestwo, gdyż władze carskie traktowały ziemie Litwy i Białorusi jako czysto rosyjskie. Forsowanie programu budowlanego nowych cerkwi było tu szczególnie widoczne w ostatniej ćwierci stulecia - zarówno w dużych ośrodkach miejskich, jak i w parafiach wiejskich. Szczególnie spektakularnym przykładem może być Wilno, w którym liczba cerkwi w 1905 roku wzrosła do 29 (w tym trzy monastery i dwa sobory), obok niego Mohylew, gdzie pod koniec XIX w. funkcjonowało 25 cerkwi i cztery kaplice oraz Witebsk – 14 cerkwi[13].

W stylistyce architektonicznej większości realizacji cerkiewnych tego czasu na całym obszarze zachodnich rubieży Imperium Rosyjskiego widoczny jest bardzo wyraźnie prymat treści politycznych nad funkcjami czysto kultowymi i religijnymi. Obydwa projekty białostockiego soboru pw. Zmartwychwstania Pańskiego można zaliczyć do tej grupy świątyń, które wyraźnie obliczone były na efekt propagandowy przez swoją wielkość, skalę, a przede wszystkim eksponowaną lokalizację. Można też sądzić, że istotnym punktem odniesienia dla projektowanej cerkwi był kościół farny autorstwa Józefa Piusa Dziekońskiego, zbudowany po wielu latach starań, konsekrowany 17 września 1905 r.[14] Znamienna jest przy tym korekta projektu, zmieniająca stylistykę architektoniczną gmachu soboru.

Podstawowy układ przestrzenny w obydwu wersjach oparty jest o wzorcowy schemat, opublikowany jeszcze w 1841 r. w *Projektach cerkwi stworzonych przez architekta Jego Imperatorskiej Wysokości profesora Architektury Imperatorskiej Akademii Sztuk (...) Konstantego A. Thona*, które specjalnym ukazem rekomendowane były jako wzorcowe dla nowo budowanych świątyń. Obiekty budowane w owej *Thonowskiej* konwencji powtarzały w zasadzie jeden tylko model: trójdzielną strukturę rzutu, składającą się z części ołtarzowej (zakończonej absydą flankowaną przez dwa pastoforia), nanosu na planie kwadratu oraz dwudzielnego narteksu z wieżą. W modelowym projekcie Thona część środkowa nakryta dachem namiotowym zwieńczona była kopułą o cebulastym wykroju, podobnie wieża frontowa.

Ten historyczny wzorzec przestrzenny „ubierany" był w detale elewacji, wyjęte z dowolnego historycznego kontekstu. Od połowy XIX w. oficjalnym stylem cerkwi rosyjskiej stał się styl *pseudo-ruski*, zwany też *staroruskim* lub najczęściej - *rusko-bizantyjskim*. Uważany za narodowy, styl ten był dobitnym wyrazem mocarstwowej polityki Imperium Rosyjskiego; w polityce tej cerkiew odgrywała rolę pierwszoplanową[15]. Styl *ruski* wprowadzany był na dużą skalę w drugiej połowie XIX wieku. Przedstawiciele stylu rusko-bizantyjskiego zwrócili się ku naśladownictwu pełnych przepychu form jarosławskich cerkwi z XVII w., powtarzając każdy szczegół wymyślnych ornamentów i obfitość dekoracji. Architektura stylu *ruskiego* przyswoiła rozmaite, niekiedy bardzo skomplikowane formy dachów: namiotowe, kalenicowe, z kokosznikami i *zakomarami*. W miejsce klasycystycznej kopuły sferycznej pojawiła się kopuła w formie słowiańskiego szyszaka i oczywiście najsilniej wiązana z tradycją staroruską kopuła cebulasta. Plastyczne opracowanie

[12] Paszkiewicz, op. cit. s. 90.
[13] Ibidem, s. 96, 98-99.
[14] Por. K. Jabłoński, *Białostockie zmagania – budowa kościoła farnego*, „Z badań katedry historii architektury", z. 4, Politechnika Białostocka, Białystok 2003, s. 65-80.
[15] A. Kułagin, *Styl rusko-bizantyjski w architekturze Białorusi*, [w:] *Architektura XIX i pocz. XX wieku*, red. T. Grygiel, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991; A. Biertasz, *Rosyjski styl narodowy w architekturze cerkiewnej okolic Petersburga (połowa XIX – początek XX wieku)*, [w:] *Nacjonalizm w sztuce i historii sztuki...*

okien naśladowały również rosyjskie cerkwie nowożytne – ich spiralne i beczułkowate kolumienki, balaski, klinowate archiwolty. Kopiowano też detal wypełniający lico elewacji: arkadkowe fryzy, fryzy płycinowe (tzw. *kaflowe*), kokoszniki – najczęściej wielobarwne i plastyczne. W dużych świątyniach czynnikiem monumentalizującym bryłę było zastosowanie *pięciogłowia* wieńczącego główną, czworoboczną bryłę korpusu nawowego, w tym samym celu nakrywano wieżę wysokim, namiotowym hełmem z cebulastą kopułką.

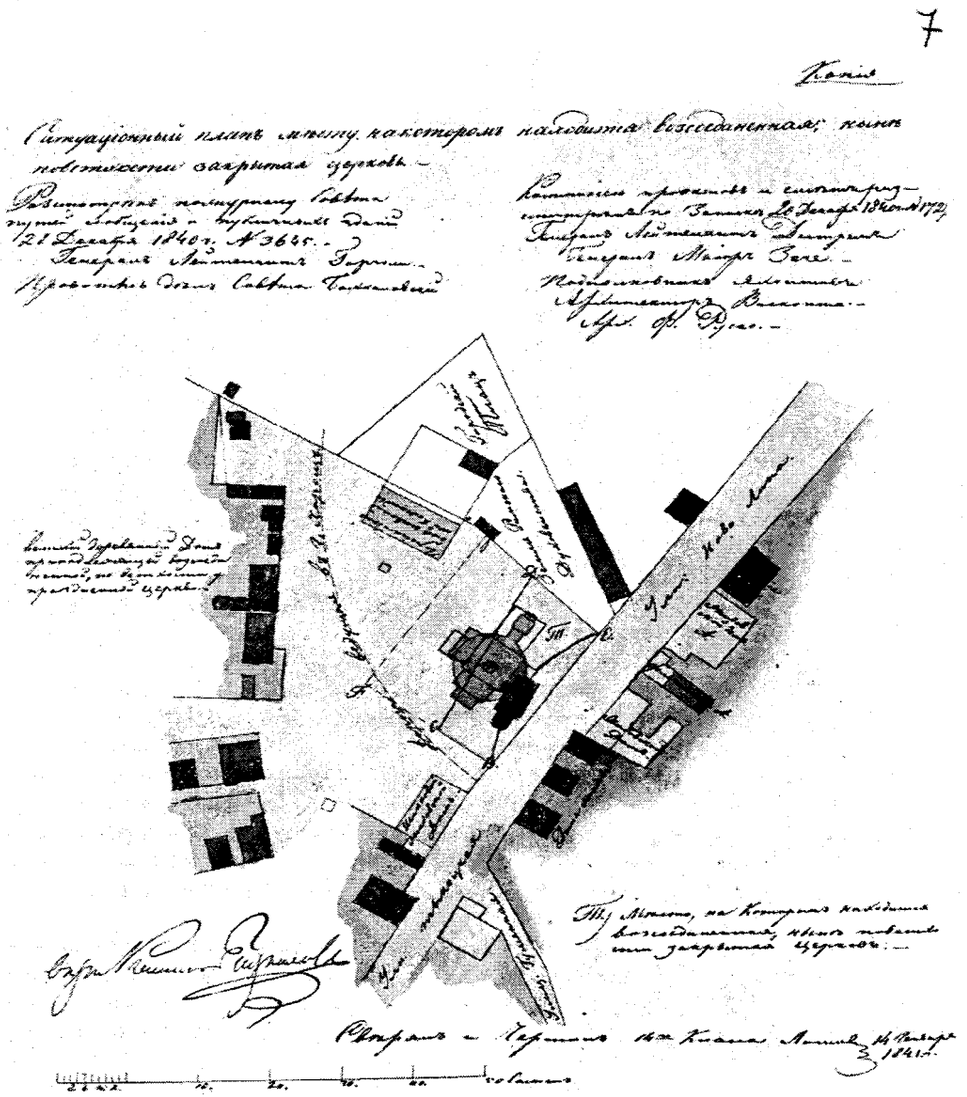
W stylu *pseudo-ruskim* budowana była większość cerkwi Północno-Zachodniego Kraju, zwłaszcza terenów Białorusi. W tej stylistyce bowiem opracowano proste szablony architektoniczne przygotowane w Komisji Techniczno-Budowlanej państwowego Zarządu Świątobliwego Synodu. Takim jest też projekt cerkwi Zmartwychwstania Pańskiego w Białymstoku z 1905 r., podpisany przez białostockiego architekta Płotnikowa. W momencie powstania projekt był już stylistycznie mocno zapóźniony – w pierwszych latach XX w. styl *rusko-bizantyjski* spotkał się z powszechną krytyką, a jego formy nie budziły już żadnego zainteresowania. Budowlom wznoszonym w tym stylu zarzucano powszechnie schematyzm, oschłość i bezduszne powielanie tych samych wzorców.

Korekta projektu białostockiego soboru katedralnego, dokonana przez architekta Doncowa, spowodowała eliminację motywów staroruskich na rzecz wydobycia i uwypuklenia cech bizantyjskich. Nie były one nowością w rosyjskiej architekturze cerkiewnej, funkcjonując równoprawnie ze stylem *ruskim* od lat 70-tych XIX w. Symboliczna wartość architektury bizantynizującej miała wyrażać duchowe, kulturowe i polityczne związki Imperium Rosyjskiego z Konstantynopolem, podkreślając dobitnie rolę Rosji i wskazując na Moskwę jako *trzeci Rzym*.

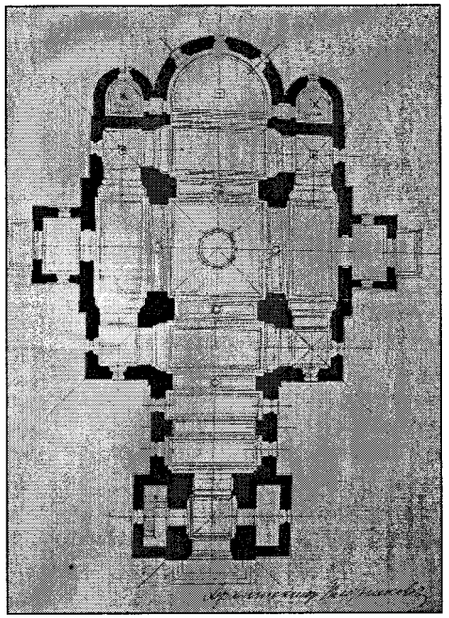
Architektura sakralna Białegostoku przełomu stuleci posiadała wyraźne oblicze ideowe, łączące świątynię z wyznaniem. Mieściło się to w XIX-wiecznej formule *architecture parlante*, która wprowadzała – przy wykorzystaniu stylów historycznych – wątki znaczeniowe, pojęcie „obszarów wyrazowych". W myśl tej formuły wybór określonego stylu miał określone zabarwienie ikonologiczne, wynikające z określonych skojarzeń treściowych i symbolicznych. Tak więc gotyk i inne style średniowieczne łączono z budownictwem sakralnym, widząc w nim szczególne oznaki chrystianizmu - przy czym neoromanizm był stylem powszechnie stosowanym w architekturze protestanckiej, natomiast gotyk „nadwiślański" uważany był za odmianę neogotyku akcentującą wątki rodzime średniowiecznej architektury polskiej.

W kontekście ożywionego ruchu budownictwa sakralnego w Białymstoku przed 1914 r. prawosławny sobór Zmartwychwstania Pańskiego miał być wyrazistym znakiem dominującej obecności Rosjan w mieście, a zmiana koncepcji architektonicznej była wyrazem najbardziej do tego celu odpowiedniej formy przestrzennej[16].

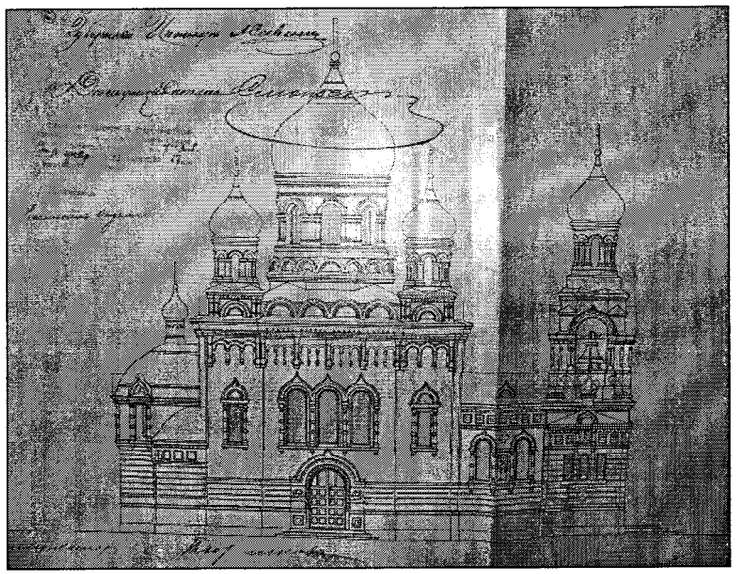
[16] Artykuł przygotowany w ramach pracy W/WA/2/02; Kwerenda w Rosyjskim Państwowym Archiwum Historycznym w Sankt Petersburgu sfinansowana została przez Fundację Na Rzecz Nauki Polskiej.



1. Białystok – fragment planu miasta z zaznaczoną „starą" cerkwią unicką i planowaną prawosławną cerkwią św. Mikołaja, 1840 r.
(RPHA w Sankt Petersburgu f. 1488, op. 1, d. 994)

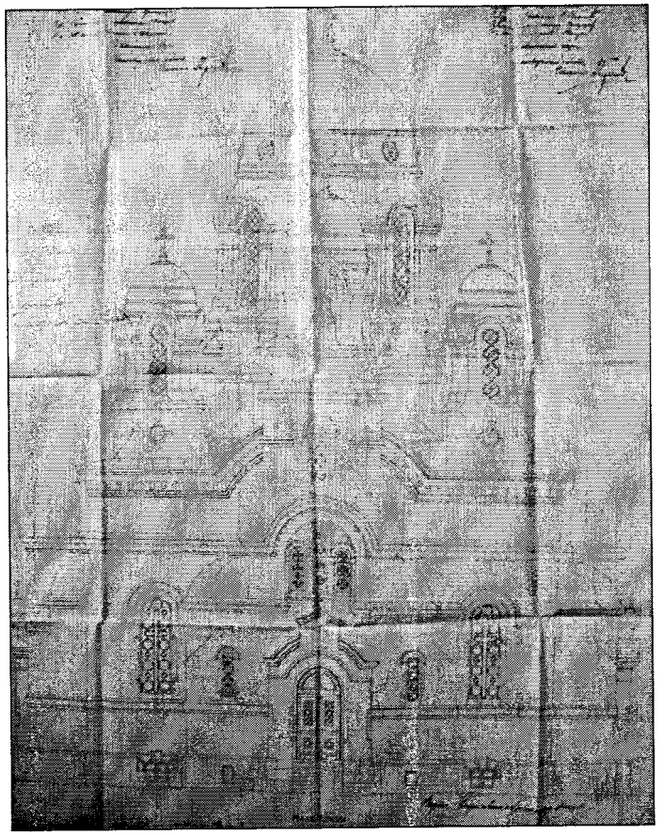


2. Projekt soboru katedralnego w Białymstoku – Rzut. Arch. Płotnikow 1905
Oryg. RGIA, Sankt Petersburg

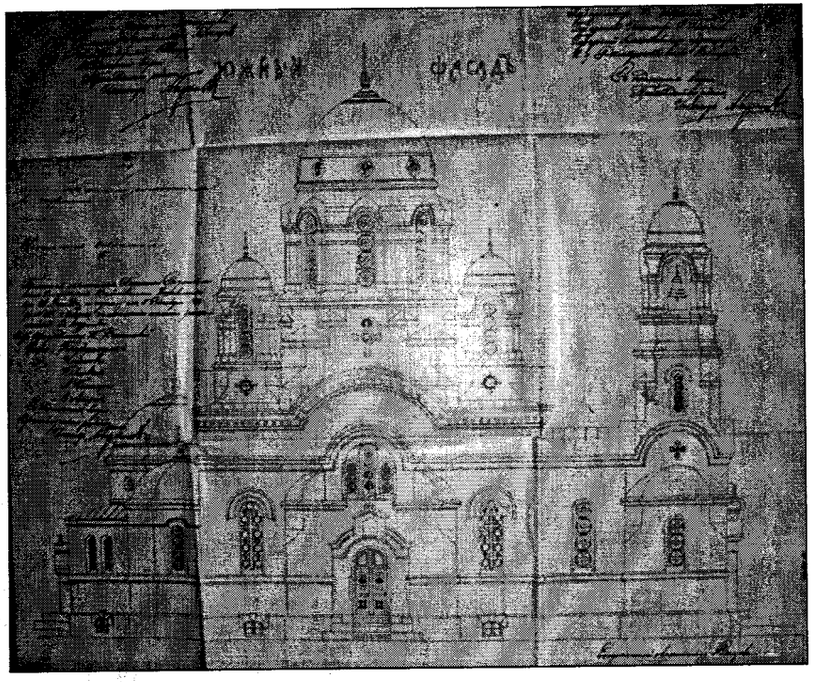


3. Projekt soboru katedralnego w Białymstoku, arch. Płotnikow 1905 r.
Widok elewacji bocznej.
Oryg. RGIA, Sankt Petersburg

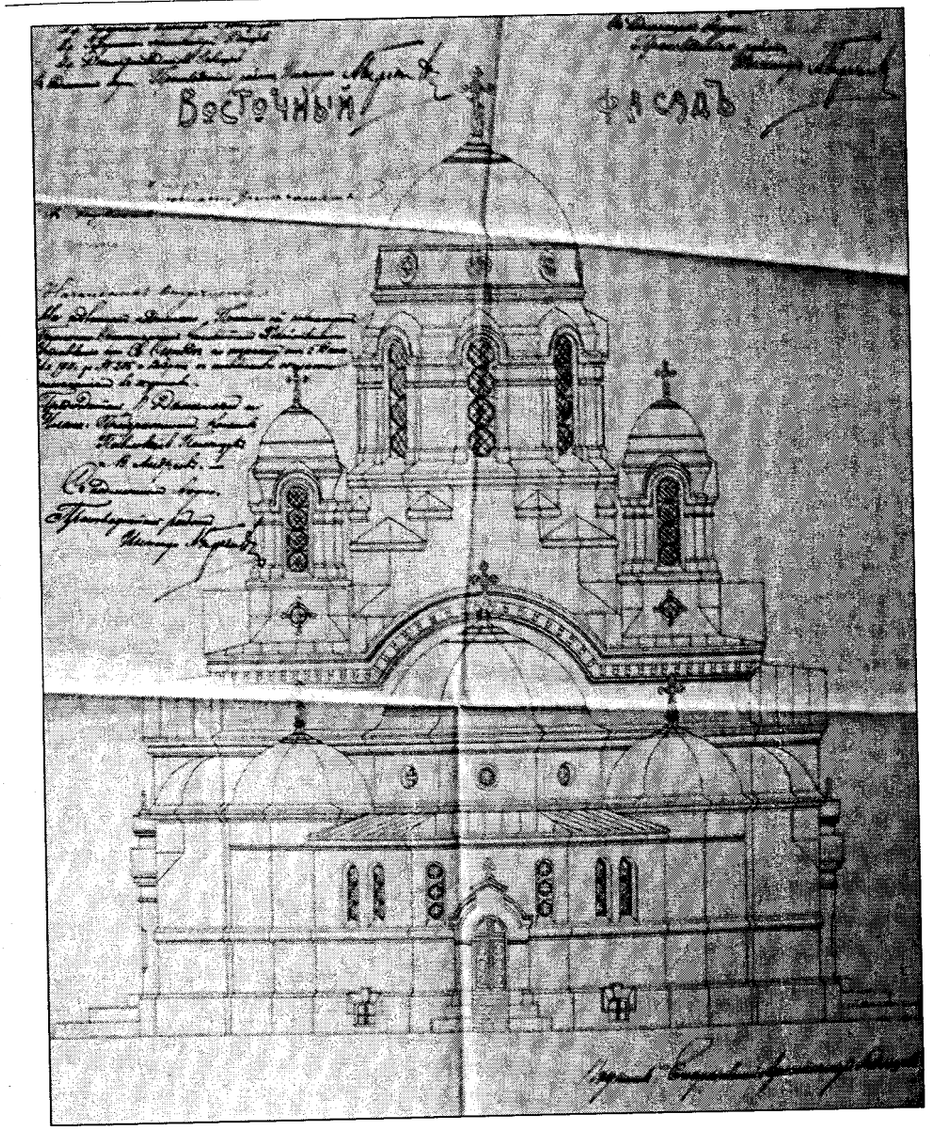
4. Projekt soboru katedralnego w Białymstoku, arch. Płotnikow 1905 r.
Widok elewacji frontowej.
Oryg. RGIA, Sankt Petersburg



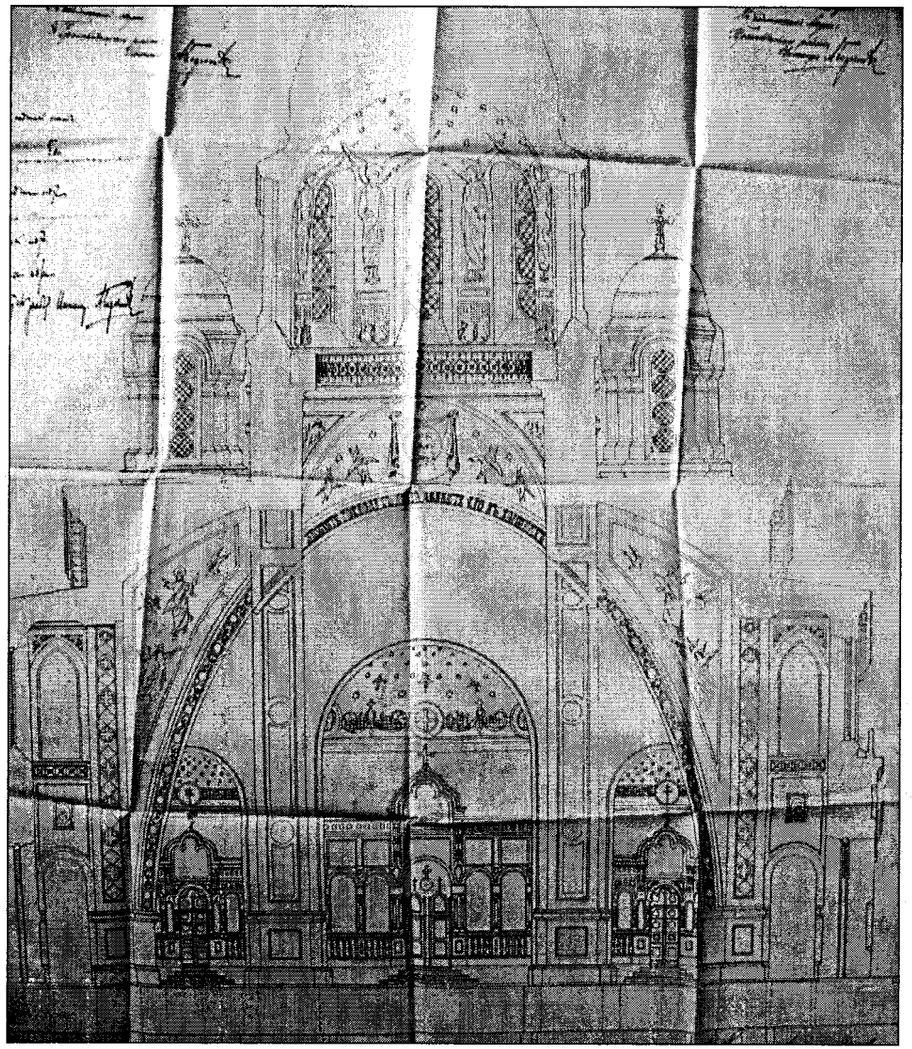
5. Projekt soboru katedralnego w Białymstoku, wersja zrealizowana, 1911 r.
Widok elewacji frontowej.
Oryg. RGIA, Sankt Petersburg



6. Projekt soboru katedralnego w Białymstoku, wersja zrealizowana 1911 r.
Widok elewacji bocznej.
Oryg. RGIA, Sankt Petersburg



7. Projekt soboru katedralnego w Białymstoku, wersja zrealizowana, 1911 r.
Widok elewacji wschodniej.
Oryg. RGIA, Sankt Petersburg



8. Projekt soboru katedralnego w Białymstoku, wersja zrealoziowana, 1911 r. Przekrój poprzeczny soboru z widokiem na ikonostas. Oryg. RGIA, Sankt Petersburg

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Jan Rzońca
(Opole)

Kościół unicki na ziemiach polskich pod zaborem rosyjskim za Mikołaja I i jego likwidacja w 1839 r.

Unia brzeska ogłoszona 10 października 1596 r. w Brześciu Litewskim posiada stosunkowo bogatą literaturę historyczną zarówno dawniejszą[1], jak też i najnowszą, publikowaną z okazji wielu sesji naukowych, które odbywały się w różnych ośrodkach naukowych i akademickich w „400 – lecie Unii Brzeskiej". Nie miejsce ją tutaj w całości prezentować. Warto jednak zasygnalizować publikacje, które dotyczą szczególnie jej początkowego funkcjonowania[2], odsyłając zarazem zainteresowanych genezą, początkami unii i dalszymi jej losami do głębszej lektury.

Literatura dotycząca likwidacji unii brzeskiej pod zaborem rosyjskim („na ziemiach zabranych") w 1839 r. jest mniej obszerna. Są to prace historyków dawniejszych. Natomiast dorobek historiografii najnowszej w odniesieniu do tego problemu jest znacznie skromniejszy. Publikacje dotyczące losów unii za cara Mikołaja I (1825-1855) i jej likwidacji (1839) zostaną wykazane w przypisach niniejszego artykułu.

W wyniku trzech rozbiorów Polski, Rosja zagarnęła 62% obszaru Rzeczypospolitej zamieszkanego przez 45% ludności[3]. Były to ziemie litewskie, białoruskie i ukraińskie,

[1] Problem dotyczący unii brzeskiej omówiony został m.in. w pracach: J. Bartoszewicz, *Szkic dziejów Kościoła ruskiego w Polsce*, Kraków 1880; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa 1934; K. Lewicki, *Książę Konstanty Ostogski a unia brzeska 1596 roku*, Warszawa 1933; E. Likowski, *Unia brzeska*, Warszawa 1907; P. N. Żukowicz, *Borba protiw unii na sawriemiennych jej litawsko-polskich sjejmach (1585-1600)*, Petersburg 1897; idem, *Sejmowaja borba prawosławnego zapadnorusskogo dworianstwa s cierkownoj unijej do 1609 g.*, Petersburg 1901.

[2] Znajdują się one m.in. w pracach zbiorowych: *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, pod red. R. Łużnego, F. Ziejki i A. Kępińskiego, Kraków 1994; *400-lecie Unii Brzeskiej. Tło polityczne, skutki społeczne i kulturalne*, pod red. J. Zakrzewskiego i J. Fałowskiego, Częstochowa 1996; *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, pod red. J. S. Gajka, ks. S. Nabywajca, Lublin 1998; *Człowiek i Kościół w dziejach*, pod red. bp J. Kopca i ks. N. Widoka, Opole 1999; *Studia Historyczno-Prawne*, pod red. J. Dorobisza i W. Kaczorowskiego, Opole 2004. Unii brzeskiej dotyczą także prace: A. Mironowicza, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001 i J. Stradomskiego, *Spory o wiarę grecką w dawnej Rzeczypospolitej*, Kraków 2003. Problem unii brzeskiej omówiony został w pracach zwartych J. Rzońcy, *Sejmy z lat 1597i 1598*, część I, *Bezowocny sejm z 1597 roku*, Warszawa-Wrocław 1989; część II, *Ostatni sejm Rzeczypospolitej w XVI wieku*, Opole 1993; idem, *Rzeczpospolita Polska w latach 1596-1599. Wybrane zagadnienia polityki wewnętrznej i zagranicznej*, Opole 1990.

[3] F. Rzemieniuk, *Unici polscy 1596-1946*, Siedlce 1998, s. 29.

zróżnicowane wyznaniowo (rzymskokatolicy, unici, prawosławni, karaimi i inne wyznania), ale o znaczącej części ludności wyznania greckokatolickiego (unici).

Po I rozbiorze w granicach Rosji znalazło się 800 000 unitów, 300 000 prawosławnych i około 100 000 rzymskokatolików[4]. Działania carycy Katarzyny II szły w kierunku likwidacji Kościoła unickiego. Wprawdzie artykuł VIII traktatu rozbiorowego zapewniał całkowitą nietykalność religii rzymskokatolickiej i greckokatolickiej, ale nie był przestrzegany. Projekt „nawrócenia" unitów na prawosławie przygotował na zlecenie Katarzyny II, po II rozbiorze, duchowny prawosławny Eugeniusz Bułgar. Przewidywał on utworzenie misji prawosławnych wśród ludności unickiej. Na czele misjonarzy z siedzibą w Połocku, którzy mieli agitować unitów do powrotu do prawosławia, stanął prawosławny biskup z byłych terenów Rzeczypospolitej, syn „nawróconego" na prawosławie parocha unickiego, Wiktor Sadkowski, który w maju 1794 r. ogłosił list pasterski, wzywający unitów do powrotu do religii przodków czyli – prawosławia.

Działalność prawosławnych misjonarzy uzyskała szerokie poparcie rosyjskich władz cywilnych i wojskowych. Unickie władze duchowne, pozbawione jakichkolwiek możliwości przeciwdziałania, miały tylko meldować o przejściu poszczególnych parafii unickich na prawosławie[5].

Po III rozbiorze Polski rozszerzona została rosyjska misja prawosławna na nowe tereny. Nowe misje powołano w Słucku, Mińsku i Łucku, a na ich czele postanowiono biskupów pomocniczych Sadkowskiego. Katarzyna II wydała 6 września 1795 r. ukaz znoszący wszystkie dotychczasowe biskupstwa greckokatolickie na terenie byłych ziem Rzeczypospolitej zaboru rosyjskiego. Pozostawione zostało jedynie arcybiskupstwo połockie, zarządzane przez Herakliusza Lisowskiego[6]. Pod zwierzchnictwo arcybiskupa połockiego, bez zgody papieża, poddano cerkwie, klasztory i parafie unickie[7]. Skonfiskowane zostały unickie dobra biskupie, które wcielone zostały do dóbr państwowych. Częścią z nich wynagrodzono zasłużonych w „nawracaniu" na prawosławie unitów. Biskupi zlikwidowanych diecezji otrzymali pensje, ale pod warunkiem rezygnacji z zarządzania Kościołem unickim. Metropolita kijowski Teodozy Rostocki, pozbawiony władzy, wysłany został z roczną pensją 5 000 rubli do Petersburga. Pozostali biskupi z rocznymi pensjami 3 000 rubli, osadzeni zostali w klasztorach bazyliańskich, ale poza obrębem swych dawnych diecezji[8].

[4] J. Lewandowski, *Na pograniczu. Polityka władz państwowych wobec unitów Podlasia i Chełmszczyzny 1772 – 1875*, Lublin 1996, s. 16.

[5] Ibidem, s. 17.

[6] Herakliusz Lisowski, syn niezbyt zamożnego obywatela w witebskiem w pow. lepelskim, był Polakiem rzymskokatolickiego wyznania aż do czasu wstąpienia do zakonu bazylianów. Uczył się w Uszaczu, w guberni witebskiej. Studia filozoficzno-teologiczne odbywał w Połocku u bazylianów, przy katedrze św. Zofii, sławnej w dziejach unii. Po święceniach pełnił w zakonie różne urzędy, został nawet w 1778 r. archimandrytą monasteru św. Onufrego. Za zasługi położone w reformowaniu obrządku unickiego w kierunku prawosławnego, Katarzyna II w 1784 r. mianowała Lisowskiego arcybiskupem połockim i przekazała na jego ręce, chociaż niekanonicznie, uprawnienia metropolitów unickich. Wkrótce Lisowski, aby móc wdrażać obrządek wschodni do Kościoła unickiego, powołał kongregację duchownych złożoną z wyższych duchownych wśród unitów, którzy pomagali mu realizować powzięte zamierzenia. Lisowski na wiosnę 1795 r. odbył pielgrzymkę i prawie roczny pobyt w Ziemi Świętej. Tam przyjął wygląd typowy dla kościoła wschodniego (m.in. długa broda) i na jego wzór rozpoczął reformować Kościół unicki „usuwając łacińskie naleciałości" oraz nakłaniał duchownych unickich do połączenia się z Kościołem prawosławnym w Rosji, tłumacząc, „że Kościół rosyjski w to samo wierzy, w co i unicki...". Przeciwni działaniu Lisowskiego byli bazylianie, do których był wrogo usposobiony, chociaż sam był bazylianem i temu zakonowi zawdzięczał swe wyniesienie, ponieważ byli przeszkodą w zbliżeniu wyznania unickiego do prawosławnego i przeciwstawiali się jego „reformom". *Z pamiętników Wasyla Łużyńskiego archiepiskopa połockiego*, Poznań 1886, s. 10-11.

[7] J. Lewandowski, op. cit., s. 18.

[8] E. Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku*, cz. I, Warszawa 1906, s. 253.

Ukaz Katarzyny II zarządzał też stopniową likwidację klasztorów bazyliańskich. W pierwszej kolejności caryca poleciła konfiskować na rzecz prawosławia te, które nie prowadziły szkół oraz nie zajmowały się działalnością dobroczynną. Zakonników zlikwidowanych klasztorów poleciła przenieść do innych – głównie białoruskich[9].

W wyniku akcji konwersyjnej, prowadzonej do śmierci carycy w jesieni 1796 r. Cerkiew unicka utraciła około dwa miliony wiernych[10], 4-5 tysięcy parafii i cztery diecezje (kijowską metropolitalną, łucką, pińską i włodzimierską).

Objęcie tronu przez Pawła I (1796-1801), który w wielu dziedzinach działał na przekór matce, spowodowało, że całe parafie „nawróconych" siłą na prawosławie, poczęły przechodzić z powrotem do unii. W związku z tym w ukazie z 18 marca 1797 r. Paweł I, pod groźbą najsurowszych kar, ostrzegał przed działaniem na szkodę wyznania prawosławnego. Jednak reskryptem z 3 IV tego roku zapewniał swobodę wyznania, ale pod warunkiem ścisłego wykonywania obowiązków wiernopoddańczych. W tym też roku poddano unickie księgi metrykalne kontroli prawosławnego biskupa mińskiego, co uniemożliwiło powrót z prawosławia do wyznania greckokatolickiego.

Panowanie Pawła I poprawiło sytuację unitów. Położenie tego obrządku w Rosji określał konkordat z Rzymem, zawarty w 1798 r. Obok istniejącej archidiecezji połockiej utworzono dwa nowe biskupstwa unickie: brzeskie z siedzibą w Żyrowicach[11] i łuckie z siedzibą w Poczajowie[12]. Arcybiskup połocki nie posiadał władzy metropolitalnej nad biskupami brzeskim i łuckim, zostali oni poddani pod tzw. Justizkollegium, czyli „Wydział do spraw duchownych katolickich" w ministerstwie sprawiedliwości, które utworzone zostało przez cara za radą metropolity rzymskokatolickiego, Bohusza Siestrzeńcewicza, który został jego prezesem.

Arcybiskupstwo połockie obejmowało województwa: połockie, smoleńskie, mścisławskie oraz gubernie: mohylowską i witebską. Biskupstwo łuckie – gubernie: wołyńską, podolską i województwo ukraińskie. Biskupsywo brzeskie – gubernie: litewską, mińską, grodzieńską i Kurlandię.

Biskupem łuckim został ks. Stefan Lewiński, a biskupem brzeskim Józef Bułhak, biskup turowski i dawniejszy koadjutor biskupa pińskiego.

[9] Ibidem, s. 254.

[10] Natomiast E. Likowski oszacował, że od I rozbioru Polski do śmierci Katarzyny II (listopad 1796 r.) wyznanie unickie utraciło na rzecz prawosławia około 7-8 milionów wiernych, co jest z pewnością liczbą co najmniej 3-krotnie zawyżoną. Natomiast Lisowski, podczas objazdu cerkwi i monasterów w zlikwidowanych diecezjach, miał się doliczyć tylko 200 cerkwi parafialnych w miejsce 5 000 posiadanych przez unitów przed ich ostatnim prześladowaniem oraz 19 klasztorów w miejsce 28. Ibidem, s. 256.

[11] Żyrowice to miasto położone w odległości około 10 km od Słonimia, słynne na całą Rzeczpospolitą ze względu – jak głosi legenda – na ukazanie się w 1470 r. cudownego obrazu Matki Boskiej. Aleksander Sołtan fundował w tym samym roku kościół, który przebudował i powiększył Jan Sołtan w 1560 r. Po pożarze w 1613 r., Jan Mieleszo, kasztelan smoleński, przebudował kościół i założył klasztor bazylianów, a przy nim szkołę. Wkrótce Żyrowice stały się centrum życia religijnego i kulturalnego. Pielgrzymowali do Żyrowic: Władysław IV z żoną w 1644 r., Jan Kazimierz w 1651 r., Jan III Sobieski z królewiczem Jakubem w 1684 r., August III w 1741 r., Stanisław August Poniatowski w 1784 r. W 1652 r. miasto uzyskało prawo magdeburskie, Jan III Sobieski potwierdził przywileje poprzedników i zabronił osiedlać się Żydom. W 1730 r. obraz Matki Boskiej został koronowany, uroczystości trwały od 19 do 27 IX, przybyło około 40 000 pątników. Korona wykonana została w Rzymie i ofiarowana przez Annę, księżną Radziwiłłową. Koronacji dokonał metropolita Atanazy Szeptycki w asyście biskupów unickich: Teofila Godebskiego i Jerzego Bułhaka w obecności licznego duchowieństwa. W. Charkiewicz, *U grobu unji kościelnej (z podróży do Żyrowic)*, Kraków 1926, s. 7-8.

[12] Poczajów – miasteczko w dawnym powiecie krzemienieckim (Ukraina) słynne z kościoła i klasztoru bazylianów (Ławra Uspieńska), wzniesionych w XIII-XIV w. na stromej górze. Według tradycji postawiono je w miejscu ukazania się Matki Boskiej, której tutejszy wizerunek słynął cudami w całej Rzeczypospolitej. W 1720 r. klasztor był rezydencją protoarchimandryty prowincji polskiej w posiadaniu unitów. *Encyklopedia Polski*, Kraków 1996, s. 512.

Wraz z przywróceniem dwóch wspomnianych diecezji, przywrócono biskupom unickim kilka parafii, które mimo urzędowego przyłączenia do prawosławia nie chciały odstąpić od unii i nie uczęszczały na nabożeństwa narzuconych sobie dyzunickich parochów. Liczba wiernych w tych trzech diecezjach unickich za panowania Pawła I wynosiła około 1 398 478 w 1 388 parafiach[13].

Zgodnie z ukazem Katarzyny II nadal likwidowano klasztory bazyliańskie. Paweł I zezwolił jednak na pozostawienie zasłużonych dla szkolnictwa i życia religijnego klasztorów, w tym: żydyczyńskiego, dermańskiego, owruckiego, włodzimierskiego, barskiego, dubieńskiego, lubarskiego i poczajowskiego. Uratowano je pod pozorem prowadzenia gimnazjów lub dostarczania funduszy na utrzymanie szkół przy innych klasztorach swej reguły, a także na utrzymanie seminarium wileńskiego. Paweł I zniósł godność i władzę protoarchimandryty bazyliańskiego, poddając klasztory bazyliańskiej władzy biskupiej[14].

W okresie panowania Aleksandra I (1801-1825) sytuacja unitów pod zaborem rosyjskim nie uległa pogorszeniu. Arcybiskup połocki podniesiony został w 1806 r. do godności metropolity, a tym samym uzyskał prawo wyświęcania biskupów.

W 1804 r. do Kościoła greckokatolickiego należało 1 388 parafii, 1 548 kapłanów diecezjalnych, 100 męskich klasztorów bazyliańskich z 825 zakonnikami i 12 żeńskich – z 129 zakonnicami. Liczba wiernych wynosiła 1 398 475. Stan ten utrzymał się do kongresu wiedeńskiego w 1815 r.[15]

W 1808 r. car założył w Wilnie Seminarium Główne dla obrządków katolickich. Biskupi i przełożeni klasztorni nie mieli nad nim żadnej kontroli. Kleryków wychowywano w duchu całkowitej uległości i podporządkowania się władzy państwowej, którzy w przyszłości podobnie jak kler prawosławny, mieli służyć realizacji programu rządu carskiego[16].

W wyniku traktatu w Tylży (7 lipiec 1807 r.) do Rosji przyłączono obwód białostocki, obejmujący większą część unickiej diecezji supraślskiej, utworzonej po III rozbiorze przez rząd pruski. W ten sposób Kościół unicki pod zaborem rosyjskim, a szczególnie diecezja brzeska, do której włączony został obwód białostocki, wzbogaciła się o 59 cerkwi parafialnych, 41 000 wiernych i trzy monastery bazyliańskie[17]. Ukazem carskim z 14 lutego 1809 r. utworzona została osobna diecezja metropolitalna ze stolicą biskupią w Wilnie. Wynikało to ze względów organizacyjnych, ponieważ diecezja brzeska była bardzo rozległa, liczyła bowiem około 900 cerkwi parafialnych. Odtąd Kościół unicki posiadał w granicach Rosji cztery diecezje: diecezję metropolitalną wileńską, archidiecezję połocką, diecezję łucką i diecezję brzeską[18].

W Rosji aż do śmierci Aleksandra I sytuacja prawna Kościoła unickiego pozostawała bez zmian, poza poddaniem go w latach 1817-1824 Ministerstwu do Spraw Wyznań i Oświaty. Jednak pod wpływem Kościoła prawosławnego, zmieniła się postawa czynników rządowych i wyższych sfer społeczeństwa rosyjskiego wobec katolicyzmu, a więc też i unitów, których traktowano jako ludzi obcych wyznaniowo i o odmiennej kulturze. Wyrazem tego niekorzystnego nastawienia było usunięcie jezuitów z Rosji w 1820 r. oraz kształtowanie się opinii, że prawosławie stanowi jeden z czynników kultury narodowej Imperium[19].

Wyraźna zmiana stosunku do grekokatolików nastąpiła dopiero za panowania Mikołaja I (1825-1855). W początkowym okresie jego rządów sytuacja Kościoła unickiego formalnie się nie zmieniła i utrzymał się dotychczasowy stan jego posiadania. Cztery istniejące wówczas diecezje unickie liczyły ponad 1,5 mln wiernych należących do 1 469 parafii, 2 000 duchownych świeckich, 80 męskich klasztorów bazyliańskich z 507 zakonnikami, 10 klasztorów żeńskich w których znajdowało się 80 zakonnic[20].

[13] Likowski, *Dzieje Kościoła...*, cz. II, s. 13.
[14] Ibidem, s. 14.
[15] Rzemieniuk, op. cit., s. 31.
[16] Lewandowski, op. cit., s. 19.
[17] Likowski, *Dzieje Kościoła...*, cz. II, s. 22.
[18] Ibidem, s. 23.
[19] Rzemieniuk, op. cit., s. 33.

Mikołaj I już od początku swego panowania powziął postanowienie o likwidacji Kościoła unickiego, przy pomocy jego zwierzchników na wzór nieżyjącego już (od 1809 r. lub 1810 r.) Herakliusza Lisowskiego, który znacznie wcześniej powziął zamiar włączenia unitów do Kościoła prawosławnego.

Sytuacja Kościoła unickiego zaczęła się już pogarszać pod koniec panowania Aleksandra I. W sferach rządowych zaczął się budzić prąd wrogi temu wyznaniu. W 1824 r. ustąpił z Ministerstwa Oświecenia i Zagranicznych Wyznań w Petersburgu książę Aleksander Golicyn, człowiek mało energiczny, w dodatku nie był on wrogo ustosunkowany do grekokatolików[21]. Jego miejsce zajął Aleksander Szyszkow, człowiek w podeszłym wieku, ale otrzymał on jako doradców dwóch młodych, zdolnych i pracowitych ludzi: Dymitra Błudowa i Daszkowa oraz współpracownika Kartaszewskiego, pozostającego w bliskich stosunkach z Józefem Siemaszką[22], zasiadającym od 1812 r. w Kolegium unickim jako asesor. Siemaszko wkrótce w porozumieniu z Błudowem przygotuje plan włączenia unitów do prawosławia.

Mikołaj I tuż po wstąpieniu na tron podjął działania w kierunku likwidacji Kościoła unickiego, a mianowicie 9 lutego 1826 r. wydał zarządzenie zabraniające sprzedawania unickich książek do nabożeństwa i innych o treści religijnej na jarmarkach, odpustach i w trakcie większych zgromadzeń ludowych. W 1827 r. przyjął plan Siemaszki, przedstawiony mu przez Szyszkowa, dotyczący likwidacji unii. Plan ten z małymi poprawkami wniesionymi przez Mikołaja I był realizowany przez 12 lat tj. od 1827 r. do 1839 r.

Mikołaj I realizując plan Siemaszki 9 października 1827 r. wydał ukaz zabraniający przyjmowania do zakonu bazylianów osób innego obowiązku, chodziło tutaj przede wszystkim o wyznawców Kościoła rzymskokatolickiego, którzy nie znając języka cerkiewnosłowiańskiego mogli wpływać na przejmowanie przez unicką młodzież świecką obrządku łacińskiego[23]. Ukaz z 22 kwietnia 1828 r. zawierał system „oprawosławienia" unii, nadawał on wszystkim zasadom i głównym myślom Siemaszki formę obowiązującego prawa, które stanowiło jakby ustawę organiczną Kościoła unickiego na przyszłość. Ukaz ten ograniczał działalność hierarchii unickiej, a przede wszystkim obezwładniał zakon bazylianów. Na jego mocy ustanowiono oddzielne, odłączone od Kolegium łacińskiego, Kolegium greckounickie, które miało zarządzać Kościołem unickim, pod przewodnictwem metropolity unickiego, złożone z jednego biskupa i jednego archimandryty, mianowanych przez cara oraz czterech archiprezbiterów, wybieranych przez konsystorze unickie i biskupów diecezjalnych. Na czele Kolegium stanął Józafat Bułhak, ówczesny metropolita (1818-1838)[24].

Kolegium greckounickie miało czuwać, aby do Kościoła unickiego nie wprowadzano żadnych zmian, które byłyby niezgodne z warunkami unii zatwierdzonej w Rzymie

[20] Ibidem, s. 34.
[21] E. Likowski, *Dzieje Kościoła...*, cz. II, s. 48.
[22] J. Siemaszko pochodził z kijowskiej guberni. Najpierw kształcił się w Niemirowie, a od 1816 r. pobierał nauki na Uniwersytecie Wileńskim. Pomimo, że był unitą wykazywał duże zainteresowanie i oddanie dla prawosławia. Ibidem, s. 49.
[23] Ibidem, s. 59; Maria Tańska, *Historya unii czyli połączenia Kościoła rzymskokatolickiego ze wschodnim obrządkiem na ziemiach Polski, opowiedziana wraz z dziejami prześladowań unitów w Polsce,* Warszawa (brak roku wydania), s. 15.
[24] E. Likowski, *Dzieje Kościoła...*, s. 60.

w 1595 r., w ten sposób eliminowano, korzystne dla Kościoła unickiego reformy synodu zamojskiego z 1720 r.

Ukaz carski z 22 kwietnia likwidował dwie diecezje unickie: łucką i brzeską. Ich obszar został włączony do dwu pozostałych diecezji: białoruskiej (dawnej połockiej) z rezydencją arcybiskupią w Połocku i litewskiej (dawnej wileńskiej i brzeskiej) z rezydencją biskupią w klasztorze żyrowickim. Diecezja białoruska obejmowała gubernie: wołyńską, podolską, kijowską, chersońską, mohylowską, witebską, część mińskiej i Kurlandię. Nowością we wspomnianym ukazie było utworzenie przy katedrach konsystorzy, złożonych wyłącznie z duchowieństwa świeckiego znanego z posłuszeństwa rządowi, zorganizowanych na wzór prawosławny, o dużym stopniu niezależności od biskupów w zarządzaniu diecezjami. Istniejące dotychczas konsystorze w Łucku i Wilnie zostały rozwiązane i wcielone przez Kolegium greckounickie do konsystorzy: połockiego i litewskiego.

Wszystkie klasztory bazyliańskie w obu diecezjach unickich zostały podporządkowane jurysdykcji diecezjalnych biskupów i ich konsystorzom, w ten sposób eliminowano władzę prowincjałów nad nimi. Nie mogli odtąd ich wizytować, ani wydawać żadnych rozporządzeń, bez uprzedniego porozumienia się z władzą diecezjalną[25].

Zmniejszenie w 1828 r. liczby diecezji z czterech do dwóch wyłączyło z działalności kościelnej opozycyjnych biskupów, co osłabiło pozycję episkopatu unickiego. Błudow do roku 1833 doprowadził do wyeliminowania z wyższych stanowisk na stolicach biskupich i obu konsystorzy duchownych przeciwnych połączeniu Kościoła unickiego z prawosławnym. W dodatku w 1831 r. zmarli opozycyjni biskupi: Adrian Hołownia i Cyryl Sierociński, a w 1833 r. Jakub Martuszewicz i Leon Jaworski. Bułhak jako metropolita, chociaż wierny unii, ze względu na podeszły wiek, nie wywierał żadnego wpływu na losy Kościoła unickiego. Natomiast biskupi mianowani przez Mikołaja I po 1828 r. byli najpierw tajnymi, a następnie jawnymi zdrajcami unii. Należał do nich Józef Siemaszko, który otrzymał diecezję litewską oraz sufragani, biskupi przy metropolicie i Siemaszce: Antoni Zubko, Wasyl Łużyński i Józafat Żarski[26].

W celu wyeliminowania wpływu patriotycznej młodzieży polskiej, a więc łacinników na ruską, w 1828 r. seminarium wileńskie, działające przy Uniwersytecie Wileńskim zostało przeniesione do Żyrowic. Natomiast w 1830 r. zakazano posyłać kleryków unickich na studia do Rzymu[27]. Zgodnie z ukazem kwietniowym z 1828 r. pod zaborem rosyjskim działały tylko dwa seminaria duchowne dla unitów w Połocku i Żyrowicach oraz kilka niższych szkół przy niektórych klasztorach bazyliańskich. Przeznaczone były one przede wszystkim dla synów księży i podlegały kuratorowi okręgu szkolnego. Szkoły te, a zwłaszcza oba seminaria duchowne, urządzono na wzór rosyjski i miały one wychowywać kleryków w duchu prawosławnym, a więc miały eliminować wpływy łacińskie i kulturę polską. Seminarium połockie miało wówczas 180 słuchaczy, spośród nich 80 było na utrzymaniu rządu, w seminarium żyrowickim uczyło się około 90 kleryków.

W 1830 r. Błudow wysłał swego najbardziej zaufanego powiernika, biskupa Siemaszkę na wizytację tych seminariów, dając mu całkowite pełnomocnictwa do zmiany programu nauczania i wychowania. W wyniku wizytacji Siemaszki nastąpiło całkowite zrównanie seminariów unickich z prawosławnymi pod względem ich form organizacyjnych oraz treści nauczania, czyli nastąpiła ich reforma w duchu czysto rosyjskim i prawosławnym[28]. W celu ściślejszego zespolenia przyszłych młodych księży unickich z prawosławiem i Rosją, zaczęto co roku wysyłać po czterech zdolniejszych kleryków z obu seminariów na naukę do akademii prawosławnych w Petersburgu i Moskwie.

[25] Ibidem, s. 61; *Z pamiętników Wasyla Łużyńskiego...*, s. 20.
[26] E. Likowski, *Dzieje Kościoła...*, s. 66. Łużyński nadał im w 1833 r. godności biskupów, prawdopodobnie pod warunkiem podpisania zobowiązania o przejściu na prawosławie. W. Charkiewicz, op. cit., s. 19.
[27] E. Likowski, *Dzieje Kościoła...*, s. 67.
[28] Ibidem, s. 68.

Kolejna wizytacja Siemaszki w seminariach połockim i żyrowickim miała miejsce w 1834 r. W jej wyniku wyeliminowano z nauczania język polski, który zastąpiono rosyjskim. Ponadto Siemaszko zabronił klerykom bywać na cichych mszach świętych, jako niezgodnych z obrządkiem prawosławnym, zalecił im uczęszczać na nabożeństwa śpiewane, zgodnie z liturgią prawosławną[29]. W tym samym roku ministerstwo zabroniło dzieciom unitów zarówno duchownych, jak i świeckich uczęszczać do szkół „łacińskich" i nakazało, aby tam gdzie nie ma szkół unickich, uczyły się w szkołach prawosławnych, pozostawiając rodzicom troskę o naukę religii. W związku z tym, że nie zamknięto jeszcze szkół unickich duchownych i świeckich, zlikwidowano odrębną komisję szkolną unicką i połączono ją w jedną całość z komisją prawosławną[30].

Po zmianach jakie zostały dokonane w organizacji Kościoła unickiego w wyniku ukazu carskiego z 22 kwietnia 1828 r., oraz po reformie systemu kształcenia i wychowania unitów, Mikołaj I przystąpił do ataku na zakon bazylianów, który uznał za największego przeciwnika połączenia Kościoła greckokatolickiego z prawosławnym. Car skorzystał z projektu Siemaszki, według którego nie tylko należy ograniczyć jego wpływy, ale także zmniejszyć liczbę ich klasztorów i dokonać konfiskaty ich majątków.

W chwili objęcia tronu przez Mikołaja I bazylianie nie mieli już siły, którą posiadali w okresie Rzeczypospolitej w XVIII w. Reprezentowali jeszcze potęgę moralną, której rząd carski nie mógł lekceważyć, musiał ją złamać, aby zlikwidować przeszkody na drodze do wchłonięcia unitów przez prawosławie.

Bazylianie podzieleni byli na trzy prowincje: białoruską, ruską i litewską. Na czele prowincji białoruskiej stał prowincjał Józafat Mudrowicz, rezydujący w Wierzbołowie, na czele prowincji ruskiej – Stefan Bieleniewicz z rezydencją w Krzemieńcu, a litewską zarządzał Józafat Żarski z siedzibą w Wilnie[31].

Na początku 1831 r. zmarli Mudrowicz i Bieliniewicz[32]. Natomiast Żarskiego wezwano do Petersburga, posądzano go o udział w powstaniu listopadowym. Posiadając świadomość, że urząd prowincjałów zostanie zniesiony, wniósł podanie o stanowisko wizytatora klasztorów bazyliańskich. Mikołaj I mianował go wizytatorem i członkiem Kolegium, ale tylko tych klasztorów, które miały ulec likwidacji. W ten sposób stał się narzędziem w rękach carskich, pomagając w ich rozwiązywaniu. Ukazem carskim z 16 lutego 1832 r. zlikwidowany został urząd prowincjałów bazyliańskich. Bazylianów oskarżano o pomoc powstańcom listopadowym, co stało się pretekstem do likwidacji ich klasztorów. Dobra bazyliańskie przejmowane były przez skarb państwa, budynki klasztorne brał w posiadanie Kościół prawosławny na swoje własne cele (np. klasztor poczajowski przeznaczony został na siedzibę prawosławnego biskupa wołyńskiego). Urządzano w nich szkoły prawosławne. Kościoły klasztorne zamieniano na prawosławne cerkwie[33].

Po 1830 r. rozpoczęła się ze strony władz rosyjskich energiczna akcja likwidacji klasztorów bazyliańskich. Była ona spowodowana nienawiścią władz carskich i Kościoła prawosławnego, ponieważ bazylianie byli głównymi rzecznikami obrony unii i przeciwnikami włączenia grekokatolików do prawosławia.

[29] Ibidem, s. 70.
[30] Ibidem, s. 71.
[31] Ibidem, s. 72.
[32] Ibidem, s. 74.
[33] Ibidem, s. 75-76.

W 1831 r. likwidacji uległy klasztory: owrucki i poczajowski. Do końca 1832 r. zlikwidowane zostały 24 klasztory, a po ich kasacji uległo dalszych 18[34]. Do końca 1935 r. zlikwidowano co najmniej 2/3 klasztorów bazyliańskich.

Wprowadzono zakaz przyjmowania do nowicjatu, bez uzyskania zezwolenia ze strony władzy duchownej i świeckiej, zabroniono również zakonnikom, bez takowego zezwolenia, przenosić się do klasztorów w innych miejscowościach. W 1832 r. nakazano wszystkim bazylianom wywodzącym się z obrządku łacińskiego, było ich wówczas około 200, w ciągu 6 miesięcy dobrowolnie opuścić zakon i powrócić do wyznania rzymskokatolickiego[35]. Zakonnicy którzy w wyznaczonym terminie nie zastosowali się do tego rozporządzenia, nie mogli już później powrócić do obrządku łacińskiego. Był to dotkliwy cios dla zakonu, ponieważ pozbawiał go najbardziej światłych i wykształconych członków i to w dużej liczbie. Ukaz z 1835 r. zabraniał unitom przechodzić na obrządek łaciński, dotyczył on także bazylianów.

W początkach 1833 r. Mikołaj I zniósł prawo patronatu nad Cerkwiami unickimi, jako niezgodne z prawodawstwem cerkiewnym. Miał tutaj na celu ściślejsze podporządkowanie Kościoła unickiego lokalnym urzędom rządowym i zarazem eliminowanie wpływów patronów Cerkwi, którymi najczęściej byli Polacy i rzymskokatolicy. Innym ograniczeniem duchowieństwa parafialnego był zakaz wyjazdu poza obręb parafii bez zezwolenia władzy duchownej i świeckiej. Chodziło tutaj władzom rosyjskim o to, aby utrudnić duchownym wzajemne porozumiewanie się i podejmowanie działań obronnych w sprawach kościelnych i własnego sumienia[36].

Od 1828 r. wprowadzono też kontrolę wydawnictw unickich książek do nabożeństwa i ksiąg liturgicznych, a od 1832 r. celem rzekomego oczyszczenia obrządku unickiego, zabroniono odprawiania wspólnych nabożeństw unitów z łacinnikami i odwrotnie. Zakazano księżom rzymskokatolickim udzielać posług kapłańskich unitom. Zabroniono nawet wszelkiej wspólności małżeńskiej między unitami i łacinnikami oraz odwrotnie. Miało to spowodować pogłębienie odrębności religijnej między obu wyznaniami oraz zbliżyć obrządek unicki do prawosławnego. Od 1831 r. duchowni uniccy mogli używać tylko mszałów i śpiewników drukowanych w Moskwie, a od 1834 r. wprowadzono nakaz wprowadzenia do cerkwi unickich ikonostasów na wzór prawosławny. Nakazy te bez żadnego oporu zostały zaaprobowane przez najwyższych zwierzchników unickich jak: Siemaszko, Łużyński, Zubko i Żarski[37].

Od 1828 r. istniał w Rosji, za wiedzą i aprobatą rządu „tajny komitet" na czele z księciem Golicynem i metropolitą moskiewskim Filaretem, który miał propagować wśród unitów prawosławie i równocześnie powodować ich konwersję. Komitet ten na mocy ukazu cara z 25 maja 1835 r. został zreorganizowany i poszerzony. Weszły do niego osobistości z wyższego duchowieństwa unickiego i prawosławnego oraz ludzie świeccy reprezentujący najwyższe władze państwowe[38].

W 1838 r. zmarł Józafat Bułhak, ostatni metropolita unicki, przeciwny zjednoczeniu unii z prawosławiem. Od tego też roku rozpoczęła się intensywna akcja nakłaniania ludności unickiej do przyjęcia prawosławia, szła bardzo opornie, szczególnie w rejonach zamieszkałych przez ludność pochodzenia polskiego[39] .

[34] Ibidem, s. 78.
[35] Ibidem, s. 79.
[36] Ibidem, s. 80.
[37] Ibidem, s. 82; M. Tańska, op. cit., s. 14; J. Janiszewski, *Rusin Moskal i Polak czyli Kościół unicki a schizma*, Poznań1873, s. 63.
[38] Likowski, *Dzieje Kościoła...*, s. 91-92.
[39] Ibidem, s. 96.

Szczególnie na polu „nawracania" unitów na prawosławie zasłużył się władzom rosyjskim Łużyński, który w 1833 r. przejmując zarząd majątków w diecezji białoruskiej agitował wśród duchowieństwa unickiego zakonnego i świeckiego na rzecz prawosławia. Pierwszy miał przejść na stronę Łużyńskiego ks. Florian Bukowski, Polak, rzymskokatolickiego wyznania, który do czasu wstąpienia do zakonu bazylianów, czasowo zarządzał dobrami arcybiskupów połockich. Jako prokurator mający duży wpływ w zakonie bazylianów, był pomocnikiem i doradcą Łużyńskiego w dysputach teologicznych ze świeckim i zakonnym duchowieństwem.

Kolejnymi pomocnikami Łużyńskiego w jednaniu unitów dla prawosławia byli: wiceoficjał połocki Jan Koniuszewski, doktor teologii, profesor dogmatyki i Pisma Świętego w połockim seminarium Konstanty Ignatowicz oraz dwóch profesorów teologii: Józef Łukaszewicz i Jan Hłybowski.

Objazdy swe zaczął Łużyński od powiatu drysińskiego, w guberni witebskiej, w którym było 20 cerkwi unickich i 23 księży. W tym powiecie zjednał sobie zastępcę dziekana Jana Nikonowicza, proboszcza w Borkowiczach i trzech parochów, którzy złożyli pisemną deklarację przejścia na prawosławie, pozyskiwania następnych i sekretnego donoszenia o upartych[40].

Następnie Łużyński agitował w powiecie połockim, gdzie zjednał sobie dziekana połockiego i obolskiego. W dekanacie obolskim było 11 cerkwi. W sumie w połockim było 21 cerkwi i 38 księży. Oprócz tych dwóch dziekanów Łużyński zjednał sobie sześciu duchownych, którzy zadeklarowali się przejść na prawosławie. Następnie agitował w powiecie witebskim, ominął Witebsk nie będąc pewnym tamtejszego duchowieństwa. W powiecie tym było 20 cerkwi parafialnych. Zjednał tam sobie pięciu duchownych. W guberni mohylowskiej przy pomocy ks. F. Bukowskiego pozyskał dla prawosławia dziekana mikulińskiego, ks. Józefa Kłodnickiego, proboszcza we wsi Pogościszcze. W mikulińskim dekanacie powiatu babinowickiego guberni mohylowskiej było osiem cerkwi. Łużyński zaprosił do siebie, do dóbr arcybiskupich w Pawłowie w mścisławskim, dwóch dziekanów powiatu czerykowskiego i klimowickiego: ks. Marcina Hłybowskiego i dziekana mścisławskiego, ks. Bogdanowicza. Obaj dziekani wyrazili wraz z innymi chęć przejścia na prawosławie, ale pod warunkiem, czasowego zachowania tej konwersji w tajemnicy[41].

Łużyński usiłował też nakłonić do przejścia na prawosławie bazylianów z monasteru św. Onufrego w powiecie mścisławskim. Zarządzający tym klasztorem, z ramienia metropolity Bułhaka, Eliasz Andruszkiewicz nie dał się nakłonić do zmiany wyznania, co spowodowało usunięcie go ze stanowiska zarządcy klasztoru[42].

Dalszą skuteczną agitację prowadził Łużyński w Orszy, gdzie zjednał sobie ihumena orszańskiego monasteru ks. Sobolewskiego, nauczycieli miejscowych szkół duchownych, ks. Zabłockiego i Sawickiego, dziekana orszańskiego oraz 12 parochów. Nie udało mu się pozyskać dziekana smolańskiego (Smolany w pow. kopyskim, guberni mohylowskiej), ks. Grzegorza Hołyńca. Taką wytrwałością i stałością nie odznaczyli się przełożeni klaszto-

[40] *Z pamiętników Wasyla Łużyńskiego...*, s. 24.
[41] Ibidem, s. 25-26.
[42] E. Andruszkiewicz, urodzony prawdopodobnie w 1799 r. w rodzinie polskiego szlachcica, przed wstąpieniem do zakonu bazylianów był wyznania rzymskokatolickiego. Po odmowie dokonania konwersji, Łużyński usunął go ze stanowiska zarządcy monasteru św. Onufrego, oddał go pod sąd, a następnie spowodował jego uwięzienie. Po czym wezwano go do Petersburga, żądając aby przeszedł na prawosławie, nie pozwolono mu powrócić do obrządku łacińskiego. Od r. 1839 prześladowano go, wożono po monasterach w głębi Rosji, w okrutny sposób się nad nim znęcając. Trwało to do 1858 r. kiedy to manifest Aleksandra II pozwolił mu powrócić do rodzinnego kraju. Zamieszkiwał w prywatnych domach, a od 1863 r. znalazł miejsce w klasztorze zasławskim na Wołyniu. Zmarł 15.III.1848 r. *Z pamiętników Wasyla Łużyńskiego...*, s. 27.

rów, ojcowie: Tarajewicz – borysohlebskiego, Tołwiński – machirowskiego i Kulig – wierzbiłowskiego.

Łużyński w nagrodę za ofiarną działalność w nawracaniu unitów na prawosławie w październiku 1833 r. otrzymał od metropolity Bułhaka dyplom rozszerzający jego władzę. Obok kilku uprawnień o charakterze sakralnym, m.in. poddał jego zwierzchnictwu zakony męskie i żeńskie, seminaria, szkoły duchowne, mianował go prezesem białoruskiego konsystorza i członkiem zarządu seminarium. W grudniu 1833 r. Mikołaj I wydał ukaz mianujący go biskupem orszańskim i sufraganem białoruskim, a na jego utrzymanie przeznaczono mu monaster borysohlebski, wraz z majątkiem mającym 600 poddanych[43].

W styczniu 1834 r. Łużyński został wezwany do Petersburga, 18 stycznia otrzymał święcenia biskupie z rąk metropolity Bułhaka w asyście Siemaszki i Józefa Żarskiego, który wraz z Antonim Zubką został niedawno wyświęcony na biskupa. Żarski, prowincjał bazylianów, drugi sufragan wileński, długo nie poddawał się namowom Siemaszki, aby przejść na prawosławie, ale jednak to uczynił, za co został mianowany biskupem. Zmarł w 1838 r. prawie jednocześnie z metropolitą Bułhakiem[44].

Łużyński zostawszy biskupem białoruskim podjął dalszą misję przekonywania unitów do przejścia na prawosławie. Trudno szczegółowo prezentować jej efekty, ale w roku 1834 prowadził ją kolejno w powiecie lepelskim (gubernia witebska), w Tadulinie (monaster bazylianów), w powiecie suraskim, w Zaronowie koło Witebska, w powiecie drysieńskim (gubernia witebska) oraz w Kurlandii.

W roku 1835 Łużyński kontynuował swoją „apostolską misję" w guberni mohylowskiej, w powiatach: sieńskim (miasto Sienno), bychowskim, rochaczewskim i mohylowskim. Po powrocie do Połocka zajął się sprawami administracyjnymi diecezji, a przede wszystkim rozprowadzaniem prawosławnych mszałów drukowanych w Moskwie, których unici w diecezji białoruskiej, prawie we wszystkich dekanatach podczas nabożeństw nie chcieli używać, Łużyński zalecił je wprowadzać bez wiedzy metropolity Bułhaka[45].

W 1836 r. Łużyński prowadził akcję nawracania w powiecie siemieńskim guberni mohylowskiej, w guberni mińskiej, w berezweckim monasterze (pow. dzieśnieński)[46]. W 1837 r. podjął akcję „nawracania" na Wołyniu, gdzie pozyskał przełożonego monasteru tryhurskiego ojca Skibowskiego i dziekana z powiatu owruckiego, ks. Piotra Komara, którzy bez oporów zadeklarowali przejście na prawosławie oraz przywieźli pisemne deklaracje zmiany wyznania od duchowieństwa wołyńskiego, podolskiego i ukraińskiego. Deklaracje przejścia miał również przywieźć dziekan unickich cerkwi z guberni chersońskiej, ks. Józef Stratanowicz, chociaż w tej dalekiej guberni było wielu przeciwników porzucenia wyznania unickiego[47].

Duża ilość unitów na Białorusi nie chciała porzucić swego wyznania. Duchowni w ich imieniu wysłali petycję do Mikołaja I z prośbami o pozostawienie ich przy swej religii. Car nie uwzględnił tych próśb. Przeciwnie, wysłał na Białoruś Siemaszkę i Waleriana Skrzypicyna, dyrektora departamentu obcych wyznań w Rosji, aby dokonali nawrócenia opornych unitów. Wysłannicy carscy wezwali do konsystorza duchownych, sygnatariuszy petycji. Było ich kilkudziesięciu z ośmiu dekanatów. Przekonywano ich, aby przeszli na prawosławie. Po perswazjach wysłannicy carscy, usiłowali wszelkimi środkami zastraszyć opornych duchownych, aby zmusić ich do spełnienia carskich żądań. Wtrącano ich do ciemnicy, głodzono i stosowano karę chłosty. Pozostali księża, którzy jeszcze nie zdążyli

[43] Ibidem, s. 31.
[44] Ibidem, s. 33.
[45] Ibidem, s. 40-41.
[46] Ibidem, s. 45-47.
[47] Ibidem, s. 48.

przybyć do konsystorza, zawrócili do domów, tłumacząc przez swoich dziekanów, różnymi powodami swoją nieobecność. Wtedy wysłannicy Mikołaja I, z Siemaszką na czele, porozumieli się z miejscowymi urzędnikami i podjęto decyzję o sprowadzeniu ich siłą przy pomocy kozaków. Ci pijani i bezkarni dopuszczali się w stosunku do ludności rabunków, rękoczynów i najbardziej wyszukanych okrucieństw.

Część duchownych, przerażonych, zastraszonych i maltretowanych, dała się nakłonić do apostazji, którą obok fizycznych i psychicznych cierpień, spowodowały obietnice carskiej łaski i spokojnego wygodnego życia. Była jednak liczna grupa duchownych, którzy nie dali się zastraszyć więzieniem ani innymi wyszukanymi fizycznymi i duchowymi udrękami[48]. Siemaszko pozbawił ich parafii, powysyłał w odległe rosyjskie gubernie do klasztorów lub prawosławnych cerkwi. Transportowano tych kapłanów pod strażą aż na miejsce przeznaczenia. Natomiast ich żony i dzieci, z majątkiem ruchomym lub bez niego, powyrzucano z probostw, nie licząc się z tym, że zostają pozbawione środków do życia oraz normalnej rodziny.

Po wyjeździe Siemaszki z Białorusi Łużyński rozpoczął misję „nawracania" w pięciu powiatach swej diecezji w guberni mińskiej, a mianowicie: borysowskim, ihumeńskim, rzeczyckim, mozyrskim i bobrujskim[49]. Według jego relacji duchowni przekonani jego gorliwością oraz naukami „nacechowanymi miłością i prawdą" garnęli się do Cerkwi prawosławnej.

Według informacji Łużyńskiego, tylko dwóch kapłanów nie uległo jego namowom i nie ulękło się gróźb i prześladowań, jakie ich czekały. Byli to: ks. Grzegorz Bielinowicz, były dziekan ihumeński, który już wcześniej nie przyjął mszału moskiewskiego, za co został zdegradowany i oddany pod sąd oraz ks. Wincenty Orzeszkiewicz, dziekan i proboszcz w Liskach (powiat bobrujski, w guberni mińskiej), który został przez Łużyńskiego pozbawiony zajmowanych stanowisk[50].

W 1838 r. zostały przesądzone losy unii. W lutym na wezwanie władz carskich do Petersburga przyjechał Łużyński. Podczas jego pobytu zmarł w wieku 80 lat metropolita Bułhak, który mimo tego, że był już zniedołężniały i nie wywierał wpływu na losy Kościoła unickiego, nie zgodził się na jego likwidację. Jego śmierć wyeliminowała ostatnią przeszkodę na drodze włączenia grekokatolików do prawosławia. Z inspiracji Łużyńskiego metropolitę pochowano w prawosławnej cerkwi w Petersburgu. Chciano w ten sposób sprawić wrażenie, że przy końcu swego życia przeszedł na prawosławie, co wierni odebrali jako rzeczywistą farsę, a zarazem znak, że przygotowuje się w najbliższym czasie przyłączenie unitów do prawosławia.

Łużyński w nagrodę za działalność w kierunku likwidacji unii otrzymał order św. Anny I klasy, został aktualnym biskupem białoruskim. Kancelaria carska wyposażyła go we wspaniałe szaty biskupie. W kwietniu 1838 r. opuścił Petersburg, a w lecie tego roku udał się do mohylewskiej guberni, aby w powiatach: klimowickim, czerykowskim, mścisławskim i orszańskim agitować unitów, by przeszli na prawosławie, co było ostatnim etapem w jego działalności na rzecz likwidacji Kościoła unickiego w 1839 r.[51].

Do likwidacji unii w największym stopniu przyczynił się przede wszystkim biskup Siemaszko, który – jak już było wspomniane – przygotował plan jej likwidacji. Jako biskup litewski wybrał sobie w 1833 r. na rezydencję Żyrowice, czyniąc je centrum ogromnej diecezji litewskiej. Posiadały one piękne zabudowania i liczące się seminarium, grupujące młodzież unicką z całej Litwy, prowadzone przez miejscowych profesorów, wychowanków

[48] Ibidem, s. 49-50.
[49] Ibidem, s. 51.
[50] Ibidem, s. 54.
[51] Ibidem, s. 56-57.

Uniwersytetu Wileńskiego, najbliższych współpracowników Siemaszki. Należeli do nich tacy ludzie jak: oficjał i prezes konsystorza litewskiego, prałat Antoni Tupalski, profesor Uniwersytetu Wileńskiego, Antoni Sosnowski i Zubko, którzy przyczynili się do likwidacji Kościoła unickiego i przymuszenia jego wiernych do przejścia na prawosławie[52].

Do Żyrowic wzywano księży unickich z prowincji i na ogół skutecznie przekonywano ich do zmiany wyznania. Innych „nawracano" drogą przymusu poprzez głodzenie, więzienie w piwnicach klasztornych, przesyłanie do kolejnych monasterów itp. szykany. Jak z tego wynika opisane uprzednio metody „nawracania" stosowane przez Łużyńskiego nie różniły się od praktykowanych przez biskupa litewskiego[53].

Siemaszko po roku pobytu w Żyrowicach (przybył w 1833 r.) przystąpił do energicznej walki z unitami, a mianowicie: rozwiązał kościelną orkiestrę bazylianów, odesłał do Petersburga złote i srebrne sprzęty liturgiczne, spieniężył je, a następnie zakupił nowe, zgodne z wymogami obrządku prawosławnego. W maju 1834 r. powołał komisję kwalifikacyjną, która badała prawomyślność przyszłych kapłanów i ich stosunek do Cerkwi prawosławnej. W skład komisji weszli: Zubko, Tupalski, Hołubowicz i Homolicki[54]. 29 czerwca Siemaszko wprowadził kazania w języku rosyjskim. Żyrowice, według słów Zubki, stały się centrum i pierwszym punktem zlikwidowania unii, stąd rozchodziło się prawosławie na cały obszar diecezji litewskiej. W 1836 r. za sprawą biskupa litewskiego wprowadzony został język rosyjski, jako wykładowy w seminarium i urzędowy w diecezji. W 1837 r. Kościół unicki został podporządkowany Świętemu Synodowi. W 1838 r. dojrzał plan likwidacji unii, zasłużeni otrzymali od władz ordery i krzyże[55].

Należy dodać, że akcja włączenia unitów do prawosławia w 1838 r. poprzedzona została licznymi prześladowaniami i męczeństwem wiernych obrządkowi greckokatolickiemu[56]. Nie miejsce tutaj szczegółowo przedstawiać tę kwestię, ale warto wskazać przynajmniej nazwiska prześladowanych i okoliczności w jakich doszło do prześladowań. Wśród tych osób należy wymienić m.in. Makrenę Mieczysławską, przełożoną bazylianek w Mińsku. W 1838 r. Siemaszko zażądał, aby porzuciła unię i przeszła na prawosławie wraz ze wszystkimi zakonnicami. Bazylianki na trzykrotne żądanie nie dały pozytywnej odpowiedzi. W związku z odmową zostały deportowane do klasztoru prawosławnego w Witebsku, tam poddano je dotkliwym prześladowaniom i cierpieniom fizycznym. Zmarło pięć zakonnic. Po dwóch latach przetransportowano je do klasztoru czernic[57] w Połocku. Musiały usługiwać i poddawane były wymyślnym torturom fizycznym. Dwie z nich uległy chorobie psychicznej, pięć zakatowano rózgami, a siedem umarło z wycieńczenia. Po kolejnej odmowie, pozostałe przy życiu bazylianki, zostały przeniesione do klasztoru w Madziołach, miasteczku guberni mińskiej, gdzie poddawano je jeszcze surowszym i bardziej wymyślnym torturom. Mimo to nie przeszły na prawosławie. W 1845 r. udało się czterem zakonnicom, w tym Mieczysławskiej, ujść z klasztoru madziołskiego. Matka Makrena po kilkumiesięcznej tułaczce przybyła do Paryża, skąd udała się do Rzymu. Za zezwoleniem papieża Piusa IX założyła tam klasztor reguły św. Bazylego. Zmarła 11 lutego 1869 r.[58]

Srogo zostali również ukarani bazylianie w Łyskowie (miasteczko w powiecie wołkowyskim, guberni grodzieńskiej), którzy odmówili w 1838 r. przejścia na prawosławie.

[52] W. Charkiewicz, op. cit., s. 21.
[53] Ibidem, s. 22-23; M. Tańska, op. cit., s. 15.
[54] W. Charkiewicz, op. cit., s. 26.
[55] Ibidem, s. 27.
[56] Problem ten został obszernie przedstawiony w pracy H. Mościckiego, *Unici. Wspomnienia z dziejów męczeństwa*, Warszawa 1918, s. 6-121.
[57] Były to mniszki ubrane na czarno, w większości wdowy po poległych żołnierzach, które spędziwszy znaczną część swojego życia w obozach przyzwyczajone były do pijaństwa i rozpusty. H. Mościcki, op. cit., s. 10.
[58] H. Mościcki, op. cit., s. 6-7; E. Likowski, *Dzieje Kościoła...*, s. 119-120; J. Janiszewski, op. cit., s. 64.

Do klasztoru przybył Siemaszko z członkami konsystorza i Tupalskim, aby wymóc na zakonnikach apostazję. Kiedy odmówili, poodbierano im klucze do cel. Zamknięto ich w zimnych pomieszczeniach. Po ponownej odmowie, boso, w sukniach zakonnych, o głodzie i podczas mroźnych poranków zatrudniono ich przez tydzień przy wywożeniu nawozu z chlewów. Zakonnicy byli w bardzo podeszłym wieku. Nic też dziwnego, że w tych warunkach zmarł ks. Bocewicz. Po jego pogrzebie bazylianów wywieziono z Łyskowa, umieszczając ich w Zahorowie, Żyrowicach, Byteniu i Torokanach. Klasztorem i ich folwarkiem zawładnął Siemaszko, cerkiew przydzielono prawosławnym[59].

Podobne sceny jak w Łyskowie, miały miejsce w innych klasztorach bazyliańskich, w których zakonnicy nie przeszli na prawosławie. Zamieniano je na prawosławne. Wysyłano do nich zakonników unickich, a ihumeni otrzymywali instrukcje, aby używać wszelkich środków do złamania oporu wiernych unii bazylianów. Zatrudniano ich przy najcięższych i upokarzających pracach, lokowano w nieopalanych izbach, często odmawiano im pożywienia, stosowano różnego rodzaju udręki fizyczne i moralne. Zakonnicy prawosławni mieli wręcz obowiązek znęcania się nad bazylianami, aby zmusić tym sposobem do konwersji[60].

W Żyrowicach zebranemu duchowieństwu kazano podpisać rewersy o przejściu na prawosławie. Opornych pozbawiono beneficji, wypędzono z budynków i więziono. Nędza grożąca rodzinom, wiara w potęgę rządu, czynione obietnice związane ze zmianą wyznania, przykład wielu uległych, w tym samych biskupów, powodowały przejście większej części duchownych na prawosławie. Taka sytuacja powtarzała się wówczas na terenie wszystkich ziem zabranych przez Rosję[61].

Po tych aktach terroru na duchownych unickich świeckich i bazylianach 22 i 26 grudnia 1838 r. zebrał się „tajny komitet do spraw unickich", złożony z Bekendorfa, Kisielewa, Błudowa i Protasowa. Podczas tych dwóch narad podjęto decyzję o włączeniu unitów do Cerkwi prawosławnej. Za podstawę tego postanowienia „tajny komitet..." uznał memoriały od generał-gubernatora wileńskiego, kniazia Dołhorukowa, od Siemaszki i prawosławnego metropolity Filareta. Wynikało z nich, że duchowieństwo greckounickie w diecezji litewskiej jest już przygotowane do przyjęcia wyznania prawosławnego. Mniejszą gotowość do tego aktu wykazywało duchowieństwo diecezji białoruskiej, ale w memoriałach wyrażona była opinia, że wkrótce wykaże ono tę samą gotowość co w – litewskiej. Komitet uznał więc, iż nadszedł czas uroczystego włączenia wszystkich unitów do Cerkwi prawosławnej i że odkładanie tego aktu mogłoby źle wpłynąć na gotowość połączenia obu wyznań[62]. Komitet wydał też dwa rozporządzenia w tej sprawie. Pierwsze nakazywało wywieźć opornych duchownych do klasztorów unickich w guberniach południowych, otoczonych monasterami prawosławnymi, lub też do monasterów prawosławnych w głębi Rosji. Drugie dotyczyło zabezpieczenia materialnego apostatów, ponieważ pozbawieni zostaną wsparcia od obywateli ziemskich. W związku z tym postanowiono rozdać im jednorazowe gratyfikacje mogące w sumie wynieść około 360 tysięcy rubli. Ponadto mieli otrzymać z państwowych ziem folwarcznych uposażenie w gruntach, a generał–gubernatorowie zobowiązani zostali do wysłania we wskazanym czasie prywatnym właścicielom ziemskim rozporządzeń, które nakazywałyby im w niczym nie umniejszać dotychczasowych dochodów proboszczowskich[63].

Mikołaj I zatwierdził oba rozporządzenia. Główni likwidatorzy Kościoła unickiego: Siemaszko, Łużyński i Zubko 12 lutego 1839 r. w Połocku, w pierwszą niedzielę postną,

[59] H. Mościcki, op. cit., s. 27-29; M. Tańska, op. cit., s. 16.
[60] H. Mościcki, op. cit., s. 30.
[61] Ibidem, s. 42-43.
[62] E. Likowski, *Dzieje Kościoła...*, s. 104.
[63] Ibidem, s. 106.

zwaną „niedzielą prawosławia", spisali tak zwany „soborny akt" zjednoczenia Kościoła unickiego z prawosławnym. W tym dniu Siemaszko odprawił nabożeństwo w Sofijskiej cerkwi prawosławnej, podczas którego w miejsce papieża wymienił prawosławnych patriarchów, metropolitów i biskupów. Znaczyło to, że unia z Rzymem na ziemiach zabranych Polsce przestała istnieć. Po południu z wielką pompą odprawił Siemaszko modły za cara i jego rodzinę. W dniu następnym trzej odstępcy od unii wraz ze Skrzypicynem wyjechali do Witebska, gdzie duchowieństwo prawosławne przyjęło ich biciem w dzwony i uroczystym nabożeństwem. Z Witebska wysłał Siemaszko do Petersburga akta dotyczące włączenia unitów do prawosławia, tzn. „akt soborny" biskupów i wyższego duchowieństwa z prośbą do cara o zatwierdzenie go wraz z wykazem księży, którzy złożyli podpisy na listach o przyjęcie do Kościoła prawosławnego, a także 27 zeszytów z autentycznymi deklaracjami księży. Na wykazie znajdowało się 938 nazwisk księży z diecezji litewskiej, 367 z – białoruskiej, czyli w sumie odstąpienie od Rzymu podpisało 1305 księży na czele z biskupami: Siemaszką, Łużyńskim i Zubką[64]. Aktu zjednoczenia nie podpisało w diecezji litewskiej 116 księży świeckich i 95 zakonników, w diecezji białoruskiej – 305 księży i 77 bazylianów. W sumie w obu diecezjach do prawosławia nie przystąpiło 593 duchownych[65]. Mimo oporu na ziemiach zaboru rosyjskiego przyłączono do prawosławia około 1,5 mln wiernych[66].

Zatwierdzenie zjednoczenia unitów przez Mikołaja I nastąpiło 25 marca. Ceremonie przejęcia unitów przez Kościół prawosławny w parafiach odbywały się w następnych tygodniach. W latach 1839-1841 usunięto z probostw opornych duchownych, 105 uwięziono, księży, którzy nie przeszli na prawosławie wysyłano do guberni rosyjskich, w tym na Syberię, zlikwidowano zakon bazylianów. Kościoły unickie zamieniane były na prawosławne cerkwie, a klasztory bazylianów – na monastery prawosławne. Po akcie zjednoczenia dotychczasowe diecezje unickie otrzymały nowe granice. Na ich gruzach powstały prawosławne eparchie: litewska (wileńska), mińska i połocka. W ten sposób carat dokonał likwidacji ciążącego ku łacinnikom „obcego elementu" w rodzimej kulturze, co miało przyspieszyć rusyfikację mieszkańców ziem zabranych[67].

Zasłużeni w likwidacji unii otrzymali od władz carskich ordery i nagrody. Główny jej autor Siemaszko został usatysfakcjonowany, poza powyższymi, podwyżką pensji oraz dożywotnim rocznym dodatkiem do wynagrodzenia w wysokości 6 000 rubli[68].

W sumie Mikołaj I dokończył rozpoczęte przez babkę Katarzynę II dzieło likwidacji Kościoła greckokatolickiego w Rosji. Tylko za Pawła I i Aleksandra I unici mogli czuć się spokojnie, nie byli prześladowani przez władze zaborcze[69].

Mikołaj I już na początku swego panowania podjął działania w kierunku likwidacji Kościoła unickiego, ponieważ był on traktowany jako obcy rodzimej kulturze rosyjskiej i czyniący wyłom w poczuciu rosyjskiej przynależności narodowej. Carowi chodziło o zespolenie zachodnich terenów państwa, zamieszkałych w dużym stopniu przez unitów, z terenami Rosji centralnej. Ponadto Kościół greckokatolicki, korzystający dotychczas z dużej niezależności od władz państwowych, mógł źle wpływać na duchownych prawo-

[64] Ibidem, s. 107.
[65] Ibidem, s. 108.
[66] J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1896, s. 212.
[67] F. Rzemieniuk, op. cit., s. 38; J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, op. cit., s. 212.
[68] E. Likowski, *Dzieje Kościoła...*, s. 112.
[69] H. Dylągowa, *Unia brzeska. Geneza – dzieje – zagłada*, [w:] *Czterechsetlecie zawarcia unii brzeskiej 1596-1996. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniach 28-29 listopada 1996 r.*, pod red. S. Alexandrowicza i T. Kempy, Toruń 1998, s. 21; M. Łesiów, *Rola kulturotwórcza ukraińskiej cerkwi greckokatolickiej*, Lublin 2001, s. 17.

sławnych, całkowicie podporządkowanych władzom państwowym i wiernie wypełniających ich polecenia[70].

Zamierzenia te udało się Mikołajowi I zrealizować rękami najwyższych dostojników Kościoła unickiego (Siemaszko, Łużynski, Zubko), którzy za cenę własnych awansów i korzyści materialnych zmusili siłą swych wiernych do przejścia na prawosławie, mimo dużego oporu z ich strony.

Papież Grzegorz XVI (1831-1846) nic nie uczynił w sprawie obrony unitów. Powiadomił tylko zebranych na konsystorzu 22 listopada 1839 r. o włączeniu wyznawców unii do Kościoła prawosławnego, wyrażając zarazem ubolewanie z tego powodu. Nie zdecydował się na potępienie aktu połączenia, aby nie drażnić Mikołaja I. Nie uzyskał też zgody rządu carskiego na obsługę duchową unitów przez księży rzymskokatolickich[71].

Warto na zakończenie zacytować słowa biskupa stanisławskiego dr Pełsza wypowiedziane w sejmie galicyjskim 4 stycznia 1886 r., które brzmią: „Unia nie upadła. Ona została zniszczona przez tych, u których panuje siła przed prawem [...] Unią zniszczyli, wytępili gwałtem, krwawem prześladowaniem ci właśnie, u których siła i brutalna przemoc zastępują prawo i legalne środki"[72].

Słowa te można odnieść zarówno do likwidacji Kościoła unickiego na ziemiach zaboru rosyjskiego w 1839 r., jak również w diecezji chełmskiej, w 1875 r.

[70] F. Rzemieniuk, op. cit., s. 36-37.
[71] Ibidem, s. 38-39.
[72] *Z pamiętników Wasyla Łużynskiego...*, s. 1 (przedmowa).

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Marek Rutkowski
(Białystok)

Funkcjonowanie pozarzymskokatolickich struktur organizacyjno-wyznaniowych w Królestwie Polskim wczesnej ery paskiewiczowskiej

1. STRUKTURA ORGANIZACYJNO-WYZNANIOWA KOŚCIOŁA UNICKIEGO (GRECKOKATOLICKIEGO).

Doskonałym wprowadzeniem do oceny sytuacji religii greckounickiej w Królestwie Polskim w początkach okresu paskiewiczowskiego jest przedstawienie krótkiego rysu stosunków pomiędzy administracją państwową a hierarchią tego obrządku[1]. Co bowiem znamienne, Mikołaj I jeszcze przed wybuchem rewolucji wyraźnie okazał brak dalszego zainteresowania w rozwoju instytucji Kościoła greckokatolickiego. W maju 1830 r. do polskich władz administracyjnych napływa polecenie cesarskie nakazujące „[...] przekazanie do użytku papieskiego [...]" znajdującego się pod zarządem unitów Kościoła rzymskiego i klasztoru della Madonna del Pascolo. Jednocześnie Mikołaj I poleca, aby nie posyłano już więcej do Rzymu „[...] ani z Rosji ani z Polski żadnych duchownych obrządku greckounickiego, czy to w znaczeniu rektorów czy w znaczeniu prokuratorów czy kleryków". Ów

[1] Archiuwm Główne Akt Dawnych w Warszawie (dalej: AGAD), Zespół Rady Administracyjnej Królestwa Polskiego (dalej: RA) 7/120. Jest rzeczą wysoce zastanawiającą, iż w marcu roku 1819 cesarz Aleksander I domaga się od władz Królestwa, aby miejscowy rząd przyszedł z pomocą duchowieństwu obrządku grecko-unickiego. Ową pomocą miało być: a) wyznaczenie odpowiednich funduszy przeznaczonych na ten cel, b) (względnie) przewrócenie utraconego przez część duchowieństwa unickiego prawa do pobierania dziesięciny. AGAD, RA 7/451. W odpowiedzi, 23 listopada 1819 roku ma miejsce wyznaczenie przez Radę Administracyjną sumy 1 200 zł jako rocznej pensji, przeznaczonej dla duchownych tego wyznania. Ibidem, 14/18. Istniała zresztą w okresie przedpowstaniowym stała ingerencja cesarska w kwestie prawne odnoszące się do kościoła greckounickiego w Królestwie. Cesarz bowiem w marcu roku 1826 poleca Radzie Administracyjnej ponownie rozpatrzeć i uzupełnić projekt ustawy dotyczącej uposażenia oraz hierarchii duchowieństwa obu „obrządków", w tym oczywiście i greckounickiego. Ibidem, 15/394. Od roku 1827 pojawia się już jednak kilka decyzji administracyjnych generalnie nieprzychylnych dla unitów. I tak, 17 lipca tego roku Rada Administracyjna zezwala na przyłączenie parafii obrządku greckokatolickiego we wsi Krasne do Cerkwi prawosławnej w Pawłowie. Ibidem, 17/382. 11 sierpnia tego roku Rada Administracyjne wydaje oświadczenie, które nie zezwala na wybudowanie w Augustowie drewnianej plebanii, przeznaczonej dla księdza obrządku greckounickiego. W tym wypadku decyzja Rady Administracyjnej jest w pełni motywowana istniejącymi ustawami, gdyż wydanie odnośnej zgody miało być przeciwne „[...] przepisom ogólnym, zabraniającym stawiania domów drewnianych w miastach wojewódzkich".

cesarski brak zainteresowania (niechęć), demonstrowany w stosunku do grekokatolików przed wybuchem powstania listopadowego, zaowocuje w końcu lat 30-tych oficjalnym zniesieniem tego wyznania na terenie Imperium Rosyjskiego i Królestwa Polskiego. W samych początkach ery popowstaniowej do tego aktu jednak nie dojdzie[2].

Do istniejących w przeddzień zniesienia unii brzeskiej w Królestwie Polskim w roku 1838 budowli sakralnych wyznania greckounickiego można było zaliczyć:

a) jedną warszawską cerkiew parafialną,
b) 235 cerkwi parafialnych i filialnych znajdujących się w guberni lubelskiej,
c) 3 klasztory położone na terenie guberni lubelskiej,
d) 119 cerkwi parafialnych i filialnych położonych w guberni podlaskiej,
e) 1 klasztor znajdujący się w guberni podlaskiej,
f) 16 kaplic znajdujących się w guberni podlaskiej,
g) 9 cerkwi parafialnych znajdujących się w guberni augustowskiej.

Całościowo w 1838 r. znajdowało się na terytorium Królestwa Polskiego 384 unickich cerkwi i budynków sakralnych[3].

W kwietniu 1836 r., wyznanie greckounickie posiadało w Królestwie 216 tysięcy wiernych. Duchowieństwo tego obrządku znajdowało się wówczas pod zarządem oddzielnego biskupa diecezji chełmskiej[4]. W 280 właściwych i 81 filialnych parafiach działalność duszpasterską prowadziło wówczas 305 księży świeckich (było to nawet o 25 osób więcej niż w roku 1829). Na obszarze Królestwa funkcjonowało Zgromadzenie Zakonne Księży Bazylianów, działające na terenie pięciu klasztorów, gdzie przebywało dziewięciu kapłanów oraz 44 kleryków i nowicjuszy. Nie wszystkie jednak parafie greckounickie cieszyły się stałą posługą duchowną.

Liczba zarejestrowanych w poszczególnych parafiach unickich wiernych przedstawiała się w 1838 r. następująco:

Tabela I.
Liczba wiernych zarejestrowanych w parafiach unickich królestwa polskiego w roku 1838

Parafie w guberniach	Liczba zarejestrowanych wiernych
Parafie guberni mazowieckiej (warszawskie)	1 727
Parafie guberni lubelskiej	106 234
Parafie guberni podlaskiej	105 112
Parafie guberni augustowskiej	7 225

Źródło: AGAD, RS 105/247-249.

Ogółem parafie unickie posiadały zatem w Królestwie Polskim w 1838 r. w swoim składzie ponad 220 tys. Wiernych[5]. Był to już ostatni moment przed likwidacją unii brzeskiej.

[2] AGAD, RA 18/298.
[3] AGAD, Zespół Ogólnego Zgromadzenia II Rady Królestwa Polskiego (dalej: RS) 105/247-249.
[4] AGAD, RA 25/237-239. Warto zaznaczyć, iż w dniu 14 sierpnia 1832 roku Rada Administracyjna rozpatrzyła reklamację księdza biskupa Szumborskiego, biskupa chełmskiego obrządku greckokatolickiego, dotyczącą „[...] zbyt wygórowanego wyrachowania dochodu z jednej ze wsi [...]".
[5] AGAD, RS 105/247-249.

2. WYZNANIE PRAWOSŁAWNE (GRECKO-ROSYJSKIE)

2.1. Zarząd duchowny Kościoła grecko-rosyjskiego

O strukturze organizacyjnej Kościoła grecko-rosyjskiego w Królestwie Polskim dyskutowano relatywnie wcześnie[6]. W końcu okresu przedpowstaniowego realizacja pierwotnego układu z roku 1829, dotyczącego „[...] urządzenia przedmiotów [...] Kościoła grecko-rosyjskiego w Królestwie Polskim [...]" została wstrzymana z powodu zaistnienia wątpliwości zastosowania go w odniesieniu do kilku istniejących w Królestwie ustaw. Po 16 września 1831 r. Komisja Rządowa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (KRWRiOśP), następnie przekształcona w Komisję Rządową Spraw Wewnętrznych, Duchownych i Oświecenia Publicznego (KRSWDiOśP) przedstawiła zatem całą sprawę do Rady Administracyjnej z prośbą o uzyskanie ostatecznego postanowienia co do ewentualnego zatwierdzenia traktatu przez Mikołaja I[7].

Ostatecznie ustawy z 1829 r. opisujące organizację władz duchownych grecko-rosyjskich w Królestwie i ich stosunki z miejscową administracją zostały publicznie ogłoszone oraz wprowadzone do bezpośredniego wykonania dopiero w roku 1833[8]. Należy zarazem zaznaczyć, iż „[...] oficjał i dziekan kościołów grecko-rosyjskich [...]" od 1833 r. mianowany został członkiem KRSWDiOśP[9]. Natomiast erygowanie nowego zarządu prawosławnej hierarchii kościelnej weszło w Królestwie w wykonanie dopiero po przybyciu

[6] AGAD, RA 3/59. Już 27 lipca 1816 r. jest omawiany w Radzie Administracyjnej raport ministra KRWRiOśP wyjaśniający pod czyją władzą duchowną pozostają klasztory i cerkwie „dyzunickie". Raport ten omawiał także stan stosunków panujących wśród „[...] osób i władz tego [dyzunickiego] wyznania". Ibidem, 12/365. Ostatecznie dopiero 28 grudnia 1824 r. następuje złożenie do Rady Administracyjnej opracowanego przez ministra KRWRiOśP projektu urządzenia duchowieństwa grecko-rosyjskiego w Królestwie Polskim. Przewidywana ustawa była następnie rozpatrywana przez Ogólne Zgromadzenie Rady Stanu. Ibidem, 13/85. W marcu 1825 r. napływa postanowienie cesarskie dotyczące zwierzchnictwa Synodu Petersburskiego nad duchowieństwem wyznania prawosławnego Królestwa Polskiego. Na mocy tego rozporządzenia, władzę zwierzchnią nad kościołami i klasztorami wyznania dyzunickiego w Królestwie miał objąć biskup miński. Ibidem, 17/51. W efekcie zawarto też dodatkowy układ pomiędzy KRWRiOśP a delegowanym ze strony Synodu Petersburskiego duchownym, dotyczący „stosunków" duchowieństwa grecko-rosyjskiego w Królestwie Polskim. AGAD, RS 102/117. W tej kwestii toczyła się zresztą w lutym 1829 r. dyskusja pomiędzy przedstawicielami naczelnych władz Królestwa. Wypowiadał się w tej sprawie (w formie uwag pisemnych) ówczesny minister sprawiedliwości, a wnioski skierowano następnie do zaopiniowania przez ministra Komisji Rządowej Przychodów i Skarbu (dalej: KRPiS). AGAD, RA 17/96-98. Ostatecznie, 28 lutego 1829 r. odbywa się na forum Rady Administracyjnej dyskusja nad projektem „[...] urządzenia przedmiotów dotyczących kościoła grecko-rosyjskiego w Królestwie Polskim". Projekt ten został pierwotnie przygotowany przez dwie osoby: duchownego delegowanego ze strony Synodu Petersburskiego oraz nadzwyczajnego radcę stanu Zaleskiego. AGAD, RS 60/74. Stąd właśnie w roku 1829, „[...] po nastąpionym układzie z delegowanym do Rządowego Synodu protoprezbyterem Większej Sobornej Cerkwi w Moskwie, kościół grecko-rosyjski otrzymał urządzenia oznaczające stosunek władz jego duchownych z władzami Królestwa". AGAD, RA 17/96-98. Polskie władze administracyjne podjęły w tym względzie w początkach roku 1829 uchwałę stanowiącą, iż rzeczony projekt powinien jednak zostać ponownie rozpatrzony przez osoby kompetentne – członków Komisji Rządowych: KRWRiOśP oraz Sprawiedliwości, pracujące pod kierownictwem ministra KRPiS. Polskie władze postanowiły bowiem wypowiedzieć się o przedstawionym im projekcie ostatecznie dopiero po uzyskaniu opinii od wyznaczonej komisji. Ibidem, 18/138. W marcu 1830 r. (zgodnie z wnioskiem Komisji Rządowej Sprawiedliwości) ma też miejsce wezwanie przez Radę Administracyjną KRWRiOśP do wniesienia do oceny rządu ostatecznie już przygotowanego projektu do postanowienia królewskiego „[...] dotyczącego stosunków duchowieństwa grecko-rosyjskiego". Władze Królestwa postanowiły zatem przedstawić na wiosnę 1830 r. finalnie zredagowany wniosek do zatwierdzenia cesarskiego.

[7] AGAD, RS 102 /118.

[8] Ibidem, 102/154-155.

[9] Ibidem, 60/76.

do Warszawy ortodoksyjnego biskupa Antoniego[10]. W początkach ery popowstaniowej wierni obrządku grecko-rosyjskiego byli na terenie Królestwa w praktyce „zarządzani" przez księdza-nowicjała Nowickiego[11]. Na mocy decyzji Mikołaja I, do pełnienia godności (także w charakterze biskupa-wikarego diecezji wołyńsko-żytomierskiej) prawosławnego biskupa warszawskiego – co się wiązało z budową ortodoksyjnej katedry w Warszawie – powołany został wzmiankowany biskup Antoni, który „[...] przybył do stolicy Królestwa dla takowego pełnienia poruczonych mu obowiązków"[12].

2.2. Ludność obrządku grecko-rosyjskiego

Ogólna liczba ludności wyznania grecko-rosyjskiego wynosiła w początkach roku 1834 na terenie Królestwa 550 mężczyzn oraz 449 kobiet (ogółem 999 osób). Już jednak w końcu tego roku na ogół ludności tego obrządku składało się 1 170 osób. Ówczesne prawosławne duchowieństwo i służba kościelna to 49 osób. Wyznawcy prawosławia byli w tym czasie zgrupowani w sześciu parafiach. Działał też w Królestwie jeden klasztor prawosławny[13].

W 1834 r. znajdowało się na terenie Królestwa Polskiego siedem parafii wyznania grecko-rosyjskiego. Były to:

Tabela II.
Parafie grecko-rosyjskie (prawosławne) w królestwie polskim w roku 1834

Parafie	Liczba wyznawców/ parafian
Parafia św. Trójcy w Warszawie	258
Parafia św. Ateneusza w Kaliszu	165
Parafia Wszystkich Świętych w Piotrkowie	162
Parafia św. Jerzego w Opatowie	97
Parafia św. Marii w Lublinie	118
Parafia Przemienienia Pańskiego w Drohiczynie	144
Parafia św. Onufrego w Jabłocznie	55

Źródło: AGAD, RS 102/116-117.

[10] Ibidem, 60/76. O powstaniu Referatu do Spraw Kościoła Grecko-Wschodniego oraz o strukturze administracyjnej Cerkwi prawosławnej w Królestwie początków ery popowstaniowej: AGAD, RA 20/520-522; ibidem 25/206-207, 390.

[11] AGAD, RS 60/74; ibidem 102/107. W pertraktacjach ze stroną polską duchowieństwo prawosławne reprezentował pierwotnie biskup wołyński, któremu na mocy dekretu wydanego przez Mikołaja I do Synodu, nadano uprawnienia do zarządzania całością duchowieństwa grecko-rosyjskiego w Królestwie Polskim. AGAD, RA 19/679-80. Same polskie władze administracyjne opracowały projekt prawny atrybucji władzy biskupiej kościoła grecko-rosyjskiego w Królestwie oraz jej stosunku do władz administracyjnych. Stosowny projekt został skierowany do zatwierdzenia cesarskiego przez Radę Administracyjną 3 sierpnia 1830 r. RS 102/118. Biskup wołyński miał reprezentować to duchowieństwo w kontaktach z „[...] władzami krajowymi [...]" oraz z rezydującym w Królestwie Polskim dziekanem, sprawującym nadzór nad wszystkimi kościołami prawosławnymi w Polsce. O działaniach administracyjnych Kościoła prawosławnego: W. Kołbuk, *Polityka ekspansji rosyjskiej cerkwii prawosławnej na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku*, »Czasy Nowożytne«, 1999, t. 7.

[12] AGAD, RS 60/75

[13] Ibidem, 60/74. Przed powstaniem zamieszkiwało na obszarze Królestwa 390 osób wyznania prawosławnego.

Natomiast w przeddzień zniesienia unii brzeskiej, w Królestwie Polskim w 1838 r. znajdowało się ogółem 12 cerkwi wyznania grecko-rosyjskiego (prawosławnego). Wśród tychże cerkwi można było wyliczyć:

a) jeden sobór katedralny,
b) jedną cerkiew filialną należącą do wspomnianego soboru,
c) jedną kaplicę domową biskupa prawosławnego, rezydującego w Warszawie,
d) pięć cerkwi parafialnych,
e) trzy cerkwie forteczne,
f) jeden klasztor męski.

„Obsługiwało" wszystkie te prawosławne budynki sakralne ogółem 71 kapłanów oraz sług kościelnych. Byli oni rozmieszczeni według następującego schematu:

a) przy kaplicy domowej biskupa prawosławnego Jeromona umieszczono jednego kapłana świeckiego, jednego diakona i dwu kleryków,
b) przy prawosławnej katedrze warszawskiej umieszczono dwóch oficjałów, dwóch prałatów, jednego protodiakona, jednego diakona, dwóch subdiakonów, dwóch psalmistów, jednego zakrystiana, jednego proświata, czterech dzwonników oraz dziewiętnastu śpiewaków (ogólnie 35 osób),
c) przy cerkwi kaliskiej umieszczono jednego parocha oraz jednego sługę cerkiewnego,
d) przy cerkwi piotrkowskiej umieszczono jednego parocha oraz dwóch sług cerkiewnych,
e) przy cerkwi radomskiej umieszczono – j. w.,
f) przy cerkwi lubelskiej umieszczono – j. w.,
g) przy cerkwi w Drohiczynie umieszczono – j. w.,
h) przy cerkwi soborowej w Neorgijewsku umieszczono jednego protoreja, jednego kapłana, jednego diakona oraz jednego sługę cerkiewnego,
i) przy cerkwi w Twierdzy Zamojskiej umieszczono jednego kapłana oraz jednego sługę cerkiewnego,
j) przy Cytadeli Aleksandrowskiej w Warszawie umieszczono – j. w.,
k) w klasztorze „jabłeczyńskim" znajdowali się: jeden ihumen, jeden joromonah, trzech kapłanów świeckich i wdowców, jeden jerodiakon, jeden zakonnik i dwóch kleryków[14].

Jak podawała KRSWDiOśP w raporcie za rok 1838, „[...] z osób duchownych grecko-rosyjskiego wyznania tylko jedna przeniosła się do wieczności"[15].

We wszystkich parafiach prawosławnych Królestwa Polskiego naliczono w drugiej połowie lat 30-tych XIX w. (w 1838 r.) w przybliżeniu 6 200 parafian (wliczając w to mężczyzn, kobiety i dzieci). Dokładny stan liczbowy wiernych poszczególnych parafii prawosławnych przedstawiał się wówczas następująco:

[14] Ibidem, 105/244-246.
[15] Ibidem, 105/247.

Tabela III.
Parafie grecko-rosyjskie (prawosławne) w królestwie polskim w roku 1838[16]

Parafie	Liczba wyznawców/ parafian
Parafia św. Trójcy w Warszawie	1 112
Parafia św. Ateneusza w Kaliszu	48
Parafia Wszystkich Świętych w Piotrkowie	118
Parafia św. Marii w Lublinie	36
Parafia Przemienienia Pańskiego w Drohiczynie	64
Parafia św. Onufrego w Jabłocznie	55
Parafia w Radomiu	234
Parafia Cytadeli Aleksandrowskiej w Warszawie	934
Parafia Twierdzy Zamojskiej	1 957
Parafia Twierdzy Neogieorgijewskiej	1 670

Źródło: AGAD, RS 105/246.

3. OBRZĄDEK EWANGELICKI

3.1. Zarząd wyznań protestanckich

Po upadku rewolucji i po ponowieniu przysięgi na wierność dla Mikołaja I przez ogół Konsystorza Generalnego Ewangelickiego do powtórnego złożenia ślubowania wezwano wszystkich duchownych tego wyznania. W samym Konsystorzu zaszły zmiany personalne[17]. Po śmierci jego prezesa, księdza Diehl, cesarz mianował na to stanowisko Ernesta Faltza, dotychczasowego radcę tego Konsystorza. Rada Administracyjna na miejsce zajmowane przez Faltza desygnowała nowego radcę Konsystorza Generalnego Ewangelickiego. Został nim Tejchman, pastor gminy ewangelickiej w Warszawie[18]. W ciągu

[16] Ibidem, 105/246. Liczby parafian prawosławnych zlokalizowanych w Cytadeli Warszawskiej oraz dwu wymienionych twierdzach Królestwa dają też w przybliżeniu pojęcie o liczebności stacjonujących tam garnizonów wojskowych, jako że bez wątpienia gros żołnierzy stacjonujący wówczas w Polsce I Armii Czynnej oraz IV Korpusu musiało wyznawać właśnie religię prawosławną.
[17] AGAD, RA 16/38. Zasadnicza reorganizacja zarządu wyznań ewangelickich następuje przed wybuchem powstania listopadowego. 22 stycznia 1828 r. zostaje bowiem podjęta decyzja o przedstawieniu do wglądu cesarskiego, przyjętego przez Ogólne Zgromadzenie Rady Stanu projektu do postanowienia królewskiego o utworzeniu Konsystorzy Generalnych dla dwu wyznań ewangelickich: augsburskiego i reformowanego. Ibidem, 16/100. W marcu 1828 r. napływa do władz centralnych Królestwa oświadczenie cesarskie, mocą którego Generalny Konsystorz Ewangelicki (powołany w miejsce Konsystorzy: Ewangelicko-Augsburskiego i Ewangelicko-Reformowanego) zajmować się będzie „[...]pod wiedzą KRWRiOśP wszelkimi interesami dotyczącymi kościołów i szkół wyznawców ewangelickich". Ibidem, 16/211. W maju 1828 r. zapada postanowienie mianujące członków Konsystorza Ewangelickiego obu wyznań. Są nimi: Karol Lauber, Aleksandr Engelke, Aleksander Groffe, Ferdynand de Wolff oraz Maurycy Woyde. Ibidem, 16/260, 291. Latem 1828 r. następuje „instalacja" Konsystorza Generalnego Wyznań Ewangelickich w sali Ogólnego Zgromadzenia Rady Stanu. Drogą losowania przewodnictwo wyżej wymienionego Konsystorza objął na pierwszy rok jego działalności Samuel Linde. AGAD, RS 102/119-120; AGAD, RA 20/246.
[18] AGAD, RS 102/119-120; AGAD, RA 20/246.

1833 r. w Konsystorzu Generalnym dla obu wyznań ewangelickich zaszły kolejne zmiany. Prezesem został – na mocy postanowienia Mikołaja I – Karol hr. Grabowski[19].

Równocześnie administracja popowstaniowa przyznawała stypendia dla wyznawców religii ewangelickiej kształcących się w seminariach (z przeznaczeniem do wstąpienia do stanu duchownego). W początkach 1834 r. było ich sześciu. Czterech z nich przebywało od roku 1832 na uniwersytecie w Królewcu, natomiast dwóch wysłano w roku 1833 na uniwersytet w Dorpacie[20]. W 1835 r. znajdowało się w Królestwie 10 stypendystów reformowanych, przygotowujących się do służby kościelnej. W końcu roku 1832 powróciło z kolei do Królestwa (po ukończeniu stosownych kursów) czterech „[...] kandydatów do stanu duchownego [...]", którzy w roku 1834 posiadali już nadany im przez Konsystorz Generalny przydział na posady pomocników, rezydujących przy Superintendentach Generalnych[21].

3.2. Struktura demograficzna ludności wyznania ewangelickiego

Ogólna liczba parafii ewangelickich w Królestwie Polskim wynosiła 46. Spośród tej liczby było:

Tabela IV.
Liczba parafii ewangelickich w królestwie polskim w początkach okresu paskiewiczowskiego

Rodzaj parafii	Liczba parafii
Parafie wyznania ewangelicko-augsburskiego	39
Parafie wyznania ewangelicko-reformowanego	7

Źródło: AGAD, RS 102/119-120.

Spośród wszystkich wymienionych parafii tylko 24 było w całości „[...] uorganizowanych i ustalonych". W 35 parafiach wyznania ewangelicko-augsburskiego przebywali duszpasterze. Natomiast wyznawcy obrzędu ewangelicko-reformowanego cieszyli się obecnością sześciu duszpasterzy, obsługujących siedem istniejących parafii. Ogółem było w 1832 r. 41 obsadzonych parafii ewangelickich. Ponieważ liczba pastorów wyznania ewangelicko-augsburskiego wynosiła w początkach epoki paskiewiczowskiej 36, a pastorów wyznania reformowanego było sześciu, ogół księży protestanckich działających w Polsce zamykał się liczbą 42[22].

[19] AGAD, RS 102/157.
[20] Ibidem, 102/121-22.
[21] Ibidem, 60/76.
[22] W m. c.; AGAD, RA 27/272-275. Ciekawostką jest tu prośba o podwyższenie płacy działającego w Gostyninie pastora przekazana do Rady Administracyjnej przez KRSWDiOśP „[...] mając na względzie prześladowania, jakich doznał w ciągu rewolucji [...]"; AGAD, RS 60/76. Pamiętajmy zarazem, iż od momentu ustanowienia w roku 1828 wspólnego dla obu wyznań ewangelickich Konsystorza Generalnego, w miarę powiększającej się wówczas ludności napływowej, przybywającej na teren Królestwa głównie z terenów niemieckich (dotyczyło to zjawisko przede wszystkim: fabrykantów, rękodzielników i kolonistów) liczba formalnie zatwierdzonych i zaopatrzonych w służbę duchowną parafii wyznań reformowanych wynosiła przed wybuchem powstania listopadowego 48.

Do końca 1833 r. pozostawały jeszcze w Królestwie 22 „nieuregulowane" parafie protestanckie. W celu przeprowadzenia uporządkowania niezałatwionych spraw i uregulowania statusu prawnego tychże parafii, KRSWDiOśP zażądała od wszystkich Komisji Wojewódzkich nadesłania dokładnych spisów ludności ewangelickiej żyjącej na obszarze znajdującym się pod ich jurysdykcją. Proszono o przesłanie (popartych ewentualnym uzasadnieniem) opinii co do optymalnej lokalizacji nowych parafii ewangelickich[23].

W kolejnym roku 1834 ludność wyznania ewangelickiego ulegała w Królestwie dalszemu zmniejszeniu, ponieważ wielu z wyznawców tej religii zamieszkujących w tzw. osadach kolonistów, a także spora liczba fabrykantów (głównie będących wyznania ewangelickiego) przesiedliła się do Rosji. KRSWDiOśP uważała, iż ogólne zmniejszenie liczby obywateli Królestwa wyznania ewangelickiego wywierało niekorzystny wpływ na stan ekonomiczny parafii tego obrządku, utrzymywany w dużym stopniu przez samych współwyznawców. Ostatecznie w roku 1834 liczba parafii protestanckich pozostawała na takim samym poziomie co w roku 1832, a zatem nie uległa rzeczywistemu zmniejszeniu[24].

W początkach drugiej połowy lat trzydziestych XIX w. (tj. w roku 1836), pomimo znacznego ubytku przyznających się do praktykowania religii ewangelickich mieszkańców Królestwa, znajdowało się w Polsce 40 parafii wyznania augsburskiego oraz siedem parafii wyznania reformowanego[25]. W tym samym czasie przebywało w Królestwie:

Tabela V.
Pastorzy ewangeliccy przebywający w roku 1836 w królestwie polskim

Rodzaj parafii	Ilość pastorów
Parafie augsburskie	40
Parafie reformowane	6

Źródło: AGAD, RS 60/76.

W początkowej fazie drugiej połowy lat 30-tych w Królestwie znajdowało się „[...] w trakcie uregulowania [...]" sześć parafii ewangelickich. Były to parafie położone m.in. w miejscowościach: Babiak, Sobiesenki, Węgrów, Lipno, Michałki/Sypin. W tym czasie podjęto się organizacji nowych parafii ewangelickich. Prace takie prowadzono w roku 1836 w ośmiu miejscowościach, a mianowicie: w Bełchatowie, Zagorowie, Pilicy, Łowiczu, Sępolnie, Nieszawie, Kowalu i Kielcach. W tymże roku przeniesiono do Łowicza, znajdującą się w Jakitkach (?), parafię ewangelicką[26]. Natomiast 31 grudnia 1837 r. w Królestwie były czynne 32 parafie wyznania ewangelickiego[27].

Z kolei zamieszkująca Królestwo Polskie w 1838 r. ludność obu wyznań ewangelickich wynosiła: a) w przypadku wyznania augsburskiego – 170 000 osób, b) w przypadku wyznania reformowanego – 5 000 osób.

W ciągu dwunastu miesięcy tego roku utworzono nową parafię ewangelicką w Węgrowie, stąd wynikało, iż w końcu 1838 r. znajdowały się w Polsce 33 takie parafie. Nadal jednak pozostawało „[...] do uregulowania [...]" 17 parafii ewangelickich[28].

[23] AGAD, RS 102/120-121.
[24] Ibidem, 102/156.
[25] Ibidem, 60/76.
[26] Ibidem, 105/250.
[27] Ibidem.
[28] W m. c.

4. STAROZAKONNI

4.1. Komitet „dla starozakonnych"

Komitet dla Starozakonnych, jak i Szkoła Rabinów, „[...] która pomimo licznych przeszkód ze strony samychże Izraelitów, nie była bez korzyści [...]", otrzymały po upadku powstania listopadowego nowe ramy organizacyjne o charakterze tymczasowym[29]. Okresowe przepisy organizacyjne miały być utrzymywane aż do momentu, gdy specjalna komisja ustawodawcza ukończy poruczoną sobie w tym przedmiocie pracę[30]. Zgodnie bowiem z opinią KRSWDiOśP, przedstawioną w raporcie za lata 1831–1833, Komitet dla Starozakonnych wymagał stanowczej reorganizacji i odnowy, szczególnie iż wielu z jego członków wyjechało poza granice Królestwa.

Komitet dla Starozakonnych dostrzegał zresztą stałą potrzebę reformowania instytucji powiązanych z egzystencją ludności żydowskiej w Królestwie. Idąc za ówczesną oceną przeprowadzenia reformy wymagała szczególnie Szkoła Rabinów i w ogóle całość żydowskiego systemu moralno-edukacyjnego[31].

Stąd Komitet dla Starozakonnych przedstawił do połowy lat 30-tych XIX w. aż 14 projektów mających na celu polepszenie ogólnego stanu moralności Żydów, z których najważniejsze to: a) plan organizacyjny Szkoły Rabinów (i Nauczycieli), b) projekt przeznaczenia „[...] pewnej liczby Chrześcijan do uczenia się Talmudu [...]", c) projekt ułożenia traktatu religijno-moralnego z przeznaczeniem dla młodzieży żydowskiej.

Po przeprowadzeniu dyskusji i wniesieniu poprawek, projekty przedstawione w punktach a) i b) zostały wprowadzone w życie, co nastąpiło dopiero po ich akceptacji przez KRSWDiOśP. Natomiast trzecia z wymienionych propozycji (tj. projekt ułożenia traktatu religijno-moralnego), nawet po ostatecznym przygotowaniu przez Komitet dla Starozakonnych, nie została natychmiastowo zatwierdzona przez KRSWDiOśP[32].

4.2. Organizacja religijna ludności starozakonnej

Już w okresie 1832–1834 ludność starozakonna zamieszkująca Królestwo uległa znacznemu zwiększeniu[33]. Równocześnie, jak podaje ówczesny raport KRSWDiOśP, w roku 1833 wśród społeczności żydowskiej nie zaszły żadne zmiany, które „[...] na wspomnienie [...] zasługiwać by mogły"[34]. Cała społeczność wyznania mojżeszowego dzieliła się w połowie lat 30-tych XIX w. (w 1835 r.) na 315 okręgów, posiadających identyczną liczbę rabinów[35].

[29] Ibidem; AGAD, RS102/123. Komitet dla starozakonnych został ustanowiony w roku 1826 „[...] w zamiarze stopniowej reformy tego ludu [...]", z założeniem polepszenia „moralnego ukształtowania" mieszkańców Królestwa wyznania mojżeszowego.
[30] AGAD, RS 102/125.
[31] Ibidem.
[32] AGAD, RS 102/123-124; Ibidem, 60/79; Ibidem, 102/125. Na mocy decyzji monarchy przedstawionej w drodze odezwy ministra Sekretarza Stanu do Spraw Królestwa Polskiego z dnia 10/29 czerwca 1829 roku, Komitet do starozakonnych rozpoczął przed wybuchem powstania listopadowego pracę nad tłumaczeniem Talmudu. Czynności te jednak zostały przerwane po śmierci księdza profesora Chiariego, osoby, na której spoczywał cały ciężar prac translatorskich.
[33] Ibidem, 60/78
[34] Ibidem, 102/157.
[35] Ibidem, 60/78.

Po kilku latach, w roku 1838, znajdowało się Królestwie Polskim już 340 okręgów rabinackich. Można było wówczas naliczyć na obszarze całego kraju 413 hebrajskich bożnic i domów modlitwy. Zgodnie ze stanem na dzień 31 grudnia 1838 r. całościowa liczba zamieszkujących Królestwo Żydów kształtowała się na poziomie ponad 425 tys. osób[36].

5. DZIAŁALNOŚĆ MISJONARZY LONDYŃSKICH

Obecność w Królestwie Polskim członków Towarzystwa Londyńskiego do Nawracania Żydów (Anglikan) powiązana była z akcją misyjną, prowadzoną wśród ludności starozakonnej[37]. Pierwotnie działalność tej organizacji religijnej podlegała nadzorowi brytyjskich współwyznawców, a oddzielny dom modlitwy w Warszawie, utrzymywany przez mieszkańców stolicy wyznania anglikańskiego nie podlegał „[...] pod zawiadywanie Konsystorza krajowego". Dopiero w roku 1834, na skutek bezpośredniej decyzji Mikołaja I, Anglikanie przeszli „[...] pod kierunek i kontrolę [...]" Generalnego Konsystorza Wyznań Ewangelickich. Po dwunastu latach pobytu członków tej organizacji w Królestwie, w połowie lat 30-tych XIX w. mogli oni przedstawić około 70 konwersji „nawróconych Izraelitów", które miały być ich udziałem. W tym czasie przedstawiciele Konsystorza Generalnego nie przeprowadzili jednak dokładnego rozpoznania działalności tej organizacji[38].

Misjonarze nadal prowadzili swoją działalność także i w początkach drugiej połowy lat 30-tych XIX w. Do 31 grudnia 1836 r. Misjonarze Londyńscy mogli się poszczycić nawróceniem 103 konwertytów-Starozakonnych. Działalność misji nie ograniczała się jedynie do prowadzenia bezpośredniej akcji nawracającej, gdyż w tym czasie Misjonarze Angielscy wydali w Królestwie 26 pozycji książkowych[39].

Zgodnie z istniejącymi przepisami Misjonarze Angielscy pozostawali nadal pod nadzorem Konsystorza Generalnego Ewangelickiego. Cała korespondencja misji – również ta, skierowywana do zwierzchniego komitetu umiejscowionego w Londynie – musiała przechodzić przez ręce tegoż Konsystorza. Podobna sytuacja dotyczyła prowadzonych przez misję różnorakich „interesów". Do obowiązków Konsystorza Generalnego należało z kolei przekazywanie tej korespondencji, zaopatrzonej w międzyczasie w tłumaczenie niemieckie, do biur KRSWDiOśP. Dopiero ministerstwo kierowało pisma misji „[...] do dalszego postępowania [...]", czyli przekazywało je do ekspedycji pocztowej[40].

[36] Ibidem, 105/255.
[37] AGAD, RA 11/291. Jeszcze 21 października 1821 r. Rada Administracyjna wydaje dla Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych zezwolenie na wydanie pozwolenia dla pana Kol, członka Towarzystwa Londyńskiego Nawracania Żydów, do rozpoczęcia takiej właśnie działalności na terenie Królestwa Polskiego. Ibidem, 16/35. 22 stycznia 1829 r. Rada Administracyjna wystosowała oświadczenie, w którym ustosunkowuje się przychylnie do prośby James'a Londona, który w imieniu „społeczności anglikańskiej" zamieszkałej w Królestwie wystąpił z prośbą o umożliwienie odbywania na tym terenie obrządków swego wyznania. Władze ustosunkowały się też przychylnie do prośby Anglikan o wyznaczenie miejsca pod budowę własnego kościoła (domu modlitwy) w Warszawie. Ibidem, 15/357. Jeszcze zaś wcześniej, w końcu czerwca (30) 1827 r. następuje nadanie nowo nawróconym przez misjonarzy angielskich starozakonnym „[...] stojących pustkami [...]" osad czynszowych względnie pańszczyźnianych. Nadanie to wiązało się jednak z warunkiem ponoszenia przez zasiedlających je nowych mieszkańców wszelkich ciężarów przywiązanych do wzmiankowanych osad. Ibidem, 17/327. Na dalszym etapie prace Anglikan w Królestwie zostały jednak poddane ścisłemu nadzorowi swoich współwyznawców. Latem 1829 r. ambasada rosyjska w Londynie wizuje bowiem paszporty do Królestwa dla Jakuba Boardmanna Cartwright, sekretarza Towarzystwa do Nawracania Żydów oraz misjonarza Jana Christiana Reichardt, udających się do Warszawy celem kierowania działalnością znajdujących się już tam Misjonarzy Angielskich.
[38] AGAD, RS 60/76.
[39] W m. c. Były to książki publikowane „[...] w materii religijnej lub moralnej".
[40] AGAD, RS 104/401-402.

6. MAHOMETANIE, FILIPONI ORAZ INNE WYZNANIA

Mahometanie pozostawali pod zarządem dwóch imamów, pobierających ze Skarbu Państwa corocznie zasiłek w wysokości 1 200 zł. Istniały dwie parafie mahometańskie, posiadające swe meczety w województwach: augustowskim i podlaskim. W początkach ery popowstaniowej nie zanotowano w tych parafiach żadnych istotnych wydarzeń[41].

Jeden meczet znajdował się, na terenie wsi Winkszuokie (?), w obwodzie kalwaryjskim. W drugiej połowie lat 30-tych XIX w. (w 1838 r.) mahometanie zamieszkiwali, wymienione poniżej obwody guberni augustowskiej w ogólnej liczbie 218 osób, wśród których znajdowało się:

Tabela VI.
Mahometanie w obwodach guberni augustowskiej w roku 1838

Obwód	Liczba wiernych
Obwód kalwaryjski	28
Obwód augustowski	30
Obwód sejneński	30
Obwód mariampolski	130

Źródło: AGAD, RS 105/254-255.

Z kolei na terenie Podlasia meczet znajdował się w położonej w obwodzie bialskim wsi Studziance. Miejscowa parafia mahometańska liczyła tu 163 osoby. Zgodnie ze stanem na koniec grudnia 1838 r., na terenie całego Królestwa Polskiego zamieszkiwało 318 wyznawców tej religii[42].

W Królestwie istniały dwie parafie należące do Filiponów[43]. Wyznawcy tej „sekty" posiadali w roku 1838 trzy parafie, wszystkie na terenie guberni augustowskiej. Parafie o ogólnej liczbie 3 660 wiernych, znajdowały się:

a) we wsi Wilczewo (?), położonej w obwodzie łomżyńskim, gdzie posiadająca własną cerkiew parafia liczyła 107 osób i gdzie przebywał tzw. staryk duchowny,

b) we wsi Głębokie, w obwodzie augustowskim, gdzie naliczono 1 476 parafian,

c) we wsiach Pokoreko (Poreko?) i Leszczewo w obwodzie sejneńskim, gdzie znajdowały się dwie cerkwie; dodatkowo w skład tej parafii wchodził dom modlitwy usytuowany na terenie wsi Wisztorty; cała parafia Filiponów obwodu sejneńskiego liczyła 2 077 osób[44].

Liczba wyznawców „sekty" Menonitów kształtowała się w latach 30-tych XIX w. w Królestwie Polskim na poziomie około 750 osób (w roku 1838 było to 752 wiernych). Menonici przebywali raczej w rozproszeniu, zamieszkując głównie teren obwodów: warszawskiego, sochaczewskiego, gostynińskiego oraz łukowskiego. Pomimo dyspersji, związek religijny Menonitów posiadał jednak w Królestwie jedną zorganizowaną parafię. Znajdowała się ona we wsi Kazań, położonej w obwodzie warszawskim. Tam również usytuowano dom modlitwy tego wyznania[45].

Z kolei wyznawcy „[...] sekty Braci Morawczyków czyli Herubuterów [...]", których ogólna liczba wynosiła w 1838 r. 177 osób, zamieszkiwali w znajdujących się w obwodzie łęczyckim gminach Stoki oraz Stara Wieś. Jak podawała KRSWDiOśP oceniając strukturę organizacyjną tej „sekty" „[...] nie składają [oni] żadnej stałej parafii, nie mają osobnego domu do modlitwy, gromadzą się jedynie w dni wiadome do wsi Nowosolne, gdzie jeden z nich odprawia nabożeństwo"[46].

7. ZESTAWIENIE STRUKTURY WYZNANIOWEJ LUDNOŚCI KRÓLESTWA POLSKIEGO

Ludność Królestwa można było w połowie lat 30-tych XIX w. zgodnie z dywersyfikacją wyznaniową podzielić następująco:

Tabela VII.
Podział wyznaniowy ogółu ludności królestwa polskiego w połowie lat trzydziestych XIX wieku

Wyznania	Liczba mieszkańców Królestwa
Wyznanie rzymskokatolickie	3 279 955
Wyznanie mojżeszowe	420 062
Wyznanie greckounickie	216 000
Wyznanie ewangelicko-augsburskie	177 000
Wyznanie reformowane	9 817
Wyznanie grecko-rosyjskie	1 170
Inne wyznania	4 388

Źródło: AGAD, RS 60/79.

Jak zatem widać w społeczeństwie Królestwa Polskiego ogromną przewagę zachowywali wówczas wyznawcy religii katolickiej[47].

Na podstawie analizy dostępnych danych można stwierdzić, iż struktury nierzymskokatolickich religii, wyznawanych w Królestwie (traktowane wyraźnie niejednorodnie), podlegały znaczącej ingerencji rządu oraz Wydziału Wyznań i Oświecenia Publicznego KRSWDiOśP. Jeszcze przed powstaniem Mikołaj I zakazuje np. dalszego wysyłania do Rzymu duchownych obrządku unickiego i przekazuje Stolicy Apostolskiej znajdujące się tam kościoły unickie. Pomimo tych wczesnych oznak nieprzychylności wielkorosyjskiego monarchy, jednak do roku 1838 nie można było jeszcze zaobserwować jakichkolwiek oznak planowanej likwidacji unii brzeskiej. W roku 1836, czyli na krótko przed samym zniesieniem unii, Mikołaj I zatwierdza postanowienie przeznaczające znaczącą sumę (129 000 zł) na remont i przebudowę katedralnej cerkwi unickiej w Chełmie oraz na rozbudowę lokalnego seminarium. Dekret ten znamionować miał ciągłość poparcia czynników

[41] W m. c.
[42] AGAD, RS 105/254-255.
[43] Ibidem, 60/78. Jeszcze w roku 1829 pojawiły się wśród wyznawców tego obrządku zaburzenia z powodu wprowadzenia nowych przepisów prawa o małżeństwach, „[...] którym wielu z nich ulegać wzbraniało się". Niektórzy z Filiponów domagali się nawet wówczas wydania im paszportów celem wyjazdu z Królestwa, na co władze z reguły wyrażały zgodę. W epoce popowstaniowej „[...] ten jednak chwilowy nieporządek nie powtórzył się więcej".
[44] Ibidem, 105/253-254.
[45] Ibidem, 105/252.
[46] Ibidem, 105/253.
[47] W m. c.; AGAD, RS 105/232. Pod koniec lat 30-tych XIX w. (1838 r.) znajdowało się w Królestwie: 8 kościołów katedralnych, 2003 kościoły parafialne i filialne oraz kaplic, 156 klasztorów męskich, 60 klasztorów żeńskich wyznania rzymskokatolickiego.

petersburskich dla idei utrzymania i rozwoju unii brzeskiej. Uwidoczniony proces doskonale uzupełnia wydane przez administrację Królestwa pozwolenie na budowę nowych cerkwi unickich. Wszystkie te czynniki wykazują, iż podjęta już faktycznie decyzja o kasacji obrządku unickiego była przez władzę najezdniczą aż do ostatniej chwili ukrywana przed polskim aparatem administracyjnym. Ów brak pewności Mikołaja I w odniesieniu do reakcji lokalnych administratorów na planowane zmiany był na tyle głęboki, że rosyjskie czynniki decyzyjne rozpoczęły długofalowe podtrzymywanie swoistej akcji mistyfikacyjnej. Takie stanowisko Petersburga potwierdza, nie po raz pierwszy zresztą, ewidentny brak zaufania rządu rosyjskiego do ogółu władz administracyjnych Królestwa, w tym do dość dobrze z punktu widzenia najezdniczej władzy, sprawującego swoje obowiązki Wydziału Wyznań i Oświecenia KRSWDiOśP. Te religie wyznawane w Królestwie, które posiadały niewielką tylko liczbę wyznawców, znajdowały się w nieco trudniejszej sytuacji. Pomimo np. fundowania przez KRSWDiOśP stypendiów dla kształcących się poza granicami Królestwa alumnów wyznań ewangelicko-protestanckich, względnie dofinansowywania budowli sakralnych tych właśnie religii, nastąpiło (co prawda tylko niewielkie) zmniejszenie przeznaczonego na religie reformowane funduszu państwowego. Należy na tej podstawie stwierdzić, iż pomoc udzielaną przez państwo w odniesieniu do religii protestanckich można było określić jako umiarkowaną. Nie chodziło tutaj zarazem o jakąś niechęć czy ambiwalencję administracji Królestwa. Raczej za wyznacznik takiej właśnie postawy należy uznać przekonanie czynników państwowych o zdolnościach organizacyjnych obywateli wyznających religie reformowane. Efektywnej pomocy nie udzielano też i tzw. Filiponom, a zasiłek państwowy dla mahometan można uznać za symboliczny. Zestawienie tych czynników kusi o postawienie tezy, iż brak (znaczącej) pomocy państwa dla tych religii, które posiadały zdecydowanie niewielką tylko liczbę wyznawców, powiązany był zapewne z uznaniem ich relatywnej „nieważności" w ogólnych planach społeczno-religijnych Sekcji Wyznań Wydziału Wyznań i Oświecenia Publicznego KRSWDiOśP. Tym bardziej odmienną, co warte podkreślenia, wydaje się sytuacja religii prawosławnej, także posiadającej przecież w Królestwie początków ery popowstaniowej niewielką tylko liczbę wyznawców. Religia grecko-rosyjska została przez prawosławną monarchię Romanowych z oczywistych względów potraktowana szczególnie. Udzielane poparcie objawiało się nie tylko ustanowieniem funkcji prawosławnego biskupa warszawskiego, co przede wszystkim budową w stolicy Królestwa cerkwi katedralnej. Jakkolwiek jednak idąc za wolą monarchy, zatwierdzano w polskim ministerstwie liczne „anszalgi" na budowę coraz to nowych cerkwi prawosławnych, to w praktyce Rada Administracyjna i KRSWDiOśP niejednokrotnie musiały odkładać planowane inwestycje, motywując to brakiem dyspozycji odpowiednich funduszy budżetowych. Takie stanowisko KRSWDiOśP oraz Rady Administracyjnej wykazuje realizm w odniesieniu do odpowiedniego wykorzystania funduszy państwowych, czy nawet, co jednak trudno potwierdzić, pewną rezerwę objawianą przy „uskutecznianiu" tych właśnie projektów. Największym jednak zainteresowaniem KRSWDiOśP cieszyli się bez wątpienia starozakonni. Wystarczająco tłumaczyła to zainteresowanie duża liczebność ludności żydowskiej, posiadającej ponad 400 bożnic i domów modlitwy. Aktywność ministerialna ogniskowała się tu głównie na dziedzinie ustawodawczej, poprzez którą KRSWDiOśP zmierzała do stopniowej asymilacji żywiołu żydowskiego. Zatwierdzane „anszalgi" na restaurację czy budowę nowych bożnic były jednak w odniesieniu do ogólnej liczby starozakonnych zaskakująco niewielkie.

Finalnie można stwierdzić, iż administracja Królestwa prowadziła w stosunku do poszczególnych religii występujących na terenie kraju politykę zróżnicowaną, oscylując pomiędzy efektywnym wsparciem a przychylną w zasadzie obojętnością. Przynajmniej do 1838 r. włącznie nie można też w żadnym przypadku odnotować jakichkolwiek działań o

charakterze represyjnym. Uznanie bowiem przez Mikołaja I, a co za tym idzie, przez w miarę dokładnie realizujący monarsze wytyczne Wydział Wyznań i Oświecenia Publicznego czynnika religijnego za jedno ze znaczących ogniw wsparcia aparatu władzy, implikowało takie właśnie, a nie inne nastawienie. W niczym nie zmienia tej zasady daleko posunięta efektywna inwigilacja kleru i wywierany nań bezpośrednio i pośrednio swoisty nacisk ekonomiczny. Późniejsza akcja likwidacji unii brzeskiej będzie tutaj tylko pozornym paradoksem, jako że w ostatecznym rachunku ogólna konsolidacja prawosławia miała stanowić bezpośrednie wzmocnienie władzy cesarskiej.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Irena Wodzianowska
(Lublin)

Wytyczne Komisji do spraw duchowieństwa w sprawie zwalczania katolicyzmu w generał-gubernatorstwie wileńskim (1866-1868)

Na ziemiach Rzeczypospolitej, które po rozbiorach przeszły pod panowanie Imperium Rosyjskiego, władze rozpoczęły akcję tępienia wszystkich niewygodnych przedstawicieli kultury, zarówno polskiej, jak i miejscowej. Na zajętych terytoriach administracja carska skierowała swoje wysiłki przeciw Kościołowi katolickiemu, a jednocześnie na różne sposoby umacniała pozycję Cerkwi prawosławnej. Urzędnicy carscy upatrywali w prawosławiu jeden z podstawowych czynników wzmocnienia wpływów rosyjskich w zachodnich guberniach Imperium. Sprawa ta nabrała wyjątkowego znaczenia szczególnie po powstaniach z 1831 i 1863 r. Walka administracji rosyjskiej z katolicyzmem nasiliła się wyraźnie od lat 30-tych do 70-tych XIX w., kiedy stało się jasne, że pełna inkorporacja terytoriów zachodnich, przy zachowaniu na tych ziemiach silnego Kościoła katolickiego, była dla Rosji niemożliwa. Za rządów następcy M. N. Murawiewa[1], generał-gubernatora K. P. Kaufmana[2] (17 kwiecień

[1] Michaił Nikołajewicz Murawiew (1796-1866) od 1828 r. był gubernatorem mohylewskim. W 1830 r. przedstawił wniosek, w którym proponował zniesienie Litewskiego Statutu i wprowadzenie języka rosyjskiego do administracji i sądownictwa, co zostało wykonane na Białorusi po 1831 r. Przedstawił także Mikołajowi I notatkę, w której ukazał niezbędność reformy oświaty w Zachodnim Kraju, wprowadzenia do szkół języka rosyjskiego i odsunięcia łacińskiego duchowieństwa od kształcenia i wychowania młodzieży. Nalegał również na zamknięcie Wileńskiego Uniwersytetu. Podczas powstania z 1831 r. był przy sztabie armii i skutecznie działał przeciw małym oddziałom w witebskiej, mińskiej i wileńskiej guberni, zajmując się przy tym prowadzeniem obszernego śledztwa o politycznych przestępcach i urządzeniem cywilnej administracji w Zachodnim Kraju. W 1831 r. został gubernatorem grodzieńskim, w 1832 r, – mińskim, później kurskim, gdzie na długo zostawił po sobie pamięć przez surowe egzekwowanie od chłopów zaległych podatków. W 1842 r. został senatorem i dyrektorem korpusu granicznego, w 1850 r. – członek Państwowej Rady. Od 1857 do 1861 r. – minister dóbr państwowych, a od 1863 r. – generał-gubernator wileński. Stłumił krwawo powstanie styczniowe na Litwie, podejmując ostre środki nie tylko wobec poszczególnych osób, ale i przeciw całym miejscowościom. Zesłał prawie 5000 ludzi na Syberię, sekwestrował majątki, nakładał kontrybucje, usilnie starał się rusyfikować kraj. W 1865 r. został odwołany z tego stanowiska i nagrodzony tytułem hrabiowskim. Na podstawie: Энциклопедический Словарь, изд. Ф. А. Брокхаус, И. А. Ефрон, Санкт-Петербург 1890-1904 (cyt. dalej: ЭС), t. 39, s. 190-191.

[2] K. P. Kaufman (03 III 1818 - 16 V 1882) generał-adiutant. W 1856 r. objął obowiązki naczelnika sztabu Jego Cesarskiej Mości, został członkiem Rady Cesarskiej, Akademii Wojskowej, w końcu generał-majorem i naczelnikiem głównym sztabu. W 1861 r. został mianowany dyrektorem kancelarii Ministerstwa Wojny i brał czynny udział w różnych komitetach zajmujących się reformą wojska. Od 1865 r. generał-gubernator Północno-Zachodniego Kraju i dowódca Wileńskiego Okręgu Wojskowego. Następnie – dowódca Turkiestańskiego Okręgu, gdzie odznaczył się zdobyciem Samarkandy (1868) i Chiwy (1873). W 1875 r. dowodził wyprawą do Kokanu, który przyłączono do Rosji pod nazwą „obwodu Fergańskiego" i włączono do generał-gubernatorstwa turkiestańskiego. Na podstawie: ЭС, t. 28, s. 775.

1865 r. – 9 październik 1866 r.), powstał plan odgrodzenia prawosławia od wpływów katolicyzmu. Polegał on na rusyfikacji Kościoła na ziemiach zabranych, poprzez zamianę języka polskiego na rosyjski. Hrabia Eduard Trofimowicz Baranow[3] – kolejny generał-gubernator wileński (9 października 1866 r. do 2 marca 1868 r.), energicznie wprowadzał ten plan w życie. Jego następca, generał Aleksander L. Potapow[4] (2 luty 1868 r. – 22 lipiec 1874 r.), publicznie skrytykował duchowieństwo prawosławne za przymusowe nawracanie katolików na prawosławie i zahamował w jakiejś mierze plan rusyfikacji Kościoła w zachodnich guberniach cesarstwa rosyjskiego[5].

W celu pełnej realizacji planu rusyfikacji i zniszczenia Kościoła katolickiego na terenach Północno-Zachodniego Kraju, który obejmował sześć guberni: wileńską, kowieńską, grodzieńską, mińską, mohylewską i witebską, generał-gubernator K. P. Kaufman w styczniu 1866 r.[6] utworzył Specjalną Komisję do spraw duchowieństwa rzymskokatolickiego, która później przyjęła nazwę Komisji Rewizyjnej.

Generał von Kaufman w piśmie do przewodniczącego Komisji Aleksieja P. Storożenki stwierdzał, że „wydarzenia ostatniego polskiego buntu, mocno wstrząsnęły tutejszą rdzennie rosyjską ziemią. Ustalony fakt, że katolickie duchowieństwo odegrało główną rolę w tym powstaniu – zmusza władze przedsięwziąć środki, by go unieszkodliwić na przyszłość, tym bardziej, że księża nie zaprzestali jeszcze tajnego działania przeciwko rządowi"[7]. W celu osłabienia wpływu kapłanów na rzymskokatolicką ludność Północno-Zachodniego Kraju należało, jego zdaniem, szczególnie surowo nadzorować wykonywanie przez duchowieństwo wszystkich dotyczących go przepisów i rozporządzeń rządu oraz wprowadzić czujny nadzór nad osobą każdego księdza. W rzeczywistości program prac Komisji był znacznie szerszy. Świadczą o tym nie tylko zachowane materiały archiwalne, ale również odpowiedź generał-gubernatora Potapowa z dnia 26 kwietnia 1868 r., udzielona ministrowi spraw wewnętrznych generał-adiutantowi Timaszewowi[8], do której załączono listę zagadnień, będących przedmiotem zainteresowania Komisji. Wynika z niej, że działania Komisji obejmowały:

- zbieranie informacji o zakonach i klasztorach oraz parafiach i liczbie ludności wyznania rzymskokatolickiego;
- opracowanie geograficznych map guberni Północno-Zachodniego Kraju z zaznaczeniem katolickich klasztorów, kościołów, filii i kaplic, a także miast, miasteczek, osad, zaścianków i folwarków, które należały do poszczególnych parafii;
- zredagowanie zbioru przepisów o duchowieństwie rzymskokatolickim;
- likwidację diecezji mińskiej;

[3] Eduard Trofimowicz hr. Baranow od 1866 r. był generał-gubernatorem inflanckiej, estońkiej i kurlandzkiej guberni, a od 1866 r. do 1868 r. – generał-gubernatorem Północno-Zachodniego Kraju. W 1874 r. kierował Ministerstwem Dworu, był członkiem Rady Państwowej, a w 1881 r. został prezesem Departamentu Ekonomii tejże Rady. Oprócz tego, został prezesem tzw. „Baranowskiej" komisji do wypracowania projektu rozporządzeń dla zabezpieczenia praw skarbu państwa przed nadużyciami ze strony Towarzystw Kolejarzy. Zmarł 22 lipca 1884 r. Na podstawie: ЭС, t. 5, s. 35.

[4] Aleksandr Lwowicz Potapow (1818-1886) generał-adiutant. W latach 1860-1861 – ober-policmajster w Moskwie, później naczelnik sztabu korpusu żandarmerii i kierownik 3 Oddziału Osobistej Kancelarii J.C.M. Od 1864 r. – pomocnik generał-gubernatora Północno-Zachodniego Kraju, a w 1868 r. – generał-gubernator. Od 1874 r. do 1876 r. był szefem żandarmerii i kierownikiem 3 Oddziału. Na podstawie: ЭС, t. 48, s. 721.

[5] А. П. Владимиров, О положении православия в Северо-Западном Крае, Москва 1893, s. 51.

[6] Z. Olszamowska-Skowrońska w artykule *U źródeł rusyfikacji Kościoła na Litwie po r. 1863* „Przegląd Powszechny" r. 48 (1931), t. 189, s. 211-224, 346-363; r. 48 (1931), t. 190, s. 87-94 i ks. prof. B. Kumor w 7 tomie *Historii Kościoła* mylnie podają rok powstania Komisji jako 1865.

[7] Lietuvos Valstybos Istorykas Archyvas (dalej: LVIA), sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 1340, k. 1.

[8] Aleksandr Jegorowicz Timaszew (1818-1893) generał-adiutant. W 1856 r. mianowany naczelnikiem sztabu korpusu żandarmerii i kierownikiem 3 Oddziału Osobistej Kancelarii Jego Cesarskiej Mości. W 1867 r. został ministrem poczty i telegrafu. W latach 1868-1877 był ministrem spraw wewnętrznych. Na podstawie: ЭС, t. 65, s. 180.

- usunięcie języka polskiego i wprowadzenie rosyjskiego w kościołach;
- utworzenie urzędowego nadzoru nad kazaniami, wygłaszanymi w kościołach;
- wprowadzenie świeckiej kontroli w konsystorzach;
- reorganizację seminariów duchownych;
- opracowanie zagadnień dotyczących bractw kościelnych i 40-godzinnego nabożeństwa;
- rozstrzygnięcie kwestii o zwyczaju rozdawania opłatków w wigilię Bożego Narodzenia;
- uregulowania sprawy noszenia Najświętszego Sakramentu do chorych i umierających;
- kwestię modlitwy w kościołach za cara i dom panujący;
- zwyczaj strzelania z moździerzy przy kościołach z okazji rezurekcji[9].

Praca Komisji z tak szeroko zakrojonym programem trwała ponad 2 lata – do czerwca 1868 r. Komisja zajmowała się przede wszystkim opracowywaniem projektów. Mimo że niektóre z nich weszły w życie, nie była ona organem wykonawczym. Jej funkcja polegała na zbieraniu informacji i ich opracowywaniu. Projekty rozporządzeń lub sugestie członków Komisji generał-gubernator przesyłał do Departamentu Wyznań Obcych MSW lub bezpośrednio ministrowi spraw wewnętrznych, który z kolei przedstawiał je carowi. Dopiero tam zapadały decyzje. Prowadzone sprawy po zamknięciu Komisji, nie podlegające kompetencji generał-gubernatora, jak na przykład podstawy prawne i dogmatyczne niektórych spraw, zostały przekazane ministrowi spraw wewnętrznych. Pozostałe natomiast raporty o charakterze rozporządzeń administracyjnych i statystycznych zostały udostępnione Kancelarii generał-gubernatora do dalszego opracowania[10].

W dokumencie powołującym Komisję generał-gubernator von Kaufman podał jej skład osobowy, który w następnych miesiącach został poszerzony o nowych członków. Przewodniczącym Komisji został rzeczywisty radca stanu Aleksiej P. Storożenko[11], który od 1863 r. służył przy M. N. Murawiewie w Zachodnim Kraju. W skład Komisji wchodzili[12]: kierownik Specjalnej Kancelarii wileńskiego generał-gubernatora - Iwan A. Nikotin[13], rzeczywisty radca stanu - Nikołaj Dieriewicki oraz urzędnicy do specjalnych poleceń – Aleksander D. Łaptiew[14] i Władimir F. Samarin[15]. Od kwietnia 1866 r.[16] i do końca pracy Komisji protokolantem był Łuka N. Antropow[17], dramatopisarz i beletrysta. Miesiąc później pracę

[9] LVIA, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 1340, k. 68v-69.
[10] Ibidem, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 1340, k. 69v.
[11] Aleksiej Pietrowicz Storożenko (1805-1874) pochodził z terenów Ukrainy. Brał udział w stłumieniu powstania listopadowego. Później był marszałkiem szlachty w powiecie brzeskim i przewodniczącym zjazdów sędziów pokoju. Napisał 14 utworów w języku rosyjskim i 26 w ukraińskim, którym władał doskonale. Materiał do swoich powieści czerpał przeważnie z obserwacji nad życiem ludzi na Ukrainie i z twórczości ludowej – bajek i legend. Na podstawie: ЭС, t. 62, s. 710.
[12] LVIA, sygn. f. 378, r. 1866, b. 2277.
[13] Iwan Akimowicz Nikotin – rzeczywisty radca stanu. W kancelarii gubernatora pracował od 2 XII 1864. Był kawalerem orderów św. Anny 2 kl., św. Stanisława 2 kl. i św. Włodzimierza 3 kl. Posiadał także brązowe medale za wojnę z lat 1853-1856 i za uśmierzenie polskiego buntu 1863-1864. Na podstawie: Памятная книжка Гродненской губернии за 1866 год.
[14] Aleksandr Dmitriewicz Łaptiew, radca kolegialny, urzędnik do specjalnych poleceń od 25 VII 1863 r.
[15] Władimir Fiodorowicz Samarin, sztabsrotmistrz, urzędnik do specjalnych poleceń od 15 I 1866 r. Był członkiem Komisji prawdopodobnie do listopada 1866 r.
[16] LVIA, sygn. f. 378, r. 1866, b. 2522.
[17] Łuka Nikołajewicz Antropow (16 X 1843 - ?) wszystkie lepsze jego utwory były litografowane i grane na amatorskich scenach. Współpracował z wydawnictwem Boborykina, a także publikował swoje utwory w „Зарe", a w Moskwie w „Русская Речь" i „Московские Ведомости". Na podstawie: ЭС, t. 2, s. 867.

w Komisji rozpoczęli[18]: inspektor Okręgu Szkolnego w Kownie Nikołaj N. Nowikow[19], generał-lejtnant A. F. Ozierow[20] i Nikołaj W. Jugan[21].

Generał-gubernator von Kaufman[22] zaprosił do uczestniczenia w posiedzeniach Komisji także protojerieja - Wiktora Gomolickiego[23], asesora kolegialnego - Piotra A. Biezsonowa[24], radcę kolegialnego - Wasilija P. Kulina[25], głównego redaktora i wydawcę „Вестника Западной России", kolegialnego radcę - Ksenofonta A. Goworskiego, generał-majora - Wasilija F. Ratcza[26] i starszego nauczyciela Pawła J. Roszczina[27]. Nowi członkowie aktywnie uczestniczyli w pracy Komisji już 28 maja 1866 r. Ponadto członkiem Komisji był Ignacy Kozłowski[28], eksksiądz mohylewskiej diecezji. Formalnie w skład Komisji wchodził także kolegialny registrator - Nikołaj Kostienieckij[29] oraz A. P. Władimirow i Erienicz. W 1867 r. w Komisji pracował także topograf Arnold, który zajmował się kreśleniem map.

Wszystkie informacje potrzebne dla pracy Komisji były dostarczane przez rzeczywistego radcę stanu Nikotina, kierownika Specjalnej Kancelarii generał-gubernatora. Poza

[18] LVIA, sygn. f. 378, r. 1866, b. 2522.
[19] Nikołaj Nikołajewicz Nowikow, radca kolegialny, od 1 VI 1864 r. inspektor Okręgu Szkolnego w Kownie i kawaler orderu św. Anny 2 kl. Na podstawie: Памятная книжка Витебской губернии за 1867 год.
[20] Aleksiej Fiodorowicz Ozierow (1839 - ?) dowódca 3 dywizji piechoty.
[21] Nikołaj Wasilewicz Jugan – członek Specjalnej Komisji Śledczej, która powstała za rządów hr. Murawiewa po powstaniu styczniowym. Na podstawie: C. Gil, O. Rafał Kalinowski, *1835-1907*, Kraków 1984, s. 56.
[22] LVIA, sygn. f. 378, r. 1866, b. 1340.
[23] Wiktor Iwanowicz Gomolicki – wileński dziekan, członek Litewskiego prawosławnego konsystorza.
[24] Piotr Aleksiejewicz Biezsonow (1828-?) był slawistą i badaczem ludowej twórczości. W 1851 r. ukończył studia na wydziale historyczno-filologicznym Uniwersytetu w Moskwie. Najpierw pracował w Komisji Druku urzędowych aktów i traktatów, a od 1857 r. był starszym radcą Moskiewskiej drukarni Synodalnej. Od 1864 r. do 1867 r. mieszkał w Wilnie, gdzie był głównym zarządcą muzeum i biblioteki, dyrektorem rabinistycznej i innych żydowskich szkół w Wilnie, dyrektorem miejscowego klasycznego gimnazjum, przewodniczącym Archeograficznej Komisji itd. Od 1867-1879 – bibliotekarz Moskiewskiego Uniwersytetu, od 1879 r. zajmował w Charkowie katedrę narzeczy słowiańskich. Na podstawie: ЭС, t. 5, s. 313.
[25] Wasilij Pietrowicz Kulin (1822-?) pedagog, ukończył Główny Pedagogiczny Instytut. W 1862 r. był okręgowym inspektorem Wileńskiego Okręgu Szkolnego, gdzie z jego udziałem otworzono ponad 30 ludowych szkół. Wypracował projekt regulaminu pierwszego w kraju seminarium dla chłopskich synów. Później był dyrektorem Alfierowskogo seminarium nauczycielskiego w smoleńskiej guberni. Od 1889 do 1894 r. – dyrektor wyższych żeńskich kursów. Współpracował z „Дно", „Русь" Aksakowa. Wydał w 1869 r. „Виленский Сборник". Na podstawie: ЭС, t. 32, s. 957.
[26] Wasilij Fiodorowicz Ratcz (?-1870) był wykładowcą w Michajłowskiej szkole artyleryjskiej, później służył przy generał-gubernatorze M. N. Murawiewie. Gubernator zlecił mu opisanie polskiego powstania 1863 r. w zachodnich guberniach i w tym celu pozwolił mu uczestniczyć w przesłuchaniach w komisjach śledczych, rozmawiać z politycznymi przestępcami itd. W l. 1867-1868 w Wilnie zostały wydrukowane dwa tomy tego opisu: «Сведения о польском мятеже 1863 года в Северо-Западной России». Podczas przygotowania 3 tomu – wzbudził niezadowolenie ówczesnego generał-gubernatora Potapowa – i poddał się dymisji w 1869 r. Na podstawie: ЭС, t. 51, s. 367.
[27] Paweł Jemieljanowicz Roszczin kształcił się na Uniwersytecie w Petersburgu. Jako nauczyciel w Wileńskim Szkolnym Okręgu pracował od 19 VI 1847 r., a od 1872 r. był dyrektorem ludowych szkół w guberni mohylewskiej Na podstawie: Памятная книжка Виленского Учебного Округа на 1874 год, Вильно 1874.
[28] Ignatij Jakowlewicz Kozłowski – administrator par. Wielka Brzostowica, guberni grodzieńskiej, został aresztowany 17 II 1864 r. Zwolniony z więzienia 4 IV 1864 r. i oddany pod dozór policji w m. Wołkowysku pod zarzutem współdziałania z powstaniem. Prawdopodobnie w 1865 r. przeszedł na prawosławie i rozpoczął pracę jako nauczyciel w gimnazjum w Noworżewie. Już 1 VII 1866 r. na prośbę Storożenki został mianowany przez cara kolegialnym registratorem za dobre wykonywanie obowiązków. LVIA, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 2277, k. 5-5v. „Z raportu, który nadesłał dziekan grodzieński 28 III 1864 r. nr 275 do ks. Bowkiewicza, zastępcy wywiezionego bp Krasińskiego, widać, że ks. Ignacego Kozłowskiego wojskowe władze rosyjskie aresztowały w lutym 1864 r., ale generał-gubernator Wileński zwolnił go od wszelkiej odpowiedzialności i przywrócił na dawne stanowisko". P. Kubicki, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny 1861-1915*, cz. 2., t. 2, Sandomierz 1936; S. Piotrowicz w „Okólniku" podaje, że Kozłowski był proboszczem w powiecie lidzkim. Zakochał się we wdowie po popie zmarłym w 1863 r., przeszedł na prawosławie i ożenił się z nią.
[29] Wspomniany przy okazji udzielenia mu urlopu i przeniesienia w listopadzie 1866 na służbę do Wielikołuckiego Sądu Okręgowego. LVIA, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 2277, k. 6.

tym Komisja w wypełnianiu swoich zadań mogła kontaktować się z gubernatorami, duchowieństwem prawosławnym i rzymskokatolickim, a także zapraszać na swoje posiedzedzenia osoby duchowne wyznania prawosławnego i rzymskokatolickiego, które zdaniem Komisji mogły dostarczyć niezbędnych wyjaśnień. Przewodniczący Komisji konsultował się z biskupem Adamem Wojtkiewiczem[30], odnośnie reformy w seminariach, a rzeczywisty radca Dieriewicki przeprowadził rozmowę z prawosławnym biskupem Antonim na temat możliwości kasaty katolickiej diecezji mińskiej. Ksiądz B. Zauściński na prośbę Komisji przedstawił swój projekt reformy seminariów duchownych. Do konsystorzy katolickich zwracano się po informacje: o czasie trwania nauk w seminarium, o ponadetatowych klerykach, o 40-godzinnym nabożeństwie, bractwach, sanktuariach i tym podobnych sprawach, omawianych w Komisji. Za pośrednictwem gubernatorów dowiadywano się: o liczbie klasztorów, parafii, ludności, a także o liczbie osób, które przeszły na prawosławie, o lojalności księży, o konieczności zamknięcia niektórych kościołów. Litewski Prawosławny Konsystorz został poproszony o informacje na temat byłych unickich cerkwi, które po 1798 r. przejęło rzymskokatolickie duchowieństwo, a także obrazów szczególnie czczonych w Zachodnim Kraju.

Praca w Komisji polegała na zbieraniu informacji na dany temat, następnie referowaniu tego tematu przez członków Komisji na posiedzeniach, dyskusji lub przyjęciu zaproponowanych ustaleń. Postanowienia Komisji wpisywano do dziennika, przewodniczący przedstawiał je w raporcie[31] generał-gubernatorowi, który albo je zatwierdzał, albo wysyłał do Petersburga z prośbą o decyzje. Wszystkie rozporządzenia zredagowane przez Komisję wychodziły z Kancelarii generał-gubernatora lub z Departamentu Wyznań Obcych.

Najbardziej twórczymi członkami Komisji byli: przewodniczący Storożenko i kolegialny registrator Kozłowski. Obydwaj przedstawili na posiedzeniach Komisji po 13 opracowań. Radca stanu Storożenko skoncentrował się na wprowadzeniu języka rosyjskiego do nabożeństw, kazań i modlitewników (7 referatów). Zajmował się także dozorem kościelnym, kasatą diecezji mińskiej, reorganizacją seminariów duchownych i kwestią bractw. Kozłowski natomiast więcej uwagi poświęcił wychowaniu kleryków w seminarium, przedstawiając dokładny regulamin życia alumnów, wprowadzenia języka rosyjskiego, „jakością" kazań katolickiego duchowieństwa, a także innym zagadnieniom interesujących Komisję. Nie mniej pracowitym był Dieriewicki, który przygotował siedem referatów na tematy, które były poruszane podczas pracy Komisji, włącznie z pomysłem wprowadzenia nadzoru świeckiego w konsystorzu i seminarium, a także obowiązującego egzaminu z języka rosyjskiego, historii i geografii Rosji w seminarium, jako warunku dopuszczenia do święceń. Aktywnie uczestniczył też w pracach Komisji radca kolegialny Ksenofont Goworski. Do niego należy najobszerniejsze z zachowanych w archiwum opracowań członków Komisji, w którym obejmuje wszystkie zagadnienia omawiane przez Komisję. Łącznie członkowie Komisji przedstawili 53 referaty.

Najbardziej pracowitym był dla Komisji 1866 r. Na 71 posiedzeniu poruszane były przeważnie takie zagadnienia jak: wprowadzenie języka rosyjskiego do nabożeństw, kazań i modlitewników (w ciągu 18 posiedzeń), reforma seminariów (11 posiedzeń), kasata diecezji mińskiej (4), ustanowienie nadzoru nad majątkiem kościelnym (8), problem bractw kościelnych (9) i 40-godzinnego nabożeństwa (5), a także analiza informacji o liczbie katolickiej

[30] Adam Wojtkiewicz (6 II 1796 r. – 4 I 1870 r.) biskup diecezji mińskiej od 1852 r. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000, s. 489.

[31] W 1866 r. odbyło się 71 posiedzeń, wysłano 111 raportów do generał-gubernatora, w tym jeden podsumowujący roczną działalność Komisji. W 1867 r. – zwołano 37 posiedzeń i napisano ponad 60 raportów i w tym także podsumowujący dotychczasową pracę w Komisji, natomiast w 1868 r. odnotowane są tylko trzy posiedzenia w ciągu 5 miesięcy pracy i 72 raporty. LVIA, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 1340, 2522 i r. 1867, b. 2526.

ludności, aby ustalić odpowiednią liczbę duchowieństwa i parafii (5). W latach 1867-1868 praca Komisji była skoncentrowana na wypracowaniu projektów reformy seminariów (16 posiedzeń) i nadzoru nad kazaniami i katechizacją (40)[32].

Jedną z ważniejszych spraw, absorbujących uwagę Komisji w 1866 r. była kwestia istnienia diecezji mińskiej. Diecezja mińska została erygowana w 1798 r. przez nuncjusza papieskiego Wawrzyńca Littę na podstawie specjalnych pełnomocnictw otrzymanych od papieża Piusa VI. Biskupstwo mińskie, obejmujące gubernię mińską, zostało włączone dekretem „In omnibus agri Dominici"[33] do metropolii mohylewskiej. Pierwszym biskupem został ks. Jakub Dederko[34]. Diecezja w 1858 r. liczyła dziewięć dekanatów, 55 parafii, 24 kościoły filialne, 141 kaplic, cztery klasztory żeńskie[35]. Z telegramu, który wysłał miński gubernator Szełgunow 24 czerwca 1866 r. do przewodniczącego Komisji wynikało, że w guberni był jeden kościół katedralny i 70 kościołów parafialnych. Liczba katolików wynosiła 148 926 osób[36].

W czerwcu 1866 r. gubernator Kaufman zalecił Komisji Rewizyjnej „omówić możliwość lub konieczność skasowania diecezji mińskiej"[37]. Zwrócono się w tej kwestii do biskupa prawosławnego Antoniego[38]. W rozmowie z Dieriewickim biskup Antoni wskazał na celowość kasaty diecezji. Powoływał się na to, że większość mieszkańców guberni była wyznania prawosławnego, a sami katolicy nie wykazywali się takim fanatyzmem jak w innych miejscowościach, szczególnie na Żmudzi. Samo zaś powstanie diecezji było, według biskupa, bardziej skutkiem łacińskiej propagandy, niż rzeczywistą potrzebą katolików.

Komisja doszła do wniosku, że diecezję mińską ze względu na oczywistą korzyść państwa nie tylko można, ale należy skasować. Powody które wskazywały na niezbędność likwidacji diecezji były następujące: posiadała ona małą liczbę katolików; po kasacie diecezji rząd dokona oszczędności; zmniejszy się liczba osób wrogo nastawionych do prawosławia; za połączeniem diecezji mińskiej z wileńską przemawiały też względy geograficzne, jak i historyczne. W raporcie do generał-gubernatora Kaufmana przedstawiono statystyczne, ekonomiczne, polityczne i historyczne motywy konieczności kasaty diecezji[39]. Opinię Komisji gubernator przekazał 15 sierpnia 1866 r. ministrowi spraw wewnętrznych, dodając, że „diecezję mińską należy znieść jako całkowicie niepotrzebną, gdyż nie istniała za czasów polskich, a stworzono ją w XVIII w. dla ułatwienia propagandy łacińskiej w tej odwiecznie prawo- sławnej ziemi"[40]. Po zreferowaniu całej sprawy carowi Aleksandrowi II, w styczniu 1868 r. zapadła decyzja o likwidacji diecezji.

W maju tegoż roku car polecił jednak odłożyć skasowanie diecezji mińskiej. Na zmianę postanowienia wpłynęły informacje hr. Stackelberga, posła rosyjskiego w Wiedniu, który doniósł o gotowości Stolicy Apostolskiej do porozumienia się z rządem rosyjskim i o zamiarze zaproszenia biskupów katolickich z Rosji na projektowany sobór powszechny. Poseł otrzymał tę informację prawdopodobnie od nuncjusza papieskiego w Wiedniu. Drugim powodem zawieszenia decyzji było udzielenie przez Stolicę Apostolską żądanych dyspens małżeńskich na prośbę administratora archidiecezji mohylewskiej biskupa Staniewskiego. Mimo

[32] Ibidem, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b.2522 i r. 1867, b. 2526.

[33] W. Urban, *Ostatni etap dziejów Kościoła w Polsce przed nowym tysiącleciem (1815-1965)*, Rzym 1966, s. 272.

[34] Jakub Ignacy Dederko (25 VII 1753 – 24 XII 1829) biskup diecezji mińskiej. W 1816 r. został deportowany do Ołyki. Ns podstawie: P. Nitecki, op. cit., s. 70.

[35] W. Urban, op. cit., s. 273.

[36] LVIA, sygn. f. 378 bs, r.1866, b. 2269, k. 6.

[37] Ibidem, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 2522, k. 27.

[38] Prawdopodobnie Dieriewicki zwrócił się z tym pytaniem do bp Antonija Zubko (1797-1884) pomocnika Josifa Siemaszki w sprawie zjednoczenia unitów z prawosławiem, które odbyło się w 1839 r.

[39] LVIA, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 2522, k. 32-33 i b. 1340, k. 55-57, 85-87.

[40] W. Urban, op. cit., s. 273.

chwilowego wstrzymania kasaty diecezji hr. Sievers, dyrektor Departamentu Wyznań Obcych Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, udał się do Wilna by omówić z generał-gubernatorem Potapowem dalsze losy diecezji. Potapow uważał, że nie należy powiększać trudności poprzez kasatę diecezji, ale radził przy tym zapoznać się ze stanowiskiem biskupa Wojtkiewicza.

Na temat diecezji mińskiej wywiązała się korespondencja między ministrem spraw zagranicznych Timaszewem, kanclerzem Gorczakowem i generał-gubernatorem Potapowem. Kanclerz sprzeciwił się zniesieniu diecezji, żeby nie skomplikować stosunków z katolikami w kraju. Potapow natomiast uważał, że diecezję należy skasować, ale należało to zrobić w odpowiednim czasie, a za taki uznał lato 1869 r. Spodziewał się, że poprzez kasatę diecezji ulegnie osłabieniu wpływ propagandy łacińskiej na Mińszczyźnie, a skoncentrowanie administracji kościelnej w Wilnie, podda ją pod ścisły nadzór władz państwowych.

W czerwcu 1869 r. Timaszew przedstawił carowi postulat zniesienia diecezji mińskiej. Car zaakceptował ten projekt.[41] Biskup Wojtkiewicz przekazał rządy nad diecezją ks. Piotrowi Żylińskiemu[42], a sam zgodził się zamieszkać w Wilnie, w jednym z domów kapitulnych, mając zapewnione przez ukaz carski prawo spełniania funkcji pontyfikalnych. Członkowie kapituły mińskiej otrzymali dożywotnią pensję, a kościół katedralny zamieniono na parafial- ny. Wierni zostali przydzieleni do diecezji wileńskiej, ale już w 1883 r. zarząd skasowanej diecezji przeszedł w ręce metropolity mohylowskiego. Mimo rusyfikacji tych terenów w 1905 r. w diecezji mińskiej było 287 000 katolików, 80 księży, 85 kościołów parafialnych i kaplic[43].

Stolica Apostolska nie uznała kasaty diecezji mińskiej przez rząd carski i papież Benedykt XV wznowił tę diecezję bullą z dnia 12 września 1917 r., powołując na jej ordynariusza ks. Zygmunta Łozińskiego.

Jednym z najważniejszych zadań, którymi Kaufman polecił zająć się Komisji było ustalenie, czy ilość klasztorów i kościołów była odpowiednia do ilości katolików w zachodnich guberniach. „Ponieważ w ostatnich latach, bezpośrednio przed powstaniem, korzystając z pobłażliwości rządu, duchowieństwo łacińskie z myślą o łacińsko-polskiej propagandzie, budowało wbrew prawu kościoły, filie i kaplice, otwierało samowolnie parafie wśród całkowicie prawosławnej ludności"[44], należało więc ustalić „normalną" ilość kościołów, tzn. zmniejszyć liczbę parafii katolickich tak, by parafianie mieli możliwość wypełniać swoje religijne obowiązki. Żeby ustalić adekwatną ilość kościołów i duchowieństwa katolickiego do potrzeb katolików, Komisja już na drugim posiedzeniu (10 lutego 1866 r.)[45] postanowiła sprecyzować ich liczbę w Północno-Zachodnim Kraju. Tak jak duchowieństwo katolickie, ich zdaniem, w związku z polityczną propagandą zawsze podawało przesadną liczbę katolików, tak i wszystkie dane statystyczne były fałszywe. Dlatego zarządzono przeprowadzenie kontroli ksiąg obywatelskich w powiatach i guberniach, natomiast dla policzenia chłopów przyjęła za podstawę imienne listy sporządzone w gminach.

[41] Полнок Собрание Законов Российской Империи, т. 44, nr 47307.

[42] Piotr Żyliński (1817-1887) wstąpił w 1838 r. do zgromadzenia księży misjonarzy w Wilnie. Po zniesieniu zgromadzenia w 1844 r. pozostał w Wilnie. Od 1844 r. wikariusz parafii św. Jana w Wilnie. W 1848 r. został mianowany administratorem par. Solskiej, później par. Radoszkowickiej. W 1854 r. – wileński dziekan, deputat wileńskiego powiatu. Pod koniec powstania wrócił do Wilna jako proboszcz Ostrej Bramy (V 1864). Od kwietnia 1864 r. – prowizor przy seminarium duchownym. W 1858 r. – kanonik, 1863 r. – prałat. W grudniu 1862 r. uzyskał tytuł magistra teologii. Na podstawie: LVIA, sygn. f. 378, r. 1863, b. 827; Ważyński, op. cit., s. 33-34.

[43] W. Urban, op. cit., s. 275-276.

[44] LVIA, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 1340, k. 40v.

[45] Ibidem, f. 378 bs, r. 1866, b. 2522, k. 3.

W ten sposób zebrano informacje o guberni wileńskiej, grodzieńskiej, kowieńskiej i mińskiej[46]. Z danych wynikało, że liczba katolickiej ludności uznawana do tej pory, była zawyżona o prawie 20%. Tak na przykład w powiecie kobryńskim, według listy podanej przez duchowieństwo katolickie było 3974 katolików, a po sprawdzeniu przez komitet okazało się tylko 3225 osób. W prużańskim powiecie zamiast 12673, w rzeczywistości były 10433 osoby, o 2240 katolików mniej. W wołkowyskim – Komisja naliczyła 25438 osób, a duchowieństwo katolickie - 39836. Komisja doszła do wniosku, że jeżeli według podawanej przez duchowieństwo statystyki katolików istniejąca ilość parafii i kościołów mogła być uznawana za odpowiednią, to przy rzeczywistej liczbie ludności katolickiego wyznania, liczba ta znacznie przewyższa jego religijne potrzeby. „Nadmierny rozwój parafii katolickich, a także duchowieństwa, mógł służyć tylko propagandzie i rozwojowi katolicyzmu, do czego państwo, w którym religia ta była tolerowana, w żadnym wypadku nie może dopuścić, choćby ze względu na godność i znaczenie religii panującej"[47].

Po otrzymaniu wyczerpujących danych z grodzieńskiej guberni, Komisja zajęła się ich rozpatrzeniem i utworzeniem projektu nowego rozmieszczenia katolickich parafii na jej terytorium[48]. Z przedstawionej listy kościołów, kaplic i filii wynikało, że w guberni istniały 122 kościoły parafialne, 73 kaplice i 12 filii. Z tej liczby Komitety proponowały skasować 122 obiekty sakralne. W niektórych dekanatach proponowano zostawić tylko dwie lub trzy parafie, jak np. w słonimskim – dwie z 24, prużańskim – dwie z 11. Proponowano skasować 57 kościołów, 57 kaplic i osiem filii[49]. Po wykonaniu propozycji komitetów i naczelników powiatowych w guberni grodzieńskiej pozostało 88 kościołów parafialnych. Do 1872 r. zlikwidowano łącznie 86 świątyń. Dwie z nich zburzono, a 28 przekazano Cerkwi prawosławnej[50].

Na podstawie zebranych danych zaczęto opracowywać mapy dla guberni północno-zachodnich. Ta nowa mapa katolicyzmu w Zachodnim Kraju powinna była mieć – jak uważali członkowie – także dobre skutki moralne, ukazując, że Cerkiew prawosławna panowała w tym kraju nie tylko de iure, ale i de facto. Prawdopodobnie na początku 1867 r. topograf Arnold zajął się kreśleniem mapy grodzieńskiej guberni, a później, wraz z nadejściem pełnych informacji, map innych guberni.

Zbierając wiadomości o katolickich parafiach i klasztorach Komisja zażądała także informacji o majątkach parafialnych i dochodach duchowieństwa. Członkowie Komisji byli przekonani, że jednym z celów ich działalności było stworzenie takich warunków pracy dla duchowieństwa katolickiego, żeby „nie miało możliwości wrogo działać w stosunku do państwa rosyjskiego i panującej w nim religii". Po ustanowieniu nad nim surowego nadzoru policyjnego, postanowiono utworzyć nadzór kościelny, by księża nie mogli wykorzystywać majątku i dochodów kościelnych na podtrzymywanie „buntów"[51]. Storożenko w swoim referacie stwierdził, że w minionym powstaniu bardzo wiele złotych i srebrnych rzeczy (np. krzyży, świeczników, lampek itp.) było oddawanych Rządowi Narodowemu w celu „formowania band i służenia zapomogą do podtrzymania rewolucji. Oprócz tego kościoły pozbawione wkładów i ofiar składanych przez parafian mogą popaść w ruinę i rząd będzie zmuszony

[46] W zbiorach archiwalnych zachowały się tylko wiadomości o guberni grodzieńskiej i niepełne dane o guberni wileńskiej, informacje o innych guberniach zaginęły. Wszystkie dane zawierały około 2200 kart, w większości podwójnych, z tego w archiwum zachowało się 921 kart.

[47] LVIA, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 1340, k. 60v-61.

[48] W dokumentach Komisji nie zachował się ten projekt. Ibidem, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 1340, k. 75v.

[49] Ibidem, sygn. f. 378 bs, r. 1871, b. 2409, k. 1-42 i r. 1866, b. 2274, k. 1-667.

[50] Ibidem, sygn. f. 378 bs, r. 1867, b. 2526, k. 13-17v, 29-30.

[51] Opracowaniem tej sprawy Komisja zajęła się na posiedzeniach od kwietnia do lipca 1866 r. Ibidem, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 1340, k. 64v.

wydawać pieniądze na ich utrzymanie i remont"[52]. Po dyskusji nad referatem członkowie Komisji doszli do wniosku, że przy każdej parafii należało ustanowić dozór kościelny. Przy układaniu projektu regulaminu tego dozoru, w Komisji wzięto pod uwagę podobne instytucje, które istniały w Królestwie Polskim i we Francji. Projekt ten miał jednak kilka redakcji. Na początku postanowiono stworzyć instytucję składającą się z kilku osób, która nadzorowałaby dochody i kościelny majątek.

Później uznano, że tę kontrolę lepiej powierzyć jednej osobie – syndykowi kościelnemu – także wybranemu przez parafian i zatwierdzonemu przez rząd. Ostatecznie problematyka ta nie została rozstrzygnięta na skutek różnicy poglądów wśród członków Komisji. Pozostawiono więc tę kwestię nierozstrzygniętą.

W celu osłabienia wpływu duchowieństwa katolickiego generał-gubernator zaproponował ustanowienie surowego nadzoru nad dokładnym wykonywaniem przez duchowieństwo wszystkich istniejących uprawnień i rozporządzeń rządu, które ich dotyczyły. Mimo tego, że w Wilnie został już wydany w 1865 r. przez generał-majora N. I. Cyłowa zbiór rozporządzeń i cyrkularów Murawiewa[53], Kaufman uważał, że należy zestawić wszystkie przepisy i rozporządzenia władz dotyczące duchowieństwa. Zbiór ten należało wydrukować i rozesłać wszystkim instytucjom i osobom, dla dokładnego i stałego kierowania się nim oraz wypełniania zawartych w nim rozporządzeń.

Już na pierwszym swym posiedzeniu Komisja postanowiła ułożyć zbiór wszystkich ustaw i administracyjnych rozporządzeń, dotyczących duchowieństwa katolickiego od czasu przyłączenia Północno-Zachodniego Kraju do Imperium Rosyjskiego. Opracowanie zbioru zlecono Dieriewickiemu. Dwa tomy zbioru zostały wydrukowane w latach 1867-1868 w liczbie 600 egzemplarzy.

Prawie paralelnie z opracowaniem sposobu nadzoru nad dochodami księży i majątkiem parafialnym oraz ustanowieniem dozoru kościelnego, Komisja pracowała nad programem świeckiej kontroli w diecezjach. Działalność konsystorzy katolickich podlegała nadzorowi władz państwowych. Jednak, zdaniem jednego z członków Komisji – Dieriewickiego, nadzór ten był niewystarczający, ponieważ w konsystorzach rozpatrywano tylko część spraw dotyczących zarządu diecezją. Pozostałe sprawy rozstrzygał biskup, który nie musiał tłumaczyć podstaw swoich decyzji, nawet wtedy, gdy jego zdanie byłoby niezgodne z wnioskiem konsystorza[54]. W celu wzmocnienia kontroli i umniejszenia władzy biskupa, Komisja uznała za konieczne uprawomocnić propozycje, które w swojej notatce przedstawił Dieriewicki. Proponował on, aby wszystkie bez wyjątku sprawy dotyczące administracji diecezji, rozpatrywane były w konsystorzu. Ponadto należało ustanowić dwóch urzędników: jednego z ramienia Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, jako osobę świecką w konsystorzu, a drugiego, będącego przedstawicielem Okręgu Szkolnego, do spraw seminarium i wychowania. Świeccy urzędnicy w konsystorzu powinni pilnować wykonywania rozporządzeń i ustaw rządu dotyczących administracji całej diecezji. W przypadku odstępstwa od ustaw urzędnik ten powinien zgłosić swój protest gubernatorowi, a w razie potrzeby wizytować dekanaty, klasztory i kościoły[55]. Z podobnym wnioskiem wystąpił Goworski[56]. Ostatecznie Komisja przyjęła propozycje Dieriewickiego i Goworskiego. Sporządzono odpowiedni projekt, który przesłano 16 lipca 1866 r. do zatwierdzenia przez generał-gubernatora[57].

[52] Ibidem, f. 378 bs, r. 1866, b. 2518, k. 2.
[53] Сборник распоряжений, инструкций и циркуляров графа Муравьева 1863 и 1864, составленный генерал-майором Н. М. Циловым, Вильно 1865.
[54] Konkordat, art. XV.
[55] LVIA, sygn. f. 378 bs, r. 1865, b. 2329, k. 20.
[56] Российский Государственный Исторический Архив, Санкт-Петербург (dalej cyt.: РГИА) – ф. 821, оп. 125, д. 294, k. 21v.
[57] LVIA, sygn. f. 378 bs, r. 1865, b. 2329 i r. 1866, b. 1340, k. 57-58 i 87-88.

W każdej diecezji cesarstwa rosyjskiego istniał konsystorz, który składał się zarówno z osób duchownych, jak i świeckich. W skład konsystorza „wchodzili członkowie duchowni w roli oficjała, wice oficjała, trzech asesorów, oraz świeccy jako sekretarz, stołonaczalnik, registrator, archiwariusz, sekretarz kurii. Sekretarza konsystorialnego mianował bezpośrednio minister. Biskup wprawdzie wybierał urzędników duchownych konsystorza, ale musiał ich przedstawić do zatwierdzenia ministrowi za pośrednictwem Kolegium Duchownego. Wprawdzie konkordat z roku 1847 postanowił, że konsystorze miały się składać z samych duchownych i biskupowi przysługiwało prawo ich nominacji i odwołania, ale w praktyce było zupełnie inaczej"[58].

W celu osłabienia autorytetu biskupów katolickich Goworski proponował zakazać podczas wizytacji pasterskich urządzania publicznych uroczystych spotkań i muzyki towarzyszącej procesjom, sypania kwiatów na drodze, bicia w dzwony, odprowadzania biskupa z miejsca na miejsce przez tłum właścicieli ziemskich w powozach. Należy pozwolić tylko na zwykłe spotkanie biskupa z duchowieństwem w kościele. Na uroczyste spotkania można było pozwolić tylko w stosunku do archijerejów panującej religii w państwie.[59]

W 1867 r. wyszło rozporządzenie dotyczące uroczystych powitań biskupów w czasie wizytacji duszpasterskich. Zgodnie z propozycją Goworskiego zabroniono organizowania okazałych powitań, używania różnokolorowych wstęg, sztandarów, konfederatek, formowania konwojów. Jeżeli biskup katolicki zamierzał przeprowadzić wizytacje musiał powiadomić o tym generał-gubernatora i gubernatora miejscowego, podając dzień i miejsce wizytacji.

Po powstaniu styczniowym Murawiew wydał dwa okólniki, w myśl których nie wolno było nie tylko przyjmować do seminarium w Wilnie nikogo bez zgody miejscowego gubernatora, ale należało roztoczyć kontrolę nad nauką i życiem w seminariach. Policja otrzymała upoważnienia wchodzenia do gmachów seminaryjnych o każdej porze dnia i nocy. Jego następca generał-adiutant Kaufman, uważając, że w powstaniu główną rolę odegrało duchowieństwo, polecił Komisji Rewizyjnej opracować reformę rzymskokatolickich duchownych seminariów. „Wroga, a niekiedy rewolucyjna działalność księży jest tylko konsekwencją i wyrazem tego nastawienia, jakie przekazuje się przez wychowanie w murach tutejszych seminariów. O skutkach tego nastawienia może świadczyć fakt, że w czasie minionego buntu tylko z seminarium wileńskiego poszło do lasu około 50 osób. Bez organicznej reformy wychowania duchowieństwa rzymskokatolickiego wszystkie inne reformy nie osiągną postawionego celu i zostaną tylko paliatywnymi środkami"[60]. Komisja opracowała główne zasady przekształcenia seminariów. Poświęcono temu tematowi w sumie 27 posiedzeń, co ogólnie stanowiło 26% wszystkich posiedzeń w ciągu ponad dwóch lat pracy tejże Komisji[61].

W 1866 r. czterech członków Komisji: A. Storożenko, I. Kozłowski, K. Goworski, P. J. Roszczin – opracowało projekty reformy seminariów duchownych. Zgadzano się z tym, że istniejące seminaria, nie odpowiadały ani swoim celom, ani zamiarom rządu dotyczącym duchowieństwa katolickiego. Rozwijał się w nich polski duch, a wychowanie zamknięte w tych zakładach sprzyjało budzeniu u wychowanków mistyczno-fanatycznego nastawienia, nie odpowiadającego duchowi czasów. Wszystko wskazywało na to, że reforma seminariów powinna być przeprowadzona według następujących zasad: „Seminarium dla całego Kraju powinno być jedno, wychowanie zamknięte powinno być w miarę możliwości zliberalizowane, a część naukowa powinna być istotnie zmieniona przez wybór przedmiotów, programu, składu wykładowców, wybór podręczników itd."[62]

[58] W. Urban, op. cit., s. 280.
[59] РГИА, ф. 821, оп. 125, д. 294, k. 38.
[60] LVIA, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 1340, k. 88 i r. 1867, b. 2526, k. 66.
[61] Ibidem, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 2522 i r. 1867, b. 2526.
[62] Ibidem, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 1340, k. 59.

Ignacy Kozłowski zaznajomił członków Komisji z codziennym trybem życia kleryków. Kozłowski stwierdził, że w seminariach Zachodniego Kraju wychowują kleryków w duchu papizmu i polonizmu przez ciągłą modlitwę, izolację od społeczeństwa i wychwalanie papieża. Alumni więcej modlą się niż uczą. Goworski szczególną uwagę zwrócił na przedmioty, wykładane w seminariach i na podręczniki. Proponował on, by wraz z historią rosyjskiego państwa wykładać historię rosyjskiej Cerkwi. Zaznaczył również, że nauczycielami rosyjskiej literatury, powszechnej i rosyjskiej historii powinne być osoby wyznania prawosławnego. Ponadto zalecił utworzenie katedry historii Rosji Zachodniej, aby zaznajamiać wychowanków z kronikami i dokumentami ukazującymi tę ziemię jako rdzennie rosyjską i prawosławną. W związku z zakazem nauczania w języku polskim należało, jego zdaniem, przekształcić biblioteki seminaryjne, wyłączając z ich zbiorów książki świeckich polskich pisarzy, a z duchownych te, które zawierają treść polsko-patriotyczną. Równocześnie należy wyposażyć biblioteki we wszystkie najlepsze rosyjskie książki, a także duchowne czasopisma prawosławne[63]. Nad wychowankami w seminarium powinien sprawować nadzór oprócz księdza inspektora także inspektor prawosławny, który nadzorowałby ukierunkowanie nauczanych przedmiotów, jak również zachowanie tych reguł, które władze ustanowiły celem uchronienia wychowanków przed szerzeniem się między nimi polskiego patriotyzmu i fanatycznej nienawiści do prawosławia.

Swój projekt reformy seminarium przedstawił Komisji 22 września 1866 r. także ks. Bronisław Zauściński[64]. Ks. Zauściński uważał, że duchowieństwo trzeba tak kształcić „by ksiądz był Rosjaninem, przynajmniej według ducha, który patrzyłby na prawosławie jako na wspólne wyznanie, odróżniające się tylko obrzędami [...] i uznawał tylko władzę prawnie ustanowioną przez rząd, w swej ojczyźnie Rosji"[65]. Żeby osiągnąć ten cel należało utworzyć jedno seminarium dla całego Północno-Zachodniego Kraju, gdyż łatwiej będzie nadzorować jeden punkt niż kilka, a także łatwiej będzie znaleźć odpowiednich profesorów dla takiego zakładu. Dla zamknięcia kowieńskiego i mińskiego seminarium ks. Zauściński uważał, za wystarczający powód – udział wychowanków tychże seminariów w powstaniu styczniowym. Rektorem seminarium powinna być osoba dobrze znana rządowi i oddana sprawie reformy. Wykształcenie w tym przypadku odgrywało rolę drugorzędną. Należy także starać się, żeby wśród wykładowców seminarium było jak najwięcej świeckich Rosjan, doświadczonych wykładowców, którzy umieliby wzbudzać szacunek i zaufanie uczniów, a także zainteresować swoimi wykładami. „Obowiązkiem nauczycieli będzie doradzać czytanie takich dzieł, które będą rozwijać prawidłowe i odpowiednie duchowi czasu przekonania. Rektor ze swojej strony powinien starać się rozpowszechniać czytanie rosyjskich książek"[66].

