



# SYMPOZJUM

Kościół katolicki  
na Litwie i Białorusi  
w XIX i XX wieku

# **SYMPOZJUM**

— Perodyk naukowy —



# SYMPOZJUM

— Periodyk naukowy —

Kościół katolicki  
na Litwie i Białorusi  
w XIX i XX wieku

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE ZGROMADZENIA KSIĘŻY  
NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO

**SYMPOZJUM** – Periodyk naukowy

WYDAWCA: Wyższe Seminarium Misyjne  
Zgromadzenia Księży Najśw. Serca Jezusowego  
32-422 Stadniki 81  
*tel.* (012) 271-15-24  
*fax* (012) 271-15-45

REDAKCJA: ks. Zbigniew Morawiec SCJ  
ks. Józef Wróbel SCJ  
ks. Eugeniusz Ziemann SCJ (red. nacz.)

SKŁAD I ŁAMANIE: Wydawnictwo Księży Sercanów „SCJ”  
ul. Saska 2, 30-715 Kraków  
*tel./fax* (012) 656-20-42  
*e-mail:* [wydawscj@kr.onet.pl](mailto:wydawscj@kr.onet.pl)

## SZANOWNI PAŃSTWO!

Oddajemy do waszych rąk kolejny numer periodyku “Sympozjum”. Jest on poświęcony Kościołowi katolickiemu na Litwie i Białorusi w XIX i XX wieku. Sesja naukowa na ten temat odbyła się w Wyższym Seminarium Misyjnym Księża Najśw. Serca Jezusowego w Stadnikach 20 października 1998 roku. Inspiracją do pogłębionej refleksji nad tym zagadnieniem nie był zwykły przypadek czy też inne okoliczności akademickie, ale potrzeba wnikięcia w historyczno-kulturowe oraz społeczne uwarunkowania życia i działalności Kościoła katolickiego, aby zrozumieć współczesne problemy związane z głoszeniem Dobrej Nowiny na tym terenie.

Dokonujące się przemiany ekonomiczne i polityczne w środkowowschodniej Europie nie oszczędziły również państw byłego Związku Radzieckiego. Rozpad największej w dziejach ludzkości maszyny ateizmu materialistycznego oraz zniewolenia człowieka, która pozbawiła osobę ludzką podstawowych praw jej przysługujących, wytworzył niebywałą atmosferę, sprzyjającą poszukiwaniu prawdy i autentycznych wartości, nadających rzeczywistości, a nie utopijny sens ludzkiej egzystencji, i to zarówno w wymiarze doczesnym, jak i wiecznym. W związku z tym, przed Kościołem katolickim, który przez dziesiątki lat żył i działał w podziemiu, pojawiły się nowe zadania oraz nowe obszary działalności duszpasterskiej. To z kolei wiązało się z powiększeniem składu personalnego duchowieństwa, w celu zaspokojenia fundamentalnych potrzeb duchowych zwłaszcza tym katolikom, którzy byli przez długie lata pozbawieni możliwości osobistego kontaktu z kapłanem, oraz tym, dla których Kościół katolicki był jedynie znakiem wartości narodowych i religijnych. Dlatego w ostatnich latach zarówno wielu księży diecezjalnych, jak i zakonników, udaje się na tereny “wielkiej” Rosji, Białorusi i Ukrainy, aby przez ewangelizację i życie sakramentalne przywracać do życia zniszczone przez komunizm struktury Kościoła lokalnego, a także budować świątynie oraz prowadzić działalność charytatywną.

Dokonuje się to w niemałym trudzie. Przyczyn jest wiele. Niekiedy mają one charakter obiektywny. Wynikają bowiem z aktualnej sytuacji ekumenicznej i kulturowej. Znacznie częściej jednak prowokują je księża przyjeżdżający z Polski, którzy nie są misjologicznie przygotowani do pracy na tym terenie. Niedostatecznie jest im znana chociażby historia danego Kościoła, jego tradycja, a zwłaszcza kontekst kulturowy, dzięki któremu zdołano zachować tożsamość wiary oraz więź z hierarchiczną strukturą Kościoła powszechnego, a zwłaszcza Stolicą Apostolską.

Ponieważ również polscy sercane uczestniczą w misji Kościoła na terenach byłego Związku Sowieckiego, głównie na Białorusi, Ukrainie i Mołdawii, pojawiła się idea zorganizowania sympozjum, które przybliżyłoby nie tylko seminarzystom, lecz także kapłanom, problem Kościoła na tych terenach w kontekście jego historii.

*ks. Eugeniusz Ziemann SCJ*  
(redaktor naczelny)

## SŁOWO WSTĘPNE

Szanowni Państwo!

Oddajemy do waszych rąk kolejny numer periodyku “Sympozjum”. Jest on poświęcony Kościołowi katolickiemu na Litwie i Białorusi w XIX i XX wieku. Sesja naukowa na ten temat odbyła się w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Najśw. Serca Jezusowego w Stadnikach 20 października 1998 roku. Inspiracją do pogłębionej refleksji nad tym zagadnieniem nie był zwykły przypadek czy też inne okoliczności akademickie, ale potrzeba wniknięcia w historyczno-kulturowe oraz społeczne uwarunkowania życia i działalności Kościoła katolickiego, aby zrozumieć współczesne problemy związane z głoszeniem Dobrej Nowiny na tym terenie.

Dokonujące się przemiany ekonomiczne i polityczne w środkowowschodniej Europie nie oszczędziły również państw byłego Związku Radzieckiego. Rozpad największej w dziejach ludzkości maszyny ateizmu materialistycznego oraz zniewolenia człowieka, która pozbawiła osobę ludzką podstawowych praw jej przysługujących, wytworzył niebywałą atmosferę, sprzyjającą poszukiwaniu prawdy i autentycznych wartości, nadających rzeczywistości, a nie utopijny sens ludzkiej egzystencji, i to zarówno w wymiarze doczesnym, jak i wiecznym. W związku z tym, przed Kościołem katolickim, który przez dziesiątki lat żył i działał w podziemiu, pojawiły się nowe zadania oraz nowe obszary działalności duszpasterskiej. To z kolei wiązało się z powiększeniem składu personalnego duchowieństwa, w celu zaspokojenia fundamentalnych potrzeb duchowych zwłaszcza tym katolikom, którzy byli przez długie lata pozbawieni możliwości osobistego kontaktu z kapłanem, oraz tym, dla których Kościół katolicki był jedynie znakiem wartości narodowych i religijnych. Dlatego w ostatnich latach zarówno wielu księży diecezjalnych, jak i zakonników, udaje się na tereny “wielkiej” Rosji, Białorusi i Ukrainy, aby przez ewangelizację i życie sakramentalne przywracać



do życia zniszczone przez komunizm struktury Kościoła lokalnego, a także budować świątynie oraz prowadzić działalność charytatywną. Dokonuje się to w niemałym trudzie. Przyczyn jest wiele. Niekiedy mają one charakter obiektywny. Wynikają bowiem z aktualnej sytuacji ekumenicznej i kulturowej. Znacznie częściej jednak prowokują je księża przyjeżdżający z Polski, którzy nie są misjologicznie przygotowani do pracy na tym terenie. Niedostatecznie jest im znana chociażby historia danego Kościoła, jego tradycja, a zwłaszcza kontekst kulturowy, dzięki któremu zdołano zachować tożsamość wiary oraz więź z hierarchiczną strukturą Kościoła powszechnego, a zwłaszcza Stolicą Apostolską.