W czasie pobytu w Wilnie biskupa Wojtkiewicza w 1866 r. przewodniczący Komisji, na polecenie generał-gubernatora, przedstawił mu streszczenie zagadnień, którymi zajmowała się Komisja, w tym także i reformę seminariów katolickich. W odpowiedzi bp Wojtkiewicz przysłał generał-gubernatorowi notatkę, w której przedstawił swój pogląd na zagadnienia, które opracowywała Komisja. W dokumentach archiwalnych dotyczących Komisji Rewizyjnej zachowała się tylko jedna kartka tej notatki dotycząca reformy seminariów. Biskup Wojtkiewicz uznał, że „przy otwartych seminariach, unikając mało niebezpiecznego i niezbyt trwałego mistycyzmu, w naszych czasach, można trafić na bardziej niebezpiecznego wroga wobec prawa – na wpływ socjalizmu i nihilizmu, tak gorliwie szerzonego przez świecką

[63] РГИА, ф. 821, оп. 125, д. 294, k. 33-33v.
[64] B. Zauściński (1838-1907) nauczyciel religii w gimnazjum w Mińsku, później (ok. 1872) w Grodnie. Kawaler orderu św. Stanisława 3 kl.. Zmarł w Omsku.
[65] LVIA, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 2270, k. 13.
[66] Ibidem, k. 16.

młodzież"[67]. Uważał więc, że otwartość seminariów potrzebna jest tylko dla polepszenia materialnego bytu duchownych i świeckich nauczycieli. W nagrodę więc za ich czujność proponował zrównać ich pensje z wynagrodzeniami wykładowców innych wyższych uczelni.

Ostateczny dokument Komisji Rewizyjnej dotyczący reformy katolickich seminariów dzielił się na osiem rozdziałów, które kolejno omawiały skład seminarium, zasady przyjmowania wychowanków, program naukowy itd. W I rozdziale omówiony został skład seminarium, rada seminaryjna i zależność seminarium od biskupa. Dla całego Północno-Zachodniego Kraju przewidziano tylko jedno[68] seminarium w mieście Wilnie, podlegające miejscowemu biskupowi. Komplet kleryków w tym seminarium nie powinien przekraczać 135 osób, a ponadetatowi klerycy nie mogli być przyjmowani. Seminarium to było przewidywane jako zakład otwarty, tzn., że klerycy powinni mieszkać na stancjach. W skład tego seminarium powinni wchodzić: rektor, inspektor klas i czterech profesorów teologii. Wyznaczone osoby łącznie z wykładowcami świeckich przedmiotów, których klerycy będą słuchać z gimnazjum lub innych zakładach naukowych, powinny tworzyć radę seminaryjną. Rada ta miała działać na zasadzie kolegialności pod przewodnictwem rektora seminarium[69].

W drugim rozdziale omówiono obowiązki świeckiego urzędnika przy seminariach. Był on przedstawicielem władzy państwowej i gwarantem tego, że wychowanie duchowne młodzieży tak w ścianach budynku, jak i poza nimi, jest właściwe i zgodne z zaleceniami rządu. Urzędnik ten powinien być wyznania prawosławnego, ukończyć prawosławną Akademię Duchowną z tytułem magistra. Podlegać miał Ministerstwu Spraw Wewnętrznych. Miał prawo uczestniczyć we wszystkich wykładach i egzaminach, a także przeglądać książki i notatki, według których są prowadzone wykłady. We wszystkich wątpliwych sytuacjach, świecki urzędnik powinien porozumiewać się z radą seminaryjną, a w wypadku niezadowalających wyjaśnień natychmiast informować wileńskiego katolickiego biskupa i jednocześnie generał-gubernatora. Urzędnik ten ma na posiedzeniach decydujący głos[70], jednak nie może powstrzymać wykonania orzeczenia, nawet jeżeli było ono wbrew jego przekonaniom[71]. Do nadzoru nad zachowaniem kleryków poza budynkiem seminarium, do pomocy świeckiemu członkowi miano wyznaczyć trzy osoby, wykonujące na podstawie umowy obowiązki woźnych. Właśnie im poświęcony był III rozdział. Osoby te, a także ich rodziny powinni być prawosławne. Wybór tych osób, a także ich zwolnienie, zależą od świeckiego członka, któremu oni podlegają. On także powinien dać im szczegółową pisemną instrukcję odnośnie ich obowiązków.

Rozdział IV omawiał zasady rekrutacji kandydatów do seminariów. Osoby, mające mniej niż 21 lat nie powinne być przyjmowane. Do seminarium mogli wstąpić tak wychowankowie zakładów naukowych, jak i osoby, które otrzymały wykształcenie w domu,

[67] Ibidem, k. 97.
[68] Udało się to zrealizować tylko częściowo. Ukazem cara Aleksandra II z dnia 27 VII 1869 r. diecezja mińska została zniesiona, jej terytorium wcielone do diecezji wileńskiej, a seminarium kształcące kapłanów dla archidiecezji mohylewskiej i diecezji mińskiej zostało połączone z seminarium wileńskim. Po roku 1869 na osiem diecezji w Cesarstwie Rosyjskim czynne były tylko cztery seminaria duchowne: w Kownie, Wilnie, Żytomierzu i Saratowie. W roku 1875 – poza Kownem – było 110 alumnów.
[69] Według projektu ustawy katolickiego duchownego seminarium na podstawie Soboru Trydenckiego, zbioru państwowych rozporządzeń (t. IX, cz. 1, Ustaw duchownych spraw obcych wyznań księga 1, rozdz. 2 według wydania z 1857 r.) i punktów porozumienia między rządem a Stolicą Apostolską z 1883 r., wydanym w Wilnie w 1911 r., przy seminarium oprócz rektora powinni być: inspektor, pomocnik inspektora, duchowni i świeccy wykładowcy, ojciec duchowny, bibliotekarz, ekonom, lekarz i sekretarz. Seminarium podlega Ministerstwu Spraw Wewnętrznych. Biskup ustanawia wewnętrzny regulamin seminarium, zatwierdza programy nauczania i podręczniki. Biskup wyznacza za zgodą Ministerstwa Spraw Wewnętrznych rektora, inspektora i wykładowców, pomocnika inspektora, ojca duchownego, ekonoma i bibliotekarza spośród duchownych wykładowców, lekarza i sekretarza wyznacza pomocnik biskupa.
[70] Według projektu wydanego w 1911 r. wszystkie sprawy na posiedzeniach rady uchwala się większością głosów.
[71] LVIA, sygn. f. 378 bs, r.1866, b. 1340 i r. 1867, b. 2526.

pod warunkiem wypełnienia przez nich przepisów art. 331 t. IX Zbioru ustaw obywatelskich, wydanych w 1857 r. Od wstępujących do seminarium wymagano solidnej znajomości języka rosyjskiego, historii Rosji i historii powszechnej, na poziomie czwartej klasy gimnazjum. Stopień znajomości innych przedmiotów dla wstępujących do seminarium powinien wyznaczyć miejscowy biskup. Ze Żmudzinów do seminarium mogła być przyjęta tylko taka liczba kleryków, jaka była potrzebna dla diecezji telszewskiej. Pozostali klerycy powinni rekrutować się z wychowanków pochodzenia rosyjskiego tzn. Białorusinów i Małorusinów.

Rozdział V poświęcono programowi naukowemu seminarium. Kurs nauki w seminarium powinien trwać trzy lata. Wszystkie przedmioty należało wykładać w seminarium w języku łacińskim i rosyjskim. Kurs nauk w seminarium dzielił się na przedmioty teologiczne i świeckie. Do pierwszych należą: Pismo Święte, dogmatyka, teologia moralna, historia Kościoła, prawo kanoniczne, homiletyka, kościelne obrządki (liturgika), łacina. W skład drugich wchodzą następujące przedmioty: język rosyjski, historia Rosji, historia powszechna i jeden z języków obcych: niemiecki lub francuski. Przedmiotów tych wychowankowie powinni słuchać w gimnazjum lub innych zakładach naukowych, podlegających Okręgowi Szkolnemu. Bez w pełni zadowalającej znajomości języka rosyjskiego i historii kleryk nie miał prawa otrzymać święceń pierwszego stopnia – subdiakonatu.

Strój wychowanków i ich mieszkanie omówiono w VI rozdziale. Klerycy podczas swojego pobytu w seminarium powinni nosić świeckie ubranie. Mieszkać mogli na stancjach tylko u osób, które posiadały na to zezwolenie policji i zgodę świeckiego urzędnika. Zabroniono wynajmowania mieszkań u wykładowców. Rozdział VII poświęcono seminaryjnej bibliotece. Komisja uważała, że biblioteki trzech istniejących seminariów Północno-Zachodniego Kraju powinny być dokładnie zrewidowane i te wszystkie dzieła, których treść nie odpowiada celom wychowania, skonfiskowane. Rozdział VIII dotyczył etatów przewidywanego seminarium. Wydatki na utrzymanie przewidywanego seminarium nie przekroczyłyby kwoty etatowego utrzymania trzech istniejących w 1867 r. seminariów Zachodniego Kraju. Mieszkania duchownych i świeckich wykładowców seminarium powinny znajdować się w budynku seminarium. Otwarcie seminarium pozwoli na oddanie do dyspozycji rządu większej części budynku wileńskiego seminarium, w którym mieszkają klerycy. Część gmachu, przy zamierzonej przebudowie może być adaptowana na mieszkania dla wykładowców świeckich przedmiotów, których klerycy słuchają w gimnazjum lub w innych zakładach naukowych podlegających Okręgowi Szkolnemu. Miała to być rekompensata dla nauczycieli za większą ilość przeprowadzonych zajęć.

Projekt ten został przedstawiony generał-gubernatorowi Baranowowi, który prawdopodobnie przesłał go do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Do seminarium wileńskiego na jakiś czas powróciły podręczniki józefińskie, zwrócono większą uwagę na znajomość i egzaminy z języka rosyjskiego, a także zwiększono nadzór nad prawomyślnością wykładowców i kleryków. Władza duchowna, będąc zainteresowana, aby klerycy dobrze zdawali egzamin z języka rosyjskiego, zwalniała na miesiąc przed egzaminami alumnów od uczenia się teologicznych przedmiotów, aby mieli czas do przygotowania się na pytania rusyfikatorów. Po egzaminach każdy alumn musiał podać dokładny adres miejscowości, w której chciał spędzić wakacje. Te adresy ksiądz rektor odsyłał do gubernatora wileńskiego, który każdego alumna powierzał czujnej opiece miejscowej policji[72]. Odwiedzanie krewnych lub sąsiedniego kościoła poza wskazanym w dokumencie miejscem, groziło wydaleniem z seminarium. Na każdym odpuście zjawiała się na plebanii policja, aby zrewidować bilety obecnych księży i alumnów. Według rozporządzenia Murawiewa nie wolno było alumnom brać udziału w nabożeństwie. Za włożenie dalmatyki przy asyście groziło im wydalenie. Toteż na spełnienie funkcji diakona lub subdiakona mogli sobie pozwolić tylko tam, gdzie proboszcz żył dobrze z policjantem, tzn. dawał mu łapówki. Poza Wilnem, nie wolno było odprawiać prymicji śpiewanych. Bez pozwolenia gubernatora biskup nie miał prawa wyznaczać nowo wyświęconym kapłanom miejsca pracy. Wola biskupa była zależna od samowoli gubernatora.

[72] J. Borodzicz, *Pod wozem i na wozie*, Kraków 1911, s. 10-11.

Zdecydowaną walkę z językiem polskim w Północno-Zachodnim Kraju rozpoczął już w 1863 r. M. Murawiew. Przekonany, że ziemie te od wieków były rosyjskie i należało im taki charakter przywrócić, zabronił w urzędach i biurach rozmawiać w języku polskim. Do urzędowego dziennika „Kuriera Wileńskiego" i do „Kalendarza Zachodniej Rosji" wprowadził język rosyjski. Język polski wygnany z sądów, administracji, szkół[73], sceny teatralnej, zamilkł nawet na ulicach, bo we wszystkich miejscach publicznych wisiały plakaty: „Здесь запрещается говорить по польски" („Tutaj zabrania się mówić po polsku"). Za używanie języka polskiego nakładano kary[74]. Wydano również nakaz zniszczenia we wszystkich miastach i miasteczkach polskich napisów, szyldów, ogłoszeń, rachunków restauracyjnych i sklepowych, recept aptecznych itp. Zastąpiono je napisami w języku rosyjskim[75]. Język polski został tylko w rodzinach i kościołach. Jednak nie na długo.

Generał-gubernator Kaufman powołując Komisję Rewizyjną jako jeden z jej głównych celów postawił wprowadzenie języka rosyjskiego do dodatkowych nabożeństw. Prace Komisji nad tym projektem poszły jednak dalej. W ciągu dwóch lat rozpatrywano nie tylko wprowadzenie języka rosyjskiego do dodatkowych nabożeństw, ale również do kazań i modlitewników, jak również usunięcie języka polskiego w ogóle z wyznania katolickiego w Rosji[76]. Zdania członków Komisji o tym projekcie były rozbieżne. Zbiór wszystkich poglądów reprezentowanych w Komisji został przedstawiony Głównemu Naczelnikowi Kraju jeszcze w połowie lipca 1866 r.[77] Ostatecznie nie wypracowano wspólnego jednomyślnego projektu, ale w pełni przemyślano i opracowano różnice zdań członków Komisji.

Członkowie, którzy uważali za niezbędną zamianę języka polskiego na rosyjski, motywowali swoje propozycje tym, że wprowadzenie języka rosyjskiego do kościołów, rząd uważał za ważny środek do scalenia Zachodniego Kraju z Rosją i rozdzielenia na tych ziemiach katolicyzmu od polonizmu. Członkowie uważali język polski w kościele za dzie-

[73] 4.IV.1864 r. zabroniono nauczania języka polskiego w gimnazjach i progimnazjach, a nauczycieli zwolniono. И. П. Корнилов, Памяти гр. М. Н. Муравьева. К истории Виленского учебного округа за 1863-1868 гг., С.Петербург 1898.

[74] Ważyński, op. cit., s. 46; W. Czeczott, *Garść wspomnień z niedawnej walki o wolność sumienia w Rosyi*, Warszawa 1916, s. 43.

[75] Okólnik Murawiewa z dnia 24 III 1864 r. Сборник распоряжений, инструкций и циркуляров графа Муравьева 1863 и 1864, составленный генерал-майором Н. М. Циловым, s. 51. Jego następca Kaufman zakazał używać języka polskiego w „urzędach, u przedstawicieli władzy, w ogóle w sprawach służbowych, w świątyniach, teatrach, klubach i innych miejscach zebrań, także na ulicach przy napływie publiczności." Okólniki z dnia 22 marca i 9 lipca 1868 r. Z kolei Potapow przypomniał rozporządzenie Kaufmana (z dn. 9 II 1866 r.), które surowo zabraniało „używania uprzęży i strojów polskich, tu niestosownych." H. Mościcki, *Ziemie litewsko-ruskie pod zaborem rosyjskim*, Kraków 1924, s. 32. Do Komisji Rewizyjnej w styczniu 1868 r. wpłynął wniosek wileńskiego gubernatora z dn. 21 X 1867 nr 6803 o zakazaniu na przyszłość napisów na grobach i krzyżach w języku polskim. Komisja doszła do wniosku, że napisy na grobach znajdujących się na chrześcijańskich cmentarzach rosyjskich guberni powinne być w języku rosyjskim. Biorąc jednak pod uwagę, że cmentarze te podlegają władzy duchownej, a nie świeckiej, w Kraju do tej pory toleruje się język polski, do napisów i epitafii często wchodzą teksty z Pisma Św., które nie zostały jeszcze przetłumaczone na język rosyjski – Komisja postanowiła odłożyć to do czasu całkowitej zamiany języka polskiego na rosyjski. LVIA, sygn. f. 378 bs, r. 1867, b. 2526, k. 95-95v.

[76] Tematowi temu poświęcono 18 posiedzeń i napisano 27 referatów na ten temat. Ibidem, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 2522 i r. 1867, b. 2526.

[77] W dokumentach archiwalnych dotyczących Komisji Rewizyjnej nie zachowały się żadne akta, które by dotyczyły wprowadzenia języka rosyjskiego do wyznania katolickiego. Możliwe, że gdy w 1869 r. powołano osobny Komitet w Petersburgu, który zajmował się rozpatrzeniem sprawy wprowadzenia języka rosyjskiego do nabożeństw, akta te zostały wysłane do stolicy.

dzictwo niepodległej Polski i jej niewidocznych granic z 1772 r.[78] Po zniszczeniu przez rząd wszystkich polskich instytucji, niekonsekwencją byłoby zostawić język polski w katolicyzmie, który wyznają Rosjanie. Po usunięciu go z innych sfer życia publicznego, a pozostawiając tylko w kościołach, stałby się językiem kontaktów z Bogiem, językiem świętym. Jeżeli Łotysze-katolicy modlą się po łotewsku, Niemcy po niemiecku, Żmudzini – po żmudzku, to dlaczego – zadawali sobie pytanie członkowie Komisji – Rosjanie katolicy nie mogą modlić się w swoim ojczystym języku. Tym bardziej, że jeśli język polski pozostanie w kościołach, będzie on paraliżować język rosyjski w szkołach i w administracji, a usunięcie go z tych ziem nie posunie się o krok dalej od oficjalnych rozporządzeń.

„Rozdzielając wiekowy związek między katolicyzmem a polonizmem, lżej będzie poradzić sobie nawet ze skrajnym ultramontańskim charakterem „łaciństwa". Wprowadzenie języka rosyjskiego dawałoby również możliwość skontrolowania polskich modlitw i hymnów, zezwalając na tłumaczenie tylko tych tekstów, które nie mają charakteru politycznej propagandy"[79]. Na koniec, jak uważali członkowie Komisji, wprowadzenie języka rosyjskiego byłoby korzystne również dla prawosławia. Wszystko, co wzmacnia pierwiastek rosyjski na zachodnich ziemiach cesarstwa wzmacnia również i prawosławie, ułatwiając jego sukcesy.

Członkowie, którzy nie zgodzili się na wprowadzenie języka rosyjskiego wskazywali przede wszystkim na niebezpieczeństwa tego projektu. Używanie języka rosyjskiego w katolicyzmie pozbawi go charakteru wyznania obcego i tylko tolerowanego w cesarstwie, zrównując z panującym prawosławiem. Wprowadzenie języka rosyjskiego, uczyni także katolicyzm bardziej dostępnym i zrozumiałym dla osób prawosławnych, co ułatwi szerzenie wśród nich wiary katolickiej. Stanie się on niebezpiecznym nie tylko dla tutejszego kraju, ale i dla całej Rosji.

Istota wszystkich argumentów za i przeciw wprowadzeniu języka rosyjskiego sprowadzała się do tego, że jedni całe zło w Kraju widzieli w polonizmie. Polski pierwiastek, kultura, język był według nich główną przyczyną wewnętrznego oderwania i odosobnienia tego kraju od Rosji. Uważali, że katolicyzm jako wyznanie nie był na ziemiach zachodnich ani silny, ani groźny, a zrusyfikowawszy kraj, łatwo byłoby osiągnąć religijne zjednoczenie go z cesarstwem. Inni, uważali odwrotnie, że główna przyczyna politycznej wrogości polega na religijnej niezgodzie zachodnich guberni z pozostałą Rosją. I tylko w pełnym i bezpośrednim triumfie prawosławia można widzieć, jak twierdzili, rozwiązanie politycznego zadania państwa w stosunku do Zachodniego Kraju[80]. Dlatego więc Dieriewicki proponuje pozostawienie języka polskiego, Samarin – wprowadzenie języka łacińskiego, Biezsonow – w swoim memoriale wskazuje na trudności w przetłumaczeniu ksiąg katolickich na język rosyjski i proponuje otwarcie na oścież drzwi Kościoła panującego. Kulin natomiast stwierdził, że przy użyciu najenergiczniejszych wysiłków ze strony sędziów pokoju, urzędników, policji, popów i nauczycieli, najwyżej za pięć lat cała miejscowa ludność przejdzie na prawosławie[81].

Ostatecznie więc opracowany projekt, zawierający wszystkie poglądy na temat wprowadzenia języka rosyjskiego oddano do rozpatrzenia gubernatorowi Baranowowi. Jego następca gubernator Potapow przekazał ministrowi spraw wewnętrznych dokumenty opracowane przez Komisję Rewizyjną, a ten z kolei stawia carowi ten problem. Na wniosek cara w 1869 r. powstaje osobny Komitet w Petersburgu, złożony z ministrów i najwyższych

[78] LVIA, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 1340, k. 45v.
[79] Ibidem, k. 46.
[80] Ibidem, k. 44v-47v i k. 77-80.
[81] Ważyński, op. cit., s. 47-48; I. M. Martynow, *O wprowadzeniu języka rosyjskiego do obrzędów religii katolickiej na Litwie i w Polsce zamierzonem przez rząd moskiewski*, Lwów 1874, s. 46-55.

dygnitarzy wybranych przez cara. Przewodniczył Komitetowi wielki książę Konstanty, a obowiązki sekretarza pełnił dyrektor Departamentu Wyznań Obcych – hr. Sievers. W ramach Komitetu, gdyż od momentu powstania poprzedniego projektu minęło trzy lata, problem ponownie opracował książę Gagarin[82]. Na wszystkich posiedzeniach przeważała opinia o natychmiastowym wprowadzeniu języka rosyjskiego do Kościoła katolickiego. Okólnikiem z dnia 31 stycznia 1870 r. skierowanym do Kolegium Duchownego minister spraw wewnętrznych powiadomił, że został odwołany ukaz Mikołaja I, wydany w 1848 r., zabraniający używania języka rosyjskiego w wyznaniach innowierczych, a zezwolono katolikom, protestantom i innym wyznaniom zagranicznym stosowanie języka rosyjskiego w nabożeństwach po wniesieniu do władz przez wiernych odpowiedniej prośby[83].

Ukaz zezwalał na używanie języka rosyjskiego w Kościele[84], a wprowadzenie go do nabożeństw miało charakter dobrowolny. Po zorientowaniu się, że nikt nie chce korzystać z tego przyzwolenia, władze administracyjne zaczęły zmuszać duchownych do wprowadzania języka rosyjskiego.

W marcu 1866 r. Komisja Rewizyjna postanowiła utworzyć Specjalny Oddział dla tłumaczenia modlitewników, kazań, rytuału, ewangelii na język rosyjski[85]. Przewodniczył tej komisji ks. Istkiewicz[86], członkami Komisji byli Ignacy Kozłowski, ks. Antoni Niemeksza[87] i Piotr Żyliński. Rytuał[88] ukazał się drukiem w Wilnie w 1869 r. pod tytułem „Trebnik". Tekst polski został całkowicie usunięty z tekstów liturgicznych, a zastąpiony rosyjskim. Tekst litewski i łotewski napisany był literami rosyjskimi.

Biskup Staniewski, administrator archidiecezji mohylewskiej, ulegając presji, udzielił aprobaty na wydanie rytuału. Jego egzemplarze zostały wysłane przez Kolegium Duchowne władzom diecezjalnym[89]. W diecezji telszewskiej bp Maciej Wołonczewski 744[90] przysłane mu egzemplarze „Rituale Sacramentorum" złożył do archiwum i dalej w dodatkowych nabożeństwach używał języka łotewskiego i litewskiego. W diecezji wileńskiej i mińskiej administrator prałat Piotr Żyliński wydał zarządzenie, aby „Trebnik" był stosowany wszędzie bez ograniczeń. Bezwzględna większość księży[91] odmówiła swego podpisu potwierdzającego odbiór nowego rytuału. Według późniejszych relacji gubernatorów żaden z księży diecezji wileńskiej nie wprowadził do kościołów katolickich rytuału[92]. Zupełnie inaczej wyglądała sytuacja w diecezji mińskiej, gdzie był szczególnie silny nacisk na

[82] M. Radwan, *Kościół katolicki w archiwach Departamentu Wyznań Obcych rosyjskiego MSW. Repertorium*, Lublin 2001, s. 6-9.
[83] W. Urban, op. cit., s. 170.
[84] „Język urzędowy [rosyjski] datuje dopiero od XVIII w.: od tego czasu bardzo się rozwinął, ukształcił się i wzbogacił, wszelako nigdy on nie służył za język żadnego wyznania religijnego. Sami prawosławni obchodzą się bez niego bardzo dobrze w nabożeństwach; nie posiadają nawet biblii całej tłumaczonej w tym języku". I M. Martynow, op. cit., s. 73.
[85] LVIA, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 2522, k. 7.
[86] Piotrowicz S., *Okólnik ks. Piotrowicza dziekana Wileńskiego*, Lwów 1870, s. 35.
[87] A. Niemeksza (1825-1878) wstąpił do zakonu oo. Dominikanów, skąd przeszedł do wileńskiego seminarium duchownego. Przed jego zakończeniem został wysłany do Akademii Duchownej w Petersburgu, gdzie otrzymał stopień magistra teologii. Został wyświęcony przez bp Hołowińskiego i pracował jako bibliotekarz i adiunkt wykładający historię kościoła i prawo kanoniczne. Podczas rektoratu prałata Antoniego Jakubielskiego został rzeczywistym profesorem tych przedmiotów. Około roku 1860 poddał się dymisji i powrócił do Wilna. Był administratorem parafii św. Jana i wizytatorem klasztorów. Od kwietnia 1864 r. – prowizor przy seminarium duchownym. Na podstawie: LVIA, sygn. f. 378, g. 1863, b. 827; Ważyński, op. cit., s. 8.
[88] „Rituale Sacramentorum ac aliarum Ecclesiae Romano-catholicae coeremoniarum. Ex rituali synodi provincialis Petroviensis depromtum".
[89] W. Urban, op. cit., s. 173.
[90] Ibidem, s. 172.
[91] W 1872 r. na 616 kapłanów diecezji wileńskiej, podpisało się pod odbiorem rytuałów tylko 115. Ważyński, op. cit., s. 90.
[92] W. Urban, op. cit., s. 175.

wprowadzenie języka rosyjskiego. Rytuał przyjęło w diecezji mińskiej 25 parafii, prawie połowa z wszystkich jakie pozostały po kasatach, ale tylko w 10 z nich odprawiało się nabożeństwo w języku rosyjskim[93]. W 1876 r. ks. F. Sęczykowski i ks. Jan Jurgienicz zostali mianowani wizytatorami. „Do ich obowiązków należało zwiedzanie kościołów, głoszenie kazań w języku rosyjskim oraz nakłanianie proboszczów do odprawiania nabożeństw dodatkowych w języku rosyjskim. Niektórych księży udało im się nakłonić do tego czynu przy zastosowaniu gróźb i podstępów"[94].

Równocześnie wydano inne pomoce duszpasterskie w języku rosyjskim. Jako pomoc dla kaznodziejstwa w tymże roku, wyszły przetłumaczone przez Kozłowskiego ewangelie na niedziele i święta pt.: „Dla rimskich katolikow woskresennoje i prazdniczeskoje cztienije iz jewangielistow", z aprobatą Mamerta z Fujsztyna Herburta. Książkę tę od razu zaczęto narzucać dzieciom w szkołach[95], jak również i książeczkę do nabożeństwa: „Rimsko-katoliczeskij ołtarik". Z tej racji, że Komisja przywiązywała wielką wagę do roli śpiewu w kościele, w 1870 r. ukazał się także pierwszy zeszyt pieśni w języku rosyjskim, śpiewanych w święta Bożego Narodzenia, pt.: „Народныя духовная песни поющаяся в праздник Рождества Христова". Jako instytucja pomocnicza w rusyfikacji nabożeństw została założona w Mińsku i utrzymywana przez rząd szkoła organistowska. Wpływy jej jednak były dość słabe[96]. Komisja Rewizyjna postanowiła zabronić na przyszłość drukowania nowych modlitewników w języku polskim, jak i ich kolportażu. Należało natomiast wykupić wszystkie istniejące polskie modlitewniki i zniszczyć je[97].

Na prośbę wniesioną do papieża Piusa IX Kongregacja Świętej Inkwizycji dekretem z dnia 11 lipca 1877 r. przeczącą odpowiedziała na dwa pytania:
„1. Czy można bez pozwolenia Stolicy Świętej zastąpić w nabożeństwie tzw. dodatkowym język polski językiem rosyjskim?
2. Czy Stolica Święta tego rodzaju zamianę dopuszczała lub ma zamiar dopuścić?"[98]

Rusyfikacja Kościoła w Północno-Zachodnim Kraju osłabła, ale sytuacja zmieniła się jednak dopiero po 1905 r. Dalszym etapem rusyfikacji według Komisji, powinno być utworzenie rządowego nadzoru nad kazaniami i katechizacją. Komisja uważając, że nauczanie łacińskiego duchowieństwa było „strasznym orężem księży, poprzez które oni nawet pod najbardziej czujnym nadzorem, mimo nakładanych kar administracyjnych, głosili antyrządowe tendencje wśród ludu."[99].

Zgodnie z cesarskim rozkazem ogłoszonym w 1832 r. należało udzielać prawa głoszenia kazań wyłącznie proboszczom i przełożonym klasztorów, a w gubernialnych i powiatowych miastach wiceproboszczom, jako osobom wyróżniającym się znajomością Pisma Świętego i poszanowaniem prawa. Powinno to dotyczyć kazań, homilii i katechizacji. Zatem Komisja postanowiła surowo i bezwzględnie zabronić wygłaszania kazań przez wikariuszy i kleryków. Kazania należało wygłaszać z drukowanych zbiorów kazań Filipieckiego[100] i Białobrzeskiego[101], a jako podręczniki do katechizacji powinny służyć katechizm Soboru Trydenckiego albo katechizm o. Dominika Stacewicza, przyjęty we wszystkich szkołach. Katechizm Stacewicza był pierwszym katechizmem przetłumaczonym na język rosyjski do użytku katolików w cesarstwie rosyjskim. Początkowo był on przeznaczony do nauki religii dla uczniów w szkołach wojskowych[102].

[93] Ibidem, s. 56.
[94] Ibidem, s. 176.
[95] Wileński Okręg Szkolny w dniu 3 IV 1870 r. wydał zarządzenie rozdania ewangeliczek we wszystkich szkołach. Kubicki, op. cit., cz. 2, t. 2, s. 720.
[96] W. Czeczott, op. cit., s. 57.
[97] LVIA, f. 378 bs, r. 1866, b. 2522, k. 7-8.
[98] W. Czeczott, op. cit., s. 61; W. Urban, op. cit., s. 176.
[99] LVIA, f. 378 bs, r. 1866, b. 1340, k. 102.
[100] Filipiecki, jezuita, żył w drugiej połowie XVIII w. Przez 11 lat był kaznodzieją w arcybiskupstwie lwowskim, później kanonikiem kapituły lwowskiej.
[101] Białobrzeski Marcin (ok.1530-1586) opat, biskup, dyplomata i pisarz religijny.

Z kolei, jeżeli proboszcz chciał wygłosić własne kazanie powinien przedstawić je zawczasu władzom diecezjalnym, które po przeczytaniu i aprobacie, zgodnie z ustanowionym porządkiem powinny odesłać je na przegląd świeckiej cenzury i tylko po otrzymaniu aprobaty tej cenzury można zezwolić proboszczowi na wygłoszenia kazania. Dla lepszego nadzoru nad kazaniami należało ustalić, by proboszczowie mogli głosić je tylko w niedziele oraz w kościelne i państwowe święta i przy tym nie więcej niż jeden raz na dobę i tylko w powierzonym im parafialnym kościele.

Tak jak tego dowodzi, według Komisji, 30-letnie doświadczenie, było zupełną niemożliwością utrzymanie księży w granicach prawa przy aktualnie istniejącym porządku. Więc by w przyszłości zapobiec wszelkiego rodzaju nadużyciom zezwolenia udzielanego im przez rząd na nauczanie, należało ustanowić surowe kary dla winnych za najmniejsze odstępstwo od prawa. Należało więc, proboszcza przyłapanego na odstępstwie od wyżej określonych zasad, pozbawić na okres pięciu lat prawa bycia proboszczem w jakiejkolwiek parafii, nawet jeżeli wygłoszone przez niego kazanie nie zawierało treści antyrządowych i sprzecznych z prawem. Wikariuszy i innych osób, które nie mieli prawa głoszenia kazań, po wygłoszeniu nawet z drukowanego zbioru, należało zesłać na zamieszkanie w guberni Rosji pod nadzór policji[103].

Pytanie o utworzeniu rządowego nadzoru nad kazaniami wygłaszanymi przez duchowieństwo katolickie i środkach ograniczenia jego nadużyć pod tym względem było głównie spowodowane – jak uważali członkowie – świadomością tego, że kary jakie były nakładane w trybie administracyjnym na księży winnych naruszenia przepisów o głoszeniu kazań, nie osiągały swojego celu i tylko utwierdzały w bezkarności ich działań. Księża wszędzie zamiast chrześcijańskich kazań „wygłaszali swoim parafianom polityczne bredni, na co tysiące dowodów znajdowało się w wielotomowych archiwach wojskowo-sądowych komisji i w politycznych wydziałach gubernialnych kancelarii, a także w prasie ostatnich czasów."[104]

Kolejnym tematem prac Komisji było istnienie bractw w Północno-Zachodnim Kraju. Już Murawiew w 1864 r., po udowodnieniu, że wiele osób przynależących do bractw wzięło udział w powstaniu styczniowym, nakazał je skasować. Taką samą politykę w stosunku do bractw kontynuował Kaufman, który wyznaczył Komisji opracowanie podstaw do kasaty bractw. Według członków Komisji bractwa należało skasować na podstawie artykułów nr 164, 166, 167, 168 t. IX Zbioru praw i rozporządzeń cesarstwa rosyjskiego, zabraniających otwierania w jakimkolwiek mieście bractw i towarzystw nie zatwierdzonych przez rząd[105].

Mieli tego dokonać naczelnik policji powiatowej, sędzia pokoju, dziekan i policja, pod nadzorem naczelnika wojskowego[106]. Należało sprawdzić wszystkie dokumenty i cały ruchomy i nieruchomy majątek bractwa i przekazać go na przechowanie do gmin lub policji. Powinno się zabronić także przechowywania znaków i chorągwi bractw. Od wszystkich bez wyjątku księży należało zebrać podpisy, że nikogo na przyszłość nie będą wpisywać do bractw i zezwalać na ich istnienie w swoich parafiach.

[102] I. M. Martynow, op. cit., s. 57-58; W. Urban, op. cit., s. 169.
[103] LVIA, f. 378 bs, r. 1866, b. 1340, k. 103-105; r. 1867, b. 1867, 2526, k. 31v-33.
[104] Ibidem.
[105] LVIA, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 2522, k. 65v.
[106] Ibidem, k. 64.

Z korespondencji na ten temat z Ministerstwem Spraw Wewnętrznych, jaką prowadził w 1865 r. gubernator Kaufman wynikało, że ministerstwo nie miało żadnych informacji o bractwach. Z kolei konsystorze katolickie, jak uważali członkowie Komisji, „słusznie mniemają, że żądane przez Komisję informacje na temat bractw, są zbierane po to, żeby je w przyszłości skasować i wszelkimi możliwymi sposobami starają się uchylać od dokładnych i bezpośrednich odpowiedzi, żeby odciągnąć czas, który już nie raz uchronił tutejszy „łacinizm" od rozporządzeń rządu nastawionych na stłumienie łacińsko-polskiej propagandy. W takiej sytuacji przedłużenie korespondencji oznaczało uleganie samowoli katolickich diecezjalnych władz"[107], a informacje należy zaczerpnąć z innych źródeł. Więc listę bractw istniejących w m. Wilnie sporządził Dieriewicki i wileński policmajster. W samym Wilnie przy czterech kościołach istniało dziewięć bractw, w diecezji wileńskiej – 196[108]. Podobnym sposobem zostały zebrane informacje o bractwach w diecezji wileńskiej i telszewskiej[109].

W końcowym sprawozdaniu Komisji Rewizyjnej pisano, że kasata bractw była krokiem właściwym i prawnym, tak jak większość bractw istniała nielegalnie w stosunku do prawa kanonicznego i świeckiego. Zamknięcie bractw było także korzystne dla rządu, gdyż z ich likwidacją znikała także jedna z przeszkód dla celów, które rząd realizował w zachodnich guberniach. Również kasata była niezbędna i odbyła się w odpowiednim czasie, ponieważ pozostawienie bractw równałoby się ich zatwierdzeniu. Stąd, likwidacja bractw była możliwa i łatwo wykonalna[110].

W Komisji uznano, że prawie w każdej parafii katolickiej istniały jakieś obrazy, relikwie lub inne przedmioty, jak na przykład źródło czy kamień, uznawane przez miejscową ludność za cudowne[111]. Uważano, że księża w kazaniach do ludu wykazywali wyższość „łaciństwa" nad prawosławiem tym, że u katolików są relikwie świętych, jak na przykład Boboli w Połocku czy Fabiana w Stołbcach. Ludzie wierząc temu przechodzili na katolicyzm i jeśli nie jawnie, to potajemnie spowiadali się u księży. Więc żeby przekonać lud do przeciwnego stanowiska, należało według Goworskiego relikwie Andrzeja Boboli[112] przenieść do jednego z klasztorów Królestwa Polskiego, „a do Połocka, do klasztoru Zbawiciela uroczyście przenieść z Kijowskich pieczar błogosławioną Eufrozynę Połocką[113], jak do jej własnego domu. Tego pragną miejscowi mieszkańcy, tego domaga się dzieło rusyfikacji

[107] Ibidem, k. 65.
[108] Ibidem, k. 63 v i b. 2516, k. 86.
[109] Ibidem, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 2516, k. 92-126.
[110] Ibidem, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 1340, k. 52-52v i b. 2522, k. 74-74v.
[111] Sprawie sanktuariów i cudownych obrazów Komisja poświęciła tylko jedno posiedzenie, a po zebraniu informacji nie podjęła żadnej decyzji. Ibidem, r. 1866, b. 2522, k. 69-69v.
[112] Andrzej Bobola (1591-1657) święty. Wstąpił do zakonu jezuitów w Wilnie w 1611 r., a w latach 1613-1622 studiował filozofię i teologię w Akademii Wileńskiej. Był kaznodzieją i spowiednikiem w Nieświeżu, a od 1624 r. przy kościele św. Kazimierza w Wilnie. Prowadził także działalność duszpasterską w więzieniach i przytułkach oraz założył Sodalicję Mariańską. W 1630 r. został superiorem w Bobrujsku, w latach 1633-1638 kierował w Płocku Sodalicją Mariańską, w latach 1637-1638 był kaznodzieją i prefektem tamtejszych szkół jezuickich. W latach 1638-1642 kierował szkołą w Łomży, a od 1642 r. kolegium w Pińsku. Zjednał dla katolicyzmu wielu prawosławnych, którzy na tym terenie stanowili zdecydowaną większość, stąd jeszcze za życia nazwano go apostołem Pińszczyzny. Poniósł śmierć męczeńską w Janowie. W 1808 r. ciało Andrzeja Boboli przewieziono do Połocka, gdzie spoczywało do 1922 r.. Na podstawie: B. Natoński, EK, t. 1, s. 534-535.
[113] Eufrozyna Połocka (pocz. XII w. – 23 V 1173 r. (1175 r.)), święta rosyjskiego kościoła prawosławnego. Córka połockiego księcia Jerzego Wsiesławowicza, nakłaniana do małżeństwa opuściła dom rodzinny i za zezwoleniem biskupa zamieszkała w celi przy katedrze w Połocku, gdzie prowadziła życie kontemplacyjne i działalność charytatywną. Założyła w latach 1140-1160 klasztor żeński i męski. Z fundacji ojca zbudowała tam również kościół pw. Zbawiciela, do którego sprowadziła z Konstantynopola ikonę Matki Bożej Korsuńskiej. Ostatnie lata życia spędziła w Ziemi Świętej, umarła w Jerozolimie. W Kijowie, dokąd sprowadzono relikwie Eufrozyny, w klasztorze Pieczerskim powstało centrum jej kultu. W 1910 r. szczątki Eufrozyny przywieziono do Połocka. Na podstawie: K. Kuźmak, EK, t. IV, s. 1289-1290.

Kraju"[114]. Relikwie Boboli, jego zdaniem należało „sprezentować częstochowskim paulinom, gdzie jego obecność wśród uznających go za świętego katolików, nie mogła szkodzić prawosławiu, a usunięcie go z rosyjskiego miasta do katolickiej Polski, do jednego ze słynnych tam klasztorów, nie będzie powodem do narzekań ze strony papistów na prześladowanie ich wiary. W zamian za to, zabrać paulinom cudowną ikonę Matki Bożej, ukradzionej przez Kazimierza Wielkiego u prawosławnych Haliczan, przy wzięciu (około 1340 r.) zamku w Bełzie i sprezentować ją Lwowskiej Stauropigialnej ławrze, jako dawną jej własność za czasów księcia Lwa Romanowicza, któremu sprezentował ten obraz około 1270 r. imperator grecki Imannuel w nagrodę za udział w wyprawie krzyżowej. Tym nieoczekiwanym prezentem, można było by jeszcze bardziej usposobić przychylnie haliczańskich rusinów unitów i do prawosławia, i do Rosji."[115] Dalej Goworski proponował, żeby wszystkie rosyjskie ikony, które w jakikolwiek sposób przeszły w ręce katolików, zwrócić Cerkwi prawosławnej. O rosyjskim pochodzeniu prawie wszystkich ikon w archiwach cerkwi prawosławnych znajdowały się dokumentalne dowody, lub pochodzenie ich opierało się na miejscowym ludowym podaniu lub rosyjsko-greckim stylu malarstwa. Do tej kategorii, jak twierdził Goworski należała także ikona wileńskiej Ostrobramskiej Matki Bożej. „Ta rosyjska ikona, dostając się w ręce duchowieństwa katolickiego, stała się narzędziem spolszczenia i utwierdzeniu w łacińskim fanatyzmie mieszkańców Litwy, a na początku ostatniego buntu nabrała politycznego znaczenia [...] stała się miejscem modlitwy o upadek Rosji i odbudowy Polski [...] Ostra Brama, jak dawniej podnieca fanatyzm tutejszego społeczeństwa, jak dawniej zapala katolików nienawiścią do prawosławia i do Rosji. Stąd więc, interesy Kraju i dobro prawosławia wymagają natychmiastowego zniszczenia tego narzędzia łacińsko-polskiej propagandy, który bezprawnie schronił się w rosyjskim Wilnie w polskim kościele. Jeżeli ta rosyjska ikona zwrócona dawnemu swemu właścicielowi – prawosławiu, a Ostra Brama, jako pomnik lokalnej przewagi obrządku łacińskiego, zostanie zburzona, to i legalność [takich posunięć] będzie zupełnie po stronie rządu."[116] Ostra Brama mimo planów przerobienia jej na cerkiew prawosławną pozostała do końca XIX w. we władaniu duchowieństwa katolickiego.

Goworski proponował również, by znieść święto Józefata Kuncewicza, jako szkodliwe dla panującej religii, jako demonstrację przeciwko prawosławiu i jako, na koniec, ustanowione bez zezwolenia władz. Zniszczyć także należało wszystkie ołtarze ku jego czci i obrazy, by nie przeszły z kościoła do domów w celach tajnego kultu. Święto Józefata Kuncewicza cenzura usunęła z kalendarza kościelnego.

Na pierwszym posiedzeniu Komisji w 1867 r. (2 stycznia) słuchano referatu o uroczystym przynoszeniu Komunii Świętej do chorych i umierających. Zauważono, że we wszystkich wielkich miastach Europy odbywa się to bez rozgłosu[117]. Komisja doszła do wniosku, że zwyczaj ten w kraju, w którym prawosławie było religią panującą był po prostu niestosowny. Na przyszłość więc zabroniono nosić jawnie Najświętszy Sakrament do chorych[118]. Co potwierdzono ukazem, wydanym w tymże roku.

7 maja 1866 r. słuchano notatki grodzieńskiego gubernatora o istniejącym zwyczaju rozdawania przed Bożym Narodzeniem opłatków. Z notatki tej wynikało, że rozdawali opłatki organiści, którzy obchodząc parafię, wchodzili również do rodzin prawosławnych. Biorąc pod uwagę, że podobne rozjazdy, jak wskazywało doświadczenie, służą propagowa-

[114] РГИА, ф. 821, оп. 125, д. 294, k. 47v.
[115] Ibidem, k. 48-48v.
[116] Ibidem, k. 49-50.
[117] W Komisji powoływano się na dzieło opata Giłłuja, poświęcone papieżowi Piusowi IX. LVIA, sygn. f. 378 bs, r. 1867, b. 2526, k. 1 -2v.
[118] Ibidem, sygn. f. 378 bs, r. 1867, b. 2526, k. 1-2v i r. 1866, b. 1340, k. 102-103.

niu katolicyzmu i podrywają stanowisko prawosławia w kraju, Komisja uznała za słuszne zabronić na przyszłość roznoszenia opłatków i tym sposobem wprowadzania katolickiego zwyczaju wśród prawosławnych. Ustanowiono, że parafianie sami powinni zgłaszać się do organistów po opłatki. Przy tym surowo zabroniono rozdawać ich cudzym parafianom[119].

Kowieński gubernator (11 sierpnia 1867 r., nr 3549) powiadomił Głównego Naczelnika Kraju, że w powiecie poniewieskim w m. Kłowanach 27 marca 1866 r., w dzień okresu Wielkanocnego przy kościele parafialnym miejscowi chłopi, przebrani w wojskowe mundury, pełniąc straż przed grobem Pańskim, rano strzelali z moździerzy. Donosząc o śledztwie w tej sprawie, kowieński gubernator prosił o zadecydowanie czy podobne ceremonie w przyszłości uważać za zabronione. Podjęcie decyzji w tej sprawie zlecono Komisji Rewizyjnej. Minister spraw wewnętrznych D. N. Błudow w propozycji złożonej 18 lipca 1836 r. Rzymskokatolickiemu Duchownemu Kolegium w związku z wypadkiem, który zdarzył się w jednej z diecezji, wydał zakaz strzelania z moździerzy i dział. Kolegium Duchowne 9 lipca 1836 r. wysłało to rozporządzenie wszystkim konsystorzom. Ukaz ministra nigdy nie został cofnięty. Komisja doszła więc do wniosku, że zwyczaj strzelania z moździerzy pod czas rezurekcji i innych świąt, istniejący przy niektórych kościołach w Kraju, powinien pozostać nadal zabroniony[120].

Komisja uznała za potrzebne wyjaśnić czy śpiew ludzi w kościołach ma podstawy prawne, czy jest to tylko zwyczaj. Informacji tej zażądano od konsystorzy. Dowiedziawszy się, że nie był to zwyczaj ludowy, ale zatwierdzony przez prawo kościelne i zobowiązujący katolików na całym świecie, Komisja nie podjęła żadnej decyzji w tej sprawie[121]. Później jednak, w 1887 r. zakazano śpiewania polskich pieśni pogrzebowych, a w 1894 r. wyszedł zakaz wszelkich śpiewów religijnych podczas pogrzebów[122].

W maju 1866 r. witebski gubernator zwrócił się do generał-gubernatora z zapytaniem czy można zezwalać na procesje pogrzebowe. Gubernator przesłał ten dokument na rozpatrzenie Komisji. Komisja doszła do wniosku, że chociaż procesje poza terytorium kościoła są zabronione w Północno-Zachodnim Kraju, to nie powinno to dotyczyć pogrzebów[123].

Pod koniec 1867 r. i na początku 1868 r. w Komisji rozpoczęto pewne prace, których nie doprowadzono do końca, m.in. na wnioski gubernatorów zbierano informacje o zwyczaju bicia w dzwony i pełnienia posług religijnych przez zakonników[124]. Komisja jednak nie zdążyła podjąć żadnych decyzji.

[119] Na podstawie t. XIV, wyd. 1857 r., art. 104 i 107 Zbioru praw cywilnych. Ibidem, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 2522, k. 14-14v., 59-60v.

[120] LVIA, sygn. f. 378 bs, r. 1867, b. 2525, k. 1-21; b. 2526, k. 92-94.

[121] Ibidem, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 2267, k. 1-18. W Komisji słuchano również przekazane ze Specjalnej Kancelarii wileńskiego generał-gubernatora opinie w sprawie kijowskiego generał-gubernatora (16 IX 1866 r., nr 3976), biskupa łucko-żytomierskiej diecezji (nr 632), zarządu moskiewskiego generał-gubernatora (7 IX 1866 r., nr 603), naczelnika petersburskiej guberni (23 VIII 1866 r., nr 6504), naczelnika saratowskiej guberni (14 X 1866 r., nr 6260) oraz odpowiedzi wileńskiego, telszewskiego, mińskiego, mohylewskiego i łucko-żytomierskiego konsystorzy. Ibidem, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 2522, k. 96. Z kolei na 35 posiedzeniu (11 VII 1866 r.) Biezsonow zaproponował przeanalizowanie w Komisji hymnów, kantyczek i innych pieśni, których używają katolicy w zachodnich guberniach, z pokazaniem, które z nich zostały zatwierdzone przez papieża, a które istniały jako zwyczaj. W Komisji postanowiono złożyć ten trud na Biezsonowa. Ibidem, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 2522, k. 43.

[122] W. Urban, op. cit., s. 255.

[123] LVIA, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 2522, k. 18v.

[124] Główny Naczelnik Kraju w 1868 r. przesłał Komisji wniosek mińskiego gubernatora, że od połowy 1866 r., kiedy katolicka ludność słuckiego powiatu zaczęła przechodzić na prawosławie, zakonnicy z Nieświeskiego dominikańskiego klasztoru, w którym znajdowały się 43 osoby, zaczęli wszystkimi możliwymi sposobami utrzymywać ludzi w katolicyzmie. Zakonnicy wychodzili na targ, na który zjeżdżali się okoliczni chłopi, rozmawiali z nimi i niemal na siłę zaprowadzali do kościoła, nie dbając czy byli to katolicy czy prawosławni. Miński gubernator przedstawiając to Głównemu Naczelnikowi Kraju chciał dowiedzieć się czy na przyszłość było by możliwe postanowić, żeby zakonnikom, którzy nie mają własnych parafii, zabronić udzielania jakichkolwiek posług duchownych. Komisja postanowiła zwrócić się do katolickich konsystorzy z zapytaniem, jakie istnieją rozporządzenia dotyczące zakonników: czy mają prawo spowiadać i odprawiać mszę św. poza swoimi parafiami. Ibidem, sygn. f. 378 bs, r. 1867, b. 2526, k. 97-98.

W 1866 r. gubernator wileński skierował do Komisji prośbę Głównego Naczelnika Kraju o zebranie informacji o 40-godzinnym nabożeństwie. Komisja po zebraniu i opracowaniu informacji, doszła do wniosku, że istnienie 40-godzinnego nabożeństwa było szkodliwe w znaczeniu religijnym, politycznym, moralnym i ekonomicznym. Szkodliwe było dla samych katolików doprowadzając ich do fanatyzmu i nienawiści do innych chrześcijańskich wyznań, a przeważnie do prawosławia. Niebezpieczne dla prawosławnej ludności tym, że przychodząc na takie nabożeństwa nawracali się na katolicyzm. Same te nabożeństwa miały charakter polityczny – przygotowywały do buntów i nic nie wskazywało, że to się zmieniło. Zresztą zezwolenie na takie nabożeństwa było by sprzeczne z tymi środkami, które zostały podjęte dla rusyfikacji i zniszczenia łacińsko-polskiej propagandy. Nabożeństwo to także przyucza ludzi do bezczynności i eksploatuje ich środki materialne. Dlatego Komisja postanowiła zabronić na przyszłość odprawiać 40-godzinne nabożeństwo[125].

Komisja uważając za niezbędne informacje o tym w jakim języku odbywa się modlitwa za cara i dom panujący, i w którym momencie nabożeństwa, poprosiła konsystorze o te wiadomości. Po otrzymaniu odpowiedzi z konsystorzy: wileńskiego, mińskiego i telszewskiego, Komisja doszła do wniosku, że teksty tej modlitwy w poszczególnych diecezjach różnią się; odmawia się ją w języku polskim, a „nie w języku miejscowym, którym dla katolików Białorusinów powinien być język rosyjski"[126]; była to modlitwa za króla, niezgodna z wysokim i świetlanym pojęciem imperatora, właściwym dla ludu rosyjskiego; odmawiana była na samym końcu mszy św., po wszystkich dodatkowych modlitwach, kiedy ludzie wychodzili już z kościoła. Komisja postanowiła więc, żeby zamiast modlitwy za króla odmawiać modlitwę za imperatora z „Missale Romanum". Należało również przetłumaczyć tę modlitwę na język rosyjski i zobowiązać odmawianie jej we wszystkich kościołach Północno-Zachodniego Kraju[127]. Władze od 1867 r. żądały, aby modlitwę za cara odmawiano w języku rosyjskim i wyliczano w niej wszystkie osoby rodziny carskiej. Przed zakończeniem nabożeństwa galowego nikt nie mógł opuścić wcześniej świątyni pod karą, a w czasie śpiewania tych modlitw wszyscy musieli stać. Nie wolno było nawet słuchać spowiedzi w tym czasie[128].

Członkowie Komisji Rewizyjnej byli Rosjanami, obywatelami lojalnymi wobec państwa, którzy Polaków i katolicyzm w Północno-Zachodnim Kraju postrzegali jako zagrożenie dla Rosji i unifikacji „rdzenie rosyjskich" ziem z Imperium. Był to według nich element buntowniczy, wrogi dla rządu i panującej religii, który wszelkimi sposobami należało zniszczyć. Byli oni wiernymi naśladowcami Murawiewa i niejeden z nich w 1886 r., kiedy odsłaniano pomnik Murawiewa w Wilnie, wspominał ten czas jako „epokę Murawiewa", w której wszystko co rosyjskie miało możliwość rozwoju i wzrostu.

Powodem powołania Komisji Rewizyjnej do spraw duchowieństwa rzymskokatolickiego był aktywny udział duchowieństwa w powstaniu 1863 r. Celem Komisji było więc unieszkodliwienie go na przyszłość przez wypracowanie reguł surowego nadzoru i położenie kresu rozpowszechnieniu się katolicyzmu i polonizmu w Północno-Zachodnim Kraju. W systemie rusyfikacyjnym, który prowadził rząd na tych ziemiach nie było miejsca na rozwój lub szerzenie innych kultur niż rosyjska, innych wyznań niż prawosławie. Stąd zadaniem Komisji było opracowanie planu zniszczenia Kościoła katolickiego w guberniach zachodnich

[125] Ibidem, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 1340, k. 53v-55v, 87v-89; b. 2517, k. 1-14; b. 2522, k. 87v-89.

[126] Ibidem, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 1340, k. 105; b. 2522, k. 88.

[127] Ibidem, sygn. f. 378 bs, r. 1866, b. 1340, k. 105-106; b. 2522, k. 80-88v; r. 1867, b. 2524, k. 1-22.

[128] W. Urban, op. cit., s. 158.

cesarstwa przez zamykanie kościołów i diecezji, nadzór nad osobą każdego duchownego, administracją i majątkiem kościelnym, katechizacją, kazaniami oraz zwyczajami i obrzędami religijnymi, a także przez wprowadzenie języka rosyjskiego do nabożeństw.

Opracowane przez Komisję projekty zostały wprowadzone w życie. Tak na przykład w 1869 r. skasowano diecezję mińską, a zdanie Komisji uwzględniano także przy kasacie parafii, kaplic i filii. Opracowania Komisji dotyczące wprowadzenia języka rosyjskiego do nabożeństw posłużyły Komitetowi jako informacje przy podjęciu decyzji w 1869 r. Zatwierdzono również propozycje Komisji odnośnie czytania kazań tylko ze zbiorów Białobrzeskiego i Filipieckiego. Wydrukowano opracowany przez członków Komisji zbiór przepisów i rozporządzeń dotyczących duchowieństwa katolickiego. Od 1867 r. wymagano, aby modlitwy za cara odmawiano tylko w języku rosyjskim, a przed zakończeniem nabożeństwa galowego nikt nie mógł pod karą opuścić wcześniej świątyni. Kapłan idąc z wiatykiem do chorego, nie mógł dawać wiernym żadnego znaku dzwonkiem. Zabroniono odprawiania 40-godzinnego nabożeństwa, roznoszenia opłatków przed Bożym Narodzeniem. Inne opracowania i projekty Komisji posłużyły jako podstawy do dalszych rozporządzeń władz. Kościoły nadal były zamykane i zamieniane na cerkwie. Zabroniono procesji wokół pozostawionych kościołów w Boże Ciało i w niedziele, odprawiania 40-godzinnego nabożeństwa, urządzania wystawniejszych uroczystości, okazalszych konduktów i pogrzebów, remontów kościołów i kaplic, a także stawiania i poprawiania krzyży przydrożnych. W samych kościołach policjanci i żandarmi pilnowali, czy kapłan odmawiał modlitwę za cara i dom panujący, czy czytał kazania według Białobrzeskiego i Filipieckiego, czy nie było obcego księdza w kościele. Cywilny gubernator S. T. Paniutin każdemu wygnanemu z parafii księdzu, jako grzech główny zaliczał próby nawracania prawosławnej ludności na katolicyzm. Generał-gubernator Kaufman rozesłał oficerów sztabu generalnego po powiatach na rewizje kościołów, parafii i probostw. Jeden z oficerów w raporcie do gubernatora napisał o księdzu z trockiego powiatu, że „nic wprawdzie złego nie zrobił, ale ma podejrzaną fizognomię". To wystarczyło generałowi Kaufmanowi, żeby księdza usunąć z parafii. Inny powiadomił go, że: „ksiądz w konfesjonale siedział, spowiadał, i nie powstał kiedy śpiewano modlitwę za cara". Za taką postawę duchownego zesłano w głąb Rosji[129]. Następca Kaufmana, hrabia E. Baranow, zdaniem ks. Ważyńskiego, ujął „trochę okrucieństw, pomniejszył jeśli nie zapobiegł brutalnej swawoli agentów"[130], ale i on, i Potapow przedłużali rusyfikację i nawracanie na prawosławie ludności powierzonych sobie guberni. Powstanie styczniowe, jak pisał jeden z członków Komisji „jeszcze w porę otworzyło nam oczy na właściwy dla tego Kraju, a tak zaniedbany rosyjski pierwiastek. W ślad za uśmierzeniem zbrojnego buntu, wszystkie starania rządu zostały skierowane na tzw. „obrusienije kraja" – rusyfikację. Jaka – dodawał – dziwna i smutna gra słów: rusyfikacja rosyjskiego kraju!"[131].

Zgodnie z prawem Imperium Rosyjskiego tolerancja obcych wyznań była uwarunkowana ich nieszkodliwością dla interesów państwa i panującej religii – prawosławia. W opinii członków Komisji wyznanie katolickie zawsze szkodziło interesom Rosji i prawosławia. Postulowali więc, aby ogłosić je obcym, łącznie z pozbawieniem praw do tolerancji religijnej, wtedy wszystkie postanowienia Komisji, mające na celu zniszczenie katolicyzmu „nabiorą legalnego charakteru w oczach Europy, tutejszych katolików, samego papieża, i na koniec, w oczach naszych rosyjskich humanistów".[132]

[129] Ważyński, op. cit., s. 27.
[130] Ibidem, s. 46.
[131] И. А. Никотин, Столетний период (1772-1872) русского законодательства в возсоединеных от Польши губерниях, Вильно 1886.
[132] РГИА, ф. 821, оп. 125, д. 294, k. 82v.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Małgorzata Dajnowicz
(Białystok)

Polityczna i społeczna działalność duchowieństwa katolickiego w północno-wschodniej części Królestwa Polskiego przed I wojną światową

Po powstaniu styczniowym duchowieństwo rzymskokatolickie Królestwa Polskiego znalazło się w wyjątkowo ciężkim położeniu. Kościół katolicki postrzegany był przez zaborcę jako wspólnota i instytucja budząca obawy i uprzedzenia. W całym omawianym okresie duchowieństwo traktowane było jako jeden z największych wrogów carskiego porządku[1].

Opracowany i wcielany w życie po 1864 r. plan rusyfikacji i unifikacji Królestwa Polskiego z Cesarstwem miał na celu m.in. rozwiązanie kwestii dotyczących instytucji Kościoła i duchowieństwa rzymskokatolickiego. W przekonaniu władz carskich księża w równym stopniu byli wrogiem Rosji, jak i prawosławia. Dodatkowych argumentów dostarczał w tym miejscu narastający w Królestwie problem Kościoła greckokatolickiego, którego likwidację i pojednanie z prawosławiem utrudniała postawa księży rzymskokatolickich. W oskarżeniach wysuwanych pod adresem duchowieństwa nie interesowały władz carskich przyczyny zachowań i postaw kapłanów, a ich wrogość tłumaczono np. nieokreślonym bliżej wpływem zewnętrznym. Takie opinie dominowały także w rosyjskiej prasie i publicystyce[2].

Na mocy ukazu z listopada 1864 r. *O klasztorach rzymskokatolickich w Królestwie Polskim i dodatkowe do tegoż przepisy* zlikwidowano ponad 150 klasztorów. Oficjalnie zachęcano zakonników do opuszczania Królestwa, oferując im pomoc oraz dożywotnie pensje. Zależność i dyspozycyjność księży miał podkreślić ukaz z grudnia 1865 r., przyznający duchowieństwu katolickiemu status urzędników państwowych, wynagradzanych i utrzymywanych ze skarbu państwa. Wprowadzono również zakaz pobierania wszelkich składek na rzecz Kościoła i zbierania dziesięciny[3]. Nowy podział administracji kościelnej

[1] O niezmienności polityki carskiej względem Kościoła rzymskokatolickiego zob. np. przedruki z „Przeglądu Wszechpolskiego" z końca XIX wieku, [w:] B. Grott, *Religia, kościół, etyka w ideach i koncepcjach prawicy polskiej. Narodowa Demokracja. Wybór tekstów z komentarzem autora*, Kraków 1993, s. 34-45.
[2] S. Wiech, *Społeczeństwo Królestwa Polskiego w oczach carskiej policji politycznej (1866-1896)*, Kielce 2002, s. 50, 52; idem, *Rola i udział żandarmerii w walce z Kościołem rzymskokatolickim w Królestwie Polskim w latach 1864-1905*, „Kwartalnik Historyczny" 2000, z. 1, s. 26-28 i dalsze.
[3] W początkach XX wieku dziesięcina zbierana była w większości parafii z bardzo dużym poparciem parafian – Archiwum Państwowe w Białymstoku (dalej: APB), Kancelaria Gubernatora Łomżyńskiego (dalej: KGŁ), sygn.

przeprowadzono w taki sposób, aby granice dekanatów pokrywały się z istniejącymi granicami powiatów. Stosowana wobec duchowieństwa polityka carska doprowadziła do zerwania konkordatu ze stolicą apostolską, zlikwidowania diecezji podlaskiej oraz zwierzchnictwa Kolegium Duchownego w Petersburgu. Równocześnie rozpoczęto proces stopniowej rusyfikacji Kościoła greckokatolickiego, zakończony ostatecznie jego likwidacją w 1875 r.[4]

Mimo dokonujących się zmian w Królestwie Polskim, pod koniec XIX w. i w początkach XX w., uprzedzenia wobec Kościoła nie ustawały. Oskarżano księży o fanatyzm religijny i wrogość wobec wszystkiego co rosyjskie[5]. W wielu sprawozdaniach władz brak zaufania do duchowieństwa argumentowano również ich udziałem w powstaniu styczniowym i kultywowaniem przez duchowieństwo tradycji niepodległościowych[6]. Według doniesień urzędowych, księża głosili zakazane publiczne mowy po polsku, godzące we władze carskie i Rosję, „nieprawomyślnie" zachowywali się podczas nabożeństw gałowych, prowadzili modlitwy za Polskę, zachęcali do posługiwania się wyłącznie językiem ojczystym - polskim, lekceważyli zalecenia rządowe, prowadzili tajne nauczanie dzieci itp. Podejrzenie budziły wszelkie większe zebrania księży, które poddawano wnikliwej obserwacji[7].

Inwigilacja stanu duchownego nierzadko wymykała się spod kontroli, o czym donosił m.in. naczelnik żandarmerii guberni suwalskiej. W raportach informował, iż kuźnie ideologiczne duchowieństwa, jakimi są seminaria, pozostają zamknięte przed żandarmerią, co uniemożliwiało jakąkolwiek kontrolę[8]. Sporządzano szczegółowe raporty dotyczące pracy księży. Duchowni budzący nawet najmniejsze podejrzenia przenoszeni byli najczęściej do innych parafii. Starano się w ten sposób przeciwdziałać zbytniej „integracji" duchownych z lokalnym środowiskiem. Zdarzały się poważne protesty parafian przeciwko podobnym rozwiązaniom władz, np. w parafii Wąsewo pow. mazowiecki gub. łomżyńskiej, po wyczerpaniu pisemnej drogi służbowej, kierowanej m.in. do naczelnika powiatu, parafianie organizowali tak poważne protesty w sprawie pozostawienia administratora parafii, że dla zaprowadzenia porządku żandarmeria musiała użyć siły[9].

Zainteresowanie władz budziły liczne bractwa religijne. Żądano ścisłych informacji o liczbie ich członków, majątku czy kapitałach, statutach itp. W diecezji sejneńskiej pod koniec lat 80-tych XIX w. ujawniono istnienie około 480 bractw katolickich[10]. Zazwyczaj pozytywnie władze oceniały „Mariawitów". Do najpopularniejszych i najaktywniejszych, zwłaszcza w powiatach mazowieckim, łomżyńskim, makowskim, ostrołęckim guberni

740, k. 47, 80; dziesięcina składana była przez mieszkańców wsi jeszcze w dwudziestoleciu międzywojennym – zob. M. Dajnowicz, *Drobna szlachta ziemi łomżyńskiej na przełomie XIX i XX wieku*, Łomża 2002, s. 128-129.

[4] W. Jemielity, *Mianowanie księży w Królestwie Polskim po powstaniu styczniowym*, „Roczniki Teologiczne" 1987, t. 34, z. 4, s. 37-84; B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej (1772-1918)*, Kraków 1980, s. 564-574; H. Głębocki, *Fatalna sprawa. Kwestia polska w rosyjskiej myśli politycznej (1856-1866)*, Kraków 2000, s. 495-497.

[5] *Bojownicy kapłani za sprawę kościoła i ojczyzny. Dawne Królestwo Polskie. Materiały z urzędowych świadectw władz rosyjskich, archiwów konsystorskich zakonnych i prywatnych*, opr. P. Kubiki, cz. 1, t. III, Sandomierz 1933, s. 336, 322.

[6] APB, KGŁ, sygn. 23, k. 10 i in., sygn. 740, sygn. 794; liczne przykłady aktywnego udziału księży w powstaniu styczniowym – *Bojownicy kapłani...*, s. 299, 301-309, 323-325 i in.

[7] APB, KGŁ, sygn. 723, k. 14, 15, sygn. 740, k. 216-217; *Bojownicy kapłani...*, s. 298, 304, 306-312, 314-315, 319, 326 i in; M. Nasalski, *Wspomnienia, rewizje, uwiezienie, zesłanie, stosunek władz moskiewskich do duchowieństwa katolickiego 1893-1914*, Częstochowa 1935, s. 44.

[8] Cyt. za S. Wiech, *Społeczeństwo Królestwa Polskiego...*, s. 63-64.

[9] APB, KGŁ, sygn. 16, k. 3-22, sygn. 730, k. 3-14 i dalsze, sygn. 740, k. 98, 103-129, 260 i in; Archiwum Główne Akt Dawnych (dalej: AGAD), Kancelaria Generał Gubernatora Warszawskiego (dalej: KGGW), sygn. 6478, k. 51.

[10] W. Jemielity, *Diecezja augustowska czyli sejneńska w latach 1818-1872*, Lublin 1972, s. 280.

łomżyńskiej, należały „Serce Jezusa i „Serce Maryi"[11]. Poza tym w większości parafii (a według sprawozdania naczelnika straży ziemskiej pow. szczuczyńskiego, przy każdym kościele) działały bractwa „Różańcowe", również bractwo „Św. Anny", „Św. Franciszka, „Trójcy", „Matki Miłościwej" i in. Zarówno gubernator łomżyński, jak i suwalski nakazywał naczelnikom powiatów wnikliwą obserwację ich działalności, oskarżano je o postawy antyrządowe, *zwłaszcza że od początków XX wieku zauważa się coraz częściej ich polityczną działalność*, donosił w 1902 r. gubernator łomżyński[12].

Pod koniec XIX w. działalność patriotyczna księży rzymskokatolickich „przeradza się" w początek pracy politycznej. Większość aktywnej części duchowieństwa już wówczas czynnie popierała program Ligi Narodowej. Wpływy narodowców na tych terenach przyspieszyło także czytelnictwo gazet popieranych przez księży, przede wszystkim „Zorzy" i „Gazety Świątecznej", wychowujących w duchu polskim, m.in. zachęcających do tworzenia wspólnych polskich przedsięwzięć społecznych, w tym tworzenia sklepów chrześcijańskich i nie szczędzenia wszelkich *składek na cele narodowe*[13]. Przykład czytania i prenumeraty tych czasopism wychodził od ziemian, księży, także części drobnej szlachty. O wpływach „Świątecznej" w szczególności w Łomżyńskiem, świadczy np. korespondencja czytelników kierowana do redakcji gazety. Wśród wiernych prenumeratorów byli m.in. chłopi z powiatu ostrołęckiego[14].

Zainteresowania polityczne przejawiało młodsze pokolenie księży, nie pamiętające represji po upadku powstania styczniowego. Pod koniec XIX w. młode duchowieństwo zaczęło organizować się m.in. w tajnym stowarzyszeniu „Kolegium Secretum", które podjęło próbę pracy w duchu narodowym. Można założyć, że zanim powstał w Królestwie Polskim rzeczywisty ruch społeczno-chrześcijański, jego twórcy spośród kleru przeszli przez szkołę polityczną Ligi Narodowej. W 1900 r. rozwiązano „Kolegium Secretum" i przyjęto do Ligi ośmiu księży z Królestwa i 32 z Litwy. Na omawianych terenach praca narodowa wśród ludu wiejskiego w znacznym stopniu spoczywała na barkach duchowieństwa, zaangażowanego także w kolportaż „Polaka", współpracującego z Kołem Oświaty Ludowej i Towarzystwem Oświaty Narodowej oraz Polską Macierzą Szkolną[15].

Od początków XX w. duchowieństwo rzymskokatolickie omawianych terenów prowadziło działalność polityczną. Do grona „wyróżnionych" przez władze carskie należał ks. Bolesław Sadowski, administrator parafii m.in. w okolicach Łomży i Mazowiecka, tj. Szumowo, Pietkowo, Waniewo, Wyszynki, Tykocin i Puchały. Przypisywano mu przynależność do Narodowej Demokracji, nienawiść do Rosjan i fanatyzm religijny, zaangażowanie w czasie rewolucji 1905-1907 w sprawę głoszenia haseł autonomii dla Polski i wprowadzania języka polskiego do szkół i urzędów[16]. Ks. Ławrentemu Dąbrowskiemu („urzędował" w parafii Bakałażewo, Wizna, Słucz, Nowogród, Wyszynki Kościelne, Iglicówka? w pow. marianpolskim i in.) udowodniono np. rozprowadzanie polskich książek wśród słuchaczy

[11] APB, KGŁ, sygn. 814, k. 1-13, 24, 39 i in.; sygn. 110, k. 1-22; Archiwum Państwowe w Białymstoku. Oddział w Łomży (dalej: APŁ), Zarząd Policmajstra Łomżyńskiego 1867-1918 (dalej: ZPŁ), sygn. 175, k. 1-11.

[12] APŁ, ZPŁ, sygn. 176, k. 77; Archiwum Państwowe w Suwałkach. Oddział w Ełku, Zarząd Powiatowy Szczuczyński 1867-1917, sygn. 275, k. 9-10; Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne w Wilnie (dalej: LPAH), Zarząd Policmajstra Suwalskiego 1864-1917, f. 1013, (dalej: ZPS), sygn. 3157, k. 71.

[13] *Dobra Polska*, „Zorza" 1900, nr 1. s. 7-8.

[14] Biblioteka Narodowa, Oddział Zbiorów Specjalnych (dalej: BN), rkps 5978, *Listy czytelników do redakcji Gazety Świątecznej z lat 1895-1910.*

[15] Por. S. Gajewski, *Społeczna działalność duchowieństwa w Królestwie Polskim 1905-1914*, Lublin 1990, s. 22-23; B. Krzywobłocka, *Chadecja 1918-1937*, Warszawa 1974, s. 20-21; podstawa przy zakładaniu kół terenowych PMS były ogniwa TON. Pracami kół zarządzali w wielu przypadkach duchowni. O związkach księży z PMS – APB, KGŁ, sygn. 829, k. 126, 128, 136-138a, sygn. 843, k. 5, 13 i in.; zob. także T. Wolsza, *Narodowa Demokracja wobec chłopów w latach 1887-1914. Programy, polityka, działalność*, Warszawa 1992, s. 213-114.

[16] APB, KGŁ, sygn. 740, k. 3, 11, 15, 47, 98, 284-295, 377.

seminarium nauczycielskiego w Wejwerach, nawoływanie do modlitwy za „wroga carskiego"[17]. Z kolei przed 1903 r. wikariusz parafii Udromin, kalwaryjskiego pow., przeniesiony na teren gub. Łomżyńskiej, gdzie administrował m.in. w Grabowie, według sprawozdań fanatyk religijny, wrogo odnoszący się do wszystkiego co rosyjskie, lekceważący żandarmerię. Cieszył się także dużym autorytetem wśród lokalnej społeczności, a zwłaszcza u niektórych miejscowych nauczycieli[18]. Naczelnik żandarmerii łomżyńskiej donosił, że ks. Oama Kulesza od 1900 r. będący w parafii Bargłowo, od końca XIX w. zdradzał fanatyzm religijny i wrogość do prawosławia. W szczególności w pow. kolneńskim i mazowieckim wśród miejscowej ludności postrzegany był jako wielki patriota, przekonujący wiejski lud do miłości wszystkiego, co polskie. Na terenie wymienionych powiatów był jednym z najpoważniejszych organizatorów manifestacji w sprawie wprowadzania mowy polskiej w 1905 i 1906 r., dostępu Polaków do sprawowania urzędów itp[19]. Wobec ks. Bolesława Gumowskiego wysuwano oskarżenia zbiórki pieniędzy na druk i rozprowadzanie nielegalnej literatury (wśród mieszkańców parafii Czyżew), zachęcania do śpiewania patriotycznych pieśni („Boże coś Polskę", „Z dymem pożarów" , „Jeszcze Polska nie zginęła" in.), zwłaszcza w 1905 r.[20] Niepokój budziła działalność ks. Juliana Modzelewskiego. Według doniesień, pod pozorem organizowania pielgrzymki do Częstochowy mieszkańców parafii Nur, „wymuszał" zbiórkę pieniędzy na zakazaną działalność polityczną, wzmacnianie wspólnoty katolickiej oraz na zorganizowanie tzw. domu narodowego w Czyżewie[21]. Z obserwacji żandarmerii wynikało, że do podejrzanych politycznie należeli także ks. Julian Czarnowski (odmówił odprawienia mszy za cara, niewyraźnie czytał w kościele ogłoszenia zlecone przez władze carskie), ks. Onufry Wyszomirski (szczególnie aktywny w sprawie nawracania z prawosławia na katolicyzm)[22]. Przypadki nawracania z prawosławia na katolicyzm notowano w całym omawianym okresie. Do jednych z najaktywniejszych w tej mierze należał m.in. wymieniony ks. J. Czarnowski[23].

Wydawano przepisy w sprawie ograniczenia wpływów Kościoła zarówno w Imperium, jak i Królestwie Polskim. W 1905 r. powołując się na obowiązujące przepisy władze rządowe przypominały o stosowaniu możliwych ograniczeń w sprawie budowy nowych kościołów na terenie Królestwa i świątyń unickich w pow. augustowskim (gub. suwalskiej) i mazowieckim (gub. łomżyńskiej). W przypadkach małżeństw mieszanych przypominano, że winny odbywać się one w cerkwi, a o „zagrożeniach" w tej kwestii nakazywano powiadamiać duchownych prawosławnych. Zalecano obowiązkowe kontrolowanie szkół, obserwację modlitewnych zebrań, przebieg uroczystości świątecznych itp[24]. Z kolei np. „Suwalskie Gubernialne Wiadomości" z 1908 r. donosiły o kolejnym rozporządzeniu nt. ograniczeń w sprawie procesji religijnych. Powtarzano apel do naczelników powiatów i żandarmerii guberni suwalskiej o czujność w rozróżnianiu zebrań i zgromadzeń o celach religijnych oraz budzących podejrzenie zakazanej działalności[25].

Zdarzał się również brak konsekwencji władz rosyjskich w ograniczaniu swobód Kościoła katolickiego. Łomżyńska żandarmeria dowodziła, że duchowieństwo wykorzystywało niekonsekwencję władz, ignorowało rozporządzenia i np. odwodziło miejscową

[17] Ibidem, sygn. 805, k. 1-12.
[18] Ibidem, sygn. 794, k. 1, 14, 17, 21, 29-72.
[19] Ibidem, sygn. 769, k. 3, 6, 31-48. i in.
[20] Ibidem, sygn. 80, k. 5, sygn. 120, k. 33-33a, 36-46 i dalsze; APŁ, ZPŁ, sygn. 64, k. 68.
[21] APB, KGŁ, sygn. 80-, k. 1-6, sygn. 120, k. 5-5a, 7, 26-27.
[22] Ibidem, sygn. 723, k. 121- 122, 143-144a, sygn. 743, k. 1-12a.
[23] Ibidem, sygn. 723, k. 29-30; APŁ, ZPŁ, sygn. 64, k. 71; *Bojownicy kapłani...*, s. 319.
[24] Litewska Akademia Nauk (dalej: LAN), Dział Rękopisów (dalej: DzR), sygn. bf – 2238, k. 1-8.
[25] Archiwum Państwowe w Suwałkach (dalej: APS), Zarządy Powiatowe: Augustowski, Sejneński i Suwalski 1867-1918, Zarząd Powiatowy Suwalski (dalej: ZPS), sygn. 173, k. 1-11a.

ludność od uczestnictwa w nabożeństwach żałobnych za cara[26]. Najczęściej jednak podejrzanych o zakazaną działalność księży spotykały represje, w wielu przypadkach kończące się zsyłką w głąb Imperium[27]. Zdarzały się również przypadki „ulegania" duchownych władzy carskiej, np. polskie społeczeństwo negatywnie oceniało postawę katechety z gimnazjum suwalskiego, ks. Downara, który swoją bierną postawą „zezwolił" na zlikwidowanie w szkole kaplicy rzymskokatolickiej. Sytuację pogarszał fakt, że w jej miejsce powstała kaplica prawosławna[28].

Szersze możliwości pracy społecznej ogółu ludności przyszły w 1906 r., wraz z powstawaniem różnego rodzaju związków i stowarzyszeń[29]. Niestety część stowarzyszeń była przez Rosjan szybko zamykana, zwłaszcza w przypadkach, gdy pojawiało się zagrożenie wymykania się spod kontroli ich aktywnych działań (np. Polskiej Macierzy Szkolnej - PMS). Od wiosny 1907 r. zaczęły powstawać liczne koła Związku Katolickiego (ZK) w guberni łomżyńskiej oraz na Suwalszczyźnie, w szczególności w powiecie augustowskim. Działalność ZK (tak jak i w znaczącym zakresie PMS) w zasadzie pokrywała się z terenem wpływów ruchu narodowego. Odziały związku tworzyli duchowni w wielu przypadkach związani już we wcześniejszym okresie z Narodową Demokracją[30]. Podstawowe cele związku dotyczyły rozwoju życia narodowego w trzech dziedzinach; religijnej, społeczno-kulturalnej i ekonomicznej[31]. W kołach parafialnych zakładano liczne biblioteki i czytelnie, szkółki, tzw. narodowe domy, dziecięce ochronki, organizowano odczyty, wystawy itp. Parafialne związki powstawały często z udziałem aktywnych miejscowych ziemian (np. ZK w Dąbrowie Wielkiej, gub. łomżyńskiej powstał za sprawą działalności ks. Adama Mioduszewskiego i Stanisława Włodka), także przy zaangażowaniu licznie mieszkającej na terenach łomżyńskich drobnej szlachty. Niektórzy aktywni księża wyruszali na objazd całych diecezji, celem zmobilizowania pozostałych do podjęcia pracy w parafiach. W diecezji sejneńskiej misji takiej podjął się rektor seminarium duchownego ks. Romuald Jałbrzykowski, jeden z inicjatorów organizowania kół PMS. Związki parafialne na terenie całej diecezji współpracowały ze sobą. Organizowane były wspólne zebrania członków kół z całej diecezji, np. w siedzibie Stowarzyszenia Muzycznego „Lutnia" w Łomży[32].

W sprawozdaniu za rok 1907/1908 zanotowano, że ZK działał w pięciu parafiach powiatu mazowieckiego, sześciu ostrowskiego, dwu łomżyńskiego i dwu kolneńskiego. Liczba członków związku wahała się od 106 w parafii Małkinia w pow. ostrowskim do 400 w parafii Płonka Kościelna w mazowieckim. ZK istniał we wszystkich powiatach łomżyńskich, także (od lipca 1907 r.) w pow. szczuczyńskim. Działalność ZK notowano łącznie w 38 parafiach. W wielu przypadkach księża angażujący się w tworzenie oddziałów PMS zakładali później koła ZK. W bibliotekach ZK władze odkrywały niejednokrotnie niedozwolone książki, czasopisma, broszury właściwie od początku funkcjonowania związku. Działały również oddziały oficjalnie nie zarejestrowane. Pod koniec sierpnia 1909 r. warszawski generał-gubernator zwrócił się do gubernatorów Królestwa o „sprawdzenie" sytuacji w terenie i nakazanie naczelnikom powiatów wnikliwe skontrolowanie oddziałów parafialnych. Urzędnicy powiatowi zobowiązani zostali do wydawania w terenie zakazów, mających na celu wstrzymanie powstawania nowych oddziałów. W 1909 r. liczba członków była znacznie większa niż rok później. Niektóre terenowe oddziały liczyły wówczas

[26] S. Wiech, *Rola i udział żandarmerii...*, s. 55; idem, *Społeczeństwo Królestwa Polskiego...*, s. 81.
[27] M. Nasalski, op. cit., s. 40-44 i in.; *Bojownicy kapłani...*, s. 297- 338.
[28] Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego, rkps 1741, mf. 7963, *Pamiętnik Karola Świdy. Młodość i czasy litewskie do 1926 roku*, k. 6d.
[29] *Prawo o stowarzyszeniach, związkach i zgromadzeniach publicznych*, opr. W. Makowski, Warszawa 1913.
[30] APB, KGŁ, sygn. 845, k. 327 i in.; zob. *Bojownicy kapłani...*, s. 321.
[31] Ustawa ZK - APB, KGŁ, sygn. 847, k. 76-90.
[32] APB, KGŁ, sygn. 844, k. 7-44 i dalsze; zob. S. Gajewski, op. cit., s. 76.

nawet po około 500-600 członków, np. Turośl w kolneńskim – 579 członków, Tykocin w mazowieckim - 606, Wąsosz w szczuczyńskim – 520. W 1910 r. na czoło wysunął się związek w parafii Szumowo w łomżyńskim – 650 członków. W grudniu 1911 r. wydano zakaz działalności ZK. Funkcjonowały one jednak nadal, m.in. w pow. szczuczyńskim, łomżyńskim, ostrowskim i makowskim[33]. „Tygodnik Suwalski" donosił, że z początkiem stycznia 1908 r. staraniem miejscowego duchowieństwa odbyło się zebranie organizacyjne augustowskiego koła ZK. Poza kołem w Augustowie działały w tym czasie związki w pobliskich parafiach: Studzieniczna, Sztabin, Jaminy, Janówka, Szczepki, Krasnybór, także Krasnopol niedaleko Sejn. Żandarmeria w sprawozdaniach podawała o istniejących w parafiach nielegalnych szkółkach i bibliotekach, m.in. w Studzienicznej, (składających się w tamtym czasie z 242 członków) i Janówce, ostrzegała o zagrożeniu propagowania wśród parafian idei narodowych. Koła parafialne istniały i w innych parafiach Suwalszczyzny. W 1911 r. skontrolowano działalność suwalskiego ZK, gdzie zauważono, że zamknięta przez władze biblioteka nadal funkcjonowała. Podejrzewano tam również organizowanie zabronionych wcześniej publicznych odczytów dla parafian[34].

Księża popierali także tworzenie polskiej spółdzielczości, współorganizowali różnego rodzaju wiejskie koła oświatowo-gospodarcze. Z duchowieństwem współpracowali ziemianie i inteligencja, którzy doceniali ich zasługi dla sprawy narodowej. Na łamach lokalnej prasy pisano m.in., że *wiara odgrywa dużą rolę w życiu społecznym i politycznym. Żadna wiedza ludzka nie wystarczy dla najważniejszych decyzji życia narodowego...W religii tkwi siła. Udział duchowieństwa katolickiego w życiu naszym narodowym był tak znaczny, jak w żadnym innym narodzie katolickim. W wielkich ruchach narodowych naszych w kraju począwszy od 3 maja duchowieństwo brało udział...*[35]

Księża przewodzili również Stowarzyszeniu Robotników Chrześcijańskich. Oddział tego towarzystwa działał w Suwałkach, później również w Ciechanowcu, powiecie mazowieckim oraz w Łomży. Oddziały liczyły najprawdopodobniej około 30-40 członków[36]. W Łomży duchowni przewodzili Związkowi Rzemieślników Chrześcijan, z ich inicjatywy podjęto próbę założenia Stowarzyszenia Robotnic i Służących[37]. W Łomży funkcjonowało Charytatywne Towarzystwo im. św. Franciszka, w Suwałkach i Augustowie aktywnością wyróżniało się Chrześcijańskie Towarzystwo Dobroczynności, w powiecie sejneńskim wpływy rozciągało litewskie chrześcijańskie towarzystwo „Žiburelis"[38].

W północno-wschodniej części Królestwa Polskiego ważne miejsce zajmowała kwestia unicka. W opinii żandarmerii, m.in. w guberni suwalskiej Królestwa Polskiego wyznawcy Kościoła greckokatolickiego przysparzali wielu kłopotów. Notowano także w całym omawianym okresie przypadki przechodzenia unitów na katolicyzm[39]. W związku z tym czyniono szerokie starania w celu przyjmowania prawosławia przez unitów, np. w 1875 r. prawosławie przyjęto w siedmiu parafiach unickich guberni suwalskiej. W tym

[33] APB, KGŁ, sygn. 843, k. 1, 5, 12-16, 26-27, 34-35, 37-38, 77-78, 96-97, 101-102, 105, 109, 117, 120, 148, 179,187, 193 i in., sygn. 845, k. 45-99, 205-254 i dalsze, sygn. 120, k. 4, 9, 14-16, 19-20, 24 i in; *Bojownicy kapłani...*, s. 300.

[34] LPAH, Zarząd Żandarmerii Powiatu Suwalskiego, Augustowskiego, Sejneńskiego 1880-1917, f. 1006 (dalej: ZŻPSAS), sygn. 142, k. 13-16a; ZPS, k. 150.

[35] „Tygodnik Suwalski" (dalej TS) 1909, nr 13, s. 2-4.

[36] APB, KGŁ, sygn. 912, k. 2, 8-15, 22, 30- 31, 43 i in; S. Gajewski, op. cit., s. 51; nt. religijności robotników zob. A. Chwalba, *Religijność robotników w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX wieku*, [w:] *„Bund Łódzki" 1892 roku. Studia z dziejów wielkiego konfliktu społecznego*, red. P. Samuś, Łódź 1993, s. 119-130.

[37] APB, KGŁ, sygn. 832, k. 1-2; A. Dobroński, *Łomża w latach 1866-1918*, Łomża-Białystok 1993, s. 96.

[38] LPAH, ZPS, sygn. 3157, k. 66; ZŻPSAS, sygn. 212, k. 1-2; APŁ, ZPŁ, sygn. 176, k. 57-59; APS, ZPS, sygn. 210, k. 1-2; TS 1906, nr 10, s. 5-6.

[39] APB, KGŁ, sygn. 723, k. 29-30, 36-37 i in; APŁ, ZPŁ, sygn. 34, k. 22-24; LPAH, ZŻPSAS, sygn. 158, k. 21-21a; *Bojownicy kapłani...*, s. 319, 329.

czasie w Łomżyńskiem w dwóch parafiach odmówiono przejścia na religię prawosławną. W guberni suwalskiej notowano przypadki, gdzie unici po przyjęciu prawosławia odmawiali przystąpienia do spowiedzi w cerkwiach. Zdarzały się parafie, w których powszechnie bojkotowano cerkiew prawosławną (np. Sopoćkinie i Lipsk w pow. augustowskim). Okazywana przez unitów nieufność do Kościoła prawosławnego dawała żandarmerii podstawy do uogólnień, wedle których *byli unici to ludność politycznie niepewna*. Z raportów żandarmerii jasno wynikało, że likwidacja Kościoła greckokatolickiego zmieniła nastawienie chłopów unitów do władz rosyjskich. Dostrzegając ten związek naczelnik żandarmerii łomżyńskiej pisał w 1877 r., iż w czasie wojny rosyjsko-tureckiej *zdarzały się przypadki sympatyzowania ludności wiejskiej z Turkami tylko z tego powodu, że Rosja zlikwidowała Kościół unicki*. Po ogłoszeniu ukazu religijnego w kwietniu 1905 r. *O umocnieniu tolerancji religijnej* rozpowszechniane były przez środowiska katolickie informacje, że świątynie prawosławne będą oddawane katolikom, np. w guberni suwalskiej w 1902 r. zarówno w zwartym osadnictwie litewskim (m.in. Kalwarii, Wołkowyszkach), jak i w skupiskach unitów (Rygałówka, pow. augustowski) powstało kilka nowych cerkwi prawosławnych. W sprawozdaniu o stanie guberni suwalskiej za 1909 r. gubernator podawał, że w gminach „pounickich" augustowskiego powiatu, wciąż notuje się przypadki przechodzenia z prawosławia na katolicyzm. Przejście do Kościoła rzymskokatolickiego było traktowane przez unitów często jako powrót do polskości. Po ogłoszeniu dekretu 1905 r., tereny zamieszkałe przez byłych unitów były wręcz zasypywane ulotkami wzywającymi do porzucenia prawosławia. Na Suwalszczyźnie najbardziej aktywna w tej mierze była grupa związana z obozem narodowym i Towarzystwem Opieki nad Unitami[40]. Prowadząc politykę zdecydowanych restrykcji wobec Kościoła rzymskokatolickiego władze carskie nie chciały jednak zbytniego zaostrzenia kwestii unickiej. Liczono bowiem, że grekokatolicy, którzy po likwidacji unii i zakazie praktyk religijnych wybierali Kościół łaciński mogli być w przyszłości „odzyskani" przez prawosławie. Władzom carskim najtrudniej było pogodzić się z faktem, że w walce z prawosławiem i polityką rusyfikacyjną, ludność unicka przeszła proces gwałtownego uświadomienia narodowego i religijnego. Ludność ta, bowiem już w XIX w. była silnie spolonizowana, a obrządek greckokatolicki z akcentami łacińskimi był w pewnym stopniu dowodem przynależności narodowej[41].

Duchowieństwo guberni suwalskiej zaangażowane było w problem współżycia narodowości polskiej i litewskiej. Źródeł konfliktu polsko-litewskiego, również w kościele, należy szukać w ogólnym procesie ożywienia narodowego społeczności litewskiej. Największe konflikty wzbudzały spory wokół języka kazań i pieśni podczas nabożeństw w parafiach mieszanych narodowościowo, np. w kościele w Bereżnikach w 1904 r. doszło do poważnych ekscesów na tle języka śpiewów i kazań w kościele[42]. Zarówno na Suwalszczyźnie jak i na Litwie padały oskarżenia ze strony ludności litewskiej w kierunku polskich księży o szerzenie polskości wśród litewskiej ludności wiejskiej[43]. Wiosną 1909 r. odbył się

[40] AGAD, KGGW, sygn. 6478, nr 5, k. 6, nr 12, k. 52; LPAH, ZŻPSAS sygn. 164, k. 2-12 i dalsze; S. Wiech, *Walka o dusze czy narodowość? Polityka rosyjska wobec Kościoła greckokatolickiego w Królestwie Polskim w latach 1864-1905*, „Nasza Przeszłość" 1999. t. 92, s. 268, 287, 291; idem, *Społeczeństwo Królestwa Polskiego...*,s. 307; T. Stegner, *Cerkiew prawosławna w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX wieku*, [w:] *Unifikacja za wszelką cenę. Sprawy polskie w polityce rosyjskiej na przełomie XIX i XX wieku*, red. A. Szwarc. i P. Wiczorkiewicz, Warszawa 2002, s. 147-148.

[41] J. Domańska, *Sytuacja unitów w Królestwie Polskim w XIX w.*, [w:] *Unia brzeska i jej następstwa*, red. T. Stegner, Gdańsk 1991, s. 103; zob. L. Jaśkiewicz, *Carat i sprawy polskie na przełomie XIX i XX wieku*, Pułtusk 2001, s. 95-96; zob. S. Wiech, *Społeczeństwo Królestwa Polskiego...*, s. 324.

[42] O wypadkach w parafii w Bereżniki - *Polityčeskoj obzor po suvalskoj guberni 1903-1904 g.* Komisariat po Liowskim Diełom 1918, nr 62 (w zasobach Litewskiej Akademii Nauk), s. 14; przypominano wielokrotnie o tym w prasie suwalskiej, m.in. TS nr 17, 26 kwietnia 1912, s. 4.

[43] LAN, DzR, sygn. f. 43 27065.

zjazd duchowieństwa diecezji wileńskiej, mający na celu wypracowanie kompromisu w parafiach polsko-litewskich. Uregulowanie stosunków polecono bezpośrednio kapłanom-administratorom tychże parafii. Dla zaprowadzenia porządku ustanowiono komisję, złożoną z duchownych obu narodowości. Wypracowanie pokoju w tej kwestii powierzano również polskiemu ZK i litewskiemu stowarzyszeniu „Žiburelis". Mimo podejmowanych wielu prób, nie udało się osiągnąć trwałego porozumienia[44]. Litwini uskarżali się, że w przyjmowaniu do seminarium wileńskiego faworyzowani byli Polacy, co wiązało się później z brakami księży narodowości litewskiej. Ich zdaniem, z tego powodu w parafiach sejneńskich przeważali duchowni pochodzenia polskiego. Wysuwano propozycję, by w parafiach z przewagą społeczności litewskiej administratorami byli wyłącznie księża litewscy[45].

Duchowieństwo rzymskokatolickie wybierało różne drogi dotarcia do społeczeństwa. Do najważniejszych należały kazania i konfesjonał w kościele, działalność w bractwach, stowarzyszeniach i związkach, współorganizowanie sklepów chrześcijańskich, wspieranie czytelnictwa prasy itp.

Od końca XIX w. księża rzymskokatoliccy prowadzili szeroką działalność społeczną i polityczną. Na szczególne wyróżnienie zasługiwała aktywność duchowieństwa guberni łomżyńskiej. Księża rzymskokatoliccy cieszyli się dużym autorytetem wśród licznej na tamtych terenach drobnej szlachty. Tworzyli różnego rodzaju organizacje, w których prócz pracy zgodnej z formalnymi założeniami, duchowo przewodzili rozbudzaniu wśród społeczeństwa sympatii narodowych. Można założyć, że sukcesy obozu narodowego na terenach łomżyńskich w znacznym stopniu ułatwiła praca społeczno-polityczna tamtejszego duchowieństwa.

Zaangażowanie znaczącej części księży Suwalszczyzny zdominowane zostało przez narastające od końca XIX w. napięcia w stosunkach polsko-litewskich. Natomiast w rejonie augustowskim najważniejszą kwestią pozostawał w tym czasie problem unicki.

[44] TS1909, nr 11, s. 6, nr 46, s. 2-6, nr 48, s. 4-5, nr 49, s. 1-3.
[45] LAN, DzR, sygn. f. 43 27498, k. 1-4.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Janusz Hochleitner
(Olsztyn)

Kult św. Jana Nepomucena na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim

Kult świętych, tak popularny zarówno w obrządku katolickim, jak i prawosławnym, umożliwia badaczom śledzenie dróg rozwoju oraz przemieszczania się poszczególnych wątków kulturowych. Bliższe poznanie wybranych kultów może stanowić przyczynek do odkrywania interkulturowych relacji. Na przykładzie specyficznego terytorium pogranicza pragniemy ukazać charakter kultu św. Jana Nepomucena. Ta wstępna analiza koncentruje się zwłaszcza na nielicznie podejmowanych próbach recepcji czci wobec świętego w społecznościach ludowych oraz wskazuje główne ośrodki i środowiska, które były zainteresowane w krzewieniu kultu czeskiego męczennika.

Badając kult św. Jana Nepomucena mamy do czynienia ze szczególnym typem bohatera kulturowego - męczennikiem[1]. Jest on przedmiotem czci głównie za świadectwo wiary, jakim była jego martyrologia. Powszechnie chłopi wierzyli, że święty strzeże ich przed groźnym żywiołem wody. Obok tego świętego, ludność wiejska dużym kultem obdarzała św. Floriana - chroniącego przed ogniem i św. Rocha - broniącego przed zarazą. Natomiast św. Mikołaj chronił trzody od wilków, św. Antoni od zguby i kradzieży, a św. Pankracy opiekował się ogrodami[2]. Kult św. Mikołaja na omawianym terytorium dominował, ograniczając ewentualne możliwości przyjęcia przez mieszkańców innych patronów doczesnych spraw.

Kult świętych w społecznościach tradycyjnych spełniał ważne funkcje magiczno-gospodarcze. W postaciach ulubionych świętych lud widział niezawodnych opiekunów. Wyobrażenia świętych umieszczano w obrębie zabudowań gospodarskich, na szczytowych ścianach domów oraz tam, gdzie zginął w tragicznych okolicznościach człowiek. Niemal z każdą potrzebą czy kłopotem uciekano się do odpowiedniego patrona. W modlitwach do nich wyrażała się głęboka wiara w ich realne istnienie oraz przekonanie o skuteczności ich interwencji.

[1] Por. J. Hochleitner, *Święty Jan Nepomucen jako bohater kulturowy. Na przykładzie warmińskiej kultury ludowej ubiegłego stulecia*, [w:] *Człowiek i Kościół w dziejach*. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Kazimierzowi Doli z okazji 65. rocznicy urodzin, red. J. Kopeć, N. Widok, Opole 1999, s. 219 – 236.
[2] A. Jurkowski, J. Jarnuszkiewiczowa, *Sztuka ludu polskiego*, Warszawa 1967, s. 22.

Święci w kościele potrydenckim

Katolicy epoki nowożytnej coraz częściej uciekali się do szukania u świętych patronów pomocy w różnych chorobach, cierpieniach i klęskach[3]. W katechizmie pisanym w duchu odnowy trydenckiej M. Białobrzeski zauważał: „Pan Bóg dla świętych swych umarłych żywym siła czyni dobrego"[4]. W XVII w. święci stanowili w Polsce już określoną grupę patronów okolic, miast i zawodów, brakowało kultów centralnych, które by obejmowały cały kraj. To przesunięcie punktu ciężkości z Boga na świętych stanowiło poniekąd odbicie ówczesnych przemian społeczno-politycznych Rzeczypospolitej, w szczególności zaś rosnącej przewagi magnaterii nad tronem oraz sejmików prowincjonalnych nad sejmem. Analogiczne zjawisko jest obserwowane przez etnografów w katolicyzmie chłopskim XIX i XX w.[5]

Głównym patronem ludności wiejskiej w Europie był od XVII stulecia wieśniak kastylijski - św. Izydor Oracz[6], którego postać - nie tylko na omawianym przez nas obecnie terytorium - nie upowszechniła się szerzej. Inaczej stało się z kultem św. Jana Nepomucena. Siłą rozpędu żywiołowo krzewionego kultu na początku XVIII w. doprowadzono najpierw do beatyfikacji i szybko później ogłoszonej kanonizacji.

Wyobrażenia świętego trafiły już w tym czasie także na pogranicza ówczesnej Rzeczypospolitej. W Wilnie w pobliżu kościoła św. Rafała stał posąg świętego jeszcze przed beatyfikacją męczennika w 1719 r.[7] Do końca XVIII wieku takich przejawów widzialnych znaków kultu świętego zwłaszcza w Wielkim Księstwie Litewskim można było spotkać dużo. Niesprzyjające okoliczności historii XX w. doprowadziły do zniszczenia wielu przydrożnych obiektów kultu religijnego. Do dziś kilka takich zabytków rejestrujemy po drugiej stronie granicy, np. w gminie Orla zachowała się piękna kamienna figura świętego z 1758 r. stojąca obok cerkwi prawosławnej we wsi Szczyty - Dzięciołowo pod Bielskiem[8]. Fundacja ta jest dziełem hetmana wielkiego koronnego, Jana Klemensa Branickiego. Autorem figury był prawdopodobnie Jan Redler, ten sam, który wykonał figurę świętego ustawioną niegdyś w Białymstoku przy ulicy Kleindorf (dziś Świętojańskiej). Obecnie figura znajduje się w kościele fundacji Wiesiołowskich[9].

Należy odnotować także inne formy tego kultu, np. obieranie imienia na chrzcie. Znamy z historii tych ziem - urodzonego w roku 1734 - Jana Nepomucena Radziwiłła, a także biskupa wileńskiego Jana Nepomucena Kossakowskiego. Wśród pijarów prowincji litewskiej w latach 1736-1842 na 65 Janów 20 miało drugi człon imienia zakonnego – Nepomucen[10]. W dziejach tej prowincji spotykamy także Jana Nepomucena Bobrowicza, wydawcę litewskiego czasopisma „Melitele".

[3] J. Hochleitner, *„Ecclesia triumfans". Zarys nowożytnego kultu świętych na pograniczach warmińsko i chełmińsko – pomezańskich (na przykładzie kultu św. Jana Nepomucena)*, „Studia Elbląskie", t. IV, 2002, s. 143 – 165.

[4] M. Białobrzeski, *Katechizm albo wizerunek prawej wiary chrześcijańskiej wedle nauki Pana Jezusa Chrystusa, Apostołów Jego i Kościoła Jego świętego, przeciwko wszystkim obłędliwościam tych czasów, barzo pożyteczny*, Kraków MDLXVI, k. 145.

[5] Por. m.in.: E. Ciupak, *Katolicyzm ludowy w Polsce. Studia socjologiczne*, Warszawa 1973, s. 246 – 247; J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit – upadek – relikty*, Warszawa 1978, s. 117 – 118; B. Ulicki, *Święty Florian od średniowiecza do współczesności*, Warszawa 1991, s. 30.

[6] Główne polskie prace: J. Tazbir, *Społeczna funkcja kultu św. Izydora „Oracza" w Polsce XVII wieku*, „Przegląd Historyczny", t. 46, 1955, z. 3; tegoż, *Die gesellschaftlichen Funktionen des Kultus des heiligen Isidor des Pflügers in Polen*, „Acta Poloniae Historica", t. 20, 1969; Cz. Deptuła, *Legenda i kult św. Izydora Oracza a problematyka polskiej wsi pod zaborami*, „Zeszyty Naukowe KUL", t. 39, 1996.

[7] J. Łepkowski, *O zabytkach Kruszwicy, Gniezna i Krakowa oraz Trzemeszna, Rozgoźna, Kcyni, Dobieszawka, Gołańczy, Żnina, Gąsawy, Pakości, Kościelca, Inowrocławia, Strzelna i Mogilna*, Kraków 1866, s. 237.

[8] *Zabytki architektury i budownictwa w Polsce*. T. 3: *Województwo białostockie*, pod red. J. Puchalskiej i H. Krzyżanowskiej, Warszawa 1992, s. 266. L. Postołowicz, *Bitwa o św. Jana*, "Podlasie", 1991, nr 5, s. 19-20.

[9] L. Postołowicz, op. cit., 20.

Żywot świętego

Jan Nepomucen urodził się w miejscowości Pomuk, leżącej 80 km na południe od Pragi. Samo ustalenie daty tego wydarzenia nastręcza spore kłopoty. W starszej literaturze opowiadano się za rokiem 1330[11]. Ostatnio większość badaczy konstatuje, że przyszły święty narodził się w okresie od 1340 do 1350 r.[12] Jan był prawdopodobnie synem miejscowego urzędnika o nazwisku Welflin. O tym świadczy chociażby późniejszy jego podpis pod opisem bulli papieża Urbana V. Jan, jako notariusz, 30 czerwca 1369 r. pisał: „Johannes natus quondam Welflini de Pomuk, clericus Pragensis dyocesis, publicus auctoritate imperiali notarius"[13].

Około 1370 r. Jan z Pomuk przyjął tonsurę[14]. Jako kleryka odnajdujemy źródła sporządzane jego ręką, z których wynika, iż w kurii biskupiej w Pradze był zatrudniony jako notariusz. Podanie głosi, że został wyświęcony już w roku 1372 przez arcybiskupa Ernesta. Badania archiwalne wskazują jednak, iż musiało to nastąpić kilka lat później, około 1380 r.

W 1381 r. odnajdujemy w źródłach księdza Jana jako studenta prawa, świeżo co założonego przez Karola IV uniwersytetu praskiego. W latach 1382-1387, Jan z Pomuk studiował w Padwie[15]. Naukę zakończył godnością doktora prawa kościelnego. Po powrocie do Pragi został mianowany kanonikiem przy kościele św. Piotra i Pawła w Wyszehradzie. Urząd generalnego wikariusza arcybiskupa Jana z Janzenstein czynił Jana z Pomuk zastępcą tegoż we wszystkich czynnościach kościelno-prawnych.

W tym czasie wybuchł konflikt w sprawie nowo wybranego benedyktyńskiego opata w Kladrubach. Wbrew planom króla wikariusz generalny zatwierdził nowego opata. Ponadto Jan ośmielił się rzucić klątwę na wicekanclerza królewskiego za publiczne bluźnierstwa z wiary i Kościoła. Konflikt ten doprowadził do królewskiego gniewu. Wacław IV nakazał uwięzić trzech kapłanów, wśród nich Jana z Pomuk. Z tej trójki zginął tylko wikariusz generalny. Skatowanego kapłana zrzucono z mostu Karola do Wełtawy. Legenda dodaje, że podczas pływania zwłok w rzece, dookoła głowy pojawiło się pięć płomieni na wzór gwiazd tworzących świetlistą aureolę.

[10] Archiwum Ojców Pijarów w Krakowie, Matricula Provinciae Polonae Scholarum Piarum 1742 – 1867, sygn. 3-28. Korzystam z ustaleń: E. Wieczorek, *Kult św. Jana Nepomucena w Polsce. Studium historyczno – liturgiczne*, Warszawa 1981 – maszynopis pracy doktorskiej obronionej na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, w zbiorach autora.

[11] Por. np.: L. R., *Nepomucen Jan*, [w:] *Encyklopedyja powszechna*, t. 19, Warszawa 1865, s. 272; *Ojca Prokopa kapucyna Żywoty Świętych Pańskich na wszystkie dni roku, z przydaniem do każdego pożytku duchownego i właściwej modlitwy tudzież na wszystkie uroczystości i święta krótkie nauki*, wydanie nowe, cz. I Warszawa 1901, s. 306; B. Gładysz, *Życiorysy wybitnych świętych*. Poznań-Warszawa 1921, s. 96. Zaś autor hasła o św. Janie, [w:] *Dykcyonarz biograficzno - historyczny czyli wspomnienia żywotów ludzi wsławionych cnotą, nauką, przemysłem, męstwem, wynalazkami, błędami. Od początku świata do najnowszych czasów*, t. II. Warszawa 1844, s. 126 skłania się za 1320 r., jako czasem narodzin przyszłego świętego.

[12] M.in.: F. Stěskal, *Svaty Jan Nepomucké*, t. I Praha 1921, s. 17; J. Weiskoph, *Jahannes von Pomuk*, Mnichov 1948, s. 48-53; J. V. Polc, *Giovanni Nepomuceno, santo, martire*, [w:] *Bibliotheca Sanctorum*, t. VI, Roma 1965, s. 847; W. Zaleski, *Rok kościelny, Święta Pańskie, Matki Bożej, Apostołów, Świętych i Błogosławionych Polskich, oraz dni okolicznościowe*, Warszawa 1989, s. 338.

[13] *Monumenta Vaticana res gestas bohemicas illustrantia*, vyd. J. Kleman, t. III, Praha 1905, s. 665.

[14] J. Hochleitner, *Powiernik tajemnic królowej. Kult świętego Jana Nepomucena na Warmii*, Elbląg 1996, s. 51.

[15] Por.: J. V. Polc, V. Ryneš, *Svaty Jan Nepomucky*, t. I: Zivot (J. V. Polc), Rim 1972, s. 126. Według: R. Graf, *Die Vere hrung des Heiligen Johannes von Nepomuk*, "Heimatkundliches Jahrbuch des Landkreis Kronach", t. 15: 1985, s. 205-220, Jan Nepomucen rozpoczął naukę w Padwie w 1383 r.

Morderstwo zostało dokonane między 11 a 24 marca 1393 r. Najstarsza znana informacja o śmierci Jana znajduje się w księdze akt generalnego wikariatu: „Mikuláš Puchnik, wikár atd. Jo.[=Jan] Po.[=Pomuk] ukončil dne 20, den svúj posledni. Necht jeho duše odpočiva v pokoji!"[16]. Większość badaczy opowiada się ku tym ustaleniom, pisząc, że śmierć nastąpiła w nocy z 20 na 21 marca[17].

Nie zdołano do końca wyświetlić przyczyn surowego wyroku Wacława IV nad wikariuszem generalnym arcybiskupa praskiego. Może była nią odważna obrona immunitetu Kościoła albo zatwierdzenie, bez wcześniejszej aprobaty króla, opata w Kladrubach, a może przyczyną śmierci było zachowanie przez Jana tajemnicy spowiedzi św.? Idea męczeństwa w obronie tajemnicy spowiedzi pojawiła się 60 lat po tragedii. Około 1450 r. Tomasz Ebendorfer z Haselbach pisał, że Jan był spowiednikiem królowej Zofii[18]. Wacław jakoby pragnął poznać szczegóły spowiedzi, milczącego kapłana ukarał więc śmiercią.

Aprobata kultu

Papież Innocenty XII beatyfikował Jana Nepomucena dopiero 31 maja 1721 r., czyli przeszło 300 lat po jego męczeństwie. Równocześnie papież zatwierdził teksty liturgiczne do „Mszału" i „Brewiarza" na Czechy, Austrię, Niemcy. Dwa lata później te teksty liturgiczne objęły również Polskę i Litwę[19]. Dekret ten wprowadzał równocześnie officjum brewiarzowe oraz formularz mszalny „de Commune Martyris sub ritu duplici"[20]. Oficjum to, po kanonizacji otrzymało własną oracje i lekcję drugiego nocturnu, które zostały zatwierdzone przez papieża Benedykta XIV w 1741 r.[21] Na tych terenach kult czeskiego kapłana miał się wówczas najszybciej rozwijać. Świadczą o tym relacje świeckich i duchownych dostojników. Przygotowując się do przyszłej kanonizacji, cesarz Karol VI wezwał poddanych do składania ofiar na budowę nowego grobowca dla przyszłego świętego[22]. Uroczystej kanonizacji Jana Nepomucena dokonał 19 marca 1729 r. papież Benedykt XIII.

Podczas kanonizacji papież Benedykt XIII orzekł, iż przyczyną męczeństwa Jana z Pomuk było zachowanie tajemnicy spowiedzi św. Wokół tej okoliczności śmierci najczęściej były głoszone kazania. Ich treść duchowieństwo wykorzystywało do walki z protestantyzmem, jako że tajemnica spowiedzi jest przez nich odrzucana. Propagatorami tej okoliczności śmierci byli przede wszystkim jezuici, którzy powoływali się na XV-wieczne źródła (Ebendorfel i Zidek)[23]. Kościół czcił św. Jana Nepomucena przede wszystkim za obronę tajemnicy spowiedzi św.[24] W kulturze religijnej Polski powszechnie uważano go za

[16] Soudni akta konsistore prazske, vyd. F. Tadra, Praha 1895, s. 125, powtarzam za: F. Stejskal, *Svaty Jan Nepomucky*, t. I, Praha 1921, s. 127.

[17] M. in.: B. Patzak, *Das Nepomuk standbild vor der Kreuzkirche in Breslau*, „Schlesien", Bd 7: 1913/1914, s. 465; A. Ulhorn, *Meister und werke der Plastik des Spätbarock in Breslau (etwa 1700-1750)*, Berlin 1927, s. 210; W. Nickel, *Die öffentlichen Deukmäller und Brunen*, Breslau 1938, s. 28; R. Graf, op. cit., s. 205.

[18] "Kronika" Tomasza Ebendorfera została opublikowana w 1890 roku. Według kronikarza święty był indagowany przez króla o wydanie grzechów jego małżonki. Podobną opinię wyrażał także kanonik Paweł Żydek w swoim dziele z 1477 r.

[19] J. V. Polc, V. Rynes, op. cit., s. 42.

[20] *Historya życia, męczeństwa y cudów s. Jana Nepomucena kanonika pragskiego dla Sakramentalnego Spowiedzi Sekretu*, Praga 1729 a teraz z łacińskiego po polsku przetłumaczona roku 1740, s. 379.

[21] E. Wieczorek, op. cit., s. 85.

[22] L. Srsen, *Antonio Corradini und rokokoplastik in Prag. Zur frage des Johannes – von – Nepomuk - Grabmals im veitsdom im Prag*, [w:] *Studien zur europäisen Barock - und Rokokoskulptur*, herausgegeben von K. Kalinowski, Poznań 1985, s. 105 i 107.

[23] W. Schenk, *Kult świętych w Polsce. Zarys historyczny*, „Roczniki Teologiczno – Kanoniczne", t. XIII, 1966, s. 96-97; tegoż, *Z dziejów liturgii w Polsce*, [w:] *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, pod red. M. Rechowicza, cz. I: *Kościół. Początki i zarys rozwoju*, Lublin 1969, s. 194.

[24] *Rzymskie martyrologium. Czytania na każdy dzień roku*, Mikołów - Warszawa 1910, s. 158.

patrona spowiedników[25]. Często fundowano jego wyobrażenia w ośrodkach pątniczych[26], gdzie ważnym elementem posługiwania kapłańskiego było udzielanie rozgrzeszenia wiernym.

Uznawanie św. Jana za orędownika tak ważnych cech katolickiego życia religijnego wpłynęło na ukształtowanie się określonych wyobrażeń ikonograficznych. Przedstawiano go najczęściej w stroju kapłańskim, z palmą męczeństwa w ręku i z palcem na ustach, na znak milczenia. Niekiedy święty w swoich wyobrażeniach trzyma książkę - jako atrybut teologa i uczonego[27]. Jeśli jest ona zamknięta na kłódkę, to należy doszukiwać się w tym symbolu milczenia - zachowania tajemnicy spowiedzi. Rzadko spotykanymi atrybutami są klucz oraz stuła. Pierwszy z nich nawiązuje do faktu uwięzienia, drugi zaś do funkcji spowiednika. Często na płaskorzeźbach pomników świętego, czy na olejnych obrazach ukazywano sceny spowiedzi królowej Zofii, które bardzo często korespondują z przedstawieniami utonięcia spowiednika w Wełtawie[28].

Kreowanie treści kultu

Informacje o świętym zapisywane w żywotach świętego Jana Nepomucena wielokrotnie nie znajdują potwierdzenia nie tylko w źródłach, ale również w głoszonych przez Kościół oficjalnych wersjach życia i śmierci. Do faktograficznie fałszywych czy niesprawdzalnych wydarzeń z życia świętego można zaliczyć przypisywanie mu zdolności krasomówczych. Miał jakoby Jan Nepomucen „dar słowa, którym na kazalnicy on zajaśniał, mnóstwo grzeszników nawrócił na drogę pokuty i mnóstwo błądzących w wierze na drogę prawdy"[29]. We współczesnym żywocie czytamy zaś, że w „dzieciństwie św. Jan Nepomucen został cudownie uleczony dzięki modlitwom rodziców, którzy w podzięce ofiarowali go na służbę Bogu"[30].

Na początku XX w. jeden z żywotopisarzy zaznaczał, że Jan nie zdradził tajemnicy spowiedzi świętej pomimo kilkakrotnego pobytu w więzieniu, w którym król kazał go „pochodniami przypalać". „Św. Jan, przeczuwając bliski swój koniec, wygłosił ostatnie kazanie, w którym przepowiedział nieszczęścia, jakie spaść miały na Czechy przez husytów, odprawił pielgrzymkę do cudownego obrazu Matki Boskiej w Bolesławcu [...]"[31].

Akt śmierci wedle treści kazań miał wyglądać następująco: „Jan Nepomucen mając ręce i nogi związane, wrzucony został w rzekę Mołdawę, z mostu pragskiego w wigilię wniebowstąpienia, r. 1381"[32]. Niemniej badając żywotność poszczególnych kultów należy

[25] B. Gładysz, op. cit., s. 97; T. Chodzidło, *Kościół i kultura ludowa*, [w:] *Księga tysiąclecia...*, cz. III: *Kościół w ramach społeczeństwa*, Lublin 1969, s. 125; U. Janicka - *Krzywda, Atrybut. Patron. Symbol czyli co o świętych i błogosławionych powinien wiedzieć przewodnik*, wyd. II, Kraków 1988, s. 44; I. Scheer, *Święty Jan Nepomucen - patron mostów*, „Przydrożne Pomniki Przeszłości", 1990, z. 11, s. 43.

[26] L. Postołowicz, op. cit., s. 19.

[27] J. Lusin, *Würzburger Freiplastiken aus zehn Jahrhunderten. Ein Iuventur und Wegweiser*, Würzburg 1980, s. 41.

[28] Taka sytuacja występuje na płaskorzeźbach pomnika św. Jana z mostu Karola w Pradze. Nieraz przedstawiano jeszcze inne sceny, np. statua Madonny i św. Jana Nepomucena na pl. Świętojańskim we Wrocławiu ukazuje 3 sceny: spowiedź królowej, przesłuchanie Jana oraz zrzucenie do rzeki.

[29] O tych zdolnościach pisze także: *Żywoty Świętych Pańskich na każdy dzień roku według Kalendarza Rzymskiego*, oprac. O. H. Hoever, przeł. Z. Pniewski, Olsztyn 1983, s. 174.

[30] Ibidem, s. 173.

[31] B. Gładysz, op. cit., s. 97. Autor encyklopedycznego hasła o świętym z XIX wieku podaje, że: „Król sam podpalał mu [tj. Janowi - JH] boki i okrutnie szarpał [...]" - *Encyklopedja kościelna podług teologicznej encyklopedii Wetzera i Weltego z licznymi jej dopełnieniami przy współpracownictwie kilkunastu duchownych i świeckich osób wydana przez X. Michała Nowodworskiego*, t. VIII, Warszawa 1876, s. 494.

[32] L. R, *Nepomucen Jan*, [w:] *Encyklopedyja powszechna*, t. 19. Warszawa 1865, s. 272. Błędny w tym tekście jest rok męczeństwa oraz nazwa rzeki.

szczególną rolę przypisać tym wyobrażeniom o świętych, w których odnajdujemy określone zapotrzebowanie społeczne, które decydowało o rozwoju, czy upadku konkretnych kultów.

Opiekun wszelkich zagrożeń niesionych przez wodę

Popularność tego kultu często przypisuje się faktowi, iż wiąże się z opieką świętego nad groźnym żywiołem wody[33]. Św. Jan Nepomucen był przede wszystkim patronem tonących, chronił także od nieszczęśliwych wypadków na wodzie[34]. W nim swego orędownika mieli ludzie żyjący z wody - marynarze, flisacy i rybacy[35]. W Polsce chłopi wierzyli w opiekę świętego nad łąkami, polami, zasiewami. To on miał wpływać na potrzebne opady deszczu i umiarkowane roztopy[36]. Święty bronił również przed gradobiciem[37]. W tradycji ludowej utarło się, że święty został wrzucony do rzeki z przywiązanym kamieniem młyńskim, dlatego również młynarze mieli obierać go za swego patrona[38].

W okresie przed recepcją kultu świętego Czecha tą dziedziną opiekował się św. Mikołaj. Na innych ziemiach św. Jan Nepomucen osiąga większą popularność aniżeli św. Mikołaj. Tak jednak nie było na pograniczach katolicko-prawosławnych, gdzie kult św. Mikołaja był nie zagrożony.

Nieco mniej znana jest rola św. Jana Nepomucena jako opiekuna studni i źródeł. Znane są przykłady m.in. z terenów Niemiec, gdzie figury męczennika umieszczano w środku studni na podwyższonych cokołach, ewentualnie przy studniach. Wiara w moc praskiego kapłana zapobiegającego wysychaniu tych miejsc szczególnie silnie występowała w Austrii i na Węgrzech[39].

Omawiany kult około połowy XVIII w. upowszechnia się na wsi, stając się ważnym patronem chłopów, w nim bowiem znaleźli orędownika przed groźnym żywiołem wody. Wiele przykładów sztuki ludowej jest próbą przeniesienia wizerunku św. Jana Nepomucena z kościołów do codziennie mijanej przeprawy rzecznej lub wioskowej kapliczki. W ten sposób przebiegała dyfuzja kulturowa, najczęściej przybierając charakter pionowy. Ze stanów wyższych opadały elementy kulturowe, stając się w kulturze ludu czymś własnym, niepowtarzalnym. Zjawisko to jednak, tak typowe dla innych części Rzeczypospolitej, w tym przypadku nie sprawdza się na interesującym nas pograniczu. Bardzo mało zachowało się tu ludowych wyobrażeń św. Jana Nepomucena. We wsi Przytulanki, w powiecie Mońki, znajduje się murowana kapliczka poświęcona świętemu z drugiej połowy XIX w.[40] Trudno jest wskazać więcej takich przykładów.

[33] J. Olędzki, *Kultura artystyczna ludności kurpiowskiej*, Wrocław - Warszawa - Kraków - Gdańsk 1971, s. 81; T. Chrzanowski, M. Kornecki, *Sztuka Śląska Opolskiego. Od średniowiecza do końca w. XIX*, Kraków 1974, s. 296; A. Małcta, *Z badań nad ludową rzeźbą kamienną okolic Wieliczki, Gdowa, Myślenic,* „Polska Sztuka Ludowa" (dalej: PSzL), R.XXXII: 1978, nr 3-4, s. 237; I. Scheer, op. cit., s. 41.

[34] A. Chętnik, *Krzyże i kapliczki kurpiowskie,* PSzL, R.XXXI: 1977, nr 1, s. 45; U. Janicka - *Krzywda,* op. cit., s. 44.

[35] I. Scheer, op. cit., s. 44. Patron podróżujących statkami wodnymi - B. Gładysz, op. cit., s. 97. Patron flisaków – K. Radoński, *Święci i błogosławieni kościoła katolickiego. Encyklopedia hagiograficzna,* Warszawa – Poznań – Lublin [b.r.w.], s. 517.

[36] J. Olędzki, op. cit., s. 78; K. Piwocki, *Rzeźba ludowa*, PSzL, R. XXX: 1976, nr 3-4, s. 146.

[37] A. Kunczycka - Iracka, op. cit., s. 180.

[38] L. Postołowicz, op. cit., s. 19. Nieraz obok figur świętego wmurowywano młyński kamień. W Ostrołęce obok pustej niszy po figurze Nepomuka w ścianie kościoła znajduje się taki kamień - A. Chętnik, *Krzyże i kapliczki kurpiowskie*, PSzL, R. XXXI: 1977, nr 1, s. 45.

[39] I. Scheer, *Święty Jan Nepomucen* (I), PPP, 1988, z. 6, s. 12 .

[40] *Zabytki architektury i budownictwa...*, s. 242

Interesującym świadectwem przywiązania ludności wiejskiej okolic Bielska jest wydarzenie z roku 1839, zarejestrowane we wsi Szczyty Dzięciołowa. Obok miejscowej cerkwi unickiej stał posąg św. Jana Nepomucena, ufundowany przez hetmana Branickiego. Władze rosyjskie po włączeniu tych ziem do Cesarstwa Rosyjskiego podjęły działania mające na celu likwidację Kościoła greckokatolickiego. W obliczu takiej sytuacji Kościół katolicki zażądał wydania figury świętego. Miejscowa ludność jednak zdecydowanie zaprotestowała. W wyniku rozgorzałej bójki ramię świętego zostało utrącone, ale figura pozostała na miejscu[41].

Przekazy ikonograficzne

Ikonografia jest swego rodzaju symbolicznym językiem. W przeszłości funkcja ta odgrywała większą rolę, gdyż znajomość czytania była ograniczona. Dla ówczesnych odbiorców sztuki przedstawienia plastyczne były nośnikiem określonych treści: religijnych, filozoficznych lub społecznych. Zasadniczą funkcją każdego przedstawienia było skuteczne utrwalenie podstawowych pojęć i prawd religijnych. Sztuka może być często wyrazem pobożności środowiska, które wpływało na tworzenie dzieła sztuki. Dlatego wszelkie zmiany w sferze chrześcijańskiej religijności powodowały przeobrażenia samej sztuki[42]. Kościół zabiegał o rozwój malarstwa religijnego, które zwłaszcza prostemu ludowi miało zastępować książki nabożne. Celem sztuki kościelnej epoki potrydenckiej było: „aby co oczy nasze widzą, i serce o tym myśliło"[43].

Do końca XIX w. masowo produkowano drzeworyty, na których zapewne wielokrotnie ukazywano wyobrażenia św. Jana Nepomucena. Takich źródeł do dziś zachowało się jednak bardzo mało. Kazimierz Piwocki opublikował cztery wizerunki świętego. Dwa z nich znalazły się w opracowaniu z 1921 r.[44] Te pojedyncze zachowane przekazy wskazują m.in. na druki pochodzenia z pogranicza żmudzko-litewskiego. Jeden z tych drzeworytów o wymiarach 38x30 cm posiada napis „S. IANA NEPOMUCENA".

Każde dzieło sztuki tworzone jest w określonej współczesności. Istotnym czynnikiem aktualizującym dzieło jest spojrzenie odbiorcy, inne w każdej epoce, powstające na tle odmiennego „a priori kulturowego". Stąd zgodzić się należy z twierdzeniem, że dzieło sztuki najpełniej objawia swoje właściwości wtedy, gdy jest odbierane w tej samej epoce, w której powstało, ponieważ wyraża ono epokę i jej ideologię[45]. Ponadto postawa każdego twórcy jest uzależniona od ingerencji mecenasa[46]. Można powiedzieć, iż powstawanie dzieła sztuki jest uwarunkowane współrzędnymi miejsca i czasu, życia społecznego i umysłowego epoki[47].

W etnografii zwrócono uwagę, że weryfikacja źródeł ikonograficznych nie jest możliwa bez wykorzystania innych źródeł historycznych. Zwłaszcza jest to widoczne przy wytworach sztuki ludowej, gdyż dużą rolę w niej odgrywa szczegół drugorzędny[48]. Aby właściwie zinterpretować te dzieła, wcześniej należy prześledzić drogi przepływu wzorów

[41] L. Postołowicz, op. cit., s. 20.

[42] J. Kuś, *Ks. prof. Władysław Smoleń kapłan, historyk sztuki*, Kraków 1989, s. 29; W. Stróżewski, *O możliwości sacrum w sztuce,* [w:] *Sacrum i sztuka*, opr. N. Cieślińska, Kraków 1989, s. 29.

[43] M. Białobrzeski, op. cit., k. 47.

[44] K. Piwocki, *Drzeworyt ludowy w Polsce*, Warszawa 1934.; J. Kieszkowski, *Zwięzły katalog wystawy dawnych drzeworytów ludowych zebranych i wydanych przez Z. Łazarskiego,* Warszawa 1921, s. 31n.

[45] M. Gołaszewska, *Zarys estetyki. Problematyka, metody, teorie*, Warszawa 1986, s. 208-210, 286-287.

[46] K. M. Kowalski, *Polskie źródła ikonograficzne XVII wieku. Analiza metodologiczna,* Warszawa - Poznań 1988, s. 75.

[47] J. Banach, *Herkules Polonus. Studium z ikonografii sztuki nowożytnej*, Warszawa 1984, s. 141.

[48] B. Jewsienicki, *Próba zasygnalizowania roli źródeł ikonograficznych w badaniach etnograficznych,* „Etnografia Polska", t. VIII, 1964, s. 253; K. M. Kowalski, op. cit., s. 20.

ikonograficznych. Wzór, aby był autentycznie akceptowany już w momencie swego pojawienia się, musi być odmienny niż dotychczasowe. Rola sztuki ogranicza się początkowo do upowszechniania wzorów już istniejących. Następnie do powtarzalności, przez co nadaje lansowanemu wzorowi „ważności", ożywia, czyni go elementem szczególnej komunikacji społecznej. W zakresie kompozycji artystycznych i ich zawartości, rolę inspirującą spełniali duchowni biorąc udział w wyposażeniu wnętrz kościołów[49].

Atrybuty

Zazwyczaj na jego strój składała się czarna sutanna, komża obszyta pasem koronki, rakieta (strój chórowy prałatów i kanoników, przypominający komżę o wąskich rękawach, z kolorową podszewką) oraz mantolet (strój bez rękawów, sięgający kolan, zakładany na komżę i rokietę przez biskupów i prałatów) z gronostajowego futra. Przy szyi święty miał tzw. „rzymski" kapłański kołnierzyk lub befkę. Nieraz zamiast sutanny odziewano świętego w talar (szeroka suknia sięgająca od szyi aż do kostek, noszona np. przez duchownych ewangelickich). Bardzo rzadko święty był przedstawiany bez biretu, częściej ukazywano go bez stuły. Wymienione części stroju charakteryzują go jako członka kapituły i kanonika katedralnego. Atrybutami świętości, po których łatwiej rozpoznawać świętego, najczęściej są także: krzyż odpustowy na godzinę śmierci przyciskany bądź do piersi, bądź unoszony nad głową i palma męczeństwa. Iwona Scheer następująco tłumaczy charakter tego atrybutu: „Krzyż z wizerunkiem Chrystusa o ściśle określonej formie, do którego Kościół przywiązywał odpust zupełny. Można go było uzyskać odmawiając w godzinie śmierci, przy takim krzyżu, zadane modlitwy"[50]. Innymi atrybutami św. Jana Nepomucena sporadycznie były: modlitewnik i różaniec[51].

W wielu plastycznych przedstawieniach głowę czeskiego męczennika wieńczy okrągła aureola wraz z pięcioma gwiazdkami, co jest zgodne z legendą o płomieniach nad płynącym ciałem świętego w Wełtawie. W ikonografii św. Jana znane są przedstawienia w glorii, które symbolizują sferę życia pozaziemskiego. Średniowieczny ksiądz, kanonizowany dopiero w 1729 r., był przedstawiany jako człowiek epoki baroku z typowym dla ówczesnej mody dworskiej kształtem zarostu. Również plastyczne wyobrażenie szat kapłańskich dopasowane były do obowiązującej mody. Mantolet z gronostajowego futra przypomina opisywane przez Kitowicza XVIII-wieczne kurtki - które miały być podszywane futrem, krojem kontusza zrobione, ze specjalnymi sznurkami do zawiązywania[52].

Wnioski

Należy zauważyć, iż odmiennie niż w innych częściach Rzeczypospolitej, kult ten nie doczekał się na omawianym terytorium szczególnej recepcji przez społeczności wiejskie. Przypuszczamy, iż podstawowy powód tkwił w dużej popularności św. Mikołaja, który powszechnie w parafiach prawosławnych i greckokatolickich był kojarzony z wodą. Popularność św. Mikołaja także została utrwalona w okolicznych społecznościach katolickich, ograniczając upowszechnienie się kultu czeskiego orędownika przed zagrożeniami czyhającymi na ludzi ze strony tego żywiołu.

[49] W. Smoleń, *Ilustracje świąt kościelnych w polskiej sztuce*, Lublin 1987, s. 12-13.
[50] I. Scheer, *Święty Jan Nepomucen* /1/..., s. 13.
[51] F. Matsche, *Die Darstellungen des Johannes von Nepomuk in der Barocken Kunst - Form, Inhalt und Bedeutung*, [w:] *Johannes von Nepomuk*, pod red. Johanna von Horzogenberg, München 1973, s. 57.
[52] M. Bartkiewicz, *Polski ubiór do 1864 roku*, Wrocław - Warszawa - Kraków - Gdańsk 1979, s. 113.

Nieliczne do dziś zachowane obiekty prezentujące św. Jana Nepomucena stanowią o próbach upowszechnienia tego kultu na omawianym terytorium. Stali za tymi działaniami przede wszystkim duchowni oraz przedstawiciele zamożnej szlachty i magnaterii, poznający informacje o świętym z licznie drukowanych w XVIII i XIX stuleciu druków ulotnych. Trudno obecnie jest wskazywać głównych inicjatorów przeszczepienia tego kultu. Być może, podobnie jak w innych krajach, zaangażowali się w ten proces jezuici. Katoliccy duchowni upatrywali w nim swojego szczególnego patrona, poprzez jego orędownictwo nad sprawowaniem sakramentu pokuty. Tendencja ta jednak nie szła w parze z preferencjami miejscowej ludności.

W diecezjach z badanego terytorium dziś nie ma ani jednego kościoła poświęconego świętemu. Niemniej w ich wyposażeniu odnajdujemy obrazy i rzeźby ołtarzowe, które oddają klimat religijny przede wszystkim XVIII w. i pierwszej połowy XIX w. Dalsze badania, przede wszystkim archiwalne, mogą wskazać głównych krzewicieli tego kultu oraz odkryć lokalne inicjatywy, przejawiające się w zawiązywaniu bractw religijnych mu dedykowanych, czy elementów wyposażenia kościelnego, czy określonych sprzętów liturgicznych.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Vaida Kamuntavičienė
(Kowno)

Opitołoki w XIX w.: mikrohistoria parafii miejsc rodzinnych Czesława Miłosza

Kościół w Opitołokach stoi na lewym brzegu rzeki Niewiaży, odległość do Kiejdan wynosi stąd 5 km, a do miejsc rodzinnych laureata nagrody Nobla, Czesława Miłosza, majątku w Szatejnach, jest 7 km. Cz. Miłosz twierdził, że był ochrzczony w kościele opitołockim, jednak wpis o tym znajdujemy w filii opitołockiej – w kościele znajdującym się w Świętobrościu[1], które jest oddalone od Szatejn około 3 km. Do tej pory historycy nie interesowali się historią parafii opitołockiej; w przewodnikach[2] albo studiach krajoznawczych[3] znajdujemy o niej wyłącznie ogólne informacje. Mieliśmy już okazję zbadać historię parafii opitołockiej okresu XVII-XVIII w.[4], tym razem spróbujemy dokonać przeglądu stosunków kościoła i społeczeństwa na terenach parafii w okresie XIX w. Omówimy rozwój parafii, problemy prawa kolacyjnego, stan oraz konflikty majątkowe kościoła, stosunki kościoła z administracją carską, życie kulturalno-religijne parafii oraz działalność charytatywną. Badanie mikrohistoryczne rodzinnej parafii Cz. Miłosza będzie pomocne w odtworzeniu ogólnego stanu Kościoła katolickiego, jego stosunków ze społeczeństwem oraz administracją państwa rosyjskiego na terenach byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Materiałów związanych z historią parafii opitołockiej jest stosunkowo dużo. Jako główne źródło historyczne służą materiały wizytacji oraz inwentarze parafii opitołockiej końca XVIII i początku XX w. (1807, 1811, 1813, 1820, 1844, 1850, 1853, 1855, 1879, 1890, 1897, 1902, 1907, 1911)[5], jedyna zachowana księga metrykalna parafii opitołockiej

[1] *Kėdainių krašto garbės pilietis – rašytojas, Nobelio premijos laureatas Česlavas Milošas.* Pod red. Z. Bieliauskienė, V. Grigorjevienė, B. Lysenkienė, Kėdainiai 1996, s. 5. Podczas pobytu w miejscach rodzinnych w 1992 r. w kościele świętobrockim Cz. Miłoszowi wręczono kopię jego metryki.

[2] B. Kviklys, *Mūsų Lietuva,* t. 2, Chicago 1965, s. 398-400; B. Kviklys, *Lietuvos bažnyčios,* t. 3, Kauno arkivyskupija, Chicago 1983, s. 171-172; K. Misius, R. Šinkūnas, *Lietuvos Katalikų bažnyčios. Žinynas,* Vilnius 1993, s. 148.

[3] G. Juodenienė, *Apytalaukio dvaro istorija,* Biblioteka publiczna im. M. Daukszy w Kiejdanach. Maszynopis. 52 l. (bez daty); Kėdainių krašto garbės pilietis...

[4] V. Kamuntavičienė, *Parapijos mikroistorija: Apytalaukio bažnyčios įkūrimas ir raida XVII – XVIII a. pradžioje,* [w:] *Istorijos akiračiai. Skiriama profesoriaus, habilituoto daktaro Antano Tylos 75-mečiui,* Vilnius 2004, s. 219-234.

[5] Inwentarz kościoła opitołockiego. 29.01.1807, Kauno arkivyskupijos kurijos archyvas (Archiwum Kurii Archidiecezji Kowieńskiej, dalej: KAKA), p. 89, l. 46-65; Inwentarz... 01.05.1811, KAKA, p. 89, l. 66-77; Inwentarz... 04.04.1813, KAKA, p. 89, l. 80-87; Wizytacja parafialnego kościoła opitołockiego. 31.07.1820, Lietuvos valstybės istorijos archyvas (Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne, dalej: LVIA), f. 694, op. 1, p. 3669, l. 90-105; Wizytacja kościoła opitołockiego. 1844, LVIA, f. 669, op. 2, p. 258, l. 31-38; Wizytacja kościoła... 1850, LVIA,
f. 669, op. 2, p. 275, l. 49-55; b. 276, l. 49-55; Wizytacja kościoła... 14.07.1853, LVIA, f. 669, op. 2, p. 321, l. 3-?; Inwentarz... 31.05.1855, LVIA, f. 669, op. 2, p. 356, l. 379-384; Inwentarz... 1879, LVIA, f. 669, op. 2, p. 367, l. 2-9v; Inwentarz... 17.05.1890, LVIA, f. 669, op. 2, p. 367, l. 10-17; Inwentarz... 28.06.1897, LVIA, f. 669, op. 2, p. 367, l. 18-21; Inwentarz... 01.01.1902, LVIA, f. 669, op. 2, p. 367, l. 22-25; Inwentarz... 10.06.1902, LVIA, f. 669, op. 2, p. 367, l. 26-29; Inwentarz... 1907, LVIA, f. 669, op. 2, p. 367, l. 30-34; Inwentarz... 03.02.1911, LVIA, f. 669, op. 2, p. 367, l. 36-40.

okresu XIX w.[6], sprawy sądowe[7], korespondencje i inne akty, które są przechowywane w różnych archiwach litewskich. Kościół w Opitołokach został fundowany testamentem 7 lutego 1635 r. przez właściciela majątku opitołockiego, sędziego żmudzkiego sądu ziemskiego, sekretarza królewskiego podstolego kowieńskiego Piotra Szukszty[8]. W latach 1587-1741 majątek w Opitołokach należał do rodziny Szukszów, w okresie 1741-1809 r. zarządzali nim Karpowie, od 1809 r. do około 1840 r. należał do Tyszkiewiczów, później – aż do II wojny światowej był w posiadaniu Zabiełłów. Ziemianie dbali o kościół opitołocki, przeznaczając fundusze na jego utrzymanie.

W XVII w. kościół opitołocki został przydzielony do dziekanatu wilkomierskiego diecezji wileńskiej, a w XIX w. – do dziekanatu kowieńskiego. Po tym jak administracja carska zmieniła granice katolickich diecezji w 1849 r.[9], parafia opitołocka trafiła do diecezji żmudzkiej.

Jako szczególną cechę parafii opitołockiej można wymienić to, iż znajdowała się na brzegu rzeki Niewiaż, która miała wielki wpływ na warunki rolnictwa. Rzeka tworzyła szeroki pas łąk zalewanych oraz żyznych gruntów. Inną ważną okolicznością było to, iż właściciel majątku opitołockiego, Ignacy Karp w testamencie z 1808 r. zwolnił od pańszczyzny swoich włościan, którzy zarazem byli członkami parafii opitołockiej[10]. Parafia miała wiejski charakter, samo miasteczko było wyjątkowo małe i słabe, po lewym brzegu rzeki Niewiaż w stronach Kiejdan i Surwiliszki rozpościerały się duże majątki, mniejsze posiadłości oraz wioski. Centrum parafii znajdowało się stosunkowo daleko, a czasami było nawet poza zasięgiem jej mieszkańców. Owe warunki rzutowały na to, iż kościół opitołocki nie był bogaty, jednocześnie zwiększało się znaczenie jego filii, szczególnie filii w Świętobrościu, która z punktu widzenia parafian mieściła się w bardziej atrakcyjnym miejscu.

Parafia opitołocka miała trzy filie: w Użwałkach, Świętobrościu i Łanczanowie. Drewniany kościółek w Użwałkach, które znajdowały się około 10 km od Opitołoków, został zbudowany na początku XVII w. W 1807 r. był już bardzo zrujnowany i miał stary dach ze słomy[11]. Kościół nie doczekał się remontu i w końcu ostatecznie się rozpadł. Stan tego kościółka pogarszało złe połączenie z Opitołokami, bagniste, tylko zimą przejezdne, drogi. Z tego powodu proboszczowie parafii opitołockiej na początku XIX w. odwiedzali

[6] Księga metryk parafii opitołockiej. 1852-1868, Archiwum parafii św. Jerzego w Kiejdanach. Za możliwość korzystania ze źródeł historycznych chcemy podziękować proboszczowi parafii św. Jerzego ks. Alvidasowi Čiūrasowi.

[7] Sprawa o egzekucji odsetek na korzyść kościoła opitołockiego. 1843-1851. LVIA, f. 669, op. 3, p. 388; Sprawa o dzwonie kościoła opitołockiego. 1849-1850. LVIA, f. 669, op. 3, p. 367; Sprawa administratora kościoła parafialnego w Opitołokach I. Gudowskiego o pretensje majątkowe do proboszcza opitołockiego N. Skaczkowskiego. 1853-1855. LVIA, f. 669, op. 3, p. 617; Sprawa o przekazaniu części ziem kościoła opitołockiego Mitinowi. 1879-1880. LVIA, f. 669, op. 3, p. 1841; Sprawa o zapisaniu pieniędzy na użytek kościoła opitołockiego. 1897-1906. LVIA, f. 669, op. 3, p. 3115.

[8] Testament P. Szukszty. Opitołoki, 07.02.1635, Lietuvos Mokslų akademijos bibliotekos Rankraščių skyrius (Dział Rękopisów Biblioteki Litewskiej Akademii Nauk, dalej: MAB), f. 207-19, l. 1-4.

[9] E. Vidmantas, *Religinis tautinis sąjūdis Lietuvoje XIX a. antrojoje pusėje – XX a. pradžioje,* Vilnius 1995, s. 30.

[10] V. Trumpa, *Ignas Karpis (1780-1809),* [w:] *Lietuvių enciklopedija,* t. 11, Bostonas 1957, s. 89.

[11] Inwentarz... 29.01.1807, KAKA, p. 89, l. 53-53v.

ten kościółek tylko co kilka tygodni[12]. Około 1813 r. w kościółku użwałckim przestano odprawiać msze św., bowiem nieopodal została utworzona nowa parafia w Truskowie, gdzie w 1794 r. Jan i Barbara Truskowscy założyli nowy drewniany kościół św. Ducha. Ów kościół przejął do swojej dyspozycji 50 dymów[13].

Inna filia, znajdująca się w Łanczanowie, miała drewniany kościółek zafundowany przez ziemian Kognowskich w 1779 r.[14] Filia znajdowała się niedaleko Użwałków, do Opitołoków było około 10 km drogi. Połączenie z centrum parafii również było bardzo złe[15]. W latach 1853-1858, co roku chrzczono w owej filii średnio pięcioro dzieci. W 1863 r. Zygmunt Kognowski w Łanczanowie zaczął budowę nowego murowanego kościoła, jednak po wybuchu powstania administracja rosyjska nie pozwoliła jej dokończyć. W 1874 r. otrzymano zezwolenie do budowania murowanej kaplicy. Budowlę ukończono w 1880 r., jednak w 1885 r. otrzymano zakaz odprawiania mszy. Po roku zakaz został złagodzony, jednak pozwolono na odprawianie nabożeństw wyłącznie w intencji zmarłych[16].

Kościół w Świętobrościu został fundowany przez Ignaca Zawiszę w 1774 r. Około 1870 r. do kościółka dobudowano dwie murowane kaplice i zakrystię, a w 1873 r. zbudowano drewnianą dzwonnicę[17]. Filia w Świętobrościu znajdowała się najbliżej Szatejn i była bardzo prężna. W połowie XIX w. (w latach 1853-1858) w kościele świętobrockim średnio chrzczono corocznie 34 dzieci, gdy w samym kościele parafialnym chrzczono zaledwie 30 dzieci[18].

Prawo patronatu i proboszczowie

Fundowany jeszcze w 1635 r. barokowy kościół św. Piotra, Pawła i Bartłomieja w Opitołokach, który miał formę krzyża, został ukończony dopiero na styku XVII i XVIII w. Dekor wewnętrzny był nieco prowincjalny i nie charakteryzował się wysokim poziomem artystycznym. Administratorowi kościoła opitołockiego w 1902 r., Wincentemu Mockowi nie podobał się centralny ołtarz kościoła, który był pomalowany w jaskrawe kolory i którego wykonanie zostawiało wiele do życzenia[19].

Prawo kolacyjne do kościoła opitołockiego P. Szukszta swoim testamentem na wieki wieczne oddał jezuitom, którzy zajmowali się obieraniem kandydatów na proboszczów kościoła opitołockiego, nadzorowali działalność kościoła. Za nadzór jezuici dostali posiadłość Jawgiele, która znajdowała się w księstwie żmudzkim[20]. 6 stycznia 1741 r. Szukszto-wie sprzedali majątek opitołocki rodzinie Karpów i z pewnością przez niedopatrzenie wraz z majątkiem zapisali również i prawo kolacyjne. 20 stycznia 1741 r. owe prawo zostało potwierdzone w magdeburgii kiejdańskiej[21], co było powodem sporów pomiędzy posiadaczami majątku i jezuitami. Po zniesieniu zakonu jezuickiego decyzją króla Stanisława Augusta Poniatowskiego posiadłość Jawgiele została oddana dla podkomorzego Jana Burby, a wraz z nią Burbowie starali się zatrzymać dla siebie i prawo kolacyjne do kościoła opitołockiego[22].

[12] Inwentarz... 01.05.1811, KAKA, p. 89, l. 77-77v.
[13] Wizytacja parafialnego... 31.07.1820, LVIA, f. 694, op. 1, p. 3669, l. 100v.
[14] Wizytacja parafialnego... 07.31.1820, LVIA, f. 694, op. 1, p. 3669, l. 102; *Słownik geograficzny królestwa polskiego i innych krajów słowiańskich*, Red. B. Chlebowski, W. Walewski, t. V, Warszawa 1886, s. 583.
[15] Księga metryk parafii opitołockiej. 1852-1868...
[16] K. Misius, R. Šinkūnas, op. cit., s. 151-152.
[17] Ibidem, s. 154.
[18] Księga metryk parafii opitołockiej. 1852-1868...
[19] Inwentarz... 10.06.1902, LVIA, f. 669, op. 2, p. 367, l. 26.
[20] Testament P. Szukszty. Opitołoki. 07.02.163, MAB, f. 207-19, l. 1-4.
[21] Inwentarz... 01.05.1811, KAKA, p. 89, l. 66.
[22] [K. Burba] do J. Strojnowskiegop. 28.05.1811, MAB, f. 207-28, l. 1-2.

W 1802 r. chorąży upicki, Benedykt Karp zaproponował na stanowisko proboszcza opitołockiego Kazimierza Walentynowicza[23]. Bratanek J. Burby, Kazimierz Burba, zaskarżył tę nominację do biskupa diecezji wileńskiej, Jana N. Kossakowskiego. Biskup dość obojętnie potraktował problem patronatu kościoła opitołockiego, twierdząc, że dla niego nie ma różnicy czy Piotr, czy Paweł będzie proboszczem i że jego obowiązkiem jest nominowaną osobę instalować, po czym już nie może odwołać zatwierdzonego kandydata. Biskup radził K. Burbie pogodzić się z sytuacją i zatwierdzić K. Walentynowicza, a w przyszłości dbać o to, by Karpowie nie wtrącali się do spraw patronatu kościoła opitołockiego[24].

Gdy w 1811 r. znów pojawiła się kwestia nowego proboszcza, nowy właściciel Opitołoków, Antoni Tyszkiewicz, który w 1809 r. poślubił Joannę Karpównę[25], wystawił do zatwierdzenia biskupa kandydaturę Augustowskiego. K. Burba zażądał od biskupa suspendowania kandydatury Augustowskiego i prosił o zatwierdzenie swego kandydata – dobrze znaną osobę i wybitnego proboszcza, Wincentego Narbuta[26]. Jednocześnie K. Burba napisał list do A. Tyszkiewicza, w którym wyjaśniał wszystkie perypetie związane z prawem kolacyjnym do tego kościoła[27].

Na podstawie dekretu Wileńskiej Komisji Edukacyjnej z 17 stycznia 1812 r. prawo kolacyjne kościoła opitołockiego zostało przydzielone wicemarszałkowi powiatu szawleckiego, Kazimierzowi Burbie[28]. Gdy stało się jasne, że to K. Burba a nie A. Tyszkiewicz jest prawowitym kolatorem, Augustowski napisał list do K. Burby, w którym prosił o zostawienie go na stanowisku proboszcza i argumentował tę prośbę swoją chorobą[29], jednak K. Burba został przy swoim zdaniu[30]. Po czym, 15 lipca Augustowski wysłał do K. Burby pieniądze (w dokumencie została podana tylko ilość – 100), żeby ten odstąpił prawo kolacyjne A. Tyszkiewiczowi i zatwierdził Augustowskiego na stanowisku proboszcza[31]. Jednak próba przekupienia K. Burby nie udała się i od 1813 r. proboszczem opitołockim był - nominowany przez K. Burbę - Wincenty Narbut. Na podstawie informacji źródłowej możemy stwierdzić, że konflikt o przynależności prawa kolacyjnego został rozwiązany ostatecznie.

Po W. Narbucie w Opitołokach proboszczowali: Jagiełłowicz, Martyn Sokołowski (1824-1833) i Nikodem Skaczkowski (1833-1853). Z ostatnim proboszczem wiążą się dwa konflikty majątkowe, które miały miejsce na terenie parafii opitołockiej. Z winy N. Skaczkowskiego zniknął wielki dzwon kościoła opitołockiego, który warzył 10 pudów i 12 funtów. W 1845 r. proboszcz odwiózł ów dzwon do Wilna, żeby Ludwisarz Mikołaj Łęczycki go naprawił. Wkrótce mistrz zmarł, a w 1849 r. zmarła również i jego żona Katarzyna Łęczycka. Po dzwonie stracono ślad. N. Skaczkowski został oskarżony o niefrasobliwość, bowiem dopiero po pięciu latach zaczął go szukać. N. Skaczkowskiemu kazano kupić nowy dzwon, jednak tego nie uczynił[32]. W 1853 r. Skaczkowski został przydzielony do parafii konstantynowskiej, nie chciał jednak opuszczać Opitołoków i procesował się w sądach z nowym administratorem parafii - Ignacym Gudowskim.

Ignacy Gudowski oskarżał swego poprzednika o to, że podczas przekazywania administracji kościoła opitołockiego przywłaszczył niektóre rzeczy kościelne, nie zostawił

[23] Inwentarz... 01.05.1811, KAKA, p. 89, l. 66.
[24] Rinkaszelenski [do K. Burby]. Vilnius, 10.05.1805, MAB, f. 207-25, l. 1-2.
[25] G. Juodenienė, op. cit, l. 8.
[26] [K. Burba] do J. Strojnowskiego. 28.05.1811, MAB, f. 207-28, l. 1-2.
[27] [K.] Burba do A. Tyszkiewicza. 27.05.1811, MAB, f. 207-27, l. 2.
[28] Inwentarz... 04.04.1813, KAKA, b. 89, l. 80.
[29] Augustowski do K. Burby, 14.05.1812, MAB, f. 207-31, l. 1.
[30] K. Burba do Augustowskiego. 18.05.1812, MAB, f. 207-31, l. 2-3.
[31] Augustowski do K. Burby, MAB, f. 207-31, l. 4.
[32] Sprawa o dzwonie kościoła opitołockiego. 1849-1850, LVIA, f. 669, op. 3, p. 367, l. 1-16v.

kwitów na to, jak zagospodarował 350 rubli, które były przeznaczone do remontu kościoła. I. Gudowskiemu nie podobało się również to, że N. Skaczkowski nadal mieszkał w Opitołokach, korzystając z majątku kościelnego i najlepszych użytków zielonych[33]. I. Gudowski twierdził, iż dostał kwaterę, której dach przeciekał od najmniejszego deszczu, a drzwi nie można było zamknąć na klucz[34].

Z kolei N. Skaczkowski oskarżał I. Gudowskiego o próby przywłaszczenia sobie ponad ¼ obroku, które zgodnie z prawem rzekomo miało należeć do niego, o wyrzucenie z pokoju i zmarnowanie rzeczy. Były proboszcz ubolewał nad tym, że I. Gudowski nie szanuje pracy swego poprzednika, żalił się, iż jest niezasłużenie prześladowany i chciał do końca życia zostać wikariuszem w Opitołokach. W swoim liście N. Skaczkowski również przedstawił brakujące inwentarze oraz rachunki, które potwierdzały wydatki[35].

Konsystoria duchowna wysłała do Opitołoków dwie komisje, które miały zbadać ową sprawę. Gudowskiemu kazano zostawiać sobie tylko ¼ obroku, a N. Skaczkowskiemu wyprowadzić się do parafii konstantynowskiej[36]. N. Skaczkowski nie mógł się z tym pogodzić. Powodem tego był zły stan parafii konstantynowskiej. Po orzeczeniu sądowym z 2 marca 1854 r. dalej pisał skargi, żądając, aby I. Gudkowski wynagrodził jego straty, które oszacował na 703,10 rubli[37]. Powództwo N. Skaczkowicza zostało odrzucone 16 lutego 1855 r.[38], a miejsce proboszcza w parafii opitołockiej zajął Augustyn Szwaranowicz.

Proboszcza I. Gudowskiego można scharakteryzować jako najbardziej skandalicznego proboszcza parafii opitołockiej przez cały tu opisywany okres. O pozostałych proboszczach parafii opitołockiej – Szwinkiewiczu (1879 r. – około 1887 r.), Antonim Tyszkiewiczu (około 1887-1896), Józefie Wincentym Misewiczu (1896-1897) i Szczepanie Maciszewskim (1897-1902) zachowało się bardzo mało informacji, gdyż udało się im uniknąć podobnych sporów sądowych. Jednak od postaw owych proboszczów w dużej mierze zależał dobrobyt parafii opitołockiej.

Stan majątkowy kościoła

Na początku XIX w. do kościoła opitołockiego należało 12,5 włók ziemi, które zostały zapisane przez P. Szuksztę w jego testamencie: sześć włók znajdowało się w Momayczowie, jedna – w Jawgiełach na terenie księstwa żmudzkiego, półtora – w Użwałkach, w powiecie upickim, trzy włoki gruntów oranych, jedna włóka użytków zielonych i lasu znajdowało się w samych Opitołokach obok kościoła[39]. Kościół nie miał folwarku, a ziemie, które znajdowały się przy kościele, tak zwaną jurydykę, obrabiali włościanie, którzy raz w tygodniu odrabiali pańszczyznę. W Momayczowie, Użwałkach i Jawgiełach włościanie (8 służb) corocznie płacili po sześć rubli czynszu i mieli do odrobienia cztery tygodnie pańszczyzny. W dodatku byli zobowiązani do oddania dwóch gęsi i cztery kur. Przy drodze stała karczma, która należała do kościoła i zwykle była wynajmowana przez Żyda. Plebania

[33] Raport I. Gudowskiego. 1853; Raport I. Gudowskiego. 27.09.1853; Raport I. Gudowskiego. 11.11.1853, [w:] Sprawa administratora kościoła parafialnego w Opitołokach I Gudowskiego o pretensje majątkowe do proboszcza opitołockiego N. Skaczkowskiego. 1853 – 1855, LVIA, f. 669, op. 3, p. 617, l. 2-3, 8-9.

[34] Wyjaśnienia I. Gudowskiego do komisji w sprawie listu N. Skaczkowskiego. 1853, [w:] Sprawa administratora..., LVIA, f. 669, op. 3, p. 617, l. 13-14.

[35] List N. Skaczkowskiego. Opitołoki, 24.11.1853; Kosztorys wydatków N. Skaczkowskiego. Opitołoki, 24.11.1853; Wyjaśnienia N. Skaczkowskiego. 1853, [w:] Sprawa administratora..., LVIA, f. 669, op. 3, p. 617, l. 11-12, 19-22.

[36] Akt komisji. [1853.]; Raport komisji. 12.12.1853; Sprawa. 02.03.1854; Raport M. Pietraszewicza. Babty, 15.03.1855, [w:] Sprawa administratora..., LVIA, f. 669, op. 3, p. 617, l. 5-6, 18, 27-35, 42.

[37] Raport N. Skaczkowskiego. 01.01.1855, [w:] Sprawa administratora..., LVIA, f. 669, op. 3, p. 617, l. 39-39v.

[38] Akt komisji. 16.02.1855, [w:] Sprawa administratora..., LVIA, f. 669, op. 3, p. 617, l. 40-41.

[39] Inwentarz... 29.01.1807, KAKA, p. 89, l. 54-54v.

dysponowała młynem, ale z powodu powodzi nie przynosił zysków i pracował tylko na zaspokojenie potrzeb samej plebanii[40].

Zmiany sytuacji politycznej i polityka zaborcy, rzutowały na stan majątkowy kościoła opitołockiego. Na polecenie cara z 15 grudnia 1843 r. majątki kościelne zostały poddane sekularyzacji. Kościół katolicki stracił majątki ziemskie; zostawiono po 30-50 dziesięcin i po 10-15 włościan[41]. Nie wiadomo jaka część majątku została w dyspozycji parafii. Ziemie opitołockie były zalewane przez rzekę, dlatego trudno ustalić ich dokładną powierzchnię. W inwentarzach z 1844, 1853, 1855 r. stwierdzono, iż proboszcz dysponuje 30 i jeszcze kilkoma dziesięcinami ziemi[42]. Dopiero w 1902 r. ilość ta została sprecyzowana do 61 dziesięcin, z których grunt orny stanowił 33 dziesięciny, a resztę stanowiły użytki zielone, drogi, rzeczki i stawy[43]. Możemy stwierdzić, iż parafia opitołocka dysponowała większym majątkiem ziemskim niż na to zawalała ustawa.

Taka sytuacja pobudzała nowo przybyłych z Rosji kolonistów do prób odebrania ponadnormowych majątków ziemskich. W 1865 r. podoficer Kolcow próbował wywłaszczyć część ziem parafii opitołockiej. Jednak po tym jak proboszcz A. Szwaranowicz pokazał inwentarze i zdołał przekonać o tym, że parafia dysponuje bardzo małą ilością dobrej ziemi i że z łęg przybysz nie będzie miał użytku, Kolcow odstąpił[44].

W 1878-1880 r. inny kolonista Mitin próbował uzyskać część ziem, którymi zarządzała parafia opitołocka. Swoje pretensje opierał na niewiadomo w jaki sposób zdobytej kopii planu majątków parafii opitołockiej, która została zrobiona 16 sierpnia 1872 r.[45] Mitin przekonał się, że parafia dysponuje większym majątkiem niż na to zawalała ustawa i starał się o wywłaszczenie 20,87 dziesięcin, które według niego przekraczały normę ustaloną na 28,06 dziesięcin[46]. Do wyjaśnienia sytuacji w 1880 r. do Opitołoków wysłano dziekana krakowskiego Katkiewicza, którzy stwierdził, że duża część do parafii należących majątków ziemskich znajduje się na terenach zalewanych przez rzekę. I na tych terenach nie można zbudować domu, ani normalnie jej zagospodarować, jak to planował Mitin. Bez tych ziem proboszcz nie byłby w stanie utrzymać siebie ani kościoła. Oprócz tego z łąg korzystali właściciele okolicznych majątków oraz włościanie[47]. O stanie rzeczy zaświadczył były proboszcz Augustyn Szwaranowicz i ówczesny proboszcz Antoni Tyszkiewicz[48]. Kościół wygrał sprawę. Sąd stwierdził, iż kopia planu majątków kościelnych, którą dysponował Mitin, ma być przechowywana w kościele, a Mitin nie dostał ziem kościelnych[49].

Po konfiskacie majątków ziemskich dochody proboszcza parafii opitołockiej zmniejszyły się dwukrotnie. Jeśli w 1807 r. on dostawał 138 rubli dochodu[50], to w 1844 r. proboszcz deklarował zaledwie 55,95 rubli, gdy w tym samym czasie rozchody sięgały 282,50 rubli[51]. Po konfiskacie ziem proboszczowie zaczęli dostawać pensje, które wypłacał

[40] Inwentarz... 29.01.1807, KAKA, p. 89, l. 56v-57; Inwentarz... 01.05.1811, KAKA, p. 89, l. 74v-75; Inwentarz... 04.04.1813, KAKA, p. 89, l. 80-87.

[41] P. Pakarklis, *Ekonominė ir teisinė Katalikų bažnyčios padėtis Lietuvoje (XV-XIX a.)*, Vilnius 1956, s. 87-88.

[42] Wizytacja kościoła... 1844, LVIA, f. 669, op. 2, p. 258, l. 36; Wizytacja kościoła... 14.07.1853, LVIA, f. 669, op. 2, p. 321, l. 6-8; Inwentarz... 31.05.1855, LVIA, f. 669, op. 2, p. 356, l. 382v.

[43] Inwentarz... 10.06.1902, LVIA, f. 669, op. 2, p. 367, l. 29-29v.

[44] Wyjaśnienia A. Szwaranowicza. 18.04.1880 04 18, [w:] Sprawa o przekazaniu części ziem kościoła opitołockiego Mitinowi. 1879-1880, LVIA, f. 669, op. 3, p. 1841, l. 15.

[45] Raport Katkiewicza. 29.01.1880, [w:] Sprawa o przekazaniu..., LVIA, f. 669, op. 3, p. 1841, l. 1, 4-5.

[46] Sprawa o przekazaniu..., LVIA, f. 669, op. 3, p. 1841, l. 1-3.

[47] Raport Katkiewicza. 29.01.1880, [w:] Sprawa o przekazaniu..., LVIA, f. 669, op. 3, p. 1841, l. 1, 4-5.

[48] Wyjaśnienia A. Szwaranowicza. 18.04.1880 04 18; Raport Tyszkiewicza, 30.03.1880; Raport A. Tyszkiewicza, 08.04.1880, [w:] Sprawa o przekazaniu..., LVIA, f. 669, op. 3, p. 1841, l. 15-18.

[49] Sprawa o przekazaniu..., LVIA, f. 669, op. 3, p. 1841, l. 29.

[50] Inwentarz... 29.01.1807, KAKA, p. 89, l. 54v-56v.

[51] Wizytacja kościoła... 1844, LVIA, f. 669, op. 2, p. 258, l. 36v-37.

skarb państwa. Jednak owe pensje były kilkakrotnie mniejsze od dochodów, które dawały majątki ziemskie. Ponadto pensje uzależniały księży od władz rosyjskich. W 1844 r. proboszcz parafii opitołockiej dostawał pensję roczną, która wynosiła 50 rubli[52]. Według danych z 1890 r., kościół został przydzielony do V klasy i corocznie od guberni kowieńskiej otrzymywał pensję w wysokości 230 rubli, z których musiał się rozliczać przed dziekanem kowieńskim[53].

Generalnie można stwierdzić, iż proboszczowie parafii opitołockiej, dbając o dobrobyt parafii i wykorzystując do tego warunki geograficzne, zdołali zataić przed administracją carską więcej majątków ziemskich niż pozwalano, bowiem otrzymywanej pensji państwowej nie starczało na zaspokojenie potrzeb kościoła i parafii.

Życie religijne, kulturalne i społeczne parafii

W 1806 r. w parafii opitołockiej było 1691 osób dopuszczanych do spowiedzi i 621 osób niedopuszczanych do spowiedzi (dzieci). Ślub wzięło 14 par, urodziło się 42 chłopców i 46 dziewczynek, zmarło 26 mężczyzn i 24 kobiety[54]. Podczas wizytacji w 1844 r. doliczono się 2915 wierzących[55]. Owe liczby świadczą, iż parafia nie była duża i nie bez powodu administracja rosyjska zaliczyła ją do najniższej, piątej kategorii, do której zaliczano małe i biedne parafie. Jednak parafia wyróżniała się swoją postawą. Nie bez przyczyny w 1807 r. proboszcz Kazimierz Walentynowicz cieszył się, chwaląc pracowitość swoich parafian[56].

Pod względem narodowym większość mieszkańców parafii stanowili Litwini i Polacy, jednak dokładnej proporcji procentowej nie można ustalić. Można tylko stwierdzić, że pośród włościan, którzy stanowili zdecydowaną większość wszystkich mieszkańców, dominowali Litwini. Parafia opitołocka znajdowała się w środowisku wielukulturowym i kościół musiał się dostosować do tych warunków.

W kościele opitołockim msze św. odbywały się w różnych językach: obok polskiego śpiewano i modlono się po litewsku. Na przykład, w 1807 r. przed mszą kantorzy i kantorki śpiewali „Koronkę" do serca Jezusa w języku polskim, później, wraz z parafianami obu płci, śpiewali Różaniec po litewsku. Kazanie niedzielne również było wygłaszane w języku litewskim[57]. W 1820 r. w zbiorach ksiąg parafialnych wspomina się o *Ewangeliczce polskiej i litewskiej*[58]. W 1844 r. zaznacza się, iż ewangelię wygłaszano w języku litewskim, w tym samym języku uczono słowa Bożego[59]. W 1853 r. wspomina się, iż kazania wygłaszano w zrozumiałych dla miejscowej ludności językach: polskim i litewskim[60].

Proboszczowie parafii opitołockiej, w zależności od swoich preferencji osobistych oraz pochodzenia mogli oddawać pierwszeństwo jednemu albo drugiemu językowi. O niekonfliktowości owego środowiska multikulturowego najlepiej mogą świadczyć inskrypcje na nagrobkach pochowanych tu księży. Zmarłemu w 1896 r. proboszczowi Antoniemu Tyszkiewiczowi postawiono pomnik z inskrypcją litewską, gdy następca Józef Wincenty Misewicz, który zmarł w 1897 r., doczekał inskrypcji polskiej. W źródłach nie zachowały się informacje o jakichkolwiek konfliktach językowych czy narodowościowych.

[52] Ibidem.
[53] Inwentarz... 17.05.1890, LVIA, f. 669, op. 2, p. 367, l. 16-16v.
[54] Inwentarz... 29.01.1807, KAKA, p. 89, l. 63v.
[55] Wizytacja kościoła ... 1844, LVIA, f. 669, op. 2, p. 258, l. 34v.
[56] Inwentarz... 29.01.1807, KAKA, p. 89, l. 52.
[57] Ibidem.
[58] Wizytacja parafialnego... 31.07.1820, LVIA, f. 694, op. 1, p. 3669, l. 91v.
[59] Wizytacja kościoła ... 1844, LVIA, f. 669, op. 2, p. 258, l. 37.
[60] Wizytacja kościoła ... 14.07.1853, LVIA, f. 669, op. 2, p. 321, l. 9.

Wiele uwagi w parafii opitołockiej poświęcano muzyce. W kościele znajdował się siedmiogłosowy pozytyw – organy. W 1807 r. zainwentaryzowano dwa kotły kościelne, do których bito podczas odpustów, dwie nowe waltornie i dwie kupione w Jełgowie trąby. Dwie pozostałe stare waltornie i trąby nie były przydatne do użytku[61]. B. Kviklys stwierdził, że tu „w dawnych czasach był orkiestr instrumentów dętych"[62], który brał udział w obrzędach liturgicznych. Podczas mszy św. śpiewała ucząca się młodzież parafialna[63].

Życie religijne wzbogacało Bractwo Serca Jezusowego, którą z inicjatywy Benedykta XIV jeszcze za czasów biskupa wileńskiego, Mikołaja Zienkowicza założył proboszcz Franciszek Frąckiewicz 5 czerwca 1755 r. Wielkość fundacji bractwa wynosiła 2800 polskich złotych. Z tego kapitału corocznie wydzielano procent na utrzymanie kamendora przy kościele opitołockim. Pieniądze mieli płacić Żydzi kahału kiejdańskiego, jednak w 1798 r. przestali to robić. W 1807 r. Żydów zaskarżono do ziemstwa księstwa żmudzkiego powiatu rosieńskiego[64]. Ten fakt świadczy o tym, że bractwom nie zawsze udawało się uzyskać należące do nich środki. Bodźcem do takiego zachowania Żydów mogła być prowadzona przez administrację rosyjską polityka i negatywne stanowisko wobec bractw katolickich.

W kościele opitołockim, jak również i w innych kościołach katolickich na Litwie w XIX w., modlono się za cara. Owe modlitwy wymieniano w wizytacjach kościoła opitołockiego od 1844 r.[65] Proboszcz Nikodem Skaczkowicz w Łanczunowie w 1853 r. brał udział w zjeździe urzędników wchodzących do komisji duchownej, na którym omawiano sprawy powstrzymania parafian od przechodzenia w jurysdykcję kościoła prawosławnego[66]. To świadczy o tym, że proboszczowie parafii opitołockiej w czasach, gdy podstawy Kościoła katolickiego były zagrożone, próbowali bronić praw religijnych. Metod walki z administracją rosyjską było więcej. Na terenach parafii opitołockiej aktywnie działali uczestnicy powstania styczniowego: niedaleko Świętobrościa miało miejsce kilka dużych bitew[67]. Jednak sytuacja pogarszała się, inwentarz parafii opitołockiej z 1855 r. napisano już w języku rosyjskim[68].

Granicę życia religijno-kulturowego rozszerzyła szkoła parafialna, którą przypuszczalnie utworzono w efekcie prowadzonych przez Komisję Edukacyjną w okresie 1773-1783 r. reform oraz działalności biskupa wileńskiego, Ignacego Massalskiego[69]. Szkoła opitołocka nie miała fundacji. Nie wiadomo kiedy rozpoczęła swoją działalność. Wiadomo jednak, że w 1782 r. uczyło się w niej 10 uczniów[70]. W lutym 1784 r. szkoła nie działała, choć miała swój budynek. Oczekiwano, że w krótkim czasie przyjedzie dyrektor szkoły i rozpocznie działalność[71]. Według danych wizytacji 1807 r., proboszcz sam utrzymywał dyrektora szkoły oraz 15 uczniów. Dyrektor wraz z uczniami mieszkał w starej zrujnowanej plebanii, z której ocalał jeden pokój. Podkreślano, że jest potrzebna poprawa warunków bytu. Uczniowie śpiewali i służyli w kościele. W okresie zimowym uczyli się katechizmu, czytania, arytmetyki, jak również pisania. Latem wracali do swoich rodzin. W wizytacji podkreślano, iż w okresie zimowym 1807 r. liczba uczniów spadła z powodu drożyzny

[61] Inwentarz... 29.01.1807, KAKA, p. 89, l. 48.
[62] B. Kviklys, *Lietuvos bažnyčios...*, t. 3, s. 172.
[63] Inwentarz... 29.01.1807, KAKA, p. 89, l. 48.
[64] Inwentarz... 29.01.1807, KAKA, p. 89, l. 52v.
[65] Wizytacja kościoła ... 1844, LVIA, f. 669, op. 2, p. 258, l. 37.
[66] Aneks N. Skaczkowskiego do aktu komisji, [w:] Sprawa administratora..., LVIA, f. 669, op. 3, p. 617, l. 18v.
[67] O. Maksimaitienė, *Lietuvos sukilėlių kovos 1863-1864 m.*, Vilnius 1969, s. 205, 210-211, 222.
[68] Inwentarz... 31.05.1855, LVIA, f. 669, op. 2, p. 356, l. 379-384.
[69] M. Lukšienė, *Lietuvos švietimo istorijos bruožai XIX a. pirmojoje pusėje*. (Pedagogikos darbai IV.) Kaunas 1970, s. 58.
[70] B. Kviklys, *Lietuvos bažnyčios...*, t. 3, s. 151-152.
[71] Stan parafii opitołockiej. 17.02.1784, [w:] Wizytacja dziekanatu wiłkomierzskiego. 1784, LVIA, f. 694, op. 1, p. 3507, l. 54.

chleba i utrzymania[72]. Z tego można wnioskować, iż w innych sezonach liczba uczniów mogła być wyższa. Podczas wizytacji 1811 r., jak również i w późniejszych wizytacjach, nie wspomina się więcej o szkole parafialnej w Opitołokach. Najbliższa szkoła znajdowała się w Kiejdanach (na odległości 4 wiorst) i w Datnowie (na odległości 7 wiorst)[73]. Możemy przypuszczać, iż szkoła parafialna przestała działać z powodu braku funduszy oraz niewielkich rozmiarów samej parafii. Mieszkańcy miejscowości bardziej oddalonych od centrum parafii często nie potrafili znaleźć wystarczająco dużo pieniędzy na naukę dzieci. Ci, którzy mogli sobie na to pozwolić, uczyli swoje dzieci w znajdujących się niedaleko szkołach, należących do innych parafii.

W 1753 r. proboszcz parafii opitołockiej, Franciszek Frąckiewicz dla miejscowej biedoty założył i zbudował szpital[74], który inicjował działalność dobroczynną na terenie parafii. Szpital nie miał żadnej fundacji, był na utrzymaniu proboszcza, jego mieszkańcy utrzymywali się z jałmużny. Do obowiązków mieszkańców szpitala należało bicie w dzwony, obsługa kościoła, a kobiety zajmowały się ogrodami proboszcza. W 1807 r. dom szpitalny już prawie się rozpadał, miał dach ze słomy, mieszkało w nim dwóch mężczyzn i pięć kobiet[75]. W 1811 r. szpital został na nowo zbudowany ze starych materiałów na murowanej nasadzie. Do dyspozycji mieszkańców były dwa pokoje: duży i mały, obok mieszkał zakrystian i urządzono piekarnię[76].

Testamentem z 1 kwietnia 1811 r. proboszcza Kazimierza Walentynowicza szpital uzyskał fundacje o wielkości 150 rubli. Corocznie z posiadłości komornika kowieńskiego, Jana Wiszniewskiego w Janopolie szpital miał dostawać 7% albo dziewięć rubli dochodu[77]. W 1820 r. pod opieką proboszcza w szpitalu mieszkały cztery kobiety, które utrzymywały się z jałmużny: Joanna Pupkowska (55 lat), Anna Pikowska (50 lat), Magdalena Mirska (49 lat), Jadwiga Janiszkiewiczówna (45 lat)[78]. W 1844 r. szpital miał pięciu mieszkańców[79]. W 1853 r. szpital znów był na nowo zbudowany ze starych materiałów. Teraz mieściły się tu czteru pokoje, w których mieszkali: Adam Pożerski z synem Stanisławem i córką Anną, Urszula Bujwidowi, Marianna Straszejczowa[80]. Dane świadczą o stałej opiece proboszczów. Pozostaje niejasne, czemu w drugiej połowie XIX w. szpital przestał działać i więcej się o nim nie wspomina w kolejnych inwentarzach?

Konkluzja

Okres najbardziej aktywnego rozwoju i wpływów na społeczeństwo parafia opitołocka przeżyła w drugiej połowie XVIII w. i na początku XIX w. W tym okresie parafia miała stabilny stan majątkowy, prowadziła aktywną działalność duszpasterską, charytatywną i edukacyjną. Główną zmianą w życiu parafialnym był okres działalności szkoły parafialnej w okresie 1782-1807 r. Zauważono, iż w owym okresie proboszczowie wiele uwagi zwracali na wzbogacenie parafii nowymi instrumentami muzycznymi i wprowadzenie śpiewu do obrzędów liturgicznych.

[72] Inwentarz... 29.01.1807, KAKA, p. 89, l. 57.
[73] Wizytacja parafialnego... 31.07.1820, LVIA, f. 694, op. 1, p. 3669, l. 104v.
[74] Inwentarz... 26.03.1755, KAKA, p. 89, l. 44-44v.
[75] Inwentarz... 29.01.1807, KAKA, p. 89, l. 52v.
[76] Inwentarz... 01.05.1811,KAKA, p. 89, l. 73v-74.
[77] Wizytacja parafialnego... 31.07.1820, LVIA, f. 694, op. 1, p. 3669, l. 104v; Wizytacja kościoła... 14.07.1853, LVIA, f. 669, op. 2, p. 321, l. 6-8.
[78] Wizytacja parafialnego... 31.07.1820, LVIA, f. 694, op. 1, p. 3669, l. 104v.
[79] Wizytacja kościoła... 1844, LVIA, f. 669, op. 2, p. 258, l. 37v.
[80] Wizytacja kościoła... 14.07.1853, LVIA, f. 669, op. 2, p. 321, l. 6-8.

Ograniczenia nakładane przez administrację rosyjską poczynając od drugiej dekady XIX w., powodowały stopniowy upadek życia parafialnego. W pierwszej kolejności przestała działać szkoła, w 1843 r. skonfiskowano ziemie, zostawiając zaledwie 33 dziesięciny gruntów ornych oraz 28 dziesięcin łąg. W dodatku na te tereny kilkakrotnie nastawiali się koloniści rosyjscy i tylko z pomocą sądów udało się utrzymać stan rzeczy. W połowie wieku wzmocniły się antyrosyjskie nastroje, świadczą o tym informacje źródłowe o naradach komisji duchownej, które odbyły się w 1853 r. w Łanczanowie w sprawie powstrzymania przechodzenia katolików do kościoła prawosławnego. W drugiej połowie XIX w. po około 100 latach działalności przestał działać i szpital.

Przez cały ten okres reagując na potrzeby różnorodnej pod względem narodowym parafii, proboszczowie wprowadzali języki miejscowe – litewski i polski – do nabożeństwa, stabilnie działało Bractwo Serca Jezusowego, które co prawda spotykało się trudnościami uzyskując fundusze.

W parafii nie brakowało majątkowych konfliktów pomiędzy parafianami i duchowieństwem. Najjaskrawszym tego przykładem może być spór pomiędzy jezuitami a późniejszymi sukcesorami ich majątku – rodziną Burbów – i właścicielami majątku opitołockiego w sprawie prawa kolacyjnego, który trwał od 1741 do 1812 r. oraz sprawa sądowa proboszcza Nikodema Skaczkowskiego w sprawie majątku kościelnego w połowie XIX w.

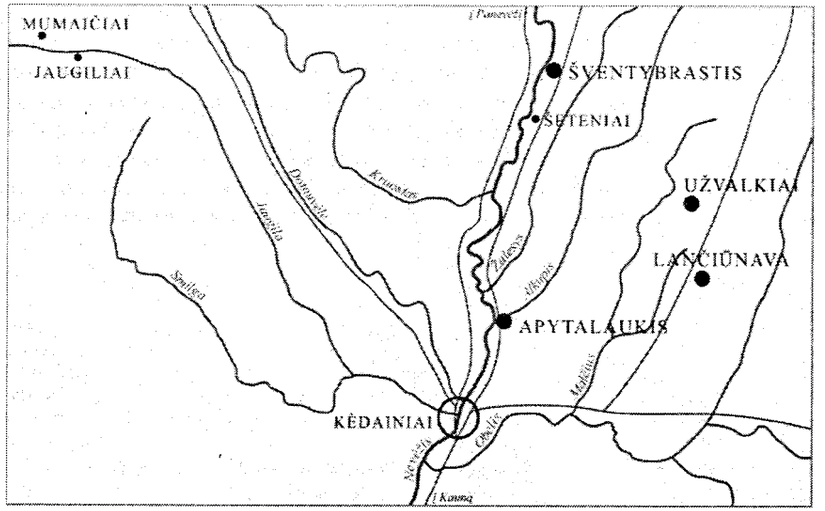
Generalnie rzecz biorąc, można stwierdzić, iż największym utrudnieniem w działalności parafii stały się ograniczenia władz rosyjskich, oraz to, że w mikrohistorii miejsc rodzinnych Czesława Miłosza odbijały się ogólne tendencje i problemy rozwoju ówczesnego społeczeństwa litewskiego.

Schema: Opitołoki i ich okolice

Šeteniai (Szatejnie) – miejsca rodzinne Czesława Miłosza.

Užvalkiai (Używałki), Šventybrastis (Świętobrość) i Lančiūnava (Łanczanów) – filie parafii opitołockiej.

Mumaičiai (Momayczowie), Jaugiliai (Jawgiele), Užvalkiai (Używałki), Apytalaukis (Opitołoki) – miejscowości, w których parafia opitołocka miała swoje majątki ziemskie.



KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM W PIERWSZEJ POŁOWIE XX WIEKU

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Dariusz Szpoper
(Gdańsk)

Diecezja mińska pod rządami biskupa Zygmunta Łozińskiego

Diecezja mińska Kościoła rzymskokatolickiego została erygowana na mocy delegacji apostolskiej papieża Piusa VI (bulla *Maximis unidique pressi)* dekretem *In omnes agri Dominici* z dnia 9 sierpnia 1798 r. wydanym przez nuncjusza Wawrzyńca Litta[1]. Jej terytorium stanowiła część odłączona od diecezji wileńskiej – samo zaś biskupstwo stało się sufraganią metropolii mohylewskiej z miejscem rezydencji jej arcybiskupów w Petersburgu[2]. W jego skład weszło sześć prałatur oraz taka sama liczba kanonii gremialnych. Nowo powołana kapituła została uposażona beneficjami parafialnymi, których dochody po zgonie beneficjentów zostały rozdzielone pomiędzy parafie i kapitułę mińską[3]. Pierwszym biskupem mińskim został mianowany ks. Jakub Dederko, dotychczasowy kanonik wileński i infułat ołycki. W składzie kapituły zasiadało sześciu prałatów i sześciu kanoników. Biskup Dederko zorganizował także konsystorz, założył Towarzystwo Dobroczynności oraz powołał do życia seminarium duchowne w Mińsku, które początkowo przeznaczone było dla 12-18 alumnów. Rychło jednak ich liczbę podniesiono do 70, gdyż miało ono kształcić kapłanów dla archidiecezji mohylewskiej, która początkowo nie posiadała własnego seminarium[4]. Biskup Jakub Dederko zapisał się jednak przede wszystkim w pamięci potomnych jako duchowny niezwykle zaangażowany patriotycznie podczas kampanii napoleońskiej w Rosji w 1812 r. w katedrze mińskiej, 19 lipca ogłosił on uroczyste przystąpienie Mińszczyzny do Konfederacji Generalnej Królestwa Polskiego[5], która została powołana z inicjatywy Napoleona Bonaparte kilka tygodni wcześniej, w czerwcu, u zarania wyprawy na Moskwę[6].

---

[1] L. Życka, M. Łęska, *Działalność popowstaniowa Polaków na ziemi mińskiej, (Materiały i wspomnienia),* Warszawa 1939, s. 10, podają, iż pięć lat wcześniej utworzona została diecezja prawosławna z bp Sadkowskim, który „[...] zaczął nawracać unitów, tak gwałtownie, że w jednej mińskiej guberni »nawrócił« przeszło 70 000 ludzi".

[2] B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej (1772-1918),* Kraków 1980, s. 16-22; W. Czeczott, *Diecezja mińska i jej pasterz biskup Zygmunt Łoziński*, Wilno 1925, s. 5; M. Szkopowski, *Diecezja mińska*, „Kurier Warszawski", Warszawa, 26 VII 1918, nr 204, s. 2.

[3] B. Kumor, op. cit., s. 304.

[4] H. Dylągowa, *Duchowieństwo katolickie wobec sprawy narodowej (1764-1864),* Lublin 1981, s. 45; B. Kumor, op. cit., s. 379; W. Czeczott, op. cit., s.5; E. Woyniłłowicz, *Wspomnienia 1847-1928*, cz. I, Wilno 1931, s. 109.

[5] Z. J. Winnicki, *W Mińsku Litewskim mieście dawnej Rzeczypospolitej*, Wrocław 1999, s. 41.

[6] Szerzej piszą o tym: S. Askenazy, *Książę Józef Poniatowski 1763-1813,* Warszawa 1978 s. 239; S. Grodziski, *Parlamentaryzm na ziemiach polskich w epoce porozbiorowej*, [w:] *Dzieje Sejmu Polskiego* (red. J. Bardach),

Uczestnictwa w tej ceremonii, ale także i hołdu złożonego cesarzowi Francuzów w Głębokiem oraz zajęcia domu biskupa prawosławnego i przerobienia domowej cerkwi na kaplicę, władze rosyjskie Dederce nie zapomniały i to głównie przyczyniło do pozbawienia go przez Aleksandra I w 1816 r. rządów nad diecezją[7]. Po tym wydarzeniu zamieszkał w Ołyce, gdzie zmarł w 1829 r. otoczony powszechnym szacunkiem i czcią przez lokalną społeczność. Do tej pory diecezją administrowali prałaci, a po śmierci biskupa Dederki, z inicjatywy arcybiskupa metropolity mohylewskiego Stanisława Bohusz–Siestrzeńcewicza powołano na mińską stolicę biskupią ks. Mateusza Lipskiego[8]. Jego rządy zbiegły się z podjętą jako formą popowstaniowej represji akcją kasaty klasztorów, których zlikwidowano po 1831 r. dwadzieścia trzy. Biskup Lipski umarł w 1839 r., w trakcie dokonującej się właśnie w „guberniach zabranych" likwidacji Unii Brzeskiej – w jego miejsce władze rosyjskie mianowały Pawła Rawę, duchownego w pełni lojalnego wobec rządu. Ten, pomimo nie zatwierdzenia jego kandydatury przez Stolicę Apostolską, *de facto* władał diecezją do 1853 r. i zmarł w sześć lat później w Mińsku. W 1853 r. mianowano, tym razem już za aprobatą Rzymu, nowego ordynariusza. Został nim ks. Adam Wojtkiewicz[9].

Diecezja mińska, po wielorakich przekształceniach dokonywanych przez władze rosyjskie, liczyła wówczas 12 dekanatów i około 180 tysięcy wiernych. W seminarium w Mińsku kształciło się też 85 alumnów oraz dodatkowo 15 w Akademii Duchownej w Petersburgu. Administracja państwowa, po zabraniu duchowieństwu dóbr nieruchomych, wypłacała proboszczom większych parafii gażę w wysokości 500 rubli rocznie (dotyczyło to czterech parafii: bobrujskiej, borysowskiej, nieświeskiej i słuckiej), a mniejszych od 150 do 250 rubli. Sześć parafii było natomiast zabezpieczanych finansowo wyłącznie przez kolatorów, jak też utrzymywały się z różnego rodzaju darowizn. Uposażenie osobiste biskupa wynosiło 4480 rubli rocznie, ponadto posiadał on dodatkowo niezbyt wielki majątek ziemski wraz z młynem oraz placem w Mińsku. Należy również nadmienić, iż praktycznie każda z parafii dysponowała jeszcze kilkoma włókami ziemi[10]. Do momentu powstania styczniowego rząd wypłacał jeszcze pozostałym w diecezji 10 klasztorom subsydia finansowe. Na fali represji po 1863 r. rozpoczęła się akcja likwidacji klasztorów katolickich i parafii, tworząc w to miejsce świątynie prawosławne, zsyłając również kler diecezji mińskiej na Syberię pod zarzutem uczestnictwa w insurekcji narodowej. W 1869 r. władze rosyjskie decyzją administracyjną, bez aprobaty Stolicy Apostolskiej, dokonały likwidacji diecezji mińskiej i seminarium duchownego, informując oficjalnie, aczkolwiek niezgodnie z prawdą, iż dokonało się to na mocy bulli papieskiej Piusa IX. Kanonicznie jednak diecezja istniała nadal, chociaż pod administracją diecezji wileńskiej, a poczynając od 1883 r. zawiadywali nią arcybiskupi mohylewscy. Biskup Adam Wojtkiewicz, który nie wyrażał zgody na owe niekanoniczne zmiany, został usunięty z Mińska i wywieziony do Wilna, gdzie zmarł w październiku tego samego 1869 r.[11]

Warszawa 1997, s. 106; F. Ramotowska, *Koncepcje odzyskiwania niepodległości Polski w pierwszym półwieczu niewoli,* [w:] *Losy Polaków w XIX-XX wieku, Studia ofiarowane Profesorowi Stefanowi Kieniewiczowi w osiemdziesiątą rocznicę Jego urodzin*, Warszawa 1987, s. 337; K. Bartoszewicz, *Utworzenie Królestwa Kongresowego,* Kraków 1916, s. 18-19; J. Przygodzki, *Rada Najwyższa Tymczasowa Księstwa Warszawskiego 1813-1815, Organizacja i działalność*, Wrocław 2002, s. 12.

[7] H. Dylągowa, op. cit., s. 65.

[8] L. Życka, M. Łęska, op. cit., s. 30; E. Aleksandravičius, A. Kulakauskas, *Pod władzą carów, Litwa w XIX wieku*, Kraków 2003, s. 180-181.

[9] L. Życka, A. Łęska, op. cit., s. 30; S. Kieniewicz, *Dereszewicze 1863*, Wrocław 1986, s. 61; H. Dylągowa, *Dzieje Unii Brzeskiej (1586-1918),* Warszawa-Olsztyn 1996, s. 89.

[10] 1 włóka to około 21,84 ha.

[11] A. Romanowski, *Pozytywizm na Litwie, Polskie życie kulturalne na ziemiach litewsko – białorusko -inflackich w latach 1864 – 1904,* Kraków 2003, s. 119; L. Życka, M. Łęska, op. cit., s. 30–31; P. Kubicki, *Bojownicy kapłani za sprawą Kościoła i Ojczyzny w latach 1861-1915,* cz. II, *Dawna Litwa i Białoruś*, t. I, Sandomierz 1936, s. 637;

W ten sposób diecezja mińska znalazła się pod rządami, uchodzącego za apostatę ks. Piotra Żylińskiego, którego po wywiezieniu Wiatki, ks. biskupa Adama Stanisława Krasińskiego w czerwcu 1863 r., generał – gubernator wileński Michał M. Murawiew – „Wieszatiel", mianował prałatem i proboszczem kościoła św. Teresy koło Ostrej Bramy, powierzając mu jednocześnie rządy nad biskupstwem wileńskim[12]. Zaborca chciał w ten sposób doprowadzić nie tylko do chaosu wewnątrz kościoła mińskiego, ale również pragnął zdeprecjonować i zdezorganizować strukturę organizacyjną rzymskokatolicką w guberniach zachodnich Cesarstwa Rosyjskiego. Zbiegło to się jednocześnie z ideą wprowadzenia języka rosyjskiego do nabożeństw dodatkowych niewchodzących do łacińskiego tekstu mszy (homilii, śpiewów, modlitw, chrztów), który miał zastąpić polszczyznę. Gorliwym propagatorem tych innowacji, potępianych przez społeczność polską[13], stał się ks. Ferdynand Sęczykowski, który wygłosił pierwsze kazanie rosyjskie podczas mszy św. w świątyni w Błoniu w powiecie ihumeńskim guberni mińskiej 29 czerwca – 11 lipca 1869 r. Za swoje „zasługi" Sęczykowski został nie tylko odznaczony medalem *Za usmirenije polskowo miatieża*, ale też powierzono mu faktyczną administrację kościelną Mińska – został dziekanem miasta, a od lutego 1871 r. zarządzał również parafiami: św. Trójcy i św. Rocha na Złotej Górce[14]. W wydanej w 1939 r. pracy Ludwiki Życkiej i Michaliny Łęskiej *Działalność popowstaniowa Polaków na ziemi mińskiej*, jej autorki zanotowały, iż Sęczykowski i jemu podobni w pamięci potomnych, ostali się jako ci, którzy „[...] zamieniali rytuały kościelne w myśl prawosławia i grabili skarbce". W rezultacie takich haniebnych zachowań, Sęczykowski, na skutek skargi parafian, poświadczonej przez duchowieństwo prawosławne, w wyniku śledztwa w sprawie zaboru kosztowności pochodzących z darów Radziwiłłów, Chodkiewiczów i Połubińskich dla kościoła w Hłusku, został pozbawiony zajmowanych stanowisk, ale pozostała po nim w diecezji jeszcze grupa duchownych, podzielająca jego zapatrywania, których „[...] wierni katolicy nie uznawali i unikali tych parafii oraz proboszczów, wiedząc że Stolica Apostolska nie dała im swojej aprobaty"[15]. W 1872 r. na terenie diecezji Mińskiej, na ogólną liczbę 32 kościołów, w sześciu wygłaszano kazania w języku rosyjskim, zaś w jedenastu – odmawiano modlitwę za cara. Z biegiem czasu, rosyjski miał święcić tryumfy we wszystkich kościołach Mińszczyzny[16]. 2 lutego 1872 r. wierni Kościoła mińskiego w uroczystej procesji udali się do miejscowego gubernatora cywilnego, Nikołaja Tokariewa prosząc go o wycofanie się władz z działalności rusyfikatorskiej, ale nawet doraźnie nie poprawiło to w żaden sposób dotychczasowej sytuacji[17].

Ten stan rzeczy uległ pewnej zmianie dopiero w 1883 r., już po objęciu tronu przez Aleksandra III, kiedy na skutek porozumienia ze Stolicą Apostolską władze rosyjskie wyraziły zgodę na obsadzenie wakujących stolic biskupich. Zezwolono również na wyjazd z Rosji do Galicji zesłanym do guberni wewnętrznych, w trakcie powstania styczniowego księżom: biskupowi wileńskiemu - Adamowi Stanisławowi Krasińskiemu i arcybiskupowi

W. Czeczott, op. cit., s. 7, który jednak mylnie podaje datę kasaty diecezji mińskiej na 1865 r.; B. Kumor, op. cit., s. 39.

[12] A. S. Krasiński, *Wspomnienia,* Kraków 1900, s. 112–119; M. Murawiew, *Pamiętniki (1863–1865)*, Kraków 1896, s. 42-43, 100-102; W. Czeczott, op. cit., s. 7; P. Kubicki, op. cit., s. 637; A. Romanowski, op. cit., s. 53-54.

[13] Lietuvos Valstybės Istorijos Archyvas, Vilniaus (dalej: LVIA), rkps, sygn. f. 1135, ap. 13, nr 661, W. Zyndram-Kościałkowska, *Ludzie i rzeczy mego czasu,* cz. I, z. 3, *Lata 1905-1919, Wrażenia społeczne i literackie,* k. 25v (270), która określała to mianem „klęski" i „groźby narodowej".

[14] A. Romanowski, op. cit., s. 119.

[15] L. Życka, M. Łęska, op. cit., s. 31; podobnie: W. Czeczott, op. cit., s. 8-10, który podaje jeszcze nazwiska innych księży: Szymon Makarewicz (Mińsk), Łukaszewicz (Berezyna), Bertowicz (Ihumeń), Jurgiewicz (Słuck), Bronisław Zauściński (kapelan gimnazjalny w Mińsku); por. też A. Romanowski, op. cit., s. 120.

[16] A. Romanowski, op. cit., s. 121.

[17] Ibidem, s. 122-123.

metropolicie warszawskiemu - Zygmuntowi Szczęsnemu Felińskiemu[18]. W ich miejsce papież powołał ks. Karola Hryniewieckiego do Wilna i ks. Wincentego Chościak-Popiela do Warszawy. Natomiast dotychczasowy biskup sufragan płocki, Aleksander Kazimierz Gintowt-Dziewałtowski objął rządy w archidiecezji mohylewskiej. Jego też pieczy powierzono administrację diecezji mińskiej[19]. Od tego momentu rozpoczął się powolny, ewolucyjny proces pozbawiania wpływu na losy diecezji księży – „rytualistów", zwolenników rusyfikacji Kościoła mińskiego, który swoje apogeum osiągnął w latach 90-tych XIX w., kiedy na stolicy metropolitalnej mohylewskiej zasiadał arcybiskup Szymon Marcin Kozłowski. Jego sufragan ks. biskup Albin Symon w 1897 r. otrzymał z Rzymu nakaz obsadzenia w formie kanonicznej tych probostw, w których to parafiach wprowadzano do nabożeństw język rosyjski. Było to, aczkolwiek w niezwykle łagodnej formie wyrażone, wyraźne potępienie księży, którzy pod naciskiem władz uczynili to i uznanie ich za niekanonicznie ustanowionych. Upublicznienie stanowiska Stolicy Apostolskiej zaskutkowało odejściem od używania języka rosyjskiego w kościołach, jednak sam biskup Symon z tego powodu został przez władze carskie 15 listopada 1897 r. odsunięty od zarządu diecezją z nakazem opuszczenia Petersburga, gdzie rezydowali arcybiskupi mohylewscy[20]. Znaczne ożywienie życia religijnego w diecezji mińskiej związane było z objęciem metropolii mohylewskiej przez arcybiskupa hr. Józefa Jerzego Szembeka w 1903 r.[21] Na czas jego pontyfikatu przypadło ogłoszenie 17 (30) kwietnia 1905 r. ukazu Mikołaja II o tolerancji religijnej. Poszczególne przepisy tego aktu normatywnego odstępowały od karalności osób przechodzących z prawosławia na inne wyznania chrześcijańskie i uznawały ich przynależność do tego nowego obrządku. Ponadto stanowiły, że przy konwersji jednego z rodziców, jego niepełnoletnie dzieci pozostają w dotychczasowym wyznaniu, a przy przejściu na nowy obrządek obojga rodziców, małoletni do 14 roku życia podążają za wiarą ojca i matki. Starsi zstępni mieli natomiast nie zmieniać wyznania. Dla „guberni zabranych" szczególne znaczenie miało rozwiązanie dotyczące przymusowo włączonych do Cerkwi prawosławnej unitów – mogli oni na własne żądanie z niej wystąpić. Ukaz zezwalał również na chrzest sierot w wyznaniu ich opiekunów, a także na naukę religii we wszystkich tego typu zakładach naukowych w języku ojczystym uczniów, przy założeniu, że zajęcia z tego przedmiotu będą prowadzone przez duchownych ich obrządku. Nie bez znaczenia stało się również zagwarantowanie uprawnienia do wznoszenia nowych świątyń, dokonywania renowacji i remontów już istniejących, pod warunkiem zgromadzenia na ten cel niezbędnych środków finansowych i „wykonania technicznych wymagań ustawy o budownictwie"[22]. Ogłoszenie tego ukazu mieszkańcy *Siewiero – Zapadnowo Kraja* przyjęli z olbrzymim entuzjazmem. Grodzieńska pisarka, przyjaciółka E. Orzeszkowej, Wilhelmina Zyndram-Kościałkowska tak pisała w swoich dziennikach o tym wydarzeniu: „Grom spadający z jasnego nieba, nie zdziwi więcej jak z chmurnych obłoków danej chwili spadły, niby promień słońca, zwiastun nowej ery: ukaz, który w pierwszy dzień Świąt Wielkanocnych zadziwił świat cały, a

[18] Z. S. Feliński, *Pamiętniki*, Warszawa 1986, s. 637-638; A. S. Krasiński, op. cit., s. 123; patrz też: Gławnyj Archiw Rossijskoj Fiederacji (dalej: GARF), Moskwa, rkps, sygn. f. 945, (Dołgorukow W. A), op. 1, d. 112, *Dokumenty swjazannyje s archipiskom – mitropolitom warszawskim Sigismundom Feliksom Felinskim*, k. 1-3.

[19] W. Czeczott, op. cit., s. 11; B. Kumor, op. cit., s. 36-39; E. Woyniłłowicz, op. cit., s. 109-110, który podaje, iż każdy metropolita mohylewski nominowany na ten urząd, musiał dodatkowo otrzymać „Exeguatur" na diecezję mińską.

[20] A. Romanowski, op. cit., s. 379; L. Życka, M. Łęska, op. cit., s. 32; W. Czeczott, op. cit., s. 14; bp Albin Symon przebywał później w Odessie i Rzymie, a ostatnie lata swojego życia spędził już wówczas ks. abp Symon jako archiprezbiter kościoła Mariackiego w Krakowie. Zmarł w Krakowie 26 maja 1918 r. – patrz też: P. Mańkowski, *Pamiętniki*, Warszawa 2002, s. 190-191, 256, 282.

[21] B. Kumor, op. cit., s. 34, 39.

[22] Lietuvos Mokslu Akademijos Biblioteka, Vilnius, maszynopis, sygn. f. 292, t. 68, A. Meysztowicz, *Książę Mirski*, k. 23.

nas, których się to tak blisko tycze, pogrążył w na poły radosnej, na poły niedowierzającej jeszcze zadumie. Wyłom w prawosławiu: co ze wszech pozostałości epok barbarzyńskich zdawało się stać [...] najmocniejszym, nieprzepartym murem"[23]. I dodawała: „Litwa zyskuje to o co przez przeszło pół wieku we łzach, krzywdach i krwi marzyła. Jedno carskie słowo w proch rozsypuje całą katowską robotę Siemiaszki"[24]. Podobne wrażenia na kartach swoich wspomnień przywoływał niekwestionowany lider mińskiego ziemiaństwa i wiceprezes niezwykle aktywnie działającego w tej guberni Towarzystwa Rolniczego – Edward Woyniłłowicz z Sawicz w powiecie słuckim[25]. Pisał, że ukaz ten „[...] wywarł wrażenie większe od wielu innych [...]"[26], a także relacjonował początek fali powrotów byłych unitów do Kościoła katolickiego. Nadmieniał również, iż był autorem formularza podania, które musieli wypełniać zainteresowani skorzystaniem z dobrodziejstw cesarskiego edyktu z 17 (30) kwietnia 1905 r. Jak zaznaczał Woyniłłowicz: „Następnie ta forma była podana metropolicie hr. Szembekowi, który latem tego roku Mińsk i Nieśwież wizytował. Metropolita tę formę zatwierdził i duchowieństwu zalecił"[27]. Pobyt arcybiskupa Szembeka był dla Mińska i diecezji dużym wydarzeniem. Oddajmy znów głos Edwardowi Woyniłłowiczowi, który zanotował, że „[...] po 50-ciu latach prześladowań, po rządach w parafiach i dekanatach takich Kułakowskich, Jurgiewiczów, Sęczykowskich »*et tutti quanti*«, przyjazd do Mińska metropolity i biskupa mińskiego był wielkim ewenementem, a osoba i prezencja hr. Szembeka, najwięcej do tej wizytacji była odpowiednia". W trakcie tego pobytu w Mińsku odbył się też uroczysty ingres do katedry, a duchowieństwo „[...] przez tyle lat przewodnictwa pozbawione, powagę władzy duchownej odczuło, a ludność się spokoiła świadomością obrony swych praw wyznaniowych, przez takiego niepośledniego orędownika, jakim był hr. Szembek. Niestety – dodawał – prędko śmierć przeciąć pasmo jego życia miała"[28].

W przygotowaniach do przyjazdu arcybiskupa Szembeka wziął niezwykle czynny udział ówczesny proboszcz parafii katedralnej mińskiej, 26-letni ks. Zygmunt Łoziński, pochodzący z rodziny ziemiańskiej, osiadłej w Boracinie koło Nowogródka[29]. W kręgach sąsiedzkich – ziemiańskich, funkcjonowała o rodzinie Łozińskich anegdota, niezwykle charakterystyczna dla atmosfery przenikającej środowisko polskiej szlachty byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego końca XIX w. Otóż ojciec późniejszego biskupa, Władysław Łoziński, jak pisał w swoich wspomnieniach słynny Jan Bułhak, „[...] człowiek ze wszech miar szanowany i zacny", grał świetnie na skrzypcach i w młodości był nauczycielem muzyki – „metrem". Dało to asumpt do kolportowania dość złośliwej uwagi, jakoby fortuna rodziny Łozińskich „[...] miała powstać nie z soli ani z roli, »ale z tego, co rzępoli«". Komentując to Bułhak trafnie jednak zauważał, że dowcip ten był niewątpliwie bardziej sprytny, aniżeli słuszny[30]. Chcąc zapewnić przyszłemu biskupowi mińskiemu właściwe wykształcenie, jego rodzice sprzedali w 1880 r. Boracin, nabywając położony nie-

[23] LVIA, rkps, sygn. f. 1135, ap. 13, nr 661, W. Zyndram-Kościałkowska, op. cit., cz. I, z. 3, k. 14 (247).

[24] Ibidem, k.14 v (248) – 15 (249).

[25] D. Szpoper, *Sukcesorzy Wielkiego Księstwa. Myśl polityczna i działalność konserwatystów polskich na ziemiach litewsko-białoruskich w latach 1904–1939*, Gdańsk 1999, s. 7-8; 28; J. Lutosławski, *Śp. Edward Woyniłłowicz*, Warszawa 1928, s. 7; D. Szpoper, *Mińskie Towarzystwo Rolnicze – prekursorzy „koncepcji krajowej" w polskiej myśli konserwatywnej Litwy i Białej Rusi*, „Lithuania" 1/2 (26/27), Warszawa 1998, s. 141-147; R. Jurkowski, *Ziemiaństwo polskie Kresów Północno–Wschodnich 1864–1904, Działalność społeczno-gospodarcza*, Warszawa 2001, s. 181.

[26] E. Woyniłłowicz, op. cit., s. 108.

[27] Ibidem, s. 109.

[28] Ibidem, s. 110.

[29] M. Żywczyński, *Łoziński Zygmunt (1879–1932)...*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. XVIII, Warszawa 1973, s. 463; W. Czeczott, op. cit., s. 26.

[30] J. Bułhak, *Kraj lat dziecinnych*, Gdynia 2003, s. 74.

opodal Warszawy w powiecie radzymińskim w Królestwie Polskim majątek Czernik. W następnym roku Zygmunt rozpoczął wraz z bratem Wacławem naukę w V gimnazjum w Warszawie. Jednak by uniknąć rusyfikatorskich działań osławionego Apuchtina, kuratora okręgu szkolnego warszawskiego, na okres ostatnich dwóch lat nauki, zdecydowano o przeniesieniu braci do Sankt Petersburga, gdzie ucisk narodowy nie był tak dokuczliwy, w tym czasie przebywali oni u wuja ks. Witolda Czeczotta, prefekta gimnazjalnego i profesora Seminarium Duchownego, który obu braciom udzielił gościny pod własnym dachem[31]. Po ukończeniu gimnazjum Zygmunt Łoziński wstąpił w 1889 r. do tegoż właśnie zakładu naukowego, a w dwa lata później rozpoczął studia w Akademii Duchownej. Święcenia kapłańskie przyjął 23 czerwca 1895 r. Początkowo wykładał Pismo Święte w seminarium petersburskim, a w 1897 r. powierzono mu też wykłady z homiletyki. Jednak już w 1898 r., za odmowę wyrażenia zgody na uczęszczanie brata na szkolne nabożeństwa prawosławne, został relegowany z funkcji profesorskiej i internowany w klasztorze karnym w Agłonie nieopodal Dyneburga na Łotwie. Warunki pobytu, oprócz przymusowej separacji od najbliższych, były tam całkiem znośne, a czas pobytu ks. Łoziński wykorzystał do nauki języka łotewskiego. Dzięki interwencji rodziców, zwolniono go z Agłony po osiemnastomiesięcznej izolacji, w czerwcu 1900 r. Następnie objął stanowisko wikariusza w Smoleńsku, a od 1901 r. w Tule. Kolejnym etapem jego kariery kapłańskiej była Ryga (1902), zaś w 1904 r. powierzono mu funkcję proboszcza w Kalwarii pod Mińskiem – w istocie rzeczy była to filia parafii katedralnej, z dołączonym zarządem kościołów w Annopolu i Wołodkiewiczach, gdzie ks. Zygmunt Łoziński rozwinął ożywioną działalność duszpasterską[32]. Stamtąd po upływie roku przeniesiono go na probostwo katedralne w Mińsku. Tutaj aktywnie zaangażował się w działalność społeczną – w jego prywatnym mieszkaniu organizowano tajne polskie kursy nauczycielskie, przygotowujące kadry do pracy z ludem. Władze rosyjskie wymusiły jednak odwołanie ks. Łozińskiego z Mińska – powodem tej decyzji była dokonująca się z jego udziałem liczna akcesja byłych unitów na łono Kościoła katolickiego. Łoziński powrócił po ciężkiej chorobie (tyfus) na stanowisko profesora języka hebrajskiego w Akademii Duchownej w Petersburgu i objął tam wakującą katedrę Pisma Świętego (1906–1909), a poczynając od 1908 r. wykładał także w seminarium duchownym[33]. Na ten okres przypadają także jego dwie podróże duszpasterskie, w których towarzyszył biskupowi Janowi Cieplakowi, aż na Syberię i Sachalin. Ksiądz biskup Cieplak, nie był jedynym hierarchą, w którego obecności ksiądz profesor Łoziński objeżdżał terytorium archidiecezji mohylewskiej i diecezji mińskiej – jeszcze wcześniej czynił to wspólnie z biskupem Symonem (jeden raz), a potem z arcybiskupem Szembekiem (dwa razy) i arcybiskupem Wincentem Kluczyńskim (jeden raz)[34]. W trakcie pobytu w Petersburgu został również redaktorem pisma zatytułowanego „Wiadomości Kościelne", a przeznaczonego dla duchowieństwa archidiecezji mohylewskiej[35]. Czas pracy w Akademii Duchownej i seminarium ksiądz profesor Łoziński wykorzystał również dla dalszego pogłębiania swej wiedzy – już w rok po „[...] objęciu katedry akademickiej, zrobił ks. Zygmunt – jak opisuje to jego biograf – wycieczkę do Monachium i Insbrucka, dla pogłębienia swych studiów biblijnych"[36]. Uznał również, iż dla lepszego poznania tajników Pisma Świętego, niezbędnym stawała się potrzeba zobaczenia Ziemi Świętej, w realiach której rozgrywały się wydarzenia tam opisane. Wystąpił zatem o udzielenie mu dłuższego urlopu, co było tym łatwiejsze, iż poczynając od 1910 r. nie pełnił już funkcji profesora Akademii Duchownej, pozostając wyłącznie inspektorem seminarium duchownego w Petersburgu[37]. W początkach 1912 r. opuścił Rosję udając się do Palestyny, gdzie spędził około 7 miesięcy. W podróży powrotnej zatrzymał się w Rzymie, gdzie przez rok akademicki 1912/1913 pozostawał studentem niedawno powołanego do życia przez papieża Piusa X Instytutu Nauk Biblijnych, słuchając m.in. wykładów ojca Władysława Szczepańskiego z Towarzystwa Jezusowego. W 1913 r. powrócił do Piotrogrodu i został mianowany kanonikiem kapituły mohylewskiej i jednocześnie rektorem położonego w stolicy carów kościoła maltańskiego św. Jana. Na przełomie 1913 i 1914 r. zasłynął też w Petersburgu wygłaszanymi dla wiernych w tamtejszej prokatedrze wykładami z zakresu Pisma Świętego Po wybuchu wielkiej wojny w 1914 r. przyjął z inicjatywy biskupa Cieplaka funkcję kapelana dla jeńców wyznania rzymskokatolickiego. W roku 1915 wizytował obozy jenieckie w Wołogdzie, Wiatce, Permie, Jekatierynburgu, Omsku, Czelabińsku, Tomsku, Nowo-Nikołajewsku, Irkucku, Narymie, Krasnojarsku i Minusińsku. W kolejnym roku otoczył opieką duszpasterską internowanych w Rostowie galicyjskich duchownych obrządku greckokatolickiego, a także odwiedził wywiezionego do Kurska metropolitę halicko-lwowskiego arcybiskupa Andrzeja Szeptyckiego. W lutym 1917 r. odbył ks. kanonik Łoziński podróż do Taszkientu odwożąc zwłoki księdza profesora Justyna Pranajtysa, swojego poprzednika, wykładowcę hebrajszczyzny w Akademii Duchownej w Petersburgu, który niegdyś przez dekadę pracował w Azji i wyraził wolę, by tam zostać po śmierci pochowanym[38].

W tym samym roku 1917 ksiądz Zygmunt Łoziński otrzymał wiadomość o swojej prekonizacji na ordynariusza diecezji mińskiej. Uczynił to 2 listopada tego roku papież Benedykt XV – w trakcie szalejącej wówczas wojny i rewolucji w Rosji. Minęło jednak ponad pół roku zanim, przy niezwykle utrudnionych możliwościach kontaktu z Watykanem, nadeszły odpowiednie dokumenty i umożliwiły konsekrację biskupa – nominata. Jak zanotował ks. Jan Wasilewski, autor nekrologu opublikowanego po śmierci biskupa Łozińskiego na łamach „Pińskiego Przeglądu Diecezjalnego", Stolica Apostolska zdecydowała się na nominację tego ostatniego, z uwagi na treść listu duchowieństwa archidiecezji mohylewskiej, w którym proszono Ojca Świętego o podniesienie go do godności metropolity w tejże prowincji kościelnej. Ponieważ już wcześniej powołano na to stanowisko dotychczasowego biskupa wileńskiego ks. Edwarda Roppa, a na mińskiej stolicy biskupiej pozostawał *vacat,* zdecydowano zatem w Rzymie o powierzeniu jej ks. Zygmuntowi Łozińskiemu[39]. Jego przyjaciel ks. Jan Wasilkowski pisał: „[...] bodaj nikt z ówczesnych nie był tak dobrze przygotowany do objęcia rządów diecezji mińskiej nad ks. Zygmunta. Przez wiele bowiem lat, będąc w Petersburgu, przyglądał się rządom kilku biskupów, nieraz brał czynny udział w rządzeniu, zajmował różnorodne stanowiska, znał dobrze diecezję mińską i jej ludność. Nic też dziwnego – dodawał – że ta nominacja odbiła się po całej diecezji rado-

[31] J. Janus, *Wielki pasterz na wschodnich rubieżach, śp. Zygmunt z Łozin – Łoziński, Biskup piński (* 1870 - †1932)*, Warszawa 1936, s. 13–14; W. Czeczott, op. cit., s. 19–20.
[32] M. Żywczyński, op. cit., s. 463; W. Czeczott, op. cit., s. 22–25.
[33] J. Janus, op. cit., s. 18; W. Czeczott, op. cit., s. 26–27; M. Żywczyński, op. cit., s. 463; L. Życka, M. Łęska, op. cit., s. 261, które to autorki podają, iż ks. bp. Zygmunt Łoziński posiadał „znajomość dwunastu języków, w tym pisma klinowo–asyryjskiego".
[34] K. Krasowski, *Jan Cieplak ...*, [w:] Idem, *Biskupi katoliccy II Rzeczypospolitej, Słownik biograficzny,* Poznań 1996, s. 42; W. Czeczott, op. cit., s. 27–28; J. Janus, op. cit., s. 18.
[35] J. Janus, op. cit., s. 19.
[36] W. Czeczott, op. cit., s. 28.
[37] K. Krasowski, *Zygmunt Łoziński,* [w:] Idem, op. cit., s. 155; W. Czeczott, op. cit., s. 29.
[38] W. Czeczott, op. cit., s. 31; J. Wasilewski, *Śp. Ks. Biskup Łoziński,* „Piński Przegląd Diecezjalny, Pismo Urzędowe Kurii Biskupiej", Pińsk, 16 IV 1932, Nr 4, s. 16 (44).
[39] W. Czeczott, op. cit., s. 31–32; J. Wasilewski, op. cit., s. 17 (45); patrz też: M. Mróz, *Katolicyzm na pograniczu, Kościół katolicki wobec kwestii ukraińskiej i białoruskiej w Polsce w latach 1918-1925,* Toruń 2003, s. 55.

snem echem"[40]. Trzeba też dodać, że polska ludność Mińska czyniła wszelkie starania, by doprowadzić do pełnego reaktywowania w tym czasie diecezji mińskiej[41].

W czerwcu 1918 r. biskup-nominat Łoziński przybył do Warszawy. Miesiąc, który dzielił go od daty konsekracji upłynął mu na uczestnictwie w rekolekcjach na Bielanach[42]. Sakrę biskupią otrzymał ks. Zygmunt Łoziński 28 lipca w archikatedrze św. Jana z rąk arcybiskupa metropolity warszawskiego, Aleksandra Kakowskiego. Współkonsekratorami byli: ordynariusz sandomierski biskup Marian Ryx, biskup Stanisław Kazimierz Zdzitowiecki – ordynariusz kujawsko-kaliski oraz ksiądz biskup Augustyn Łosiński z Kielc. W obrzędzie tym wzięli także udział przedstawiciele polskiego ziemiaństwa z Białorusi: książęta Albrecht i Stanisław Radziwiłłowie, hr. Henryk Potocki, hr. Leon Łubieński, Roman Jodko-Narkiewicz i ojciec biskupa elekta – Władysław Łoziński. Ofiarowali oni w trakcie konsekracji dary: dwie zapalone woskowe świece, dwa chleby i dwie baryłki wina, które Zygmunt Łoziński przekazał na znak wdzięczności arcybiskupowi Kakowskiemu. W uroczystościach uczestniczył też nuncjusz papieski, monsignor Achilles Ratti, późniejszy od 1922 r. papież Pius XI[43]. Z Mińska do Warszawy udała się także wówczas delegacja rekrutująca się z członków Towarzystwa Dobroczynności: hr. Jerzego Czapskiego i ks. Majewskiego. W trakcie spotkania z biskupem ofiarowali mu w imieniu diecezjan kwotę 10 tyś. rubli, przeznaczonych na wydatki osobiste. Łoziński nie przyjął tej sumy, mówiąc, że „[...] ma ubranie i pastorał po jakimś zmarłym biskupie", jak ujmowała to w swoich wspomnieniach Konstancja Weryho-Darewska. W Mińsku członkowie zarządu Towarzystwa Dobroczynności postanowili także urządzić mieszkanie dla biskupa Łozińskiego – stosunkowo duży dom położony za cmentarzem żydowskim ofiarowała na ten cel ziemiańska rodzina Jelskich. Zdaniem jednak części organizatorów tej akcji, lokal ów nie spełniał wymogów właściwych dla rezydencji biskupa ordynariusza. Mieszkanie miało być zimne, pozbawione sanitariatów i bieżącej wody, a na dodatek zagracone meblami „[...] gdyż zwieziono wszystko co u kogo było aby uchronić od rekwizycji"[44]. Brakował także pomieszczeń niezbędnych dla urządzenia sali recepcyjnej i kancelarii. Wydaje się również, iż ogromne znacznie miał argument przytoczony przez Konstancję Weryho-Darewską, brzmiący: »Zygmunt Łoziński może i w przedpokoju przespać się, ale Biskup Miński – musi mieć odpowiednie mieszkanie«. Archirej prawosławny ma pałace – a nasz biskup chałupę za żydowskim cmentarzem". Postanowiono zatem zwrócić się o pomoc do niemieckiego komendanta Mińska, najprawdopodobniej wyznania katolickiego, barona Laneberga, który oddał na potrzeby biskupa dwupiętrowy murowany dom, położony *vis a vis* teatru miejskiego, wraz z umeblowaniem. W czasach carskich budynek ten stanowił siedzibę gubernialnego marszałka szlachty i deputacji szlacheckiej. Towarzystwo Dobroczynności zatroszczyło się również o dokupienie brakujących mebli oraz o zaaprowizowanie biskupa, gdyż w tym czasie brakowało już żywności. Biskup Łoziński, po zakończonych ceremoniach konsekracyjnych, 10 sierpnia 1918 r. opuścił Warszawę, udając się do Mińska *via* Kowno, by zabiegać u przebywającego tam księcia Leopolda Bawarskiego, dowódcy frontu wschodniego o zmianę postępowania władz okupacyjnych wobec jego diecezji, co spotkało się ze stosunkowo chłodnym przyjęciem ze strony niemieckiej. W trakcie tej podróży odwiedził również Wilno i Ostrą Bramę. Około godz. 16^{00}, 14 sierpnia przybył do Mińska – tutaj oczekiwał na niego powóz wraz z parą koni, ofiarowany do jego wyłącznej dyspozycji

[40] J. Wasilewski, op. cit., s. 17 (45).
[41] LVIA, Vilnius, rkps, sygn. f. 1135, ap. 21, b. 63, *Kartki z pamiętnika pani Konstancji z Żebrowskich Weryho-Darewskiej*, k. 343.
[42] W. Czeczott, op. cit., s. 32.
[43] M. Szkopowski, *Ceremonie konsekracyjne*, „Kurier Warszawski", Warszawa, 29 VII 1918, nr 207, s. 1.
[44] LVIA, Vilnius, rkps, sygn. f. 1135, ap. 21, b. 63, *Kartki z pamiętnika pani Konstancji z Żebrowskich Weryho-Darewskiej*, k. 346 –346 v; L. Życka, M. Łęska, op. cit., s. 94.

przez hr. Jerzego Czapskiego[45]. Ingres do katedry mińskiej odbył się jeszcze tego samego dnia. Nie wypadł też szczególnie okazale – władze niemieckie urażone postawą Łozińskiego w Kownie, nie pozwoliły na zorganizowanie zgromadzenia ludności witającej biskupa i nakazały, by wejście do kościoła katedralnego nie przybrało tradycyjnej procesjonalnej formy wraz z baldachimem, pod którym zwykle kroczy wprowadzany do świątyni biskup. Przewieziono go na plac przed katedrą bocznymi ulicami. Witała na nim nowego ordynariusza chlebem i solą „głowa miasta". Tutaj także zebrali się członkowie Towarzystwa Dobroczynności. Następnie biskup Łoziński odział się w szaty pontyfikalne i pieszo udał się do wnętrza katedry, gdzie witało go zgromadzone duchowieństwo i nieliczne grono wiernych. Odczytano treść bulli papieskiej Benedykta XV, powołującej ks. Zygmunta Łozińskiego na mińską stolicę biskupią. Po zakończeniu tej ceremonii, część jej uczestników udała się do domu zajmowanego przez biskupa, gdzie hr. Czapski przedstawił mu zarząd mińskiego Towarzystwa Dobroczynności[46]. Konstancja z Żebrowskich Weryho-Darewska wspominała, iż biskup Łoziński zjawił się w Mińsku tylko w towarzystwie osobistego kapelana i lokaja. Wyjaśniając to tłumaczył, iż „[...] musiał z Petrogradu do Warszawy jak go naznaczyli na biskupa uciekać, więc nie ma nic i przyjechał tak jak stoi". Dodawała, że co prawda, biskup Łoziński przywiózł jakiś kufer, ale wbrew przypuszczeniom, że była to niezbędna pościel, jego zawartość stanowiły książki. Trzeba było zatem zorganizować dla biskupa Łozińskiego i jego otoczenia poduszki, prześcieradła etc. – wszystkim tym *ad hoc* zajęła się pani Weryho-Darewska[47]. Także jej poruczono znalezienie odpowiedniej dla biskupa służby oraz zapewnienie stałej aprowizacji. Pisał: „Wyszukałam obywateli, którzy mleko sprzedawali do mleczarni i co dzień sługa Biskupa zachodził i zabierał gratis [...] kto dał trochę wędliny; a raz jak tak było trudno, że biskup przysłał mi powiedzieć przez Aleksandra [służący – D.S.] – że w kościele dominikańskim nie ma z czego już wypiekać hostii. Odpowiedziałam »dobrze«. I w kilka dni tak dużo nanieśli mąki, kto 1 funt, kto ½ funta, że już mi ks. Bronisław Ussas powiedział, że nie tylko na hostie ale i do kuchni będzie miał na dłuższy czas"[48].

W takich warunkach biskup Zygmunt Łoziński obejmował rządy nad diecezją mińską – obszarowo jedną z największych na wschodnich rubieżach byłej Rzeczypospolitej, zamieszkałej przez około trzy miliony osób, z których zaledwie ½ przynależała do obrządku rzymskokatolickiego. Pozostali autochtoni pochodzili z rodzin unickich, które na skutek polityki władz rosyjskich XIX w. przeszły na prawosławie. Większość budynków cerkwi prawosławnych niegdyś również należała do Kościoła katolickiego, zarówno rytu rzymskiego jak i greckiego. Przed nowym biskupem ordynariuszem jawiła się zatem potrzeba rewindykacji praw własności Kościoła tak wobec władz, jak i miejscowej ludności, która w trzecim pokoleniu pozbawiona już była świadomości historycznej oraz wyznaniowej i po osiemdziesięciu z górą latach czuła się w pełni związana z prawosławiem[49]. Jeden z członków Rady Ziemi Mińskiej, wypowiadając się na łamach „Kuriera Warszawskiego", podkreślał nawet, iż przed biskupem Łozińskim rysują się niezwykle trudne i złożone zada-

[45] LVIA, Vilnius, rkps, sygn. f. 1135, ap. 21, b. 63, *Kartki z pamiętnika...*, k. 346 v; *Z kraju i poza kraju*, „Kurier Warszawski", Warszawa, 14 VIII 1918, nr 223, s. 3; także: *Z kraju i poza kraju, J. E. ks. biskup Łoziński w Mińsku* „Kurier Warszawski", Warszawa, 22 VIII 1918, nr 231, s. 3; patrz też: Archiwum Diecezjalne w Drohiczynie n/Bugiem (dalej: ADDB), Zespół Akt Biskupa Łozińskiego, maszynopis, sygn. XI Mon, 1B, J. Wasilewski, *Ks. Zygmunt Łoziński, Biskup Piński*, Pińsk 1939, k. 177.
[46] W. Czeczott, op. cit., s. 32–33; J. Wasilewski, *Śp. Ks. Biskup Zygmunt Łoziński* ...s. 17 (45); LVIA, Vilnius, rkps, sygn. f. 1135, ap. 21, b. 63, *Kartki z pamiętnika pani* ..., k. 346 v – 347l; ADDB, Zespół Akt Biskupa Łozińskiego, maszynopis, sygn. XI Mon, 1B, J. Wasilewski, *Ks. Zygmunt Łoziński* ..., k. 177.
[47] LVIA, Vilnius, rkps, sygn. f. 1135, ap. 21, . 63, *Kartki z pamiętnika...*, k. 347.
[48] Ibidem, k.347 v.
[49] W. Czeczott, op. cit., s. 33-34.

nia, szczególnie „[...] w dziedzinie bardzo rozstrojonych stosunków kościelnych". Zaznaczał też, iż samorządy lokalne dążą do odbudowy związków z Rosją, a: „Zwrot kościołów zabranych zależny jest od ziemstw. Do tej pory oddano ich bardzo niewiele, a i te, które powróciły do nas, na nowo są kwestionowane [...]. Tak samo stosunki pomiędzy klerem domagają się naprawy"[50]. Zdawał sobie z tego w pełni sprawę biskup Łoziński, postulując nawet „[...] takie rozgraniczenie religijnych praw prawosławnej większości krajowej i państwowej większości katolickiej, aby prawosławni nie czuli się z powodów religijnych w żaden sposób usunięci na niższy szczebel obywatelstwa". Podkreślał jednak w tym kontekście fakt, adresując te słowa do „rzeczników odrębności narodowej i niepodległości Białej Rusi", iż nie należy „[...] uważać prawosławia za religię przyrodzoną białoruskiej narodowości i z tych względów zasługującą na pozytywne poparcie". Dodawał również przy tym; *„Salus hominum suprema lex esto!*[51]. Miłość ludu nie znającego światła niech się wyraża w szerzeniu tego światła, nie w tamowaniu go pod pretekstem doczesnych konieczności, którą zresztą, na szczęście, też nie ma"[52].

„Szerzeniu tego światła", a zatem potrzebie zmiany *status quo* służyć miało wykształcenie młodych kadr kapłańskich[53]. Już w pierwszych dniach pobytu biskupa Łozińskiego rozpoczęto pracę nad stworzeniem seminarium duchownego. Początkowo na jego siedzibę przeznaczono historyczny gmach klasztoru podominikańskiego zamieniony przez władze cesarskie na stajnię, w którym zresztą mieścił się zakład naukowy, do czasu jego zamknięcia przez Rosjan w XIX w. Z dużym trudem udało się pozyskać nieodpłatnie wyposażenie kuchni. Podczas przedłużającej się nieobecności biskupa ordynariusza, który wizytował Nowogródczyznę i gdzie zachorował na tyfus (kilka tygodni choroby spędził we dworze ziemiańskim państwa Jodków), organizacją seminarium kierował ksiądz rektor, doktor Fabian Abramowicz deklarujący swą narodowość białoruską[54]. W dniu 10 października 1918 r. biskup Łoziński osobiście erygował seminarium duchowne w klasztorze podominikańskim. Funkcjonowało ono w tym budynku do 3 grudnia 1919 r., kiedy to przeniesiono je do klasztoru panien Benedyktynek. W pierwszym roku jego istnienia podjęło w nim studia 17 kleryków pochodzących z Mińszczyzny i spędzających tam wakacje oraz pięciu nowych aspirantów[55]. Seminarium borykało się z potężnymi problemami finansowymi. Konstancja Weryho-Darewska wspominała również o targających jego kadrą profesorską konfliktach narodowościowych. Pisała: „Między księżmi potworzyły się partie: Białorusinów i Polaków, jedni drugim nic by nie użyczyli"[56].

W tym też okresie po zorganizowaniu kurii i kapituły biskup rozpoczął ponownie wizytację swojej diecezji. Udał się do najdalej położonego dekanatu nad Berezyną – jednak wycofanie się wojsk niemieckich i wejście bolszewików uniemożliwiło kontynuację tej wyprawy[57]. Znaczna część ludności polskiej zdecydowała się na *exodus* wraz z opuszczającymi Białoruś wojskami niemieckimi. Część uciekła do Wilna, inni jeszcze dalej, aż na terytorium Kongresówki. Stanisław Zabiełło opisując te wydarzenia zanotował, że: „Głównym motywem był po prostu strach i chęć odskoczenia możliwie jak najdalej od koszmaru

[50] *Na Białorusi, Wywiad z p. J.O., członkiem Rady Ziemi Mińskiej,* „Kurier Warszawski", Warszawa, 20 VIII 1918, nr 229, s. 2.
[51] „Dobro człowieka niech będzie prawem najwyższym" (łac.)
[52] Z. Łoziński, *Chrześcijańska miłość ojczyzny i praca narodowa*, Gniezno 1919, s. 78.
[53] W. Czeczott, op. cit., s. 34.
[54] LVIA, Vilnius, rkps, sygn. f. 1135, ap. 21, b. 63, *Kartki z pamiętnika* ..., k. 347 v – 349; J. Janus, op. cit., s. 23; W. Czeczott, op. cit., s. 34; patrz też: Z. Szybieka, *Historia Białorusi 1795–2000*, Lublin 2002, s. 221; (który błędnie podaje, iż seminarium to funkcjonowało od 1 października 1917 r.)
[55] J. Wasilewski, *Śp. Ks.Biskup Zygmunt Łoziński* ..., s. 17 (45); W. Czeczott, op. cit., s. 34.
[56] LVIA, Vilnius, rkps, sygn. f. 1135, ap. 21, b. 63, *Kartki z pamiętnika* .., k.349.
[57] W. Czeczott. op. cit., s. 34; J. Wasilewski, *Śp. Ks. Biskup Zygmunt Łoziński* ..., s. 17 (45).

bolszewickiego". Oddając zaś atmosferę tamtych dni pisał o doświadczeniach własnej rodziny: „Decyzja wyjazdu zapadła natychmiast po wiadomości o rewolucji w Niemczech i o zawieszeniu broni. Tworzyły się już niemieckie Soldatenrathy, które gorliwie krzątały się koło możliwie najszybszej ewakuacji do Vaterlandu. Nie było w tym nic dziwnego – stary Landwehr żył tylko myślą powrotu do domu. Ale Ordnung istniał w dalszym ciągu. Hierarchia oficerska tolerowała Soldatenrathy i częściowo się z nimi liczyła, ale wodzy z ręki nie wypuszczała. Większych trudności z uzyskaniem pozwolenia na wyjazd nie było. Należało tylko zaopatrzyć się w plik różnych przepustek i ausweisów [...]. Tłok zdenerwowanych ewakuujących się interesantów w biurach niemieckich był kolosalny, ale niezmiernie szeroko praktykowane łapownictwo [...] otwierało od razu wszystkie drzwi. Gorzej było z rzeczami. O dostaniu wagonu towarowego nie było już mowy: sami Niemcy wywozili na gwałt, co mogli. Trzeba było zadowolić się zabraniem tylko pakunków bagażowych"[58]. Dodawał: „W dniu naszego wyjazdu fala uciekających z Mińska do Wilna była już ogromna"[59]. Pociąg był niezmiernie zatłoczony, trzeba było *par force* zdobywać miejsce wchodząc do wagonu przez okno, a na każdej kolejnej stacji „[...] nowa fala szturmowała do pociągu, ale i szpilki już nie można było wetknąć"[60].

Biskup Łoziński nie uległ tym nastrojom i zdecydował się pozostać w Mińsku Litewskim. Wszedł wówczas, jako przewodniczący, w skład powołanego przez blisko z nim związanego Władysława Raczkiewicza, pełniącego w tym czasie funkcję szefa Samopomocy (Samoobrony) Mińskiej Komitetu Związków i Organizacji Polskich. Jego celem miało stać się zjednoczenie wszystkich polskich instytucji dla ratowania ich bytu i możliwości funkcjonowania. Po kilku miesiącach istnienia Komitet liczący w swym składzie dwanaście osób[61], został zmuszony do zawieszenia swojej działalności, by nie narażać na szerzące się represje i terror bolszewicki tak reprezentowanych podmiotów, jak i osobiście członków tego gremium. Na walnym posiedzeniu Komitetu dnia 12 marca 1919 r. powołano do życia ściśle zakonspirowaną, pięcioosobową grupę z szerokimi kompetencjami dotyczącymi całości spraw polskich. Organizacja ta znana była pod nazwą Polskiej Rady Głównej lub Rady Pięciu. Znaleźli się w niej: biskup Zygmunt Łoziński, pełniący funkcję prezesa, dr Jan Offenberg jako wiceprezes, Władysław Szalewicz, Olgierd Jeleński oraz Mieczysław Pietrzak, którego po aresztowaniu zastąpił Olgierd Świda. Zostało upublicznione tylko jedno nazwisko z tego grona, by umożliwić polskim mieszkańcom Mińska kontaktowanie się z Radą. Do zadań Rady Głównej należało: 1) niesienie pomocy uwięzionym; 2) opieka nad pozostałymi w Mińsku instytucjami polskimi; 3) pozyskiwanie na te cele środków finansowych; 4) utworzenie zakonspirowanych władz polskich na Mińszczyźnie, celem ujawnienia się z momentem opuszczenia tego terytorium przez bolszewików; 5) współpraca z Polską Organizacją Wojskową; 6) utrzymywanie więzi z władzami polskimi w Warszawie[62]. Biskup Łoziński zainicjował również działalność Patronatu Więziennego, który

[58] S. Zabiełło, *Wspomnienia*, t. II, cz. I, s. 82 (maszynopis w posiadaniu rodziny autora).
[59] Ibidem, s. 83.
[60] Ibidem, s. 84; podobnie E. Woyniłłowicz, op. cit., s. 218, który pisał: „Jechaliśmy w mróz w wagonach z pobitemi oknami, przepełnionymi uchodźcami i tak brudnych, że pomimo mrozu i długich butów, w których jechałem, nogi mnie przemokły od błota na podłodze. Zdobyliśmy szturmem miejsca w pociągu [...]".
[61] Byli to m. in. bp Zygmunt Łoziński (przewodniczący), Władysław Raczkiewicz, Ludwik Jelec, Jan Offenberg, Stanisław Daszkiewicz, Włodzimierz Dworzaczek, Gustaw Chrzanowski, Edmund Jeśmian i Bogusław Adamowicz.
[62] J. Gierowska–Kałłaur, *Zarząd Cywilny Ziem Wschodnich (19 lutego 1919 – 9 września 1920)*, Warszawa 2003, s. 262; M. Drozdowski, *Władysław Raczkiewicz, Prezydent RP*, t. I, Warszawa 2002, s. 37; S. Zabiełło, op. cit., s. 76; L. Życka, M. Łęska, op. cit., s. 168-169; 262; Z. J. Winnicki, op. cit., s. 79.

w sposób jawny miał nieść pomoc pozbawionym przez sowietów wolności i sam stanął na czele jego zarządu[63].

Zygmunta Łozińskiego cechowała niezmiennie postawa oporu wobec wszelkich żądań bolszewickich. W liście pasterskim z dnia 16 stycznia 1919 r., kierowanym do uczniów i uczennic mińskich szkół polskich, apelował o przeciwstawianie się akcji usuwania religii z programów nauczania. Pisał: „Rząd gwałtu i bezbożności chce, jak wszędzie, gospodarzyć w szkołach naszych i prowadzić je, tak aby kształciły nowe pokolenia w duchu bezwyznaniowym i uczyniły je podatnemi narzędziami w jego ręku". Uważał, że byłoby to „[...] początkiem coraz zgubniejszych w szkole tejże przemian". Apelował zatem łącznie do rodziców, nauczycieli i dzieci polskich słowami: „Więc się nie dajcie"[64]. Wystosował również dwa kolejne listy, przesłane poza kordon i adresowane do wiernych pozostających na terytorium podległym jurysdykcji polskiej, chcąc w ten sposób utrzymać przynajmniej duchowy kontakt z nie okupowaną częścią swojej diecezji[65]. Tego rodzaju działania narażały biskupa na szykany bolszewickie – usunięto go siłą z zajmowanego domu, rekwirując lokal oraz jego wyposażenie. Udało się co prawda ukryć w gmachu katedry precjoza religijne, szaty liturgiczne i relikwie niezbędne przy konsekracji nowych kościołów. Konstancja Weryho-Darewska tak opisywała akcję ratowania tych rzeczy: „[...] trzeba było na to osoby bardzo pewnej, gdyż bolszewicy tłumnie chadzali po ulicy i odbierali. Przebrałam się za szwaczkę, i w pudle drewnianym w jakim odnoszono roboty z magazynów, po trochu odnosiłam do ks. Mirskiego, tj. dziekana"[66]. Biskup na stosunkowo krótki okres przeniósł się do gmachu seminarium, ale na skutek coraz bardziej realnego zagrożenia aresztowaniem musiał się ukrywać. Definitywnie na dłuższy czas opuścił Mińsk w momencie, gdy do budynku przez niego zajmowanego wtargnęli bolszewicy i oczekując go przez całą noc, zostali poinformowani, że udał się z posługą kapłańską do chorego. Zmuszony do ukrywania się, spędził kilka tygodni w folwarku należącym do Olekiewiczów, położonym nieopodal Mińska, a następnie, gdy nie udało się już zachować tego w tajemnicy, schronił się w chłopskiej chacie rodziny Arciszewskich. Kolejnym etapem jego poniewierki stały się odległe o 18 km od Mińska Wołoczkiewicze, gdzie zamieszkał na plebani u ks. Józefa Zelby[67]. Przebywał tam przez cały Wielki Post i znaczną część lata. Dla miejscowej ludności znany był jako „dziaćka Symon", ubrany w kożuch, wychodzący z grabiami na plecach codziennie do pracy w polu. Nocą biskup Łoziński odprawiał w kościele parafialnym msze św., konsekrował kapłanów i wykonywał inne obowiązki swojego urzędu. Jednocześnie w Mińsku Litewskim celowo rozpuszczano plotkę, iż Łoziński opuścił miasto udając się do Warszawy. Mówiono, że „[...] zajechał automobil z bolszewikami, siadł do niego biskup, dojechał do granicy, tam go spotkał tj. czekał automobil drugi, już polski i teraz chyba jest w Warszawie" czyli „w miejscu bezpiecznym"[68]. Wydaje się, że w ten sposób biskup Łoziński mógł uniknąć losu innych polskich mieszkańców Mińska Litewskiego, brutalnie pomordowanych przez czekistów strzałami w tył pleców. Ofiary wywożono samochodem „[...] za miasto, gdzie był wykopany rów, i tam wrzucali żywych i martwych. Zdarzało się,

[63] L. Życka, M. Łęska, op. cit., s. 214; poza bp Łozińskim w skład zarządu weszli: jego kapelan ks. Moniuszko, panie: Korwin-Piotrowska, Czarnocka, Łętowska, Kostrowicka, Maria Babicka, Maria Protasiewiczówna, Anna Ambroszkiewiczowa, dr Jan Malkiewicz; por. też: LVIA, Vilnius, rkps, sygn. f. 1135, ap. 21, b. 63, *Kartki z pamiętnika...*, k. 351 v.

[64] Z. Łoziński, *Zygmunt z Bożej i Stolicy Apostolskiej łaski...*, Mińsk Litewski, 16 stycznia 1919 r., [w:] W. Czeczott, op. cit., s. 34-35.

[65] L. Życka, M. Łęska, op. cit., s. 262.

[66] LVIA, Vilnius, rkps, sygn. f. 1135, ap. 21, b. 63, *Kartki z pamiętnika ...*, k. 350 v.

[67] ADDB, Zespół Akt Biskupa Łozińskiego, sygn. XI Mon 1B, maszynopis, J. Wasilewski, *Ks. Zygmunt Łoziński...*, k. 188-197.

[68] LVIA, Vilnius, rkps, sygn. f. 1135, ap. 21, b. 63, *Kartki z pamiętnika...*, k. 351-351 v.

że dwa dni ruszała się ziemia nad rowem tem. Nikt nie odważał się tam podejść, aby nie być podejrzanym o pokrewieństwo ze skazańcem, bo go też aresztowano"[69].

Gehenna ludności polskiej trwała na Mińszczyźnie do sierpnia 1919 r., kiedy to w wyniku polskiej ofensywy bolszewicy musieli opuścić tę część Białorusi. Do Mińska Litewskiego oddziały wojsk polskich wkroczyły 8 sierpnia. Kilka tygodni wcześniej biskup Łoziński wydał 18 lipca dwie odezwy, kierowane do żołnierzy armii polskiej zbliżającej się do stolicy jego diecezji oraz do ludności miasta. W treści pierwszej z nich apelował do wkraczających oddziałów o uszanowanie praw mieszkańców tej ziemi, pisząc: „Przyszliście do zwalczania wroga, ale jako przyjaciele ludności spokojnej. Ludność ta cała, bez różnicy narodowości i wyznania, z utęsknieniem wygląda przybycia waszego – niechże cała też znajdzie w was prawdziwych opiekunów". Przestrzegał też żołnierzy przed potencjalnymi aktami zemsty, uczulając ich na to, iż wymiar sprawiedliwości sprawować mogą jedynie sądy. Do mieszkańców Mińska kierował zaś słowa nawołujące do zachowania ładu i porządku publicznego oraz unikania wszelkich prowokacji, dowodząc, że „[...] nieporządki, [...], ułatwią zbrodniarzom ucieczkę, a niewinnych wystawią na niebezpieczeństwo". Ordynariusz miński, angażując w to swój osobisty autorytet, zwracał się również do ludności żydowskiej, uspokajając ją w obawach przed niebezpieczeństwem grożącym ze strony wkraczających wojsk polskich. Prosił również członków formujących się w Mińsku polskich struktur porządkowych o zagwarantowanie wszystkim obywatelom miasta, bez względu na ich narodowość i wyznawaną religię, poczucia bezpieczeństwa. Sam biskup powrócił do Mińska już 15 sierpnia.

22 sierpnia 1922 r. został też odczytany we wszystkich kościołach diecezji na terytoriach wyzwolonych spod okupacji bolszewickiej list Episkopatu Polski, podpisany także przez biskupa Łozińskiego, wyjaśniający wiernym zagrożenia jakie niesie ze sobą niebezpieczeństwo komunizmu i zachęcający do podejmowania pracy na rzecz rozwoju odrodzonej Ojczyzny[70]. Natomiast swój stosunek do relacji łączących Polskę i Białoruś określał Zygmunt Łoziński w napisanej wówczas książce *Chrześcijańska miłość Ojczyzny i praca narodowa*. Twierdził, że ostateczny wymiar tych związków ukształtuje się dopiero po zakończeniu zmagań polsko-sowieckich o te ziemie i powinien on zadowalać tak Polaków, jak i Białorusinów, będąc przy tym „najściślejszy". Pisał: „Czy zaś Białoruś będzie prowincją państwa polskiego, czy sama lub razem z innemi ziemiami, np. z Litwą, zostanie z nią połączona węzłem unii, nie zmieni to oczywiście obowiązków naszych względem ojczyzny, której dobro będzie się domagało w drugim wypadku, abyśmy byli równie szczerze lojalnymi obywatelami państwa pozostającego w unii z naszą Macierzą, jak wiernemi synami tej ostatniej. Ojczyzną naszą będzie całe zjednoczone państwo, względnie związek państw zjednoczonych"[71].

W podobnym duchu wypowiedział się również przybyły w dniu 19 września 1919 r. do Mińska Józef Piłsudski. Witany owacyjnie przez ludność miasta, po mszy odprawionej w katedrze przez biskupa Zygmunta Łozińskiego i rozmowy z prawosławnym arcybiskupem Melchizedekiem, Naczelnik Państwa przyjął defiladę wojskową. Następnie w Domu Szlacheckim miało miejsce spotkanie z przedstawicielami społeczności mińskiej. W wygłoszonym wówczas przemówieniu Piłsudski podkreślał swoje osobiste związki z ziemiami byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego, obarczonymi wielorakim doświadczeniem historycznym, szczególnie po upadku Rzeczypospolitej Obojga Narodów na przestrzeni końca

[69] Ibidem.

[70] ADDB, Zepół Akt Biskupa Łozińskiego, sygn. XI Mon, 1B, maszynopis J. Wasilewski, *Ks. Zygmunt Łoziński ...*, k. 197; patrz też: M. Drozdowski, op. cit., s. 54-56; M. Piela, *Udział duchowieństwa w polskim życiu politycznym w latach 1914-1924*, Lublin 1994, s. 129–130.

[71] Z. Łoziński, *Chrześcijańska miłość Ojczyzny* ..., s. 81.

XVIII w. i początków XX w. Podkreślał, że każdy z mieszkańców tego terytorium urodził się w niewoli, w czasach gdy panowały tutaj gwałt i przemoc, napływające ze wschodu, także w ostatnich miesiącach, gdy w imię szczytnych haseł i ideałów każdego dnia nasilano terror. Dodawał, że w chwili obecnej, po wkroczeniu wojsk polskich „[...] ziemi tej nic gwałtem narzucone nie będzie, że ziemia ta wolny i swobodny głos swój wśród innych ziem podniesie, że ziemia ta sama rozstrzygnie, jak żyć ma, jakim prawem ma się rządzić"[72]. Podczas tego pobytu Zygmunt Łoziński wręczył też Piłsudskiemu memoriał, w którym sugerował potrzebę zajęcia przez wojska polskie terenów wschodniej Białorusi, aż po Dźwinę i Dniepr, wykorzystując daleko idącą przychylność dla tych planów miejscowej opinii publicznej. Pisał: „Każda wieść o zamierzonym przerwaniu ofensywy naszej na froncie litewsko-białoruskim jest przyjmowana z zaniepokojeniem i smutkiem. Uczucia te zrozumiałe są psychicznie – należy korzystać ze sprzyjających okoliczności, które się już więcej mogą nigdy nie powtórzyć i dążyć do możliwie śpiesznego zajęcia pasa pomiędzy Berezyną a linią Połock-Witebsk-Orsza-Mohylew-Rzeczyca (jeśli nie Witebsk, Smoleńsk, Mścisław, Rohaczew, Rzeczyca)"[73]. W treści tego, stosunkowo szeroko kolportowanego w sferach politycznych dokumentu, przejawiała się chęć objęcia granicami odradzającej się Rzeczypospolitej skupisk ludności katolickiej, w dużej mierze narodowości polskiej[74]. Jednocześnie Łoziński apelował, szczególnie do środowisk ziemiańskich, o ponoszenie niezbędnych ofiar przeznaczonych na realizację tych koncepcji. Takie stanowisko napotykało na krytyczną reakcję polskich właścicieli ziemskich. Niekwestionowany lider tego środowiska, Edward Woyniłłowicz zapisał pod datą 9 listopada 1919 r. wrażenia członków Mińskiego Towarzystwa Rolniczego urażonych zarzutami „rzekomego braku ofiarności", sformułowanymi przez biskupa podczas uroczystego nabożeństwa w katedrze z udziałem generała Lucjana Żeligowskiego, Władysława Raczkiewicza i jego zastępcy Olgierda Jeleńskiego. Sam też starał się mu wyjaśnić „[...] jak mylny jest jego pogląd na ofiarność ziemiaństwa, nie mówiąc już o tem, że ono jedno podczas zmieniających się okupacji, niosło cały ciężar wojny, wówczas gdy włościaństwo tylko się bogaciło". Podkreślał hekatombę tej warstwy społecznej oraz olbrzymią daninę własnej krwi, którą przyszło złożyć polskiej szlachcie na kresach. W relacji Edwarda Woyniłłowicza, biskup Łoziński „[...] słuchał uważnie i, nie znajdując na to odpowiedzi, mówi, że jakoby jego mowę źle zrozumiałem, że on tak nie myślał itp."[75].

Jesienią 1919 r. udało się także znaleźć biskupowi Łozińskiemu nowy dom mieszkalny. Dzięki uprzejmości Władysława Raczkiewicza, pełniącego wówczas w Mińsku funkcję Naczelnika Okręgu Mińskiego Zarządu Cywilnego Ziem Wschodnich[76], ordynariusz mógł zamieszkać w budynku zajmowanym niegdyś przez carskiego gubernatora, nieopodal katedry. Jeszcze wcześniej była to własność zakonu karmelitów. Biskup Łoziński przebywał w tym mieszkaniu do końca swojego pobytu w Mińsku Litewskim, aż do momentu aresztowania go przez bolszewików w 1920 r.[77]

Na przełomie 1919 i 1920 r., gdy w Mińsku rezydowały władze polskie, mógł biskup Łoziński bez przeszkód kontynuować swą posługę duszpasterską. Nie trwała ona

[72] Cyt. za: W. Pobóg-Malinowski, *Najnowsza historia polityczna Polski*, t. II, *1914-1939*, cz. I, Gdańsk 1990, s. 357; patrz też: W. Jędrzejewicz, *Kronika życia Józefa Piłsudskiego 1867-1935,* t. I, 1867-1920, Londyn 1986, s. 455; Z. Winnicki, op. cit., s. 59-61; M. Drozdowski, op. cit., s. 65.

[73] Z. Łoziński, *W sprawie wschodnich granic Rzeczypospolitej*, Warszawa-Wilno 1919, s. 5-6.

[74] W. Mysłek, *Przedmurze. (Szkice z dziejów Kościoła katolickiego w II Rzeczypospolitej)*, Warszawa 1987, s. 52; M. Mróz, op. cit., s. 34-35.

[75] E. Woyniłłowicz, op. cit., s. 264-265.

[76] J. Gierowska-Kałłaur, op. cit., s. 307.

[77] LVIA, Vilnius, rkps, sygn. f. 1135, ap. 21, b. 63, *Kartki z pamiętnika...*, k. 354; patrz też: ADDB, Zespół Akt Biskupa Łozińskiego, sygn. Mon 1B, maszynopis, J. Wasilewski, *Ks. Zygmunt Łoziński...*, k . 198.

jednak specjalnie długo – 8 grudnia 1919 r. podczas uroczystości rekonsekracji kościoła w Mirze (po 1863 r.) zabranego na potrzeby Cerkwi prawosławnej, biskup przeziębił się, a w konsekwencji zapadł na ciężkie zapalenie płuc. Chorował przez cały miesiąc, a w okresie rekonwalescencji nie skorzystał z sugestii, także nuncjusza, by udać się do jakiejkolwiek miejscowości kuracyjnej[78]. Wizytował parafie i szkoły. W maju 1920 r. odwiedził miejsca, w których uczyły się dzieci w Uborku, Słobódce i Łoczynie, entuzjastycznie witany przez ludność tych zaścianków i okolic[79]. Zajmował się również akcją humanitarną, poświęcając swój czas na pracę w mińskim oddziale Polskiego Czerwonego Krzyża[80]. Często widywano go także na posiedzeniach Polskiej Rady Szkolnej Ziemi Mińskiej[81].

W lipcu 1920 r. sytuacja na Mińszczyźnie uległa diametralnej zmianie. Ruszyła bowiem wielka ofensywa bolszewicka wzdłuż Bramy Smoleńskiej. 11 lipca Armia Czerwona ostatecznie zajęła Mińsk Litewski, który nigdy już do Polski nie powrócił[82]. Ponownie rozpoczął się dramat ewakuacji ludności polskiej, ale i tym razem biskup Łoziński nie zdecydował się na opuszczenie Mińska. Już w sierpniu został przez władze bolszewickie aresztowany razem z ks. prałatem Kazimierzem Michalkiewiczem, późniejszym biskupem sufraganem wileńskim. Zachowało się wspomnienie o niezłomnej postawie biskupa Łozińskiego, który w trakcie nabożeństwa odprawionego w katedrze dla członków delegacji polskiej uczestniczącej w rokowaniach pokojowych ze stroną sowiecką (początkowo w Mińsku, następnie po bitwie warszawskiej w Rydze)[83], osobiście zaintonował hymn *Boże coś Polskę*. Gdy zaś pieśń przebrzmiała, zwrócił się do zgromadzonych wiernych, tłumacząc im, że błędnie śpiewa refren: „Ojczyznę wolną racz nam jeszcze wrócić Panie". Wyjaśniał, że Mińsk co prawda jeszcze nie jest wolny, to jest on cząstką Ojczyzny, która „[...] jest nam zwróconą i wolną". Następnie zarządził modły za tych, co zginęli i zginą walcząc o Polskę, za tych których już pozbawiono wolności i tych, którzy wkrótce zostaną uwięzieni, za ograbionych i tych, których to czeka w niedalekiej przyszłości oraz za tych nieszczęśliwych, którzy siłą zostali zaciągnięci przez bolszewików w szeregi ich wojska, zmuszeni jednocześnie do podpisywania deklaracji, że czynią to dobrowolnie. Wezwał ponadto Polaków do składania ofiar tak finansowych, jak i rzeczowych (ubrania, bielizna) na potrzeby jeńców – żołnierzy armii polskiej oraz prosił o modlitwę w intencji pomyślności Ojczyzny i uwolnienie jej od najazdu[84]. Delegacji polskiej udało się uzyskać zezwolenie bolszewików na widzenie z aresztowanym biskupem. Doszło do niego 3 września 1920 r. Informował wówczas (pomimo obecności strażników) o warunkach w jakich znalazł się na Mińszczyźnie Kościół katolicki i ludność polska. Wręczono także ks. Łozińskiemu sumę miliona marek polskich na potrzeby biednych[85]. Kwotę tę jednak po wyjściu delegacji natychmiast skonfiskowano. W kilka dni po tych wydarzeniach przewieziono biskupa Łozińskiego i prałata Michalkiewicza do Moskwy, gdzie początkowo umieszczono ich w areszcie Czeki, a następnie w więzieniu na Butyrkach. Biskup Zygmunt Łoziński spędził tam jedenaście miesięcy – powrócił do Warszawy *via* Łotwa na skutek zawarcia tego żądania w tekście traktatu ryskiego dopiero w końcu lipca 1921 r. Jego przyjazd stał się okazją do gorących

[78] W. Czeczott, op. cit., s. 35-36; J. Wasilewski, *Śp. Ks. Biskup Zygmunt Łoziński ...*,s. 17 (45).

[79] Ł. Życka, M. Łęska, op. cit., s. 179.

[80] Ibidem, s. 207.

[81] Ibidem, s. 187.

[82] M. Drozdowski, op. cit., s. 67-68.

[83] Szerzej patrz: W. Wojdyło, *Traktat w Rydze w koncepcjach politycznych obozu narodowego ze szczególnym uwzględnieniem roli Stanisława Grabskiego*, [w:] *Traktat ryski 1921 roku po 75 latach*, (red. M. Wojciechowski), Toruń 1998, s. 51, który podaje, iż rokowania pokojowe w Mińsku trwały od 17 sierpnia do 2 września 1920 r.

[84] M. Piela, op. cit., s. 130; W. Meysztowicz, *Gawędy o czasach i ludziach*, Londyn 1993, s. 329.

[85] J. Relidzyński, *Z rokowań pokojowych*, „Kurier Warszawski", Warszawa, 13 IX 1920, nr 254, s. 2-3; także: ADDB, Akta Biskupa Łozińskiego, sygn. XXI Mon 1B, maszynopis, *Ks. Zygmunt Łoziński...*, k. 213-217.

manifestacji patriotycznych – sam zaś biskup udekorowany został Orderem Orła Białego i Krzyżem Walecznym z trzema okuciami. Z Warszawy udał się do Nowogródka, który to skrawek diecezji mińskiej znalazł się w granicach II Rzeczypospolitej, by stąd zarządzać podzieloną przez traktat ryski diecezją. W gmachu klasztoru podomikańskiego, w celi zakonnej urządził swoje mieszkanie, zaś inne pomieszczenia przeznaczył na siedzibę kapituły, kurii i seminarium duchownego, które erygował 13 listopada 1922 r.[86] W takich warunkach przyszło biskupowi Łozińskiemu administrować diecezją przeciętą kordonem granicznym[87]. Łoziński nie zaakceptował postanowień umowy polsko-sowieckiej. Dał temu wyraz w rok po jej zawarciu, kreśląc swe myśli w artykule zatytułowanym *W rocznicę traktatu ryskiego*. Jego podpisanie traktował jako zaprzepaszczoną szansę na poprawne ułożenie stosunków ze wschodnim sąsiadem, w czasie gdy na skutek polskiego zwycięstwa w 1920 r. było to w pełni możliwe. Krytykował pozostawienie za linią graniczną na terenie sowieckim ogromnych areałów „[...] ziemi, wydartej nam kiedyś przemocą z milionami ludu", ciemiężonego przez Bolszewię, bez szansy zmiany swojego położenia. Uważał, że sam przebieg linii granicznej jest dla Polski niekorzystny, niezdolny „[...] obronić nas ani przed »pokojową« akcją wroga, »przyjaciela-sąsiada«, nie przestającego pragnąć ani szukać naszej zguby i ani myślącego spełniać zobowiązań podpisanych". Ubolewał nad losem Polaków pozostawionych samotnie poza granicami Ojczyzny, wydanych na łaskę i niełaskę bolszewików. Dowodził, że w Rydze spełnił się czarny scenariusz polskiej historii – jak zwykle po militarnym zwycięstwie ponieśliśmy klęskę, przy stole rokowań i to nawet nie tyle dzięki intelektowi Joffego, ale na skutek „[...] pracy naszej własnej delegacji [...], jej niedołęstwa, lekkomyślności i lekceważenia sprawy ojczystej, złożonej w jej ręce"[88]. Piętnował biskup Łoziński podział Białorusi, kładący jej kres jako samodzielnemu organizmowi gospodarczemu – uważał, że w ten sposób „[...] dopuszczono się czynu, noszącego w sobie samym zaród swej nietrwałości i źródło przyszłej pomsty dziejowej, która nazbyt często wymierza chłostę za naruszoną sprawiedliwość". Nie mógł też zaakceptować faktu, że skoro w granicach Rzeczypospolitej znalazły się powiaty: brzeski, prużański, kobryński, w których polskość była stosunkowo silną, zdecydowano odciąć od niej te „[...] w których element polski i katolicki jest daleko silniejszy, mianowicie powiaty: miński (wschodni), borysowski, lepelski, ihumeński i zachodnie ziemi mohylewskiej, z jedynym w dodatku na całej linii wschodniej powyżej Wilna większym ośrodkiem życia polskiego, jakim jest Mińsk"[89]. Stawiał członkom delegacji polskiej na rokowania w Rydze zarzut, iż „[...] treść i redakcja zawartego traktatu zdaje się głośno stwierdzić, że ci, co z naszej strony brali udział w układaniu go, nie byli przejęci myślą o odpowiedzialności swych zadań, że dla nich kwestia dobra Ojczyzny, obrony jej praw, ochrony przed niebezpieczeństwami [...] nie istniała, albo obchodziła ich nader mało"[90]. Nie wahał się też działalności polskiej w Rydze określić mianem „zdrady stanu" i żądać by osoby za to odpowiedzialne zasiadały „[...] co rychlej na ławie oskarżonych". Biskup Łoziński *expressis verbis* stwierdzał ponadto, że winą za ten fatalny stan rzeczy należy obarczyć posłów na Sejm i rząd, którzy wybrali do rozmów z Sowietami osoby tego autoramentu. Pytał: „[...] czyż nie winni są ci, co wybierali członków delegacji i rzecz tak ważną oddali w ręce ludzi, częścią pozbawionych wszelkiego przygotowania intelektualnego lub fachowego do wyznaczonej im roli, częścią takich, którym nie

[86] S. Podhorska-Okołów, *Ze wspomnień o biskupie Łozińskim*, „Express Poleski", Brześć n/Bugiem, 6 IV 1932, nr 94, s. 3; W. Czeczott, op. cit., s. 37-38; J. Wasilewski, *Śp. Ks. biskup Łoziński* ..., s. 17 (45) – 18 (46).
[87] M. Mróz, op. cit., s. 148, podaje, iż biskup Łoziński mianował w 1921 roku ks. Adama Lisowskiego wikariuszem generalnym dla tej części diecezji mińskiej, która znalazła się na terenach Białoruskiej SSR.
[88] Z. Łoziński, *W rocznicę traktatu ryskiego*, Nowogródek, 18 marca 1922 r., [w:] P. Kubicki, op. cit., s. 643-644.
[89] Ibidem, s. 644.
[90] Ibidem, s. 645–646.

wolno było ufać?"[91]. Zdając sobie zaś w pełni sprawę, że na wyjaśnianie wszelkich wątpliwości przez sąd karny nie ma jakichkolwiek szans, biskup Łoziński był zdania, że to sama historia „[...] napiętnuje niecną robotę delegacji ryskiej, bezmyślność tych, którzy się jej, choć mogli nie sprzeciwili i małoduszność patrzącego na to spokojnie społeczeństwa naszego, co tak lubi palić kadzidło przed swym rzekomym patriotyzmem"[92].

Przez trzy lata biskup Łoziński rządził diecezją mińską z Nowogródka. 28 października 1925 r. Pius XI bullą *Vixdum Poloniae* erygował diecezję pińską, w części powstałej z diecezji mińskiej, a w części z dekanatów diecezji wileńskiej. Biskup Zygmunt Łoziński został jej pierwszym ordynariuszem. Zmarł 26 marca 1932 r.[93]

[91] Ibidem, s. 646.
[92] Ibidem, s. 647; treść tego artykułu podaje również W. Czeczott, op. cit., s. 38 – 42.
[93] J. Wasilewski, *Śp. Ks. Biskup Zygmunt Łoziński...*, s. 18 (46); *Zgon ks. biskupa Zygmunta Łozińskiego*, „Ilustrowany Kurier Codzienny", Kraków, 31 III 1932, nr 88, s. 6.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Joanna Gierowska-Kałłaur
(Warszawa)

Kościoły a Zarząd Cywilny Ziem Wschodnich

Terytorium byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego już w sześć tygodni po przejęciu najwyższej w Polsce władzy przez Józefa Piłsudskiego, stało się areną walki politycznej pomiędzy zwolennikami dwóch wzajemnie znoszących się koncepcji granic i ustroju powstającego Państwa. Problem ten omówiłam w pracy zatytułowanej „Zarząd Cywilny Ziem Wschodnich"[1].

W ferworze walki politycznej zarzucano twórcy „Odezwy do mieszkańców ziem b. Wielkiego Księstwa Litewskiego" ogłoszonej 22 kwietnia 1919 r. w oswobodzonym od bolszewików Wilnie, iż cynicznie posługiwał się hasłami samostanowienia narodów o sobie tylko dla celów propagandowych. Niestety, ten błędny pogląd pokutował w historiografii aż do początków XXI wieku.

W trakcie kwerendy dotyczącej problemu Zarządu Cywilnego Ziem Wschodnich pozyskałam też materiał dotyczący relacji pomiędzy ZCZW a Kościołami, materiał, którego w pracy nie wykorzystałam. Celem tego wystąpienia jest przedstawienie tych właśnie, niepublikowanych dokumentów, w nadziei, iż ten ułamkowy obraz pomocnym będzie innym badaczom przy dalszych poszukiwaniach archiwalnych.

Kościół katolicki reprezentowany był na ziemiach pod ZCZW przez dwa obrządki: łaciński i greckokatolicki, w materiałach ZCZW (1919-1920) napotkałam cząstkowe informacje dotyczące ich relacji z administracją cywilną. Ponadto napotkałam analogiczne informacje dotyczące prawosławia, Kościoła ewangelickiego (augsburskiego i reformowanego), mariawitów i - by wymienić wszystkie napotkane wyznania - organizacji gminy żydowskiej.

Wśród mozaiki wyznań b. Wielkiego Księstwa Litewskiego dominującą rolę odgrywały dwa wyznania – Kościół rzymskokatolicki i Cerkiew prawosławna, występująca w okólnikach i dokumentacji kasowej ZCZW jako Cerkiew Grecko-Rosyjska.

O wzajemnych relacjach pomiędzy administratorem danego terytorium a działającymi na jego terytorium kościołami najwięcej zazwyczaj mówią relacje finansowe.

17 października 1919 r. płk Haller ze Sztabu Generalnego wystąpił do Komisariatu Generalnego Zarządu Cywilnego Ziem Wschodnich (via Ekspozyturę w Warszawie) z wnioskiem o wypłatę pensji popom na koszt Rządu Polskiego, co „złagodzi ich stanowisko

[1] Zarząd Cywilny Ziem Wschodnich 8 lutego 1919 - 9 września 1920, Warszawa 2003, s. 447.

wobec Polski i zniweluje ujemne skutki propagandy antypolskiej"[2].

Wniosek ten został 27 listopada zaopiniowany pozytywnie przez Komisarza Generalnego ZCZW Jerzego Osmołowskiego[3] i od 1 grudnia polecono wypłacać duchowieństwu prawosławnemu pobory z kasy ZCZW za cały czas okupacji w normach ustalonych przez dawny rząd rosyjski[4].

Jan Obst rozpętał na łamach „Dziennika Wileńskiego" akcję potępiającą wypłatę pensji rządowych popom w sytuacji, gdy ich duchowieństwo katolickie miało ich nie otrzymywać. Informacje rozpowszechniane przez J. Obsta były niezgodne z prawdą. Duchowieństwu katolickiemu diecezji wileńskiej wypłacono wszystkie pensje i zapomogi należne od 1 sierpnia 1915 r. do 1 stycznia 1920 r. w kwocie 609.324 mk. Od 1 stycznia 1920 r. duchowieństwu i instytucjom diecezjalnym wileńskim przyznano ryczałtowe zapomogi w kwocie 435.240 mk. na I kwartał zgodnie z zaakceptowanym (poza drobnymi zmianami dotyczącymi klasztorów) projektem preliminarza, przedłożonym Komisariatowi Generalnemu ZCZW przez bp wileńskiego Jerzego Matulewicza[5].

Zarząd diecezji Mińskiej nie złożył projektu zapomóg, ale pomimo tego w Komisariacie Generalnym zarezerwowano 242.800 mk. (I półrocze) i 485.600 mk. (II półrocze), na zapomogi dla tego właśnie duchowieństwa.

Wydaje się, że duchowieństwo diecezji mińskiej po prostu przez zapomnienie nie złożyło preliminarza, czyli nie wystąpiło o fundusze, jako że w rozliczeniu kasowym Wydziału Narodowo-Wyznaniowego ZCZW za I kwartał 1920 r. sumy tych dotacji już figurują. Dokumenty kasowe świadczą też o udzielaniu zapomóg przez ZCZW dla duchowieństwa ewangelicko-reformowanego (tj. kalwinów) i ewangelicko-augsburskiego (tj. ewangelików)[6].

Kościół rzymskokatolicki w Polsce w latach ZCZW dysponował najliczniejszą i najlepiej zorganizowaną strukturą organizacyjną. W ostatnich dwóch latach Wielkiej Wojny odbył się szereg zjazdów metropolitalnych pełniących funkcję Konferencji Episkopatu[7]. Pierwszą oficjalną konferencję Episkopatu zorganizowano w Warszawie, miesiąc po odzyskaniu niepodległości - 11-12 grudnia 1918 r., drugą - po trzech miesiącach (12-14 marca 1919 r.) tamże, trzecią - w 26-30 sierpnia 1919 r. w Gnieźnie (nie przybył ordynariusz łucko-żytomierski, Dubowski, jako że nie sposób było dostarczyć mu zaproszenia ze względu okupację sowiecką).

Do metropolii należały: archidiecezja warszawska (abp. Aleksander Kakowski) i 7 diecezji:

- augustowska czyli sejneńska (bp Antoni Karaś, Litwin, biskup pomocniczy Romuald Jałbrzykowski). Już od 1919 r. po wytyczeniu linii Focha polską częścią diecezji sejneńskiej zarządzał wikariusz generalny bp Romuald Jałbrzykowski (początkowo z Radziłowa, później z Łomży). Ordynariusz diecezji bp Karaś zarządzał częścią litewską.
- lubelska (bp Marian Fulman, biskup pomocniczy ks. Adolf Jełowicki) z przyłączoną
- diecezją janowską, czyli podlaską (ks. Henryk Ignacy Przeździecki),
- kujawsko-kaliska (bp Stanisław Kazimierz Zdzitowiecki),
- płocka (bp Antoni Julian Nowowiejski),

[2] Biblioteka Publiczna Miasta Warszawy (dalej: BPW), Dział Starych Druków i Rękopisów, nr akc. 1773/6, k. 40.
[3] Ibidem, nr akc 1773/6 k. 41.
[4] Okólnik podpisany przez Z-ce Osmołowskiego, E. Iwaszkiewicza, BPW, nr akc. 1773/6, k. 45.
[5] Sprostowanie Wydziału Narodowościowo-Wyznaniowego KG ZCZW z dnia 4 kwietnia 1920 do Nr 75 „Dziennika Wileńskiego" z dnia 2 kwietnia 1920, BPW, nr akc. 1773/3/II, k. 237-337 v.
[6] BPW, nr akc. 1687/2, k. 99-102, zob. też nr akc. 1662 plik I i III jak też Lietuvos Centrinis Valstybes Archyvas (dalej: LCWA), f. 13, ap. 1, b. 328, l. 64-65).
[7] Informacje dotyczące tego zagadnienia zaczerpnęłam z pracy Stanisława Wilka, *Episkopat kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918-1939*, Warszawa 1992, s. 464).

- kielecka (bp Augustyn Łosiński nie znoszący Józefa Piłsudskiego),
- sandomierska (bp. Marian Ryx, biskup pomocniczy ks. Paweł Kubicki).

Ziemie podległe ZCZW podlegały dwóm diecezjom:

- wileńskiej (bp Jerzy Matulewicz)
- i mińskiej (bp Zygmunt Łoziński).

Siedemdziesięcioma parafiami na podległym ZCZW do stycznia 1920 r. Wołyniu zarządzał bp Dubowski.

Na konferencji Episkopatu Polskiego w Gnieźnie zlecono Komitetowi Biskupów opracowanie projektu nowych granic metropolii i diecezji na ziemiach polskich. Decyzje ostateczne zostały co prawda podjęte już po zawarciu pokoju ryskiego, równolegle jednak do prac przygotowawczych podjęto rozmowy ze stronnictwami narodowymi w celu umieszczenia na listach wyborczych pewnej liczby księży oraz osób świeckich o zdecydowanych przekonaniach politycznych. Jak wiadomo w Sejmie Ustawodawczym znalazło się 31 księży z abp Józefem Teodorowiczem - znanym przeciwnikiem linii politycznej J. Piłsudskiego (Episkopat nie był usatysfakcjonowany aktywnością wszystkich posłów duchownych, rozważano nawet, by w przyszłości księży na posłów kwalifikować na konferencjach Episkopatu [sic]).

Tak więc na okres działalności ZCZW przypada czas braku wiążących dyrektyw dla duchownych katolickich wydanych przez Episkopat Polski, co w praktyce oznacza, iż polskim duchownym przebywającym nie tylko na terenie b. Królestwa Kongresowego - pozostawiono dużą swobodę w ustosunkowywaniu się do otaczającej politycznej rzeczywistości. Zarówno hierarchowie, jak szeregowi duchowni, prezentowali cały wachlarz poglądów na kwestię przyszłości ziem byłej Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

Duchownym, na którego największy wpływ miały tendencje demokratyczne, który nie krył swego przekonania o konieczności uszanowania prawa do samostanowienia o sobie narodów byłej Rzeczypospolitej i który nawoływał do zgody, zarówno narodowej, jak i międzynarodowej, był szambelan papieski, ks. Dyonizy Bączkowski. Zasłynął jako wydawca podręczników religii nie tylko dla Polaków, ale i dla Litwinów, dla których wydał aż 15 podręczników. Jego wydawnictwa tłumaczone były również na język łotewski i białoruski. Równolegle do działalności wydawniczej organizował pielgrzymki z Berdyczowa – na Jasną Górę dla grup liczących 1-2 tysiące osób. Jest zadziwiające, iż w styczniu 1919 r. przeniesiono go do Warszawy, by w pół roku później wysłać do Ameryki.

Wielką postacią był biskup miński, konsekrowany 28 lipca 1918 r. w Warszawie, Zygmunt Łoziński. Jego Odezwa do ludności Mińska (lipiec 1919 r.), Odezwa do polskich oddziałów zbrojnych (sierpień 1919 r.) oraz Memoriał w sprawie wschodnich granic Rzeczypospolitej złożony Naczelnikowi Państwa po oswobodzeniu Mińska będą treścią wystąpienia Dariusza Szpopera.

Brak śladów jakiejkolwiek współpracy pomiędzy rzymskokatolicką hierarchią kościelną Polski a Zarządem CZW jest oczywisty. Jednak polski Kościół rzymskokatolicki miał na ziemiach b. Wielkiego Księstwa Litewskiego swój program. Za ogłoszenie „programu" można uznać kazanie dawnego biskupa wileńskiego, ks. abp Hryniewieckiego z okazji obchodów Unii Lubelskiej odprawianych w sierpniu 1919 r. we Lwowie. Jego wypowiedź przedrukowała „Ziemia Wileńska" i inne czasopisma, a czytali je przecież nie tylko Polacy, Litwini, Ukraińcy i Białorusini:

„Ludy Wielkiego Księstwa Litewskiego mogą liczyć na najszersze ze strony polskiej uznanie wymagań co do rozwoju narodowego i kulturalnego oraz niezbędnych w tym celu odrębności i poręk państwowych, bez ujmy dla przyszłego z Polską zespołu i wspólnego pożycia. Niepodobna wątpić, że ludność WXL z własnej woli wypowie się za związkiem z Polską, gdyby jednak - czego nie oczekujemy - Litwa i Białoruś miały się odłączyć

od braterskiego związku i pójść na niebezpieczne dla was wszystkich drogi rozbieżne, to musielibyśmy dla ludności polskiej zamieszkującej obszar WXL zabezpieczyć prawo stanowienia o swoim losie i postanowienia o przyłączeniu polskich obszarów Litwy Historycznej do Polski"[8].

Biskupem wileńskim był kontrowersyjnie oceniany Jerzy Matulewicz. Polacy o przekonaniach narodowo-demokratycznych zarzucali mu przede wszystkim fakt, iż jego kandydatura miała być przeprowadzona w Watykanie przez przywódcę niemieckiego Centrum Ercbergera. Prawdziwą przyczyną nieufności był jednak chyba fakt, iż bp Matulewicz nie przeciwdziałał litewskiej akcji nacjonalistycznej prowadzonej z konfesjonałów i kazalnic. Popierał również dążenia Białorusinów-katolików w ich dążeniach do odprawiania nabożeństw w języku białoruskim.

Wydział Narodowościowy ZCZW alarmował Z-cę Komisarza Generalnego o przypadkach ożywionej agitacji przeciwpaństwowej prowadzonej przez księży litwomanów. Z drugiej jednak strony ze strony litewskiej (ks. Tumas) padały słowa potępienia dla duchowieństwa polskiego za branie udziału w polityce w szeregach endecji ze specjalnym wskazaniem na księży Maciejewskiego i Lutosławskiego (za forsowanie w Sejmie uchwały o włączenie Grodzieńszczyzny i Kowieńszczyzny do Polski)[9]. Wielka historia staje się często za sprawą rzeczy drobnych i przyziemnych, których waga jest przez współczesnych po prostu niedostrzegana.

Za pośrednictwem parafii prowadzono różne akcje rozdawnicze i dobroczynne. Nagle okazywało się, że atrakcyjna informacja jest wywieszona ale tylko w języku litewskim... Polacy nie mogli się „zrewanżować" takim samym posunięciem, gdyż język polski był dla innych narodowości zrozumiały. Polacy organizowali więc coś tylko dla Polaków... Nakręcała się spirala animozji.

Szerokim echem w Polsce odbiły się decyzje bp Matulewicza dotyczące obsady parafii w Giedroyciach. Obaj kolejni proboszczowie nie koncentrowali się na działalności ściśle kapłańskiej i wykorzystywali wszelkie okazje do jątrzenia stosunków pomiędzy Polakami i Litwinami, co zaowocowało wyprowadzeniem ich kolejno przez miejscową ludność. Ksiądz biskup mógł naznaczyć na tę parafię jakiegoś neutralnego proboszcza. Tak się nie stało - po prostu zamknął parafię, by ukarać nieposłusznych swemu pasterzowi wiernych. Ta konkretna sprawa oparła się o Nuncjusza Papieskiego, ale dziesiątki wypadków odmowy sakramentów, o ile nie proszono o nie w języku litewskim, wykopały głębszy rów niż można by się spodziewać, pomiędzy pozostającymi dotychczas w dobrym sąsiedztwie ludźmi.

Inny - na pozór - drobiazg. Do pasji doprowadzało urzędników ZCZW masowe wypełnianie świadectw wydawanych w parafiach katolickich w języku rosyjskim. Na terenie ZCZW od maja 1919 r. za urzędowe uznano cztery języki, nie było wśród nich rosyjskiego. Do biskupa wileńskiego wysyłał w tej sprawie kolejne zażalenia sam Naczelnik Okręgu Wileńskiego, Konrad Niedziałkowski. Odnalazłam dwie kolejne grzeczne odpowiedzi podpisane przez biskupa Jerzego - z listopada i z marca. Poinformował on o fakcie wydania 5 sierpnia 1919 r. rozporządzenia, na mocy którego Rektorzy kościołów obowiązani byli wydawać poświadczenia metryczne w języku polskim, natomiast w wypadku wydawania kopii - obok tekstu rosyjskiego winien się znaleźć tekst tłumaczenia (jest to jedyna korespondencja z hierarchią katolicką, jaką odnalazłam w papierach po ZCZW). Tak więc nie tylko w ZCZW zarządzenia władzy zwierzchniej nie były respektowane przez ludzi jej podlegających. Podejrzewam, że księża Litwini z całą premedytacją nie dopilnowywali zamieszczania tłumaczeń, by zaakcentować nie tyle poparcie dla Rosji lecz niechęć

[8] Lietuvos Mokslu Akademijos Biblioteka (dalej: LMAB) , Wilno, f. 168-60, l. 74-79.
[9] BPW, nr akc. 1682, k. 56, tłumaczenie z „Niepriklausomoji Lietuvy" z 6 XII 1919.

wobec „POLSKIEJ" władzy ZCZW. Swoim postępowaniem w istocie rzeczy utrwalali jednak wpływy rusyfikacyjne.

Kluczowym problemem w relacjach ZCZW z innymi Kościołami (a także własnym społeczeństwem i NDWP) stał się problem nieruchomości skonfiskowanych Kościołowi rzymskokatolickiemu w XIX wieku.

W meldunkach i raportach funkcjonariuszy wszelkiej proweniencji organizacyjnej znajdujemy liczne informacje o odzyskiwaniu kościołów przez poszczególne oddziały WP na własną rękę niemal od chwili wkraczania na oswabadzane od bolszewików terytoria, a z całkowitym pominięciem organów ZCZW, przy pełnym poparciu i zaangażowaniu poszczególnych księży katolickich. W odręcznym meldunku Macieja Jamontta z Lidy do Naczelnego Dowództwa WP na ręce Komisarza Pełnomocnego przy Litewsko-Białoruskiej Grupie Armii Czynnej datowanego na 22 kwiecień 1919 r. czytamy o niezgodnym z ND WP rozkazami N 840 i 862 z dnia 5 marca 1919 r. zachowaniu gen. Lasockiego, który wydał 21 kwietnia rozkaz usunięcia dziekana prawosławnego i oddania cerkwi prawosławnej, przerobionej z kościoła katolickiego, nota bene przerobionego z dawnej kirchy luterańskiej, duchownym katolickim. Jamontt, nie akceptując wkraczania dowódcy wojskowego w kompetencje lidzkiej władzy administracyjnej, bezskutecznie interweniował telegraficznie u gen. Szeptyckiego. W meldunku Jamontta z kwietnia 1919 r., znajdujemy osobistą ocenę współczesnych mu klimatów. Cytuję: „Mam wrażenie, że jest to inspirowane przez Duchowieństwo katolickie. Ten gwałtowny i ostry sposób załatwiania drażliwych spraw religijnych jest stanowczo niedopuszczalny zwłaszcza przez władze wojskowe [...] wszak większa część narodu białoruskiego, o który nam teraz chodzi jest prawosławną i takie poczynanie bez noża zarzyna nasza sprawę [...] Kościół powinien odzyskać [tę] cerkiew, ale w drodze prawnej i spokojnej, po zbadaniu oficjalnem wszelkich danych na miejscu i po wyroku kompetentnej władzy, a nie na szczeblu decyzji kapelana Wolfa, szefa sztabu gen. Lasockiego"[10].

Rozwaga i rozsądek istotnie były w sprawie rewindykacji kościołów bardzo potrzebne. Z jednej strony należało uszanować prawo własności i wolę fundatorów, czy też renowatorów odebranych Kościołowi katolickiemu świątyń. Z drugiej .... w meldunku emisariusza SK z powiatu mińskiego z końca października czytamy: „W Dubrowie z powodu odebrania przemocą przez tłum i trzech żołnierzy cerkwi, zabranej przed pięćdziesięciu laty przez Rosjan, zapanowało silne wzburzenie", i chyba każdy katolik oburzenie to zrozumie, skoro w dalszej części cytowanego meldunku przeczyta, iż we wsi Dubrowie żyło 280 Białorusinów prawosławnych i 18 katolików, zaś dwór Dubrowa zamieszkiwało 20 katolików i 10 prawosławnych[11].

Podstawą prawną mającą służyć rozwiązaniu problemu nieruchomości kościelnych były: dekret Naczelnika Państwa z 16 grudnia 1918 r. w przedmiocie przymusowego zarządu państwowego dóbr w tym cerkiewnych oraz wydane w dwa tygodnie po ulokowaniu KG ZCZW na terytorium Ziem Wschodnich zarządzenie Komisarza Generalnego ZCZW z 22 października 1919 r. rozesłane dodatkowo jako okólnik do pp. Naczelników Okręgów i Starostów powiatów ZCZW w sprawie stosunku władz administracyjnych do duchowieństwa grecko-rosyjskiego. Zwracano w nim w sposób szczególny uwagę na konieczność wyjaśniania, czy mająca być obsadzona cerkiew nie podlega rewindykacji na rzecz Kościoła rzymskokatolickiego! (KG NR 256/22 X/DU 25). Warto podkreślić, iż wszystkie świątynie prawosławne przerobione ze skonfiskowanych kościołów katolickich miały zostać zwrócone Kościołowi katolickiemu, ale **tylko w trybie zarządzenia Naczelnika Okręgu ZCZW. Nie przewidywano natomiast zwrotu budynków cerkwi wybudowanych na placach po zburzonych kościołach.**

[10] Ibidem, nr akc. 1773/11/2/46-47.
[11] Ibidem, nr akc. 1773/14/243.

Samowolne odbieranie kościołów odbijało się tak szerokim echem, iż Przedstawiciel KG ZCZW w Warszawie został poproszony przez MSZ o krótki memoriał i odpis przepisów przy odbieraniu cerkwi na kościoły.

Te międzynarodowe reperkusje nieprzestrzegania panujących na obszarze ZCZW przepisów ogłoszonych od ponad pół roku w Dzienniku Urzędowym nie przeszkodziły gen. Władysławowi Sikorskiemu, Dowódcy 9 Dywizji Piechoty w wydaniu - z pominięciem wszelkich procedur - 27 marca 1920 r. pilnego-poufnego rozkazu o rewindykacji kościoła pobernardyńskiego w Mozyrzu „NA RZECZ KATOLICKIEJ LUDNOŚCI I ZAŁOGI MOZYRSKIEJ". Komisariat Generalny powiadomiony został o tej sprawie **nie przez osoby prawosławne**, oburzone postępowaniem władz wojskowych i bolejące nad antypolskimi nastrojami wywołanymi w Mozyrzu całym zajściem.

Wyjaśnienia okoliczności całej tej sprawy powierzono Szefowi Sekcji Administracyjnej - Stanisławowi Downarowiczowi, osobie o przekonaniach raczej narodowych niż federacyjnych (obaj – Sikorski i Downarowicz współpracowali ze sobą blisko w latach I wojny światowej). Downarowicz uznał, iż dwa pisma o rewindykację - inspiratora całej akcji proboszcza mozyrskiego i dziekana ks. Henryka Humnickiego oraz proboszcza 9 DP ks. Władysława Pilina za zasadne, a akcję - po dopilnowaniu procedur urzędowych - za usprawiedliwioną, jako że kościół... rewindykowano na potrzeby wojskowe [sic!].

Decyzja gen. Władysława Sikorskiego w tej konkretnej sprawie jest jeszcze jednym kamyczkiem do pokaźnego trzosu bardzo nieprzyjaznych relacji pomiędzy ND WP a ZCZW, o czym traktuje obszerny rozdział mojej pracy „Zarząd Cywilny...".

Downarowicz zastosował rozwiązanie dyplomatyczne. Nakazał zamknięcie budowli i przekazanie kluczy staroście, co czasowo obie strony pozbawiało świątyni. St. Downarowicz w swym raporcie napisał co następuje:

„Nie mniej stwierdziłem, że miejscowy proboszcz i dziekan ks. Humnicki był inspiratorem całej akcji; nadto niewątpliwie część podpisanych na akcie skierowanym do Dowództwa 9 Dywizji Piechoty nie wiedziała, że podpisuje żądanie odebrania kościoła i że akt ma nastąpić niezwłocznie. Spotkałem się też u wielu z nich z rozgoryczeniem, iż nadużyte zostało ich zaufanie jakie posiadali do swego proboszcza i jego słów... ksiądz Humnicki nie posiada potrzebnego taktu i umiarkowania... nie powinien pozostawać w miejscu tak bardzo eksponowanym, gdzie szczególnie zjednywania ludności prawosławnej a nie drażnienia wymaga polski interes państwowy.

Zauważyłem dodatkowo niewłaściwy stosunek ks. Humnickiego do ZCZW. Na pytanie moje czemu skierował on swoje żądanie do władz wojskowych, a nie do właściwych władz cywilnych, oświadczył mi wręcz, że władze cywilne nie cieszą się jego zaufaniem.

Z rozmowy z nim stwierdziłem, że sprawa kościoła w Jurjewiczach jest też z jego inspiracji i przez niego w drastyczny sposób forsowana... powinien być przeniesiony albo do parafii o zdecydowanej większości polskiej, albo na północ, gdzie mniej by miał pola dla swego temperamentu bojowego. Usunięcie go wpłynie niewątpliwie na złagodzenie podrażnienia, jakie wkradło się w stosunki pomiędzy ludnością katolicką a prawosławną w Mozyrzu"[12].

[12] Ibidem, nr akc. 1773/6/ plik I, k. 52, 53, 54, 55, 56, 68, 68 v, 69, 70.

UNICI

Na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów spotykamy i **inne poza łacińskim obrządki katolickie: grecki, ormiański i bizantyjsko-słowiański.** Obrządki te, występowały w przeważającej części na terytoriach pozostających poza ZCZW. Jedyną informacją jaką odnalazłam w zachowanych papierach Referatu Wyznaniowego KG ZCZW na temat unitów jest wyciąg prasowy z Nowej Reformy (Nr 133, 4.VI.1920) informujący o postanowieniach komisji prawniczej Sejmu, która po wysłuchaniu sprawozdania posła Czetwertyńskiego o rządowym projekcie w sprawie ustawy dotyczącej przywrócenia praw unitom proponowała przyjęcie zasady wykupu przez rząd wszystkich gospodarstw, które rząd rosyjski im skonfiskował.

Co do wysokości ceny wykupu ustalono dwie kategorie: jedną - niższą dla posiadaczy, którzy dobra nabyli wprost od rządu rosyjskiego bezpośrednio po konfiskacie; drugą - wyższą dla tych, którzy dobra te nabyli w dobrej wierze.

Zważywszy że unici zostali przez rząd rosyjski w szczególny sposób skrzywdzeni, a dla sprawy polskiej byli wybitnie zasłużeni - Komisja przyjęła zasadę przejęcia wszystkich kosztów tej akcji przez rząd polski. Prawo rozstrzygnięć powierzono władzy sądowej w drodze postępowania prewencyjnego określonego odrębną ustawą.

PRAWOSŁAWIE

Zarówno na ziemiach objętych wyborami do Sejmu Ustawodawczego w Warszawie, jak i na ziemiach podległych ZCZW rozpościerały się wpływy **Kościóła prawosławnego.**

Ordynariuszem diecezji wileńskiej był abp Eleutreriusz (Bogojawieński), ordynariuszem diecezji białostockiej bp Włodzimierz (Tichonickij). W 1920 r. ordynariat diecezji pińsko-nowogrodzkiej (do 1917 r.- mińsko-nowogródzkiej) objął bp Pantelejmon (Różanowski).

W Warszawie przebywał arcybiskup Jerzy (Jaroszewski) uważany przez współbraci w wierze za marionetkę w rękach polskich. Jego śmierć w wyniku zamachu (8 lutego 1921 r.) przerwała przygotowania do ogłoszenia autokefalii, która nie mogła budzić entuzjazmu wśród hierarchii prawosławnej zdominowanej przez element rosyjski etnicznie. Dodatkowo sytuację komplikował fakt, iż wyznawcy prawosławia utożsamiani byli, czasami wbrew faktom, z dobą zaciekłej rusyfikacji ziem byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego, dodajmy, terytoriów o wielokulturowej i wielowyznaniowej tradycji, z okresem, w którym kościoły i majątek kościelny konfiskowano i przekazywano wyznawcom prawosławia.

Zdecydowana większość prawosławnego kleru parafialnego była po prostu miejscowa, a osobista uprawa ziemi przycerkiewnej przez popów posiadających rodziny - w przeciwieństwie do pozostających w celibacie księży katolickich - była zjawiskiem powszechnym.

Autor meldunku z powiatu bobrujskiego z października 1919 r. zwraca uwagę na zmianę stosunku popów w stosunku do Wojska Polskiego. „Dotychczas zachowywali się wrogo, a obecnie nawet z ambon (w Sorbacewiczach syn popa walczy jako ochotnik w WP) wzywają do modłów za Wojsko Polskie, które wypędziło bolszewików"[13]. Choć były też córki popów zaciekle szerzące propagandę antypolską.

Komisariat Generalny wydał okólnik, w którym nakazał by w już istniejących parafiach prawosławnych nominacje i odwołania popów pozostawić wyłącznie w rękach biskupów, a przy obsadzie opuszczonych nakazać im szukania porozumienia z Naczelnikami Okręgów, którzy dodatkowo mieliby prawo występować o usunięcie „nadpodaży" duchownych ze swego terytorium. Unormowano też tryb zawierania małżeństw mieszanych zawieranych przez osoby wojskowe w cerkwiach grecko-rosyjskich[14].

[13] Ibidem, nr akc. 1773/14/244.

Charakterystyczna jest poufna korespondencja pomiędzy p.o z-cy starosty grodzieńskiego a kierownikiem Wydziału Narodowości i Wyznań ZCZW, Ludwikiem Abramowiczem z lutego1920 r. Do ZCZW wpłynęła skarga od zarządzającego Eparchią Grodzieńską, iż zrewindykowano cerkiew i wydalono popa z Brzostowicy wielkiej. KG ZCZW w ten właśnie sposób został poinformowany o przekroczeniu kompetencji przez Starostwo Grodzieńskie. Popa osądziła - w ramach akcji nieposłuszeństwa obywatelskiego - społeczność polska miejscowa, a gdy sprawa wypłynęła, do Abramowicza list skierował miejscowy obywatel charakteryzując popa Konstantego Dawidowicza Tymińskiego, jako zdolnego i inteligentnego działacza rusyfikatorskiego o dużych zdolnościach organizacyjnych, a jeszcze większych - finansowych. Trudno ocenić słuszność zarzutów i insynuacji w tym podpisanym liście, ale z całą pewnością można potępić złamanie ustalonych pod ZCZW procedur postępowania ze strony polskiej.

W połowie czerwca 1920 r. w Mińsku miało miejsce zgromadzenie eparchialne duchowieństwa prawosławnego i parafian w Mińsku (wybrano cztery komisje: oświaty, parafialną, finansową i rewizyjną). Zjazdowi przewodniczył biskup prawosławny, archirej Melchizdek. Wśród poruszanych kwestii znalazły się i takie, o których inspirację podejrzewam Naczelnika Okręgu Mińskiego, Władysława Raczkiewicza. Rozważano kwestię „Czy jest pożądane używanie języka białoruskiego w akcji oświatowej duchowieństwa?" Jednogłośnie odrzucono ten pomysł. Uchwała brzmiała: „Zważywszy, że sztucznie narzucona nam gwara białoruska jest dla ludu obcą i niezrozumiałą zjazd uznaje, że wcale się nie nadaje do pracy religijno-oświatowej".

Najistotniejszą poruszaną kwestią wydaje się określenie stosunku Zgromadzenia Eparchialnego do ruchu białoruskiego i ewentualnej autokefalii Kościoła prawosławnego na Białorusi. Oficjalnie wypowiedział się w liście otwartym opublikowanym w Mińskim Kurierze Sekretarz Zjazdu, duchowny Nowicki - ani duchowieństwo, ani parafianie członkowie Zgromadzenia nie zamierzali dalej zajmować się tą kwestią, tak więc na pomoc duchowieństwa prawosławnego w konstruowaniu niepodległego Państwa Białoruskiego nie było co liczyć. Delegacja Zjazdu złożyła natomiast władzom ZCZW raport w sprawie rewindykacji kościołów.

Na apel Naczelnika Okręgu Wileńskiego z 16 lutego 1920 r.[15] o nadsyłanie wykazu parafii i duchownych wyznań mniej licznych w kraju odpowiedzieli: Kolegium Kościelne Ewangelicko-Augsburskie w Wilnie osierocone w grudniu 1918 r. przez pastora Kocha, Kolegium Ewangelicko-Reformowanego w Wilnie oraz mahometanie.

MARIAWICI

Popierany przez Rosjan w okresie przed I wojną światową ruch mariawicki (gubernator Worowkin udostępnił liderom tej grupy – ks. Tułabie i ks. Hrynkiewiczowi lokal w domu urzędników generał-gubernatorstwa) zamarł w chwili wybuchu wojny, a w okresie ZCZW nie pozostawił żadnych śladów aktywności[16].

[14] Okólnik do P.P. Naczelników Okręgów i Starostów powiatów ZCZW w sprawie stosunku władz administracyjnych do duchowieństwa grecko-rosyjskiego, Ibidem, nr akc. 1773/6/ plik I, k. 47).
[15] LCVA, f. 13, ap. 1, b. 96, k. 58.
[16] LMAB, f. 79 – 337, l. 5.

KARAIMI

W papierach po ZCZW nie odnalazłam żadnych świadectw wzajemnych kontaktów, które wg innych źródeł były bardzo poprawne.

TATARZY

Osiedli, jak się okazało w 10 miejscowościach: w Wilnie (mułła Bajrulewicz), Nowogródku – (mułła-vacat), Niezieżu (pow. wileńskiego - Józef Wilczyński), Daubieniszkach (pow. oszmiańskiego - Benir Rafałowicz), Kurowszczyźnie (Jan Szabanowicz), Łostajach (Leon Aleksandrowicz), Krystynianach (pow. grodzieński - vacat), Miadziole (pow. wilejski - Aleksander Adamowicz), Sorok-Tatarach pow. trockiego (Mauberg Rafałowicz), i w Rejzech (Jakób Asanowicz)[17].

EWANGELICY AUGSBURSCY

Wileński pastor Titelbach rezydował w Kiejdanach i nie mógł powrócić do Wilna, parafia w Sickeln - Alt-Bornie, jako wchodząca w skład dawnej guberni kowieńskiej nie podlegała jurysdykcji Wilna i nie była obsadzona, w Grodnie obowiązki duszpasterskie sprawował pastor Plamsz[18].

EWANGELICY REFORMOWANI

Memoriał Kolegium Ewangelicko-Reformowanego w Wilnie skierowany do ZCZW przynosi nam szczegółowe informacje dotyczące parafii i stanu osobowego duchowieństwa w Kowieńszczyźnie, Grodzieńszczyźnie, Mińszczyźnie i Mohylewszczyźnie. Kolegium otrzymało stałe subsydium od ZCZW i bardzo to ceniło, jako że kościół ten nie był wspierany przez Rosję.

W Wilnie obowiązki duszpasterskie sprawował superintendent Michał Jastrzębski, a także ks. dr Konstanty Kurnatowski i ks. Jan Szeptys. W Kowieńszczyźnie do Kiejdan i Kielm dojeżdżał ks. Kurnatowski, w Dziewałtowie, Birmach, Sołomieście, Radziwiliszkach obowiązki sprawował ks. Paweł Jakubenas, w miejscowości Popiel i w Nowym Mieście – ks. Adam Szarunas, w m. Szwabiszki – ks. Generalny Superintendent W. Mieszkowski.
W Grodzieńszczyźnie do Raśnej i Niepokojczyc dojeżdżał ks. M. Jastrzębski a do Izabelina – ks. J. Szeptys. Ks. M. Jastrzębski dojeżdżał też do Kojdanowa i Ostaszyna w Mińszczyźnie. Do Słucka dojeżdżał z Kopyśa w Mohylewszczyźnie ks. Felicjan Kurnatowski[19].

O tym, jak współcześni ZCZW mieszkańcy ziem tego regionu postrzegali politykę ZCZW wobec różnorodnych wyznań świadczy wzruszająca petycja Łotyszy wyznania ewangelicko-luterańskiego z kurlandzkich gmin pow. brasławskiego 2 stycznia 1920 r. proszącego starostę Brasławskiego nie o pieniądze, ale o... sprowadzenie im przez ZCZW księdza Łotysza, jako że ich pasterz uciekł wraz z Niemcami przed bolszewikami i muszą oni korzystać z uprzejmości (za którą są wdzięczni) duchownych innych wyznań, co jednak nie gwarantuje wychowania religijnego i moralnego[20].

W listopadzie 1921 r. organizacje wyznaniowe na ziemiach uprzednio podległych

[17] LCVA, f. 13, ap. 1, b. 96, k. 58.
[18] Ibidem, f. 13, ap. 1, b. 96, k. 59 , k. 106-106 v.
[19] Memoriał Kolegium Ewangelicko Reformowanego w Wilnie, Ibidem, f. 13, ap. 1, b. 96, k. 62-62 v.)
[20] Ibidem, f. 13, ap. 1, b. 96, k. 104.

ZCZW dzielono na trzy grupy:
a) kościoły wielkie (katolickie, prawosławne, protestanckie, kalwińskie, anglikańskie),
b) sekty i wyznania mniej liczne (karaimskie, mariawickie, szereg sekt kościoła wschodniego – biczownicy (chłysty), rzezańcy (skopcy), sztundyści i in.),
c) związki i stowarzyszenia religijne sensu stricte[21].

[21] Ibidem, f. 13, ap. 1, b. 77, l. 122.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Marek Białokur
(Opole)

Wspomnienia Józefa Zmitrowicza jako źródło do poznania aktywności Kościoła katolickiego w Wilnie na początku XX wieku

Celem prezentowanego artykułu jest przybliżenie badaczom dziejów stosunków państwo-Kościół na gruncie Ziem Północno-Wschodnich dawnej Rzeczypospolitej, wspomnień Józefa Zmitrowicza, które w swoich zbiorach posiada m.in. Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu[1]. Niniejszy tekst podzielony został na trzy części i prezentuje kolejno: zarys biografii Józefa Zmitrowicza, kilka podstawowych informacji dotyczących sytuacji społecznej i religijnej panującej w Wilnie na przełomie XIX i XX stulecia, wreszcie charakterystykę wspomnień Zmitrowicza pod kątem ich przydatności do badań na relacjami, jakie zachodziły w łonie Kościoła katolickiego i jego stosunków z państwem rosyjskim na początku ubiegłego wieku.

Józef Zmitrowicz urodził się 9 października 1879 r. w zaścianku Poddubie w powiecie lidzkim, niedaleko mickiewiczowskiego Zaosia, w rodzinie chłopskiej[2]. W celu pobierania nauki wysłany został do Petersburga, gdzie w 1894 r. ukończył rządowe gimnazjum przy kościele św. Katarzyny. Dalszą naukę kontynuował w klasycznym gimnazjum rządowym do 1898 r. Tam też po raz pierwszy zaangażował się w działalność międzyszkolnego koła samokształceniowego, gdzie jak sam wspominał po latach, oddawał się wraz z kolegami studiom nad literaturą polską. Bezpośrednio po zdaniu egzaminu maturalnego zapisał się na Wydział Prawa Uniwersytetu w Petersburgu, które to studia zmuszony był jednak przerwać po zaliczeniu trzeciego roku[3]. Wówczas to za sprawą ks. Jana Nowickiego przeniósł się w 1904 r. do Wilna, gdzie rozpoczął pracę jako wychowawca, ucząc w prywatnych gimnazjach i opiekując się młodzieżą mieszkającą na stancjach. W znacznym stopniu przyczynił się także do rozpropagowania wśród wileńskiej młodzieży haseł ruchu filareckiego, któremu przyświecały słowa: *Ojczyzna, nauka, cnota*[4]. Należy w tym miejscu podkreślić, że idea ruchu filomackiego i filareckiego będąca połączeniem wysokiej oceny postawy patriotycznej z indywidualnym talentem oraz wiedzą, była szczególnie mocno pielęgnowana na gruncie organizacji działających w Wilnie[5].

[1] Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu [dalej: Ossol.], J. Zmitrowicz, *W przeddzień wielkich przewrotów i na progu ich. Wspomnienia do 1918 roku*, rkps 15350, Mf. sygn. 9199-9200, t. I: 1889-1911 (k. 1-362), t. II: 1912-1918 (1-243), t. III: listy, album z fotografiami (k. 1-61).
[2] *Kto był kim w Drugiej Rzeczypospolitej*, red. nauk. J.M. Majchrowski, przy współpracy G. Mazura i K. Stepana, Warszawa 1994, s. 490.
[3] K. Turowicz, *Historia ruchu chrześcijańsko-demokratycznego w Polsce*, t. I, Warszawa 1989, s. 206-207.
[4] E. Tryniszewski, *100 lat życia Józefa Zmitrowicza*, „Słowo Powszechne", 1979, nr 257, s. 1.

Pragnąc poznać różne metody pracy z uczniami sporo podróżował po ziemiach polskich. Wówczas miał także okazję poznać m.in. hrabinę Cecylię Plater-Zyberk, ks. Stanisława Adamskiego, Wojciecha Korfantego i Adama Napieralskiego. Podczas tych licznych wyjazdów szczególnie zafascynował się ideami Stanisława Szczepanowskiego, autora słynnej *Nędzy Galicji w cyfrach*[6]. W latach 1906-1916 Zmitrowicz pełnił funkcję sekretarza Towarzystwa Przyjaciół Młodzieży. Swoją aktywność na polu działalności oświatowej, ale także patriotycznej, opłacił blisko dwumiesięcznym pobytem w warszawskim więzieniu na przełomie lat 1909-1910. Na początku drugiej dekady ubiegłego stulecia udało mu się ostatecznie ukończyć studia prawnicze i w dalekim Charkowie uzyskać prawo do wykonywania zawodu adwokata. I choć krok ten otwierał przed nim nowe możliwości, nie zdecydował się jednak na porzucenie działalności wychowawczo-oświatowej. Przed odzyskaniem przez Polskę niepodległości w 1918 r. Zmitrowicz bardzo aktywnie uczestniczył jednak przede wszystkim w życiu społeczno-religijnym Wilna i Białegostoku, głównie jako wychowawca młodzieży. Zajmował ponadto stanowisko wiceprezesa Chrześcijańskiego Stowarzyszenia Spółdzielczego „Zjednoczenie" w Białymstoku, sekretarza Towarzystwa Szkoły Polskiej w Wilnie w latach 1915-1916 oraz sekretarza wydziału wykonawczego Polskiego Centralnego Komitetu Narodowego. Z zachowanych dokumentów, relacji i wspomnień wyłania się obraz aktywnego członka Towarzystwa Popierania Prasy i Czytelnictwa. Z wspomnianego okresu pochodzą także artykuły, które publikował m.in. na łamach „Prądu", „Słowa" i „Czynu". W 1916 r. wydał drukiem broszurę pt.: „W imię odrodzenia i przyszłości razem młodzi przyjaciele".

Bezpośrednio po odrodzeniu się polskiej państwowości Zmitrowicz nadal za najpilniejsze zadanie do spełnienia uznawał pracę na rzecz kształcenia młodzieży. Jako doświadczonemu wychowawcy powierzono mu m.in. stanowisko dyrektora w gimnazjum w Białymstoku, gdzie uczył historii i języka łacińskiego[7]. Pomimo licznych obowiązków zaangażował się również w działalność polityczną, co zaowocowało uzyskaniem mandatu do Sejmu Wileńskiego z listy Polskiego Komitetu Centralnego Wyborczego oraz wyborem do Sejmu Ustawodawczego z listy Chrześcijańsko-Narodowego Komitetu Wyborczego. W Sejmie zasilił szeregi Klubu Zjednoczenia Mieszczańskiego. Niepowodzenie w wyborach do Sejmu I kadencji skłoniło go do powrotu do wyuczonego zawodu. I choć nie zaprzestał działalności politycznej w szeregach chadecji, to w 1924 r. postanowił przenieść się do Wilna, gdzie otworzył kancelarię adwokacką, dobrze prosperująca aż do wybuchu II wojny światowej. W czasie wojennej zawieruchy, która rozpętała się we wrześniu 1939 r., ponownie powrócił do pracy w oświacie, którą nieustannie traktował w kategoriach swojego życiowego posłannictwa. Po zakończeniu działań wojennych w 1946 r. postanowił osiedlić się w Olsztynie, gdzie do 1968 r. pracował jako wzięty adwokat. Tam też spisywał swoje wspomnienia, które w 1978 r. zdecydował się ofiarować m.in. wrocławskiemu Ossolineum. Zmarł 3 marca 1980 r.[8]

Kończąc ten krótki rys biograficzny Józefa Zmitrowicza należy podkreślić, że obok działalności niepodległościowej, oświatowej i prawniczej był on przede wszystkim aktyw-

[5] M. Stolzman, *O wileńskiej inteligencji międzypowstaniowej (1830-1863)*, [w:] *Inteligencja polska XIX i XX wieku*, pod red. R. Czepulis-Rastenis, Warszawa 1983., s. 17.
[6] Szerzej na temat Szczepanowskiego i jego książki z 1888 zob.: L. Kuberski, *Stanisław Szczepanowski 1846-1900. Przemysłowiec. Polityk. Publicysta*, Opole 1997.
[7] E. Tryniszewski, op. cit., s. 1.
[8] *Kto był kim...*, s. 490.

nym działaczem katolickim. Jako człowiek głębokiej wiary przez całe swoje życie, inspiracje do działania czerpał z zasad wyznawanego światopoglądu, traktując katolicyzm jako fundamentalną wartość, która umożliwiła narodowi przetrwanie ciężkich okresów niewoli[9].

Przechodząc do krótkiej charakterystyki Wilna przełomu XIX i XX w. należy przypomnieć, że po jego wcieleniu w granice Cesarstwa Rosyjskiego, władze starały się uczynić wiele, aby straciło ono na znaczeniu. Temu celowi służyć miała także swego rodzaju walka z Kościołem katolickim[10]. Dodatkowo przyczynić się do tego miało również zdegradowanie Wilna do roli stolicy gubernialnego miasta. Pomimo swoistego wyroku jakim było funkcjonowanie miasta w olbrzymim rozlewisku rosyjskiego czynownictwa, Wilno stworzyło, jak zauważył w popularnej monografii miasta Jerzy Remer „(...) znaczną ilość stowarzyszeń społecznych, kulturalnych i naukowych, ożywiając razem z czasopismami, książkami i polskim teatrem myśli i uczucia patriotyczne, dotychczas z pacierzem i pamięcią o ojczystych rzeczach w polskich rodzinach głęboko zakonspirowane"[11]. Stało się nawet ośrodkiem przenoszącym na grunt centralnej Rosji uprzemysłowienie i urbanizację, dzięki czemu było jedną z głównych metropolii *Rosyjskiej Polski*, jak barwnie określił to Norman Davies[12]. Nie bez znaczenia pozostaje także fakt, że od początku ubiegłego wieku Wilno było także głównym teatrem polsko-litewskiego sporu, który po odzyskaniu przez oba kraje niepodległości, po zakończeniu I wojny światowej przerodził się w otwarty konflikt. Miało to o tyle istotne znaczenie, że postawa Polaków mieszkających w Wilnie determinowała w dużym stopniu postępowanie strony polskiej[13]. Nie oznacza to jednak, że wszyscy Polacy zajęli wrogie stanowisko wobec otwarcie wyrażanych przez Litwinów aspiracji niepodległościowych[14]. Dla nikogo nie ulega dziś wątpliwości, że w kształtowaniu światopoglądu polskiego społeczeństwa w Wilnie ogromną rolę odegrał wówczas Kościół katolicki.

Związki Józefa Zmitrowicza z Wilnem miały swoje źródło w osobie jego matki, która była Wilnianką i lubiła, jak wspominał po latach, od czasu od czasu zabierać go do miasta swego urodzenia[15]. Do związania się z Wilnem w początkach XX w. namówił Zmitrowicza wspomniany już wcześniej ks. Jan Nowicki, który powołując się na wsparcie biskupa Edwarda Roppa, skłonił go do objęcia funkcji kierownika-wychowawcy w internacie dla młodzieży przygotowującej się do podjęcia dalszej nauki w seminarium. Założycielką tegoż internatu była Jadwiga Walt. W Zmitrowiczu widziano człowieka rozumiejącego potrzeby ówczesnych czasów, który miał odpowiednie doświadczenie w chrześcijańsko-katolickim światopoglądzie, dzięki czemu mógł otworzyć przed młodzieżą szerokie horyzonty. Po przyjęciu propozycji i przybyciu do Wilna Zmitrowicz zamieszkał w budynku wynajętym na potrzeby seminarium w peryferyjnej dzielnicy Sołtaniszki. Planując zajęcia z uczniami kierował się zasadą by dać „(...) wychowankom pewien wartościowy zasób wiedzy w myśl istotnych wymagań czasu i z drugiej strony, dać wzór *nowego wychowania*, opartego nie na zasadzie wyłącznie nakazu, nadzoru i posłuszeństwa, lecz przede wszystkim na zrozumieniu, przeżyciu wewnętrznym i pokierowaniu sobą na podstawie pobudki psychicznej, czyli

[9] E. Tryniszewski, op. cit., s. 1.
[10] B. Kumor, *Polityka władz carskich wobec Kościoła katolickiego na ziemiach polskich do 1914 roku*, [w:] *Polacy w Kościele Katolickim w ZSRR*, Lublin 1991, s. 21.
[11] J. Remer, *Wilno*, Poznań [b.r.w.], s. 185. Zob. także: A. Romanowski, *Feniks z popiołów. Odrodzenie kultury polskiej w b. Wielkim Księstwie Litewskim w 1905 r.*, [w:] *Wilno i Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur*, pod red. E. Feliksiak, t. II, Białystok 1992, s. 153-178; R. Wapiński, *Polska i małe ojczyzny Polaków. Z dziejów kształtowania się świadomości narodowej w XIX i XX wieku po wybuch II wojny światowej*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1994, s. 145 i n.
[12] N. Davies, *Boże Igrzysko. Historia Polski*, t. II: *Od roku 1795*, Kraków 1993, s. 112.
[13] P. Łossowski, *Konflikt polsko-litewski 1918-1920*, Warszawa 1920, s. 20.
[14] P. Eberhardt, *Polska ludność kresowa. Rodowód, liczebność, rozmieszczenie*, Warszawa 1998, s. 15.
[15] J. Zmitrowicz, op. cit., t. I, k. 32.

zasadzie samowiedzy, samopoczucia i samodzielności"[16]. Deklaracje wkraczającego na niwę oświaty Zmitrowicza potwierdziły opinie jego wychowanków i współpracowników, którzy zgodnie widzieli w nim dobrego pedagoga, który jako przedstawiciel młodego pokolenia polskiej inteligencji w Wilnie pragnął jak największego uświadomienia swoich wychowanków[17]. W pracy ze swoimi wychowankami szczególnie dużo uwagi poświęcał m.in. tłumaczeniom tekstów łacińskich, przerabianiu w zwięzłe skróty wypisów z historii ojczystej, zwłaszcza porozbiorowych, wreszcie analizie polskiej twórczości literacko-poetyckiej. Dużą wagę przywiązywał także do zwalczania alkoholizmu, nałogu palenia tytoniu, czy hazardu. Usilnie dążył by jego wychowankowie byli w przyszłości wzorami kapłaństwa, oddanymi Bogu, ludziom i ojczyźnie. O jego bardzo poważnym traktowaniu wykonywanej funkcji świadczył ponadto fakt, że stale pilnował młodzież, aby dbała o higienę osobistą. Swego rodzaju ciekawostką może być fakt, że w celu pobudzenia wychowanków do myślenia udostępnił im specjalną anonimową *skrzynkę zapytań*, gdzie mogli wrzucać karteczki z wątpliwościami dotyczącymi najbardziej intrygujących ich spraw. Aby jeszcze bardziej pobudzić swoich wychowanków do twórczej pracy zorganizował w internacie bibliotekę, sklepik, kasę oszczędnościowo-pożyczkową oraz skromne muzeum. Zainicjował również stałe wygłaszanie referatów przez poszczególnych seminarzystów na rozmaite żywotne dla nich tematy, ale zawsze tak, aby wymagało to solidnego i rzeczowego przygotowania. Na spotkania z młodzieżą zapraszał również intelektualistów i księży, którzy potrafili otwarcie i szczerze rozmawiać z jego wychowankami.

Przechodząc już bezpośrednio do zawartości wspomnień Józefa Zmitrowicza, jako źródła do poznania aktywności Kościoła katolickiego w Wilnie w pierwszych latach XX stulecia, rozpocząć należy od charakterystyki środowiska duchownych. I tak w jednym z fragmentów wspomnień czytamy na ich temat m.in.: „Spośród księży wileńskich, jeszcze przed rokiem 1905, zasługują w szczególności na zaszczytne wyróżnienie ks. Jan Kurczewski, prałat, były profesor seminarium, człowiek o poważnej wiedzy, późniejszy prezes Towarzystwa Przyjaciół Nauk, kapłan gorliwy i wielce wymowny kaznodzieja, patriota, na ambonie katedralnej dokonał swego żywota w 1916 r., był autorem obszernych monografii, w tym m.in. o katedrze wileńskiej i arcybiskupstwie wileńskim. Ks. Stanisław Jasieński, kanonik honorowy, prefekt szkół, ks. Karol Lubianiec, inspektor Seminarium – po 1905 r. inicjator budowy imponującego kościoła Serca Jezusowego oraz twórca zakładu wychowawczego. Ks. Stanisław Maciejewski, kanonik kapituły, umysł żywy i charakter energiczny, z czasem poseł do III i IV Dumy w Petersburgu, a następnie poseł na Sejm Ustawodawczy w Warszawie i wreszcie Senator Rzeczypospolitej Polskiej"[18]. Już ta charakterystyka pokazuje jak blisko związany z hierarchami Kościoła katolickiego w Wilnie związany był Zmitrowicz.

Sporo miejsca w swoich wspomnieniach Zmitrowicz poświęcił także postaci biskupa wileńskiego Edwarda Roppa (1904-1907), którego poznał dzięki ks. Janowi Nowickiemu, który był jego kapelanem. Opisał m.in. okoliczności objęcia przez niego rządów w diecezji, obawy części polskiego społeczeństwa, które wynikały z prozaicznego faktu pełnego brzmienia jego nazwiska (Edward baron van der Ropp), wreszcie rozmowy jakie miał okazję toczyć z nim w, jak to określił skromnej siedzibie biskupów wileńskich przy ulicy Zamkowej[19]. Szczególnie cennych informacji omawiany fragment wspomnień dostarcza w kwestii podejmowanych przez bp Roppa prób utworzenia stronnictwa, które miałoby występować pod szyldem konstytucyjno-katolickim. Zmitrowicz szczegółowo opisał w nich

[16] Ibidem., k. 57.
[17] K. Turowicz, op. cit., 207.
[18] J. Zmitrowicz, op. cit., t. I, k. 64-65.
[19] Ibidem., k. 86-87.

także uczestników spotkań, które odbywały się w siedzibie biskupa, a które miały na celu opracowanie programu stronnictwa. W dalszej części przytoczył jego obszerne fragmenty, zaprezentował skład Biura Organizacyjnego nowego Stronnictwa, przebieg wieców, na których zdobywano dla niego poparcie i wreszcie wyraził opinię na jego temat[20]. Wspomniał ponadto, że bp Ropp nie omieszkał rozesłać informacji na temat tworzonego przez siebie stronnictwa do całego episkopatu katolickiego w Rosji. Jego zdaniem sam pomysł bp Roppa należało uznać za bardzo śmiałą inicjatywę, która miała bardzo istotne znaczenie po długim okresie ucisku i tłumienia wszelkich objawów życia narodowego. Jak to barwnie określił z programu wionął „[...]powiew wiosny, swobody obywatelskiej i lepszego losu, w szczególności dla społecznie i ekonomicznie upośledzonych"[21]. Nie omieszkał także przedstawić biskupa jako gorącego zwolennika pojednania polsko-litewskiego[22], a także zdecydowanego obrońcę prześladowanych, w tym m.in. Żydów oraz właścicieli ziemskich, w stosunku do których w burzliwych dniach rewolucji, często dopuszczano się grabieży i bestialskich mordów. Kończąc wywody na temat działalności religijnej, jak i społeczno-politycznej bp Roppa posunął się Zmitrowicz wręcz do określenia go mianem poprzednika papieża Jana XXIII – na przełomie XIX i XX w.[23]

Nie mniej istotne miejsce we wspomnieniach Zmitrowicza zajęło także ukazanie starań, jakie podejmowały na rzecz oświaty, uświadomienia narodowego oraz moralnego wychowania, ściśle powiązane z Kościołem katolickim w Wilnie stowarzyszenia i organizacje skupiające uczniów i studentów. Analizując ich działania Zmitrowicz starał się jednoznacznie pokazać m.in. księży katolickich jako bardzo aktywnych uczestników nie tylko życia religijnego, ale i społeczno-politycznego. Współczesny badacz relacji państwo rosyjskie - Kościół katolicki na początku XX w. znajdzie ponadto we wspomnieniach Zmitrowicza szereg opisów ilustrujących działania wymierzone przez państwo w instytucję Kościoła. Reasumując zaprezentowane, w tym krótkim - przyczynkarskim artykule, informacje na temat wspomnień Józefa Zmitrowicza i zawartego w nich opisu relacji państwo-Kościół na gruncie Wilna w pierwszych latach minionego stulecia, należy mieć nadzieję, że obok szeregu innych dokumentów spopularyzowanych w trakcie białostockiej konferencji, przyczynią się one do pogłębienia wiedzy i wypełnienia wciąż jeszcze istniejących luk w zakresie badań dotyczących historii Kresów Północno-Wschodnich.

[20] Ibidem., k. 88-96.
[21] Ibidem., k. 97.
[22] Zob. na ten temat m.in.: H. Wisner, *Litwa i Litwini. Szkice z dziejów państwa i narodu*, Olsztyn 1991, s. 120-121.
[3] J. Zmitrowicz, op. cit., t. I, k. 101.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Эдуард Мазько
(Гродна)

Праблема стасункаў паміж дзяржавай і касцёлам у праграме Беларускай Хрысціянскай Дэмакратыі

Сярод шэрагу беларускіх палітычных партый першай паловы XX стагоддзя асаблівае месца належыць Беларускай Хрысціянскай Дэмакратыі (БХД). Заснаваная ў 1917 годзе групаю ксяндзоў-беларусаў як даволі неакрэсленая грамадская арганізацыя, яна здолела пераўтварыцца ў адну з найбольш уплывовых беларускіх палітычных партый. У дзейнасці БХД можна выразна прасачыць тры перыяды: этап станаўлення хрысціянска-дэмакратычнай плыні ў беларускім нацыянальна-вызваленчым руху, яе ідэалагічнае і арганізацыйнае афармленне (1917-1924 гг.)[1]; перыяд росквіту палітычнай і асветніцкай дзейнасці БХД (1925-1934 гг.); перыяд ператварэння БХД у Беларускае Народнае Аб'яднанне (БНА), заняпад палітычнай і культурна-асветніцкай дзейнасці партыі (1935-1939 гг.). Ва ўсе гэтыя перыяды важным пытаннем для хадэцыі з'яўлялася праблема стасункаў паміж дзяржавай і касцёлам. Яе актуальнасць вынікала як з характару партыі, яе ідэалогіі, так і з рэальнай сітуацыі касцельна-дзяржаўных узаемадачыненняў, якія моцна ўплывалі на дзейнасць хадэцыі, яе лёс.

Партыйная ідэалогія была той асновай, на грунце якой фармавалася як палітычная праграма партыі, так і яе рэальная палітыка. Ужо ў самым пачатку дзейнасці беларускай хадэцыі яе заснавальнікі зазначалі: "Яна будуецца на вялікіх Хрысьціяньскіх законах выказаных праз Папежа Леона XIII, у яго акружных пісьмах"[2]. Па сутнасці, беларускія хадэкі цалкам падзялялі пераканане Льва XIII, які пісаў у энцыкліцы "Rerum novarum": "Калі сённяшняе грамадства мае быць аздароўленым, дык стане такім толькі праз аднаўленне хрысціянскага жыцця і хрысціянскіх устаноў"[3].

Краевугольным каменем, на якім узводзілася ідэалогія БХД, быў тэзіс аб хрысціянскай сутнасці беларускага народнага характару: "Беларускі народ - гэта хрысьціянскі народ і Хрыстус сярод нашага народу меў, мае і будзе мець шмат сваіх вызнаўцаў, якія пойдуць за сваім Божым Вучыцелем у агонь і ваду. Рэлігійнасьць

[1] У гэты час партыя афіцыйна называлася Беларуская Хрысціянска-дэмакратычная Злучнасць (БХДЗ).
[2] „Krynica", 3.12.1917.
[3] Lieon XIII. Rerum Novarum. *Nauczanie społeczne kościoła*, Warszawa 1984, s.11- 36, 22.

беларускага народу глыбокая, вольная ад прымешкі палітыкі..."[4] Менавіта на гэтым сцвярджэнні, а таксама на хрысціянскім пастулаце, што нармальнае існаванне асобы немагчамае без сувязі з Богам, без маральнага ўдасканальвання чалавека і грамадства, будавалася дзейнасць партыі, яе характар, яе адносіны да любых праяваў рэлігійна-грамадскага і сацыяльна-палітычнага жыцця. Хрысціянская вера, хрысціянская этыка для БХД - найвышэйшы ідэал, які мае адзінка і грамадства. Яна ўтрымоўвае ў сабе ўсё неабходнае для цывілізацыйнага развіцця чалавецтва. Яе паняцці справядлівасці, роўнасці, свабоды, любові і міласэрнасці з'яўляюцца непарушнымі, самадастатковымі і універсальнымі ў любы гістарычны перыяд, пры любым грамадска-эканамічным ладзе, для любога народу. Гэтыя паняцці патрэбна не проста ўспрымаць як нейкія ўзвышаныя ідэі, але штодзённа рэалізоўваць іх на практыцы, у сваім жыцці: " Воля Хрыстуса ёсць, каб на сьвеце заўсёды панавала роўнасьць, брацтва, свабода, справядлівасьць, каб ня было ані паноў, ані мужыкоў, але каб былі усе роўныя людзі, маючыя аднолькавыя правы і аднолькавыя павіннасьці. Народ Беларускі можа да гэтага дайсьці, калі не парабкам, не пастухом, не наймітам, як гэта было і ёсьць дагэтуль, але гаспадаром пачуецца у сваім родным Беларускім Краі"[5]. Таму цалкам зразумела, што будучыня Беларусі звязвалася БХД з хрысціянствам. Хрысціянская Беларусь, ці, дакладней, Беларусь, заснаваная на хрысціянскіх ідэалах, - асноўная мэта дзейнасці партыі[6].

Гэтыя сцвярджэнні сталіся лейтматывам і першай праграмы партыі, якая была распрацавана і апублікавана ў Мінску ў 1920 г. Па сваім змесце і сутнасці паўтарала яна змест асноўных пастулатаў сацыяльнай дактрыны і хрысціянска-дэмакратычных прынцыпаў, якія былі дэкларованы папскімі энцыклікамі. Так, галоўнай прычынай беднасці працоўных мас, паводле праграмы, з'яўляецца капіталізм, з якім арганізацыя вядзе змаганне. Мэта хадэцыі – усталяванне ў свеце справядлівага грамадскага ладу, пры якім кожны чалавек праз сваю працу змог бы здабыць сабе сродкі на жыццё. Асновай такога ладу павінна быць прыватная ўласнасць, якая "ёсьць падставай цывілізацыйнага поступу грамадзянства"[7]. Асноўнае месца ў праграме займае праблема абароны правоў рабочых. Хадэцыя патрабавала ўстанаўлення мінімальнага заробку, роўнай аплаты за мужчынскую і жаночую працу, абавязковага адпачынку ў нядзелі і святы, абмежавання працоўнага дня, забароны наймаць на працу дзяцей да 14 гадоў, аплаты лісткоў захворвання, прызначэння фабрычнай інспекцыі і г.д. Значна слабей было распрацавана сялянскае пытанне. Так, праграма БХДЗ патрабавала падзелу дзяржаўных зямель паміж беззямельнымі і малазямельнымі сялянамі, абмежавання вялікай прыватнай уласнасці праз сістэму спецыяльных падаткаў[8]. Нераспрацаванасць сялянскай праблематыкі тлумачыцца тым, што яна, як не актуальная для Еўропы, амаль не закраналася ў афіцыйных дакументах касцёла.

Асаблівая ўвага звярталася на правы каталіцкага касцёла. Так, у праграме пытанні рэлігіі і касцёла ішлі другім пунктам. Вынікала гэта як з хрысціянскага характару партыі, удзелу ў яе працы каталіцкіх ксяндзоў, так і з тых крытычных варункаў, у якіх апынуўся рыма-каталіцкі касцёл, ды і ўсё рэлігійнае жыццё у Савецкай Расіі.

[4] "Krynica", 12.05.1923.
[5] "Krynica" , 8.02.1920.
[6] Больш падрабязна пра ідэалогію БХД глядзі: Moroz M. "Krynica". *Ideologia i przywódcy białoruskiego katolicyzmu*, Bialystok 2001, s. 230; Мазько Э.А. Ідэалагічныя падставы дзейнасці Беларускай Хрысціянскай Дэмакратыі. Гістарычны альманах.- 2000.- №1(3).- С.71-76.
[7] Stankiewič Ad. Biełaruski Chryścijanski Ruch.- Wilnia, 1939.- 272s. – s. 143.
[8] Тамсама, с.144-146.

БХД патрабавала прызнаць касцёл суверэннай інстытуцыяй, якая мае права карыстацца ва ўнутраным жыцці сваімі ўласнымі правіламі і законамі. Праграма таксама дэкларавала недапушчальнасць абмежавання праў касцёла, яго ўціску з боку дзяржавы[9]. Да гэтага далучалася патрабаванне свабоднага вызнання рэлігійнага культу, права засноўваць кляштары, ажыццяўляць душпастырскую працу ў школах, арміі, сацыяльных установах[10].

Разам з тым, было б памылковым лічыць, што партыя ў рэлігійным жыцці займала выключна абараняльную пазіцыю. Не менш важным было і патрабаванне: "Каб аб падставах жыцьця каталіцкага можна было свабодна гаварыць і правадзіць іх у жыццё, як каждага чалавека, так і цэлага грамадзянства"[11]. З гэтым сцвярджэннем былі таксама звязаны і тыя пункты праграмы, дзе мова ішла пра дазвол каталіцкаму касцёлу прымаць актыўны ўдзел у грамадскім жыцці: ствараць уласную сетку адукацыйных устаноў, рознага кшталту прытулкаў, весці неабмежаваную шырокую асветніцкую працу.

Асобна закраналіся пытанні касцельнай уласнасці. Адназначна заяўлялася яго права валодаць ёю. Да таго ж, БХД патрабавала ад дзяржавы кампенсаваць касцёлу ўсю раней адабраную маёмасць[12].

Асаблівай увагі заслугоўвае апошні пункт гэтага раздзелу, дзе гаварылася аб спецыяльнай мэце хадэцыі: "збліжыць усіх каталікоў і праваслаўных і аб'еднаць іх у аднэй веры з рознымі абрадамі"[13]. Па сутнасці гэта была важная дэкларацыя, якая сведчыла аб імкненні БХД заняць асаблівае месца ў грамадскім жыцці. Рэалізацыя гэтай мэты павінна была прывесці да рэлігійнай кансалідацыі беларускага народу. Калі б так здарылася, дык каталіцкі касцёл адназначна заняў бы дамінуючае становішча ў праектаваным беларускім гаспадарстве. Разам з тым, немагчыма тут не пабачыць ідэйнага імкнення хадэцыі да рэалізацыі на Беларусі формулы: "Адзін народ, адна дзяржава, адна вера".

Рэлігійна-касцельныя пытанні знаходзім таксама і ў іншых частках праграмы, што сведчыць аб іх важнасці для партыі. Так у раздзеле прысвечаным справам сям'і і школы, яны прысутнічаюць у 11 з 15 пунктаў. Найважнейшым тут было патрабаванне, каб права не супярэчыла рэлігійным нормам[14].

Такім чынам, можна сцвердзіць, што першая праграма БХДЗ 1920 году даволі многа ўвагі прысвяціла праблемам каталіцкага касцёла, яго стасункам з дзяржавай. Аднак насілі яны выразна дэкларатыўны характар, былі надзвычай рыгарыстычнымі і не ўлічвалі рэальнай палітычнай і канфесійнай сітуацыі ў краіне. Да таго ж, у ёй не было прадугледжана ніякіх шляхоў іх рэалізацыі. Гэтая дэкларатыўнасць праграмы вынікала з самога характару хадэцыі. Было б памылковым лічыць БХДЗ 1917-1925 гг. класічнай палітычнай партыяй. Гэта была касцельна-грамадская арганізацыя, пра што сведчыць яе праграма: "ХД ёсьць грамадзкая сувязь, што хоча завесьці лад на сьвеце на аснове хрысьціянскай дэмакратычнай справядлівасьці, роўнасьці, міласьці і свабоды. З натуры сваёй ХД ёсьць эвалюцыйная, надпалітычная, міжнародная, надставовая"[15]. Другім сведчаннем касцельна-грамадскага характару БХДЗ з'яўляецца яе структура. Амаль усе нізавыя суполкі хадэцыі былі створаны пры парафіяльных касцёлах і на чале іх стаялі ксяндзы. Таму зразумела, што склад сяброў

[9] Тамсама, с.141.
[10] Тамсама, с. 142.
[11] Тамсама.
[12] Тамсама.
[13] Тамсама.
[14] Тамсама, с.141-143.
[15] Тамсама, с.141.

арганізацыі быў выключна каталіцкі. А гэта ўсё ў цэлым не магло не адбіцца на невялікай папулярнасці партыі ў беларускім асяроддзі. Да таго ж, ад самага пачатку БХДЗ сутыкнулася з непрыхільным стаўленнем пераважнай большасці каталіцкага святарства да яе дзейнасці[16].

У перш. пал. 20 гг. БХДЗ не праводзіць ніякіх відавочных актыўных палітычных дзеянняў. Але ў нетрах арганізацыі адбываецца складаная і важная работа па прыстасаванню хрысціянскай грамадска-палітычнай ідэалогіі да рэальнасцей беларускага жыцця. Гэтая напружаная праца адлюстравалася ў змене падзагалоўкаў "Крыніцы": 1917 – 1918 гг. – беларуская газета; 1919 г. – каталіцкая газета; 1920 г. – хрысціянская, хрысціянска-дэмакратычная газета; 1921 г. – хрысціянска-дэмакратычная, хрысціянска-сялянская, сялянская газета; 1922 – 1926 гг. – сялянская газета. Гэта сведчыць аб тым, што БХДЗ пераарыентоўваецца на сялянства, робячы яго сваёй сацыяльнай асновай. Сведчаннем гэтага працэсу з'яўляецца і сам змест газеты, тыя мэты, якія яна ставіла перад сабой: "Як бачым "Крыніца" выявілася ў канцы, як беларуская **сялянская** газета, мэта якой – будзіць нацыянальную сьведамасьць, служыць роднай культуры і бараніць правы Беларускага Народу, як народу сялянскага, правы ня толькі культурныя, духоўныя, але ў **роўнай меры** правы і інтарэсы сацыяльныя, эканамічныя"[17].

Стварэнне ў 1925 г. БСРГ і яе поспех у беларускім асяроддзі паскорылі працэс перафармавання БХДЗ з касцельна-грамадскай арганізацыі ў палітычную партыю. Працэс гэты робіцца відавочным у сакавіку 1925 г., калі "Крыніца" змяшчае анкету з пытаннямі па праблемах каталіцкага жыцця і беларускага хрысціянскага руху[18]. На анкету адгукнуліся многія сябры партыі. Змест адказаў зводзіўся да аднаго: неабходна актывізаваць дзейнасць хадэцыі, якасна яе абнавіць. У выніку ў № 13 "Беларускай Крыніцы" за 1926 г. з'явіўся рэдакцыйны артыкул "Час абнавіцца", які засведчыў пачатак новага перыяду ў дзейнасці БХД. Аўтары артыкула прапанавалі стварыць новую праграму арганізацыі, якая б спалучала асноўныя прынцыпы хрысціянска-дэмакратычнага вучэння і інтарэсы беларускага народа. Быў сфармуляваны шэраг важных пытанняў, якія неабходна было ўлічыць у новай праграме: назва партыі, канфесійны склад яе сяброў, праблема землеўладання і юрыдычнага становішча касцёла і царквы, пытанні асветы[19]. Артыкул стаў прычынай бурнай дыскусіі ў партыйным асяроддзі. Пагаджаючыся з тым, што абноўленая хадэцыя павінна дамагацца ад урада адкрыцця беларускіх школ рознага ўзроўню, падзелу зямлі паміж сялянамі без выкупа, свабоднай арганізацыі беларускіх палітычных сіл, прадстаўлення беларусам правоў як асобнаму народу, сябры партыі падзяліліся на дзве групы па пытаннях касцельна-царкоўнага землеўладання і канфесійнага складу арганізацыі. Адна група лічыла, што партыя павінна быць "выразна каталіцкай"[20], другая - "што трэба тварыці не беларускую каталіцкую партыю, а **беларускую народна-хрысьціянскую партыю**"[21], у рабоце якой бралі б удзел як каталікі, так і праваслаўныя[22]. Дыскутавалася таксама пытанне аб зямельнай уласнасці касцёла і царквы. Адны лічылі, што неабходна захаваць яе ў існуючых

[16] Больш падрабязна пра адносіны каталіцкага святарства да БХДЗ, пра складанасць жыцця і ўнутраннія канфлікты ў рыма-каталіцкім асяроддзі тагачаснай Беларусі, глядзі: Moroz M. "Krynica". *Ideologia i przywódcy białoruskiego katolicyzmu*, s .99-109.
[17] "Krynica",. 4.01.1924.
[18] "Krynica", 25.03.1925.
[19] "Biełaruskaja Krynica", 18.04.1926.
[20] "Biełaruskaja Krynica", 28.04.1926.
[21] "Biełaruskaja Krynica", 30.05.1926.
[22] "Biełaruskaja Krynica", 8.05.1926; "Biełaruskaja Krynica", 16.05.1926; "Biełaruskaja Krynica", 23.08.1926.

памерах, другія - абмежаваць яе да вызначанай працоўнай нормы. Выказваліся таксама і прапановы ўвогуле пазбавіць іх зямельнай уласнасці[23]. Даволі радыкальны характар мелі ідэі, выказаныя ксяндзом Вінцэнтам Гадлеўскім. Адказваючы на пытанні анкеты, ён адстойваў неабходнасць пашырэння партыі не толькі за кошт каталікоў, але і праваслаўных, дадаючы, што гэта павінны быць не толькі простыя вернікі, але і святары. У дачыненні зямельнай уласнасці касцёла Гадлеўскі падтрымаў прапанову абмежаваць яе памерамі працоўнай нормы. У сваім артыкуле ён уздымае таксама і пытанне аб узаемаадносінах дзяржавы і касцёла. Ім было прапанавана даволі радыкальнае вырашэнне гэтай праблемы: "У Беларусі пры дваякай рэлігіі пажаданы быў бы раздзел дзяржавы ад царквы, або касьцёла"[24]. Гэтае меркаванне выклікала чарговую дыскусію. Гадлеўскага падтрымалі ксёндз Віктар Шутовіч, Янка Пазьняк, іншыя хадэкі. Яны абгрунтоўвалі сваю пазіцыю тым, што калі касцёл/царква будуць на Беларусі аддзелены ад дзяржавы, дык урад будзе пазбаўлены магчымасці выкарыстоўваць у сваіх інтарэсах рэлігійныя спрэчкі[25]. Супраць аддзялення касцёла/царквы выступілі Д Аніська, ксяндзы Фабіян Абрантовіч і Уладзіслаў Талочка.

У выніку дыскусіі было дасягнута паразуменне па наступных пытаннях: сябрамі партыі могуць быць як каталікі, так і праваслаўныя; зямля павінна быць падзелена паміж сялянамі без выкупа; касцёл/царква могуць валодаць толькі працоўнай нормай зямлі; касцёл/царква могуць быць аддзелены ад дзяржавы. Усе гэтыя прынцыпы былі закладзены ў праграму БХД, праект якой з'явіўся ў ліпені 1926 г. і быў вынесены на абмеркаванне сяброў і прыхільнікаў БХДЗ[26]. У адрозненне ад праграмы 1920 г., гэта ўжо была праграма палітычнай партыі, а не рэлігійнага таварыства. Асноўнай палітычнай мэтай хадэцыі абвяшчалася самастойнасць беларускага народа на ўсіх яго этнаграфічных землях, якія павінны быць аб'яднаныя ў незалежную дэмакратычную рэспубліку. У п.4 заяўлялася, што "партыя да сваіх мэтаў ідзе дарогай арганізаваньня, усьведамленьня і ўзгадаваньня беларускага сялянства, работнікаў і інтэлігенцыі на грунце дэмакратызму і беларускай нацыянальнай культуры"[27]. У праграме былі распрацаваны пытанні самаўрадаў, войска, суда, школы, палітычных і грамадскіх свабодаў. Асаблівая ўвага прысвячалася касцёлу і рэлігіі. Так, у справах рэлігіі БХД лічыла, што касцёл і царква павінны карыстацца ўсімі правамі грамадскіх арганізацый. Прынцыпова выступаючы супраць аддзялення касцёла/царквы ад дзяржавы, хадэцыя была супраць выкарыстання рэлігіі ў палітычных мэтах, супраць прапаганды рэлігійнай варожасці. У выпадку, калі дзяржава будзе праводзіць такую палітыку, партыя лічыла магчымым і неабходным аддзяленне касцёла/царквы ад дзяржавы. Акрамя гэтага, у дачыненні да рэлігійнага жыцця БХД выступала за поўную беларусізацыю касцёла і царквы на беларускіх землях[28].

Праект праграмы выклікаў шэраг заўваг. Сярод іншых свае заўвагі па праграме і статуту БХД выказаў і адзін з заснавальнікаў партыі ксёндз Фабіян Абрантовіч. Найперш, ён заўважае, што беларуская хадэцыя ў сваіх праграмных дакументах выходзіць за межы каталіцкай сацыяльнай дактрыны, бо абвяшчае сябе не як грамадскую, але як палітычную арганізацыю, якая арыентуецца на працоўныя масы.

[23] Цэнтральная бібліятэка Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі (ЦБ НАНБ), ф.23, воп.1, адз.зах.846, арк.1.
[24] "Biełaruskaja Krynica", 7.06.1926.
[25] ЦБ НАНБ, ф.23, воп.1, адз.зах.73, арк.96.
[26] "Biełaruskaja Krynica", 31.07.1926.
[27] Тамсама.
[28] Тамсама.

Акрамя таго, БХД аб'ядноўвае ў сваіх шэрагах як каталікоў, так і праваслаўных, у той час, калі афіцыйнае сацыяльнае вучэнне касцёла разлічана толькі на каталікоў. Параграфы 34 і 47, якія датычаць землеўпарадкавання, надзвычай радыкальныя і не зусім стасуюцца з "Rerum Novarum". Выхад з гэтай сітуацыі - змена назвы партыі на Беларускую Хрысціянскую Лучнасць. Такая назва больш адпавядала б праграмным дакументам, чым БХД. Акрамя таго, партыя з назвай БХЛ, на думку Абрантовіча, магла б пазбегнуць ці хаця б абараніцца перад магчымымі праследаваннямі з боку каталіцкай іерархіі[29].

24 кастрычніка 1926 г. у Вільні адбылося святкаванне X угодкаў "Крыніцы", якое было ператворана ў нараду БХД. Пасля дыскусіі нарада зацвердзіла папраўлены праект праграмы і статута партыі[30].

Што датычыцца пытання ўзаемадачынення касцёла і дзяржавы, дык істотных зменаў у прынятай праграме ў параўнанні з яе праектам не адбылося. Найбольш кантраверсійным яе пунктам быў п.25, у якім гаварылася: "БХД прынцыпова процiў разьдзелу Касьцёла (Царквы) ад дзяржавы. Аднак, каб урад ня мог выкарыстоўваць рэлігіі дзеля палітычных мэтаў, або паддзержываць адну рэлігію процiў другой, БХД уважае магчымым разьдзел Касьцёла (Царквы) ад дзяржавы для агульнага дабра"[31]. З'яўленне гэтага пункту ў праграме было выклікана рэаліямі тагачаснага рэлігійна-палітычнага жыцця міжваеннай Польшчы. Найперш, гэта супярэчлівая палітыка ўлад гэтай дзяржавы ў дачыненні да праваслаўнай царквы ў пачатку 20 гг., калі ў яе адбіраліся храмы, маёмасць, а многія праваслаўныя святары, як асобы без польскага грамадзянства, апынуліся пад пагрозай дэпартацыі. Усё гэта ўносіла элемент рэлігійнай варожасці ў беларускае грамадства, пагражала яму расколам. Немалаважную ролю адыгралі таксама і дзеянні рыма-каталіцкай іерархіі і пераважнай большасці каталіцкага святарства, якія занялі выразна шавіністычнае становішча ў дачыненні да беларускай дзейнасці хадэцыі. Апошняя, зрэшты, уважала, што дзейнічаюць яны ў супрацы з урадам.

У праграме 1926 г. былі акрэслены таксама і шляхі вырашэння магчымых канфліктаў паміж дзяржавай і касцёлам: "Спрэчныя справы між Касьцёлам (Царквой) і дзяржавай вырашаюцца палюбоўна, дарогай узаемных дагавораў і ўступак"[32].

У новай рэдакцыі праграмы хадэцыі, якая была прынята на другім з'ездзе абноўленай БХД 25 лістапада 1928 г. у параграфы, якія датычылі касцёла (царквы), не было ўнесена якіх-кольвечы істотных зменаў.

Новае ў гэтых пытаннях назіраем у праграме БХД 1931 г. Так, калі ў папярэдніх праграмах заяўлялася, што партыя дапускае аддзяленне касцёла/царквы ад дзяржавы, дык ужо ў праграме 1931 г. чытаем: "БХД прынцыпова процiў разьдзелу касьцёла (царквы) ад дзяржавы і змагаецца з палітыкай выкарыстоўваючай для палітычных мэтаў, або паддзержываючай адну рэлігію процiў другой"[33]. Гэтая карэкціроўка праграмы тлумачыцца пошукам кампрамісу паміж хадэцыяй і касцёлам. Выклікана яна была тым, што якраз у гэты час партыя чакала адказу з Ватыкана на сваю скаргу на дзеянні арцыбіскупа Ялбжыкоўскага.

Нагадаем, што сярод каталіцкай іерархіі і клеру ў паўночна-ўсходніх ваяводствах міжваеннай Польшчы былі шырока распаўсюджаны ідэі польскага нацыяналізму. Ачольваў гэты польскі шавіністычна-клерыкальны лагер у Заходняй

[29] ЦБ НАНБ, ф.4, воп.1, адз.зах.138, арк.6.
[30] Prahrama i Statut BChD.- Wilnia, 1926.- 13s.
[31] Тамсама, с.4.
[32] Тамсама.
[33] "Беларуская Крыніца", 13.10.1931.

Беларусі віленскі арцыбіскуп-мітрапаліт Рамуальд Ялбжыкоўскі. З уступленнем яго на становішча віленскага арцыбіскупа ў 1926 г., у дыяцэзіі афіцыйна запанавала антыбеларуская рэлігійная палітыка. Іерарх праследаваў ксяндзоў-беларусаў, пераводзіў іх з беларускіх парафій у польскія, паніжаў у дастойнасці, падтрымаў высылку з Друі айцоў-марыянаў. 7 лістапада 1927 г. Ялбжыкоўскі забараніў кс. А. Станкевічу займацца палітычнай дзейнасцю і прымаць удзел у выданні "Беларускай Крыніцы", аргументаваўшы гэта тым, што праца Станкевіча на гэтай ніве не адпавядае характару святарскага служэння[34]. Непрыхільна ставіўся арцыбіскуп і да БХД, лічачы яе дзейнасць шкоднай для Польшчы. 10 лістапада 1928 г. Ялбжыкоўскі афіцыйна забараніў каталікам быць сябрамі партыі і супрацоўнічаць з "Беларускай Крыніцай". Гэтая забарона выклікала абурэнне не толькі сярод беларускага грамадзянства, але і пратэсты з боку ўкраінскай, нямецкай, літоўскай, яўрэйскай і часткі польскай грамадскасці[35]. Кіраўніцтва БХД звярнулася з пратэстам у Ватыкан, вымагаючы ад Апостальскай сталіцы адмены рашэння віленскага арцыбіскупа. Рым і ў гэты раз устрымаўся ад умяшання ў рэлігійныя справы дыяцэзіі.

Такім чынам, час з 1926 г. па 1934 г. – другі, якасна новы перыяд дзейнасці БХД. Менавіта тады хадэцыя з арганізацыі касцельна-грамадскай ператварылася ў палітычную партыю. На нарадзе 1926 г., з'ездах 1927 г., 1928 г. і 1931 г. выкшталтоўваецца праграма БХД, адбываецца фармаванне яе ідэалогіі. Датычна праблемы стасункаў дзяржавы і касцёла, для яго ўласцівы адыход БХД ад гомагенных памкненняў у канфесійнай сферы. Дзеячы партыі, зыходзячы з рэальнага рэлігійнага становішча ў краі, пачынаюць арыентавацца як на каталіцкую, так і на праваслаўную часткі беларускага народа. Гэта прыводзіць да адмовы ад ранейшага рыгарызму, прызнання правоў як рыма-каталіцкага касцёла, так і праваслаўнай царквы, усведамлення неабходнасці талерантнасці ў канфесійным пытанні. Дадзены працэс ні ў якім разе нельга трактаваць як адыход БХД ад ідэй хрысціянскай дэмакратыі. Хутчэй, гэта карэкціроўка ранейшага курсу хадэцыі з улікам мясцовых асаблівасцей, адзін з магчымых альтэрнатыўных шляхоў развіцця сацыяльнага і хрысціянска-дэмакратычнага вучэння касцёла.

Аднак праследаванні з боку дзяржавы і касцельнай іерархіі, змена грамадска-палітычнай сітуацыі ў Заходняй Беларусі і БССР паставілі перад БХД новыя пытанні і задачы. Ад адказу на іх залежаў далейшы лёс не толькі партыі, але і ўсяго беларускага нацыянальна-вызваленчага руху ў міжваеннай Польшчы. Сярод прычын, якія падштурхнулі партыю да новага абнаўлення, неабходна назваць няўдачу на выбарах 1931 г. Другой прычынай з'яўлялася антыбеларуская палітыка віленскага арцыбіскупа-мітрапаліта Рамуальда Ялбжыкоўскага і нежаданне Ватыкана абараніць беларусаў. Мяняючы назву і праграму, карэктуючы ідэалогію, партыйныя дзеячы спадзяваліся пазбегнуць умяшальніцтва касцельных уладаў у сваю дзейнасць. І трэцяй, самай важнай прычынай было пагаршэнне становішча беларусаў як народа і беларускага нацыянальнага руху на тэрыторыі Польшчы. Санацыйны рэжым, які ў сярэдзіне 30 гг. усё больш набываў таталітарныя прыкметы, адкрыта праводзіў палітыку асіміляцыі беларусаў, праследаваў беларускія арганізацыі, абмяжоўваў магчымасці іх практычнай дзейнасці. У такіх умовах кіраўніцтва БХД не толькі дэкларуе неабходнасць аб'яднання беларускага нацыянальна-дэмакратычнага руху ў адной арганізацыі, але і робіць рэальныя захады, каб ахапіць у сваіх шэрагах як мага болей беларускіх актывістаў. З існуючых беларускіх арганізацый, рэальна зрабіць гэта магла толькі хадэцыя. БСС, БПДА, нешматлікія і непапулярныя ў масах, з 1931

[34] Дяржаўны архіў Брэсцкай вобласці (ДАБВ), ф.67, воп.1, адз.зах.941, арк.6.
[35] Хроніка // Студэнцкая Думка.-1929.- №1(11).- С.31-36. – С.35.

г. амаль не дзейнічалі. Але ранейшая платформа БХД не адпавядала яе новым памкненням. Нягледзячы на агульна-хрысціянскі характар, яна па канфесійнаму складу па-ранейшаму заставалася пераважна каталіцкай. Да таго ж, прысутнасць у назве партыі слова "хрысціянская" не давала ёй магчымасці аб'яднаць многіх беларускіх дзеячаў, якія былі нязгодныя з ідэалогіяй і дзейнасцю КПЗБ альбо Цэнтрасаюза, аднак, лічачы сябе радыкаламі, не хацелі ўдзельнічаць у працы "клерыкальнай", на іх думку, арганізацыі. Новая сітуацыя і новыя мэты патрабавалі ад БХД значных змен у праграмных дакументах. У гэтым рэчышчы цікавым з'яўляецца погляд А. Станкевіча на неабходнасць рэфармавання партыі: "Калі б блізкай ідэялёгіі партыі – тады і БХД, як такоі была б патрэбнай, а калі ёсьць толькі БХД і Комуністы, дык БХД абавязана свае шэрагі расшырыць і абнавіцца. БХД – характар грамадзкай (агульна-палітычнай) арганізацыі"[36].

У кастрычніку 1934 г. у "Беларускай Крыніцы" зноў з'яўляецца рэдакцыйны артыкул "Час абнавіцца". У ім выказваўся шэраг прапаноў па рэфармаванню дзейнасці і праграмы партыі. Так, у прыватнасці, было прапанавана значна абмежаваць яе рэлігійны блок, запыніўшыся на прызнанні свабоды любой рэлігіі. Разам з тым, падкрэслівалася, што партыя "ўважае за канечнае духовае выхаваньне беларускага народу абапёрці прадусім на хрысьціянскай навуцы і этыцы"[37]. Гэты артыкул, як і папярэднія, выклікаў унутрыпартыйную дыскусію. Быў выказаны шэраг самых разнастайных меркаванняў. Да прыкладу, у адным з артыкулаў заяўлялася, што "прыватная ўласнасьць не зьяўляецца нейкай ненарушымаю сьвятасьцю"[38]. Прагучала таксама прапанова ператварыць БХД у Беларускі Хрысціянскі Фронт, які б аб'ядноў у сваіх шэрагах каталікоў, праваслаўных і пратэстантаў[39]. Аднак яна не мела падтрымкі. Большасць удзельнікаў дыскусіі зыходзілася на тым, што змены праграмы павінны датычыцца пытанняў становішча касцёла/царквы. Пытанні ўласнасці і асветы павінны былі застацца без змен. Разам з тым, перагляд палажэнняў, якія датычыліся касцёла/царквы, не павінен быў прывесці да адмовы ад хрысціянскай этыкі як падмурка ідэалогіі і дзейнасці партыі[40].

Канчаткова пытанне аб рэформе павінна была вырашыць Рада БХД. На сваім пасяджэнні, якое адбылося 26 студзеня 1936 г., яна зацвердзіла новую праграму партыі і перайменавала арганізацыю ў Беларускае Народнае Аб'яднанне[41]. Галоўнай мэтай БНА, як і БХД, з'яўлялася стварэнне незалежнай беларускай рэспублікі, але разам з тым заяўлялася: "БНА імкнецца да таго, каб у незалежнай Беларусі быў створаны такі грамадзкі лад, які абапіраючыся на працы, грамадзкай этыцы і справядлівасьці, роўна заспакойваў-бы патрэбы ўсіх грамадзян і не дапускаў-бы да ўзбагачэння адных коштам другіх"[42]. Адзначалася, што партыя выступае супраць дыктатуры ў любых яе формах: капіталістычнай, фашыстоўскай, камуністычнай. Па пытаннях прыватнай уласнасці пазіцыя партыі не змянілася. Аднак, паводле праграмы БНА, прыватная ўласнасць не павінна шкодзіць агульна-грамадскаму дабрабыту. Увогуле ж, "БНА імкнецца да таго, каб не пралетарызаваць грамадзян, але надзяляць іх уласнасьцяй: сялянскіх работнікаў надзяліць зямлёй, а фабрычных рабіць уласьнікамі фабрыкаў"[43].

[36] Беларускі дзяржаўны архіў-музей літаратуры і мастацтва (БДАМЛіМ), ф.3, воп.1, адз.зах.279, арк.102.
[37] "Беларуская Крыніца", 7.10.1934.
[38] "Беларуская Крыніца", 21.10.1934.
[39] БДАМЛіМ, ф.3, воп.1, адз.зах.279, арк.103.
[40] "Беларуская Крыніца", 27.01.1935.
[41] "Беларуская Крыніца", 2.02.1936.
[42] "Беларуская Крыніца", 24.01.1936.
[43] Тамсама.

Што датычыцца пытанняў рэлігіі, дык у новай праграме яны былі сфармуляваны ў наступных тэзах: "§16. БНА за свабоду існаваньня рэлігіі і дзейнасьці рэлігійных устаноў і за свабоду вызнаваньня рэлігіі.

§ 17. БНА за тое, каб рэлігійныя ўстановы у сваёй рэлігійнай працы, як у сьвятынях, школах і інш., карысталася роднай мовай сваіх верных.

§ 18. БНА проціў выкарыстаньня рэлігіі палітыкай"[44].

Відавочна, што гэтая звычайная дэкларацыя рэлігійных патрабаванняў, у параўнанні з даволі грунтоўнай распрацоўкай праблемы ўзаемадачыненняў касцёла і дзяржавы ў партыйных дакументах 1926-1935 гг., з'яўляецца крокам назад. Фактычна ў новай праграме гэтыя праблемы цалкам адсутнічаюць. Разам з тым, гэта не азначае адмовы хадэкаў ад сваіх ранейшых поглядаў. Яго трэба разглядаць у кантэксце ўсёй дзейнасці хадэцыі ў сярэдзіне 30 гг. XX ст. Такая відавочная адмова ад праблемы касцельна-дзяржаўных стасункаў, як і наогул перайменаванне БХД у БНА, з'яўляліся выключна тактычнымі крокамі, якія павінны былі, з аднаго боку, абараніць партыю ад умяшання ў яе справы польскай каталіцкай іерархіі, з другога – дазволілі б ёй пашырыць свой уплыў на розныя слаі насельніцтва Заходняй Беларусі. Аднак спецыфічная сітуацыя, якая склалася ў Польшчы ў другой палове 30 гг., не дазволіла партыі плённа скарыстаць з іх. Нягледзечы на тое, што яна ў гэты час змагла пазбегнуць умяшальніцтва ў свае справы каталіцкай іерархіі і ў некаторай ступені пашырыла свой уплыў на пэўныя колы беларускага грамадства, магчымасці ажыццяўлення практычнай дзейнасці ў масах былі моцна абмежаваны санацыйным урадам, які імкнуўся ізаляваць беларускія партыі і арганізацыі ад народных мас.

Такім чынам, пытанне ўзаемадачыненняў касцёла і дзяржавы з'яўлялася адным з ключавых у праграме дзейнасці БХД. На працягу 1917-1939 гг. яно прайшло пэўную эвалюцыю. зведала ўздымы і падзенні. Аднак пры гэтым заўсёды заставалася актуальным.

[44] Тамсама.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Małgorzata Ocytko
(Białystok)

Problem Białorusinów katolików w diecezji wileńskiej w okresie ordynariatu biskupa Jerzego Matulewicza (1918–1925)

Gdy przystępujemy do rozważania relacji, jakie zachodziły tuż po zakończeniu I wojny światowej między Kościołem rzymskokatolickim a instytucjami państwowymi na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim, chcąc przyjrzeć się wątkowi białoruskiemu tych spraw, nie powinniśmy się ograniczać tylko do badania tej problematyki z perspektywy, jaką niosą źródła wytworzone przez administrację państwową oraz kancelarię kurialną diecezji wileńskiej. W kwestii Białorusinów katolików tej diecezji owe źródła niejednokrotnie cechuje brak obiektywnego spojrzenia na ów problem, a nawet rażąca stronniczość. Nie inaczej rzecz ma się z oceną osoby biskupa diecezji wileńskiej w tym okresie – ks. Jerzego Matulewicza.

Niezmiernie cenną inicjatywę zmierzającą do dania świadectwa prawdzie podjęli od lat 70-tych XX w. księża marianie – duchowni zakonni ze zgromadzenia, które po 1909 r. odrodził Jerzy Matulewicz. Należy tu wymienić dwa nazwiska: ks. Tadeusza Górskiego, który jeszcze w 1970 r. w Rzymie stał się autorem opracowania poświęconego stosunkowi biskupa Jerzego Matulewicza do spraw językowych w diecezji wileńskiej w latach 1918–1925 oraz ks. Jana Bukowicza - m.in. redaktora i współautora pracy zbiorowej poświęconej osobie biskupa Matulewicza zatytułowanej „Pro Christo et Ecclesia", a wydanej w Londynie w 1968 r.

W 1980 r. w Warszawie został wydany „Dziennik duchowy" biskupa. Niestety z możliwych do druku dwóch części dziennika obejmujących lata 1911-1914 oraz 1918-1925 w języku polskim wydano tylko pierwszy okres tj. lata 1911-1914, gdy ks. J. Matulewicz, po wstąpieniu do wymierającego Zgromadzenia Księży Marianów (1909), osiadł w szwajcarskim Fryburgu, poświęcając się wychowaniu młodych zakonników narodowości polskiej i litewskiej. Część druga obejmująca lata biskupstwa wileńskiego (1918-1925) została wydana w litewskim oryginale w Londynie w 1953 r., a po łacinie w Rzymie w 1956 r. oraz po włosku także w Rzymie w 1963 r. i po angielsku w Stockbridge w stanie Massachusetts w 1967 r. Część ta, stanowiąca nieocenione źródło informacji nie tylko o głębi życia religijnego biskupa Matulewicza, ale i o stosunkach wyznaniowych, politycznych i społecznych panujących w podległej mu diecezji, spotkała się jak dotąd z wstrzemięźliwością polskich wydawców katolickich. Fragmenty „Dziennika..." były dostępne w języku polskim jedynie poprzez opracowanie ks. T. Górskiego z 1970 r.

Wysiłki obu duchownych zostały połączone, gdy rozpoczęto przygotowania do procesu beatyfikacyjnego ks. Jerzego Matulewicza. W 1988 r. ks. T. Górski i J. Bukowicz przygotowali wybór pism autorstwa J. Matulewicza, a wśród nich także fragmenty drugiej części „Dziennika duchowego", lata 1918–1923 oraz rok 1925. W 1996 r. pod redakcją ojców marianów ukazały się także „Wspomnienia o błogosławionym Jerzym Matulewiczu" oraz zbiór dokumentów do dziejów archidiecezji wileńskiej i stosunków polsko-litewskich zatytułowany „Stolica Apostolska a biskup Jerzy Matulewicz (1916-1921)". Należy jeszcze raz podkreślić, że religijna motywacja podjętych przez księży Bukowicza i Górskiego wysiłków wydawniczych w niczym nie ujmuje rzetelności źródłowej prezentowanych tam materiałów.

W ich świetle wyraźnie widać, jak trudne zadanie przypadło ordynariuszowi diecezji wileńskiej po 1918 r., trzeba bowiem mieć świadomość, że w tej mozaice narodowościowej na czas ordynariatu biskupa J. Matulewicza przypadło osiem - zmieniających się niekiedy w zawrotnym tempie - władz reprezentujących Niemców, Litwinów, Polaków, Sowietów. I, jak pisał T. Górski: *„Każdy z rządów prowadził własną politykę, starając się jak najszybciej utwierdzić swoje panowanie i wykazać przed światem wyłączne prawa do tych ziem"*. Dalej zauważał, że *„Wszystkie władze, poza komunistycznymi, starały się posłużyć do tych celów również Kościołem katolickim. W czasie pobytu bpa Matulewicza w Wilnie, zmieniające się rządy pomimo różnych form, poza sześcioma miesiącami, były polskie. Ich też polityka najsilniej zaciążyła na stosunkach narodowościowych w diecezji wileńskiej, w tym również na stosunkach z biskupem Matulewiczem"*[1].

Ks. Jerzy Matulewicz był Litwinem (Jurgis Matulaitis lub Matulevičius). Biskupem wileńskim został mianowany 23 października 1918 r.,[2] ale diecezję objął dopiero 8 grudnia. Stało się to za zgodą okupacyjnych władz niemieckich (które były przeciwne powrotowi dotychczasowego biskupa ks. E. Roppa do Wilna, stąd jego nominacja na metropolitę mohylewskiego) i litewskiej Taryby[3]. W liście z 27 czerwca 1925 r., skierowanym do papieża Piusa XI, okoliczności swojego mianowania wspominał następująco: *„Kiedy Niemcy okupowali te tereny, położenie niemal wszystkich narodowości było jednakowe. Polacy żądali ode mnie wtedy tylko tego, bym jednakowo traktował wszystkich, i mówili, że choć Litwin, jestem sprawiedliwy dla wszystkich"*[4]. Chociaż kandydatura ks. J. Matulewicza uzyskała poparcie biskupów polskich[5], to sytuacja, iż nominacja zapadła z przyzwolenia Niemców i Litwinów, rzutowała w przyszłości niekorzystnie na stosunek do nowego biskupa części księży[6] i społeczeństwa polskiego.

---

[1] T. Górski, *Stosunek biskupa Jerzego Matulewicza do spraw językowych w diecezji wileńskiej 1918-1925, mps*, Rzym 1970, s. 6.

[2] Bulla papieża Benedykta XV mianująca ks. Jerzego Matulewicza biskupem wileńskim z 23 października 1923 r., [w:] *Stolica Apostolska a biskup Jerzy Matulewicz (1916-1921)*.[Zbiór dokumentów do dziejów archidiecezji wileńskiej i stosunków polsko-litewskich], Warszawa 1996, s. 84-85.

[3] T. Górski, op. cit., s. 5.

[4] J. Bukowicz, *Odejście ks. biskupa Matulewicza z Wilna*, [w:] *Pro Christo et Ecclesia*. Praca zbiorowa dla uczczenia czterdziestej rocznicy zgonu sługi bożego arcybiskupa Jerzego Matulewicza, pod red. ks. J. Bukowicza, MIC, London IX 1968, s. 53.

[5] Ks. Henryk Przeździecki, ówczesny wikariusz generalny archidiecezji warszawskiej, a wkrótce biskup podlaski, w liście z 18 maja 1918 r. skierowanym do nuncjusza E. Pacellego o kandydaturze ks. J. Matulewicza na biskupa wileńskiego wyrażał się następująco: „Kapłan ten, którego dewizą jest, aby zbawiać dusze będąc wszystkim dla wszystkich, wydaje się być powołanym do tego, aby kler wileński przyprowadzić do zdrowego rozsądku, a wiernych tej diecezji połączyć prawdziwie chrześcijańską miłością", *Stolica Apostolska...*, s. 66-67.

[6] Zob.: List Kapituły wileńskiej z 28 października 1918 r.[Jan Hanusowicz, Karol Bajko, Jan Sadowski, Adam Sawicki, Franciszek Wołodźko, Jan Uszyło, Karol Lubianiec] do wizytatora A. Rattiego o niezadowoleniu Polaków z nominacji ks. J. Matulewicza, [w:] *Stolica Apostolska...*, s. 89-90. Administrator diecezji ks. prałat K.

Jak pisze T. Górski, powołując się na obszerne fragmenty prowadzonego przez ks. Matulewicza dziennika, podstawową zasadą, która miała przyświecać rządom nowego biskupa w diecezji wileńskiej, było twierdzenie, że jest biskupem katolickim dla wszystkich narodowości, wszystkie uważa za równe i wszystkim jednakowo będzie starał się służyć. W dniu ingresu chciał podkreślić ową zasadę, pragnąc zwrócić się do wszystkich narodowości diecezji w ich ojczystych językach. Szczególnie zależało mu na tym, aby Białorusini, których traktowano marginalnie, odczuli, że jest także ich biskupem. Jak pisał: *„Żal mi było tego pogardzanego narodu i chciałem, żeby zobaczyli, że biskup ani nimi, ani ich językiem nie gardzi"*[7]. Dlatego pragnął, aby probulla odczytana została także po białorusku. Przygotowano mu też w tym języku krótkie kazanie, jednak nie zostało ono wygłoszone. Kapituła wileńska, która była gospodarzem uroczystości, pomimo wielokrotnych próśb biskupa, była zdecydowanie przeciwna jego zamiarom, o czym następująco poinformował go prałat Hanusowicz: *„(...) kapituła postanowiła jednogłośnie, żeby po białorusku nie tylko nie przemawiać, ale nawet probulli nie czytać, ponieważ nie ma ani jednej parafii, w której ten język byłby w użyciu"*[8]. Jak utwierdzał ks. Matulewicza kanonik Lubianiec *„(...) Białorusinów nie ma, jest tylko grupka ludzi przekupiona przez Niemców i sztucznie stworzona przeciwko Polakom"*[9]. Biskup, nie chcąc wywoływać skandalu, musiał pogodzić się z negatywnym stanowiskiem księży kapitulnych[10]. Pierwsze dni w Wilnie, a zwłaszcza dzień ingresu, pokazały po jak kruchym lodzie przyszło mu stąpać. Musiał nieustannie dokonywać wyboru między życzeniami kapituły, władzami miasta a przedstawicielami Taryby, którzy byli obecni podczas ingresu. Jakikolwiek wybór zadowalał zwykle tylko jedną stronę, narażając biskupa na pretensje pozostałych. Pisał: *„(...)dowiedziałem się, że kapituła i polscy księża zupełnie nie uznają Rady i państwowej władzy litewskiej. (...) przez dwa tygodnie mówiono i spierano się w Wilnie tylko o to, w jakim języku pierwej przemówię i jeślibym ośmielił się najpierw przemówić po litewsku, jak obstawała przy tym Rada, to Polacy uczyniliby w kościele bardzo wielki zgiełk i zamieszanie. Ponieważ przemówiłem najpierw po polsku, byli bardzo zadowoleni"*[11]. Nic dziwnego, że zawarł w „Dzienniku..." taką oto refleksję: *„Nie wiem dlaczego, ale nigdy tak jak teraz nie ukazały mi się marnymi, godnymi pogardy, wszystkie narodowościowe spory, zawziętość i nienawiść"*[12].

Na uroczystym bankiecie wydanym przez władze litewskie 12 grudnia 1918 r. na cześć nowego ordynariusza diecezji, z przemówieniem w imieniu księży Białorusinów wystąpił ks. Władysław Tołoczko. Życząc długich lat szczęśliwej pracy zwrócił się do nowego biskupa z prośbą o opiekę i pomoc w zaspokajaniu religijnych, kulturalnych i narodowych potrzeb ludności białoruskiej[13].

Kwestia białoruskiego odrodzenia narodowego nie była dla ks. J. Matulewicza zupełnie nowa. Z jego przejawami zetknął się już wcześniej, gdy w Petersburgu w latach 1907-1911 wykładał socjologię i teologię w Katolickiej Akademii Duchownej[14]. Teraz, z chwilą objęcia diecezji mógł mieć wpływ na jego dalszy przebieg, zwłaszcza w sferze religijnej.

Michalkiewicz już wcześniej w imieniu miejscowego duchowieństwa domagał się, aby nominację biskupią otrzymał jakiś Polak lub Litwin, „ale takiego charakteru jak ks. Bronisław Żongołłowicz" (Polak ze Żmudzi). Zob.: Ibidem, s. 14, 21-22.

[7] *Błogosławiony Jerzy Matulewicz. Pisma wybrane*, Wyboru dokonali i do druku przygotowali ks. Jan Bukowicz i Tadeusz Górski – marianie, Warszawa 1988, s. 37.

[8] Ibidem, s. 38.

[9] Ibidem, s. 37.

[10] T. Górski, op. cit., s. 46, 49.

[11] *Błogosławiony Jerzy Matulewicz...*, s. 40-41.

[12] Ibidem, s. 40.

[13] A. Stankievič, *Biełaruski chryścijanski ruch. (Histaryčny narys)*, Vilnia 1939, s. 95-96.

[14] *Stolica Apostolska...*, s. 16; *Wspomnienia o błogosławionym Jerzym Matulewiczu*, Warszawa 1996, s. 165-182.

Jednakże nie było to łatwe zadanie. 5 stycznia 1919 r. zanotował: *„Jest tutaj straszna nienawiść narodowościowa. Polacy po prostu nie uznają tutaj ani Litwinów, ani Białorusinów, sami zamierzają wziąć i biorą w swoje ręce władzę. Litwini znowu mówią, że niewielu jest tutaj prawdziwych Polaków; lud to Białorusini, a więc nie ma co zwracać uwagi na polskich posiadaczy ziemskich i na nacjonalistów. Przywódcy Białorusinów znowu chcieliby, żeby i Białorusinom coś przypadło, a tymczasem ten lud białoruski nieuświadomiony, ciemny, zaniedbany; kiedy księża chcą się do nich zwracać lub mówić kazania po białorusku, nie znoszą tego i sprzeciwiają się temu. Żydzi znowu bardziej skłaniają się w stronę rosyjską (...). Poza tym, są jeszcze różne stronnictwa polityczne. Doprawdy w mieście wrze jak w garnku, a nienawiść przelewa się"*[15].

Szczególną troską napawało biskupa seminarium wileńskie, w którym „niezdrowy nacjonalizm" udzielał się księżom. Zauważał: *„Dawniej w seminarium patrzono na ruch litewski jako na niebezpieczeństwo dla katolicyzmu, a teraz tak samo patrzy się na ruch białoruski. (...) trzeba by wszystkim narodom dać wolność, wszystkie jednakowo szanować i wszystkimi jednakowo opiekować się"*[16].

Z notatek poczynionych przez ks. Matulewicza w dzienniku wynika, że pomimo nacisków ze strony polskich księży dominujących w składzie kapituły wileńskiej i dążących do pomniejszenia problemu białoruskiego, biskup powoli kształtował swój pogląd na sprawy narodowościowe w powierzonej mu diecezji. Sprzyjały temu zwłaszcza bezpośrednie kontakty z wiernymi i niższym duchowieństwem.

W swoim dzienniku pod datą 27 lutego 1919 r. zrelacjonował rozmowę z ks. Michałem Żukiem, wikariuszem z Lebiedziewa: *„Pytał się [ks. M. Żuk], czy może uczyć dzieci po białorusku, gdyż inaczej nie rozumieją. Pytał się dlatego, że dawniej takie rzeczy były zabronione. Księży, którzy ośmielili się uczyć dzieci po białorusku karano, przenoszono na polskie parafie. Pytał się również, czy może uczyć po białorusku w szkołach. Odpowiedziałem, że tak. Nie rozumiem jak można inaczej robić. Pytał się wreszcie, czy może i kazania głosić po białorusku. Zostawiam to twojej roztropności, odpowiedziałem. Uważaj, żeby nie było przez to zamieszania w kościele i żeby Polacy mieli co potrzeba. Przy spowiedzi wszyscy spowiadają się po białorusku. Trzeba raz wreszcie tę sprawę białoruskiego języka załatwić. Sprawy te nie są brane po katolicku"*[17].

13 marca tegoż roku odnotował wizytę trzyosobowej delegacji z Idołty w powiecie dziśnieńskim w sprawie utworzenia przy miejscowej kaplicy parafii. W czasie rozmowy zorientował się, że wierni z trudem posługują się polszczyzną. Zaproponował więc, aby mówili w języku, którego używają na co dzień. Ich reakcja była następująca: *„Ludzie stali się jak gdyby nie ci sami, nawet ich oblicza rozjaśniły się. Stali się rozmowni, weseli, odważni. Wypytywałem się o ich kłopoty i biedy. Dowiedziałem się, że ks. Bobicz uczy ich katechizmu po białorusku, a kazania mówi jedno po polsku, drugie po białorusku. Zapytałem ich jak wam lepiej, jak lepiej rozumiecie ? „Viedoma što po prostamu". Oczywiście, że po białorusku. Powiedziałem im, żeby się nie wstydzili swojego języka, ponieważ on również pochodzi od Boga, tak jak rosyjski, polski i litewski. (...) A mnie tutaj księża starali się za wszelką cenę wmówić, że Białorusini doskonale rozumieją po polsku, że oni w żaden sposób nie chcą, ażebym do nich mówił po białorusku "*[18].

Kilka dni później, 17 marca, ks. Matulewicz ponownie mógł skonfrontować zasłyszane opinie z rzeczywistością. W czasie rozmowy z klerykiem Aleksandrem Hanusewiczem, który przez kilka lat przebywał w parafii w Holszanach, dowiedział się o problemach

[15] *Błogosławiony Jerzy Matulewicz...*, s. 43.

[16] Ibidem, s. 44.

[17] Cyt. za: T. Górski, op. cit., s. 49-50.

[18] Ibidem, s. 50.

w katechizacji dzieci, mówiących na co dzień po białorusku. *„A więc tak* - konkludował biskup w dzienniku - *a mnie dziekan Oszmiany mówił, że to czysto polska parafia"*[19]. Nic więc dziwnego, że w liście z 16 kwietnia 1919 r., skierowanym do wizytatora papieskiego A. Rattiego, donosił: *„W wolnym czasie uczę się języka białoruskiego, którym mówi większość ludu"*[20].

Powyższe doświadczenia oraz osobiste wizytacje parafii sprawiły, że biskup J. Matulewicz wyrobił własny punkt widzenia na sprawy narodowości zamieszkujących diecezję, co wyraził m.in. w sprawozdaniu dla Rzymu z 2 kwietnia 1923 r., pisząc o stanie diecezji, iż: *„(...) nie można podać pewnych liczb. Z jednej bowiem strony ci, którzy sporządzają statystyki , w zależności od celów, które zamierzają osiągnąć, podają różne dane o tej samej rzeczywistości, z drugiej tu i ówdzie zdarzało się, że sam lud, który jest niewykształcony, zapytywany o narodowość, w zależności od różnych okoliczności, a nawet z obawy grożącego mu zła albo w nadziei spodziewanego dobra, podawał różne narodowości jako swoje"*[21]. Jak podkreśla T. Górski, w opinii biskupa, zawartej w piśmie z 1 listopada 1921 r. do nuncjusza L. Laurego i powtórzonej w liście do kardynała P. Gasparriego z 22 kwietnia 1924 r., Białorusini stanowili większość mieszkańców diecezji[22].