Ponieważ również polscy sercane uczestniczą w misji Kościoła na terenach byłego Związku Sowieckiego, głównie na Białorusi, Ukrainie i Mołdawii, pojawiła się idea zorganizowania sympozjum, które przybliżyłoby nie tylko seminarzystom, lecz także kapłanom, problem Kościoła na tych terenach w kontekście jego historii.

*ks. Eugeniusz Ziemann SCJ*  
(redaktor naczelny)

**Jan Skarbek**

## **KOŚCIÓŁ RZYMSKOKATOLICKI NA BIAŁORUSI I LITWIE W XIX I POCZĄTKACH XX STULECIA**

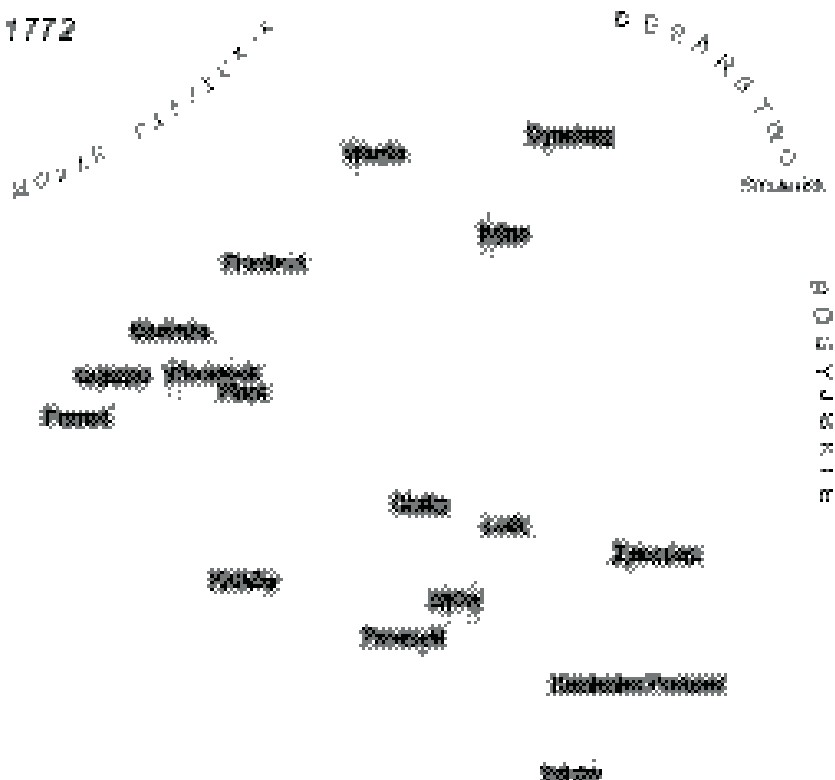
Przedstawiając problematykę organizacji terytorialnej Kościoła rzymskokatolickiego na Białorusi i Litwie w XIX i początkach XX wieku w granicach cesarstwa rosyjskiego, na wstępie należy zwrócić uwagę na kilka kwestii. Ograniczenia czasowe w ramach symposium, a przede wszystkim zaś złożoność problematyki powodują konieczność skoncentrowania uwagi głównie na zmianach w sieci diecezji, jakie miały miejsce w omawianym okresie. Natomiast pozostałe kwestie dotyczące struktury kościelnej, dekanaty i parafie potraktowane zostaną niekiedy bardziej ogólnikowo.

Mówiąc o strukturze organizacyjnej Kościoła łacińskiego na Białorusi i Litwie w XIX i początkach XX wieku trzeba też pamiętać, że omawiany obszar pokrywa się niemalże w całości z przedrozbiorowymi granicami Wielkiego Księstwa Litewskiego. Związany był on również trwale z polską organizacją kościelną. Dlatego zagadnieniu temu, które stanowić będzie punkt wyjścia do dalszych rozważań, poświęcimy na wstępie nieco uwagi.

Jak już nadmieniono wcześniej, około 1772 roku w Rzeczypospolitej istniały 2 prowincje kościelne: gnieźnieńska i lwowska. Różniły się one między sobą, i to znacznie, także pod względem obszaru. Gnieźnieńska prowincja kościelna, w skład której wchodziło 10 diecezji, obejmowała obszar 475 495 km<sup>2</sup>, lwowska zaś z 7 diecezjami 337 175 km<sup>2</sup>. Granice tej ostatniej wykraczały poza terytorium państwa. Pozostająca poza tymi prowincjami diecezja warmińska podlegała bezpośrednio Stolicy Apostolskiej<sup>1</sup>.

Na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego leżały 3 spośród 10 diecezji sufraganialnych objętych granicami gnieźnieńskiej prowincji

1772



kościelnej. Były to: najstarsza metryką powstania na tym terenie, erygowana w 1387 roku diecezja wileńska, nieco młodsza od niej, bo powstała w 1417 roku diecezja żmudzka i najmłodsza – utworzona jako ostatnia w Rzeczypospolitej dopiero w 1636 roku diecezja smoleńska.

Około 1772 roku obszar diecezji wileńskiej wynosił 226 000 km<sup>2</sup>, żmudzkiej 25 200 km<sup>2</sup> i smoleńskiej zaledwie 14 100 km<sup>2</sup>. Łącznie te 3 diecezje stanowiły prawie 56% (265 300 km<sup>2</sup>) terytorium gnieźnieńskiej prowincji kościelnej<sup>2</sup>. Diecezja wileńska była też w tym czasie nie tylko największą obszarowo diecezją w Rzeczypospolitej, ale również i w Europie. Zajmowała ponad 85% powierzchni Wielkiego Księstwa Litewskiego, 47,5% terytorium gnieźnieńskiej prowincji kościelnej i aż 29% obszaru państwa polskiego.



Sieć dekanalna na omawianym obszarze, zdaniem S. Litaka<sup>3</sup> – znawcy problematyki Kościoła łacińskiego w Rzeczypospolitej w XVIII wieku, była dobrze rozwinięta, wykazując trwałość od XVII wieku. W 1772 roku diecezja wileńska podzielona była na 26 dekanatów, żmudzka na 10; nie było ich w smoleńskiej, gdzie funkcjonowały zaledwie 3 parafie. W dekanatach było po kilkanaście parafii. W diecezji wileńskiej występowały jednak znaczne dysproporcje pod względem obszaru pomiędzy dekanatami. Małe terytorialnie dekanaty znajdowały się w zachodniej i północnej części oraz w centrum wokół Wilna.