Latem 1919 r. do biskupa wileńskiego wpłynął memoriał przygotowany przez obradującą w dniach 8-9 czerwca tegoż roku Białoruską Centralną Radę Wileńszczyzny i Grodzieńszczyzny, w którym domagano się wprowadzenia w Wileńskim Seminarium Duchownym języka białoruskiego, powołania biskupa sufragana dla wiernych narodowości białoruskiej, wprowadzenia do składu kapituły wileńskiej księży Białorusinów w liczbie odpowiadającej proporcjonalnie ilości wiernych narodowości białoruskiej w diecezji oraz prawa do głoszenia kazań w parafiach także w języku białoruskim.

Pomimo niechętnej postawy polskiego duchowieństwa, jeszcze w 1919 r. biskup Matulewicz postanowił unormować status języka białoruskiego w diecezji. 28 czerwca wydał okólnik, w którym zatwierdzał sytuację zastaną, czyli fakt używania języka białoruskiego przez księży białoruskich w czasie kazań, uznany za konsekwencję zaleceń swojego poprzednika ks. E. Roppa[23]. Jednocześnie zabronił dokonywać jakichkolwiek dalszych zmian. Natomiast na zebraniu dziekanów, które odbyło się w dniach 19-20 sierpnia 1919 r.,

[19] Ibidem, s. 51.
[20] *Stolica Apostolska...*, s. 118.
[21] Cyt. za: T. Górski, op.cit., s. 13.
[22] Ibidem, s. 13-14.
[23] 22 kwietnia 1905 r. bp Edward Ropp, wydał okólnik do prefektów diecezji, w którym nakazywał prowadzenie w szkołach zajęć z religii *„w rodzimym języku uczącej się młodzieży"*. Zob.: Państwowe Archiwum Historyczne Litwy (dalej: PAHL), zespół 694, inwentarz 1, t. 2811, k. 30. Jak pisze ks. T. Krahel, biskup E. Ropp kolejny okólnik wydał księżom prefektom 22 sierpnia 1905 r. Czytamy w nim m.in.: „Modlitwy, katechizm, historię św., historię Kościoła w szkołach wykładać należy w tym języku, w którym młodzież modli się w domu, tj. po polsku lub po litewsku. Dzieciom białorusińskim w szkołach początkowych na wypadek konieczności można wyjaśniać przedmiot wykładany po białorusińsku (...)". Zob.: T. Krahel, *Arcybiskup Edward Ropp*, „Tygodnik Powszechny" nr 1 z 1.01.1984 r., s. 4. Pogląd na temat języka kazań biskup E. Ropp potwierdził w piśmie skierowanym jesienią 1917 r. do księży diecezji wileńskiej: „(...) 3° Starajcie się [bracia] aby kazania wasze były proste, odczute z jasnym wykładem Bożych prawd. 4° Starajcie się o to, aby nic z polskich nabożeństw nie ujmując, dodawać kazania w języku łatwiejszym dla narodu, białoruskim. Gdzie są księża, którzy tym językiem władają, niech koniecznie często, o ile możliwe co niedziela, będzie kazanie katechizmowe białoruskie, prócz zwykłej polskiej przemowy. Gdzie zaś duchowieństwo miejscowe nie zna dostatecznie mowy ludowej, proboszczowie sumiennie dbać powinni o to, aby przy zjeździe duchowieństwa takie kazania głoszone były. Tyczy się to wsi i małych miasteczek, w centrach większych należy uwzględniać warunki miejscowe, aby nie siać waśni tam, gdzie nam chodzi właśnie o przyjaźń i łączność narodów nasz kraj zamieszkujących". Zob.: Centralna Biblioteka Naukowa im. J. Kołasa Białoruskiej Akademii Nauk Dział Rękopisów (dalej: CBN, BAN, DR), zespół 23, inwentarz 1, t. 1163, k. 1, 1v.

podjęto decyzję o nauczaniu dzieci katechizmu w zrozumiałym dla nich języku, a więc m.in. także i w białoruskim[24].

Powyższe postanowienia nasiliły konflikty między księżmi Polakami i Białorusinami. Ks. Józef Hermanowicz, proboszcz parafii łopienickiej (pow. wołkowyski), relacjonował, iż reakcją na kazania wygłoszone w miejscowym kościele 27 lipca i 3 sierpnia 1919 r. przez ks. Konstantego Stepowicza (znanego też jako poeta Kazimir Swajak) w języku białoruskim był bojkot jego osoby i parafii przez okoliczne polskie duchowieństwo z miejscowym dziekanem ks. N. Tarasewiczem na czele[25]. Ks. Michał Piotrowski, proboszcz parafii Boruny, w sierpniu 1919 r. otrzymał od dziekana oszmiańskiego ks. Cz. Górskiego list, w którym m.in. mógł przeczytać: *„Proszę posłuchać mojej przyjacielskiej rady: ani rozmawiać po białorusku z ludem, a tym bardziej kazań po białorusku miewać nie radzę, bo lud rozumie po polsku i o to nie prosi (...) Nie radzę, bo już wszystkie władze są zaalarmowane postępowaniem ks. proboszcza, oburzenie powstało ogromne. Policja śle skargi i ksiądz proboszcz może mocno pocierpieć. Ostrzegam i nie radzę."*[26]. List o podobnej treści dziekan oszmiański ks. Cz. Górski przesłał wówczas także do proboszcza w Czudzieniszkach, zaznaczając w nim: *„Tylko dzieciom w czasie katechizacji, jeżeli nie rozumieją dobrze, można wytłumaczyć katechizm po białorusku."*[27]. Proboszcz w Ławryszkach, ks. Jan Siemaszkiewicz, nawet nie zdążył wygłosić kazania w języku białoruskim, bowiem grupa parafian zagroziła mu z tego powodu awanturą. Jak później okazało się, parafianie owi zostali podburzeni przez dawnego proboszcza parafii, ks. Gruździa, który dowiedziawszy się o zapowiedzianym kazaniu w języku białoruskim, począł straszyć ludzi, iż „Białorusini są mariawitami i chcą wprowadzić do kościoła prawosławie"[28].

Niemal od samego początku sprawowania godności biskupa wileńskiego, ks. J. Matulewicz stał się centralną postacią konfliktów narodowościowych, jakie miały miejsce w powierzonej mu diecezji, w tym konfliktu polsko-białoruskiego. Piastowany urząd kościelny wymuszał na nim przyjmowanie kłopotliwej roli arbitra w sporach toczących się między wiernymi. Trudną sytuację biskupa J. Matulewicza nuncjusz A. Ratti komentował następująco: *„(...) do niedawna bp Matulewicz był dla wszystkich idealnym biskupem dla Wilna (...), obecnie, kiedy Wilno jest w rękach Polaków, wszyscy sobie przypomnieli, że bp Matulewicz jest narodowości litewskiej. Spostrzegli, że stanowi rzeczywiste i poważne niebezpieczeństwo dla polskości (...), dokonał już wiele czynów, a inne przygotowuje, na korzyść Litwinów, a nawet Białorusinów, a na oczywistą szkodę Polaków. (...) rozpuszczono pogłoskę, mającą posmak skandalu, że przyjechał [do Warszawy], aby wraz z wizytatorem ukartować nominację sufragana Białorusina (zbrodnia wobec Polaków), choć było powszechnie wiadomo, że nie było kogo wybrać spośród katolickiego kleru białoruskiego. Kapłani, którzy się podają za Białorusinów są, jak dotąd, bardzo nieliczni i całkiem młodzi, inni zaś są Polakami albo wolą za nich uchodzić"*[29].

Zapiski w dzienniku biskupa świadczą, że rozumiał racje przedstawiane przez białoruskich katolików, ale był też zmuszony liczyć się z głosem przeważającej w Wilnie polskiej społeczności i popierającego ją duchowieństwa. Chociaż starał się łagodzić sytuacje konfliktowe, to częstokroć nie udawało mu się uniknąć przykrego położenia. Tak było np. z próbami świętowania przez białoruskie duchowieństwo w latach 1920 i 1921 rocznicy obwieszczenia Białoruskiej Republiki Ludowej przypadającej na 25 marca. Ówczesna

[24] T. Górski, op. cit., s. 51.
[25] CBN, BAN, DR, zespół 23, inwentarz 1, t. 27, k. 2 v; „Chryścijanskaja Dumka" nr 15 z 25.10.1929 r., s. 9.
[26] CBN, BAN, DR, zespół 23, inwentarz 1, t. 24, k. 1.
[27] Ibidem, zespół 23, inwentarz 1, t. 23 „C", k. 1.
[28] T. Górski, op. cit., s. 54.
[29] Raport nuncjusza A. Rattiego dla sekretarza stanu P. Gasparriego (...) z dnia 4 lipca 1919 r., [w:] *Stolica Apostolska...*, s. 129-130.

atmosfera Wilna nie sprzyjała publicznemu obchodzeniu tych ważnych dla Białorusinów świąt. W 1920 r. biskup odmówił białoruskiej delegacji prawa do wygłoszenia w czasie planowanych uroczystości kazania w języku białoruskim. Motywował swoją decyzję obawami przed wzburzeniem polskiej ludności. Białorusini zastosowali się wówczas do życzeń biskupa. Jednak w 1921 r. ks. Adam Stankiewicz samowolnie wygłosił w kościele bonifratrów kazanie w języku białoruskim i zaintonował pieśń religijną. Konsekwencje spadły na biskupa wileńskiego. Prasa oskarżała go o „białoruszczenie" Kościoła. 31 marca 1921 r. księża kapitulni Ł. Chalecki i K. Michalkiewicz poinformowali biskupa J. Matulewicza o krążących po mieście nieprzychylnych dla jego osoby pogłoskach. Ks. Matulewicz wyraził wówczas zdziwienie z faktu, że *„(...) gdy w innych krajach, takich jak USA, Szwajcaria czy Niemcy biskupi starają się, by dla każdej grupy narodowościowej odbywało się nabożeństwo w jej języku, to w Wilnie innych narodowości i innych języków poza polskim się nie uznaje, a wprowadzanie języka białoruskiego do świątyni traktuje się jako odciąganie katolików od Kościoła lub ściślej mówiąc od polskości"*. Ks. Michalkiewicz, powołując się na niezdrową atmosferę panującą w mieście, prosił biskupa o wstrzymanie się z ustępstwami na rzecz języka białoruskiego w kościele, na co słyszał w odpowiedzi, że *„(...) przyjdzie czas, kiedy trzeba będzie to uczynić i zadowolić słuszne żądania wszystkich"*. W podobnym duchu biskup J. Matulewicz odpowiedział interweniującemu prałatowi Bajko, który przybył na rozmowę jako reprezentant grupy polskich duchownych: *„(...) to prawda, że jeszcze nie czas wprowadzić do kościoła język białoruski, zwłaszcza nie byłoby to roztropne czynić teraz, w takich czasach i okolicznościach, lecz w przyszłości jest to nieuniknione. Wszystkie narody domagają się swoich praw, żądają ich również i Białorusini. Ich odrodzenia nic nie zatrzyma"*[30].

Potwierdzeniem tej opinii były ponawiane co raz postulaty księży Białorusinów, dotyczące uwzględnienia w organizacji i życiu Kościoła spraw białoruskich katolików. Podczas pobytu w Wilnie w 1920 r. nuncjusza Achille Rattiego (późniejszego papieża Piusa XI), delegacja reprezentantów białoruskich organizacji, zwróciła się z prośbą o wstawiennictwo w staraniach o uzyskanie w Wilnie kościoła na potrzeby religijne białoruskich katolików[31]. Otrzymano jedynie obietnicę przyjrzenia się tej sprawie.

W dniach 12-13 lipca 1921 r. odbył się w Wilnie zjazd białoruskiego duchowieństwa katolickiego. Uczestnicy zjazdu ponownie zwrócili się do ks. biskupa J. Matulewicza z życzeniem wprowadzenia w Wileńskim Seminarium Duchownym języka białoruskiego. Postulat ten powtórzono następnie w memoriale białoruskich organizacji skierowanym do nuncjatury w Warszawie. Oprócz tego memoriał zawierał żądania przekazania oddzielnego kościoła w Wilnie na potrzeby religijne białoruskich katolików, uznania prawa do głoszenia kazań w języku białoruskim w parafiach zamieszkałych w większości przez ludność białoruską oraz powołania odrębnego biskupa sufragana dla Białorusinów[32]. Oczekiwano też powołania w Rzymie urzędu Reppresentanza Biancharussa presso da Santa Sede (Przedstawicielstwa Białoruskiego przy Św. Stolicy), na wzór już istniejących: ukraińskiego, litewskiego i łotewskiego[33]. Powyższe postulaty pozostały bez echa. Jedynie życzenie posiadania oddzielnego kościoła doczekało się połowicznego rozwiązania. W porozumieniu z biskupem Matulewiczem, zwrócono się z prośbą do litewskiego proboszcza kościoła św. Mikołaja, ks. Jazukiewicza, aby wyraził zgodę na odprawianie nabożeństw przez Białorusinów katolików w powierzonej mu świątyni. Zgodę uzyskano i pierwsze białoruskie nabożeństwo odbyło się na Wszystkich Świętych 1921 r.[34]

[30] Cyt. za: T. Górski, op. cit., s. 53. Ks. A. Cichoński przytacza też nastepujące wspomnienie: „Opowiadał mi prałat Bajko, że powiedział Biskupowi: „Jeżeli Ekscelencja nie usunie ks. Bobicza z katedry [ks. I. Bobicz głosił kazania po białorusku - M.O.], to ja go kijem wybatożę". (...) Od tego czasu ks. Bobicz zaprzestał kazań białoruskich". Zob.: *Wspomnienia o błogosławionym...*, s. 277.

[31] „Chryścijanskaja Dumka" nr 16 z 10 XI 1929 r., s. 3.

[32] Ibidem, s. 2-3.

[33] „Krynica" nr 5 z 25 V 1923 r., s. 3.

Tymczasem w opinii władz tak znaczna aktywność Białorusinów była efektem cichego wspierania ich przez ordynariusza diecezji wileńskiej. W poufnych dokumentach skierowanych do Delegata Rządu RP w Wilnie odnotowano, iż *„(...) działalność biskupa wileńskiego Matulewicza, który systematycznie i celowo obsadza parafie księżmi Litwinami, a na terytorium, gdzie Litwinów wcale nie ma - Białorusinami, w celu szkodliwego dla zadań państwowości polskiej oddziaływania na ludność"*. Podkreślano, że to *„szkodliwy dla państwowości polskiej objaw"*[35]. Do Watykanu została skierowana na biskupa J. Matulewicza skarga, w której zarzucano mu, że m.in. przyzwala na wydawanie w swojej diecezji „Krynicy", *„czasopisma białoruskiego kleru katolickiego wydawanego w duchu niezgodnym z etyką katolicką, krytykującego w sposób niedopuszczalny kościelną hierarchię, wzbudzającego nienawiść do polskiego narodu, państwa i rządu, podsycającego społeczne antagonizmy i oraz sympatyzującego z bolszewizmem"*[36].

Życzliwa postawa biskupa wileńskiego wobec białoruskiego duchowieństwa i wiernych była po części uwarunkowana religijnymi planami, jakie wobec ich prawosławnych pobratymców miała Stolica Apostolska.

Kościół rzymskokatolicki stale podejmował wysiłki, mające na celu przyłączenie Kościołów ortodoksyjnych. Koniec I wojny światowej, upadek carskiego samodzierżawia w Rosji oraz chaos polityczny, jaki zapanował na jej obszarze, czyniły dla Watykanu „schizmatycki" Wschód Europy ważnym terenem akcji misyjnej, której forpocztę mogły stanowić wschodnie tereny niegdysiejszej Rzeczypospolitej. W kwietniu 1918 r. jako Wizytator Apostolski Królestwa Polskiego i Litwy przybył wysłannik papieża Benedykta XV, Achille Ratti, który na konferencji biskupów Królestwa i Galicji zwołanej w dniach 20 i 21 czerwca poinformował, iż papież „(...) widzi Polskę w roli przedmurza chrześcijaństwa, skąd powinny promieniować zasady katolicyzmu na schizmatyków"[37]. Jednym z głównych celów misji A. Rattiego było - w porozumieniu z ówczesnymi władzami okupacyjnymi - uporządkowanie spraw religijnych w Polsce i na obszarach ukraińskich i białoruskich, które uciskane były od lat przez rządy carskie. Uporządkowanie to miało polegać na reaktywowaniu diecezji wcześniej rozwiązanych przez carat (m.in. mińskiej) oraz nowej obsadzie biskupstw wschodnich. Z punktu widzenia planów misyjnych, ważne było, kto obejmie biskupstwa. W grudniu 1917 r. na metropolitę mohylewskiego został powołany ks. Edward Ropp, w lipcu 1918 r. diecezję mińską objął ks. Zygmunt Łoziński, a w październiku 1918 r. na ordynariusza diecezji wileńskiej powołano ks. Jerzego Matulewicza[38].

Swój stosunek do kwestii białoruskiej w powierzonej sobie diecezji biskup J. Matulewicz wyraził jasno w rozmowie z młodym białoruskim duchownym, ks. Andrzejem Cikoto. W dzienniku, pod datą 27 lutego 1919 r., zanotował: *„Powiedziałem, że ruchowi odrodzenia Białorusinów nie tylko nie będę się przeciwstawiał, ale nawet będę go popierał, żeby nie zszedł na złe tory... Dodałem, że mnie nie obchodzą narodowości, lecz, że ja będę wspierał ich pracę z następujących przyczyn: 1) Widzę, że lud białoruski jest ciemny, nie zna katechizmu, nie umie się spowiadać. Najlepiej tych rzeczy nauczy się, jeśli będzie pouczony w swoim rodzinnym języku. 2) Białorusini odradzają się, odżywają, podnoszą się i jeśli księża i katolicy świeccy nie skierują tego ruchu na właściwe tory, to oni wypaczą się i*

[34] Ibidem, s. 5.

[35] Centralne Archiwum Państwowe Litwy (dalej: CAPL), zespół 20, inwentarz 1, t. 1: Biuro delegata Rzeczypospolitej Polskiej, k. 24: notatka z 4 V 1921 r.

[36] A. Stankievič, op. cit., s. 217-218.

[37] Cyt. za: W. Mysłek, *Przedmurze*, Warszawa 1987, s. 39.

[38] Ibidem, s. 38-39.

pójdą przeciwko Kościołowi. 3) Zadaniem Kościoła nie jest uczyć języków, ale w zrozumiałym dla ludu języku uczyć tego, co jest potrzebne do zbawienia. 4) Białorusini po uświadomieniu się będą później obwiniać Kościół, gdyby on starał się ich wynaradawiać. Nam muszą leżeć na sercu również i Białorusini prawosławni, i ci, którzy byli unitami. Do nich możemy zbliżyć się głosząc im słowo boże tylko w języku białoruskim. To właśnie powinni uważać za swój obowiązek i powołanie księża Białorusini"[39].

Jednakże w unijnych planach Watykanu nie dostrzegano białoruskiego czy ukraińskiego problemu narodowego - koncentrowano się na perspektywie pracy misyjnej wśród Rosjan[40]. Umocnienie się w Rosji władzy bolszewików spowodowało prawie zamarcie życia religijnego. W takiej sytuacji praca na rzecz unii stała się możliwa tylko w Polsce, w skład której w wyniku traktatu ryskiego weszła część ziem białoruskich i ukraińskich z kilkumilionową prawosławną ludnością. Tereny te mogły służyć jako obszar doświadczalny dla przyszłej działalności misyjnej w Rosji.

Jednak w 1919 r. perspektywa ponownej unii katolicyzmu i prawosławia na ziemiach białoruskich wydała się białoruskim działaczom narodowym o orientacji chrześcijańsko-demokratycznej ogromną szansą, którą należało koniecznie wykorzystać. Publicystom białoruskiej „Krynicy" nowa unia jawiła się jako ważny czynnik narodotwórczy.

Jednak dość szybko uświadomiono sobie, że unijne plany wyższej hierarchii duchownej nie są do końca zbieżne z celami księży Białorusinów. Jeszcze wczesną jesienią 1919 r. ks. A. Stankiewicz otrzymał od biskupa mińskiego, ks. Zygmunta Łozińskiego, propozycję objęcia posady profesora w Mińskim Seminarium Duchownym (jego rektorem był wówczas Białorusin ks. Fabian Abrantowicz) oraz przeniesienia redakcji „Krynicy" z Wilna do Mińska, w celu dalszego wydawania czasopisma w ścisłym kontakcie z kurią. Motywowano to chęcią utrzymania roli Mińska jako centrum białoruskiego. Ks. A. Stankiewicz bliski był przyjęcia tej propozycji. Wpływ na powyższą decyzję mogła mieć pozytywna wówczas ocena osoby biskupa mińskiego, ks. Z. Łozińskiego. Białoruskim działaczom znany był fakt odprawienia przez biskupa w dniu 6 grudnia 1918 r., w katedrze mińskiej, mszy w języku białoruskim [41].

Do przeniesienia redakcji „Krynicy" z Wilna do Mińska jednak nie doszło. Wkrótce wyjaśniły się intencje przyświecające temu postulatowi. Jak pisze ks. A. Stankiewicz, jesienią 1919 r. w czasie uroczystości otwarcia w Wilnie Uniwersytetu Stefana Batorego, doszło do rozmowy między nim a przybyłym z Mińska biskupem Łozińskim. Okazało się, że „Krynica", która wówczas drukowana była alfabetem łacińskim i nastawiona wyłącznie na pracę narodową wśród Białorusinów katolików w celu pogłębienia ich życia religijnego, w Mińsku miała wziąć kurs na prawosławie i porzuciwszy ideę narodową, służyć wyłącznie idei cerkiewno-kościelnej unii. Uzasadnienie przytoczone przez biskupa Łozińskiego było

[39] Cyt. za: T. Górski, op.cit., s. 48.

[40] Twórcą tej powstałej na początku lat dwudziestych koncepcji był belgijski jezuita o. Michael d'Herbigny. Stworzył ją pod wpływem rosyjskiego emigranta księcia Wołkońskiego - entuzjasty unijnej pracy w Rosji. Koncepcja o. d'Herbigny zakładała powstanie alternatywnego w stosunku do grekokatolicyzmu obrządku religijnego, który uwzględniałby specyfikę rosyjską. Zgodnie z tym projektem, katolicki bizantyjsko-słowiański, albo wschodni obrządek, powinien był zachować cechy rosyjskiego prawosławia (tzw. synodalny obrządek rosyjski dostosowany do dogmatyki katolickiej. Zmiany polegały na uznaniu zwierzchnictwa papieża, wprowadzeniu do ektenii imienia papieża i Filioque do symbolu wiary, obchodzeniu kilku nowych świąt oraz nieuznawaniu rozwodów. Wygląd zewnętrzny świątyń, język liturgiczny oraz wygląd zewnętrzny duchownych pozostawały takie same). Akcja misyjna miała być głównie skierowana na rosyjską emigrację, po to, aby wytworzyć wśród niej mocne ośrodki katolickie, co w przyszłości umożliwiałoby oparcie się polityczne o tę rosyjsko - katolicką orientację i sprzyjałoby kampanii misyjnej na ziemiach rosyjskich. Zob. J. Turonek, *Mižvajennaja unija u Zachodniaj Bielarusi*, „Spadčyna", 1992, nr 5, s. 73; B. Łomacz, *Praca duszpasterska duchowieństwa neounickiego*, „Novum" 1980, nr 5, s. 95-103.

[41] „Chryścijanskaja Dumka" z 25 X 1929 r., nr 15, s. 6.

następujące: *„Wśród ludności katolickiej (...) „Krynica" nie ma nic do roboty, bo katolików - rzecz jasna - nie ma potrzeby nawracać na katolicyzm, a także nie ma potrzeby, a nawet nie należy krzewić wśród nich białoruskiej idei narodowej, bo przecież przywykli oni do polskości i Polacy słusznie owo przyzwyczajenie mogą uważać »za swój kulturalny dorobek«"* [42]. Słysząc taką argumentację ks. A. Stankiewicz zadecydował o pozostawieniu redakcji czasopisma w Wilnie.

Akcja neounijna w Polsce rozpoczęła się dopiero jesienią 1923 r. Prounijna działalność biskupa J. Matulewicza w diecezji wileńskiej wyprzedzała oficjalną zgodę Stolicy Apostolskiej. Nie mając jeszcze pozwolenia na organizowanie parafii wschodniego obrządku, począł tworzyć struktury zakonne, które w niedalekiej przyszłości mogłyby przyczynić się do ich powstawania i rozwoju. Jednym z pierwszych posunięć ks. Matulewicza w biskupstwie wileńskim był zamysł powołania białoruskiego klasztoru oo. marianów, zgromadzenia zakonnego, które reaktywował i do którego należał sam biskup Matulewicz. W tym celu już 27 lutego 1919 r. przyjął na audiencji młodego, białoruskiego duchownego, absolwenta Akademii Petersburskiej, ks. Andrzeja Cikoto i zaproponował mu organizację klasztoru. Jak wiemy, w czasie spotkania bp Matulewicz zapewnił ks. Cikotę o sprzyjaniu białoruskiemu ruchowi odrodzeniowemu[43].

J. Turonek pisze, że białoruski klasztor oo. marianów miał w przyszłości przygotowywać duchownych do prowadzenia pracy misyjnej na rzecz unii wśród prawosławnych Białorusinów. Ks. Cikoto wyraził zgodę na propozycję biskupa. We wrześniu 1920 r., po zlikwidowaniu przez władze sowieckie mińskiego seminarium, wstąpił do zakonu marianów w Mariampolu. Po rocznym nowicjacie, jesienią 1921 r. o. Cikoto wyjechał do Stanów Zjednoczonych Ameryki, w celu zebrania funduszy na planowany klasztor. Tymczasem papież Pius XI reskryptami z 23 lipca i 10 sierpnia 1923 r. zezwolił na utworzenie w Drui w pow. brasławskim klasztoru oraz przekazał na ten cel miejscowy kościół i parafię. Papieski akt fundacyjny ustanawiał, że celem działalności drujskich marianów jest odnowienie starego klasztornego budynku, założenie szkoły i nowicjatu dla Białorusinów - kandydatów na zakonników, którzy w przyszłości będą prowadzili działalność misyjną wśród prawosławnych Białorusinów[44].

Działalność biskupa Matulewicza wywołała niezadowolenie polskich władz, które uważały, że cele unijne Kościoła katolickiego nie zawsze są zgodne z postulatami politycznymi państwa polskiego na wschodnich obszarach Rzeczypospolitej. Dążyły do tego, aby jak najszybciej wypracować nowy model stosunków z Cerkwią prawosławną, która, z uwagi na tradycyjne posłuszeństwo wobec władzy państwowej, mogła zostać wykorzystana jako dogodny instrument polskiej polityki na Kresach. Przyczyną niepokoju polskich władz była już sama perspektywa unarodowienia wschodniego obrządku, jego białorutenizacja, a nie chciano powtarzać sytuacji, jaka zaistniała w obrządku greckokatolickim, który zaczęto utożsamiać z ukraińskością[45].

10 lutego 1925 r. rząd polski zawarł konkordat ze Stolicą Apostolską, ratyfikowany przez parlament 18 lutego. Dokument ten - regulujący kościelne sprawy na obszarze Polski - zawierał niekorzystne dla białoruskich katolików rozwiązania. Artykuł XI umowy pozwalał władzom polskim, by uniemożliwiły powołanie biskupa Białorusina, ponieważ dawał Prezydentowi Polski prawo veta wobec kandydata z powodów politycznych [46]. Artykuł

[42] A. Stankievič, op.cit., s. 152.

[43] T. Górski, op. cit., s. 48.

[44] PAHL, zespół 604, inwentarz 1, t. 7960, k. 3.

[45] Zob.: M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją z rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*, Warszawa 1989.

[46] Konkordat zawarty pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzecząpospolitą Polską, [w:] Kurenda Kurii Diecezjalnej Wileńskiej, 1925, nr 4, s. 40.

XIX wymagał od biskupów, aby przydzielając księżom probostwa konsultowali się wcześniej z odpowiednim ministrem w celu upewnienia się, czy działalność kandydata na proboszcza nie zagraża bezpieczeństwu państwa[47]. Artykuł XXIII mówił, że bez jednomyślnej zgody Konferencji Episkopatu nie może być przeprowadzona jakakolwiek zmiana języka używanego w kazaniach w diecezjach łacińskiego obrządku, dodatkowych nabożeństwach i wykładach innych, niż wykłady nauk świętych w seminariach[48].

„Krynica" pisała, iż powyższe zapisy konkordatowe to *„popieranie przez Ojca Świętego na tzw. Kresach Kościoła polskiego, a nie katolickiego!"*, a treść art. XXIII oceniano jako szczególną krzywdę dla Białorusinów[49]. Przypuszczano, że od tej pory religijno-kulturalne życie białoruskich katolików w Polsce stanie się jeszcze bardziej zależne od polskiej polityki, że zostanie przyspieszona polonizacja Białorusinów przez kościół[50].

Memoriał w sprawie ustępstw na rzecz wprowadzenia języka białoruskiego do kościołów księża białoruscy złożyli na rozpoczynającej się 19 maja 1925 r. Konferencji Episkopatu. Informowano w nim, że ogólna liczba Białorusinów katolików, których językiem ojczystym jest język białoruski, we wschodnich województwach Rzeczypospolitej Polskiej wynosi ponad milion. Według autorów memoriału zamieszkiwali oni następujące powiaty: dziśnieński, duniłowicki, wilejski, wołożyński (95% i więcej); wileński, lidzki, święciański, oszmiański (60-70%); grodzieński, wołkowyski, słonimski, brzeski, prużański, sokólski (do 90%); bielski i białostocki (do 50%); stoupecki, nieświeski, piński, łuniniecki, nowogródzki (do 90%). Postulowano, aby: 1) ustanowić w najbliższym czasie nauczanie języka białoruskiego, literatury i historii białoruskiej w seminariach duchownych w Wilnie i w Pińsku; 2) wprowadzić przepisy regulujące używanie języka białoruskiego w dodatkowych nabożeństwach w powiatach wymienionych w memoriale; 3) przy rozgraniczeniach i podziałach obecnych diecezji, leżących na obszarze województw wschodnich, zwrócić uwagę na przyłączenie terenów etnograficznie białoruskich, które graniczą z narodowością polską czy ukraińską, do etnograficznych centrów[51]. Pod dokumentem złożyło podpisy 15 duchownych.

Memoriał był przedmiotem dyskusji biskupów. Przyjęto rezolucję głoszącą, że duchowe potrzeby wszystkich wiernych, bez względu na ich narodowość, należy uwzględniać z całą życzliwością i sprawiedliwością[52]. Jak bardzo szlachetne deklaracje odbiegały od praktyki dnia codziennego, pokazywał poprzedzający rezolucję biskupów, głośny w 1925 r. przypadek tzw. sprawy żodziskiej[53].

Parafia żodziska w pow. święciańskim po zakończeniu działań zbrojnych pozostawała bez proboszcza. Z powodu bliskiego usytuowania przy linii frontu były to tereny szczególnie spustoszone przez wojnę. Tymczasem ludność parafii w kolejnych pismach kierowanych do kurii prosiła o naznaczenie proboszcza[54]. W 1921 r. ks. biskup J. Matulewicz zaproponował wakujące probostwo ks. Wincentemu Godlewskiemu.

Początkiem konfliktu było wprowadzenie przez ks. Godlewskiego we wrześniu 1924 r. w powierzonej mu parafii kazań w języku białoruskim. Przeprowadzona na polecenie biskupa próba ustalenia proporcji używania języków w parafii żodziskiej zakończyła się zamieszkami, w czasie których musiała interweniować policja.

[47] Ibidem, s. 44.
[48] Ibidem, s. 46; „Chryścijanskaja Dumka", 10 XI 1929 r., nr 16, s. 16.
[49] „Krynica" nr 13 z 30 III 1925 r., s.1-2.
[50] „Krynica" nr 28 z 28 VI 1925 r., s. 1-2.
[51] „Biełaruskaja Krynica" nr 5 z 25 X 1925 r., s. 3-5.
[52] „Chryścijanskaja Dumka", 10 XI 1929 r., nr 16, s. 5.
[53] Zbiór dokumentów związanych ze sprawą żodziską został wydany drukiem. Zob.: J. Tomaszewski, *Zatarg o język kazań w Żodziszkach w kwietniu 1925 r.*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne", 1996, nr 1 (5), s. 123-164; M. Moroz, *Zatarg o język kazań w Żodziszkach,* cd., „Białoruskie Zeszyty Historyczne", 1998, nr 10, s. 124-165.
[54] PAHL, zasób 694, inwentarz 3, t. 1337, k. 1, 2, 4, 6.

Wypadki w Żodziszkach wywołały oddźwięk u władz państwowych na wszystkich szczeblach, które odpowiedzialnością za zajścia usiłowały obarczyć także biskupa Matulewicza, uważając, że jego aprobata dla przeprowadzenia głosowania za wprowadzeniem nabożeństw w języku białoruskim w kościele żodziskim (tak bowiem interpretowano to zdarzenie) była próbą obejścia XXIII artykułu konkordatu, jeszcze przed uprawomocnieniem się tegoż dopiero w sierpniu 1925 r. (sugerowano, że moralnie konkordat powinien już obowiązywać biskupa Matulewicza), a wszystko to w celu wprowadzenia metodą faktów dokonanych języka białoruskiego do nabożeństw[55]. W odpowiedzi na powyższe zarzuty ks. biskup J. Matulewicz w piśmie z dnia 21 czerwca 1925 r. skierowanym do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego wyjaśniał, że swoją decyzją, która dotyczyła jedynie ustalenia proporcji języków używanych w parafii żodziskiej, a nie organizowania plebiscytu, nie zamierzał nikogo stawiać w obliczu faktów dokonanych, bowiem te już zaistniały wcześniej niezależnie od niego. Wyrażał też zdziwienie, że w przypadku aktu prawnego, jakim był konkordat, oczekiwano od niego moralnego zobowiązania do stosowania go jeszcze przed jego wejściem w życie. Przypominał więc ministerstwu, zasadę, że prawo nie działa wstecz. Wyrażając swój stosunek do kwestii białoruskiej pisał: *„Życie nie stoi w miejscu, tu i ówdzie budzi się świadomość ludu białoruskiego i z tym faktem nie można się nie liczyć. Kazania białoruskie zostały wprowadzone w diecezji wileńskiej przez J. E. Arcybiskupa Roppa, który w swym orędziu do duchowieństwa z roku 1917 nawet nakazuje, by w parafiach białoruskich obok polskich kazań miewano i białoruskie. (...) Ja pod tym względem nie wydawałem żadnych rozporządzeń natury ogólnej i nie wprowadzałem żadnych zmian, starałem się tylko podtrzymać stan rzeczy, jaki zastałem. Jednak o ile życie wysunęło gdziekolwiek kwestię białoruską i zmuszało mnie do zajęcia się nią, nie mogłem jej inaczej traktować, jak tylko kierując się sprawiedliwością oraz względami na potrzeby i dobro dusz, gdyż jestem dla wszystkich bez wyjątku diecezjan pasterzem, dla którego według słów św. Pawła, nie powinno być ani Rzymianina, ani Greka, ani Żyda, ale wszyscy jedno w Chrystusie"*[56].

Tzw. sprawa żodziska chyba do reszty utwierdziła ks. biskupa Jerzego Matulewicza w przekonaniu, że dla polskich czynników państwowych, z powodu swoich zapatrywań na kwestię narodowościową w diecezji, jest osobą niepożądaną w Wilnie. Przewidywał, że po zawarciu przez Polskę konkordatu ze Stolicą Apostolską i planowanym w nim podniesieniu stolicy biskupiej wileńskiej do rangi arcybiskupstwa, prezydent będzie chciał skorzystać z przysługującego mu w art. XI prawa veta i nie wyrazi zgody na mianowanie ks. Matulewicza arcybiskupem wileńskim i metropolitą. Taka sytuacja mogłaby spowodować nieporozumienia między rządem polskim a Stolicą Apostolską[57]. Chcąc tego uniknąć, 27 czerwca 1925 r. ks. J. Matulewicz zwrócił się w liście do papieża Piusa XI z prośbą o zwolnienie z urzędu ordynariusza wileńskiego. Pisał, że nieunormowana sytuacja polityczna między Polską i Litwą w sporze o Wileńszczyznę, stawia jego, Litwina, *„(...) skażonego litewskością jakoby swego rodzaju grzechem pierworodnym"* w szczególnie niezręcznej sytuacji, zwłaszcza, że - jak dalej pisał - *„(...) Polacy stanowią na tych terenach klasę panującą, całe życie publiczne trzymają w swoich rękach i nim kierują"*. Skarżył się, że jest zwalczany przez polskie narodowe partie polityczne, które usiłują przedstawiać go *„(...) jako osobę znienawidzoną, stale i nieznużenie obrzucając (...) i zniesławiając różnymi fałszywymi za-*

[55] Biblioteka Akademii Nauk Litwy Dział Rękopisów (dalej: BANL, DR), zespół 318-10967: Pismo MWRiOP. Departament Wyznań Religijnych do biskupa wileńskiego J. Matulewicza z dn. 30 IV 1925 r.
[56] Ibidem: Pismo biskupa wileńskiego do MWRiOP w Warszawie z dn. 21 VI 1925 r.
[57] J. Bukowicz, op. cit., s. 51.

rzutami i oszczerczymi potwarzami". Pisał: *„Tyle już osiągnęli, że w opinii wielu jestem jakby jakiś potwór, który zieje tylko nienawiścią i żądzą zguby Polaków; toteż wielu nie tylko dziko na mnie patrzy, lecz nawet zaczynają mieć mnie za wroga narodu i Rzeczypospolitej Polskiej"*. Zaznaczał, że atmosfera nagonki[58], jakiej poddano jego osobę, podburzając przeciw niemu lud w diecezji, czyni go coraz bardziej skrępowanym w duszpasterskich obowiązkach. *„Co zaś dotyczy Litwinów i Białorusinów - pisał - to dziwią się, że znajdując się w tak wielkich trudnościach, mogłem tak długo wytrwać w pełnieniu mego obowiązku"*[59].

14 lipca 1925 r. kardynał P. Gasparri, papieski sekretarz stanu, w imieniu papieża Piusa XI, poinformował listownie ks. Matulewicza o akceptacji zrzeczenia się urzędu biskupa wileńskiego i - wyrażając uznanie dla jego *„(...) niezmiernych zasług i wielkiej chwały"*, wyraził zgodę na przybycie do Rzymu[60], dokąd zamierzano przenieść siedzibę domu generalnego Zgromadzenia Księży Marianów[61].

List ze Stolicy Apostolskiej zastał ks. Matulewicza poza Wilnem, więc 3 sierpnia 1925 r., pismem datowanym z Warszawy, zawiadomił o wszystkim kapitułę wileńską, wzywając do wyboru wikariusza kapitulnego, a sam udał się do Rzymu. W pożegnalnym liście do kapituły wileńskiej m.in. pisał: *„Całej prześwietnej Kapitule składam najserdeczniejsze podziękowanie za okazywaną mi życzliwość i pomoc w rządzeniu diecezją. Na ręce Prześwietnej Kapituły pozwalam sobie przesłać też wyrazy serdecznej podzięki dla wszystkich Pracowników Kurii (...)"*[62].

Po odejściu z Wilna ks. biskupa J. Matulewicza kapituła bardzo krytycznie oceniła jego diecezjalne rządy. Księża prałaci i kanonicy: Kazimierz Michalkiewicz, Jan Hanusewicz, Jan Sadowski, Adam Sawicki, Franciszek Wołodźko, Jan Uszyłło i Karol Lubianiec w podpisanym przez siebie protokole czynili byłemu biskupowi zarzuty, iż szerzył *„nacjonalizm, a raczej szowinizm litewski i białoruski, antypolski"*, otaczał opieką i troską księży Litwinów i Białorusinów, którzy mieli *„krzywdzić lud polski, faworyzując litewski czy białoruski"*. Krytykowali ks. Matulewicza za *„pobłażanie upadkowi ducha kapłańskiego wśród duchowieństwa"*. Szczególnie naganne było - zdaniem członków kapituły - popieranie przez byłego biskupa ruchu białoruskiego, co przejawiało się m.in. w założeniu w Drui - z myślą o księżach Białorusinach - domu zakonnego Zgromadzenia Księży Marianów. Z dezaprobatą przypominano, że - bez wcześniejszego omówienia z rektorem - przysyłał do Seminarium Duchownego księży Białorusinów, polecał alumnów tej narodowości specjalnej pieczołowitości rektora, i - co najgorsze - planowo obsadzał niemal cały dekanat dziśnieński białoruskim duchowieństwem! *„Ileż by* - stwierdzali członkowie kapituły - *Biskup Matulewicz przy tak wybitnych zaletach umysłu i serca mógł zdziałać dla Kościoła w naszej diecezji, gdyby nie ten nieszczęsny litewski i białoruski szowinizm!"*[63].

[58] Namiastkę jej odnajdujemy we wspomnieniach ks. Mariana Jacewicza, który pisał m.in.: „(...) jako uczeń gimnazjum [białostockiego], słyszałem jak księża miejscowi omawiali wydarzenia wileńskie, cieszyli się, że nawet dzieci rzucały ogryzkami za powozem Biskupa i krzyczały „polakożerca", „Litwin", a to z namowy duchowieństwa (...). Mówili też księża, że radzili na zebraniach specjalnych jak dokuczyć Pasterzowi i pozbyć się go". Zob.: *Wspomnienia o błogosławionym...*, s. 292.

[59] J. Bukowicz, op. cit., s. 53-54.

[60] Ibidem, s. 56-57.

[61] A. Petrani, *Ks. Arcybiskup Jerzy Matulewicz*, Rzym 1968, s. 19.

[62] J. Bukowicz, op.cit., s. 57-58; list „Do prześwietnej Kapituły Katedralnej Wileńskiej" opublikowano wówczas w „Kurendzie Kurii Diecezjalnej Wileńskiej", 1925, nr 8, s. 98.

[63] BANL, DR, zespół 43/VKF-520: Protokół z 25 września 1926 r.: „Rządy diecezjalne J. E. Księdza Biskupa Jerzego Matulewicza", s. 294-314. Tymczasem cytowany już ks. M. Jacewicz wspominał: „Co do wrogów [bpa J. Matulewicza], to byli nimi często jego własni księża. (...) przez hurra-patriotyzm nienawidzili go za jego poszanowanie narodowości litewskiej, a zwłaszcza białoruskiej i równe traktowanie różnych narodowości". W tym kontekście ganił ks. J. Matulewicza ks. S. Możejko, wypominając [w 1968 r.], że popierał ruch narodowościowy wśród kapłanów i wiernych na rzecz języka białoruskiego, a „(...) niechlubnie w tej akcji narodowościowej - zdaniem ks. Możejki - zapisał się klasztor ojców marianów w Drui, przez usilne propagowanie wśród wiernych tygodnika »Krynica«". Wydawcy *„Wspomnień..."*, księża J. Bukowicz i T. Górski, z perspektywy 1996 r. riposto-wali: „(...) ks. Możejko sugeruje, że bp Matulewicz w pewnym stopniu był odpowiedzialny za powstanie ruchu odrodzenia narodowego litewskiego i białoruskiego. Za czasów bp Hryniewickiego [ks. Karol Hryniewicki, bp wileński w l. 1883-1897, od 1885 r. na zesłaniu w Jarosławiu - przyp. M.O.] bowiem „wszyscy czuli się katolikami i Polakami". Nikt rozsądny nie neguje, że Litwini i Białorusini mają prawo uważać się za narody odrębne od narodu polskiego. Bp Matulewicz, jako przedstawiciel Kościoła katolickiego, który został posłany do wszystkich narodów, był zobowiązany traktować wszystkich jednakowo, co zresztą już podczas ingresu wyraźnie stwierdził. Dlatego księża, za jego rządów, nie musieli się kryć ze swoją narodowością. Uważał też za słuszne otworzyć klasztory dla kandydatów Białorusinów na terenach przez nich zamieszkanych. Nakazywał tylko wystrzegania się działalności politycznej i nacjonalistycznej. Fakt, że Litwini i Białorusini musieli walczyć o własny język w kościele, może świadczyć tylko o tym, że działa im się krzywda". Zob.: *Wspomnienia o błogosławionym...*, s. 292, 305-306.

[64] „Biełaruskaja Krynica" nr 2 z 4 X 1925 r., s. 1-3.

[65] „Biełaruskaja Krynica" nr 7 z 11 II 1927 r., s. 1.

Odejście ks. J. Matulewicza z biskupstwa wileńskiego 3 sierpnia 1925 r. nie mogło pozostać bez komentarza „Biełaruskaj Krynicy". Ks. W. Godlewski dopatrywał się przyczyn jego rezygnacji w uwikłaniu się w konflikt z polskimi władzami. Zdaniem ks. Godlewskiego przyczyną owego konfliktu był opór ks. J. Matulewicza wobec koncepcji budowania polskości na Kresach. *„Wiadomo, że Polska* - pisał publicysta - *buduje swoją państwowość u nas w oparciu o policję, osadnictwo i szkoły. Brakowało jej jeszcze czwartego filaru w tej budowie, konkretnie - kościoła. A biskup Matulewicz jak raz nie pomagał polskiemu rządowi w tej polityce (...)"*. Autor artykułu zadawał pytanie, jaki był ks. biskup J. Matulewicz dla Białorusinów i odpowiadał - *„ani dobry, ani zły"*. Nie znając kulis wielu spraw, w których ks. J. Matulewicz z racji pełnionego w Kościele urzędu był stroną, ks. Godlewski dokonał surowego osądu, pisząc: *„Nie był on dobry, bo niczego pozytywnego dla nas nie zrobił: nie wydał żadnego rozporządzenia w sprawie języka białoruskiego w kościele, nie dał nam w Wilnie kościoła (...), nie przeczytał nam nawet w czasie swojego ingresu do Wileńskiej Katedry bulli papieskiej po białorusku, choć czytał ją po polsku i po litewsku (...). Ale z drugiej strony nie możemy powiedzieć, żeby odnosił się do nas wrogo. (...) czasem w rozmowie z białoruskimi działaczami żałował, że nic dla białoruskiego narodu nie może zrobić, bo sam jest skrępowany polityką polskich władz. Widział nasze krzywdy, wszystkie niedole, litował się nad białoruskim ludem jak nad politycznym Łazarzem, rozumiał jego problemy - ale podać mu ręki i podnieść z niewoli nie odważył się"*. Za pozytywny aspekt w traktowaniu problemu białoruskich katolików ks. Godlewski uważał przyzwolenie na prowadzenie działalności wydawniczej przez białoruskich księży (mimo protestów sekretarza biskupa - ks. Ł. Chaleckiego) oraz nie usuwanie języka białoruskiego z tych kościołów, w których był używany[64].

Wystarczył jednak krótki okres rządów w archidiecezji wileńskiej następcy biskupa Matulewicza – arcybiskupa Romualda Jałbrzykowskiego, aby w lutym 1927 r., w pośmiertnych wspomnieniach po tylko co zmarłym 27 stycznia w Kownie ks. J. Matulewiczu, publicysta „Biełaruskaj Krynicy" z najszczerszym żalem pisał: *„(...) zmarł arcybiskup Matulewicz... Mówią, że najbardziej wdzięczne za modlitwę są w czyśćcu te dusze, o których wszyscy, a przede wszystkim najbliżsi, zapomnieli... Lecz kim był ten, który o nas Białorusinach, zapomnianych w czyśćcu naszych bied, niedoli, cierpień, mąk przypomniał, podał nam rękę, nazwał ludźmi, przyznał nam prawo do wolności, do życia, do szczęścia... Tym człowiekiem był śp. Arcybiskup Matulewicz... (...) Zapiszemy Twoje imię w naszych latopisach i sercach naszych i my Białorusini, bo chciałeś i pracowałeś nad tym, aby naród nasz istniał i żeby istniał wielką wiarą, nadzieją i miłością do Boga..."*[65].

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Barbara Kubis
(Opole)

Relacje społeczne, narodowe i religijne na Kresach Północno-Wschodnich w I połowie XX w. w świetle wspomnień

Kultura to styl życia, poglądy, ideały, narodowa świadomość i stopień oraz zakres religijności. Analiza wzajemnych relacji między instytucją państwa a instytucją Kościoła oraz procesów narodowotwórczych, zjawisk świadomości narodowej, religijnej, ideologii państwowej i kościelnej to ważne domeny badawcze. W niniejszym szkicu chcemy poświęcić uwagę wybranym kwestiom dotyczącym postawy ludności ziem wschodnich dawnej Rzeczypospolitej wobec zagadnień narodowych i religijnych. To interesująca perspektywa, pozwalająca zobaczyć funkcjonowanie życia codziennego na ziemiach pogranicza. Zasadniczy przedmiot dociekań zawężono do prezentacji różnorodnych form aktywności społeczeństwa polskiego, kresowego, w aspekcie narodowo-religijnym wyrażonej w aktualnej ocenie osób wspominających swoje własne przeżycia. Kultura to, w sumarycznym efekcie, przede wszystkim postawa narodowa i świadomość narodowa[1]. Przy badaniu problemów kulturowych należy mieć na uwadze złożoność czynników politycznych, społecznych, filozoficznych, geograficznych i wielu innych. Kulturę rozumiemy tu w szerokim ujęciu jako formy komunikacji między ludźmi, także i tej nie zamierzonej, ujawniającej się w podlegających wzorcom kulturowym sposobach zachowań. Opinie i poglądy ludności w dużym stopniu kształtują się pod wpływem dwóch czynników. Jednym z nich jest opinia społeczna, a drugim oddziaływanie Kościoła. Te dwa elementy były z sobą ściśle powiązane, zwłaszcza na interesującym nas obszarze pogranicza. Kościół miał w okresie międzywojennym duży wpływ na poglądy swych wiernych i poprzez opinię środowiska społecznego oddziaływał na mieszkańców. Cały system zakazów i nakazów religijnych przekazywano drogą tradycji, która była bardzo silna[2]. Pogranicze polsko-litewsko-białoruskie to ziemie przez wieki zamieszkałe przez przedstawicieli różnych kultur i języków. W rezultacie II wojny Polska utraciła tak zwane Kresy Wschodnie. Mitologia wokół tych ziem pozostała i ciągle jest ważnym elementem polskiej tożsamości kulturowej czasów współczesnych[3].

[1] K. Koźniewski, *My, zeszlachceni*, „Dziś", Przegląd Społeczny 1999, nr 7, s. 126.
[2] R. Renz, *Parafia w życiu społeczno-religijnym wsi międzywojennej(na przykładzie diecezji kieleckiej)*, „Zeszyty Wiejskie" z. 2, Łódź 2000, s. 80.

Potrzeba oznaczenia całości ziem wschodnich dawnej Rzeczypospolitej narodziła się w XIX w., a w XX w. zaczęto termin Kresy coraz powszechniej odnosić do tego obszaru[4]. Przemiany społeczne, narodowe zachodzące w drugiej połowie XIX w. zmierzały do uformowania się nowoczesnych narodów, w tym także litewskiego i białoruskiego. Następowały poważne zmiany polityczne, ustanowiono nowe granice, powstawały niepodległe państwa. Współczesne refleksje na ten temat są trudne, ujawniają się zazwyczaj różnorodne reminiscencje historyczne związane z całokształtem niełatwych stosunków między trzema sąsiadami[5].

W przededniu I wojny światowej w Europie, a na terenach przygranicznych szczególnie, nastąpiło zaostrzenie konfliktów społecznych i narodowych. W okresie istnienia II Rzeczypospolitej procesy określenia tożsamości różnych grup zamieszkujących ziemie północno-wschodnie uległy znaczącej dynamice. Coraz bardziej swe aspiracje narodowe artykułowała ludność litewska, wśród Białorusinów istniały, choć jeszcze dość wąskie, grupy o jednoznacznej tożsamości narodowej i religijnej, wyraźnie rysowała się odrębność ludności żydowskiej, także wewnętrznie zróżnicowanej[6]. Pod pojęciem Kresy Północno-Wschodnie II Rzeczypospolitej rozumiemy obszar trzech województw przedwojennego państwa polskiego: wileńskiego, nowogródzkiego i poleskiego oraz przylegające do nich powiaty przedwojennego województwa białostockiego[7]. Obszar ten zamieszkiwała ludność narodowości polskiej, białoruskiej, litewskiej, ukraińskiej, żydowskiej, niewielki odsetek stanowili przedstawiciele innych narodów lub grup etnicznych. Polacy mieszkali na całym tym obszarze, w niektórych powiatach stanowili większość, zwłaszcza tzw. półwyspu wileńskiego, sięgającego aż do Dźwiny, do granicy z Łotwą[8].

W okresie międzywojennym Dźwina oddzielała Wileńszczyznę od terenów, które już do Polski nie należały. Za rzeką położone były Inflanty Polskie, które przez ponad 200 lat wchodziły w skład Rzeczypospolitej. Nowy termin „Kresy" nie obejmował już tych ziem położonych poza granicą traktatu ryskiego. Na Litwie Kowieńskiej i w Inflantach utrzymywały się grupy polskiego ziemiaństwa. Dla nich fakty polityczne po wojnie polsko-bolszewickiej oznaczały utratę ojczyzny.

Kresy tworzyły obszar rozległy, bardzo urozmaicony, piękny krajobrazowo, atrakcyjny i ważny dla Polski. Zarazem jednak obszar ten stał się dla młodego państwa źródłem wielu poważnych problemów gospodarczych i etnicznych. Mniejszości narodowe skupione były w przeważającej liczbie w województwach: wileńskim, nowogródzkim i poleskim[9]. Rząd Władysława Grabskiego powołany w grudniu 1923 r. zaktywizował polską politykę wobec mniejszości na Kresach. Konieczność jej tworzenia zdeterminowana była trudną sytuacją zwłaszcza ludności białoruskiej i ukraińskiej. Pogłębiała się bowiem samowola polskiej administracji, której sposób postępowania przypominał władze okupacyjne. Zadekretowano prawo do tworzenia szkół mniejszościowych i dwujęzycznych w 1924 r., prawo

[3] K. Buchowski, *Dwudziestowieczna Litwa w historiografii polskiej po 1989*, [w:] *Historycy polscy, litewscy, białoruscy wobec problemów XX wieku*, red. K. Buchowski i W. Śleszyński, Białystok 2003, s. 122.
[4] S. Kieniewicz, *Kresy, przemiany terminologiczne w perspektywie dziejowej*, „Przegląd Wschodni", t. 1, z. 1, 1999, s. 3.
[5] P. Eberhardt, *Przemiany narodowościowe na Litwie*, Warszawa 1997, s. 9.
[6] S. Ciesielski, *Kresy Wschodnie II Rzeczypospolitej i problemy identyfikacji narodowej*, [w:] *Przemiany narodowościowe na Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej 1931-1948*, pod red. S. Ciesielskiego, Toruń 2003, s. 23.
[7] Z. Tomczonek, *Badania nad Kresami Północno-Wschodnimi II Rzeczypospolitej polskiej historiografii*, [w:] *Historycy polscy* ..., s. 16.
[8] Ibidem, s. 16. Szerzej na temat struktury narodowościowej i wyznaniowej II Rzeczypospolitej, por. T. A. Kowalski, *Mniejszości narodowe w siłach zbrojnych II Rzeczypospolitej Polskiej (1918-1939)*, Toruń 1997.
[9] J. Kolbuszewski, *Kresy*, Wrocław 1995, s. 122-124.

zwracania się mniejszości w językach narodowych do władz i urzędów. Spore znaczenie dla pewnej stabilizacji na Kresach miało uznanie w 1924 r. Cerkwi prawosławnej w Polsce za Kościół autokefaliczny, a więc uniezależniony od patriarchy moskiewskiego. Spokoju jednak tu nie było, na Polesiu trwało ognisko zapalne, częste były napady ze strony radzieckiej na przedstawicieli władz, mordowano nauczycieli, policjantów, rabowano, organizowano antypolską partyzantkę wspieraną przez ZSRR. Rząd polski powołał w 1924 r. specjalną formację wojskową – Korpus Ochrony Pogranicza dla ochrony wschodniej granicy. Żołnierze ci wypełniali swą misję straży, a kiedy nadeszły trudne wojenne wrześniowe dni 1939 r. nie mogli pogodzić się z rezygnacją z walki.

Na Kresach przyłączonych do niepodległej Polski w latach międzywojennych wzmacniał się żywioł narodowy. Przybyło tu wielu polskich osadników wojskowych, polskiej administracji cywilnej, pracowników oświaty i księży. Kościół katolicki tradycyjnie umacniał znaczenie narodu jako podstawowej wspólnoty politycznej. Różnorodność doświadczeń historycznych i kulturowych odpowiadała chrześcijańskiej koncepcji człowieka, jedności gatunku ludzkiego wynikającej ze wspólnego początku i wspólnego przeznaczenia[10]. Odzyskano w tym czasie część zabranych na cerkwie kościołów, odżył Uniwersytet Stefana Batorego.

Katastrofę Kresom przyniosła II wojna światowa. Masowe wywózki na wschód ludności polskiej, masowe egzekucje hitlerowskie, zwłaszcza ludności żydowskiej, krwawe walki partyzanckie i wreszcie wkroczenie Armii Czerwonej i w następstwie tego ewakuacja i wysiedlenia ludności polskiej na zachód. Obowiązywały w latach wojny odmienne podziały administracyjne, terytorialne, po 1944 r. ustanowiono nowe granice państwa polskiego, na Kresach ponownie wrócił radziecki system władzy i nowy kształt administracyjny. Te wszystkie bolesne procesy zniszczyły w znaczącym stopniu polski element na tych ziemiach. Pozostała pamięć, teraz już wolna od milczenia, wzajemne odwiedziny, wycieczki. Ważnym źródłem wiedzy są pamiętniki, relacje osobiste, których szczególnie wiele powstało po zniesieniu cenzury wydawniczej w 1989 r. Owiane sentymentalną nutką powstawały autentyczne opowieści o tematyce kresowej poświęcone problemom codziennego życia. Czasem idealizujące utracony obraz rodzinnej ziemi, bezkrytyczny, ale i z tego względu zastanawiający. Ludzie chętnie dzielą się swoimi wspomnieniami dotyczącymi ich przeżyć. To stwarza w nich świadomość kształtowania pewnego rodzaju wzorców, standardów własnych możliwości, co w następstwie stymuluje motywację do intensywnej pracy i doskonalenia się. Danuta Koral pisała w swoim dzienniku:

> „Nie powinno się wstydzić dobrych uczuć i chować ich na dnie serca, bo tyle mogą dać szczęścia innym ...
>
> Są ludzie, którzy nie okazują najintymniejszego wnętrza, ale odczuwają potrzebę sformułowania siebie, wyrzucenia na zewnątrz wszystkiego, co w głębi istnieje i gromadzi się z upływem czasu.
>
> Trudno jest wierzyć pamiętnikom przeznaczonym z góry do publikacji. Są one albo ekshibicjonistycznym, a więc przesadnym wyrazem własnej „niepowtarzalnej" osobowości lub próbą wygładzenia, upiększenia, a nawet wykłamania wszystkiego, co mogłoby rzucać cień na autora. Pamiętnik Danki był bezwzględnie szczery, choć na pewno naiwny, bo młody człowiek bardzo długo jeszcze nie zna samego siebie i życia. Nie było w nim jednak świadomego kłamstwa i chęci wybielenia się. Szkoda, że go nie ma, bo ciekawe, jaki wydałby się teraz po pięćdziesięciu latach[11]."

[10] *Chrześcijaństwo integrującej się Europy*, „Przegląd Powszechny" 1997, nr 4, s. 28.
[11] D. Koral, *Wydziedziczeni*, Warszawa 1997, s. 117.

Fenomen Kresów polega na wieloetniczności kultury, na wzajemnym przenikaniu się jej składników. Jednocześnie atmosfera pogranicza wytwarza w każdym skupisku etnicznym syndrom gotowości obronnej, realizującej się w dwóch zasadniczych imperatywach: pielęgnacji wspomnień dzieciństwa, rodziny i wiary oraz pomnażania tego obrazu własnym dorobkiem[12].

Analizowana literatura pamiętnikarska powstawała zasadniczo z inspiracji sfer arystokratyczno-ziemiańskich, inteligenckich, sporadycznie pisali wspomnienia mieszczanie i chłopi. Najwięcej zapisów autobiograficznych pozostawili politycy, pisarze, żołnierze, księża, nauczyciele, właściciele ziemscy. Zachowane relacje autobiograficzne przybliżają specyficzną atmosferę otaczającą tamte miejsca i ludzi. Ukierunkowanie tematyczne wymagało określonej selekcji materiału źródłowego stanowiącego bogaty i różnorodny zbiór. Wszystkie analizowane teksty mają charakter pamiętnikarski, kronikarski, czasem są to relacje wspomnieniowe lub wywiady. Pisane najczęściej z dystansu czasowego lub, co jest rzadziej spotykane, mamy do czynienia z dziennikiem pisanym systematycznie na bieżąco. Celem naszym było odtworzenie atmosfery tamtych lat, ukazanie wpływu rodziny i otoczenia na kształtowanie się postaw obywatelskich i ludzkich. Analiza całokształtu identyfikacji kulturowej pogranicza, z reguły wielowymiarowej, jest trudna do uchwycenia. Nie można oddzielić zjawisk społecznych, religijnych oraz tła wydarzeń.

Zdaniem znawców problematyki nie ulega wątpliwości, że najbardziej wyraźnym i powszechnie występującym czynnikiem samoidentyfikacji w odniesieniu do Kresów był element religijny[13]. Samoidentyfikacja katolicka popychała do utożsamienia się z kulturą polską, tak jak katolicyzm funkcjonował jako religia Polaków i przejaw polskości. Było to szczególnie wyraźne, uważa Stanisław Ciesielski, w przypadku ludności białoruskiej, której identyfikacja narodowa przebiegała pod wpływem związków z prawosławiem bądź katolicyzmem i poczucie przynależności do wspólnoty religijnej było głównym wyznacznikiem tożsamości[14]. Występujące na Kresach poczucie zagrożenia ze strony sąsiadów, niestabilność i zmienność granic na przestrzeni paru dziesiątków lat, wzmagało znaczenie wspólnoty religijnej. Kultura polska utożsamiana była z katolicyzmem, prawosławna otwierała zwłaszcza ludność białoruską na wpływy rosyjskie. Lokalne społeczności żydowskie funkcjonowały faktycznie jako społeczności pełne, mające odrębność instytucjonalną: gminy, synagogi, odrębny język, szkoły, instytucje kultury, ściśle określone normy postępowania i obyczajowości[15].

Na kształtowanie się postaw narodowych, polskiej tożsamości, znaczący wpływ wywierała także dawna szlachecka kultura. Wiele jej cech odrodziło się w okresie międzywojennym, z uwagi na potrzebę ciągłego samoidentyfikowania i identyfikowania „innych"[16]. W swoim mniemaniu w odległych wioskach i dworkach właściciele czuli się jak polscy szlachcice, żyli zgodnie z hierarchią wartości dawnego świata, w epoce, która się zmieniła. Czesław Miłosz urodzony na Litwie w początkach XX w., wychował się w takiej atmosferze dawnej świetności, o której pisał:

[12] W. J. Podgórski, *Litwa. Polska XIX i XX wieku*, Warszawa 1994, s. 6.
[13] R. Kiersnowski, *Kresy przez małe i przez wielkie „K" – Kryteria tożsamości*, [w:] *Kresy – pojęcie, rzeczywistość. Zbiór studiów*, red. K. Handke, Warszawa 1997, s. 115–116.
[14] S. Ciesielski, op. cit., s. 23.
[15] Ibidem, s. 24.
[16] K. Koźniewski, op. cit., s. 126.

„Czułem się niezupełnie obecny. Za dużo było naokoło mnie cieni: trzaskanie w szable, szelest renesansowej sukni, zapach starych domów pełen skór i strzelb, karoce, zardzewiałe zbroje odbierały temu, co naokoło, rzeczywistość[17]."

Te cechy „poszlacheckie", łącznie z narodowym stosunkiem do katolicyzmu wpływały na postawy polskiej inteligencji, przyjmowane potem często przez mieszczan i chłopów sprawiły, że nasz podziemny ruch konspiracyjny był tak silny także na obszarze kresowym[18]. To siła tego ruchu w jego narodowym i religijnym aspekcie wywołała zbrodniczą reakcję ze strony Stalina, a potem już po wojnie rzutowała na nasze polskie skłonności do sprzeciwu.

Piszą autorzy pamiętników, że na Kresach pachniało historią, szedł sienkiewiczowski powiew, nie były to żadne wielkie wydarzenia dziejowe, czy wybitne indywidualności. Kresy od lat budziły różnorodne skojarzenia uczuciowe, literatura autobiograficzna ukazuje całą złożoność problemów, bogactwo przeżyć, ale też brak krytycyzmu i poczucia zagrożenia z tego wynikającego. Prawdopodobnie, gdybyśmy byli nieco starsi, dostrzeglibyśmy to, co dostrzegali już i owi starzy, zupełnie wobec nowych zmian bezsilni. „Oto gmach dawnej Rzeczypospolitej dotąd zalany tylko obcym potopem, zaczynał kruszeć od dna. Szły zaskórne wody społeczne, nabrzmiałe rewolucyjnością przeludnionych wsi"[19], czytamy w zapisie wspomnieniowym.

Były rzeczy i sprawy, których utajony nurt przeczuwano, ale nade wszystko była świadomość, że przeszłość Rzeczypospolitej jest własną kresową przeszłością. Była to rzecz, którą się bardziej czuło niż „wyrozumowywało"[20]. Od przeszłości tamtej rzeczywistości trudno uciec, choć jak pisał Czesław Miłosz, bardzo chciałoby się „złamać kod" historii powszechnej[21].

Posiadanie Kresów jawiło się jako warunek wielkości i trwania bytu narodowego. Postawy wobec ludności ziem wschodnich II Rzeczypospolitej były z reguły niejednoznaczne, niełatwo stwierdzić, kto konsekwentnie popierał niepodległość zamieszkujących je narodów. Niniejszy szkic także z konieczności upraszcza te niuanse. Pojęcie „federacja", „samostanowienie narodów", czy „wolność" mogły w różnych koncepcjach politycznych oznaczać rozmaite rozwiązania. Można sądzić, że obóz narodowo-demokratyczny, chociaż nie negował odrębności etnicznej Litwinów, uważał Litwę za kraj polski. Stopniowo jednak i narodowi demokraci uświadomili sobie, że państwo litewskie powstałe w wyniku decyzji konferencji pokojowej w Paryżu nie jest efemerydą. Juliusz Zdanowski, czołowy działacz ednecji 9 listopada 1919 r. zanotował w swoim dzienniku: „Mówiąc o niepodległości Litwy, z którą trzeba się pogodzić, winniśmy pod tym rozumieć tylko Litwę etnograficzną"[22]. Także Józef Piłsudski wiedział, że powstanie państwa polskiego w granicach z 1772 r. nie jest możliwe, miał świadomość wzrostu poczucia świadomości narodowej ludności wschodniego pogranicza. Myślał o federacji, chciał nią objąć Wileńszczyznę, gdzie Polacy mieli przewagę liczebną. Wobec sprzeciwu Litwinów, kiedy ważyły się losy przynależności Wilna, zdecydował o jego zbrojnym zajęciu[23]. Nawet po latach ten rodowity Wilnianin,

[17] Cz. Miłosz, cyt. za: A. Applebaum, *Między Wschodem a Zachodem. Przez pogranicza Europy*, Warszawa 2001, s. 49.
[18] K. Koźniewski, op. cit., s. 126.
[19] K. Pruszyński, *Wspomnienia, reportaże, artykuły*, t. 1, Warszawa 2000, s. 57.
[20] Ibidem, s. 56.
[21] Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Warszawa 1990, s. 28.
[22] J. Zdanowski, *Dziennik*, Ossolineum, mf 606 90–60691, t. 3, s. 46., cyt. za: B. Halczak, *Stereotypy Litwina i Białorusina w publicystyce endeckiej w latach II Rzeczypospolitej*, [w:] *Historycy polscy...*, s. 96.
[23] Chodzi tu o gen. Lucjana Żeligowskiego (1865–1947), który na rozkaz J. Piłsudskiego zajął Wilno 9 X 1920 r. i utworzył tzw. Litwę Środkową 12 X 1920 r., co stało się potem przyczyną konfliktu polsko-litewskiego.

potomek spolonizowanych Litwinów, będzie mówił z nostalgią, ale i dumą, o swoich Kresach; rozmowę z Marszałkiem w Belwederze wspomina Ksawery Pruszyński:

„Bo ja tak się patrzę na Pana – ciągnie – i Pan ma twarz człowieka z moich stron ..." – Mówi to miękko, mówi coś trochę tak, jak ja przed chwilą mówiłem „mój kraj". Ale dla mnie Litwa czy Ukraina – to kresy. Mówię więc:

„Kresy są wszędzie te same, Panie Marszałku".

„Tak i jest – przytakuje. – A śmieli się ze mnie ludzie, gdy mówiłem im, że Polska to taki obwarzanek; jej wszystko to po brzegach".

Mówi to tak, że żadnemu z synów Mazowsza nie przyjdzie na myśl się dąsać. Mówi to tak, że nam, kilku kresowcom, nam jednej z nim ziemi, duma rozpiera piersi. „No, chłopcy, bądźcie zdrowi – kończy jednak – ja już muszę odejść[24]."

I kiedy już odejdzie Marszałek na zawsze, jego serce spocznie w Wilnie, tam „gdzie przebywało zawsze", kazał złożyć u stóp matczynej trumny. Ludzie w Zułowie (miejsce urodzenia Piłsudskiego) i w Sugintach (własność rodziny) będą pytali, czy trumną Piłsudskiego dotknięto progu, czy będzie miał wieczny odpoczynek. Jest taki zwyczaj litewski, że powinna odchodząca na zawsze pożegnać dom, by nie błądzić potem jak mara[25].

To wtedy w latach międzywojennych zrodziło się przeświadczenie, że trzeba zachować Kresy dla Polski. Obowiązkiem kresowiaków było utrzymanie ziemi, wiary, języka, oddziaływanie na ludność „tutejszą" o nieskrystalizowanym jeszcze poczuciu narodowym[26]. Z tej mieszaniny różnych języków, kultur, religii powstała nowa niespotykana jakość, tworzył się kresowy mit. Pisał o kresach Tadeusz Konwicki:

„Stamtąd wyszło na Europę i Amerykę wszystko co najlepsze, co tę starą Europę i młodą Amerykę pchnęło do przodu[27]."

Zrodziło się przeświadczenie, że Kresy są bazą talentów, dały przecież Polsce Tadeusza Kościuszkę, Adama Mickiewicza, Józefa Piłsudskiego. Na znaczenie motywów litewskich w polskiej literaturze zwracał już uwagę Józef Birkenmajer w 1938 r., podczas swojego wystąpienia w Chicago mówił, że takich śladów nie trzeba szukać, dostarcza ich twórczość naszych wybitnych twórców, jak: Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki, Józef Ignacy Kraszewski, Eliza Orzeszkowa, Henryk Sienkiewicz, Kazimiera Iłłakowiczówna[28]. Wspólne dzieje połączyły się w publicystycznych i historycznoliterackich publikacjach. Stała współobecność dwu i więcej języków sprzyjała wzajemnym związkom. Rozmiłowany był w polskiej kulturze Lazar Gitman z Suwałk, o którego polszczyźnie tak pisał Ksawery Pruszyński:

„Lazar mówił urywanymi zdaniami, zdaniami łączącymi się luźno, odbiegającymi od siebie, mówił jakąś gawędą nieskładną, której charakter właśnie polegał na owej nieskładności, na tym, że jak rzeka stron rodzinnych, skromna rzeczułka nieznana podręcznikom szkolnym geografii, wije się, zakręca, aby po chwili zawiłych zakrętów minąć miejsce, które opłynęła chwilę temu, ścieśnia się naraz w nurt ostrzejszy albo

[24] Cyt. za: K. Pruszyński, op. cit., s. 68-69.
[25] Ibidem, s. 75-76.
[26] S. Kieniewicz, op. cit., s. 12.
[27] T. Konwicki, *Wschody i zachody księżyca*, Warszawa 1990, s. 172.
[28] W. J. Podgórski, op. cit., s. 5.

rozlewa szeroko, jeziornie, wnikając cichcem w szuwary i trawy, tak że nie wiedzieć, gdzie woda przechodzi w moczar, a gdzie moczar staje się łąką[29]."

Dramatyzm dziejów XX w., zwłaszcza jego pierwszej połowy, odcisnął swe tragiczne piętno na ludziach, narodach, ale też na ich siedzibach w miastach i wsiach. Zjawisk historycznych nie możemy oddzielać od ich uwarunkowań politycznych, społecznych i kulturowych. Spróbujmy więc ukazać ich tło poprzez materiał źródłowy, jakim są relacje autobiograficzne, w odniesieniu do sytuacji na Kresach Północno-Wschodnich. Całe pokolenia Polaków w okresie rozbiorów wychowywały się w oderwaniu od polskości. Stulecie z górą czasów zaborów traktowane było na całym obszarze dawnej Polski jako obca okupacja, która musi się kiedyś skończyć. Represje ze strony zaborców nie zdołały zniszczyć poczucia wspólnoty, gdy państwo nie istniało w sensie fizycznym, pozostawała Polska jako idea[30]. Żywa była pamięć o wspólnym państwie, trwało poczucie wspólnoty kultury. Więzi między zaborami utrzymywały się poprzez literaturę polską, prasę, spotkania okolicznościowe, rodzinne, wyjazdy dla kształcenia się i naukę zawodu. Wspominano także znaczenie robienia zakupów i poszukiwanie nowinek kulturalnych poza własną okolicą, zwłaszcza chętnie z Warszawy i Krakowa:

„Droga powrotna z Zakopanego, gdzie spędził całe wakacje 1911 roku, do rodzinnych Giełuć na Żmudzi zajęła Ludwikowi cały tydzień. Za radą Narutowicza, który umocnił w nim postanowienie, by zostać inżynierem, zawadził po drodze o Zagłębie i obejrzał sobie dokładnie huty i kopalnie śląskie. W Warszawie poczynił zakupy dla całej rodziny. Matka Ludwika, mawiająca o sobie, że jest „Litwinką mickiewiczowskiej konstrukcji", była zdania, że jedyni w „Królestwie" należy czynić sprawunki, tam abonować pisma i książki. Do strojów pani Krystyna nie przywiązywała zbytniej wagi, zdając się w tej materii całkowicie na wypróbowany od pokoleń smak krawców szawelskich.

Toteż warszawskie zakupy Ludwika składały się nieomal wyłącznie z nabojów do fuzji, tytoniu dla stryjów i galanterii skórzanej. Wyjątek stanowiły „prunelki" od Hiszpańskiego dla siostry, Marychny. W książki i czasopisma był już zaopatrzony w Krakowie. W sumie sprawunków było tyle, że musiał kupić sporą fibrową walizkę.

Pani Krystyna, zajęta nalewaniem herbaty, zapytała zmieniając temat rozmowy:

– Czy przywiozłeś mi z Krakowa coś z nowości literackich?

– Tak, mama. Wszystkie numery „Życia", o które prosiłaś, i brakujące zeszyty „Chimery". Przybyszewski, Tetmajer, Brzozowski – no, i nowy tomik mamy ukochanego Asnyka.

– Dziękuję, Ludeczku. Ty jeden w rodzinie potrafisz załatwiać sprawunki.

– Jedną zwłaszcza nowość mamie polecam, na którą uwagę zwrócił mi pan Narutowicz. To właśnie nie powieść, a „dramat niesceniczny" jakiegoś nieznanego pisarza – Józefa Katerli (pseudonim Stefana Żeromskiego). Nazywa się „Róża". Są tam miejsca szczególnie piękne. Zaraz to mamie z walizy wydobędę[31]."

Polskie elity intelektualne podejmowały świadome działania dla zachowania jedności narodowej i pielęgnowania ojczystego języka. Umacnianiu się więzi dzielnicowych sprzyjały podobne obyczaje, łączyła religia i tradycje przekazywane przez pokolenia, a nawet styl życia i domowe sprzęty:

[29] K. Pruszyński, *Karabela z Meschedu*, Warszawa 1957, s. 22.
[30] J. Kolbuszewski, op. cit., s. 110.
[31] L. Janowicz, *Przystanek niepodległości*, Warszawa 1970, s. 35-36.

„Po powitaniach na ganku przeszli do olbrzymiej sieni, w której zaraz przy wejściu, z lewej strony, stał wielki gdański zegar szafkowy, „zepsuty gdzieś już od stu lat", a po prawej – schody wiodły na strych, królestwo zakurzonych sepetów, kufrów podróżnych do karety przytraczanych, wszelakich rupieci i kurzu. Tam od pokoleń przechowywana była broń, ukryta przed zaborcą. Tylko najstarszy syn znał jej kryjówkę."

„Cale lewe skrzydło rozległego dworu, co to był „z drzewa, lecz podmurowany", zajmował salon-gigant o sześciu oknach, w którym w imieniny pani domu trzydzieści par swobodnie tańczyło kadryla i mazura. W rogu salonu stał fornierowany mahoniem fortepian o pożółkłej ze starości klawiaturze i jękliwym tonie, przypominającym klawesyn. Stroiciela trzeba było sprowadzać aż z Libawy. Na fortepianie – owej zmorze Ludwikowego dzieciństwa, gdyż uparta pani Krystyna nie traciła nadziei, iż syn, fałszujący niemiłosiernie, jak większość Janowiczów, pokocha kiedyś muzykę – leżały skrzypce – z kolei zmora jego młodszego brata, Jana.

W przeciwległym rogu wznosiła się potężna, srebrna, w środku łososiowa, tuba gramofonu. Był to nabytek Marcjana Janowicza, który przepadał za muzyką rosyjską i cygańską [...]. Nad kanapką wisiało ciemne malowidło niewiadomego pędzla, przedstawiające scenę rozkuwania przez gruzińskie czarnookie dziewczę jeńca kaukaskiego. Na innych ścianach wisiały sztychy angielskie w srebrnych, cienkich ramkach, przedstawiające sceny myśliwskie. W gościnnych pokojach, jak również w pokojach chłopców, wisiały obrazy „zbójeckie" bliżej nieznanych, królewieckich malarzy[32]."

Wybuch I wojny światowej w 1914 r. nie był dla Polaków zaskoczeniem, konflikt między zaborcami i ułożenie europejskich sojuszy dawało nadzieję na zmiany polityczne z udziałem Polski. Na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej starły się w śmiertelnych bojach armie trzech zaborców. Nastały na Litwie niespokojne czasy, przez wsie i miasta przechodziły różne formacje wojskowe i dokonywały rekwizycji. Wspomina ten czas mieszkaniec miasteczka Perloja, leżącego niedaleko Wilna:

„Był rok 1918. Panowała anarchia. Rosjanie się wycofali. Niemcy napierali z Prus Wschodnich, ale wiedzieli już, że przegrali wojnę. Polacy ze swoją zebraną naprędce armią w niejednolitych mundurach walczyli o wszystko, co dało się zdobyć. Litwini wciąż było słabi, a najrozmaitsze bandy złodziei grasowały po wsiach wokół Perloi[33]."

Wybuch wojny skomplikował sytuację wielu rodzin, mężczyźni poszli do wojska, w domu pozostały same kobiety walczące z trudem codziennego życia. Pojawił się głód, pieniądz utracił wartość nabywczą. Kobiety zarabiały szyciem na zamówienia u bogatszych mieszkańców po wsiach i miasteczkach, piekły placki i lepiły pierogi, sprzedając je żołnierzom, starsze dziewczynki opiekowały się młodszym rodzeństwem[34]. Ten wojenny czas, panujące na wsi stosunki wspomina Antoni Żuk, po wojnie nie mógł powrócić do rodzinnych stron, zamieszkał w Białymstoku:

„– Jaka ludność była w waszej wsi? W jakim języku rozmawialiście?

[32] Ibidem, s. 36–38.
[33] A. Applebaum, op. cit., s. 72.
[34] J. Korcz-Dziadosz, *Życie z sensem*, Zielona Góra 2002, s. 24.

Wszyscy rozmawiali „po prostemu". Nie było tego, że jest to język białoruski, nawet takiego słowa nie znano. Przyjechali do nas, bodajże w roku 1913, oficerowie stawiać punkt obserwacyjny i jeden z nich pyta moją matkę „kto wy jesteście" – „Polacy" – „No dobrze, a jak rozmawiacie?" – „Rozmawiamy po prostemu" – „Dlaczegóż to Polacy, przecież rozmawiacie po prostemu". Nie było ani szkół, ani książek polskich.

Matka nauczyła mnie czytać po polsku z książki do nabożeństwa. A do szkoły uczęszczałem rosyjskiej, bo innej nie było. W kościele natomiast wszystko było po polsku. Cała nasza wieś była katolicka. W sąsiedniej zaś wsi mieszkali katolicy i prawosławni. Między sobą wszyscy rozmawiali jednakowo, „po prostemu", ale katolicy uważali siebie za Polaków, a prawosławni za Ruskich, według wiary ...

– Jak przyjęliście Niemców podczas pierwszej wojny światowej?

– Była okupacja. Był głód. Wieś miała co jeść, ale ogólnie nie było dobrze. Radość nastąpiła dopiero wówczas, gdy polskie wojsko wtargnęło. Pamiętam polskich kawalerzystów. Radowałem się, że Maciuki, nasza wieś, włączona została do Polski, a 25 km od Drui było inne państwo.

– Z czego wynikała ta radość?

– Radość, bo swoboda. Katolicy byli prawdziwymi polskimi patriotami. A jak nastąpiła Polska, to od razu powstały polskie szkoły ...

– Czy był we wsi ktokolwiek niezadowolony z tej sytuacji?

– Nie było takiego, bo to była wieś katolicka.

Parafię katolicką w Miorach założono po wybudowaniu w 1641 roku kościoła pw. Wniebowzięcia NMP. Przyczynił się do tego Sebastian Mirski, sędzia brasławski, i osadził kanoników regularnych od pokuty.

Przez kilka wieków był to kościół drewniany, zaś w roku 1907 wzniesiono murowany. Wiele pokoleń księży nauczało tu religii w języku polskim, a w czasach zaboru rosyjskiego stał się jedynym ośrodkiem polskości[35]."

W prozie wspomnieniowej tych międzywojennych lat sporo miejsca poświęcono wojnie z bolszewikami w latach 1919-1920. Spotykamy relacje idealizujące, a nawet mitologizujące to wydarzenie. Traktowano je jak świętą wojnę Polaków i katolików, będącą jakby powtórzeniem przedwiekowych zmagań polskiego chrześcijaństwa z pogańskim Wschodem[36].

W okresie międzywojennym kwestie tożsamości narodowej odeszły nieco na dalszy plan, sprawy gospodarcze zajęły miejsce pierwszoplanowe w życiu mieszkańców wsi i miasteczek Wileńszczyzny. Dużym wydarzeniem była komasacja gruntów. Ówczesny minister reformy rolnej w latach 1926-1930, Witold Staniewicz pochodził z Wileńszczyzny. Uważał, że konieczna jest migracja ze wsi, by ci którzy pozostaną, mieli lepsze warunki rozwoju, pisał: »potrzebna jest radykalnie przeprowadzona komasacja gruntów z kolonizacją, czyli z przeniesieniem budynków związana«[37]."

Wspomina ten czas także Czesław Noniewicz:

„Pierwsze lata powojenne wypełniła krzątanina w gospodarstwie. Dorastało dwoje dzieci i trzeba było je ubrać, a przede wszystkim wyposażyć Jadwigę. W czasie wolnym od zajęć polowych zbierano leśne jagody i sprzedawano je w Wilnie, kupując

[35] A. Żuk, *Radość nastąpiła gdy polskie wojsko wtargnęło*, [w:] Cz. Noniewicz, *Za Wilnem*, Bydgoszcz 2002, s. 135-136.

[36] J. Kolbuszewski, op. cit., s. 114.

[37] W. Staniewicz, cyt. za: Cz. Noniewicz, op. cit., s. 136.

natychmiast to, co było potrzebne, wreszcie to, co było modne i nie odczuwano galopującej wówczas inflacji.

Złoty polski z 1924 roku okazał się pieniądzem trudnym dla rolników: produkty uzyskiwane w gospodarstwie były tanie, zaś wyroby przemysłowe drogie. Oberlanowie dawali jednak sobie radę, bo rodzina składała się z trzech osób zdolnych do pracy i nie obciążonych obowiązkami[38]."

Koniec wojny zmienił sytuację, wracali z wojennych szlaków mężczyźni, czasem przywozili pieniądze i można było budować domy.

Wileńszczyzna usiana była zaściankami i folwarkami, ludzie ciężko pracowali, by na ziemi niezbyt urodzajnej, piaszczystej uzyskać dobre plony, pomagały także dzieci i potem jako dorośli opisali ten czas przemian:

„Jeszcze będąc dzieckiem – wspomina córka Macieja Czerniewskiego pani Apolonia Orłowska – zbierałam z pola kamienie. Każdy według swoich sił brał do ręki kamień i kładł na furę, by wywieźć z pola. Wiele z tych kamieni poszło na budowę nasypu przeprowadzonej wówczas linii kolejowej Woropajewo-Druja.

W gospodarstwie pomagały dorastające dzieci. W gospodarstwie Macieja pomocą był syn Ildefons oraz pięć córek: Anna, Stefania, Apolonia, Stanisława i Julia. Stefanowi natomiast pomagał syn Waldemar i dwie córki: Tekla i Aldona.

Zacisze i najbliższe otoczenie były dla dorastającej młodzieży mikroświatem kształtującym postawę i charaktery. Godna uwagi jest różnorodność owego otoczenia.

Idąc w kierunku południowym napotkalibyśmy dworek Kupczelewo i dużą wieś katolicką Jundziłowo. Dworek był budynkiem typowym dla dworków szlacheckich, a przed nim znajdował się staw, w pobliżu – sad i ładne świrny. Właściciel dworku, Witold Szaumn, przyjeżdżał tylko od czasu do czasu, natomiast jego siostra mieszkała stale w sąsiednim dworku Józefowo.

Na zachód od Zacisza przebiegała dopiero co wybudowana kolej i była też stacja Pohost. W pobliżu stacji mieszkał Rodczenko, starowier, który kupił działkę ziemi od Szaumnan i w okresie międzywojennym wybudował dom. Tuż za koleją znajdowała się wieś Katkowszczyzna. Mieszkali w niej Kowalonki, Czepulonki, Lasowicze, Dobryjany – wszyscy rozmawiali po białorusku, a byli wiary prawosławnej lub katolickiej.

Na północ od Zacisza droga prowadziła do Antonowców. Stały tam dwa domy braci Wojtkiewiczów, pochodzących ze szlachty. Kupili oni od Szaumana około 80 hektarów ziemi i na niej gospodarowali. Obok znajdowała się Babowszczyzna, wioseczka starowierców, a dalej na północ rozlokowane były liczne wsie tez starowierców: Matwiejewscy, Smolewscy, Strubki, Dziewierki. Mieszkańcy tych wsi uczęszczali do cerkwi w Kuliszczyźnie.

Od strony wschodniej sąsiadowały z Zaciszem dwa zaścianki: Strażniki i Trzeciaki. W Strażnikach mieszkał Grzegorz Żabionok z liczną rodziną. Byli katolikami, a rozmawiali po białorusku. W Trzeciakach mieszkali dwaj bracia Skukowscy.

W zaciszu dbano o to, by gospodarka była racjonalna i przystępowano do konkursów rolniczych. Dorastająca młodzież uczęszczała do szkół i prawie wszystkie dziewczęta ukończyły szkołę gospodarstwa wiejskiego w Drui. Chłopcy i dziewczęta należeli do harcerstwa lun do Katolickiego Związku Młodzieży.

[38] Cz. Noniewicz, op. cit., s. 12.

W latach niepodległości, a było zaledwie dwadzieścia takich lat, Czerniewscy budowali gniazdo dla siebie i swoich dzieci w tym zakątku Wileńszczyzny, gdzie żyli od pokoleń[39]."

Zwraca uwagę w tych opisach bliskie sąsiedztwo ludzi różnych wyznań, zamożności i narodowości. Zaścianki, wsie, miasteczka, ten wielobarwny etnicznie i etnograficznie region zaczynał tętnić życiem. Przemysłu było na Kresach mało, w intensyfikacji rolnictwa znaczącą rolę odegrała reforma rolna, oddająca ziemię bezrolnym i małorolnym chłopom, a także intensywnie prowadzona przez władze państwowe akcja osadnicza[40]. Procesom integracji Kresów z całością państwa sprzyjały inwestycje gospodarcze, takie jak rozbudowa dróg i linii kolejowych, wielkie znaczenie miało otwarcie w 1928 r. linii z Łucka do Stojanowa lub z Woropajewa do Drui (1932). Wspomina Cezary Huszcza:

„Wieś Maciuki była kolonizowana przez cztery lata. Biedniejsi ludzie pozostali na swoich dawnych siedzibach, a zamożniejsi przenieśli zabudowania na kolonie. Ja byłem sierotą i mieszkałem u ciotki. Mamusia, Leokadia, umarła gdy miałem cztery lata. Ciotka Maria była już wdową, więc nie przeniosła swoich zabudowań na kolonie. W Maciukach na miejscu pozostało kilka domów, a pozostali gospodarze rozproszyli się w okolicy na koloniach.

W 1932 r. rozbudowali kolej Woropajewo–Druja, zaś 1934 roku było otwarcie i wyświęcenie kolei. Wujek Jan był wtedy proboszczem w Szarkowszczyźnie i mnie do Szarkowszczyzny sprowadził. W tym czasie zacząłem pracować na kolei i w rezultacie zostałem kolejarzem[41]."

Początki gospodarowania były trudne, wyorywano ziemię z nieużytków, wypalano lasy, zakładano sady i ogrody warzywne, a do tego wznoszono zabudowania, stodoły, wozownie i stajnie. Zdarzało się, że gospodarstwa prowadziły same kobiety, a nawet zakonnice, które w ten sposób dawały przykład nie tylko pracy, ale też prowadziły działalność oświatową w środowisku.

„Właściciel majątku pozostawił dwa domy i wokoło jakieś trzy hektary ziemi. Miał dwie córki. Jedna z nich wstąpiła do zakonu. Był to zakon bezhabitowy, zakonnice nazywały się Siostry od Aniołów. Miał swoją siedzibę w Wilnie na ulicy Trockiej i zakład krawiecki pod nazwą „Labor".

Po śmierci Artura Dolińskiego, zakonnice objęły w posiadanie to, co jeszcze pozostało po parcelacji. W Pryciunach miały one konia, krowę i piękny majątkowy sad na południowym stoku pagórka. Później dostały co nieco [...]

Mój ojciec Józef odziedziczył po dziadku gospodarstwo i pobudował dom, a także wzniósł zabudowania gospodarcze. Teren zakonnic był odgrodzony od naszego terenu murem kamiennym, wzniesionym jeszcze za czasów Dolińskiego, natomiast ich zabudowania gospodarcze znajdowały się na naszym terenie. Zakonnice sadziły warzywa i dostarczały własne płody rolne do Wilna, bo miały konia. Wszystko robiły same, nawet same woziły zboże do młyna. Na wakacje przyjeżdżali księża.

Gdy zakonnice objęły własność, to w jednym z pokoi urządziły kaplicę. Równocześnie została uruchomiona szkoła, 4-klasowa podstawówka. Mieściła się ona w dużej sali i w tej sali odprawiano msze św. Podczas nabożeństwa ołtarz oczywiście był odsłonięty, natomiast w czasie zajęć szkolnych ołtarz zasłaniano. Sąsiednia sala służyła dzieciom podczas przerw między lekcjami, zaś w dniu nabożeństwa sala ta była miejscem spowiedzi i tam też gromadzili się wierni, jeżeli nie zmieścili się w sali z ołtarzem. Przez oszklony ganek wchodziło się do sieni, a następnie do pierwszej i drugiej sali. Zakonnice mieszkały w drugiej połowie domu i tam też znajdował się pokój nauczycielski[42]."

[39] A. Orłowski, cyt. za: Cz. Noniewicz, op. cit., s. 139-140.
[40] J. Kolbuszewski, op. cit., s. 137-138.
[41] C. Huszcza, cyt. za: Cz. Noniewicz, op. cit., s. 136.

Ważną ostoję polskości na Kresach widziano w religii katolickiej, ludzie czuwali nad utrzymaniem polskiego charakteru kościoła. Sprzyjały temu liczne fundacje na Kresach, budowa kościołów, dbałość o stare i zabytkowe obiekty. Widok kościołów, kapliczek, jak piszą autorzy relacji autobiograficznych budził uczucie powagi, trwałości i spokoju. Po latach kiedy czasem z wycieczką bywali w tych stronach, cieszyła figurka Matki Boskiej i resztki drzew, które choć zniszczone przetrwały. Wiele miejsca poświęcono w pamiętnikach opisowi krajobrazu, miejsc usytuowania świątyni, historii powstania:

„Ławryszki były miasteczkiem parafialnym, leżącym na tzw. trakcie Batorego. Trakt ten z Wilna przez Mickuny, Ławryszki, Michaliszki prowadził Stefana Batorego przeciw Iwanowi IV. Poczynając od Wilna, pierwszym miasteczkiem na Trakcie Batorego jest Nowa Wilejka ze wznoszącym się na wzgórzu jednowieżowym kościołem neogotyckim, wymurowanym w 1911 roku. Następnie są Mickuny, odległe od Wilna o 12 km.

Majątek w Mickunach należał w pierwszej połowie XIX w. do doktora Bécu, ojczyma Juliusza Słowackiego, i tu poeta spędzał wakacje. Za Mickunami ciągną się lasy, nazwane przez Stanisława Lorentza w jego *Wycieczkach po województwie wileńskim* Puszcza Ławaryską, a dalej, w odległości 25 km od Wilna znajdują się Ławryszki.

Kościół w Ławryszkach został ufundowany przez Annę z Rudnominów Pacową w 1642 roku. Na początku naszego stulecia staraniem księdza Mironosa i parafian wybudowano kościół murowany, zaś dotychczasowy drewniany przeniesiono do Kieny. W Ławryszkach, tuż za kościołem, na wzniesieniu, znajduje się stanowisko archeologiczne świadczące od tym, że ludność mieszkała tu już od wieków.

Kościół w Ławryszkach jest pięknie usytuowany na wysokim brzegu Wilenki. Wychodząc z boru ławryskiego, widzieliśmy wyniosłą dwuwieżową sylwetkę świątyni, zaś dzwony oznajmiały, że niebawem rozpocznie się nabożeństwo [...]. Polną drogą od strony boru ciągnęli ku niemu wierni, odświętnie ubrani, tworząc barwną smugę wśród łanów zbóż. Co chwila śmigała bryczka, której pośpiech był raczej fasonem niż wynikał z potrzeby. Piesi przed wejściem do miasteczka zatrzymywali się na tzw. starej plebani – miejscu po dawnym kościele drewnianym – i zakładali obuwie. Od starej plebani trzeba było przejść kawałek szosą i jeszcze most na Wilence, by skręcić w aleję prowadząca do kościoła . Aleją szło się powoli, oglądając innych, a minąwszy Dom Ludowy wchodziło się na plac, już obramowany końskimi zaprzęgami.

W tych czasach droga do Ławryszek była prawie tak samo ważna jak droga w kierunku południowo-zachodnim, prowadząca ku Wilnu[43]."

Niespotykana jest wręcz u autorów wspomnień wrażliwość na przyrodę, piękno krajobrazu, opisy rzek, wzgórz, pól tchną wielką miłością i przywiązaniem do swej „małej

[42] A. Rodziewicz, cyt. za: Cz. Noniewicz, op. cit., s. 52.
[43] Cz. Noniewicz, op. cit., s. 20–21.

ojczyzny". Relacje rozpoczynali najczęściej od prezentacji własnej miejscowości, rodowodu, wstęp zwykle bywa, taki jak u Czesława Noniewicza:

„Urodzeni w wiejskiej chacie, dworku czy też okazałym dworze chętnie wracają myślami do okolic Bezdan, Balingródka, Bujwidz, Bystrzycy i wielu innych miejscowości położonych na północny wschód od Wilna, gdzie przeżyli swoje najlepsze lata. Ich relacje będą treścią niniejszej książki[44]."

Jednak serca otwierały się tak naprawdę dopiero przy opisie Wilna, tu stykały się różne grupy ludzi, każda nacja pozostawiła po sobie ślady własnej kultury:

„Obydwa żywioły – miejski i wiejski – stykają się tu ustawicznie i wszędzie: na ulicy, na rynku ... Obok miejskich dorożkarzy, platform ciężarowych, widzisz na każdym kroku chłopskie wózki, bryczki parokonne, obok typów miejskich – twarze ogorzałe, wąsiska jak wiechy, szare świtki i białe, zakurzone płaszcze podróżne, zimą baranice i niedźwiedzie kożuchy. Skromna i dobroduszna postać proboszcza wiejskiego w wyrudziałej sutannie, dopełnia harmonijnie ten akord, niekiedy zaś staje się dominantą, gdy w swej białej komży przewodzi swojej gromadzie, z krzyżem na czele, z pieśnią na ustach, z wiarą w sercu, prostą a szczerą do stóp Tej, której niosą daninę z pól swych, łąk, miedz i zagonów: owoce swej pracy, kłosy zasług cichych, kwiaty uczuć, kolce swych cierpień i rosę łez swoich.

Pod przemożnym wpływem wsi stoi handel cały: dość zajrzeć do skromnych wystaw sklepowych, nie znajdziesz prawie cudzoziemskich smakołyków, owoców południowych, winogron, ananasów, ryb dalekomorskich ...

Rumiane jabłka, złociste ulęgałki, śliwy jak olbrzymie szafiry z zawoju jakiegoś maharadży indyjskiego lub żółte jak bursztyny z cybucha sułtana, jagody leśnym przepojone aromatem, wędliny wiejskie pachnące jałowcem, wiejskie sery, wianki grzybów przewonnych, domowe cukry, soki, wina. Wszystko to dla nas pełne jakiegoś uroku.

Prócz Wilna polskiego istnieje jeszcze Wilno drugie, żydowskie. Żydzi, chociaż formalnie nie ograniczeni do jakiegoś getta, umysłowo i towarzysko są całkiem wyodrębnieni, z polską ludnością łączą ich jedynie stosunki handlowe, w której to dziedzinie monopol jest niemal całkowity[45]."

Wzgórza i jeziora północnej Litwy, na południu ustępowały miejsca bardziej otwartej przestrzeni, płaskim polom. Miasteczka tu na południe od Wilna były podobne:

„W każdym stały: kościół katolicki, cerkiew prawosławna i ratusz z portykiem. Każde miasteczko miało rynek otoczony schludnymi, pudełkowatymi domami, których barwy – przedwojenne cytrynowe żółcie i pastelowe zielenie – zdradzały ich wiek, tak jak upodobanie do pewnych strojów zdradza wiek noszącej je kobiety. Niemal każde posiadało przynajmniej jeden duży, piętrowy budynek, w którym znajdował się zwykle magazyn maszyn rolniczych – budynek dawnej synagogi. Choć przed wojną miasteczka w tej części Kresów były polskojęzyczne, przynajmniej w połowie były także żydowskie[46]."

[44] Ibidem, s. 7.
[45] Ibidem, s. 32-33.
[46] A. Appelbaum, op. cit., s. 77.

Społeczeństwo polskie włączyło się w nurt życia publicznego, dzieci wychowywano w duchu poszanowania narodowych tradycji, uznania dla wielkiej przeszłości naszej ojczyzny. Historia Polski wyrastała z rodzinnych wspomnień, pamiątek przekazywanych w dworach. Historią były dzieje każdego majątku własnego, sąsiadów, krewnych. Dzieci widziały w domach te precjoza otoczone legendą przez bliskich i dalszych krewnych, po prostu wychowywały się wśród nich[47].

Kraj lat dziecinnych odznacza się tym, że go właściwie już nie ma, istnieje jedynie w pamięci, żyjąc życiem mitu – osobistego, biograficznego. Zlokalizowany na Kresach północnych, litewskich, zawiera jakby dzięki swej kresowości, esencję polskości[48].

Można to zaobserwować na przykładzie autobiograficznej powieści Czesława Miłosza pt. *Doliny Issy*. Jest tam powrót do dzieciństwa, na Kresy, jest próba opowiedzenia światu o Kraju Jezior, gdzie stykały się różne ludy, rody, narody, wierzenia[49].

Kresy we wspomnieniach z dzieciństwa występują w szczególnej roli; z jednej strony są one wytworem tęsknoty, już nie istniejącej ze względów czasowych przestrzeni, ale też jest to kraina już realnie niedostępna. W pamięci dzieci pozostała pewna tajemniczość, egzotyczność i zagadkowość. Wyobraźnię pobudzał powiew wiatru, który w zimowe wieczory zapędzał się w kominy niespokojnym poświstem, chochoł, który warował i zaglądał w okno, niańka, która żegnała się za każdym skrzypnięciem mebla[50].

W ten nurt baśniowy wpisywały się też wspomnienia poważnych rozmów, spotkań z dorosłymi, lektury, czytamy u Cz. Miłosza[51].

Dom rodzinny wpływał na zainteresowania, kształtował poglądy, o swoim dzieciństwie pisze Józef Piłsudski:

„Urodziłem się na wsi, w szlacheckiej rodzinie, której członkowie, zarówno z tytułu starożytności pochodzenia, jak i dzięki obszarowi posiadanej ziemi, należeli do rzędu tych, co niegdyś byli nazywani *bene nati et possesionati*. Jako *possesionatus* nie zaznawałem długo żadnej troski o materialne rzeczy i otoczony byłem w dzieciństwie pewnym komfortem. A że rodzeństwo moje było liczne i rodzice względem nas byli bardzo łagodni i serdeczni, mógłbym nazwać swe dzieciństwo – sielskim, anielskim. Mógłbym – gdyby nie zgrzyt jeden, który sępił czoło ojca, wyciskał łzę z oczu matki i głęboko się wrażał w mózgi dziecięce. Tym zgrzytem było świeże wspomnienie o klęsce narodowej 1863 r. (urodziłem się w 1867 r.).

Matka, nieprzejednana patriotka, nie starała się nawet ukrywać przed nami bólu i zawodów z powodu upadku powstania, owszem, wychowywała nas, robiąc właśnie nacisk na konieczność dalszej walki z wrogiem ojczyzny. Od najwcześniejszego dzieciństwa zaznajamiano nas z utworami naszych wieszczów, ze specjalnym uwzględnieniem utworów zakazanych, uczono historii polskiej, kupowano książki wyłącznie polskie. Ten patriotyzm rewolucyjny nie miał określonego kierunku społecznego. Matka z naszych wieszczów najbardziej lubiła Krasińskiego, mnie zaś od dzieciństwa zachwycał zawsze Słowacki, który też był dla mnie pierwszym nauczycielem zasad demokratycznych. Były one, naturalnie, u dziecka bardzo niejasne i mgliste. Lecz przy moim

[47] A. Ładyżyński, *Rola rodziny w kształtowaniu postaw religijnych i patriotycznych w zaborze austriackim (1772-1914)*, [w:] *Rodzina jako środowisko wychowawcze w czasach nowożytnych*, red. K. Jakubiak, Bydgoszcz 1995, s. 97.
[48] E. Czaplejewicz, *Czym jest literatura Kresowa?*, [w:] *Kresy w literaturze*, red. E. Czaplejewicz i E. Kasperski, Warszawa 1996, s. 57.
[49] Cz. Miłosz, *Dolina Issy*, Kraków 1989, s. 8.
[50] K. Pruszyński, op. cit., s. 50.
[51] Cz. Miłosz, *Rok myśliwego*, Paryż 1980, s. 157, cyt. za: E. Czaplejewicz, op. cit., s. 14-15.

żywym i nieco przekornym charakterze utrwalały się przy każdym sporze, które niekiedy matka żartem prowadziła.

Poza książkami, tyczącymi się Polski, czytałem dość dużo najróżnorodniejszych książek, wszystko, co mi tylko nawinęło się pod rękę[52]."

Domy pachniały wspomnieniami, do takiej krainy tęsknią Wilnianie rozrzuceni dziś po całym świecie, pisze o tym wybitny artysta Bernard Ładysz:

„Tak, to była bezpieczna kraina dzieciństwa, do której tęsknią wilnianie rozrzuceni po całym świecie. I tu zaczyna się opowiadanie: „Byłem chyba ze trzy razy w Izraelu na występach. Spotkałem się z wieloma znajomymi z Polski. Poznałem też jednego rabina. Było to tak: Podszedł do mnie pewien Żyd i pyta: »Czy pan jest z Wilna?« Potakuje. A on mi zrobił egzamin, wypytał gdzie to, gdzie tamto i w końcu mówi: »Tak, pan jest z Wilna. To ja zapraszam pana na obiad«. Woził mnie wszędzie, pokazał cały Izrael.

Byłem w jego pięknym domu. A na koniec powiedział: »Ja jestem taki nietypowy Żyd. Mam tu wszystko, czego człowiek potrzebuje, aby być szczęśliwym. A ja ciągle tęsknię do Wilna. Do tej żydowskiej biedoty, która została wymordowana na Ponarach i o którą w świecie się nikt nie upomniał«."

Właściwie do czego tęsknią wilnianie? Przecież mieszkając w Wilnie człowiek był trochę oddalony od świata. Kresy, to była Polska »B«, ale ja wolałem przeszłą Polskę »B« niż dzisiejszą »A«. Tam był spokój, nie było tego gorączkowego pędu nie wiadomo dokąd. Człowiek jadł smaczniej i z większym pożytkiem dla siebie. Chleb był chlebem naturalnym – na żadnym etapie jego powstawania nie było chemii. Dziś młodzież nie zna smaku prawdziwego chleba i jego wartości odżywczych, tak jak i prawdziwego smaku wędlin. Dziś istnieją setki odmian ziemniaka, ale każda z nich to chemia. Kiedyś był jeden gatunek, po ugotowaniu sypki, smakowity.

Na pewno pieniądze są potrzebne, ale można żyć i wówczas, gdy mamy je w minimalnej ilości – mogą je zastąpić dobrzy sąsiedzi, przyjaciele.

Żyliśmy kiedyś zanurzeni w przyrodzie, w naturze, obok czystej rzeczki, zdrowej sosenki, zajadając smaczne ziemniaki, zdrowy chleb.

Wilno było taką dużą wioską, może olbrzymią, ale żyło się tam za pan brat z przyrodą, w lesie[53]."

Już od wczesnego dzieciństwa rysował się we wspomnieniach obraz otoczenia i ludzi bardzo niejednolity. Była w nim duża grupa chłopów, w kożuchach i baranicach, chodząca do cerkwi, były zaścianki szlacheckie bliskie, ale jakieś inne, potem byli też Żydzi z ich różnymi światami i pachnącymi ciastami. Z osobliwym wzruszeniem przeżywano w domach święta Bożego Narodzenia, dzieci lubiły przygotowania do tych uroczystości i z niecierpliwością oczekiwały Świętego Mikołaja, wieczoru wigilijnego i pasterki:

„Czekaliśmy na niego i wyobrażaliśmy sobie jego dobry uśmiech i wesołe spojrzenie spod krzaczastych brwi. Wyglądaliśmy go niecierpliwie aż do Świąt Bożego Narodzenia. Przychodził wówczas naprawdę i przybycie jego poprzedzał dźwięk dzwonków. W dużym bordowym płaszczu lub w olbrzymim kożuchu z białym kołnierzem i wielkiej białej czapie przysypanej śniegiem. Gawędził trochę z dziećmi, znał

[52] J. Piłsudski, *Wybór pism*, Wybór i opr. W. Suleja, Wrocław 2003, s. 18-19.
[53] Wywiad z B. Ładyszem zamieszczony jest w piśmie „Sybirak", kwiecień 2003, nr 30, s. 186-187.

imiona wszystkich i wszystko wiedział o każdym. Z worka na plecach wyjmował prezenty, rozdawał je, a potem w pośpiechu żegnał się i odchodził do innych domów[54]."

Z autentyczną pokorą celebrowano przygotowania do Wielkiego Postu, uroczyście obchodzono Dzień Zmartwychwstania. Gorączkowe przygotowania zaczynały się w środę i trwały do późnego wieczora Wielkiej Soboty – wspomina Zofia Stulgińska:

„Lubiłam ten okres bardziej od samych świąt. Z kuchni, w której odbywało się pieczenie mięsiw i ciast, przedostawały się do salonu smakowite zapachy. Pomagałam Matce przy łuskaniu orzechów i migdałów, przebieraniu rodzynków, przesiewaniu mąki. W Wielki Piątek szłyśmy do kościoła Św. Katarzyny na groby. W Wielką Sobotę wieczorem przesuwało się pod ścianę stół jadalny, nakryty lekko nakrochmalonym obrusem, po czym Pola i Mania wnosiły kolejno półmiski, które przybierałam zielonymi gałązkami bukszpanu. Pośrodku stołu, na zielonym pagóreczku, zrobionym z obsianego rzeżucha słoika, widniał baranek z lukru z czerwono-złotą chorągiewką. Czego tam nie było na tym wielkanocnym stole?[55]"

Jakże inaczej wyglądały te wszystkie przygotowania, święta później, kiedy wybuchła II wojna. Wszelkie obrzędy chrześcijańskie były zakazane, wszelkimi siłami władze sowieckie wprowadzały ateizację. To przed nią ratowali rodzice i najbliżsi, czcili pamięć narodu i religii, pielęgnowali obyczaje:

„Przez cały okres wojny w naszym domu czczono wszystkie zniesione święta. W okresie Wielkiego Postu natomiast prawie codziennie odczytywana była Ewangelia Święta. Dziadunio wchodził do dziecinnego pokoju i surowym głosem nakazywał ciszę, a my wszyscy troje powstawszy słuchaliśmy czytania Ewangelii, która zwykle kończyła się słowami: „Tyle słów świętych na dzień dzisiejszy przeznaczono", po czym podchodził do każdego z nas i kazał całować przeczytaną stronę księgi. Czynił tak podobno całe życie, również i w czasie swojego długiego pobytu w Petersburgu, strzegąc w ten sposób polskich tradycji religijnych wytrwale aż do drugiego pokolenia. Nieraz pokpiwaliśmy z pobożności Dziadunia, nie wiedząc, ile wartości unosimy ze sobą z naszego rodzinnego domu i nie przypuszczając, jak bardzo będzie to nas pokrzepiało w dalszych beznadziejnych latach wojny i późniejszym okresie powojennym...

Nasz Dziadek umarł w 1942 roku, w kilka miesięcy po wkroczeniu wojsk niemieckich na Wileńszczyznę. W domu ustawiono trumnę. Było mnóstwo świec i kwiatów i starym kresowym zwyczajem przez dwie doby różni ludzie czuwali i śpiewali pieśni żałobne przy zmarłym. Wśród bicia dzwonów kondukt żałobny udał się do kościoła drogą wyłożoną gałązkami świerków przez mieszkańców miasteczka[56]."

W wychowaniu religijnym dzieci szczególnie ważną rolę odgrywały matki, to one były nauczycielkami modlitwy, katechizmu. Wychowanie religijne i patriotyczne, jak można zauważyć poprzez analizę zestawu tekstów pamiętnikarskich, splatało się. Patriota to człowiek miłujący ojczyznę, pobożny i dobry. Z radością obchodzono święta narodowe; dzień Konstytucji 3 Maja, 11 listopada 1918 r., uczono wtedy dzieci składać hołd poległym, pamiętano słowa, które wtedy padały: „Ojczyzna ponad wszystko, patriotyzm, ofiarność,

[54] W. Kocięcka, *Oddajcie mi Świętego Mikołaja*, Poznań 1999, s. 29.
[55] Z. Stulgińska, *Gruszki na wierzbie*, Warszawa 1972, s. 57.
[56] W. Kocięcka, op. cit., s. 37.

poświęcenie"[57]. To były cnoty, które wpajano od dziecka, nie tylko przez rodziców, ale najbliższych krewnych, dziadków zwłaszcza, ale także i przez szkołę.

Mówi ks. Medard Gajewski:

„Pierwszą nauczycielką była panna Magdalena Hryniewiczówna, pochodziła z Głębokiego. Ona przez wiele lat prowadziła szkołę, a ludność miejscowa zapamiętała ją jako patriotkę. Przed świętem 3 Maja kleiliśmy na patykach biało-czerwone chorągiewki i w święto szliśmy z Pryciun do Bujwidz na mszę śpiewając patriotyczne piosenki.

Następnie przez trzy bodajże lata uczył Szyrwiński. Przychodził do kaplicy na mszę świętą, jednakże był chyba ateistą. W każdym bądź razie zakonnice zaangażowały się do akcji, by go usunąć, wciągając w to także uczni. Napisały, że nie chcą ateizującego nauczyciela. Szyrwińskiego przeniesiono do innej miejscowości, zaś do Pryciun przysłano Bogdanowicza, który miał ukończoną podchorążówkę oraz seminarium nauczycielskie. Pozostał w szkole aż do wojny[58]."

Różne były formy kształtowania postaw religijnych: udział w nabożeństwach, modlitwy, śpiew pieśni religijnych, praca na rzecz kościoła, tego wszystkiego uczono w codziennym życiu:

„W następnych latach już nikt nie czytał nam Ewangelii w czasie Wielkiego Postu, nie prowadził nas nocą do Grobu Pańskiego na godziny czuwania, nikt nie uczył nas śpiewania Godzinek we wczesne grudniowe ranki. Gdy czasem cofam się myślami daleko wstecz, wydaje mi się, że słyszę drżący głos Dziadunia, gdy klęcząc w swoim pokoju, śpiewał w niedzielne popołudnie Wielkiego Postu; „Gorzkie żale przybywajcie, serca nasze przenikajcie ... Rozpłyńcie się me źrenice, toczcie smutnych łez krynice...". Wszystko przeminęło wraz z jego odejściem[59]."

Helena z Zanów Stankiewiczowa wspomina, że wiele było dramatycznych wydarzeń w jej życiu, ale wrześniowe noce 1939 r. zamknęły szczęśliwy okres:

„W naszym zaścianku w Berżenikach koło Wilna wszyscy zdolni do służby poszli na wojnę, czuliśmy się bezpieczni wśród swoich. Na tych ziemiach wiele było wojen, bitew, powstań. Wiedziałem, co to znaczy głód, pożoga, ucieczka, strata dobytku, pamiątek rodzinnych, ziemi i domostwa.

Słuchaliśmy pilnie komunikatów radiowych. Sytuacja była trudna, ale przecież nasi żołnierze walczyli. Hel się bronił, Warszawa trwała. Czekaliśmy na pomoc wojsk sojuszniczych. Przyznam jednak, że gdy usłyszałam przez radio wiadomość, że Niemcy zajęli Kraków, a przy grobie Marszałka żołnierze Wehrmachtu zaciągnęli wartę, nogi się pode mną ugięły. Upadła na kolana i zaczęłam się gorąco modlić, żeby nasi odbili miasto i nie pozwolili zbezcześcić czczonego przez wszystkich Polaków grobu[60]."

Ludzie zbierali się po dworach, martwili się o najbliższych, którzy poszli do wojska. Żegnanym wkładano medaliki z Matką Boską, błogosławiono słowami: „Idź z Bogiem,

[57] Ibidem, s. 15.
[58] Cz. Noniewicz, op. cit., s. 53.
[59] W. Kocięcka, op. cit., s. 38.
[60] W. Wiśniewski, *Pani na Berżenikach. Rozmowy z Heleną z Zanów Stankiewiczową*, Londyn 1991, s. 11.

walcz i wracaj zdrów". Odmeldowywali się także dowódcy strażnic Korpusu Ochrony Pogranicza, którzy mieli rozkaz ich opuszczenia i odejścia na front.

Pamięć o tamtych czasach była trawała, choć różne przeżycia, wiatry historii kazały ją ukrywać, wyrzekać się, oddalać. W takich momentach pozostawała jeszcze modlitwa, to ona przynosiła uspokojenie, umożliwiała koncentrację na samym sobie, dawała nadzieję na przetrwanie. Szczególnie żarliwie modlono się w całym kraju, nie tylko na Kresach, we wrześniu 1939 r. szukano „Boga w historii": – pisze Kazimierz Wyka:

„Tej jesieni modlono się w Polsce. Modlono się żarliwie, kościoły nasycone były uniesieniem i nadzieją. Niezliczone usta wzywają sprawiedliwości i wierzą w sprawiedliwość. Przepowiednie obiegają kraj cały, powtarzane tak, by zastąpić udręczenie i ból rzeczywisty, by wzbudziły pewność, że boskie instancje nie pozwolą trwać krzywdzie i hańbie rozpostartej na gruzach naszej ojczyzny. To przelatuje przepowiednia św. Andrzeja Boboli o stu dniach niewoli, tak rozpowszechniona, że władze niemieckie miały się nią zainteresować i wywiadywać, gdzie jest zapisana. To znów na obrazach matki Boskiej pojawiają się na dłoniach cyfry, nie dające się zmyć; rzymska dwunastka, co naturalnie oznacza grudzień, krwawy opłatek wyzwolenia i walki. Nawet audycje radiowe, mało kto ich przecież słucha, słuchają przeważnie ludzie prości, mają posmak mistyczny: pełne są zapowiedzi, terminów, krwawego opłatka, czerwonej Wielkanocy. Siła nadziei ludzkiej, wiara samej tylko nadziei w obraz przez nią stwarzany, jest niesamowita. Nadzieja chwyta się tych terminów, niepomna, że historia nie ma zwyczaju dokonywać zwrotów i decyzji na dniach już same przez się ważnych i uświęconych, ale sama dopiero dni swoje wybiera i uświęca ważnością, i podnosi ku wyżynie trwałej pamięci[61]."

Nikt nie mógł jednak wiedzieć, jak potoczy się dalej wojna, historia daje nauki, nie zwykła powracać do głuchych na ostrzeżenia – dodawał K. Wyka. Wojna z całą brutalnością wtargnęła w ten w miarę już ustabilizowany świat. Zaczęły się rewizje po domach, postrachem stały się deportacje, zwane „wywózkami". Jej przebieg poznajemy z opisu:

„Zwykle tuż po północy lub o świcie pod wyznaczone domy podjeżdżały podwody, tj. sanie wymoszczone słomą, zaprzężone w parę koni zabranych do tego rodzaju transportu pobliskim gospodarzom. Wyskakiwali z nich enkawudyści i łomocząc do drzwi, bez pardonu wdzierali się do domów. Rozkazywali wszystkim domownikom natychmiast wstawać i sprawdzali listę wywożonych osób. Najbardziej cierpiały dzieci, zerwane ze snu, przestraszone, tarmoszone; nie wiedząc, o co chodzi, rozpaczliwie płakały. Dawano 15–20 minut na przygotowanie się do drogi, popędzając w tym czasie biednych zaskoczonych ludzi ordynarnym krzykiem i pilnując, aby nie zabierali ze sobą cennych rzeczy. Napadnięci znienacka pośród zimowej nocy miotali się zwykle po domu, płacząc i błagając o litość, gubiąc się w pakowaniu rzeczy; nadmiar ich i tak enkawudyści zwykle wyrzucali. Tak oto wypędzeni brutalnie z własnych domów, w których żyli od dziecka i pracowali, grabieni, sponiewierani, oskarżeni o nic – jechali w nieznane, w zamieci śnieżnej i mrozie.

Pierwszym etapem transportu była stacja kolejowa Łyntupy lub Święciany. Były to miejsca, do których dowożono deportowanych z innych regionów Wileńszczyzny. Następowała potem segregacja ludzi. Polegała ona na rozdzieleniu rodzin i było to oddzielnym dramatem wołającym o pomstę do nieba! Odrywano mężów od żon, zabiera-

[61] K. Wyka, *Życie na niby. Pamiętnik po klęsce*, Kraków-Wrocław 1984, s. 231-233.

no dzieciom ojców, wydzierano synów i braci. Ustalono prikazem, że młodzież męska i mężczyźni w sile wieku wysyłani byli czym prędzej w nieznanym kierunku (być może do specjalnych łagrów), natomiast starców, kobiety i dzieci wpychano do bydlęcych wagonów, zamykano szczelnie i wywożono za Ural. Według wieści, jakie krążyły, miejscem przeznaczenia był głównie Kazachstan. Nie docierali tam wszyscy spośród skazanych; słabsi, a wśród nich dzieci i starcy, ginęli w drodze z powodu mrozu i głodu lub chorób, najczęściej zakaźnych[62]."

Pod radziecką okupacją dwory, gospodarstwa zostały spalone, kościoły zniszczone i splądrowane, księża, nauczyciele, właściciele ziemscy, bogaci chłopi, urzędnicy wyniszczeni lub wywiezieni. Między 1939 a 1945 r. wojna przetoczyła się trzykrotnie przez Litwę i przez polskie Kresy. Całe wioski znikały w płomieniach, w nalotach zniszczono miasta. Fala nienawiści i odwetu przetoczyła się przez ten region, wszyscy oskarżali się o kolaborację, podejrzenia i wzajemne oskarżenia były codziennością. Józef Mackiewicz opisywał życie pod okupacją radziecką:

„Każdy jeden, kto zechce, może drugiego zgubić. Nie trzeba, jak kiedyś bywało, nożem czy zza węgła albo i w lesie jakim strzelić. Dziś słowem jednym można zgubić. Poszedł z donosem, powiedział co na drugiego i tamten człowiek przepadł. Prawda, że i przedtem można było naszczekać, ale to inna sprawa, za wszystkim inna rzecz była. Zaraz pytali, a gdzie dowody? A gdzie świadkowie? A skąd wiesz? A stąd, a tamto i drugie, i trzecie. I jeszcze patrzaj, żeby za swój donos samemu nie przyszło się płacić. A dziś... Powiesz: zapisali i koniec. Ani sądu, ani niczego ... [63]"

Postawy wiernych i duchowieństwa w tym okresie zdecydowanie przekraczały sferę życia religijnego, ówczesna społeczność, zwłaszcza wiejska, była bardzo zintegrowana, szczególną pozycję zajmowali w niej księża, spełniający także ważne funkcje ogólnospołeczne. Nastąpiła szczególnie aktywizacja społeczności parafialnych, księża, siostry zakonne nie szczędzili sił, próbowali dodać otuchy, poczucia bezpieczeństwa, ufności w wiarę, religię. Trudno było sprostać zadaniom duszpasterskim w tamtym tragicznym czasie. Czasem udawało się powstrzymać dzieło zniszczenia, przynajmniej wobec rzeczy, tak jak to uczynił ojciec Stanisław Dobrowolski, który po wojnie pozostał na Litwie. Nie mógł ocalić wielu dusz, ani prawdy, ale uchronił krzyże, meble i ornaty i inne przedmioty kultu religijnego:

„Wyszłam z kuchni i odkryłam, że pierwszą izbę ojciec Stanislovas zapełnił żelaznymi krzyżami; krzyżami, jakie litewscy chłopi stawiali niegdyś na każdym grobie. Niektóre były krzyżami litewskimi – jeden tradycyjnie prosty krzyż, położony na drugim wijącym się niby płomień słoneczny. Inne położone były na kołach, a jeszcze inne przyczepione miały u dołu półksiężyce lub gwiazdy: autentyczny litewski krucyfiks łączy chrześcijański krzyż z pogańskimi symbolami słońca, księżyca i gwiazd. Na ścianach wisiały dziesiątki krzyży różnych rozmiarów, tworząc ładny, powtarzalny wzór [...]

Ornaty pochodziły z czasów sprzed produkcji masowej, każdy uszyty był na inną uroczystość i wydawało się też, że dla innej osoby. Były tam czarne aksamitne ornaty z naszytym czerwonym krzyżem dla księdza-eleganta i kwieciste mniej wyrafinowanych duszpasterzy. Były bardziej fantazyjne ornaty haftowane i ornaty ze złotogłowiu, wiszące na wieszakach z arystokratyczną sztywnością. Były ornaty z białej koronki na dzień powszedni i ornaty zniszczone, pożółkłe na brzegach. Były ornaty obszyte srebrną taśmą, błękitną satyną i zielonym jedwabnym rypsem, były ornaty na dzień Wszystkich Świętych i na inne święta, ornaty fioletowe, karmazynowe, purpurowe, o barwie sjeny. Było ich tyle, ile nastrojów religijnych[64]."

[62] W. Kocięcka, op. cit., s. 37-38.
[63] J. Mackiewicz, *Droga do nikąd*, cyt. za: A. Applebaum, op. cit., s. 53.

Wiele było tych dramatycznych wydarzeń, prześladowań, piszący wspomnienia chcieli pozostawić ich świadectwo, pisała Helena z Zanów Stankiewiczowa:

„Wracam do tamtych lat, dawnego życia. Z wesołego, szczęśliwego pokolenia pozostały tylko okruchy. Ojcowizna, groby najbliższych daleko na wschodnich rubieżach Polski.

Z trudem wspominam owe lata, wiem, że minęły bezpowrotnie, straciłam wszystko, co miałam najdroższego.

Nie zrywa się opatrunków z krwawiącej rany, ale chciałabym, żeby dzieci, przyjaciele i wszyscy dobrzy ludzie wiedzieli, jak tam żyliśmy. Chcę mówić tylko prawdę. Nie żywię uczucia nienawiści ani goryczy, tylko czuję ogromny żal[65].

W tamtych modlitwach, nadziejach, była jakaś wzniosłość, to ona kazała wierzyć w Opatrzność, która nadaje bieg historii. Ludzie zapisywali to, co widzieli to, co przeżyli, by kiedy przyjdzie czas pokoju, pokazać całą bezwzględność, podstęp, wyzyskiwanie siły nad słabszym. Ta proza wspomnieniowa nie „lukrowała" rzeczywistości polskiego życia, ukazywała jego różne strony. Miliony ludzi cierpiało niewinnie za swą tożsamość narodową i religijną, za Polskę i Kościół katolicki i tym zachowaniem wpisali się na trwałe w naszą historię. Analiza wybranych zapisów autobiograficznych uświadamia złożoność zjawisk kresowych, pozwala zauważyć wielość problemów narodowych i kulturowych. W pamiętnikach mamy do czynienia z nieco wyidealizowanym obrazem Kresów, jest to wizja przedstawicieli jednego narodu i jednej religii. Trzeba te wizje konfrontować z innymi, ukazywać odrębności, przyczyny konfliktów, ale i wspólne dziedzictwo. Badanie postaw religijnych i narodowych to ważny element naszej świadomości historycznej, ciągle jeszcze nie w pełni opracowany. Potrzebne są dalsze kwerendy źródłowe i biblioteczne."

[64] A. Applebaum, op. cit., s. 66.
[65] W. Wiśniewski, *Pani na Berżenikach. Rozmowy z Heleną z Zanów Stankiewiczową*, Londyn 1991, s. 7.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Władysław Stępniak
(Warszawa)

Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzecząpospolitą Polską z dnia 10 lutego 1925 r.

Zawarcie konkordatu ze Stolicą Apostolską w roku 1925 było jednym z donioślejszych wydarzeń w dziejach Polski w okresie międzywojennym. W sytuacji państwa wielonarodowego, którego obywatele byli wyznawcami różnych wyznań, a nawet w ramach tego samego wyznania kilku obrządków, wydarzenie tego rodzaju stać się musiało poważnym problemem politycznym. Konkordat ten jednak wywoływał dotąd większe zainteresowanie prawników niż historyków, gdyż trudno byłoby wskazać na opracowanie odpowiadające randze tego problemu w dziejach Polski w latach 1918-1939. Znaczenie ciągle istotne posiada monografia Jerzego Wisłockiego, będąca dziełem o charakterze interdyscyplinarnym[1]. Tuż po niej wymienić należy prace Wiesława Mysłka, które – podobnie zresztą jak dzieło Wisłockiego – wymagają dzisiaj pewnej weryfikacji. Nie przekreśla to jednak ich znaczenia dla tego tematu[2]. Uwaga ta dotyczy także opracowania Jarosława Jurkiewicza[3], Konstantego Grzybowskiego[4] i Józefa Szymańskiego[5].

Problematykę tę uwzględniają oczywiście także prace wydawane przez kościelne ośrodki naukowe. Wskazujemy w tym wypadku trzy pozycje: „Historię kościoła w Polsce"[6], zbiór studiów „Kościół w drugiej Rzeczypospolitej"[7] oraz opracowana przez F. Stopniaka rozprawa „Kościół na ziemiach polskich w latach 1848-1978", która została opublikowana w formie aneksu w t. V „Historii Kościoła"[8].

[1] J. Wisłocki, *Konkordat polski z 1925 roku. Zagadnienia prawno-polityczne*, Poznań 1977.
[2] W. Mysłek, *Kościół katolicki w Polsce w latach 1918-1939. Zarys historyczny*, Warszawa 1966; idem. *Przedmurze (szkice z dziejów Kościoła katolickiego w II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1987.
[3] J. Jurkiewicz, *Watykan a Polska w okresie międzywojennym,* [w:] *Szkice z dziejów papiestwa,* Warszawa 1961, s. 475-559.
[4] K. Grzybowski, *Polityka Watykanu (1917-1929),* Warszawa 1958.
[5] J. Szymański, *Stosunek Watykanu do spraw polskich za czasów II Rzeczypospolitej (1918-1939),* Radom 1982.
[6] *Historia Kościoła w Polsce.* Tom II 1764-1945. Cz. 2 1918-1945. Redaktorzy ks. B. Kumor, ks. Z. Obertyński, Poznań-Warszawa 1979.
[7] W ramach tego zbioru Przede wszystkim rozprawy: W. Wójcik, *Konkordat polski 1925 roku. Próba oceny*, s. 15-34 i K. Skubiszewski, *Konkordat z 10 lutego 1925 roku. Zagadnienia prawnomiędzynarodowe,* s. 35-47. Jest to praca zbiorowa wydana pod redakcją Zygmunta Zielińskiego i Stanisława Wilka w roku 1981 w Lublinie.
[8] R. Aubert i in., *Historia Kościoła*, Tom V, Warszawa 1985, s. 573-608.

Historyk zajmujący się problematyką związaną z konkordatem polskim z 1925 r. w stopniu należytym wykorzystywać powinien opracowania z zakresu prawa międzynarodowego publicznego, bez których nie sposób jest dokonać oceny tego wydarzenia. Wskazujemy tu na monografie T. Włodarczyka[9], J. Osuchowskiego[10] oraz jedną z prac A. Klafkowskiego[11].

Konkordat polski z 1925 r. wywoływał zainteresowanie środowisk naukowych od momentu jego podpisania. Powstałe w okresie międzywojennym opracowania naukowe oraz opublikowane przez stronę kościelną materiały zaliczyć należy także do bibliografii tego tematu[12]. Prace powstałe w tym okresie mogą być uznane za fragment dyskusji politycznej, wywołanej przygotowaniami i zawarciem konkordatu – dyskusji, w której stanowiska pokrywały się najczęściej z poglądami poszczególnych ugrupowań politycznych, w niej uczestniczących.

Rzeczpospolita Polska była państwem wielonarodowym. Według obliczeń szacunkowych Jerzego Tomaszewskiego, korygujących dane spisu ludności z 1931 r., Polacy stanowili w niej 64,7%, Ukraińcy 16%, Żydzi 9,8%, Białorusini 6,1%, Niemcy 2,4%, a Rosjanie, Litwini, Czesi i przedstawiciele innych jeszcze narodów stanowili łącznie 1% mieszkańców[13]. Dane spisu były inne od powyższych ustaleń: Polacy 68,9%, Ukraińcy 13,9%, Żydzi 8,6%, Białorusini 6,1%, Niemcy 2,3%. Ludność Polski liczyła wtedy 31 915 800 osób. Nawiązujące do tych liczb dane statystyczne, dotyczące wyznawców różnych religii i obrządków są następujące: wyznawcy Kościoła rzymskokatolickiego obrządku łacińskiego 64,8%, a greckokatolickiego 10,4% (inne obrządki katolickie to zaledwie kilka lub kilkadziesiąt tysięcy wyznawców), prawosławie 11,8%, wyznanie mojżeszowe 9,8%, wyznania ewangelickie 2,6%, inne wyznania chrześcijańskie około 0,5%[14]. W świetle powyższych danych konkordat z 1925 r. dotyczył znacznego procentu obywateli państwa polskiego – w sumie około 75% ludności państwa[15].

Sytuację prawną związków wyznaniowych, w tym i Kościoła katolickiego, określiły przepisy konstytucji z dnia 17 marca 1921 r. Dyskusja polityczna, poprzedzająca przyjęcie konstytucji, wykazała zróżnicowany stosunek głównych sił politycznych w kraju do zagadnień związanych z miejscem i rolą Kościoła w życiu państwa. Ujmując rzecz w pewnym uproszczeniu stwierdzić można, że lewicowe siły polityczne wypowiadały się za rozdziałem Kościoła od państwa, podczas gdy prawica żądała uznania religii katolickiej za religię stanu. Oba te postulaty nie uzyskały wystarczającego poparcia większości sejmowej[16]. Przede wszystkim uznano, że nadmierne uprzywilejowanie religii katolickiej doprowadzi do zaostrzenia stosunków narodowościowych i będzie przy tym, co niemniej ważne, przeczyć zobowiązaniom narzuconym Polsce w traktacie o ochronie mniejszości narodowych z dnia 28 kwietnia 1919 r.[17] Szczególnie art. 7 tego traktatu musiał być brany pod uwagę:

[9] T. Włodarczyk. *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku,* Warszawa 1974.
[10] J. Osuchowski, *Prawo wyznaniowe Rzeczypospolitej Polskiej 1918-1939. Węzłowe zagadnienia*, Warszawa 1967.
[11] A. Klafkowski, *Granica polsko-niemiecka a konkordaty z lat 1929 i 1933,* Warszawa 1929 i 1933, Warszawa 1958.
[12] Na przykład: ks. S. Łukomski, *Konkordat,* Łomża 1934.
[13] J. Tomaszewski, *Rzeczypospolita wielu narodów*, Warszawa 1985, s. 35.
[14] Mysłek, *Przedmurze...*, s. 64.
[15] Byli to wyznawcy kilku obrządków. Obok rzymsko-katolickiego i grecko-katolickiego występował jeszcze obrządek ormiański i wschodnio-słowiański (zwany również wschodnio-bizantyjskim lub neounickim). Oddzielnym problemem była wydzielona administracja apostolska Łemkowszczyzny. Władze państwowe uznawały tylko trzy obrządki: Łaciński, grecko-katolicki i ormiański.
[16] *Historia Kościoła w Polsce...*, s. 13.
[17] *Traktat z Polską*, [w:] K. W. Kumaniecki, *Odbudowa państwowości polskiej. Najważniejsze dokumenty 1912 – styczeń 1924,* Warszawa-Kraków 1924, s. 238-245.

„...wszyscy obywatele polscy bez różnicy rasy, języka lub religii będą równi wobec prawa i korzystać będą z tych samych praw cywilnych i politycznych. Różnica co do religii, wierzeń (croyance) lub wyznania nie powinna szkodzić żadnemu obywatelowi polskiemu w korzystaniu z praw cywilnych i politycznych, mianowicie, gdy chodzi o dopuszczenie do urzędów publicznych, obowiązków i zaszczytów lub o wykonywanie różnych zawodów i przemysłu"...[18]

Traktat ten przyjęty został w Polsce z oburzeniem[19], a jego ratyfikacji w Sejmie towarzyszyło poczucie swego rodzaju upokorzenia odradzającej się państwowości polskiej. W tych warunkach rozstrzygnięcia dotyczące kwestii religijnych, które zostały przyjęte w konstytucji z 1921 r.[20] „cechuje z jednej strony pewien liberalizm, z drugiej umiarkowane uprzywilejowanie religii katolickiej..."[21]. Ta opinia ks. Hieronima Wyczawskiego odpowiada rzeczywistemu stanowi rzeczy. Sytuację prawną instytucji religijnych w Polsce w konstytucji marcowej 1921 roku[22] omawiały artykuły 110-113 i 120, traktujące o wyznaniach w ogóle i artykuł 114, poświęcony wyłącznie Kościołowi katolickiemu. Artykuły dotyczące wszystkich wyznań gwarantowały obywatelom wolność sumienia i wyznania oraz określały w sposób ramowy podstawy prawne funkcjonowania instytucji wyznaniowych, zapewniając im swobodne wypełnianie ich funkcji pod warunkiem, że nie będzie to kolidowało z obowiązującym ustawodawstwem państwowym. Stanowiły o obowiązkowym charakterze nauczania religii w szkołach podstawowych i średnich, przy zachowaniu naczelnego zwierzchnictwa nad nim władz szkolnych. Wspomniane powyżej uprzywilejowanie religii katolickiej zawiera art. 114: „...Wyznanie rzymskokatolickie, będące religią przeważającej części narodu, zajmuje w państwie naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań. Kościół rzymskokatolicki rządzi się własnymi prawami. Stosunek państwa do Kościoła będzie określony na podstawie układu ze Stolicą Apostolską, który podlega ratyfikacji przez Sejm..."[23].

Jest rzeczą oczywistą, że art. 114 konstytucji marcowej, mimo wszystkich zawartych w nim zastrzeżeń, nadawał Kościołowi rzymskokatolickiemu pozycję wyjątkową w państwie. Decydowało o tym przyjęte zobowiązanie do zawarcia układu za Stolicą Apostolską, określającego stosunek państwa do Kościoła. Zapowiedź zawarcia konkordatu miała istotniejsze znaczenie niż wieloznaczne sformułowanie, że religia rzymskokatolicka zajmuje w państwie „naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań".

W tym miejscu naszych rozważań należy zwrócić uwagę na aspekty prawne ochrony interesów religijnych, stosowane w stosunkach międzynarodowych. Jest to problem, który na płaszczyźnie międzynarodowego prawa publicznego nie jest w należytym stopniu uwzględniany. Zainteresowanie prawników wywołuje prawie wyłącznie prawo konkordatowe, które związane jest jedynie z Kościołem katolickim. Kościół ten w ciągu swej długiej historii osiągnął dość wyjątkową pozycję w stosunku do innych religii, wyrażającą się m.in. w praktyce regulowania stosunków między nim a państwem. W państwie wielonarodowym, jakim w okresie międzywojennym była II Rzeczypospolita, regulacje prawne przyjęte w stosunku do Kościoła katolickiego – nawiązujące do powszechnie stosowanej praktyki międzynarodowej – musiały wpływać antagonizująco na stosunki polityczne i narodowościowe w państwie. Stwierdzenie, że Stolica Apostolska, zgodnie z tradycją i praktyką,

[18] Ibidem, s. 240

[19] Por. W. Michowicz, *Walka dyplomacji polskiej przeciwko traktatowi mniejszościowemu w Lidze Narodów w 1934 roku*, Łódź 1963.

[20] Zachowano je w całej rozciągłości w kolejnej konstytucji z 1935 r.

[21] *Historia Kościoła w Polsce*..., s. 13.

[22] Wnikliwą analizę tego aspektu konstytucji marcowej zawiera: J. Osuchowski, op. cit.

[23] J. Wisłocki, op. cit., s. 78.

posiada suwerenność niezależnie od suwerenności Citta del Vaticano[24] – jest podstawą uznania jej prawa do zawierania umów międzynarodowych zwanych konkordatami. Oto przyjęta w polskiej nauce międzynarodowego prawa publicznego definicja tego pojęcia: „...Konkordat jest umową międzynarodową, zawartą między Kościołem i państwem, regulującą sprawy wspólnie interesujące te dwa podmioty prawa międzynarodowego..."[25].

W okresie międzywojennym Stolica Apostolska obok konkordatu z Polską z 1925 r. zawarła jeszcze dziesięć tego typu umów międzynarodowych z: Łotwą (30 maja 1922 r.), Bawarią (29 marca 1929 r.), Rumunią (10 maja 1927 r.), Litwą (27 sierpnia 1927 r.), Włochami (11 lutego 1929 r.)[26], Prusami (14 kwietnia 1929 r.), Badenią (12 października 1932 r.), Austrią (5 czerwca 1933 r.), III Rzeszą Niemiecką (20 lipca 1933 r.) Jugosławią (5 lipca 1935 r.)[27]. Obok wyżej wymienionych konkordatów Stolica Apostolska zawarła jeszcze kilka porozumień międzynarodowych regulujących cząstkowo sprawy, których dotyczą na ogół konkordaty[28].

W momencie uzyskania niepodległości w roku 1918 stosunek państwa polskiego do Kościoła regulowały ustawy dawnych państw zaborczych[29]. Ten stan prawny zmieniony został dopiero na mocy konstytucji marcowej z 1921 roku, której artykuł 114 – jak o tym już wspominaliśmy – zawierał zapowiedź zawarcie konkordatu ze Stolicą Apostolską. W tych warunkach obie strony – państwowa i kościelna – zainteresowane były zawarciem porozumienia, które regulowałoby dziesiątki spraw o ważnym znaczeniu dla państwa i kościoła. Towarzyszyły tym zamiarom liczne obawy. Szczególnie polska hierarchia kościelna lękała się, że konkordat przynieść może ingerencję państwa w sprawy kościelne – głównie personalne. Odrzucając rozdział między Kościołem a państwem za rozwiązanie satysfakcjonujące uznawała założenie, że Kościół katolicki rządzi się własnym prawem, zawartym w Kodeksie Prawa Kanonicznego. Żądano także usamodzielnienia Kościoła w sprawach majątkowych oraz rozwiązania skomplikowanej kwestii dotyczącej dóbr kościelnych, skonfiskowanych przez zaborców.

Konstytucja marcowa z 1921 r. była wyrazem stanowiska, w kwestiach religijnych, poszanowania zasady państwa prawnego z umiarkowanymi przejawami zwierzchnictwa nad Kościołem. O tym, jak w odniesieniu do Kościoła katolickiego zasada ta wprowadzana będzie w życie, zadecydować miał właśnie Konkordat. Władze państwowe przygotowania do jego zawarcia podjęły już wiosną 1921 r. Kompetencyjnie problematyka ta podlegała Ministrowi Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Był nim w tym momencie Maciej Rataj, który podjął energiczne działania. Prace nad przygotowaniem rządowego projektu konkordatu trwały w latach 1921-1924. Rozpoczęły się one od rozmów Rataja z prof. Władysławem Abrahamem (historykiem prawa polskiego i kościelnego) i biskupem Adolfem Szelążkiem (kierownikiem sekcji wyznania rzymskokatolickiego w tym ministerstwie). Wstępny projekt, opracowany przez Abrahama, złożony został już 16 sierpnia 1921 r. W trakcie omawiania tego zagadnienia na różnych szczeblach administracji państwowej powstawały kolejne projekty, w sumie było ich sześć, co świadczyło o poważnym stosunku władz państwowych.

Projekt rządowy konkordatu, zatwierdzony przez Radę Ministrów 16 kwietnia 1924 r., stał się dopiero podstawą do podjęcia negocjacji ze Stolicą Apostolską[30]. Prowadzenie

[24] Ibidem, s. 24. Także o tym: A. Klafkowski, op. cit., s. 11-13; T. Włodarczyk, op. cit. s. 11.

[25] A. Klafkowski, op. cit., s. 246; T. Włodarczyk, op. cit., s. 11.

[26] Traktaty lotareńskie rozwiązywały tzw. kwestię rzymską i przyrwacały świecką władzę papierzy nad Watykanem (bliżej o tym T. Włodarczyk, op. cit., s. 162 – 183).

[27] Konkordat ten nie został jednak przez Jugosławię ratyfikowany.

[28] Były to umowy z Francją (1921 r.), Czechosłowacją (1927 r.) i Ekwadorem (1937 r.).

[29] W. Wójcik, op. cit., s. 17-18.

[30] J. Wisłocki, op. cit., s. 71, 81; W. Wójcik, op. cit., s. 17-21; T. Włodarczyk, op. cit., s. 21-252.

tych negocjacji zostało powierzone Stanisławowi Grabskiemu, który aż do tego momentu nie uczestniczył w pracach nad projektem rządowym. S. Grabski, będący jednym z czołowych polityków endeckich, był osobą dobrze widzianą w kręgach episkopatu Polski[31]. Reprezentował przy tym partię polityczną posiadającą znaczącą pozycję w Sejmie. Jego nominacja była jednak dużym zaskoczeniem. Otrzymał przy tym szerokie pełnomocnictwo, eliminujące z pertraktacji polską dyplomację, a przede wszystkim posła RP przy Stolicy Apostolskiej Władysława Skrzyńskiego. S. Grabski przybył do Rzymu w sierpniu 1924 r. Do podpisania konkordatu doszło już 10 lutego 1925 r. W literaturze przedmiotu często spotyka się pogląd, że było to niezwykłe tempo prowadzenia negocjacji, równoznaczne z dużym „sukcesem" strony polskiej.

Prowadzący te negocjacje przypisał sobie wyłączną zasługę tego „sukcesu"[32]. Nie może specjalnie dziwić życzliwie przyjęcie Grabskiego w Watykanie, skoro zakładał on a priori, że nie mogą występować w wypadku Polski żadne konflikty i problemy w stosunkach państwa i Kościoła. Oto jak sformułował on swoje stanowisko wobec papieża Piusa XI[33]: „... Nie ma zgoła powodów do wzajemnej nieufności polskich władz państwowych i kościelnych. Ani nie jest potrzebna państwu obrona przed szkodami, jakie by jego życiu mogły wyrządzić wywierane nań przez Kościół wpływy – bo szkodzić on państwu w żadnym razie nie zechce, ani nie ma się co Kościół nasz obawiać podkopujących jego autorytet moralny działań państwa. Zadaniem polskiego konkordatu powinno być ustalenie prawnych form jak najwydatniejszej współpracy władz państwowych i kościelnych dla moralnego postępu społeczeństwa, dla doskonalenia nie tylko jego religijnej, ale również obywatelskiej i społecznej moralności..."[34].

Nie wynika z tego bynajmniej, że zawarciu konkordatu nie towarzyszyły momenty trudne w prowadzonych negocjacjach oraz, że nie występowały w trakcie ich trwania poważne kontrowersje. Niewątpliwym ułatwieniem było odłożenie na przyszłość rozwiązania skomplikowanej sprawy mienia Kościoła, którego został on pozbawiony przez zaborców[35]. Świadczyło to o zainteresowaniu Piusa XI możliwie szybkim zawarciem tego konkordatu. Zdaniem Grabskiego obawiano się w kręgach papieskich negatywnego wpływu stosunków Stolicy Apostolskiej z Francją, w której nasiliły się procesy laicyzacyjne i występowały dążenia do zerwania stosunków dyplomatycznych z Watykanem.

Problemem najtrudniejszym była sprawa obrządku greckokatolickiego. Grabski dążył do wprowadzenia do konkordatu zastrzeżenia, że nie będą tworzone nowe diecezje, których dotąd istniało trzy. Z tą propozycją Watykan nie był skłonny się zgodzić. W tej sytuacji, zdaniem negocjatora strony polskiej sukcesem był zapis zawarty w artykule XIX Konkordatu, który stwierdzał, że proboszczami nie będą zostawały osoby prowadzące działalność sprzeczną z bezpieczeństwem państwa[36]. Było to zastrzeżenie umożliwiające państwu przeciwdziałanie antypolskiej działalności części kleru ukraińskiego i niemieckiego.

[31] Jak sam stwierdza w swych wspomnieniach, wątpliwej jednak wartości, jego kandydaturę zgłosił kardynał Aleksander Krakowski (S. Grabski, *Pamiętniki*, tom 2., Warszawa 1980, s. 232).

[32] Fragment jego wspomnień dotyczący tego problemu, opublikowany jeszcze przed ukazaniem się całego pamiętnika (S. Grabski, *Jak zawierałem konkordat ze Stolicą Apostolską*, „Tygodnik Powszechny", nr 22, 3 V 1971) zawiera błędne informacje, a nawet celowe przeinaczenia faktów (por. J. Wisłocki, op. cit., s. 84-87; K. Szwarcenberg - Czerny, *Jak to było z konkordatem polski z 1925 r.*, „Tygodnik Powszechny", nr 37, 12 IX 1971).

[33] Achiles Ratti przed wyborem na papieża był nuncjuszem w Polsce (por. J. Jurkiewicz, *Nuncjatura Achillesa Ratti w Polsce*, Warszawa 1955; J. Szymański, op. cit., s. 21-28.)

[34] S. Grabski, op.cit., s. 235.

[35] 20 VI 1938 r. został zawarty „Układ między Stolicą Apostolską a Rzecząpospolitą Polską w sprawie byłych pounickich majątków, kościołów i kaplic, które zostały odebrane Kościołowi katolickiemu przez Rosję", [w:] Dz.U. RP 1939 r., nr 35, poz. 222.

[36] S. Grabski, op. cit., s. 235.

Konkordat polski z dnia 10 lutego 1925 r. zawierał w sumie 27 artykułów, które regulowały niemal w całości stosunki państwa i Kościoła. Jedynie w wypadku prawa małżeńskiego i obowiązków duchowieństwa w czasie rejestracji chrztów i zgonów strona państwowa, przewidując wprowadzenie świeckich urzędów stanu cywilnego, nie przyjęła na siebie żadnych zobowiązań wobec kościoła[37].

Zawarte w konkordacie przepisy prawne Jerzy Wisłocki podzielił na pięć grup tematycznych: przywileje Kościoła, podstawy prawne kształtowania poglądów społeczeństwa, majątek Kościoła i uposażenie duchowieństwa. Podział ten odpowiada w pełni treści tego konkordatu. Określone w nim przywileje Kościoła i duchowieństwa nawiązywały do konstytucji marcowej, stanowiąc w zasadzie rozwinięcie jej postanowień. Państwo zapewniało Kościołowi swobodne wykonywanie jego funkcji i zarządzanie własnymi sprawami i majątkiem z jednym zastrzeżeniem, że odbywać się to będzie... „zgodnie z prawami boskimi i prawem kanonicznym..."[38]. W egzekwowaniu tych swobód i wolności państwo zobowiązywało się nawet do pomocy, którą okazywać miała administracja państwowa i siły porządkowe.

W sensie prawnym istotne znaczenie miało uporządkowanie całego systemu funkcjonującego w Polsce, którego częścią składową był szereg przepisów pochodzących z czasów zaborów. Na mocy art. 25 konkordatu w dniu 26 maja 1931 r. (ze znaczną więc zwłoką) wydane zostało rozporządzenie rządowe, anulujące kilkanaście aktów prawnych z lat 1817-1910[39]. Pozwalało to Kościołowi na pełne wykorzystywanie przyznanych mu w Konkordacie swobód, na czele których postawić należy przede wszystkim możliwość bezpośredniego i niczym nie ograniczonego ze strony państwa kontaktowania się ze Stolicą Apostolską i wiernymi. Towarzyszyły temu liczne przywileje prawne, które tylko w pewnym zakresie pokrywały się z będącymi udziałem urzędników państwowych (sprawy związane ze służbą wojskową, odbywania kar za przestępstwa cywilne itp)[40].

Konkordaty zawierają zazwyczaj gwarancje wpływu państwa na nadawanie urzędów w Kościele. Ze względu na to, idea zawarcia konkordatu nie była w pełnia akceptowana przez duchowieństwo. Konkordat polski problem ten rozstrzygał w sposób dość oględny. Zastrzega mianowicie, że papież przed wyborem arcybiskupów i biskupów upewniać się będzie, czy prezydent państwa nie zgłasza przeciwko konkretnym kandydatom zastrzeżeń „natury politycznej". Gwarancją dla państwa, że wyłonieni w ten sposób kandydaci nie będą działać na szkodę jego interesów, była przysięga wierności Rzeczypospolitej Polskiej, którą byli zobowiązani składać na ręce prezydenta. Treść tej przysięgi arcybiskupów i biskupów była wiążąca dla podległych im duchownych niższego szczebla administracji kościelnej. Dodatkowym zabezpieczeniem interesów państwowych było zobowiązanie biskupów do zasięgania opinii Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego przed powoływaniem duchownych na stanowiska w administracji kościelnej (parafie). Jak już wspomnieliśmy, nie mogły to być m.in. osoby, których działalność publiczna była sprzeczna z bezpieczeństwem państwa[41].

Zawarte w konkordacie przepisu prawne dotyczące organizacji terytorialnej Kościoła były znacznym osiągnięciem strony rządowej. Na ogół w konkordatach problemy te są pomijane. Rząd polski zdecydował się na ich zawarcie w konkordacie ze względów politycznych. Starał się w pierwszej kolejności, o czym już wspominaliśmy, nie dopuścić do

[37] Występująca w tym wypadku rozbieżność poglądów była bardzo poważna, co uniemożliwiło nawet rozstrzygnięcie spraw prawa małżeńskiego w całym okresie międzywojennym (por. J. Szymański, op. cit., s. 117-124).

[38] *Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzecząpospolitą Poslką, podpisany w Rzymie dnia 10 lutego 1925 roku*, [w:] Dz.U. RP 1925 r., nr 72, poz. 501, s. 1085.

[39] Rozporządzenie... z dnia 26 V 1931 r., [w:] Dz.U. RP 1931 r., nr 51, poz 424, s. 800-801.

[40] *Konkordat* ..., art. 1, 2, 4, 5, 15, 16, 22, 25.

[41] Ibidem, art. 11, 12, 19, 20, 21.

rozwoju obrządku greckokatolickiego. Z tego to głównie względu konkordat określa podział administracji kościelnej trzech obrządków: łacińskiego, gracko-ukraińskiego i ormiańskiego[42]. Zawarte jest w nim także zastrzeżenie, że podział ten nie może być bez zgody rządu polskiego zmieniany.

Dla państwa, które po ponad wiekowym okresie niewoli wracało do niepodległego bytu, znaczenie bardzo istotne posiadał następujący fragment art. IX Konkordatu: „...Żadna część Rzeczypospolitej Polskiej nie będzie zależała od biskupa, którego siedziba znajdowałaby się poza granicami Państwa Polskiego..."[43]. Następowało w ten sposób dostosowanie granic diecezji kościelnych do aktualnych politycznych granic państwa. Fakt ten posiadał poważne znaczenie międzynarodowe, ze względu na praktykę Stolicy Apostolskiej regulowania tego rodzaju spraw po rozstrzygnięciu wszystkich spornych kwestii terytorialnych występujących między państwem, którego dotyczy konkordat a jego sąsiadami. W wypadku Polski kwestie terytorialne miały dla jej międzynarodowego położenia znaczenie podstawowe.

O ile ta grupa tematyczna regulacji prawnych wskazywała na uzyskanie swego rodzaju „przewagi" rządu polskiego nad stanowiskiem Watykanu, to przepisy prawne zawarte w Konkordacie, które dotyczyły całej sfery światopoglądowego oddziaływania na społeczeństwo, rozstrzygnięte zostały w sposób korzystny dla Kościoła katolickiego. Uwaga ta dotyczy obowiązku nauki religii w szkołach podstawowych i średnich. Artykuł XIII Konkordatu uznać można jednak za swego rodzaju przepis wykonawczy, w stosunku do art. 120 konstytucji marcowej, który wprowadził obowiązek nauczania religii w stosunku do młodzieży poniżej 18 lat. W tej sytuacji Konkordat, podobnie jak i Rozporządzenie Ministra Wyznań Religijnego i Oświecenia Publicznego z dnia 9 grudnia 1926 r.,[44] które z kolei jest aktem wykonawczym w stosunku do konkordatu, posiada znaczenie mimo wszystko wtórne. Decydującym było uznanie Sejmu RP, że nauka religii jest konieczną w edukacji młodego pokolenia bez względu na wyznanie.

Najistotniejszym postanowieniem Konkordatu dotyczącym tej kwestii było stwierdzenie, że: „...Właściwe władze kościelne nadzorować będą nauczanie religii pod względem jego treści i moralności nauczycieli..."[45]. W tej sytuacji, mimo że nauczyciele religii powoływani byli przez władze oświatowe z grona osób upoważnionych do tego przez ordynariuszy, byli oni uniezależnieni od dyrekcji szkół. Wspomniane już rozporządzenie z dnia 9 grudnia 1926 r. upoważniało jedynie dyrektorów szkół średnich, podobnie jak i wizytatorów i inspektorów oświatowych, do przekazywania nauczycielom tego przedmiotu jedynie „uwag pedagogiczno-dydaktycznych". Kierownicy szkół powszechnych natomiast byli „bez prawa czynienia jakichkolwiek uwag"[46].

Sprawy związane z majątkiem Kościoła i uposażeniem duchowieństwa zajęły w konkordacie najwięcej miejsca. Była to dla Kościoła kwestia bardzo poważna. Zawarte w tych sprawach porozumienie nosi cechy kompromisu, z zabezpieczeniem jednak wszystkich podstawowych interesów strony kościelnej. Obok konstatacji generalnej, że „...Rzeczpospolita Polska uznaje prawo osób prawnych kościelnych i zakonnych do wszystkich majątków ruchomych i nieruchomych, kapitałów dochodów oraz innych praw, które te osoby prawne posiadają obecnie na obszarze Państwa Polskiego..."[47], do postanowień najważniejszych tej części konkordatu zaliczyć należy uzgodnienia dotyczące sum wypłacanych z budżetu państwa (ok. 20 mln zł rocznie[48]) na uposażenie duchowieństwa[49] oraz w sprawie objęcia mienia kościelnego przepisami dotyczącymi reformy rolnej[50].

[42] Polityka Kościoła i państwa w stosunku do wyznawców obrządku wschodniego oraz problemów religijnych Łemkowszczyzny różniły się dość znacznie. Państwo polskie nie było, ze względów narodowościowych, zainteresowane rozwojem tych obrządków.
[43] *Konkordat* ..., s. 1087.
[44] Dz.U. RP 1926 r., nr 1, poz. 9, s. 8-9.
[45] *Konkordat...*, s. 1037.
[46] Dz.U. RP 1926 r., poz. 9, s. 9.
[47] *Konkordat* ..., s. 1090.

O wejściu w życie Konkordatu zadecydował Sejm RP, który odbył nad nim debatę ratyfikacyjną w kwietniu. Został on przez Sejm przyjęty (180 posłów wypowiedziało się za jego przyjęciem a 110 za jego odrzuceniem). Obszerna dyskusja[51] wykazała jednak, że jego postanowienia nikogo w zasadzie nie zadawalały. Dla jednej strony biorących w niej udział posłów nie zaspakajał on wszystkich potrzeb Kościoła w sferze materialnej, a także nie gwarantował należytego wpływu tej instytucji religijnej na życie obywateli – głównie z powodu pominięcia problemów prawa małżeńskiego. W tym duchu wypowiadali się przedstawiciele partii prawicowych. Dla lewicy i części przedstawicieli mniejszości narodowych konkordat z kolei nie odpowiadał zasadzie rozdziału Kościoła od państwa oraz przewidywał niezgodne z konstytucją uprzywilejowanie tej instytucji i kleru katolickiego. Szczególnie mocno akcentowali to stanowisko przedstawiciele Polskiej Partii Socjalistycznej[52].

Po ratyfikacji Konkordatu dość energicznie przystąpiono do wprowadzania w życie jego postanowień. 28 października papież Pius XI ogłosił bullę „Vixdum Poloniae Unitas", która przeprowadziła nowe rozgraniczenie diecezji w Polsce[53]. Podjęły działalność komisje: rządowa i kościelna, zwana Komisją Papieską, które uzgadniały szereg wydawanych przepisów dotyczących Konkordatu. Występowały w tym zakresie znaczne komplikacje, gdyż stronie rządowej Komisja Papieska nie przedłożyła formalnych pełnomocnictw określających zakres jej kompetencji. Sporowi temu położyło kres oświadczenie wydane 30 stycznia 1931 r. „... Pan Prezes Rady Ministrów oświadcza, że umowy zawarte z Komisją Papieską noszą z chwilą ich zatwierdzenia przez Rząd charakter umów obustronnie wiążących i nie mogą być przez Rząd ani przez Komisję Papieską jednostronnie zmienione. Przewodniczący Komisji Papieskiej przyjmuje to oświadczenie do wiadomości i prosi o podanie go do wiadomości wszystkim ministrom..."[54].

Konkordat ten został wypowiedziany przez rząd polski we wrześniu 1945 r.[55] Powodem tego wypowiedzenia było uznanie, że w okresie okupacji Watykan prowadził na ziemiach polskich politykę sprzeczną z jego postanowieniami. Podjęcie takiej decyzji ułatwiła nowym władzom w Polsce kontrowersyjna postawa w czasie II wojny światowej Piusa XII. Argumentacja strony kościelnej, że brak było podstaw formalnych do jego wypowiedzenia - a stan beztraktatowy w Polsce jest sprzeczny z art. 114 konstytucji[56] - nie mogły zmienić oczywiście faktu, że w Polsce następować zaczęły poważne zmiany, które spowodować musiały potrzebę przyjęcia nowych regulacji prawnych, dotyczących stosunków państwa i Kościoła. Stało się to jednak możliwe dopiero w roku 1993, kiedy to 28 lipca Rzeczpospolita Polska i Stolica Apostolska zawarły nowy konkordat. Wzmocnił on zasadę rozdziału Kościoła od państwa i w znacznie większym zakresie niż konkordat z 1925 r., zagwarantował instytucjom kościelnym swobodę działania. Rozstrzygnął także,

[48] T. Włodarczyk, op.cit., s. 294.
[49] Postanowienia te łączyły się ze sprawą zwrotu lub rekompensat za skonfiskowane mienie kościoła przez zaborcę.
[50] Bliżej o tym J. Wisłocki, op. cit., s. 98-99.
[51] Przebieg dyskusji opublikował S. Gerstamann, *Konkordat polski a Stolica Apostolska*, Lwów 1925, por. J. Wisłocki, op. cit., s. 87-92.
[52] A. Próchnik, *Pierwsze piętnastolecie Polski niepodległej*, Warszawa 1983, s. 166.
[53] J. Jurkiewicz, *Watykan a Polska* .., op. cit., s. 515.
[54] S. Łukomski, op. cit., s. 182.
[55] K. Skubiszewski, op. cit., s. 35, 43-45.
[56] K. Szwarcenberg-Czerny, *Problem polskiego konkordatu*, Warszawa 1948, s. 11.

pominięte w okresie międzywojennym, problemy prawa małżeńskiego. Zadecydował nawet o ilości i terminach świąt religijnych. W sposób bardziej precyzyjny określił sytuację prawną kleru, uniezależniając od władz państwowych obsadzanie stanowisk kościelnych. Zniknął z niego zapis przysięgi na wierność Rzeczypospolitej. Przyznał Kościołowi pełne prawo uczestniczenia w życiu publicznym i posiadania własnych środków masowego przekazu. Zapewnił finansowanie państwowe dwóch wyższych uczelni katolickich. Przyjęte rozwiązania funkcjonują poprawnie. Nie są znane problemy w stosunkach państwa i Kościoła, które przeczyłyby tej opinii. Inną sprawą jest sposób, w jaki niektórzy przedstawiciele Kościoła wykorzystują przysługujące im prawa i swobody działania. Jest to jednak problem wewnętrzny Kościoła.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Eugeniusz Mironowicz
(Białystok)

Państwo wobec akcji neounijnej w województwach wschodnich II Rzeczypospolitej

Jednym z najtrudniejszych problemów na drodze do integracji Kresów Wschodnich było określenie zasad postępowania w kwestii wyznaniowej. Większość Białorusinów oraz Ukraińców z Wołynia było wyznawcami prawosławia. Około 200 tysięcy Białorusinów wyznawało katolicyzm, niemal 3 miliony Ukraińców należało do Kościoła greckokatolickiego (unickiego). Wyznanie w przypadku Ukraińców - grekokatolików było jednym z najważniejszych elementów tożsamości narodowej. Ogromny wpływ na życie Kościoła prawosławnego wywierała licząca około 140 tys. osób społeczność rosyjska[1].

Po rewolucji bolszewickiej i zniszczeniu przez nowe władze Rosji struktur Cerkwi prawosławnej własne plany misyjne na obszarze byłego Imperium Romanowych chciał realizować Watykan. Nie zawsze były one zgodne z linią polityki rządu polskiego. W tej sprawie nie miała także jednolitego stanowiska hierarchia Kościoła katolickiego w Polsce. Państwo polskie na własnych kresach wschodnich nie było zatem jedynym kreatorem polityki wyznaniowej.

Najpoważniejsze rozbieżności między rządem polskim i Watykanem dotyczyły sprawy neounii. Inicjatorem poszerzania unii w granicach państwa polskiego był metropolita Kościoła greckokatolickiego Andrzej Szeptycki. Jednak akcja prowadzona na początku lat dwudziestych przez kler ukraiński z Galicji na Wołyniu spotykała się z przeciwdziałaniem zarówno władz państwowych, jak Kościoła katolickiego[2]. Akcja misyjna prowadzona ze Lwowa wiązała się bowiem z upowszechnianiem na Wołyniu ukraińskich wartości narodowych, czego ani rząd, ani miejscowy kler polski nie chcieli zaakceptować.

W 1923 r. kierowanie ruchem neounijnym w Polsce zostało powierzone przez Watykan biskupowi podlaskiemu, Henrykowi Przeździeckiemu. Otrzymał on pozwolenie na zakładanie parafii katolickich w obrządku wschodnio-słowiańskim, wzorowanym na prawosławnym oraz prowadzenie akcji misyjnej wśród ludności prawosławnej zamieszkującej województwa wschodnie państwa polskiego. W 1925 r. takie uprawnienia otrzymali także

[1] M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939,* Warszawa 1989, s. 197-207.
[2] AAN, MSW, Akta Wydziału Narodowościowego, sygn. 941, tekst referatu H. Łubieńskiego, „Skutki polityczne unii w chwili bieżącej", k. 3.

biskupi: lubelski i łomżyński. Propagandą unijną miały być objęte diecezje: podlaska, łucka, poleska i wileńska.

Pierwsi duchowni prawosławni pozyskani dla idei unijnych początkowo budzili entuzjazm wśród katolickiej hierarchii i niechęć władz państwowych. Wielkie nadzieje na rozwój akcji neounijnej łączono z pozyskaniem w 1926 r. archimandryty wileńskiego, Filipa Morozowa. Za pośrednictwem biskupów krakowskich uzyskał audiencję u papieża i został przyjęty w skład kleru katolickiego[3]. Jednocześnie Morozow został usunięty z Kościoła prawosławnego i pozbawiony święceń. Pierwsze nabożeństwo w obrządku wschodnim odprawił w katedrze wileńskiej w obecności biskupa Michalkiewicza oraz kleru katolickiego i ogromnej ilości wiernych. Kościół w Wilnie zorganizowany przez katolików Rosjan, przy poparciu rządu polskiego, duchowieństwa i społeczeństwa miał być - według Morozowa - awangardą przyszłej katolickiej Rosji[4].

Delegat Rządu Ziemi Wileńskiej akcję Morozowa oceniał zdecydowanie negatywnie. Jego zdaniem Morozow przy poparciu Watykanu i polskiego Kościoła katolickiego chciał poszerzać wpływy rosyjskie wśród Białorusinów i „postawić tamę polonizacji"[5]. Podkreślał, że Rosjanie odnosili się do jego działań nieufnie, zaś Białorusini nieprzychylnie, bowiem były one sprzeczne z ich aspiracjami narodowymi.

Doświadczenia z tworzeniem nowego obrządku katolickiego utwierdzały władze państwowe w przekonaniu, że akcja ta wzbudza zainteresowanie jedynie skompromitowanych lub skłóconych ze swoimi biskupami duchownych prawosławnych, którzy szukali sposobu na przetrwanie. Jeszcze w 1925 r. rząd wydał rozporządzenie regulujące tryb przechodzenia prawosławnych na katolicyzm[6]. W przypadku ziem białoruskich nawracani prawosławni nie mogli tworzyć parafii unickich. Powinni otrzymać jedynie kościół obrządku wschodniego z wikariuszem będący filią parafii obrządku łacińskiego. Na duchownych dla nawracanych prawosławnych rząd polecił wyznaczać „wikariuszy wychowanych w kościele katolickim, najlepiej Polaków, a nie popów prawosławnych pokłóconych ze swoją władzą kościelną"[7].

Koordynację działań na rzecz neounii na obszarach byłego Imperium Rosyjskiego powierzono specjalnie utworzonej w Watykanie komisji „Pro Russia", która miała prowadzić akcję misyjną także wśród prawosławnych mieszkańców Polski. Obszar województw wschodnich Polski stanowić miał jedynie pierwszy etap na drodze do Rosji, gdzie, jak sądzono, otwierały się ogromne perspektywy działalności misyjnej. Dlatego „Pro Russia" przygotowywała misjonarzy z uwzględnieniem przede wszystkim specyfiki obszaru rosyjskiego. Duchownych katolickich, głównie zakonników - jezuitów, redemptorystów, marianów, bazylianów, studytów, kapucynów - uczono odprawiania liturgii w języku rosyjskim i obrządku niemal identycznego jak w Kościele prawosławnym. Misjonarzom nadano wygląd zewnętrzny oraz uczono manier, które miały upodobnić ich do prawosławnego kleru rosyjskiego. W kołach misyjnych panował pogląd, iż zachowanie prawosławnych form obrzędowych i liturgicznych zwyczajów będzie najłatwiejszą drogą do pozyskania miejscowej ludności dla Kościoła unickiego. W przypadku zmiany wyznania ludność ta nie musiała z niczego rezygnować. Było to działanie uwzględniające przede wszystkim konserwatyzm i przyzwyczajenie do zewnętrznych form życia religijnego prawosławnych. Wygląd cerkwi i duchownego oraz porządek liturgiczny pozostawał jak dawniej. Jedynie podczas liturgii zamiast imion miejscowego biskupa i metropolity prawosławnego wymieniano imię papieża. Jak pisał znawca problemów wyznaniowych II Rzeczypospolitej, Henryk Łubiński, misjonarzem był ksiądz ucharakteryzowany na „batiuszkę", starannie unikający słowa „katolik"[8].

[3] Lietuvos Centrinis Valstybes Archywas, sygn. f. 51, ap. 1, b. 134, k. 155.
[4] Ibidem.
[5] Ibidem, List Delegata Rządu Ziemi Wileńskiej do MWRiOP z 16 grudnia 1926 r.
[6] Ibidem, sygn. f. 19, ap. 1, b. 134, k. 161.
[7] Ibidem.

Nowo tworzone parafie unickie na terenie Polski początkowo powierzano głównie duchownym prawosławnym nawróconym na katolicyzm. Większość z nich to byli ludzie z bogatą przeszłością, nieraz bohaterowie skandali towarzyskich, którzy często swoim zachowaniem wypaczali sens unii[9]. Dlatego szybko tworzono ośrodki edukacyjne dla misjonarzy unickich, aby stworzyć kadry dla katolików nowego obrządku. Pierwsze seminarium powstało w 1927 r. w Albertynie koło Słonimia, następne w Wilnie i Dubnie na Wołyniu. W 1932 r. seminarium w Dubnie podniesiono do rangi kolegium papieskiego. Wysiłek organizacyjny okazał się jednak niewspółmiernie niski do uzyskanych efektów. W 1927 r. było 14 parafii neounickich, w których 25 kapłanów obsługiwało około 20 tys. wiernych. Dwa lata później, chociaż liczba parafii wzrosła do 26, a duchownych do 35, liczba wiernych zmniejszyła się do 16,5 tys[10].

Akcja misyjna do 1930 r. miała wybitnie rosyjski charakter i krytykowana była przez władze, kler obrządku łacińskiego oraz białoruskich i ukraińskich działaczy narodowych. Misjonarze zgodnie z instrukcjami otrzymanymi z Watykanu unikali kontaktów z klerem obrządku łacińskiego, aby uniknąć podejrzeń, iż są misjonarzami polskich interesów narodowych. W takiej roli ludność białoruska i ukraińska postrzegała właśnie kler Kościoła katolickiego. Metody pracy misyjnej organizowanej przez „Pro Russia" duchowni katoliccy obrządku łacińskiego określali maskaradą. Zwracano uwagę na szkodliwość eksponowania obcości wobec siebie dwóch tradycji występujących w łonie tego samego Kościoła katolickiego. Władze państwowe oraz białoruscy i ukraińscy działacze narodowi zarzucali misjonarzom rusyfikację wiernych. Władze państwowe oczekiwały działań sprzyjających rozwojowi polskiej świadomości narodowej, zaś politycy białoruscy i ukraińscy domagali się języków narodowych w kościołach[11].

Ponieważ akcja misyjna na terenie Rosji odkładała się w czasie, misjonarze byli zmuszeni ograniczyć ją do terytorium państwa polskiego. Na konferencji kleru neounickiego w Pińsku w końcu 1930 r. postanowiono język rosyjski w pracy misyjnej częściowo zastępować białoruskim lub ukraińskim. Niektóre zakony misyjne, jak jezuici, w swojej propagandzie zaczęły wysuwać jako argument przemawiający na rzecz unii dążenie do obrony Białorusinów i Ukraińców przed polonizacją. Kościół unicki przedstawiano jako narodowy[12]. Przedstawiciele rządu zwracali uwagę, że połączenie misji neounijnej z propagandą narodową przyniosło jej ożywienie. Liczba parafii w 1932 r. wzrosła do 36, a wiernych do 24 tys. „Za cenę frontu antyprawosławnego - pisał Łubieński - czynniki misyjne gotowe są współpracować w rozbudzaniu świadomości i aspiracji narodowościowych. Akcja neounijna nie osłabia jednak prawosławia, lecz wzmacnia cerkiew, albowiem misja wytwarza silną nienawiść wyznaniową, uodparnia cerkiew wobec wpływów katolicyzmu, pozwala popom stroić się w aureolę obrońców wiary prawosławnej. Głoszą, że unia oznacza powrót do pańszczyzny, tak jak za dawnych czasów, gdy unia była dominująca na terenach białoruskich i ukraińskich"[13].

W tym czasie - jak informował MSZ charge d'affaires Polski przy Stolicy Apostolskiej, Stanisław Janikowski - w Watykanie narastało przekonanie o konieczności powołania

[8] AAN, MSW, sygn. 941, k. 8.
[9] Ibidem, k. 4.
[10] Ibidem, k. 6.
[11] M. Moroz, *"Krynica" - ideologia i przywódcy białoruskiego katolicyzmu,* Białystok 2001, s. 184-185.
[12] AAN, MSW, Akta Wydziału Narodowościowego, sygn. 941, k. 10.
[13] Ibidem, k. 12-13.

diecezji w obrządku słowiańskim[14]. Rzecznikiem takiego rozwiązania był jezuita francuski Józef Ledit, który jako wysłannik papieża kilka miesięcy przebywał w diecezji wileńskiej i pińskiej, poznał stosunki panujące na Kresach Północno-Wschodnich. Ledit zaobserwował, że Polacy wiele robili dla wzmocnienia obrządku łacińskiego na ziemiach zamieszkałych przez Białorusinów, lecz nawrócenie tych ostatnich na katolicyzm - konstatował - nie jest możliwe bez wprowadzenia obrządku wschodnio-słowiańskiego do życia liturgicznego Kościoła katolickiego. Sukces katolicyzmu musiałby nastąpić za cenę rezygnacji władz polskich z realizacji na ziemiach wschodnich własnej polityki narodowej. Zachodziła, zatem wyraźna sprzeczność interesów Watykanu i rządu polskiego.

Władze polskie często były oskarżane na forum Ligi Narodów przez wydalanych z kraju rosyjskich duchownych prawosławnych o pozbawianie Rosjan mieszkających w Polsce świątyń i cmentarzy, brutalną polonizację i katolizację prawosławnych. Najczęściej duchowni ci wszystkich wyznawców prawosławia skłonni byli nazywać Rosjanami. W końcu grudnia 1929 r. skargę na rząd polski do Ligi Narodów złożył archimandryta Ławry Poczajewskiej, Witalij Maksymenko[15]. Składając wyjaśnienia rząd polski udowadniał, że ziemie, na których miało dojść do prześladowań Rosjan, nigdy nie były rosyjskie, lecz białoruskie lub ukraińskie. „Zachowały się dokumenty państwowe-polskie z XVI i XVII w. spisane w języku ruskim (nie rosyjskim) dla stanu szlacheckiego wschodnich ziem Rzeczypospolitej - pisano w odpowiedzi na skargę. Pod rządami dawnej Rzeczypospolitej Polskiej unicka ludność ruska zachowała swój język i odrębne cechy narodowe, występujące dziś w podziale narodowościowym tej ludności na białoruską i ukraińską"[16]. Gdy zachodziła konieczność władze państwowe na użytek czynników zewnętrznych wyciągały argumenty przemawiające za tym, że jakiekolwiek żądania strony rosyjskiej w sprawie życia religijnego lub narodowego na Kresach Wschodnich są bezpodstawne, gdyż ziemie te od zawsze były zamieszkałe przez ludność białoruską i ukraińską.

W polityce wewnętrznej obowiązywały inne kryteria oceny tych samych zjawisk. W latach 1930-1932 toczyła się w Polsce ożywiona dyskusja z udziałem wybitnych intelektualistów i polityków, która miała dać odpowiedź na pytanie, czy watykańskie plany katolicyzacji Rosji nie są sprzeczne z dążeniami do umacniania polskiego życia narodowego w województwach wschodnich? Z materiałów zgromadzonych przez MSW wynika, że większość biorących udział w dyskusji wyżej stawiała interes narodowy i umocnienie państwa, niż ideę katolizacji Rosji, kosztem opóźnienia asymilacji mieszkających w Polsce Białorusinów i Ukraińców.

Znawca spraw narodowościowych i wyznaniowych II Rzeczypospolitej, Alfons Krysiński, pisał: „nie ma rozbieżności stanowisk między kościołem, społeczeństwem i Państwem, co do ekspansji katolicyzmu na kresach. Jest natomiast rozbieżność o stosowanie metod szerzenia katolicyzmu"[17]. Obrządek wschodni i język rosyjski, a także białoruski lub ukraiński Krysiński uznawał za elementy szkodliwe dla polskiej racji stanu. „W interesie Polski nie leży utrwalanie rusyfikacji Białorusinów, Ukraińców i setek tysięcy Polaków, którzy w następstwie braku kościołów łacińskich, stali się unitami, a po kasacie unii ulegli wynarodowieniu. Straty obrządku łacińskiego na rzecz unii to straty narodowe, a unia to element wynaradawiania Polaków"[18]. Krysiński udowadniał, że „polski lud kresowy" przyzwyczaił się do formy obrządku łacińskiego i języka polskiego w kościele, nic nie wie o tradycjach unii na ziemiach polskich. „Polski lud odparł zwycięsko zakusy księży

[14] Ibidem, MSZ, sygn. 2859, k. 4.
[15] Ibidem, sygn. 2272, k. 2-5.
[16] Ibidem, k. 18-19.
[17] Ibidem, MSW, Akta Wydziału Narodowościowego, sygn. 941, k. 15.
[18] Ibidem, k. 30.

szowinistów litewskich i białoruskich w latach 1917-1925, (...) przeciwstawił się próbom litwinizacji i białorutenizacji języka kościelnego"[19]. Krysiński ostrzegał przed buntem „polskiego ludu kresowego przeciwko brodatym księżom".

Inną opcję polityki wyznaniowej państwa chciał realizować intelektualista katolicki, Kazimierz Okulicz. W odpowiedzi na wystąpienie Krysińskiego napisał: „Kościół chce pójść do Rosji, by to osiągnąć musi nadać swej akcji charakter bliski i zrozumiały dla ludności. Nie chodzi nam o naszych Białorusinów i Ukraińców, lecz przede wszystkim o Rosjan. (...) Dążenia uniwersalistyczne Kościoła spotykają się z partykularystycznymi interesami poszczególnych państw, w tym przypadku Polski. Należy więc stwierdzić, że Kościół katolicki idąc do Rosji musi się posługiwać elementem odpowiednio do terenu rosyjskiego przygotowanym. W dążeniu do pozyskania Rosji dla katolicyzmu, Kościół musi przyjąć istotę ducha rosyjskiego, tego, co my nazywamy wschodem. Idąc na wschód Kościół zmienia tylko zewnętrzne szaty, a wysuwa te same dogmaty, tę samą wiarę"[20]. Posługiwanie się językiem białoruskim lub ukraińskim w pracy misyjnej na ziemiach polskich Okulicz proponował traktować jako działanie tymczasowe, które miało „przygotować do dalszego pochodu na wschód".

Związany z obozem sanacyjnym Wacław Łypacewicz uważał z kolei, że „jeżeli interesy Państwa i Kościoła są sprzeczne, to ci, którzy są odpowiedzialni za losy państwa, bronić muszą przede wszystkim interesu państwowego. Jeżeli Watykan nie chce liczyć się z polską racją stanu, należy go do tego zmusić. Jest rzeczą niesłychaną, aby w Polsce działała komisja papieska „Pro Russia". (...) Są w Polsce ludzie, gotowi w służbie Watykanowi poświęcić interes Polski na rzecz Kościoła. Gotowi utracić doczesną ojczyznę na rzecz wiecznej. Wobec Watykanu nawet nasi nacjonaliści stracili tupet. Akcja watykańska tymczasem podpala nasze kresy wschodnie, drażni lojalnych obywateli prawosławnych, przygotowuje wojnę religijną. (...) Państwo polskie nie powinno pozwalać na podpalanie kresów obcym wichrzycielom"[21].

Rządy sanacyjne nigdy nie przejawiały entuzjazmu wobec akcji neounijnej prowadzonej przez Watykan w województwach wschodnich, lecz od początku lat trzydziestych zajmowały stanowisko zdecydowanie negatywne. Opracowany przez Wydział Spraw Politycznych MSZ memoriał w sprawie stosunku Watykanu do Rosji określał Polskę jako teren operacyjny armii, której szefostwo znajdowało się w Rzymie[22]. „Rodzi to z punktu widzenia polskiej racji stanu - pisano w memoriale - dwojakie niebezpieczeństwo: a) w polityce zagranicznej nasz przyszły stosunek do Rosji może być komplikowany przez czynnik wyznaniowy, niezależny od państwa, posiadający własne interesy nie pokrywające się z interesami państwa, b) katolicyzm już w chwili obecnej ulega rozszczepieniu na obrządek łaciński i wschodnio-słowiański. Jest to zjawisko wysoce niepożądane, gdyż osłabia obrządek łaciński, reprezentujący polskość bezwzględną, na rzecz obrządku wschodnio-słowiańskiego reprezentującego polskość względną, a nawet problematyczną. W razie rozwoju nowego obrządku rywalizacja może przerodzić się w walkę, jak ta, która ma miejsce w Małopolsce Wschodniej między obrządkiem greckokatolickim i łacińskim, szczególnie, gdy obrządek wschodnio-słowiański wchłonie znaczną ilość elementów nacjonalistycznych i antypolskich. W obecnym stanie rzeczy nie istnieje żadna gwarancja, że ten nowy typ unii nie stanie się ośrodkiem separatystycznej agitacji antypolskiej"[23]. MSZ proponowało traktować neounię jako czynnik osłabiający polską tradycję państwową na zie-

[19] Ibidem, k. 35.
[20] Ibidem, k. 39.
[21] Ibidem, k. 43-44.
[22] Ibidem, MSZ, sygn. 2859, k. 161.
[23] Ibidem, k. 162.

miach wschodnich państwa, a jednocześnie wpływać na Watykan środkami dyplomatycznymi, aby zmienił strategię postępowania wobec Rosji. Zamierzano proponować papiestwu politykę wzmacniania „elementu polskiego w Rosji, jako najstarszego, najliczniejszego i najbardziej wypróbowanego, który należycie wykorzystany mógłby stać się tam pionierem katolizacji"[24].

W liście do ambasadora polskiego przy Stolicy Apostolskiej minister WRiOP, Sławomir Czerwiński, informował, że pozyskiwanie przez misjonarzy kierowanych przez komisję „Pro Russia" obywateli polskich dla Kościoła katolickiego obrządku wschodnio-słowiańskiego i traktowanie tego w kategoriach załatwiania spraw rosyjskich, uznawane będzie za działanie na szkodę państwa polskiego. „Może w Watykanie wyobrażają sobie - pisał Czerwiński - że prawosławni Polacy są Rosjanami i przechodząc na unię pozostaną nadal członkami narodu rosyjskiego. Trzeba, zatem wyjaśnić, gdzie należy, że w Polsce tylko 40 tys. prawosławnych to Rosjanie, a reszta to Białorusini (1.000.000), Rusini (2.400.000) lub Polacy (700.000). Gdyby Watykan podtrzymywał działania „Pro Russi", to rząd Polski może znaleźć się w obliczu zwalczania wprost tej akcji, którą dotąd, wbrew własnym interesom, tolerował"[25].

Stanowisko rządu polskiego wprawdzie nie zmieniło polityki Watykanu, papież jednak, poprzez ambasadora polskiego przy Stolicy Apostolskiej, przedstawił swoje stanowisko, które wpłynęło na zahamowanie nerwowych reakcji w Warszawie. Pius XI wyjaśniał, że wszystkie działania na terenie Polski są prowadzone z myślą o Rosji. Papież - według słów ambasadora - rozumiał, iż rząd polski miał zamiar polonizować swoje ziemie wschodnie i nie zgłaszał z tego powodu żadnych zastrzeżeń. Pius XI nie widział sprzeczności w działaniach komisji „Pro Russia" i polityce rządu polskiego. Spolszczeni politycznie misjonarze, lecz przygotowani do pracy na gruncie rosyjskim godziliby interesy obu stron. Kościół chciał budować kadry w oparciu o Polskę, a Polska mogłaby mieć w przyszłości wśród misjonarzy rzeczników swoich interesów w Rosji[26].

W sierpniu 1930 r. MSZ podjęło próbę zorientowania się w stanie faktycznego rozwoju obrządku wschodnio-słowiańskiego. Wydział Administracyjny zwrócił się do urzędów wojewódzkich w Białymstoku, Brześciu, Łucku, Lublinie, Nowogródku i Wilnie o odpowiedź na pytania: ile osób w województwie zmieniło wyznanie z prawosławnego na katolickie obrządku wschodnio-słowiańskiego; ile pozostało przy nowym wyznaniu; ilu duchownych prawosławnych zmieniło w ten sposób wyznanie; czy były przypadki przechodzenia z obrządku łacińskiego na wschodnio-słowiański?[27]

Z Urzędu Wojewódzkiego w Lublinie poinformowano, że wszyscy unici oraz duchowni uniccy wcześniej byli prawosławnymi, wszystkie świątynie, którymi dysponowali, przed I wojną światową należały do Kościoła prawosławnego, w latach 1918-1919 zostały przejęte przez Kościół katolicki, a następnie przekazane parafiom obrządku wschodniosłowiańskiego. Obrządek ten przedstawiciele wszystkich urzędów nazywali unickim. Unia - pisał naczelnik Wydziału Politycznego Urzędu Wojewódzkiego w Lublinie - osiągnęła pewne sukcesy na początku lat dwudziestych w wyniku dezorientacji społeczeństwa prawosławnego i czynników cerkiewnych. Obecnie ludność jest wrogo ustosunkowana do duchowieństwa unickiego i nie ma żadnych perspektyw na rozwój tego obrządku. Duchowni - zdaniem naczelnika zmieniali wyznanie przeważnie z pobudek materialnych, nie mieli ani kwalifikacji, ani zalet osobistych, ani szacunku wśród wiernych. „Unia mogłaby być wprowadzona z powodzeniem, gdyby przystąpiła do niej wyższa hierarchia cerkiewna.

[24] Ibidem, k. 164.
[25] Ibidem, k. 167, (list z września 1930 r.)
[26] Ibidem, sygn. 2860, k. 84-85.
[27] Ibidem, sygn. 2859, k. 231.

Mogłoby to nastąpić wówczas, gdyby pochodzili oni z terenów, na których żywa jest tradycja unii wśród mieszkańców, gdyby nie byli Rosjanami. Cerkiew prawosławna jest znakomitą ostoją ducha i kultury rosyjskiej wszczepionej niegdyś ludności unickiej i polskiej"[28].

Większość duchownych obrządku wschodnio-słowiańskiego naczelnik określił jako jednostki bezideowe, nie przejawiające żadnej inicjatywy w działalności misyjnej. Jedynie były duchowny prawosławny, petlurowiec, Bednarenko Józef, z zapałem miał propagować unię w powiecie konstantynowskim[29].

Odpowiadając na pytania MSZ, naczelnik Wydziału Administracyjnego Urzędu Wojewódzkiego w Wilnie, Piotrowicz oznajmił, iż nie wie ilu jest aktualnie katolików obrządku wschodnio-słowiańskiego. Szacował na 600-700 osób. Na terenie województwa były dwie parafie: w Wilnie i Ilii, prowadzone przez jezuitów, byłych duchownych prawosławnych. Naczelnik informował także o sześciu innych parafiach, których proboszczowie niekiedy deklarowali się jako katolicy obrządku wschodnio-słowiańskiego, lecz później często wracali do tradycji prawosławia[30]. Administracja wojewódzka nie była w stanie określić ich aktualnego wyznania.

Liczbę unitów w województwie białostockim wicewojewoda Zawistowski szacował na 3200 osób[31]. Były to parafie: w Fastach, Kuraszewie, Kośnej i Zalwinach. Wszyscy parafianie wcześniej byli wyznania prawosławnego. Oprócz podbiałostockich Fast, gdzie katolicy obrządku wschodnio-słowiańskiego nazywali siebie Rosjanami, w pozostałych miejscowościach - zdaniem wicewojewody Zawistowskiego - deklarowali narodowość białoruską. Zdecydowanie negatywny był stosunek do unii przedstawicieli niższego szczebla administracji państwowej. Z punktu widzenia starosty powiatowego dotychczasowy klarowny podział – „my: katolicy, Polacy" i „oni: prawosławni, Białorusini" – unia uczyniła mocno zagmatwanym. Wyznawcy nowego obrządku także byli katolikami, lecz – jak pisał starosta powiatu wołkowyskiego – reprezentantami „elementu obcego, a nawet wrogiego dla Państwa i polskości"[32].

Zebrane przez MSZ informacje wskazywały raczej na nikłe skutki dotychczasowej akcji misyjnej. Na szczeblu lokalnym była ona niewidoczna. Dokonywała się najczęściej poprzez otwieranie cerkwi przejętych przez Kościół katolicki w latach 1919 -1921 i obsadzeniu parafii przez byłego duchownego prawosławnego. Niekiedy mijały lata zanim wierni zdołali zorientować się, iż są wiernymi Kościoła katolickiego.

Władze państwowe akcję misyjną w obrządku wschodnio-słowiańskim wśród prawosławnych oceniały negatywnie głównie ze względu na niebezpieczeństwo tworzenia struktur Kościoła narodowego. Rosyjską oprawę kulturową towarzyszącą prawosławiu uznawano za sztuczną i będącą wynikiem polityki państwa rosyjskiego. Oceniono także, że przy umiejętnym wykorzystaniu instrumentów politycznych możliwe będzie zastąpienie wpływów rosyjskich w Cerkwi wpływami polskimi. Doświadczenia wyniesione z Galicji wskazywały, że taki proces nie jest możliwy w przypadku Kościoła unickiego, gdzie kler stał się głównym nośnikiem nacjonalizmu ukraińskiego.

W połowie lat trzydziestych akcję unijną na terenie Polesia i Wołynia Watykan powierzył unickiemu metropolicie lwowskiemu, Andrzejowi Szeptyckiemu. Rząd uznał to za rozwiązanie zagrażające polskiej racji stanu. Metropolita Szeptycki w kręgach rządowych miał opinię „nacjonalisty dążącego do zastąpienia obrządku greckokatolickiego słowiań-

[28] Ibidem, k. 236-237.
[29] Ibidem, k. 238.
[30] Ibidem, k. 250.
[31] Ibidem, k. 273.
[32] APwB, UWB, sygn. 19, Protokół z zebrania naczelników władz I instancji powiatu wołkowyskiego z 26 czerwca 1933 r. Referat starosty, k. 7.

sko-bizantyjskim"[33]. Oceniano to jako przejaw ambicji politycznych metropolity. „Chodzi o to, aby otworzyć bramę nacjonalistom ukraińskim z Małopolski Wschodniej na Wołyń, Chełmszczyznę, Polesie i Podlasie, umożliwić zapuścić im korzenie, a tym samym ułatwić ekspansję tego swoistego ukrainizmu z Małopolski Wschodniej"[34]. MSW wymieniało liczne przypadki wykorzystywania liturgii do prowadzenia ukraińskiej propagandy narodowej w cerkwiach unickich, „nawoływania przez kler do akcji antypaństwowych, nienawiści i walki, gloryfikowania z ambon podpalaczy i morderców"[35]. Podobnie działalność kleru unickiego oceniano w MWRiOP[36]. Sądy te budowano na podstawie doniesień przedstawicieli administracji terenowej, gdzie nie przebierano w słowach opisując przypadki upowszechniania propagandy nacjonalistycznej przez kler unicki. Wojewodowie najczęściej podawali jednak, jako najbardziej dotkliwe przejawy nacjonalistystycznej działalności kleru ukraińskiego, przypadki zmuszania małżeństw mieszanych do chrztu dzieci w obrządku greckokatolickim[37]. W praktyce oznaczało to asymilację Polaków w tradycji ukraińskiej, czyli proces odwrotny od kreowanego przez rząd.

Odmienny kierunek ideowy - zdaniem władz państwowych - reprezentował ordynariusz unickiej diecezji stanisławowskiej, biskup Grzegorz Chomyszyn. „Jest on - pisał dyrektor Wydziału Narodowościowego MSW, Henryk Suchenek-Suchacki - przedstawicielem integralnego katolicyzmu, chce zbliżyć Cerkiew greckokatolicką z duchem rzymskim w kościele i osłabić ducha bizantyjskiego"[38]. Był on jednak otwarcie krytykowany przez organizacje i prasę ukraińską.

Rząd czynił wiele starań mających na celu likwidację odrębności pozakanonicznych i pozaliturgicznych towarzyszących życiu kościołów poszczególnych obrządków. W 1935 r. administracja państwowa podjęła kolejną próbę wprowadzenia kalendarza gregoriańskiego do Kościołów prawosławnego i unickiego[39]. W kręgach rządowych bardzo trafnie oceniano, że kalendarz juliański sprzyja zachowaniu nie tylko odrębności wyznaniowej, lecz także narodowej wyznawców. Mimo pozyskania przychylności części kleru dla proponowanych zmian, wierni powszechnie bojkotowali nabożeństwa odprawiane według kalendarza gregoriańskiego. Bezowocne okazywały się także próby wyeliminowania z tradycji nabożeństw w cerkwiach unickich śpiewania pieśni patriotycznych, a szczególnie „Boże Wielki Jedyny zbaw Ukrainę". Jedynie na Łemkowszczyźnie udało się ograniczyć ten rodzaj propagandy ukraińskiej w cerkwiach unickich[40].

Doświadczenia na gruncie ukraińskim rodziły nieprzejednaną postawę rządu wobec watykańskich planów katolizacji wschodnich obszarów państwa polskiego. Zdaniem władz państwowych propagowany przez komisję „Pro Russia" obrządek wschodnio-słowiański mógł prowadzić jedynie do umacniania separatyzmów narodowych na Kresach. Rząd oceniał, że działalność takich zakonów jak redemtoryści, bazylianie, studyci, biorących udział w propagowaniu unii „przyczyniła się do powolnego, acz stałego wzrostu szowinizmu mniejszościowego na obszarach Wołynia, Podlasia i Polesia"[41]. Nieustępliwość rządu polskiego zmusiła Watykan do uelastycznienia stanowiska. 25 września 1937 r. nuncjusz papieski Cortes przekazał ambasadorowi polskiemu przy Stolicy Apostolskiej, Władysławowi Skrzyńskiemu informację o przygotowywaniu nowego planu „akcji na rzecz nawrócenia

[33] AAN, MSZ, sygn. 2861, k. 99.
[34] Ibidem, k. 100.
[35] Ibidem, k. 99.
[36] Ibidem, k. 105-110.
[37] Ibidem, sygn. 2864, k. 7-8.
[38] Ibidem, MSW, sygn. 963, k. 116.
[39] Ibidem, MSZ, sygn. 2861, k. 34.
[40] Ibidem, MSW, sygn. 963, k. 266.
[41] Ibidem, k. 19.

prawosławnych na katolicyzm"[42]. Treść ostateczna memoriału w tej sprawie miała być uzgodniona z rządem polskim. Nuncjusz podkreślał, iż Watykan chce w szerszym zakresie uwzględnić interesy państwa polskiego, lecz rzeczą podstawową jest zmiana wyznania przez prawosławnych mieszkańców Polski. Prawosławie - stwierdził nuncjusz - zawsze będzie ciążyć ku Moskwie, dlatego jego wyeliminowanie leży w interesie państwa polskiego. Cortes zapewniał także ambasadora, że obrządek wschodnio-słowiański nie jest celem Watykanu, lecz środkiem ułatwiającym zmianę wyznania. „Później nastąpiłoby uzachodnienie kulturalne ludności prawosławnej i przejście na obrządek łaciński"[43]. Jak wynika ze słów ambasadora Skrzyńskiego, nuncjusz domagał się od rządu polskiego wykorzystania „wszystkich możliwości nawracania prawosławnych na katolicyzm i to za wszelką cenę, przy równoczesnym zapewnieniu należnej roli misjom obrządku wschodniego"[44].

Na początku grudnia została wydana instrukcja Świętej Kongregacji d/s Kościoła Wschodniego w diecezjach Polski[45]. Z treści dokumentu wynika, że do czasu powołania hierarchii obrządku wschodniego, duchowni tego obrządku powinni podlegać biskupom rzymskokatolickim. Zalecano utrzymywanie dobrych stosunków z klerem prawosławnym, obdarowywanie duchownych prezentami oraz gestami przyjaźni. Misjonarze winni znać dwa obrządki - łaciński i wschodnio-słowiański, a liturgię odprawiać stosownie do okoliczności. Nawróceni kapłani prawosławni winni przejść 4-miesięczne „ćwiczenia duchowe" w instytucie w Łucku.

Rząd od 1935 r. realizował jednak własne plany wobec Kościoła prawosławnego, które zakładały jego istnienie oraz jednoczesne wykorzystanie tej instytucji do polonizacji wiernych. Pod koniec tego roku powołano Komitet do Spraw Narodowościowych, który na pierwszym posiedzeniu uznał, że Kościół prawosławny winien stać się instrumentem upowszechniania kultury polskiej w województwach wschodnich[46].

[42] Ibidem, MSZ, sygn. 2864, k. 102.
[43] Ibidem, k. 104.
[44] Ibidem.
[45] „Miesięcznik Kościelny", grudzień 1937, nr 12.
[46] A. Chojnowski, *Koncepcje polityki narodowościowej rządów polskich w latach 1921-1939*, Wrocław 1979, s. 209.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Елена Пашкович
(Минск)

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В СЕВЕРО-ВОСТОЧНЫХ ВОЕВОДСТВАХ II РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ В 20-30-Е ГОДЫ XX ВЕКА

Статья подготовлена на основе документального материала Государственного архива Брестской области (ГАБО); в меньшей степени были использованы материалы Государственного архива Гродненской области (ГАГО), Архива Акт Новых в Варшаве и Центрального Государственного Архива Литвы. Документы по изучаемой проблеме, обнаруженные в архивах Беларуси, немногочислены. Среди фондов ГАБО интерес представляет Фонд Управления римско-католического епископата в Пинске (фонд 2356). Однако, из собранных в фонде 182 дел за период с 1921 по 1939 год, лишь 20 касаются различных аспектов деятельности костела, в меньшей мере благотворительности, а остальные 162 – личные дела ксендзов. Материалы по исследуемой проблеме можно обнаружить в Фонде Полесского воеводского управления (фонд 1) среди документации Отдела труда и социальной опеки и Отдела общественной безопасности. По своему содержанию документы представляют финансовые отчеты, донесения старост, протоколы собраний, уставы обществ.

Еще более скудный материал, относящийся к исследуемой теме, удалось обнаружить в ГАГО. Единичные документы встречаются в фондах Новогрудского воеводского управления (фонд 551), Несвижского поветового староства (фонд 541), Слонимского поветового староства (фонд 544) и др.

Таким образом, архивный материал не позволяет показать в полной мере масштабы и закономерности благотворительной деятельности Католической церкви в северо-восточных воеводствах Польши в 20-30-е годы XX века. Изучение данной проблемы представляется возможным только в комплексе с известными на сегодняшний день статистическими материалами, научными исследованиями и сообщениями в прессе в рассматриваемый период. Необходимо также привлечение документального материала архивов Литвы и Польши.

20-30-е годы XX века – это период активной благотворительной деятельности как в северо-восточных воеводствах, так и в целом во II Речи Посполитой. Такая ситуация обьясняется несколькими факторами:

- постоянным ростом числа нуждающихся, особенно в первые послевоенные годы и во время экономического кризиза, что определяло расширение сферы благотворительной деятельности;
- системой социальной опеки, при которой предполагалось активное участие общественности в решении социальных проблем, а государству отводилась координирующая роль;
- процессом укрепления и консолидации Католической церкви после утверждения независимого польского государства;
- активизацией миссионерской и общественной деятельности Католической церкви, в том числе благотворительности, как одной из форм работы среди населения.

Развитие католической благотворительности отвечало политике Ватикана, направленной на расширение сферы влияния Католической церкви в обществе, и отраженной в ряде энциклик пап римских в конце XIX и в первой четверти XX веков[1]. Активное осуществление этой политики в Польше было предопределено стремлением препятствовать распространению коммунистических идей и появлению новых протестанских течений. Реализации задач энциклик мешало отсутствие единой на территории Польши общегосударственной структуры, которая бы руководила общественной деятельностью Католической церкви. Действия католических организаций на территориях, входящих когда-то в состав Российской империи, Пруссии и Австрии, не были скоординированы и взаимосвязаны между собой.

В 1922 году папой римским Пием XI была издана энциклика „Ubi arcano", в которой были сформулированы принципы Католической акции – международного католического движения, главной задачей которого являлась организация общественной деятельности Католической церкви, направленной на христианизацию всех сфер жизни человека. 27 ноября 1930 года был утвержден статут Католической акции в Польше[2].

Руководство Католической акции в Польше осуществлялось Главным институтом в Познани, диоцезиальными институтами, парафиальными и деканальными институтами на местах. Главой Католической акции в Польше являлся ксендз Станислав Адамский[3]. Все действующие до того момента католические организации вошли в подчинение Католической акции.

Непосредственная деятельность Католической акции была развернута в четырех организационных структурах, т.н. „колоннах": Мужском католическом союзе, Женском католическом союзе, Католическом союзе юношей, Католическом союзе девушек[4].

---

[1] „Rerum novarum" Leona XIII (15 V 1891); „Motu proprio" Piusa X (1903) oraz „Il fermo proposito" Piusa X (11.06.1905); „Ubi orkano Dei" (23 XII 1922), „Quas primas" (11 XII 1923) oraz list „Quae nobis" (13 XI 1928) Piusa XI.

[2] *Leksykon duchowości katolicliej*, Lublin-Kraków, 2002, s. 42-45; Ks. Witold Zdaniewicz. *Akcja Katolicka,* [w:] *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939,* Warszawa 1981, s. 419, 422.

[3] R. Bender, *Katolicka myśl i działalność społeczna w Polsce w 19 i 20 w.,* [w:] *Z dziejów katolicyzmu społecznego*, t. I, Lublin 1987, s. 58.

[4] Ibidem, s. 59.

В Католическую акцию входили три типа организаций: организации, целью которых являлось укрепление христианской веры; организации культурно-просветительского характера; организации, которые выполняли благотворительные акции.

Основными задачами Акции являлись:

- распространение моральных принципов католичества в жизни общества и отдельных его граждан;
- просвещение населения;
- поддержка творчества польских литераторов и артистов;
- содействие практики христианского милосердия[5].

Католическая акция занималась издательской деятельностью. Официальным печатным органом организации являлся „Ruch Katolicki" (1931-1939)[6].

На протяжении 1930-32 годов происходила повсеместная организация диоцезиальных институтов Католической акции на территории Польши. Этот процесс контролировался местной администрацией. Из донесения полесского воеводы в политический департамент Министерства Внутренних Дел (19.06.1931) узнаем, что 31.12.1930 года пинский епископ издал распоряжение о создании диоцезиального института Католической акции. Генрик Скирмунт отказался от предложения возглавить институт. В связи с отсутствием другой кандидатуры среди светских лиц, главой института был назначен ксендз Фабиан Щербицкий – префект государственной гимназии в Пинске, известный общественный деятель в сфере воспитания молодожи. На территории Полесского воеводства Католическая акция действовала в рамках Пинской диоцезии. Диоцезиальным институтом Католической акции в Пинске была организована работа 3 секций: миссионерской (ксендз Ян Зея – секретарь пинского института Католической акции, редактор „Pinskiego Przeglądu Diecezjalnego"), культурно-просветительской (ксендз Витольд Ивицкий – главный викарий, член городской рады Пинска), общественно-экономической (Антон Пятковский – руководитель социального отдела епископской курии в Пинске)[7]. За два года деятельности Католической акции в Пинске удалось наладить работу потребительских кооперативов, открыть клубы для рабочих-христиан, в которых организовывались бесплатные субботние вечера, прослушивание радио, обсуждение насущных проблем. В культурно-просветительских секциях устраивались лекции, пропагандирующие идеи Акции. Со временем наблюдалось все большее вхождение Католической акции в общественную жизнь Полесского воеводства. Этому способствовало распространение на территории Пинской диоцезии печатных изданий, таких как „Pinski Przegląd Diecezjalny", „Wiadomości parafialne"[8]. Однако Католическая акция Пинской диоцезии являлась наименьшей по численности из всех действовавших в Польше. Если в центральных воеводствах Католическая акция пользовалась особенной популярностью среди сельского населения и жителей малых городов, в меньшей степени среди рабочих, то в Полесском воеводстве крестьяне были „радикализированы и к духовенству относились с недоверием"[9]. Основным объектом влияния были жители местечек, интеллигенция, землевладельцы. Всего в Польше в 1937 году Акция насчитывала 614181 приверженцев[10].

[5] W. Zdaniewicz. *Akcja Katolicka w II Rzeczypospolitej,* [w:] *Społeczno-kulturalna działalność Kościoła katolickiego w Polsce XIX i XX w.,* Kielce 1994, s. 73.
[6] R. Bender, op.cit., s. 59.
[7] Archiwum Akt Nowych, Urząd Wojewódzki Polesie, sygn. 976/75, k. 1.
[8] Ibidem, k. 2.
[9] Ibidem.
[10] R. Bender, op.cit., s. 59.

Таким образом, Католическая акция являлась общественным движением, действовавшим в различных сферах жизни общества и оказывавшим довольно значительное влияние на широкие круги населения. Следует, однако, отметить, что на территории Полесского воеводства ее деятельность не приняла таких масштабов, как в центральных и западных воеводствах.

Католическая благотворительность во II Речи Посполитой была организована в рамках следующих структур: при католических приходах, католических орденах, светских католических организациях. Долгое время деятельность перечисленных структур не была скоординирована. В 30-е годы начали создаваться Союзы благотворительных организаций „Caritas", вошедшие в последствии в подчинение Католической Акции. Первый Союз был образован в Германии в 1897 году. В 1907 году в Познани был создан Союз польских католических благотворительных обществ, который действовал на территории Познаньской и Гнезненской диоцезий. В первой половине 20-ых годов „Caritas" участвовал в организации опеки над детьми и открытии детских приютов на „Крэсах"[11]. Когда в 1924 году была образована международная благотворительная организация „Caritas Catholica", Польша в ней была представлена познаньским „Caritas". Еще в 1915 году „Caritas" был основан в Вильне[12]. Однако единой для всей Польши структуры в области благотворительности на тот момент еще не было. Только в начале 30-ых годов начали повсеместно создаваться диоцезиальные Союзы „Caritas", в том числе и на территории Виленской митрополии. Изменения в системе управления благотворительной деятельности были вызваны экономическим кризисом. В условиях дефицита государственного бюджета и растущей безработицы необходимо было, прежде всего, контролировать распределение финансов, направляемых на оказание помощи нуждающимся, и четко координировать действия в сфере социальной опеки. На повсеместное образование Союзов благотворительных организаций „Caritas" повлияло также создание Католической акции, с которой была тесно связана католическая благотворительность.

„Caritas" Пинской диоцезии был образован 10.10.1931 года, а официально зарегистрирован только 30.11.1932 года. Основателями общества были ксендз Витольд Ивицкий, ксендз Генрик Гумницкий и ксендз Юзеф Козловский[13]. Создание парафиальных отделов в Пинской диоцезии не проходило столь быстро, как предполагалось первоначально. Прихожане не являлись на организационные собрания, как это было, например, в Микашевичах и Лахве[14]. Представители духовенства не всегда охотно включались в организацию парафиальных отделов „Caritas", комментируя это участием в благотворительной деятельности других общественных организаций, дейсвовавших на территории парафии[15]. Многие из созданных отделов числились номинально и не проводили значительной деятельности, о чем свидетельствуют отчеты старост[16]. С целью распространения идеи создания парафиальных отделов „Caritas" епископская курия в Пинске издала специальные афиши с призывом ко всем католикам вступить в „Caritas". Ксенз Ян Зея лично посещал парафии и выступал перед прихожанами с проповедями, которые, как отмечалось в донесении, „затрагивали актуальные проблемы, не лишенные

[11] Ks. Kan. Zborowski, *O diecezjalnej i parafjalnej organizacji dobroczynności,* [w:] *Przewodnik Społeczny. Rok VI,* 1924-1925, s. 14.
[12] Lctuvos Cenrinis Valstybis Archyvas (dalej: LCVA), sygn. f. 51, ap. 12, b. 972, l. 132.
[13] Государственный архив Брестской области (ГАБО). Ф.1. Оп. 9. Д. 2299. Л. 31, 88.
[14] Там же. Л. 66.
[15] Там же. Л. 49, 52.
[16] Там же. Л. 4, 49, 114.

политических моментов"[17]. Предпринятые меры возимели результат. В 1937 году на территории Пинской диоцезии отделы „Caritas" действовали в 86 парафиях (из 134 существовавших)[18]. На территории Виленской архидиоцезии в том же году насчитывалось 62 парафиальных отдела, в том числе 6 в Вильно (на территории Виленской архидиоцезии на тот момент существовало 343 парафии)[19]. Доходы отделов формировались за счет членских взносов, частных пожертвований, проведения благотворителых вечеров и акций. Отделы „Caritas" тесно сотрудничали с местными общественными организациями, в особенности с Комитетами помощи безработным. Например, в 1933 году в Березе-Картузской за счет собственных средств и субсидий поветового Комитета помощи безработным, парафиальный отдел „Caritas" раздал 5463 бесплатных обедов[20]. Со временем организовывались более масштабные акции. В 1937 году с 24 октября по 1ноября во всех парафиях Пинской диоцезии была проведена Неделя милосердия, в ходе которой было собрано 6223 злотых и товаров на 2350 злотых. Все пожертвования были розданы 1448 семьям[21].

Одной из наиболее значительных католических благотворительных организаций в Польше было Общество св. Винцента. Существовали женские и мужские общества св. Винцента. Это не были католические ордена, а организация светских лиц, активно проповедующих принципы католической веры. Первое общество женщин, занимающихся опекой над больными на дому, было основано во Франции самим св. Винцентом (1576-1660)[22] в 1617 году в одном из приходов. Через некоторое время подобные общества распространились по всей Франции а также за ее пределами, и стали называтся Обществами дам милосердия св. Винцента (Stowarzyszenie Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo)[23]. В 1843 году Общество дам милосердия св. Винцента было создано во Львове, в 1854 году - в Варшаве, в 1860 - в Вильно[24]. На территории пинской диоцезии Общества дам милосердия св. Винцента действовали в Бресте-над-Бугом и Кобрине. Общество в Бресте было зарегистрировано в 1929 году и возглавлялось Тихотской Софьей[25]. Женщины, входившие в общество, занимались опекой над детьми, ухаживали за больными и престарелыми на дому. Всего на территории Виленской митрополии в 1936/37 году дейсвовало 78 парафиальных Обществ дам милосердия св. Винцента[26].

Первое мужское Общество св. Винцента было основано в 1833 году среди студентов одной из секций или т.н. „конференций" научного общества Парижского университета. Одним из основателей Общества св. Винцента был Фридерик Озанам - профессор торгового права в Лионе, доктор философии в Париже, профессор иностранных литератур в Сорбоне[27]. Целью общества было распространение христианского воспитания через личное участие в благотворительности. Своим небесным покровителем члены общества избрали святого Винцента. Во второй половине XIX века Общества св. Винцента начали создаваться в других

[17] Там же. Л. 35, 178.
[18] Там же. Л. 125.
[19] LCVA, sygn. f. 51, ap. 12, b. 3041, l. 293.
[20] ГАБО. Ф. 1.Оп. 9. Д. 2299. Л. 114.
[21] Там же. Л. 125.
[22] Винцент де Поль (Saint Vincent Depaul или de Paul)
[23] Следует отличать от монашеской Общины сестер милосердия св. Винцента (szarytki).
[24] Akcja Katolicka. *Zasady pracy*, Łódz 1930, s. 205-207.
[25] ГАБО. Ф. 1. Оп. 5. Д. 261. Л. 52.
[26] *Kościół Katolicki w Polsce 1918-1990*. Rocznik Statystyczny, Warszawa 1991, s. 268.
[27] Akcja Katolicka. *Zasady pracy...*, s. 211-213; *Sprawozdanie z czynności Rady Wyższej Opiekuńczej Krakowskiego Towarzystwa św. Wincenta a Paulo za rok 1936*, Kraków 1937, s. 6.

государствах, в том числе на польских территориях[28]. Со временем была создана международная структура управления деятельностью Общества. Центральным руководящим звеном являлась Генеральная Рада в Париже. Руководство деятельностью Общества в отдельных странах осуществлялось Верховными Радами, которые находились в подчинении Генеральной Рады в Париже, и обязаны были предоставлять ему годовые отчеты о деятельности местных отделений Общества. В 20-30 годы XX века на территории Польши действовало три Верховных Рады: в Познани, Кракове и Варшаве[29]. Конференции св. Винцента на рассматриваемых нами территориях входили в состав Виленской митрополии и подчинялись Верховной Раде в Варшаве, которая была образована в 1911 году и утверждена Генеральной Радой в Париже в 1924 году. Первым главой Верховной Рады в Варшаве был судья Винцент Яновский[30]. Кроме перечисленных выше руководящих структур, существовала Центральная Рада в Вильно, которая непосредственно руководила деятельностью местных отделений Общества на территории Виленской митрополии. В состав Центральной Рады в Вильно, утвержденной в 1933 году, входили Антоний Савицкий, Владислав Пясецкий, Александр Ивановский, Юлиан Барановский и др[31]. На территории Виленской митрополии в 1935 году действовало 15 конференций, в т.ч. две на территории Пинской диоцезии - в Пинске и Бресте[32]. Согласно уставу, членом Пинской конференции св. Винцента мог стать любой католик, желающий заниматься благотворительностью. Помощь могли оказывать даже представители других конфессий, не являясь членами общества. Члены Конференции собирались каждую неделю в установленный день и час (по пятницам в 17.00.) в помещении кафедрального костела, решали организационные вопросы. Конференция оказывала помощь, прежде всего семьям и одиноким престарелым. Помощь могла быть материальной, медицинской, правовой, духовной. Как правило, материальная помощь выражалась в продуктах питания и одежде, а чаще всего - в форме раздачи продовольственных талонов – т.н. бонов. Денежная помощь оказывалась редко и только в тех случаях, когда была уверенность в использовании подопечными денежных средств в положительных целях и на собственные нужды. Конференции, подчинявшиеся Центральной Раде в Вильно, в некоторых случаях предоставляли деньги на оплату квартир, лекарства, похороны, оплачивали пребывание детей из бедных семей в летних лагерях, покупали для них школьные учебники. Общество св. Винцента содержало приюты для детей и престарелых, детские ясли, как это было в Слониме[33]. Накануне католических праздников члены Общества организовывали благотворительные акции. Проводились сборы пожертвований, сопровождающиеся представлениями, концертами, нуждающимся раздавались продукты питания, одежда, обувь, в зимний период – уголь. Члены Общества участвовали в организации богослужений и богословских занятий. Деятельность Общества св. Винцента была возможна, прежде всего, за счет пожертвований населения, а также членских взносов, сборов во время собраний. Доход Конференции в Пинске в 1936 году составлял 1509,69 злотых, расход – 1147,03 злотых[34].

[28] На польских территориях общество называлось „Towarzystwo św. Wincenta a Paulo" а местные отделения назывались конференциями.
[29] Там же.
[30] *Sprawozdanie z działalności Towarzystwa św. Wincentego a Paulo na terytorium metropolii wileńskiej za rok 1936*, s. 3.
[31] Ibidem, s. 4.
[32] Ibidem, s. 14, 17; *Kościół katolicki...*, s. 267.
[33] Государственный архив Гродненской области (ГАГО). Ф. 551. Оп. 1. Д. 1611. Л. 1-1а.
[34] *Sprawozdanie z działalności...*, s. 14.

Деятельность обществ св. Винцента не ограничивалась только материальной помощью, которая являлась отчасти лишь „средством обретения доверия у необеспеченных слоев населения"[35]. Главной целью было моральное воспитание населения, укрепление католической веры, склонение к регулярному посещению костела, причастию и исповеди. В отчетах зафиксированы случаи принятия католицизма, хотя они и не носили массового характера. Так в отчете за период с 1930 по 1933 год, как результат работы среди населения брестского Общества дам милосердия св. Винцента, указывалось 18 случаев принятия католицизма[36]. Для результативного предотвращения "испорченности и безверия в массах», Общество св. Винцента издавало свои печатные издания, такие как: „Posłaniec Serca Jezusowego", „Głosy Katolickie", „Mały Dziennik" и др. Распространяя среди бедных слоев населения католические издания, тем самым предполагалось отвлечь их внимание от „красной уличной печати, содействующей безбожию"[37]. Согласно пожеланию Пиуса XI, в каждой парафии должна была действовать как минимум одна конференция св. Винцента.

В 20-30 годы появляются такие формы благотворительной деятельности, как предоставление беспроцентного кредита нуждающимся. На территории Польши еще в XVI веке существовали христианские беспроцентные кассы, организованные католическим духовенством. В исследуемый период в Вильне существовала Польская христианская беспроцентная касса, деятельность которой распространялась на Виленское, Новогрудское и Полесское воеводства. Согласно уставу главной задачей Кассы было предоставление беспроцентного кредита на хозяйственные и производственные нужды. Использование кредита строго контролировалось. Для этого была создана специальная секция опекунов, в обязанности которых входила проверка материального состояния и морального облика обращавшихся с просьбой о получении кредита лиц, а так же регулярное их посещение после получения кредита[38]. Архивные документы подтверждают существование Христианской кассы беспроцентного кредита в Слониме[39].

Стоит упомянуть о существовании парафиальных римско-католических благотворительных обществ. Неполный документальный материал не позволяет провести глубокий анализ их деятельности. Известно, что при пинском парафиальном благотворительном обществе действовал приют для девочек имени св. Иосифа. В начале 1926 года в приюте воспитывалось 35 детей в возрасте от 2 до 15 лет. В большинстве это были дети католиков, хотя в приют принимались и православные. Приют финансировался со стороны поветового сеймика и государства. Но староста был не доволен работой приюта и даже предлагал его закрыть. По его мнению приют не выполнял своей функции - в нем отсутствовала какая-либо система воспитания детей. Как было указано в отчете старосты, приют был создан с целью предостовления рабочих мест для персонала, на зарплату которого уходило 50% расходов приюта[40].

Благотворительность была одним из видов деятельности католических орденов. Согласно статистическим данным, в 1935 году на территории Полесского воеводства функционировало 11 общин католических орденов, их филиалов или

[35] Ibidem, s. 7.
[36] ГАБО. Ф. 1. Оп. 5. Д. 362. Л. 65.
[37] *Sprawozdanie z działalności...*, s. 6.
[38] LCVA, sygn. f. 374, ap. 1, b. 2, l. 8.
[39] ГАГО. Ф. 551. Оп. 1. Д. 1813. Л. 19.
[40] ГАБО. Ф. 1. Оп. 4. Д. 305. Л. 1, 6, 22.

просто представителей монашеских орденов - мужских или женских, римско-католических или греко-католических[41].

На территории Виленской митрополии благотворительностью занималась Община братьев св. Иосифа. Резиденция Общины размещалась в Кобрине. Датой основания ордена принято считать 27.10.1928 года, когда несколько братьев прибыли в Кобрин с целью создания ремесленной школы и приюта для сирот, прежле всего тех, чьи отцы погибли, находясь в рядах польской армии[42]. Основателем Общины являлся Чеслав Антоний Боняковский. Членами Общины стали бывшие солдаты армии генерала Желиговского. Один из братьев в письме к Пилсудскому писал следующее: "Как когда-то, будучи солдатами Польской Армии, мы хотим и сейчас, являясь братьями Общины св. Иосифа, всегда быть готовыми к борьбе со злом, спасать сирот, чтобы воспитать их достойными польскими гражданами и настоящими польскими солдатами»[43]. Братья нашли поддержку при парафиальном костеле, отремонтировали одно из его зданий и разместились в нем. Как отмечается в письме кобринского старосты М.Вайса, „вели они очень скромный, но трудолюбивый образ жизни, проживая в неотапливаемом помещении, проявляя покорность духа"[44]. В приют принимались мальчики и юноши в возрасте от 7 до 17 лет. В 1933 году в приюте находилось 28 человек. Воспитанники посещали школу. Система внешкольного воспитания включала религиозное, национальное, физическое воспитание. Обязательным было обучение ремеслу. Когда воспитанник покидал стены приюта, ему предоставлялась помощь в нахождении работы. В приюте действовало детское самоуправление, которое играло важную роль в организации жизни воспитанников. Все воспитанники обязаны были работать в приютском хозяйстве[45]. В приюте действовал строгий распорядок дня: 6.00. – подъем; 6.00.-7.00. – умывание и общая молитва; 7.00.-7.45. – завтрак; 8.00.-12.00. – занятие в школе и мастерских; 12.00.-12.30. – обед; 12.30.-13.30. – свободное время; 13.30.-15.30. – работа в мастерских, выполнение домашнего задания; 15.30.-16.00. – полдник; 16.00-18.30. – работа в мастерских; 18.30.-19.00. – ужин; 19.00.-20.40. – свободное время; 20.40.-21.00. – общая молитва, отход ко сну[46].

Главной задачей брестского филиала Общины также была опека над осиротевшими мальчиками. Община содержала приют, в котором воспитывались 32 мальчика в возрасте от 9 до 16 лет (согласно данным за 1938 год)[47]. Воспитанники посещали местные школы, обучались ремеслу в швейных и столярных мастерских, существовавших при заведении. Частично содержание этого заведения оплачивал магистрат города, частично государство. Помощь оказывали жители города в форме денежных пожертвований и продуктов питания. Это позволяло братьям периодически устраивать обеды для молодежи и их безработных родителей.

В Дрогичине-Полесском располагалась резиденция Общины служительниц Пресвятой Девы Марии. Сестры содержали приюты, где учили и воспитывали сирот в духе католицизма. Помимо содержания приютов сестры ухаживали за больными на дому, а в воскресные дни собирали население на просветительские беседы. Дома

[41] ГАБО. Ф. 1. Оп. 5. Д. 439. Л. 15.
[42] Там же. Оп. 2. Д. 2335. Л. 4.
[43] Там же. Л. 12.
[44] Там же. Л. 4.
[45] Там же. Оп. 10. Д. 263. Л. 15, Ф. 1. Оп. 5. Д. 439. Л. 15, Оп.4. Д.1266,. Л.1.
[46] Там же. Оп. 1. Д. 6434. Л. 5.
[47] Там же. Л. 32.

служительниц Пресвятой Девы Марии были открыты в имениях в Альбертине, Сенкевичах, под Лунинцем[48].

В Любешове находилась резиденция римско-католического ордена пиаров во главе с приором Чеславом Наумовичем. В конце 1938 года орден насчитывал 18 человек. Пиары руководили парафиальным отделением „Caritas", которое занималось опекой над сиротами и другими малообеспеченными категориями населения. Кроме того, пиары содержали мужскую гимназию на 80 учеников[49].

Опекой над детьми и молодежью занималась Община сестер миссионерок Святого Семейства. Отделения Общины располагались в Пинске, Пружанах, Бресте над Бугом[50]. Задачи деятельности брестского филиала Общины заключались в оказании помощи иногородним девушкам-учащимся путем предоставления им необходимых условий проживания. Для этого был создан интернат под руководством старшей сестры Цецилии Карпович. В интернате в 1931 году проживало 18 учениц, из которых 16 – римско-католического вероисповедания, 2 – православного. Для большинства девушек проживание в интернате было платным, хотя оплата составляла незначительную сумму. Пребывание в интернате троих воспитаниц оплачивало государство, а четверо пользовались некоторыми льготами. Община испытывала финансовые затруднения, и в 1937 году из-за отсутствия денежных средств интернат был закрыт[51]. В Пружанах сестрами были организованы курсы кройки и шитья[52].

Деревня Любешов Камень-Каширского повета была единственным местом во всем Полесском воеводстве, где обосновался униатский орден капуцинов[53]. Капуцины содержали семинарию, в которой обучалось 30 воспитанников. Благотворительная деятельность ордена заключалась в предоставлении нуждающимся бесплатной медицинской помощи монахом Франтишком Орфиковским[54]. Капуцины оказывали ощутимую материальную помощь людям, которые выразили готовность поменять вероисповедание[55]. Под опекой капуцинов находились два филиала Общины дочерей Пречистого Сердца Девы Марии в Любешове и в Угрыничах. В Любешове общиной содержался сиротский приют, в котором воспитывалось 12 детей. Деятельность сестер в Угрыничах заключалась главным образом в пропаганде униатской церкви. Помимо этого по просьбам крестьян сестры ухаживали за больными, опекали детей[56].

Благотворительная деятельность не только униатов, но и католических орденов, как правило, сопровождалась пропагандой униатской или католической церкви. Деятельность католических орденов как важный фактор католическо-польского просвещения и культуры на „Крэсах", являлась частью программы распространения польской национальной идеи на восточных территориях Польши. Однако, несмотря на это, деятельность орденов в Полесском воеводстве не приняла больших размеров.

[48] Там же. Оп. 5. Д. 439. Л. 15.
[49] Там же. Оп. 2. Д. 2015. Л. 16.
[50] Там же. Оп. 10. Д. 263. Л. 10.
[51] Там же. Л. 15, 32; Ф.1. Оп. 5. Д.261. Л. 63.
[52] Там же. Ф.1. Оп. 5. Д.261. Л. 55.
[53] С. Лисовский. Католический костел в Полесском воеводстве в 1921-1939 голах.: Дипломная работа. Кафедра всеобщей истории и истории мировой культуры БрГУ, 1999.
[54] Там же. Ф. 5. Оп.1. Д. 1025. Л. 43.
[55] Там же. Ф.1. Оп. 10. Д. 263. Л. 13.
[56] Там же. Л. 10.

Таким образом, в развитии католической благотворительной деятельности в 20-30 годы на северо-восточных территориях можно выделить следующие характерные моменты:

- В иследуемый период наблюдается активизация католической благотворительности, что соответствовало тенденции Католической церкви к укреплению роли в обществе.
- Благотворительность входила в рамки миссионерской деятельности Католической церкви. Одной из целей католической благотворительности было препятствие распространению комунистической идеологии и новых протестантских течений.
- Долгое время католическая благотвортельность не была скоординирована, и только в конце 30-ых годов в Польше произошло становление единой общепольской системы руководства католической благотворительности. Создание местных отделений благотворительных обществ в северо-восточных воеводствах проходило позже и менее активно. По сравнению с центральными воеводствами, их деятельность охватывала меньшие круги населения. Светские католические благотворительные организации, как правило, действовали при костелах и находились под влиянием духовенства. Местные благотворительные организации и католические ордена обладали меньшими финансовыми возможностями.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Wojciech Śleszyński
(Białystok)

Polityka państwa w stosunku do Cerkwi prawosławnej na ziemiach północno-wschodnich II Rzeczypospolitej

Prawosławie było drugim, po katolicyzmie, wyznaniem Rzeczypospolitej. Na ziemiach północno-wschodnich zamieszkałych przez liczną społeczność prawosławną, wyznanie to stanowiło ważne zagadnienie w polityce wewnętrznej państwa polskiego w całym dwudziestoleciu międzywojennym.

Jednym z głównych problemów rozbudzającym najwięcej emocji była sprawa rewindykacji przez Kościół katolicki świątyń i majątku przejętego przez Cerkiew prawosławną w czasach carskich. Konflikt o zwrot dóbr materialnych obok wymiaru ekonomicznego, miał przede wszystkim charakter światopoglądowy i był w rzeczywistości walką o dusze wiernych. Znaczną część byłego majątku katolickiego na ziemiach północno-wschodnich stanowiły świątynie obrządku wschodniego, tzw. unitów. Pierwsze przejęcia cerkwi prawosławnych na kościoły katolickie nastąpiły na ziemiach północno-wschodnich już w 1916 r.[1] Rewindykacji sprzyjał fakt, iż część świątyń prawosławnych stała nieczynna z braku duchownych, a także wiernych, którzy podporządkowując się zaleceniom władz carskich w 1915 r. ewakuowali się w głąb państwa rosyjskiego.

Pierwszą próbę sformalizowania masowej rewindykacji świątyń prawosławnych podjęły władze Kościoła katolickiego w osobie biskupa podlaskiego, Henryka Przeździeckiego. Wydany w grudniu 1918 r. przez biskupa Przeździeckiego dekret nakazywał duchowieństwu przejmowanie byłych kościołów i kaplic obrządku łacińskiego i unickiego, zamkniętych przez władze carskie, zamienionych na świątynie prawosławne oraz zbudowanych na miejscu lub z materiałów byłych kościołów katolickich. Władze państwowe obawiając się wzrostu antagonizmów, starały się zahamować samowolne przejmowanie świątyń i majątków. 16 grudnia 1918 r. poczynione zostały stosowane kroki prawne zmierzające do formalnego (przynajmniej tymczasowego) uregulowania problemu. Dekretem Naczelnika Państwa majątek pocerkiewny został objęty zarządem państwowym.

Sprawa rewindykacji byłych świątyń katolickich miała szczególne znaczenie na obszarach administrowanych przez Zarząd Cywilny Ziem Wschodnich. Liczna społeczność

[1] Państwowe Archiwum Obwodu Brzeskiego w Brześciu (dalej: PAOB), sygn. f. 1, op. 2, d. 2024, k. 20-23.

prawosławna traktowała zabór świątyń jako atak nowej polskiej władzy na ich tradycję. W czasie zajmowania ziem wschodnich przez oddziały polskie w 1919 r., z inspiracji duchownych katolickich i inicjatywy lokalnych dowódców, z pominięciem drogi prawnej, dochodziło do przejmowania świątyń prawosławnych[2]. 21 kwietnia 1919 r. z rozkazu gen. Lasockiego w Lidzie usunięto miejscowego dziekana prawosławnego z cerkwi, która wcześniej była kościołem katolickim, który z kolei powstał na miejscu byłego zboru luterańskiego[3]. W Dubrowie (powiat miński) tłum wsparty przez trzech żołnierzy zajął tamtejszą świątynię prawosławną. Wzburzenie miejscowej ludności było tym większe, gdyż we wsi mieszkało jedynie 18 katolików i 280 prawosławnych.

W celu ukrócenia samowolnego przejmowania świątyń prawosławnych, na ziemiach podlegających Zarządowi Cywilnemu Ziem Wschodnich od 22 października 1919 r. obowiązywało rozporządzenie zezwalające na przejęcie przez Kościół katolicki wszystkich byłych świątyń tego obrządku, ale jedynie za akceptacją Naczelnika Okręgu ZCZW[4]. Zwrotowi natomiast nie podlegały świątynie zbudowane na placach po zburzonych kościołach katolickich. Osoby dopuszczające się samowolnych czynów zajmowania świątyń i nieruchomości podlegały karze do 3000 rubli lub do jednego miesiąca aresztu. Urzędnicy ZCZW winni byli uwzględniać, jeżeli były odpowiednio umotywowane, roszczenia Kościoła katolickiego, jednak nie mogli występować jako strona inspirująca akcję rewindykacyjną[5]. Pod uwagę powinny też być brane racje strony prawosławnej. Duchowieństwu prawosławnemu należało zapewnić wsparcie i ewentualną pomoc materialną, natomiast należało przeciwstawiać się napływowi kapłanów z Rosji[6].

Zasady prawne przyjęte przez ZCZW w sprawie administrowania majątkiem cerkiewnym potwierdzone zostały na terenie Litwy Środkowej dekretem gen. Żeligowskiego z 15 września 1921 r.[7] Jednym ze sporów o charakterze prawniczym była sprawa zwierzchności państwa nad dobrami posiadanymi przez cerkwie (łącznie z majątkiem pounickim). Władze polskie interpretując przepisy rosyjskie stwierdziły, iż cerkiew nie posiada osobowości prawnej, w związku z czym cały jej majątek był własnością skarbu rosyjskiego, który z kolei przeszedł na skarb polski (na mocy artykułu XII traktatu ryskiego). Cerkiew nie była właścicielem prawnym posiadanego majątku, ale mogła rozporządzać dobrami w charakterze użytkownika majątku państwowego. Spór wokół interpretacji przepisów prawnych trwał aż do orzeczenia Sądu Najwyższego (2 czerwca 1931 r.), który „(...) uznał, iż w świetle ustawodawstwa rosyjskiego zarówno poszczególne monastery, jak i cerkwie, posiadały osobowość prawną i były podmiotem praw majątkowych"[8].

Władzom polskim starającym się zapanować nad sytuacją nie zależało jednak na zabezpieczeniu stanu posiadania przez Cerkiew prawosławną, która utożsamiana była powszechnie z panowaniem carskim, a jedynie na nie dopuszczeniu do nadmiernego wzrostu antagonizmów pomiędzy wyznawcami katolicyzmu i prawosławia, co w okresie trwania konfliktu ze Związkiem Sowieckim mogło dodatkowo destabilizować sytuację na obszarze

[2] W. Kostiuk, *Istorija Polesskoj eparchii (1922-1944 g.)*, Brest 1999, s. 81-82.
[3] Biblioteka Publiczna miasta Warszawy (dalej: BPW), Dział Starych Druków i Rękopisów, ZCZW, sygn. 1773/11/2, k. 46-47.
[4] Archiwum Akt Nowych w Warszawie (dalej: AAN), Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (dalej: MWRiOP), sygn. 801, k. 1. Nie przeszkadzało to jednak, lokalnym władzom wojskowym, z pominięciem struktur ZCZW w dalszym ciągu samowolnie decydować o przejmowaniu świątyń prawosławnych. 27 marca 1920 roku w Mozyrzu tamtejsza cerkiew została przekazana decyzją dowódcy 9 Dywizji Piechoty, gen. Władysława Sikorskiego, na rzecz społeczności katolickiej.
[5] PAOB, sygn. f. 2001, op. 4, d. 23, k. 17-17v.
[6] BPW, Dział Starych Druków i Rękopisów, ZCZW, sygn. 1681, k. 2
[7] AAN, MWRiOP, sygn. 801, k. 38. K. Krasowski, *Związki wyznaniowe w II Rzeczypospolitej. Studium historycznoprawne*, Warszawa-Poznań 1988, s. 138-141.
[8] K. Krasowski, op. cit., s. 133.

działań zbrojnych. Po zakończeniu działań wojennych część ziem należących do Cerkwi prawosławnej, władze na mocy ustawy z 17 grudnia 1920 r. planowały spożytkować na osadnictwo kolonizacyjne na ziemiach wschodnich (głównie wojskowe). Przejmowanie ziem na rzecz skarbu państwa (parafiom pozostawiano w charakterze deputatu obszar 36 ha) spotkało się z oporem hierarchii prawosławnej, obawiającej się marginalizacji znaczenia duchownych i wyznania prawosławnego na ziemiach wschodnich. Głośnym echem odbijała się sprawa przejęcia na cele reformy 1489 ha należących do Ławry Poczajowskiej (planowano zostawić tylko 36 ha). Zdecydowany opór hierarchii prawosławnej w sprawie Ławry i innych przypadków parcelacji oraz zarysowująca się sprawa autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce doprowadziła do wstrzymania przez władze akcji przejmowania ziem cerkiewnych, np. majątek Ławry Poczajowskiej praktycznie został nienaruszony, z wyjątkiem 130 ha obszaru, którzy zdołano już przekazać osadnikom wojskowym[9]. W 1923 r. władze wycofały się ostatecznie z akcji przejmowania majątków cerkiewnych zdając sobie sprawę, iż straty wynikające z zantagonizowania hierarchii prawosławnej nie zrównoważą korzyści związanych z prowadzoną akcją kolonizacyjną, która choć wzmacniała polski stan posiadania na kresach, przyczyniała się także do wzrostu konfliktów narodowościowo-religijnych. W coraz trudniejszej sytuacji politycznej, prowadzącej w konsekwencji do destabilizacji sytuacji - co uzewnętrzniało się we wzroście napadów dywersyjnych - dalsze osłabianie siły duchowieństwa prawosławnego uznano za bezcelowe, tym bardziej, iż za osłabieniem pozycji cerkwi nie szło w parze wzmocnienie pozycji Kościoła katolickiego, a jedynie rozwój radykalnego ruchu świeckiego - ideologii komunistycznej.

Po ustanowieniu administracji cywilnej na ziemiach północno-wschodnich pod koniec 1920 r., władze starały się kontrolować akcję przejmowania świątyń prawosławnych przez katolików. Nie wszystkim samowolnym aktom zajmowania kościołów nowo powstałe władze policyjne były w stanie zapobiec. 22 maja 1921 r. wykorzystując odpust w kościele parafialnym w Czerniawczycach (woj. poleskie) tamtejszy proboszcz przy wsparciu proboszczów z Domaczewa i Lidy zorganizował uroczystą procesję do pobliskiej miejscowości Wistycze, gdzie samowolnie dokonał wyświęcenia w czasie nieobecności duchownego prawosławnego tamtejszej cerkwi, wcześniej służącej katolikom. Efektem tej samowolnej akcji było m.in. wzburzenie miejscowych wiernych prawosławnych[10]. W celu uspokojenia i kontroli akcji przejmowania świątyń w marcu 1923 r. premier Sikorski podjął decyzję, iż wojewodowie w sprawach rewindykacji składać mieli stosowne wnioski w Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, które z kolei miało zasięgać opinii Komitetu Politycznego Rady Ministrów[11]. Z posiadanych na terenie Polski przez Cerkiew prawosławną 640 obiektów pounickich i 240 połacińskich, w latach 1918-1924 Kościół katolicki przejął 315 świątyń (175 pounickich i 140 połacińskich)[12], np. w województwie poleskim na 64 kościoły katolickie (stan z sierpnia 1923 r.) 18 było świątyniami rewindykowanymi[13].

[9] Ibidem, s. 143-144.
[10] PAOB, sygn. f. 1, op. 2, d. 2158, k. 4, 8, 11.
[11] Ibidem, sygn. f. 1, op. 2, d. 2155, k. 26.
[12] A. Mironowicz, *Rewindykacja prawosławnych obiektów sakralnych w II Rzeczypospolitej*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne" 2004, nr 21, s. 89.
[13] PAOB, sygn. f. 1, op. 2, d. 2014, k. 20-23. K. Krasowski, op. cit., s. 151, 158-159. Sprawa rewindykacji powróciła ponownie w 1929 r., gdy władze Kościoła katolickiego obawiając się 10-letniego okresu przedawnienia spraw (licząc od 1919 r. od restytucji polskich sądów), złożyły w sądach 755 pozwów o zwrot majątków, w tym 640 przeciwko Kościołowi prawosławnemu. Większość spraw dotyczyła majątku pounickiego. Władze państwowe nie poparły akcji biskupów katolickich (zwłaszcza podlaskiego H. Przeździeckiego, pińskiego Z. Łozińskiego i wileńskiego R. Jabrzykowskiego). Akcję skrytykował również metropolita Kościoła greckokatolickiego abp A. Szeptycki. (sprawa rewindykacji wywołała żywą polemikę zob. m.in. S. Piotrowski, *Wojna religijna na kresach*, Warszawa 1930). Wnioski zostały odrzucone, gdyż Sąd Najwyższy stwierdził, iż nie był władny rozpatrywać spraw

Z punktu widzenia interesów Rzeczypospolitej eskalowanie konfliktów związanych z rewindykacją byłych świątyń katolickich nie było wskazane tym bardziej, iż w stosunkach pomiędzy państwem a Cerkwią prawosławną w Polsce najważniejszym problemem było uniezależnienie się od wpływów patriarchatu moskiewskiego. Zgodne to było z jedną z podstawowych zasad kierujących polityką Polski, zakładającą uniezależnienie się od możliwości wpływania na sprawy wewnętrzne kraju ośrodków decyzyjnych znajdujących się poza jego granicami. Argumentem opowiadającym się za usamodzielnieniem Cerkwi w Polsce były również postanowienia traktatu ryskiego, w którym umawiające się strony zobowiązały się do nie interweniowania w sprawy wyznaniowe na obszarze nienależącym do danego kraju. Grunt pod przeprowadzenie autokefalii w Polsce przygotował arcybiskup Jerzy Jaroszewicz, który przybył do Polski w sierpniu 1921 r. z Włoch, gdzie pełnił funkcję administratora kościołów prawosławnych (wcześniej był biskupem w Charkowie i Mińsku). Nie zdołał jednak uzyskać zgody patriarchy Tichona na pełne usamodzielnienie się Cerkwi w Polsce. Patriarchat moskiewski akceptował jedynie zgodę na formę pośrednią - egzarchat. W odpowiedzi władze polskie 30 stycznia 1922 r. wydały Tymczasowe przepisy o stosunkach rządu do Kościoła prawosławnego w Polsce[14]. Był to dokument, jak wskazywała sama nazwa o charakterze przejściowym, normującym stosunki państwo - Kościół do momentu uchwalenia oddzielnej ustawy. Na mocy tych postanowień władze uzyskały wpływ na obsadę stanowisk kościelnych, wprowadzono polski jako język obowiązujący w korespondencji urzędowej.

Problem autokefalii wywoływał wiele kontrowersji w samym Kościele prawosławnym. Cześć duchowieństwa prawosławnego nie wierzyła w trwałość państwa polskiego, dlatego też uznawała za bezcelowe budowanie oddzielnych struktur. Jednym z jawnych oponentów usamodzielnienia się Cerkwi w Polsce był władyka wileński Eleuteniusz. Wypowiadane przez niego słowa krytyki nie pozbawione były elementów antypolskich. Został on, na wniosek arcybiskupa Jerzego Jaroszewskiego, internowany w klasztorze, a następnie wydalony z Polski. W Wilnie senatorowi Wiaczesławowi Bohdanowiczowi udało się na znak protestu doprowadzić do schizmy niedużej grupki wiernych[15]. Spory wokół autokefalii ostatecznie doprowadziły do zabójstwa 8 lutego 1923 r. arcybiskupa Jaroszewskiego, dokonanego przez Pawła Łatyszenko - byłego rektora seminarium chełmińskiego, usuniętego ze stanowiska przez metropolitę[16]. Następca Jerzego Jaroszewskiego, biskup Dionizy Waledyński, pod wpływem czynników rządowych kontynuował próbę uniezależnienia się od Moskwy. Nie było to jednak przedsięwzięcie łatwe, bowiem brak zgody patriarchy Tichona w przypadku ogłoszenia autokefalii mógł doprowadzić do trwałego rozłamu w Kościele prawosławnym w Polsce. Dogodne warunki do ogłoszenia oficjalnie autokefalii, po uznaniu praw do samodzielności Cerkwi w Polsce przez patriarchat rumuński, konstantynopolski, grecki, bułgarski i jugosłowiański, nastąpiły w 1925 r., gdy następca zmarłego Tichona, metropolita Piotr Kruticki został aresztowany przez władze komunistyczne, co uniemożliwiało mu pełnienie funkcji patriarchy. 17 września 1925 r. na soborze warszaw-

własności nieruchomości pounikciej, gdyż kwestia tych nieruchomości w porozumieniu konkordatowym odłożona została do rozpatrzenia w przyszłej umowie. Stosowny układ został podpisany pomiędzy państwem polskim a Watykanem 20 VI 1938 r. Na mocy tych postanowień Stolica Apostolska zrzekła się praw do majątku pounickiego w zamian za 12000 ha gruntów, z których 9120 ha już znajdowało się z posiadaniu Kościoła, natomiast za pozostałe 2880 ha państwo miało wypłacić odszkodowanie w wysokości 2500000 zł w obligacjach 4% pożyczki konsolidacyjnej. Umowa potwierdziła też prawa Kościoła katolickiego do majątku pounickiego znajdującego w jego posiadaniu na dzień 20 VI 1938 r.
[14] W. Piotrowicz, *Wschodnie zagadnienia wyznaniowe*, Warszawa 1939, s. 27.
[15] H. E. Wyczawski, *Cerkiew prawosławna w II Rzeczypospolitej*, [w:] *Kościół w II Rzeczypospolitej*, pod red. Z. Zielińskiego i S. Wilka, Lublin 1981, s. 166, 168.
[16] W. Piotrowicz, op. cit., s. 29.

skim ogłoszono akt autokefalii Cerkwi w Polsce. Była to decyzja kontrowersyjna, odbyła się bowiem bez zgody dotychczasowego patriarchatu zwierzchniego, a jedynie za aprobatą innych patriarchatów. Był to wyraźny wyłom od zwyczajowego prawa, co też stało się pretekstem do zbojkotowania przez działaczy politycznych rosyjskich i ukraińskich oficjalnych uroczystości ogłoszenia autokefalii[17].

Przeprowadzenie aktu ustanowienia autokefalii Cerkwi prawosławnej w Polsce było bez wątpienia wielkim sukcesem władz państwowych. Nie przekładało się to jednak na bezpośrednie związanie całego kleru prawosławnego z polską racją stanu. Zdecydowana większość duchownych uznawała się za Rosjan i tak naprawdę żywiła nadzieję na szybki powrót czasów carskich. Duchowni prawosławni, zwłaszcza na początku lat dwudziestych, wspierali monarchistyczny ruch rosyjski. Także w późniejszym okresie kler lokalny próbował bronić dominującej roli języka rosyjskiego.

W przeciwieństwie do duchownych, na ziemiach północno-wschodnich II Rzeczypospolitej zdecydowaną większość wiernych stanowiły osoby narodowości białoruskiej. Ruch białoruski na łonie Cerkwi prawosławnej był jednak słabo rozwinięty. W programach białoruskich partii politycznych na pierwszy plan wybijały się problemy społeczno-ekonomiczne, natomiast problemy religijne odgrywały znacznie mniejszą rolę. Przeciwko zbytniej białorutenizacji Cerkwi, były nie tylko władze administracyjne, ale także kler prawosławny, rekrutujący się głównie z Rosjan. Ruch białoruski ograniczał się jedynie do terenów diecezji wileńskiej, a tak naprawdę do samego Wilna[18]. Dążenia białoruskiej elity Wilna praktycznie nie znajdowały oddźwięku na prowincji[19].

Na ziemiach północno-wschodnich zlokalizowane były trzy (z pięciu) diecezje prawosławne: grodzieńska, wileńska i poleska[20]. W skład diecezji grodzieńskiej wchodził obszar województwa białostockiego oraz cztery powiaty województwa nowogródzkiego: słonimski, nieświeski, baranowicki i nowogródzki, diecezja wileńska obejmowana obszar województwa wileńskiego oraz trzy powiaty z województwa nowogródzkiego: lidzki, stołpecki i wołożyński, natomiast największa obszarowo diecezja poleska pokrywała się zasadniczo z terenem województwa poleskiego. W trzech diecezjach łącznie było 470 parafii etatowych i 158 filialne oraz 648 duchownych i 431 służby cerkiewnej (dane z 1922 r.)[21]. Według danych Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w listopadzie 1933 r. w diecezji wileńskiej było 470000 wiernych, w grodzieńskiej 640000 wiernych, a w poleskiej 950000 wiernych. Pozostałe dwie diecezje liczyły: warszawska 270000 wiernych i wołyńska (najliczniejsza) 1300000 wiernych[22].

Biskupem diecezji poleskiej od 1922 r. był Aleksander Inoziemcow, wileńskiej w latach 1921-1922 Eleuteniusz Bogojawleński (wydalony z kraju), a od 1923 r. Teodozjusz Fieodosjew. W diecezji grodzieńskiej, w latach 1922-1934 biskupem był Aleksander Gromadzki, od 1934-1937 diecezją administrował Atonin Marczenko, a od 1937 r. biskupem został Aleksader Sowietow (Sawa). Z wyjątkiem Eleuteniusza, wszyscy biskupi wykazywali się lojalnością wobec państwa polskiego, na ogół też dobrze współpracowali z przedstawicielami lokalnej administracji[23].

[17] Więcej zob. K. Krasowski, op. cit., s. 114-127.
[18] M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*, Warszawa 1989, s. 228.
[19] A. Mironowicz, *Problematyka narodowościowa w Kościele prawosławnym w II Rzeczypospolitej*, [w:] *W kręgu sacrum i pogranicza*, red. E. Matuszczyk, M. Krzywosz, Białystok 2004, s. 277-280.
[20] Z. Urbański, *Mniejszości narodowe w Polsce*, Warszawa 1932, s. 329.
[21] A. Mironowicz, *Rewindykacja* ..., s. 90.
[22] AAN, MWRiOP, sygn. 361, k. 226.
[23] H. E. Wyczawski, op. cit., s. 169; I. Ihnatowicz, *Vademecum do badań nad Historią XIX i XX wieku*, t. II, Warszawa 1971, s. 228-230.

Zgodnie z postanowieniami Tymczasowych przepisów o stosunkach rządu do Kościoła prawosławnego w Polsce, biskupi prawosławni przed zatwierdzeniem na stanowiska kościelne duchownych zasięgali opinii (zgody) wojewody o danym kandydacie[24]. Władze lokalne posiadając wpływ na obsadę stanowisk duchownych, starały się blokować mianowanie osób o jawnie wrogiej, antypolskiej postawie. Wojewoda chcąc usunąć duchownego z zajmowanej przez niego parafii, zwracał się do Ministerstwa Religii i Oświecenia Publicznego, które z kolei interweniowało u odpowiedniego biskupa. W przypadku braku w ciągu 20 dni reakcji hierarchii prawosławnej, minister mógł zarządzić podjęcie kroków administracyjnych: wezwać biskupa do usunięcia duchownego albo upoważnić wojewodę do zastosowania odpowiednich środków przymusowych, zaczynając od pozbawienia duchownego prawa użytkowania gruntów parafialnych aż do usunięcia z parafii. Zmiana parafii przez duchownego z rodziną była stosunkowo srogą sankcją dla księdza, jak i wiernych przyzwyczajonych do swego duchownego, dlatego też władze centralne zalecały stosować ją w ostateczności, aby unikać powstania argumentacji o prześladowaniu kleru prawosławnego[25].

Przy usuwaniu duchownych zdarzało się jednak i tak, że władze lokalne podejmując próby odwołania nieodpowiednich kandydatów nie zawsze przestrzegały stosownej drogi prawnej i zwracały się o usunięcie lub przeniesienie duchownych bezpośrednio do biskupów. Ten sposób postępowania krytykowało Ministerstwo Religii i Oświecenia Publicznego, podkreślając, iż same władze stwarzają precedensy nieprzestrzegania wcześniej przyjętych w dokumentach zasad postępowania. Przykładem negatywnego zaopiniowania, z pominięciem oficjalnej drogi służbowej, może być sprawa z czerwca 1923 r., gdy wojewoda poleski, Stanisław Downarowicz zwrócił się do biskupa prawosławnego w Krzemieńcu z prośbą o usunięcie proboszcza parafii Kuraż (pow. sarneński), Wiaczesława Czerwińskiego. Według relacji wojewody duchowny przed otrzymaniem święceń kapłańskich w 1919 r. pełnił funkcję w Wojskowym Komisariacie Bolszewickim we wsi Zdolbicze (pow. równieński), a w 1920 r. służył w strukturach politycznych Armii Czerwonej. W czasie pełnionych funkcji dokonać miał szeregu gwałtów i rabunków[26].

Prostszą była procedura w przypadku opiniowania osób nowo mianowanych. Tu wystarczyło, iż wojewoda nie wyraził zgody na danego kandydata i z mocy prawa nie mógł on sprawować swojej funkcji. W zaleceniach wydanych w lutym 1924 r. przez Ministerstwo Religii i Oświecenia Publicznego do wojewodów, jako kandydatów nieodpowiednich na proboszczów winno było się uważać osoby: „1/ niemoralne, 2/ nielojalne wobec Państwa Polskiego, 3/ nie uznające autokefalii ustroju Cerkwi prawosławnej w Polsce, 4/ nie władające w piśmie i w słowie językiem polskim, odnośnie do parafii, w których ludność posługuje się przeważnie językiem polskim"[27].

Każdy obejmujący funkcję duchowny prawosławny zobowiązany był do podpisania dwóch deklaracji. Pierwsza dotyczyła samodzielności Cerkwi prawosławnej w Polsce i brzmiała: „Deklaracja. Ja niżej podpisany uznaję w zupełności autokefaliczny ustrój Kościoła prawosławnego w Polsce i zobowiązuję się współpracować w pełnym jego urzeczywistnieniu, oraz uznaniu go przez wszystkich prawosławnych". Druga była rotą przysięgi na wierność państwu polskiemu: „Obiecuję i przysięgam Panu Bogu Wszechmogącemu na św. Ewangelię, że na powierzonym mi urzędzie zarządcy parafii lub filii prawosławnych, będę wiernym obywatelem Rzeczypospolitej Polskiej, że przepisów prawa strzec będę pilnie, dobro i pożytek Państwa Polskiego mając na uwadze, że w powierzonej mej pieczy

[24] PAOB, sygn. f. 1, op. 2, d. 2106, k. 81.
[25] Ibidem, sygn. f. 1, op. 10, d. 2358, k. 85.
[26] Ibidem, sygn. f. 1, op. 2, d. 2106, k. 24.
[27] Ibidem, sygn. f. 1, op. 10, d. 2356, k. 10.

parafianach szacunek i wierność dla Państwa Polskiego wzmacniać będę, zalecając posłuszeństwo wobec władz i praw, że zasady wiary i moralności w ich sercach wszczepiać będę dążąc do uczynienia z nich dobrych chrześcijan i obywateli Państwa"[28]. Rotę przysięgi na wierność państwu odbierał od duchownego lokalny starosta.

Skuteczną metodą, w opinii władz administracyjnych, uzyskania przychylnej lub przynamniej biernej postawy politycznej przez duchownych prawosławnych, była przyznawana pomoc finansowa[29]. Szczególnie dużo możliwości dawał osobny fundusz, z którego władze bezpośrednio przekazywały sumy na potrzeby duchownych. Po 1925 r. był to dodatkowy czynnik zachęcający lokalne duchowieństwo do wsparcia autokefalii Kościoła prawosławnego. Wojewodowie dysponowali sumami na wypłacanie doraźnych zasiłków pomocowych. Wysokość świadczenia (od 50 do 100 zł) uzależniona była od stanu zamożności duchownego, a przede wszystkim od jego postawy wobec państwa polskiego. Dotacje uzyskały stałych charakter (miesięcznych pensji) od czerwca 1928 r. Wysokość świadczeń była różna nawet pomiędzy sąsiednimi województwami[30]. Dotacja mogła być cofnięta duchownemu przez wojewodę na wiosek starosty. Pod koniec lat trzydziestych sankcjom finansowym podlegać mogło, np. używanie języka rosyjskiego w czasie kazań[31]. Podania o podwyższenie dotacji odrzucane były również z przyczyn ekonomicznych, gdy władze uznały, że osiągane przez duchownego dochody były wystarczające na prowadzanie skromnego lecz spokojnego życia[32].

Tabela
Wysokość dotacji miesięcznych w 1938 r. (w złotówkach)

Stanowisko	Województwo		
	Nowogródzkie	Poleskie	Wileńskie
Proboszcz	25	40	55
Wikary	25	25	na etacie psalmisty
Diakon	20	30	-
Psalmista	10	10	10

Źródło: M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*, Warszawa 1989, s. 401.

Władze, zdając sobie sprawę ze znaczenia dotacji finansowych, umiejętnie wykorzystywały ten mechanizm do stymulowania pożądanych postaw wśród duchowieństwa prawosławnego. Posiadanie rodziny i zapewnienie im godziwych warunków życia było dodatkowym bodźcem wiążącym duchownych z władzami państwowymi. Nierzadko jednak uzyskanie lojalnościowych deklaracji pokierowane było bieżącą koniunkturą, a nie przewartościowaniem faktycznych ocen politycznych. „Duchowieństwo prawosławne - wspominał ostatni wojewoda nowogródzki, Adam Sokołowski - na ogół podkreślało swą lojalność wobec państwa polskiego. Ze strony starszych wiekiem duchownych pochodzenia

[28] Ibidem, sygn. f. 1, op. 10, d. 2317, k. 78, 79.
[29] Litewskie Centralne Archiwum Państwa w Wilnie (dalej: LCAP), sygn. f. 51, op. 7, d. 840, k. 15.
[30] M. Papierzyńska-Turek, op. cit., s. 396-401.
[31] PAOG, sygn. f. 541, op. 1, d. 389, k. 31-31v.
[32] LCAP, sygn. f. 51, op. 7, d. 840, k. 56, 60.

rosyjskiego lojalność ta nie zawsze może była zbyt szczera"[33]. Znacznie większe nadzieje pokładano w pokoleniu wychowanym w seminariach polskich, choć w tym przypadku oczekiwania władz nie zawsze pokrywały się z rzeczywistością. Rozpoczęte na początku lat dwudziestych reformy seminarium w Wilnie, w celu polonizacji procesu edukacji przyszłych duchownych, nie przyniosły oczekiwanych rezultatów. Przez cały okres dwudziestolecia swoistą estymą cieszył się w seminarium wileńskim język rosyjski, jako najlepiej pasujący do charakteru prawosławia[34]. I choć w młodszym pokoleniu w porównaniu do duchownych z czasów carskich, znacznie mniej było zwolenników idei rosyjskości cerkwi, to coraz silniej zaczęto dostrzegać na ziemiach północno-wschodnich białoruski charakter prawosławia[35].

Władze chętnie odnotowywały wszystkie przypadki lojalnej postawy duchowieństwa prawosławnego, które w odczuciu rządzących, były efektem prowadzonej wobec Cerkwi polityki. Starano się je nagłośnić. Idea polonizacji Cerkwi z różnym natężeniem wprowadzana była w całym okresie dwudziestolecia międzywojennego. W pierwszych latach dwudziestolecia zarysowana została koncepcja silniejszego związania Cerkwi z polskim interesem państwowym. W wyniku następujących często zmian rządów nie uzyskała ona jednak formy jednolitej i przejrzystej. W dokumencie przygotowanym w lutym 1924 r. przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego zakładano wspieranie prawosławia, ale pod warunkiem dostatecznego uzależnienia go od rządu. Wyznanie to miało stanowić tamę zatrzymującą przede wszystkim separatyzm ukraiński[36]. Władze sprzeciwiając się nadmiernej ukrainizacji, były jednocześnie wrogie rosyjskiemu charakterowi Cerkwi - najpopularniejszej formule na ziemiach północno-wschodnich II Rzeczypospolitej. Rozwiązaniem optymalnym byłoby nadanie Cerkwi polskiego charakteru, było to jednak niezwykle trudne do wprowadzenia ze względu na tradycję Kościoła prawosławnego.

Jedną z pierwszych prób zsynchronizowania życia religijnego z rytmem funkcjonowania państwa podjęto już w 1922 r. Planowano zmienić kalendarz juliański na gregoriański. Było to przedsięwzięcie niezwykle trudne nie tyle z samego technicznego charakteru, co raczej ze względów światopoglądowych. Jak trafnie zauważyła to M. Papierzyńska-Turek „Kalendarz juliański dla prawosławnych był czymś więcej niż po prostu kalendarzem, był symbolem ich odrębności wyznaniowej, ważnym elementem tradycji (...)"[37]. Było to szczególnie ważne na terenach mieszanych, gdzie inny termin obchodzenia tych samych świąt urastał do rangi credo (aksjomatu) wiary. Uchwalenie 12 kwietnia 1924 r., pod wyraźnym naciskiem władz państwowych, przez sobór biskupów w Polsce decyzji o wprowadzeniu od 22 czerwca kalendarza gregoriańskiego w przypadku świąt stałych (święta ruchome miały być obchodzone według kalendarza juliańskiego) było rozwiązaniem połowicznym. Idea wprowadzenia zmiany kalendarza popierana była aktywnie przez państwową administrację lokalną, co dodatkowo przyczyniało się do wzrostu konfliktów. Opór kleru parafialnego, wspartego wystąpieniami wiernych przywiązanych do tradycji, skłonił metropolitę do wystosowania 8 września 1924 r. orędzia do wiernych, w którym dopuszczał stosowanie obu rodzajów kalendarza. W praktyce oznaczało to w parafiach wiejskich pozostanie przy starym kalendarzu juliańskim. Zmiany uwzględniane były jedynie w instytucjach państwowych (wojsko, szkoły, urzędy)[38].

[33] Biblioteka Narodowa w Warszawie, Dział Rękopisów, A. L. Sokołowski-Korwin, *Fragmenty wspomnień z lat 1910-1945*, sygn. 10111, k. 288.
[34] M. Papierzyńska-Turek, op. cit., s. 284-285.
[35] PAOB, sygn. f. 1, op. 10, d. 2358, k. 80.
[36] M. Papierzyńska-Turek, op. cit., s. 230.
[37] Ibidem, s. 233.
[38] Ibidem, s. 235-237.

Na ziemiach północno-wschodnich, ogarniętych w 1924 r. działaniami grup dywersyjnych, wprowadzenie kalendarza gregoriańskiego dodatkowo przyczyniało się do radykalizacji nastrojów. „Życie Polesia" w numerze z 10 września 1925 r. komentując próby wprowadzenia nowego kalendarza, oceniało, iż był to krok błędny, antagonizujący jedynie ludność przyzwyczajoną z założenia do tradycyjnego modelu życia i odbierającą podjętą próbę jako atak na podstawy funkcjonowania wiary prawosławnej[39].

Ponownie do sprawy zmiany kalendarza powrócić miano dopiero we wrześniu 1939 r. Metropolita Dionizy pod naciskiem władz rządowych wprowadził ten punkt pod obrady planowanego we wrześniu soboru biskupów. Poprzedzić je miały konsultacje wśród wiernych przeprowadzone przez lokalnych biskupów. Władze wykorzystując ten fakt, staranniej tym razem przygotowywały się do przeprowadzenia odpowiedniej akcji propagandowej, dla wojewodów i starostów miał to być swoisty test na sprawność ich pracy i na faktyczne opanowanie nastrojów w terenie. Kazimierz Rolewicz, naczelnik Wydziału Społeczno-Politycznego Urzędu Wojewódzkiego w Brześciu w piśmie z 29 lipca 1939 r. zalecał starostom „(...) niezwłoczne przeprowadzenie społecznej akcji propagandowo-rezolucyjnej w kierunku uchwalenia i podpisywania przez ludność prawosławną petycji o wprowadzeniu nowego stylu kalendarzowego, skierowanych równocześnie do władz kościelnych i państwowych. Uchwały takie powinny zapadać na zebraniach Zw. Strzel., Kółek Roln., Straży Pożarnej itp. Akcję przeprowadzić należy przy pomocy wszystkich czynników społecznych, wyzyskując wpływy osobiste, unikając natomiast bezwarunkowo wszelkiej presji oficjalnej na zewnątrz"[40]. W piśmie zalecano przeprowadzać akcję w tych miejscowościach, w których była realna szansa na sukces, natomiast należało unikać parafii i duchownych negatywnie nastawionych do planowanych zmian.

Obok mało skutecznej akcji wprowadzenia kalendarza gregoriańskiego, przedsięwzięciem przynoszącym znacznie lepsze efekty było stopniowe upowszechnianie w życiu religijnym języka polskiego. W latach dwudziestych na ziemiach północno-wschodnich językiem dominującym w Cerkwi był rosyjski[41]. Z jednej strony wynikało to z tradycji, a z drugiej z preferencji narodowościowych zdecydowanej części duchownych. Sprawnie językiem polskim posługiwała się jedynie niewielka część wychowanego w kulturze rosyjskiej kleru prawosławnego. Księgi metrykalne prowadzone miały być w języku polskim zgodnie z postanowieniami Tymczasowych przepisów z 1922 r. Jak jednak wykazała praktyka nie wszyscy duchowni przestrzegali tej zasady. Na początku lat trzydziestych władze administracyjne przystąpiły z większą energią do egzekwowania obowiązujących przepisów. Imiona wpisywane miały być w brzmieniu polskim bez naleciałości rosyjskich. W tym celu przygotowano specjalny spis imion w języku starocerkiewnym i polskim. Wszystkie dokumenty z błędnym zapisem imion były w urzędach zwracane petentom jako bezwartościowe[42]. Wojewoda wileński dopuszczał (co było zgodne z przypisami z 1922 r.) wypis z aktu sporządzony w języku używanym przez parafianina, ale pod warunkiem, iż równolegle ten sam akt był wydany w języku polskim. Wykorzystując ten zapis, w rzeczywistości dokumentacja prowadzona była równolegle w języku rosyjskim i polskim. Decyzja wojewody wileńskiego, Władysława Jaszczota wywołała opór wojewody poleskiego, W. Kostki-Biernackiego, który obawiał się zbyt silnego eksponowania rosyjskiego charakteru Cerkwi. Na Polesiu, w ocenie tamtejszych władz, zachodziło realne niebezpieczeństwo, iż pod wpływem działania Cerkwi prawosławnej, wspieranej aktynie przez mniejszość rosyjską, chłop poleszucki będzie ewoluował w stronę kultury i świadomości rosyjskiej. Tego punktu

[39] "Życie Polesia", 10 IX 1925 r.
[40] PAOB, sygn. f. 1, op. 10, d. 2312, k. 2-2v.
[41] O. Czarnowski, *Polacy prawosławni w Polsce*, Warszawa 1930, s. 73.
[42] PAOB, sygn. f. 1, op. 10, d. 2355, k. 23; PAOB, sygn. f. 95, op. 3, d. 34, k. 2.

widzenia nie podzielał wojewoda wileński, dla którego z kolei nie tyle rosyjski charakter Cerkwi był realnym zagrożeniem, co budząca się świadomość narodowa Białorusinów i silne środowisko wileńskiej inteligencji białoruskiej, pragnącej z prawosławia uczynić wyznanie o charakterze narodowym[43]. Żaden z wojewodów, uwzględniając specyfikę własnego terenu, nie chciał dopuścić do tego, aby Cerkiew na jego obszarze stała się inspiratorem antypolskich i antypaństwowych postaw.

Władze państwowe i administracyjne aktywnie propagowały w latach trzydziestych coraz pełniejsze wprowadzanie do życia religijnego języka polskiego. Istniała zgoda co do potrzeby wyrugowania języka rosyjskiego i docelowo zastąpienia go językiem polskim. Było to stosunkowo łatwe w wojsku czy szkolnictwie, choć tu rodzice mieli prawo deklarować w jakim języku życzą sobie, aby ich dziecko uczyło się zasad wiary. Wymagało to jednak złożenia pisemnego oświadczenia w dwóch egzemplarzach, jeden pozostawał w dokumentacji kościelnej, a drugi w szkole. Złożenie pisemnej deklaracji było dosyć skuteczną metodą, zniechęcającą rodziców do otwartego zamanifestowania swoich postaw narodowościowych. Brak deklaracji odbierany był przez władze szkolne jako opowiedzenie się za nauczaniem religii prawosławnej w języku polskim. Odstępstwa od tej zasady robiono jedynie dla języka starocerkiewnego w nauczaniu modlitw i pieśni religijnych[44]. Znacznie większe trudności władze administracyjne napotykały w przypadku wygłaszania kazań w języku polskim. Znaczna część miejscowych duchownych miała kłopoty w biegłym posługiwaniu się językiem polskim, którego uczyć się musiała dopiero w II Rzeczypospolitej. Władali nim słabo, z wyraźną trudnością. Najchętniej posługiwano się rosyjskim, co z kolei było nie do zaakceptowania przez władze państwowe. Nawet straszliwe „kaleczenie" polskiego było lepiej oceniane niż używanie innych języków[45]. Naglącą sprawą w drugiej połowie lat 20-tych było ustalenie, jakimi językami w okresie przejściowym pomiędzy językiem rosyjskim a docelowo polskim mają posługiwać się duchowni, aby być zrozumiałymi przez wiernych[46]. W miejscowościach zamieszkałych w zdecydowanej większości przez mniejszości narodowe dopuszczano język białoruski czy wyjątkowo nawet ukraiński. Jednak zdecydowanie przeciwny tym zasadom był wojewoda poleski, Wacław Kostek-Biernacki, który ze względu na specyficzną rolę Polesia w polityce narodowościowej państwa uważał, że tolerowanie zarówno rosyjskiego, białoruskiego, jak i ukraińskiego było błędem. Duchowni w przypadkach niemożności posługiwania się językiem polskim winni byli zwracać się do wiernych w języku miejscowym – „tutejszym", czy jak to określił wojewoda w języku „łamanym". Decyzję, gdzie wolno było używać zamiast języka polskiego mowy „łamanej" podejmowali lokalni starostowie[47]. Podkreślić to miało odrębność Polesia od ziem zamieszkałych przez Białorusinów (na północy) i Ukraińców (na południu) oraz być skuteczną barierą przed nabywaniem przez Poleszuków świadomości narodowej innej niż polska. Wojewoda argumentował, iż język miejscowy jeszcze przez długi okres czasu będzie utrzymywał się na Polesiu jako narzędzie komunikacji między mieszkańcami, natomiast w instytucjach o charakterze państwowym czy religijnym jedynym językiem (oprócz przejściowo miejscowego) miał być polski, a jakakolwiek forma dowartościowy-

[43] Ibidem, sygn. f. 1, op. 10, d. 2355, k. 19, 21.
[44] Ibidem, sygn. f. 1, op. 10, d. 2358, k. 97.
[45] Ibidem, sygn. f. 2004, op. 2, d. 96, k. 99; Ibidem, sygn. f. 1, op. 10, d. 2316, k. 9-10. W 1933 r. władze wojewódzkie na Polesiu zarządziły dokonanie przez policję spisów duchownych prawosławnych z wyszczególnieniem jakim językiem posługiwali się w domu, szkole, cerkwi i przy wykonywaniu posług religijnych.
[46] Używanie języka rosyjskiego w okresie przejściowym Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego dopuszczało jedynie w przypadku duchownych starszego pokolenia, manifestujących otwarcie swoją niechęć do zmian.
[47] PAOB, sygn. f. 1, op. 10, d. 2358, k. 73.

wania języka białoruskiego czy ukraińskiego była niewskazana[48]. Wojewoda poleski, Wacław Kostek-Biernacki zdecydowanie odpierał zarzut o nieistnieniu tak naprawdę języka „tutejszego", jako odrębnego tworu językowego. W tym przypadku korzyści polityczne, polegające na odmiennym traktowaniu Polesia od innych ziem zamieszkałych przez społeczność białoruską, były nadrzędnym celem propagowanej przez wojewodę akcji[49].

Wprowadzenie w czasie liturgii języka polskiego odbierane było przez wiernych w różny sposób. Najczęściej wzbudzało dyskusję, ale nie przybierało zbiorowych protestów. Zajęta własnymi obowiązkami ludność wiejska zachodzące zmiany traktowała z dużą rezerwą, czy wręcz obojętnością. Żywo natomiast odstępstwa od tradycji komentowały środowiska mniejszości rosyjskich. Sami duchowni oficjalnie akceptowali wprowadzane zmiany, natomiast „(...) w gronie wiernych uprawiali kontrakcję, głosząc, iż jest to pierwszy krok do unji"[50].

W latach trzydziestych zaczęto propagować ideę ściślejszego związku prawosławia z Polską. Podkreślano tolerancyjny charakter Rzeczypospolitej, któremu przeciwstawiano prześladowania religijne w Związku Sowieckim. W artykule Stanisława Kunca zamieszczonym 1 października 1934 r. w „Gazecie Nieświeskiej" czytamy: „Rząd i naród polski zrobił wszystko, co mógł dla Cerkwi w granicach swego państwa zrobić. Dziś śmiało można twierdzić, że jak Polska długa i szeroka, nie znajdzie się ani jeden obywatel wyznania prawosławnego, któryby z polityki Polskiej względem jego wyznawców mógł być niezadowolony, albo mógł przytoczyć choćby jeden fakt, stojący w kolizji z zagwarantowaną przez konstytucję wolnością wyznań. Za to wszystko Polska wymaga jednego: każdy obywatel wyznania prawosławnego winien czuć się obywatelem państwa, lojalnie spełniać wszelkie obowiązki, wraz z innymi pracować dla dobra ogólnego. Chwalmy Boga w różny sposób, ale, będąc dziećmi jednej Matki-Ojczyzny, budujmy wspólnie Jej potęgę Jej coraz lepsze i światlejsze Jutro"[51]. Również na pierwszym zebraniu powstałego w 1935 r. Komitetu do Spraw Narodowościowych uznano, iż Cerkiew prawosławna winna stać się narzędziem upowszechniania kultury polskiej na ziemiach kresowych[52].

W połowie lat trzydziestych z inspiracji władz państwowych na ziemiach północno-wschodnich II Rzeczypospolitej zaczął powstawać nowy ruch społeczny Polaków prawosławnych. W Białymstoku w 1935 r. powstało „Towarzystwo im. Marszałka Józefa Piłsudskiego", a w Grodnie „Dom Polaków Prawosławnych im. Stefana Batorego". W kolejnych latach podobne organizacje powołano w Nowogródku, Wilnie, Słonimiu, Wołkowysku. W marcu 1936 r. rozpoczęto wydawać „Gazetę Prawosławną", nad którą kontrolę sprawowało Biuro Wyznań Niekatolickich Ministerstwa Spraw Wojskowych[53]. Powstały ruch społeczny Polaków prawosławnych był aktywnie wspierany przez władze administracyjne, a część członków stanowili urzędnicy państwowi wyznania prawosławnego[54]. Wpisywał się on w program polityczny władz polskich prowadzony w drugiej połowie lat 30-tych na ziemiach północno-wschodnich II Rzeczypospolitej, gdzie w słabo narodowościowo uświadomionym społeczeństwie widziano szansę na rozwój polskiej idei narodowo-państwowej. Cele

[48] W. Kostiuk, op. cit., s. 95.
[49] PAOB, sygn. f. 1, op. 10, d. 2358, k. 77, 79.
[50] Archiwum Państwowe w Białymstoku, Urząd Wojewódzki w Białymstoku, sygn. 83, k. 9; PAOG, sygn. f. 541, op. 1, d. 389, k. 1-1v.
[51] "Gazeta Nieświeska" 1 X 1934 r.
[52] A. Chojnowski, *Koncepcje polityki narodowościowej rządów polskich w latach 1921-1939*, Wrocław 1979, s. 209.
[53] M. Papierzyńska-Turek, op. cit., s. 254-255.; D. Kuryłło, *Polacy prawosławni w Polsce*, Warszawa 1937, s. 5-6.
[54] *Społeczeństwo białoruskie, litewskie i polskie na ziemiach północno-wschodnich II Rzeczypospolitej (Białoruś Zachodnia i Litwa Wschodnia) w latach 1939-1941*, red. M. Giżejewska i T. Strzembosz, Warszawa 1995, s. 68 (Głos w dyskusji - E. Mironowicza).

polityki państwa wobec wiernych Cerkwi prawosławnej dobrze charakteryzują wygłoszone w Brześciu nad Bugiem w 1939 r. słowa Piotra Dunina-Borkowskiego, pracownika Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego: „Polityka wobec Kościoła prawosławnego zmierza do pełnej asymilacji państwowej ludności prawosławnej oraz do zwiększenia wszędzie gdzie to tylko możliwe ekspansji kultury polskiej. Możemy jasno sobie powiedzieć, iż w stosunku do terenów objętych granicami województwa wileńskiego, poleskiego, białostockiego, lubelskiego i trzech powiatów północnych województwa wołyńskiego stawiamy sobie za cel polonizację. Cel ten jest do osiągnięcia i nie podlega dyskusji(...)"[55].

Zgodnie z wytycznymi Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z grudnia 1938 r., w stosunku do prawosławia zalecano unikać oficjalnych wystąpień, które miałyby charakter wyraźnie antyreligijny. Nie wolno było również podważać autorytetu duchownego, jeżeli ten wykazywał lojalność w stosunku do państwa polskiego. Wszelki atak na prawosławie mógł doprowadzić do osłabienia wyznania, które powinno było być wykorzystywane jako tama przeciwko agitacji komunistycznej. „W ślad za tą akcją antykomunistyczną - czytamy w ściśle tajnym piśmie MWRiOP - ujętą w swym szerszym zakresie i uzupełnioną odpowiednim przedstawieniem tych elementów, które składają się na wzmocnienie wzmiankowanej odporności, winno - jako jej logiczna konsekwencja - podążać uświadomienie i realizacja postulatów, dotyczących asymilacji państwowej oraz godziwej akcji na rzecz asymilacji polskiej"[56]. Władze lokalne miały bezwzględnie zwalczać agitację narodową rosyjską i białoruską, ale również, aby nie zrazić do swoich poczynań duchowieństwa i wiernych prawosławnych, miały zakaz otwartego wspierania akcji misyjnej Kościoła katolickiego obliczonej na pozyskanie nowych wyznawców[57].

Na ziemiach północno-wschodnich II Rzeczypospolitej w olbrzymim stopniu zamieszkałych przez wyznawców prawosławia władze nie chciały podejmować kroków, które mogłyby doprowadzić do otwartego konfliktu[58]. Zastosowanie taktyki mającej miejsce na Chełmszczyźnie w latach 1937-1938, polegającej na masowym burzeniu cerkwi było wykluczone[59]. Można było rozważać likwidację pojedynczych świątyń (np. w 1938 r. w Grodnie zburzono cerkiew Aleksandra-Newskiego)[60], natomiast nie zakrojoną na szeroką skalę akcję. Narodowościowa świadomość białoruska była znacznie słabiej rozwinięta niż ukraińska, w związku z tym stosowanie represji nie miało sensu. Należało nieuświadomionych narodowościowo chłopów pozyskać, a nie karcić. Otwarty konflikt na ziemiach północno-wschodnich, polegający na masowym niszczeniu świątyń prawosławnych podziałałby jak katalizator aktywujący społeczność wiejską do obrony cerkwi i duchownych, co przyczyniłoby się do wzrostu świadomości społecznej i narodowościowej, i z pewnością nie byłaby to narodowość polska. Władze z uwagą śledziły echa akcji prowadzonej na Chełmszczyźnie[61]. Spotkała się ona z żywą reakcją zwłaszcza kleru prawosławnego, który traktował ją jak początek rozprawy „katolickich" władz polskich z Cerkwią prawosławną. Władze wojewódzkie na Polesiu nakazały starostom energiczną walkę ze wszelkimi przejawami szerzenia defetystycznych nastrojów. Szczególną uwagę zależało zwrócić na miejscowości, gdzie znajdowały się świątynie sporne. „W ośrodkach - zalecał naczelnik Wy-

[55] Cyt. za: A. Mironowicz, *Problematyka* ..., s. 284.
[56] Centralne Archiwum Wojskowe w Warszawie, sygn. 302.4.124. Polityka wyznaniowa ze specjalnym uwzględnieniem zagadnienia prawosławnego. 21 XII 1938 r.
[57] Ibidem.
[58] PAOB, sygn. f. 1, op. 4, d. 2442, k. 40.
[59] A. Mironowicz, *Rewindykacja* ..., s. 96.
[60] I. Bilewskij, *Prawosławnaja Cerkow na Grodnienszczinie w 1921-1939 g.*, (Uniwersytet Grodzieński - praca dyplomowa, maszynopis), Grodno 2002, s. 48.
[61] AAN, Urząd Wojewódzki w Nowogródku, sygn. 23, k. 81.

działu Społeczno-Politycznego Poleskiego Urzędu Wojewódzkiego, Kazimierz Rolewicz - w których niepokój o los Cerkwi prawosławnej przybrał na sile, należy odpowiednio oddziaływać na ludność w duchu uspokajającym"[62].

Akcja władz na Chełmszczyźnie skierowana przeciwko prawosławiu i Ukraińcom zbiegła się z ostatecznym uregulowaniem statusu prawnego Kościoła prawosławnego w Polsce. 18 listopada 1938 r. prezydent Ignacy Mościcki podpisał dekret o stosunkach państwa polskiego z Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym[63]. Władze zapewniły sobie możliwość ingerencji w decyzje podejmowane przez hierarchię. Wojewoda miał prawo żądać od biskupów usunięcia duchownych nielojalnych wobec państwa polskiego. Ostateczną instancją rozstrzygającą spory pomiędzy wojewodą a biskupem o obsadzenie stanowisk kościelnych był minister wyznań religijnych i oświecenia publicznego. Język polski był językiem urzędowym władz kościelnych[64].

Przez cały okres dwudziestolecia trudno mówić o zwartej, jednolitej polityce władz państwowych w stosunku do Kościoła prawosławnego. Wszystkim kolejnym rządom przyświecała idea uniezależnienia Cerkwi od wpływów zewnętrznych oraz jak najmocniejsze związanie go z państwem polskim. Pełny program nakreślony został dopiero w latach trzydziestych. Realizowana przez władze polskie, z coraz większą siłą, stopniowa polonizacja Cerkwi prawosławnej wydawała się być najlepszą metodą wpływania na wiernych. Zamiast zwalczać i stopiono likwidować (co było mało realistyczne) na kresach wyznanie prawosławne, można je było z o wiele lepszym skutkiem wykorzystać do własnych celów politycznych. Adaptując gotowe wzory z czasów carskich, liczono, iż za pośrednictwem duchownych uda się pełniej związać wyznawców prawosławia z ideą państwowości polskiej. Efekty polityki państwa widoczne były zwłaszcza na poziomie wyższej hierarchii duchownej. Biskupi (zwłaszcza biskup grodzieński Sawa) chętnie podkreślali swój związek z Rzecząpospolitą Polską i obozem sanacyjnym[65]. Mniej widoczne było to na poziomie wiernych, którzy zajęci swoją codzienną pracą, żyli tradycyjnym rytmem religijnym, pozostając pod silnym wpływem lokalnych duchownych nierzadko otwarcie manifestujących swój zachowawczy stosunek do Rzeczypospolitej. Jednym z celów działań władz polskich, związanych z zapewnieniem bezpieczeństwa wewnętrznego, podobnie jak to było w przypadku Kościoła katolickiego, było uczynienie z Cerkwi skutecznej zapory blokującej rozprzestrzenianie się wśród wyznawców prawosławia ideologii komunistycznej.

[62] PAOB, sygn. f. 2004, op. 2, d. 96, k. 39v.
[63] W. Piotrowicz, op. cit., s. 33.
[64] K. Krasowski, op. cit., s. 175.
[65] *Nieświeskie wspomnienia*, Warszawa 2001, s. 148.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Michał Gałędek
(Gdańsk)

Organizacja i zadania administracji w sprawach wyznaniowych na Ziemi Wileńskiej w latach 1919-1939

Problematyka administracji wyznaniowej na ziemiach polskich w II Rzeczypospolitej nie stała się jeszcze przedmiotem zainteresowania nauk historyczno-prawnych. W sferze jurysdykcji badania koncentrują się na ogólnej analizie stosunku państwa do Kościoła, interpretując podstawowe zasady prawa wyznaniowego[1]. Historycy z kolei skupiają się na odtworzeniu polityki względem poszczególnych związków religijnych[2]. W obu przypadkach na marginesie prowadzonych rozważań pojawiają się fragmentaryczne informacje dotyczące zadań i zakresu uprawnień administracji. Jednakże nie prezentują one zagadnienia kompleksowo - nie przedstawiają schematu organizacyjnego urzędów i zatrzymują się najczęściej na opisie kompetencji i działalności organów centralnych. Stąd artykuł ten oparty w przeważającej mierze na źródłach prawnych i materiale archiwalnym, ma na celu uzupełnienie istniejącej w tym przedmiocie luki. Niniejsze opracowanie podzielone zostało na dwie części. W pierwszej przedstawiono ustrój administracji wyznaniowej na Ziemi Wileńskiej. W drugiej opisano podstawowe jej zadania i sposób ich realizacji. Wyznaczane one były zakresem uprawnień zawartych w rozmaitych normatywach powszechnie obowiązujących. Ich katalog uzupełniały i modyfikowały wewnętrzne akty administracyjne: okólniki, instrukcje, wytyczne itp. oraz faktyczne działania władz lokalnych. Kreowały one politykę regionalną danego okręgu, tworząc i wartościując poszczególne zadania organów wykonawczych. W ten sposób funkcje administracji oraz realizowane przez nią cele w dużej mierze odbiegały od nakreślonych przez przepisy prawne.

Na tle innych województw II Rzeczypospolitej Ziemia Wileńska wyróżniała się złożonością problematyki wyznaniowej, której głównym powodem była wielość funkcjonujących na tym terenie Kościołów i związków religijnych. Na podstawie danych referatu

[1] Por: J. Osuchowski, *Prawo wyznaniowe Rzeczpospolitej Polskiej 1918-1939 (węzłowe zagadnienia)*, Warszawa 1967; K. Krasowski, *Związki wyznaniowe w II Rzeczpospolitej. Studium historyczno-prawne*, Warszawa-Poznań 1988; J. Wisłocki, *Konkordat polski z 1925 r.*, Poznań 1977.
[2] Zob. *Kościół w Drugiej Rzeczpospolitej*, pod red. Z. Zielińskiego, S. Wilka, Lublin 1980; W. Mysłek, *Kościół katolicki w Polsce w latach 1918-1939 (zarys historyczny,)* Warszawa 1966; M. Mróz, *Katolicyzm na pograniczu. Kościół katolicki wobec kwestii ukraińskiej i białoruskiej w Polsce w latach 1918-1925*, Toruń 2003; M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*, Warszawa 1989; E. Alabrudzińska, *Kościoły ewangelickie na kresach wschodnich II Rzeczpospolitej*, Toruń 1999.

wygłoszonego w styczniu 1939 r. przez Naczelnika Wydziału Społeczno-Politycznego Wileńskiego Urzędu Wojewódzkiego struktura województwa wileńskiego kształtowała się następująco:

1. wyznanie rzymskokatolickie – 765 006 wiernych i 644 duchownych (w tym 74 278 katolików narodowości litewskiej),
2. wyznanie prawosławne – 290 391 wiernych i 156 księży (w tym 113 księży narodowości białoruskiej, 35 narodowości rosyjskiej i 5 narodowości polskiej),
3. wyznanie staroobrzędowe (nieuznający hierarchii duchownej) – 42 777 wiernych i 45 duchownych,
4. wyznanie ewangelicko-reformowane – 7 500 wyznawców i 3 duchownych,
5. wyznanie ewangelicko-augsburskie – 2 000 wyznawców,
6. wyznanie muzułmańskie – 4 000 wyznawców i 16 duchownych,
7. wyznanie karaimskie – 800 wiernych i 5 duchownych,
8. wyznanie mojżeszowe – 114 575 Żydów i 75 rabinów,

oraz sekty mariawitów, metodystów, baptystów, Adwentystów Dnia Siódmego, Badaczy Pisma Świętego, sztundystów, zielonoświątkowców i Wolnych Ewangelicznych Chrześcijan[3].

Komplikacje związane z samą liczbą i różnorodnością grup wyznaniowych nakładały się na problematykę narodowościową. Jak pisał jeden z urzędników zatrudnionych w administracji Litwy Środkowej: „Na ogół cechy wyznaniowe posiadają tutaj znaczenie wyjątkowe w stosunkach narodowościowych zwłaszcza wobec niedostatecznego jeszcze rozwoju świadomości narodowej mas, gdzie określenie »katolik« decyduje często o przynależności narodowej: innymi słowy, gdzie wyznanie odgrywa i dziś jeszcze, często daleko ważniejszą rolę od podstawowego kryterium w sprawach narodowościowych, jakim jest język". Z tych powodów wskazany wyżej urzędnik uznawał pracę administracji w zakresie wyznań za wyjątkową ze względu na drażliwy charakter poruszonych zagadnień, jej powiązanie z wieloma innymi działami zarządu oraz ogólną polityką wewnętrzną i zewnętrzną. Mając za przedmiot tak skomplikowaną materię wymagała ona od urzędnika „dobrej orientacji, wnikliwości oraz subtelności" w realizowaniu zadań państwowych[4].

Organizacja administracji wyznaniowej.

Planowa budowa administracji na Wileńszczyźnie aż do 1922 r. była niemożliwa. Od wybuchu I wojny światowej obszar ten nieustannie stanowił teatr zmagań wojennych. Jesień 1915 r. doprowadziła do końca wieloletnie rządy carskie na terenie zachodniej Ziemi Wileńskiej wraz z Wilnem. Zostały one zastąpione niemniej uciążliwą eksploatacją podbitych terytoriów prowadzoną przez *Ober-Ost*, niemiecki system zarządu wojskowego. Wschodnie powiaty: dziśnieński, wilejski i większość święciańskiego pozostały po stronie rosyjskiej[5]. Sytuacja taka trwała do zimy przełomu 1918 i 1919 r., kiedy to inwazja wojsk sowieckich spowodowała, że cała Wileńszczyzna znalazła się pod władzą tymczasowego robotniczo-włościańskiego rządu rewolucyjnej Litwy[6]. Nie trwał on jednak długo, gdyż już

[3] Archiwum Akt Nowych w Warszawie, akta Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (dalej: AAN, MWRiOP), 385, k. 165-173.

[4] Lietuvos Centrinis Valstybinis Archyvas (dalej: LCVA), sygn. f. 51, ap. 15, l. 24, k. 140.

[5] Por: W. Niedziałkowska-Dobaczewska, *Wilno i Wileńszczyzna w latach 1914-1918*, Wilno 1934; C. Jankowski *Z dnia na dzień, Warszawa 1914-1915 Wilno,* Wilno 1923, s. 270-271; A. Pukszto, *Wilno pod koniec roku 1915 - na początku 1916. Polskie czy niepolskie?*, „Przegląd Wschodni", tom VIII, zeszyt 1 (29), Warszawa 2002, s. 42.

[6] Zob. B. Waligóra, *Walka o Wilno. Okupacja Litwy i Białorusi w 1918-1919 r. przez Rosję Sowiecką*, Wilno 1938.

w kwietniu 1919 r. nastąpiła planowana od dłuższego czasu ofensywa wojsk polskich poprowadzona osobiście przez Józefa Piłsudskiego[7]. Nazajutrz po zajęciu Wilna, 22 kwietnia 1919 r., wydał on odezwę „Do mieszkańców Wielkiego Księstwa Litewskiego", która miała stanowić pierwszy krok do urzeczywistnienia programu federacyjnego na wschodzie. Zapowiedział w niej utworzenie Zarządu Cywilnego Ziem Wschodnich (dalej: ZCZW)[8]. Jego organizacja została określona rozkazem Naczelnego Wodza z 12 maja 1919 r., który stanowił, iż do czasu ostatecznego uregulowania ustroju obszarów wschodnich zajętych przez wojska polskie, zarząd cywilny sprawować będzie Komisarz Generalny przy Naczelnym Dowództwie Wojsk Polskich. Wykonywał on swoje zadania poprzez: Komisariat Generalny, komisarzy okręgowych oraz komisarzy powiatowych i miejskich[9].

Administracja na szczeblu centralnym w sprawach niezastrzeżonych do osobistej kompetencji Komisarza Generalnego należała do Komisariatu Generalnego. Jego organizację i zakres działania określono w zarządzeniu z 15 lipca 1919 r. Pozostawał on pod bezpośrednim kierownictwem Komisarza Generalnego, pełniąc w jego imieniu nadzór nad działalnością wszystkich władz i urzędów ZCZW. Komisariat podzielony został na sekcje, te zaś na wydziały, które składały się z kolei z referatów. W tym trójszczeblowym podziale sprawy wyznaniowe ześrodkowano w wielozadaniowym Wydziale Administracji Ogólnej należącym do Sekcji Administracyjnej. Nie skoordynowano ich jednak z zagadnieniami etnicznymi, gdyż utworzony Wydział do Spraw Narodowościowych i Prasy Ogólnej pozostawał w obrębie innej sekcji - do Spraw Ogólnych[10]. Reorganizacji dokonano dopiero w styczniu 1920 r., tworząc wspólny Wydział do Spraw Narodowościowych i Wyznaniowych, ulokowany (od marca) w strukturach Sekretariatu Osobistego Komisarza Generalnego. Funkcję naczelnika pełnił w nim Czesław Krupski, a starszymi referentami byli Marian Świechowski (nieformalny zastępca naczelnika) i od marca Kazimierz Okulicz[11].

Tereny podlegające Komisarzowi Generalnemu podzielono na okręgi na mocy zarządzenia z dnia 7 czerwca 1919 r. Utworzono m.in. Okręg Wileński, który po letniej ofensywie wojsk polskich obejmował prawie całe późniejsze województwo wileńskie, rozciągając się przy tym znacznie bardziej na południe[12]. Na jego czele stał komisarz okręgowy – Konrad Niedziałkowski, który wykonywał swoje czynności przy pomocy urzędu okręgowego utworzonego na mocy rozkazu Naczelnego Wodza z 10 października 1919 r. Zakres jego kompetencji obejmował m.in. administrację polityczną, kładąc główny akcent na prawo załatwiania spraw wynikających ze stosunków narodowościowych, międzyklasowych i wyznaniowych[13]. Zwyczajowo jednak podlegała ona – podobnie jak zagadnienia bezpieczeństwa publicznego - zastępcy komisarza okręgowego, którą to funkcję pełnił od lutego 1920 r. Jan Piłsudski[14]. Organizacyjnie urząd okręgowy początkowo w ogóle nie był przy-

[7] Patrz: J. Ochmański, *Kulisy wyprawy wileńskiej Piłsudskiego,* [w:] *Z dziejów stosunków polsko-radzieckich,* t. III, Warszawa 1968.

[8] Por.: W. Suleja, *Geneza odezwy Naczelnika Państwa do mieszkańców byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego z kwietnia 1919 r.,* „Niepodległość" (Nowy Jork-Londyn), t. 25, 1992; *Powstanie II Rzeczpospolitej. Wybór dokumentów 1866-1925,* pod red. H. Janowskiej i T. Jędruszczaka, Warszawa 1984, s. 491.

[9] Dziennik Urzędowy Zarządu Cywilnego Ziem Wschodnich (dalej: Dz.Urz. ZCZW), nr 3/1919, poz. 15. Na mocy rozkazu z 10 października 1919 r. (D. Urz. ZCZW, nr 22/1919, poz. 225). komisarzy okręgowych przemianowano na naczelników okręgów, komisarzy powiatowych na starostów, a komisarzy miejskich na komisarzy zarządu cywilnego.

[10] Dz.Urz. ZCZW, nr 11/1919. O pierwszych nominacjach urzędników w Komisariacie Generalnym i urzędach okręgowych patrz: Dz.Urz. ZCZW, nr 10/1919, poz. 86.

[11] J. Gierowska-Kałłaur, *Zarząd Cywilny Ziem Wschodnich (19 lutego 1919 - 9 września 1920),* Warszawa 2003, s. 255-256.

[12] Dz.Urz. ZCZW, nr 5/1919, poz. 41.

[13] Dz.Urz. ZCZW, nr 5/1919, poz. 39.

[14] K. Kalata, *Zarząd Cywilny Ziem Wschodnich w latach 1919-1920. Struktura organizacyjna i zarys działalności,* „Czasopismo Prawno-Historyczne", t. 55, z. 2, Poznań 2003, s. 76.

gotowany do sprawowania funkcji wyznaniowo-narodowościowych. Nie wyodrębniono osobnego wydziału dla tego rodzaju zagadnień, rozdzielając je między Wydział Administracyjny i Ogólny. Dopiero w lutym 1920 r. utworzono osobny Inspektorat Narodowości, Wyznań i Prasy Okręgu Wileńskiego[15].

Okręgi podzielono na powiaty i wydzielone miasta, biorąc za podstawę przedwojenny podział rosyjski. Zakres kompetencji stojących na ich czele komisarzy powiatowych i miejskich był identyczny z uprawnieniami komisarza okręgowego, któremu podlegali[16]. Dla organizacji tego szczebla administracji decydujące znaczenie miało zarządzenie Komisarza Generalnego ZCZW z 5 listopada 1919 r. Komisarz powiatowy był najwyższym przedstawicielem ZCZW w powiecie, odpowiedzialnym w granicach swej władzy za cały jego zarząd, który sprawował przy pomocy urzędu powiatowego. Do zakresu wykonywanych przez niego czynności należały także sprawy wyznaniowe, przede wszystkim funkcje nadzorcze nad związkami religijnymi. Wykonując zadania narodowościowe, wyznaniowe i inne z zakresu administracji politycznej, był jednak zależny od komisarza okręgowego. Komisarz powiatowy sprawował także pieczę nad całym majątkiem opuszczonym, co dotyczyło w dużym stopniu mienia cerkiewnego. Materia etniczno-wyznaniowa nie znalazła się w żadnym z wyodrębnionych w urzędzie powiatowym referatów zajmujących się sprawami specjalistycznymi (np. xxx) i podlegała referatowi ogólnemu. Powiat podzielony był na rejony, gdzie zadania administracyjne wykonywał urzędnik zwany rejonowym, uprawniony jedynie do wykonywania zarządzeń komisarza powiatowego[17].

Podczas wojny polsko-bolszewickiej Wileńszczyzna znalazła się na kilka miesięcy w rękach Sowietów, a później Litwinów. Jednak 8 października 1920 r. grupa wojsk polskich pod dowództwem gen. Lucjana Żeligowskiego zainicjowała akcję jej odzyskania, tworząc zgodnie z zamysłami Józefa Piłsudskiego formalnie niezależny od Rzeczypospolitej twór państwowy, który przyjął nazwę Litwy Środkowej. Funkcję rządu powierzono Tymczasowej Komisji Rządzącej, w skład której wchodzili poszczególni dyrektorzy departamentów – urzędów odpowiadających ministerstwom. Podstawowe znacznie wśród nich miał Departament Spraw Wewnętrznych, na czele którego stał od 16 stycznia 1921 r. Antoni Piwocki, były komisarz miejski Wilna[18]. W sprawozdaniu z funkcjonowania tego resortu za rok 1921 tak opisywano działalność naczelnych organów Litwy Środkowej: „Niestety tymczasowość, nieokreśloność sytuacji państwowej Litwy Środkowej i częste zmiany w składzie Tymczasowej Komisji Rządzącej uniemożliwiły programową pracę administracji, co spowodowało chwiejność i niezdecydowanie rządów w Litwie Środkowej". Zauważano, iż z tych powodów zakłócone było funkcjonowanie Departamentu Spraw Wewnętrznych, któremu nie nadano wyraźnych wytycznych i programu działania[19].

Utworzony Wydział Prasy i Wyznań funkcjonował początkowo poza strukturą departamentalną bezpośrednio przy Tymczasowej Komisji Rządzącej. 15 września 1921 r. włączono go do Departamentu Spraw Wewnętrznych, podzielonego na wydziały, a w ich obrębie na oddziały. W opinii jednego z urzędników dopiero z tą chwilą rozpoczęto od podstaw pracę w dziedzinie wyznaniowej[20]. Wkrótce nastąpiło rozdzielenie spraw prasy i religii. Oddział Wyznaniowy umieszczono w Wydziale Prezydialnym[21], ale już 1 stycznia

[15] J. Gierowska-Kałłaur, op. cit., s. 257.
[16] Dz.Urz. ZCZW, nr 5/1919, poz. 39.
[17] Dz.Urz. ZCZW, nr 28/1919, poz. 303. Por. też zakres zadań komisarza miejskiego w Wilnie, Dz.Urz. ZCZW, nr 5/1919, poz. 40; nr 1/1920, poz. 4.
[18] B. Kolarz, *Ustrój Litwy Środkowej w latach 1920-1922,* Gdańsk 2004, s. 91-92.
[19] LCVA, sygn. f. 51, ap. 15, l. 24, k. 93-93 v.
[20] Ibidem, k. 141 v.
[21] Ibidem, k. 94-94 v.

1922 r. przesunięto go do Wydziału Administracyjnego[22]. W tym okresie było w nim zatrudnionych na etacie dwóch pracowników – kierownik oddziału i referent[23]. W cytowanym powyżej sprawozdaniu znalazła się charakterystyka korpusu urzędniczego zatrudnionego w resorcie spraw wewnętrznych: „Pod względem jakościowym skład personalny departamentu i podległych administracyjnie urzędów przedstawia się zadowalająco. Daje się bez wątpienia odczuwać brak wykwalifikowanych i rutynowanych urzędników, gdyż tych w ogóle, za wyjątkiem byłych urzędników ZCZW, Litwa Środkowa nie posiada"[24].

Zakres zadań Oddziału Wyznaniowego obejmował sprawy wynikające ze stosunku państwa do wyznań oraz związków religijnych, tj. wydawanie opinii w kwestiach dotyczących dóbr kościelnych, opiekę nad świątyniami, czynności związane z organizacją oraz funkcjonowaniem zebrań parafialnych, dozorów kościelnych i gmin żydowskich, przyznawanie pensji i zapomóg pieniężnych dla duchowieństwa oraz statystyka wyznaniowa. Szczególne znaczenie mogła mieć kompetencja do opracowywania projektów ustaw, rozporządzeń, instrukcji, okólników i innych aktów prawnych, która pozwalała na uregulowanie najbardziej palących kwestii Kościołów i innych związków, a docelowo na prowadzenie spójnej polityki wyznaniowej[25]. Brak jednak jakichkolwiek informacji o inicjatywach w tym zakresie.

Prawna inkorporacja Litwy Środkowej do Polski została ukończona 6 kwietnia 1922 r. uchwaleniem ustawy o objęciu przez Rzeczypospolitą Polską władzy państwowej nad Ziemią Wileńską. Tymczasowa Komisja Rządząca przestała istnieć, a wchodzące w jej skład departamenty uległy formalnej likwidacji. Proces budowy administracji lokalnej rozpoczął się wraz z wydaniem 8 czerwca 1922 r. rozporządzenia Rady Ministrów, w którym rozciągnięto na byłą Litwę Środkową moc obowiązującą ustawy z 2 sierpnia 1919 r. o organizacji władz administracyjnych II instancji wraz z przepisami wykonawczymi[26]. Przyłączone obszary wraz z kilkoma powiatami wchodzącymi do tej pory w skład województwa nowogródzkiego utworzyły nowy okręg zarządu pod nazwą „Ziemia Wileńska", na czele z Delegatem Rządu na Ziemię Wileńską. Jego pozycja prawna była zbliżona do statusu wojewody. Natomiast rozporządzenie rządowe z 7 września 1922 r. rozciągnęło na inkorporowane obszary moc przepisów prawnych dotyczących administracji powiatowej, które obowiązywały na terenach byłego zaboru rosyjskiego[27]. Unifikację zakończyło wydanie ustawy z 22 grudnia 1925 r., w której utworzono województwo wileńskie z wojewodą na czele[28]. W jego ręku zespolono większość działów administracji państwowej. W zakresie spraw wyznaniowych wojewoda był podporządkowany Ministrowi Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (dalej: WRiOP) i zobowiązany do wykonywania jego poleceń[29]. Swoje funkcje wypełniał przy pomocy urzędu wojewódzkiego (wcześniej Urzędu Delegata Rządu w Wilnie) podzielonego na wydziały na czele z naczelnikami i oddziały z kierownikami. Jednak nikt poza wojewodą nie posiadał z mocy prawa samodzielnej władzy z tytułu zajmowanego stanowiska, sprawując ją tylko w powierzonym przez niego zakresie[30].

[22] Por. Z. Krajewski, *Geneza i dzieje wewnętrzne Litwy* Środkowej, Lublin 1996, s. 115.
[23] LCVA, sygn. f. 51, ap. 15, l. 23, k. 15; por. Z. Krajewski, op. cit., s. 115.
[24] LCVA, sygn. f. 51, ap. 15, l. 24, k. 95 v.
[25] B. Kolarz, op. cit., s. 103-104.
[26] Dziennik Ustaw Rzeczpospolitej Polskiej (dalej: Dz.U. RP), nr 47/1922, poz. 410.
[27] Dz.U. RP, nr 82/1922, poz. 726.
[28] Dz.U. RP, nr 6/1926, poz. 29.
[29] Dziennik Urzędowy Delegata Rządu w Wilnie (dalej: Dz.Urz. DRW) nr 1/1922, poz. 3.
[30] LCVA, sygn. f. 51, ap. 15, l. 11, k. 204 v. Wojewoda upoważniał na tej zasadzie Naczelników Wydziałów do aprobaty i podpisu spraw, należących do określonych wydziałów, za wyjątkiem zagadnień o charakterze zasadniczym, okólników i pism do władz wyższych o znaczeniu ogólniejszym.

Sprawy wyznaniowe - zgodnie z art. 37 rozporządzenia wykonawczego Rady Ministrów z 13 listopada 1919 r. dotyczącego organizacji urzędów wojewódzkich - znalazły się w odrębnym oddziale przyporządkowanym do Wydziału Administracyjnego, co było kontynuacją stanu rzeczy sprzed inkorporacji Ziemi Wileńskiej[31]. Jego kierownikiem został Antoni Milikont-Narwoysz, pełniący tę funkcję także w końcowym okresie istnienia Litwy Środkowej[32]. Wkrótce też zatrudnionego w oddziale sekretarza[33]. Już 1 maja 1923 r. powołano na miejsce Milikonta-Narwoysza, Kazimierza Okulicza[34]. Nominacja Okulicza zbiegła się z przeniesieniem agendy wyznaniowej 17 kwietnia 1923 r. do Wydziału Prezydialnego, którego wieloletnim naczelnikiem był Olgierd Malinowski[35]. Niezależność kierownika oddziału od przełożonych była ograniczona do „nieposiadających charakteru politycznego spraw typowych, powtarzających się i załatwianych w sposób przyjęty w urzędowaniu Oddziału Wyznaniowego". Załatwiał je samodzielnie na mocy stałego upoważnienia udzielanego przez naczelnika wydziału. Wszelkie pozostałe kwestie rozstrzygane były tylko „przedstanowczo" tak, aby nie przesądzały ostatecznej decyzji zarówno pod względem prawnym, jak i faktycznym[36]. Szczegółowy zakres odpowiedzialności kierownika został określony w 1927 r., kiedy to funkcję tę pełnił (od 1926 r.) Wiktor Piotrowicz[37]. Dotyczył on następujących kwalifikacji i czynności:

1) dokładne zaznajomienie się z obowiązującymi ustawami, rozporządzeniami, okólnikami i instrukcjami, dotyczącymi spraw wyznaniowym oraz ich należyte stosowanie;
2) podejmowanie inicjatywy wobec przełożonych do wydania niezbędnych zarządzeń wynikających z przepisów prawnych lub stosunków faktycznych w zakresie czynności oddziału;
3) zgodność samodzielnie podejmowanych decyzji z prawem i wytycznymi przełożonych;
4) przedstawianie spraw zgodnie z aktami, ich dokładne opracowanie, przestrzeganie terminów i zasad oszczędności;
5) należyte funkcjonowanie oddziału[38].

Do zakresu zadań Oddziału Wyznaniowego należały według wykazu z 1926 r.:

1) ewidencja i rejestracja gmin wyznaniowych, związków religijnych i duchowieństwa wszelkich wyznań;

[31] Dz.U. RP, nr 90/1919, poz. 390.

[32] Antoni Milikont-Narwoysz był pracownikiem Komisariatu Generalnego ZCZW, następnie zatrudnionym w administracji Litwy Środkowej jako inspektor szkolny w Wilnie, a później starszy referent w Wydziale Prasy i Wyznań. Kierownikiem Oddziału Wyznaniowego został 16 marca 1921 r., Archiwum Akt Nowych w Warszawie, akta Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (dalej: AAN, MWRiOP), sygn. 314, k. 585.

[33] AAN, MWRiOP, sygn. 314, k. 607. Uchwała Rady Ministrów z 26 czerwca 1924 r. określiła, iż na obszarze całej Rzeczypospolitej wszyscy urzędnicy zajmujący się sprawami wyznaniowymi we władzach I i II instancji pozostają na etacie Ministra Spraw Wewnętrznych (§ 11). Wcześniej zatrudniało ich Ministerstwo WR i OP.

[34] AAN, MWRiOP, sygn. 314, k. 614. Kazimierz Okulicz był znanym na Wileńszczyźnie dziennikarzem, redaktorem „Kuriera Wileńskiego". Karierę urzędniczą rozpoczął w Departamencie Litewsko-Białoruskim MSZ. Później przeniesiono go do Wydziału do Spraw Narodowościowych i Wyznaniowych Komisariatu Generalnego ZCZW. Następnie pracował w administracji Litwy Środkowej i Urzędzie Delegata Rządu w Wilnie. W 1926 r. został powołany na stanowisko Dyrektora Departamentu Wyznań w Ministerstwie WR i OP. Później był także posłem z ramienia BBWR, *Encyklopedia Ziemi Wileńskiej, t. I Wileński Słownik Biograficzny*, Bydgoszcz 2002, s. 258-259.

[35] Dz.Urz. DRW, nr 4/1923, poz. 225.

[36] LCVA, sygn f. 51, ap. 1, l. 278, k. 160 v; por. też: Ibidem, sygn. f. 51, ap.1, l. 103, k. 57.

[37] Wiktor Piotrowicz podobnie jak Kazimierz Okulicz zajmował się działalnością dziennikarską jako współpracownik „Kuriera Wileńskiego" i „Słowa". Na stanowisku kierownika Oddziału Wyznaniowego pozostawał zapewne aż do 1936 r. Był autorem kilku publikacji o charakterze publicystycznym poświęconych sprawom wyznaniowym, *Encyklopedia* ..., s. 290.

[38] LCVA, sygn. f. 51, ap. 1, l. 278, k. 203 v.

2) sprawy zapomóg udzielanych gminom wyznaniowym;
3) sprawy dotyczące rewindykacji nieruchomości należących do Kościoła;
4) sprawy nadziałów gruntowych parafii i kościołów;
5) sprawy związane z mianowaniem, przesuwaniem lub usuwaniem duchownych;
6) opieka nad cmentarzami[39].

Na żądanie Ministra Spraw Wewnętrznych przedstawionym w piśmie z 27 września 1927 r. uszczegółowiono podział czynności oddziału. Wyliczał on wszystkie zadania, wynikające z odrębnych podstaw prawnych lub faktycznych:

1) sprawy związane z wykonaniem konkordatu i regulowanie stosunku do państwa innych Kościołów i wyznań, w tym nadzór ogólny nad administracją kościelną;
2) sprawy personalne duchowieństwa wszystkich wyznań: zatwierdzanie nominacji, opiniowanie Ministerstwu WR i OP w sprawie obsady stanowisk wyższych;
3) rewindykacje i rozrachunki pomiędzy Kościołem katolickim i prawosławnym oraz sprawy majątków pokościelnych i poklasztornych;
4) rozmieszczenie i ustalenie granic parafii prawosławnych;
5) opiniowanie zezwoleń na zjazdy wyznaniowe i zjazdy duchowieństwa – sprawozdania z nich dla administracji centralnych;
6) organizacja i regulowanie działalności gmin żydowskich;
7) sprawy zakonów, klasztorów i bractw;
8) uposażenie duchowieństwa: wypłacanie zasiłków duchowieństwu prawosławnemu i muzułmańskiemu, sprawy beneficjów kościelnych, przyznawanie parafiom nadziałów ziemskich;
9) nadzór nad działalnością mniejszych wyznań: muzułmańskiego, staroobrzędowego, ewangelickich, karaimskiego itd.;
10) układanie lub opiniowanie projektów wewnętrznej organizacji powyższych wyznań;
11) sprawy dotyczące baptystów, sztundystów i innych sekt prawnie istniejących;
12) sprawy sekt i związków religijnych, prawnie nieuznanych: metodystów, Badaczy Pisma Świętego itd.;
13) sprawy seminarium prawosławnego w Wilnie;
14) sprawy związane z katolickim obrządkiem wschodnim;
15) rejestracja gmin wyznaniowych staroobrzędowców;
16) opiniowanie spraw cmentarzy (zakładanie nowych i rozszerzanie istniejących) oraz budowy świątyń w zakresie wyznaniowym;
17) opiniowanie spraw dotyczących obywatelstwa duchownych;
18) prowadzenie ścisłych wykazów i charakterystyki duchowieństwa wszystkich wyznań;
19) prowadzenie statystyki wyznaniowej w postaci kartotek[40].

Organizacja Wileńskiego Urzędu Wojewódzkiego uznawana była dość powszechnie za niedoskonałą. Dlatego wysuwano liczne postulaty jej modyfikacji. Projekty wojewody wileńskiego Władysława Raczkiewicza[41] bazowały na uwzględnieniu lokalnej specyfiki województwa jako „terenu kresowego i etnicznie różnolitego". Podkreślano także reprezentacyjne funkcje Wilna. Dlatego wojewoda był przeciwnikiem tendencji ujednolicających

[39] Dz.Urz. DRW, nr 3, p. 144/23. Por. też: LCVA, sygn. f. 51, ap. 1, l. 103, k. 154.

[40] LCVA, sygn. f. 51, ap. 1, l. 278, k. 203 v.

[41] Władysław Raczkiewicz pełnił funkcję Delegata Rządu w Wilnie od 29 VIII 1924 do 14 VI 1925, a potem wojewody wileńskiego od 18.V.1926 do listopada 1930 r. (formalnie do 20 VI 1931 r.). Wcześniej był m. in. Delegatem Rządu przy rządzie Litwy Środkowej i wojewodą nowogródzkim – patrz: W. Szyszkowski, *Władysław Raczkiewicz*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXIX (4), z. 123, Kraków 1986, s. 609; M. M. Drozdowski, *Władysław Raczkiewicz*, t. I, Warszawa 2002, s. 115-126, 145-191.

strukturę urzędów wojewódzkich w skali kraju. Dał temu wyraz m.in. w „Uwagach do projektu reorganizacji Wileńskiego Urzędu Wojewódzkiego", pochodzących z 1926 r. Zdaniem Raczkiewicza powyżej wymienione właściwości Wileńszczyzny powodowały „zbieżność zagadnień politycznych ze sprawami bezpieczeństwa". Proponował więc skoncentrowanie w jednym Wydziale Bezpieczeństwa Publicznego całokształtu materii z zakresu administracji politycznej, przesuwając w jego obręb oddziały Społeczno-Narodowościowy i Wyznaniowy[42]. Przeprowadzona w 1927 r. reorganizacja tego wydziału, co prawda doprowadziła do przesunięcia punktu ciężkości z agend ścisłego bezpieczeństwa na zagadnienia polityczne i narodowościowe, ale sprawy wyznaniowe ostatecznie się w nim nie znalazły[43]. Dlatego wojewoda wystąpił z ponowną inicjatywą w piśmie do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych z 25 października 1927 r., w którym ponownie uznał za konieczne włączenie Oddziału Wyznaniowego w skład Wydziału Bezpieczeństwa Publicznego, aby nadać mu „jak największą spoistość wewnętrzną w drodze ześrodkowania w nim agend pokrewnych"[44]. Proponowana przez Raczkiewicza reforma i tym razem nie została wprowadzona w życie.

Analiza funkcjonowania Oddziału Wyznaniowego w tym okresie została dokonana w piśmie wojewody wileńskiego do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych z 1 maja 1928 r. Ilość wpływających do oddziału spraw oszacowano na 60 miesięcznie, co nie było liczbą zbyt dużą. Na 1 kwietnia 1928 r. nie stwierdzono żadnych zaległości w tej jednostce[45]. Jednak zdaniem wojewody ocena intensywności pracy danego referatu wyłącznie na podstawie sumarycznego wykazu nie była miarodajna. Doceniał złożoność i delikatność materii wyznaniowej, wskazując, iż załatwienie danej sprawy oprócz szczególnych kwalifikacji u urzędnika, wymagało niejednokrotnie dłuższych studiów przygotowawczych, także o charakterze naukowym[46]. Tymczasem obsada personalna Oddziału Wyznaniowego w 1928 r. wyczerpywała się na osobie kierownika oddziału w VII stopniu służbowym oraz przydzielonej tylko okresowo kancelistki do założenia kartoteki[47]. Ten stan rzeczy był przedmiotem krytyki wojewody Władysława Raczkiewicza. W jego opinii trudno było znaleźć odpowiednio wykwalifikowanego urzędnika tej rangi, który mógłby należycie wypełniać tak skomplikowany konglomerat obowiązków. Dlatego postulowano powierzenie ich osobie wyższego stopnia. Uzasadnieniem dla dokonania tej zmiany była również konieczność osobistych kontaktów z przedstawicielami poszczególnych wyznań. Z drugiej strony powyższe czynności reprezentacyjne „nieznane zupełnie innym referentom" zwiększały zakres obowiązków kierownika Oddziału Wyznaniowego, co nie znajdowało odzwierciedlenia w oficjalnym wykazie prowadzonych spraw. Spodziewano się przy tym stopniowego wzrostu ich ilości w miarę uchwalania nowych ustaw regulujących stosunek państwa do licznych na Wileńszczyźnie grup wyznaniowych. Ponadto uzupełnianie i utrzymywanie kartoteki ewidencjonującej stan województwa wymagało ciągłości pracy, której nie powinien wykonywać kierownik oddziału[48]. Wszystkie te argumenty przemawiały zdaniem Raczkiewicza za zwiększeniem obsady Oddziału Wyznaniowego o jednego pracownika dla prowadzenia bieżącej działalności administracyjnej.[49]

[42] LCVA, sygn. f. 51, ap. 1, l. 103, k. 149, 154.
[43] Ibidem, sygn. f. 51, ap. 1, l. 277, k. 41.
[44] Ibidem, sygn. f. 51, ap. 1, l. 278, k. 35.
[45] Ibidem, k. 26.
[46] Ibidem, k. 26.
[47] Ibidem, k. 26.
[48] Ibidem, k. 26 v.
[49] Ibidem, k. 26 v. Zdanie to podzielał Minister WR i OP w piśmie z 15 marca 1928 r. do Ministra Spraw Wewnętrznych, w którym zauważał, iż wojewodowie nie przydzielają dostatecznej ilości sił referendarskich do załatwiania spraw wyznaniowych, LCVA, sygn. f. 51, ap. 1, l. 263, k. 287.

Kompleksowe zmiany struktury Wileńskiego Urzędu Wojewódzkiego zostały przeprowadzone w Tymczasowym Statucie Organizacyjnym, który obowiązywał od 1 stycznia 1931 r.[50] Oddział Wyznaniowy znalazł się w Wydziale Administracyjnym, identycznie jak w latach 1921-1923. Spowodowało to oddzielenie go od zagadnień polityczno-narodowościowych i zaszeregowanie do zadań w przeważającej mierze o charakterze szablonowym i statystycznym[51]. Szczegółowy podział czynności urzędu wojewódzkiego określono w zarządzeniu z 17 czerwca 1931 r. W Oddziale Wyznaniowym w odróżnieniu od wielu innych jednostek organizacyjnych tego typu nie utworzono odrębnych referatów, a katalog spraw podzielono na dziewięć grup. Każda z nich obejmowała całokształt problematyki dotyczącej jednego z ośmiu uznanych związków religijnych występujących w województwie. Natomiast w ostatniej dziewiątej grupie znalazły się wszystkie pozostałe czynności w stosunku do wyznań nieuznawanych prawnie (sekt). Dla celów informacyjnych wymieniono także najważniejsze czynności wyznaniowe w obrębie poszczególnych grup, wyliczając kwestie związane z nominacją duchowieństwa rzymskokatolickiego, prawosławnego i staroobrzędowego, majątkiem kościelnym, klasztorami i parafiami, wypłatami dotacji i zasiłków rządowych, wyborami organów gmin wyznaniowych żydowskich, rejestracją sekt, opiniowaniem budownictwa kościelnego i zakładaniem cmentarzy oraz statystyką wyznaniową. Do osobistej aprobaty wojewody pozostawiono decyzje w sprawach o charakterze zasadniczym z zakresu wyznań. Wszelkie inne kwestie przekazano do samodzielnego rozstrzygnięcia naczelnikowi wydziału, za wyjątkiem zagadnień powierzanych urzędnikom jemu podległym. Zaliczano do nich przede wszystkim kierowników oddziałów, którzy – zgodnie z treścią omawianego zarządzenia z 17 czerwca 1931 r. - zatwierdzali własnym podpisem tylko tzw. załatwienia przedstanowcze, w szczególności o charakterze informacyjnym[52].

Ostatni etap zmian wiązał się z dokonywaną w województwach wschodnich likwidacją Wydziałów Administracyjnych i przenoszeniu niektórych jego spraw do zreorganizowanego Wydziału Bezpieczeństwa Publicznego przemianowanego na Wydział Społeczno-Polityczny[53]. Zgodnie z wcześniejszymi wytycznymi Ministra Spraw Wewnętrznych wojewoda wileński oznajmił w piśmie z 18 stycznia 1935 r., iż dokonał podziału nowo utworzonego Wydziału Społeczno-Politycznego na oddziały: Polityczno-Narodowościowy oraz Bezpieczeństwa i Porządku Publicznego. Zanegował jednak celowość postulowanego przez ministra włączenia spraw wyznaniowych do Oddziału Polityczno-Narodowościo-

[50] WDW, nr 17/1930, poz. 178.
[51] Ibidem, nr 14/1930, poz. 155.
[52] Ibidem, nr 5/1931, poz. 81. Zasady dotyczące organizacji urzędów wojewódzkich oraz kompetencji urzędników przy wykonywaniu funkcji administracyjnych uściśliło rozporządzenie z 13 sierpnia 1931 r. Ponawiało ono zasadę, iż ani jednostki organizacyjne urzędu, ani jego poszczególni funkcjonariusze nie występują na zewnątrz samodzielnie, lecz tylko w imieniu wojewody. Wydziały miały obejmować sprawy pozostające ze sobą w związku prawnym, faktycznym lub fachowym. Podziału na oddziały należało dokonać tylko, jeśli zachodziła taka potrzeba. Przy podziale czynności decydujące znaczenie miała zasada jak najszerszego usamodzielnienia poszczególnych urzędników. W duchu tej ogólnej wytycznej należało interpretować pozycję i wpływ na rozstrzygnięcia wojewody, naczelnika wydziału i kierownika oddziału. W zakresie czynności wojewody znalazło się m.in. udzielanie wskazań „ze stanowiska politycznego" oraz konsultowanie spraw pozostawionych do jego osobistej aprobaty. Należały tu w szczególności kwestie zasadnicze, „wątpliwe", o charakterze politycznym oraz wszystkie uznane przez niego za ważne. Naczelnik wydziału z kolei sprawował ogólne kierownictwo powierzonego mu działu oraz pełnił nadzór nad należytym wypełnianiem obowiązków przez podległych mu urzędników. Znaczenie w tym zakresie miały przede wszystkim następujące uprawnienia: a) prawo wglądu we wszystkie sprawy wpływające do wydziału oraz zamieszczanie dyrektyw dotyczących sposobu ich załatwienia, b) ostateczne zatwierdzanie podejmowanych decyzji za wyjątkiem tych, które sankcjonował osobiście wojewoda. Natomiast kierownik oddziału odpowiadał za tok prac merytorycznych oraz za podejmowanie inicjatyw wobec przełożonych do wydania niezbędnych zarządzeń. Zazwyczaj pełnił jednocześnie funkcje referenta, Dz.U. RP, nr 66/1931, poz. 546.
[53] Por.: W. Kozyra, *Urząd wojewódzki w Lublinie w latach 1919-1939*, Lublin 1999, s. 109-110.

wego, gdyż oznaczałoby to likwidację Oddziału Wyznaniowego. Wojewoda wileński był przeciwnikiem tego rozwiązania. Podnosił, iż Wilno stanowi ważny ośrodek dla licznych związków religijnych, materia wyznaniowa posiada „wybitnie odrębny charakter" od problematyki innych wydziałów, a przy tym odgrywa tym większą rolę ze względu na graniczny charakter województwa wileńskiego. Z tych powodów nie tylko uznawał za niezbędne utrzymanie Oddziału Wyznaniowego, ale wręcz opowiadał się za istnieniem samodzielnego Wydziału Wyznaniowego[54]. Mimo iż wniosek wojewody wileńskiego spotkał się z poparciem Ministra WR i OP[55], to ostateczna decyzja Ministra Spraw Wewnętrznych była odmowna. W jej następstwie 1 sierpnia 1836 r. nastąpiła likwidacja Oddziału Wyznaniowego „ze względów oszczędnościowych i mając na uwadze potrzebę utrzymania jednolitego stanu organizacyjnego pozostałych urzędów wojewódzkich". Natomiast postulaty wojewody zostały częściowo uwzględnione poprzez poruczenie czynności wyznaniowych w Wydziale Społeczno-Politycznym „specjalnemu urzędnikowi bez zatrudniania go jakimikolwiek innymi sprawami" z przydzieleniem mu do współpracy odpowiedniej pomocy w ramach personelu tego wydziału[56]. Tym samym sprawy wyznaniowe zostały ostatecznie połączone z pokrewną jej polityką narodowościową w obrębie jednego Oddziału Polityczno-Narodowościowego, co wiązało się ze zwiększeniem zainteresowania państwa w ściślejszej kontroli tej sfery życia społecznego.

Zarządzeniem wojewody z 23 grudnia 1930 r. utworzono w województwie jednolitą organizację starostw. Wcześniejsze rozwiązania były różnorodne, często tworzone w sposób przypadkowy. Przykładowo w starostwie oszmiańskim zgodnie z podziałem czynności na rok 1925 materia wyznaniowa załatwiana była przez dział prezydialny referatu administracyjnego, któremu podlegały m.in. wszystkie zagadnienia z zakresu bezpieczeństwa publicznego i polityczno-narodowościowego[57]. Natomiast w starostwie mołodeczańskim na podstawie podziału czynności obowiązującego od początku 1928 r. sprawy wyznaniowe co prawda również zaszeregowano do referatu administracyjnego, jednak zajmował się on przeważnie kwestiami ewidencyjnymi w odróżnieniu od oddzielnie utworzonego referatu bezpieczeństwa (nie istniejącego w starostwie oszmiańskim)[58]. W pozostałych starostwach najczęściej funkcjonowało jedno z dwóch powyżej przedstawionych rozwiązań – umieszczenie materii wyznaniowej w sferze problematyki polityczno-narodowościowej, bądź ulokowanie jej wśród spraw o przeważanie ewidencyjnym charakterze[59]. Natomiast wprowadzona 23 grudnia 1930 r. jednolita organizacja starostw podzieliła ją na referaty. Zagadnienia dotyczące wyznań rozpatrywały Referaty Administracyjno-Prawne, których szablonowy rodzaj zadań był zbliżony do czynności podejmowanych w wojewódzkim Wydziale Administracyjnym. Zastrzeżono jednak, iż wszystkie kwestie natury ogólnopolitycznej, społecznej i narodowościowej winny być załatwiane w porozumieniu z referentem bezpieczeństwa. Podobnej regulacji brakowało na szczeblu wojewódzkim. Zakres zadań pozostawiony do samodzielnej aprobaty poszczególnych referentów określało zarządzenie odpowiedniego starosty. Zalecano odgórnie, iż winny to być sprawy powtarzające się i załatwiane według jednolitego wzorca, jak również mające charakter informacyjny, bądź porządkowy, które ponadto nie przesądzały ostatecznego ich załatwienia pod względem prawnym i rzeczowym. W aneksie do zarządzenia znalazł się szczegółowy podział czynności wyznaniowych, obejmujący sprawy:

[54] MWR i OP, 314, k. 650.
[55] Ibidem, 314, k. 654-655.
[56] Ibidem, 314, k. 657.
[57] LCVA, sygn. f. 51, ap. 1, l. 63, k. 6.
[58] Ibidem, sygn. f. 51, ap. 1, l. 241, k. 37, 38.
[59] Por. : Ibidem, sygn. f. 51, ap. 1, l. 63, k. 116; Ibidem, sygn. f. 51, ap. 1, l. 162, k. 370v-371; 386-386v; 392.

1) Kościoła katolickiego, prawosławnego, ewangelicko-reformowanego, staroobrzędowego, mahometańskiego i karaimskiego;
2) żydowskich gmin wyznaniowych;
3) innych wyznań i sekt;
4) międzywyznaniowe;
5) zmiany wyznania oraz jego określenia względem osób niewiadomego pochodzenia.

Dużą rolę na Wileńszczyźnie odgrywał Kościół ewangelicko-reformowany w Wilnie, grupujący w początkach lat trzydziestych około 10 tysięcy wyznawców, którego generalnym superintendentem był pastor Michał Jastrzębski.

Jedyna na Wileńszczyźnie wileńska parafia Kościoła ewangelicko-augsburskiego liczyła od 1200 na początku lat dwudziestych do 2000 wiernych w latach trzydziestych, narodowości polskiej oraz niemieckiej. Jej pastorem od 1924 r. był Polak - Zygfryd Oskar Loppe, od 1937 r. senior diecezji wileńskiej. W stosunku do pozostałych ziem północno-wschodnich była to liczba niewielka, a większość wyznawców utworzonej w 1936 r. diecezji wileńskiej pochodziła z województwa białostockiego[60].

Obszar ten ważny był także dla Cerkwi prawosławnej, tak ze względu na spory odsetek wiernych, jak również z powodu znaczenia Wilna na tych ziemiach. Inaczej niż w innych województwach północno-wschodnich dominującym wyznaniem był katolicyzm.

Zadania administracji wyznaniowej.

W okresie istnienia ZCZW nie wydano aktów prawnych regulujących sytuację prawną Kościołów na ziemiach północno-wschodnich[61]. Ustalono jednak, iż zakres uprawnień komisarza okręgowego był analogiczny z pozycją prawną przedrewolucyjnego gubernatora[62]. Natomiast katalog praw komisarza powiatowego odpowiadał statusowi carskiego naczelnika powiatu[63]. W tej sytuacji decydujące znacznie dla określenia kompetencji terenowych organów wykonawczych miało postanowienie, iż zarząd w okręgach miał być sprawowany na podstawie odpowiednich przepisów rosyjskich, obowiązujących przed okupacją niemiecką. Regulacje dotyczące Kościołów: prawosławnego, katolickiego i ewangelickich oraz wyznań: mojżeszowego, muzułmańskiego i karaimskiego znalazły się w tomie IX (art. 393-488, 859-921), XI części 1 (art. 16-132, 252-898, 984-986, 1262-1415) i X części 1 (art. 1-95 i inne), a ponadto w ustawie lasowej i ustawie o zarządzie majątkami rządowymi w guberniach zachodnich i nadbałtyckich (tom VIII część 1). Sytuację prawną staroobrzędowców i wyznań nieuznawanych prawnie określił ukaz z 17 października 1906 r.[64]

Charakterystyka działalności organów zarządu Litwy Środkowej w materii wyznaniowej znalazła się w sprawozdaniu Departamentu Spraw Wewnętrznych, zbiorczo podsumowującego istniejącą sytuację. Twierdzono w nim, iż brakuje na Wileńszczyźnie jednolitej i konsekwentnej polityki w przedmiotowej dziedzinie. Postępowanie administracji określano jako „niejasne i chwiejne". Podkreślano także brak ścisłej koordynacji z poczynaniami rządu polskiego. Wielkim utrudnieniem był niedobór materiałów dotyczących poprzed-

[60] Ibidem.
[61] Uchylono jedynie mocą rozporządzenia Komisarza Generalnego z 24 czerwca 1919 r. (D.Urz. ZCZW, nr 4/1919, poz. 23) wszelkie istniejące ograniczenia prawne ludności zależnie od wyznania i narodowości.
[62] Dz.Urz. ZCZW, nr 5/1919, poz. 39. Ogólnie określono, iż gubernator rosyjski współdziała z hierarchią kościelną w zakresie ochrony praw oraz zasad wiary Cerkwi prawosławnej oraz innych prawnie uznanych religii, patrz: G. Diatłowicki-Dziatełowski, *Administracja państwowa i samorządowa w Rosji przedwojennej*, „Gazeta Administracji i Policji Państwowej", nr 19/1929, s. 682.
[63] Dz.Urz. ZCZW, nr 28/1919, poz. 303.
[64] AAN, MWRiOP, 367, k. 108-123.

niej działalności komórek wyznaniowych ZCZW. Dlatego całą pracę w tej materii należało rozpocząć niemalże od podstaw. Wszystko to stanowiło poważną przeszkodę w unormowaniu stosunków wyznaniowych. Dlatego też nie określono pozycji prawnej związków religijnych względem państwa. Ponadto nie ustalono podstawowych kwestii dotyczących uposażenia duchowieństwa, wprowadzając tylko tymczasowy system udzielania zapomóg poszczególnym Kościołom. Zamykał się on w 1921 r. sumą 8 milionów marek polskich, z czego blisko 80 % otrzymywał Kościół katolicki, około 15% Cerkiew, a resztę po połowie Kościoły ewangelickie – augsburski i reformowany[65]. Nie uregulowano także m.in. wielkości kościelnych nadziałów gruntowych, sposobu kontroli ksiąg metrykalnych prowadzonych przez kancelarie parafialne oraz nadzoru nad stanowiskami w hierarchii duchowieństwa[66].

Po połączeniu Litwy Środkowej z Rzecząpospolitą na faktyczny zakres uprawnień władzy lokalnej względem związków wyznaniowych bardzo duży wpływ miało Ministerstwo WR i OP, w obrębie którego utworzono Departament Wyznaniowy[67]. Wskutek odgórnej decyzji Ministra WR i OP wyrażonej w piśmie z 2 lipca 1920 r. przejęło ono większą część kompetencji nadzorczych w sprawach wyznaniowych, zastrzeżonych w systemie prawa zaborczego dla organów administracji lokalnej, co oznaczało znaczne ograniczenia w stosunku do rozwiązań przyjętych przez ZCZW. Uzasadnieniem dla skupienia władzy na szczeblu centralnym były opóźnienia w uruchamianiu oddziałów wyznaniowych w początkowej fazie funkcjonowania urzędów wojewódzkich[68]. Ten stan rzeczy pozostawał w sprzeczności z zasadą dekoncentracji wyrażoną w art. 9 rozporządzenia Rady Ministrów z 12 października 1919 r. oraz w art. 66 konstytucji marcowej. Jej założeniem było wyposażenie w pewien zakres uprawnień terenowych organów administracji państwowej i ograniczenie zakresu kompetencji rządu i ministrów[69]. Zgodnie z treścią powyższego rozporządzenia wojewodowie posiadać winni kompetencje do zapewnienia prawnej opieki Kościołowi katolickiemu i pozostałym związkom religijnym uznanym przez państwo. W stosunku do tych ostatnich przysługiwało im także prawo nadzoru oraz inne określone w odrębnych przepisach uprawnienia. Wszelkie sprawy z tego zakresu rozstrzygał wojewoda w II instancji w trybie odwoławczym od uprzedniej decyzji nadzorczej starosty, chyba że ustawy i rozporządzenia wyraźnie przewidywały wydanie orzeczenia w I instancji[70]. Tymczasem w praktyce administracja wojewódzka była pozbawiona tych kompetencji, a starosta posiadając analogiczne uprawnienia w I instancji realizował je tylko w ograniczonym zakresie. Ten fakt był przedmiotem krytyki wojewodów z różnych części kraju. Zwraca zwłaszcza uwagę głos wojewody łódzkiego. W jego opinii z treści wskazanego artykułu wynikała reguła domniemania kompetencji w sprawach wyznaniowych na rzecz organów zarządu terytorialnego. Ponadto podnosił, iż niechęć do wyzbycia się władzy przez Ministra WR i OP skutkowała szkodliwą przewlekłością postępowania oraz nie wykonywaniem przez

[65] Zapomogi miesięczne dla poszczególnych wyznań przedstawiały się następująco: 224 tys. marek polskich na seminarium katolickie oraz 273,1 tys. na kurię biskupią, 39 tys. na seminarium prawosławne oraz 37,2 tys. na Prawosławną Radę Diecezjalną, wreszcie po 15 tys. na Synod Ewangelicko-Reformowany i Kolegium Ewangelicko-Augusburskie.

[66] LCVA, sygn. f. 51, ap. 15, l. 24, k. 116 v, 117, 117 v; Por. też: Ibidem, sygn. f. 51, ap. 15, l. 24, k. 140, 140 v, 141, 141 v.; Z. Krajewski, op. cit., s. 139.

[67] Kolejne statuty organizacyjne Ministerstwa WR i OP zatwierdzała Rada Ministrów 12 marca 1921 r. („Monitor Polski", nr 74/1921, poz. 115), 26 czerwca 1924 r. („Monitor Polski", nr 153/1924, poz. 482), 29 sierpnia 1928 (Dz.Urz. MWR i OP z 5 października 1928 r., nr 11, poz. 178) i 8 września 1931 r. („Monitor Polski" z 9 września 1931, nr 213, poz. 287). Struktura Departamentu Wyznaniowego pozostała niezmieniona.

[68] Dziennik Urzędowy Ministerstwa Spraw Wewnętrznych (dalej: Dz.Urz. MSW), nr 8/1920, poz. 27.

[69] S. Krukowski, *Konstytucje Polski Niepodległej,* [w:] *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu,* praca zbiorowa pod red. M. Kallasa, Warszawa 1990, s. 93.

[70] D.U. RP, nr 90/1919, poz. 490.

duchowieństwo obowiązku zawiadamiania urzędów o podejmowanych przez nie czynnościach. Uważał, że w zaistniałej sytuacji wojewódzkie oddziały wyznaniowe spełniały w rzeczywistości tylko funkcje pośredniczące pomiędzy starostą i ministrem, a czasami wręcz cała administracja lokalna służyła Ministerstwu WR i OP wyłącznie jako przekaźnik informacji o związkach religijnych[71]. Zalety dekoncentracji dostrzegał też kierownik Oddziału Wyznaniowego Wileńskiego Urzędu Wojewódzkiego, Wiktor Piotrowicz. W referacie z 26 kwietnia 1930 r. poświęconym dekoncentracji administracji wyznaniowej, przygotowanym na zlecenie Komisji dla Usprawnienia Administracji Publicznej, argumentował, iż usprawni ona postępowanie w sprawach wyznaniowych, podniesie autorytet władz lokalnych i wzmocni odpowiedzialność urzędników podejmujących decyzje[72].

Mimo iż przesłanki uzasadniające koncentrację kompetencji w zakresie administracji wyznaniowej na szczeblu ministerialnym systematycznie traciły na znaczeniu wraz z umocnieniem władzy lokalnej, Ministerstwo WR i OP nie było skłonne do wyzbycia się swoich uprawnień. Potwierdza ten fakt treść pisma z 18 stycznia 1925 r., w którym nie przewidywano delegowania żadnych spraw do załatwienia wojewodom w drodze nowelizacji ustawodawstwa wyznaniowego. Jednocześnie przypomniano, iż pewne odciążenie szczebla centralnego nastąpiło już częściowo na mocy ustawy o środkach prawnych z dnia 1 sierpnia 1923 r., wprowadzającej co do zasady dwustopniowy tok instancji, co skutkowało ostatecznością wielu decyzji wojewody po rozpatrzeniu odwołań od orzeczeń starosty[73]. Szeroki zakres uprawnień przejętych przez Ministra WR i OP kontrastował z niedoinformowaniem tego organu przez urzędy wojewódzkie. Jeszcze w 1927 r. nieprzesyłano mu bowiem żadnych periodycznych sprawozdań w zakresie działania państwowej administracji wyznaniowej. Minister zapowiedział jednak wydanie odpowiednich wytycznych celem zmiany zaistniałej sytuacji[74].

Mimo oporu Ministerstwa WR i OP konstytucyjny wymóg dekoncentracji wymuszał powolne zmiany. Ożywienie związane było wpierw z powołaniem „Komisji do Opracowania Projektu Reorganizacji Administracji Państwowej". Sporządziła ona – przysłany 3 marca 1926 r. do Ministerstwa WR i OP - wykaz spraw, które mogły być przekazane z zakresu działania władz centralnych do kompetencji organów administracji II instancji. Zawierał on trzy punkty dotyczące spraw wyznaniowych:

1) zatwierdzanie uchwał zebrań parafialnych dotyczących spraw parafii;
2) zatwierdzanie budżetów gmin wyznaniowych;
3) zatwierdzanie taks „rzezackich" (opłat za rytualny ubój zwierząt)[75].

Także wojewoda wileński wziął udział w przeprowadzonej ankiecie, występując z wnioskiem o przekazanie władzy administracyjnej II instancji prawa zatwierdzania statutów gmin: mahometańskiej, karaimskiej, żydowskiej, staroobrzędowej oraz innych grup wyznaniowych[76]. Jednak faktyczny proces dekoncentracji kompetencji następował przede wszystkim w miarę tworzenia nowych aktów normujących sytuację prawną związków wyznaniowych. Przykładowo wraz z uchwaleniem regulaminu wyborczego w gminach wyznaniowych żydowskich (rozporządzenie Ministra WR i OP z 24 października 1930 r.), wprowadzono system odwołań od orzeczeń nadzorczych starosty do wojewody. We wcześniejszym stanie prawnym w II instancji orzekał od razu minister, a wojewoda był pozbawiony wszelkich bezpośrednich środków oddziaływania na gminy żydowskie[77].

[71] AAN, MWRiOP, sygn. 304, k. 176-177. Por. też: Ibidem, sygn. 304, k. 197-200.

[72] Ibidem, sygn. 304, k. 326.

[73] Dz.U. RP, nr 91/1923, poz. AAN, MWRiOP, sygn. 304, k. 148.

[74] AAN, MWRiOP, sygn. 308, k. 19.

[75] Ibidem, sygn. 304, k. 194.

[76] Ibidem, k. 182.

[77] Dz.Urz. MWR i OP, nr 11 z 29 listopada 1930 r., poz. 171 i 172; Dz.U. RP, nr 75/1930, poz. 592 i 593.

Trudne początki działalności administracji wyznaniowej na Wileńszczyźnie uwidocznione zostały w dotyczącym prawosławia sprawozdaniu Delegata Rządu na Ziemię Wileńską, Walerego Romana[78] z 26 października 1923 r.[79] Wskazywało ono na nieprzygotowanie zarządu lokalnego do prowadzenia polityki zgodnej z oczekiwaniami władz centralnych. Raport ów prezentował zarys własnego programu asymilacji państwowej. Zgodnie z jego założeniami władze szły na pewne ustępstwa w stosunku do mniejszości narodowych i religijnych, aby wykształcić poczucie przynależności państwowej do Rzeczypospolitej. Za priorytetowe uznawano szybkie i radykalne załatwienie najistotniejszych dla Cerkwi kwestii, jak ustalenie liczby parafii, oznaczenie rozmiaru nadziałów ziemskich i wysokości uposażenia oraz zakończenie procesu rewindykacji zlikwidowanych po 1864 r. kościołów katolickich. Walery Roman pisał: „Lepiej jest poczynić nawet niezbędne bolesne dla niego [Kościoła prawosławnego – przypis M. G.] zarządzenia w tym zakresie, ale możliwie szybko i od razu, niż co pewien czas stopniowo wszczynać rozmaite sprawy, najbardziej nawet ze stanowiska katolickiego lub polskiego konieczne, ale bądź co bądź jątrzące przeciwną stronę i uniemożliwiające utrwalenie pewnego stałego *status quo* dla tego duchowieństwa"[80]. W sprawozdaniu brakowało jednak nakreślenia dalszej wizji programowej względem wyznań, czyli skonkretyzowania środków mających przekonać duchowieństwo prawosławne do realizowania polityki państwowej. Był to jeden z powodów druzgocącej krytyki zawartej w ministerialnej odpowiedzi na dezyderaty zawarte w omawianym sprawozdaniu. Zarzucano w niej Delegatowi Rządu stagnację i brak inicjatyw w sferze wyznaniowej. W wypowiedzi tej wyraźnie dominował silnie antyprawosławny kurs polityczny, związany z występującą w tym okresie endecką tendencją do asymilacji narodowej[81]. Zawierała ona wytyczne dla administracji na ziemiach północno-wschodnich, w których nadrzędną ideą było odwrócenie „procesu depolonizacji kresów". Pod tym pojęciem rozumiano utratę wpływu kultury polskiej na ludność tych obszarów oraz zanik tradycji przynależności do państwa polskiego, co stanowiło dziedzictwo okresu rozbiorów. Bieżącym zadaniem zleconym administracji województw wschodnich było prowadzenie polityki podsycania antagonizmu między rosyjskim episkopatem prawosławnym a nacjonalizmem białoruskim, popularnym wśród szeregowego kleru. Uznawano, iż rosyjscy hierarchowie są bliżsi kompromisowi dla realizacji celów zbieżnych z interesami państwa polskiego, w tym dla przeciwstawienia się depolonizacji[82].

Fundamentalnym zadaniem administracji, koniecznym dla rozpoczęcia jakichkolwiek działań nie tylko względem Kościoła prawosławnego, ale także wszystkich pozostałych wyznań było zebranie kompleksowych materiałów statystycznych. Walery Roman wskazywał w swoim sprawozdaniu z 1923 r. oraz w piśmie nieopatrzonym datą, a pochodzącym zapewne z 1924 r., na brak aktualnych informacji o związkach religijnych. Z tych powodów planował przeprowadzenie akcji spisowej oraz zaprowadzenie kartotek w Oddziale Wyznaniowym, co umożliwiałoby gromadzenie danych o duchowieństwie, parafiach, gminach wyznaniowych i ich majątku. Mimo zwłoki w przyznaniu odpowiednich

[78] Walery Roman był bliskim współpracownikiem Józefa Piłsudskiego i pierwszym po przyłączeniu Litwy Środkowej Delegatem Rządu w Wilnie, pozostając na tym stanowisku od 6 kwietnia 1922 r. do 29 sierpnia 1924 r. Wcześniej pełnił urząd wojewody poleskiego. W późniejszym okresie był członkiem kilku komisji rządowych powoływanych dla rozwiązywania problemów administracji i województw wschodnich, W. Żarnowski, *Roman Walery*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXXI (4), z. 131, Kraków 1989, s. 580.

[79] AAN, MWRiOP, sygn. 987, k. 319-324; „W sprawie wyznania prawosławnego" Delegat Rządu w Wilnie do Ministertwa WR i OP, 26 X 1923.

[80] AAN, MWRiOP, sygn. 987, k. 320.

[81] Por. M. Papierzyńska-Turek, op. cit., s. 101.

[82] AAN, MWRiOP, sygn. 308, k. 3-8; „Uwagi Departamentu Wyznań o sprawozdaniu Delegata Rządu w Wilnie i Wojewody w Nowogródku w sprawie prawosławia", 3 XI 1923.

środków na ten cel z Ministerstwa WR i OP, prawdopodobnie z końcem 1924 r. udało się zebrać i uporządkować materiały. Wcześniejszy stan uniemożliwiał normalną pracę oddziału, a w szczególności skutkował brakiem kontroli nad duchowieństwem oraz majątkiem Cerkwi prawosławnej i innych wyznań. Zebranie i uporządkowanie informacji było także niezbędne w perspektywie uregulowania stosunku poszczególnych związków religijnych do państwa[83]. W pozostałych województwach północno-wschodnich prowadzona od 1922 r. akcja kompletowania wiadomości dotyczących prawosławia, była już w tym czasie na ukończeniu[84], co wskazywało na znaczne opóźnienia w tej mierze Ziemi Wileńskiej. Dotyczyło to także innych zadań, których prawidłowa realizacja nie była możliwa bez istnienia odpowiedniej bazy danych. Wielowątkowe informacje zaczęły napływać do urzędu wojewódzkiego zapewne jednak dopiero od 1927 r., kiedy to okólnikiem z 12 sierpnia 1926 r. wojewoda wileński nałożył na starostów obowiązek przedkładania rocznych sprawozdań w sprawach wyznaniowych, poczynając od sporządzenia opisu za rok 1926[85]. Sumienne wypełnianie tej powinności umożliwiało dokładną kontrolę życia religijnego w województwie.

Następne zadanie nałożone na administrację państwową polegało na zmniejszeniu ilości parafii prawosławnych. Na Wileńszczyźnie pozostawało ono początkowo w stanie zawieszenia. W piśmie z 1923 r. Delegat Rządu uważał, iż redukcja ilości parafii była konieczna tak z przyczyn obiektywnych: zniszczenie wielu świątyń, brak wiernych, niedobór duchowieństwa prawosławnego, jak i politycznych, wyrażających się w negatywnym stosunku kleru do państwowości polskiej. Nie chciał jednak podejmować arbitralnych działań w tym względzie, czekając na wytyczne z góry, najlepiej w formie prawnego uregulowania problemu[86]. Realizacja tego zadania nastąpiła jednak w drodze pozaustawowej - zarządzeniem Ministra WR i OP z 10 października 1924 r., na podstawie projektu nowego rozmieszczenia sieci parafii prawosławnych, w którym zamierzano zlikwidować 282 dotychczasowe placówki na ogólną liczbę 1475, pozostawiając na Ziemi Wileńskiej 91 parafii i 22 filie. Akcja ta była sabotowana przez duchowieństwo prawosławne poprzez delegowanie „nieformalnych" proboszczów do skasowanych już parafii i inne działania niedopuszczające do redukcji[87]. Walka z tym zjawiskiem nie była na Wileńszczyźnie zbyt konsekwentna, skoro w piśmie z 29 marca 1928 r. Minister WR i OP wskazywał, iż należy sprzeciwiać się praktyce nominacji lub stałej delegacji wikariuszy do zlikwidowanych parafii[88]. Wobec czego podejmowano nowe próby odgórnego załatwienia konfliktu, jednak aż do końca okresu dwudziestolecia międzywojennego kwestii tej nie udało się definitywnie rozwiązać[89].

Kolejnym problemem do rozwiązania z udziałem administracji terytorialnej była rewindykacja obiektów sakralnych odebranych katolikom przez Rosjan i przekształconych na cerkwie[90]. Przejmowanie świątyń dokonywało się w pierwszych latach po odzyskaniu niepodległości, przeważnie bez oficjalnych decyzji władz w drodze samowolnych akcji

[83] AAN, MWRiOP, sygn. 987, k. 319; Ibidem, sygn. 314, k. 625-626.

[84] M. Papierzyńska-Turek, op. cit., s. 309.

[85] LCVA, sygn. f. 51, ap. 1, l. 111, k. 45. Sprawozdania powyższe zawierały m.in. dane o ogólnej ilości parafii, gmin wyznaniowych i zakonów z podaniem stanu liczebnego i narodowości ich członków, dokładną charakterystyką świątyń oraz nieruchomości kościelnych i zakonnych. W odniesieniu do duchowieństwa wymagano także podania jego liczebności, stanowisk, narodowości, a ponadto kwestii dotyczących stanu materialnego oraz dokonania oceny poszczególnych jednostek pod względem moralnym i politycznym, a także ich wpływów i udziału w życiu społeczno-politycznym.

[86] AAN, MWRiOP, sygn. 987, k. 320.

[87] M. Papierzyńska-Turek, op. cit., s. 311-312.

[88] AAN, MWRiOP, sygn. 372, k. 131.

[89] M. Papierzyńska-Turek, op. cit., s. 318.

[90] Szerzej patrz: A. Mironowicz, *Rewindykacja prawosławnych obiektów sakralnych w II Rzeczpospolitej*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne", nr 21, Białystok 2004, s. 83-103.

ludności przy poparciu Kościoła katolickiego[91]. Podstawą prawną dla rewindykacji stanowiło rozporządzenie Komisarza Generalnego ZCZW z 22 października 1919 r., które określało, iż wszystkie cerkwie powstałe ze skasowanych kościołów łacińskich przekazuje się duchowieństwu rzymskokatolickiemu[92]. Mimo to Delegat Rządu, Walery Roman utrzymywał w 1923 r., iż nie może prowadzić skutecznych działań rewindykacyjnych tylko na podstawie zarządzeń władzy wykonawczej bez ustawowych podstaw prawnych. W jego opinii arbitralne posunięcia sprzyjały bowiem antypaństwowej agitacji politycznej[93]. Ostatecznie akcja ta, budząca silny opór ludności prawosławnej, została wstrzymana z inicjatywy rządu w 1924 r.[94] Jednak w latach 1925-1926 wojewoda Władysław Raczkiewicz rozpoczął rozmowy z nowopowołanym arcybiskupem wileńskim, Romualdem Jałbrzykowskim, zdeterminowanym do kontynuowania rewindykacji utraconych świątyń. W rezultacie prowadzonych pertraktacji, a także w trakcie późniejszych spotkań wojewodów województw wchodzących w skład metropolii wileńskiej władze zobowiązały się do przekazania niektórych obiektów Kościołowi katolickiemu. Postanowienia te nie usatysfakcjonowały arcybiskupa, który – także z obawy przed przedawnieniem roszczeń z tego tytułu - wystąpił na drogę sądową, inicjując w 1929 r. akcję składania pozwów o zwrot obiektów połacińskich[95].

Organy administracji uczestniczyły także w akcji przejmowania ziemi pozostającej w rękach Kościoła prawosławnego, „dla odjęcia tej samoistnej podstawy ekonomicznej i zmuszenia go do oglądania się na pomoc państwa". Delegat Rządu uzasadniał swoją bezczynność w tym zakresie komplikacją i niejasnością stanu prawnego w tej materii[96]. Spotkało się to, podobnie jak przy pozostałych zadaniach zleconych administracji, z krytyką Ministerstwa WR i OP zarzucającą Delegatowi Rządu nieuzasadnioną opieszałość w ich wykonaniu[97].

Kwestią stanowiącą przedmiot największego zainteresowania władz było zapewnienie sobie poparcia duchowieństwa wszystkich wyznań dla realizacji zadań państwowych, a tym samym usunięcie jednostek uznanych za „nielojalne" względem Rzeczypospolitej. Zagadnienie to było ściśle związane z problematyką narodowościową województwa. Państwo polskie usiłowało ją bowiem kształtować za pośrednictwem polityki wyznaniowej. Decydujące znaczenie odgrywał tu Kościół katolicki, który jeszcze przed I wojną światową był uwikłany na Litwie w zmagania zantagonizowanych ruchów narodowościowych. Dominacja Polaków katolików na Wileńszczyźnie była bezdyskusyjna, jednak istniały także silne enklawy litewskie i białoruskie (powiaty dziśnieński, święciański i oszmiański)[98]. Stanowisko administracji na Ziemi Wileńskiej przedstawiało się w zasadzie jednoznacznie. Nadrzędnym celem było wspieranie polskich sił katolickich, aby uczynić z niego ośrodek wywierający polityczny i kulturalny wpływ na mniejszości narodowe, niezależnie od tego czy u podstaw tego dążenia leżał program asymilacji narodowej, czy tylko państwowej.

Polityka względem ludności białoruskiej dzieliła ją według kryterium wyznaniowego. Zakładano, że Białorusini wyznania rzymskokatolickiego stanowić będą naturalny

[91] Ks. H. E. Wyczawski, *Cerkiew Prawosławna w II Rzeczpospolitej*, [w:] *Kościół w II Rzeczpospolitej*, Lublin 1981, s. 170; por. też: M. Papierzyńska-Turek, op. cit., s. 331.
[92] Dz.Urz. ZCZW, nr 25/1919, poz. 256.
[93] AAN, MWRiOP, sygn. 987, k. 319.
[94] M. Papierzyńska-Turek, op. cit., s. 336-337.
[95] A. Szot, *Abp Romuald Jałbrzykowski, metropolita wileński*, Lublin 2002, s. 120-125.
[96] AAN, MWRiOP, sygn. 987, k. 321. Szerzej o kwestiach własnościowych majątku cerkiewnego patrz: M. Papierzyńska-Turek, op. cit., s. 386-395.
[97] AAN, MWRiOP, sygn. 308, k. 5-6.
[98] M. Mróz, op. cit., s. 141.

przedmiot ekspansji kultury polskiej[99]. Z tego powodu starano się przeciwstawiać postulatom wysuwanym przez białoruskich działaczy chrześcijańsko-demokratycznych, wywodzących się w znacznym stopniu z kleru katolickiego[100]. Na płaszczyźnie religijnej domagali się oni bezskutecznie wprowadzenia języka narodowego do nabożeństw, proporcjonalnego do liczby diecezjan udziału duchowieństwa białoruskiego we władzach duchownych i oddzielnego kościoła w Wilnie[101]. Tym bardziej zwalczano w początkowym okresie jednoznacznie wrogą Polsce, a później bierną w życiu państwowym postawę kleru i ludności litewskiej[102]. Program nadania Kościołowi katolickiemu jednolicie polskiego charakteru realizowany był już w Litwie Środkowej, a następnie konsekwentnie kontynuowany po przyłączeniu Wileńszczyzny do Polski.

W latach 1919-1925 podstawowym zadaniem administracji było zwalczanie działalności biskupa ordynariusza diecezji wileńskiej, Jerzego Matulewicza, w której upatrywano zagrożenie dla interesów Polski. Deklarował on politykę neutralności względem spraw narodowościowych, wyrażając przekonanie, iż Kościół katolicki winien patronować odrodzeniu narodowemu Białorusinów[103]. W zakresie spraw używania języka w Kościele oraz obsady urzędów kościelnych, podejmował w parafiach o charakterze mieszanym decyzje przeważnie niekorzystne dla ludności polskiej[104]. Dlatego działania władz lokalnych skupiały się na nieustannych naciskach względem ordynariusza i pozostałych władz kościelnych, aby nie ulegały żądaniom księży białoruskich i litewskich w zakresie dezyderatów religijnych[105]. Dążono nie tylko do zneutralizowania wpływów niewygodnego biskupa przez udzielanie poparcia opozycyjnie do niego ustosunkowanemu duchowieństwu polskiemu z biskupem sufraganem, Stanisławem Michalkiewiczem na czele[106], ale przede wszystkim do usunięcia go ze stanowiska. W akcję zaangażował się także Delegat Rządu w Wilnie, Walery Roman, wysuwając projekt, aby starania o odwołanie biskupa Matulewicza poprzeć argumentem, iż nie posiadał on obywatelstwa polskiego, co uniemożliwia współpracę z nim polskiego rządu[107].

Jego następca na stolicy arcybiskupiej – ks. Romuald Jałbrzykowski był raczej zwolennikiem lansowanego przez państwo programu asymilacji narodowej. Uważał, iż prowadzenie przez obce etnicznie duchowieństwo akcji uświadamiającej wśród mniejszości litewskiej i białoruskiej jest szkodliwe, gdyż prowadzi do wzrostu postaw nacjonalistycznych. Dlatego przeciwstawiał się zakładaniu szkół mniejszościowych i prowadzeniu działalności kulturalno-oświatowej w duchu narodowym[108]. Działania arcybiskupa były w przeważającej mierze dobrze oceniane i wspierane przez władze, czego dowodem jest sumaryczna ocena dyrektora Departamentu Wyznań przedstawiona 14 lutego 1939 r., który

[99] A. Chojnowski, *Koncepcje polityki narodowościowej rządów polskich w latach 1921-1939*, Wrocław 1979, s. 30-31.
[100] Patrz: M. Moroz, *„Krynica". Ideologia i przywódcy białoruskiego katolicyzmu*, Białystok 2001.
[101] M. Mróz, op. cit., s. 144.
[102] Patrz szerzej: B. Makowski, *Litwini w Polsce 1920-1939*, Warszawa 1986, s. 33-34, 53-55.
[103] M. Mróz, op. cit., s. 148-149. Biskup Matulewicz zakazywał jednak wykorzystywania ambony do celów politycznych.
[104] M. Mróz, op. cit., s. 45-46, 148-166.
[105] Delegat Rządu w Wilnie, Walery Roman pisał: „Działalność jego (biskupa Matulewicza) nie można podciągnąć pod kategorię jakichś przestępstw, przewidzianych przez kodeks karny, szkodliwość jej wynika z samej natury polityki kościelnej Biskupa, formalnie najzupełniej legalnej, lecz nadzwyczaj umiejętnie i systematycznie dążącej do odpolszczenia Kościoła katolickiego na Wileńszczyźnie", AAN, MWRiOP, sygn. 422, k. 147; cyt. za: M. Mróz, op. cit., s. 180.
[106] M. Mróz, op. cit., s. 145.
[107] Ibidem, s. 180.
[108] Ibidem, s. 27; por. też: B. Makowski. op. cit., s. 82-83; M. Moroz, op. cit., s. 155-158; A. Szot, op. cit., s. 56, 58-59. Autor w sposób bardziej wyważony ocenia stosunek arcybiskupa Jałbrzykowskiego do mniejszości litewskiej i białoruskiej.

pisał, iż w diecezji wileńskiej „stosunek kleru zwłaszcza wyższego do władz państwowych, oraz interesów, które one przedstawiają, uległ znacznej poprawie [...] Poprawa ta jest wynikiem konsekwentnych wysiłków, zmierzających do podniesienia na należyty poziom zasady autorytetu władzy państwowej, oraz do uwolnienia działalności duchowieństwa spod wpływów destrukcyjnego partyjniactwa"[109].

Ocena lojalności duchowieństwa prawosławnego do połowy lat trzydziestych była dokonywana pod kątem realizacji programu asymilacji państwowej. Osiągnięcia na tym polu były znikome. Zarówno w sprawozdaniu Departamentu Spraw Wewnętrznych Litwy Środkowej za rok 1921[110], jak również w piśmie z 1923 r. Delegata Rządu Ziemi Wileńskiej, Walerego Romana charakteryzowano kler prawosławny jako grupę podatną na nacjonalistyczne wpływy białoruskie[111] lub rosyjskie, a przy tym cechującą się niskim poziomem moralnym. Uważano przy tym, iż w zdecydowanej większości okazuje ona tylko pozorną uległość wobec władz[112]. Podobny obraz pojawia się w meldunkach administracji z Okręgu Wileńskiego ZCZW, w których podnoszono, iż duchowieństwo prowadzi wśród ludności prawosławnej – z dobrym skutkiem – agitację prorosyjską[113]. Władze Litwy Środkowej domniemywały, iż Cerkiew marzy o powrocie do swego dawnego uprzywilejowanego stanowiska. Główny problem upatrywano w hierarchicznym jej podporządkowaniu patriarchatowi moskiewskiemu oraz terytorialnych związkach z częściami pozostającymi poza granicami kraju w obrębie Litwy kowieńskiej i Rosji. Stąd pojawiał się postulat, aby podporządkować obszar Litwy Środkowej do tworzonej autokefalicznej organizacji na ziemiach polskich[114]. Mimo takiej postawy hierarchii prawosławnej Walery Roman pisał, iż pod koniec 1923 r. pozbycie się „niewygodnych" jednostek było trudne do wykonania, ze względu na ograniczone możliwości kontroli. Twierdził bowiem, że aparat lokalny bardzo często nie potrafi prawidłowo wskazać osób rzeczywiście wrogich Rzeczypospolitej, za wyjątkiem księży jawnie nawołujących do przeciwstawiania się polityce państwa. Z tych powodów Delegat Rządu opowiadał się za czasowym wstrzymaniem akcji oczyszczania kleru z osób „niepożądanych"[115]. Taka taktyka nie spotkała się z aprobatą Ministerstwa WR i OP, które uważało, iż Ziemia Wileńska jest najbardziej opóźniona spośród województw północno-wschodnich w realizacji tego zadania[116]. Jednak w porównaniu z okresem Litwy Środkowej zmieniła się sytuacja prawna Cerkwi wraz z rozciągnięciem na Ziemię Wileńską *Tymczasowych przepisów o stosunku Rządu do Kościoła Prawosławnego w Polsce* na mocy reskryptu Ministra WR i OP z 5 stycznia 1923 r.[117] Przede wszystkim uregulowano kwestię nadzoru nad duchowieństwem prawosławnym, co w poprzednim okresie przysparzało trudności z uwagi na problemy z interpretacją przepisów rosyjskich. Wojewodzie przysługiwały konkretne uprawnienia umożliwiające wpływanie na obsadę duchownych prawosławnych[118]. Mógł także wykorzystać inne swe kompetencje, wynikające z jego władzy ogólnej dla realizacji zadania pozbycia się nielojalnego elementu w Cerkwi[119]. Stabilizacja państwa począwszy od drugiej połowy lat dwudziestych spowodowała jednak pewne wyciszenie konfliktów pomiędzy klerem prawosławnym a administracją, czemu sprzyjały deklaracje życzliwości względem Cerkwi po przewrocie majowym. Z tych powodów władze w mniejszym stopniu interesowały się kwestiami personalnymi, nie czyniąc przy okazji nic, co mogłoby w dalszej perspektywie zjednać prawosławnych do państwa polskiego[120].

Reorientacja programowa, która miała miejsce w końcowej fazie istnienia II Rzeczypospolitej związana była z faktem, iż w kwestii narodowościowej coraz szersza grupa w obozie rządzącym zaczęła wykluczać możliwość kontynuowania tolerancyjnej polityki względem mniejszości narodowych. Utworzony 19 grudnia 1935 r. Komitet ds. Narodowościowych zajął się m.in. kwestią Kościoła prawosławnego, ustalając, iż musi on stać się instrumentem umożliwiającym wprowadzenie na ziemie wschodnie kultury polskiej, nie zaś ostoją „narodowościowych ruchów separatystycznych"[121]. Istotną rolę w wytyczeniu kierunków działań administracji państwowej odegrały „Ogólne wytyczne polityki wyznaniowej" przedstawione na konferencji Naczelników Wydziałów Społeczno-Politycznych Urzędów Wojewódzkich[122], która odbyła się 14 lutego 1938 r.[123] Powyższy dokument łączył plan asymilacji narodowej, realizowanej przez politykę polonizacyjną z elementami programu asymilacji państwowej, stawiającego sobie za cel uzyskanie poparcia związków wyznaniowych dla działalności państwa. Aby to osiągnąć zamierzano wykorzystać współzawodnictwo duchowieństwa w obrębie danego Kościoła, bądź pomiędzy różnymi organizacjami religijnymi. Zauważano, iż w okresie wcześniejszym rywalizacja ta przynosiła odwrotne rezultaty, a popularność wśród wiernych zdobywały jednostki prezentujące raczej postawę antypaństwową. W opinii autora wytycznych zmiana tego stanu rzeczy była zależna od odpowiedniej polityki narodowościowej, która była związana także z działaniami na płaszczyźnie wyznaniowej. Można to było osiągnąć poprzez uświadomienie ludności i duchowieństwu konsekwencji (również w sferze religijnej), jakie wynikną z osłabienia odporności państwa na wspólne niebezpieczeństwo ze strony sowieckiej. Równolegle planowano prowadzić program polonizacyjny, głównie przez „wywołanie poczucia nowych wartości wśród ludności, która uwzględni postulat asymilacji". Jego realizację metodą zarządzeń przymusowych lub sankcji zamierzano stosować tylko względem „ludności niepolskiej". W odniesieniu do wyznania prawosławnego zadaniem administracji miała być derusyfikacja, polegająca na polityce tolerancji wobec starszego pokolenia duchownych oraz stanowczego odsunięcia młodszego kleru i ludności od wpływów rosyjskich. Podkreślano przy tym, iż niwelacja wpływów rosyjskich nie może spowodować wzmocnienia ruchu białoruskiego i ukraińskiego, nakazując rozpoczęcie akcji bezwzględnego zwalczania wywodzącej się z tych kręgów agitacji nacjonalistycznej. W zakresie nauki religii, kazań i liturgii dążono zaś do usunięcia języka rosyjskiego. Względem Kościoła rzymskokatolickiego postulowano - zgodnie z założeniami polonizacji przez religię - udzielanie pełnego

[109] AAN, MWRiOP, sygn. 385, k. 256.
[110] LCVA, sygn. f. 51, ap. 15, l. 24, k. 116 v.
[111] Jak podaje M. Papierzyńska-Turek ruch białoruski w Kościele prawosławnym był znacznie słabszy niż ukraiński, ograniczając się głównie do diecezji wileńskiej. Nie był jednak traktowany jako czynnik odrodzenia narodowego i państwowego, niemniej jednak tendencja w kierunku jego białorutenizacji była wyraźna, M. Papierzyńska-Turek, op. cit., s. 222; por. też: K. Krasowski, op. cit., s. 108-109; W. Piotrowicz, *Wschodnie zagadnienia ustawowe,* Warszawa 1939, s. 29.
[112] AAN, MWRiOP, sygn. 987, k. 320.
[113] Por. Meldunek z powiatu oszmiańskiego z września 1919 r., [w:] J. Gierowska-Kałłaur, op. cit., s. 390; Meldunek z powiatu wilejskiego z grudnia 1919 r., [w:] Ibidem, s. 399.
[114] M. Papieżyńska-Turek, op. cit., s. 115.
[115] AAN, MWRiOP, sygn. 987, k. 320.
[116] Ibidem, sygn. 308, k. 5.
[117] Dz.Urz. DRW z 28 II 1923 r., nr 2, poz. 80.
[118] Na mocy *Tymczasowych przepisów...* wojewodzie przysługiwało w szczególności prawo wniesienia zarzutów w stosunku do kandydata zaproponowanego przez biskupa do obsady wakującej parafii (punkt 3), Dz.Urz. MWR i OP, nr 7 z 12 II 1922 r., poz. 59.
[119] Ministerstwo WR i OP wskazywało, iż władze lokalne mogą wykorzystać prawo do wydalania osób nieposiadających polskiego obywatelstwa, bądź też zastosować względem nielojalnych jednostek „tymczasowe zarządzenia administracyjne", AAN, MWRiOP, sygn. 308, k. 5.
[120] A. Chojnowski, op. cit., s. 54.
[121] Ibidem, s. 206-211.
[122] Warto przypomnieć, iż – inaczej niż w innych województwach - wśród spraw należących do kompetencji Wydziału Społeczno-Politycznego Wileńskiego Urzędu Wojewódzkiego nie było kwestii wyznaniowych. Por. np. Organizację Lubelskiego Urzędu Wojewódzkiego, W. Kozyra, op. cit., s. 109-111.
[123] AAN, MWRiOP, k. 140-145; Ogólne wytyczne polityki wyznaniowej.

poparcia dla działalności misyjnej na obszarach mieszanych. Dla stworzenia pozorów neutralności zabraniano organom zarządu lokalnego podejmowania własnych inicjatyw w tym zakresie i udzielania pomocy w sposób jawny.

Administracji wyznaniowej przedstawiono również szereg dyrektyw o charakterze ogólniejszym:

1) Zalecano unikania posunięć, które mogłyby mieć charakter wystąpień przeciwko przekonaniom religijnym ludności. Uznawano bowiem, iż sfera wiary i oparta na niej moralność stanowią „węzeł zabezpieczenia przed niszczycielską propagandą komunistyczną".
2) Zakazywano wydawania zarządzeń, których wykonanie nie byłoby w danej chwili możliwe do przeprowadzenia z uwagi na negatywny odbiór społeczny, co było szczególnie ważne w działalności polonizacyjnej wobec poszczególnych Kościołów. Planowano w ten sposób przeciwdziałać sytuacji, w której konieczne stałoby się wycofanie z podejmowanych inicjatyw pod presją społeczną. Mogło to – zdaniem autora powyższych wytycznych - przynieść większe szkody interesom państwowym, niż przeprowadzenie ich w bardziej sprzyjających okolicznościach.
3) Sprzeciwiano się osłabianiu autorytetu osób duchownych, o ile ich działalność nie była sprzeczna z interesami państwa. Piętnowano występującą praktykę traktowania „z góry" hierarchów kościelnych. Wskazywano, iż postępowanie względem danej jednostki powinno wynikać z oceny jej charakteru, stosunku do interesów państwa oraz wpływu, jaki ma na ludność, a nie tylko od stopnia jej uległości wobec dezyderatów przedstawicieli władz lokalnych.
4) Wyjaśniano, iż przy zlecaniu duchownym zadań natury politycznej, należy im uniemożliwić wkraczanie w dziedzinę rozgrywek partyjnych.

Zapewne pod wpływem tych zasad kształtował swój program wojewoda wileński Ludwik Bociański[124]. W piśmie do Ministra Spraw Wewnętrznych z 12 lipca 1937 r., odnoszącego się głównie do wyznania prawosławnego, wojewoda wskazywał, iż „element rosyjski ogólnie w Wileńszczyźnie, a w Wilnie w szczególności uaktywnia swoją działalność, której celem jest rozszerzenie wpływów rosyjskich, rusyfikacja miejscowej ludności prawosławnej i stworzenie politycznego ruchu rosyjskiego, którego ośrodkiem ma być Wilno. Pisał, iż przedstawiciele tej nacji w województwie wileńskim zdecydowanie dotąd izolowali się od wszelkich wpływów asymilacyjnych w rozumieniu państwowym, a po ogłoszeniu w Rosji Sowieckiej konstytucji stalinowskiej chcą narzucać swoje właściwości narodowe i językowe ogółowi miejscowej ludności prawosławnej". Dlatego zadaniem administracji - według Bociańskiego - powinno być izolowanie i usuwanie „narostów naleciałości rosyjskich w Wilnie, ażeby jego oddziaływanie kulturalno-społeczne na ziemiach północnowschodnich pozbawione było elementów obcych państwowej myśli polskiej"[125]. W ten sposób rozpoczęto planową akcję polonizacji Cerkwi, a przy tym zwalczania w niej zarówno wpływów białoruskich, jak i rosyjskich[126]. Praktycznym wyrazem powyżej przedstawionej tendencji było także wydanie przez prawosławnego arcybiskupa - wskutek nacisków wojewody - we wrześniu 1937 r. zarządzenia o prowadzeniu nauki religii prawosławnej w języku polskim[127]. Rozpoczęto także akcję upowszechniania podręczników, kalendarzy, a nawet kazań w języku polskim[128]. W referacie wygłoszonym w styczniu 1939 r.

[124] Ludwik Bociański był wojewodą wileńskim od 4 XII 1935 r. do 19 V 1939 r. Wcześniej pozostawał w służbie wojskowej i był posłem na Sejm z ramienia BBWR. Por.: *Kto był kim w Drugiej Rzeczpospolitej*, pod redakcją J. M. Majchrowskiego, s. 165.
[125] AAN, MWRiOP, sygn. 384, k. 78.
[126] Ibidem, sygn. 385, k. 167.
[127] Ibidem, sygn. 350, k. 31.
[128] Ibidem, sygn. 385, k. 167.

przez Naczelnika Wydziału Społeczno-Politycznego Wileńskiego Urzędu Wojewódzkiego podsumowano skutki tego postanowienia następująco: „Zarządzenie to, rzecz oczywista, nie spotkało się z entuzjazmem całego bez wyjątku kleru prawosławnego, lecz drogą wywierania bezpośredniego wpływu na opornych, zarówno przez przedstawicieli administracji, jak i poszczególnych członków Konsystorza Prawosławnego, opór ten został częściowo przełamany". Podkreślano także, iż „Urząd Wojewódzki toleruje na dotychczasowych stanowiskach tych księży, którzy [...] zachowaniem swym nie nasuwają zastrzeżeń z punktu widzenia interesów Państwa. Jednostki szkodliwe bądź zostały całkowicie usunięte z zajmowanych stanowisk i przeniesione w stan nieczynny, bądź też zostały przeniesione na gorsze stanowiska na terenie tut. województwa z zagrożeniem, iż w razie dalszej szkodliwej działalności, zostaną całkowicie pozbawieni stanowisk kościelnych"[129].

Znacznie zaostrzono także kurs względem katolickich przedstawicieli duchowieństwa i ludności białoruskiej oraz litewskiej, co także miało bezpośredni związek z odgórnymi wytycznymi zmieniającymi charakter polityki narodowościowej[130]. Wojewoda wileński, Ludwik Bociański w tajnym piśmie z 11 stycznia 1936 r. do starosty grodzkiego w Wilnie uznał wystąpienia księży Litwinów za „najbardziej szkodliwą działalność antypaństwową", która powoduje, iż parafianie pozostający pod ich wpływem prezentują postawę nieprzyjazną państwu polskiemu. W związku z tym zarządził natychmiastowe wydalenie z kraju księży litewskich i ich pomocników nieposiadających obywatelstwa polskiego, a pozostałych nakazał przenieść na stanowiska w głębi kraju, zastępując ich Polakami[131]. Zastosowano także podobne represje w stosunku do białoruskich księży katolickich, zwłaszcza czynnie zaangażowanych w ruch narodowy[132]. W przytoczonym powyżej referacie ze stycznia 1939 r. reasumowano dokonania administracji na tym polu: „Dobrą współpraca władz administracyjnych z władzami kościelnymi przy obsadzaniu stanowisk kościelnych oraz zrozumienie przez nich postulatów państwowych umożliwiło usunięcie z zajmowanych stanowisk kościelnych księży szowinistów litewskich i przyczyniło się w znacznym stopniu do pacyfikacji nastrojów i uregulowania współżycia ludności katolickiej na terenach mieszanych pod względem narodowościowym". Konstatowano również, iż „Białorusini nie posiadają parafii narodowościowych [...] kazania w języku białoruskim zostały stopniowo zniesione drogą obsady stanowisk proboszczowskich w tych miejscach, gdzie się to praktykowało przez księży narodowości polskiej, oraz przez usunięcie księży Białorusinów z klasztorów oo. Marianów w Drui. Wysiedlenie zaś księży - działaczy białoruskich - Stankiewicza i Tołłoczki z Wilna wpłynie również hamująco na rozwój nacjonalizmu wśród katolików o nieustalonej przynależności narodowościowej tzw. »tutejszych«"[133].