Struktura parafialna na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego w zasadniczym zrębie ukształtowana została w ciągu dwóch wieków, między XV a XVII stuleciem. Jak stwierdza S. Litak<sup>4</sup>, zdecydowanie

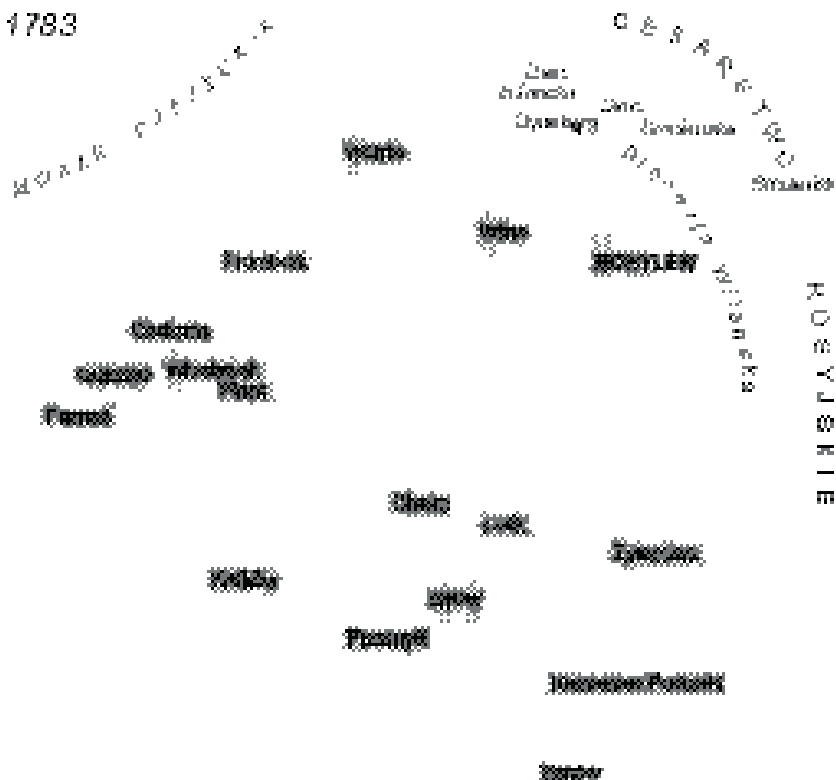
różniła się ona od polskiej. Rzutowały na to: słabe zaludnienie, wyspowe i rozproszone osadnictwo, a także zróżnicowanie etniczne ludności. Na obszarach czysto łaćńskich – Żmudzi i Litwy właściwej – była ona w zasadzie dobrze rozwinięta, chociaż – co należy w tym miejscu mocno zaakcentować – rozmieszczenie parafii nie było równomierne. Dysproporcje te wyraźnie są dostrzegalne w diecezji wileńskiej między jej północno-zachodnią częścią litewską, a wschodnią i południową białoruską. Przeważało tam osadnictwo ruskie z rozbudowanymi strukturami parafialnymi Kościoła unickiego, a częściowo także i prawosławnego. Łącznie przed rozbiorem w 3 diecezjach na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego, według ustaleń S. Litaka<sup>5</sup>, było łącznie 532 kościoły parafialne oraz 310 kościołów filialnych i kaplic publicznych, co stanowiło odpowiednio 16,5% kościołów parafialnych oraz 16,1% kościołów filialnych i kaplic publicznych całej prowincji gnieźnieńskiej. Średnio w tym czasie na 1 parafię łaćńską przypadowało na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego w diecezji żmudzkiej 252 km<sup>2</sup>, w wileńskiej 527 km<sup>2</sup>, a w smoleńskiej 4 700 km<sup>2</sup>. Przeciętna wielkość parafii przed 1772 rokiem w Wielkim Księstwie Litewskim wynosiła 1 826 km<sup>2</sup>.

W wyniku kolejnych rozbiórów w latach 1772-1795 Rosja zagarnęła 62% obszaru Rzeczypospolitej (471 000 km<sup>2</sup>), w tym niemalże cały obszar Wielkiego Księstwa Litewskiego. Znalazły się tam więc struktury kościelne łaćńskie – diecezje, dekanaty, parafie. Do tego czasu w cesarstwie rosyjskim nie było ich, gdyż nie było w tym państwie katolików. Około 1772 roku liczbę katolików szacowano na zaledwie około 10 000. Byli to wyłącznie cudzoziemcy. W imperium Romanowów, które było prawosławną państwowością wyznaniową, gdzie władca skupiał w swoim ręku zarówno władzę cywilną, jak i religijną, były to obce struktury, katolicyzm zaś był religią mniejszościową. Uznanie przez carycę Katarzynę II wyznania rzymskokatolickiego jako religii części poddanych – Polaków, Żmudzinów, Litwinów (w przeciwieństwie do katolików obrządku greckiego w planach carycy skazanych na likwidację) wywoływało konieczność utworzenia struktur kościelnych, w celu wyeliminowania wszelkich wpływów i kontaktów na płaszczyźnie kościelnej z zakordonowanymi ośrodkami władzy<sup>6</sup>.

Zagadnienie tworzenia struktury organizacyjnej Kościoła łaćńskiego w Rosji w ostatniej ćwierci XVIII wieku zostało już wyczerpująco

omówione w literaturze naukowej. Przypomnijmy tu, nie wchodząc w szczegółowe rozważania, główne etapy tego procesu. Stawiając Rzym wobec faktów dokonanych – co było znamionną cechą polityki Katarzyny II względem Kościoła katolickiego w okresie jej panowania – caryca samowolnie dokonywała zmian granic diecezji i tworzenia nowych, niekanonicznie wyznaczała biskupów. Już po pierwszym rozbiórze Rzeczypospolitej na zagarniętych ziemiach ustanowiła w 1774 roku biskupstwo białoruskie. Nie chodziło w tym wypadku o dobro katolików w cesarstwie, ale o uniezależnienie się od Rzymu, zerwanie więzów, co z czasem ułatwić miało integrację tej ludności z cerkwią prawosławną. Według danych z 1776 roku diecezja białoruska liczyła 146 parafii, z których większość obsługiwali zakonnicy. Duchowień-

1783



stwo diecezjalne zarządzało zaledwie 60 kościołami. Ukazem z 17/28 I 1782 roku Katarzyna II zniósła biskupstwo białoruskie, tworząc w jego miejsce arcybiskupstwo mohylewskie, którego jurysdykcji poddała katolików w granicach cesarstwa rosyjskiego. Kanonicznego erygowania arcybiskupstwa dokonał 21 XII 1783 roku przybyły do Petersburga nuncjusz apostolski w Warszawie Jędrzej Archetti. Właściwy rdzeń tejże archidiecezji stanowiła Białoruś i Inflanty Polskie (Łotwa). Utworzona została z części terytoriów diecezji wileńskiej i inflanckiej oraz diecezji smoleńskiej, którą wówczas zniesiono. Do rangi archikatedry wyniesiony został poddominikański kościół pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny w Mohylewie nad Dnieprem. Metropolitą ustanowiono Stanisława Bohusza Siostrzeńcewicza, uprzednio biskupa białoruskiego z nominacji Katarzyny II. W ten sposób po 12 latach gwałtownych starć i upokorzeń Rzymu położone zostały podwaliny organizacyjne pod przyszły rozwój Kościoła rzymskokatolickiego w Rosji<sup>7</sup>.

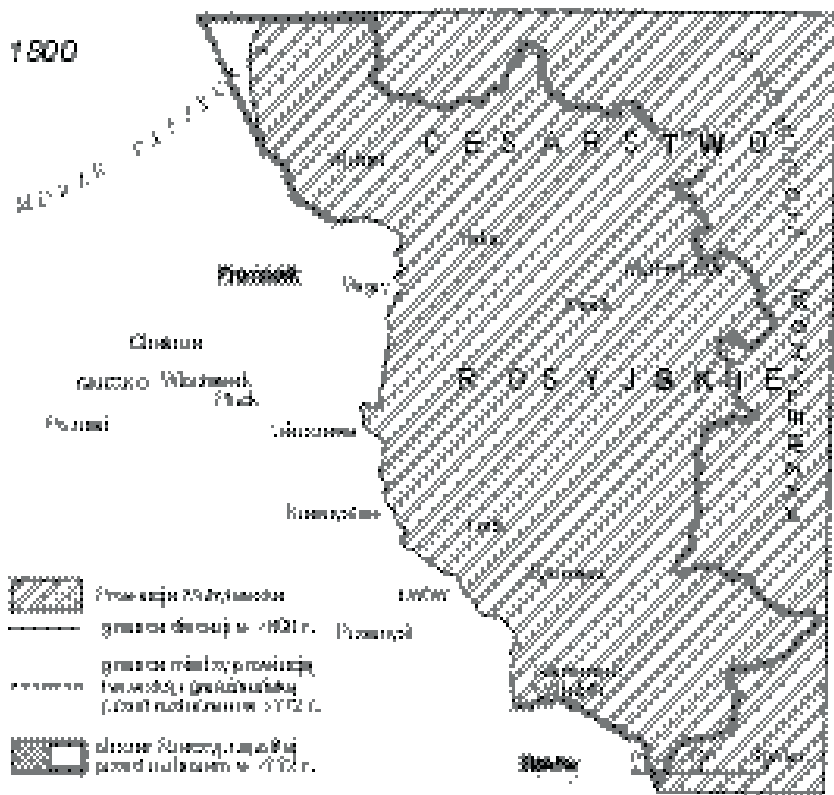
Ostateczna trwała organizacja struktury terytorialnej Kościoła łacińskiego na Białorusi i Litwie w państwie rosyjskim miała miejsce dopiero po śmierci Katarzyny II, która pod koniec życia ukazem z dnia 6/17 IX 1795 roku na ziemiach II i III zaboru zlikwidowała niemal całkowicie staropolską organizację diecezjalną. W miejsce jej utworzone zostały nowe niekanoniczne diecezje – pińska i latyczowska. Na obszarze Białorusi i Litwy diecezję wileńską, której stolica wakowała od tragicznej śmierci biskupa Ignacego Massalskiego, włączono do szczątkowej terytorialnie diecezji inflanckiej. Diecezja wileńska kanonicznie wprawdzie nie przestała istnieć, ale na okres 3 lat zanikła. Powyższe zmiany na tym obszarze nie dotknęły tylko diecezji żmudzkiej<sup>8</sup>.

Na mocy układu Rosji ze Stolicą Apostolską, już po śmierci Katarzyny II, za rządów jej następcy – syna Pawła I (1796-1801) doszło do reorganizacji struktury terytorialnej Kościoła łacińskiego w cesarstwie. Dotychczasowa polityka caratu wobec Kościoła w pewnym stopniu uległa złagodzeniu, ale główne jej założenia z czasów Katarzyny II pozostały nie zmienione; m.in. obowiązywał zakaz bezpośrednich kontaktów z Rzymem.

Trudne rokowania z czynnikami rządowymi prowadzone w Petersburgu przez Wawrzyńca Litkę, ostatniego nuncjusza apostolskiego w Warszawie, trwały blisko rok. Wysłannikowi papieskiemu nie udało się

w trakcie tych rozmów przeforsować rzymskiego projektu reorganizacji diecezji łacińskich w Rosji. Wspomniany projekt – co warto w tym miejscu zaznaczyć – zakładał reaktywowanie wszystkich biskupstw z okresu przedrozbiorowej Rzeczypospolitej, z wyjątkiem smoleńskiego. Nowy ustrój hierarchiczny Kościoła katolickiego w Rosji uregulowany został ukazem carskim z 28 IV/9 V 1798 roku. Postawionemu wobec faktu dokonanego Litwie, któremu zakomunikowano podpisanie przez cesarza ukazu, nie pozostało nic innego, jak nadać mu sankcję kanoniczną. Uczynił to, ogłaszając 8 VIII 1798 roku stosowne dekrety. W ten sposób stworzono trwałe podstawy organizacji kościelnej, która przetrwać miała ponad sto lat.

Mohylewska prowincja kościelna obejmowała arcybiskupstwo mohy-





lewskie i 6 diecezji łacińskich w cesarstwie rosyjskim. Były to wyłączone przez Litę w 1798 roku z gnieźnieńskiej prowincji kościelnej diecezje: wileńska i żmudzka, oraz diecezje: łucka i kamieniecka, z lwowskiej prowincji kościelnej. Zniesiona została też wówczas diecezja inflancka i kijowska. Jednocześnie erygowano nowe diecezje: mińską i żytomierską. Ta ostatnia połączona została unią personalną z diecezją łucką<sup>9</sup>.

Spośród 7 diecezji znajdujących się w początkach XIX stulecia w Rosji 4 z nich położone były na Białorusi i Litwie: żmudzka, wileńska i mińska w całości oraz częściowo mohylewska, której główny tron skupiony był na Białorusi. Diecezje te, jak to miało miejsce w przypadku eparchii prawosławnych w cesarstwie, zamknięte zostały w granicach guberni. I tak, archidiecezja mohylewska obejmowała gubernię mohylewską i witebską na Białorusi, nadto jeszcze gubernię kijowską i całe cesarstwo rosyjskie; diecezja wileńska – część guberni wileńskiej i gubernię słonimską, przemianowaną w 1801 roku na grodzieńską, oraz gubernię kurlandzką, którą wcześniej planowano przyłączyć do diecezji żmudzkiej. Diecezja żmudzka rozciągała się na część guberni wileńskiej. Granice diecezji mińskiej pokrywały się z granicami guberni o tej samej nazwie.

Z powyższego wynika, że diecezje leżące na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego, w wyniku reorganizacji struktury diecezjalnej, granicami swymi wykroczyły poza obszar Wielkiego Księstwa Litewskiego. Na północy miało to miejsce w odniesieniu do diecezji wileńskiej (Kurlandia) i mohylewskiej (Inflanty), na zachodzie diecezji wileńskiej, a na południu archidiecezji mohylewskiej i diecezji mińskiej.