Dokonując na koniec zbiorczej charakterystyki pozostałych wyznań należy w pierwszej kolejności podkreślić stosunkowo niewielkie w porównaniu z kwestiami katolicko-prawosławnymi zainteresowanie państwa ich działalnością na terenie województwa wileńskiego, oraz częstą nieznajomość problematyki poszczególnych związków religijnych, a przecież Wilno stanowiło centrum dla wielu z nich. Wyjątkiem w tym względzie było wyznanie mojżeszowe, co było zrozumiałe przede wszystkim z uwagi na liczebność Żydów, stanowiących trzecią w województwie grupę religijną. Ustawodawstwo polskie konsekwentnie stało na stanowisku wyłącznie wyznaniowego charakteru gmin żydowskich, co na Wileńszczyźnie znacznie odbiegało od stanu faktycznego, gdzie prowadziły one także

[129] Ibidem.
[130] Patrz szerzej: B. Makowski, op. cit., s. 271-273.
[131] Ibidem, s. 279-280.
[132] Por. szerzej: M. Moroz. op. cit., s. 204-211; A. Szot, op. cit., s. 68-69.
[133] AAN, MWRiOP, sygn. 385, k. 165-166.

ożywioną działalność społeczno-polityczną. Władze administracyjne jednak w przeważającej mierze oceniały postawę Żydów jako lojalną wobec państwa polskiego, w czym dużą rolę odgrywało propolskie nastawienie większości rabinów żydowskich[134]. Wynikało ono m.in. z wpływu władz administracyjnych na obsadę stanowisk w gminach żydowskich.

W stosunku do pozostałych wyznań, w przeważającej mierze obserwujemy przychylne nastawienie władz, skutkujące pomocą materialną lub wspieraniem próśb o wsparcie finansowe w Ministerstwie WR i OP, co było szczególnie istotne ze względu na niezwykle trudną sytuację tych związków, zwłaszcza w pierwszych latach po odzyskaniu niepodległości. Zwiększenie zainteresowania i wnikliwsze badania prowadzone pod kątem oceny ich przydatności dla państwa polskiego nastąpiły dopiero w drugiej połowie lat 30-tych. W stosunku do kościołów ewangelickich, staroobrzędowców, karaimów i muzłumańskich Tatarów władze wojewódzkie oceniały, iż pod względem politycznym „nie budzą zastrzeżeń". Wyznanie ewangelicko-reformowane, tzw. Jednotę Wileńską charakteryzowano jako Kościół „rdzennie polski, starający się zawsze i wszędzie podkreślać swoje propaństwowe stanowisko"[135]. Natomiast reprezentanci Kościoła ewangelicko-augsburskiego, mimo, iż większość jego wyznawców stanowili Niemcy, w opinii władz „zatracili całkowicie wszelkie dążenia odśrodkowe"[136]. Oceniając zaś Tatarów, karaimów i staroobrzędowców podkreślano, iż co prawda tylko muzułmanie wykazują tendencję do wynaradawiania się, a staroobrzędowcy przeciwnie „jako masa stanowią środowisko zamknięte, niepodlegające wpływom asymilacyjnym i niezatracające swego folkloru moskiewskiego", to wszystkie one nie nasuwają pod względem politycznym żadnych zastrzeżeń[137].

Odrębnym problemem na terenie województwa wileńskiego były wyznania prawnie nieuznane (sekty). Początkowo administracja wskazywała na słabe rozeznanie przy ocenie faktycznej przydatności bądź szkodliwości „sekt". Zwiększyło się ono dopiero z końcem lat trzydziestych. Na zjeździe Naczelników Wydziałów Spoleczno-Narodowościowych odbytym w 1938 r. ustalono, iż w stosunku do sekt należy zwalczać wszelkie próby ich wykorzystania w działalności komunistycznej, antymilitarnej i wzmacniającej mniejszości narodowe[138]. Choć uważano, iż „ruch sekciarski" pojawia się tylko sporadycznie w niektórych ośrodkach, to wskazywano na jego aktywną działalność w kierunku pozyskiwania nowych wyznawców. Władze wojewódzkie inspirowane odgórnie, rozpoczęły więc walkę z grupami zagrażającymi porządkowi publicznemu oraz przeciwdziałanie rozwojowi wszystkich sekt poprzez odmowę ich legalizacji i utrudnianie działalności propagandowej. W 1939 r. pozytywnie oceniano dokonania w tym względzie, wskazując, iż „ruch sekciarski [...] z punktu widzenia interesów Państwa nie jest w chwili obecnej zbyt groźny"[139].

Podsumowując okres funkcjonowania ZCZW, należy zauważyć, iż przy tworzeniu jego struktur przynajmniej w początkowym okresie nie doceniano znaczenia spraw wyznaniowych. Świadczy o tym brak odrębnych jednostek organizacyjnych wyspecjalizowanych w tej kategorii zadań, oddzielanie kwestii religijnych od nierozerwalnie z nimi związanych zagadnień narodowościowych oraz szczupłość kadr urzędniczych zajmujących się tą problematyką[140]. Tymczasem w sytuacji, gdy u podstaw powołania ZCZW leżał program federacyjny, problematyka wyznaniowa w powiązaniu z kwestiami narodowościowymi odgrywała szczególnie ważną rolę. Zmiana tego stanu rzeczy, polegająca na tworzeniu jednolitych struktur narodowościowo-wyznaniowych na początku 1920 r., wkrótce została zniweczona wskutek letniej inwazji bolszewickiej.

[134] Kompleksowej analizy tego zagadnienia dokonał J. Wołkonowski, *Stosunki polsko-żydowskie w Wilnie i na Wileńszczyźnie 1919-1939*.
[135] AAN, MWRiOP, sygn. 385, k. 170.
[136] Ibidem, sygn. 385, k. 170-171. Por też: LCVA, sygn. f. 51, ap. 4, l. 113, k. 41.
[137] AAN, MWRiOP, sygn. 385, k. 168, 171.
[138] Ibidem, k. 140-145;
[139] Ibidem, k. 172-173.
[140] Warto także przytoczyć opinię J. Gierowskiej-Kałłaur, podkreślającą, iż nie stworzono w ogóle struktur przeznaczonych dla koordynacji całokształtu polityki narodowościowej, a wydział narodowościowy w Komisariacie Generalnym potraktowano jako „szeregowy oddział zajęty sprawami bieżącymi", J. Gierowska-Kałłaur, op. cit., s. 264, 256-257.

W następnym okresie problemy wewnętrzne Litwy Środkowej, zwłaszcza jej tragiczna sytuacja finansowa, silnie wpływały na organizację całej administracji, w tym także na funkcjonowanie jednostki przeznaczonej do wypełniania zadań wyznaniowych. Jak wykazuje analiza materiału archiwalnego do połowy 1921 r. tylko formalnie istniała komórka zajmująca się tymi sprawami. Dopiero utworzenie Oddziału Wyznaniowego w Departamencie Spraw Wewnętrznych zmieniło sytuację. Włączono go jednak w struktury Wydziału Administracyjnego zajmującego się raczej gromadzeniem materiału statystycznego i bieżącą obsługą ludności. Spowodowało to oddzielenie problematyki wyznaniowej od struktur zajmujących się zagadnieniami polityczno-narodowościowymi. Po inkorporacji Litwy Środkowej do Polski nastąpiło przeniesienie Oddziału Wyznaniowego w obręb Wydziału Prezydialnego. Wydział ten, działający na bezpośredni użytek wojewody, miał większe znaczenie niż pozostałe. Wagę spraw religijnych doceniał szczególnie Władysław Raczkiewicz. Dostrzegał potrzebę szczególnych kwalifikacji i zdolności u kierownika Oddziału Wyznaniowego i wnosił o uzupełnienie kadry tejże jednostki organizacyjnej. Ponadto widział zbieżność materii wyznaniowej z problematyką społeczno-polityczną i w związku z tym planował włączenie go w obręb wydziału zajmującego się całokształtem zagadnień z tej dziedziny. Jednak projektowana reforma nie nastąpiła, a w 1931 r. powrócono do starego rozwiązania zaszeregowania Oddziału Wyznaniowego w struktury Wydziału Administracyjnego. Tym samym kontrola życia społecznego – narastająca w latach trzydziestych - odbywała się w zasadzie bez udziału tej komórki, co należy uznać za posunięcie nie do końca zrozumiałe.

Okres ZCZW i Litwy Środkowej oraz pierwsze lata po jej włączeniu do Rzeczypospolitej obfitowały w ogromne trudności z prawidłowym wykonywaniem podstawowych funkcji administracyjnych. W dziedzinie wyznaniowej fundamentalnym zadaniem było zebranie i uporządkowanie materiałów statystycznych, których brak często w ogóle uniemożliwiał prowadzenie polityki względem związków religijnych. Do końca lat dwudziestych udało się je wykonać. Mimo to ani wówczas, ani w latach późniejszych nie zdołano wypracować spójnej polityki względem wyznań. Za jedyny poważniejszy sukces można uznać poprawne ułożenie stosunków z wyznaniem katolickim i zaangażowanie go w akcje propagowania polskości na Wileńszczyźnie. Jednak pojawia się pytanie, czy takich samych rezultatów nie udałoby się osiągnąć również bez udziału administracji? Natomiast program asymilacji państwowej, lansowany do połowy lat trzydziestych, wprowadzany był nieudolnie, czego dowodem były sprawozdania z życia wyznaniowego pochodzące z ostatnich lat międzywojnia[141]. Wynika z nich, iż przede wszystkim nie udało się przekonać Cerkwi prawosławnej do państwowości polskiej, a pozostałe związki religijne cechowały się raczej postawą indyferentną, choć w rzeczywistości administracja przyznawała się do braku wystarczających materiałów do dokonania kompleksowej oceny ich nastawienia. Pisano, iż interes Kościołów w mniemaniu kleru poszczególnych wyznań (w znacznym procencie niepolskiego i nielojalnego) nie wiąże się z interesem Rzeczypospolitej, co wykorzystywały

[141] Zwolennikami programu asymilacji państwowej byli dwaj pierwsi Delegaci Rządu w Wilnie - Walery Roman i Władysław Raczkiewicz, a także aparat pomocniczy w osobach kierowników Oddziału Wyznaniowego – Kazimierza Okulicza i Wiktora Piotrowicza. W strukturach wschodniej administracji lokalnej, zdominowanych przez jednostki zwalczające mniejszości narodowe i religijne, było to zjawisko rzadkie, por. A. Chojnowski, op. cit., s. 67-68; Por. też: AAN, MWRiOP, sygn. 385, k. 40.

narodowościowe ruchy mniejszości, „kupując dusze za cenę koncesji na rzecz aspiracji niepolskich".

W dużej mierze za winne tych tendencji należy uznać sprzeczne, bądź niejasne wytyczne płynące z góry od administracji centralnej. Wojewoda wileński był bowiem przez dłuższy czas silnie ograniczony w kompetencjach na rzecz Ministra WR i OP. Z drugiej jednak strony nieuporządkowany status prawny związków wyznaniowych, niedoinformowanie władz centralnych o położeniu Kościołów na wschodzie, a także częsta rotacja personalna w ministerstwie powodowały, iż faktycznie wojewodowie mieli duże pole manewru w kształtowaniu własnej polityki regionalnej. Nie została ona jednak wypracowana do połowy lat trzydziestych. W mojej opinii jedną z głównych przyczyn tego stanu rzeczy było niestworzenie właściwych struktur w obrębie urzędu wojewódzkiego. Jeśli bowiem oddzielało się sprawy wyznaniowe od narodowościowych, do ich prowadzenia zatrudniało dwóch, a czasami wręcz jednego urzędnika, to trudno było liczyć na jakikolwiek sukces w tej materii. Wypracowanie programu udało się dopiero w ostatnich latach istnienia II Rzeczypospolitej, kiedy wskutek odgórnych inicjatyw, ale także osobistego zaangażowania wojewody Ludwika Bociańskiego rozpoczął się proces konfrontacji i zwalczania związków religijnych. Jednak tę, raczej niechlubną inicjatywę przerwała z kolei wojna.

PROBLEMY KOŚCIOŁÓW NA POGRANICZU POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM W LATACH II WOJNY ŚWIATOWEJ I OKRESIE POWOJENNYM

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Maciej Szczurowski
(Piotrków Trybunalski)

Kościół katolicki na Wileńszczyźnie w walce o niepodległość Polski w latach 1939-1940

Ramy chronologiczne artykułu zamykają się w przedziale czasowym od września 1939 do sierpnia 1940 r., kiedy to po zajęciu Litwy przez wojska radzieckie, proklamowano jej przyłączenie do Związku Radzieckiego. W okresie tym na Wileńszczyźnie rozwinęła się i dość prężnie funkcjonowała polska konspiracja niepodległościowa. Dzieje tej konspiracji można podzielić na kolejne fazy, począwszy od spontanicznego powstawania wielu mniejszych lub większych ugrupowań, przez okres scalania ich pod kierownictwem Służby Zwycięstwu Polski, do ukształtowania się w miarę jednolitej organizacji Związku Walki Zbrojnej.

Pojęcie Wileńszczyzny (Ziemi Wileńskiej) znajduje uzasadnienie historyczne[1]. Zakresem terytorialnym Wileńszczyzna odpowiada mniej więcej województwu wileńskiemu i części województwa nowogródzkiego sprzed 1939 r. Był to wówczas region zamieszkały przez ludność zróżnicowaną pod względem językowym, religijnym, a nawet rasowym. W większości byli to Polacy, Litwini, Żydzi i Białorusini. Przy czym mówiący mieszaniną białoruskiego i polskiego chłopi podawali jako narodowość „tutejszy", co wyrażało przywiązanie do ziemi, którą uprawiali od pokoleń. W miastach i w miasteczkach był znaczny odsetek Żydów. Na Wileńszczyźnie mieszkało ponadto kilka procent Rosjan. Jeśli Wileńszczyznę traktować jako pogranicze, to trzeba zwrócić uwagę, iż było to nie jedno pogranicze, lecz kilka. Na Ziemi Wileńskiej stykały się pogranicza: polsko-litewskie, polsko-białoruskie, polsko-łotewskie, polsko-rosyjskie, ale także - na co prawie nie zwraca się uwagi - białorusko-litewskie i białorusko-rosyjskie. Na ten skomplikowany układ nakładały się jeszcze relacje wynikające z obecności mniejszości żydowskiej.

Pewne opóźnienie cywilizacyjne całych tzw. Kresów Wschodnich, w tym i Wileńszczyzny, w stosunku do reszty ziem II Rzeczypospolitej, ujawniające się m.in. w niskim poziomie edukacji i infrastruktury komunikacji społecznej, powodowało, że najwyraźniejszym składnikiem i powszechnie występującym czynnikiem samoidentyfikacji tamtejszego społeczeństwa był element religijny. Było to szczególnie wyraźne w przypadku ludności białoruskiej, której samoidentyfikacja przebiegała pod wpływem związków z prawo-

[1] Warto zwrócić uwagę na fakt, że Wileńszczyzna była zawsze zwartym tworem państwowym. Nie przecinała jej żadna granica państwowa, poza krótkim okresem od II do III rozbioru Polski (1793 - 1795).

sławiem bądź katolicyzmem i poczucie przynależności do wspólnoty religijnej było głównym wyznacznikiem tożsamości. Samoidentyfikacja katolicka popychała do stopniowego utożsamiania się z kulturą polską tak, jak katolicyzm funkcjonował jako właściwy Polakom i polskości[2]. Podobnie było na Litwie, gdzie samoidentyfikacja z litewskim Kościołem katolickim, była dla części społeczeństwa równoznaczna z utożsamianiem się z narodowością i państwowością litewską.

Archidiecezja Wileńska obejmowała obszar ponad 50 tysięcy km² i była największą diecezją przedwojennej Polski[3]. W 1939 r. archidiecezja wileńska liczyła około 1,5 miliona wiernych, przy około milionie wyznawców innych religii, głównie prawosławnych i Żydów, ale też staroobrzędowców, muzułmanów, karaimów i ewangelików. W wyniku kampanii wrześniowej 1939 r. Białostocczyzna znalazła się po stronie niemieckiej. Pozostała część archidiecezji przypadła początkowo Rosjanom. Po 10 października Związek Radziecki przekazał Litwie Wilno i część Wileńszczyzny. Był to obszar 6 880 km² zamieszkały przez około 550 000 ludzi, w tym 320 0000 Polaków, 30 000 Litwinów, 110 000 Żydów i 75 000 Białorusinów[4]. Po włączeniu Białorusi Zachodniej do Związku Radzieckiego znaczna część archidiecezji znalazła się w granicach Białoruskiej Republiki Radzieckiej. W chwili wybuchu wojny ordynariuszem archidiecezji wileńskiej był cieszący się dużym autorytetem i popularnością arcybiskup Romuald Jałbrzykowski, a biskupem pomocniczym Kazimierz Michałkiewicz. W początkach października 1939 r., przewidując trudności w kontakcie z kurią arcybiskupią, Jałbrzykowski udzielił wszystkim dziekanom władzy wikariuszy generalnych. Generalnie rzecz biorąc, w okresie wojny system zarządzania archidiecezją był utrudniony i skomplikowany[5].

W 1939 r. Wilno było siedzibą kilkunastu klasztorów, tu znajdowały się liczne kościoły. W mieście funkcjonowało archidiecezjalne seminarium duchowne. Seminarium, jako jedyne w Polsce miało sześcioletni program studiów teologicznych dla kleryków, co miało zapewnić im odpowiednie wykształcenie i przygotowanie do pracy duszpasterskiej i budzenia patriotyzmu wśród ludności, mającej utrudniony kontakt z kościołem. Poza tym, aby podnieść poziom studiów w 1925 r. połączono Wydział Teologiczny Uniwersytetu Stefana Batorego i wileńskie Seminarium Duchowne, przy czym to drugie stanowiło autonomiczną część Wydziału Teologicznego z własnymi władzami i systemem zarządzania[6]. Zakony i zgromadzenia męskie na Wileńszczyźnie liczyły 14 klasztorów i domów, w których przebywało 63 ojców i księży, 64 kleryków i 54 braci. Natomiast zakony i zgromadzenia żeńskie miały 50 domów z około 570 zakonnicami. Trudno ustalić dokładną, ba nawet przybliżoną liczbę księży, jaka znalazła się na Wileńszczyźnie we wrześniu 1939 r. Na podstawie wyliczeń Tadeusza Krahela można przypuszczać, że było ich wszystkich, nie licząc sióstr i braci zakonnych, około 500-600[7]. Przy czym wielu księży, z różnych przyczyn, opuściło swoje parafie we wrześniu 1939 r. Byli wśród nich także proboszczowie i wikariusze zmobilizowani na okres wojny jak np. księża: Nikodem Dubrowka, Bolesław Gramz, Bolesław Jachimowicz, Wiktor Judycki, Stefan Kiwiński, Antoni Mańturzyk, Jan Przybysz czy Franciszek Tyczkowski[8].

[2] http://www.sciesielski.republika.pl/publik.html październik 2004.
[3] Szerzej o archidiecezji wileńskiej patrz, T. Krahel, *Archidiecezja wileńska*, [w:] *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939-1945. Metropolie wileńska i lwowska, zakony*, pr. zb. pod red. Z. Zielińskiego, Katowice 1992, s. 12; C. Wilanowski, *Konspiracyjna działalność duchowieństwa katolickiego na Wileńszczyźnie w latach 1939-1944*, Warszawa 2000, s. 15-18.
[4] P. Łossowski, *Litwa a sprawy polskie 1939-1940*, Warszawa 1982, s. 56-57.
[5] Szerzej pisze o tym T. Krahel, op. cit., s. 17-18.
[6] C. Wilanowski, op. cit., s. 27.
[7] T. Krahel, op. cit., s. 22-23.
[8] C. Wilanowski, op. cit., s. 76.

Oddziały radzieckie zajęły Wilno 19 września. Miasto zostało oddane bez walki[9]. Wraz z Armią Czerwoną do miasta wkraczały jednostki policji politycznej - NKWD. Żołnierze polscy z garnizonu wileńskiego wycofali się na Litwę, gdzie zostali internowani i osadzeni w obozach[10]. Rosjan entuzjastycznie witali jedynie Żydzi wileńscy oraz nieliczni komuniści. To właśnie ludność żydowska odegrała szczególną rolę w antagonizowaniu stosunków społecznych na Wileńszczyźnie w okresie od września 1939 do czerwca 1941 r.

We wrześniu i październiku 1939 r. społeczeństwo Ziemi Wileńskiej było głęboko wstrząśnięte klęską w wojnie z Niemcami i Związkiem Radzieckim, rozpadem struktur państwowości, wreszcie okupacją. Ma rację Stanisława Lewandowska pisząc, że dla wielu ludzi załamał się dotychczasowy system pojęć i wartości, zarówno w odniesieniu do państwa, narodu, jak i stosunków społeczno-politycznych[11]. Wrzesień przyniósł zdynamizowanie i zaktywizowanie poszczególnych społeczności kresowych. Miały wówczas miejsce znaczne ruchy ludności związane z napływem uchodźców z zachodnich terenów Polski, przesuwaniem się wojsk, przepływem i odpływem polskiej administracji i służb państwowych oraz napływem administracji radzieckiej. Nie jest tu celowe przypominanie całokształtu ówczesnych wydarzeń. Generalnie, w łonie społeczeństwa wileńskiego dokonywała się dalsza powolna ewolucja i polaryzacja poglądów politycznych.

Z drugiej strony można mnożyć przykłady nawoływania do trwania w jedności. Około 17 września, hachan miejscowych karaimów Seraja Szapszał głosił w odezwie do swoich wiernych: „Wróg nasz jest mocny, lecz nie wierzy w Boga (...) módlmy się i my (...) za ukochaną Ojczyznę naszą Polskę". Zaś mufti mahometański J. Szynkiewicz wzywał: „Muzułmanie! Winniście żarliwie prosić Pana Boga, aby błogosławił oręż polski..."[12].

Wilno w trzeciej dekadzie września 1939 r. było miastem szczególnym. Zostało zajęte w chwili, kiedy tętniło pełnią życia ważnego ośrodka dalekiego zaplecza frontu zachodniego. Do Wilna przede wszystkim ciągnęły tysiące uciekinierów, przed nadciągającymi wojskami niemieckimi, z Warszawy i zachodnich dzielnic Polski. Tysiące ludzi zostało stłoczonych na stosunkowo niewielkim obszarze Wileńszczyzny i zaskoczonych gwałtownym wejściem do miasta Armii Czerwonej. Większość była bez środków do życia, potrzebowała opieki i pomocy. Społeczeństwo Wilna podjęło to wyzwanie. System pomocy uciekinierom rozwinął się w oparciu o organizacje charytatywne i akcje środowiskowe – zgromadzeń zakonnych i parafialnych, którym patronowali miejscowi proboszcze. Kościół tę pomoc inspirował i wspierał finansowo.

Ks. Kazimierz Kucharski jezuita, o którym wiele jeszcze będziemy mówić, założył Towarzystwo Samopomocy Obywatelskiej (czasem określane niepoprawnie jako Towarzystwo Samopomocy Społecznej). Kucharski był przed wojną czynnym członkiem Polskiego Czerwonego Krzyża, dlatego uzasadniona była jego akcja roztoczenia opieki nad tysiącami uchodźców. Przy gimnazjum i konwikcie jezuitów przy ul. Wielkiej 58 w Wilnie utworzono punkt opiekuńczy PCK. Otworzono stołówkę, biuro pośrednictwa pracy i komisową sprzedaż odzieży. Właśnie Kucharski stał się duszą komitetu PCK do spraw uchodźców. Natychmiast ujawnił się jego talent organizatorski i zdolności kierowania. Dobierał sobie współpracowników i pomocnice. Udzielał rad i wskazówek, przejmował na siebie wątpliwą

[9] W. K. Roman, *W obozach i w konspiracji. Działalność niepodległościowa żołnierzy polskich na Litwie i Wileńszczyźnie wrzesień 1939 r. – czerwiec 1941 r.*, Toruń 2004, s.154-173; P. Łossowski, *O decyzji opuszczenia Wilna w 1939 roku*, „Zeszyty Historyczne" Paryż 1988, z. 85, s. 213-214; K. Kucharski, *Konspiracyjny ruch niepodległościowy w Wilnie w okresie od września 1939 r. do 25 maja 1941 r.*, Bydgoszcz 1994, s. 7.
[10] Na ten temat patrz przede wszystkim W. K. Roman, op. cit.; idem, *Konspiracja polska na Litwie i Wileńszczyźnie. Lista aresztowanych*, Toruń 2001; idem, *Za Polskę do celi śmierci. Śledztwo i proces Nikodema Sulika*, Toruń 2001; J. Pięta, W. K. Roman, M. Szczurowski, *Polacy internowani na Litwie 1939-1940*, Warszawa 1997.
[11] S. Lewandowska, *Życie codzienne Wilna w latach II wojny światowej*, Warszawa 1997, s. 214.
[12] Oba cytaty za: Ibidem, s. 14.

przyjemność codziennych kontaktów z okupacyjnymi władzami Wilna. Wobec nich był reprezentantem potrzeb uchodźców i stałych mieszkańców miasta. Wśród wielu budził poczucie gotowości niesienia pomocy potrzebującym, zagrzewał do jedności i miłości braterskiej wśród Polaków[13].

Z inspiracji Kucharskiego Wilnianie przede wszystkim organizowali szeroką akcję dożywiania, prowadząc jadłodajnie, a także schroniska dla bezdomnych, świetlice, przychodnie lekarskie. Pierwszym centralnym ośrodkiem działalności Towarzystwa była jadłodajnia w domu należącym do oo. Jezuitów przy ul. Wielkiej 64. Miejsce to, w niedalekiej przyszłości, stało się punktem kontaktowym dla członków konspiracji niepodległościowej, ze względu na panujący tu duży ruch umożliwiający zniknięcie w tłumie. Dzięki pomocy sióstr nazaretanek, w listopadzie Kucharski otworzył kolejne dwie jadłodajnie. Na początku 1940 r. Towarzystwo znalazło się w strukturach SZP-ZWZ stanowiąc jego jawną agendę[14].

Kilka słów o księdzu Kazimierzu Kucharskim (1894-1956). Jezuita, w latach 1929-1940 nauczyciel w Gimnazjum św. Kazimierza w Wilnie. W okresie wojny działacz organizacji charytatywnych oraz konspiracyjnych - przewodniczący komisji finansowej i skarbnik w sztabie dowództwa Służby Zwycięstwu Polski i komendzie Okręgu Związku Walki Zbrojnej. Aresztowany przez NKWD 25 maja 1941 r., zwolniony w wyniku umowy polsko-radzieckiej z 30 lipca 1941 r. W okresie od grudnia 1941 do maja 1942 r. był kapelanem przy ambasadzie RP w Kujbyszewie, potem starszym kapelanem w Centrum Wyszkolenia Sił Zbrojnych we Wrewskaja koło Taszkientu. Razem z armią pod dowództwem gen. Andersa znalazł się na Bliskim Wschodzie i we Włoszech. Na przełomie lat 1948/1949 pracował w polskiej sekcji radia Watykan, od lutego 1949 r. był ojcem duchowym w Papieskim Kolegium Polskim w Rzymie. Zmarł we Włoszech 1 października 1956 r.[15]

Pod koniec września rozpoczął działalność Komitet Pomocy Uchodźcom Wojennym zwany często Komitetem Zagórskiego, którego założycielami byli: znany wileński adwokat Ignacy Zagórski i dr Maria Petrusewiczowa[16]. Komitet skupił się na pomocy charytatywnej w postaci udzielania zapomóg, opieki lekarskiej, rozdzielania paczek z żywnością i odzieżą, prowadzeniu stołówek oraz schronisk. W pracach komitetu brał udział ks. Henryk Hlebowicz. Jego krótka, lecz jakże intensywna i przepojona patriotyzmem działalność w organizacjach charytatywnych i niepodległościowych, to jedna z najpiękniejszych kart konspiracji wileńskiej.

Hlebowicz urodził się w 1904 r. w Grodnie. Studia teologiczne rozpoczął w Wilnie, kontynuował na KUL w Lublinie. Dwukrotnie obronił prace doktorskie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i w Rzymie. Profesor w katedrze teologii na Uniwersytecie Stefana Batorego. Opiekun młodzieży studenckiej. Po długim konflikcie z abp Jałbrzykowskim objął parafię w Trokach, pełniąc jednocześnie obowiązki kapelana w batalionie Korpusu Ochrony Pogranicza „Troki". Chory na gruźlicę, od 1938 r. na leczeniu w Rabce i podwarszawskich Laskach. Po wybuchu wojny wrócił do Wilna. Kapelan kręgów starszoharcerskich Szarych Szeregów i opiekun podchorążych w SZP-ZWZ-AK. Zamordowany przez Gestapo 9 listopada 1941 r.[17]

[13] A. Blum, *Ks. Kazimierz Kucharski. Kapłan-wychowawca – żołnierz podziemia*, „Przegląd Powszechny", 1977, nr 7-8; W.K. Roman, *W obozach i konspiracji...*, s. 179.
[14] C. Wilanowski, op. cit., s. 62.
[15] Na podst.: B. Natoński, *Kucharski Kazimierz*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. XVI, s. 52-53; A. Blum, op. cit.
[16] Szerzej na temat działalności Komitetu patrz m.in.: W.K. Roman, *W obozach i konspiracji...*, s. 179-180; L. Tomaszewski, *Kronika wileńska*, Warszawa 1994, s. 50; Łossowski, *Litwa a sprawy polskie...*, s. 198-199.
[17] C. Wilanowski, op. cit., s. 66-67.

Z inicjatywy Komitetu Polskiego (o którym dalej) utworzono Komitet Pomocy Ofiarom Wojny, któremu przewodził prof. Kazimierz Pelczar[18]. Komitet funkcjonował przede wszystkim dzięki wsparciu międzynarodowych organizacji humanitarnych: Międzynarodowego Czerwonego Krzyża, Komitetu Hoovera i Joint, które na ręce prof. Pelczara, światowej sławy onkologa, przesyłały dary pieniężne i rzeczowe. W maju 1940 r. Komitet został włączony do Litewskiego Czerwonego Krzyża jako Sekcja Uchodźców Polskich (Polska Sekcja Pomocy). Żywo w pracach Komitetu udzielał się ks. Kazimierz Kucharski.

Znaczną pomocą uchodźcom wojennym i osobom ukrywającym się służył Związek Towarzystw Dobroczynności „Caritas" mający swoją siedzibę przy klasztorze ojców bonifratrów, przy ul. Ludwisarskiej. Pracami „Caritasu" kierował ks. Czesław Barwicki[19].

Jako pierwsze z żeńskich zgromadzeń zakonnych działalność charytatywną podjęły wspomniane już nazaretanki. Siostry rozpoczęły zakrojoną na szeroką skalę pomoc licznym uchodźcom z całej Polski. Prawdopodobnie za wiedzą, a nawet przyzwoleniem arcybiskupa Jałbrzykowskiego, na przełomie października i listopada 1939 r. ukrywały pod zakonnym imieniem Angela żonę prezydenta Władysława Raczkiewicza. U szarych urszulanek (Zgromadzenie Sióstr Urszulanek Jezusa Konającego) w Wilnie przy ul. Skopówka 4 i w Czarnym Borze pod Wilnem, ukrywano m.in. rodziny przedwojennego ministra opieki społecznej, wojewody łódzkiego i wileńskiego i kilka innych rodzin[20].

W pierwszych dniach okupacji radzieckiej, kościoły i domy zakonne stały się miejscem azylu przebywających już w mieście i przybywających do miasta wojskowych. To na wileńskich i podwileńskich plebaniach i w klasztorach wracający z frontu otrzymywali noclegi, jedzenie, a przede wszystkim możliwość zamiany munduru wojskowego na ubranie cywilne. To było najważniejsze, albowiem nawet bez możliwości noclegów i wyżywienia, dawało szansę przeżycia w mieście, uniknięcia aresztowań. I tak np. siostry Franciszkanki Rodziny Maryi przyjęły w Wilnie około 30 wojskowych, w tym 13 księży, którzy w klasztorze wymienili mundury na ubrania cywilne oraz otrzymali zaopatrzenie w postaci żywności, a dla potrzebujących także środków opatrunkowych.

W połowie września w Landwarowie, siostry Imienia Jezus zorganizowały i prowadziły wojskowy szpital polowy dla około 50 rannych żołnierzy. Natomiast w Połukłaniach zakonnice dawały noclegi, żywność, zaopatrywały w lekarstwa. Zgromadzenie Sióstr Najświętszego Imienia Jezus zorganizowało w Wilnie przy Zaułku Bernardyńskim kuchnię dla 60 żołnierzy kombatantów września.

Nakaz miłości bliźniego duchowieństwo wileńskie realizowało przede wszystkim przez niesienie pomocy najbardziej potrzebującym. Szczególną formą pomocy było ratowanie Żydów. W niesieniu pomocy Żydom istotna była rola zakonników ze zgromadzenia karmelitów bosych.

Represje radzieckiego okupanta dotknęły także środowisko Kościoła katolickiego na Wileńszczyźnie. Wprowadzono m.in. państwowe urzędy stanu cywilnego, do których zabierano z parafii księgi metrykalne. Zaczął obowiązywać radziecki kalendarz, w wyniku czego skasowano nie tylko polskie święta państwowe, ale dni świąt kościelnych stały się dniami roboczymi. Duchowieństwu starano się odebrać szkoły i instytucje charytatywne, w budynkach parafialnych umieszczano instytucje państwowe. Na księży nałożono podatki, a w niektórych regionach obciążono ich szarwarkami[21]. Wielu duchownych zaraz po wejściu Rosjan trafiło do więzień i aresztów, było przesłuchiwanych przez śledczych NKWD. Na przełomie września i października aresztowano proboszcza z Dziembrowa, księdza

[18] W. K. Roman, *W obozach i konspiracji...*, s. 180; P. Łossowski, *Litwa a sprawy polskie...*, s. 199-200.
[19] C. Wilanowski, op. cit., s. 62-63.
[20] Ibidem, s. 120.
[21] T. Krahel, *Archidiecezja wileńska pod okupacją sowiecką*, [w:] *Życie religijne w Polsce...*, s. 493-494.

Tadeusza Sieczkę za to, że zorganizował w parafii samoobronę przed wkraczającą Armią Czerwoną. Przetrzymywany był w więzieniu w Szczuczynie, a następnie w Lidzie, a później wszelki ślad po nim zaginął[22].

W ciągu 40 dni rządów w Wilnie Rosjanie dokonali rzeczy niebywałej. Mianowicie potrafili nie tylko ogołocić miasto z wszelkiego rodzaju produktów i zaopatrzenia, w tym z artykułów pierwszej potrzeby, ale potrafili jeszcze rozpocząć tzw. kolektywizację rolnictwa, czyli likwidację większych gospodarstw i majątków rolnych i rekwizycję inwentarza żywego oraz zbiorów. Pamiętajmy, że była jesień, polskie spichlerze były pełne w obliczu zbliżającej się zimy. Podobnej grabieży poddano, skromny wprawdzie, przemysł Wileńszczyzny oraz wyposażenie miejscowych urzędów i instytucji.

Na tych terenach Wileńszczyzny, które nie zostały później włączone do Republiki Litewskiej społeczeństwo polskie zostało poddane szczególnemu terrorowi i prześladowaniom radzieckich organów represji. Dotyczy to przedwojennych powiatów: brasławskiego, wilejskiego i mołodeczańskiego oraz części powiatów: oszmiańskiego, postawskiego i święciańskiego. NKWD dokonywało tu masowych aresztowań inteligencji polskiej[23]. Wraz z represjami wobec ludności, radzieckie władze administracyjne, policyjne i wojskowe przystąpiły do likwidacji wszelkich odrębności społecznych, politycznych, gospodarczych i innych, w tym również przejawów życia religijnego.

10 października 1939 r. został podpisany układ o przekazaniu przez Związek Radziecki Wilna i części Wileńszczyzny Republice Litwy[24]. W zamian Litwa zmuszona była wyrazić zgodę na utrzymywanie na swoim terytorium i na swój koszt radzieckich baz wojskowych[25]. To rząd litewski zabiegał na Kremlu, aby wziąć udział w rozbiorze Polski i cel osiągnął. 26 października 1939 r. do Wilna wkroczyły oddziały litewskie. Rozpoczął się okres tzw. okupacji litewskiej, w dziejach której dają się odróżnić dwie fazy: pierwsza – od wejścia wojsk litewskich do połowy listopada 1939 r.; i druga – od połowy listopada do 3 sierpnia 1940 r., do chwili kiedy cała Litwa została włączona do Związku Radzieckiego.

W pierwszym podokresie, kiedy panował niezwykły entuzjazm Litwinów, ci byli na ogół tolerancyjni w stosunku do miejscowej ludności polskiej. A i ludność ta z pewną sympatią patrzyła na nową władzę widząc w niej okupantów bardziej ludzkich niż wałęsające się do niedawna po Wileńszczyźnie hordy Armii Czerwonej i NKWD. Poza tym Litwini wkraczając na Ziemię Wileńską weszli tam ze wszystkimi zasobami, głównie w zakresie środków spożywczych, których od miesiąca brakowało, albowiem wszystko rozgrabili lub wykupili Rosjanie.

Natomiast od połowy listopada rozpoczęto gwałtowną, chyba zbyt gwałtowną, litwinizację miasta. A więc na pierwszy ogień poszła zmiana nazw ulic w Wilnie na litewskie. Niemal natychmiast wprowadzono do urzędów, sklepów, instytucji i szkół jako obowiązujący język litewski. Ograniczono działalność polskich placówek kulturalnych.

Od chwili wejścia wojsk radzieckich do Wilna, a przede wszystkim po zajęciu Wilna i Wileńszczyzny przez Litwinów rozpoczęło się na tych terenach tworzenie polskich organizacji konspiracyjnych[26].

W celu obrony interesów ludności polskiej w Wilnie powołano ponadpartyjny Komitet Polski. Na jego czele stanął Bronisław Krzyżanowski, a w składzie znaleźli się:

[22] Ibidem, s. 494.

[23] Szerzej patrz, K. Jasiewicz, *Zagłada polskich Kresów. Ziemiaństwo polskie na Krach Północno-Wschodnich Rzeczypospolitej pod okupacją sowiecką 1939-1941*, Warszawa 1998.

[24] Letuvos Cenrinis Valstybis Archyvas, Zespół akt Ministerstwa Spraw Zagranicznych Litwy, sygn. f. 383, ap. 7, b. 2146.

[25] Pierwsze bazy sowieckie zorganizowano w Nowej Wilejce, na Porubanku (lotnisko pod Wilnem), Gajżunach, Olicie i Prenach.

[26] Szerzej patrz, W. K. Roman, *W obozach i konspiracji...*, s. 146-221.

z ramienia PPS – kpt. dr med. Jerzy Dobrzański, piłsudczyków - Witold Staniewicz, Stronnictwa Narodowego - Aleksander Zwierzyński. W Radzie Komitetu zasiadali inni znani Wilnianie m.in. prof. Stefan Ehrenkreutz, ostatni rektor USB. Komitet, którego ranga w początkowym okresie rządów litewskich w Wilnie była dość wysoka, m.in. opracowywał memoriały i protesty oraz bezpośrednio kontaktował się z przedstawicielami władz litewskich[27]. Funkcję łącznika między Komitetem a powstałą niebawem Służbą Zwycięstwu Polsce, przekształconą następnie w Związek Walki Zbrojnej, pełnił nie kto inny, jak ks. Kazimierz Kucharski. Wkrótce po nastaniu drugiej okupacji radzieckiej Komitet Polski został zmuszony do zaprzestania działalności.

Organizacje konspiracyjne powstawały przy partiach politycznych i tym samym z góry miały określone oblicze. Jedną z pierwszych grup podziemnych - Komitet Walki o Wyzwolenie - zorganizowano już we wrześniu 1939 r. z osób skupionych wokół senatora Władysława Kamińskiego. Była to organizacja złożona głównie z piłsudczyków i legionistów (osadników wojskowych) o orientacji sanacyjnej. Grupa ta w pierwszych dniach okupacji radzieckiej uratowała i ukryła dużą ilość porzuconej w Wilnie i okolicy broni[28]. Jak twierdzi Cyprian Wilanowski komitet był zapleczem dla działalności konspiracyjnej księdza Kucharskiego. Przy czym nie precyzuje, na czym owo zaplecze miało polegać. Z kolei sam Kucharski nic nie wspomina o bliższych kontaktach z grupą Kamińskiego, poza tym, że uznaje jej roztropność w pierwszym okresie okupacji[29].

Inną organizacją piłsudczykowską był Obóz Niepodległościowy kierowany przez Witolda Staniewicza[30].

Na przełomie września i października 1939 r. utworzono Komisariat Rządu[31], na czele którego stał Bronisław Świątnicki reprezentujący poglądy ludowe i antysanacyjne. Komisariat – wbrew nazwie – nie miał jednak żadnych powiązań z rządem, jednak zdołał przyciągnąć w swoje szeregi wielu wartościowych ludzi, przeważnie oficerów.

Z oficerów, podchorążych i podoficerów z przedwojennego garnizonu wileńskiego - głównie zbiegłych lub zwolnionych z obozów internowania na Litwie - składała się, utworzona w listopadzie 1939 r., organizacja Koła Pułkowe, na czele której stał ppłk Adam Obtułowicz. Podstawą do utworzenia komórek organizacyjnych Kół Pułkowych było zawiązanie w Wilnie nieformalnych grup zawodowych wojskowych, którzy przed wrześniem 1939 r. służyli w jednostkach na terenie garnizonu wileńskiego, jako kontynuacja przedwojennych Legionowych Kół Pułkowych. Pod dowództwem ppłk Obtułowicza grupki te zaczęły przybierać konkretne formy organizacyjne[32]. Kapelanami kół byli m.in.: ks. ppłk Jan Żywicki, ks. mjr Piotr Śledziewski i ks. kpt. Lucjan Pereświet-Sołtan[33].

W Wilnie rozwinęła działalność Narodowa Organizacja Wojskowa z redaktorem „Dziennika Wileńskiego" - Piotrem Kownackim oraz Witoldem Świerzewskim na czele[34]. We wrześniu 1939 r. rozpoczęła działalność Organizacja Wojskowa Narodu Walczącego, powstała na bazie przedwojennych struktur Organizacji Narodowo-Radykalnej – Falangi. Do programów PPS nawiązywała Organizacja Socjalistyczno-Niepodległościowa „Wol-

[27] Szerzej o działalności Komitetu Polskiego m.in.: ibidem, s. 180-181; B. Krzyżanowski, *Wileński matecznik 1939-1944*, Paryż 1979, s. 17-19; L. Tomaszewski, op. cit., s. 47-48; P. Łossowski, *Litwa a sprawy polskie*, s. 72-75; W. Chocianowicz, *Ziemie Wschodnie RP w latach 1939-1944*, [w:] *Pamiętnik Wileński*, Londyn 1972, s. 90.

[28] K. Kucharski, op. cit., s. 7-8.

[29] C. Wilanowski, op. cit., s. 67; K. Kucharski, op. cit., s. 7-8.

[30] W. K. Roman, *W obozach i konspiracji...*, s. 208.

[31] Szerzej: ibidem, s. 203-205; P. Niwiński, *Garnizon konspiracyjny miasta Wilna*, Toruń 1999, s. 28-31.

[32] W.K. Roman, *W obozach i konspiracji...*, s. 200-203; W. Chocianowicz, op. cit., s. 100.

[33] C. Wilanowski, op. cit., s. 65.

[34] W.K. Roman, *W obozach i konspiracji...*, s. 208.

ność", której organizator i jeden z przywódców – dziennikarz Wacław Zagórski przybył do Wilna jako uchodźca[35].

Akcja Ludowa, była organizacją o obliczu socjalistycznym, stojącą na gruncie etyki chrześcijańskiej[36]. W jej szeregach znaleźli się przede wszystkim studenci oraz młodzi pracownicy naukowi, m.in. autorzy deklaracji programowej: doc. Jan Błaton, uchodźca z Warszawy i student Teofil Witek oraz ks. Henryk Hlebowicz.

Spośród organizacji młodzieżowych najliczniejszy był Związek Wolnych Polaków, założony we wrześniu 1939 r., na czele którego stał Jan Kazimierz Mackiewicz, a opiekunem był płk Edward Perkowicz. Ośrodkiem działalności Związku był początkowo kościół seminaryjny św. Jerzego, a w jego pracach brali udział m.in. księża profesorowie z wileńskiego uniwersytetu i Seminarium Duchownego, wśród nich: Michał Sopoćko, Antoni Pawłowski, Leon Puciata, Czesław Falkowski i Józef Wojtukiewicz[37].

Poza ugrupowaniami politycznymi aktywną działalność rozwinęły grupy wojskowe. Co aktywniejsi i o silniejszych cechach przywódczych oficerowie skupiali wokół siebie kolegów i znajomych, początkowo ledwo dyskutując o polityce i przegranej kampanii wojennej. Szybko też tory dyskusji schodziły na tematy przyszłości, na sprawy walki o odzyskanie niepodległości. Te kilkadziesiąt małych koleżeńskich grupek szybko zaczęło łączyć się, ustalając wspólny zakres oraz metody działania. W efekcie powstało kilka większych organizacji, głównie na zasadzie klucza partyjnego.

W okresie od września 1939 do lutego 1940 r. powstało w Wilnie około 40 grup konspirujących, ale z reguły ich żywot był krótki [...] pracowały bardzo hałaśliwie i narażały tylko młodzież na areszty i inne represje[38]. Wszystkie wymienione organizacje działały na terenie Wileńszczyzny, która weszła w skład państwa litewskiego. Zdecydowanie gorsze warunki do prowadzenia działalności konspiracyjnej panowały w tej części województwa wileńskiego, którą okupowali Rosjanie[39].

W tworzeniu struktur konspiracyjnych uczestniczyła duża część Polaków zamieszkujących Wilno, w tym również społeczności wileńskich zgromadzeń zakonnych. Na przykład w pracowni krawieckiej, jaką prowadziły siostry ze Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej przy ulicy Uniwersyteckiej 9 był punkt kontaktowy, tutaj działała konspiracyjna poczta. Później, podczas okupacji niemieckiej był tam duży punkt schronienia dla okolicznych partyzantów[40]. Znana, chociaż trudna do udokumentowania jest chociażby działalność wileńskiego księdza Michała Sopoćki, głosiciela idei Miłosierdzia Bożego.

Szczególna rola w działalności wileńskiego SZP-ZWZ przypadła siostrom od aniołów. Z racji określonego regułą zakonną ukrytego trybu życia, siostry te pełniły ze znakomitym skutkiem funkcje łączniczek i kurierek[41].

Jednocześnie w konspiracyjnych organizacjach o charakterze wojskowym brakowało księży kapelanów przygotowanych do pracy w wojsku, a szczególnie gotowych do wypełniania misji w warunkach konspiracji. Na przełomie listopada i grudnia 1939 r. grupa księży z Nowogródczyzny i południowych terenów Wileńszczyzny utworzyła tajną organizację skupiającą kapelanów wojskowych służby czynnej, rezerwy i stanu spoczynku oraz

[35] Ibidem, s. 205-212; P. Łossowski, s. 159.
[36] L. Tomaszewski, *Wileńszczyzna lat wojny i okupacji*, Warszawa 1999, s. 75-76; Łossowski, *Litwa a sprawy polskie*..., s. 159.
[37] W. K. Roman, *W obozach i konspiracji*..., s. 210-211; C. Wilanowski, op. cit., s. 66.
[38] K. Kucharski, op. cit., s. 8. Patrz też: L. Tomaszewski, *Wileńszczyzna lat wojny*..., s. 72-73; P. Niwiński, op. cit., s. 37-39.
[39] Szerzej patrz: A. Głowacki, *Sowieci wobec Polaków na ziemiach wschodnich II Rzeczypospolitej 1939-1941*, Łódź 1998, s. 265-266.
[40] D. Pedrycz, *Zgromadzenie Córek Maryi Niepokalanej*, [w:] *Życie religijne w Polsce*..., s. 370.
[41] C. Wilanowski, op. cit., s. 122.

innych gotowych do pracy w wojsku. Jej założycielami byli m.in. księża: Jan Adamowicz, Józef Fronckiewicz (lub Frąckiewicz), Witold Szymczukiewicz, Józef Preisser i Kamil Welemański.

O bliżej niesprecyzowanej tajnej organizacji powstałej na przełomie listopada i grudnia 1939 r., skupiającej wszystkich kapelanów wojskowych wspomina w swojej pracy Cyprian Wilanowski. Organizacja ta w dość krótkim czasie skupiła wszystkich kapelanów wojskowych i już w okresie lutego-marca 1940 r., była w pełni uformowana[42].

Również w okresie okupacji litewskiej represje nie ominęły księży, przy czym były one nieporównywalnie mniej dotkliwe. Pierwszą ofiarą stał się ks. por. Antoni Mańturzyk, rektor kościoła w Podgrodziu i kapelan pomocniczy w batalionie KOP „Święciany", po wybuchu wojny kapelan Szpitala Wojennego nr 1 w Wilnie. Aresztowany 13 grudnia 1939 r. i skazany na dożywocie. Jego los w maju 1940 r. podzieliło pięciu innych księży oskarżonych o wystąpienia antylitewskie. Wszyscy oni zostali zwolnieni miesiąc później prawdopodobnie w obliczu zagrożenia okupacją radziecką. Natomiast ks. Mańturzyk, razem z żołnierzami polskimi internowanymi na Litwie, po przejęciu ich latem 1940 r. przez NKWD, trafił do obozu w Kozielsku.

Duchowni z Wileńszczyzny brali udział w planowej, zorganizowanej, niepodległościowej pracy konspiracyjnej. Tu przedstawiciele wileńskich zgromadzeń zakonnych byli bardziej zdeterminowani i operatywni od duchowieństwa diecezjalnego. Posiadając akceptację swojego przełożonego, ks. Władysława Wańtuchowskiego, rektora kolegium jezuitów w Wilnie, jako pierwsze przystąpiło do działalności konspiracyjnej wileńskie Towarzystwo Jezusowe. Na czele tej działalności stanął ks. Kazimierz Kucharski. Zatem nie na polecenie, czy nakaz abp Jałbrzykowskiego, jak twierdzą niektórzy, lecz z potrzeby serca i przekonań oraz za akceptacją władz zgromadzenia, Jezuici przystąpili do działań konspiracyjnych[43].

W Wilnie oprócz stałych mieszkańców znajdowało się wówczas wiele tysięcy uciekinierów z terenów polskich zajmowanych przez Niemców. Było wśród nich wielu oficerów, urzędników państwowych, inteligentów, a więc ludzi, przeciwko którym w pierwszym rzędzie zwracał się terror okupanta[44]. Zagrożenie aresztowaniem spowodowało zapotrzebowanie na fałszywe dokumenty, podrabianie paszportów i produkcję kartek żywnościowych. Odbiorcami produkowanych dokumentów byli także m.in. internowani żołnierze polscy, którzy opuścili obozy. Wydawano dowody osobiste tym mieszkańcom Wilna, którzy byli traktowani przez władze okupacyjne jako cudzoziemcy. Aktywność legalizacyjna wyprzedziła inne formy organizacyjne konspiracji na Wileńszczyźnie.

Wraz z powstaniem organizacji konspiracyjnych zostały stworzone komórki zajmujące się fałszowaniem lub „legalizacją" dokumentów potrzebnych różnym osobom do różnych spraw, jak np. paszportów, metryk, świadectw chrztów, ślubów, zgonów itp. Pracownicy komórek legalizacyjnych musieli także kraść dokumenty po to, aby mieć wzory do ich kopiowania. Wreszcie ich zadaniem było dokonywanie fałszerstw w najprzeróżniejszych kartotekach, ewidencjach i spisach[45].

Pierwszą komórkę legalizacyjną zorganizował ksiądz dr Kucharski, do którego - jako cieszącego się autorytetem i szacunkiem - zwracało się wielu ludzi z prośbami o pomoc. Do działalności tej zaangażował kleryków-jezuitów oraz studentów. Na polecenie ks. Ku-

[42] Ibidem, s. 77.
[43] Ibidem, s. 114-132.
[44] W.K. Roman, *W obozach i konspiracji*..., s. 146-191; E. Kowalska, *Przeżyć, aby wrócić. Polscy zesłańcy lat 1940-1941 w ZSRR i ich losy do roku 1946*, Warszawa 1998, s. 77.
[45] C. Wilanowski, op. cit., s. 70.

charskiego bezpośrednio pracami komórki kierował kleryk Stanisław Kiałka[46]. Pomagał mu m.in. jezuita ks. Stefan Dzierżek, który wcielił się w rolę fotografa. Po sformowaniu struktur organizacyjnych i kierownictwa wileńskiej konspiracji niepodległościowej, komórka została włączona w struktury SZP-ZWZ, a następnie Armii Krajowej. O znaczeniu komórki legalizacyjnej świadczy fakt, że jak twierdził sam Kiałka, ogółem wyprodukowała ona około 86 000 fałszywych dokumentów[47].

Stanisław Kiałka w 1928 r. wstąpił do zakonu jezuitów. Ukończył m.in. studia filozoficzne w Krakowie, był również studentem Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego Uniwersytetu im. Stefana Batorego w Wilnie. W 1939 r. zgłosił się jako ochotnik do 261 kompanii sanitarnej. W 1940 r. na prośbę płk Nikodema Sulika, komendanta Wileńskiego Okręgu ZWZ, otrzymał zgodę na zamieszkanie poza klasztorem. Ranny w operacji „Ostra Brama", skazany na 15 lat łagrów, w 1956 r. powrócił do Polski. Na własną prośbę zwolniony z obowiązków święceń kapłańskich i ślubów zakonnych. Zmarł w 1980 r. we Wrocławiu[48].

A oto, co na temat komórki legalizacyjnej wspomina sam Kucharski: „Biuro lewych dokumentów było pierwszorzędnie postawione. Od początku października 1939 r. do maja 1940 r. było w moich rękach. Później przez maj-czerwiec prowadził je kpt. Góra, który mieszkał w moim punkcie dla uchodźców przy ul. Wielkiej 64. Po jego aresztowaniu przenieśliśmy je na miasto i często zmienialiśmy jego bazy, a prowadził je od lipca 1940 r. do marca 1941 r. kleryk – jezuita „Ślęczek" Stanisław.

Po nim objęli je w marcu 1941 r. dwaj bracia Warakomscy z Wydziału Sztuk Pięknych USB i prowadzili je świetnie. Materiały dla biura (wielkie zapasy) otrzymaliśmy na kredyt (płatny po wojnie przez Rząd Polski) od firmy Kiewlicz ul. Wielka 70."[49].

W pierwszym okresie działalności, do wiosny 1940 r., komórka produkowała przede wszystkim wizy i paszporty dla żołnierzy przebywających w obozach dla internowanych na Litwie oraz dla części uchodźców na Litwie i Wileńszczyźnie, głównie Żydów. Kucharski i Kiałka ściśle współpracowali z Sugiharą Chiune wicekonsulem poselstwa Japonii w Polsce. Kontakty księdza Kucharskiego, przede wszystkim poprzez zgromadzenie zakonne, przyczyniły się do uruchomienia łączności Komendy Okręgu ZWZ z zagranicą. Jednak przede wszystkim komórka działała na potrzeby konspiracji. Ks. Michał Sopoćko wspomina, że wręcz niezbędne dla jego działalności konspiracyjnej były fałszywe dokumenty wystawione na nazwisko Wacława Rodziewicza, wyprodukowane właśnie przez ks. Kiałkę i jego zespół[50].

Na działalność komórki legalizacyjnej, zresztą nie jedynej w Wilnie, albowiem pod opieką o. Władysława Kamila Welemańskiego, franciszkanina konwentualnego, podobną prowadził Józef Grzesiak „Czarny", należy patrzeć przez szczególny pryzmat. Była to mało efektowna praca, nielicznego zespołu ludzi. Praca ciężka, w dodatku pod nieustanną groźbą dekonspiracji. Mimo tego komórka wyprodukowała tysiące dokumentów polskich, litewskich, rosyjskich i innych. Uratowano w ten sposób setki ludzi, stworzono możliwości rozwoju działalności konspiracyjnej.

[46] R. Warakomski, *Komórka legalizacyjna Sztabu Okręgu Wileńskiego Armii Krajowej w latach 1939-1947*, Bydgoszcz 1996, s. 39.

[47] S. Kiałka, *Legalizacja*, „Zeszyty Historyczne «Wianos»", z. 7, b.d. i m.w., s. 17; W. K. Roman, *W obozach i konspiracji...*, s. 401-402.

[48] Por. M. Wardzyńska, *Sytuacja ludności polskiej w Generalnym Komisariacie Litwy czerwiec 1941 – lipiec 1944*, Warszawa 1993, s. 59; C. Wilanowski, op. cit., s. 114; http://www.sciesielski.republika.pl/publik.html październik 2004.

[49] K. Kucharski, op. cit., s. 33.

[50] M. Sopoćko, *Wspomnienia z przeszłości*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku" Białystok, 1986, nr 1, s. 100.

Wszystkie organizacje polskie utworzone i działające w Wilnie pod okupacją radziecką, a następnie litewską jesienią 1939 r. działały samodzielnie, nie utrzymywały w zasadzie kontaktów wzajemnych, ani nie były podporządkowane żadnemu wspólnemu ośrodkowi władzy, nie miały łączności z rządem polskim we Francji.

27 września 1939 r. gen. Michał Tokarzewski-Karaszewicz, posiadając pełnomocnictwo Naczelnego Wodza gen. Władysława Sikorskiego, utworzył w kraju Służbę Zwycięstwu Polski - organizację do prowadzenia dalszej walki o utrzymanie niepodległości i całości granic[51]. Natomiast zgodnie z uchwałą Rady Ministrów z 8 listopada 1939 r. powołano Komitet dla Spraw Kraju. W tym samym dokumencie przygotowania do walki czynnej z okupantami powierzono Związkowi Walki Zbrojnej - ściśle tajnej organizacji wojskowej, na czele której formalnie stanął gen. Kazimierz Sosnkowski jako Komendant Główny, faktycznie zaś ZWZ w kraju kierował pułkownik, następnie generał Stefan Rowecki.

W planach rządu we Francji, Litwa i Wileńszczyzna były przewidziane jako dogodny teren dla zorganizowania bazy w celach utrzymywania łączności między okupowanymi przez Rosjan i Niemców częściami kraju. Ponadto istniała potrzeba utworzenia ośrodka, który koordynowałby spontaniczny ruch konspiracyjny na tym terenie i związałby go z naczelnymi władzami polskimi w Angers.

Zupełnie odmiennie przedstawiało się stanowisko organizacji w kraju, a gdy treść rozkazów z Francji dotarła do kraju, okazało się za późno na zmianę wcześniej podjętych decyzji. 11 listopada 1939 r. z ramienia SZP z Warszawy do Wilna wysłano: płk Janusza Gaładyka - przewidzianego na dowódcę wojewódzkiego SZP; mjr Aleksandra Krzyżanowskiego - miał być kwatermistrzem oraz ppłk Nikodema Sulika - przewidzianego na zastępcę dowódcy wojewódzkiego SZP. Po drodze istniała konieczność przejścia kilku granic, co było rzeczą trudną. Płk Gaładyk został aresztowany przez Litwinów podczas przekraczania granicy sowiecko-litewskiej pod Marcinkańcami i osadzony w twierdzy w Forcie VI w Kownie[52]. N. Sulik podczas przekraczania granicy również został aresztowany, tyle że przez radzieckich pograniczników i przebywał w więzieniu w Sopoćkiniach i w Augustowie. Zwolniony, po krótkim pobycie w Białymstoku u rodziny, wyruszył dalej i 8 grudnia dotarł do Wilna. Mjr Krzyżanowski przybył tam dopiero w pierwszych dniach 1940 r.[53] Co robił przez dwa miesiące? – Nie wiadomo.

Sulik przystąpił do szukania i nawiązywania kontaktów z działającymi tam organizacjami i osobami mogącymi pomóc w wypełnieniu jego misji. Co prawda szybko pozyskał do współpracy ppłk Obtułowicza z Kół Pułkowych oraz ks. Kucharskiego, ale w sumie nie było to zadanie proste, mimo że - przybyły kilka tygodni później - mjr Krzyżanowski dobrze znał miasto i miał tu rodzinę[54].

Okres reorganizacji, scalania i podporządkowywania jednemu dowództwu spontanicznie powstałych po klęsce wrześniowej grup konspiracyjnych o charakterze wojskowym, które zawiązały się w ramach stronnictw młodzieżowych przechodziło podziemie wileńskie po przybyciu Sulika w grudniu 1939 r.[55] Centrum akcji znajdowało się w Kole-

[51] M. Tokarzewski-Karaszewicz, *U podstaw tworzenia Armii Krajowej*, „Zeszyty Historyczne", Paryż 1981, nr 56, s. 124-157. Szerzej na temat rozwoju organizacyjnego SZP-ZWZ m.in. G. Górski, *Polskie Państwo Podziemne*, Toruń 1998.

[52] L. Tomaszewski, *Wileńszczyzna lat wojny...*, s. 667.

[53] W. K. Roman, *W obozach i konspiracji...*, s. 227-229; K. Tarka, *Jeden z wyklętych. Generał Aleksander Krzyżanowski „Wilk". Komendant Okręgu Wileńskiego ZWZ-AK*, wyd. II poszerzone i uzupełnione, Warszawa 2000, s. 35; N. Sulik, *Okruchy wspomnień*, opr. K. Filipow, Białystok 1996.

[54] K. Tarka, op. cit., s. 28. K. Kucharski, op. cit., s. 12.

[55] W. K. Roman, *W obozach i konspiracji...*, s.232-233; S. Lewandowska, op. cit., s. 217. Wydaje się, że w tym przypadku nie ma uzasadnienia kolejna teza C. Wilanowskiego, który twierdzi, że zadanie scalenia polskich organizacji niepodległościowych na Wileńszczyźnie otrzymał ks. Kazimierz Kucharski od abp. Jałbrzykowskiego przez kanclerza Kurii Metropolitalnej ks. Adama Sawickiego. Por. C. Wilanowski, op. cit., s. 65.

gium Jezuitów przy kościele św. Kazimierza na ul. Wielkiej. Ks. Kazimierz Kucharski, w swojej celi zakonnej prowadził rozmowy z przedstawicielami stronnictw politycznych wileńskich oraz oficerami byłego garnizonu wileńskiego.

Kwestie organizacyjne i personalne były dyskutowane i rozstrzygane podczas spotkania ppłk Sulika z przedstawicielami podziemia wileńskiego, szczególnie tych najbardziej liczących się ugrupowań konspiracyjnych, spotkania, którego inicjatorem i organizatorem był ks. Kucharski. Miało ono miejsce 28 grudnia 1939 r. w celi ks. Kucharskiego. Gospodarzem spotkania był superior jezuitów w Wilnie ks. Władysław Wańtuchowski[56]. Oprócz organizatora, ks. Kucharskiego, który prowadził spotkanie i ppłk Sulika, udział w nim wzięło około 12-15 osób, m.in.: senator Kamiński jako delegat obozu sanacyjnego, Bronisław Świątnicki, kpt. Aleksander Wasilewski i por. Julian Pietraszewski z Komisariatu Rządu, Piotr Kownacki i Witold Świerzewski ze Stronnictwa Narodowego, kpt. dr Jerzy Dobrzański z PPS, kpt. Karol Zieliński jako delegat organizacji młodzieżowych oraz ppłk Adam Obtułowicz.

Ks. Kucharski w słowach otwierających spotkanie zawarł jego cel zasadniczy - ponieważ wszyscy służą jednej sprawie - odzyskaniu niepodległości, bez względu na przekonania polityczne, konieczne jest zjednoczenie i skoordynowanie ruchu niepodległościowego na Wileńszczyźnie w oparciu o komendę warszawską SZP i Rząd Polski na emigracji. Kończąc swoje wystąpienie ks. Kucharski wystąpił z wnioskiem o mianowanie Nikodema Sulika komendantem okręgu wileńskiego SZP, który przyjechał do Wilna przewidziany na stanowisko zastępcy komendanta.

Wszyscy obecni - mimo oporów - wyrazili zgodę i w ręce ppłk Sulika złożyli misję powołania sztabu organizacji wileńskiej oraz Rady Wojewódzkiej (zwanej oficjalnie w statucie - Radą Wojewódzką Obrony Narodowej). Sulik mianował swoim pierwszym zastępcą senatora Kamińskiego. Na stanowisko drugiego zastępcy powołał ppłk Obtułowicza, którego jednocześnie mianował szefem sztabu. Sprawami organizacyjnymi miał kierować kpt., a wkrótce mjr - Antoni Olechnowicz, sprawami finansowymi oraz komórką legalizacji (istniejącą wcześniej, a obecnie przejętą przez SZP) - ks. Kazimierz Kucharski[57].

Na tym samym zebraniu 28 grudnia utworzono organ doradczy przy dowództwie SZP, złożony z przedstawicieli najważniejszych stronnictw politycznych oraz kurii metropolitarnej - Radę Wojewódzką Stronnictw Politycznych, nazywaną też Radą Komendanta Okręgu. W skład rady weszli: ppłk N. Sulik jako jej przewodniczący, ks. Romuald Świrkowski przedstawiciel kurii metropolitarnej, Jerzy Dobrzański, Władysław Kamiński, Adam Galiński, senator Zbigniew Madeyski[58]. Ks. Romuald Świrkowski był proboszczem parafii św. Ducha w Wilnie, przed wojną był dyrektorem Akcji Katolickiej na całą diecezję wileńską. Na przedstawiciela Episkopatu w Radzie Wojewódzkiej mianował go arcybiskup Jałbrzykowski. R. Świrkowski został aresztowany przez Gestapo i rozstrzelany w Ponarach 6 maja 1942 r. po kilkumiesięcznym śledztwie w więzieniu na Łukiszkach[59]

Ksiądz Świrkowski w Radzie Wojewódzkiej, a następnie w tworzonej od lipca do grudnia 1940 r. Okręgowej Delegaturze Rządu, był odpowiedzialny za sprawy dotyczące

[56] W. K. Roman, *W obozach i konspiracji...*, s. 233-234; A. Blum, op. cit.; K. Kucharski, op. cit., s. 12; L. Tomaszewski, *Kronika wileńska...*, s. 72.
[57] W. K. Roman, *W obozach i konspiracji...*, s.234-235; K. Kucharski, op. cit., s. 12.
[58] W. K. Roman, *W obozach i konspiracji...*, s.236-237; Na przełomie lutego-marca 1940 roku senatora Madeyskiego zastąpił przedstawiciel SN W. Świerzewski a także do Rady wszedł zastępca komendanta - mjr Krzyżanowski, L. Tomaszewski, *Wileńszczyzna lat wojny...*, s. 89.
[59] M. Wardzyńska, op. cit., s. 59; J. Humeński, *Duszpasterstwo Okręgu Wilno*, [w:] *Udział kapelanów wojskowych w drugiej wojnie światowej*, Warszawa 1984, s. 496.

Kościoła katolickiego na wszystkich szczeblach konspiracji niepodległościowej, zarówno cywilnej, jak i wojskowej[60].

Po osiągnięciu porozumienia z przedstawicielami głównych ugrupowań konspiracji wileńskiej, od początku 1940 r., ppłk Sulik i mjr Krzyżanowski, który od razu po znalezieniu się w Wilnie aktywnie rozpoczął pracę w organizacji, przystąpili do prowadzenia akcji scaleniowej. Spotkania dowództwa Komendy Okręgu ZWZ i Rady Wojewódzkiej oprócz Kolegium Jezuitów, odobywały się w kościele św. Filipa i Jakuba, gdzie organizował je ks. Piotr Rynkiewicz, który później został dziekanem polowym Okręgu. Ks. Franciszek Kaflarski był gospodarzem konspiracyjnych narad w kościele św. Ducha. W podziemiach tego ostatniego kościoła i stojącego obok podominikańskiego klasztoru znajdował się podobno skarbiec Okręgu. Wreszcie czwartym miejscem spotkań był kościół Serca Jezusowego sióstr wizytek, gdzie spotkania przygotowywał kapelan sióstr ks. Hieronim Olszewski[61].

Oprócz pracy nad scaleniem wileńskich ugrupowań w jedną silną organizację następowało równoczesne przekształcanie Służby Zwycięstwu Polski w Związek Walki Zbrojnej. Latem 1940 r. można mówić o skonsolidowaniu organizacji na terenie okręgu wileńskiego. Do tego czasu ukształtowała się struktura organizacyjna wileńskiego dowództwa ZWZ[62]. Na czele stał komendant, ppłk Nikodem Sulik. Ks. Kazimierz Kucharski, mimo że formalnie nie był członkiem organizacji, był kapelanem okręgu oraz odpowiadał za sprawy finansowe. Niezmiernie ważną rolę spełniała komórka legalizacji, którą kierował ks. Kucharski, następnie ks. Stanisław Kiałka[63].

Na wspomnianym grudniowym posiedzeniu przy Radzie Wojewódzkiej został powołany Oddział Propagandowo-Prasowy, którego organizatorem i kierownikiem z ramienia Komendy Okręgu został senator Władysław Kamiński. Ściśle współpracowali z nim: ks. Kazimierz Kucharski oraz ks. Henryk Hlebowicz. Dzięki ich pracy, wiosną 1940 r. ukazał się pierwszy numer gazety, organu SZP-ZWZ „Polska w walce" (w literaturze spotyka się również tytuł „Polska walczy"). Odpowiedzialność za jego wydawanie spoczywała na senatorze Kamińskim, jako zastępcy dowódcy ds. propagandy. Kamiński zorganizował środki techniczne w celu uruchomienia wydawnictwa, on też je osobiście redagował przy pomocy współpracowników. Ojcowie Jezuici przekazali na potrzeby zespołu redakcyjnego ręczną maszynę drukarską, dzięki czemu nakład z początkowych 200-300 egzemplarzy zwiększono do 1 500 w końcu 1940 r. i 3 000 egzemplarzy na wiosnę 1941 r.[64] Papier dostarczał z piwnic i kościoła oo. Bazylianów ks. mjr Piotr Śledziewski. Początkowo drukarnia mieściła się na Zarzeczu przy ul. Krzywe Koło. Do końca sierpnia ukazały się 3 numery pisma „Polska w Walce". Materiały do druku redakcja otrzymywała od senatora Kamińskiego i ppłk Sulika.

Wspomniany już ks. Henryk Hlebowicz był członkiem kolegium redakcyjnego wydawanej od sierpnia 1940 r. w okresie okupacji radzieckiej gazety „Jutro Polski" - organu Akcji Ludowej. Drukarnia nie miała stałej siedziby, a główną jej bazą było mieszkanie księdza Hlebowicza przy kościele pobernardyńskim. Pismo współpracowało z Oddziałem Propagandy i Prasy ZWZ[65]. Już w jego pierwszym numerze poddano krytyce decyzję Watykanu o mianowaniu litewskiego biskupa Reinysa na miejsce zmarłego biskupa Kazimierza Michałkiewicza. Zaś w drugim numerze m.in. skrytykowano ówczesnego rektora Seminarium Duchownego ks. Jana Uszyłłę za to, że nie tylko sam wziął udział w wyborach do

[60] W. Grabowski, *Delegatura Rządu Rzeczypospolitej Polskiej na Kraj 1940-1945*, Warszawa 1995, s. 36.
[61] C. Wilanowski, op. cit., s. 70.
[62] W. K. Roman, *W obozach i konspiracji...*, s. 250-257; L. Tomaszewski, *Wileńszczyzna lat wojny...*, s. 88.
[63] W. K. Roman, *W obozach i konspiracji...*, s. 250-252; K. Kucharski, op.cit., s. 33; J. Urbankiewicz, *Stanisław Kiałka. Bohater niedoceniony*, „Zeszyty Historyczne »Wiano«", 1997, z. 18.
[64] W. K. Roman, *W obozach i konspiracji...*, s.255-256; S. Lewandowska, op. cit., s. 291.
[65] K. Kucharski, op. cit., s. 21; S. Lewandowska, op. cit., s. 292-293.

organów przedstawicielskich okupacyjnej władzy radzieckiej, ale jeszcze namawiał do tego innych. „Polska w walce" i „Jutro Polski" ukazywały się raz na miesiąc.

Na tych samych urządzeniach drukarskich i przy współpracy z księdzem Hlebowiczem wykonano trzy numery czasopisma (miesięcznik) młodzieżowego „...póki my żyjemy"[66]. Tajnych drukarni na terenie Wilna było więcej. Jedna z nich, tzw. harcerska, mieściła się w zielonym domku stojącym do dzisiaj na Lipówce. Wśród współpracowników konspiracyjnej prasy, poza już wymienionymi, byli m.in. księża: Czesław Falkowski, Józef Wojtukiewicz, Ignacy Świrski, Franciszek Kafarski i Aleksander Mościcki.

Do istotnych zadań konspiracji niepodległościowej należało m.in. prowadzenie szkolnictwa na wszystkich szczeblach nauczania. W początkowym okresie konspiracji sprawy te podlegały bezpośrednio Komendzie Okręgu ZWZ-AK i były nadzorowane przez Radę Wojewódzką. Natomiast po utworzeniu Delegatury Rządu kierował nimi okręgowy kierownik oświaty i kultury. W tym przedsięwzięciu uczestniczyła znakomita większość duchowieństwa Ziemi Wileńskiej, zarówno diecezjalnego, jak i zakonnego. Na uwagę zasługują tu przede wszystkim salezjanie, którzy byli szczególnie aktywni w organizacji nauczania na szczeblu szkoły powszechnej i średniej.

Z racji wypełnianych przez siostry zadań zakonnych w okresie okupacji zaproszono do współpracy przede wszystkim te, którym wcześniej podlegało szkolnictwo powszechne. Nadzór nad siostrami ze wszystkich zgromadzeń i zakonów, które prowadziły tajne nauczanie sprawowała siostra Irena Garkaj od sióstr Imienia Jezus. Została ona mianowana inspektorem szkolnym dla szkół podstawowych i przedszkoli. W tajnym nauczaniu rola wiodąca przypadła jeszcze benedyktynkom i dominikankom. Spośród tych ostatnich na szczególne podkreślenie zasłużyła działalność siostry Julii Rodzińskiej, która wraz z kapelanem sióstr, ks. Hieronimem Olszewskim nie tylko prowadziła nauczanie, ale również kolportowała podziemną prasę i inne wydawnictwa.

Natomiast tajne nauczanie na poziomie szkoły powszechnej poza Wilnem prowadziło głównie Zgromadzenie Sióstr Służebnic Jezusa w Eucharystii. Eucharystki miały swoje domy m.in. w Brasławiu, Drui, Dryssie i Leonpolu. W Mickunach tajne komplety prowadziła s. Eugenia Gryncewicz ze Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi[67].

Siostry anielanki, usuwane przez władze litewskie z zajmowanych przez nie domów, pozbawione możliwości prowadzenia pracy, podjęły tajne nauczanie m.in. w Ejszyszkach, Jencieleniszkach, Leśnej k/ Turgieli, Pryciunach i wileńskiej Jerozolimie. Siostry pomagały również osobom zagrożonym aresztowaniem. W Jerozolimie ukrywały księży kapelanów: Władysława Kisiela i Witolda Szymczukiewicza[68]. Takie przykłady można by mnożyć.

Zakony żeńskie wykonywały również inne posługi i zadania na rzecz konspiracji. Jednym z pierwszych zadań, jakie władze ZWZ zleciły siostrom, było uszycie sztandaru dla polskich lotników, którzy znaleźli się w Wielkiej Brytanii. Zadanie uszycia sztandaru w myśl projektu, który trafił do Wilna w styczniu 1940 r., ks. Kucharski powierzył benedyktynkom. Sztandar był haftowany w klasztorze sióstr i w pracowni św. Kazimierza na ul. Mostowej. Odpowiedzialna za wykonanie sztandaru była matka przełożona, Maria Imelda Neugebauer. Jak twierdzi Aleksander Blum, to z inicjatywy ks. Kucharskiego został ufundowany ten sztandar, sam ksiądz poświęcił go w Kaplicy Matki Boskiej Ostrobramskiej. Po wielu perypetiach sztandar trafił w końcu na Wyspy Brytyjskie i został przekazany przez Naczelnego Wodza gen. Władysława Sikorskiego lotnikom w dniu 16 lipca 1941 r.[69]

[66] Ibidem.
[67] C. Wilanowski, op. cit., s. 121-122.
[68] Ibidem, s. 130.
[69] A. Blum, op. cit.; C. Wilanowski, op. cit., s. 126.

Księża, jak chociażby Kazimierz Kucharski w ramach działalności konspiracyjnej, podejmowali również niekiedy czynności o dwuznacznym charakterze, np. w lutym 1940 r. przyjechał delegat rządu prof. Adam Żółtowski. Dzięki pośrednictwu Kucharskiego, przekazał na cele organizacji 10 000 litów. Przyjazd delegata rządu wileńska ZWZ wykorzystała na przeprowadzenie inicjatywy przejęcia kontroli nad funduszami, jakie przychodziły z Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych na tzw. akcję ratowniczą. Chciano w ten sposób pewne kwoty pieniędzy ukryć przed litewskim Czerwonym Krzyżem oraz pozyskać środki na ratowanie rodzin wojskowych i dla celów ZWZ[70].

Ośrodek wileński nie miał żadnej bezpośredniej łączności z władzami polskimi we Francji. 30 grudnia został wysłany do Paryża - z poręczenia ks. Kucharskiego - specjalny kurier kpt. Aleksander Blum[71]. Trasa prowadziła przez Kowno, Rygę, Sztokholm, Malmö, Amsterdam, 3 stycznia Blum przekroczył granicę Francji, a 4 stycznia był już w koszarach w Bessieres. Kpt. Blum, przedwojenny absolwent gimnazjum jezuitów w Wilnie, wychowanek ks. Kucharskiego, był jedynym kurierem z Wilna, który znalazł się we Francji.

Podczas drugiej fazy okupacji rząd litewski zradykalizował swoje stanowisko wobec Polaków w Wilnie i na Wileńszczyźnie. Niewielkie grupy narodowców litewskich z coraz większą odwagą, niechęcią i gniewem reagowały na sytuację w Wilnie, szczególnie ostro wypowiadając się na temat zachowań i postaw polskiej młodzieży, wychowywanej – jak określano – „w duchu zoologicznej nienawiści". Publicysta gazety „Vairas" Vytautas Alantas zauważał, iż owa „sfanatyzowana polska młodzież nie może przyczynić się do nadania sympatycznych rysów naszej stolicy", dodając, że „najczystszą iluzją" było liczyć na przeciągnięcie „tutejszych" elementów na swoją stronę[72].

9 listopada 1939 r. inny publicysta tej samej gazety, Bronius Raila wskazał dwa podstawowe czynniki, z którymi administracja litewska będzie musiała stoczyć walkę. Pierwszy to „bardzo silne kulturalnie i społecznie polskie środowisko w Wilnie" oraz kierowany przez „polskich szowinistycznych duchownych" Kościół katolicki, który „zademonstrował konsekwentnie i ostentacyjnie całkowity bojkot państwa litewskiego". Te dwa czynniki stanowią „symbiozę, wymagającą takiego samego traktowania i identycznej uwagi".[73] W istocie polski Kościół katolicki na Wileńszczyźnie był tą siłą, wokół której skupiała się działalność społeczna o narodowe przetrwanie i walka o niepodległość Polski. Z tą siłą Litwini nie bardzo wiedzieli, jak sobie poradzić, zwłaszcza że konflikt polsko-litewski wokół spraw kościelnych miał już ponad stuletnią historię.

Prasa litewska skrzętnie odnotowywała stanowisko kręgów litewskich wobec spraw Kościoła na Wileńszczyźnie, przypominając, że w okresie rządów polskich Litwini na Wileńszczyźnie nie byli zadowoleni z poczynań hierarchii katolickiej, a przede wszystkim biskupa Wilna Romualda Jałbrzykowskiego. Przyczyny niezadowolenia stanowiły: usunięcie z kościołów języka litewskiego, ograniczenie liczby nabożeństw odprawianych w tym języku, przysłanie do litewskich parafii księży nie władających językiem litewskim, a usuwanie z nich księży – Litwinów oraz to, że po przyłączeniu Wileńszczyzny do Litwy, du-

[70] K. Kucharski, op. cit., s. 16.
[71] Aleksander Blum (1908-1996), od lat dwudziestych wraz z rodziną mieszkał w Wilnie; był wychowankiem gimnazjalnym ks. Kucharskiego, kpt. dypl., we wrześniu 1939 r. służył w 19 DP jako oficer operacyjny; po zakończeniu kampanii wrześniowej wrócił do Wilna, by na początku grudnia wyruszyć z misją do Naczelnego Wodza w Paryżu; walczył w szeregach Armii Polskiej we Francji w 2 Dywizji Strzelców Pieszych, z którą był internowany w Szwajcarii; jesienią 1944 r. przerzucony do Włoch otrzymał przydział do 5 Kresowej DP, pod dowództwo gen. Sulika; od 1946 r. mieszkał w Wielkiej Brytanii, początkowo zajmując się pracą zarobkową, a od połowy lat 50-tych aktywnie uczestnicząc w życiu naukowym; zmarł 22 maja 1996 r., M. Szczurowski, *Sięgając po broń i orły narodowe*, „Znad Wilii" R. VIII, nr 3 (184), s. 5.
[72] „Vairas", nr 43 z 9 XI 1939, cyt. za: S. Lewandowska, op. cit., s. 32.
[73] Cyt. za: P. Łossowski, *Litwa a sprawy polskie...*, s. 68-69.

chowieństwo polskie wzywało wiernych do modłów o przywrócenie państwa polskiego w jego przedwojennych granicach[74].

Pod wpływem nie tylko nacisków wewnętrznych, ale i dyplomatów, głównie niemieckich i radzieckich, rząd litewski rozpoczął m.in. akcję zmierzającą do zlikwidowania, a przynajmniej ograniczenia wpływów polskiej organizacji kościelnej. Mimo ciągłych animozji i konfliktów ze Stolicą Apostolską, Litwini z uporem wysuwali żądania reorganizacji władz kościelnych na Ziemi Wileńskiej. Podjęto inicjatywę usunięcia arcybiskupa Jałbrzykowskiego ze stanowiska. Bez wątpienia ma rację Piotr Łossowski pisząc, że było błędem Jałbrzykowskiego, iż w nowej sytuacji nie uczynił pod adresem Litwinów jakiegokolwiek gestu pojednania, na który czekano. Chociażby w postaci mianowania na wakujące miejsce w kapitule katedralnej księdza Litwina, czy zezwolenia na odczytanie bulli papieskiej w katedrze także w języku litewskim. Troska arcybiskupa o Kościół w sensie instytucjonalnym była uzasadniona, ale nie usprawiedliwia wszystkich jego poczynań[75].

Wreszcie Litwini zaczęli przejmować kościoły. Przed wojną około 2 000 Litwinów mieszkających w Wilnie skupionych było wokół kościoła św. Mikołaja. Jako pierwszy, 1 grudnia 1939 r., został odebrany kościół garnizonowy św. Ignacego zarządzany, po wyjściu z miasta we wrześniu wojsk polskich wraz z ich kapelanami, przez byłego proboszcza tego kościoła ks. ppłk rez. Michała Sopoćkę. W innych kościołach, między innymi w kościele św. Jana, od 3 grudnia zaczęto wprowadzać nabożeństwa w języku litewskim. W lutym 1940 r. w 11 z 37 katolickich kościołów w Wilnie odprawiano msze w języku litewskim.

W lutym 1940 r. zmarł biskup pomocniczy Kazimierz Michałkiewicz. Decyzją właściwego dla Litwy nuncjusza papieskiego w Berlinie, jego następcą został narzucony Wilnu jako sufragan obywatel Republiki Litewskiej, abp Mieczysław Reinys, administrator apostolski diecezji wileńskiej, biskup koadiutator w Wiłkowyszkach. Reinys dał się poznać jako szowinista litewski, dążący do litwinizacji Wileńszczyzny. W Bazylice, gdzie stale odprawiał msze, dodatkowe modlitwy odmawiał w języku litewskim, nawet wówczas, gdy na nabożeństwie nie było ani jednego Litwina; zażądał również przeniesienia sumy z polskim kazaniem na inną godzinę, wybierając tradycyjną godzinę dla Litwinów. Abp Jałbrzykowski dystansował się od nowego pomocnika i nie wprowadzał go w system rządów kościelnych na Wileńszczyźnie. W konflikt między oboma duchownymi wkraczał nawet Watykan. Decyzje Reinysa były niemal jawnie bojkotowane przez duchowieństwo polskie. Jego pisma urzędowe respektowano wówczas, kiedy zawierały instrukcje i zarządzenia korzystne dla Polaków[76]. Sądzić należy, że była to kandydatura ze wszech miar przemyślana jako swoista przeciwwaga dla arcybiskupa Jałbrzykowskiego, który z kolei nie krył się ze swoimi dążeniami do całkowitego spolszczenia kościoła na Litwie i Wileńszczyźnie. Trzeba to jasno powiedzieć, że walka na forum kościoła była walką o władzę, ale była również walką o polskość tej ziemi.

Im bardziej zdecydowanie starano się przeprowadzać litwinizację kościoła, tym żywiej społeczeństwo polskie demonstrowało jego polskość. Każde niemalże nabożeństwo, każda uroczystość kościelna stawała się okazją do demonstrowania polskości i uczuć patriotycznych.

Wymownym oskarżeniem Litwinów jest memoriał, jaki złożyli przedstawiciele społeczeństwa litewskiego w Wilnie na ręce ministra ochrony kraju dotyczący „stosunków kościelnych a archidiecezji wileńskiej". Sugerowano w nim, aby rząd litewski podpisał zarządzenie o wywiezieniu z Wilna i Wileńszczyzny 108 duchownych polskich, dla których przygotowano obóz internowania w Liszkowie. Wejście wojsk radzieckich w 1940 r. uniemożliwiło te zamiary[77]. Konflikty na tle kościoła (raczej nie na tle religijnym) trwały do maja 1940 r., zaś później przyszedł marzec 1942 r.[78]

[74] S. Lewandowska, op. cit., s. 185.
[75] P. Łossowski, *Litwa a sprawy polskie...*, s. 278-280.
[76] C. Wilanowski, op. cit., s. 26-27.

16 czerwca 1940 r. Litwa została zajęta przez wojska radzieckie, a w sierpniu weszła w skład ZSRR jako Litewska SRR. 10 lipca rozwiązał się samoczynnie Komitet Polski, który do tej pory był jedyną jawną reprezentacją Polaków. Od 25 lipca funkcję Komitetu przejęła organizacja wojskowa ZWZ, mogąca jednakże zająć się wyłącznie sprawami ogólnymi. Jedną z ostatnich decyzji Komitetu było wydanie instrukcji sprzecznej z dyrektywą ZWZ, na temat udziału Polaków w lipcowych wyborach do sejmu. Dyrektywa ZWZ mówiła, że wybory są wyłącznie sprawą Litwy i Litwinów, a Polacy nie powinni wystawiać swoich kandydatów i brać udziału w głosowaniu, natomiast Komitet sugerował pójście na wybory. W związku z wyborami NKWD zainteresowało się osobą ks. Kucharskiego. Żądano, aby dzięki swojemu autorytetowi moralnemu użył wpływu na polskie społeczeństwo Wilna oraz duchowieństwo. Otrzymał ostrzeżenie od naczelnika NKWD, Dawida Bykowa, że władze nie cofną się przed niczym i krwawo stłumią wszelkie próby sabotażu wyborów[79]. Wielu Polaków obawiając się represji poszło głosować, aby otrzymać specjalnie przystawianą tam pieczątkę, którą już następnego dnia wyborów posiadało ZWZ w Wilnie i stawiało w paszportach, aby zabezpieczyć osoby nie biorące udziału w wyborach.

Litwinizacja, a następnie sowietyzacja systemu oświaty na Wileńszczyźnie sprawiły, że komenda ZWZ zaleciła księżom: Kucharskiemu, Hlebowiczowi i Czesławowi Falkowskiemu, organizację Kółek Samokształceniowych. Kółka były podzielone na dwa szczeble; dla klas szkół powszechnych i klas gimnazjalnych oraz licealnych. W tych ostatnich przewidziane było szkolenie wojskowe dla chłopców i sanitarne dla dziewcząt. Efektywność owego szkolenia w praktyce miała zweryfikować w przyszłości Operacja „Ostra Brama". Kościół katolicki i polskie społeczeństwo na Wileńszczyźnie wkraczali w znacznie trudniejszy okres okupacji.

***

Przedwojenna struktura społeczna na Wileńszczyźnie w poważnym stopniu wiązała się ze strukturą narodowościową. Likwidacja polskich instytucji państwowych, społecznych, politycznych i gospodarczych pozbawiła Polaków statusu narodu panującego, a sposób tworzenia instytucji okupacyjnych przynosił - zwłaszcza w początkowym okresie - dyskryminację ludności polskiej. Identyfikacja z polskością przestała być społecznie atrakcyjna, a przeciwnie - była niebezpieczna[80].

Kościół katolicki stał się jednym z centrów oporu narodowego na Ziemi Wileńskiej, co najlepiej widać w kolejnych latach okupacji, szczególnie niemieckiej i radzieckiej po 1944 r. Na forum szeroko rozumianego Kościoła katolickiego na Wileńszczyźnie rozgrywała się bezwzględna walka o jego narodowy charakter. Duchowieństwo polskie i litewskie stanęło na czele tej walki. Sądzę, że rozpatrując rzecz w kategoriach priorytetów utrzymanie polskiego charakteru Kościoła było nie mniej ważne niż walka o niepodległość Polski, prowadzona w kategoriach walki zbrojnej, politycznej i społecznej. Jest to już jednak kolejne zagadnienie warte szczegółowego wyjaśnienia, dla którego sądzę, że kluczem będzie

[77] M. Wardzyńska, op. cit., s. 98, W. K. Roman, *W obozach i w konspiracji...*, s.154-173; P. Łossowski, *O decyzji opuszczenia...*, s. 213-214; K. Kucharski, op. cit., s. 7.
[78] Szerzej o sprawach Kościoła katolickiego pod okupacją litewską patrz: S. Lewandowska, op. cit., s. 186-192; T. Krahel, *Archidiecezja wileńska...*, s. 14. C. Wilanowski, op. cit., s. 56.
[79] Kucharski, op. cit., s. 28.
[80] M. Wierzbicki, *Ofiary i kolaboranci*, „Rzeczpospolita", 226, 27-28 IX 2003 r.

m.in. zupełne wyjaśnienie zajść z marca 1942 r. Nie mniej jednak eskalacja tego konfliktu następowała przez kolejne lata okupacji, doprowadzając do niespotykanych wynaturzeń w łonie Kościoła. Przykładem niech będzie odrażająca postać konfidenta, jakim był ks. Jan Bartomajtys, spowiednik w centralnym więzieniu na Łukiszkach, który przekazywał Saugumie i Gestapo informacje uzyskane od więźniów w trakcie spowiedzi, naprowadzając penitentów pytaniami na tematy interesujące Gestapo[81].

Polskie katolickie duchowieństwo wileńskie, tym samym Kościół katolicki na Wileńszczyźnie, nie był monolitem, przynajmniej w sensie poglądów politycznych. Wystarczy powiedzieć, że postawa abp Jałbrzykowskiego, jako zaprzysięgłego przedstawiciela Stronnictwa Narodowego, była solą w oku dla wielu księży i zakonników. Również jego delegat w Radzie Wojewódzkiej i Delegaturze, ks. Świrkowski postrzegany był jako „narodowiec"[82].

Polaryzacja nastrojów i poglądów politycznych wśród duchowieństwa polskiego na Wilnie była znaczna. Od swoistej ortodoksyjności ks. Kucharskiego, w sposób bezwzględny krytykującego tzw. krajowców, na czele z byłym ministrem i redaktorem „Kuriera Wileńskiego", Witoldem Staniewiczem, do księży popierających właśnie stanowisko krajowców i kwestię przyłączenia Wilna do Litwy[83].

O konflikcie między księżmi w Wilnie świadczy chociażby fakt, że doskonale zorientowane było w nim NKWD, rozpoczynając drugą okupację Wileńszczyzny latem 1940 r. Wówczas to naczelnik NKWD i naczelnik wydziału milicji bez ogródek oświadczyli ks. Kucharskiemu, że jego autorytet moralny w Wilnie jest większy niż abp Jałbrzykowskiego i w konsekwencji za przebieg zbliżających się wyborów on właśnie będzie przede wszystkim odpowiedzialny. Przy okazji ze szczerością wyznali Kucharskiemu, że wiedzą wszystko o organizacji (ZWZ), którą kieruje[84].

Podkreślić należy aktywny udział w konspiracji niepodległościowej w latach 1939-1940 przede wszystkim duchownych zgromadzeń zakonnych. Poza postaciami w kierownictwie konspiracji i na stanowiskach eksponowanych, jak chociażby komórka legalizacyjna, trudno umiejscowić w strukturach konspiracji braci zakonników i siostry zakonne. Bez wątpienia ich działalność była akceptowana przez przełożonych i kurię metropolitalną. Siostry zakonne udzielające się w organizacjach charytatywnych, w pierwszych miesiącach okupacji podlegały ks. Kazimierzowi Kucharskiemu, aż do jego aresztowania w maju 1941 r. Nie sposób przecenić udziału żeńskich zgromadzeń zakonnych w działalności niepodległościowej na Wileńszczyźnie. Należy pamiętać, że w konspiracji działało czynnie ponad 200 sióstr zakonnych, czyli mniej więcej jedna trzecia wszystkich zakonnic na Wileńszczyźnie.

Narzeka ks. Kucharski na osamotnienie wileńskiego SZP-ZWZ, na brak kontaktu z Komendą Główną i Delegaturą Rządu oraz palcówkami w Sztokholmie i innymi za granicą[85], ale też podobnie wyjątkowo nieostrożnie działającej organizacji trudno by szukać na innych terenach Polski. Sądzę, że również ścieżka poczty kościelnej była dla konspiracji wileńskiej spalona.

Wreszcie nasuwa się jedno z ważnych pytań badawczych. Czy konspiracja wileńska, w takiej formie, jak chciał ją widzieć rząd polski we Francji a następnie w Wielkiej Brytanii, to przede wszystkim triumwirat Sulik-Kucharski-Krzyżanowski?

[81] M. Wardzyńska, op. cit., s. 58.
[82] K. Kucharski, op. cit., s. 20.
[83] Ibidem, s. 25.
[84] Ibidem, s. 22-23, 27-29.
[85] Ibidem, s. 37-38.

Dokonując generalnej oceny pierwszego okresu konspiracji niepodległościowej na Wileńszczyźnie, a szczególnie w Wilnie, trzeba podkreślić, że brakowało w rodzącym się ruchu konspiracji zbrojnej kapelanów nie tylko przygotowanych do pracy w wojsku, wszak większość z nich znalazła się wraz z żołnierzami macierzystych jednostek w obozach internowania lub obozach jenieckich, ale brakowało również księży gotowych do spełniania posługi duszpasterskiej w warunkach konspiracji[86].

Dopiero dalsze lata okupacji, dalsza trudna droga, jaką przeszło polskie duchowieństwo na Wileńszczyźnie oraz tamtejszy polski Kościół katolicki, pozwoliły im znacznie liczniej, w sposób bardziej zdecydowany uczestniczyć w strukturach konspiracji niepodległościowej. Konspiracji, której ukoronowaniem była „Ostra Brama", szlak łagrów i więzień oraz pytanie zrazu nieśmiałe, obecnie coraz głośniej powtarzane: czy było warto?

Warunkiem udzielenia odpowiedzi na nie jest dystans czasowy, uwzględnienie przewartościowań w sferze etyczno-moralnej oraz bardziej otwarty dostęp do archiwów. W przypadku problematyki mojego wystąpienia, przede wszystkim do archiwów kościelnych i zgromadzeń zakonnych.

[86] C. Wilanowski, op. cit., s. 76.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Wanda Krystyna Roman
(Piotrków Trybunalski)

Rola Kościoła w życiu żołnierzy polskich internowanych na Litwie

Życie religijne, rola wiary i Kościoła w zbiorowiskach polskich żołnierzy w obozach jenieckich i obozach dla internowanych podczas II wojny światowej nie są łatwe do podjęcia jako temat badawczy. Sfera duchowych przeżyć ludzi przebywających w zamknięciu, izolacji od otoczenia jest do dzisiaj często niedostępna, gdyż niełatwo o niej mówić czy pisać, rzadko pojawia się w relacjach i wspomnieniach. Często jedynie informacje o zewnętrznych oznakach takich jak modlitwa, udział w nabożeństwach, spowiedzi, rekolekcjach, potrzeba kontaktu z osobami duchownymi świadczą, że Kościół w najszerszym rozumieniu tego pojęcia, miał ogromne znaczenie dla przetrwania tego trudnego okresu.

Z reguły temat ten podejmowany był przy okazji opracowywania monografii obozów jenieckich, internowania polskich żołnierzy lub badań nad przestrzeganiem międzynarodowego wojennego prawa humanitarnego[1]. Na uwagę zasługuje pierwsze monograficzne ujęcie tematu przez Henryka Tomiczka[2] oraz całościowa praca Norberta Honki przedstawiająca życie religijne żołnierzy polskich w obozach jenieckich: niemieckich i radzieckich[3]. Uzupełnieniem badań nad przedstawianym problemem są opracowania dotyczące życia religijnego, losów duchowieństwa polskiego i jego udziału w konspiracji podczas wojny[4].

Problematyka życia religijnego, roli Kościoła i duchownych podczas internowania na Litwie pojawia się przede wszystkim w zachowanych, nielicznych wspomnieniach

[1] Prace te z reguły przedstawiają problem od strony działalności duszpasterskiej kapelanów i organizacji życia religijnego. Patrz m.in.: D. Kisielewicz, *Oficerowie polscy w niewoli niemieckiej w czasie II wojny światowej*, Opole 1998, s. 140-148; T. Dubicki, *Wojsko Polskie w Rumunii 1939-1941*, Warszawa 1994, s. 181-186; M. Flemming, *Jeńcy wojenni. Studium prawno-historyczne*, Warszawa 2000, s. 120-122.

[2] H. Tomiczek, *Życie religijne żołnierzy polskich w niewoli niemieckiej 1939-1945*, „Wojskowy Przegląd Historyczny", 1993, nr 3, s. 74-102.

[3] N. Honka, *Życie religijne żołnierzy polskich w niewoli niemieckiej i radzieckiej podczas II wojny światowej*, Opole 1998.

[4] M.in.: *Wspomnienia wojenne kapelanów wojskowych*, red. J. Humeński, Warszawa 1969; *Udział kapelanów wojskowych w drugiej wojnie światowej*, red. J. Humeński, Warszawa 1984; J. Humeński, *Duszpasterstwo wojskowe w walce o niepodległość Polski 1939-1945*, „Wojskowy Przegląd Historyczny", 1983, nr 2-3, s. 259-288; *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939-1945. Metropolia wileńska i lwowska, zakony*, red. ks. Z. Zieliński, Katowice 1992.

uczestników wydarzeń, w tym internowanych kapelanów wojskowych[5]. Była także prezentowana przez autorkę niniejszego referatu[6].

***

1 września 1939 r. wybuchła wojna z Niemcami. Litwa ogłosiła deklarację neutralności wobec konfliktu. Po pierwszym tygodniu wojny, 8 września 1939 r., kiedy załamał się plan Naczelnego Wodza obrony linii wielkich rzek, a Niemcy przełamali obronę na Bugu i sforsowali San, gen. Kazimierz Sosnkowski przedstawił koncepcję przegrupowania jak największej liczby jednostek do południowo-wschodniej części kraju i kontynuowania tam walki w oparciu o Rumunię. Obszar obrony zwany przedmościem rumuńskim (wyznaczony miastami Sambor-Lwów-Brody-Krzemieniec), oznaczał nie tylko skrócenie linii frontu, ale zapewniał korzystne warunki do zorganizowania obrony pod warunkiem, że Związek Radziecki nie włączy się do działań.

Po dwóch tygodniach wojny z Niemcami, Wojsko Polskie liczyło połowę stanów wyjściowych przewidzianych w planie mobilizacyjnym – blisko 650 000 żołnierzy. Na zachód od Wisły walczyło około 240 000, w tym na Wybrzeżu 13 000, nad Bzurą 135 000, w rejonie operacyjnym Warszawy 90 000. Na wschód od linii Wisły ciężkie walki z Niemcami prowadziło około 200 000 żołnierzy polskich, którzy próbowali przebijać się w stronę przedmościa rumuńskiego, a blisko 200 000 żołnierzy stacjonowało na wschodnich terenach Polski, głównie w ośrodkach zapasowych, dysponując słabym uzbrojeniem oraz w szpitalach.

W połowie września na nieregularnej linii frontu toczyły się walki, pozbawionych jednolitego systemu dowodzenia i wzajemnej łączności operacyjno-taktycznej, rozczłonkowanych, oddzielnych zgrupowań Wojska Polskiego, które prowadząc walki obronno-odwrotowe kierowały się ku południowo-wschodnim obszarom kraju.

Nad ranem 17 września 1939 r. radzieckie wojska Frontów Białoruskiego i Ukraińskiego dokonały agresji na wschodnie ziemie II Rzeczypospolitej. Armia Czerwona w szybkim tempie posuwała się na zachód. Atak radziecki przerwał polskie przygotowania obronne nad Dniestrem i Stryjem i zmusił polskie władze państwowe i wojskowe do podjęcia decyzji o znaczeniu fundamentalnym. Dyrektywa Naczelnego Wodza do Wojska Polskiego z 17 września brzmiała: „Sowiety wkroczyły. Nakazuję ogólne wycofanie się na Rumunię i Węgry najkrótszymi drogami..."[7].

Dla polskich oddziałów na północnym wschodzie rozkaz o wycofaniu na Litwę wydał dowódca Okręgu Korpusu nr III gen. Józef Olszyna-Wilczyński[8]. Na Wileńszczyźnie, Grodzieńszczyźnie, Nowogródczyźnie, nie mając możliwości przedostania się na przedmoście rumuńskie, a jednocześnie nie chcąc trafić do niewoli radzieckiej, zwarte oddziały, a częściej pododdziały, grupy bądź pojedynczy żołnierze kierowali się ku granicy z Litwą i Łotwą. W okresie od 19 do 24 września 1939 r. na Litwie internowano prawie 14 000 żołnierzy polskich. Przeważali oficerowie, podoficerowie i żołnierze z pułków piechoty, artylerii i kawalerii stacjonujących przed wojną w Wilnie i garnizonie wileńskim, a także z pułków wchodzących w skład Suwalskiej i Wileńskiej Brygady Kawalerii. Wśród internowanych znalazła się dość liczna grupa oficerów, podoficerów i szeregowych Korpusu

[5] Przechowywane obecnie w Archiwum Instytutu Polskiego i Muzeum im. Gen. W. Sikorskiego w Londynie (AIPMS), kol. W. Bąkiewicza, sygn. 138.

[6] W. K. Roman, *W obozach i w konspiracji. Działalność niepodległościowa żołnierzy polskich na Litwie i Wileńszczyźnie, wrzesień 1939 r. – czerwiec 1941 r.*, Toruń 2004, s. 109-110.

[7] W. Pobóg-Malinowski, *Najnowsza historia polityczna Polski 1864-1945*, t. 3, *okres 1939-1945*, Londyn 1960, s. 60-61.

[8] Na temat okoliczności polityczno-militarnego internowania na Litwie patrz: W. K. Roman, op.cit., s. 26-66.

Ochrony Pogranicza: pułku KOP „Wilno", batalionów „Nowe Święciany" i „Niemenczyn" oraz policjanci różnych stopni. Wraz z żołnierzami, podoficerami i oficerami w obozach na Litwie internowano również kapelanów.

W przedwojennej strukturze wojska, funkcja kapelana przewidziana była etatami wojskowymi. Z grubsza rzecz biorąc etat kapelana występował na szczeblu pułku (niekiedy samodzielnego batalionu, pododdziału), natomiast etat starszego kapelana na szczeblu dywizji (brygady). W tych jednostkach, w których etat nie przewidywał kapelana, funkcję tę pełnił kapelan z najbliższej jednostki lub też miejscowy ksiądz diecezjalny lub zakonny. Dla części jednostek mobilizowanych na wypadek wojny przewidziane były etaty wojenne kapelanów. Ci ostatni byli mobilizowani z diecezji lub wyjątkowo ze zgromadzeń itp.[9]

Pokojowe funkcjonowanie służby duszpasterskiej Wojska Polskiego ustało wraz z wybuchem wojny. W końcu czerwca 1939 r. do kapelanów wojskowych dotarło pismo biskupa polowego ks. dr Józefa Gawliny o uprawnieniach udzielanych duszpasterzom przez Stolicę Apostolską na wypadek wojny. Do każdego oddziału wojskowego był przydzielony kapelan, który miał prawo odprawiać w niedzielę i święta dwie msze święte. W przypadku braku dostępu do kościoła kapelani mogli odprawiać msze polowe. Ponadto warto zwrócić uwagę, że „w obliczu wybuchu wojny prawie stu księży ze wszystkich diecezji zwróciło się z prośbą do Kurii Polowej Wojska Polskiego w Warszawie lub bezpośrednio do ks. biskupa polowego WP Gawliny z prośbą o natychmiastowy przydział do oddziałów Wojska Polskiego na froncie"[10].

***

Dla żołnierzy Wojska Polskiego walczących z dwoma wrogami ogromną rolę spełniała religia[11]. W okresie międzywojennym polskie władze wojskowe poświęcały dużo uwagi, aby wojsko otoczyć opieką duszpasterską. Rozwijanie religijności wśród żołnierzy wspomagało ich wychowanie w duchu patriotycznym, wpajanie wartości i wzorców moralnych i pojmowanie obowiązków żołnierskich i obywatelskich. Potwierdzeniem roli religii i Kościoła są często występujące w relacjach i wspomnieniach motywy religijne: medaliki i krzyżyki od najbliższych, przysięgi przed kapelanem, spowiedzi przed bitwami, msze polowe, modlitwy nad mogiłami poległych towarzyszy broni. Nawet osoby niewierzące lub niepraktykujące, w warunkach ekstremalnych zbliżały się ku wierze i kapłanom, którzy pomagali im przetrwać trudne chwile. Dużą zasługą kapelanów pozostaje podtrzymywanie ducha polskiego żołnierza nie tylko na polach bitew, ale także w obozach jenieckich i internowanych.

W miejscach odosobnienia, w niewoli, z reguły wzrasta zainteresowanie religijną sferą życia i zapotrzebowanie na praktyki religijne. Kościół odgrywał istotną rolę w życiu jeńców polskich w obozach niemieckich i radzieckich, gdzie panowały warunki dość dokładnej izolacji od świata zewnętrznego, a na porządku dziennym był strach, niemoc, poczucie samotności i psychicznego upokorzenia. Nie inaczej było także w obozach dla internowanych, gdzie jednak reżim był nieporównywalnie lżejszy, a warunki czasem lepsze niż w rodzinnych domach.

[9] Szerzej na temat duszpasterstwa WP patrz m.in.: J. Odziemkowski, *Służba duszpasterska Wojska Polskiego 1914-1945*, Warszawa 1998. O udziale kapelanów wojskowych w kampanii wrześniowej patrz: W. Rezmer, *Służba duszpasterska Wojska Polskiego w 1939 r.*, „Wojskowy Przegląd Historyczny", 1993, nr 1, s. 49-66; *Kapelani wrześniowi. Służba duszpasterska w Wojsku Polskim w 1939 r. Dokumenty, relacje, opracowania*, red. W. J. Wysocki, Warszawa 2001.

[10] K. Biegun, *Arcypasterz Polski Wygnańczej Biskup Polowy WP Ks. Józef Feliks Gawlina*, Warszawa 1993, s. 42.

[11] W II Rzeczypospolitej konstytucyjnie zagwarantowano naczelną pozycję wyznaniu rzymskokatolickiemu, co potwierdzono konkordatem z 10 II 1925 r.

Wszystkie państwa internujące polskich żołnierzy we wrześniu 1939 r. (Rumunia, Węgry, Litwa, Łotwa, Szwecja) zapowiadały jako podstawę działań w tym zakresie V konwencję haską z 1907 r. oraz konwencję genewską z 27 lipca 1929 r. Litwa, deklarując wolę zachowania neutralności, czyniła przygotowania przed i po wybuchu działań wojennych, głównie w zakresie obrony swojej suwerenności, a także pod kątem spełnienia wymogów międzynarodowego prawa wojennego, określonych dla państw neutralnych.

Znad granicy internowani kierowani byli do obozów rozmieszczonych na terytorium całej Litwy. Od 17 września rozpoczęto formowanie obozów dla internowanych o numerach: 1 w miejscowości Jakiszki i 2 w miejscowości Rakiszki[12]. Wkrótce okazało się, że sytuacja znacznie przerosła przygotowania, a liczba internowanych żołnierzy i uchodźców cywilnych jest ogromna, przekraczająca 20 000 i należy podjąć kolejne decyzje. Tajnym rozkazem z 26 września zarządzono zorganizowanie kolejnych obozów. W Połądze ulokowano obóz numer 3, w Kołotowie obóz numer 4, w Birsztanach obóz numer 5, a w Olicie obóz numer 6[13]. Ostatnim zorganizowanym obozem dla internowanych polskich żołnierzy był obóz numer 7 rozlokowany w Kownie, na terenie dwóch fortów wojskowych: Fortu V i VI. W październiku 1939 r. postanowiono zorganizować w V Forcie kowieńskim obóz o specjalnym przeznaczeniu, do którego ze względu na możliwość zapewnienia doskonałej ochrony mieli być kierowani najbardziej niezdyscyplinowani i naruszający porządek obozowy internowani.

Sprawy internowanych oddano w ręce Ministerstwa Ochrony Kraju Litwy. Początkowo, nadzór nad oddziałami wojsk przeprowadzającymi internowanie i urządzającymi oraz obsługującymi obozy, sprawował Wydział III Zaopatrzenia Sztabu Armii. W ramach tego wydziału 28 września utworzono specjalny Sztab Obozów dla Internowanych w bezpośredniej podległości i jako nieetatowy organ nowego urzędu – Naczelnika Sztabu Obozów[14]. Zachowując swoje dotychczasowe obowiązki szefa Zarządu Zakwaterowania Wojsk, Naczelnikiem został wyznaczony gen. bryg. Juozas Barzda-Bradauskas[15].

Polskim internowanym na Litwie zagwarantowano niezbędne minimum zgodne z prawem międzynarodowym w zakresie zakwaterowania, wyżywienia, zaopatrzenia w odzież, korzystania z opieki medycznej. Internowani mieli również możliwość zaspokajania potrzeb intelektualnych i sportowych, kontaktu korespondencyjnego oraz bezpośredniego z rodzinami. Na podstawie artykułu 16 rozdział 4 konwencji genewskiej, zezwolono internowanym na swobodne wykonywanie praktyk religijnych: „Jeńcom wojennym będzie zostawiona całkowita swoboda w wykonywaniu praktyk religijnych, włączając w to branie udziału w nabożeństwach ich wyznania pod jedynym warunkiem stosowania się do przepisów porządkowych i policyjnych, wydanych przez władze wojskowe. Duchowni jeńcy wojenni, bez względu na to, jaką nazwę nosiłoby ich wyznanie, będą upoważnieni do wykonywania swoich obrządków wśród swych współwyznawców"[16]. Jednak inna konwencja genewska podpisana w tym samym dniu, w kwestii duchownych postanawiała, że nie będą oni traktowani jak jeńcy wojenni, o ile wpadną w ręce nieprzyjaciela, a winni być odesłani stronie walczącej, do której należą, o ile okoliczności wojenne na to pozwolą[17]. Tak więc,

[12] J. Pięta, W. K. Roman, M. Szczurowski, *Polacy internowani na Litwie 1939-1940*, Warszawa 1997, dok. 9, s. 78.

[13] W. K. Roman, op. cit., s. 91-94.

[14] Patrz: W. Roman, *Obozy dla internowanych żołnierzy polskich na Litwie IX 1939 r. – VII 1940 r. (w świetle źródeł litewskich)*, „Łambinowicki Rocznik Muzealny", 1996, nr 19, s. 7-13.

[15] W. K. Roman, *W obozach i w konspiracji...*, s. 90.

[16] Konwencja dotycząca traktowania jeńców wojennych, podpisana w Genewie 27 VII 1929 r. Dz.U. RP z 27 VII 1932 r., nr 103, poz. 866.

[17] Konwencja o polepszeniu losu chorych i rannych w armiach czynnych, podpisana w Genewie 27 VII 1929 r., Dz.U. RP z 27 VII 1932 r., nr 103, poz. 864.

faktycznie wszyscy kapelani pozostający w obozach dla internowanych na Litwie, przebywali w nich na ochotnika, aby pełnić posługi duszpasterskie, chociaż w dokumentach litewskich i wspomnieniach status kapelanów określany jest jako – internowani. Litewskie władze wojskowe zobowiązane były do zagwarantowania im swobodnego wykonywania posług duszpasterskich.

Litwa była państwem katolickim, gdzie praktyki religijne były rzeczą oczywistą, a Kościół miał mocną pozycję. Prawdopodobnie dlatego, w kwestii umożliwienia wykonywania posług kapłańskich i organizowania obrządków religijnych w obozach dla internowanych, nie tkwiła rzecz tylko w przestrzeganiu konwencji genewskiej. Było to raczej zrozumienie potrzeby duchowej, jedność w tej samej wierze, jedna z niewielu silnie łączących wówczas Litwinów i Polaków spraw. Odróżnić jednak należy sprawy wspólnej wiary, od spraw hierarchii kościelnej, albowiem konflikt litewsko-polski w okresie międzywojennym obejmujący wszystkie dziedziny życia społecznego, największą ostrość osiągnął w kwestiach kościelnych. Czym innym była więc chęć zaspokojenia potrzeb duchowych internowanych, a zupełnie inaczej kształtował się stosunek litewskich władz wojskowych do polskich kapelanów[18], który czasem w sposób istotny wpływał na to pierwsze.

Pierwszym, znaczącym gestem ze strony Litwinów, zapowiadającym uszanowanie uczuć religijnych internowanych, było zorganizowanie pogrzebu zmarłego z powodu ran otrzymanych w walce z Armią Czerwoną, dowódcy 101 pułku ułanów mjr Stanisława Żukowskiego. W kościele garnizonowym w Olicie (gdzie mieścił się przejściowy obóz dla internowanych) rano 23 września, mszę żałobną celebrował ks. kapelan Czesław Kulikowski. To głównie dzięki jego staraniom modły miały uroczysty charakter, przy udziale delegacji polskich oficerów i w asyście 2 pułku ułanów litewskich, który oddał salwy honorowe. Tego samego dnia odbyły się modły za duszę, zamordowanego dzień wcześniej w miejscowości Góra Koliszówka, niedaleko Sopockiń przez Rosjan, gen. Józefa Olszyny-Wilczyńskiego.

Środowisko internowanych było bardzo zróżnicowane zarówno pod względem wieku, stopni i stanowisk wojskowych, stosunku do służby wojskowej (większość stanowili oficerowie i podoficerowie rezerwy oraz żołnierze niezawodowi), przynależności do rodzajów wojsk i służb, narodowości, postaw politycznych oraz stosunku do sytuacji, w jakiej się znaleźli. Niezależnie od powyższego, po znalezieniu się w obozach wszyscy potrzebowali przede wszystkim wsparcia duchowego, bowiem w początkowym okresie internowania dominującym w tej zbiorowości nastrojem była rozpacz, frustracja, rozgoryczenie i złość z powodu przegranej wojny wrześniowej. Po upływie kilku tygodni, sytuacja w obozach ustabilizowała się, większość internowanych osiągnęła fazę przystosowania się i pogodzenia z rzeczywistością.

Zamknięcie internowanych w obozach pociągnęło za sobą konieczność wypełnienia im czasu wolnego. W tej materii władze litewskie początkowo nie wykazywały zbytniej inicjatywy, ograniczając się w zasadzie do dostarczania internowanym prasy, głównie litewskojęzycznej, ale i polskiej wydawanej na Litwie oraz umożliwienia słuchania litewskich audycji radiowych. Pierwsze próby zorganizowania życia kulturalnego w obozach wychodziły od samych internowanych. Przybierało ono różne formy w zależności od obozu i samych internowanych. W ramach działalności kulturalnej w obozach mieściły się: odczyty, kursy językowe, prasówki, pisemko „Kalwariat" i „Podchorąży", chóry zorganizowane w Połądze, w Wyłkowyszkach i w Kalwarii, teatry w Kalwarii i w Wyłkowyszkach, biblioteka i pracownie artystyczne, kabarety, satyra rysunkowa. Prawie w każdym obozie podejmowano próby działalności oświatowej.

[18] Zupełnie inaczej kwestie te przedstawiały się np. w obozach internowania na Węgrzech, gdzie stanowisko miejscowych władz kościelnych było bardzo przychylne dla polskich kapelanów internowanych z wojskiem. Biskup Polowy armii węgierskiej 15 X 1939 r. wydał ks. kpt. Janowi Czerwińskiemu dokument jurysdykcji kościelnej do pracy duszpasterskiej nad polskimi żołnierzami, *Wspomnienia wojenne kapelanów...*, s. 83.

Zarówno w okresie początkowym internowania, jak i później niezmiernie ważną rolę odrywała religia, Kościół i wiara utożsamiane często z obecnością w codziennym obozowym bytowaniu kapelanów wojskowych[19]. Ci zaś podtrzymywali na duchu wątpiących, dodawali wiary, wspólnie z żołnierzami dzielili codzienny los, nie korzystając i nie domagając się żadnych przywilejów ze względu na swój stan duchowny i rangę.

Niezależnie od postaw, charakterystyczne było dla internowanych szukanie pociechy, uspokojenia w religii. Jak wspomina ks. kapelan Nikodem Dubrowka, „po klęsce wrześniowej oficerowie i żołnierze rzucili się tłumnie do konfesjonału, szukając ukojenia bólu w modlitwie. Toteż każdego dnia od najwcześniejszych godzin porannych do późna przesiadywaliśmy w konfesjonałach, jak również i duchowieństwo miejscowe służyło nam pomocą. Zachowaniem swoim i religijnością budzili żołnierze podziw wśród Litwinów, a z tym pierzchały uprzedzenia do Polaków"[20]. Nawrót do religii był powszechny. Znak krzyża świętego przed podjęciem ucieczki wykonywali nawet niewierzący. Prawie całe społeczności obozowe uczestniczyły w życiu religijnym. Małe kościółki były oblężone przez internowanych. W specyficznej atmosferze panującej w obozach internowania na Litwie religia i wiara stanowiły niezwykle istotny element życia. Modlitwa dawała uspokojenie, sprzyjała refleksji, wspólne nabożeństwa wzmacniały więzi środowisk obozowych. Po zorganizowaniu obozów, kiedy oddzielono oficerów od pozostałych internowanych, to „modlitwa wspólna pod otwartym niebem jednoczyła wszystkich – myśli płynęły do kraju"[21].

Według meldunku Sztabu Obozów dla Internowanych dla głównego kapelana wojska litewskiego z 9 października 1939 r. w obozach dla internowanych Polaków początkowo przebywało 20 kapelanów, z których 10 trafiło do obozu w Kołotowie[22]. Na liście internowanych na Litwie sporządzonej na podstawie obozowych kartotek i ewidencji znalazło się 15 kapelanów[23].

[19] W obozach dla internowanych na Litwie przebywali żołnierze i oficerowie innych wyznań, m.in. pop kapelan rezerwy Włodzimierz Bielajew (od grudnia 1938 r. do czerwca 1939 r. był kapelanem okręgu Wilno) i pop kapelan rez. Rościsław Olechnowicz (p. o. dziekana wyznania prawosławnego w Dowództwie Okręgu Korpusu Grodno), aczkolwiek niewiele wiadomo na temat zaspokajania ich potrzeb duszpasterskich. Wzmiankują o nich jedynie nieliczne wspomnienia. Np. w Kalwarii grupę protestantów na niedzielne nabożeństwa do „kirchy" organizował rtm. Tadeusz Jurowski. A. Kolator, *Internowanie na Litwie*, „Zeszyty Historyczne" Paryż, 1991, nr 98, s. 151-166. Towarzystwo Kulturalno-Oświatowe Ukraińców zwracało się do władz obozowych, aby grupie internowanych narodowości ukraińskiej ułatwić wykonywanie obrządków religijnych poprzez wydzielenie dla nich specjalnego obozu w rejonie Kołotowa i Birsztan. W. K. Roman, *W obozach i w konspiracji...*, s. 289.

[20] AIPMS, kolekcja 138/241, relacja 12402.

[21] Relacja K. Rybickiego, AIPMS, sygn. B.I.70.i.

[22] Lietuvos Centrinis Valstybes Archyvas (Litewskie Centralne Archiwum Państwowe, dalej: LCVA), sygn. f. 300, ap. 1, b. 6, l. 119.

[23] Byli to: ks. kpt. rez. Michał Aronowicz (kapelan 3 pułku szwoleżerów), ks. kpt. rez. Wieńczysław (Wacław) Backiel, ks. kpt rez. Józef Bednarczyk, pop kapelan rez. Włodzimierz Bielajew, ks. kpt. rez. Andrzej Busiuk, ks. kpt. rez. Nikodem Dubrowka (kapelan Ośrodka Zapasowego Wileńskiej Brygady Kawalerii), ks. kpt. rez. Bolesław Godlewski (kapelan 1 pułku ułanów, następnie Ośrodka Zapasowego Kawalerii w Białymstoku), ks. kpt. rez. Wiktor Judycki (kapelan Podlaskiej Brygady Kawalerii), ks. kpt. rez. Stefan Kiwiński (kapelan Mazowieckiej Brygady Kawalerii), ks. kpt. rez. Czesław Kulikowski (kapelan Garnizonu Białystok), ks. płk Franciszek Lorenc (proboszcz Dywizji Kawalerii „Zaza" gen. Zygmunta Podhorskiego), ks. kpt. Józef Mendelowski (kapelan 3 Szpitala Okręgowego w Grodnie), pop kapelan rez. Rościsław Olechnowicz, ks. kpt. Antoni Warakomski (kapelan Ośrodka Zapasowego 29 Dywizji Piechoty, później 19 DP), ks. mjr Teofil Wdzięczny (starszy kapelan parafii wojskowej w Białymstoku). Patrz: J. Pięta, W. K. Roman, M. Szczurowski, op. cit., lista internowanych. Na ewidencji obozowej figuruje również ks. kapelan Antoni Mańturzyk, który nie został internowany wraz z wojskiem. Po wybuchu wojny został kapelanem Szpitala Wojennego nr 1 w Wilnie. 13 XII 1939 r. został aresztowany przez władze litewskie, skazany na dożywotnie więzienie o zaostrzonym rygorze. Osadzono go wraz internowanymi polskimi żołnierzami, najpierw w Kołotowie, następnie w Wiłkomierzu, T. Madała, *Polscy księża katoliccy w więzieniach i łagrach sowieckich od 1918 r.*, Lublin 1996, s. 105.

Wielu w trakcie walk w kampanii wrześniowej nie ograniczało się jedynie do posług duszpasterskich. W razie potrzeby byli sanitariuszami, zaopatrzeniowcami i gońcami oraz – przekraczając swoje uprawnienia i łamiąc zarządzenia biskupa polowego – chwytali za broń, gdy sytuacja do tego zmuszała, np. nad granicą litewską, podczas walk z Armią Czerwoną ochotniczego zgrupowania żołnierzy dowodzonych przez płk Kazimierza Rybickiego, ks. kpl. Antoni Warakomski i ks. kpl. Czesław Kulikowski obsługiwali ciężkie karabiny maszynowe, przenosili meldunki i do ostatniej chwili trwali na stanowisku[24].

Ze strony władz litewskich zagwarantowanie prawa do praktyk religijnych i działalności kapelanów wiązało się przede wszystkim z wyznaczeniem miejsca dla odprawiania nabożeństw. Internowanym dano możliwość organizowania i uczestniczenia w mszach świętych w miejscach lokalizacji obozów – bądź na terenie, bądź w okolicznych miasteczkach, poza terenem obozu.

Komendant obozu przejściowego w Kurszanach w jednym z pierwszym meldunków z 3 października raportował, że polskich kapelanów w obozie nie ma, jednakże sprawy posługi duchowej dla internowanych zostały uzgodnione z miejscowym proboszczem, który będzie dla nich odprawiał oddzielne msze święte w każdy dzień świąteczny o godzinie 8.00[25]. W Połądze w niedziele i święta internowani uczęszczali do neogotyckiego kościoła parafialnego, ufundowanego przez hr. Tyszkiewicza na specjalne nabożeństwa odprawiane o 8.00 i 10.00. Przepełniony był, malowniczo położony, mały, drewniany kościółek w Kołotowie, gdzie nabożeństwa odprawiano codziennie w godzinach rannych i po południu. W oficerskim obozie w Kalwarii do dyspozycji internowanych była niewielka kaplica, o której wyjątkowo krytycznie nastawiony do całego okresu internowania, polski starszy obozów na Litwie, gen. Wacław Jan Przeździecki, pisał, że powoduje „skrępowanie w odbywaniu wspólnych nabożeństw"[26]. W obozie w Wiłkomierzu była kaplica, licznie, odwiedzana przez internowanych, szczególnie podczas Wielkiego Postu. Odbywały się tu rekolekcje, a nabożeństwa uświetniały występy chóru żołnierskiego. W Wyłkowyszkach, gdzie przeniesiono internowanych na początku 1940 r. z Wiłkomierza, w jednym z budynków urządzono kaplicę. W Birsztanach ustalono z miejscowym proboszczem zasady odprawiania nabożeństw dla internowanych przez polskich kapelanów. Wojsko przychodziło na niedzielne i świąteczne msze w szyku zwartym, kompaniami.

O ogromnej frekwencji na nabożeństwach wspominają wszystkie relacje. Nie tylko w dni świąteczne, ale również na codziennych nabożeństwach porannych, czy wieczornych (szczególnie różańcowych w październiku) nie wszyscy mieścili się w kościele. „Żołnierz polski był przykładem pobożności dla ludności litewskiej" – pisał ks. kapelan Teofil Wdzięczny[27].

Organizacją życia religijnego, duchowego zajęli się początkowo sami internowani. I tak, pierwsza grupa przybyłych z różnych obozów do nowo zorganizowanego w Kalwarii zorganizowała wspólne odmawianie różańca. Internowani z Połągi przenieśli zwyczaj z tamtejszego obozu odmawiania ułożonej tam modlitwy o beatyfikację królowej Jadwigi. Po przybyciu do Kalwarii ks. Józefa Bednarczyka zaczęły regularnie być odprawiane nabożeństwa. Wraz z przybyciem do Wyłkowyszek ks. mjr Teofila Wdzięcznego, w kaplicy codziennie rano zaczęły się odbywać msze.

Kapelani otrzymali zezwolenie na swobodne kontaktowanie się ze wszystkimi internowanymi. Odprawiali msze na terenie obozów, ale także w pobliskich kościołach, słuchali spowiedzi, organizowali rekolekcje wielkanocne. Ks. Wdzięczny podczas Wielkiego Postu

[24] AIPMS, sygn. B.I.70.i.
[25] LCVA, sygn. f. 300, ap. 1, b. 6, l. 68.
[26] Ibidem, sygn. f. 383, ap. 7, b. 2292, l. 240.
[27] AIPMS, kolekcja 138/241, relacja 12400.

zorganizował trzydniowe rekolekcje dla oficerów i żołnierzy w Wyłkowyszkach, a następnie spowiedź i komunię wielkanocną, do której przystąpiło 90% internowanych w tym obozie[28].

Od początku kapelani zabezpieczali duchowe potrzeby współtowarzyszy niedoli za zgodą i aprobatą władz litewskich. Internowani kapelani, m.in.: ks. Teofil Wdzięczny, ks. Stefan Kiwiński, ks. Nikodem Dubrawka wspominali, że praca ich zależała w dużej mierze od nastawienia lokalnych litewskich władz kościelnych, np. biskup Augustyn Stangajtis z diecezji w Telszach, do której należała Połąga, okazywał Polakom wiele pomocy. Z kolei arcybiskup Skwirecki z diecezji kowieńskiej był oceniany przez Polaków negatywnie, głównie z powodu wydania zakazu spowiadania poza obozem przez polskich kapelanów wojskowych[29]. Z miejscowymi proboszczami internowani, głównie oficerowie, mieli dość dobre kontakty, nawet gdy dzieliły ich różnice poglądów. Płk Kazimierz Rybicki dyskutował z proboszczem kościoła w Olicie, ks. Mieszkisem, zdeklarowanym litewskim patriotą (nacjonalistą?) i jednocześnie złożył kilkusetzłotową ofiarę na kościół. Przychylnie usposobiony do Polaków był ks. kanonik Galdikas z Połągi.

W grudniu 1939 r. Naczelnik Sztabu Obozów dla Internowanych wyjaśniał – trudno ustalić, przez kogo podniesioną – kwestię ewentualnego wynagradzania pracy kapelanów. Stanowisko władz obozów w piśmie do głównego kapelana wojskowego było jednoznaczne – za pracę w obozach zapłata się nie należy. Przy okazji dał o sobie znać wyjątkowo wrogi stosunek do polskiego duchowieństwa: „byłoby wielkim błędem, gdybyśmy płacili największym krzywdzicielom narodu litewskiego – polscy księża swoim narodowym szowinizmem i nienawiścią do Litwinów, niczym nie różnią się od osób świeckich. Ich arogancja, nawet w obozach, nie ma granic"[30]. Jako przykład arogancji podano prośbę dwóch polskich kapelanów do biskupa o zezwolenie na śpiewanie w kościele polskich pieśni patriotycznych, ucieczkę dwóch kapelanów z obozu w Kołotowie oraz pomoc udzieloną przez trzech księży w ucieczce oficerów. Sztab Obozów dla Internowanych deklarował, że jeśli zmniejszy się liczba obozów, dołoży wszelkich starań, aby polskich kapelanów usunąć poza granice Litwy.

Jednak, mimo że liczba internowanych zmniejszała się i kolejno zamykano obozy, deklaracje powyższe pozostały niespełnione. Z chwilą znalezienia się na Litwie żołnierzy Wojska Polskiego, stali się oni dla tego niedużego państwa poważnym problemem w sensie politycznym, formalnoprawnym, ekonomicznym i organizacyjnym. Kilkunastotysięczna rzesza internowanych przerosła znacznie przewidywania Litwinów i od początku dążono do jej zmniejszenia. W tym celu prowadzono rozmowy na forum międzynarodowym. W ich wyniku w listopadzie i grudniu 1939 r. oraz w pierwszych dniach stycznia 1940 r. wyjechało do ZSRR 1706 internowanych oraz 1081 uchodźców cywilnych[31].

Akcji na forum międzynarodowym towarzyszyły przedsięwzięcia wewnętrzne. Od połowy lutego 1940 r. wprowadzono pięć grup zwalnianych z obozów internowanych. Pierwsza, to uznani przez komendantów obozów lub komisje weryfikujące dokumenty za osoby cywilne; druga – osoby, które otrzymały obywatelstwo litewskie; trzecia – żołnierze odesłani do SOI i zwolnieni przez ten sztab; czwarta grupa – lekarze, piąta grupa – osoby, które wyjadą do ZSRR. Przewidywano, że w najbliższym czasie dojdą dwie kolejne grupy zwalnianych z obozów: osoby, które wyjadą do Niemiec (prowadzono rozmowy z Niemcami) i zwalnianych ze względu na stan zdrowia (trwały prace komisji lekarskiej). W marcu 1940 r. wprowadzono nową formę tzw. zwolnień tymczasowych. Internowani pocho-

[28] Ibidem.
[29] AIPMS, kolekcja 138/290, relacje nr 12400, 12401, 12402.
[30] Centralne Archiwum Wojskowe, Kolekcja Akt z Archiwów Litewskich, sygn. VIII.807.2.24, s. 30.
[31] W. K. Roman, *W obozach i w konspiracji...*, s. 134-137.

dzący z przyłączonej do Litwy Wileńszczyzny mogli uzyskać zwolnienie tymczasowe na podstawie faktu zamieszkiwania w Wilnie lub na Wileńszczyźnie oraz posiadania tam lub dzierżawienia nieruchomości przez nich lub najbliższą rodzinę. W wyniku powyższych decyzji władz litewskich do końca kwietnia 1940 r. ogółem zwolniono całkowicie lub czasowo około 2580 internowanych[32].

Wśród zwolnionych do 30 kwietnia znalazło się około 1700 osób, określonych jako „repatriowanych" do ZSRR i około 1600 osób przekazanych Niemcom. Jako ubyłych z obozów doliczono ponad 3000 zbiegów. Działania Litwinów spowodowały, że liczba internowanych zmniejszyła się w stosunku do stanu z końca września 1939 r. o około 8600 osób. W tej liczbie byli także kapelani: trzech zbiegłych (B. Godlewski, F. Lorenc, A. Warakomski), jeden wyjechał do Niemiec (J. Mendelewski) i jeden zwolniony (A. Busiuk). Późną wiosną 1940 r. funkcjonowało pięć obozów dla internowanych i przebywało w nich 10 kapelanów.

Kościół w obozach dla internowanych spełniał nie tylko rolę duchową. Wyjścia na msze poza teren obozu stwarzały znakomite okazje do ucieczek, co nader często wykorzystywano w pierwszych tygodniach internowania. Jak wspomina płk Kazimierz Rybicki „szeregowi tłumnie uczęszczali do kościoła, spowiadali się, komunikowali", a potem przebierali w cywilne ubrania i wracali do rodzinnych domów. O ile na początku władze litewskie wydawały szeregowym przepustki do punktów granicznych, to wkrótce je wstrzymano, co nie zniechęciło do nielegalnego przekraczania granicy – „trudno (...) taka wola Boga, byłem dziś u spowiedzi i komunii, mogę iść bez przepustki"[33]. Głęboko wierzyli, że Bóg ich usprawiedliwi.

Msze dawały sposobność do nawiązywania kontaktów z okoliczną ludnością, zdobywania cywilnych ubrań, czy chociażby wieści na temat sytuacji politycznej i wojennej. Na msze odprawiane przez kapelanów dla polskich internowanych w kościele w Połądze masowo uczęszczali mieszkańcy miasteczka. Szczególnym zainteresowaniem cieszył się chór internowanych, którego występy ściągały rzesze miejscowych Litwinów. Nabożeństwa i tradycyjne obrzędy świąteczne podczas Bożego Narodzenia były okazją, by zasiąść przy wspólnym stole z litewską komendą obozu w Połądze i zapomnieć o wzajemnych uprzedzeniach. Podczas październikowych nabożeństw różańcowych w kościele w Birsztanach, odprawianych w języku litewskim przez miejscowego proboszcza, większość stanowili polscy internowani. „Było to bardzo oryginalne – kiedy rozpoczynaną przez księdza modlitwę „Sveika Marija" liczny chór żołnierskich głosów kończył po polsku (...) a w czasie odmawiania litanii pojedyncze głosy litewskie „Melskis už mus" głuszone były przez Polaków naszym „Módl się za nami". Melodia antyfony „Pod Twoją obronę" granej przez organistę na chórze, była taka sama, jak nasza, więc łącznie z dźwiękami organów i śpiewem niewielkiego chóru żeńskiego (w jęz. litewskim) – kościół rozbrzmiewał polskim tekstem pieśni"[34]. Polska modlitwa przytłaczała miejscowych Litwinów w Olicie, szczególnie podczas październikowych nabożeństw różańcowych.

Msze i kościoły były miejscem, gdzie internowani manifestowali swój patriotyzm i niezłomną postawę wobec władz litewskich. Zgromadzenie na mszy wykorzystywano do zacieśniania więzów środowisk obozowych, wpływania na oblicze moralne, wojskowe i obywatelskie internowanych. Śpiewanie podczas mszy nie tylko pieśni religijnych, ale i patriotycznych budziło sprzeciwy Litwinów szczególnie, jeśli miało to miejsce w kościołach poza terenem obozu.

[32] J. Pięta, W. K. Roman, M. Szczurowski, op. cit., dok. 105, s. 202-203.
[33] AIPMS, sygn. B.I.70.i.
[34] Ibidem, sygn. A.XI.64/2.

Przed, w czasie i po nabożeństwach miały miejsce patriotyczne wystąpienia gen. Wacława Przeździeckiego. W dniu 11 listopada 1939 r., bez zgody i powiadamiania władz obozu w Kołotowie, zarządził on na godz. 7.00 rano nabożeństwo i odmarsz do kaplicy zwartymi oddziałami. Pisał po latach: „pięknie się odbyło nabożeństwo przy ołtarzu zbudowanym w nocy na zewnątrz kaplicy. Pierwszy raz w obozie było widać zwarte kolumny maszerujących oddziałów. Po nabożeństwie przemówiłem do trzech tysięcy kolegów, a po zaintonowaniu przeze mnie, odśpiewaliśmy nasz hymn narodowy"[35]. W dniu Wszystkich Świętych w Birsztanach polscy internowani zwartym oddziałem wzięli udział w procesji na cmentarz, a w Dzień Zaduszny zorganizowali oddzielną procesję, zakończoną złożeniem wieńca na przypadkowo odnalezionym grobie Polaka, uczestnika powstania styczniowego. W tym samym obozie w dniu 11 listopada internowani zaplanowali uroczyste obchody tego święta. Władze litewskie wyraziły zgodę na nabożeństwo i pogadanki w kompaniach, ale nie zezwolono śpiewać „Boże coś Polskę". Po nabożeństwie odbyły się zatem pogadanki, a następnie internowani chóralnie odmówili słowa tej pieśni jak modlitwę. Śpiewanie „Boże coś Polskę" zostało zabronione z powodu słów: „Ojczyznę wolną racz nam wrócić Panie". Zamiast niej odtąd internowani śpiewali „Serdeczna Matko". W obozie karnym, w fortach kowieńskich internowani po modlitwie wieczornej stale – mimo zakazu – śpiewali „Boże coś Polskę", podobnie jak po niedzielnych mszach świętych, które na terenie obozu odprawiał kapelan litewski z garnizonu kowieńskiego[36]. W obozie w Rakiszkach z powodu śpiewów patriotycznych zabroniono wychodzenia na msze do kościoła miejskiego i wyznaczono w tym celu pomieszczenie na terenie obozu.

Dość szybko uwagę władz obozowych zwróciła inna działalność kapelanów, niezwiązana z wykonywaniem obowiązków kapłańskich. Zauważono, że kapelani mając swobodę poruszania się, przenoszą różne wiadomości między poszczególnymi grupami internowanych, także te dotyczące naruszania dyscypliny obozowej, np. organizowania głodówek czy pomocy w ucieczkach[37]. Z relacji wiadomo, że rzeczywiście kapelani nie ograniczali się do pomocy duchowej, ale aktywnie pomagali internowanym w ucieczkach, służyli jako łącznicy i pośrednicy w przekazywaniu informacji, dostarczali internowanym cywilne ubrania.

Władze obozów dla internowanych postulowały do głównego kapelana wojskowego armii litewskiej, aby potrzeby duchowe internowanych wypełniali kapłani wyznaczeni przez władze litewskie, a polskim kapelanom należy zabronić głoszenia kazań, wysłuchiwania spowiedzi i odwiedzin internowanych w różnych częściach obozów. Jako przykład szczególnie niezdyscyplinowanego wymieniano ks. Czesława Kulikowskiego. Już w obozie przejściowym w Olicie dostarczał on chętnym do ucieczki ubrań cywilnych. Za podburzanie internowanych i zorganizowanie głodówki został przeniesiony z Olity do Kołotowa, skąd szybko powrócił, zapewne za zgodą Litwinów. Ponownie „podżegał do biernego oporu zarówno sanitariuszy, którzy dotąd pracowali sumiennie i chętnie, jak innych żołnierzy polskich wykonujących zlecone im prace"[38]. Jako nienadającego się na funkcję kapelana internowanych i ze względu na prezentowaną postawę, uznano go za jednostkę szkodliwą i przeniesiono do obozu karnego nr VII w Kownie. Podczas konwojowania dokonano rewizji osobistej ks. Kulikowskiego, podczas której znaleziono list wzbudzający niepokój Litwinów. Anonimowy autor listu prosił księdza o skontaktowanie się z przebywającym wów-

[35] W. Przeździecki, *Wspomnienia z obozów internowanych na Litwie*, oprac. W. K. Roman, „Niepodległość", 2002, t. LII, s. 104-105.
[36] AIPMS, sygn. A.XI.64/2.
[37] Listy do głównego kapelana wojskowego armii litewskiej z 10 X 1939 r. i 14.12.1939 r. LCVA, sygn. f. 300, ap. 1, b. 6, l. 30 i 162.
[38] J. Pięta, W. K. Roman, M. Szczurowski, op. cit., dok. 81, s. 163-164.

czas w więziennym szpitalu w Kownie ppłk Jerzym Dąmbrowskim, dowódcą 110 pułku ułanów oraz informację, czy pomóc mu w ucieczce i czy będzie organizować partyzantkę[39]. Mimo, iż śledztwo w tej sprawie niczego nie wykazało, szef państwowej policji bezpieczeństwa wnioskował o odizolowanie go od pozostałych internowanych.

Dla internowanych ks. Kulikowski był dzielnym, pełnym poświęcenia kapelanem i w obozowych społecznościach – słabych duchowo, przygnębionych, zdemoralizowanych niepowodzeniami – wyjątkowo cenną jednostką.

Wiele zamieszania na arenie międzynarodowej, nagłaśniając pobyt w obozach internowania na Litwie, sprawił ks. kpt. Michał Aronowicz. Napisał on list otwarty do polskiego ambasadora w Waszyngtonie z prośbą rozpowszechnienie w prasie amerykańskiej informacji o ciężkim losie żołnierzy polskich na Litwie, który został opublikowany na łamach polskiego tygodnika „Gwiazda Polarna" Stevens Point w Wisconsin. List zawierał skargi na złe warunki zakwaterowania, strzelanie do uciekających, brutalne traktowanie, brak przepustek. Trzeba powiedzieć, że zarzuty były często niesprawiedliwe. W wyniku śledztwa, ks. Aronowicz i współuczestnik tej akcji płk Bronisław Adamowicz zostali postawieni w stan oskarżenia z art. 51 Kodeksu Karnego oraz z par. 1 „Ustawy o ochronie państwa i narodu" za obrazę narodu i państwa litewskiego[40].

Życie religijne w obozach dla internowanych nie sprowadzało się jedynie do udziału internowanych w mszach, nabożeństwach i wspólnych modlitwach. Przybierało ono jeszcze inne formy. Zwrot ku religii obserwowany był we wszystkich obozach, niekiedy przybierał wręcz fanatyczne objawy. Szukanie pociechy i ukojenia w modlitwie przeradzało się, jak np. w Kołotowie, w przesiadywanie „na wszystkich nabożeństwach w kościele z różańcami, książkami do nabożeństwa, co dzień przystępowanie do komunii świętej"[41].

Dla pewnej części internowanych wiara i religia stały się najważniejszym sposobem na przetrwanie. Niewielka grupa związała się z Kołem Rycersko-Religijnym, zwanym też Kołem Rycerskim Najświętszej Maryi Panny Zwycięskiej[42]. Koło zorganizowano w obozie w Birsztanach, w drugą niedzielę października 1939 r. za zgodą starszych obozu, z inicjatywy i przy współpracy Instytutu Najświętszej Maryi Panny Zwycięskiej MARIANUM z Wilna. W obozie inicjatorem tych przedsięwzięć był ppor. Tadeusz Birecki, który był członkiem tego instytutu. Po przeniesieniu internowanych oficerów do Kalwarii Koło kontynuowało działalność jako zespół religijno-patriotyczny pod protektoratem gen. Wacława Przeździeckiego. Do czynnych działaczy należeli, oprócz ppor. Bireckiego, także płk Adam Kosiba, którego wybrano prezesem koła, kpt. Stanisław Przyszlakowski, ppor. Paweł Delalicz de Laval, kpt. Ludwik Haas.

Członkowie Koła organizowali rekolekcje, pogadanki natury religijnej, zainicjowali popołudniowe czytania Ewangelii. Ich działalność miała prowadzić do pielęgnowania „życia wewnętrznego i cnót rycersko-chrześcijańskich zgodnie z duchem i tradycjami Kościoła świętego oraz rycerstwa polskiego"[43] poprzez pracę kulturalno-apostolską nad religijnym i moralnym odrodzeniem w szeregach Wojska Polskiego. Szerzono wiedzę religijną i pracowano nad podniesieniem poziomu duchowego członków Koła.

[39] Oddział zorganizowany przez ppłk Jerzego Dąmbrowskiego walczył w lasach nadbiebrzańskich do 12 października 1939 r. Opowieści o jego walkach urosły do rozmiarów legendy, a każda informacja o prawdziwych lub mitycznych wyczynach jego dowódcy, słynnego zagończyka o pseudonimie „Łupaszko" z lat dwudziestych, elektryzowała społeczności obozowe, wpływając na wzrost ucieczek i ożywienie nastrojów patriotycznych.

[40] J. Pięta, W. K. Roman, M. Szczurowski, op. cit., dok. 104, s. 202. Do końca internowania przebywali w karnym obozie w Kownie. W lipcu 1940 r. wraz z pozostałymi zostali przekazani NKWD i przewiezieni do obozu w Kozielsku.

[41] AIPMS, sygn. A.XI.64/2.

[42] Statut i regulamin tymczasowy koła: AIPMS, sygn. A.III 6/1.

[43] Relacja Pawła de Laval, Archiwum Wojskowego Biura Badań Historycznych, sygn. II/3/107, s. 115.

Jednym z pierwszych przedsięwzięć Koła w Kalwarii było zorganizowanie w grudniu 1939 r., podczas adwentu, rekolekcji prowadzonych przez przybyłych z Wilna ks. Józefa Grasewicza i ks. Antoniego Mirskiego. Kolejne rekolekcje odbyły się w Wielkim Poście pod przewodnictwem księży redemptorystów z Wilna z ks. Ludwikiem Frąsiem na czele[44]. Rekolekcje w sposób szczególny oddziaływały na internowanych. W okresie świąt Wielkanocnych do spowiedzi i komunii świętej przystąpiło około 600 oficerów.

Szeroko prowadzono akcję odczytową na tematy religijne i społeczne. Zorganizowano bibliotekę religijną, funkcjonującą dzięki wydatnej pomocy ks. biskupa metropolity wileńskiego, Romualda Jałbrzykowskiego i Bolesława Zyndy, dyrektora księgarni św. Wojciecha z Wilna.

W obozie kalwaryjskim pod opieką koła powstała pracowania rzeźbiarsko-stolarska, która przystąpiła do budowy ołtarza do kaplicy obozowej. Spod rąk internowanych z pracowni wyszły: krzyż do ołtarza, tabernaculum i świeczniki według projektu kpt. Stanisława Grzywacza oraz ampla zaprojektowana przez por. Włodzimierza Boreckiego. Wykonawcami rzeźb tabernaculum i rozet do krzyża był mjr Marian Stachelski, krzyża – ppor. Wacław Kutołowski, tabernaculum – ppor. Franciszek [w relacji – Antoni] Budzicz, lichtarzy – ppor. Michał Trzepacz, ampli – wachmistrz Henryk Boniewicz. Ponadto kpt. Piotr Woźniak wykonał kredkami obraz Chrystusa w grobie. Ołtarz został powierzony opiece proboszcza parafii rzymskokatolickiej w Kalwarii, a po likwidacji obozów, zgodnie z wolą i intencją wykonawców został przekazany do kaplicy instytutu MARIANUM w Wilnie.

Kółko religijne działało również w obozie w Wyłkowyszkach. Zajmowało się organizowaniem spotkań, na których czytano i komentowano Pismo Święte oraz prowadzono dyskusje na tematy religijne.

15 czerwca 1940 r. nastąpiła inwazja wojsk radzieckich na Litwę. Armia Czerwona nie napotkała żadnego oporu, a wręcz przeciwnie. Dzień później 16 czerwca, cały obszar Litwy znajdował się pod kontrolą wojsk radzieckich[45].

Jak się wydaje, nie było większym problemem, ani dla Litwinów, ani tym bardziej dla Rosjan, rozwiązanie problemu obozów dla internowanych i przebywających tam kilku tysiącach polskich oficerów, żołnierzy i policjantów. Prawo międzynarodowe, co prawda nie regulowało sposobu zakończenia internowania, ale strona litewska nie miała w tej sprawie praktycznie nic do powiedzenia, natomiast Związek Radziecki oficjalnie odżegnywał się od działań w oparciu o powyższe prawo. Zgodnie z przepisami dotyczącymi jeniectwa wojennego – art. 75 II konwencji genewskiej z 1929 r. – jeńców należy zwolnić i repatriować po zakończeniu działań wojennych. W praktyce państwa internujące żołnierzy polskich w II wojnie światowej nie stosowały tego przepisu i w bardzo różny sposób ogłaszały koniec internowania. W przypadku Litwy – podobnie jak Węgier, Łotwy, Rumunii – można uznać, że koniec internowania związany był ze zmianą statusu prawnomiędzynarodowego państw internujących[46]. Jednakże, w chwili podejmowania decyzji o likwidacji obozów dla internowanych Polaków i przekazaniu ich Rosjanom, istniało jeszcze – fakt, że niesamodzielne, pod kontrolą radziecką – ale państwo litewskie. Dlatego też, można w tym miejscu wyrazić wątpliwość, co do postępowania Litwinów w aspekcie prawa międzynarodowego.

[44] AIPMS, sygn. A.XI.64/2.

[45] Podobne akcje przeprowadzono przeciwko Łotwie i Estonii, które otrzymały ultimatum 16 czerwca, a Armia Czerwona zajęła ich ziemie 18 czerwca. Szerzej: P. Łossowski, *Tragedia państw bałtyckich, 1939-1941*, Warszawa 1990.

[46] Węgry z państwa neutralnego przekształciły się w państwo wojujące po stronie Niemiec. Rumunia także włączyła się do wojny po stronie państw Osi. Estonia, Łotwa i Litwa utraciły swój byt państwowy przez zaanektowanie ich przez ZSRR.

Z chwilą rozpoczęcia radzieckiej okupacji Litwy w obozach przebywało jeszcze prawdopodobnie 4812 internowanych (stan na 1 czerwca 1940 r.)[47]. W czerwcu, na wieść o możliwości zajęcia w bliskim czasie Litwy przez ZSRR, rozpoczęły się znowu ucieczki na skalę znacznie większą niż w ostatnich miesiącach. Tylko między 1 a 10 lipca 1940 r. z obozów uciekło ponad 400 internowanych. 21 czerwca w obozach wprowadzono nowy, ostry reżim. Przede wszystkim władze radzieckie zakazały wypuszczać poza granice obozów kogokolwiek z internowanych. Wzmocniono ochronę, a NKWD i wojsko radzieckie otoczyły obozy[48].

Władze Związku Radzieckiego podjęły decyzję, iż internowani Polacy zostaną przejęci przez organa NKWD i wywiezieni do obozów w głębi ZSRR. Między 10 a 12 lipca 1940 r. pełnomocnik litewskiej armii, płk Antanas Jakštas, przekazał protokolarnie pełnomocnikowi wojsk ZSRR, gen. bryg. Michaiłowi Kriwence, 4373 internowanych[49]. Transporty kolejowe kierowały się przez Kowno i Wilno w stronę stacji w Mołodecznie, gdzie na punkcie przeładunkowym odbywała się segregacja internowanych według rodzajów broni, służb i stopni, bowiem na tej podstawie formowano dalsze transporty. Ich trasa prowadziła przez Mińsk, gdzie następowała przesiadka z wagonów litewskich do radzieckich, które kierowano w stronę Kozielska. Przed Kozielskiem część wagonów z szeregowymi odczepiano i jechały one dalej, do Juchnowa (Pawliszczew Bor).

Pod nadzorem 226 pułku wojsk konwojowych NKWD skierowano do obozu w Kozielsku 2353 osoby, do Juchnowa przybyło 2021 osób[50].

***

Dziesięciomiesięczny okres internowania na Litwie do pewnego stopnia przygotował i zahartował polskich żołnierzy na codzienne, trudne bytowanie w obozach radzieckich. Mimo że sfera uczuć religijnych musiała pozostawać w ukryciu, pozostawali oni silni duchem. Wiara dalej dodawała im sił, chociaż praktyki religijne były zabronione, modlono się w tajemnicy, a kapelani spowiadali i udzielali komunii potajemnie.

Skromna baza źródłowa nie pozwala na głębszą analizę zagadnienia roli Kościoła w życiu żołnierzy polskich internowanych na Litwie. Mimo to można wywnioskować, że wiara i religia były niezwykle istotnym elementem życia obozowego. Modlitwa dawała spokój, nadzieję na przetrwanie, jednoczyła internowanych wewnątrz skupisk obozowych i przed władzami litewskimi. „Wiara dodawała otuchy i upewniała, że to jeszcze nie koniec..." – tymi słowami ks. kapelana Antoniego Warakomskiego[51] można podsumować powyższe rozważania.

[47] LCVA, sygn. f. 300, ap. 1, b. 25, l. 274.
[48] W. K. Roman, *W obozach i w konspiracji...*, s. 353-355.
[49] LCVA, sygn. f. 300, ap, 1, b. 30, l. 31.
[50] Różnice w liczbach wystąpiły wskutek zbiegostwa osób umieszczonych wcześniej na liście wyjeżdżających. W. K. Roman, *W obozach i w konspiracji...*, s. 358.
[51] A. Warakomski, *Z Brygadą Strzelców Podhalańskich pod Narwik*, [w:] *Wspomnienia wojenne kapelanów...*, s. 186.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Antoni Mironowicz
(Białystok)

Powstanie i działalność Białoruskiej Autokefalicznej Cerkwi Prawosławnej w latach 1941-1944

Wybuch II wojny światowej doprowadził do trwałego podziału ukształtowanych w okresie międzywojennych na terenie Rzeczypospolitej struktur Kościoła prawosławnego. Poszczególne części II Rzeczypospolitej znalazły się pod okupacją III Rzeszy lub Związku Radzieckiego. Kościół prawosławny na tym obszarze wszedł w inne jurysdykcje cerkiewne i poddany został naciskom politycznym państw okupacyjnych. Parafie prawosławne na terenach włączonych do III Rzeszy zostały podporządkowane zwierzchnictwu abp berlińskiego Serafina (Lade). Abp Serafin był hierarchą Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego za granicą. Parafie prawosławne, które znalazły się na terytorium Związku Radzieckiego zostały włączone w skład Patriarchatu Moskiewskiego[1].

W pierwszym okresie okupacji bolszewickiej Cerkiew prawosławna poniosła duże straty. Część duchowieństwa została wywieziona do łagrów Syberii i Kazachstanu. Niektórzy z duchownych zostali za współpracę z władzami polskimi aresztowani i osadzeni w więzieniu. Represjom poddani zostali prawosławni kapelani wojskowi. Los protoprezbitera Szymona Fedorońko, aresztowanego, a następnie straconego w Katyniu, jest tu najlepszym przykładem[2]. Władze radzieckie już w październiku 1939 r. nałożyły na duchowieństwo wysoki podatek. Kler obciążono obowiązkiem wykonania norm przy budowie dróg i sadzeniu lasów. W wyniku rozpętanego przez bolszewików terroru i propagandy antyreligijnej część duchowieństwa wyjechała za granicę, kilkanaście osób porzuciło stan kapłański[3].

Na terenach zajętych przez Armię Czerwoną Rosyjska Cerkiew Prawosławna dążyła do podporządkowania sobie parafii prawosławnych, które uprzednio znajdowały się w

[1] I. Kasjak, *Z historyi Prawasłaŭnaj Carkwy Belaruskaha narodu*, New York 1956, p. 37-72. Idem, *Byelorussia. Historical Outline*, London 1989, p. 164-167; A. Switicz, *Prawosławnaja cerkow w Polsze i jejo awtokiefalija*, Buenos Aires 1959, s. 191-193; Senex, *Ukraińska Prawosławna Cerkwa w czasi drugoj switowoj wijni 1939-1945 gg*, Műchen 1946; Arch. Afanasij Martos, *Belaruś w istoriczeskoj, gosudarstwienoj i cerkownoj ziźni*, Buenos-Aires 1966, p. 257-267. I. Własowśkyj, *Narys istorii ukrajinśkoji Prawosławnoji Cerkwy*, t. IV, cz. 2, New York 1993; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na terenach Generalnego Gubernatorstwa, Białorusi i Ukrainie w latach 1939-1944*, [w:] *Pokazanie Cerkwi prawdziwej. Studia nad dziejami i kulturą Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej*, pod red. P. Chomika, Białystok 2004, s. 172-179.
[2] Z. Waszkiewicz, *Duszpasterstwo w siłach zbrojnych Drugiej Rzeczypospolitej (1918-1939)*, Toruń 2000, s. 296.
[3] „Cerkowny Świetacz", nr 15, New Jersey 1954; I. Kasjak, *Z historyi Prawasłaŭnaj...*, s. 72-74.

jurysdykcji metropolity warszawskiego. Patriarchat Moskiewski nigdy nie uznał autokefalii Kościoła prawosławnego w II Rzeczypospolitej. Mając na względzie, że na terenie monasteru żyrowieckiego przebywał abp Pantelejmon (Rożnowski), jemu to powierzono zarząd nad parafiami znajdującymi się na zachodnich obszarach Białorusi. Abp ten przeciwstawiał się ustanowieniu autokefalii w II Rzeczypospolitej. 17 października 1939 r. abp Pantelejmona mianowano ordynariuszem diecezji pińsko-nowogródzkiej i nadano tytuł egzarchy patriarszego dla ziem zachodniej Białorusi i Ukrainy. Równocześnie władyka Pantelejmon objął zarząd nad parafiami diecezji grodzieńskiej. Ustanowieniu takiej jurysdykcji sprzyjał fakt ucieczki władyki grodzieńskiego Sawy Sowietowa i wikarego biskupa eparchii wileńsko-lidzkiej – Mateusza Siemaszki. W tej sytuacji duchowieństwo diecezji grodzieńskiej samo podporządkowało się jurysdykcji abp Pantelejmona[4].

W październiku 1939 r. abp Pantelejmon rozesłał posłanie do duchowieństwa informujące o decyzjach patriarchatu. Apelował do duchownych o uznanie Patriarchatu Moskiewskiego Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej jako władzy kanonicznej. W odpowiedzi na apel arcybiskupa większość episkopatu i duchowieństwa wysłała do Moskwy swoje deklaracje lojalności.

Uregulowaniu spraw cerkiewnych na Białorusi służyła wizyta abp Pantelejmona w Moskwie w czerwcu 1940 r. oraz jego spotkanie z władzami państwowymi i metropolitą Sergiuszem – pełniącym wówczas obowiązki patriarchy moskiewskiego. Wraz z egzarchą przybyli do Moskwy wszyscy biskupi z ziem zachodniej Białorusi i Ukrainy. Rozmowy w patriarchacie moskiewskim przyniosły radykalną zmianę polityki metropolity Sergiusza wobec abp Pantelejmona. W czerwcu 1940 r. arcybiskupa pozbawiono tytułu egzarchy patriarszego dla ziem zachodniej Białorusi i Ukrainy i przekazano tę godność przybyłemu do Łucka abp Mikołajowi (Jaroszewiczowi). Abp Pantelejmon został 24 czerwca mianowany przez Patriarchat Moskiewski biskupem diecezjalnym i powierzono mu zarząd nad nowo utworzoną eparchią grodzieńsko-wilejską. Biskupstwo to obejmowało obwody (obłasti): baranowicki, białostocki i wilejski. Arcybiskup grodzieńsko-wilejski na swoim terenie posiadał 307 parafii. Rozległy obszar diecezji i duża liczba wiernych spowodowała, że na wniosek egzarchy patriarszego Mikołaja w Moskwie wyświęcono 30 marca 1941 r. wikarego biskupa eparchii grodzieńsko-wilejskiej z tytułem władyki brzeskiego. Został nim przełożony monasteru żyrowieckiego archimandryta Benedykt (Bobkowski)[5].

Po agresji III Rzeszy na ZSRR w końcu czerwca 1941 r. terytorium Białorusi opuścił egzarcha patriarszy Mikołaj, zaś abp Pantelejmon został w lipcu tego roku podniesiony przez Patriarchat Moskiewski do godności egzarchy Białorusi. W ten sposób na terenach ziem białoruskich okupowanych przez wojska niemieckie pozostało dwóch hierarchów prawosławnych arcybiskup grodzieńsko-wilejski - Pantelejmon i biskup brzeski - Benedykt. Rozpoczął się nowy okres w dziejach Cerkwi prawosławnej na Białorusi, który doprowadził do powstania Białoruskiej Autokefalicznej Cerkwi Prawosławnej.

Projekty stworzenia Białoruskiej Autokefalicznej Cerkwi Prawosławnej pojawiły się wśród elit białoruskich, po 1917 r. 9-10 sierpnia 1922 r. w Mińsku pod przewodnictwem metropolity Melchizedeka odbył się zjazd duchowieństwa i wiernych mińskiej metropolii, który podjął decyzję o przekształceniu istniejącej struktury cerkiewnej w Białoruską Cerkiew Prawosławną. W 1927 r. ten sam metropolita Melchizedek zwołał sobór lokalny składający się z biskupów, duchowieństwa i przedstawicieli wiernych z ziem białoruskich wchodzących w skład BSRR. Sobór ogłosił powstanie Białoruskiej Autokefalicznej Cerkwi Prawosławnej i zerwał wszelkie formy zależności z Patriarchatem Moskiewskim. Postanowienia białoruskiego soboru lokalnego spotkały się ze zdecydowanym sprzeciwem ze strony władz bolszewickich i Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Metropolita Melchizedek wkrótce po soborze lokalnym został aresztowany i zamęczony wraz z wieloma duchownymi, zwolennikami stworzenia Białoruskiej Autokefalicznej Cerkwi Prawosławnej[6]. Do idei tej powrócono po zajęciu przez wojska niemieckie ziem białoruskich, w 1941 r.

[4] A. Switicz, op. cit., s. 264; Arch. Afanasij Martos, op. cit., s. 269; A. Mironowicz, op. cit., s. 180-181.

[5] I. Kasjak, *Z historyi Prawasłaŭnaj...*, s. 76-78; N. Dorasz, *Mitrapalit Pancieljaiman (Rażnoŭski) 1867-1950*, „Bełaruski Prawosłaŭny Kalendar", Mińsk 2002, s. 135.

Zanim doszło do powstania projektu utworzenia Białoruskiej Autokefalicznej Cerkwi Prawosławnej metropolita warszawski Dionizy podjął próbę rozciągnięcia swej jurysdykcji na tereny wchodzące przed 1939 r. do II Rzeczypospolitej. W Warszawie pod przewodnictwem metropolity powstała 9 września 1941 r. „Białoruska Rada Cerkiewna". Opracowała ona specjalne memorandum w sprawie uregulowania życia religijnego na Białorusi, które przedstawiła niemieckim władzom okupacyjnym. Zaproponowała też podporządkowanie białoruskich parafii prawosławnych władzy metropolity Dionizego oraz wyświęcenie na biskupów trzech archimandrytów: Teofana (Protasiewicza), Filoteusza (Narko) i Atanazego (Martosa)[7]. Nie znamy reakcji władz niemieckich na memorandum Rady. Z dalszego przebiegu wydarzeń wynika, że w okresie trwania ofensywy wojsk niemieckich na froncie wschodnim nie był przygotowany jakikolwiek plan uregulowania spraw wyznaniowych.

Sytuacja Cerkwi prawosławnej we wschodnich regionach Białorusi była tragiczna. Cały ten obszar był pozbawiony biskupów i duchownych. Większość cerkwi i klasztorów była zniszczona lub zamknięta, przerobiona na magazyny lub świeckie instytucje publiczne. Wiele obiektów sakralnych zostało zburzonych przez bolszewików. W Mińsku z dziewięciu cerkwi prawosławnych pozostała tylko jedna, która znajdowała się na cmentarzu wojskowym. W miejscowościach wschodniej Białorusi nabożeństwa nie odbywały się od kilku lat. W zachodnich regionach Białorusi duchowieństwo było stosunkowo liczne. One to podjęło początkowo trud odbudowy życia religijnego na zajętych przez wojska niemieckie terytoriach. Ich działaniom sprzyjała administracja niemiecka, która w odrodzeniu życia religijnego na Białorusi widziała możliwość odciągnięcia miejscowej ludności od wpływów komunistycznych. Władze okupacyjne wydawały specjalne pełnomocnictwa duchownym, którzy zaangażowali się w restytucji struktury cerkiewnej. W opinii władz niemieckich duchowieństwo prawosławne miało silny wpływ na społeczeństwo białoruskie[8].

Początkowo, Niemcy nie zorientowani w sprawach kanonicznych Kościoła prawosławnego, uznali za zwierzchnika Cerkwi na Białorusi ihumena Włodzimierza (Finkowskiego), który jurysdykcyjnie był podporządkowany metropolicie warszawskiemu, Dionizemu. Działalność ihumena Włodzimierza w Mińsku opierała się na postanowieniach metropolity warszawskiego z 9 września 1941 r. o ustanowieniu podległej mu Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej. Ihumen Włodzimierz otwierał nowe parafie, obsadzał je duchownymi i wykonywał czynności należne biskupowi[9]. Działalność ihumena Włodzimierza w Mińsku trwała aż do ustanowienia oficjalnej hierarchii cerkiewnej.

Nad ustanowieniem nowej organizacji cerkiewnej na terytorium Białorusi debatowali politycy współpracujący z władzami okupacyjnymi. Ich pomysł stworzenia Białoruskiej Autokefalicznej Cerkwi Prawosławnej był zbieżny z polityką władz okupacyjnych, które dążyły do zerwania wszelkich kontaktów Cerkwi prawosławnej na Białorusi z Rosyjską

[6] I. Kasjak, *Z historyi Prawasłaŭnaj...*, s. 37-70; Arch. Afanasij Martos, op. cit., s. 257-267; A. Mironowicz, *Wokół problemów autokefalii Cerkwi prawosławnej na Białorusi*, [w:] *Sprawozdanie z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności za 1994 rok*, t. LVIII, Kraków 1995, s. 88-90; idem, *About the Problem of Autocephalia of the Orthodox Church in Belorussia*, [w:] *Religie, edukacje, kultura. Księga pamiątkowa dedykowana profesorowi Stanisławowi Litakowi*, pod red. M. Surdackiego, Lublin 2002, s. 316.

[7] A. Switicz, op. cit., s. 268.

[8] I. Kasjak, *Z historyi Prawasłaŭnaj...*, s. 87; M. W. Szkarowskij, *Polityka Trietiego riejcha po otnoszeniju k Russkoj Prawosławnoj Cerkwi w swietie archiwnych matieriałow 1935-1945 godow*, Moskwa 2003, s. 272-273.

[9] „Cerkowny Świetacz", nr 15; M. W. Szkarowskij, op. cit., s. 279.

Cerkwią Prawosławną. Problem autokefalii pojawił się już we wrześniu 1941 r. w Mińsku w czasie rozmowy bp Benedykta z naczelnikiem okręgu mińskiego, Radosławem Ostowskim, późniejszym prezydentem Białoruskiej Centralnej Rady[10]. Spotkanie dotyczyło organizacji życia cerkiewnego w nowej sytuacji wojenno-politycznej. Ostowski domagał się, ażeby wszelkie zmiany w życiu cerkiewnym dokonywały się w białoruskim duchu narodowym, a nowi wyświęceni biskupi byli wyłącznie narodowości białoruskiej. W obecności Radosława Ostrowskiego bp Benedykt otrzymał od Generalnego Komisariatu Białorusi list adresowany do abp Pantelejmona. W liście datowanym na 3 października 1941 r. określone zostały warunki, na podstawie których miała funkcjonować Cerkiew prawosławna.

Generalny Komisariat stwierdzał, że Cerkiew prawosławna na Białorusi ma się kierować świętymi kanonami, a władze niemieckie nie będą ingerować w jej sprawy wewnętrzne. Cerkiew prawosławna na Białorusi miała przyjąć nazwę „Białoruska Autokefaliczna Narodowa Cerkiew Prawosławna". Wszystkie kazania, nauka religii, wydawnictwa powinny być czynione w języku białoruskim. Wybór biskupów, nominacja dziekanów i duchownych nie mogły się dokonywać bez wiedzy władz niemieckich. Sprawy organizacji życia cerkiewnego miał regulować statut wewnętrzny Kościoła. Liturgia miała być odprawiana w języku cerkiewno-słowiańskim[11]. Głównym wyznacznikiem polityki III Rzeszy wobec ludności prawosławnej na terenach okupowanych było powołanie do życia struktur cerkiewnych, które nie byłyby organizacyjnie powiązane z Rosyjską Cerkwią Prawosławną.

Arcybiskup Pantelejmon z rezerwą odnosił się do inicjatywy powołania Cerkwi autokefalicznej na Białorusi uważając, że sprawę tę należy rozpatrywać dopiero po odbudowaniu struktur cerkiewnych i w porozumieniu z Patriarchatem Moskiewskim. Abp Pantelejmon nie godził się na działania niekanoniczne[12]. Po otrzymaniu pisma Generalnego Komisariatu abp Pantelejmon i bp Benedykt postanowili zwołać 6 października 1941 r. oficjalny Sobór, na którym podjęto następujące ustalenia: przyjąć do wykonania warunki, jakie zostały określone w liście Generalnego Komisariatu; przenieść rezydencję metropolity z monasteru żyrowickiego do Mińska; utworzyć seminarium duchowne; nadać abp Pantelejmonowi tytuł „metropolity mińskiego i całej Białorusi". Protokół pierwszego posiedzenia Soboru Biskupów miał wymowny tytuł „Akt nr 1 działalności Soboru Biskupów Białoruskiej Prawosławnej Cerkwi". Protokół był pierwszym dokumentem w historii Kościoła prawosławnego na Białorusi, w którym oficjalnie nazwano Sobór Biskupów „białoruskim". Sobór Biskupów przesłał swe ustalenia w liście do Generalnego Komisariatu stwierdzając, że organizacja życia cerkiewnego dla dobra Kościoła na Białorusi może dokonać się jedynie drogą kanoniczną[13].

W ślad za podjętymi ustaleniami niemiecki komisarz generalny Białorusi, generał Wilhelm Kube wydał 7 października 1941 r. rozporządzenie o uznaniu metropolity Pantelejmona (Rożnowskiego) zwierzchnikiem Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej. Rozwój struktur cerkiewnych wymagał powołania nowych diecezji i ich ordynariuszy. Z uwagi na brak odpowiednio przygotowanych kandydatów na biskupów, metropolita Pantelejmon zmuszony był do pozyskania osób znajdujących się uprzednio w jurysdykcji metropolity warszawskiego, Dionizego. 23 listopada 1941 r. został konsekrowany w monasterze żyrowickim archimandryta Filoteusz (Narko) jako biskup wikary metropolity mińskiego z tytułem władyki słuckiego, wikariusz diecezji mińskiej. Po konsekracji metropolita Pantelejmon wysłał bp Benedykta do Grodna, a duchownych Józefa Bałaja i Jana Kuszniera do Mińska, w celu przygotowania rezydencji biskupiej. Do Mińska już w sierpniu przybył archimandryta Serafim (Szachmuć), który podjął próbę restytucji życia religijnego w mieście[14].

[10] Arch. Afanasij Martos, op. cit., s. 272; J. Turonek, *Białoruś pod niemiecką okupacją,* Warszawa 1989, s. 120-150; E. Mironowicz, *Historia Białorusi,* Białystok 2001, s. 253-254.
[11] I. Kasjak, *Z historyi Prawasłaŭnaj...,* s. 84; Arch. Afanasij Martos, op. cit., s. 272; N. Dorasz, op. cit., s. 136.
[12] M. W. Szkarowskij, op. cit., s. 271.
[13] Arch. Afanasij Martos, op. cit., s. 272-273; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny...,* s. 184-185.

30 listopada 1941 r. metropolita Pantelejmon i biskup słucki, Filoteusz udali się do swej rezydencji w Mińsku, którą usytuowano w budynku byłego żeńskiego monasteru Przemienienia Pańskiego. Cerkiew katedralna, w której bolszewicy urządzili klub sportowy została odremontowana i przywrócona do swej pierwotnej funkcji. Ustanowienie hierarchii białoruskiej i otwarcie świątyń prawosławnych spowodowało odrodzenie się życia religijnego na całym obszarze ziem białoruskich. Metropolita z wielkimi trudnościami dokonał obsady parafii. Zdziesiątkowane przez władzę bolszewicką duchowieństwo prawosławne nie było w stanie zaspokoić potrzeb religijnych wszystkich wiernych. W tej sytuacji święceń duchownych dokonywano spośród tych osób, które nie miały należytego wykształcenia teologicznego. Administracja niemiecka sprzyjała rozwojowi struktur cerkiewnych, zwłaszcza na obszarach wschodniej Białorusi. Władze okupacyjne otwierały nowe parafie, wyrażały zgodę na prowadzenie przez duchownych wszelkich posług religijnych.

Innego charakteru problemy miał bp Benedykt na terenie Grodzieńszczyzny i eparchii brzeskiej. W grudniu 1941 r. na terenie Brześcia powstała proniemiecka organizacja ukraińskich nacjonalistów, która domagała się usunięcia władyki Benedykta i zastąpienia go ordynariuszem narodowości ukraińskiej. Zdecydowany sprzeciw duchowieństwa i wiernych na krótko obronił aktualny charakter życia cerkiewnego. Powstała „Ukraińska Cerkiewna Rada", która domagała się wyjazdu władyki Benedykta z Brześcia[15]. Dodatkowy problem pojawił się w związku z powołaniem narodowej struktury cerkiewnej na Ukrainie i włączenie do niej wbrew woli miejscowej ludności eparchii poleskiej i brzeskiej.

Zmianom takim służyła sytuacja na terenie diecezji poleskiej. Jeszcze w maju 1941 r. abp Aleksander decyzją metropolity moskiewskiego, Sergiusza został zwolniony z funkcji administratora diecezji i skierowany na emeryturę. Po przekazaniu obwodu poleskiego i brzeskiego do Komisariatu Ukraina abp Aleksander wraz z bp Polikarpem (Sikorskim) utworzyli Ukraińską Autokefaliczną Cerkiew Prawosławną. Obaj biskupi mając poparcie metropolity warszawskiego, Dionizego rozpoczęli intensywną ukrainizację życia religijnego i ludności białoruskiej[16]. Abp Aleksander dążył też do przejęcia jurysdykcji nad eparchią brzeską, którą zarządzał bp Benedykt (Bobkowski), wchodzący w skład episkopatu białoruskiego. 25 lutego 1942 r. administrator Ukraińskiej Autokefalicznej Cerkwi Prawosławnej, abp Polikarp (Sikorski) zażądał od bp Benedykta opuszczenia diecezji i przekazania jej władyce Aleksandrowi. W odpowiedzi biskupp brzeski, Benedykt 2 kwietnia 1942 r. poinformował arcybiskupa, że decyzją Soboru Biskupów i za zgodą arcybiskupa berlińskiego, Serafina został egzarchą Autonomicznej Cerkwi Prawosławnej w Prusach Wschodnich i przestał pełnić funkcję biskupa brzeskiego. Władyka Benedykt był przeciwny powierzeniu parafii diecezji brzeskiej abp Aleksandrowi z powodu jego wrogiego stosunku do metropolity mińskiego, Pantelejmona i otoczenia się duchownymi posiadającymi sankcje kanoniczne. Władyce poleskiemu zarzucono też postępowanie niegodne hierarchy prawosławnego. W konsekwencji bp Benedykt opuścił Brześć i przeniósł się do Grodna, a jego miejsce zajął bp Jan (Lawrinenko) należący do Ukraińskiej Autonomicznej Cerkwi Prawosławnej[17].

[14] I. Kasjak, *Z historyi Prawasłaŭnaj...,* s. 85-87; J. Charkiewicz, *Męczennicy XX wieku,* Warszawa 2004, s. 142-143.
[15] A. A. Kornilowa, *Prieobrażenije Rossii. O prawosławnom wozrożdienii na okupopirowannych tierritorijach SSSR (1942-1944 gg.),* Niżnij Nowgorod 2000, s. 23.
[16] Raport policji niemieckiej z 10 VIII 1941 r., [w:] M. W. Szkarowskij, op. cit., s. 274-275.
[17] M. W. Szkarowskij, op. cit., s. 272, 280-282.

Metropolita Pantelejmon nie posiadał dużego doświadczenia w administrowaniu Kościołem. Długoletni pobyt w monasterze żyrowickim spowodował, że władyka nie angażował się w życie polityczne i nie do końca zdawał sobie sprawę z sytuacji, w jakiej się znalazł. Jego otwartość i szczerość nie pomagały mu w relacjach z władzami okupacyjnymi i politykami białoruskimi. Metropolita był przeciwny zmianie charakteru życia religijnego, pragnął zachować język rosyjski w kazaniach i edukacji duchownych, był przeciwny całkowitej białorutenizacji Kościoła. Metropolita Pantelejmon pragnął też zachować kanoniczne kontakty z Rosyjską Cerkwią Prawosławną. Zwierzchnik „Białoruskiej Autokefalicznej Narodowej Cerkwi Prawosławnej" nie wykonywał warunków narzuconych mu przez Niemców i zaczął podczas nabożeństw wspominać imię metropolity moskiewskiego, Sergiusza. Jego polityka musiała doprowadzić do konfliktu z administracją niemiecką i politykami białoruskimi.

Proniemieccy działacze białoruscy skierowali do metropolity memorandum, w którym domagali się realizacji przyjętych ustaleń i białorutenizacji życia cerkiewnego. Problem białorutenizacji życia religijnego na Białorusi dokonywał się samoistnie. Kancelaria cerkiewna była prowadzona w języku białoruskim. W tym języku duchowni głosili kazania i utrzymywali kontakty z wiernymi. Używanie języka cerkiewnosłowiańskiego podczas liturgii było zagwarantowane w statucie Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej. Postulaty białorutenizacji życia cerkiewnego, wysuwane przez działaczy białoruskich, miały bardziej kontekst polityczny aniżeli religijny. Postulaty te prezentowano bardziej na użytek kontaktów z Niemcami i wewnętrznych sporów politycznych aniżeli rzeczywistych potrzeb społeczności białoruskiej.

W lutym 1942 r. politycy białoruscy zwrócili się do generalnego komisarza Wilhelma Kube z prośbą wywarcia presji na metropolitę i przekazania jurysdykcji nad parafiami w diecezji mińskiej wikaremu eparchii, biskupowi Filoteuszowi. Generał Kube nie spieszył się z podjęciem decyzji, obawiając się utraty zaufania do polityki niemieckiej wśród części duchowieństwa prawosławnego. Władze niemieckie domagały się od metropolity zwołania Soboru Biskupów i uchwalenia statutu „Białoruskiej Autokefalicznej Narodowej Cerkwi Prawosławnej".

W czasie narastającego konfliktu między metropolitą Pantelejmonem a władzami niemieckimi przybył do Mińska z okupowanych ziem polskich archimandryta Atanazy (Martos). Wykorzystując pobyt duchownego metropolita poprosił archimandrytę Atanazego o przygotowanie statutu Cerkwi prawosławnej. Zadanie to zakonnik wykonał w ciągu kilku dni opierając się na statucie Polskiej Autokefalicznej Cerkwi Prawosławnej z 1938 r. W celu zatwierdzenia statutu pojawiła się potrzeba zwołania Soboru Biskupów. W warunkach wojennych i surowej zimy 1942 r. zadanie to było niezwykle trudne. Po biskupa grodzieńskiego, Benedykta, na prośbę metropolity mińskiego do Grodna w lutym 1942 r. udał się archimandryta Atanazy, który po wykonaniu swej misji miał powrócić do monasteru w Turkowicach. W Grodnie władyka Benedykt przekonał archimandrytę Atanazego do powrotu do Mińska i wzięcia udziału w obradach soboru biskupów[18].

W skład Soboru Biskupów wchodzili wówczas metropolita Pantelejmon, biskup grodzieński - Benedykt i biskup słucki - Filoteusz. Z wielkimi trudnościami Sobór Biskupów rozpoczął się dopiero 8 marca 1942 r. Sekretarzem Soboru został archimandryta Atanazy. Pierwszym problemem, którym zajął się Sobór Biskupów była sprawa byłego ihumena monasteru żyrowickiego, Włodzimierza (Finkowskiego). Ihumen Włodzimierz nie uznawał kanonicznie wybranych biskupów: metropolity Pantelejmona i bp Benedykta. Przełożony monasteru żyrowieckiego samowolnie obwołał się biskupem mińskim i zaczął

[18] N. Dorasz, op. cit., s. 137.

obsadzać parafie duchownymi. Ihumen domagał się od bp Benedykta, ażeby ten wyświęcił go na archimandrytę i biskupa. Bp Benedykt odrzucił żądania mnicha Włodzimierza (Finkowskiego), albowiem ihumen żyrowicki znajdował się w jurysdykcji metropolity warszawskiego, Dionizego, od którego uzyskał godność archimandryty i dziekana mińskiego. Postawa ihumena Włodzimierza doprowadziła do konfliktów w parafiach, które pozwoliły administracji niemieckiej na ingerencję w wewnętrzne sprawy cerkiewne. Dodatkowo zbuntowany duchowny oskarżał białoruskich biskupów, że ich działalność doprowadzi Cerkiew prawosławną do unii z Kościołem łacińskim. W opinii władz niemieckich ihumen Włodzimierz był doskonałym propagatorem interesów III Rzeszy i zwolennikiem poglądów Adolfa Hitlera, ale nie miał zaufania wśród episkopatu białoruskiego[19]. W tej sytuacji Sobór pozbawił ihumena Włodzimierza godności duchownego w Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej oraz poprosił władze niemieckie o jego wydalenie z terytorium Białorusi, albowiem znajdował się on w jurysdykcji metropolity Dionizego[20]. Generalny Komisarz Białorusi spełnił prośbę soboru i ihumen Włodzimierz zmuszony był opuścić Mińsk. Wyjechał do diecezji poleskiej zarządzanej przez abp Aleksandra (Inoziemcowa).

W dniach 8-10 marca 1942 r. Sobór zatwierdził statut Białoruskiej Prawosławnej Cerkwi i podjął istotne decyzje w sprawie nowej struktury organizacyjnej Kościoła prawosławnego na ziemiach białoruskich. Sobór ustanowił sześć diecezji: witebsko-połocką, białostocko-grodzieńską, (terytorialnie miała ona sięgać aż do granicy Prus Wschodnich), mińsko-wilejską, mohylewsko-mścisławską, nowogródzko-baranowicką i smoleńsko-brańską. Granice tych diecezji pokrywały się z granicami niemieckich okupacyjnych podziałów administracyjnych. Diecezja białostocko-grodzieńska uzyskała status autonomicznej, a jej ordynariusz otrzymał tytuł egzarchy Prus Wschodnich. Nadanie takiego tytułu wynikało z faktu, że ziemie Białostocczyzny i Grodzieńszczyzny weszły w skład Prus Wschodnich. Zwierzchnicy Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej powołali na mińską katedrę metropolitarną metropolitę Pantelejmona. Biskupem mohylewsko-mścisławskim został władyka Filoteusz, białostocko-grodzieńskim – Benedykt, smoleńsko-brańskim – Stefan (Symeon Siewba), nowogródzko-baranowickim – Beniamin Nowicki (przybyły z Ławry Poczajowskiej), a witebsko-połockim – Atanazy (Martos). Konsekracja biskupa Atanazego nastąpiła 8 marca w trakcie obrad soboru, a władyki Stefana 17 maja 1942 r. Podczas soboru metropolita Pantelejmon podniósł do godności arcybiskupiej władykę Benedykta i Filoteusza. Ponadto sobór postanowił utworzyć w diecezjach seminaria duchowne oraz rozpocząć wydawanie prasy i literatury cerkiewnej[21]. Powstała w 1942 r. cerkiewna struktura organizacyjna została wzbogacona rok później o nowo utworzoną eparchię homelsko-mozyrską. Biskupem tej diecezji został w październiku 1943 r. proboszcz cerkwi katedralnej w Grodnie, Jerzy Boryszkiewicz, który przyjął imię zakonne – Grzegorz[22]. Po zajęciu przez wojska radzieckie ziem ukraińskich i likwidacji Reichkomisariatu Ukraina wiosną 1944 r. w skład Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej zostały włączone eparchie: brzeska i poleska.

Z faktem ustanowienia pełnej struktury Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej nie mógł zgodzić się metropolita warszawski, Dionizy, który 15 lipca 1942 r. skierował w tej sprawie do centralnych władz niemieckich nowe memorandum. Tłumaczył, że on, jako kanoniczny hierarcha ma prawo do zarządzania diecezjami, które w 1939 r. przynależały do metropolii

[19] Raport policji niemieckiej i SD z 21 IX 1941 r. por: M. W. Szkarowskij, op. cit., s. 277.
[20] N. Dorosz, *Bełostoksko-Grodnienskaja jeparchija (1942-1944)*, „Prawosławnyj Wiestnik", nr 5-8, Grodno 2001, s. 21-22.
[21] I. Kasjak, *Z historyi Prawasłaŭnaj...*, s. 94-96; Arch. Afanasij Martos, op. cit., s. 274-275; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny...*, s. 187-188.
[22] N. Dorosz, *Mitrapalit Pancieljaiman...*, s. 137-138.

warszawskiej. Ograniczenie jego jurysdykcji do granic Generalnej Guberni uważał za decyzję sprzeczną z kanonami cerkiewnymi. Memorandum metropolity Dionizego przyniosło odwrotne rezultaty od zamierzonych. Metropolita został wezwany przez niemieckiego gubernatora w Warszawie, Fiszera, który zmusił hierarchę do złożenia pisemnej deklaracji, że nie będzie on mieszał się w sprawy cerkiewne na Białorusi i Ukrainie[23].

Abp Benedykt po powrocie z Soboru Biskupów blisko współpracował nie tylko z metropolitą Pantelejmonem, ale równocześnie z metropolitą berlińskim, Serafinem. Imię tego ostatniego arcybiskup białostocko-grodzieński wymieniał podczas liturgii jako zwierzchnika Kościoła lokalnego. Postawa władyki Benedykta była zrozumiała zważywszy na przynależność eparchii białostocko-grodzieńskiej do III Rzeszy. Równocześnie abp Benedykt pozostawał w składzie episkopatu Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej.

Postanowienia Soboru Biskupów nie zakończyły konfliktu pomiędzy metropolitą Pantelejmonem a działaczami białoruskimi. Działacze białoruscy zarzucali metropolicie brak identyfikacji z narodem białoruskim. W ich mniemaniu nowy administrator metropolii – abp Filoteusz lepiej sprzyjał krzewieniu idei narodowych i przywróceniu Cerkwi jej białoruskiego charakteru. Elity białoruskie uważały za potrzebne ustanowienie autokefalii cerkiewnej[24]. Również w opinii policji niemieckiej i SD metropolita Pantelejmon nadal pozostawał lojalny wobec metropolity moskiewskiego Sergiusza i wykonywał jego polecenia. Władze okupacyjne oskarżały hierarchę o popieranie duchownych narodowości rosyjskiej i niechęć wobec projektu autokefalii[25]. Pod presją działaczy białoruskich i władz okupacyjnych metropolita przekazał 1 czerwca 1942 r. zarząd nad diecezją metropolitarną arcybiskupowi Filoteuszowi, a sam przeprowadził się do oddalonej o 30 km od Mińska miejscowości Lady. Metropolita zamieszkał w budynkach byłego monasteru Zwiastowania NMP, a zimą na przełomie 1942/1943 władze niemieckie przeniosły go do Wilejki.

Po wyjeździe metropolity Pantelejmona z Mińska powrócono do sprawy autokefalii na posiedzeniu Centralnej Rady Białoruskiej Narodowej Samopomocy. W czasie obrad przekazano abp Filoteuszowi dwa memoranda, w których postulowano odsunięcie od stanowisk cerkiewnych rusofilów, zastąpienie ich duchownymi narodowości białoruskiej, powołanie rady metropolitarnej i konsystorza. W skład rady metropolitarnej miały wejść osoby duchowne i świeckie. Wyznaczona przez radę osoba miała nadzorować sprawy ekonomiczne metropolii i zajmować się wydawaniem cerkiewnego miesięcznika[26].

Tymczasem władyka Filoteusz nie okazał się bezwolnym narzędziem w rękach działaczy białoruskich. Biskup nie zgodził się na zamianę dziekanów narodowości rosyjskiej na osoby duchowne narodowości białoruskiej. Arcybiskup odmówił powołania doradczej rady biskupiej składającej się z osób duchownych i świeckich oraz wymiany składu duchownych przebywających na terenach mińskich parafii. W polityce kadrowej abp Filoteusz nigdy nie kierował się pochodzeniem narodowym duchownego, a jego kwalifikacjami. Jedynym ustępstwem było mianowanie proboszczem parafii w Mińsku księdza Mikołaja Lapickiego, znanego ze swych narodowych przekonań. Odmowę współpracy z białoruskimi działaczami abp Filoteusz uzasadniał brakiem kompetencji do podejmowania decyzji należnych metropolicie Pantelejmonowi. Postawa abp Filoteusza spowodowała, że proniemieckie

[23] A. Switicz, op. cit., s. 269.
[24] I. Kasjak, *Z historyi Prawasłaŭnaj...*, s. 96-97.
[25] Raport SD z 12 I 1942 r. por: M. W. Szkarowskij, op. cit., s. 278. W innym raporcie z 5 VI 1942 r. podana została informacja, że Białoruska Cerkiew Prawosławna jest zdominowana przez wielkoruskie duchowieństwo. Zarzucano metropolicie mińskiemu utrzymywanie kontaktów z rosyjskim duchowieństwem w Warszawie, Grodnie, Wilnie, Pińsku i Rydze, Ibidem, s. 285-287.
[26] I. Kasjak, *Z historyi Prawasłaŭnaj...*, s. 99-100; Arch. Afanasij Martos, op. cit., s. 274.

władze białoruskie domagały się od administracji niemieckiej odsunięcia go od pełnionej funkcji[27].