W zasadzie tylko diecezja żmudzka zachowała na Litwie swoje przedrozbiorowe granice, tracąc jedynie około 10% obszaru odpadłego w 1795 roku do Prus (za Niemnem). Największe straty terytorialne w porównaniu z 1772 rokiem odnotowała diecezja wileńska. Znaczna część jej obszaru odłączona została w celu utworzenia diecezji mińskiej, część zaś na północnym wschodzie włączono do archidiecezji mohylewskiej. Duża część terytorium diecezji wileńskiej (za Niemnem) odpadła do Prus. Straty terytorialne tylko w niewielkim stopniu zrekompensowane zostały nowymi nabytkami z terytoriów innych diecezji: na zachodzie z diecezji łuckiej oraz na północy z diecezji inflanckiej (Kurlandii).

W wyniku przeprowadzonych zmian obszar diecezji wileńskiej zre-



dukowano o ponad 50%. W początkach XIX stulecia diecezja wileńska zajmowała około 107 000 km<sup>2</sup>. W ramach mohylewskiej prowincji kościelnej diecezja wileńska plasowała się pod względem obszaru na drugim miejscu po archidiecezji mohylewskiej (w granicach przedrozbiorowej Rzeczypospolitej 148 000 km<sup>2</sup>), a przed mińską – 90 200 km<sup>2</sup> i najmniejszą obszarowo, liczącą zaledwie 22 900 km<sup>2</sup>, diecezją żmudzką. Tak ukształtowana sieć diecezji i jej granice przetrwały do połowy XIX stulecia<sup>10</sup>.

Zmiany w sieci diecezji na Białorusi i Litwie na przełomie XVIII i XIX wieku, a przede wszystkim rozporządzenie rządu z 12 VII 1796 roku, w myśl którego granice diecezji pokrywać się miały z granicami powiatów “dla łatwiejszej komunikacji z miejscowymi magistratu-

rami cywilnymi”, spowodowały, że sieć dekanalna, w porównaniu z okresem poprzedzającym rozbiory, została gruntownie zmieniona. Ukazem cara Pawła I z 28 IV/9 V 1798 roku w gestii biskupów pozostawiono tworzenie i rozgraniczenie dekanatów, tak jak to miało miejsce w Rzeczypospolitej. Zasada ta obowiązywała przez cały omawiany przez nas okres<sup>11</sup>.

Na podstawie badań źródłowych możemy stwierdzić, że w diecezjach mińskiej, wileńskiej na obszarze guberni grodzieńskiej i częściowo archidiecezji mohylewskiej dekanaty pokrywały się obszarowo z powiatami. W tej ostatniej dekanat obejmował 2 powiaty, czasami 3 lub nawet i 4, głównie jednak z powodu niewielkiej liczby parafii w danym powiecie. To z kolei powodowało, że były one rozległe obszarowo. Nazwy dekanatów przyjmowano od nazw powiatów.

Odwrotne zjawisko odnotowujemy natomiast w diecezji wileńskiej, na obszarze guberni wileńskiej. Z powodu znacznej liczby parafii w powiatach w ramach owych powiatów najczęściej funkcjonowały 2 dekanaty. Diecezja żmudzka jako jedyna zachowała w nienaruszonym w zasadzie stanie sieć dekanalną, ustaloną jeszcze przed rozbiorem Rzeczypospolitej.

Innym zjawiskiem występującym tylko w diecezji wileńskiej (gubernia wileńska) w pierwszym dwudziestoleciu XIX wieku oraz w archidiecezji mohylewskiej jeszcze w latach trzydziestych był proces zupełnego zanikania dekanatów, niekiedy tylko czasowego, jak również powstawania nowych. I tak np. w tejże diecezji w latach 1801-1806 czasowo przestał istnieć dekanat Kupiszki i Pobojsk. Powstały wówczas też nowe dekanaty w diecezji wileńskiej: w Abelach, Wiszniewie, następnie w Stwołowiczach i Święcianach, a w 1829 roku w Raduniu. Ogółem w diecezji wileńskiej do 1830 roku przybyło 7 nowych dekanatów, a więc liczba ich wzrosła z 18 w 1800 roku do 25 w 1830 roku. Świadczy to o intensywnej rozbudowie sieci dekanalnej i szukaniu nowych, lepszych rozwiązań w tym okresie, celem usprawnienia administracji kościelnej i duszpasterstwa w diecezji wileńskiej. Obniżeniu ulegała też liczba parafii w dekanacie. Największe jednak zmiany w sieci dekanalnej zachodziły w archidiecezji mohylewskiej. Trzeba tu przypomnieć, że w momencie powstania w 1783 roku archidiecezja nie miała podziału dekanalnego. Według danych z 1808 roku liczyła ona 30 dekanatów, przy czym 3 z nich znajdowały się poza obszarem przedrozbiorowej

Rzeczypospolitej: noworosyjski, astrachański i petersburski. Między 1808 rokiem a 1825 sieć dekanalna uległa gruntownej reorganizacji. W oparciu o schematyzmy diecezjalne trudno jednoznacznie wskazać przyczyny tych zmian. Zniesiono wówczas 16 dekanatów, tworząc w ich miejsce nowe, niekiedy łącząc 2 i więcej dekanatów w jeden nowy. I tak np. w 1821 roku dekanat czauszowsko-czerykowski (2 powiaty) nosił od 1825 roku nazwę mścisławsko-czauszowsko-czerykowski-smoleński. Od roku 1830 Smoleńsk nie należał już do tego dekanatu. W 1832 roku skasowano osobny dekanat Kopyś i utworzono dekanat mohylewskokopyski. W 1838 roku ponownie powstał dekanat Kopyś. W 1825 roku archidiecezja liczyła 24 dekanaty (w tym Petersburg i Moskwa), w 1833 roku liczba ta wzrosła do 26<sup>12</sup>.

Około 1830 roku w 4 diecezjach na Białorusi i Litwie odnotowujemy łącznie 70 dekanatów, z których 2 znajdowały się poza obszarem z 1772 roku. W tym czasie przeciętne terytorium dekanatu w poszczególnych diecezjach kształtowało się następująco: w diecezji żmudzkiej wynosiło około 2 100 km<sup>2</sup>, w wileńskiej – 4 280 km<sup>2</sup>, w archidiecezji mohylewskiej 6 730 km<sup>2</sup> i w diecezji mińskiej 9 000 km<sup>2</sup>, a więc czterokrotnie więcej aniżeli średnia wielkość dekanatu w diecezji żmudzkiej.

W ramach poszczególnych diecezji liczba parafii w dekanatach kształtowała się różnie. W diecezji żmudzkiej w dekanatach spotykamy od 8 do 12 parafii. Duża rozpiętość, gdy chodzi o liczbę parafii w dekanatach, występowała w archidiecezji mohylewskiej, od 4 do 18, i jeszcze większa w diecezji mińskiej. I tak, w dekanacie Rzeczyca były tylko 3 parafie, podczas gdy w dekanacie Mińsk było ich 16, a w dekanacie Wilejka aż 21. Pod względem liczby parafii był to największy w tym czasie dekanat na Białorusi i Litwie<sup>13</sup>.

Zagadnienie rozwoju sieci parafialnej w XIX stuleciu na omawianym obszarze wymaga szczegółowych studiów źródłowych w ramach poszczególnych diecezji. Na podstawie danych zawartych w schematyzmach diecezjalnych i innych źródłach oraz wiadomościach rozsianych w różnego typu pracach, nie zawsze zresztą wiarygodnych, generalnie możemy stwierdzić dość wyraźny jej rozwój w dobie Rzeczypospolitej w ostatniej ćwierci XVIII wieku, a następnie na niektórych terenach na przełomie XVIII i XIX stulecia na mniejszą już skalę, ustał zupełnie w latach dwudziestych.

Przyjrzyjmy się temu problemowi w diecezji wileńskiej. Powstawanie nowych parafii po katastrofie Rzeczypospolitej niewątpliwie było następstwem złagodzenia twardej polityki wobec Polaków po odwołaniu z Litwy w 1797 roku dotychczasowego wielkorządcy generała gubernatora Mikołaja Repnina i zniesienia okupacji wojskowej. Powstawanie nowych parafii i filii było w dużej mierze zasługą biskupa Jana Nepomucena Kossakowskiego (1798-1808). Z chwilą objęcia rządów w diecezji wileńskiej wykazywał on, podobnie jak jego poprzednik Massalski, wiele troski i zaangażowania w tworzeniu nowych placówek duszpasterskich, widząc w tym szansę rozwoju oświaty wśród ludu. Po śmierci Kossakowskiego proces rozwoju sieci parafialnej zamarł prawie zupełnie. W latach 1812-1821 utworzono w diecezji zaledwie 2 filie. Wydaje się, że obok wakansów na wileńskiej stolicy biskupiej, w decydującej mierze rzutowały na to przygotowania wojenne Rosji na tym terenie w związku ze spodziewaną rozprawą z Napoleonem oraz wojna 1812 roku i odwrót armii napoleońskiej, pociągające za sobą ogromne zniszczenia. Były one tak dotkliwe, że przez pewien czas Litwa i tamtejsze ziemiaństwo, fundatorzy parafii, nie mogły się zupełnie podźwignąć. Pewien postęp w rozwoju sieci parafialnej notujemy jeszcze w drugim dziesięcioleciu XIX wieku. Ogółem w latach 1796-1830 powstało w diecezji wileńskiej 29 nowych parafii i filii. W porównaniu z okresem 1773-1795 stanowiło to 42,6%<sup>14</sup>.

W pozostałych diecezjach na Litwie i Białorusi, gdy idzie o rozwój sieci parafialnej, sytuacja wyglądała różnie. W diecezji mińskiej w latach 1798-1810 erygowanych zostało 9 parafii (10,5%), po 1810 roku nie powstała ani jedna. Zwrócić natomiast trzeba uwagę na okoliczności powstania w 1798 roku parafii Okołów. Było to miasteczko w powiecie i dekanacie Borysów, w którym w tym mniej więcej czasie 348 unitów (163 mężczyzn i 180 kobiet), nie chcąc zostać prawosławnymi, przeszło na obrządek łaciński. Dla nich to stworzono parafię. Kościół ufundowali właściciele, rodzina Wołowiczów. W diecezji żmudzkiej do końca lat trzydziestych XIX stulecia erygowane zostały tylko 4 nowe parafie (do 1804 roku), w tym aż w 3 przypadkach miała miejsce zamiana kościoła filialnego na parafialny. Przybyło natomiast 15 kościołów filialnych, 11 do 1830 roku, pozostałe 4 między 1833 a 1838 rokiem. Po tym prawie do połowy XIX wieku nie odnotowujemy w tej diecezji powstania nowej placówki duszpasterskiej. Do 1830 roku dynamicznie rozwijała się sieć

parafii i filii w guberni kijowskiej, stanowiącej część archidiecezji mohylewskiej, wykraczającej poza obszar Białorusi i Litwy<sup>15</sup>.

Według danych z 1846 roku<sup>16</sup> w cesarstwie rosyjskim w 7 diecezjach było łącznie 1038 parafii oraz 2 699 427 wiernych. Z tego na archidiecezję mohylewską przypadało 288 parafii i 592 672 wiernych (łącznie z cesarstwem), na diecezję wileńską 318 parafii i 984 200 wiernych, na diecezję mińską 94 parafie i 443 658 wiernych oraz na diecezję żmudzka 119 parafii 275 776 wiernych. Reszta przypadała na pozostałe diecezje w cesarstwie: kamieniecką i łucko-żytomierską.

Po półwiekowej stabilizacji na odcinku organizacji terytorialnej Kościoła łacińskiego w zaborze rosyjskim nastąpiły zmiany granic diecezji w następstwie konkordatu z 1847 roku. Granice diecezji dostosowano do



nowych granic guberni w cesarstwie rosyjskim po przeprowadzonych zmianach administracyjnych w 1842 roku.

Archidiecezja mohylewska na Białorusi została zamknięta w ramach dwóch guberni: mohylewskiej i witebskiej. Odłączono od niej gubernię kijowską (archidiakoniat kijowski), włączając ją do diecezji żytomierskiej, oraz obszar na południu Rosji, z którego utworzono w 1848 roku nową diecezję z siedzibą w Chersoniu (przeniesioną w 1852 roku do Tyraspola, od którego otrzymała nazwę). Archidiecezja zachowała natomiast resztę swojego terytorium w cesarstwie rosyjskim sprzed 1848 roku. Była to największa obszarowo archidiecezja na świecie. Diecezja wileńska rozciągała się na obszarze guberni wileńskiej, mocno pomniejszonej terytorialnie przez wydzielenie z niej w 1842 roku guberni kowieńskiej oraz grodzieńskiej, do której włączono obwód białostocki, leżący od 1807 roku w granicach Rosji. Odłączono od diecezji wileńskiej gubernię kurlandzką. Wraz z kowieńską obydwie te gubernie stanowiły nowe terytorium diecezji żmudzkiej, zwanej tolszewską. Uformowana w nowych granicach gubernia mińska, po wymianie części terytoriów z sąsiadującą z nią gubernią wileńską, stanowiła diecezję mińską w granicach tylko tej guberni<sup>17</sup>.

W wyniku tych zmian na Białorusi i Litwie największe straty terytorialne na polu kościelnym w porównaniu z końcem XVIII wieku poniosła diecezja wileńska. Według B. Kumora<sup>18</sup> utraciła ona na rzecz diecezji żmudzkiej 4 dekanaty: Abele, Upita, kurlandzki i semigalski, oraz części dekanatów: Kowno, Kupiszki, Wiłkomierz, Pobojsk i Brasław; łącznie 130 parafii i filii. Nadto do diecezji mińskiej odpadł dekanat Nowogródek (19 parafii). Jednocześnie do diecezji wileńskiej przyłączono z diecezji mińskiej 3 dekanaty: Wilejka, Nadwilejka i Dzisna (52 parafie i filie), oraz obwód białostocki (59 parafii i filii). W następstwie tych zmian diecezja wileńska utraciła dalsze 25% swojego obszaru w porównaniu z zajmowanym przez nią terytorium w 1772 roku. W połowie XIX stulecia obszar jej wynosił zaledwie 36% przedrozbiorowego stanu posiadania.