Ustanowienie autokefalii Kościoła prawosławnego na Białorusi wymagało zwołania Ogólnobiałoruskiego Soboru Cerkiewnego. Zwołania Soboru mógł dokonać jedynie pozostający w odosobnieniu metropolita. Władze niemieckie nie wyraziły zgody na uczestnictwo metropolity w pracach przedsoborowych i poleciły powołanie specjalnej komisji z udziałem abp Filoteusza. Ten jednak nie chciał podejmować niezgodnych z prawem kanonicznym decyzji i wysłał delegatów do metropolity z prośbą o udzielenie mu pełnomocnictw na zwołanie Ogólnobiałoruskiego Soboru Cerkiewnego. Metropolita pod presją administracji niemieckiej zgodę taką wyraził i 1 sierpnia 1942 r. udzielił pełnomocnictwa abp Filoteuszowi na organizację Soboru. W tej sytuacji na wniosek niemieckiego komisarza generalnego abp Filoteusz zwołał na przełomie sierpnia i września Ogólnobiałoruski Sobór Cerkiewny, którego delegatami mieli zostać przedstawiciele duchowieństwa i świeckich. Głównym celem Ogólnobiałoruskiego Soboru Cerkiewnego miało być ogłoszenie autokefalii Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej i zatwierdzenie statutu. Naczelnik oddziału Generalnego Komisariatu, Jurda wniósł liczne poprawki do statutu cerkiewnego. Jurda zakazał chrztu ludności pochodzenia żydowskiego, zakładania warsztatów rzemieślniczych przy monasterach, wprowadzania religii do szkół bez zgody władz niemieckich i otwierania seminariów, zmienił prawne skutki ślubów cerkiewnych i zakwestionował niektóre prawosławne święta cerkiewne[28].

Sobór odbył się w Mińsku w dniach od 30 sierpnia do 2 września 1942 r. W wyznaczonym terminie przybyli delegaci diecezji: mińskiej i nowogródzko-baranowickiej. W pozostałych diecezjach witebsko-połockiej, mohylewsko-mścisławskiej, homelsko-mozyrskiej i smoleńsko-brańskiej struktury cerkiewne dopiero się organizowały i z tego powodu wybory delegatów nie zostały w nich dokonane. W przypadku eparchii białostocko-grodzieńskiej przyjazd delegatów nie był możliwy po włączeniu Białostocczyzny i Grodzieńszczyzny do III Rzeszy. W rezultacie z diecezji mińskiej przybyło 26 przedstawicieli duchowieństwa i 42 świeckich. Z kolei eparchię nowogródzko-baranowicką reprezentowało 17 duchownych i 22 świeckich. W Ogólnobiałoruskim Soborze Cerkiewnym wzięło udział tylko trzech hierarchów: abp Filoteusz, bp Atanazy i bp Stefan[29].

Sobór odbywał się w budynkach byłego żeńskiego monasteru Przemienienia Pańskiego. Od samego początku obrad dominowała dyskusja wokół autokefalii i statutu Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej. W trakcie soboru wygłoszono referaty na temat kanonicznych postaw autokefalii i historii Kościoła prawosławnego na Białorusi. W referatach zwracano uwagę na długą niezależność organizacyjną Cerkwi na ziemiach białoruskich i pojawieniu się dogodnych okoliczności do uzyskania autokefalii. Uczestnicy soboru opracowali posłanie do patriarchy konstantynopolitańskiego z omówieniem historii Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej. W posłaniu wyrażono oczekiwanie na przyjęcie Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej do grona Kościołów autokefalicznych. Podobnej treści listy zostały przygotowane do innych patriarchów i zwierzchników Kościołów lokalnych. Pojawił się problem, kto ma sygnować przygotowane przez Sobór posłania. Zgodnie z prawem kanonicznym mógł to uczynić metropolita, a ten pozostawał poza stolicą metropolii. Na przekór oczekiwaniom władz okupacyjnych delegaci nie ogłosili aktu autokefalii, a jedynie zatwierdzili

[27] I. Kasjak, *Z historyi Prawasłaŭnaj...*, s. 102-105; Arch. Afanasij Martos, op. cit., s. 276-277; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny...*, s. 190.
[28] I. Kasjak, *Z historyi Prawasłaŭnaj...*, s. 91; Arch. Afanasij Martos, op. cit., s. 277-278; A. Mironowicz, *The Orthodox Church and Byelorussian People*, Białystok 2001, s. 54-55; idem, *The Problem of Autocephalia of the Orthodox Church in Belorussia*, „Administracja Publiczna. Studia krajowe i międzynarodowe. Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Administracji Publicznej w Białymstoku", nr 2, Białystok 2003, s. 284.
[29] Arch. Afanasij Martos, op. cit., s. 279.

statut Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej[30]. Delegaci uważali, że sprawę autokefalii należy odłożyć do kanonicznie bardziej dogodnych warunków, a rozwiązanie tego problemu powinno nastąpić po zakończeniu wojny. Administracja niemiecka i działacze białoruscy opowiadający się za ogłoszeniem autokefalii zmuszeni byli zaakceptować decyzję Ogólnobiałoruskiego Soboru Cerkiewnego. Sobór zakończył się bez formalnego ogłoszenia autokefalii[31].

Do spraw autokefalii powrócono na wiosnę 1943 r. Podpisanie przygotowanych przez Sobór listów do zwierzchników Kościołów lokalnych wymagało powrotu metropolity Pantelejmona na zajmowane uprzednio stanowisko. Przed Wielkanocą 1943 r. na wniosek trzech biskupów białoruskich: Filoteusza (Narko), Stefana (Siewby) i Atanazego (Martosa) władze okupacyjne wyraziły zgodę na powrót metropolity Pantelejmona do Mińska i ponowne objęcie swego urzędowania. Metropolita Pantelejmon po powrocie do Mińska (16 kwietnia 1943 r.) został zmuszony do zwołania Synodu Biskupów, na którym raz jeszcze zatwierdzono treść listów do patriarchów prawosławnych[32]. Listy zapowiadały podjęcie starań o ustanowienie autokefalii cerkiewnej na Białorusi. Listy zostały dostarczone do Generalnego Komisariatu władz okupacyjnych, ale nie zostały wysłane do adresatów. Biskupi wysłali za to pismo do Generalnego Komisariatu w sprawie przyznania każdej parafii 33 hektarowego uposażenia z ziemi pokołchozowej[33]. Postulat biskupów został zrealizowany wraz z likwidacją kołchozów.

Z połowy 1943 r. posiadamy pełne dane dotyczące stanu Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej i autonomicznej diecezji białostocko-grodzieńskiej. Ta ostatnia 1 lipca 1943 r. dzieliła się na 15 dekanatów, które posiadały następującą liczbę parafii: białostocki – 13, bielski – 19, wielko-brzostowicki – 9, wierchowicki – 10, wołkowyski – 18, hajnowski – 9, grodzieński – 15, zelwinski – 17, kamieniecki – 19, ostrinski – 4, pruźański – 13, rosski – 7, siemiatycki – 13, skidelski – 9 i sokólski – 8. W diecezji białostocko-grodzieńskiej funkcjonowały rady parafialne składające się z osób duchownych i świeckich, a przy katedrze w Grodnie Rada Diecezjalna. Przy Radzie Diecezjalnej utworzona została kasa pogrzebowa oraz kasa pomocy biednym stanu duchownego i ich rodzin. Na terenie eparchii nadal funkcjonował w Grodnie żeński monaster Narodzenia NMP z ihumenią Serafiną i 58 mniszkami oraz monaster męski św. Borysa i Gleba. Z inicjatywy abp Benedykta odradzało się życie zakonne w monasterze supraskim. Władyka ze szczególną uwagą troszczył się o parafie dekanatu białostockiego i sokólskiego, często je wizytując[34].

W 1943 r. nastąpił dynamiczny rozwój struktur cerkiewnych. Biskupi ustanawiali nowe parafie i monastery. Tysiące osób przyjmowało chrzest i aktywnie uczestniczyło w życiu religijnym. Wielkim utrudnieniem w funkcjonowaniu Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej był brak stabilności w polityce władz okupacyjnych, napięcia na styku hierarchia a świeccy działacze białoruscy oraz akcje partyzantki polskiej i sowieckiej. W wyniku prowadzonych działań dywersyjnych zginęło w latach 1942-1943 kilkunastu duchownych i kilkudziesięciu działaczy cerkiewnych[35]. Wielu duchownych prawosławnych zginęło z rąk niemieckich[36].

Pierwsze klęski poniesione na froncie wschodnim przez wojska niemieckie zmieniły politykę władz okupacyjnych wobec ziem białoruskich. Władze niemieckie poparły wniosek bp smoleńskiego, Stefana o wyświęcenie na biskupa archimandrytę Pawła Meletewa,

[30] Treść statutu Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej, por.: I. Kasjak, *Z historyi Prawasłaŭnaj...*, s. 173-188.
[31] Ibidem, s. 110-116; Arch. Afanasij Martos, op. cit., s. 279-280.
[32] I. Kasjak, *Z historyi Prawasłaŭnaj...*, s. 124-126.
[33] Arch. Afanasij Martos, op. cit., s. 280-281.
[34] N. Dorosz, *Bełostoksko-Grodnienskaja jeparchija...*, s. 23.
[35] I. Kasjak, *Z historyi Prawasłaŭnaj...*, s. 117-121.
[36] Ibidem, s. 122-124; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny...*, s. 192-193.

jako wikarego tejże diecezji. Konsekracji archimandryty Pawła na biskupa rosławskiego dokonano 11 czerwca 1943 r. w Mińsku. Nowo wyświęcony władyka został wkrótce samodzielnym biskupem w Briańsku[37]. W październiku 1943 r. doszło do powołania w Mińsku Białoruskiej Centralnej Rady, której prezydentem został Radosław Ostrowski. Przy Białoruskiej Centralnej Radzie ustanowiono Komitet do Spraw Cerkiewnych, który miał zająć się sprawami autokefalii i białorutenizacji Kościoła prawosławnego. Prezydent Białoruskiej Centralnej Rady chciał mieć wpływ na obsadę personalną parafii i katedr biskupich. Działacze białoruscy dążyli do odsunięcia od godności metropolity Pantelejmona i zastąpienia go biskupem pińskim, Aleksandrem (Inoziemcowem). Postulowano też obsadzenie katedry mohylewsko-mścisławskiej biskupem smoleńskim, Stefanem, zamiast abp Filoteusza[38]. Obaj proponowani hierarchowie odmówili objęcia proponowanych godności, albowiem dokonane w ten sposób zmiany na katedrach biskupich nie były zgodne z prawem kanonicznym.

W połowie października 1943 r. abp Benedykt udał się wraz z archimandrytą Grzegorzem (Jerzym Boryszkiewiczem), nominatem na katedrę homelską, do Wiednia na konferencję Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej za granicą. Tam 24 października archimandryta Grzegorz został wyświęcony na biskupa homelskiego przez metropolitę wiedeńskiego, Anastazego, a po jego powrocie został włączony w skład episkopatu Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej. Z uwagi na zbliżający się front nowy władyka nie objął katedry w Homlu. Istotne zmiany w strukturze Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej nastąpiły po włączeniu Polesia w skład Reichkomisariatu Białoruś. Arcybiskup brzeski, Jan Lawrinenko poprosił o przyjęcie go do Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej. Decyzją Synodu w kwietniu 1944 r. władyka brzeski został przyjęty w skład biskupów białoruskich i nadano mu godność „arcybiskupa poleskiego i brzeskiego". Postanowienia Synodu Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej nie uznał metropolita Aleksander Inoziemcew, rezydujący w Pińsku i pozostający w strukturze Ukraińskiej Autokefalicznej Cerkwi Prawosławnej[39].

Na początku maja 1944 r. niemiecki komisarz generalny zażądał zwołania Soboru Biskupów, w celu potępienia wyboru na patriarchę moskiewskiego metropolity Sergiusza. Biskupi białoruscy rozpoczęli obrady w Mińsku 15 maja wraz z przybyłym w charakterze gościa, metropolitą Aleksandrem, który nie wchodził w skład Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej. W Soborze Biskupów uczestniczyli działacze białoruscy z prezydentem Białoruskiej Centralnej Rady na czele – Radosławem Ostrowskim. Pod presją władz okupacyjnych biskupi uznali wybór patriarchy za niekanoniczny i dokonany z polecenia NKWD. Równocześnie Sobór Biskupów sprzeciwił się ingerencji Białoruskiej Centralnej Rady w sprawy wewnętrzne Kościoła. Ważną decyzją dotyczącą spraw Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej było przyłączenie do metropolii mińskiej dwóch diecezji: pińskiej i brzeskiej wraz z biskupami i duchowieństwem, potwierdzenie statutu oraz ustanowienie Prawosławnego Seminarium Duchownego w Mińsku. Funkcję rektora seminarium powierzono abp Filoteuszowi. Sobór ponadto nadał tytuł „błażeniejszy" metropolicie Pantelejmonowi przysługujący zwierzchnikowi Kościoła lokalnego. Po przyjęciu powyższych postanowień biskupi białoruscy udali się do swych diecezji[40].

Ważnym wydarzeniem był udział abp Filoteusza w obradach II Ogólnobiałoruskiego Kongresu rozpoczętego w Mińsku 27 czerwca 1944 r. Na kongresie zastępca metropolity

[37] Władyka Paweł w lipcu 1945 r. w Niemczech został katolikiem obrządku wschodniego i zmarł w klasztorze w Belgii. Por.: I. Kasjak, *Z historyi Prawasłaŭnaj...*, s. 127; Arch. Afanasij Martos, op. cit., s. 281.
[38] Działacze białoruscy zarzucali abp Filoteuszowi rusyfikację życia cerkiewnego i nieliczenie się z interesami narodu białoruskiego. Por.: Ibidem, s. 288-290.
[39] Ibidem, s. 282-283.
[40] I. Kasjak, *Z historyi Prawasłaŭnaj...*, s. 131-134; Arch. Afanasij Martos, op. cit., s. 283-284.

przedstawił jego uczestnikom stan organizacji Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej i zwrócił uwagę na potrzebę religijnego wychowania narodu białoruskiego w walce z bolszewizmem. Duchowni prawosławni odegrali ważną rolę w pracach II Ogólnobiałoruskiego Kongresu[41]. W końcu czerwca 1944 r. w związku ze zbliżającym się frontem biskupi podjęli decyzję o ewakuacji do Grodna, a stamtąd do Niemiec. Członkowie episkopatu białoruskiego w pełnym składzie zebrali się w budynku grodzieńskiego konsystorza i po dwutygodniowych oczekiwaniach na transport 7 lipca 1944 r. udali się do Warszawy, a stamtąd po krótkim pobycie u metropolity Dionizego wyruszyli na zachód. We wrześniu 1944 r. biskupi dotarli do Sosnowca. Tam zamieszkali w domu prawosławnego duchownego, Konstantego Gauryłkowa. Ostatecznie na początku 1945 r. wszyscy biskupi wyjechali do Niemiec, a po zakończeniu wojny weszli w skład Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej za granicą. Wszyscy władycy białoruscy otrzymali własne katedry biskupie w Niemczech, Argentynie, Kanadzie i USA[42].

Ocena działalności Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej jest niezwykle trudna. Z jednej strony hierarchowie tej Cerkwi dokonali odbudowy zniszczonej przez bolszewików struktury cerkiewnej, z drugiej zaś dokonano tego niezgodnie z prawem kanonicznym. Wielkim osiągnięciem Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej było ustanowienie ośmiu eparchii: mińskiej, nowogródzko-baranowickiej, witebsko-połockiej, mohylewsko-mścisławskiej, homelsko-mozyrskiej, białostocko-grodzieńskiej, brzesko-poleskiej i smoleńsko-brańskiej. Wszystkie diecezje miały swego ordynariusza, który doprowadził do odrodzenia zniszczonego życia religijnego. W 1944 r. uruchomiono w Mińsku Seminarium Duchowne, które miało przygotowywać duchowieństwo Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej. Absolwenci tego seminarium aktywnie uczestniczyli w życiu religijnym Białorusinów na emigracji. Cerkiew prawosławna uzyskała w latach okupacji możliwość prowadzenia ewangelizacji. Odrodzone zostało szkolnictwo cerkiewne i nauka religii w szkołach. W Mińsku zaczęła ukazywać się prasa cerkiewna[43]. Białorutenizacja życia cerkiewnego spowodowała wzrost świadomości narodowej i religijnej mieszkańców ziem białoruskich. Zjawisko to miało szczególne znaczenie dla środowisk emigracyjnych po II wojnie światowej. Piętnem na działalności Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej była współpraca, a nawet kolaboracja części duchowieństwa z władzami niemieckimi. Polityka ta, tak powszechnie krytykowana po wyzwoleniu przez władze radzieckie, przyniosła pozytywne impulsy w odrodzeniu życia religijnego po II wojnie światowej na terenie BSRR, a na emigracji przyśpieszyła powstanie Białoruskiej Autokefalicznej Cerkwi Prawosławnej[44]. Największe konsekwencje ponieśli twórcy idei autokefalii Cerkwi prawosławnej na Białorusi. Większość z nich (duchownych i świeckich) udało się na emigrację bądź zginęło w łagrach sowieckich.

[41] I. Kasjak, *Z historyi Prawasłaŭnaj...*, s. 135.
[42] O emigracyjnych losach metropolity Pantelejmona i innych biskupów Białoruskiej Cerkwi prawosławnej, por.: I. Kasjak, *Z historyi Prawasłaŭnaj...*, s. 140-170; N. Dorasz, *Mitrapalit Pancieljaiman...*, s. 139-142.
[43] I. Kasjak, *Z historyi Prawasłaŭnaj...*, s. 135.
[44] E. Martyniuk, *Białoruska Autokefaliczna Cerkiew Prawosławna po II wojnie światowej*, [w:] *Dziedzictwo związków językowych, historycznych i kulturowych polsko-bałto-wschodniosłowiańskich. Z badań humanistycznych*, t. VII, pod red. J. Nosowicza i K. Budrowskiej, Białystok 2001, s. 124-133.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Jan Żaryn
(Warszawa)

O Krzyżu. Z dziejów Kościoła katolickiego w PRL (1945-1989)

W latach 1945-1989 polityka wyznaniowa państwa zarządzanego przez ideologiczną i wrogą Kościołowi katolickiemu partię (PPR, od 1948 r. PZPR) była oparta na niezmiennych założeniach. Świadomość tego faktu towarzyszyła zresztą samym twórcom systemu: „W określeniu stosunku PZPR do religii, Kościoła i ludzi wierzących w obecnych warunkach, w stosowaniu kryteriów światopoglądowych wewnątrz partii i wytyczaniu generalnych kierunków polityki wyznaniowej, nie jest potrzebne formułowanie zasad nowych, lecz jedynie mocne potwierdzenie zasad leninowskich, które najpierw PPR, a następnie PZPR niezmiennie traktowały jako własne" – tłumaczył członkom partii Stanisław Markiewicz w 1983 r.[1] Pierwszym kanonem było przeświadczenie, iż „rozdział państwa od Kościoła" należy rozumieć jednokierunkowo, tzn., iż państwo może dowolnie narzucać Kościołowi wszelkie regulacje prawne niezależnie od jego tradycji, prawa kanonicznego i znaczenia dla zdecydowanej większości społeczeństwa polskiego[2]. Przeszkodą formalno-prawną dla tak rozumianej polityki wyznaniowej stanowił konkordat z 1925 r., stąd już we wrześniu 1945 r. komuniści – niestety wspierani także przez socjalistów, a nawet ludowców z ugrupowania Stanisława Mikołajczyka - zadecydowali o jego jednostronnym zerwaniu[3]. Obecność Kościoła katolickiego w życiu publicznym miała być zatem regulowana jedynie przez prawo państwa, którego instytucje w sposób totalny zostały zajęte przez ideologicznie wrogą katolicyzmowi (i każdej innej religii) partię marksistowską. Gdy w połowie lat 70-tych Stolica Apostolska podjęła starania o prawne umocowanie instytucji Kościoła katolickiego w Polsce, ówczesny kierownik Urzędu ds. Wyznań w randze ministra Kazimierz Kąkol stwierdził jednoznacznie: „Postulat nadania Kościołowi osobowości publiczno-prawnej jest nie do przyjęcia, gdyż jest sprzeczny z tendencją rozwojową prawa i państwa socjalistycznego; nie da się pogodzić z zasadą rozdziału Kościoła od państwa"[4]. Przez niemal cały okres PRL komuniści przewidywali (a przynajmniej de-

[1] Cyt. za: B. Fijałkowska, *Partia wobec religii i Kościoła w PRL*, t. I: *1944-1955*, Olsztyn 1999, s. 7.
[2] Zob. teoretyczne rozważania jednego z reżyserów polityki wyznaniowej w pierwszym dziesięcioleciu Polski Ludowej, H. Świątkowski, *Państwo a Kościół w świetle prawa*, Warszawa 1958. Według autora wzorem dla polskich rozwiązań po 1945 r. była polityka wyznaniowa ZSRR i Francji.
[3] Zob. więcej, J. Żaryn, *Kościół a władza w Polsce (1945 – 1950)*, Warszawa 1997, s. 63-87.
[4] Archiwum Akt Nowych (dalej: AAN), Urząd do Spraw Wyznań, sygn. 125/5, k. 1-23 (memoriał Stolicy Apostolskiej i odpowiedź władz).

klarowali) „całkowity zanik wierzeń religijnych i zastąpienie ich światopoglądem materialistycznym" – komentował „ducha prawa" PRL, Michał Pietrzak[5].

Drugim czynnikiem stałym dla polityki wyznaniowej państwa była ideologia komunistyczna. Kolejne ekipy rządzące PRL wierzyły – mniej lub bardziej szczerze - iż państwo stanowi najdogodniejszy instrument służący „przyspieszeniu" procesów laicyzacyjnych. Procesy te zaś, czyli swoista rewolucja mentalna, z jednej strony były nieuchronne z punktu widzenia dogmatów marksizmu, z drugiej strony zaś musiały - wobec oporu społecznego i oddziaływania Kościoła katolickiego – być wspomagane przez instytucje państwowe i prawo. Tadeusz Jaroszewski, członek KC PZPR w latach 60-tych, pisał w okresie wzmożonej walki z Kościołem na tle Roku Milenijnego: „Stwierdzenie, że religii nie można eliminować drogą przymusu administracyjnego [...] nie oznacza, że państwo socjalistyczne powinno się wyrzec właściwych sobie, tj. administracyjnych, przymusowych, a nawet – w pewnych wypadkach – represyjnych form walki z tymi przejawami działalności i propagandy klerykalnej, które naruszają świecki charakter państwa socjalistycznego i jego instytucji, prowadząc do zakłócenia funkcjonowanie dyktatury proletariatu, wprowadzają zarzewie konfliktów wyznaniowych do życia społecznego. Byłby to bowiem burżuazyjny leseferyzm a nie marksizm"[6]. Jak słusznie pisała Bożena Fijałkowska, marksistów nie interesowała w zasadzie sama religia, a raczej – ich zdaniem zgubna – jej funkcja społeczna[7]. Trzecim w końcu założeniem polityki wyznaniowej, było przeświadczenie, iż partia marksistowska kierując się obiektywnie jedynie słuszną ideologią – rzekomo prawdziwie opisującą rzeczywistość i przyszłość społeczeństwa bezklasowego - jest gwarantem porządku, postępu i ładu. Niezależnie od zmieniającego się z czasem stopnia żarliwości kierownictwa PZPR w wyznawaniu ideologii komunistycznej, trzeba powiedzieć, że państwo, jego przepisy prawne i praktyka przez cały okres PRL-u służyły tak rozumianej polityce wyznaniowej państwa. Co więcej, dla młodszych działaczy partyjnych, taka konstrukcja państwa jawiła się jako oczywista, a zatem wychowywała ich w niechęci do „klerykalizmu" i wszelakich form obecności Kościoła w życiu publicznym. Świadczyły o tym wypowiedzi urzędników komunistycznych zarówno z lat 40-tych, jak i 80-tych, a także jawne i skryte instrukcje: „Trzeba rozwinąć na dłuższą metę akcję przeciwko zakorzenionemu w umysłach ludzi wierzących przekonaniu, że kler ma prawo wtrącania się do wszystkich spraw człowieka i obywatela" – pouczano dziennikarzy podczas narady w Wydziale Prasy i Wydawnictw KC PZPR, w marcu 1949 r.[8] Po latach niewiele się zmieniło. Kierownik Urzędu ds. Wyznań z lat 80-tych, Adam Łopatka, w przypływie szczerości, pozwolił sobie skierować pytanie do przedstawicieli Episkopatu Polski: „Chyba nie wierzycie w trwałość Kościoła?"[9]. Cztery lata później ci sami komuniści ustawili „okrągły stół"!

W cyklicznie powtarzających się okresach „odwilży" wyżej zarysowany schemat funkcjonowania państwa zaczynał się kruszyć. W życiu publicznym pojawiały się inicjatywy obywatelskie, których charakter i treść wynikała z poglądów i aspiracji inspiratorów, a nie z nakazu ideologicznego państwa. Dla narodu w przeważającej mierze katolickiego, cywilizowanie, czy też oswajanie sfery publicznej polegało właśnie na dążeniu do umieszczania w niej czytelnych dla oddolnych ruchów, religijnych symboli i znaków. Znak krzyża, czy też wizerunek Matki Boskiej Częstochowskiej stawały się zatem nie tylko symbolami wiary, ale także – po ludzku rzecz traktując – podmiotowości człowieka, jego wielorakich potrzeb, dążeń i aspiracji, w końcu efektem utożsamienia się Polaka z otaczającą rzeczywistością, z Ojczyzną. A zatem, z punktu widzenia komunistów, każda „odwilż" stanowiła leninowski krok wstecz, powód do irytacji i odwetu, do którego dochodziło, gdy tylko partia znów potrafiła zewrzeć swoje szeregi: „Nasza postawa winna być daleka od „wycofywania". Z pozycji ideologicznej nam zrezygnować nie wolno – mówił już w styczniu 1957 r., trzy miesiące po dojściu do władzy Władysława Gomułki, Jerzy Sztachelski, ówczesny kierownik Urzędu ds. Wyznań – I dlatego wycofując się obecnie pozornie, widzieć musimy perspektywę odległą, która doprowadzi do sytuacji pozwalającej osiągnąć całkowity laicyzm naszego społeczeństwa"[10].

[5] M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1999, s. 156.
[6] Cyt. za: B. Fijałkowska, op. cit., s. 9.
[7] Ibidem, s. 7.
[8] Cyt. za: A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2003, s. 41.
[9] Ibidem, s. 425.

Jedną z wielu płaszczyzn, na której cyklicznie dochodziło do starć między społecznością katolików a władzą, była walka o obecność w miejscach publicznych znaków religijnych – krzyży. Po raz pierwszy, komuniści rozpoczęli zdejmowanie krzyży z sal lekcyjnych, z burs, ze szpitali i przychodni zdrowia, w końcu lat 40-tych[11]. W zamian, wieszano portrety Bieruta oraz twórców rewolucji październikowej. Akcja stanowiła preludium w walce ekipy Bieruta o laickość przestrzeni publicznej, w tym z obecnością religii w szkołach publicznych. Powolnej likwidacji zaczęły podlegać także szkoły zakonne. Na tym etapie rewolucji hasło rozdziału państwa i Kościoła wiązało się ściśle z walką o nową mentalność młodego człowieka[12]. I wówczas, znaleźli się odważni; nawet totalitarna władza wolała czasem ustąpić: „Na przełomie lat 40-tych i 50-tych mieszkańcy Kozłowa w gminie Parysów [powiat garwoliński] obronili obecność krzyża w 4-klasowej szkole podstawowej i krzyż był tam obecny aż do momentu likwidacji tej szkoły w 1973 r."[13]

Po raz wtóry, akcję „dekrucyfikacyjną" podjęto po wspomnianym „kryzysie październikowym" w 1956 r. Począwszy od 1958 roku, władze rozpoczęły planowe usuwanie „emblematów religijnych" z miejsc publicznych[14]. Ich obecność miała rzekomo gwałcić prawa osób niewierzących: „Z powyższego stanowiska zawartego w konstytucji wynika, że we wszystkich pomieszczeniach tego typu, jak: biura, urzędy, sklepy, lokale socjalno-usługowe, przychodnie lekarskie, ośrodki zdrowia, lokale fabryczne, wszelkie wytwórnie, tak państwowe, jak i spółdzielcze - nie wolno wieszać bądź ustawiać emblematów religijnych" - pisano w instrukcji partyjnej[15]. W ciągu najbliższych dwóch lat, a szczególnie w miesiącach letnich 1959 i 1960 r. - w ślad za urzędami (m.in. pocztowymi) i sklepami akcja „dekrucyfikacyjna" objęła szpitale, domy dziecka, przedszkola, a przede wszystkim szkoły[16].

[10] Cyt. za: J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944-1989)*, Warszawa 2003, s. 179.
[11] Ten okres przebadano bodaj najdokładniej. Zob. H. Konopka, *Religia w szkołach Polski Ludowej. Sprawa nauczania religii w polityce państwa (1944-1961)*, Białystok 1997; R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce 1945 – 1956. Na przykładzie województwa kieleckiego*, Kraków 1999; J. Żaryn, *Kościół a władza...*
[12] K. Kosiński, *O nową mentalność. Życie codzienne w szkołach 1945-1956*, Warszawa 2000; A. Radziwiłł, *Ideologia wychowawcza w Polsce w latach 1948-1956 (próba modelu)*, Warszawa 1981 [wyd. bezdebitowe].
[13] Zlikwidowano ją, jak wiele innych w tym czasie placówek oświatowych, w ramach realizowania programu tworzenia tzw. 10-latek. M. Piłka, *Krzyż symbolem wolności*, [w:] O wydarzeniach w Miętnem, zob. np. *Obrona krzyża w Miętnem. Wspomnienia, dokumenty, relacje*, opr. A. Wasak, B. Wawer, Radom 2004, s. 125.
[14] Już podczas wielogodzinnego spotkania prymasa Stefana Wyszyńskiego z Józefem Cyrankiewiczem i Władysławem Gomułką, 18 I 1958 r. ten ostatni krzyczał: „Krzyż na ścianie drażni młodzież niewierzącą". „A ile jest tej niewierzącej młodzieży - zapytał ks. Prymas. - No powiedzmy 10%. - Ja panu dodam jeszcze 10%. Niech będzie 20. Pozostaje reszta, czyli 80% młodzieży. Otóż zapowiadam panom, że ja dla tych 80% będę walczył o krzyż i w tej walce nie ustanę" - stwierdził prymas. Cyt. za: R. Jarocki, *Czterdzieści pięć lat w opozycji (o ludziach „Tygodnika Powszechnego")*, Kraków 1990, s. 198.
[15] AAN, Wydział Administracyjny KC PZPR, sygn. 237/XIV-181, k. 274.
[16] Relacje z terenu na temat wykonania akcji „dekrucyfikacji". Ibidem, sygn. 237/XIV-181, k. 274 - 284. Pisano na temat powodów zdejmowania krzyży, że „podniesiono wygląd estetyczny pomieszczeń służbowych". Por. ks. J. Wójcik, *Moja Wielka Nowenna*, Londyn 1985, s. 14-15 (kapłan ten w ciągu lat 1958-1968 był 9-krotnie aresztowany, m.in. za wspieranie akcji obrony krzyża w szkole, a przede wszystkim za próbę zneutralizowania konfliktu w Wierzbicy, powstałego z inspiracji SB na styku wierni z tamtejszej parafii a biskup sandomierski).

Przeciwko tym poczynaniom występował prymas Stefan Wyszyński, znajdowali się także odważni obywatele (np. właściciele drobnych sklepów), którzy odmawiali zdjęcia krzyża. Największy opór stawiali nauczyciele i rodzice wspierani niejednokrotnie przez lokalnych przedstawicieli władzy (szczególnie na poziomie gromadzkich rad narodowych). Demonstracje miały miejsce w 143 miejscowościach, podpisano protesty do władz w 34 miejscowościach, a w 25 szkołach odnotowano bojkot zajęć. W sumie, wg Hanny Konopki, w różnych formach, przeciwstawiano się akcji „dekrucyfikacyjnej" aż 354 razy[17]. Akcja „dekrucyfikacyjna" stanowiła wstęp do ostatecznego - jak sądzili komuniści - wyprowadzenia religii ze szkół, a w dłuższej perspektywie także z punktów katechetycznych. Rzeczywiście, w lipcu 1961 r. podjęto decyzję o likwidacji przedmiotu religia z programów szkolnych: „Szkoły i inne placówki oświatowo-wychowawcze są instytucjami świeckimi. Całokształt nauczania i wychowania w tych instytucjach ma charakter świecki" – pisano w ustawie[18].

Ten sam scenariusz pojawił się w działaniach ostatniej ekipy rządzącej Polską w latach 80-tych. Od wczesnej jesieni 1983 r. zaczęła się kolejna – i ostatnia w PRL - ofensywa państwa skierowana przeciwko Kościołowi, a konkretnie tym dziełom katolickim, które brały swój początek z okresu jawnej „Solidarności". W okresie stanu wojennego spacyfikowano - przynajmniej zdaniem władzy - 10-milionowy Związek. Gdy władza uporała się z tym problemem przyszedł czas na Kościół katolicki. Do tego czasu WRON z gen. Wojciechem Jaruzelskim zależało na lojalnej postawie biskupów; wydawano więc zgodę na budowę świątyń; nie wtrącano się w pracę duszpasterską. Z kolei, skutkiem ubocznym likwidacji wielomilionowego ruchu były pełne świątynie - miejsce organizowania alternatywnych dzieł kulturalnych i religijno-patriotycznych, wydawniczych i charytatywnych itd. Poszczególni księża, którzy zaangażowali się w różnego typu działalność na rzecz podziemia, zaczęli być przeciwstawiani zdecydowanej większości, czyli lojalnym. W praktyce, władza mogła liczyć na względną neutralność około 5% duchownych – dawnych „księży pozytywnych", w większości emerytów, którzy okres aktywności już dawno mieli za sobą. Z kolei, najbardziej niepokornych kapłanów było - w zależności od przyjętych kryteriów - minimum 800 do 1000 przedstawicieli stanu duchownego. W praktyce rzecz jasna, kapłanów diecezjalnych i zakonnych zaangażowanych w pracę duszpasterską - stanowo-zawodową oraz ogólną - było zdecydowanie więcej. Te podziały, na wrogich kapłanów i lojalnych, dokonywane arbitralnie przez władzę służyły do skłócania księży z ich biskupami, stawiania tych ostatnich w niewygodnej pozycji obywateli PRL, tłumaczących się z rzekomych przewinień swoich duszpasterzy.

W grudniu 1983 r. na terenie Akademii MSW zorganizowano z udziałem Adama Łopatki, kierownika Urzędu ds. Wyznań, dyr. Józefy Siemaszkiewicz i dyr. Adama Pietruszki z IV Departamentu MSW zamkniętą – rzecz jasna – seminarium-konferencję, na której funkcjonariusze pionu antykościelnego zostali poddani szczególnej operacji prania mózgu. Celem szkolenia było przekonanie słuchaczy o szkodliwości ludzi Kościoła angażujących się po stronie podziemia[19]. Niewątpliwie, jednym z owoców tej konferencji było zabójstwo ks. Jerzego Popiełuszki, a także podjęcie wzmożonych działań dezinformacyjnych i dezintegracyjnych wobec ks. Henryka Jankowskiego, czy też ks. Stanisława Małkowskiego. Jesienią 1984 r. gen. Jaruzelski analizując sytuację po śmierci ks. Jerzego stwierdzał: „[Według] tych obliczeń, którymi dysponujemy jest od 3-5% księży, którzy w sposób właśnie aktywny, właśnie ofensywny i jawnie antysocjalistyczny występują. Jeśli przyjmiemy ten wskaźnik to jest takich ok. tysiąca. Czy możemy posadzić tysiąc? Nie

[17] *17 lat nauczania religii w Polsce Ludowej. Wybór dokumentów,* opr. H. Konopka, Białystok 1998, s. 193.
[18] 15 lipca 1961 r. wydano ustawę *O rozwoju systemu oświaty i wychowania*; na jej podstawie od września 1961 r. nauka religii zniknęła ze szkół, Ibidem, s. 232.
[19] J. Kotański, *Jerzy Popiełuszko*, Warszawa 2004, s. 53 in.

możemy. Czy możemy posadzić sto? Nie możemy. Czy możemy posadzić dziesięciu? Nie możemy. Wówczas w grę wchodziło rozważanie jak zareagują robotnicy. Towarzysze z komitetu stołecznego uznali, że byłoby chyba w tym momencie to niecelowe, że byłoby dla nas wręcz kompromitacją dla naszej partii jeśliby hutnicy np. warszawscy stanęli w obronie aresztowanego księdza [Jerzego]" [20].

Równocześnie, od końca 1983 r. skierowano zmasowany atak przeciwko młodzieży i kapłanom, zaangażowanym w walkę o krzyże instalowane w miejscach publicznych w okresie 16 miesięcy „karnawału" (1980-1981). Mimo, że takie konflikty miały miejsce i wcześniej - np. w 1982 r. na terenie diecezji częstochowskiej - teraz władza przyłożyła się mocniej, a sam rzecznik ówczesnego rządu, Jerzy Urban wprowadził ten wątek do repertuaru tematów swych konferencji. Najbardziej znane konflikty z lat 1983-1984, w Miętnem pod Garwolinem i we Włoszczowej, gdzie uczniowie szkół chcieli zatrzymać krzyże, zdejmowane dyskretnie przez dyrekcje szkół, dotarły nawet do ówczesnej prokuratury[21]. Kapłani z Włoszczowej otrzymali nadto wyroki pozbawienia wolności, a funkcjonariusze ówczesnego aparatu sprawiedliwości pozwalali sobie na komentarz, że krzyż w Polsce źle się kojarzy, bo... z Zakonem Krzyżackim[22]. „Obaj księża [Marek Łabuda i Andrzej Wilczyński] zostali skazani przez Sąd Rejonowy w Jędrzejowie za to, że wkroczyli do szkoły i mimo żądania władz jej nie opuścili. – pisał ówczesny obrońca kapłanów, Andrzej Grabiński – Księża wyjaśnili, że pozostali z młodzieżą na jej żądanie, bo taki jest ich obowiązek duszpasterski – być z wiernymi"[23]. Tych konfliktów o krzyże było w tym czasie dużo więcej. Część z nich do dziś pozostaje nieznana. Odkryjmy zatem choć niektóre.

W maju 1981 r. za zgodą ówczesnej dyrekcji i bez sprzeciwu ze strony kuratorium krzyże zawieszono w klasach i na korytarzach szkoły podstawowej nr 20 im. Ludwika Waryńskiego w Kielcach. „W październiku [1983 r.], w czasie zajęć szkolnych zaczęto sukcesywnie malować sale lekcyjne. Po zakończeniu malowania każdej z klas – krzyże nie powracały na swoje miejsca. Podkreślam - pisał do prymasa Polski ks. proboszcz Stanisław Surma z miejscowego kościoła pw. Przemienienia Pańskiego w Kielcach, że krzyże zdejmowano sukcesywnie i systematycznie. [...] Reakcje dzieci były gwałtowne. Dzieci klas starszych chodziły do Dyrektora Szkoły, Edmunda Górki i żądały zwrotu krzyży zabranych z klas. Każda dziecięca delegacja była zbywana przez Dyrektora Szkoły i kończyła się odczytywaniem przez Dyrektora tekstu konferencji prasowej rzecznika prasowego Rządu PRL Jerzego Urbana". Dzieci powiesiły zatem nowe krzyże, a gdy te zdjęto pod osłoną nocy, w proteście przybyły na lekcje z krzyżykami na piersiach. „Krzyże na szyjach dzieci sprawiły gwałtowną reakcję niektórych nauczycieli" - pisał dalej ks. Surma. W końcu, pod naciskiem rodziców, dyrekcja szkoły zwróciła wcześniej zdejmowane krzyże. Niektórych brakowało, m.in. „jednego mającego wartość artystyczną i pamiątkową /krzyż ten został znieważony przez hitlerowców w czasie okupacji/". Rodzice zostali oskarżeni „o napad na urzędnika państwowego", dzięki czemu w całą sprawę wmieszała się Służba Bezpieczeństwa i funkcjonariusze MO. Jeden z rodziców, Tadeusz Ludwicki został zatrzymany, co miało stanowić czytelny sygnał, by opiekunowie dzieci odstąpili od dalszych starań o obecność symboli religijnych w szkole. Tymczasem zwrócone krzyże trafiły do świątyni, gdzie zostały umieszczone w widocznym miejscu, w pobliżu ołtarza. Miejscowi kapłani wspierali młodzież i rodziców. Pod koniec października ks. Surma spotkał się z prezydentem miasta: „Wówczas przedstawiłem swoją wersję wypadków, mocno akcentując niepedagogiczne i

[20] Archiwum Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji, URM Biuro Prasowe Rządu, 2, k. 209-230.
[21] O wydarzeniach w Miętnem, zob. np. *Obrona krzyża w Miętnem*...
[22] A. Dudek, R. Gryz, op.cit., s. 407-410.
[23] A. Grabiński, *Sprawy sądowe przeciwko duchownym*, [w:] *Kościół i społeczeństwo wobec stanu wojennego*, pod red. W. Wysockiego, Warszawa 2004, s. 290.

aroganckie działanie Dyrektora Szkoły i niektórych nauczycieli wobec dzieci i ich rodziców. Wyraziłem oburzenie na fakt donosu do Służby Bezpieczeństwa nazwisk rodziców i treści ich wypowiedzi przez Dyrektora Szkoły". O ile dzieci i rodzice znaleźli zrozumienie u przedstawicieli miejscowego Kościoła, o tyle dyrektor szkoły mógł liczyć na miejscowe środowiska partyjne: „Na ostatnim zebraniu sprawozdawczo-wyborczym POP PZPR przy Kieleckiej Fabryce Pomp Dyrektor [...] oświadczył, że Dyrektorowi Edmundowi Górce należy się „cześć i chwała" za wyrzucenie krzyży ze szkoły. Pochwałę przyjęto z powszechnym aplauzem zebranych" - pisał ks. Surma[24]. Cała sprawa zachwiała autorytetem szkoły i pracujących w niej nauczycieli. Z kolei, w Ciechowie koło Środy Śląskiej władze oświatowe zażądały od rodziców i dyrekcji zdjęcia krzyży. Gdy ci - solidarnie - odmówili, do szkoły przyjechali funkcjonariusze SB: „Dnia 7 lutego [1984 r.] przyjechali panowie samochodem do tutejszej szkoły - a kiedy nie chciała zdjąć krzyży p. Dyrektor, zarówno [jak i] p. woźny - sami ci panowie zdjęli krzyże i wraz z podpisami [rodziców, którzy swego czasu składali w kancelarii szkolnej petycję w sprawie zawieszenia krzyży] zabrano je i wywieziono. Również zabrano p. woźnego - którego po jakimś czasie zwolniono." - pisał miejscowy administrator parafii ks. Zdzisław Kotyrba. Woźnego rozpytywano o kapłanów, z sugestią by wyznał, iż krzyże pojawiły się w szkole pod naciskiem miejscowego kościoła. „Po tym fakcie, jaki zaistniał na terenie tutejszej parafii, jest rozgoryczenie. Smutna rzeczywistość: inaczej się pisze, inaczej mówi, a jeszcze inaczej czyni"[25]. W wielu placówkach oświatowych, w roku szkolnym 1983/1984 podejmowano podobne działania. Nie wszędzie zapewne zostały zaobserwowane, czy też - z czujnością i odwagą oprotestowane.

Podobnie jak w poprzednich dekadach, batalia o krzyże stała się fundamentem i w pewnym sensie sprawdzianem odporności środowisk nauczycielskich, rodzicielskich i Kościoła na szykowane równolegle zmiany programowe w oświacie. W połowie lat 80-tych w szkołach ponadpodstawowych pojawiły się propozycje włączenia do siatki godzin lekcyjnych nowych zajęć z tzw. Religioznawstwa, opartych metodologicznie na materializmie dialektycznym Karola Marksa: „Ma to być przedmiot obowiązkowy" - pisali biskupi w komunikacie z KEP z czerwca 1986 r. - „Pasterze Kościoła zmuszeni są zgłosić wobec tego zasadnicze zastrzeżenia. Marksistowskie religioznawstwo ma bowiem negatywny stosunek do każdej religii. Ukazuje ją jako iluzję i deformację naturalnych dążeń człowieka"[26]. Z kolei w 1987 r. wydano kontrowersyjny podręcznik do przedmiotu „Przysposobienie do życia w rodzinie", de facto podważający w treści katolicki model wychowania dzieci i młodzieży. Te niewinne z pozoru zajęcia miały służyć odciągnięciu młodzieży od nauczania Kościoła, narzuceniu dzieciom i młodzieży – wbrew opinii zatomizowanych zresztą rodziców – laickiego systemu wartości. W tej sytuacji Kościół katolicki stawał się naturalnym rzecznikiem milczącej nolens volens większości narodu: „Od pracowników szkolnictwa i oświaty żąda się wychowania dzieci i młodzieży według programu ateistycznego - pisali biskupi w komunikacie z Konferencji EP z 12-13 marca 1986 r. - Tego czynić nie wolno żadnej władzy. Biskupi wyrażają uznanie dla tych wszystkich nauczycieli i wychowawców, którzy - mimo nacisków - pozostają wierni własnym przekonaniom oraz szanują przekonania wierzących rodziców i młodzieży"[27]. Powyższe akcje Ministerstwa Oświaty spotkały się z protestem środowiska nauczycielskiego, związanego z Kościołem i podziemiem solidarnościowym zarazem[28]. W latach 1984-1986 temat chrześcijańskiego wychowania młodzieży staje się jednym z ważniejszych w komunikatach z konferencji Episkopatu Polski.

[24] Archiwum Prymasa Polski (dalej: APP), Raport ks. S. Surmy do prymasa Polski pt. „Jak wyrzucono krzyże ze szkoły podstawowej nr 20 im. Ludwika Waryńskiego w Kielcach – Białogonie", Kielce, 22 XI 1983 r., teczka: „Szykany UB na duchowieństwo" [1958-1985/1992], nr 268.

[25] APP, List ks. Z. Kotyrby do prymasa Polski, Ciechów, 8 II 1984 r., teczka: „Szykany UB na duchowieństwo" [1958-1985/1992], nr 268.

[26] Archiwum Sekretariatu Episkopatu Polski (dalej: ASEP), Komunikat z 212 KEP, Warszawa, 12-13 III 1986 r., [w:] Komunikaty KEP, 1945-1989, mps, s. 352.

[27] ASEP, Komunikat z 214 KEP, Warszawa, 27-28 VI 1986 r., [w:] Komunikaty KEP, 1945-1989, mps, s. 356.

To był element strategii walki ideologicznej z Kościołem. To może dziś szokować, ale władza socjalistycznego państwa do końca nie chciała stracić autentycznego związku z ideologią marksistowską, czyli ateistyczną. O ile w latach 70-tych władza wyglądała na pogodzoną z istnieniem „silnych tendencji wstecznych", czyli silnej wiary katolickiej, o tyle w późnych latach 80-tych, próbowała wrócić na utartą lewicową ścieżkę. Wydaje się jednak, że tylko nieliczni „twardogłowi" komuniści naprawdę wierzyli w skuteczność swej misji i atrakcyjność marksizmu, większość z generałem Jaruzelskim na czele - jak on sam to stwierdził - nolens volens pogodziła się z realiami, czyli z istnieniem na zdrowym ciele socjalistycznej ojczyzny tego „garba", w postaci Kościoła katolickiego.

[28] zob. więcej, T. Bochwic, *Narodziny i działalność Solidarności* ...., s. 242 in.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Krzysztof Sychowicz
(Białystok)

Działania władz wobec Kościoła katolickiego w związku z uroczystościami milenijnymi w woj. białostockim w 1966 r.

Decyzja o rozpoczęciu planowania uroczystości związanych z obchodami tysiąclecia chrztu Polski przez hierarchie Kościoła katolickiego zapadła już na trzeciej konferencji plenarnej Episkopatu we wrześniu 1946 r.[1] Nasilenie prac przygotowawczych i nadanie im ostatecznego kształtu przypadło jednak dopiero na pierwszą połowę lat 50-tych i wiązał się z osobą Prymasa kardynała Stefana Wyszyńskiego. Program kościelnych obchodów milenijnych został zapoczątkowany przez niego wypracowaną, jeszcze podczas uwięzienia, Wielką Nowenną. Łączyła ona przygotowania do Milenium z nawiedzeniem parafii na terenie kraju przez obraz Matki Bożej Częstochowskiej[2]. Czas trwania nowenny został podzielony na dziewięć etapów, z których każdy miał być poświęcony innej tematyce (przykładowo rok IV poświęcony był umacnianiu małżeństwa, V ochronie rodziny, a VI wychowaniu młodego pokolenia w wierności Bogu i Kościołowi).

W odpowiedzi na te posunięcia w 1958 r. podjęta została przez sejm uchwała o obchodach Tysiąclecia Państwa Polskiego, a w 1966 r. rozpoczęła pracę komisja partyjno-rządowa, której zadaniem było koordynowanie działań mających na celu ograniczenie uroczystości organizowanych przez Kościół katolicki[3]. Komisja ds. Tysiąclecia planowała w tym okresie m.in. doprowadzenie do ograniczenia naboru przez seminaria kandydatów do stanu duchownego, przejęcie archiwów państwowych, ograniczenie edukacji religijnej dzieci i młodzieży oraz uniemożliwienie wznoszenia jakichkolwiek obiektów sakralnych[4]. Dotyczyło to terenu całego kraju, a co za tym idzie także woj. białostockiego.

Już na wstępie trzeba jasno powiedzieć, że władze komunistyczne dokładnie znały plan obchodów milenijnych opracowany przez Episkopat, w związku z czym miały ułatwione zadanie co do przygotowania kontrakcji i zorganizowania imprez konkurencyjnych. Według posiadanych przez nie informacji, w związku z obchodami Tysiąclecia chrztu Polski, w 1966 r. program uroczystości diecezjalnych przewidywał na terenie kraju zorganizowanie m.in.: uroczystości w kościołach katedralnych związanych ze świętem patrona

[1] AIPN Bi, 0062/309, Z. Migros, *Obchody milenijne kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w latach 1956-1967*, Warszawa 1980, s. 14 in.
[2] Ibidem, s. 30 in.
[3] K. Klauza, *Wstęp*, [w:] *Millennium polskie. Walka o rząd dusz*, Warszawa 2002, s. 8.
[4] T. Krawczak, *Centralne władze partyjno-rządowe wobec millennium*, [w:] *Millennium polskie*. ..., s. 11.

danego kościoła lub diecezji, uroczyste sesje w katedrach, uroczystości w miejscach kultu oraz wydanie listów pasterskich do wiernych. Zgodnie z ustalonym kalendarzem, w parafiach rok jubileuszowy rozpoczynał się w dniach 9-17 kwietnia 1966 r., a ich kulminacyjnym momentem było uroczyste odnowienie chrztu Polski 14 kwietnia. Na 3 maja natomiast w poszczególnych diecezjach planowano zorganizowanie uroczystych procesji, odpustów, adoracji oraz przypomnienie wiernym historii parafii i przeprowadzenie akcji odnawiania krzyży przydrożnych. Uroczystości milenijne kończyły się 31 grudnia 1966 r., o czym miało oznajmić bicie w dzwony we wszystkich kościołach[5]. Jak widać tylko na tym przykładzie władze miały dosyć czasu, aby storpedować przynajmniej część z nich.

Opracowany na początku 1966 r. kalendarz obchodów państwowych przewidywał zorganizowanie w trakcie obchodów kościelnych m.in. w kwietniu uroczystości w Gnieźnie i Poznaniu, 3 maja w Katowicach, połączonych z meczem piłkarskim reprezentacji Polski i Węgier. W miesiącu tym przewidziano też uroczystości w Krakowie i Wrocławiu, a w całej Polsce obchody Dnia Zwycięstwa oraz święta ZSL, zobowiązanego do przypomnienia społeczeństwu sojuszu robotniczo-chłopskiego. Jednym z ważniejszych wydarzeń miała też być przewidziana na lipiec manifestacja mieszkańców Warmii i Mazur na polach Grunwaldu[6].

Jednym z ważniejszych elementów obchodów milenijnych była peregrynacja kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej, zapoczątkowana 26 sierpnia 1957 r. i trwająca do czerwca 1966 r., czyli do momentu „internowania" obrazu w archikatedrze Św. Jana w Warszawie. W okresie tym odwiedził on parafie archidiecezji warszawskiej, diecezji podlaskiej, łomżyńskiej, białostockiej, warmińskiej, gdańskiej, chełmińskiej, wrocławskiej, opolskiej, katowickiej i archidiecezji gnieźnieńskiej[7].

Dodatkową okazją do ataku na przywódców Kościoła katolickiego w Polsce stało się wystosowanie 56 listów do konferencji episkopatów różnych krajów, zawiadamiających o tysiącleciu chrztu Polski i proszących o modlitwę w intencji powodzenia przygotowywanych z tej okazji uroczystości[8]. Wśród nich znalazło się również „Orędzie biskupów polskich do ich niemieckich braci w Chrystusowym urzędzie pasterskim" z 18 listopada 1965 r., którego głównym autorem był arcybiskup wrocławski Bolesław Kominek. Publikacja orędzia wzburzyła kierownictwo PZPR, które krytykowało samowolne, bez uzgodnienia z rządem PRL wydanie dokumentu o treści politycznej[9].

W 1965 r. w związku z orędziem biskupów polskich do biskupów niemieckich władze przeprowadziły w całym kraju, w tym i w woj. białostockim, olbrzymią akcję propagandową potępiającą Kościół katolicki i prymasa Wyszyńskiego, polegającą na rozmowach z duchownymi oraz spotkaniach z mieszkańcami poszczególnych miejscowości. Na organizowanych wówczas zebraniach, konferencjach i naradach krytykowano biskupów, których uznano za „największych reakcjonistów w kraju". Po takim przygotowaniu i żywych jeszcze wspomnieniach z II wojny światowej zrozumiałe wydaje się, iż według informacji zebranych przez funkcjonariuszy SB z pow. grajewskiego orędzie wywołało oburzenie wśród miejscowego społeczeństwa. Duchowni nie pozostali jednak bezczynni wobec przypuszczonego na nich ataku, w odpowiedzi na tę akcję 19 grudnia w Grajewie i Wąsoszu księża odczytali krótkie komunikaty dotyczące orędzia. W Grajewie starano się ponadto

[5] AIPN Bi, 045/703, Informacja dotycząca przygotowań do obchodów kościelnych 1000-lecia chrztu Polski, 28 I 1966 r. Białystok, k. 18 in. ; Ibidem, Wyciąg z wytycznych programu ogólnopolskiego hierarchii kościelnej na 1966 r. pt. "Wielki jubileusz 1000-lecia chrztu Polski", k. 22 in.
[6] T. Krawczak, op. cit., s. 16 in. ; AIPN Bi, 0062/309, Z. Migros, op. cit., s. 101.
[7] AIPN Bi, 0062/309, Z. Migros, op. cit., s. 82 in.
[8] Ibidem, s. 90 in. ; A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce 1945-1970*, Kraków 1995, s. 181 in. ; A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2003, s. 218.
[9] J. R. Nowak, *Walka z kościołem wczoraj i dziś*, Szczecinek 1999, s. 228.

przekonać wiernych, że nie było ono aktem politycznym, a dotyczyło jedynie tysiącletniej historii państwa polskiego[10].

Do orędzia odniósł się też w swoim liście do Jerzego Zawieyskiego, członka Rady Państwa i posła na sejm PRL, ks. Witold Pietkun. Stwierdzał on m.in., iż nie chce, aby ktoś odniósł wrażenie, że „w naszym [katolików] imieniu Pan wyraża ubolewania nad jakimiś sformułowaniami w tym liście biskupów polskich". Według niego jedyne nad czym katolik winien ubolewać, to nad jego interpretacją przez władze. W piśmie tym podkreślał także, że nie wszyscy Niemcy dopuścili się zbrodni podczas wojny, a duchowieństwo niemieckie również ucierpiało od hitleryzmu. Ks. Pietkun bronił też twierdzenia, że orędzie dotyczyło zasad chrześcijańskiego współżycia katolików, a inicjatywa Episkopatu kładła kres działaniom rewizjonistów dążących do „jątrzenia" Polaków i Niemców. Pojęcie „przebaczamy" zinterpretował jako poniechanie zemsty, a nie przyjmowanie dalszych krzywd. Na zakończenie stwierdzał, że stanowisko biskupów jest w rzeczywistości zbieżne ze stanowiskiem rządu w tej sprawie[11].

Na terenie woj. białostockiego przygotowania poszczególnych kurii do obchodów Milenium Chrztu Polski od samego początku nadzorowane były przez Służbę Bezpieczeństwa, której funkcjonariusze poprzez rozbudowaną sieć informatorów gromadzili wiadomości na temat ich działań. Według sprawozdania Referatu do Spraw Bezpieczeństwa w Łomży, pierwszej miejscowości w województwie, do której mieli przybyć przedstawiciele Episkopatu, miejscowe duchowieństwo po zakończeniu oficjalnych dyskusji na temat orędzia przystąpiło do organizowania etapowych uroczystości milenijnych, m.in. inspirowało wiernych do tzw. czynów okolicznościowych, takich jak budowanie kapliczek, czy nawet kościołów. Porządkowano cmentarze kościelne, grzebalne (co miało miejsce tylko w Łomży) i posesje poszczególnych parafii. Ciekawym pomysłem, odnotowanym również przez funkcjonariuszy aparatu bezpieczeństwa, była idea ks. Antoniego Roszkowskiego budowy nowego kościoła na gruzach nie istniejącej już świątyni w Starej Łomży. Stwierdzono też dwa przypadki przyspieszonych remontów kościołów w Miastkowie i Nowogrodzie[12].

W ramach akcji milenijnej Kuria łomżyńska w dniach 25-30 kwietnia 1966 r. zorganizowała też „Tydzień budzenia powołań kapłańskich i zakonnych", w celu zwiększenia naboru kandydatów do WSD. Planowano również przygotowanie wystawy w kościele garnizonowym. Z okazji zbliżających się uroczystości zalecano m.in. budowę lub odnawianie chrzcielnic, rozbudowę punktów katechetycznych, objęcie nauczaniem religii wszystkich dzieci w wieku szkolnym i udzielanie pomocy rodzinom wielodzietnym. Wśród wydanych zaleceń znalazło się także wznoszenie nowych i odnawianie starych krzyży. Do 23 kwietnia 1966 r. ustalono po jednym przypadku postawienia nowego krzyża m.in. w pow. kolneńskim i augustowskim[13].

Nie można tutaj pominąć wydarzeń, które miały miejsce w tym okresie w kraju. Oto bowiem na początku czerwca przeciwko uroczystościom milenijnym, w trakcie których miało dochodzić do wystąpień godzących w porządek publiczny państwa m.in. przez przewożenie w sposób demonstracyjny kopii obrazu Matki Boskiej protestował p.o. dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań, Aleksander Skarżyński. Zwracał on uwagę Episkopatowi, że nie wolno uroczystościom religijnym nadawać znamion demonstracji politycznych, dlatego

[10] AIPN Bi, 045/2118, Sprawozdanie Referatu d/s Bezpieczeństwa KP MO w Grajewie za 1965 r., 24 XII 1965 r. Grajewo, k. 30 in.

[11] AIPN Bi, 015/153, W. Pietkun do J. Zawieyskiego, 1965 Białystok, k. 102 in.

[12] AIPN Bi, 045/678, Sprawozdanie z pracy Referatu do Spraw Bezpieczeństwa KPMO w Łomży za 1966 r., 14 XII 1966 r. Łomża, k. 120 in.

[13] AIPN Bi, 045/673, Informacja I zastępcy KWMO ds. Bezpieczeństwa w Białymstoku płk. K. Modelewskiego do kierownika Samodzielnej Sekcji Ogólno-Organizacyjnej KW MO w Białymstoku o sytuacji wśród kleru woj. białostockiego w związku z millennium, 23 IV 1966 r. Białystok, k. 126 in.

żądał przewożenia obrazu niewyróżniającym się samochodem bez asysty innych pojazdów. W przypadku nie zastosowania się do tych „rad" groził wyciągnięciem konsekwencji wobec winnych[14]. Ostatecznie 20 czerwca 1966 r. po zakończeniu obchodów milenijnych we Fromborku przewożony obraz został zatrzymany w miejscowości Liksajny między Pasłękiem a Ostródą i przewieziony do katedry św. Jana w Warszawie[15].

W związku ze zbliżaniem się głównych obchodów uroczystości milenijnych w Łomży, w lipcu 1966 r. funkcjonariusze Wydziału II SB otrzymali polecenie rozpoznania wrogich poczynań ze strony „czynników" zagranicznych, przeprowadzenia kontroli kanałów, przez które mogły przedostać się za granicę lub do kraju szkodliwe politycznie informacje, w tym o stosunkach państwo-Kościół. Mieli oni też zabezpieczyć Łomżę i teren województwa przed penetracją ze strony dyplomatów, korespondentów i przedstawicieli handlowych państw kapitalistycznych, współdziałając przy realizacji tego zadania z WSW i MO. Podstawowym celem było jednak oddziaływanie na osoby i grupy występujące wrogo wobec władz komunistycznych oraz niedopuszczenie do zakłócenia przez nie bezpieczeństwa i porządku. O wszystkich podejmowanych w tym względzie działaniach na bieżąco informowano instancje partyjne i władze państwowe[16].

W dniach 5-7 sierpnia 1966 r. w jednostkach SB woj. białostockiego wprowadzono stan wzmożonej gotowości, a Referaty w Kolnie, Łomży, Zambrowie, Wysokiem Mazowieckiem, Grajewie, Augustowie, Suwałkach, Łapach i Sejnach zobowiązano do zabezpieczenia dopływu treści wystąpień poszczególnych duchownych. Powołano też sztab SB do kierowania siłami w trakcie łomżyńskich uroczystości: jego kierownikiem został – ppłk Grygoruk[17].

Do nadzorowania uroczystości zaangażowano istniejącą na tym terenie agenturę. I tak tajny współpracownik t.w. „Ryszard" miał kontrolować środowisko byłych żołnierzy z Armii Andersa na terenie Łomży oraz badać nastroje wśród inteligencji, podobne zadanie otrzymał t.w. „Zosia", który miał dostarczyć informacji na temat działalności rodziców ks. Miklaszewskiego. Kolejny z agentów, „Janicki" kontrolował środowisko wiejskie z terenów wokół Łomży i inteligenckie na terenie miasta, badając jednocześnie nastroje w tym środowisku. Przez informatorów kontrolowano też zachowanie się i działalność specjalistów z NRF przebywających w Białymstoku i Łomży[18].

W trakcie obchodów milenijnych na terenie diecezji łomżyńskiej stwierdzono dziewięć przypadków stawiania krzyży przydrożnych. W trzech z nich, władze wykorzystując zgromadzone wcześniej informacje, doprowadziły do odstąpienia od budowy, a w dwu po przeprowadzonych rozmowach ostrzegawczych postawione krzyże zostały przez właścicieli rozebrane. Masowe natomiast było odnawianie starych krzyży. Kulminacyjnym punktem obchodów były diecezjalne uroczystości w Łomży. Poprzedziła je szeroko zakrojona i najbardziej widoczna w stolicy diecezji akcja propagandowo-organizacyjna. W pozostałych parafiach o uroczystościach mówiono jednak dość wstrzemięźliwie i to dopiero na 2 tygo-

[14] APB, KW PZPR, 33/XIV/63, List Aleksandra Skarżyńskiego p.o. dyrektora UdSW do ks. Z. Choromańskiego Sekretarza Episkopatu, 4 VI 1966 r. Warszawa, k. 68.

[15] A. Dudek, R. Gryz, op. cit., s. 242.

[16] AIPN Bi, 045/1039, Wyciąg z planu organizacyjnego w sprawie realizacji zadań SB w zakresie rozpoznania i przygotowań organizacyjnych do zabezpieczenia uroczystości kościelnych w Łomży 6-7 VIII 1966 r., 2 VII 1966 r., k. 42.

[17] AIPN Bi, 045/703, Zarządzenie nr 08/66 I-go Z-cy Komendanta Wojewódzkiego MO ds. Bezpieczeństwa w Białymstoku z dnia 18 VII 1966 r. Białystok, k. 88 ; również [w:] 045/1039, k. 36 in.

[18] AIPN Bi, 045/1039, Rozmieszczenie sił i środków (t.w. i k.o.), Załącznik nr 1 do planu Wydziału II z 19 VII 1966 r., k. 47.

dnie przed ich rozpoczęciem. Tylko w nielicznych wypadkach przy pracach organizacyjnych wykorzystywano świecki aktyw katolicki[19].

Na terenie przygotowującej się w następnej kolejności do odwiedzin Episkopatu diecezji drohiczyńskiej, władze kontrolowały już w lutym 1966 r. zorganizowane w Ciechanowcu, Siemiatyczach i Bielsku Podlaskim konferencje księży, które były poświęcone problematyce milenijnej. Po ich zakończeniu sporządzono relacje dotyczące m.in. wystąpień bp Jędruszuka i ks. Edwarda Borowskiego. Funkcjonariusze SB, kontrolujący poczynania duchowieństwa, nie pominęli też takiego elementu, jak wystrój kościołów. Według zebranych przez nich informacji 30 lipca 1966 r. w godz. 18-19 w Drohiczynie miało miejsce posiedzenie sekcji dekoracyjnej, w skład której wchodzili m.in.: ks. Władysław Hładkowski, Borowski, Tararuj, Leon Giryn. W jego trakcie ustalono elementy wystroju kościoła prokatedralnego w Drohiczynie, budynku WSD oraz frontonu budynku kurialnego[20]. W sprawozdaniu znalazła się też informacja o tym, że sala na pierwszym piętrze WSD miała zostać udekorowana obrazami świętych, a miejsca między filarami przeznaczono dla herbów miast diecezji drohiczyńskiej. Szczegóły te nie pozostawiają złudzeń co do stopnia kontroli posiadanej w tym momencie przez władze nad przygotowaniami prowadzonymi przez kurie na terenie woj. białostockiego. Wszystkie te dane pochodziły od t.w. „Paweł".

W związku z konferencjami dekanalnymi planowanymi na 23-31 sierpnia 1966 r. Referat SB KP MO w Siemiatyczach miał ustalić ich treść i zalecenia. Do 5 września miano też opracować plany operacyjnych przedsięwzięć, a od 10 dnia tego miesiąca co pięć dni wysyłać do Wydziału IV w Białymstoku meldunki o prowadzonym rozpoznaniu[21]. Odnośnie zabezpieczenia samych uroczystości kościelnych w Drohiczynie w dniach 1-2 października 1966 r. wydano podobne w treści, jak w przypadku Łomży, zarządzenia. Tym razem kierownikiem Sztabu został płk L. Sobczyk[22].

SB, a co za tym idzie i władze partyjne w województwie, wiedziało już wówczas m.in. o zamiarze otwarcia wystawy dotyczącej Tysiąclecia chrztu Polski w budynku WSD w Drohiczynie, wydaniu 40-stronicowej pracy poświęconej bp Łozińskiemu, czy ewentualnym wybudowaniu przy ul. Sokołowskiej bramy powitalnej dla prymasa Wyszyńskiego. Funkcjonariuszom znane też były plany zorganizowania nabożeństw z udziałem członków Episkopatu oraz zapewnienia frekwencji z poszczególnych parafii na uroczystościach i zorganizowania z pominięciem PKS środków transportu dla delegatów z parafii[23].

Do zadań funkcjonariuszy na obszarze diecezji drohiczyńskiej w tym okresie zaliczono również prowadzenie działalności operacyjno-obserwacyjnej wobec cudzoziemców, zakładów pracy, badanie nastrojów ludności oraz ujawnianie działalności i zamiarów elementów antysocjalistycznych[24]. Rozciągnięto też nadzór nad środowiskiem młodzieży,

[19] AIPN Bi, 045/678, Sprawozdanie z pracy Referatu do Spraw Bezpieczeństwa KPMO w Łomży za 1966 r., 14 XII 1966 r. Łomża, k. 121.

[20] AIPN Bi, 045/2014, Przebieg uroczystości milenijnych w Drohiczynie 1966 r. Meldunek KP MO w Siemiatyczach do Naczelnika Wydziału IV SB KWMO w Białymstoku dotyczący działalności kleru, 6 VIII 1966 r. Siemiatycze, k. 8.

[21] Ibidem, Przebieg uroczystości milenijnych w Drohiczynie 1966 r., KW MO w Białymstoku do zastępcy KP MO SB w Siemiatyczach, 20 VIII 1966 r. Białystok, k. 1 in.

[22] AIPN Bi, 045/703, Zarządzenie nr 011/66 I-go Z-cy Komendanta Wojewódzkiego MO ds. Bezpieczeństwa w Białymstoku z dnia 2 IX 1966 r., k. 93 in. ; również [w:] 045/2014, Przebieg uroczystości milenijnych w Drohiczynie 1966 r., k. 5.; to samo [w:] 045/1039, k. 74 in.

[23] AIPN Bi, 045/2014, Przebieg uroczystości milenijnych w Drohiczynie 1966 r. Plan operacyjnych przedsięwzięć w celu zabezpieczenia rozpoznania kurii i kleru parafialnego w pow. Siemiatycze do obchodów milenijnych diecezji, 3 IX 1966 r. Siemiatycze, k. 11 in.

[24] AIPN Bi, 045/2014, Przebieg uroczystości milenijnych w Drohiczynie 1966 r. Plan operacyjnych przedsięwzięć w celu zabezpieczenia rozpoznania kurii i kleru parafialnego w pow. Siemiatycze do obchodów milenijnych diecezji, 3 IX 1966 r. Siemiatycze, k. 13.

mającej kontakty z tzw. reakcyjnym klerem. Przez t.w. „Paweł", „Akowiec", „Marek" i kontakt obywatelski k.o. „Ignacy" planowano uzyskać dokumenty i plany organizacyjne kurii. Natomiast t.w. „Paweł", „Ego", „Zygmunt", byłego t.w. „Jaroszewicz" oraz k.o. „O.A.", „Z.Z." i „Helena" mieli zapewnić dopływ informacji z komitetu organizacyjnego, dotyczących dekorowania budynków. Również oni zobowiązani zostali do dostarczenia materiałów z posiedzeń i narad duchowieństwa parafialnego z aktywem katolickim we wrześniu w Drohiczynie. Agentura miała także rozpoznać: u jakich osób zatrzymają się poszczególni biskupi, kolejność wygłaszanych kazań w kościołach, osoby odpowiedzialne za utrzymanie porządku i sam przebieg uroczystości. Podczas spotkań z agenturą polecono zwracać szczególną uwagę na informacje o dyskusji nad programem obchodów: kto zachęcał do jego realizacji, a kto krytykował punkty w nim zawarte jako nierealne i niepotrzebne[25].

Ostatnim miastem odwiedzanym przez Episkopat na terenie województwa był Białystok. W informacji sporządzonej w maju przez KW PZPR w Białymstoku odnośnie obchodów milenijnych, odnotowano próby organizowania przez duchownych wyjazdu do Częstochowy na uroczystości w dniach 2-4 maja 1966 r. Kuria białostocka poleciła wysłanie indywidualnie co najmniej dziesięciu osób i jednego księdza z każdej parafii. W Białymstoku starano się też zaangażować taksówkarzy do przewiezienia pielgrzymów na Jasną Górę. Wskutek przeciwdziałania władz nie doszło to jednak do skutku. Według danych przekazanych do KC PZPR z terenu województwa na uroczystości wyjechała ostatecznie niewielka grupa osób[26].

3 maja odbyły się głównie w parafiach miejskich na terenie województwa „procesje tysiąclecia", a o godz. 18.00 specjalne nabożeństwa we wszystkich kościołach. W tym dniu na terenie województwa tylko 18 kościołów było udekorowanych flagami państwowymi, maryjnymi i watykańskimi. W Białymstoku udekorowany został tylko kościół św. Rocha, jednak i tutaj po rozmowie pracownika SB z ks. Adamem Abramowiczem flagi watykańskie i inne zostały zdjęte. Nie było widać również napisów związanych z milenium[27]. Wyjątek stanowiła dekoracja ołtarzy, gdzie na tle biało-czerwonym pojawiały się napisy: „966-1966 Milenium" (w parafii Wyszki), czy „Polska niech będzie z nami" (w parafii Topczewo).

Podobnie jak w przypadku Łomży i Drohiczyna, także tutaj zostało wydane zarządzenie o zabezpieczeniu uroczystości milenijnych w dniach 19-20 listopada 1966 r., a w skład Sztabu weszli: kierownik płk L. Sobczyk, z-ca ppłk B. Grygoruk, członkowie: ppłk J. Bzdela, ppłk Cz. Lewkowicz, ppłk B. Białokozowicz, ppłk M. Wolny, ppłk St. Jeziorski, ppłk W. Sianiewicz i ppłk A. Kozłowski[28].

6-8 września 1966 r. w Krypnie kuria białostocka zorganizowała uroczystości milenijne w skali diecezjalnej. W związku z tym, przez sieć t.w. spośród księży biorących udział w uroczystościach, zorganizowano dopływ informacji o zachowaniu się duchownych w czasie prywatnych przyjęć na plebani. Pracownicy KW MO otrzymali także zadanie nagrania treści ważniejszych kazań w tych dniach[29]. Ustalono też numery rejestracyjne samochodów osobowych przebywających w tych dniach w obrębie kościoła w Krypnie.

[25] Ibidem, k. 14 in.

[26] APB, KW PZPR, 33/XIV/56, Informacja I sekretarza KW PZPR w Białymstoku A. Łaszewicz dotycząca przebiegu ostatnich uroczystości kościelnych w związku z 1000-leciem chrztu, 4 V 1966 r. Białystok, k. 108.

[27] Ibidem, k. 109.

[28] AIPN Bi, 045/703, Zarządzenie nr 015/66 I-go zastępcy Komendanta Wojewódzkiego MO ds. Bezpieczeństwa w Białymstoku z dnia 17 X 1966 r. Białystok, k. 98 in.

[29] AIPN Bi, 012/22, Plan zabezpieczenia operacyjnego uroczystości milenijnych o charakterze diecezjalnym, które odbędą się w parafii Krypno pow. Mońki, 5 IX 1966 r. Białystok, k. 17 in.

W związku z obchodami milenijnymi w Białymstoku (19-20 listopada 1966 r.) Referaty SB w Sokółce, Mońkach, Dąbrowie, Łapach i Hajnówce miały zabezpieczyć dopływ informacji z parafialnych imprez milenijnych z udziałem biskupów oraz z wystąpień księży z ambon. Ponadto funkcjonariusze SB, tak jak w dwu wcześniejszych przypadkach, mieli ustalić polecenia kurii i dekanatów, miejsca zamieszkania biskupów i ich wystąpienia.

Aby ograniczyć w tym okresie oddziaływanie duchowieństwa KW PZPR w Białymstoku zorganizował zebrania aktywu i sekretarzy POP, na których zapoznano ich z programem uroczystości i wystąpieniami biskupów w Łomży i Drohiczynie. Zalecono im również poinformowanie członków partii, że ze względu na polityczny charakter imprezy nie mogą brać w niej udziału. W Białymstoku zorganizowano też kilka imprez kulturalnych i sportowych oraz zabaw, a na ekrany kin wprowadzono atrakcyjne filmy. Jak odnotowano, prawie wszystkie cieszyły się dużą frekwencją i wypadły w miarę naturalnie albowiem organizowano je pod hasłem obchodów „Dnia Nauczyciela"[30]. Wśród planowanych działań administracyjnych wymieniono wprowadzenie zakazu: sprzedaży alkoholu, wykorzystania do przewożenia osób na uroczystości środków transportu w posiadaniu instytucji, zakładów i organizacji, organizowania nowych kursów przez PKS. Planowano też wzmożoną kontrolę ruchu drogowego[31].

W ramach uroczystości związanych z „Dniem Nauczyciela" zorganizowano akademię wojewódzką oraz koncerty dla wszystkich nauczycieli z Białegostoku. Zakłady pracy i instytucje mające patronat nad szkołami przygotowały 19 i 20 listopada spotkania z ich udziałem w swoich siedzibach. Do tej akcji włączył się również Związek Młodzieży Polskiej, który zorganizował uroczyste zbiórki w szkołach. Ponadto 19 listopada odbył się w gmachu Akademii Medycznej bal studentów, a w hali sportowej na Jurowieckiej imprezy sportowe. Następnego dnia w sali WOP miała miejsce zbiórka harcerzy z miasta, zakończona atrakcyjną częścią artystyczną. W obu dniach w placówkach KO odbywały się różnego rodzaju imprezy i wieczorki taneczne. Miejscem ich organizacji była również sala Państwowego Teatru im. Aleksandra Węgierki i Kino-Teatr WKZZ[32].

W uroczystościach milenijnych w Białymstoku, według danych zgromadzonych przez KW PZPR, obok prymasa Wyszyńskiego uczestniczyło 36 biskupów. 19 listopada podczas ich powitania zgromadziło się na placu katedralnym i przyległych ulicach 5 tys. osób, a w kulminacyjnym momencie liczba ta wyniosła nawet 14 tys. Natomiast drugiego dnia podczas sumy pontyfikalnej było 25 tys. osób, przy czym większość z nich stanowiła ludność przyjezdna. W informacji sporządzonej z tych obchodów podkreślono widoczny brak młodzieży podczas przygotowanych uroczystości. Według władz organizatorzy liczyli na przybycie około 60 tys. osób[33].

W podsumowaniu uroczystości milenijnych sporządzonym przez sekretariat KW PZPR w Białymstoku w 1967 r. przypomniano, że rok wcześniej odbywały się one w całym kraju, a na obszarze woj. białostockiego: 6-7 sierpnia w Łomży, 1-2 października w Drohiczynie i 19-20 listopada w Białymstoku. Jak stwierdzono, materiał ten został opracowany w celu przybliżenia, oczywiście w odpowiednim świetle, tych wydarzeń aktywowi

[30] APB, KW PZPR, 33/XIV/56, Informacja dotycząca przebiegu uroczystości kościelnych w Białymstoku, 21 XI 1966 r. Białystok, k. 182.; ibidem, Program działania z okazji uroczystości kościelnych organizowanych w dniach 19-20 XI 1966 r. w Białymstoku, k. 184 in.

[31] APB 33/XIV/56, Informacja dotycząca przebiegu uroczystości kościelnych w Białymstoku 21 XI 1966 r. Białystok, s. 183.; ibidem, Program działania z okazji uroczystości kościelnych organizowanych w dniach 19-20 XI 1966 r. w Białymstoku, s. 186 in.

[32] APB 33/XIV/56, Program działania z okazji uroczystości kościelnych organizowanych w dniach 19-20 XI 1966 r. w Białymstoku, s. 185 in.

[33] APB 33/XIV/56, Informacja dotycząca przebiegu uroczystości kościelnych w Białymstoku, 21 XI 1966 r. Białystok, k. 165.

partyjnemu. Na wstępie przytoczono fragmenty wystąpień kardynała Stefana Wyszyńskiego i innych „reakcyjnych" duchownych, w których podkreślali oni religijny charakter uroczystości. Cytowano m.in. słowa Prymasa, który w Łomży mówił o tym, iż księża przyjechali tam po to, aby się modlić i „chodzić z dłońmi złożonymi". Dodawał, że nie mają oni zamiaru nikomu zagrażać ani złorzeczyć[34].

Szybko jednak autorzy przeszli do ataku na kardynała Wyszyńskiego i towarzyszące mu osoby. Oskarżono ich, że oprócz treści religijnych poruszali w swych wystąpieniach również sprawy polityczne, nie mające z religią nic wspólnego. Na dowód tego przytoczono inny fragment kazania z Łomży, w którym mówił on o potrzebie miłości i pokoju na świecie. Jego zdaniem to Polacy powinni pokazać światu jak należy miłować. Szczególną uwagę zwrócono na jego słowa, iż „Na wszystkich plakatach wypisujemy »Nigdy więcej wojny«. Żeby to się stało trzeba powiedzieć: »Miłujmy się społecznie«". Komentując tę wypowiedź stwierdzano, że skierowane one były przeciwko walce klasowej i przeciwstawiały jej bliżej nieokreśloną miłość społeczną. W komentarzu ironicznie dodano, że Kościół budował tę miłość przez tysiąc lat, i w tym czasie większość społeczeństwa żyła w nędzy. Autorzy przekonywali, że realia życia szybko zweryfikowałyby tę tezę. Cały wywód oparty był na wyrwanych z kontekstu fragmentach różnych wypowiedzi Prymasa i biskupów[35].

Z kazania Wyszyńskiego w Drohiczynie przytoczono natomiast fragment, w którym mówił o tym, iż współcześnie w poszczególnych państwach potrzebny jest duch Boży, dzięki któremu zaczną one normalnie funkcjonować. Według niego, jeżeli nie zostałoby to zrealizowane, nikt nie będzie w stanie zagwarantować pokoju na świecie. W dołączonym do tej wypowiedzi komentarzu stwierdzono, że nie ma ona żadnej wartości, gdyż najbardziej radykalne zarówno w teorii, jak i praktyce w walce o pokój były państwa socjalistyczne. Dodano do tego wniosek, że główną rolę odegrają programy polityczne, a nie nadprzyrodzone wartości[36].

Jeszcze zanim przygotowano ten materiał propagandowy, mający na celu pomniejszenie znaczenia obchodów milenijnych oraz wykazanie ich antypaństwowego charakteru, dodatkowe działania prowadziła SB i MO. Na terenie woj. białostockiego Wydział „T" w 1966 r. zabezpieczał trzy akcje milenijne, w trakcie których dokumentowano wygłaszane tam kazania. I tak opracowano: w Łomży (14), Drohiczynie (21) i Białymstoku (22 kazania). Ponadto zebrano materiał z diecezjalnych obchodów milenijnych w Krypnie (8 kazań). W okresie przygotowawczym do tych akcji m.in. przygotowano dokumentację techniczną (plany i fotografie obiektów), przeszkolono 40 pracowników SB z terenu województwa i powiatów do posługiwania się minifonami. Umiejętność ta przydała im się w okresie późniejszym, gdyż wyjeżdżali także do innych województw[37].

Pamiętać jednak trzeba, że polityka władz, mająca na celu ograniczenie zasięgu obchodów milenijnych, nie była nastawiona tylko na działania w tych trzech głównych, konkretnych miejscowościach. Równolegle do podejmowanych na ich terenie działań prowadzona była akcja blokowania rozpowszechniania informacji o uroczystościach we wszystkich powiatach woj. białostockiego. Przez cały ten okres trwały też represje, mające na celu powstrzymanie ludzi od udziału w nich. Przykładowo w czasie obchodów milenijnych w Łomży, na terenie pow. grajewskiego milicja ukarała za braki techniczne pojazdów grzyw-

[34] Ibidem, Informacja Sekretariatu KW PZPR w Białymstoku dotycząca przebiegu milenijnych uroczystości kościelnych w Łomży, Drohiczynie i Białymstoku, 1967 r., k. 189.

[35] Ibidem, k. 192 in.

[36] APB, 33/XIV/56, Informacja Sekretariatu KW PZPR w Białymstoku dotycząca przebiegu milenijnych uroczystości kościelnych w Łomży, Drohiczynie i Białymstoku, 1967 r., k. 202 in.

[37] AIPN Bi, 045/677, Sprawozdanie z pracy Wydziału „T" za 1966 r., 28 XII 1966 r. Białystok, k. 91 in.

ną w wysokości 100 zł. jednego księdza i 60 osób świeckich łącznie na 3 230 zł., pięć wniosków zostało skierowanych do kolegium oraz zatrzymano cztery dowody rejestracyjne. W 1966 r. przeprowadzono w tym powiecie także 38 rozmów ostrzegawczych dotyczących budownictwa sakralnego, nielegalnych zbiórek pieniężnych i zbiorowych wyjazdów na uroczystości milenijne[38].

Na terenie pow. gołdapskiego, dzięki współpracy z siecią t.w. wywodzącą się z księży, dokładnie rozpoznano przygotowania do obchodów milenijnych. Dzięki temu listy pasterskie o treści nieprzychylnej wobec władz komunistycznych nie były podawane do wiadomości społeczeństwu, jeśli jednak nawet taki list był czytany, to treść była pominięta. Nie dopuszczono tutaj również do zorganizowania wycieczek do Częstochowy i nie notowano nielegalnego budownictwa sakralnego jako pamiątek milenijnych. Odnotowano tylko jedną próbę wmurowania pamiątkowej tablicy, podjętą przez ks. Stefana Nyca, który po przeprowadzonej z nim rozmowie ostrzegawczej zrezygnował z tego zamiaru[39].

W związku z uroczystościami milenijnymi w pielgrzymkach do Częstochowy z terenu pow. hajnowskiego brało udział zaledwie 15 osób, w tym także t.w. i k.o. W uroczystościach w Drohiczynie uczestniczyły natomiast jedynie 42 osoby. Były to przeważnie kobiety, jak zaznaczono w sporządzonym przez funkcjonariuszy SB sprawozdaniu, nie mające wpływu na środowisko, z którego się wywodziły. Z parafii Narewka nie wyjechała nawet jedna osoba, co obok wspomnianych wcześniej danych uznano za sukces[40].

Nie wszędzie jednak działania władz odniosły oczekiwany efekt, czego dowodzi najlepiej sytuacja w pow. ełckim, białostockim i augustowskim. W pierwszym z nich we wszystkich kościołach odczytywano listy pasterskie nie komentując ich jednak, a 9 kwietnia 1966 r. odbyły się w nich uroczystości związane z odnowieniem chrztu. Natomiast 17 kwietnia odnotowano zdaniem funkcjonariuszy aparatu bezpieczeństwa kazanie ks. Nowaka z parafii Serca Jezusowego w Ełku, w którym stwierdził, iż różni już władcy walczyli z Kościołem, ale to on zawsze wygrywał[41]. Sugerował, że taka sytuacja powtórzy się i tym razem. Niestety również na terenie tego powiatu, w wyniku prowadzonych przez władze partyjne i SB działań, z planowanych około 300 osób mających wyjechać do Częstochowy, ostatecznie pojechało około 20, w tym czterech księży.

W pow. białostockim do zakłóceń porządku publicznego zaliczono zorganizowanie przez ks. Eugeniusza Bidę, w związku z uroczystościami 3 maja 1966 r., pielgrzymki z kaplicy w Czarnej Białostockiej do kościoła parafialnego w Czarnej Wsi Kościelnej, w której wzięło udział 300 osób[42]. 32 z nich zostało później ukaranych przez Kolegium Karno-Administracyjne (KKA). Również w pow. augustowskim działalność księży była niemal całkowicie podporządkowana obchodom milenijnym, czego najlepiej dowodzi wysłanie z każdej parafii delegacji na uroczystości organizowane w Częstochowie i Łomży[43]. Przeprowadzono tu także odnowienie ślubów jasnogórskich oraz zorganizowano odwiedziny obrazu Matki Bożej.

[38] Ibidem, Sprawozdanie z działalności Referatu ds. Bezpieczeństwa KPMO w Grajewie za 1966 r., 17 XII 1966 r. Grajewo, k. 292.
[39] AIPN Bi, 045/677, Sprawozdanie z działalności Referatu ds. Bezpieczeństwa KPMO w Gołdapi za 1966 r., 17 XII 1966 r. Gołdap, k. 262.
[40] AIPN Bi, 045/678, Sprawozdanie z działalności Referatu do Spraw Bezpieczeństwa KPMO w Hajnówce za 1966 r., 15 XII 1966 r. Hajnówka, k. 12.
[41] AIPN Bi, 045/677, Sprawozdanie z działalności Referatu ds. Bezpieczeństwa KPMO w Ełku za 1966 r., 17 XII 1966 Ełk, k. 235.
[42] Ibidem, Sprawozdanie z działalności Referatu ds. Bezpieczeństwa KPMO w Białymstoku za 1966 r., 14 XII 1966 r. Białystok, k. 146.
[43] Ibidem, Sprawozdanie z działalności Referatu ds. Bezpieczeństwa KPMO w Augustowie za 1966 r., 15 XII 1966 r. Augustów, k. 130.

Ogólnie w 1966 r. na terenie woj. białostockiego w związku z millennium wszczęto 33 postępowania karne (w tym dwa śledztwa i 31 dochodzeń) przeciwko 56 osobom, aresztów nie stosowano. Było wśród nich sześciu księży. Z tego grona skazanych zostało 21 osób. Oprócz tego do KKA skierowano 157 wniosków, w tym 40 na księży za różne wykroczenia, głównie prowadzenie nielegalnych zbiórek pieniędzy i organizowanie zgromadzeń (peregrynacja obrazu Matki Bożej). Za handel dewocjonaliami i naruszenie przepisów finansowych ukarano 30 osób, w tym 28 księży. Głównie w skutek ujawnienia nielegalnej budowy krzyży w trybie przymusu administracyjnego kolejnych 18 księży oraz 26 osób świeckich. Przeprowadzonych zostało również 145 rozmów ostrzegawczych w tym dziewięć z księżmi za wrogie wystąpienia z ambon. Organa administracji państwowej przeprowadziły 137 rozmów, w tym 87 z duchownymi, przeważnie w związku z szkodliwymi według władz, wystąpieniami z ambon. Wydział ds. Wyznań PWRN wszczął sześć postępowań administracyjnych i wydał odpowiednie decyzje w związku ze skierowaną przeciwko systemowi socjalistycznemu działalnością księży. Zabezpieczono również 20 postępowań egzekucyjnych wobec nich[44].

Millennium Chrztu Polski wpisało się na trwałe w dzieje naszego kraju, w tym także woj. białostockiego. Zadecydowały o tym przede wszystkich długoletni okres przygotowań, będący wprowadzeniem do głównych uroczystości oraz negatywny stosunek władz, który pociągnął za sobą cały szereg kroków skierowanych przeciwko Kościołowi katolickiemu. Chociaż wiele z opisywanych tutaj działań było realizowanych w mniejszej, czy też większej skali w całym kraju, to region ten miał kilka cech, które go spośród nich wyróżniały. To tutaj znajdowały się siedziby trzech diecezji i przeciwko ich duchowieństwu i wiernym prowadzono działania represyjne. Ciekawym zagadnieniem był stosunek ludności prawosławnej, zamieszkującej wschodnie tereny województwa, do organizacji i przebiegu uroczystości milenijnych. Z pewnością nie jest to pełny obraz sytuacji i wydarzeń mających miejsce w tamtym okresie i do takiej roli materiał ten nie pretenduje. Jest on jedynie wstępem do rozmów na ten temat, przybliżającym losy osób często nie odnotowanych na łamach „wielkiej" historii.

[44] 045/677, Sprawozdanie z pracy Wydziału IV KW MO w Białymstoku za 1966 r., 21 XII 1966 r. Białystok, k. 71.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Anna Korzeniewska
(Olsztyn)

Władze państwowe wobec Kościoła greckokatolickiego na Warmii i Mazurach w latach 1947-1970

Po II wojnie światowej nowe granice na wschodzie pozostawiły na terytorium państwa polskiego tylko nieznaczną część Kościoła greckokatolickiego. W granicach Polski pozostał Przemyśl – stolica diecezji oraz w całości Administracja Apostolska Łemkowszczyzny[1]. Z dotychczasowych 640 parafii, funkcjonujących w eparchii przemyskiej, w Polsce pozostały tylko 223[2], 129 parafii Administracji Apostolskiej Łemkowszczyzny[3] oraz 420 greckokatolickich duchownych diecezjalnych i zakonnych[4].

Początkowo władze państwowe sądziły, iż problem ukraiński i Kościoła greckokatolickiego rozwiążą poprzez wymianę ludności na podstawie umowy z 9 września 1944 r. między Polskim Komitetem Wyzwolenia Narodowego a rządem Ukraińskiej SRR, gdy ludność ta wyjedzie wraz z duchownymi (w ramach tego układu wysiedlono około 700 księży greckokatolickich[5], spośród 830 kapłanów diecezji przemyskiej i Administratury Apostolskiej Łemkowszczyzny[6], a około 115 aresztowano[7]) i zaniechały ataków na Kościół greckokatolicki. Nawet nie podejmowano prób połączenia tego Kościoła z Cerkwią prawo-

[1] Jak podaje Bolesław Kumor w granicach państwa polskiego pozostał Przemyśl oraz 14 dekanatów w całości i 7 częściowo, łącznie 227 parafii oraz w całości Administracja Apostolska Łemkowszczyzny, B. Kumor, op. cit., s. 536-540.

[2] S. Stępień, *Organizacja i struktura terytorialna greckokatolickiej diecezji przemyskiej w latach 1918-1939*, [w:], *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 3: *Studia z dziejów greckokatolickiej diecezji przemyskiej*, pod red. S. Stępnia, Przemyśl 1996, s. 214.

[3] AAN, MAP, 1040, Spis parafii greckokatolickich z 26 I 1946 r.; Por. A. Kopiczko, *Panorama wyznaniowa województwa olsztyńskiego po II wojnie światowej*, [w:] *Tożsamość kulturowa społeczeństwa Warmii i Mazur*, pod red. B. Domagały i A. Saksona, Olsztyn 1998, s. 38.

[4] S. Stępień, *Kościół greckokatolicki w Polsce po II wojnie światowej i w czasach współczesnych (do roku 1998)*, [w:] *Polska – Ukraina...*, t 4: *Katolickie unie kościelne w Europie Środkowej i Wschodniej – Idea a rzeczywistość*, pod red. S. Stępnia, Przemyśl 1998, s. 341.

[5] Dane na temat liczby wysiedlonych wówczas duchownych greckokatolickich są różne, por. R. Drozd, *Ukraińcy w Polsce w okresie przełomów politycznych 1944-1981*, s. 190; T. Majkowicz, *Kościół greckokatolicki w PRL*, [w:] *Polska – Ukraina...*, t. I: *Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu etnicznym*, Przemyśl 1990, s. 252; Z. Wojewoda, *Zarys historii Kościoła greckokatolickiego w Polsce w latach 1944-1989*, Kraków 1994, s. 17.

[6] M. Ziółkowski, *Gdzie jest Kościół, tam jest nasza dusza, tam jest i nasz naród, Chrześcijanin w Świecie*, s. 263; Z. Wojewoda, op. cit., s. 17.

[7] M. Ziółkowski, *Gdzie jest Kościół, tam jest nasza dusza, tam jest i nasz naród,* [w:] *Dar Polski Białorusinom, Rosjanom i Ukraińcom na Tysiąclecie Chrztu Świętego,* pod red. K. Podlaskiego, Warszawa 1990, s. 151-153.

sławną. Z jednej strony obawiano się reakcji Kościoła rzymskokatolickiego i odwołania się do postanowień konkordatu z 1925 r., a z drugiej liczono, że tolerowanie podziemia greckokatolickiego doprowadzi do otwartego uznania przez Kościół rzymskokatolicki obrządku wschodniego[8]. Stan taki trwał jednak bardzo krótko, ponieważ już 12 września 1945 r. Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej podjął uchwałę stwierdzającą, że *Konkordat zawarty ze Stolicą Apostolską a Rzecząpospolitą Polską przestał obowiązywać wskutek jednostronnego zerwania go przez Stolicę Apostolską, przez akty prawne zdziałane w okresie okupacji, a sprzeczne z jego postanowieniami*[9]. Poza tym opieszałość akcji repatriacyjnej sprawiła, że władze postanowiły ją przyspieszyć poprzez pozbawienie diecezji greckokatolickiej jej hierarchii i 25 września 1945 r. aresztowały bp Jozafata Kocyłowskiego[10].

Wskutek takich działań władz, Kościół greckokatolicki w Polsce znalazł się po 1946 r. w bardzo trudnej sytuacji. Aresztowania biskupów i księży, wysiedlenia większości wyznawców na Wschód spowodowały faktyczne jego załamanie. Większość parafii opustoszała z wiernych, a te które istniały, były pozbawione duszpasterzy. W województwie rzeszowskim pozostało (dane z 15 lutego 1947 r.) 29 czynnych parafii greckokatolickich[11]. W październiku 1946 r. zlikwidowano seminarium duchowne w Przemyślu, zawieszono działalność dwóch towarzystw greckokatolickich: Diecezjalną Pomoc oraz Instytut Wdów i Sierot po Księżach. Rozpoczęła się też akcja propagandowa przeciwko duchownym greckokatolickim, w której zarzucano im inspirowanie mordów ludności polskiej. Po wywiezieniu hierarchów, pałac biskupa greckokatolickiego w Przemyślu[12] przekazano Muzeum Ziemi Przemyskiej[13], budynek seminaryjny zmieniono w szkołę, katedrę przejęli ojcowie karmelici. Zniszczono wiele zabytków, zawieszono działalność szkół, zamknięto wydawnictwa i organizacje chrześcijańskie[14].

Szczególnym dramatem dla Kościoła greckokatolickiego była akcja „Wisła", która objęła pozostałych jeszcze w Polsce księży tego obrządku (w przededniu tej akcji w Polsce pozostało od 90 do 120 księży greckokatolickich[15]). Na ZO przesiedlono 62[16], aresztowano 7 księży, a 22 osadzono w Jaworznie[17]. Represje spotkały też zakony greckokatolickie.

[8] I. Hałagida, *Sytuacja wyznaniowa Ukraińców na zachodnich i północnych ziemiach Polski w latach 1947-1957*, [w:] *Ukraińcy w najnowszych dziejach Polski (1918-1989)*, t.1, pod red. R. Drozda, Słupsk – Warszawa 2000, s. 177.

[9] Z. Wojewoda, op. cit., s. 30; A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2003, s. 14.

[10] Szerzej: S. Stępień, *Kościół greckokatolicki...*, s. 340-343; I. Białas, *Likwidacja greckokatolickiej diecezji przemyskiej oraz tragiczne losy jej ordynariusza biskupa Jozafata Kocyłowskiego w kontekście polityki wyznaniowej ZSRR*, [w:] *Polska – Ukraina...*, t. 3, s. 287; O życiu i działalności bp J. Kocyłowskiego zob.: D. Iwaneczko, *Biskup Jozafat Kocyłowski (1876-1947). Życie i działalność*, [w:] *Polska – Ukraina....*, t. 3, s. 247-261.

[11] D. Iwaneczko, *Przysięgi wierności dochowam. Wysiedlenia Ukraińców a Kościół greckokatolicki w Polsce 1944-1947*, s. 101-102.

[12] O sytuacji świątyń greckokatolickich na terenie diecezji przemyskiej, J. Musiał, *Stan prawny i sytuacja faktyczna świątyń unickich na terenie diecezji przemyskiej w latach 1945-1985*, [w:] *Polska – Ukraina...*, t. 1, s. 257-262.

[13] AAN, MAP, 780, Pismo z 7 X 1946 r. Ministra Kultury i Sztuki do Generalnego Pełnomocnika ds. Repatriacji.

[14] M. Ziółkowski, *Gdzie jest Kościół, tam jest nasza dusza, tam jest i nasz naród*, [w:] *Dar Polski...*, s. 151-153.

[15] I. Harasym, Нарыс выбраных аспектів історіі Грекокатолицькоі церквы в Польши (1945-1985), „Zustriczi" 1990, nr 5-6, s. 22; I. Hałagida, *Kościół greckokatolicki i jego wierni narodowości ukraińskiej na Zachodnich i Północnych Ziemiach Polski w latach 1947-1957*, s. 157. W przededniu akcji „W" znajdowało się w Polsce 114 księży greckokatolickich. Na zachodnie i północne ziemie Polski przesiedlono 62 kapłanów, w tym 31 z diecezji przemyskiej, 20 z administratury łemkowskiej i 11 z innych diecezji, J. Moskałyk, *Kościół greckokatolicki na Warmii i Mazurach*, [w:] *Tożsamość kulturowa...*, s. 128; Andrzej Kopiczko podaje, iż przed akcją „W" aresztowano około 215 księży, A. Kopiczko, op. cit., s. 39.

[16] Mirosława Ripeckiego przesiedlono razem z żoną do Chrzanowa koło Ełku. Do woj. olsztyńskiego przybyli także: Eustachy Charchalis, Włodzimierz Boziuk, Michał Docziło.

[17] W Jaworznie oprócz księży greckokatolickich osadzono też 5 księży prawosławnych. Więziono ich za współpracę z UPA (zaliczano do niej posługę religijną, np. spowiedź). Obchodzono się z nimi jak ze zbrodniarzami, zabraniano im wypełniania posługi kapłańskiej dla uwięzionych w obozie wiernych. Tam zmarł greckokatolicki ksiądz Julian Krynicki, I. Harasym, Грекокатолицька церква в Польщи 1947-1957, s. 25-26.

Zlikwidowano klasztory bazylianów w Przemyślu i Krystynopolu, pozostawiając jedynie klasztor w Warszawie[18].

Po akcji „Wisła" wierni Kościoła greckokatolickiego znaleźli się w rozproszeniu, ich Kościół przestał istnieć jako organizacja. Stan ten utrwaliły jeszcze dekrety z 5 września 1947 r. i lipca 1949 r. o przejściu na własność państwa mienia pozostałego po osobach przesiedlonych, na mocy którego parafie i instytucje greckokatolickie stały się własnością państwa, tj. Państwowego Funduszu Ziemi. W ten sposób przejęto około 600 cerkwi greckokatolickich. Obowiązywał również zakaz odprawiania nabożeństw w obrządku greckokatolickim[19].

Likwidacja struktur Kościoła greckokatolickiego w Polsce była niejako konsekwencją likwidacji obrządku greckokatolickiego na Ukrainie wskutek soboru lwowskiego. Władze zastosowały wobec cerkwi politykę zbiorowej odpowiedzialności, co w konsekwencji miało na celu pozbawienie społeczności ukraińskiej oparcia w księżach, którzy uznani zostali za ważny element budzenia i podtrzymywania nacjonalizmu ukraińskiego[20].

Od początku powstania, tj. od 19 kwietnia 1950 r., Uds.W dążył do całkowitej likwidacji Kościoła greckokatolickiego. W połowie grudnia 1951 r. rozesłał do prezydiów wojewódzkich rad narodowych (w tym w Olsztynie) pismo, w którym żądał danych statystycznych, dotyczących ludności wyznania greckokatolickiego, przesiedlonej w ramach akcji „W" oraz wykazów duchownych. Ze względu na niechęć ujawniania informacji o swoim wyznaniu zebrane dane nie odzwierciedlały rzeczywistego stanu. Inicjatywa ta zbiegła się z działaniami warszawskiego Konsystorza Prawosławnego, który wydelegował ks. Jana Lewiarza do współdziałania z władzami w celu zdobycia informacji o Ukraińcach, zamieszkujących północne i zachodnie województwa[21].

Działania zmierzające do pozbycia się Kościoła greckokatolickiego przy pomocy Cerkwi prawosławnej potwierdza też uchwała Biura Politycznego KC PZPR z kwietnia 1952 r., w której w punkcie 5 zapisano: *Spowodować, aby Urząd ds. Wyznań przedstawił plan normalizacji stosunków religijnych w skupiskach ludności ukraińskiej, przy czym należy wziąć pod uwagę, że lojalne duchowieństwo prawosławne winno mieć poparcie władz w wykonywaniu kultu religijnego i erygowaniu parafii wśród ludności prawosławnej. Przestrzegając zasady wolności sumienia i wyznania należy zdecydowanie zwalczać organizowanie przez nacjonalistyczne ukraińskie agentury podziemie wyznania greckokatolickiego*[22].

Okres od 1948 r. charakteryzował się izolacją Ukraińców, a także licznymi ograniczeniami zarówno w działalności religijnej, jak i kulturalno-oświatowej. Tylko Chrzanowo było jedynym miejscem, gdzie Ukraińcy mogli modlić się w swoim obrządku. Wszelkie inne próby działalności Kościoła greckokatolickiego na początku lat 50-tych, mające na celu organizację życia religijnego wśród grekokatolików, były źle widziane przez władze administracyjne, a w odczuciu grekokatolików, także przez hierarchię Kościoła rzymskokatolickiego, przede wszystkim zaś księży tych parafii, w których zamieszkiwali wierni obrządku wschodniego. Sprzyjała ogólna propaganda władz, dążąca do całkowitego wyeliminowania ukraińskiej mniejszości narodowej z życia społecznego.

[18] D. Iwaneczko, *Przysięgi wierności dochowam...*, s. 105.

[19] M. Ziółkowski, *Gdzie jest Kościół, tam jest nasza dusza, tam jest i nasz naród, Chrześcijanin...*, s. 264-265; idem, *Gdzie jest Kościół, tam jest nasza dusza, tam jest i nasz naród*, [w:] *Dar Polski...*, s. 151-153; T. Majkowicz, *Kościół greckokatolicki...*, s. 252.

[20] D. Iwaneczko, *Przysięgi wierności dochowam...*, s. 105.

[21] I. Hałagida, *Kościół greckokatolicki...*, s. 163; idem, *Sytuacja wyznaniowa...*, s. 175.

[22] APO, PWRN/WSW, 444/754, Uchwała BP KC PZPR z kwietnia 1952 r. w sprawie środków zmierzających do poprawy sytuacji gospodarczej ludności ukraińskiej w Polsce i do wzmożenia wśród niej pracy politycznej (tajne); R. Drozd, I. Hałagida, op. cit., s. 69; P. Pelc, *Położenie prawne Kościoła greckokatolickiego w Polsce (1944-1989)*, Studia Modreviana, t. 1, Warszawa 1993, s. 86; S. Stępień, *Kościół greckokatolicki...*, s. 356.

Niektórzy księża wyznania greckokatolickiego pracujący w parafiach rzymskokatolickich, po cichu odprawiali nabożeństwa w swoim obrządku, udzielali chrztów, ślubów za zgodą księży katolickich, np. ks. Jan Szulborski z Ornety wyraził taką właśnie cichą zgodę wikariuszowi ks. Eugeniuszowi Usckiemu[23].

Dopiero zmiany po Październiku 1956 r. w istotnym zakresie wpłynęły na podejście władz do zagadnienia mniejszości narodowych. Zaczęto tolerować powroty Ukraińców w poprzednie miejsce zamieszkania, przyzwolono na utworzenie Ukraińskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego. Nie zezwolono jednak na odnowienie Cerkwi greckokatolickiej jako samodzielnej instytucji, a jedynie odtworzono ją w ramach Kościoła rzymskokatolickiego.

W 1957 r. przyzwolono jedynie na legalną działalność placówek greckokatolickich, ale nie restytuowano Kościoła greckokatolickiego jako instytucji z własną hierarchią duchowną i administracją[24]. W tym roku Stolica Apostolska powierzyła prymasowi Polski opiekę nad grekokatolikami w Polsce. W jego imieniu sprawami obrządku wschodniego kierował wikariusz generalny dla grekokatolików, rezydujący przy katedrze w Przemyślu, a w 1958 r. władze kościelne zezwoliły duchownym greckokatolickim (było ich w tym czasie około 25) na powrót do tworzących się ośrodków greckokatolickich[25]. W 1958 r. w Kościele greckokatolickim pracowało 27 księży, którzy obsługiwali 52 placówki.

Placówki posiadały jedynie charakter personalny, tzn. placówka obejmowała swoim zasięgiem wiernych mieszkających na terenie kilku parafii rzymskokatolickich, a niekiedy i dekanatów[26].

W 1957 r. powstały ośrodki duszpasterskie w Baniach Mazurskich, gdzie pierwszym proboszczem był ks. Eugeniusz Uscki, Górowie Iławeckim – ks. Jan Bułat, Dzierzgoniu – ks. Eustachy Charchalis, Marzeninie – o. Bazyli Hrynyk oraz Ostrym Bardzie – ks. Bazyli Oszczypko. 20 marca 1957 r. wyrażono zgodę na utworzenie placówki duszpasterskiej w Bajorach Małych[27], a od 16 kwietnia tego roku prawo odprawiania nabożeństw greckokatolickich uzyskali bazylianie[28].

Dekretem z 13 stycznia 1958 r. prymas Polski zezwolił na odprawianie nabożeństw w Dobrym Mieście – ks. Piotr Hardybała[29], Asunach – ks. Włodzimierz Boziuk i Pieniężnie – ks. Piotr Hardybała[30].

[23] APO, PWRN/WdSW, 444/9, Sprawozdanie Samodzielnego Referatu do Spraw Wyznań PWRN w Olsztynie za I kwartał 1954 r. z 26 IV 1954 r. Ks. E. Uscki ur. 24 XII 1905 r., zm. 8 V 1991 r.; Administrator apostolski diecezji warmińskiej 28 V 1947 r. udzielił ks. Usckiemu misji kanonicznej do nauczania religii rzymskokatolickiej w szkołach powszechnych diecezji warmińskiej, 19 VIII 1947 r. mianowany wikariuszem–współpracownikiem przy kościele św. Jana Chrzciciela w Ornecie z prawem błogosławienia małżeństw, 15 IV 1957 r. biskup w Olsztynie udzielił zezwolenia na odprawianie nabożeństw w obrządku greckokatolickim dla ludności tegoż obrządku w dni świąteczne w jednym z kościołów na terenie parafii Bąnie Mazurskie, 22 VI 1957 r mianowany wikariuszem–współpracownikiem w parafii Banie Mazurskie z prawem błogosławienia małżeństw, 9 V 1970 r. mianowany wikariuszem ekonomem parafii Banie Mazurskie, 30 IV 1976 r. otrzymał zezwolenie na sprawowanie czynności duszpasterskich w obrządku greckokatolickim, a mianowicie udzielanie chrztu, błogosławienie małżeństw, odprawianie pogrzebów i udzielanie innych posług kapłańskich w Baniach Mazurskich, 14 IX 1978 r. przeszedł na emeryturę. – AAWO-N, Teczka: Ks. Eugeniusza Usckiego.

[24] M. Ziółkowski, *Gdzie jest Kościół, tam jest nasza dusza, tam jest i nasz naród, Chrześcijanin...*, s. 264-265.

[25] Idem, *Gdzie jest Kościół, tam jest nasza dusza, tam jest i nasz naród*, [w:] *Dar Polski...*, s.153.

[26] A. C. Racki, *Kościół greckokatolicki na Warmii i Mazurach*, Olsztyn 1989 (praca magisterska w Archiwum UWM w Olsztynie), s. 47.

[27] AAWO-N, KXXVI 1/2, Pismo PWRN w Olsztynie do Kurii Biskupiej Diecezji Warmińskiej z 6 XI 1962 r.

[28] A. C. Racki, op. cit., s. 56.

[29] A. Kopiczko podaje, że placówka w Dobrym Mieście powstała już w 1957 r., a nabożeństwa odprawiał ks. Bazyli Oszczypko, A. Kopiczko, *Kościół warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej*, s. 85.

W 1959 r. powstał ośrodek w Pasłęku, gdzie pierwszą mszę odprawił ks. Jan Jaremin[31] oraz w Pieniężnie – ks. Piotr Hardybała. W 1962 r. utworzono parafię w Kruklanakch (ks. Bazyli Czerwinczak), w roku 1963 w Reszlu (ks. Teodor Majkowicz), a w 1965 r. ks. Włodzimierz Boziuk podjął się obsługi placówek w Miłkach i Węgorzewie[32].

Poprawa relacji na linii państwo–Kościół okazała się krótkotrwała. Już w 1958 r. stosunki pogorszyły się, czego wyrazem były m.in. działania władz, zmierzające do uniemożliwienia grekokatolikom dostępu do ich cerkwi, sprzeciwianie się powoływaniu nowych placówek i mianowaniu na stanowiska proboszczów duchownych greckokatolickich oraz represje wobec duchownych.

Kiedy 17 października 1958 r. kardynał Stefan Wyszyński nadał 16 księżom greckokatolickim prawa przysługujące proboszczom, wywołało to sprzeciw Urzędu ds. Wyznań. A następnie, 23 lutego 1960 r., na naradzie w Uds.W dotyczącej wyznań nierzymskokatolickich, sprzeciwiono się próbom zalegalizowania odrębnej działalności tego Kościoła. Zalecono poddanie kontroli 16 nowo mianowanych proboszczów i ponownie opowiedziano się za pozyskiwaniem grekokatolików przez Cerkiew prawosławną[33].

Władze świeckie powróciły do dawnych metod działania. Mimo wielu zabiegów ze strony tak duchowieństwa, jak i wiernych znów twierdziły, że wierni greckokatoliccy nie domagają się utworzenia nowych placówek.

Kontrola księży polegała na tym, że zazwyczaj wzywano ich do Urzędu ds. Wyznań lub na milicję oraz na wizytach cywilnych funkcjonariuszy MO i SB. Wypytywano ich o innych księży, nakłaniano do zaprzestania działalności lub do nawiązania stałej współpracy. Czasem stosowano nawet groźby. Inwigilowano już w trakcie pobytu w seminarium, domagając się udzielania informacji o kolegach i profesorach. Odmowa współpracy skutkowała wcieleniem do wojska. Tak zwane jednostki kleryckie znajdowały się w Bartoszycach w Olsztyńskiem, w Brzegu nad Odrą oraz w Podjuchach w woj. szczecińskim[34].

W kilku przypadkach podjęto przeciwko duchownym greckokatolickim działania administracyjne. W 1964 r. ks. Mirosław Ripecki został oskarżony z art. 23§1 dekretu z 13 czerwca 1946 r. „o przestępstwach szczególnie niebezpiecznych w okresie odbudowy Państwa Polskiego", tj. o wydanie polecenia wykonania fotokopii broszur i czasopism w celu ich rozpowszechniania. Został uznany za winnego popełnienia zarzucanego mu czynu i skazany na karę 3 lat pozbawienia wolności, złagodzonej na podstawie amnestii na rok i 6 miesięcy więzienia[35].

Już 30 października 1958 r. Prezydium WRN w Olsztynie informowało miejscową Kurię Biskupią o łamaniu zasad odprawiania nabożeństw greckokatolickich, a mianowicie, że w niektórych miejscowościach na odprawianie nabożeństw wydzielono specjalne kaplice i utworzono samodzielne placówki duszpasterskie Kościoła greckokatolickiego, co jest sprzeczne z art. 1 dekretu o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych i może doprowadzić do wydania przez władze państwowe zakazu odprawiania nabożeństw w tym obrządku[36]. 21 listopada 1958 r. zastępca kierownika Wydziału ds. Wyznań przypominał Kurii Biskupiej, że zgodzono się jedynie na sprawowanie nabożeństw w obrządku greckokatolickim, a tymczasem w niektórych miejscowościach tworzono samodzielne placówki nieistniejącego Kościoła greckokatolickiego. Przestrzegał jednocześnie, że w przypadku nie zaniechania takiej działalności wydany będzie zakaz odprawiania nabożeństw w tym ob-

[30] AAWO-N, KXXVI 1/2.
[31] A. C. Racki, op. cit., s. 56.
[32] Ibidem, s. 56-58.
[33] Ibidem, s. 52.
[34] Z. Wojewoda, op. cit., s. 41-42.
[35] AAWO-N, Teczka: Ks. Mirosław Ripecki.
[36] UW w Olsztynie, WSO, 71, Pismo PWRN w Olsztynie do Kurii Biskupiej Diecezji Warmińskiej z 30 X 1958 r.

rządku[37]. 3 sierpnia 1959 r. Wds.W w Olsztynie nie wyraził zgody na wprowadzenie nabożeństw greckokatolickich w Reszlu, Bartoszycach i Węgorzewie, stwierdzając, iż *dotychczasowa ilość punktów, w których tego rodzaju nabożeństwa są odprawiane, jest wystarczająca na terenie województwa olsztyńskiego*[38].

Właściwie od tego czasu każda próba wprowadzenia dodatkowych nabożeństw w województwie olsztyńskim kończyła się odmową władz wojewódzkich. 11 lutego 1961 r. Prezydium WRN w Olsztynie nie wyraziło zgody na utworzenie placówki duszpasterskiej w Kruklankach[39]; decyzję mimo próśb zainteresowanych potwierdziło w piśmie z 21 marca 1961 r.[40] 15 września 1966 r. Kuria Biskupia w Olsztynie otrzymała nakaz zniesienia parafii birytualnych w Bartoszycach[41], a 17 września w Reszlu i Kruklankach[42].

Mimo iż nadal nie istniał żaden akt prawny, delegalizujący działalność Kościoła greckokatolickiego, władze cały czas zwalczały i uniemożliwiały jego istnienie. Działały zatem bezprawnie, opierając się jedynie na daleko posuniętej, niewłaściwej w tym przypadku, interpretacji *contra legem*. Poza tym w swej działalności organy państwowe ignorowały też wewnętrzne prawo Kościoła rzymskokatolickiego i papieża do wszystkich części tego Kościoła. Nie uwzględniono też faktu, iż ani konkordat z 1925 r., ani żaden inny wydany w PRL akt normatywny nie uwzględniał podziału Kościoła rzymskokatolickiego na obrządki. Zresztą bardzo kontrowersyjny był też sam fakt uznania konkordatu za nieobowiązujący. Doszło więc do tego, że Urząd ds. Wyznań nie rozpatrywał podań wiernych w sprawie położenia prawnego Kościoła greckokatolickiego, powołując się za każdym razem na przepisy dekretu z 31 grudnia 1956 r. o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych, zgodnie z którymi legitymacja czynna w sprawach tego Kościoła przysługiwała biskupom diecezjalnym czy upoważnionym przez nich osobom. Ale gdy w 1959 r. Kuria Biskupia w Przemyślu wystąpiła w sprawie legalizacji Kościoła greckokatolickiego Urząd ds. Wyznań uznał, iż ordynariusz nie ma legitymacji prawnej do reprezentowania interesów „byłego Kościoła greckokatolickiego". Poza tym uznano za pozbawione podstaw prawnych mianowanie duchownych greckokatolickich na jakiekolwiek stanowiska kościelne. Uds.W twierdził, że *odprawianie w parafiach rzymskokatolickich nabożeństw w obrządku greckokatolickim, nawet doraźnych, stanowi przekształcenie parafii, co zgodnie z art. 1 dekretu z 31 grudnia 1956 roku wymaga zgody właściwego Prezydium WRN*[43].

Często też pracę duchownych greckokatolickich utrudniali wierni i duchowni rzymskokatoliccy. Kiedy w 1957 r. w powiecie górowskim ks. Jan Bułat rozpoczął organizowanie nauki religii, spotkało się to z niechęcią wiernych rzymskokatolickich i przysporzyło księdzu wielu nieprzyjemności, choć zamieszkiwało tu ponad 300 rodzin greckokatolickich, co stanowiło 41,2% ogółu mieszkańców[44].

Również po Grudniu 1970 r. stanowisko władz państwowych w stosunku do Kościoła greckokatolickiego nie uległo szczególnej zmianie. W 1971 r. Uds.W jeszcze raz po-

[37] M. Chrzanowska, *Polityka wyznaniowa wobec Kościoła greckokatolickiego w Polsce po II wojnie światowej*, s. 56.
[38] Документи до історії Українскої Греко-Католицькпї Церкви в Польщі у 1947-1960-х, dok. 175, Pismo PWRN, Uds.W do Kurii Biskupiej w Olsztynie z dnia 3 VIII 1959 r., s. 239.
[39] Ibidem, dok. 182, Pismo PWRN w Olsztynie do Kurii Biskupiej w Olsztynie z 11 II 1961 r., s. 254.
[40] Ibidem, dok. 186, Pismo PWRN z 21 III 1961 r.
[41] AAWO-N, Teczka: Bartoszyce, św. Brunon.
[42] AAWO–N, XXV/1, Pismo Kurii Diecezji Warmińskiej w Olsztynie z 23 IX 1966 r.
[43] P. Pelc, op. cit., s. 88-89; R. Drozd, *Polityka władz wobec ludności ukraińskiej w Polsce w latach 1944-1989*, s. 154.
[44] N. Ortynska, *Duszpasterstwo w parafii greckokatolickiej Podwyższenia Krzyża św. w Górowie Iławeckim po II wojnie światowej* (praca magisterska w Bibliotece Wydziału Teologii UWM w Olsztynie), s. 72-77.

twierdził, że działalność tego Kościoła przestała być aktualna i nie posiada on w Polsce żadnego organu zwierzchniego, władnego reprezentować jego interesy[45].

Lata 70-te to stagnacja w życiu mniejszości ukraińskiej. Utworzono jedynie trzy nowe placówki greckokatolickie: w Elblągu w 1974 r., gdzie pracował ks. Bazyli Czerwinczak, w Wydminach w 1976 r. (proboszcz Piotr Kryk) i w Olsztynie w 1979 r. (o. Jozafat Romanyk)[46].

W założeniach polityki wyznaniowej i pracy Wydziału ds. Wyznań na 1971 rok nadal zalecano przeciwstawianie się próbom rozszerzania i uaktywniania działalności duchowieństwa greckokatolickiego w środowiskach ukraińskich, podjęcie bardziej skutecznego przeciwdziałania nielegalnym praktykom kultowym, w szczególności praktykom zakonników (bazylianów), dojeżdżających spoza woj. olsztyńskiego, którzy starają się *w intencjach klerykalnych i nacjonalistyczno-ukraińskich aktywizować środowiska greckokatolickie na rzecz separatyzmu wyznaniowego i narodowościowego z pozycji antypolskich i antyradzieckich*[47].

***

Nie mając możliwości wyznawania wiary greckokatolickiej Ukraińcy, od początku osiedlenia, byli „rozdarci" między Cerkwią prawosławną a Kościołem rzymskokatolickim. Sprawa wyznania była dla nich kwestią najważniejszą i dlatego nieustannie podejmowali starania na rzecz wydania przez władze zgody na odprawianie nabożeństw w obrządku bizantyjsko-ukraińskim. Cerkiew była dla Ukraińców ostoją, podtrzymywała świadomość narodową, dawała wiarę w lepsze jutro. A władze państwowe, zdając sobie sprawę z roli Cerkwi greckokatolickiej, były w tej sprawie najmniej uległe. Wprawdzie po zmianach w 1956 r. zezwoliły na utworzenie placówek duszpasterskich, ale jedynie w ramach struktur Kościoła rzymskokatolickiego i cały czas limitowały ich liczbę.

[45] P. Pelc, op. cit., s. 89.
[46] A. C. Racki, op. cit., s. 70.
[47] APO, PWRN/ WdsW, 444/96, Założenia polityki wyznaniowej i pracy WdsW na 1971 r., k. 8

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Edmund Jarmusik
(Grodno)

Kościół i władza w BSSR (1946-1990)

Powojenny okres – od momentu ogłoszenia niezależności – dla katolickiego Kościoła na Białorusi był nie mniej dramatyczny, niż do początku II wojny światowej. Partia bolszewików i sowieckie państwo nadal prowadzili politykę eliminacji religii z wszystkich sfer życia społeczeństwa i zniszczenia jej korzeni. Temu globalnemu celowi były podporządkowane wszelkie formy i metody walki: ideologiczne, polityczne, ustawodawcze, wychowawcze i inne. Państwo radzieckie zdawało sobie sprawę z tego, że ze wszystkich konfesji religijnych najbardziej potężną jest religia katolicka. We wschodnich obwodach Białorusi w połowie lat 30-tych, religia nie odgrywała już znaczącej roli, jedynie w obwodach zachodnich zachowała jeszcze pewne wpływy.

W ciągu 20 lat istnienia państwa polskiego na tych terenach wybudowano i wyremontowano 262 kościoły. Najbardziej intensywne wzmocnienie pozycji Kościoła rzymskokatolickiego obserwowano na terytorium obwodów: Baranowiczskiego, Brzeskiego i Pińskiego (według podziału administracyjnego z 1940 r.). Powstało tam 119 nowych parafii (do 1917 r. istniało tylko 38). W czasie wojny (1939-1945 r.) ilość działających kościołów zmniejszyła się do 94.

Po wyzwoleniu Białorusi od faszystów na terenach zachodnich województw istniały 324 kościoły i 270 księży, w tym: woj. brzeskie – 62 kościoły i 38 księży, woj. grodzieńskie – 125 kościołów i 112 księży, woj. mińskie – w trzech powiatach – Kleckim, Nieświeskim i Stołbcowskim – 9 kościołów i 1 ksiądz, w woj. mołodzieczneńskim – 128 kościołów, 109 księży. Wszystkie kościoły zachodnich województw Białorusi wchodziły w skład 34 dekanatów.

W połowie lat 40-tych państwo poczyniło nowe kroki w celu uporządkowania własnej polityki religijnej. Ważnym krokiem w tym kierunku stało się powołanie 19 maja 1944 roku w Moskwie Rady do Spraw Religijnych Kultów przy Radzie Komisarzy Ludowych ZSRR (od 1946 r. - Rada Ministrów - do jej kompetencji należało „sprawowanie łączności pomiędzy rządem ZSRR i kierownikami zjednoczeń religijnych", za wyjątkiem Rosyjskiej Prawosławnej Cerkwi - E. J.), istniejącej w Związku Radzieckim, „po problemach tych wyznań, potrzebujących zgody rządu ZSRR".

W bardzo krótkim czasie w republikach-satelitach, okręgach i województwach został stworzony odpowiedni system władzy. Przedstawiciele Rady otrzymali szerokie uprawnienia. Oficjalnie rzecz biorąc, do ich zadań powinno należeć zabezpieczenie konsty-

tucyjne praw obywateli dotyczących swobody wyznania oraz rozstrzyganie licznych problemów istniejących w stosunkach między państwem i religijnymi organizacjami.

W zakres ich obowiązków wchodziło: obserwowanie by prawidłowo i w odpowiednim czasie wprowadzano w życie ustawy i rozporządzenia Rządu o kultach; informowanie Rady oraz kierownictwa radzieckich i partyjnych organów o stanie i działalności kościołów na miejscu, i o wszystkich wypadkach naruszenia ustawodawstwa o kultach; ingerowanie w życie wewnętrzne kościołów i pilnowanie spraw związanych z obrazą uczuć religijnych osób wierzących, a także nie dopuszczanie do łamania radzieckiego ustawodawstwa o kultach przez duchowieństwo i wierzących oraz rozpoznanie form i metod działalności aktywistów religijnych, zwłaszcza mając na uwadze ich stałe chęci zwiększenia aktywności religijnej wierzących. W praktyce oznaczało to, że Przedstawiciele Rady bezwzględnie wprowadzali w życie politykę partii i państwa odnośnie religii.

Głównym ustawodawczym aktem dotyczącym religijnych kultów i działającym aż do 1992 r. było rozporządzenie Rady Komisarzy Ludowych BSRR z dnia 11 stycznia 1922 r. „o oddzieleniu Kościoła od państwa i szkoły od Kościoła", przyjęte na podstawie odpowiedniego rosyjskiego dekretu z 23 stycznia 1918 r. Nie przyjęto odrębnej ustawy o działalności organizacji religijnych w republice, na Białorusi funkcjonowały jedynie ustawy rosyjskie i związkowe.

Cechą szczególną ustawodawstwa o kultach, jak i całej polityki religijnej, był jego podwójny charakter. Z jednej strony była deklarowana swoboda wyznań i swoboda antyreligijnej (nie religijnej) propagandy. Z drugiej strony „zakonnym" było wszystko, co ograniczało sferę działalności i sferę wpływów Kościoła, duchowieństwa, organizacji religijnych.

Kodeks Kryminalny BSRR (1962 r.) w artykule 139 przewidywał odpowiedzialność karną za naruszenie ustawy o oddzieleniu Kościoła od państwa i szkoły od Kościoła. W ustawie były wymienione „warunki", bez spełnienia których Kościół nie mógł prowadzić działalności – organizacji nabożeństw, procesji, nauki religii osób niepełnoletnich. Za ich nie dotrzymanie groziły sankcje karne. Artykuł 163 tejże Ustawy przewidywał również kary dla osób, które nie pozwalały obywatelom dokonywać obrzędów religijnych. Nie było jednak ani jednego przypadku, by zgodnie z tym artykułem, chociaż jeden sowiecki lub partyjny pracownik został ukarany za pogwałcenie Konstytucji ZSRR i ustawodawstwa o kultach. A takie przypadki łamania prawa zdarzały się często.

Radzieckie ustawodawstwo deklarowało nie ingerowanie w działalność kanoniczną Kościoła. W praktyce wszystko wyglądało całkiem odwrotnie. Wszelka działalność Kościoła, duchowieństwa, osób wierzących była pod stałą kontrolą organów władzy. Od 1945 r., zgodnie z rozporządzeniem Rady do Spraw Religijnych Kultów przy Radzie Komisarzy Ludowych ZSRR, w republice była prowadzona rejestracja religijnych zjednoczeń. Warunkiem rejestracji były:

1. Liczebność – nie mniej niż 20 osób (tzw. „dwudziestka" - grupa założycielska) nie pozbawionych sądownie prawa wyborczego;
2. Istnienie budynku kościoła, odpowiadającego normom technicznym i przeciwpożarowym oraz wymogom sanepidu.

Początkowo przewidywano przeprowadzenie rejestracji w przeciągu 6 miesięcy, ale z wielu powodów przeciągnęła się ona do 1949 r.

Na terytorium BSRR, w związku z wyjazdem ludności polskiej do Polski, rejestracja rozpoczęła się w 1947 r. Księża, z rzadkimi wyjątkami, do rejestracji odnosili się wrogo, motywując to tym, że kościoły w ZSRR nie są własnością państwa, a należą do Ojca Św. Kampania rejestracyjna napotykała więc ogromne trudności. 1 października 1947 r. w woj. połockim z 43 kościołów umowy były zawarte z czterema, w woj. brzeskim – z dwoma kościołami z 14. W woj. Mołodzieczno 16 księży na czele z księdzem-dziekanem, Władysławem Kurpis-Garbowskim napisali podanie do Prezydium Rady Najwyższej ZSRR, w którym stwierdzali: „Gdyby Kościołami z ich przedmiotami kultu religijnego kierowało nie duchowieństwo a naród, gdyby duchowieństwem kierował Związek Radziecki a nie Ojciec Święty., gdybyśmy byli pozbawieni prawa uczenia młodzieży religii - to wszystko przekształciłoby naszą religię w coś całkiem innego niż Kościół katolicki. W odwecie za ten list władze odłączyły elektryczność w budynku plebanii ks. W. Kurpis-Garbowskiego, a na kościół nałożyli podatek w wysokości 30 000 rubli. Pogróżkami zamknięcia kościoła i nie dopuszczeniem „nieobywateli ZSRR" do nabożeństw udało im się złamać opór duchowieństwa.

Na początek 1949 r. na Białorusi oficjalnie było zarejestrowano 217 parafii i 161 księży. Po dokonaniu rejestracji religijne zjednoczenia były zobowiązane podpisać umowę z miejscowymi organami władzy - rejonowym lub miejskim komitetem wykonawczym Rady Deputowanych „O przekazanie kościoła" z całym jego mieniem na wieczne i bezpłatne władanie wierzącym. Umowy były podpisywane przez członków „dwudziestki". Kolejnym etapem była rejestracja księży i wydanie im zaświadczeń, uprawniających do działalności duszpasterskiej.

Zdecydowana większość księży podczas wypełniania ankiet odmawiała wpisywania się jako obywatel ZSRR. Otwarcie deklarowali, że uważają siebie za obywateli Rzeczypospolitej Polskiej. I tylko pod przymusem i pod groźbą zamknięcia kościoła i pozostawienia wiernych bez opieki duszpasterskiej byli zmuszeni do ustąpienia.

Najcięższa sytuacja dla Kościoła na Białorusi miała miejsce w latach 1944-1953, kiedy to rozpoczęły się i trwały represje organów NKWD przeciwko duchowieństwu. Przyczyną były oskarżenia o współpracę z hitlerowcami w czasie okupacji, związek z Armią Krajową, działalność antyradziecką i in.

Jedną z przyczyn nasilenia represji politycznych było nastawienie partii na zaostrzenie walki klasowej we wsiach Białorusi Zachodniej w związku z kolektywizacją. Otwarcie mówił o tym minister bezpieczeństwa państwa, Lawrentij Canawa w swoim przemówieniu podczas II grodzieńskiej konferencji partyjnej, która odbyła się 23-24 stycznia 1949 r.: „Niektóre rejonowe komitety Grodzieńskiego województwa nie biorą pod uwagę szczególnych cech zachodniego województwa, gdzie kułactwo, katolickie duchowieństwo oraz inne antyradzieckie elementy prowadzą aktywną pracę przeciwko nam i głównie w dziedzinie budownictwa kołchozów oraz innych najważniejszych politycznych i gospodarczych przedsięwzięciach, organizowanych naszą partią na wsi".

Według danych polskiego naukowca, księdza profesora Romana Dzwonkowskiego SAC, w latach 1944-1955 aresztowano około 100 księży, pracujących na terytorium Białorusi. Karani byli na podstawie artykułów 63-1, 63-4, 72 „a", „b", „w", 76 Kodeksu Karnego BSRR. Otrzymywali wyroki – od 10 do 25 lat stalinowskich lagrów, następnie pozbawienie na 5 lat praw obywatelskich i konfiskata mienia. Dopiero po śmierci Stalina, podczas tzw. „odwilży" chruszczowskiej, księża, jak i inni więźniowie polityczni byli zwolnieni z lagrów, jednak uniewinnieni zostali dopiero w drugiej połowie lat 80-tych i 90-tych.

Bezprawie w stosunku do księży, kościołów, łamanie praw wierzących w końcu lat 40-tych i połowie połowie lat 50-tych miały masowy charakter. Miejscowe ograny władzy dość często same odbierały kościoły wiernym i przeznaczały je na magazyny do przechowywania ziarna, lnu, szkła lub przekształcały w kina, sale sportowe i in., nawet czasami przebudowywano je i zmieniano zewnętrzny wygląd świątyń.

W latach 1945-1950 na Białorusi różne organizacje i kołchozy zajęły pod magazyny 70 kościołów, a na inne cele 15, w których nie było księży lub były one puste. W 1951 r. tylko z dziewięciu kościołów wywieziono ziarno.

Bardzo często miejscowe władze przeszkadzały wiernym uczestniczyć w nabożeństwach, nie pozwalały nawet na przyjazdy księży do kościołów, w których do tej pory ich nie było. Łamanie prawa było na tyle rozpowszechnione, że nawet przedstawiciel Rady do Spraw Religijnych Kultów na Białorusi, K. Ułasiewicz w maju 1952 r. był zmuszony skierować do wszystkich przedstawicieli obwodowych komitetów wykonawczych list, w którym, m.in. zwrócił uwagę, że „w każdym obwodzie są wypadki, kiedy miejscowe organy władzy, zamiast stworzyć warunki do wypełnienia artykułu 124 Konstytucji ZSRR w części swobodnego sprawowania religijnych kultów, poruszają Rozporządzenie Rady Komisarzy Ludowych ZSRR z 28 stycznia 1946 r. za nr. 232-10/c, samowolnie zamykają domy modlitwy religijnych stowarzyszeń (wymienione)". W liście proponowano omówić na posiedzeniach obwodowych rad wykonawczych „pytanie o oddaniu i doprowadzeniu do należytego stanu domy modlitwy (kościoły), które były odebrane społeczności religijnej bez odpowiedniego pozwolenia na to Rady do Spraw Religijnych Kultów". Prawdopodobnie list ten miał pewne skutki. W 1953 r. w ten sposób zwolniono 24 kościoły. Ale nikt nie spieszył się, by przekazać je wiernym. Nie mające opieki kościoły wyglądały żałośnie. Zauważył to nawet przedstawiciel Rady ds. Religijnych Kultów na Białorusi, K. Ułasiewicz w swoim liście do Komitetu Centralnego Partii Komunistów Białorusi w 1955 r., w którym pisał: „Ogromna ilość budynków, odebranych wierzącym, doprowadzona do stanu nieużytecznego, a mienie religijne tych kościołów, nie bacząc na to, że jest ono mieniem państwa, nie tylko nie jest przechowywane w należytych warunkach, ale w większości swojej jest rozkradane przez pracowników „Zagotzierno" i ludność miejscową".

Dane statystyczne mówią o skali tej tragedii. Tylko w obwodzie grodzieńskim od 1948 r. do 1977 r. zajęto z ewidencji 262 budynki religijne, w tym 168 cerkwi i kaplic prawosławnych, 90 kościołów i kaplic katolickich, cztery domy modlitewne. Z nich 125 były wykorzystywane w różny sposób – jako magazyny, sklepy, sale sportowe, warsztaty, mieszkania, domy kultury, przychodnie, w tym 84 cerkwi i 41 kościołów. Ponadto osiem kościołów stało pustych.

W latach 1949-1964 w obwodzie brzeskim zamknięto 44 kościoły. Wiele z nich przeznaczono na wykorzystanie jako domy kultury i kluby. Nie przebudowano tylko dziesięciu kościołów, na których pozostały krzyże i kopuły. Wśród tych ostatnich - kościół pw. św. Trójcy we wsi Wołczyn (rejon kamieniecki), w którym spoczywały prochy ostatniego króla Rzeczypospolitej Polskiej - Stanisława Augusta Poniatowskiego; kaplica we wsi Zakoziel (rejon Drohiczyn) z familną kaplicą Orzeszków.

Najbardziej barbarzyńskim urzeczywistnieniem antykościelnej polityki było niszczenie (rozbiórka) kościołów. Nie uwzględniano ani historycznej, ani architektonicznej cenności budynków, nie dbano o to, że świątynia była symbolem duchowości. Kościoły wysadzano w powietrze i nie pozostawał po nich żaden ślad, jako pretekst podawano, że jakoby przeszkadzały one w zabudowie miasta.

W 1962 r. w Grodnie wysadzono w powietrze jeden z najstarszych kościołów grodzieńskich, pomnik architektury XIV - pocz. XV w. -Fara Witoldowa, jedna z pierwszych katolickich świątyń na Białorusi. W 1967 r. zniszczono kościół kolegium pijarów (XVIII w.) w miasteczku Werenów obwodu grodzieńskiego, a na jego miejscu wybudowano Dom Kultury. Zgodnie z radzieckim ustawodawstwem, mienie zniszczonych kościołów podlegało ocenie specjalnej komisji i realizacji. Konfiskata kościelnego mienia odbywała się zgodnie z „Porządkiem ewidencji i wykorzystania upaństwowionego, konfiskowanego, bezdziedzicznego, bezpańskiego majątku" zatwierdzonego Rozporządzeniem RKL ZSRR nr 404 z dnia 17 kwietnia 1943 r. oraz Listu wyjaśniającego Ministerstwa Finansów ZSRR nr 28-420 z 5 września 1950 r. Wyroby z cennych metali i brokatu oraz kamienie szlachetne były kierowane do ewidencji miejscowych organów finansowych, celem przekazania ich na

skarb państwa. Wyroby historyczne, artystyczne oraz przedmioty wysokiej wartości przekazywano do muzeów, galerii obrazów, domów twórczości ludowej i in. Wiele przedmiotów zaliczano na ewidencję, jako przedmioty „użytku powszechnego" – były to dzwony, meble, żyrandole, dywany, obrusy, ornaty i in., i były sprzedawane poprzez miejscowe organy finansowe.

Pieniądze ze sprzedaży – bardzo mizerne – przelewano na skarb państwa. Dużą część mienia kościołów komisja kwalifikowała jako „nie mającą żadnej historycznej, artystycznej i muzealnej wartości. Do nich zaliczano obrazy, chorągwie, narzuty i in., mające specjalne znaczenie dla danej religii. Powinno się je przekazać czynnym kościołom lub odstąpić bezpłatnie „do osobistego użytku wierzącym".

Jako ilustrację takiego postępowania można przytoczyć fakt realizacji kościelnego mienia kościoła Brasławskiego (obwód Połock). Jak wynika z aktu komisji z grudnia 1959 r. „wyroby z tkaniny i dywany wagą 19,2 kg sprzedane na surowiec wtórny w cenie 20 kop. za 1 kg na sumę 3 rubli 84 kopiejek, a metalowe przedmioty – kielich (5), cyborium (1), monstrancja (10), kadzidło (2), krzyż (7), lampa (1) oddane jako złom metalowy wagą 80 kg na sumę 64 rubli". Takie wypadki były dość częste. Skutkiem takiego barbarzyństwa były niepowetowane straty w duchownej kulturze Białorusi.

Od drugiej połowy lat 40-tych kontynuowano praktykę (подрыва) upadku sytuacji ekonomicznej kościołów i duchowieństwa. Zgodnie z artykułem nr 5 Rozporządzenia RKL BSRR z dnia 11 stycznia 1922 r. „o oddzieleniu Kościoła od państwa i szkoły od Kościoła", zjednoczenia religijne były pozbawione statusu prawnego, co w praktyce oznaczało, że nie miały osobowości prawnej, co uniemożliwiało im pełne korzystanie z różnego roadzju mnienia. Możliwość taką posiadały do czasu uchwalenia tego rozporządzenia. Wszystkie ruchomości i nieruchomości, zgodnie z art. 4, ogłoszono mieniem narodu i podlegało ono przekazaniu do funduszu upaństwowienia lub municypalnego. Budynki i przedmioty kultu władze państwowe przekazywały zjednoczeniom religijnym według umowy, zaznaczając, że zjednoczenia religijne muszą przechować wszystko w całości i nie wolno wykorzystywać ich w celu osobistego wzbogacenia. Inne zabudowania (domy mieszkalne, budynki gospodarcze) zgodnie z rozporządzeniem Centralnego Komitetu Wykonawczego i Rady Komisarzy Ludowych ZSRR z dn. 9 stycznia 1929 r. przekazywano na ewidencję miejscowych organów samorządowych. Ostatni mogli oddawać je w dzierżawę na podstawie umowy. Jedynie budynki, wybudowane po 28 stycznia 1946 r. były własnością zjednoczenia religijnego i przechodziły na własność municypalną dopiero po likwidacji parafii.

Domy mieszkalne (plebania) również stawiano na ewidencję w funduszu komunalnym miejscowych gmin, a od księży, którzy w nich mieszkali, pobierano opłatę za mieszkanie. Ziemi dla kościołów i kaplic wydzielano tak mało, żeby można było tylko przejść do budynku i obejść go w razie remontu.

Księży, mieszkających we wsiach, nie obowiązywało Rozporządzenie RKL ZSRR z dnia 28 lipca 1939 r. nr. 1125 „O działkach przyzagrodowych robotników, urzędników, wiejskich nauczycieli, agronomów i innych niecłonków kołchozu, mieszkających w wiejskiej miejscowości". Jednakoż zarząd kołchozu mógł wydać pozwolenie na działkę przyzagrodową dla duchowieństwa, ale nie większą niż 0,15 ha pod warunkiem, że ma w posiadaniu wolną ziemię przyzagrodową.

Sankcje ekonomiczne szły równolegle z represjami politycznymi. I tak, jeżeli osobę duchowną skazano według Kodeksu Karnego BSRR zgodnie z artykułem 63-1-24 i 72 punkt „a", „b" (za tzw. działalność antyradziecką), to wszelkie jego ruchomości, nieruchomości, kosztowności i in. podlegały konfiskacie i realizacji za pośrednictwem rejonowych finansowych wydziałów.

Atak państwa na religię i Kościół na Białorusi w latach 1950-1980 przejawiał się także w braku rejestracji religijnych zjednoczeń. Radzieckie struktury władzy chciały jak najszybciej skończyć z Kościołem. Podawane przyczyny niszczenia struktury kościelnej były często nieuzasadnione lub zmyślone, np: iż były to „nieliczne i nieaktywne zjednoczenia religijne", że „rozpadły się po śmierci księdza", albo że „wierzący zaspokoją swoje potrzeby religijne w innych kościołach", a także, że budynek nie jest pomnikiem architektury; wierzący nie podejmują pytań o rejestracji pracowników kultu; w ciągu kilku lat nie było próśb o zwrot kościoła itp.

W 1960 r. decyzją Grodzieńskiej Miejskiej Rady Wykonawczej zamknięto Kościół Farny. Władza zdecydowała, że dla zaspokojenia potrzeb religijnych wierzących wystarczają kościoły: Bernardyński i Franciszkański. Księdza Szaniawskiego pozbawiono rejestracji pod pretekstem: „wykonywania niewłaściwych mu funkcji, za ingerencje w sprawy innych religijnych zjednoczeń i wydawania porad katolikom zamkniętych kościołów, pomagając im występować z prośbą do władz o rejestrację pracowników kultu".

Religijne zjednoczenie m. Mołodeczna było pozbawione rejestracji w 1962 r. niby: „w związku z odejściem wierzących od religii i wyjazdem niektórych wierzących na stałe do PRL". Parafia w Kobryniu w tymże roku również była zdjęta z rejestracji dlatego, że od 1958 r. w kościele nie było księdza. Zjednoczenie katolików paradowiańskiej parafii (obwód brzeski) było zdjęte z rejestracji, ponieważ nie zapłaciło podatku za budynek i za ziemię, w związku z czym dług wynosił ponad 3 000 rub.

Bezprawne działania ze strony władzy w stosunku do Kościoła wywoływały protesty wierzących i duchowieństwa. Do wszystkich instancji BSRR i Związku Radzieckiego szły liczne podania i skargi wierzących, liczące wiele podpisów. Walka o Kościół w niektórych parafiach trwała dziesiątki lat.

Katolickie duchowieństwo było inicjatorem walki o Kościół, o oddanie kościołów wierzącym i organizację normalnego życia religijnego nawet w trudnych warunkach, określonych surowym radzieckim ustawodawstwem. W lutym 1966 r. proboszcz ostrowieckiego kościoła ks. Józef Ingilewicz zwrócił się z „Memorandum o sytuacji kościoła i propozycjami wypracowania jego statusu prawnego" do Przewodniczącego ds. Religii przy Radzie Ministrów ZSRR. W „Memorandum", proponowano np. „wypracować" status Kościoła katolickiego w Związku Radzieckim zgodnego z prawem kanonicznym Kościoła; nie ograniczać działalności duszpasterskiej księży; księży na parafie miałyby mianować wyższe osoby duchowne, a nie władza świecka; pozwolić księżom z Litwy i Łotwy na prowadzenie bez przeszkód nauki w seminariach duchownych dla kandydatów z Białorusi; drukować modlitewniki". Ksiądz Ingilewicz wyrażał zaniepokojenie niezadowalającym stanem kościołów - „pomników przeszłości, architektury, historii na ziemi naszej", bezpodstawnym ich zamknięciu i wykorzystaniu niezgodnie z ich przeznaczeniem. Pisał o ingerencji władz miejscowych w wewnętrzne sprawy Kościoła, o wielokrotnie zawyżonych podatkach i ograniczaniu praw wierzących. Z Moskwy „Memorandum" zostało przesłane do Mińska. Księdza wezwano na rozmowę do przedstawiciela Rady do Spraw Religii na Białorusi, G.W. Kowalowa. W wyniku tego w końcu 1966 r. księdza pozbawiono rejestracji jakoby „za złamanie radzieckiego ustawodawstwa o kultach".

Sytuacja Kościoła katolickiego i innych wyznań na Białorusi, liczne skargi wierzących do urzędów Związku Radzieckiego zmusiły Radę do Spraw Religii przy Radzie Ministrów ZSRR do przyjęcia 28 kwietnia 1976 r. rozporządzenia „O stanie i sposobach podniesienia jakości kontroli z przestrzeganiem ustawodawstwa o religijnych kultach w Białoruskiej SSR". Mówiono w nim m.in. o: „kontroli nad przestrzeganiem ustawodawstwa o kultach mającej charakter jednostronny; wymaganiu od wierzących i duchowieństwa ścisłego przestrzegania ustawodawstwa; miejscowych organach władzy, które same nierzadko

prowadzą nieprawidłową działalność". Zobowiązując także przedstawicieli Rady w obwodach do „przyjęcia zdecydowanych środków w celu zabezpieczenia jakości i efektywności kontroli nad przestrzeganiem ustawodawstwa o religijnych kultach". Rozporządzenie miało jednocześnie „wzmocnić kontrolę nad Kościołem katolickim, kładąc kres ekstremistycznym wypadom księży oraz przeciwdziałać kłamliwej propagandowej kampanii w zachodnich państwach o pozornym łamaniu praw człowieka i wolności sumienia".

Rozporządzenie w zasadzie nic nie zmieniło w dotychczas istniejącej polityce religijnej władz białoruskich. Tak jak i wcześniej, zaliczano do łamania radzieckiego ustawodawstwa o kultach: sprawowanie działalności duszpasterskiej przez księży poza kościołem, na prywatnych mieszkaniach (chrzest, spowiedź ciężko chorych, poświęcenie nowych domów); zbiórki pieniędzy z domów na opłatę podatków; nie przedsięwzięcie działań w stosunku do wierzących, modlących się do krzyży w czasie majowych nabożeństw; procesje dookoła kościoła i na cmentarzu; udział osób niepełnoletnich w nabożeństwach; nauka religii dzieci; montaż w kościele nagłośnienia i ogrzewania, instalacja elektryczności bez pozwolenia władz; chrzest dzieci bez zgody obojga rodziców i wiele in.

Pod pretekstem „łamania" radzieckiego ustawodawstwa o kultach przedstawiciele Rady do Spraw Religii bardzo często pozbawiali księży rejestracji na kilka miesięcy. Przyczyną odebrania tak zwanej „sprawki" mogło być np.: zorganizowanie procesji dookoła kościoła, posługa niepełnoletnich ministrantów w czasie mszy, wyjazd księży na wieś do spowiadania chorych, zbiórka przez komitet kościelny pieniędzy z całej parafii na opłatę podatków za kościół, remont kościoła lub zamontowanie w nim mikrofonu bez zgody miejscowych władz i in. Pozbawionym rejestracji księżom zabraniano sprawować posługę duszpasterską. Dla pozostałych bez środków do życia pasterzy wierzący dobrowolnie zbierali produkty i pieniądze.

Państwo radzieckie przez wszystkie lata swojego istnienia ze wszelkich sił starało się uchronić młode pokolenie od religii, wychować je w duchu walczącego ateizmu. Na osiągnięcie tego celu był skierowany cały system wychowania ateistycznego, który był wdrażany w życie poprzez instytucje oświaty, kultury, partyjne i komsomolskie organizacje. Ateistyczne wychowanie było częścią składową partyjno-wyznaniowej polityki tak na Białorusi, jak i w całym Związku Radzieckim.

Dekretem Rady Komisarzy Ludowych Federacji Rosyjskiej z dn. 23 stycznia 1918 r. „O oddzieleniu Kościoła od państwa i szkoły od Kościoła, w artykułach 3, 7, 18 Rozporządzenia Związkowego Centralnego Komitetu Wykonawczego i Rady Komisarzy Ludowych ZSRR z dnia 8 kwietnia 1929 r. „O zjednoczeniach religijnych", a także w innych aktach prawnych republik Związku Radzieckiego, w tym i BSRR, religijnym zjednoczeniom zabraniano organizować modlitewne i inne zebrania dla dzieci i młodzieży, tworzyć kółka o charakterze religijnym, a także prowadzić wśród dzieci działalność wychowawczą. Wykłady z religii były dopuszczane tylko w duchownych instytucjach, a nauka religii - tylko prywatnie i pod warunkiem zgody obojga rodziców.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Ks. Adam Szot
(Białystok)

Organizacja Kościoła katolickiego na Białostocczyźnie w latach 1945-1992

28 października 1925 r. papież Pius XII ogłosił bullę cyrkumskrypcyjną dla całego Kościoła katolickiego w II Rzeczypospolitej. Bulla *Vixdum Poloniae unitas* potwierdzała i regulowała warunki, jakie zostały zapisane 10 lutego 1925 r. w Konkordacie podpisanym między Rzecząpospolitą Polską a Stolicą Apostolską. Przyjmował on między innymi istnienie na rubieżach państwa metropolii wileńskiej[1], w skład której poza diecezją wileńską weszły także diecezja pińska i diecezja łomżyńska. Diecezja wileńska istniejąca od 1388 r.[2] stała się archidiecezją i stolicą metropolii.

Białystok i wszystkie okoliczne miejscowości należały praktycznie przez większą cześć swej historii do diecezji wileńskiej. W przeciągu kilkuset lat istnienia rzymskokatolickie parafie na białostockiej ziemi przynależały w administracji kościelnej do diecezji wileńskiej, a także do diecezji inflanckiej (1795-1798), wigierskiej (1799-1807) i archidiecezji mohylewskiej (1807-1848)[3]. Przez długi okres czasu Białystok nie odgrywał jednak znaczącej roli na mapie kościelnej diecezji wileńskiej. Do początku XX w. istniała tutaj tylko jedna parafia rzymskokatolicka. Miasto nie posiadało żadnych poważniejszych tradycji kościelnych. Przez długi okres czasu traktowane było jako własność prywatna Branickich. Jego znaczenie wzrosło dopiero w pierwszej połowie XIX w., kiedy to w 1807 r. w Białymstoku umiejscowiono Archidiakonat Białostocki, jedną z form administracji archidiecezji mohylewskiej. Istniało tu wówczas seminarium duchowne prowadzone przez księży misjonarzy św. Wincentego a Paulo, aktywnie działały siostry miłosierdzia, tzw. szarytki[4]. Przez następne dziesięciolecia Białystok, mimo iż rozwijał się w nim przemysł oraz gospodarka i był dobrze ulokowany przy drodze z Warszawy do Grodna i Wilna, pozostawał na uboczu życia kościelnego. Taki stan rzeczy zmienił się dopiero po zakończeniu II wojny światowej.

[1] J. Wisłocki, *Konkordat polski z 1925 r.*, Poznań 1977, s. 148.; B. Kumor, *Początki metropolii wileńskiej*, „Studia Teologiczne", t. 5-6, Białystok-Drohiczyn-Łomża 1988, s. 87-90.
[2] J. Ochmański, *Biskupstwo wileńskie w średniowieczu*, Poznań 1972, s. 6-8; T. Krahel, *Zarys dziejów (archi)diecezji wileńskiej*, „Studia Teologiczne", t. 5-6(1987-1988), Białystok-Drohiczyn-Łomża 1988, s. 8-13.
[3] B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772-1918*, Kraków 1980; J. Wysocki, *Kościół Katolicki w zaborze rosyjskim w latach 1772-1815*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, t. II, cz. 1, pod red. B. Kumor i Z. Obertyński, Poznań-Warszawa 1979, s. 175-208 ; B. Kumor, *Ustrój Kościoła Katolickiego w zaborze pruskim w latach 1772-1815*, [w:] *Historia Kościoła...*, s. 164-172 ; W. Urban, *Dzieje ustroju Kościoła na ziemiach polskich pod zaborem rosyjskim*, [w:] *Historia Kościoła...*, s. 480-496.
[4] S. Dąbrowski, *Archidiakonat Białostocki*, Lublin 1963, mps w BKUL.

Wskutek polityki mocarstwowej Związku Radzieckiego i podpisanych umów międzynarodowych w Teheranie i Jałcie, wschodnia granica Polski została wyznaczona na tzw. linii Curzona. Umowa podpisana w lipcu 1944 r. przez delegatów PKWN a rządem ZSRR ostatecznie potwierdzała wcześniejsze umowy międzynarodowe i wytyczała granice państwa. Późniejsze umowy delegatów rządowych PRL z delegatami LSRR i BSRR nakazywały Polakom zamieszkującym Wileńszczyznę opuszczenie swych rodzinnych stron i przesiedlenie się do Polski, najlepiej na Ziemie Odzyskane[5]. Według danych Państwowego Urzędu Repatriacyjnego tylko w latach 1944-1946 z ziem wcielonych do ZSRR przesiedlono 1 247 417 osób, w tym 185 643 osoby z Litwy (14,9 % wszystkich przesiedlonych) i 274 250 osób z Białorusi (22%)[6].

Polityka przesiedleń i repatriacji miała na celu także walkę z Kościołem katolickim na terenie socjalistycznych republik Związku Radzieckiego. Pierwsze tego przejawy można było już odczuć na przełomie 1944 i 1945 r., kiedy to wielu duchownych zostało aresztowanych i skazanych na obozy i wywózkę. Represje nie ominęły także ówczesnego metropolity wileńskiego arcybiskupa Romualda Jałbrzykowskiego[7]. W styczniu 1945 r. został aresztowany i przetrzymywany w wileńskim więzieniu na Łukiszkach. Z powodu złego stanu zdrowia został zwolniony z więzienia, ale otrzymał zakaz opuszczania miasta, a wkrótce wyrokiem Kolegium Specjalnego NKWD z 4 kwietnia 1945 r. został wydalony poza granice ZSRR, do Polski. 15 lipca 1945 r. przyjechał do Białegostoku[8].

Władze państwowe naciskały na arcybiskupa R. Jałbrzykowskiego, by ten swoim autorytetem wsparł akcję repatriacyjną. Mimo iż przebywał od lipca 1945 r. w Białymstoku, to jednak nominalnie jego władza pasterska obejmowała katolików po obu stronach granicy. Metropolita nie nakazał duchowieństwu wspierania akcji przesiedleńczej, wręcz przeciwnie. Uważał, iż księża nie mogą dawać przykładu do opuszczenia swych domostw, a raczej, jak *kapitanowie okrętu musieliby wychodzić ostatni*[9].

Od 15 lipca 1945 r. rozpoczął się nowy okres w dziejach Kościoła katolickiego na Białostocczyźnie. Był to polski skrawek archidiecezji wileńskiej. W lipcu 1945 r. liczył on 52 parafii oraz 13 kościołów i kaplic pomocniczych. Biorąc pod uwagę, iż przed 1939 r. archidiecezja wileńska liczyła 368 parafii, to rzeczywiście był to „skrawek" tej największej przed wojną diecezji. Obejmował on 5 550 km^2. Teren ten zamieszkiwało około 250 tys. wiernych, co dawało średnią 4 808 wiernych na jedną parafię. Z 30 dekanatów istniejących przed wojną w polskiej części, pozostało sześć, z czego dwa były w formie szczątkowej[10]. Białystok, jedyne większe miasto na omawianym terenie, zaczął się dynamicznie rozwijać po II wojnie światowej. Stał się ważnym ośrodkiem przemysłowym, stolicą województwa, a także siedzibą władz kościelnych.

Przez długi okres czasu istnienie tej części archidiecezji wileńskiej w granicach PRL było dla władz państwowych w Polsce nie lada problemem. Arcybiskup Jałbrzykowski nie utracił bowiem władzy pasterskiej nad pozostałymi częściami archidiecezji leżącymi w granicach LSRR i BSRR. Oczywiście, wszelkie kontakty i sprawowanie władzy było

[5] D. Sula, *Działalność przesiedleńczo-repatriacyjna Państwowego Urzędu Repatriacyjnego w latach 1944-1951*, RW KUL Lublin 2002, s. 57-59.
[6] Ibidem, s. 73-74.
[7] A. Szot, *Abp Romuald Jałbrzykowski, metropolita wileński*, Lublin 2002.
[8] A. Szot, *Utworzenie nowych struktur administracji kościelnej w Białymstoku po zakończeniu II wojny światowej*, [w:] *Repatriacje i migracje ludności Pogranicza w XX wieku. Stan badań oraz źródła do dziejów Pogranicza polsko-litewsko-białoruskiego*, pod red. M. Kietliński i W. Śleszyński, Białystok 2004, s. 117-119.
[9] K. Popiel, *Od Brześcia do Polonii*, Londyn 1967, s. 189-190.
[10] *Catalogus ecclesiarum et cleri archidioecesis Vilnensis pro A. D. 1939*, Vilnae 1939.

utrudnione, czy praktycznie niemożliwe. Ale istniało przekonanie i wiedza katolików po obu stronach granicy, iż to on jest ich prawowitym duszpasterzem, biskupem ordynariuszem.

Tym bardziej, iż w czasie II wojny światowej abp Jałbrzykowski zatroszczył się o to, by diecezja była w należyty sposób zarządzana. Obawiając się, iż kontakt księży i wiernych z Kurią Arcybiskupią w Wilnie będzie utrudniony, czy też niemożliwy, już w październiku 1939 r. udzielił wszystkim księżom dziekanom władzy wikariuszy generalnych[11]. Dziekan w Głębokim - ks. Antoni Zienkowicz, dziekan w Grodnie - ks. Albin Jaroszewicz i dziekan w Białymstoku - ks. Aleksander Chodyko otrzymali dodatkowe *specjalne uprawnienia na okres wojny z prawem translokat księży w swoich dekanatach*[12]. Z dokumentów Stolicy Apostolskiej wynika, iż jeszcze większe uprawnienia miał dziekan mołodeczański - ks. Karol Lubianiec, który na początku 1940 r. otrzymał je z Watykanu. Był wikariuszem generalnym arcybiskupa na terytorium archidiecezji w granicach Białoruskiej Republiki[13].

I choć ustalenia te obowiązywały tylko na czas wojny, to praktycznie rzecz biorąc nabrały jeszcze większego znaczenia po zakończeniu działań wojennych, już w nowej, komunistycznej rzeczywistości. W granicach LSRR pozostał bowiem obszar 9 527 km^2 z 87 przedwojennymi parafiami i stolicą archidiecezji w Wilnie[14]. Na Białorusi pozostało około 38 430 km^2 i 217 parafii[15]. I choć wiele setek tysięcy osób zostało przesiedlonych, to jednak i tak w dalszym ciągu pozostała tam spora grupa katolików.

Od 1926 r. aż do śmierci w 1955 r. abp Jałbrzykowski używał tytułu „metropolita wileński". Nie podobało się to ówczesnym władzom państwowym i politycznym, gdyż w jawny sposób tytuł ten odnosił się do Kresów, ziem, które Polska straciła po traktatach w Jałcie i Poczdamie.

W 1950 r. władze podjęły starania, by zlikwidować tę „pozostałość po archidiecezji wileńskiej". Abp Jałbrzykowski otrzymał pismo Sekretarza Episkopatu biskupa Zygmunta Choromańskiego, datowane 16.IX.1950 r., w którym polecano mu, by zamknął seminarium duchowne w Białymstoku, zlikwidował kurię, a sam przeniósł się na Ziemie Odzyskane, najlepiej do Wrocławia. Teren diecezji miał opuścić do 26.IX.1950 r. Metropolita wiedział o tym, iż na ten temat prowadzone były rozmowy rządu z Kościołem. Z treścią pisma zapoznał najbliższych współpracowników. Siostrom szarytkom nakazał nawet pakowanie rzeczy, choć absolutnie nie zamierzał opuszczać skrawka archidiecezji wileńskiej. Siostry zaproponowały mu zamieszkanie w jednym ze swych domów zakonnych w Ignacewie lub w Otwocku pod Warszawą. Bp M. Klepacz oferował swój majątek biskupi w Szczawinie pod Łodzią. Na pismo bp Choromańskiego arcybiskup dał krótką, ale stanowczą odpowiedź. Pisał, iż urodził się w województwie białostockim, 24 lata pracował w Sejnach i osiem lat w Łomży. W Białymstoku osiedlił się za zgodą marszałka Stalina, a radzieckie władze wojskowe odstąpiły mu nawet swój lokal na potrzeby seminarium duchownego. A jeżeli w Białymstoku może mieszkać prawosławny archirej, choć liczba wiernych wyznania prawosławnego jest znacznie mniejsza niż liczba katolików w diecezji, to on nie widzi podstaw by miał wyjeżdżać z Białegostoku[16]. Podobne zdanie wyraził prymas kard. Stefan Wyszyński w liście przesłanym 23 września 1950 r. do rządu, stwierdzając, iż żądanie

[11] T. Krahel, *Archidiecezja wileńska*, [w:] *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939-1945. Metropolie wileńska i lwowska, zakony*, Katowice 1992, s. 16-22.
[12] S. Czyżewski, *Ks. Dr Romuald Jałbrzykowski. Arcybiskup Metropolita Wileński. Wspomnienia*, Białystok 1959, s. 225, mps w AAB.
[13] *Actes et documents du Saint Siege a la seconde querre mondiale*, t. 3: *Le Saint Siege et la situation religiuse en Pologne et dans les Pays Baltes 1939-1945*, Citta del Vaticano 1967, s. 268 i 378.
[14] P. Łossowski, *Litwa a sprawy polskie 1939-1940*, Warszawa 1982, s. 56-57.
[15] T. Krahel, *Zarys dziejów...*, s. 69-70.
[16] S. Czyżewski, op.cit., s. 319-320.

ministra Bidy, by zlikwidować diecezje wschodnie Polski jest pogwałceniem Porozumienia z kwietnia 1950 r.[17] Projekt ministra wykraczał poza uprawnienia Episkopatu, gdyż sprawa tworzenia lub likwidowania diecezji należała do kompetencji Stolicy Apostolskiej. Porozumienie z 1950 r. uznawało jurysdykcję papieża nad Kościołem w Polsce. Odpowiedź, która nadeszła 29 września 1950 r. na ręce Jałbrzykowskiego, mówiła, iż może on pozostać w Białymstoku pod warunkiem, że kuria zaprzestanie używać nazwy „wileńska", a księża pracujący na zachodzie Polski, a pochodzący z terenu archidiecezji wileńskiej, będą podlegać miejscowym władzom kościelnym, a nie metropolicie.

Od 1950 r. czynniki kościelne w Białymstoku praktycznie oficjalnie zaprzestały używania określenia „archidiecezja wileńska". A jeśli pojawiała się ta nazwa administracji kościelnej, to zawsze z dodatkiem „z siedzibą w Białymstoku". Nie było żadnych aktów prawnych ani dokumentów ze Stolicy Apostolskiej reorganizującej administrację kościelną na wschodzie Polski. Nie tylko do języka potocznego, ale i do nomenklatury kościelnej weszło z biegiem czasu określenie „archidiecezja w Białymstoku".

Po śmierci arcybiskupa Jałbrzykowskiego w czerwcu 1955 r. kapituła wybrała na wikariusza kapitulnego biskupa pomocniczego Władysława Suszyńskiego. Zrzekł się on jednak w bardzo krótkim czasie swej władzy. Przyczyną tego był nacisk władz komunistycznych. Jeszcze tego samego roku rządcą diecezji został ks. prałat Adam Sawicki, dotychczasowy wikariusz generalny[18]. W 1963 r. został on prekonizowany biskupem i administratorem apostolskim archidiecezji w Białymstoku. Od tego momentu do oficjalnego obiegu weszło określenie administracja apostolska w Białymstoku. Nie posiadamy żadnego dokumentu, który by normalizował te kwestie prawne. Wszyscy następni biskupi, aż do biskupa Edwarda Kisiela, używali takiego tytułu. Określenie to nie wywoływało już tak wielu kontrowersji i spięć z władzą państwową, jak wcześniejsze określenia odwołujące się do tradycji wileńskich. Ale tytuł ten mówił wyraźnie, iż kwestia uregulowania granic diecezji na wschodzie Polski nie była jeszcze zakończona.

Taki stan rzeczy trwał do 5 czerwca 1991 r., kiedy to papież Jan Paweł II podczas swej IV pielgrzymki do Polski gościł w Białymstoku. Tuż przed zakończeniem mszy św. na białostockim lotnisku mocą swej władzy pasterskiej ustanowił dwie samodzielne diecezje: drohiczyńską i *diecezję białostocką ze stolicą w Białymstoku, obejmującą teren tej części archidiecezji wileńskiej, która znajduje się obecnych granicach Rzeczypospolitej Polskiej.* Biskupa Edwarda Kisiela, dotychczasowego administratora apostolskiego, mianował biskupem diecezji białostockiej. Kościół pw. Wniebowzięcia NMP w Białymstoku stał się katedrą biskupa i diecezji. Tymi słowami wszyscy byli mile zaskoczeni. Zdawać by się mogło, iż również bp Kisiel nie krył swego zdziwienia[19].

W kilku krótkich słowach Ojciec Święty stworzył nową strukturę Kościoła katolickiego na Kresach Polski. Powstała nowa jednostka administracji kościelnej, która choć wyrosła na tradycji wileńskiej i miała swe korzenie w mieście nad Wilią, to jednak rozpoczynała swe nowe, własne istnienie. Utworzenie obu diecezji zapowiadało dalsze zmiany i reorganizację struktur kościelnych w Polsce. Zmiany społeczno-polityczne, które zaistniały po roku 1989, nawiązanie oficjalnych kontaktów ze Stolicą Apostolską w Rzymie, to wszystko zaowocowało nie tylko podpisaniem 28 lipca 1993 r. Konkordatu między Rze-

[17] List Prymasa S. Wyszyńskiego do Rządu w sprawie rządowych zamiarów likwidacji diecezji wschodnich, Warszawa 23.IX.1950 r., [w:] P. Raina, *Kościół katolicki w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1, lata 1945-59, Poznań 1994, s. 262.
[18] T. Krahel, *Archidiecezja białostocka*, [w:] *Spis kościołów i duchowieństwa archidiecezji białostockiej 1998*, pr. zbior., Białystok 1998, s. 25.
[19] A. Szot, *Wizyta papieża Jana Pawła II w Białymstoku*, [w:] *Witaj Królowo Matko Miłosierdzia*, pod red. T. Kasabuły, Białystok 2002, s. 11.

czącpospolitą Polską a Stolicą Apostolską w Rzymie[20]. Kościół miał swobodę w przeprowadzaniu zmian. Podjął się trudu reorganizacji diecezji i metropolii na terytorium III Rzeczypospolitej. Powstał projekt zmian, które uwzględniały Białystok nie tylko jako siedzibę biskupa diecezji, ale także jako stolicę metropolii.

25 marca 1992 r. papież Jan Paweł II w bulli *Totus Tuus Poloniae Populus* nadał Kościołowi w Polsce nową strukturę organizacyjną[21]. Terytorium Polski zostało podzielone na 39 diecezji i archidiecezji, skupionych w 13 metropoliach. Powstały też dwa samodzielne ordynariaty (wojskowy i dla obrządku wschodniego). Wśród nowo utworzonych metropolii znalazł się Białystok. Nuncjusz apostolski w Polsce abp Józef Kowalczyk tego samego dnia w dekrecie *O ustanowieniu i określeniu granic nowych diecezji i prowincji kościelnych w Polsce oraz o przynależności metropolitalnej poszczególnych diecezji* powiadomił biskupów o nowej organizacji Kościoła. Dotychczasowy biskup białostocki, Edward Kisiel został podniesiony do godności arcybiskupa i metropolity białostockiego. Kapituła katedralna w Białymstoku, nosząca dotąd tytuł Kapituły Bazyliki Metropolitalnej Wileńskiej w Białymstoku, została przemianowana na Białostocką Kapitułę Metropolitalną[22].

Tak oto w ciągu jednego roku sytuacja Kościoła w Białymstoku uległa poważnej zmianie. Legitymujący się dotąd tradycjami wileńskimi w ciągu dosłownie kilku miesięcy utracił swe dotychczasowe prawo do powoływania się na związki z Wilnem, poza związkami ściśle historycznymi. Powstała nowa jednostka administracji kościelnej, która była wynikiem trwającego od 1945 r. procesu usamodzielniania się białostockiego Kościoła[23].

Wykaz duchownych sprawujących władzę pasterską w białostockim Kościele:

1. abp Romuald Jałbrzykowski - metropolita wileński (24 kwiecień 1926 r. - 19 czerwiec 1955 r.)
2. bp Władysław Suszyński - wikariusz kapitulny, sufragan w Białymstoku (1955 r., lipiec 1968 r. - 27 październik 1968 r.)
3. bp Adam Sawicki - wikariusz kapitulny, administrator apostolski w Białymstoku (1955 r., 23 listopad 1962 r. - 21 maj 1968 r.)
4. ks. Piotr Maziewski - wikariusz kapitulny (lata 1968-1970)
5. bp Henryk Gulbinowicz - administrator apostolski w Białymstoku (12 styczeń 1970 r. - 3 styczeń 1976 r.)
6. abp Edward Kisiel - wikariusz kapitulny, administrator apostolski w Białymstoku, ordynariusz diecezji białostockiej, metropolita białostocki (15 styczeń 1976 r. - 3 maj 1976 r. - 5 czerwiec 1991 r. - 25 marzec 1992 r. - 28 wrzesień 1993 r.)
7. bp Edward Ozorowski - sufragan białostocki, wikariusz generalny (31 styczeń 1979 r. -...)
8. abp Stanisław Szymecki - metropolita białostocki (15 maj 1993 r. – 2000 r.)
9. abp Wojciech Ziemba - metropolita białostocki (2000 r. -...)

W 1945 r. istniały na terenie archidiecezji wileńskiej z siedzibą w Białymstoku cztery pełne dekanaty: białostocki, dąbrowski, knyszyński i koryciński. Dekanat sokólski zmniejszony był o parafię Odelsk, która pozostała na terenie Białorusi. Z dekanatu brzostowickiego na terenie Polski pozostały tylko trzy parafie z ośmiu. Razem z parafiami w

[20] W. Góralski, W. Adamczewski, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r.*, Płock 1994.
[21] *Bulla „Totus Tuus Poloniae Populus"*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej", 1/1992, nr 1, s. 1-16; *Dekret wykonawczy w związku z decyzjami Jana Pawła II zawartymi w Bulli „Totus Tuus Poloniae Populus"*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej", 1/1992, nr 1, s. 24-25.
[22] *Statuty Białostockiej Kapituły Metropolitalnej*, Białystok 1995.
[23] T. Kasabuła, *Utworzenie archidiecezji białostockiej*, [w:] *Witaj Królowo...*, s. 15-16.

Białowieży i Narewce z przedwojennego dekanatu w Wołkowysku stworzyły nowy dekanat z siedzibą w Krynkach.

Dziekani, tak jak przed wojną, byli najbliższymi współpracownikami arcybiskupa Jałbrzykowskiego. Na te stanowiska powoływał ludzi, do których miał największe zaufanie. Świadom swego złego stanu zdrowia obdarzał ich nie tylko zaufaniem, ale i nakładał na ich barki odpowiedzialność za lokalne wspólnoty parafialne i księży.

Z upływem lat i w związku ze zwiększeniem liczby nowych parafii władze kościelne zmuszone były parokrotnie powiększyć liczbę dekanatów. Dla usprawnienia pracy administracyjnej oraz ułatwienia kapłanom współpracy i wzajemnej łączności, zgodnie z przepisami prawa kanonicznego i wytycznymi Vaticanum II, dekanat białostocki został podzielony na mniejsze. W lutym 1975 r. powstały dekanaty: Białystok-Południe, Białystok-Północ i Białystok-Zachód[24]. W latach 1945-1975 erygowano łącznie około 20 parafii. Na terenie dekanatu białostockiego ich liczba wzrosła z 20 do 32, w dekanacie korycińskim przybyło sześć parafii. W dekanacie Krynki erygowano jedną parafię, a w dekanacie Knyszyn trzy. Tylko w dekanatach Dąbrowa Białostocka i Sokółka liczba parafii nie uległa zmianie[25].

Zmieniał się także stan liczebny parafii. W 1945 r. istniało ich 52. W pierwszych latach powojennych powstało kilka nowych. Abp R. Jałbrzykowski w 1946 r. podjął się trudu przeprowadzenia wizytacji pasterskiej we wszystkich parafiach. Zapoznał się z warunkami, w jakich musiał istnieć i funkcjonować Kościół na Białostocczyźnie po wojnie. Wskutek tego w latach 1945-1952 powstało na terenie archidiecezji wileńskiej z siedzibą w Białymstoku aż 16 nowych ośrodków duszpasterskich, w tym 10 parafii: Gródek, Laskowiec, Siderka, Chodorówka, Grodzisk, Jatwież Duża, Krosno, Marianowo, Pogorzałki i Kopisk. Powstały także nowe kościoły pomocnicze i kaplice publiczne.

Przez okres następnych 20 lat nie powstała żadna nowa parafia. To najlepiej świadczy, iż „okres Gomułki" nie sprzyjał rozwojowi Kościoła, wręcz przeciwnie. Dało się odczuć, zwłaszcza w okresie Wielkiej Nowenny Chrztu Polski, wzmożoną akcję prześladowania Kościoła i utrudniania spełniania mu jego podstawowych zadań. W latach 1953-1973 powstało pięć samodzielnych wikariatów, które z upływem czasu podniesiono do rangi parafii. Były to wikariaty: kościół Najświętszego Serca Pana Jezusa w Białymstoku oraz w Hołodolinie, Łubiance, Minkowcach i Podlipkach. Sieć obiektów sakralnych uzupełniono o kolejne kaplice w Koplanach, Nowosadach, Piątku, Rynkach i Wierzchlesiu. W 1973 r. na terenie administratury apostolskiej w Białymstoku istniało 60 parafii, 5 wikariatów i 21 kościołów pomocniczych i kaplic.

Liczba świątyń parafialnych zdecydowanie zaczęła rosnąć w latach 70-tych XX w. Zastój w budownictwie sakralnym spowodował, iż władze kościelne coraz bardziej zdecydowanie zaczęły domagać się pozwoleń na budowanie nowych kościołów. Stabilna sytuacja polityczna i gospodarcza spowodowały, iż w latach 1973-1979 władze zgodziły się na powstanie ośmiu parafii. Powstały one w: Hołodolinie, Łubiance, Minkowcach, Czarnej Białostockiej oraz w Białymstoku: parafia Najświętszego Serca Jezusa, św. Kazimierza, św. Wojciecha i św. Stanisława. W nowo powstałych parafiach przeważnie istniały już kościoły. Spełniały one dotąd funkcję kaplic lub samodzielnych wikariatów. W tym okresie

[24] J. Bujonek, *Kronika archidiecezji w Białymstoku (ciąg dalszy schem. 1973 r.)*, [w:] *Spis kościołów i duchowieństwa archidiecezji w Białymstoku. Rok 1979 (stan z dnia 15 września 1979 r.)*, Białystok 1979, s. 41-85.
[25] L. Mullerowa, *Organizacja (archi)diecezji wileńskiej w latach 1914-1984*, „Studia Teologiczne", t. 5-6 (1987-1988), Białystok-Drohiczyn-Łomża 1988, s. 156-157.

czasu powstały samodzielne wikariaty w Rynkach i Zwierzyńcu Wielkim, a także kaplice w Jagłowie, Karpowiczach, Kuleszach, Nowinach Kasjerskich, Lipinie i Rutkowszczyźnie[26].

Przełom roku 1980 spowodował, iż władze państwowe i lokalne zdecydowanie przychylniej patrzyły na wszelkie inicjatywy budowlane ze strony Kościoła. Ten chciał wykorzystać okres „odwilży" po sierpniu 1980 r., dlatego w bardzo krótkim okresie czasu udało się uzyskać pozwolenia na budowę świątyń i powstanie kilku nowych parafii. Już w 1987 r. struktura terytorialna archidiecezji w Białymstoku przedstawiała się następująco: 76 parafii, 5 samodzielnych wikariatów, 18 kościołów i kaplic pomocniczych. Erygowano nowe wspólnoty parafialne Ducha Świętego, św. Kazimierza i św. Jadwigi w Białymstoku, Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa w Sokółce. Dotychczasowe kościoły pomocnicze: Świętej Rodziny i Chrystusa Zbawiciela w Białymstoku, NMP Matki Miłosierdzia w Wasilkowie stały się parafiami. Podobnie jak samodzielny wikariat w Rynkach stał się nową parafią. Powstały dwa nowe wikariaty w Boguszewie i Księżynie, a dwa kolejne w Kuleszach i Lipinie przez podniesienie rangi tych placówek z kaplic do wikariatów. Powstanie kilku nowych wikariatów zapowiadało, iż proces kształtowania sieci parafialnej nie został jeszcze zakończony.

Kolejny szybki wzrost liczby parafii nastąpił na przełomie lat 80-tych i 90-tych. Na terenie administratury apostolskiej w Białymstoku, a od 1991 r. diecezji białostockiej, powstały kolejne parafie. W sumie do 1998 r. powołano do życia dziewięć nowych ośrodków parafialnych: NMP Matki Kościoła, Św. Karola Boromeusza, Miłosierdzia Bożego, Chrystusa Króla, NMP Królowej Rodzin, Przemienienia Pańskiego, Zmartwychwstania Pańskiego w Białymstoku, św. Brata Alberta Chmielowskiego w Mońkach oraz w Grabówce. Wikariaty w Boguszewie, Kuleszach, Księżynie i Podlipkach podniesiono do rangi parafii. Powstał jeden samodzielny wikariat w Świętej Wodzie pod Wasilkowem oraz 13 kościołów i kaplic pomocniczych[27].

Po przyjeździe do Białegostoku Jałbrzykowski podjął się organizacji struktur Kościoła lokalnego duchowieństwa: Kurii, Sądu Arcybiskupiego i Seminarium Duchownego. Miał już w tym względzie osobiste doświadczenie, gdyż wcześniej tworzył podobne instytucje w Sejnach i Łomży[28]. Białystok po raz pierwszy w swej historii miał się stać stolicą biskupią. Potrzeba więc było stworzenia całego zaplecza administracyjnego, koniecznego do właściwego funkcjonowania Kościoła. Arcybiskup zamieszkał w Białymstoku przy kościele Wniebowzięcia NMP (farnym). Ówczesny dziekan, ks. Aleksander Chodyko odstąpił ordynariuszowi część swej plebanii. Po śmierci ks. Chodyki na potrzeby kurii przeznaczony został salon dziekana. Warunki były bardzo skromne, brakowało wielu potrzebnych materiałów do prowadzenia kancelarii. Na jednym biurku mieściła się praktycznie cała kuria arcybiskupia.

Arcybiskup dobierał sobie zaufanych współpracowników. Obsadzał nimi ważne stanowiska w tworzącej się strukturze Kościoła białostockiego. Wiosną 1947 r. powrócił z ZSRR ks. kanclerz Adam Sawicki, który został mianowany wikariuszem katedralnym. Kanclerzem kurii został dotychczasowy jej notariusz ks. Stanisław Czyżewski, długoletni sekretarz i przyjaciel metropolity. Ks. Jan Trochim otrzymał nominację na sekretarza kurii do specjalnych zleceń[29].

[26] E. Kisiel, *Kronika archidiecezji w Białymstoku od 27.VII.1944 do 31.XII.1972*, [w:] *Spis kościołów i duchowieństwa archidiecezji w Białymstoku (stan z dnia 1 czerwca 1973 r.)*, Białystok 1973, s. 13-43; J. Bujonek, op. cit., s. 41-85.

[27] A. Perkowski, *Wezwania kościołów parafialnych i pomocniczych oraz kaplic publicznych na terenie archidiecezji w Białymstoku i (archi)diecezji białostockiej*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej", 11/2002, nr 2, s. 225-241.

[28] A. Szot, *Abp Romuald Jałbrzykowski...*, s. 36-46.

[29] S. Czyżewski, op. cit., s. 293-294.

Z nominacji arcybiskupa powstawały nowe urzędy kościelne potrzebne do administrowania diecezją. Ordynariusz 1 września 1945 r. wiceoficjałem Sądu Duchownego w Białymstoku mianował ks. Władysława Suszyńskiego. Oficjał Sądu, ks. Lucjan Chalecki, pozostał w Wilnie, za linią Curzona. 5 stycznia 1946 r. powołał do życia Radę Administracyjną Archidiecezji w składzie: ks. W. Suszyński, ks. A. Abramowicz, ks. F. Pieściuk, ks. A. Lewosz i ks. S. Czyżewski. Zaś dnia 17 kwietnia 1947 r. zostali mianowani konsultorzy prosynodalni.

Arcypasterz reaktywował Kapitułę Metropolitalną. W czasie II wojny światowej wielu jej członków zmarło. Na mocy tradycji i według przepisów Kapituły Metropolitalnej Wileńskiej z chwilą śmierci któregoś z nich pozostali członkowie przesuwali się na wyższy stopień godności kościelnych. Nominacji dokonywał ordynariusz. Powoływał do kapituły duchownych w dowód uznania dla ich postawy kapłańskiej[30].

Do Białegostoku zostało przeniesione z Wilna także Metropolitalne Wyższe Seminarium Duchowne. Już jesienią 1944 r. rozpoczęło ono zajęcia w Wilnie, ale władze litewskie 20 lutego 1945 r. nakazały rozwiązanie seminarium. Klerycy narodowości litewskiej mogli studiować dalej w seminarium w Kownie. Polacy zaś zostali zmuszeni do opuszczenia Wilna. Abp Jałbrzykowski podjął decyzję, by przenieść je do Białegostoku. Księża Aleksander Mościcki i Jan Krassowski dostali polecenie, by przy pomocy dziekana białostockiego ks. A. Chodyko, przygotować i zorganizować przeprowadzkę seminarium do Białegostoku. Dzięki życzliwości miejscowych księży, mieszkańców miasta, a także władz miejskich 8 maja 1945 r. nastąpiła inauguracja pierwszego roku pracy w Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku. Studia na różnych rocznikach rozpoczęło 45 kleryków, ale ich liczba zaczęła wkrótce rosnąć, gdyż powracali do Polski klerycy ze Wschodu w transportach repatriacyjnych, jak również przybywało miejscowych powołań. Seminarium mieściło się w domu braci zakonnych przy ul. Słonimskiej 8[31]. W późniejszych latach zostało zmuszone do przeprowadzki do lokali przy ul. Warszawskiej 46 i Orzeszkowej 5.

Warunki lokalowe i zaplecze materialne było bardzo słabe. Abp Jałbrzykowski powołał do istnienia Radę Prowizorów, w skład której weszli proboszczowie parafii w Choroszczy, Dojlidach i Tryczówce, by zatroszczyć się o poprawę warunków kształcenia kleryków, obciążono wszystkich duchownych miesięcznymi składkami na rzecz seminarium. Proboszczowie zadeklarowali pomoc materialną ze swych parafii, przeważnie w formie zbieranych i ofiarowywanych seminarium płodów rolnych. Dzięki tak wielkiej życzliwości i ofiarności społeczeństwa seminarium duchowne w Białymstoku mogło spokojnie kształcić przyszłych duchownych. Już 3 lutego 1946 r. abp Jałbrzykowski udzielił pierwszych święceń kapłańskich. Fakt ten dobrze wróżył na przyszłość. Istnienie seminarium było koniecznym warunkiem do tego, by zapewnić odpowiednią liczbę kapłanów, proboszczów i katechetów[32].

Od 1949 r. istniało także Niższe Seminarium Duchowne przy Zakładzie Salezjańskim w Różanymstoku. Kształciło się w nim ponad 100 młodych chłopców, którzy mieli

[30] J. Pankiewicz, *Kapituła Bazyliki Metropolitalnej Wileńskiej w Białymstoku*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej", 13(1987), nr 2, s. 99-100; idem, *Katalog księży prałatów i kanoników Kapituły Metropolitalnej w Białymstoku. W układzie chronologicznym według nominacji*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej", 13(1987), nr 2, s. 114-138.

[31] AAB, W. Suszyński, *Informacja o losach Wileńskiego Seminarium Duchownego w czasie wojny od r. 1939 do dnia 5 sierpnia 1946 r.*, mps. s. 4-5; A Szot, *Seminarium duchowne przy ul. Słonimskiej 8 – jego krótkie dzieje*, „Czas Miłosierdzia", 2001, nr 7, s. 17.

[32] J. Pankiewicz, *Dzieje*, [w:] *Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku 1945-1980*, pod red. E. Ozorowski, Białystok 1981, s. 17-26; T. Krahel, *Dzieje Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku*, [w:] *Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku 1945-1995. Księga jubileuszowa*, pod red. S. Hołodok, Białystok 1995, s. 11-15.

możliwość zrobienia matury. Część z nich decydowała się później na wybór kapłańskiej drogi podejmując studia w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku, bądź też wstępując do zgromadzeń zakonnych. W 1952 r. metropolita wileński połączył oba seminaria. Miało to uchronić szkołę w Różanymstoku przed zamknięciem, do czego dążyły władze państwowe w ramach prowadzonej akcji likwidowania szkolnictwa katolickiego. 30 kwietnia 1954 r. Mieczysław Moczar, przewodniczący Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku, nakazał zlikwidować gimnazjum salezjańskie. Siłą zajęto budynki kościelne. Nakazano opuścić pomieszczenia zakonnikom, siostrom zakonnym i uczniom. Własność Niższego Seminarium przekazano na rzecz tworzącej się w Różanymstoku szkoły rolniczej[33].

Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku w pierwszych latach powojennych mogło się poszczycić bardzo dobrą kadrą profesorską. W przeciągu kilku lat niektórzy z nich zostali prekonizowani, zasilając grono biskupów polskich[34]. Od 1925 r. seminarium wileńskie zostało połączone z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie. Księża profesorowie USB zostali po wojnie także zmuszeni do opuszczenia Wilna. Większość kadry profesorskiej USB osiadła w Toruniu, dając podwaliny pod nowo tworzony Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika. Duchowni, będący kapłanami archidiecezji wileńskiej, pozostali na jej polskim skrawku, w Białymstoku. Sytuacja prawna Wydziału Teologicznego w Białymstoku była jednak skomplikowana. I choć władze państwowe uznały fakt jego istnienia i pracownicy otrzymywali nawet pensje w latach 1945-1947, to jednak w późniejszym czasie czyniły wszystko, by wydział zlikwidować[35]. Władze państwowe zlikwidowały go w 1948 r. Posiedzenia Rady Wydziału Teologicznego w Białymstoku trwały jednak aż do grudnia 1951 r. W Białymstoku, na Wydziale Teologicznym USB, miały miejsce dwie rozprawy habilitacyjne, choć nie zostały one uznane przez władze cywilne. Wydział podjął też decyzję o nadaniu doktoratu „honoris causa" ks. biskupowi Michałowi Klepaczowi, ale nie doszło do wręczenie tegoż tytułu. Odbyła się obrona jednego doktoratu, a sześciu absolwentów uzyskało tytuł magistra[36]. Wydział Teologiczny USB w Białymstoku, choć istniał niedługo, to jednak zapisał się w pamięci studentów i profesorów seminarium duchownego. W latach 90-tych XX w. stał się motywem do podjęcia prób stworzenia Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie w Białymstoku, co zaowocowało powołaniem do życia katedry Teologii katolickiej na tymże Uniwersytecie.

W 1956 r., za rządów prałata ks. Adama Sawickiego, wyłoniła się kwestia budowy gmachu Seminarium Duchownego w Białymstoku. Planowane gmachy miały powstać na posesji parafii farnej, przy ul. Kościelnej. Pełnomocnik rządu PRL już w 1945 r. obiecał, iż lokalne władze uczynią wszystko, by seminarium miało odpowiednie warunki lokalowe, w zamian za pozostawiony gmach w Wilnie. Od 1945 r. warunki nie uległy zmianie. Wynajmowany od 15 lat od Zgromadzenia braci Sług Najświętszej Maryi Panny budynek był już niewystarczający. Klerycy mieszkali w ciasnych pokojach, w dwóch miejscach oddalonych od siebie – przy kościele św. Wojciecha przy ul. Warszawskiej i przy kościele Najświętszego Serca Jezusa przy ul. Traugutta. Profesorowie wynajmowali mieszkania „na mieście". Brakowało sal wykładowych, pomieszczeń na bibliotekę, czy do rekreacji. Prezydium WRN nie godziło się na lokalizację seminarium w centrum miasta, proponowało

[33] AAB, *Kronika parafii różanostockiej 1919-1966*, Różanystok 1966, mps, s. 8-13; K. Lesiakowski, *Mieczysław Moczar „Mietek". Biografia polityczna*, Warszawa 1998, s. 160-169.
[34] W Białymstoku konsekrowano następujących biskupów: 1946 – bp Ignacy Świrski, 1947 – bp Michał Klepacz, 1948 – bp Władysław Suszyński, 1949 – bp Czesław Falkowski, 1952 – bp Aleksander Mościcki, 1963 – bp Adam Sawicki, 1970 – bp Henryk Gulbinowicz, 1976 – bp Edward Kisiel, 1979 – bp Edward Ozorowski.
[35] S. Hołodok, *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Stefana Batorego w Białymstoku (1945-1951)*, „Studia Teologiczne", t. 10(1992), Białystok-Drohiczyn-Łomża 1992, s. 117-136.
[36] T. Krahel, *Dzieje Archidiecezjalnego...*, s. 16-20; A. Szot, *Utworzenie nowych struktur...*, s. 124-126.

posesję w Dojlidach. Na to nie godziły się znów władze kościelne. Domagały się, by seminarium mieściło się blisko kościoła katedralnego. Taka administracyjno-prawna przepychanka trwała przez kilka lat.

Ostatecznie władze seminaryjne zgodziły się na przeniesienie Seminarium Duchownego z ul. Słonimskiej do budynku Sióstr Pasterzanek, przy ul. Orzeszkowej 5. Przeprowadzki dokonano 11 i 12 sierpnia 1961 r. Nieduży metraż lokalu sprawił, iż mieściły się w nim tylko sypialnie kleryków. Niektórzy w dalszym ciągu mieszkali przy ul. Traugutta 25. Powierzchnia nowego gmachu była prawie o 1/3 mniejsza od poprzedniego. Z trudem wygospodarowano większą salę na kaplicę. Sale wykładowe, kuchnia, refektarz oraz Zarząd seminarium mieściły się przy kościele św. Wojciecha, który nie był jeszcze świątynią parafialną, a pełnił rolę kościoła seminaryjnego. Rektor seminarium został mianowany rektorem kościoła św. Wojciecha. Seminarium powierzono pracę duszpasterską w tej świątyni[37].

Starania o polepszenie warunków edukacji kleryków trwały przez kolejne lata. W 1976 r. bp Henryk Gulbinowicz uzyskał pozwolenie na budowę tzw. budynku gospodarczego, który szybko został wzniesiony. Ostatecznie 30.I1980 r. uzyskano pozwolenie na budowę internatu dla alumnów przy ul. Warszawskiej 46. W 1984 r. studenci rozpoczęli rok akademicki w nowym, surowym i nie wykończonym jeszcze gmachu. Pozwolenie zostało wydane tylko na budynek mieszkalny dla studentów. Nie pozwolono na mieszkania dla profesorów, sale wykładowe, pomieszczenia biblioteczne. Dlatego w późniejszym czasie dobudowywano odpowiednie gmachy, przeznaczając je na dom księży profesorów, bibliotekę, czy salę gimnastyczną. Pod koniec lat 90-tych XX w. zakończono praktycznie budowę całego zespołu seminaryjnego, w skład którego weszły: gmach Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego, dwa domy mieszkalne z przeznaczeniem ich dla księży profesorów, sala gimnastyczna, biblioteka i Archiwum Archidiecezjalne[38]. Z wielu pomieszczeń korzystali nie tylko klerycy, osoby duchowne, ale także i świeccy. Seminarium udostępniało swe sale wykładowe dla Studium Teologicznego istniejącego od kilkunastu lat w Białymstoku[39].

W przeciągu kilkudziesięciu lat istnienia w Białymstoku seminarium duchownego nastąpił nie tylko szybki wzrost liczby parafii. Zmieniała się także liczba kleryków. Po wojnie ich liczba wynosiła 45. Władze państwowe starały się utrudnić im studiowanie. Czynione były różnego rodzaju naciski, by zwerbować niektórych z nich do współpracy z Urzędem Bezpieczeństwa. Od 1965 r. zaczęto powoływać alumnów do zasadniczej służby wojskowej. Stworzono dla nich specjalne jednostki wojskowe, by oddziaływać na nich ideologicznie, odciągnąć od powołania. Bywały lata, iż 1/3 wszystkich kleryków służyła w wojsku. Poza paroma wyjątkami klerycy wracali jednak do seminarium. Ostatni klerycy służyli w wojsku na przełomie 1979 i 1980 r. Po przemianach społecznych w sierpniu 1980 r. zaniechano powoływania kleryków do wojska.

Najwięcej alumnów było w latach 1953-1957, kiedy to liczba ich przekraczała 100, najmniej zaś w roku akademickim 1964/65 - było ich zaledwie 24. Od połowy lat 80-tych liczba ich oscyluje w graniach 80-90. Do końca 1992 r. białostockie seminarium ukończyło 384 księży. Wzmocnili oni szeregi duszpasterzy w miejscowych parafiach, a niektórzy z nich podjęli się pracy misyjnej w Argentynie, Brazylii, Republice Południowej Afryki, czy Białorusi lub Rosji. Trzech jego absolwentów zostało biskupami[40].

[37] J. Pankiewicz, op. cit., s. 34-35.
[38] T. Krahel, *Dzieje Archidiecezjalnego...*, s. 32-33.
[39] A. Szot, *25 lat kształcenia teologicznego katechetów w Białymstoku*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej", 11/2002, nr 4, s. 229-258.
[40] T. Krahel, *Dzieje Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku*, s. 26-28.

Powstałe w Białymstoku po zakończeniu II wojny światowej wszystkie szczeble organizacji kościelnej nie tylko przetrwały trudny czas komunizmu, ale praktycznie przez cały ten okres były instytucjami, które wzmacniały znaczenie i autorytet Kościoła na Białostocczyźnie. Zwieńczeniem tego dzieła był zwołany w 1991 r. synod diecezjalny. Przygotowania do synodu trwały od kilku lat. Miał to być pierwszy synod Kościoła białostockiego, będącego spadkobiercą tradycji wileńskich, od chwili Synodu Archidiecezji Wileńskiej odbytego w 1931 r.[41] Nikt się nie spodziewał, iż będzie to rzeczywiście I Synod Diecezji Białostockiej. W wydanych statutach synodalnych zawarte zostały normy prawne partykularnego białostockiego Kościoła, które regulują sprawy jego organizacji, głoszenia Słowa Bożego kultu chrześcijańskiego i liturgii sakramentów. Synod wypowiedział się także w sprawie katechizacji, nauczania teologii, duszpasterstwa na terenie archidiecezji białostockiej i w kwestiach materialnych, dotyczących utrzymania instytucji kościelnych[42].

[41] *Synodus Archidioecesana Vilnensis ab Excellentissimo Illustrissimo ac Reverendissimo Domino Domino Romualdo Jałbrzykowski S. Th. M. Archiepiscopo-Metropolitano Vilnensi Anno Domini MCMXXXI diebus 9, 10 et 11 mensis Julii in basilica metropolitana vilnensi S. S. Stanislai Em. et Vladislai Rc. celebrata*, Vilno 1932.

[42] *I Synod Archidiecezji Białostockiej*, Białystok 2000.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Tadeusz Radziwonowicz
(Suwałki)

Instytucje wyznaniowe i ich placówki na Suwalszczyźnie i Mazurach w latach 1945-1998 w materiałach byłego Urzędu Wojewódzkiego w Suwałkach

Materiały archiwalne dotyczące spraw wyznaniowych, przejęte po likwidacji z końcem 1998 r. województwa suwalskiego przez Archiwum Państwowe w Suwałkach z archiwum zakładowego byłego Urzędu Wojewódzkiego w Suwałkach, a także z Podlaskiego Urzędu Wojewódzkiego w Białymstoku z punktu widzenia ich twórców można podzielić na trzy grupy. Pierwszą z nich, ze źródłami szczególnie interesującymi, są materiały o działalności instytucji wyznaniowych, wytworzone i zgromadzone przez administrację powiatów: augustowskiego, ełckiego, giżyckiego, gołdapskiego, oleckiego, piskiego, sejneńskiego i węgorzewskiego, czyli z terenów, które znalazły się w woj. suwalskim z byłych województw białostockiego i olsztyńskiego. Zostały one odziedziczone przez Urząd Wojewódzki w Suwałkach, stanowią właściwie sukcesję bierną i obejmują lata od około 1950 r. (niewiele źródeł pochodzi z lat 40-tych) do 1974 r., a więc okres stosunkowo długi. W dodatku w tym przedziale czasowym, tak trudnym dla kościołów, zachodziły niezwykle ciekawe procesy. Polityka władz balansowała wtedy od mniej lub bardziej otwartego zwalczania struktur kościelnych i ich oddziaływania, przez tolerowanie, ograniczoną współpracę w niektórych obszarach życia społecznego i funkcjonowania tych instytucji, aż po wspieranie niektórych z nich.

Większość z tych archiwaliów jest podzielona według powiatów i zawiera teczki poświęcone generalnie działalności instytucji wyznaniowych najniższego, podstawowego szczebla, a dokładniej następującym zagadnieniom: organizacji Kościoła rzymskokatolickiego, organizacji zakonów, kongregacji i stowarzyszeń wyznaniowych/kościelnych, tworzeniu, znoszeniu i przekształcaniu placówek Kościoła rzymskokatolickiego, obsadzaniu stanowisk kościelnych i duchownych, nadzorowi nad Kościołem rzymskokatolickim (tu znajdują się informacje: o sytuacji wyznaniowej - z rozmów przeprowadzanych z księżmi, o działalności kleru - z posiedzeń powiatowych zespołów ds. wyznań, o procesjach), tworzeniu, znoszeniu i przekształcaniu placówek wyznań nierzymskokatolickich, nadzorowi nad takimi placówkami, budownictwu obiektów kościelnych i sakralnych, cmentarzom, nabywaniu i zbywaniu majątków i nieruchomości, organizacji i sieci punktów katechetycz-

nych, głównie w parafiach rzymskokatolickich, ale także punktów innych wyznań, sprawom podatkowym i czynszowym.

W aktach wytworzonych przez władze powiatowe, oprócz dominujących materiałów o strukturach Kościoła rzymskokatolickiego znajdują się teczki z dokumentami dotyczącymi: Kościoła greckokatolickiego, Kościoła Polskokatolickiego, Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, Kościoła prawosławnego, Kościoła ewangelicko-augsburskiego, Kościoła ewangelicko-metodystycznego, Polskiego Kościoła Ewangelickiego Chrześcijan Baptystów, Ewangelicznych Chrześcijan w Duchu Apostolskim, Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego, Kościoła Zielonoświątkowego, Świadków Jehowy, Zrzeszenia Wolnych Badaczy Pisma Świętego.

Treść materiałów jest oczywiście bogata, a te same rodzaje informacji mogą trafiać się w teczkach o różnych tytułach. By to zobrazować, warto podać nieco przykładów. I tak w aktach o organizacji struktur Kościoła rzymskokatolickiego znajdują się informacje o parafiach w poszczególnych powiatach, a więc o miejscowościach wchodzących w ich skład z podaną ilością mieszkańców, o mieniu parafii, o kapłanach i służbie kościelnej (organistach, zakrystianach, gospodyniach księży), o składach rad i o kółkach parafialnych. Natrafić w nich można na oceny pracy księży, ze wskazaniem na stosunek do władz oraz ich działań, a także na konflikty z parafianami. W sporządzanych co pewien czas wykazach obiektów sakralnych (kościołów i kaplic) są informacje nie tylko o ich ilości i miejscowościach, w których się znajdują, ale też krótkie informacje o powierzchni i pojemności. I tak na przykład w powiecie augustowskim 31 grudnia 1966 r. w 13 miejscowościach było 14 kościołów i sześć kaplic, z których największy w Augustowie miał 1200 m² powierzchni i mógł pomieścić 4800 osób. W tym samym czasie w mniejszym powiecie oleckim sześć parafii dysponowało sześcioma kościołami parafialnymi i trzema filialnymi[1].

W materiałach o organizacji zakonów, kongregacji i stowarzyszeń wyznaniowych/kościelnych znajdują się między innymi wykazy zakonnic, krótkie charakterystyki domów zakonnych, ich działalności oraz obiektów, a także protokoły wizytacji. Jak wynika z akt z powiatu augustowskiego, w pierwszej połowie lat 70-tych w Augustowie i Studzienicznej przebywało 30-34 zakonnic Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi, które opiekowały się ponad setką upośledzonych dzieci[2].

W aktach o tworzeniu, znoszeniu i przekształcaniu placówek Kościoła rzymskokatolickiego można natrafić na niezwykle ciekawe materiały obrazujące często wieloletnie działania, wręcz batalie, prowadzone przez duchowieństwo, ale też i wiernych w sprawie utworzenia nowych parafii przy istniejących już świątyniach. W Augustowie przez lata trwały starania o zgodę władz na zorganizowanie parafii przy kościele pw. Matki Boskiej Częstochowskiej na Osiedlu im. gen. Bema. Jeszcze w 1974 r. naczelnik powiatu augustowskiego nie widział potrzeby jej tworzenia, a Urząd Wojewódzki w Białymstoku wydał decyzję odmowną[3].

Teczki o obsadzaniu stanowisk kościelnych i duchownych zawierają decyzje Wydziału ds. Wyznań Wojewódzkiej Rady Narodowej, później Urzędu Wojewódzkiego w Białymstoku co do obsady stanowisk proboszczów. Niekiedy trafiają się w nich charakterystyki niektórych księży w przypadkach przeniesienia ich do innych parafii[4].

Do najbardziej interesujących i zawierających różnorakie treści należą materiały o nadzorze nad Kościołem katolickim, które wyraźnie odzwierciedlają realizację w terenie

[1] Archiwum Państwowe w Suwałkach, Urząd Wojewódzki w Suwałkach [1945 -]1975-1998 (dalej: APS, UWS), sygn. 42/1/1, passim.
[2] Ibidem, sygn. 42/1/2, passim; sygn. 46/5/1, k. 4.
[3] Ibidem, sygn. 42/1/3, passim.
[4] Ibidem, sygn. 42/1/4, passim.

tzw. polityki wyznaniowej władz centralnych przez podległe im struktury powiatowe. Dokumentacja ta zawiera informacje o sytuacji wyznaniowej wraz z informacjami o działalności kleru oraz informacjami kwartalnymi „o sytuacji na odcinku działalności wyznań religijnych". Te ostatnie były sporządzane od kwietnia 1971 r. według schematu: stan liczbowy osób duchownych (księży, zakonników i zakonnic, dane o ruchu duchownych), praca z klerem (spotkania zbiorowe, spotkania indywidualne, rozmowy interwencyjne), ocena działalności i poczynań kleru oraz aktywu parafialnego (wrogie i szkodliwe kazania, szkodliwa działalność w środowisku, wykroczenia przeciw przepisom), zgromadzenia i uroczystości kościelne (ilość wniosków o pozwolenia na zgromadzenia, procesje itp., ilość wydanych pozwoleń i różnice w stosunku do wniosku, stosunek kleru do decyzji władz), represje karne, administracyjne, karno-administracyjne, egzekucyjne, karno-skarbowe, katechizacja (ilość zawartych umów, ilość nauczających bez zezwolenia, ilość punktów bez zezwolenia), werbunek do Caritasu, udzielona pomoc materialna duchownym, budownictwo i remonty, inne sprawy[5].

W teczkach wytworzonych przez władze powiatu augustowskiego znaleźć można ewidencję parafii i informacje o nich, a więc o obsadzie kapłańskiej i miejscowościach, które wchodziły w skład poszczególnych parafii. W 1950 r. na terenie tego powiatu było 13 parafii rzymskokatolickich (Raczki, Janówka, Szczebra, Monkinie, Studzieniczna, Krasnybór, Sztabin, Jaminy Mikaszówka, Rygałówka, Bargłów, Lipsk) i jedna starooborzędowców w Gabowych Grądach, a w nich 15 księży, 12 kościołów (parafia Szczebra nie miała wtedy świątyni, bowiem ta została spalona w czasie wojny), 3 kaplice. W powiecie istniał też jeden dom zakonny z 29 zakonnicami i 3 katolickie zakłady opiekuńcze z 70 dzieci i 30 starcami. Wymieniono nawet organizacje społeczo-polityczne, które działały w parafiach (nie było ich w parafiach Studzieniczna i Rygałówka) i w niektórych przypadkach zaznaczono: „[...] działalność org. społ.-polit. słaba – zwalczane są przez proboszcza parafii"[6]. W 1966 r. z powodu wcześniejszych zmian granic powiatu augustowskiego było w nim mniej, bo jedenaście parafii, ale więcej księży (22, w tym: jeden dziekan, dwóch wicedziekanów, osiem proboszczów, jedenastu wikariuszów). Oceniono wtedy, że „kler w zasadzie realizuje reakcyjną politykę episkopatu", a postawę „bierną" zajmuje jedenastu, zaś „lojalną", a nawet „postępową" pięciu księży[7].

Równie ciekawe informacje o sytuacji wyznaniowej sporządzane były przez struktury administracji państwowej powiatu oleckiego. Są w nich wykazy nieruchomości, stanowiących majątek, jak to określano, niemieckich Kościołów i związków religijnych (w następujących miejscowościach: Olecko, Kowale Oleckie, Świętajno, Gąski, Ciche, Wieliczki) oraz wiadomości o ich użytkowaniu przez parafie rzymskokatolickie. Ważne miejsce zajmują materiały o funkcjonowaniu punktów katechetycznych. Na przykład od 1 września 1963 r. w powiecie oleckim rozpoczęło pracę 27 punktów katechetycznych, z tego cztery w kościołach, trzy w domach parafialnych, 20 w domach prywatnych. Uczyło się w nich ponad 4 tys. dzieci, a lekcje prowadzili księża i jedna katechetka świecka. Oczywiście najwięcej informacji o tym jest w aktach, dotyczących sieci i organizacji punktów katechetycznych[8].

Z informacji o sytuacji wyznaniowej wynika, iż władze dużą wagę przywiązywały do zakładania i prowadzenia przez administratorów parafii ksiąg inwentarzowych, prowadzenia zbiórek publicznych, opłacania podatków przez duchownych. Okazuje się, iż w pierwszej połowie lat 60-tych od przychodów osobistych (nie parafialnych, uzyskiwanych z

[5] Ibidem, sygn. 42/1/6, k. 1; sygn. 42/1/5, k. 24-38.
[6] Ibidem, sygn. 42/1/6, k. 36, 47-48.
[7] Ibidem, sygn. 42/1/5, k. 51.
[8] Ibidem, sygn. 45/5/7, k. 52-55; 46/5/14; 46/5/17-18.

tacy), a więc z opłat cmentarnych, za msze żałobne, za śluby i chrzty, księża proboszczowie uiszczali podatki w wysokości od niespełna 15% do ponad 25% od określonej podstawy, zaś wikariusze 10,5 % od podstawy wynoszącej 12 tys. zł. Duchowni musieli niekiedy płacić kary finansowe za nielegalne zbiórki pieniężne, za niezałożenie lub wadliwe prowadzenie ksiąg inwentarzowych. Zaleganie ż wnoszeniem podatków groziło wszczęciem egzekucji administracyjnej, którą przewidywano już przy dokonaniu wymiaru podatku dochodowego w planie egzekucji w postaci zajęcia wartościowych przedmiotów (np. motocykla, radia z magnetofonem) lub inwentarza żywego. Kwestie zaległości podatkowych były na tyle istotne, że w 1965 r. zajmował się nimi Zespół ds. Kleru, w skład którego wchodzili: I sekretarz Komitetu Powiatowego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej w Olecku, przewodniczący Prezydium PRN, zastępca komendanta powiatowego Milicji Obywatelskiej do spraw bezpieczeństwa[9].

Oczywiście duże zainteresowanie strukturami kościelnymi przejawiały instancje PZPR. I tak Komitet Powiatowy tej partii w Olecku w „ocenie sytuacji na odcinku działalności kleru" z maja 1970 r. scharakteryzował postawy i działalność 14 księży, pracujących w sześciu parafiach rzymskokatolickich (Olecko, Gąski, Kowale-Oleckie, Wieliczki, Świętajno, Ciche) oraz dwóch wikariatach eksponowanych (Cimochy i Szarejki), określonych jako nielegalne parafie przy istniejących obiektach sakralnych. W materiale tym ogólnie zaznaczono, że „[...] kler wyraźnej działalności antypaństwowej nie przejawia", a „bardziej agresywną postawę wobec władz i zarządzeń wykazują księża młodzi, angażujący się w szczególności w pracę wśród młodzieży". Natomiast proboszczowie byli ponoć bardziej umiarkowani i stosowali zasadę „nie narażania się" tak władzom państwowym, jak i hierarchii kościelnej. W opinii komitetu kapłani katoliccy dzielili się na trzy kategorie, a mianowicie na zajmujących postawę wrogą wobec władz (4 księży), umiarkowaną (5), raczej lojalną (4). Charakteryzując katechizację dzieci i młodzieży zaznaczono, że spośród 42 punktów katechetycznych 32 znajdowało się w prywatnych mieszkaniach. Frekwencja na lekcjach religii była stosunkowo wysoka, choć zauważono niższą wśród dzieci, które pochodziły z państwowych gospodarstw rolnych. Zwrócono w dokumencie uwagę na stosowanie przez duchowieństwo, jak to określono, „szykan" wobec rodziców, a nawet dzieci w przypadkach nieuczęszczania ich na lekcje religii. W kwestii budownictwa sakralnego wskazano, że udzielono negatywnych odpowiedzi na dwa wnioski dotyczące budowy kościołów w Olecku i Kowalach Oleckich i zauważono, „[...] że ze strony ludności tut. powiatu w ostatnich 10 latach żadnych wniosków ani wystąpień w sprawie budowy obiektów sakralnych nie notowano (było kilka tego typu wystąpień w okresie 1956-57)". Pisząc o praktykach religijnych wyrażono zaniepokojenie sytuacją w Liceum Ogólnokształcącym w Olecku, w którym zdecydowana większość młodzieży brała w nich udział, a także uczęszczała na lekcje religii. Powodem tego miał być „[...] między innymi duży stopień sfanatyzowania religijnego części grona nauczycielskiego", z którego kilka osób miało stanowić „[...] wręcz aktyw kościelny". Zdaniem członków aparatu partyjnego w powiecie notowano sporo przypadków uczestnictwa w praktykach religijnych i nauce religii dzieci członków partii (w tym aktywu) i kierowniczego aktywu gospodarczego bezpartyjnego. Takie zjawiska nagminne były wśród działaczy Zjednoczonego Stronnictwa Ludowego i Stronnictwa Demokratycznego. Do kościołów uczęszczała znaczna część nauczycieli, a także część aktywu kierowniczego rad narodowych[10].

Tradycyjnie szczególną wagę administracja i inne organy państwowe przywiązywały do organizacji różnych uroczystości kościelnych, które starano się zamknąć w obrębie kościoła lub przyległego cmentarza. W zasadzie tylko na Wszystkich Świętych zezwalano

[9] Ibidem, sygn. 46/5/7, k. 49-51, 56-59.
[10] Ibidem, k. 37-48.

na procesje, które, by dotrzeć do cmentarzy grzebalnych, musiały wyjść poza teren kościelny. Uroczyste procesje na Boże Ciało odbywały się w obrębie cmentarzy przykościelnych, choć niektórzy księża występowali z wnioskami o ich urządzanie na przyległych placach lub ulicach. Czynili tak przez lata proboszczowie z Krasnegoboru i Sztabina, ale konsekwentnie im odmawiano. Jeśli chodzi o Krasnybór, uzasadniano to chociażby względami formalnymi[11], zaś w przypadku Sztabina pisano na przykład tak: „Wydział Spraw Wewnętrznych tut. Prezydium [Powiatowej Rady Narodowej w Augustowie] po rozpatrzeniu podania postanowił załatwić odmownie i nie zezwolił na odbycie procesji, ponieważ urządzanie procesji w święto „Bożego Ciała" w latach ubiegłych poza obiektem sakralnym nie należy do tradycji tej parafii"[12]. W informacji z przebiegu obchodów Bożego Ciała w 1962 r. w powiecie augustowskim skrupulatnie odnotowano, iż w Augustowie w procesji uczestniczyło 3500 osób. Nie było w niej grup zorganizowanych, ale wzięły udział niektóre znane w mieście osoby, na przykład ponoć nieliczni pracownicy Prezydiów PRN i MRN, pracownice szpitala, komornik sądu powiatowego, główna księgowa z Państwowego Ośrodka Maszynowego, która niosła sztandar. By przeciwdziałać powszechnemu udziałowi młodzieży w procesjach zostały zorganizowane eliminacje szkolnych chórów dziecięcych, w których frekwencja ponoć dopisała, bowiem uczestniczyło w nich około 400 dzieci. Mimo to jeszcze sporo dzieci szło w procesji ze swymi rodzicami. Oczywiście funkcjonariusze służby bezpieczeństwa i informatorzy musieli pilnie obserwować uroczystości, nawet podsłuchiwali rozmowy uczestników, bo zapisali taką wypowiedź „[...] widzisz jak się zmieniło – Gomółka nawet pozwolił na Boże Ciało udekorować miasto [w rzeczywistości obchodzone były wtedy Dni Augustowa]"[13].

Rzecz jasna administracja zainteresowana była aktywnością wiernych w życiu poszczególnych parafii. Świadczy o tym informacja z 1973 r. o radach parafialnych Kościoła rzymskokatolickiego w powiecie augustowskim. Ciała takie istniały wtedy w 11 parafiach i liczyły od dwóch do pięciu osób. W ich skład wchodzili tylko mężczyźni w wieku ponad 40 lat, na terenach wiejskich wyłącznie rolnicy, w Augustowie obok rolników rzemieślnicy indywidualni, zaś w ośrodku duszpasterskim na Osiedlu im. gen. J. Bema pracownicy fizyczni zakładów pracy. Obliczono dokładnie, że 8% członków rad należało do Zjednoczonego Stronnictwa Ludowego. „Członkowie rad parafialnych w zasadzie zostali upatrzeni i wyznaczeni przez proboszczów spośród aktywniejszych wiernych, którzy spełniają funkcje pomocnicze w niektórych obrzędach religijnych". Oprócz tego organizowali wiernych i brali udział w realizacji prac przygotowawczych i porządkowych w kościołach, pomagali organizować prace remontowo-renowacyjne, inspirowali opinie wśród parafian o potrzebach przeprowadzania remontów obiektów sakralnych, pomagali księżom w rozpoznaniu środowiska, organizowali pomoc w pracach polowych. Władze oceniały, iż rady miały minimalny wpływ na postawy proboszczów. Ich znaczenie było większe w przypadkach zmiany proboszczów, a działały aktywniej tam, gdzie duchowni organizowali nowe formy obrzędów religijnych oraz starali się o wyższą estetykę, porządek i czystość obiektów. W informacji zaznaczono, że ogniwa władz państwowych nie dysponowały możliwościami oddziaływania na rady parafialne[14].

W materiałach, dotyczących nadzoru nad strukturami kościelnymi, można natrafić również na sprawozdania i informacje o inspirowanych przez administrację kontaktach z księżmi, a szczególnie informacje o rozmowach przeprowadzanych z nimi. Stosunkowo często władze starały się ograniczyć negatywne, ich zdaniem, skutki inicjatyw podejmowa-

[11] Ibidem, sygn. 42/1/5, k. 40, 43.
[12] Ibidem, sygn. 42/1/6, k. 27.
[13] Ibidem, k. 45.
[14] Ibidem, k. 21-23.

nych przez Episkopat Polski. I tak, w powiecie oleckim w 1964 r. rozmowy np. w sprawie nie ogłaszania listu episkopatu, dotyczącego młodzieży i dzieci będących na obozach w czasie wakacji, przeprowadzali przewodniczący i sekretarz Prezydium Powiatowej Rady Narodowej. W rezultacie list w całości odczytano w jedenj parafii i w kościele filialnym, niektóre drażliwe fragmenty pominięto w trzech parafiach, w dwóch nie czytano, bo nie nadszedł. Po ogłoszeniu w listopadzie 1965 r. „Orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich" rozmowy z księżmi przeprowadzali wyznaczeni oficerowie Ludowego Wojska Polskiego, interesując się sprawami osobistymi kapłanów, ich stanowiskiem wobec tego dokumentu, a także wobec obchodów 1000-lecia Państwa Polskiego i 1000-lecia Chrztu Polski[15]. Gdy w 1970 r. biskupi przygotowywali list poświęcony rocznicy wydarzeń 1920 r., a dyrektor Urzędu ds. Wyznań wystąpił z krytyką takich zamiarów, w powiecie augustowskim zostały przeprowadzone rozmowy z księżmi. Podobno po rezygnacji episkopatu z wysyłania listu „[...] księża przyjęli tą wiadomość z wyraźną ulgą i zadowoleniem". W grudniu 1970 r. zaniepokojenie władz wzbudziło odczytanie listu pt. „Głos Biskupów Polskich w Obronie Zagrożenia Bytu Narodu". Podobnie stało się w 1973 r., o czym świadczy informacja Komendy Powiatowej Milicji Obywatelskiej w Augustowie, gdy dotarł do parafii i został odczytany 3 czerwca 1973 r. list Episkopatu Polski w sprawie zapowiedzianych reform w szkolnictwie podstawowym i średnim, uznawanych przezeń jako sposób mający wyeliminować wpływ Kościoła na wychowanie dzieci i młodzieży. Gdy wszyscy księża powiatu otrzymali, zapewne w powyższej sprawie, zaproszenie do Urzędu Powiatowego, ksiądz dziekan Piotr Chełchowski nie dopuścił do ich udziału w zaplanowanym spotkaniu. Dlatego pełniący obowiązki naczelnika powiatu sugerował, aby zmienić dziekana, jednocześnie proboszcza parafii w Augustowie[16].

Również indywidualne działania lub problemy konkretnych księży były powodem przeprowadzania z nimi rozmów. Do tematów rozmów ostrzegawczych należały: realizacja różnych zobowiązań finansowych księży wobec państwa, brak lub nie prowadzenie ksiąg inwentarzowych, uregulowanie spraw własnościowych. Rozmowy interwencyjne dotyczyły odprawiania mszy bez zezwolenia na terenie otwartym dla kolonistów w czasie wakacji, udzielania ślubów religijnych przed zawarciem związku małżeńskiego w urzędach stanu cywilnego, nauczania religii i podpisania nań umów, zaniechania czytania w nadsyłanych przez episkopat listach „najbardziej drastycznych zwrotów" lub całych listów. Nie uchodziły uwadze urzędników pielgrzymki kapłanów, uroczystości kościelne, wyjazdy na przykład do Częstochowy, zmiany godzin procesji na Wszystkich Świętych na cmentarz grzebalny, przekroczenia określonej trasy procesji w uroczystość Bożego Ciała, zwłaszcza przejście procesji drogą publiczną, święcenie pól, przenoszenie obrazu Matki Boskiej z plebanii do kościoła z procesją i jego celebrowanie w mieszkaniach prywatnych, co ponoć naruszało przepisy o organizowaniu zgromadzeń. Podejmowane były też kwestie natury pozareligijnej i kościelnej, takie jak: gospodarka powiatu, przestrzeganie przepisów sanitarnych i porządkowych przez mieszkańców, podział administracyjny powiatu, konkurs pod hasłem „Wieś białostocka kulturalna i gospodarna". W toku takich kontaktów zajmowano się konfliktami między księżmi, a czasem ich sprawami i kłopotami osobistymi. Na przykład przewodniczący Prezydium PRN w Olecku rozmawiał o popełnionym wykroczeniu przez jednego z księży, który prowadził bez prawa jazdy i dowodu rejestracyjnego samochód bez oryginalnej tablicy rejestracyjnej. Według danych statystycznych tylko w okresie od 1971 r. do 12 maja 1973 r., czyli przez niespełna 2,5 roku, przewodniczący Prezydium PRN w Olecku przeprowadził 39, a kierownicy wydziałów prezydium 20 rozmów z księżmi. Oczywiście takie formy kontaktu przedstawicieli władz z duchowieństwem musiały mieć

[15] Ibidem, sygn. 46/5/8, k. 71-120.
[16] Ibidem, sygn. 42/1/6, k. 9, 11-14, 28.

ustalone reguły. Tezy do rozmów z klerem opracowane przez Urząd ds. Wyznań nadsyłane były do powiatów za pośrednictwem władz wojewódzkich[17].

W informacjach o sytuacji wyznaniowej odnotowywano pojawiające się tzw. „wrogie akcenty" oraz represje karne zastosowane wobec księży. W 1971 r. w powiecie augustowskim zaliczono do nich wniesiony przez posterunek Milicji Obywatelskiej do kolegium karno-administracyjnego wniosek na proboszcza St. Chełchowskiego z Bargłowa Kościelnego za zatarasowanie drogi i nielegalne zgromadzenie w czasie święcenia pojazdów, a także działania pewnych grup katolików na rzecz wybudowania kościołów w Jeziorkach i Kolnicy[18]. Z materiałów z 1975 r. zgromadzonych w sprawie nielegalnego odprawiania nabożeństw w punkcie katechetycznym w ostatniej z wymienionych miejscowości wynika, iż starania o budowę w niej obiektu sakralnego, początkowo kaplicy, podjęte zostały w 1971 r. Zainteresowani mieszkańcy części parafii Studzieniczna kierowali do władz petycje o zezwolenie na odprawianie nabożeństw w Kolnicy. Oczywiście działaniami tymi żywo interesowała się służba bezpieczeństwa i w ramach rozpoznania wykonywała fotografie prywatnego domu, w którym prowadzony był punk katechetyczny, a także wytypowała i obserwowała grono najbardziej aktywnych osób[19].

Zdarzało się, iż władze terenowe starały się wykazać swój pozytywny stosunek do niektórych kapłanów, ich postawy oraz działalności. Zapewne dlatego wnioskowały o nadawanie im odznaczeń państwowych. I tak, na przykład w Augustowie na „uroczystym spotkaniu przodowników pracy i ludzi zasłużonych" z terenu powiatu, zorganizowanym 24 lipca 1974 r., odznaczenia miało otrzymać dwóch księży, ale jeden z nich odmówił tego zaszczytu[20].

Równie interesujące materiały zawierają teczki, dotyczące nadzoru nad placówkami wyznań nierzymskokatolickich. Tu szczególne miejsce zajmują placówki kościołów protestanckich w powiatach mazurskich byłych województw olsztyńskiego i białostockiego, których tereny weszły w 1975 r. w skład województwa suwalskiego. I tak, na przykład w powiecie ełckim po wojnie najwięcej protestantów (ponad 3 tys. osób) skupiał w 1948 r. Kościół ewangelicko-metodystyczny. W samym Ełku w 1950 r. do parafii metodystycznej należało 934 wyznawców. Jednak już 10 lat później parafie metodystów w Starych Juchach i w Ełku liczyły łącznie tylko 241 osób. Główną przyczyną tego zjawiska było odchodzenie chyba większości wiernych do Kościoła ewangelicko-augsburskiego, który był ich Kościołem do 1945 r. Przy okazji tego typu spraw ujawniały się oczywiście konflikty, szczególnie o lokale i wiernych, między duchownymi tych różnych Kościołów protestanckich. Znacznie mniejsze grupy wyznawców należały do Zboru Ewangelicznych Chrześcijan w Duchu Apostolskim (od niespełna 30 w 1953 r. do ponad 50 osób w 1964 r.), Polskiego Kościoła Ewangelickiego Chrześcijan Baptystów (35-40 osob) i Zrzeszenia Wolnych Badaczy Pisma Świętego (nieco ponad 20 osób)[21].

W powiecie augustowskim w materiałach o nadzorze nad placówkami wyznań nierzymskokatolickich znalazł się wykaz z 1952 r. sygnagog, bożnic i cmentarzy wyznania mojżeszowgo, w którym wymieniono tylko zniszczoną w 70% bożnicę w Augstowie i pięć cmentarzy (dwa w Augustowie, w Lipsku, Sztabinie i Raczkach), a także pismo z lipca 1963 r. Arcybiskupa Prawosławnego Białostocko-Gdańskiego Stefana w sprawie pochówków katolików na cmentarzu wyznania prawosławnego w Augustowie. Z 1972 r. pochodzą materiały o działalności nielegalnej sekty Świadków Jehowy. W powiecie augustowskim

[17] Ibidem, sygn. 42/1/6, k. 5; 46/5/8, k. 14-16.
[18] Ibidem, sygn. 42/1/5, k. 46, 48.
[19] Ibidem, k. 1-23.
[20] Ibidem, sygn. 42/1/6, k. 8-10.
[21] Ibidem, sygn. 43/2/6, k. 1, 4; sygn. 43/2/7, k. 27-30; sygn. 43/2/8, k. 3, 5, 8-10, 21-29, 33, 46, 60, 64.

było ich 32 i tworzyli dwa zbory. Władze zwracały uwagę, że nie uczestniczyli oni w wyborach i zajmowali się kolportażem nielegalnej literatury. Ich sługa zboru, ukarany za uchylanie się od służby wojskowej oraz aktywniejsi członkowie sekty byli pod stałą kontrolą i obserwacją milicji[22].

Interesującym epizodem w powiecie augustowskim było powstanie i istnienie parafii Kościoła Polskokatolickiego w Wólce Karwowskiej. W teczce dotyczącej tej parafii znalazła się też korespondencja z 1957 r. o inicjatywie utworzenia parafii Kościoła narodowego w Suwałkach, czym było zainteresowanych około 60 rodzin z tego miasta. Wprawdzie przybył do Suwałk diakon Bogdan Filipowicz, ale nie udało mu się nic zdziałać, gdyż podobno „[...]przez tamt. kler została podburzona pewna część fanatyków i dewotek, którzy grozili dla w/w diakona, aby wynosił się z Suwałk – bo jak nie, to się z nim odpowiednio załatwią"[23].

Natomiast u podłoża powołania parafii polskokatolickiej w Wólce Karwowskiej leżał konflikt między częścią jej mieszkańców a Kurią Biskupią w Łomży oraz parafią rzymskokaktolicką w Prusce. 27 lipca 1958 r. 27 osób, byłych parafian zlikwidowanej parafii rzymskokatolickiej w Wólce Karwowskiej, podjęło decyzję o powołaniu parafii polskokatolickiej, ponieważ kuria łomżyńska domagała się wstrzymania robót przy budowanej w ich wsi kaplicy. Parafia w Wólce nie egzystowała długo, ponieważ została rozwiązana już w listopadzie 1960 r. z powodu braku zainteresowania się nią ze strony kurii biskupiej Kościoła Polskokatolickiego, braku środków na utrzymanie administratora parafii, zbyt małej ilość wiernych i ich niezdecydowania. Oprócz materiałów o tej parafii w teczce znajdują się: druk „Podstawowe prawo Kościoła Polskokatolickiego", jedna z ulotek, szkalujących ponoć Kościół Polskokatolicki, rozpowszechnianych wśród dzieci, list otwarty biskupa ordynariusza Kościoła Polskokatolickiego, Maksymiliana Rodego do kardynała Stefana Wyszyńskiego z 1960 r. i list Rodego z 1961 r. do księży Kościoła Mariawitów w sprawie zjednoczenia obu związków wyznaniowych[24].

W aktach o budownictwie kościelnym i sakralnym dominuje korespondencja i decyzje w sprawie budowy krzyży (często są to nakazy rozbiórki), obiektów parafialnych (budynków mieszkalnych, gospodarczych, ogrodzeń, kaplic pogrzebowych), a także remontów obiektów sakralnych. Rzadko trafiają się materiały dotyczące budowy kościołów, czy kaplic, ponieważ władze bardzo niechętnie widziały jakiekolwiek inicjatywy podejmowane w tym zakresie[25]. I tak na przykład, by móc urządzić kaplicę w domu prywatnym w Kolnicy, proboszcz parafii Studzieniczna stwierdził, że nie zamierza budować obiektu sakralnego w tej wsi. Gdy wierni wsi Jeziorki starali się uzyskać zgodę na budowę kaplicy, inicjatorów tego przedsięwzięcia określono jako religijnych fanatyków[26].

W informacjach o organizacji i sieci punktów katechetycznych można natrafić na źródła o procesie likwidacji religii w szkołach. I tak w informacji z grudnia 1960 r. spośród 78 szkół w powiecie augustowskim religii nauczano już tylko w 12. Funkcjonowało tylko 10 punktów katechetycznych, siedem w kościołach i trzy w domach prywatnych. Władze zauważyły, że po wyeliminowaniu religii ze szkół w Inspektoracie Oświaty w Augustowie były cztery delegacje i wpłynęło doń kilka podań, a na zebraniach rodzice nie poruszali kwestii nauczania tego przedmiotu. Więcej protestów wzbudziło usuwanie symboli religijnych ze szkół. Sytuację uznano widocznie za unormowaną, bo stwierdzano: „Jeśli chodzi o pracę uświadamiającą rodziców pod kątem laicyzacji szkół to nie jest ona nigdzie bezpo-

[22] Ibidem, sygn. 42/1/8, k. 1-2, 4, 10.
[23] Ibidem, sygn. 42/1/7, k. 72.
[24] Ibidem, passim.
[25] APS, UWS, sygn. 42/1/9, passim.
[26] Ibidem, sygn. 42/1/9, k. 5-6.

średnio prowadzona. Sprawy te zostały powierzone kierownikom szkół oraz nauczycielom". Cztery lata później nie nauczano religii w szkołach. W powiecie augustowskim w siedzibach parafii i z kościołami punkty katechetyczne (łącznie 6) zorganizowano w kościołach, kaplicach lub domach parafialnych. W domach prywatnych istniało znacznie więcej, bo 42 punkty, z których funkcjonowało 36, a pozostałe były zawieszone[27].

Władze przyglądały się uważnie wszelkim działaniom duchowieństwa, prowadzonym w dziedzinie szeroko pojmowanego wychowania dzieci i młodzieży. Na przykład w roku 1973 ich uwagę przykuł list biskupów polskich na uroczystość Matki Boskiej Częstochowskiej w sprawie wychowania młodzieży. We wrześniu 1973 r. Komenda Powiatowa MO w Augustowie opracowała poufną informację o kursie katechetycznym w Łomży i o wystąpieniu na nim biskupa ordynariusza Mikołaja Sasinowskiego. W toku tej konferencji podniesiono problem nauczania religii w kontekście utworzenia zbiorczych szkół gminnych, a także sprawę podjęcie przygotowań do zorganizowania przy kurii biskupiej kształcenia katechetycznego świeckich[28].

W dokumentacji poświęconej nabywaniu i zbywaniu majątków i nieruchomości przeważa korespondencja o uregulowaniu własności parafii i zgromadzeń zakonnych. Są oczywiście dokumenty o przejęciu na Skarb Państwa i o sprzedaży nieruchomości kościelnych, a także o sprzedaży działek i budynków na rzecz instytucji kościelnych. Cały szereg pism zawiera informacje o stanie posiadania jednostek kościelnych. W 1972 r. zainteresowanie władz, w tym Komendy Powiatowej MO w Augustowie, która opracowała stosowną informację, wzbudziły działania księży i biskupów, mające na celu zakup nieruchomości w tymże mieście i jego okolicach. W niektórych teczkach znajdują się ciekawe materiały o sprawach przejęcia przez parafie opuszczonych obiektów kościelnych. Działania w tym kierunku pojawiły się po Październiku 1956 r. W grudniu tegoż roku do Prezydium PRN w Augustowie wpłynęły apele o oddanie proboszczowi parafii w tym mieście opuszczonego kościoła w byłych koszarach, podpisane przez setki mieszkańców dzielnicy Lipowiec i kilku podaugustowskich miejscowości. Podjęte jeszcze w tym miesiącu decyzje władz wojewódzkich i powiatowych były pozytywne. W ten sposób nie tylko uratowano świątynię, ale też położono podwaliny pod powstanie, wprawdzie po ponad 20 latach, parafii rzymskokatolickiej pw. Matki Boskiej Częstochowskiej w Augustowie[29].

Akta spraw podatkowych i czynszowych tworzą materiały, dotyczące wysokości podatku dochodowego parafii, zaległości podatkowych księży i parafii, prowadzenia ksiąg rachunkowych przez kościelne osoby prawne i zakony. Mogą się również w nich znaleźć dokumenty z treściami o zupełnie innych kwestiach. I tak na przykład w teczce, odnoszącej się do powiatu augustowskiego, znajduje się informacja o działalności kleru rzymskokatolickiego w IV kwartale 1964 r., a w niej wzmianki o wzmożonej akcji soborowej, pielgrzymkach do Częstochowy i przywożeniu różańców, ślubowaniach wierności wierze, listach biskupów o wychowaniu dzieci, o tworzeniu punktów katechetycznych, organizowaniu wywiadówek przez księży i oddziaływaniu przez nich i otoczenie na dzieci, które nie uczęszczały na religię, o przypadkach współdziałania kapłanów z różnymi instytucjami[30].

Drugą grupę omawianych materiałów tworzy dokumentacja rozpoczęta jeszcze przed 1975 r., a kontynuowana w zdecydowanej większości przez Urząd Wojewódzki w Suwałkach. Wśród nich znajdują się teczki parafii rzymskokatolickich z terenu obecnych

[27] Ibidem, sygn. 42/1/10, k. 3-4, 6.
[28] Ibidem, k. 1-2.
[29] Ibidem, k. 34, 47-64.
[30] Ibidem, sygn. 42/1/12, k. 1.

powiatów: augustowskiego, suwalskiego, sejneńskiego oraz Suwałk[31]. W aktach tych, trzeba przyznać, że zróżnicowanych pod względem objętości, rodzaju i treści są podstawowe informacje o poszczególnych parafiach. Jest w nich opis mienia parafii, a więc gruntów, zabudowań z podziałem na rolnicze (domy mieszkalne, budynki gospodarcze) i nierolnicze (kościoły i kaplice), plany zabudowań, dane o liczbie wiernych, terminach odpustów i 40-godzinnych nabożeństw, a także krótkie informacje, przeważnie o zameldowaniu osób duchownych, co jednocześnie odzwierciedla zmiany w obsadzie kapłańskiej w poszczególnych parafiach[32].

I tak na przykład, bardzo interesujące źródła zachowały się w teczkach parafii suwalskich, a więc św. Aleksandra i św. Apostołów Piotra i Pawła. Prześledzić w nich można batalię po Październiku 1956 r. o ocalenie przed rozbiórką dawnego kościoła garnizonowego w Suwałkach, który został poważnie uszkodzony w czasie wojny[33]. Ostatecznie rozpoczętą rozbiórkę wstrzymano i 4 września 1957 r. Ministerstwo Obrony Narodowej przekazało zniszczony w 60% i bez dachu kościół z przyległą nieruchomością Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Suwałkach z przeznaczeniem go parafii św. Aleksandra. Tego samego dnia przedstawiciele władz miejskich oraz ks. Józef Biniewski, działający w imieniu biskupa łomżyńskiego, podpisali protokół zdawczo-odbiorczy o przekazaniu w trwały zarząd suwalskiej parafii rzymskokatolickiej kościoła z przyległym terenem przy ul. Wojska Polskiego. Przy kościele tym powstał samodzielny ośrodek duszpasterski, w którym pracę w Suwałkach w 1959 r. rozpoczął bardzo znany i ceniony kapłan, ksiądz Kazimierz Hamerszmit. Wieloletnie starania duchowieństwa, szczególnie ks. Hamerszmita, mieszkańców Suwałk, wspierane przez Kurię Biskupią w Łomży o erygowanie na bazie ośrodka nowej parafii pw. św. Apostołów Piotra i Pawła przyniosły efekt dopiero w 1978 r.[34]

Istotnym uzupełnieniem dokumentacji o poszczególnych parafiach są teczki kapłanów, którzy w nich pracowali. Dokumenty te zależnie od miejsca pracy księży, wędrowały za nimi i były przekazywane między właściwymi terytorialnie organami władz. W aktach tych można natrafić na życiorysy i kartoteki duchownych, charakterystyki i opinie o nich,

[31] Dotyczy to parafii w: Augustowie pod wezwaniem Najświętszego Serca Jezusowego, Bakałarzewie (1955-1988), Bargłowie Kościelnym (1952-1989), Becejłach (1955-1994), Berżnikach (1955-1972), Filipowie (1956-1993), Jaminach (1955), Janówce (1955-1989), Jeleniewie 1955-1987), Kaletniku (1955), Karolinie (1952-1998), Krasnopolu (1964-1970), Krasnymborze (1953-1967), Mikaszówce (1955), Monkiniach (1955), Pawłówce (1956-1959), Przerośli (1955-1975), Puńsku (1955-1984), Raczkach (1955-1986), Rutce Tartak (1954-1980), Rygałówce (1955-1959), Sejnach (1954-1989), Smolanach (1955-1995), Smolnikach (1952-1973), Studzienicznej (1955-1969), Suwałkach pw. Św. Aleksandra, Suwałkach pw. Św. Apostołów Piotra i Pawła, Sztabinie (1959-1990), Wigrach (1951-1990), Wiżajnach (1955-1995), Wólce Karwowskiej z/s w Prusce (1957-1972), Żylinach (1956-1993).

[32] APS, UWS, sygn. 34/I/11, 34/I/15.

[33] By powstrzymać rozbiórkę kościoła, około 40 mieszkańców Suwałk w marcu 1957 r. skierowało apel: *„Do Obywatela Gomułki Władysława I Sekretarza Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej w Warszawie. My Parafianie Parafii rz.katolickiej w Suwałkach spośród kilkunastu tysięcy tych, którzy podpisali podania do Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Suwałkach i do Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku o zwrot Kościoła pogarnizonowego w Suwałkach, dziś choć w mniejszym gronie ci sami zainteresowani w tej sprawie, zwracamy się do Obywatela Pierwszego Sekretarza PZPR o wydanie odpowiedniego zarządzenia tutejszemu Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Suwałkach niezwłocznego wstrzymania rozbiórki na własną rękę wyżej wspomnianego kościoła. Mamy nadzieję, że prośba nasza będzie uwzględniona z uwagi na tolerancję religijną i pragnienie Naszej Parafii uzyskania tego Kościoła do użytku naszego. Pozbawienie nas tego zabytkowego obiektu, który służył swego czasu do praktyk religijnych pierwotnie dla ludności prawosławnej, a następnie ludności katolickiej, byłoby ciężkim ciosem i dlatego prosimy jeszcze raz aby Prezydium MRN wstrzymało rozbiórki naszego kościoła.* [...] *Powyższe podpisy są mieszkańców Suwałk z ulicy E. Plater. Odpowiedź prosimy kierować na ręce Parafii rz.katolickiej Suwałki. Gdyby sprawa ta nie była sprawą palącą można byłoby zebrać podpisów parafialnych co najmniej kilkanaście tysięcy.*"; APS, UWS, sygn. 34/I/80, k. 59.

[34] APS, UWS, sygn. 34/I/23, 34/I/80.

korespondencję w sprawie przeniesienia do poszczególnych miejscowości lub mianowania na stanowisko proboszcza[35].

Oprócz materiałów poszczególnych parafii prowadzone były również teczki rzymskokatolickich domów zakonnych. Przez dłuższy okres gromadzono dokumenty dotyczące Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi w Augustowie (akta z lat 1962-1987), w Sejnach (z lat 1949-1987), w Studzienicznej (z lat 1962-1984), Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek w Ełku (z lat 1954-1988) i Zgromadzenia Sióstr św. Teresy od Dzieciątka Jezus w Suwałkach (z lat 1962-1988). Zakonnice tego ostatniego zgromadzenia, czasem dwie, czasem trzy przebywały w Suwałkach od 1958 r. Mieszkały w domu prywatnym sióstr Michaliny i Petroneli Mor, nabytym wraz z nieruchomością na rzecz Kongregacji Sióstr św. Teresy od Dzieciątka Jezus w Ostródzie w zamian za dożywotnią opiekę[36].

Do Urzędu Wojewódzkiego w Suwałkach trafiły i zostały włączone do akt nadzoru nad Kościołem rzymskokatolickim materiały (jedna teczka) Wydziału ds. Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku z lat 1948-19667 r., dotyczące kilku tysięcy grekokatolików na terenie powiatów ełckiego i gołdapskiego. Choć oficjalnie władze nie uznawały faktu istnienia Kościoła greckokatolickiego i jego wyznawców zaliczały do rzymskokatolików, w Chrzanowie koło Ełku funkcjonowała od 1947 r. nielegalna greckokatolicka placówka duszpasterska, założona i obsługiwana przez księdza Mirosława Ripeckiego. Jej działalność, sprawiająca problemy władzom, była ważna dla wiernych tego obrządku, bo szczególnie w okresach letnich przybywali oni do Chrzanowa właściwie z całej Polski. W 1956 r. pojawiły się ze strony grekokatolików narodowości ukraińskiej, którzy mieszkali w okolicach Bań Mazurskich, żądania przydzielenia im na kaplicę obiektu we wsi Rogale. Inicjatywy tej władze nie podjęły, a grekokatolicy mogli uczestniczyć w nabożeństwach według swego obrządku w kościele rzymskokatolickim w Baniach Mazurskich[37].

Z materiałów, dotyczących wyznań nierzymskokatolickich, przejęte zostały do suwalskiego archiwum teczki parafii Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego w Suwałkach (1972-1988), Gabowych Grądach (1951-1998) i Wodziłkach (1953-1982), Parafii Starokatolickiego Kościoła Mariawitów w Filipowie (1951-1988), parafii prawosławnej w Suwałkach z filią w Augustowie (1947-1982), zboru Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Olecku (1962-1981), stacji kaznodziejskiej Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Gołdapi (1956-1963), parafii Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Suwałkach (1964-1988)[38].

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że ewangelicy po wojnie znaleźli się w szczególnej sytuacji. Tak było w naszym regionie i m.in. w Suwałkach. Obwiniani o ścisłą współpracę z okupantem hitlerowskim nie mogli liczyć, zwłaszcza zaraz po wojnie na przychylność władz. Mimo to kler ewangelicki, a konkretnie ks. E. Friszke, senior Rady Diecezjalnej Diecezji Mazurskiej w Olsztynie już w 1953 r. podjął starania o restytucję parafii ewangelicko-augsburskiej w Suwałkach. W 1965 r. szacowano, że w mieście mieszka około 200 osób wyznania ewangelicko-augsburskiego, którzy należeli do parafii w Ełku. Od połowy lat 60-tych jej administrator ks. Otto Jaworski ubiegał się o przeprowadzenie remontu suwalskiego kościoła ewangelickiego, ale prace te wykonano w latach 1976-1981. W związku z tym, że w Suwałkach było trzykrotnie więcej wiernych niż w Ełku, którzy dysponowali własną świątynią i wykazywali dużą ofiarność, w 1982 r. przeprowadzono reorganizację i

[35] Ibidem, sygn. 34/I/82, passim.

[36] Ibidem, sygn. 34/II/9, passim.

[37] Ibidem, sygn. 54/14/1, passim.

[38] Ibidem, sygn. 34/III/1, 4, 7, 12-13, 16, 18-19.

powołano do życia parafię ewangelicko-augsburską w Suwałkach ze stacjami kaznodziejskimi w Ełku i Gołdapi[39].

Również w 1982 r. powstała w Suwałkach parafia Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego nie posiadającego hierarchii duchownej. Przynależność do niej deklarowało otwarcie około 100 osób, w połowie mieszkańców Suwałk. Wcześniej funkcjonowało Zgromadzenie Religijne Staroobrzędowców w Suwałkach z przełożonymi na czele. W 1972 r. staroobrzędowcy, by nie dopuścić do dalszej dewastacji, zajęli się sprawą molenny pw. św. Nikoły, położonej wtedy przy ulicy Armii Czerwonej (obecnie Sejneńskiej) i w ten sposób ocalili swą świątynię[40].

Inaczej stało się z cerkwią, która znajdowała się przy ulicy Sejneńskiej i od 1942 r. była świątynią opuszczoną. W jej murowanym i krytym blachą budynku znajdowało się sporo wyposażenia (m.in. ikonostas) i utensyliów kościelnych. Przedmioty te zostały 1 marca 1947 r. przekazane ks. Włodzimierzowi Doroszkiewiczowi z Gródka i przewiezione do tamtejszej cerkwi. Pusty, ale z krzyżem na wieży i freskami na ścianach obiekt został przekazany przez starostę suwalskiego, Henryka Matejczyka Państwowej Roszarni Lnu i Konopi, która urządziła w nim magazyn. W latach 50-tych zainteresował się budynkiem cerkwi w Suwałkach i ponownym powołaniem parafii prawosławnej w mieście Warszawski Duchowny Konsystorz Prawosławny. Podejmowane przez Metropolitę Warszawskiego i Całej Polski, Makarego działania przyniosły efekt i w 1956 r. lub 1957 r. została erygowana parafia prawosławna Wszystkich Świętych w Suwałkach o dużym zasięgu terytorialnym, bo z powiatami augustowskim, ełckim i suwalskim. Według szacunków, być może zawyżonych, parafia miała liczyć ponad 1500 wyznawców. Ostatecznie zdewastowany budynek cerkwi rozebrano i w 1969 r. Kościół prawosławny sprzedał swą nieruchomość. Cerkwią parafialną pozostawała, będąca w niezłym stanie, kaplica cmentarna pw. Wszystkich Świętych, w której 9 czerwca 1963 r. odprawił nabożeństwo, odwiedzający Suwałki, Arcybiskup Białostocki i Gdański Stefan. Suwalska parafia prawosławna z filią w Augustowie, licząca w końcu lat 60-tych około 50 wiernych, istniała jeszcze w 1980 r. Nieco później została jednak zlikwidowana i w 1982 r. kaplica oraz 25 wiernych z Suwałk należało do parafii w Ełku[41].

Trzecią i największą grupę materiałów tworzą akta wytworzone i zgromadzone przez Wydział ds. Wyznań, a następnie przez Pełnomocnika ds. Wyznań Wojewody Suwalskiego, wreszcie przez Wydział Spraw Obywatelskich Urzędu Wojewódzkiego w Suwałkach. Niewątpliwie połączenie w województwie suwalskim terenów o różnej historii i odmiennej strukturze narodowościowo-wyznaniowej w przeszłości, spowodowało, że funkcjonowały w nim struktury różnych Kościołów. W aktach o tworzeniu, znoszeniu i przekształcaniu placówek Kościoła rzymskokatolickiego w okresie istnienia województwa suwalskiego i to głównie od 1990 r. są teczki kilkunastu parafii rzymskokatolickich erygowanych przez biskupów: łomżyńskiego, następnie ełckiego w Augustowie oraz Suwałkach. Akt tych jest bardzo niewiele, gdyż są to niemal wyłącznie informacje przesyłane z kurii biskupich o utworzeniu i o zasięgu terytorialnym parafii oraz mianowaniu księży proboszczów.

W materiałach dotyczących domów zakonnych rzymskokatolickich znalazły się jednostki, z niewielką ilością akt o: Zgromadzeniu Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego w Augustowie, Zgromadzeniu Sióstr Misjonarek Apostolstwa Katolickiego w Orzyszu, Zgromadzeniu Sióstr Misjonarek Apostolstwa Katolickiego Pallotynki w Piszu, Zgroma-

[39] Ibidem, sygn. 34/III/19, passim.
[40] Ibidem, sygn. 34/III/1, passim.
[41] Ibidem, sygn. 34/III/13, passim.

dzeniu Sióstr św. Teresy od Dzieciątka Jezus w Suwałkach, a także teczka ogólna o organizacji zakonów, kongregacji i stowarzyszeń[42].

Z kolei w dokumentacji Kościołów nierzymskokatolickich, wytworzonej i zebranej wyłącznie przez Urząd Wojewódzki w Suwałkach pozostały, ale też z nielicznymi dokumentami, teczki Zborów Kościoła Zielonoświątkowego w Augustowie i w Suwałkach z lat 1991-1994, Zboru Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Suwałkach oraz ogólna o tworzeniu, znoszeniu, przekształcaniu placówek wyznań nierzymskokatolickich. Wyjątkiem jest obszerna jednostka aktowa z materiałami z lat 1983-1998 o Naczelnej Radzie Staroobrzędowców[43].

W aktach nadzoru nad strukturami Kościoła rzymskokatolickiego znajdują się ciekawe materiały, dotyczące jego stanu organizacyjnego, Litwinów, wyrażających niekiedy niezadowolenie z działań polskiego duchowieństwa, procesji, przejęcia molenny w Pogorzelcu na potrzeby katolików[44]. Według zebranych w końcu 1975 r. z miast i gmin danych w województwie suwalskim funkcjonowało 77 parafii rzymskokatolickich i 13 wikariatów eksponowanych, w których było 98 kościołów i 17 kaplic, a pracowało 167 księży[45].

Działalność i sytuację instytucji kościelnych oraz księży ilustrują także akta o: sprawach wojskowych osób duchownych i zakonnych, interwencjach w sprawach duchownych i zakonnych, wycieczkach, obozach, koloniach organizowanych przez osoby duchowne i zakonne, seminariach duchownych z wykazami alumnów, organizacji punktów katechetycznych, sprawach podatkowych. Ich uzupełnieniem mogą być akta osobowe osób duchownych i zakonnych, sprawozdania z wykazami księży i zakonnic oraz sprawozdania ewidencyjne[46].

Akta nadzoru nad placówkami nierzymskokatolickimi pozwalają również odtworzyć stan organizacyjny, ilość wyznawców (w tym wypadku zdarzają się rozbieżne dane) i sytuację różnych kościołów[47]. Najliczniej reprezentowane są w nich ewangelickie związki wyznaniowe. W końcu 1976 r. w województwie suwalskim, którego obszar należał do diecezji mazurskiej Kościoła ewangelicko-augsburskiego, było pięć parafii tego Kościoła (w Ełku, Giżycku, Mikołajkach, Piszu, Rynie) z 15 stacjami kaznodziejskimi, ośmioma świątyniami i 14 kaplicami. Skupiały one 1130 wiernych i pracowało w nich tylko trzech kapłanów. Pod koniec lat 80-tych w wyżej wymienionych pięciu parafiach (zamiast parafii w Ełku istniała parafia w Suwałkach) z 11 stacjami kaznodziejskimi pracowało pięciu księży, było 1055 wyznawców oraz pięć kościołów i 10 kaplic[48]. Polski Kościół Chrześcijan Baptystów w grudniu 1976 r. miał na omawianym obszarze dwa zbory (w Ełku i Giżycku), cztery placówki zborów (w Gołdapi, Orzyszu, Soldanach i Węgorzewie), dwóch duchownych i 157 wiernych, sympatyków i dzieci. Kościół Adwentystów Dnia Siódmego ze zborem w Wilkasach koło Giżycka, należącym do Diecezji Wschodniej z siedzibą w Łodzi, z dwoma duchownymi, skupiał w końcu 1988 r. 37 wyznawców i sympatyków, w tym tylko ośmiu ochrzczonych dorosłych, z największą grupą w Wilkasach koło tego miasta. Wierni ci byli obsługiwani przez dwóch starszych duchownych[49]. W 1976 r. Kościół metodystyczny posiadał cztery parafie (w Ełku, Starych Juchach, Piętkach i Klusach) z kaplicami w tych miejscowościach, ze 184 wiernymi, których obsługiwał pastor ze Starych Juch. Ponad 10 lat później istniały już tylko dwie parafie metodystyczne: w Piętkach i Starych Juchach, ale

[42] Ibidem, sygn. 34/II/1-2, 5-6, 10.
[43] Ibidem, sygn. 34/III/8-11, 22.
[44] Ibidem, sygn. 54/14/2-4, 6-7.
[45] Ibidem, sygn. 54/14/6, passim.
[46] Ibidem, sygn. 52/12/1-7; 55/15/3, 5, 7-8, 11.
[47] Ibidem, sygn. 51/11/1-8.
[48] Ibidem, sygn. 51/11/1, k. 6, 35.
[49] Ibidem, sygn. 51/11/4, k. 2, 10.

było w nich ponoć 360 wiernych. W aktach odnotowane zostały również: Kościół Ewangelicznych Chrześcijan w Duchu Apostolskim (zbór w Ełku, filia w Osińskiej Budzie, 12 wyznawców w 1976 r., a 20 w latach 80-tych, jeden duchowny), Zrzeszenie Wolnych Badaczy Pisma Świętego (zbór w Ełku z jednym duchownym; w 1989 r. wykazany został jeszcze zbór w Wydminach), Zjednoczony Kościół Ewangeliczny (placówka w Węgorzewie zboru w Kętrzynie, jeden duchowny, w 1984 i 1986 r. powstały placówki w Gołdapi i Giżycku), Ewangelickie Stowarzyszenie Modlitwy (zbór w Giżycku z jednym duchownym), Nowoapostolskie Stowarzyszenie Wyznaniowe w Zełwągach. Wreszcie są także informacje o nielegalnym związku Świadków Jehowy, którzy w połowie lat 80-tych byli już tolerowani i swe zgromadzenia organizowali wtedy za zgodą władz w Suwałkach w świetlicy Suwalskiej Spółdzielni Mieszkaniowej. Jego wyznawcy w liczbie około 400 mieszkali w większości miast województwa (w Suwałkach, Augustowie, Węgorzewie, Ełku, Piszu, Giżycku, Olecku, Gołdapi)[50].

Interesujące materiały zawiera teczka o Muzeum Reformacji w Mikołajkach, włączona do akt nadzoru nad placówkami nierzymskokatolickimi. Działania w sprawie utworzenia tego muzeum zostały podjęte w 1973 r., a głównym ich inicjatorem i twórcą placówki był pastor Władysław Pilichowski, który w 1977 r. otrzymał upoważnienie Ministerstwa Kultury i Sztuki do gromadzenia różnych materiałów. Muzeum utworzono formalnie w 1978 r. zarządzeniem wojewody suwalskiego jako oddział Muzeum Okręgowego w Suwałkach, a zbiory zostały przejęte notarialnie przez Skarb Państwa. Dało to asumpt do sporu z hierarchią diecezji mazurskiej Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Szczytnie, która zakwestionowała legalność tego posunięcia, twierdząc, że część eksponatów stanowi własność parafii ewangelicko-augsburskich[51].

W dokumentacji nadzoru nad placówkami nierzymskokatolickimi znajduje się też dokumentacja dotycząca Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. W jego dziewięciu parafiach w województwie suwalskim (Suwałki, Ełk, Giżycko, Orłowo, Wojnowo, Węgorzewo, Orzysz, filie w Augustowie i Kruklankach, placówka duszpasterska w Grodzisku) żyło ponad 800 wiernych, którzy dysponowali dziewięcioma świątyniami i byli obsługiwani przez czterech kapłanów[52].

Również sporo materiałów z zakresu nadzoru dotyczy Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego. W województwie suwalskim osobowość prawną w 1976 r. posiadały trzy parafie staroobrzędowców w Wojnowie, Gabowych Grądach i Wodziałkach, natomiast w 1984 r. cztery parafie (wyżej wymienione i parafia w Suwałkach). Na początku lat 80-tych liczyły one 360 wiernych i miały dwóch nastawników. Zachowane dokumenty zawierają też informacje o konfliktach staroobrzędowców z władzami wojewódzkimi w związku z wpisaniem ich molenny w Wojnowie do rejestru zabytków, a także odebraniu im molenny w Pogorzelcu[53].

Oprócz tego jest w aktach nadzoru trochę dokumentów o Kościele Polskokatolickim (referat i listy biskupa Tadeusza Majewskiego z 1980 i 1984 r.), mimo że jego struktur w województwie suwalskim nie było. Wspomniano o parafii Starokatolickiego Kościoła Mariawitów w Filipowie z 60 wiernymi, jednym księdzem i kaplicą. Znalazła się też wzmianka o Kościele greckokatolickim, chociaż liczbę jego wyznawców oszacowano na 5700 osób, mających do swej dyspozycji zaledwie dwa kościoły i dwie kaplice. Z dokładniejszej informacji z 1987 r. wynika, iż posługi religijne i nabożeństwa w obrządku greckokatolickim odbywały się w Węgorzewie, Baniach Mazurskich, Budrach, Kruklankach, Wydminach i Chrzanowie. Głównym ośrodkiem tego wyznania było Węgorzewo, w którym mieszkało trzech księży bazylianów, obsługujących także pozostałe miejscowości. Grekokatolicy mieli wtedy do swej wyłącznej dyspozycji świątynie w Baniach Mazurskich i Chrzanowie, w Węgorzewie dzierżawili dawny kościół ewangelicki, zaś w Wydminach, Budrach i Kruklankach korzystali z kościołów rzymskokatolickich. Pod względem organizacyjnym, ale tylko formalnie wszystkie te placówki wchodziły wtedy w skład parafii rzymskokatolickich. Faktycznie posługi duszpasterskie sprawowali wyłącznie bazylianie, co było jednym z elementów wyodrębniania się struktur Kościoła greckokatolickiego w byłym województwie suwalskim. Proces ten, w opinii dyrektora Wydziału ds. Wyznań Urzędu Wojewódzkiego, nie rodził jednak napięć i konfliktów między kapłanami i wiernymi obu bratnich Kościołów[54].

W aktach ogólnych o budownictwie sakralnym i kościelnym znajdują się sprawozdania, informacje, wnioski budowlane władz kościelnych i decyzje wojewody w tych sprawach. Pozostałe materiały o tym zostały podzielone na 70 teczek, założonych na poszczególne parafie rzymskokatolickie województwa. Natomiast dokumentację w powyższych kwestiach odnoszącą się do innych Kościołów i związków wyznaniowych, a więc baptystów, ewangelików, metodystów, prawosławnych i staroobrzędowców, zgromadzono w pięciu odrębnych teczkach na każde z wyznań.

Materiały o nabywaniu oraz zbywaniu majątków i nieruchomości kościelnych tworzy 28 teczek sformowanych według poszczególnych miast, miast i gmin (Augustów, Biała Piska, Ełk, Giżycko, Gołdap, Mikołajki, Olecko, Orzysz, Pisz , Ruciane Nida, Ryn, Sejny, Suwałki, Węgorzewo) oraz gmin (Bakałarzewo, Budry, Jeleniewo, Kalinowo, Kowale Oleckie, Kruklanki, Miłki, Nowinka, Pozezdrze, Stare Juchy, Sztabin, Świętajno, Wieliczki, Wydminy), a także dwie teczki zbiorcze o nieruchomościach Kościołów i związków wyznaniowych oraz z korespondencją dotyczącą nieruchomości. Wydzielona została również dokumentacja o cmentarzach, w tym o cmentarzach ewangelickich.

Zachowane materiały archiwalne o problematyce wyznaniowej są bez wątpienia jednym z ciekawszych fragmentów zespołu Urzędu Wojewódzkiego w Suwałkach. Nie dają one oczywiście pełnego obrazu stosunków wyznaniowych, a także polityki wyznaniowej władz na Suwalszczyźnie i we wschodniej części Mazur w ciągu powojennego półwiecza. Mogą one być jednak ważnym uzupełnieniem archiwaliów kościelnych, partyjnych, centralnych i wojewódzkich (w okresie do 1975 r.) organów administracji oraz służby bezpieczeństwa w badaniach nad tymi szerszymi problemami, ale też nad historią jednostek organizacyjnych najniższego szczebla różnych wyznań oraz miast, miejscowości i regionów. Ich analiza pozwala uświadomić, w jakich niełatwych warunkach funkcjonowały instytucje właściwie wszystkich Kościołów i jak wiele zmian dokonało się przez te dziesięciolecia. Omawiane materiały są także świadectwem różnorodności wyznaniowej mieszkańców północno-wschodniej części Polski, różnorodności, której korzenie sięgają czasów tak odległych, jak i stosunkowo nam bliskich.

[50] Ibidem, sygn. 51/11/2, 51/11/7, 51/11/8.
[51] Ibidem, sygn. 51/11/3, passim.
[52] Ibidem, sygn. 51/11/5, k. 114-116; 51/11/8, k. 4.
[53] Ibidem, sygn. 51/11/6, passim.
[54] Ibidem, sygn. 51/11/7; 51/11/8, k. 12; 54/14/6, k. 28.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Jarosław Matwiejuk
(Białystok)

Położenie prawne związków wyznaniowych w III RP i Republice Białoruś, aspekt prawno-porównawczy

Położenie prawne związków wyznaniowych w III Rzeczypospolitej Polskiej[1] i Republice Białoruś[2] regulują normy prawne znajdujące się w ustawach zasadniczych, ustawodawstwie zwykłym oraz aktach wykonawczych. Regulacja problematyki wyznaniowej stanowi istotną część zarówno polskiego, jak i białoruskiego systemu prawnego. Podobnie jak w większości współczesnych państw europejskich obejmuje ona problematykę stosunku państwa do organizacji religijnych, określenie modelu państwa oraz podstawowej wolności człowieka, jaką jest wolność sumienia i religii. Ze względu na charakter niniejszego opracowania analiza zagadnienia pozycji prawnej związków wyznaniowych zostanie ograniczona wyłącznie do przepisów konstytucyjnych oraz ustaw wykonawczych do konstytucyjnych przepisów wyznaniowych.

Źródłami regulacji normatywnej kwestii wyznaniowych w III Rzeczypospolitej Polskiej są Konstytucja RP z 2 kwietnia 1997 r.[3] oraz ustawa z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania[4]. Natomiast w Republice Białoruś źródłem normatywnej regulacji tej problematyki jest Konstytucja RB z 1994 r.[5] przyjęta w republikańskim referendum 24 listopada 1996 r. i obowiązująca od 27 listopada tegoż roku[6] oraz ustawa z 17 grudnia 1992 r. o wolności sumienia i organizacjach religijnych[7].

Konstytucja Republiki Białoruś jest najwyższym w hierarchii oraz najważniejszym i wyposażonym w najwyższą moc prawną aktem normatywnym w systemie republikańskiego prawa. Dokonując regulacji problematyki wyznaniowej ustrojodawca białoruski wprowadził w art. 16 konstytucji trzy konstytucyjne zasady wyznaniowe: zasadę równości religii i wierzeń, zasadę ustawowej formy regulacji wzajemnych stosunków państwa z organizacjami religijnymi oraz zasadę swobody działalności organizacji religijnych. Pierwszą konstytucyjną zasadą wyznaniową jest zasada równości religii i wierzeń wobec prawa. Ustrojodawca nie wprowadził uprzywilejowania jakiejkolwiek religii czy też wyznania, potwierdzając tym samym pośrednio świecki charakter państwa. Konstytucyjna zasada równości religii i wierzeń została wzmocniona dodatkowo dwiema normami konstytucyjnymi.

[1] W polskim systemie prawym stosowane jest pojęcie kościoły i inne związki wyznaniowe.
[2] Białoruski normodawca do określenia podmiotów religijnych używa pojęcia organizacja religijna.
[3] Dz.U. RP nr 78, poz. 483; sprost. Dz.U. RP z 2001 r. nr 28, poz. 319.
[4] Dz.U. RP z 2000 r., nr 26, poz. 319, zm. Dz.U. RP z 2002 r., nr 153 poz. 1271.
[5] Narodowe Centrum Informacji Prawnej Republiki Białoruś. Ustawodawstwo Republiki Białoruś, s. 1-27.
[6] Konstytucja weszła w życie z dniem publikowania w gazecie „Zwiezda", oficjalnym organie publikacyjnym dla aktów normatywnych.
[7] Wiadomości Rady Najwyższej Republiki Białoruś, 1993 r., nr 2.

Pierwsza norma została zawarta w art. 22 konstytucji, który stanowi, że wszyscy ludzie są równi wobec prawa i mają uprawnienie do równej obrony swoich praw i wolności bez jakiejkolwiek dyskryminacji na przykład ze względów religijnych.

Druga norma znajduje się w art. 31 konstytucji. Zgodnie z jego brzmieniem każdy ma wolność sumienia i religii[8]. Wolność ta w ujęciu konstytucyjnym obejmuje zespół uprawnień jednostki, w skład których wchodzą: uprawnienie do samodzielnego określenia swojego stosunku do religii, swoboda indywidualnego lub zbiorowego wyznawania dowolnej religii albo nie wyznawania żadnej, prawo do wyrażania i głoszenia przekonań związanych ze stosunkiem do religii, uprawnienie do uczestniczenia w obrzędach religijnych, rytuałach oraz obrzędach nie zabronionych prawem.

Wydaje się, że dodatkowo konstytucyjną zasadę równości religii i wyznań wspiera norma art. 5 konstytucji, na podstawie której organizacje religijne otrzymały prawo korzystania z państwowych środków masowego przekazu na równych zasadach. Zasada równości religii i wierzeń w systemie prawnym wydaje się najważniejszą zasadą konstytucyjną, która determinuje pozycję prawną organizacji religijnych w Republice Białoruś.

Druga zasada konstytucyjna znajdująca się w artykule 16 konstytucji wprowadza wyłączność ustawowej formy regulacji dla materii wzajemnych stosunków państwa z organizacjami religijnymi. Ustawa jest aktem normatywnym uchwalanym jedynie przez parlament. Jest to drugi pod względem ważności akt normatywny w hierarchii białoruskiego systemu źródeł prawa, który musi pozostawać w zgodności ze znajdującą się na szczycie systemu prawnego konstytucją. Niewątpliwie w zakresie regulacji wyznaniowych jest to typowe rozwiązanie przyjmowane we współczesnych państwach.

Charakterystycznym rozwiązaniem dla modelu białoruskiego jest uzupełnienie zasady ustawowej formy określania wzajemnych stosunków państwa z organizacjami religijnymi o konstytucyjny wymóg uwzględnienia w regulacji ustawowej wpływu organizacji religijnych na formowanie duchowych, kulturowych i państwowych tradycji narodu białoruskiego. Należy podkreślić, że przy określaniu statusu prawnego organizacji religijnych oraz wzajemnych relacji państwa z organizacjami religijnymi niedopuszczalne jest stosowanie innych kryteriów niż te, które zostały wymienione w konstytucji. Wydaje się, że przyjęte rozwiązanie umożliwia elastyczne oraz uwzględniające odrębności regulowanie pozycji prawnej organizacji religijnych w państwie, nie naruszające przy tym konstytucyjnej zasady równości religii i wierzeń wobec prawa.

Trzecia konstytucyjna zasada wyznaniowa, to zasada swobody działalności organizacji religijnych. Swoboda działalności organizacji religijnych na terenie Republiki Białoruś nie jest nieograniczona. Białoruski ustrojodawca przyjął w tej mierze generalnie zbliżone rozwiązania normatywne do tych, które stosowane są w wielu współczesnych państwach. W konsekwencji zasada swobody działalności organizacji religijnych ograniczona jest przez także zawarty w art. 16 ustawy zasadniczej konstytucyjny zakaz funkcjonowania organizacji religijnych oraz ich organów i przedstawicieli w enumeratywnie wyliczonych przypadkach. Zakazane jest funkcjonowanie organizacji religijnych oraz ich organów i przedstawicieli, których działalność godzi w: suwerenność Republiki Białoruś, ustrój konstytucyjny, spokój obywatelski, realizację obywatelskich obowiązków wobec państwa,

[8] Każdy, czyli obywatel, cudzoziemiec oraz bezpaństwowiec znajdujący się na terytorium Republiki Białoruś.

społeczeństwa i rodziny oraz umożliwia naruszanie praw i wolności obywateli, a także przynosi szkodę ich zdrowiu i moralności.

Rozwiązania przyjęte przez białoruskiego ustrojodawcę są w materii wyznaniowej zbieżne z rozwiązaniami przyjmowanymi w innych współczesnych konstytucjach. Występują jednak także pewne różnice nie przesądzające generalnie o jakości regulacji normatywnej. Najważniejszą z nich wydaje się być brak wyraźnego, literalnego określenia rodzaju państwa ze względu na rodzaj regulacji stosunków wyznaniowych[9]. W ustawie zasadniczej z 1994 r. nie odnajdujemy wprost odpowiedzi na pytanie czy Republika Białoruś to państwo świeckie czy też wyznaniowe. Należy jednak podkreślić, że na podstawie przyjętych rozwiązań normatywnych wyraźnie widać, że przyjęto klasyczny model państwa świeckiego. Jest to zresztą typowe rozwiązanie charakterystyczne dla europejskich państw powstałych na terenach dawnego Związku Radzieckiego.

Zgodnie z utrwalonym stanowiskiem doktryny prawa wyznaniowego państwo świeckie charakteryzuje się brakiem: Kościoła lub związku wyznaniowego o charakterze państwowym (oficjalnym, narodowym), obowiązku (przymusu) nauczania religii oraz pełnego finansowania organizacji religijnych przez państwo[10]. Żadna z tych cech nie występuje w białoruskim systemie prawnym. Świadczy to bezspornie o świeckim modelu współczesnego państwa białoruskiego.

Taką interpretację zdaje się dodatkowo potwierdzać rozwiązanie konstytucyjne, zgodnie z którym zakazane jest ustanawianie jako obwiązującej dla obywateli jakiejkolwiek ideologii o charakterze religijnym[11]. Zastanawiające jest, że zakazane jest ustanawianie jako obwiązującej dla obywateli jedynie ideologii o charakterze religijnym. Ustrojodawca wydaje się zatem nie zabraniać ustanawiania jako obwiązującej dla obywateli ideologii o charakterze niereligijnym, czyli świeckim. Niewątpliwie jest to kolejna cecha charakterystyczna białoruskiego modelu regulacji problematyki wyznaniowej.

Zasadnicze znaczenie dla regulacji statusu prawnego związków wyznaniowych w Polsce ma art. 25 Konstytucji RP. Zawiera on siedem konstytucyjnych zasad wyznaniowych które należy traktować dla regulacji normatywnego statusu Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce, jako mające wymiar podstawowy. Ostatnia, ósma zasada wyznaniowa została wyrażona w art. 191 konstytucji.

Z norm zawartych w art. 25 konstytucji można wyprowadzić następujące konstytucyjne zasady wyznaniowe: zasadę równouprawnienia Kościołów i związków wyznaniowych, zasadę bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zasadę swobodnego wyrażania przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych w życiu publicznym, zasadę poszanowania autonomii i wzajemnej niezależności państwa oraz Kościołów i związków wyznaniowych, zasadę współdziałania państwa oraz Kościołów i związków wyznaniowych dla dobra człowieka i dobra wspólnego, zasadę konkordatowo-ustawowej formy regulacji stosunków między Rzecząpospolitą Polską a Kościołem katolickim oraz zasadę ustawowej formy regulacji stosunków między Rzecząpospolitą Polską a Kościołami i związkami wyznaniowymi na podstawie umów zawartych przez Radę Ministrów z ich właściwymi przedstawicielstwami.

W art. 191 konstytucji RP znajduje się natomiast zasada sądowo-konstytucyjnego zagwarantowania statusu prawnego Kościołów i związków wyznaniowych.

[9] Przypomnijmy, że na podstawie kryterium rodzaju regulacji stosunków państwa do kościołów i związków wyznaniowych (organizacji religijnych) wyróżniamy dwa podstawowe modele państwa: państwo wyznaniowe i państwo świeckie.

[10] Szerzej na ten temat M. Pietrzak, *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*, Warszawa 1999 r., s. 123-155.

[11] Art. 4 konstytucji Republiki Białoruś.

Zasadnicze znaczenie dla regulacji problematyki wyznaniowej ma wprowadzona w art. 25 ust. 1 zasada równouprawnienia Kościołów i związków wyznaniowych. Wysunięcie na pierwszy plan w ramach art. 25 zasady równouprawnienia Kościołów i innych związków wyznaniowych może być tłumaczone jej fundamentalnym znaczeniem w demokratycznym państwie prawa i w pluralistycznym społeczeństwie współczesnym[12]. Wprowadzenie tej zasady do konstytucji z 2 kwietnia 1997 r. budziło najmniej rozbieżności w pracach legislacyjnych. Prowadzone w toku procedury tworzenia projektu konstytucji prace nad normatywną regulacją stosunków państwa z Kościołami i związkami wyznaniowymi charakteryzowały się stałym dążeniem zdecydowanej większości uczestniczących w nich osób i podmiotów do konstytucjonalizacji zasady równouprawnienia kongregacji religijnych w możliwie najprostszy i najpełniejszy sposób[13]. Istota konstytucyjnej zasady równouprawnienia Kościołów i związków wyznaniowych nakłada na wszystkie podmioty istniejące w systemie prawnym obowiązek równego traktowania wszystkich Kościołów i związków wyznaniowych. Bez znaczenia jest tu fakt, czy Kościoły i związki wyznaniowe posiadają indywidualną regulację ustawową, czy też jej nie posiadają i działają w oparciu o ustawę z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania[14]. Inaczej mówiąc równouprawnienie Kościołów i związków wyznaniowych oznacza, że żaden z Kościołów i związków wyznaniowych nie może uzyskać w polskim systemie prawnym pozycji prawnie uprzywilejowanej ani dyskryminowanej. W konsekwencji tego stanowiska obowiązki i prawa dotyczące jednego Kościoła lub związku wyznaniowego muszą dotyczyć każdego z pozostałych w jednakowym zakresie. Zgodnie z tą zasadą nie może istnieć w polskim systemie prawnym żaden uprzywilejowany ani dyskryminowany prawnie Kościół i związek wyznaniowy, który działałby legalnie. Z treści tej zasady wynika kategoryczny zakaz zabraniający różnicowania uprawnień i obowiązków Kościołów i związków wyznaniowych nie tylko jako całości, ale również jednostek organizacyjnych doń należących oraz osób duchownych i wiernych. Z normy zawartej w art. 25 ust. 1 wynika także konstytucyjny nakaz, nałożony przez ustrojodawcę na organy publiczne, a w szczególności państwowe, w tym przede wszystkim organy władzy ustawodawczej przyznawania legalnie istniejącym Kościołom i związkom wyznaniowym jednakowych, równych praw i równych obowiązków. W szczególności chodzi tu o stworzenie i zapewnienie w systemie normatywnym równych możliwości funkcjonowania, prowadzenia swojej działalności lub też równych możliwości zaniechania działalności przez podmioty religijne. Konstytucja w literalnym brzmieniu art. 25 ust. 1 oraz innych swoich przepisów nie przewiduje żadnych kryteriów legalnego różnicowania pozycji prawnej Kościołów i związków wyznaniowych, a więc także ich praw i obowiązków. Niedopuszczalne jest zatem tworzenie przez ustawodawcę jakichkolwiek kryteriów, takich jak np. wielkość, dawność działania itp., które mogą posłużyć za przesłankę różnicującą pozycję prawną Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce. Jest to zasada najsłuszniejsza, gdyż wszystkie Kościoły bez względu na liczebność, zasady, tradycje itp. posiadają te same prawa, a zakres korzystania z nich nie zależy od rzeczywistych możliwości, a więc aktywności, liczebności, znaczenia itd.[15] Zasada równouprawnienia Kościołów i związków wyznaniowych współistnieje także z zawartą w art. 32 konstytucji generalną zasadą równouprawnienia jednostek, zakazującą różnicowania obywateli i cu-

[12] P. Winczorek, *Komentarz do Konstytucji RP z dn. 2 kwietnia 1997 r.*, Warszawa 2000, s. 38.

[13] Szerzej na temat zasady równouprawnienia w projektach konstytucyjnych zob. [w:] P. Borecki, *Koncepcje stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi w projektach i postulatach konstytucyjnych*, Warszawa 2002 r.

[14] Dz.U. z 2000 r., nr 26, poz. 319, zm. Dz.U. z 2002 r., nr 153 poz. 1271.

[15] Z. Łyko, *Wolność sumienia i wyznania w relacji: człowiek – kościoły – państwo*, [w:] *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, Warszawa 1997, s. 96.

dzoziemców na podstawie kryteriów religijnych i światopoglądowych[16]. Należy także podkreślić, że naruszenie zasady równouprawnienia przez jakiekolwiek bezpośrednie lub pośrednie uprzywilejowanie albo ograniczanie w prawach ze względu na wyznanie, traktowane jest przez Kodeks Karny jako przestępstwo. W orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego niestety zasada równouprawnienia Kościołów i związków wyznaniowych jest rozumiana inaczej i wbrew stanowisku przeważającej części doktryny prawa wyznaniowego i konstytucyjnego. Trybunał stanął na stanowisku, zgodnie z którym zasada równouprawnienia Kościołów i związków wyznaniowych oznacza, że tylko wszystkie Kościoły i związki wyznaniowe posiadające wspólną cechę istotną powinny być traktowane równo. Jednocześnie zdaniem Trybunału zasada ta zakłada odmienne traktowanie Kościołów i związków wyznaniowych, które nie posiadają wspólnej cechy istotnej z punktu widzenia danej regulacji[17]. Przytoczona interpretacja w istocie jest sprzeczna z intencjami historycznymi ustawodawcy i może posłużyć jako przesłanka legitymizacji różnicowania przez ustawodawcę uprawnień związków wyznaniowych na podstawie niesprecyzowanych sytuacji faktycznych i historycznych[18]. Takie stanowisko Trybunału może wywołać deregulację obecnie obowiązującego modelu normatywnych stosunków państwa z Kościołami i związkami wyznaniowymi. Droga do tego po wydaniu kontrowersyjnego i krytykowanego w doktrynie orzeczenia z dnia 2 kwietnia 2003 r. zdaje się być otwarta[19].

Z norm zawartych w art. 25 konstytucji można wyprowadzić drugą konstytucyjną zasadę wyznaniową - zasadę bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych. Została ona wyrażona w art. 25 ust. 2 i jest jedną z gwarancji zasady równouprawnienia Kościołów i związków wyznaniowych. Jej istota polega na nałożeniu przez ustrojodawcę na władze publiczne obowiązku zachowania bezstronności w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych. Wprowadzenie tej zasady skutkuje szeregiem obowiązków dla organów publicznych. Zasada ta oznacza, że organy państwowe oraz organy samorządowe wszystkich szczebli organizacyjnych nie mogą się angażować w szerzenie, ograniczanie lub zwalczanie jakichkolwiek poglądów religijnych, światopoglądowych i filozoficznych. Wszystkie organy państwowe oraz organy samorządowe mają obowiązek powstrzymania się od uczestniczenia w sporach natury religijnej, światopoglądowej oraz filozoficznej oraz od zajmowania w nich stanowiska[20]. Wyjątkiem od tego wydaje się być jedynie uprawniona i zgodna z prawem działalność organów państwowych, związana z realizacją nadzoru nad działalnością Kościołów i związków wyznaniowych i ochroną systemu prawnego. Za dozwoloną i niesprzeczną z tą zasadą należy uznać np. interwencję organów państwowych w przypadku szerzenia poglądów i prowadzenia działalności o charakterze rasistowskim, szowinistycznym, faszystowskim, komunistycznym, czy też nazistowskim oraz działalności godzącej w konstytucyjne wartości takie jak: bezpieczeństwo państwa, porządek publiczny, ochrona środowiska naturalnego, życie, zdrowie, moralność oraz prawa i wolności innych osób. Wydaje się, że nie pozostaje w sprzeczności z tą zasadą także możliwość interwencji państwa w przypadku sporów i konfliktów międzykonfesyjnych. Z zasady tej wynika, że organy publiczne nie

[16] M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe,* Warszawa 1999, s. 265.

[17] Patrz uzasadnienie do wyroku T. K z dn. 2 kwietnia 2003 r. w sprawie wniosku Prawosławnego Metropolity Warszawskiego i całej Polski w sprawie zbadania zgodności z Konstytucją RP z 2 kwietnia 1997 r. niektórych przepisów ustawy z 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Dz.U. z 2003 r., nr 62, poz. 577, sygn. akt K 13/02.

[18] Patrz krytyczne uwagi do takiego stanowiska Trybunału Konstytucyjnego w glosie autorstwa P. Borecki, M. Pietrzak, *Państwo i Prawo*, nr 8, 2003 r. s. 119-124.

[19] Orzeczenie TK zostało zaskarżone przez Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny do Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości, który nadał sprawie numer i zdecydował się ją rozpatrywać.

[20] P. Winczorek, op. cit., s. 38.

mają uprawnienia do narzucania jednostce oraz pozbawiania jej poglądów i przekonań w sprawach przekonań. W konsekwencji przyjęcia takiego stanowiska jest też oczywiste, że organy państwowe i samorządowe nie mogą różnicować ani dyskryminować praw, ani obowiązków jednostki z powodu wyznawania i głoszenia jakichkolwiek przekonań. Także podejmowanie decyzji o znaczeniu publicznym powinno następować w taki sposób, aby obywatele nie byli uprzywilejowani lub dyskryminowani ze względu na swoje poglądy religijne lub członkostwo w Kościele i związku wyznaniowym. Wydaje się, że zasady tej nie należy interpretować w ten sposób, że członkowie organów władzy muszą ukrywać swoje przekonania, a obywatele winni unikać publicznego manifestowania swojego stanowiska w sprawach wiary. Działania władz publicznych muszą respektować poglądy i wolności religijne każdego człowieka. Z zasadą bezstronności koresponduje i jednocześnie jest jej dodatkową gwarancją, konstytucyjny zakaz żądania od kogokolwiek informacji o światopoglądzie, przekonaniach religijnych, czy wyznaniu znajdujący się w art. 53 ust. 7 konstytucji RP[21]. Kończąc charakterystykę tej zasady warto zauważyć, że nie do końca jasne jest czy w zgodności z konstytucyjną zasadą bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych pozostają uroczystości państwowe lub samorządowe z udziałem przedstawicieli jednego Kościoła lub związku wyznaniowego, uroczystości o charakterze państwowo-wyznaniowym oraz uczestnictwo w nich osób pełniących funkcje publiczne w charakterze służbowym. Gdyby przyjąć rygorystyczne stanowisko w sprawie bezstronności i nieangażowania się organów publicznych w sprawy przekonań religijnych, to takie zachowania wydają się być w sprzeczności z tą zasadą konstytucji.

Trzecią konstytucyjną zasadą wyznaniową jest zasada swobodnego wyrażania przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych w życiu publicznym. Jest ona podobnie jak zasada bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych i światopoglądowych zawarta w art. 25 ust. 2 konstytucji RP. Z treści tej zasady wynika obowiązek stworzenia i zagwarantowania każdemu[22], kto znajduje się na terenie RP warunków do swobodnego wyrażania przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych w życiu publicznym i prywatnym poprzez np. stworzenie odpowiednich regulacji prawnych oraz instytucjonalnych w zakresie dostępu do środków masowego przekazu, zrzeszania się i zgromadzeń[23]. Ustrojodawca nałożył obowiązek zapewnienia swobodnego wyrażania przekonań na wszystkie organy publiczne, które dodatkowo przy jego realizacji, w myśl poprzedniej zasady konstytucyjnej muszą pozostać bezstronne. Zapewnienie swobody wyrażania przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych w życiu publicznym polega na stworzeniu odpowiednich warunków normatywnych oraz instytucjonalnych służących np. sprawowaniu kultu, działalności wydawniczo-propagandowej oraz nauczaniu o swoich poglądach.

Czwartą konstytucyjną zasadą wyznaniową jest zasada poszanowania autonomii i wzajemnej niezależności państwa oraz Kościołów i związków wyznaniowych. Jako podstawę stosunków między państwem a Kościołami i związkami wyznaniowymi konstytucja RP w artykule 25 ust. 3 przyjmuje zasadę poszanowania autonomii i wzajemnej niezależności, każdego we własnym zakresie działania. Jest to mało precyzyjne określenie. Dlatego budzi ono uwagi krytyczne. Ustrojodawca nie określa precyzyjnie zakresu autonomii ani niezależności Kościołów i związków wyznaniowych. Szczególnie rażący jest brak wskaza-

[21] Szerzej o tym w końcowej części rozważań.

[22] W zakres pojęcia każdy wchodzą: obywatele polscy, cudzoziemcy, bezpaństwowcy, różnego rodzaju organizacje społeczne, kościoły oraz związki wyznaniowe.

[23] Przykładem klasycznego rozwiązania normatywnego czyniącego zadość wymogom tej zasady jest możliwość alternatywnego używania przez osoby składające przysięgę słów „Tak mi dopomóż Bóg".

nia zakresu przedmiotowego tej niezależności. Przy rozgraniczaniu sfer działania państwa oraz Kościołów i związków wyznaniowych mogą pojawiać się konflikty. Nie wiadomo jednak, który organ i na podstawie jakich kryteriów będzie je rozstrzygał[24]. Wydaje się słuszne stanowisko, zgodnie z którym pojęcie autonomii i niezależności Kościołów i związków wyznaniowych powinno obejmować tylko sprawy religijne i organizacyjne. W doktrynie prawa przeważa pogląd, że z art. 25 ust. 3 wynika zasada rozdziału Kościoła i państwa[25]. Norma zawarta w omawianym przepisie wyraża istnienie dwóch odrębnych sfer życia publicznego: sfery państwowej oraz wyznaniowej. Każda z nich realizuje własne zadania i nie może ingerować w sprawy drugiej. W konsekwencji przyjęcia takiej interpretacji z jednej strony organy publiczne nie mogą regulować i ingerować w uznaną za domenę i sferę autonomii Kościołów i związków wyznaniowych problematykę: doktryny, szeroko rozumianego kultu, nauczania religii, kreowania struktury terytorialnej, obsadzania stanowisk kościelnych oraz uchwalania wewnętrznego prawa. Z drugiej strony Kościoły i związki wyznaniowe oraz ich organy nie mają prawa do regulowania i ingerencji w sfery będące domeną państwa np. politykę zagraniczną, czy też politykę obronną. Ustrojodawca uznał zatem, iż podmioty jednej sfery życia publicznego są niekompetentne do ingerencji i regulacji w drugą sferę życia publicznego. I na tym wydaje się polegać istota tej zasady konstytucyjnej. Niestety przy regulacji tej problematyki nie wytyczono granic autonomii państwa oraz Kościołów i związków wyznaniowych, pozostawiając to praktyce oraz orzecznictwu Trybunału Konstytucyjnego i sądów. Zasada niezależności i autonomii nie oznacza, że Kościoły oraz związki wyznaniowe zostały zwolnione z obowiązku przestrzegania systemu prawnego. Na straży poszanowania przez nie norm prawnych stoją bowiem uprawnione organy państwa, które mogą dokonywać ingerencji w dopuszczonych prawem przypadkach, do których niewątpliwie zaliczyć należy zagrożenie życia, zdrowia oraz moralności.

Zasada poszanowania autonomii i wzajemnej niezależności państwa oraz Kościołów i związków wyznaniowych nie może być właściwie zinterpretowana bez zawartej także w art. 25 ust. 3 konstytucji RP kolejnej zasady współdziałania państwa oraz Kościołów i związków wyznaniowych dla dobra człowieka i dobra wspólnego. Zasada ta pozostaje bowiem w ścisłym merytorycznym związku z zasadą poszanowania autonomii i wzajemnej niezależności państwa oraz Kościołów i związków wyznaniowych, a jej istota polega na przyjęciu założenia, że autonomia i niezależność państwa i Kościołów oraz związków wyznaniowych nie może prowadzić do ich wzajemnej izolacji tym bardziej, że podmioty te funkcjonują we wspólnej przestrzeni społecznej i terytorialnej[26]. Dlatego też zdaniem konstytucyjnego normodawcy możliwe jest współdziałanie państwa z Kościołami i związkami wyznaniowymi. Celem współdziałania musi być jednak dobro człowieka lub dobro wspólne. Konstytucja nie precyzuje, ani nie zakreśla granic dopuszczalnego współdziałania organów publicznych z Kościołami i związkami wyznaniowymi. Niewątpliwie w takim ujęciu konstytucyjnym za dopuszczalną i wręcz wskazaną z punktu widzenia jej efektywności należy uznać współpracę państwa z Kościołami i związkami wyznaniowymi w następujących dziedzinach życia społecznego: działalność charytatywna, edukacja oraz wychowanie dzieci i młodzieży, zwalczanie patologii społecznych oraz duszpasterstwo specjalne.

Szóstą konstytucyjną zasadą wyznaniową jest zawarta w art. 25 ust. 4 konstytucji zasada konkordatowo-ustawowej formy regulacji stosunków między Rzecząpospolitą Polską a Kościołem katolickim. Zgodnie z tą zasadą stosunki państwa z Kościołem katolickim określa umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską oraz ustawy. W konse-

[24] R. M. Małajny, *Państwo a Kościół w Konstytucji III RP*, „Państwo i Prawo", 1995, z. 8, s. 78.
[25] M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe...*, s. 263.
[26] P. Winczorek, op. cit., s. 40.

kwencji przyjęcia takiego rozwiązania wykluczona została możliwość jednolitego pod względem formy aktu prawnego normowania statusu wszystkich istniejących w Polsce związków wyznaniowych[27]. Można stwierdzić, że przyjęte w odniesieniu do Kościoła katolickiego rozwiązanie stanowi konstytucyjny wyłom w zasadzie równouprawnienia Kościołów i związków wyznaniowych, polegający na zróżnicowaniu Kościołów i związków wyznaniowych pod względem trybu określania ich pozycji prawnej. Konkordat jest aktem normatywnym, który jako umowa międzynarodowa ratyfikowana przez Prezydenta za zgodą Sejmu i Senatu wyrażona w formie ustawy ma pierwszeństwo przed ustawami. Zapewnia to Kościołowi katolickiemu w stosunku do innych Kościołów i związków wyznaniowych mocniejszą ochronę prawną, wynikającą z zasady hierarchiczności systemu prawnego. Konkordat jest więc najbardziej stabilnym i najtrwalszym gwarantem pozycji prawnej Kościoła katolickiego w państwie. Jest też w związku z konstytucyjną zasadą równouprawnienia podstawowym determinantem pozycji prawnej innych Kościołów i związków wyznaniowych. W świetle tej zasady konstytucyjnej pozostałe Kościoły i związki wyznaniowe nie mogą zawierać z państwem podobnych umów o charakterze międzynarodowym. Pozycję prawną Kościoła katolickiego regulują także ustawy. Konstytucja nie stawia wymogu poprzedzania tych ustaw umowami rządowo-kościelnymi. Wydaje się, że to ewidentne niedopatrzenie normodawcy należy usunąć przy pomocy zasady równouprawnienia i odpowiedniego zastosowania normy art. 25 ust. 5, który stanowi o konieczności zawierania umów między właściwymi przedstawicielami Kościołów i związków wyznaniowych a rządem RP.

Ostatnią, siódmą wyznaniową zasadą konstytucyjną wyprowadzaną z art. 25 ust. 5 konstytucji RP jest zasada ustawowej formy regulacji stosunków między Rzecząpospolitą Polską a Kościołami i związkami wyznaniowymi na podstawie umów zawartych przez Radę Ministrów z ich właściwymi przedstawicielstwami. Istota zasady traktującej o sposobie regulacji sytuacji prawnej Kościołów i związków wyznaniowych polega na próbie zrównoważenia konkordatowej formy regulacji stosunków państwa z Kościołem katolickim, koniecznością zawierania umów między właściwymi przedstawicielami Kościołów i związków wyznaniowych a rządem RP. Na Radę Ministrów został zatem nałożony obowiązek zawierania z każdym istniejącym Kościołem i związkiem wyznaniowym umów, które będą podstawą uchwalanych przez parlament ustaw indywidualnych. Z wnioskiem o zawarcie takiej umowy mogą występować uprawnieni przedstawiciele Kościołów i związków wyznaniowych oraz Rada Ministrów[28]. Wniosek powinien być kierowany do Rady Ministrów za pośrednictwem Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji jako właściwego w sprawach wyznaniowych. Nie ulega wątpliwości, że odmowa lub przeciąganie procedury zawierania umowy stanowi dostateczną podstawę do skargi administracyjnej lub konstytucyjnej[29]. Co więcej, każda zmiana takiej ustawy będzie musiała być poprzedzona zmianą umowy i negocjowaniem jej nowej treści. Konstytucja nie określa, ale zapewne praktyka legislacyjna wyznaczy tryb inicjowania takich umów, ich treść, a szczególnie relacje między nimi i uchwalonymi na ich podstawie ustawami. Można przypuszczać, że przybiorą one formułę ustaw ratyfikujących lub zatwierdzających takie umowy. Niesprecyzowana przez ustrojodawcę kwestia zakresu przedmiotowego indywidualnych ustaw uchwalanych na podstawie umów zawieranych przez Radę Ministrów z przedstawicielami

[27] T. J. Zieliński, *Regulacja stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi w trybie art. 25 ust. 5 konstytucji RP*, „Państwo i Prawo", 2003 r., nr 7, s. 48.
[28] Należy przyjąć, że uprawnieni przedstawiciele to osoby uznane za organy kierownicze przez prawo wewnętrzne danego kościoła lub związku wyznaniowego.
[29] R. M. Małajny, *Regulacja kwestii konfesyjnych w Konstytucji II RP (refleksje krytyczne)*, [w:] *Ze sztandarem prawa przez świat.* Księga dedykowana Profesorowi Wieńczysławowi Józefowi Wagnerowi von Igelgrund z okazji 85 – lecia urodzin, red. R. Tokarczyk, K. Motyka, Kraków 2002, s. 299.

Kościołów i związków wyznaniowych wymaga doktrynalnej wykładni co Rada Ministrów i określone Kościoły oraz związki wyznaniowe mogą negocjować. Wobec milczenia konstytucyjnego normodawcy należy przyjąć, że zawierane przez Radę Ministrów z kierowniczymi organami Kościołów i związków wyznaniowych umowy mają nieograniczony zakres przedmiotowy. Oczywiście nie są one źródłem prawa. Nie można jednak całkowicie wykluczyć, że będą one służyły w szczególnych przypadkach, jako dyrektywy interpretacyjne pomocne w wyjaśnianiu przyjętych ustawowych zapisów. Tym bardziej, że prawdopodobnie Kościoły chciałyby jak najszerszej, a być może wręcz nieograniczonej swobody umownej regulacji. Wydaje się, że zakres swobody umownej regulacji jest ograniczony przez niektóre postanowienia konstytucyjne np. zasadę zakazu dyskryminacji, zasadę poszanowania wolności i praw innych, zasadę zachowania przez władze publiczne bezstronności w sprawach religijnych oraz swobodę ich wyrażania w życiu publicznym, a także poszanowania wzajemnej autonomii i niezależności państwa i Kościołów. Związana z tym problemem jest kwestia zakresu respektowania treści takiej umowy przez władzę ustawodawczą w procesie legislacyjnym i dopuszczalności ingerencji ustawodawczej. Teoretycznie możliwe są do przyjęcia dwa stanowiska. Pierwsze pozostawia ustawodawcy pełną swobodę tzn. treść zawartej umowy nie jest dla niego wiążący i ma on pełną i nieskrępowaną możliwość ingerencji w zakres przedmiotowy regulacji. Zgodnie z drugim stanowiskiem ustawodawca nie ma żadnej swobody i jest całkowicie związany treścią zawartej umowy. Wydaje się, że żaden z dwóch poglądów nie jest do zaakceptowania. Dlatego też należy przyjąć, że swoboda ustawodawcy podlega ograniczeniu z punktu widzenia konstytucyjnej regulacji z zastrzeżeniem kontroli konstytucyjności przez Trybunał Konstytucyjny.

Znajdujące się w artykule 25 konstytucji RP zasady wyznaniowe wywołują różnorodne zastrzeżenia i uwagi krytyczne. Dotyczą one przede wszystkim braku jasności co do charakteru modelu państwa, ocenianego poprzez pryzmat jego stosunku do Kościołów i związków wyznaniowych. Na pewno nie jest to klasyczny model rozdziału państwa od Kościoła[30]. Jaki jest to model trudno określić. Nieprecyzyjność tego określenia może wpływać w szczególności na status prawny Kościołów i związków wyznaniowych o mniejszościowym charakterze. Stwarzać to może w praktyce przesłankę dla dowolnych i rozbieżnych interpretacji. Może także stwarzać niebezpieczeństwo dla poprawnego ułożenia stosunków państwa z Kościołami i związkami wyznaniowymi. Należy także podkreślić, że pomimo upływu siedmiu lat od wejścia w życie postanowień konstytucyjnych norma zawarta w ust. 5 art. 25 konstytucji RP jest w istocie martwa.

Przedstawiając położenie prawne Kościołów i związków wyznaniowych w polskiej konstytucji należy zwrócić szczególną uwagę na zasadę sądowo-konstytucyjnego zagwarantowania statusu prawnego Kościołów i związków wyznaniowych, wynikającą z artykułu 191 konstytucji RP. Na jego podstawie Kościoły i związki wyznaniowe otrzymały prawo występowania do Trybunału Konstytucyjnego z wnioskami o wszczęcie postępowania w sprawach: zgodności ustaw i umów międzynarodowych z konstytucją, zgodności ustaw z ratyfikowanymi umowami międzynarodowymi, których ratyfikacja wymagała uprzedniej zgody wyrażonej w ustawie, zgodności przepisów prawa, wydawanych przez centralne organy państwowe z konstytucją, ratyfikowanymi umowami międzynarodowymi i ustawami.

Ustrojodawca ograniczył to prawo wprowadzając w art. 191 ust. 2 zastrzeżenie, w konsekwencji którego Kościoły i związki wyznaniowe mogą występować z powyższymi wnioskami, tylko w przypadku aktów normatywnych dotyczących spraw objętych jego zakresem działania. Konstytucja nie precyzuje bliżej pojęcia „spraw objętych jego zakre-

[30] M. Pietrzak, *Rozdział kościoła i państwa – modele i spór o ujęcie normatywne w nowej konstytucji,* [w:] *Podstawowe prawa...*, s. 125.

sem działania". Wobec tego w praktyce zakres przedmiotowy potencjalnie składanych wniosków jest, jak się wydaje, wyjątkowo szeroki. Obejmuje on zarówno sprawy dotyczące Kościoła lub związku wyznaniowego, jego działalności religijnej sensu stricte, jak też np. działalności gospodarczej, problematyki podatkowej, czy też innej luźno związanej z rzeczywistą działalnością Kościoła lub związku wyznaniowego. Wydaje się, że przyjęcie maksymalnie szerokiego zakresu przedmiotowego składanych wniosków może być swoistą gwarancją i zabezpieczeniem dla Kościołów i związków wyznaniowych. Konstytucja nie precyzuje również jaki organ wewnętrzny konkretnego Kościoła może wystąpić z wnioskiem do Trybunału. Legitymacja w tym względzie podlega kontroli wstępnej Trybunału Konstytucyjnego. Orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego zapadłe w skutek złożenia wniosku przez właściwy organ Kościoła lub związku wyznaniowego mają, podobnie jak i orzeczenia zapadłe z innej inicjatywy, moc powszechnie obowiązującą i są ostateczne[31].

Drugim pod względem mocy obowiązującej aktem normatywnym, który ma charakter ustawy wykonawczej do postanowień wyznaniowych białoruskiej konstytucji z 1994 r. jest ustawa z 17 grudnia 1992 r. o wolności sumienia i organizacjach religijnych[32]. Zgodnie z brzmieniem art. 1 celem ustawodawcy było sprecyzowanie w ustawie pojęcia wolności sumienia i wyznania oraz stworzenie podstaw prawnych tworzenia i działalności organizacji religijnych.

Ustawa poprzedzona jest preambułą, z której wynika, że ustawodawca wyznaczając określone normy w materii regulacji kierował się: prawem każdego do wolności sumienia i wyznania, równością religii wobec prawa, szczególną rolą Kościoła prawosławnego w historycznym ustanawianiu i rozwijaniu duchowych, kulturalnych i państwowych tradycji białoruskiego narodu[33], duchową, kulturalną i historyczną rolą Kościoła katolickiego na terytorium Białorusi oraz nierozłącznością od wspólnej historii narodu białoruskiego Kościoła ewangelicko-luterańskiego, judaizmu oraz islamu, a także koniecznością wzajemnego zrozumienia, cierpliwością i poszanowaniem religijnych uczuć obywateli.

Ustawodawca powtórzył w ustawie konstytucyjne zasady regulacji stosunków wyznaniowych np. zasadę równości religii wobec prawa oraz zakaz wprowadzania jakiejkolwiek ideologii religijnej jako obowiązującej w państwie. Oczywiście ponadto ustawa zawiera cały szereg nowych rozwiązań normatywnych. Szczególne miejsce w ustawie zajmują normy o charakterze obowiązków. Ustawodawca wprowadził dosyć rozbudowany katalog obowiązków państwa w zakresie problematyki wyznaniowej oraz obowiązków organizacji religijnych.

Jeżeli chodzi o katalog obowiązków państwa wobec podmiotów religijnych to państwo zobowiązało się przede wszystkim nie nakładać na organizacje religijne jakichkolwiek funkcji państwowych oraz nie ingerować w ich działalność z wyjątkiem przypadków, gdy działalność taka stałaby w sprzeczności z ustawodawstwem republikańskim.

Natomiast na organizacje religijne ustawodawca nałożył obowiązek nie uczestniczenia w działalności partii politycznych oraz innych organizacji społecznych o celach politycznych. Dodatkowo wprowadzono obowiązek polegający na zakazie finansowego wspierania takich organizacji oraz udzielania im innego rodzaju pomocy. Szczególnie istotnym obowiązkiem organizacji religijnych jest zakaz wykorzystywania symboliki państwowej

[31] Przypomnijmy, że w okresie dwóch lat od wejścia wżycie Konstytucji RP (tzn. od 17 października 1997 r. do 16 października 1999 r.), orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego o niezgodności z Konstytucją ustaw uchwalonych przed dniem jej wejścia w życie nie były ostateczne i podlegały rozpatrzeniu przez Sejm. Sejm mógł odrzucić orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego większością 2/3 głosów, w obecności co najmniej połowy ustawowej liczby głosów.

[32] Wiadomości Rady Najwyższej Republiki Białoruś, 1993 r., nr 2.

[33] Szerzej o roli Kościoła prawosławnego w historii Białorusi patrz G. P. Paszkou (red.), *Religia i Cerkiew na Białorusi*, Mińsk 2001.

oraz prowadzenia kampanii wyborczej, zebrań politycznych, agitacji politycznej oraz występowania przeciwko przedstawicielom aparatu władzy państwowej, organom publicznym oraz innym obywatelom w miejscach kultu religijnego.

Wiele uwagi ustawodawca poświęca zagwarantowaniu świeckiego modelu państwa. Temu celowi służyć ma ustanowiony w art. 9 ustawy świecki system narodowej oświaty, który nie dąży do celu formowania jakiegokolwiek odnoszenia do religii. Wszyscy obywatele bez względu na wyznawaną religię i ich stosunek do religii mają równe możliwości dostępu do narodowego systemu oświatowego. Instytucje oświatowe na podstawie pisemnych oświadczeń rodziców mogą współdziałać z zarejestrowanymi organizacjami religijnymi w celu rozwiązywania problemów wychowawczych dzieci i młodzieży. Zarejestrowane organizacje religijne otrzymały prawo do tworzenia grup szkolnych i niedzielnych szkół religijnych oraz korzystania w tym celu z pomieszczeń nie będących w ich posiadaniu. Ustawodawca zabronił jednak wykorzystywania do takiej wyznaniowej działalności oświatowej pomieszczeń należących do państwowych instytucji oświatowych.

Świecki charakter państwa potwierdza także wprowadzenie w ustawie z 1993 r. bezwzględnego zakazu zakładania oraz prowadzenia jakiegokolwiek rodzaju działalności religijnej w instytucjach i jednostkach wojskowych[34].

Z przyjętych rozwiązań normatywnych wynika wyraźnie, że w Republice Białoruś istnieje świecki model państwa. Na straży takiego modelu stosunków państwa z organizacjami religijnymi stoi republikański organ państwowego kierownictwa sprawami religijnymi – Komitet ds. Religii i Narodowości usytuowany przy Radzie Ministrów. Szczegóły jego organizacji i kompetencji określa postanowienie Rady Ministrów z 6 lutego 2002 r. o Komitecie ds. Religii i Narodowości[35].

Do kompetencji Komitetu ustawodawca zaliczył: przygotowywanie propozycji uregulowania problemów związanych z działalnością organizacji religijnych, wyposażanie Rady Ministrów w materiały związane z wzajemnymi stosunkami państwa i organizacji religijnych o charakterze informacyjno-analitycznym, kontrolowanie działalności organizacji religijnych pod kątem wykonywania przez nie republikańskiego ustawodawstwa[36], udzielanie pomocy w rozpatrywaniu przez republikańskie organy państwowego kierowania problemów związanych z przestrzeganiem ustawodawstwa wyznaniowego, utrzymywanie kontaktów z analogicznymi organami innych państw, zbieranie informacji od organów centralnych i lokalnych o przestrzeganiu prawa, prowadzenie państwowego rejestru organizacji religijnych, udzielanie pomocy w zawieraniu umów między państwem a organizacjami religijnymi, sprzyjanie umacnianiu wzajemnego zrozumienia i poszanowania między organizacjami religijnymi, udzielanie porad i konsultacji oraz metodycznych instrukcji związanych z problemami wykonywania ustawodawstwa białoruskiego, wykonywanie państwowej ekspertyzy religijnej, tworzenie rad konsultacyjnych oraz rad ekspertów, występowanie do organów władzy sądowniczej z wnioskiem o likwidację organizacji religijnych, prowadzenie rejestru: organizacji religijnych, wspólnot religijnych, klasztorów. wspólnot klasztornych, bractw religijnych, misji religijnych szkół i placówek oświatowych[37].

[34] Warto podkreślić, że ustawodawca używa określenia „nawet anonimowej działalności".

[35] Narodowy rejestr aktów prawnych Republiki Białoruś, 2003 r., nr 8, 5/11806.

[36] W tym celu Komitet ma uprawnienie do wydawania organizacjom religijnym nakazów o powstrzymywaniu się od dokonywania naruszeń w przyszłości.

[37] Rejestry organizacji religijnych zarejestrowanych na ich terytorium prowadzą właściwe obwodowe komitety wykonawcze oraz Miński Komitet Wykonawczy. Organy te są zobowiązane w ciągu dziesięciu dni do odnotowania wszelkich zdarzeń podlegających rejestracji i przekazania informacji o nich Komitetowi ds. Religii i Narodowości.

Komitet ds. Religii i Narodowości w sensie ustrojowym jest usytuowany przy Radzie Ministrów i jest zgodnie z białoruską nomenklaturą republikańskim organem państwowego kierowania, czyli centralnym organem administracji państwowej.

Na czele Komitetu stoi przewodniczący, który jest powoływany i odwoływany przez Prezydenta Republiki Białoruś. Kieruje on działalnością tego organu oraz reprezentuje go na zewnątrz. W zakresie wyznaczonym przez przewodniczącego określone zadania wykonuje zastępca przewodniczącego powoływany i odwoływany przez Radę Ministrów. W skład struktury organizacyjnej Komitetu wchodzą także kolegia problemowe kierowane przez przewodniczącego i jego zastępcę o charakterze konsultacyjno-opiniodawczym.

W ustawie z 17 grudnia 1992 r. oprócz sprecyzowania zasad wzajemnych stosunków państwa z podmiotami wyznaniowymi, czyli w istocie modelu państwa, nastąpiło zdefiniowanie używanego w konstytucji pojęcia organizacji religijnej.

Zgodnie z normatywnym ujęciem ustawodawcy organizacja religijna w białoruskim systemie prawnym to dobrowolne zrzeszenie się obywateli (wspólnota religijna), albo religijnych wspólnot (związek religijny) jednoczących się na podstawie wspólnoty ich interesów dla spełnienia religijnych potrzeb, a także klasztory i wspólnoty zakonne, bractwa religijne i siestriczestwa[38], misje religijne i szkoły duchowne[39].

Zdaniem białoruskiego ustawodawcy organizacje religijne charakteryzują się występowaniem następujących cech: przynależność wyznaniowa, opracowana praktyka kultu, prowadzenie nabożeństw, religijne wychowywanie swoich następców. Kierownikiem tak rozumianej organizacji religijnej może być tylko i wyłącznie obywatel Republiki Białoruś.

Z definicji ustawowej wynika, że w republikańskim systemie prawnym występują dwa typy organizacji religijnych. Pierwszy rodzaj organizacji religijnej to wspólnota religijna. Drugi rodzaj organizacji religijnej to związek religijny.

Wspólnota religijna rozumiana jest przez ustawodawcę jako zrzeszenie grupy obywateli jednego wyznania dla wspólnego wyznawania wiary i wykonywania obowiązków religijnych. Wspólnoty religijne mogą być zakładane przez co najmniej dwudziestu obywateli, którzy ukończyli co najmniej 18 lat i działają w granicach określonego terytorium[40]. Muszą one posiadać dobrowolny charakter i prowadzić działalność w oparciu o swój statut. Oczywiście organizacje religijne tego typu podlegają rejestracji przez właściwe terytorialnie obwodowe komitety wykonawcze.

Drugim rodzajem organizacji religijnej jest związek religijny. Jest on rozumiany przez ustawodawcę jako zrzeszenie wspólnot religijnych jednej wiary dla wspólnego realizowania religijnych potrzeb ich członków. Związek religijny jest tworzony przez co najmniej dziesięć wspólnot religijnych jednej religii, z tym że przynajmniej jedna ze wspólnot musi prowadzić swoją działalność na terytorium Republiki Białoruś nie mniej niż przez okres dwudziestu lat. Przez działalność związku religijnego na terytorium Republiki Białoruś ustawodawca rozumie prowadzenie działalności na terenie większości jej obwodów będących jednostką organizacyjną podziału administracyjnego.

Istotnym elementem różnicującym pozycję prawną związków religijnych i wspólnot religijnych jest rozwiązanie, zgodnie z którym wyłącznie związki religijne otrzymały prawo do zakładania i prowadzenia: klasztorów, wspólnot zakonnych oraz szkół duchownych. Podmioty te funkcjonują na podstawie własnych statutów i są reprezentowane przez własne organy kierownicze zarówno jednoosobowe, jak i kolegialne.

[38] Jest to forma organizowania się kobiet w celach religijnych charakterystyczna dla Kościoła prawosławnego.

[39] Art. 13 ustawy o wolności sumienia i organizacjach religijnych.

[40] Według stwierdzeń twórców ustawy przyjęcie tego rozwiązania ma na celu powstrzymanie ekspansji niebezpiecznych sekt.

Organizacje religijne obu typów podlegają obowiązkowej rejestracji. Rejestracji wspólnot religijnych dokonuje właściwy terytorialnie obwodowy komitet wykonawczy. Rejestrację związków religijnych przeprowadza Komitet ds. Religii i Narodowości[41]. Organizacje religijne z momentem spełnienia wymogu rejestracji otrzymują status osoby prawnej. Dowodem zarejestrowania organizacji jest świadectwo rejestracji wydawane przez organ rejestracyjny. Moment rejestracji jest szczególnie istotny, albowiem wraz z rejestracją związki religijne i wspólnoty religijne mogą korzystać z pełni praw przyznanych organizacjom religijnym w republikańskim systemie prawnym oraz podlegają wszystkim obowiązkom ustanowionym w odniesieniu do nich.

Ważną instytucją prawną w systemie białoruskiego prawa wyznaniowego jest odmowa rejestracji. Ustawa zawiera katalog enumeratywnie wyliczonych przyczyn odmowy rejestracji związków religijnych oraz wspólnot religijnych. Organizacje religijne nie są rejestrowane w następujących przypadkach: nie spełnienia wymogów ustawowych, wątpliwości co do wiarygodności przedstawionych dokumentów oraz w przypadku przeprowadzenia negatywnej dla zainteresowanego podmiotu państwowej ekspertyzy religijnej. Informacja o odmowie rejestracji przekazywana jest w formie pisemnej z podaniem podstawy formalnej i merytorycznej odmownego rozstrzygnięcia.

Decyzja odmowna, a także bezczynność organu rejestracyjnego mogą być zaskarżone do sądu. Jest to szczególnie ważne rozwiązanie o charakterze gwarantującym istotę wolności sumienia i wyznania. Możliwość złożenia skargi sądowej jest dowodem na istnienie wcześniej nie występującego sądowego systemu kontroli działalności organów administracyjnych w obszarze wolności religijnego zrzeszania się.

Ustawodawca białoruski uregulował także instytucję likwidacji organizacji religijnych. W przedmiocie likwidacji organizacji religijnej rozstrzyga jeden z trzech organów. O likwidacji organizacji mogą zadecydować: założyciel organizacji religijnej, upoważniony w statucie organizacji religijnej organ zarówno jednoosobowy lub kolegialny oraz sąd. Likwidacja organizacji religijnej może być dokonana w skutek orzeczenia sądowego w następujących przypadkach: stwierdzenia powtórnego w ciągu roku naruszenia ustawy o wolności sumienia i organizacjach religijnych lub innych ustaw; sprzecznej działalności ze statutem; prowadzenia działalności godzącej w suwerenność Republiki Białoruś, ustrój konstytucyjny, spokój społeczny; głoszenia propagandy wojennej; szerzenia waśni i konfliktów socjalnych, narodowych i religijnych; stwierdzenia działalności polegającej na pogardzie dla narodowych wartości i godności, w przypadku naruszenia praw i wolności obywatelskich oraz stwierdzenia działalności uniemożliwiającej wypełnianie jednostce obowiązków obywatelskich, rodzinnych oraz szkodzenia zdrowiu i moralności. Oceniając problematykę przesłanek umożliwiających sądową likwidację organizacji religijnych należy zauważyć względny liberalizm przyjętych rozwiązań normatywnych, przykładem czego jest zapis o konieczności dwukrotnego naruszenia w ciągu roku naruszenia ustawy o wolności sumienia i organizacjach religijnych lub innych ustaw. Z drugiej jednak strony ustawodawca nie wykorzystał wszystkich możliwych do zastosowania i stosowanych we współczesnych państwach przesłanek likwidacyjnych. Zastanawia na przykład brak dość powszechnie występującej przesłanki prowadzenia działalności szkodzącej środowisku naturalnemu. Sprawy o likwidację organizacji religijnych zarejestrowanych przez obwodowe komitety wykonawcze prowadzi Miński Sąd Miejski, a w sprawach o likwidację organizacji religijnych zarejestrowanych przez Komitet ds. Religii i Narodowości orzeka Sąd Najwyższy Republiki Białoruś. W ustawie o wolności sumienia i organizacjach religijnych wiele miejsca ustawodawca poświęcił prawom i warunkom prowadzenia działalności przez

[41] Komitet ds. Religii i Narodowości przeprowadza także rejestrację: klasztorów, wspólnot zakonnych, bractw religijnych, siestriczestw, misji religijnych szkół duchownych.

organizacje religijne. Rozdział trzeci ustawy poświęcony tej materii za podstawę statusu prawnego organizacji religijnych uznał obowiązek kierowania się przez nie w swojej działalności wewnętrznym prawem oraz obowiązek przestrzegania konstytucji, ustawy o wolności sumienia i organizacjach religijnych i norm innych ustaw.

Zasadnicze znaczenie dla określenia normatywnego modelu stosunku państwa z organizacjami religijnymi w Republice Białoruś ma ustalenie zakresu możliwości prowadzenia działalności organizacji religijnych. Dla udzielenia prawidłowej odpowiedzi na pytanie z jakim modelem państwa mamy doczynienia, jest szczególnie istotne ustalenie regulacji normatywnej w zakresie działalności kultowej, propagandowej, charytatywnej, oświatowej, majątkowej oraz finansowej organizacji religijnych.

Ustawodawca regulując problematykę kultu wprowadził zasadę, że nabożeństwa i obrzędy religijne, rytuały i ceremonie mogą być swobodnie przeprowadzane w obiektach kultu, budynkach do tego przeznaczonych, na właściwym dla nich i okalającym je terytorium, w miejscach pielgrzymek, cmentarzach i krematoriach oraz w innych miejscach przeznaczonych przez organizacje religijne dla tych celów.

Jeżeli jest to konieczne, czynności związane z kultem mogą być przeprowadzane w miejscach zamieszkania obywateli. Wymaga to jednak wniosku zainteresowanych obywateli i jednocześnie zobowiązuje do przestrzegania zasad współżycia społecznego. Odbywanie obrzędów religijnych w miejscach zamieszkania obywateli jest niedopuszczalne, jeżeli ma charakter systematyczny i masowy[42].

Po raz pierwszy w historii ustawodawca zdecydował się stworzyć możliwość odbywania zgromadzeń i obrzędów religijnych w miejscach publicznych pod gołym niebem. Odbywanie czynności religijnych zostało w tym przypadku uzależnione od wyrażenia zgody właściwych organów administracyjnych. Jest to uwzględnione względami bezpieczeństwa oraz ładu publicznego. W praktyce nie ma problemów z wyrażaniem zgody przez organy administracyjne na zgromadzenia publiczne o charakterze religijnym w miejscach publicznych, szczególnie w takich przypadkach jak: pielgrzymki, czy procesje.

Kolejnym zapisem normatywnym świadczącym o przełomowym charakterze ustawy jest stworzenie możliwości uprawiania kultu na terenie jednostek wojskowych oraz w zakładach karnych i szpitalach. W pierwszym przypadku szczegóły dotyczące możliwości wprowadzenia w armii duszpasterstw wojskowych pozostawiono do uregulowania ustawie o służbie wojskowej. Prace nad ustawą trwają już od dłuższego czasu. W przypadku osób przebywających w zakładach karnych i szpitalach, mogą one uczestniczyć w obrzędach i rytuałach oraz ceremoniach religijnych w specjalnie do tego przeznaczonych pomieszczeniach. Ponadto osoby te mogą otrzymywać i posiadać przedmioty kultu oraz literaturę religijną z zastrzeżeniem, że nie zaszkodzi ich zdrowiu i prawom innych osób przebywających w tych miejscach.

W ustawie z 1992 r. przyznano organizacjom religijnym prawo do produkowania, wytwarzania, wwożenia i wywożenia oraz rozprzestrzeniania na terytorium Republiki Białoruś literatury, książek, materiałów audio i video oraz innych przedmiotów o przeznaczeniu religijnym[43]. Realizacja uprawnień dotyczących literatury, książek, audio i video materiałów o charakterze religijnym jest możliwa jedynie po przeprowadzeniu państwowej ekspertyzy religijnej dokonywanej przez Komitet ds. Religii i Narodowości.

[42] Ustawodawca nie precyzuje tych pojęć. Może to sprzyjać niejednolitej w praktyce działalności organów administracji wyznaniowej.

[43] Charakterystycznym dla modelu białoruskiego rozwiązaniem jest brak zwolnień i ulg celnych dla przedmiotów związanych z kultem wwożonych z zagranicy. Ta cecha charakterystyczna jest dla państw powstałych na terenie dawnego ZSRR i odróżnia je od państw dawnego obozu socjalistycznego, w których takie zwolnienia występują (np. Rzeczpospolita Polska).

Cechą charakterystyczną modelu białoruskiego jest rozwiązanie, zgodnie z którym tylko organizacje religijne mogą zakładać i prowadzić przedsiębiorstwa zajmujące się wydawaniem literatury religijnej i produkcją przedmiotów o przeznaczeniu kultowym. Z jednej strony takie rozwiązanie sprzyja kontroli organizacji religijnych nad jakością i zgodnością z zasadami wiarami wydawanych i produkowanych przedmiotów. Z drugiej strony organizacjom religijnym zapewniono swoisty monopol[44].

Kolejną cechą swoistą dla białoruskiego modelu stosunków wyznaniowych jest przyznanie wszystkim organizacjom religijnym, czyli zarówno wspólnotom religijnym, jak i związkom religijnym prawa do prowadzenia działalności charytatywnej i utrzymywania kontaktów międzynarodowych[45] oraz przyznanie wyłącznie związkom religijnym prawa do tworzenia środków masowej informacji zgodnie z białoruskim prawem. Ustawa milczy natomiast na temat gwarancji dostępu organizacji religijnych do państwowych środków masowego przekazu.

Do grupy uprawnień, w które ustawodawca wyposażył tylko i wyłącznie związki religijne zaliczyć należy wreszcie prawo do zapraszania obywateli obcych państw oraz osób bez obywatelstwa, w celu prowadzenia przez nie działalności religijnej w już istniejących i funkcjonujących strukturach związków religijnych. To jedno z najbardziej charakterystycznych dla modelu białoruskiego rozwiązanie jest normowane przez postanowienie Rady Ministrów z 23 lutego 1999 r. o porządku zapraszania do Republiki Białoruś zagranicznych osób duchownych i ich działalności na jej terytorium[46].

Zapraszać mogą jedynie organy kierownicze już działających związków religijnych po wcześniejszym uzgodnieniu z Komitetem ds. Religii i Narodowości. Procedura zapraszania wszczynana jest z momentem złożenia w Komitecie pisemnego wniosku o niezbędnej konieczności takiego zaproszenia z dołączeniem kopii dokumentów potwierdzających religijne wykształcenie zapraszanej osoby. Decyzja o wyrażeniu zgody wydawana jest przez Komitet ds. Religii i Narodowości w ciągu miesiąca od wpłynięcia wniosku. Przed wydaniem decyzji, w przypadku gdy przewodniczący Komitetu uzna za stosowne, przeprowadzana jest konsultacja z właściwą jednostką obwodowego komitetu wykonawczego. Na przewodniczącego Komitetu nałożono obowiązek poinformowania o fakcie konsultacji tego podmiotu religijnego, który zwrócił się z wnioskiem o wyrażenie zgody na zaproszenia. Zaproszona osoba po przybyciu na teren Republiki Białoruś ma obowiązek zarejestrować się. Rejestracja polega na zgłoszeniu się do w właściwej jednostki ds. religii obwodowego komitetu wykonawczego, który prowadzi właściwy rejestr oraz do organu spraw wewnętrznych, w celach zalegalizowania pobytu.

Działalność organów administracyjnych w zakresie procedury zapraszania obywateli obcych państw oraz osób bez obywatelstwa, w celu prowadzenia przez nie działalności religijnej w już istniejących i funkcjonujących strukturach związków religijnych nie podlega sądowemu zaskarżaniu. Rozwiązanie to świadczy o braku systemu sądowej kontroli działalności organów administracji wyznaniowej w omawianym zakresie. Wydaje się być to wadliwym rozwiązaniem, tym bardziej, że zdarzają się przypadki niezgodnej z prawem działalności obcokrajowych działaczy religijnych[47].

Przedstawiając zagadnienia związane z system relacji normatywnych państwa z organizacjami religijnymi warto dokonać charakterystyki kompleksu norm związanych z regulacją spraw majątkowych. W zakres spraw majątkowych dotyczących organizacji religijnych w doktrynie prawa wyznaniowego przyjęło się zaliczać normy dotyczące własności, rewindykacji majątkowych, podatków, ceł oraz ubezpieczeń[48].

Na gruncie białoruskiego systemu prawnego spotykamy się z charakterystycznymi dla większości państw postkomunistycznych, powstałych po rozpadzie ZSRR, rozwiązaniami dotyczącymi własności[49]. Organizacje religijne otrzymały ustawowe prawo do własności majątku stworzonego lub uzyskanego z własnych środków finansowych, darowizn osób fizycznych lub prawnych, albo przekazanych na własność przez państwo.

Całkowitym ewenementem w stosunku do rozwiązań radzieckich jest również stworzenie możliwości przekazywania przez organy administracji państwowej i samorządowej organizacjom religijnym na własność przedmiotów oraz budynków służących kultowi wraz z przynależącymi do nich gruntami i wyposażeniem. Prawo ubiegania się o przekazanie na własność obiektów związanych z kultem mają jedynie organizacje religijne. Zwolnione od przekazania są obiekty związane w przeszłości z kultem, a wykorzystywane obecnie jako obiekty kultury, lub sportu. Przekazywane obiekty muszą być wykorzystywane tylko w celach kultowych. Ustawodawca nie sprecyzował zarówno trybu zwrotu nieruchomości przejętych przez państwo komunistyczne, jak i zakresu pojęcia kultu, jak i również problematyki rewindykacji majątkowych. Zapewnił natomiast organizacjom religijnym pomoc państwa w restauracji tych obiektów i przedmiotów związanych z kultem, które przedstawiają historyczno-kulturalną wartość.

Kolejną cechą charakterystyczną modelu białoruskiego jest wyposażenie organizacji religijnych w prawo prowadzenia wszelkiej zgodnej z prawem działalności gospodarczej dla osiągnięcia swoich celów religijnych. Prowadzenie działalności gospodarczej jest opodatkowane na ogólnych zasadach. Co prawda białoruski legislator zastrzegł możliwość udzielania organizacjom religijnym ulg celnych i podatkowych, brak jednak szczegółowej regulacji normatywnej w tej materii.

Przy przedstawianiu i analizie rozwiązań występujących w białoruskim normatywnym modelu stosunków państwa z organizacjami religijnymi nie można zapominać, że tak jak w każdym państwie świeckim, tak i w tym istotne miejsce zajmuje instytucja nadzoru państwa nad organizacjami religijnymi. System nadzoru państwa nad organizacjami religijnymi tworzą określone organy oraz procedury. Kontrolę nad tym systemem sprawują Komitet ds. Religii i Narodowości, jako centralny organ administracji państwowej, lokalne rady deputowanych i obwodowe organy wykonawcze wraz z tworzonymi w nich jednostkami organizacyjnymi, właściwymi do spraw religii, które są podporządkowane Komitetowi ds. Religii i Narodowości oraz sądy sprawujące generalną kontrolę nad działalnością administracji w tym również wyznaniowej. W przypadku nadzoru organizacji religijnych występuje zatem administracyjno-sądowy model kontroli.

Element proceduralny systemu nadzoru państwa nad organizacjami religijnymi polega na wszczynaniu, podejmowaniu czynności oraz wykorzystywaniu środków określonych prawem przez uprawnione organy, w celu zapewnienia przestrzegania norm prawnych określających pozycję prawną wspólnot religijnych i związków religijnych w Republice Białoruś.

W przypadku naruszenia norm systemu prawnego albo stwierdzenia działalności sprzecznej z prawem przez organizację religijną, organ rejestracyjny pełniąc jednocześnie rolę organu nadzorującego ostrzega w formie pisemnej w terminie trzech dni kierownictwo organizacji religijnej o zaistnieniu takiego zdarzenia i zwraca się o usunięcie skutków naruszenia. W przypadku, gdyby skutki naruszenia nie zostały usunięte w terminie sześciu mie-

[44] Takie rozwiązanie nie jest spotykane w państwach dawnego obozu socjalistycznego.

[45] Ustawa mówi dokładnie o ustanawianiu i utrzymywaniu kontaktów międzynarodowych na przykład w celach pielgrzymkowych, udziału w zebraniach oraz otrzymania religijnego wykształcenia.

[46] Narodowy rejestr aktów prawnych Republik Białoruś, 2002 r., nr 71, 5/10639.

[47] Zwracają na to uwagę J. M. Kozłow i L.L. Popow , *Prawo administracyjne*, Moskwa 2002, s. 253.

[48] Z takim ujęciem doktrynalnym spotykamy się na przykład [w:] M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe...*, J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe,* Warszawa 2000, oraz H. Misztal, *Prawo wyznaniowe*, Lublin 2000.

[49] Zbliżone rozwiązania przyjął na przykład ustawodawca rosyjski oraz ukraiński.

sięcy, albo wystąpiły ponownie w okresie roku od momentu pierwszego naruszenia, organ rejestracyjny ma prawo wystąpić do sądu z wnioskiem o likwidację organizacji religijnej.

Dokonując tej czynności organ rejestracyjny może przyjąć postanowienie o natychmiastowym wstrzymaniu wszelkich form działalności organizacji religijnej do czasu wydania orzeczenia sądowego w przedmiocie likwidacji. Organizacja religijna mająca status zawieszonej do czasu wydania prawomocnego orzeczenia sądowego nie może prowadzić działalności w jakiejkolwiek formie z wyjątkiem dokonywania wpłat podatkowych, opłat celnych i spełniania innych zobowiązań finansowych wobec budżetu państwa. Wznowienie działalności organizacji religijnej następuje z momentem uprawomocnienia się orzeczenia sądowego o niedopuszczalności likwidacji.

Reasumując rozważania dotyczące normatywnego modelu stosunków państwa z organizacjami religijnymi w Republice Białoruś należy stwierdzić, że podobnie jak w większości państw powstałych po rozpadzie Związku Radzieckiego, tak i w tym państwie przyjęto model państwa świeckiego. Spełnia on wszystkie doktrynalne przesłanki współczesnego państwa świeckiego takie jak: równość religii i wyznań, brak jednego dominującego Kościoła lub związku wyznaniowego, poszanowanie autonomii organizacji religijnych, brak przymusu nauczania religii, świeckość szkoły, brak preferencji i ulg celnych oraz podatkowych, równy status prawny osób duchownych i świeckich, rozdział Kościoła od państwa, zakaz finansowania kultowej działalności organizacji religijnej przez państwo oraz administracyjno-sądowy system nadzoru. Trudno jednak ten model porównać do jakiegokolwiek innego klasycznego modelu np. francuskiego, czy też amerykańskiego. Występują bowiem liczne cechy wyłącznie charakterystyczne dla niego.

Do rozwiązań charakterystycznych dla modelu białoruskiego zaliczyć należy: brak konstytucyjnego zapisu wprost ustanawiającego zasadę oddzielenia Kościoła od państwa[50], przyjęcie klasyfikacji organizacji religijnych polegającej na podziale na związki religijne oraz wspólnoty religijne, wprowadzenie instytucji zapraszania duchownych obcokrajowców, monopol organizacji religijnych na produkcję i wytwarzanie przedmiotów i rzeczy związanych z działalnością kultową, zakaz wykorzystywania elementów i symboli wyznaniowych w oficjalnych uroczystościach państwowych, przyjęcie instytucji państwowej ekspertyzy religijnej[51] oraz brak własności obiektów przekazanych przez państwo na cele kultowe, które w obecnym stanie faktycznym pozostają jedynie w użytkowaniu organizacji religijnych[52]. Można przyjąć, że normatywny model stosunków państwa z organizacjami religijnymi w Republice Białoruś jest modelem nowego typu, dla którego najtrafniejszym określeniem wydaje się być nazwa model postradziecki.

Swoistą ustawą wykonawczą do przepisów Konstytucji RP z 2 kwietnia z 1997 r. jest ustawa z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Ustawodawca polski nie definiuje w niej pojęcia Kościoła oraz związku wyznaniowego. Wiele miejsca poświęca natomiast problematyce uprawnień Kościołów i związków wyznaniowych oraz ich rejestracji.

Do katalogu uprawnień szczegółowych wynikających z ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania przyznanym Kościołom i związkom wyznaniowym zaliczyć należy: prawo do kultu, prawo do organizowania publicznych obrzędów i uroczystości religijnych, prawo do działalności duszpasterskiej w wojsku oraz posiadania duszpasterstw

[50] Pewnie dlatego, żeby nie było niekorzystnych skojarzeń z okresem Związku Radzieckiego i Konstytucją ZSRR z 1977 r.

[51] Jest to instytucja wzorowana na rozwiązaniach rosyjskich. Na jej temat szerzej A. B. Agapow, *Kurs prawa administracyjnego,* Moskwa 2002, s. 234-235.

[52] Takie rozwiązanie było typowe dla okresu radzieckiego. Przypomnijmy, że ustawodawca dopuścił możliwość przekazywania obiektów na własność jednak nie stworzono szczegółowej i precyzyjnej regulacji normatywnej w tej materii.

specjalnych, prawo do działalności oświatowej i propagandowej, prawo do działalności charytatywno-opiekuńczej, prawo do ulg podatkowo-celnych, prawo do samodzielnego ustalenia swojej struktury organizacyjnej, prawo do samodzielnego określenia doktryny religijnej, prawo do swobodnego obsadzania stanowisk kościelnych, prawo do swobodnego określania struktury terytorialnej, prawo do utrzymywania kontaktów z innymi Kościołami i związkami wyznaniowymi, także funkcjonującymi za granicą, prawo do swobodnego wykonywania funkcji religijnych, prawo do równouprawnienia wszystkich Kościołów i innych związków wyznaniowych bez względu na formę uregulowania ich sytuacji prawnych, prawo do niezależności przy swobodnym wykonywaniu przez nie funkcji religijnych, prawo duchownych do równego traktowania z innymi obywatelami we wszystkich dziedzinach życia państwowego, politycznego, gospodarczego, społecznego i kulturalnego, prawo do własności majątku ruchomego i nieruchomego niezbędnego do realizacji funkcji religijnych, prawo do wytwarzania przedmiotów i artykułów służących duchownym i wyznawcom do celów kultowych i praktyk religijnych, prawo do zbiórek również publicznych oraz prawo do ofiar.

Powyższe prawa dotyczą wszystkich Kościołów i innych związków wyznaniowych bez względu na formę uregulowania ich sytuacji prawnych. W tym miejscu warto przypomnieć, iż w polskim systemie prawnym występują dwa modele regulacji pozycji prawnej Kościołów i związków wyznaniowych. Pierwszy polega na uchwalaniu indywidualnych ustaw normujących stosunek państwa do określonego indywidualnie Kościoła lub związku wyznaniowego[53]. Drugi sprowadza się do przyjęcia ustawy generalnie normującej status prawny Kościołów i związków wyznaniowych, które nie mają indywidualnych ustaw wyznaniowych. Rolę takiego generalnego aktu spełnia właśnie ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Wydaje się, że w demokratycznym państwie prawnym ten katalog praw jest w odniesieniu do Kościołów i związków wyznaniowych wyczerpujący.

W polskim systemie prawnym rejestrowanie Kościołów i innych związków wyznaniowych realizowane jest przez uprawnienie wpisu do rejestru Kościołów i innych związków wyznaniowych, zwanego dalej „rejestrem", prowadzonego przez ministra do spraw wyznań religijnych[54]. Jest ono realizowane za pomocą złożenia ministrowi przez co najmniej 100 obywateli polskich, posiadających pełną zdolność do czynności prawnych, deklaracji o utworzeniu Kościoła lub innego związku wyznaniowego i wniosku o wpis do rejestru.

We wniosku, o którym mowa wnioskodawcy składają listę zawierającą swoje imiona i nazwiska, daty urodzenia, miejsca zamieszkania, numery i cechy dokumentów tożsamości oraz składają notarialnie potwierdzone podpisy. Wniosek powinien także zawierać: listę 100 obywateli wnioskodawców, informację o dotychczasowych formach życia religijnego i metodach działania Kościoła lub innego związku wyznaniowego na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej, informację o podstawowych celach, źródłach i zasadach doktrynalnych, obrzędach religijnych, adres siedziby Kościoła lub innego związku wyznaniowego, imiona i nazwiska, datę urodzenia, adres zamieszkania, numer i cechy dokumentu tożsamości osób wchodzących do kierowniczych organów wykonawczych, statut.

Statut powinien określać w szczególności: nazwę Kościoła lub innego związku wyznaniowego, różną od nazw innych organizacji, teren działania i siedzibę władz, cele działalności oraz formy i zasady ich realizacji, organy, sposób ich powoływania i odwoływania, zakres kompetencji oraz tryb podejmowania decyzji, źródła finansowania, tryb dokonywania zmian statutu, sposób reprezentowania na zewnątrz oraz zaciągania zobowiązań mająt-

[53] W chwili obecnej w polskim systemie prawnym obowiązuje 15 indywidualnych ustaw lub innych aktów ranga równych ustawom.

[54] Jest nim obecnie Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji.

kowych, sposób nabywania i utraty członkostwa oraz prawa i obowiązki członków, sposób powoływania, odwoływania oraz kompetencje osób duchownych, o ile Kościół lub inny związek wyznaniowy przewiduje tworzenie takich stanowisk oraz sposób rozwiązania Kościoła lub innego związku wyznaniowego i przeznaczenie pozostałego majątku.

W przypadku jeżeli Kościół lub inny związek wyznaniowy przewiduje tworzenie jednostek organizacyjnych, zakonów lub diakonatów mających osobowość prawną, w statucie powinny być określone ich nazwy, teren działania, siedziby, zakres uprawnień oraz zasady tworzenia, znoszenia i przekształcania tych jednostek oraz ich organy, zakres kompetencji, tryb podejmowania decyzji, sposób powoływania i odwoływania tych organów, sposób reprezentowania na zewnątrz oraz zaciągania zobowiązań majątkowych.

W statucie powinny być także określone: zakres i formy wzajemnych stosunków, jeżeli Kościół lub inny związek wyznaniowy stanowi część organizacji o zasięgu międzynarodowym oraz nazwy, zasady tworzenia, znoszenia i przekształcania tych jednostek, w przypadku, gdy Kościół lub inny związek wyznaniowy przewiduje tworzenie jednostek organizacyjnych bez osobowości prawnej.

W trakcie postępowania w sprawie wpisu do rejestru Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji może żądać od wnioskodawców wyjaśnień treści wniosku, a także zwracać się do odpowiednich organów państwowych o sprawdzanie prawdziwości zawartych we wniosku danych. Jeżeli organ rejestrowy, którym jest minister w trakcie postępowania w sprawie wpisu do rejestru stwierdzi braki lub uchybienia w treści wniosku ma obowiązek wyznaczenia dwumiesięcznego terminu ich uzupełnienia, a po upływie tego terminu wydaje decyzję o odmowie wpisu do rejestru.

W przypadku, gdy wniosek zawiera postanowienia pozostające w sprzeczności z przepisami ustaw chroniących bezpieczeństwo i porządek publiczny, zdrowie, moralność publiczną, władzę rodzicielską albo podstawowe prawa i wolności innych osób, Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji wydaje decyzję o odmowie wpisu do rejestru. Powyższe decyzje, powinny być wydane w terminie trzech miesięcy od daty wszczęcia postępowania o wpis do rejestru. Od decyzji tych przysługuje prawo skargi do Naczelnego Sądu Administracyjnego w trybie przepisów Kodeksu postępowania administracyjnego.

W przypadku, gdy nie zachodzą okoliczności wskazane w ustawie Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji wydaje, w terminie trzech miesięcy od zgłoszenia deklaracji, decyzję o wpisie do rejestru. Z chwilą wpisu do rejestru Kościół lub inny związek wyznaniowy uzyskuje, jako całość, osobowość prawną oraz korzysta ze wszystkich uprawnień i podlega obowiązkom określonym w ustawach.

Ustawa z 17 maja 1989 r. enumeratywnie wylicza następujące przypadki wykreślenia z rejestru: sytuacja prawna i majątkowa Kościoła lub innego związku wyznaniowego, została uregulowana w odrębnej ustawie; Kościół lub inny związek wyznaniowy zawiadomił organ rejestrowy o zaprzestaniu swojej działalności; Kościół lub inny związek wyznaniowy, który utracił cechy warunkujące uzyskanie wpisu do rejestru - dotyczy to w szczególności Kościoła lub innego związku wyznaniowego, który w ciągu trzech lat nie odpowiedział na żądanie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji i nie zaktualizował wpisów do rejestru.

Wykreślenie z rejestru następuje na podstawie decyzji Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji i jest związane z wyznaczeniem likwidatora działającego w oparciu o przepisy ustawy Prawa o stowarzyszeniach. Jeżeli statut Kościoła lub innego związku wyznaniowego nie stanowi inaczej, majątek pozostały po zakończeniu postępowania likwidacyjnego może być przeznaczony wyłącznie na cele charytatywno-opiekuńcze w drodze decyzji Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji. Należy podkreślić, że od tych decyzji przysługuje prawo skargi do Naczelnego Sądu Administracyjnego w trybie przepisów Kodeksu postępowania administracyjnego.

Istotnym uprawnieniem natury nadzorczej jest prawo Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji lub prokuratora do wystąpienia do sądu wojewódzkiego o stwierdzenie niezgodności działania Kościoła lub innego związku wyznaniowego z przepisami prawa zawartymi w ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania lub ze statutem. W razie stwierdzenia prawomocnym wyrokiem sądu, że działalność Kościoła lub innego związku wyznaniowego rażąco narusza prawo lub postanowienia statutu, Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji obligatoryjnie wykreśla z rejestru ten Kościół lub inny związek wyznaniowy.

Reasumując w systemach normatywnych obu państw poczesne miejsce zajmuje problematyka położenia prawnego Kościołów i związków wyznaniowych. Jednak najbardziej rozbudowana regulacja normatywna kwestii wyznaniowych charakteryzuje polski system prawny. Wynika to po części z faktu, iż w Republice Białoruś przyjęto model państwa świeckiego oraz tradycji białoruskiego konstytucjonalizmu i ustawodawstwa, który cechuje ogólnikowy charakter regulacji wyznaniowych. Na przestrzeni historii w sumie wyraźnie widoczna jest korzystna ewolucja konstytucyjno-ustawowej regulacji materii wyznaniowej w obu państwach. Cechami charakterystycznymi współcześnie obowiązującej konstytucyjno-ustawowej regulacji materii wyznaniowej są: odejście od zasady uprzywilejowania jednego związku wyznaniowego na rzecz zasady równouprawnienia związków wyznaniowych, znaczne pogłębienie i uszczegółowienie regulacji statusu prawnego Kościołów i związków wyznaniowych oraz wolności sumienia i religii, a także stworzenie gwarancji przestrzegania konstytucyjnych przepisów wyznaniowych.

Konstytucyjno-ustawowe regulacje wyznaniowe obowiązujące w obu państwach są jednak w zakresie merytorycznym bardzo odmienne. Polskie regulacje wyznaniowe cechuje szerszy katalog uprawnień związków wyznaniowych oraz przyjęcie rozwiązań uprzywilejowujących związki wyznaniowe np. w zakresie prawa podatkowego.

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
Źródła i stan badań
Białystok 2005

Monika Giżyńska
(Białystok)

Konstytucyjna regulacja stosunków państwo – Kościół w Republice Litewskiej

W wyniku rozpadu ZSRR w dniu 11 marca 1990 r. Rada Najwyższa Republiki Litewskiej przyjęła uchwałę „Akt Rady Najwyższej Republiki Litewskiej o odbudowie niepodległości Państwa Litewskiego"[1]. W tym momencie naród litewski stanął przed zadaniem utworzenia suwerennego państwa. Mając powyższe na uwadze najważniejszym etapem transformacji systemowej w Litwie było przyjęcie konstytucji, która w swej treści określałaby ustrój państwa litewskiego, a ponadto zawierała prawne regulacje gwarantujące jego funkcjonowanie w oparciu o zasadę demokratycznego państwa prawa[2]. W porównaniu z innymi byłymi republikami ZSRR, które w tym samym czasie uniezależniły się spod radzieckiej dominacji politycznej, przyjęcie nowej ustawy zasadniczej na Litwie nastąpiło stosunkowo szybko[3]. Referendum ogólnonarodowe zatwierdzające konstytucję odbyło się w dniu 25 października 1992 r.

Jedną z istotnych kwestii uregulowań konstytucyjnych stanowiła materia dotycząca relacji państwa z Kościołem. Na tym tle w Litwie powstał problem dotyczący stworzenia takich regulacji prawnych, które zarówno uwzględniałyby tradycyjne miejsce Kościoła w społeczeństwie i państwie litewskim, jak również współczesną demokratyczną relację państwo-Kościół. Duże znaczenie w tym okresie, dla później przyjętych rozwiązań prawnych, miało wydanie w dniu 14 marca 1990 r. ustawy o zwrocie budynków kultu i innych nieruchomości[4] oraz uchwalenie w dniu 12 czerwca 1990 r. przez Radę Najwyższą Litwy - Aktu Restytucji Kościoła Katolickiego w Litwie[5].

[1] Szerzej na temat drogi do niepodległości Litwy: V. S. Vardys, J. B. Sedaitis, *Lithuania. The Rebel Nation,* Colorado 1997 oraz J. Krawulski, *Estonia, Litwa, Łotwa. Przeobrażenia polityczne i gospodarcze*, Studia i Materiały CBW, UW, Warszawa 1996, s. 15 i n.

[2] Więcej na temat demokratycznego państwa prawa zob: M. Pietrzak, *Model demokratycznego państwa prawnego,* Studia Konstytucyjne, t. 7, Warszawa 1990; A. Sylwestrzak, *Demokratyczne państwo prawne,* „Kontrola Państwowa" 1993, nr 6; L. Morawski, *Spór o pojęcie państwa prawnego,* „Państwo i Prawo" 1994, nr 4; M. Pietrzak, *Demokratyczne, świeckie państwo prawne,* Warszawa 2000.

[3] Na przykład Konstytucję Białorusi oraz Ukrainy uchwalono w 1996 r.

[4] Wraz z aneksją Litwy do Rosji w 1940 r. kościoły i organizacje religijne zostały pozbawione znacznej części majątku nieruchomego. 14 marca 1990 r. przyjęta została przez Radę Najwyższą Litwy ustawa o zwrocie budynków kultu i innych nieruchomości wspólnotom religijnym. Obecnie materię tę reguluje ustawa z 21 marca 1995 r. o zwrocie nieruchomości wspólnotom i związkom religijnym. Daje ona prawne podstawy do restytucji dóbr kościelnych. Prawo do ubiegania się o zwrot mają wspólnoty i związki religijne, które działały na terytorium Litwy do dnia 21 lipca 1940 r. i których majątek został znacjonalizowany lub wywłaszczony. Przejęcie majątku, który jest w dyspozycji służby zdrowia, służby działalności oświatowej, kulturalnej czy socjalnej, możliwe jest za zgodą Rady Ministrów i Sejmu (*Lietuvos Respublikos Religinių bendrijų teisės į išlikusį nekilnojamąjį turtą atkūrimo tvarkos Įstatymas* – Valstybės Žinios 1995, Nr 27-600).

[5] Kościołowi katolickiemu przyznano taki sam status jaki miał on w okresie międzywojennym. Relacje państwo-Kościół oparto na zasadzie wzajemnego poszanowania i przyznania mu prawa rządzenia się według własnych kanonów czy statutów. Wartym odnotowania jest również fakt, iż w styczniu 1989 r. rząd Litwy wyraził zgodę na przywrócenie rzymskokatolickiej administracji kościelnej republiki. Zob. E. Vaitiekinė, *Religinės bendrumienės ir bendrijos* [w:] *Lietuvos konstitucinė tisė,* Vilnius 2002, s. 609 i n.

W wyniku dyskusji parlamentarnych i pozaparlamentarnych Litwa opowiedziała się za istniejącym w większości współczesnych demokracji modelem relacji państwo-Kościół, zwanym państwem świeckim, utożsamianym również z systemem rozdziału Kościoła od państwa[6]. Mając na uwadze wielość przyjmowanych w tym systemie rozwiązań, nie jest możliwe mówienie wyłącznie o jednym modelu państwa świeckiego, gdyż istnieje przynajmniej kilka różnych jego wersji, z których najczęściej przejmowaną, w tym również przez Republikę Litewską, jest tzw. separacja skoordynowana czyli niemiecki model państwa świeckiego[7]. Został on wprowadzony po I wojnie światowej do Konstytucji Republiki Weimarskiej z 11 sierpnia 1919 r.[8]

Przyjęcie przez Litwę modelu separacji skoordynowanej jest wynikiem opowiedzenia się po stronie państw, które przyjmują założenie, iż demokratyczne państwo nie może stać po stronie jakiegokolwiek związku wyznaniowego ani też światopoglądu. W przeciwnym bowiem razie naruszy ono zasadę równości obywateli. Doprowadzi do wytworzenia się mniej lub bardziej formalnego podziału na obywateli „lepszych" i „gorszych". Tymczasem państwo należy do wszystkich obywateli, a nie wyłącznie do ich części, nawet gdyby tworzyła ona większość[9]. O przyjęciu przez państwo litewskie takiego właśnie modelu świadczy treść art. 43 ust. 7 konstytucji, z którego wynika wprost, że w Litwie nie istnieje religia państwowa.

[6] Nauka prawa wyznaniowego wyróżnia również system powiązania państwa z kościołami (związkami wyznaniowymi), czego konsekwencją jest wyznaniowy charakter państwa, przejawiający się w inspirowaniu działalności prawotwórczej, politycznej i społecznej państwa przez zasady religijne. Państwo uzyskuje więc pozycję uprzywilejowaną w stosunku do pozostałych religii. Wyznanie religii jest sprawą publiczną, pozostającą w kręgu zainteresowań organów państwowych. Szerzej: M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe,* Warszawa 2003, s. 61 i n. Istnieje również trzeci rodzaj relacji, a mianowicie system państw totalitarnych ukształtowany na założeniach jakiejś ideologii, która spełnia funkcję religii państwowej, na przykład państwo faszystowskie czy państwo komunistyczne.

[7] Obok modelu niemieckiego wyróżnia się dwa inne modele państwa świeckiego. 1) model amerykański (separacja czysta) powstały na kontynencie amerykańskim w warunkach pluralizmu kulturowego, etnicznego i religijnego, w celu zapobieżenia konfliktom powstającym na tle religijnym, w wyniku czego powstał swoisty model oparty na poszanowaniu praw człowieka, a w szczególności prawa do wolności religijnej. Zob. R. M. Małajny, *Konstytucjonalizacja zasady rozdziału Kościoła od państwa i jej ewolucja w USA* [w:] *Konstytucja USA 1787-1987,* Warszawa 1987, s. 323 i n. 2) model francuski (separacja wroga), w przeciwieństwie do modelu amerykańskiego jest to rozdział nacechowany wrogością państwa wobec religii i kościoła. System ten powstał w okresie Wielkiej Rewolucji Francuskiej i z niewielkimi zmianami przetrwał do czasów obecnych. Zob. J. Krukowski, *Kościół i państwo,* Lublin 2000, s. 48 i in.

[8] Art. 139 § 1 Konstytucji głosił, iż „nie ma kościoła oficjalnego". Oznaczało to wprowadzenie rozdziału między kościołem i państwem. Obecnie Ustawa Zasadnicza Republiki Federalnej Niemiec z 23 maja 1949 r. podtrzymuje w mocy postanowienia Konstytucji Weimarskiej w sprawach wyznaniowych (zob. art. 140). Wszystkie Kościoły w Niemczech mają status stowarzyszeń prawa publicznego, co nie ogranicza niezależności Kościoła od państwa ani też państwa od Kościoła. Państwo gwarantuje Kościołom wolność konieczną dla realizacji ich zadań. Relacje między państwem a Kościołem obejmują wspólną koordynację zadań dla dobra wspólnego osoby ludzkiej w kontekście różnych form życia społecznego. Dlatego też prawa i wolności człowieka i obywatela są gwarantowane bez względu na wiarę, przekonania religijne czy światopogląd (zob. M Pietrzak, *Prawo wyznaniowe...*, s. 88 i in.).

[9] R. M. Małajny, *Państwo a Kościół w Konstytucji w Konstytucji III RP,* „Państwo i Prawo" 1995, z. 8, s. 73.

W przypadku Litwy materia wyznaniowa znalazła swoje unormowanie prawne zarówno w przepisach rangi konstytucyjnej[10], jak również w ustawodawstwie zwyczajnym, a mianowicie w ustawie z dnia 4 października 1995 r. o wspólnotach i związkach religijnych[11] (dalej: u.w.z.).

Konstytucyjną materię wyznaniową tworzą, w najszerszym tego słowa rozumieniu, indywidualne gwarancje wolności sumienia i wiary oraz zasady instytucjonalnych relacji między państwem a Kościołem. W literaturze przedmiotu podkreśla się, że dla określenia relacji pomiędzy państwem a Kościołem istotne znaczenie może mieć strukturalne ułożenie odnośnych przepisów w tekście konstytucji. Należy bowiem pamiętać, że materia wyznaniowa w aktach prawnych o randze konstytucyjnej ujmowana jest z różnym stopniem szczegółowości i poddawana wielorakiej systematyce[12]. Ustrojodawca litewski zastosował model dyspersji, czyli zdekoncentrowania przepisów wyznaniowych i rozproszenia poszczególnych artykułów w różnych częściach ustawy zasadniczej. Jak się wydaje, podstawę przeprowadzenia takiego podziału stanowiło kryterium charakteru konkretnych przepisów. Unormowania prawne traktujące o indywidualnych gwarancjach wolności sumienia i wyznania zostały umieszczone w rozdziale II Konstytucji, zatytułowanym „Człowiek i państwo", zawierającym katalog praw i wolności człowieka i obywatela. Przepisy zaś dotyczące zasad instytucjonalnych relacji między państwem a Kościołem zamieszczone zostały w III rozdziale zatytułowanym „Społeczeństwo i państwo".

Mimo przyjęcia przez ustrojodawcę powyższej metody regulacyjnej należy uznać, że Litwa jest przykładem państwa, gdzie zdekoncentrowaniu materii wyznaniowej towarzyszy priorytet przyznania każdemu wolności sumienia i wiary. Konstytucja Republiki Litweskiej zastrzega jednostce szeroki zakres wolności w sprawach religijno-światopoglądowych. Artykuł 25 konstytucji gwarantuje każdemu wolność przekonań i swobodę ich wyrażania, natomiast art. 26 prawo do wyboru religii albo wiary[13]. Konstytucja zapewnia każdemu prawo do wyznawania religii bądź wiary samemu lub z innymi, odprawiania obrzędów religijnych, praktykowania swej wiary i jej nauczania[14]. Jednocześnie Konstytucja gwarantuje, że wolność myśli, wiary i sumienia nie podlega ograniczeniom, a wolność człowieka do wyznawania i szerzenia religii czy wiary nie może być ograniczona inaczej jak w drodze ustawy i tylko w przypadkach konieczności zagwarantowania bezpieczeństwa i porządku publicznego, ludzkiego zdrowia i moralności, a także podstawowych praw i wolności innych osób. Ponadto nikt nie może zmuszać ani być zmuszanym do wybierania ani wyznawania jakiejkolwiek religii albo wiary. W konstytucji sformułowane zostały także postanowienia odnoszące się do wychowania religijnego dzieci. Zgodnie z nimi, rodzice i opiekunowie bez przeszkód troszczą się o zgodne ze swymi przekonaniami religijne i

[10] Tekst polski: *Konstytucja Republiki Litewskiej przyjęta przez obywateli Republiki Litewskiej w referendum przeprowadzonym 25 października 1992 r.*, tłum. H. Wisner, Warszawa 1994.

[11] *Lietuvos Respublikos religinių ir bendrijų įstatymas*, Valstybės Žinios 1995, Nr 89-1985.

[12] W nauce prawa wyodrębnia się dwie główne metody konstruowania przepisów odnoszących się do zespołu tematycznego obejmującego problematykę religijną. Jedną jest kondensacja, czyli np. utworzenie tzw. bloku wyznaniowego, na który składa się kilka artykułów wyodrębnionych w jednym fragmencie konstytucji – np. rozdział VIII Konstytucji Irlandii, bądź też mutacja bloku wyznaniowego polegająca na regulacji materii wyznaniowej w jednym bardzo rozbudowanym przepisie np. § 40 Konstytucji Estonii. Drugą jest zaś dyspersja poszczególnych postanowień polegająca na umieszczeniu przez ustawodawcę przepisów wyznaniowych w różnych częściach konstytucji. Szerzej: J. Szymanek, *Konstytucyjna regulacja stosunków państwo-kościół*, „Państwo i Prawo" 2000, z. 4.

[13] Chodzi tutaj również o prawo do zmiany religii, bądź nie wyznawania żadnej religii.

[14] Należy mieć na uwadze szeroką swobodę dotyczącą manifestowania swojej religii, co może następować indywidualnie lub grupowo, prywatnie lub publicznie, poprzez udział w modlitwach, nauczaniu, uczestniczeniu w obrzędach religijnych itp.

etyczne wychowanie swych dzieci. Należy także pamiętać, że wolności myśli, wiary i sumienia nie można ograniczyć, chociażby czasowo, także w przypadku wprowadzenia stanu wojennego lub wyjątkowego, gdyż zakaz taki nie wynika wprost z treści art. 145 konstytucji[15].

W świetle powyższych uregulowań istotne wydają się być również przepisy u.w.z. odnoszące się do odbywania zasadniczej służby wojskowej[16]. Zgodnie z nimi nikt nie może być zmuszony do odbywania zasadniczej służby wojskowej, jeżeli jest to sprzeczne z jego sumieniem lub wyznaniem religijnymi. W takim przypadku w zamian odbywana jest służba zastępcza.

Przepis artykułu 43 ust. 1 konstytucji stwierdza, iż państwo litewskie uznaje tradycyjne Kościoły i organizacje religijne Litwy, zaś inne Kościoły i organizacje religijne, jeśli mają oparcie w społeczeństwie, a ich nauka i obrzędy nie są sprzeczne z ustawą i moralnością. Ustrojodawca nie określił jednak co należy rozumieć pod pojęciem „tradycyjne". Definicji tej należy szukać w treści u.w.z. W myśl art. 5 u.w.z. państwo litewskie, biorąc pod uwagę czynniki historyczne, duchowe oraz społeczne uznaje dziewięć tradycyjnych wspólnot i związków religijnych. Są to Kościoły: rzymskokatolicki, prawosławny, greckokatolicki (unicki), ewangelicko-luterański, ewangelicki reformowany (protestancki), muzułmańsko-sunnicki, judaizm, staroobrzędowcy oraz karaimowie[17]. Inne nietradycyjne Kościoły i organizacje religijne, zgodnie z art. 6 u.w.z., mogą zostać uznane jeśli są kultywowane na obszarze Litwy, a ich nauka i obrzędy nie są sprzeczne z ustawami i moralnością[18]. Podział na tradycyjne i uznane nietradycyjne wspólnoty i związki religijne nie ma większego znaczenia w rzeczywistości. Wydaje się więc, że jest on jedynie umowny. Żadna bowiem z tych wyodrębnionych grup nie posiada szczególnych przywilejów ustrojowoprawnych, które pozwalałyby jedną z nich uznać za uprzywilejowaną w stosunku do drugiej grupy.

Świeckość państwa rodzi również określone konsekwencje w życiu publicznym, funkcjonowaniu państwa, systemie edukacji, równouprawnieniu obywateli w zakresie praw politycznych i cywilnych.. Zgodnie z art. 3 u.w.z. wszystkie Kościoły i organizacje religijne w Republice Litweskiej są równouprawnione. Równość ta oznacza jednakowe traktowanie wszystkich opcji religijnych. Świeckość zaś oznacza neutralność państwa w sprawach religii i przekonań. Uznanie autonomii i niezależności Kościołów i państwa we właściwych dla nich dziedzinach prowadzi do rozgraniczenia ich kompetencji oraz do suwerenności każdego z nich. Zgodnie z art. 7 ust. 1 u.w.z. związki i wspólnoty religijne nie mogą ingerować w sprawowanie władzy państwowej, a państwo nie opowiada się za żadnym wyznaniem czy religią. O poszanowaniu przez państwo suwerenności Kościołów i organizacji religijnych świadczą także przepisy dające im autonomię i swobodę wykonywania kultu religijnego. Autonomia sprowadza się do sfery wewnętrznego działania, która nie może być kwestionowana ani ograniczana przez państwo[19]. Stanowisko to znalazło odzwierciedlenie w przepisie art. 43 ust. 4 konstytucji mówiącym o tym, iż Kościoły i organizacje religijne bez przeszkód głoszą swą naukę, odprawiają obrzędy, posiadają domy modlitwy, instytucje

[15] W artykule tym ustrojodawca wyraźnie wskazał, które prawa i wolności mogą ulec czasowemu ograniczeniu przy wprowadzeniu stanu wojennego lub wyjątkowego.

[16] Art. 2 ust. 6 u.w.z.

[17] Więcej na temat wyznań w Litwie: V. Kazakievicius, J. Sakalauskas, *Bažnocia Lietuvoje*, Vilnius 1990, s. 6 i n. oraz *Baltic Religious Confessions and Centers*, „The Baltic Observ" 1992, No. 26, s. 4 i n.; M. Maszkiewicz, *Kościół rzymsko-katolicki w niepodległym państwie litewskim*, [w:] Z. Wietrzak, *Kościół katolicki w Europie Środkowo-Wschodniej*, Kraków 1997, s. 82-94.

[18] Po części jest to powtórzenie przepisu art. 43 ust 1 Konstytucji.

[19] W nauce przyjmuje się jednak, iż w przypadku kolizji norm, pierwszeństwo mają normy prawa państwowego. Szerzej: R. Sobański, *Prawo kanoniczne a krajowy porządek prawny*, „Państwo i Prawo" 1999, z. 6, s. 3-17.

dobroczynne i szkoły przygotowujące duchownych. Z przyznanej autonomii wynika także prawo kościołów i organizacji religijnych do kształtowania struktur organizacyjnych, ich wewnętrznych organów oraz zasad obsadzania stanowisk[20]. Zgodnie z art. 43 ust. 4 konstytucji Kościoły i organizacje religijne bez przeszkód rządzą się swymi kanonami i statutami. Mogą więc stanowić własne prawo wewnętrzne. Drogą ustawową potwierdzone zostało też w Litwie prawo Kościołów do tworzenia zakonów oraz innych instytucji kościelnych (np. charytatywnych czy humanitarnych), prawo do nauczania religii i prowadzenia własnych szkół. Ponadto zapewniono im prawo do posiadania majątku ruchomego i nieruchomego. Kościoły i organizacje religijne mogą prowadzić działalność kulturalną, tworzyć instytucje kulturalne, mieć własną prasę, domy wydawnicze. Otrzymały prawo do organizowania i posiadania domów opieki społecznej. Zapewniono im także swobodę w zakresie utrzymywania kontaktów z zagranicą. Należy uznać, że uregulowania takie dały możliwość do działania Kościołów i organizacji religijnych w wymiarze nie tylko duszpasterskim, ale także w społecznym, kulturalnym czy edukacyjnym[21].

Atrybut niezależności przysługuje państwu i poszczególnym Kościołom w ich stosunkach zewnętrznych. W aspekcie negatywnym niezależność to odrzucenie ścisłego powiązania państwa i Kościoła. W aspekcie pozytywnym zaś jest to uznanie istnienia dwóch odmiennych typów społeczności, tj. państwa jako społeczności politycznej i Kościołów jako społeczności religijnych[22]. Stwierdzić więc trzeba, że miejsce Kościoła w porządku ustrojowym opiera się na gwarancjach prawnych jego integralności w sferze religijnej i strukturalno-organizacyjnej.

Uznane w Litwie przez państwo Kościoły i organizacje religijne mają osobowość prawną[23]. U.w.z. reguluje tryb rejestracji nowo powstałych Kościołów i organizacji religijnych[24]. Wymóg rejestracji nie odnosi się do tradycyjnych wspólnot religijnych oraz tych, które były zarejestrowane po 16 lutym 1918 r., gdyż ich pierwotna rejestracja uważana jest w dalszym ciągu za ważną. Nowo powstała bądź odtworzona wspólnota czy związek religijny jest zobowiązana poinformować o tym fakcie Ministerstwo Sprawiedliwości. Wspólnota religijna może zostać zarejestrowana, jeżeli przystąpiło do niej 15 pełnoletnich członków mających obywatelstwo litewskie. Związek religijny zaś jeśli skupia dwie wspólnoty religijne. Statut wspólnoty bądź związku religijnego powinien zawierać: protokół zawarcia oraz liczbę osób wchodzących w ich skład. Podana musi być również siedziba i nazwa wspólnoty lub związku. Wskazać należy także kierunek i cel działalności, kierownictwo oraz strukturę organizacyjną, majątek i sposób likwidacji. Na podstawie zgłoszonego statutu, Ministerstwo Sprawiedliwości dokonuje rejestracji nie później niż w okresie 6 miesięcy od dnia zgłoszenia[25]. Odmowa rejestracji następuje w trzech przypadkach: 1) gdy statut nie spełnia wymogów formalnych przewidzianych przez ustawę, 2) jeśli działalność wspólnoty lub związku religijnego narusza wolności i prawa człowieka oraz porządek publiczny, 3) gdy podobna wspólnota lub związek są już zarejestrowane. Na odmowę rejestracji przysługuje zażalenie do sądu.

Po upływie 25 lat od momentu rejestracji wspólnoty bądź związku religijnego mogą one ubiegać się o uznanie, które wyraża Sejm po wydaniu opinii przez Ministerstwo Sprawiedliwości. Oznacza to, iż państwo uznaje ich duchową i kulturową spuściznę. Zawieszenie działalności wspólnoty bądź związku religijnego może nastąpić w sytuacji, gdy swoimi działaniami naruszają one statut, konstytucję bądź ustawy. Ministerstwo Sprawiedliwości w takiej sytuacji informuje organizacje o naruszonych przepisach i wskazuje termin naprawy. W przypadku dalszych uchybień prawnych, Ministerstwo Sprawiedliwości zwraca się do sądu o zawieszenie działalności takiej organizacji. Sąd może orzeczeniem zawiesić działalność organizacji religijnej nie dłużej niż na 6 miesięcy, jeśli i to nie skutkuje, sąd wydaje orzeczenie o zamknięciu takiej wspólnoty bądź związku religijnego. O zawieszeniu lub zakończeniu swojej działalności może zadecydować także sama organizacja[26].

Istotną kwestią we wskazaniu zasad dotyczących polityki państwa wobec Kościołów i związków wyznaniowych wydaje się być także terminologia stosowana w konstytucji, jak i w ustawodawstwie zwyczajnym, a dotycząca określenia podmiotów, których dotyczy powyższa regulacja. Ustrojodawca litewski posługuje się terminem Kościół używając go w liczbie mnogiej. Jednakże obok tego pojęcia pojawia się w konstytucji również termin organizacje religijne. U.w.z. wprowadza zaś jeszcze dwa inne określenia podmiotów nazywając je wspólnotami i związkami religijnymi. Nie należy jednak sądzić, że chodzi tu o zupełnie różne podmioty. Mimo rozbieżności zastosowanych w nazewnictwie należy przypuszczać, iż chodzi tu o te same instytucje. Wydaje się, iż ustawodawca posłużył się tymi terminami niejako zamiennie. Na podstawie art. 4 ust. 2 u.w.z[27] można ponadto wnioskować, iż związek religijny jest terminem o znacznej pojemności znaczeniowej, mieszczącym w swoim zakresie zarówno pojęcie Kościoły, jak i organizacje czy wspólnoty religijne.

Reasumując, należy podkreślić, iż wolność Kościołów i organizacji religijnych musi być realizowana w granicach prawa. Nie mogą one zagrażać bezpieczeństwu obywateli, porządkowi publicznemu, zdrowiu i moralności oraz prawom i wolnościom innych osób. Przekonania, wyznawana religia, ani wiara nie mogą być usprawiedliwieniem dla przestępstw lub nieprzestrzegania ustaw. Ustanowione ograniczenia mają na celu zapewnienie ładu w życiu publicznym. O takiej właśnie pozycji Kościołów i organizacji religijnych w państwie litewskim świadczy *de facto* treść w art. 43 ust. 6 konstytucji, w którym podnosi się, że nauka głoszona przez Kościoły i organizacje religijne, wszelka działalność wyznaniowa, a także domy modlitwy nie mogą być wykorzystane w celach sprzecznych z konstytucją i ustawami.

W stosunkach państwo-Kościół rozwiązania ustawodawcze wprowadzają elementy współpracy i współdziałania. Wiąże się to z zachowaniem pozytywnej neutralności państwa wobec Kościołów. Podkreślić więc należy, iż mimo opowiedzenia się przez Litwę za systemem rozdziału Kościoła od państwa, normatywne rozstrzygnięcia stosunków wyznaniowych preferują pozytywne treści w układzie państwo-Kościół, co znajduje oparcie m.in. w restytucji majątku kościelnego, finansowym wsparciu działalności Kościołów przez państwo[28], przyznaniu prawa do zakładania wyższych uczelni teologicznych[29], czy też stworzeniu prawnych możliwości prowadzenia i nauczania religii w szkołach publicznych[30].

[20] Art. 7 ust. 2 u.w.z. stanowi, iż wspólnoty i związki religijne mają wolność organizacji własnych hierarchii i struktur. Wewnętrzna organizacja tworzona jest w oparciu o statuty i inne akty samych wspólnot i związków wyznaniowych. Państwo w to nie ingeruje.

[21] Regulacje prawne dotyczące tej materii znajdują się w art. 9, art. 13, art. 14, art. 15 oraz art. 19 u.w.z.

[22] J. Krukowski, op. cit., s. 82-98.

[23] Art. 43 ust 2 Konstytucji.

[24] Art. 10, art. 11, art. 12 u.w.z.

[25] W przypadku stwierdzenia przez Ministerstwo Sprawiedliwości braków formalnych, w ciągu 15 dni, zwraca ono dokumenty i informuje co należy uzupełnić.

[26] Art. 20 u.w.z.

[27] Związek religijny skupia Kościoły i organizacje religijne dążące do osiągnięcia tego samego celu religijnego.

[28] Corocznie z budżetu państwa przeznaczane są środki finansowe na placówki kulturalne, szkoły oraz seminaria duchowne.

[29] Obecnie na Litwie działają trzy niepubliczne wyższe seminaria duchowne w Kownie, Tielszach i Wilnie. Wszystkie one podlegają pod zarząd Kościoła rzymsko-katolickiego. Zob. E. Vaitekenė, op. cit., s. 616.

[30] Art. 9 u.w.z.

297029

SPIS TREŚCI

TABULA GRATULATORIA 6

Przedmowa 9

KOŚCIOŁY NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
W XV - XIX WIEKU

Tomasz Jaszczołt
Fundacje kościelne na Podlasiu do końca XV wieku 13

ПАПКО ВОЛЬГА
МІЖКАНФЕСІЙНЫЯ ШЛЮБЫ МАГНАТЭРЫІ ВКЛ У XVI-XVII СТСТ.:
НА ПРЫКЛАДЗЕ РОДУ РАДЗІВІЛАЎ 49

Waldemar Franciszek Wilczewski
Obraz liturgii w kościele pod wezwaniem świętego Jana Chrzciciela
w Stwołowiczach w świetle wizytacji parafii z 1673 r. 55

Marzena Liedke
Dystrykt podlaski w strukturze Kościoła ewangelicko-reformowanego
w Wielkim Księstwie Litewskim do końca XVIII wieku – źródła i stan badań 62

Przemysław Czyżewski
Szlachta grodzieńska wobec unii kościelnej na początku XVIII wieku 69

Dariusz Matelski
Grabież kościelnych dóbr kultury na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim
(od najazdu moskiewskiego 1654 r. do zakończenia II wojny światowej) 75

Sławomir Filipowicz
Źródła do dziejów suwalskich Żydów 101

Krzysztof Antoni Jabłoński
Projekty architektoniczne białostockich cerkwi z pierwszej połowy XIX w.
w Rosyjskim Państwowym Historycznym Archiwum w Sankt Petersburgu 109

Małgorzata Dolistowska
Dwa projekty prawosławnego soboru katedralnego w Białymstoku ze zbiorów
Rosyjskiego Państwowego Archiwum Historycznego w Sankt Petersburgu 114

Jan Rzońca
Kościół unicki na ziemiach polskich pod zaborem rosyjskim za Mikołaja I i jego likwidacja w 1839 r. ... 127

Marek Rutkowski
Funkcjonowanie pozarzymskokatolickich struktur organizacyjno-wyznaniowych w Królestwie Polskim wczesnej ery paskiewiczowskiej ... 142

Irena Wodzianowska
Wytyczne Komisji do spraw duchowieństwa w sprawie zwalczania katolicyzmu w generał-gubernatorstwie wileńskim (1866-1868) ... 156

Małgorzata Dajnowicz
Polityczna i społeczna działalność duchowieństwa katolickiego w północno-wschodniej części Królestwa Polskiego przed I wojną światową ... 179

Janusz Hochleitner
Kult św. Jana Nepomucena na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim ... 187

Vaida Kamuntavičienė
Opitołoki w XIX w.: mikrohistoria parafii miejsc rodzinnych Czesława Miłosza ... 196

KOŚCIOŁY A PAŃSTWO NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
W PIERWSZEJ POŁOWIE XX WIEKU

Dariusz Szpoper
Diecezja mińska pod rządami biskupa Zygmunta Łozińskiego ... 209

Joanna Gierowska-Kałłaur
Kościoły a Zarząd Cywilny Ziem Wschodnich ... 226

Marek Białokur
Wspomnienia Józefa Zmitrowicza jako źródło do poznania aktywności Kościoła katolickiego w Wilnie na początku XX wieku ... 236

Эдуард Мазько
Праблема стасункаў паміж дзяржавай і касцёлам у праграме Беларускай Хрысціянскай Дэмакратыі ... 241

Małgorzata Ocytko
Problem Białorusinów katolików w diecezji wileńskiej w okresie ordynariatu biskupa Jerzego Matulewicza (1918–1925) ... 250

Barbara Kubis
Relacje społeczne, narodowe i religijne na Kresach Północno-Wschodnich w I połowie XX w. w świetle wspomnień ... 264

Władysław Stępniak
Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzecząpospolitą Polską z dnia 10 lutego 1925 r. ... 284

Eugeniusz Mironowicz
Państwo wobec akcji neounijnej w województwach wschodnich II Rzeczypospolitej ... 293

Елена Пашкович
БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В СЕВЕРО-ВОСТОЧНЫХ ВОЕВОДСТВАХ II РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ В 20-30-Е ГОДЫ XX ВЕКА ... 302

Wojciech Śleszyński
Polityka państwa w stosunku do Cerkwi prawosławnej na ziemiach północno-wschodnich II Rzeczypospolitej ... 312

Michał Gałędek
Organizacja i zadania administracji w sprawach wyznaniowych na Ziemi Wileńskiej w latach 1919-1939 ... 325

PROBLEMY KOŚCIOŁÓW NA POGRANICZU
POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIM
W LATACH II WOJNY ŚWIATOWEJ I OKRESIE POWOJENNYM

Maciej Szczurowski
Kościół katolicki na Wileńszczyźnie w walce o niepodległość Polski w latach 1939-1940 ... 351

Wanda Krystyna Roman
Rola Kościoła w życiu żołnierzy polskich internowanych na Litwie ... 370

Antoni Mironowicz
Powstanie i działalność Białoruskiej Autokefalicznej Cerkwi Prawosławnej w latach 1941-1944 ... 383

Jan Żaryn
O Krzyżu. Z dziejów Kościoła katolickiego w PRL (1945-1989) ... 395

Krzysztof Sychowicz
Działania władz wobec Kościoła katolickiego w związku z uroczystościami milenijnymi w woj. białostockim w 1966 r. ... 402

Anna Korzeniewska
Władze państwowe wobec Kościoła greckokatolickiego na Warmii i Mazurach w latach 1947-1970 ... 412

Edmund Jarmusik
Kościół i władza w BSSR (1946-1990) ... 419

Ks. Adam Szot
Organizacja Kościoła katolickiego na Białostocczyźnie w latach 1945-1992 426

Tadeusz Radziwonowicz
Instytucje wyznaniowe i ich placówki na Suwalszczyźnie i Mazurach w latach 1945-1998 w materiałach byłego Urzędu Wojewódzkiego w Suwałkach 437

Jarosław Matwiejuk
Położenie prawne związków wyznaniowych w III RP i Republice Białoruś, aspekt prawno-porównawczy 452

Monika Giżyńska
Konstytucyjna regulacja stosunków państwo – Kościół w Republice Litewskiej 472