Konsekwencją tych zmian terytorialnych były wyraźne przetasowania diecezji pod względem wielkości obszaru na Białorusi i Litwie w ramach prowincji kościelnej mohylewskiej. Na czoło wysunęła się diecezja mińska – 91 212 km<sup>2</sup>, przed archidiecezją mohylewską (bez cesarstwa) – 90 931 km<sup>2</sup>, dalej szła diecezja wileńska (plasująca się w pierwszej połowie XIX wieku na drugim miejscu po archidiecezji mohylewskiej) –





80 845 km<sup>2</sup> oraz diecezja żmudzka (telszewska) – 65 000 km<sup>2</sup>. Ta ostatnia prawie trzykrotnie powiększyła swoje terytorium. Wielkość pozostałych diecezji, leżących poza omawianym obszarem (w granicach przedrozbiorowej Rzeczypospolitej), wyglądała następująco: diecezja żytomierska – 77 942 km<sup>2</sup>, łucka – 54 751 km<sup>2</sup> i kamieniecka – 42 617 km<sup>2</sup><sup>19</sup>.

Zmiany w organizacji struktury Kościoła łacińskiego zamknęły niejako pierwszy etap zaznaczającego się po powstaniu 1830/31, a przygotowywanego już pod koniec lat dwudziestych ucisku i walki z Kościołem katolickim i polsnością. W ramach jej zapoczątkowana została na długi czas fala ostrych represji przeciwko szlachcie i Kościołowi, w celu zredukowania do minimum wpływów Kościoła katolickiego.

W ramach represji po 1831 roku skonfiskowano dobra uczestnikom powstania, rozdając je generałom i dworakom rosyjskim, sprowadzając do nich prawosławnych kolonistów z Rosji. Drobnią szlachtę wysiedlono w głąb cesarstwa albo zesłano na Syberię. Chodziło bowiem o osłabienie żywiołu polskiego na Litwie. W 1832 roku zniesiono 202 spośród 322 (62%) klasztorów. Ten dotkliwy cios doprowadził do likwidacji wielu ośrodków, przy których skupiała się ludność polska i katolicka, zwłaszcza że na nich bardziej aniżeli na rzadkiej sieci parafialnej opierała się normalna praca Kościoła, szczególnie w archidiecezji mohylewskiej i diecezji mińskiej. Zakazano przechodzenia z prawosławia na katolicyzm. W życie wszedł ukaz o obowiązku wychowania wszystkich dzieci z małżeństw mieszanych w religii panującej – prawosławnej. W przyszłości doprowadzić to miało do odpadnięcia od katolicyzmu i rusyfikacji tysięcy katolików. W 1839 roku zlikwidowano Kościół unicki w Rosji, łamiąc – często przemocą – opór parafian i adaptując świątynie na cerkwie prawosławne. Wydane 19 X 1935 roku zarządzenie zabraniało rzymskim katolikom i unitom “pod surową odpowiedzialnością budować kościołów i kaplic bez zgody władz państwowych”. Także odbudowa starych kościołów napotykała na nieprzewidywane przeszkody i zbiegła się z dążeniem do wznoszenia cerkwi w miejscach zamieszkałych przez Polaków. Z czasem też weszło w życie rozporządzenie z 15/27 VIII 1845 roku w sprawie “przejmowania kościołów obcych wyznań” (katolickich na cerkwie prawosławne). Dążono do ograniczenia liczby duchowieństwa, uzależniając obsadę parafii od zgody władz państwowych. Majątek kościelny przejęło państwo (ukaz z 25 XII/6 I 1842 roku), a duchowieństwu (parafie podzielono na 5 klas uposażenia) wypłacano pensję, uzależniając je w ten sposób od państwa. W zasadzie

konkordat z 1847 roku, poza obsadą biskupstw, pozostał martwą literą i nie spowodował zmiany polityki caratu wobec Kościoła katolickiego. Wszystkie te zarządzenia, potęgujące się z czasem, zahamowały na ponad 70 lat rozwój sieci parafialnej na Białorusi i Litwie. W diecezji wileńskiej np. w latach 1831-1900 powstały zaledwie 3 nowe parafie, w tym 2 w Wilnie, oraz 4 filie<sup>20</sup>.

Według danych z 1857 roku możemy precyzyjnie przedstawić strukturę organizacyjną Kościoła łacińskiego na Białorusi, Litwie i pozostałych obszarach cesarstwa rosyjskiego oraz liczbę katolików. Ilustruje to tabela 1.

Tab. 1. Diecezje, parafie, klasztory i wierni na Białorusi, Litwie oraz w cesarstwie rosyjskim według stanu na rok 1857<sup>21</sup>.

a) Liczba parafii w granicach Białorusi według danych z 1850 roku.

b) Łączna liczba parafii na Białorusi i Litwie w 1857 roku.

Metropolia	kościół			klasztor				wierni
	parafie	filie	kaplice	męskie		żeńskie		
				parafie	klasztory	parafie	klasztory	
mohylewska	16 + (135) <sup>a</sup>	24	405	5	1	—	2	360 732
mińska	289	67	272	10	6	5	4	830 516
żmudzka (ieżeńska)	215	133	176	9	—	4	—	870 112
łucka	81	37	157	6	—	4	—	200 865
razem	749 (720) <sup>b</sup>	261	818	30	7	13	6	2 262 225
Rucko-cyłomska	159	36	362	6	3	1	1	268 257
kamieniecka	99	1	9	2	—	—	1	219 621
łucko-szawelska	91	18	16	—	—	—	—	124 306
<b>razem</b>	<b>1096</b>	<b>316</b>	<b>1397</b>	<b>38</b>	<b>10</b>	<b>14</b>	<b>8</b>	<b>2 874 709</b>

W 4 diecezjach na Białorusi i Litwie w 1857 roku było łącznie 720 kościołów parafialnych. Stanowiło to 65,7% wszystkich parafii w cesarstwie rosyjskim. Średnia wielkość parafii na Białorusi i Litwie w tym czasie kształtowała się różnie w zależności od diecezji. Najkorzystniej wyglądała ona w diecezji wileńskiej – około 280 km<sup>2</sup> i żmudzkiej – 302 km<sup>2</sup>; w archidiecezji mohylewskiej wynosiła już 668 km<sup>2</sup>, zaś w diecezji mińskiej aż 1126 km<sup>2</sup>, czyli ponad czterokrotnie wyższa średnia wielkość parafii w diecezji wileńskiej, gdzie była najniższa. Średnie te ulegną wyraźnemu obniżeniu, gdy uwzględnimy łącznie parafie i filie. Wówczas to przeciętna wielkość parafii z filią wynosić będzie w diecezji żmudzkiej około 176 km<sup>2</sup>, wileńskiej – 226 km<sup>2</sup> i mińskiej – około 661 km<sup>2</sup>.

Uderza natomiast duża ilość kaplic. Były to głównie kaplice prywatne. Funkcjonowały one przeważnie przy polskich dworach, obsługując właścicieli i służbę dworską. Odgrywały one szczególnie ważną rolę, gdy

parafia była daleko. Zagęszczenie ośrodków kultu przez budowę kaplic, co w zasadzie na Białorusi i Litwie miało miejsce do około połowy XIX wieku, było zjawiskiem pozytywnym, gdyż rozległe parafie nie mogły zintegrować swoich wiernych. Kaplice w drugiej połowie XIX stulecia były też, w związku ze stabilizacją struktury parafialnej, a następnie zakrojonymi na szeroką skalę kasatami parafii, namiastką parafii wobec przeszkód stawianych przez carat. Stanowiły one również bardzo ważny czynnik w zdynamizowaniu sieci parafialnej na niektórych obszarach, co wyraźnie widać po 1905 roku, gdy otworzyły się dla Kościoła katolickiego nowe możliwości. Jest rzeczą ciekawą i ważną, wymagającą źródłowego przebadania, prześledzenie nielegalnego powstawania nowych kaplic prywatnych i publicznych, wobec licznych przeszkód stawianych przez władze rosyjskie. Ile nielegalnie powstało kaplic, nie wiadomo. Zjawisko to na Białorusi i Litwie było, jak się wydaje, dość częste. Świadczą o tym uzasadnienia władz w trakcie znoszenia kaplic (“wybudowana bez zgody władz”)<sup>22</sup>.

Należy tu jeszcze wspomnieć o klasztorach. Po kasatach w początkach lat trzydziestych i kolejnej, o ograniczonych rozmiarach w połowie lat czterdziestych XIX stulecia, w cesarstwie funkcjonowało jeszcze 70 domów zakonnych. Prawie 80% z nich to klasztory w diecezjach na Białorusi i Litwie, najwięcej w diecezji litewskiej. Obok klasztorów etatowych istniały także klasztory nieetatowe, w których zgrupowano zakonników z innych domów. W miarę ich wymierania klasztory te ulegały likwidacji.

Kłęska powstania styczniowego spowodowała nasilenie walki caratu z Kościołem katolickim. Chcąc złamać duchowieństwo, szczególnie na Litwie, wytoczono księżom sprawy sądowe, co nie zawsze było współmierne z ich rzeczywistym zaangażowaniem w powstaniu 1863 roku. Już w początkach rządów Murawiewa wydano szereg wyroków śmierci na duchownych, tych najbardziej zaangażowanych, by wywołać postrach wśród kleru oraz mieszkańców miast i wsi. Winowajców szukano w kręgach władz diecezjalnych. Ostre sankcje wymierzono w tzw. kapłanów politycznych. Wyrokami sądów, pozbawieni godności kapłańskich, zsyłani byli do guberni rosyjskich lub też deportowani na Syberię, skazywani na ciężkie roboty lub na zesłanie (“posielenie”). Wielu spośród nich to “męczennicy za sprawę narodu”<sup>23</sup>. Walka z Kościołem szczególnie dramatycznie uwidoczniła się w toku znoszenia rzymsko-

katolickich ośrodków duszpasterskich. Jak celnie zauważa B. Kumor<sup>24</sup>, obok odwetu za udział duchowieństwa i ludności w powstaniu 1863/64 i na niektórych obszarach Białorusi likwidacja unitów legła w dużej mierze u podstaw kasaty łacińskich parafii, filii i kaplic. Chodziło bowiem o to, aby przeszkodzić dawnym unitom w uczęszczaniu do kościołów łacińskich. Dodam tu już od siebie, że rzutowało to od razu na rozmiary kasat i wybór terenów, na których akcja ta miała być przeprowadzona. Trzeba też pamiętać, że jednym z ich następstw było m.in. silne rozrzedzenie sieci kościołów parafialnych, filialnych i kaplic łacińskich, a co za tym idzie, niekiedy nawet kilkakrotny wzrost obszarów funkcjonujących parafii. Szczególnie dotyczy to Białorusi (gubernia grodzieńska i mińska). Rodziło to ogromne trudności duszpasterskie m.in. z racji dużych odległości od kościoła i ograniczenie, w wyniku obostrzeń ze strony władz, lub w ogóle uniemożliwienie możliwości kontaktu z księdzem. Zagadnieniu temu nie poświęcam zbyt dużo miejsca w tym wystąpieniu, gdyż będzie ono treścią referatu księdza profesora Mariana Radwana, w oparciu o nowe, nie wykorzystane dotąd przez historyków źródła archiwalne.

Nadmienić należy jeszcze, że w tym właśnie okresie ukazem carskim z 15/27 VII 1869 roku zniesiona została diecezja mińska. Podporządkowano ją administratorowi diecezji wileńskiej. Na mocy umowy przedwstępnej Rosji ze Stolicą Apostolską z 19/31 1880 roku diecezja mińska uzyskała status administracji apostolskiej. Funkcję administratora powierzono arcybiskupowi mohylewskiemu. W myśl wcześniejszych planów, do których powrócono po powstaniu styczniowym, metropolita Antoni Fijałkowski (1872-1883) przeniósł w 1873 roku stolicę z Mohylewa nad Dnieprem do stolicy państwa Petersburga, gdzie już i tak od połowy stulecia stale rezydowali metropolici. Na żądanie rządu rosyjskiego w 1865 roku stolica biskupia z Worń (Miedniki) przeniesiona została do Kowna, stolicy guberni. Dopiero w 1883 roku papież Leon XIII kanonicznie zatwierdził tę decyzję.

Ukaz tolerancyjny z 17 IV 1905 roku, ogłoszony po rewolucji 1905 roku wywołanej klęską caratu w wojnie z Japonią, nie usuwał wprawdzie istniejących ograniczeń, ale łagodził trudną dotychczasową sytuację Kościoła i wierzących pod panowaniem rosyjskim. Stwarzał on możliwość powrotu do dawnego wyznania, z czego skorzystali unicy, odstępując od prawosławia. Zjawisko to miało miejsce we wszystkich guberniach białoruskich. W guberni grodzieńskiej do 1909 roku około

5 000 osób przeszło z prawosławia na katolicyzm. Ukaz zezwalał na budowę i odnawianie “domów modlitwy i świątyń wszelkich wyznań”, po spełnieniu szeregu wymogów państwowych. Jednocześnie artykuł 12. głosił, iż należy “rozpieczętować wszystkie domy modlitwy zamknięte na mocy rozporządzeń rządowych”. Wydane 19 III 1911 roku rozporządzenie uzależniało zezwolenie na budowę nowego kościoła od decyzji władz państwowych<sup>25</sup>.

Powołując się na ukaz, w wielu miejscowościach wierni przystąpili do tworzenia nowych placówek parafialnych. W diecezji wileńskiej do 1914 roku utworzono 7 parafii. Władze kościelne przystąpiły w diecezjach, gdzie to było możliwe, do rewindykacji kościołów parafialnych, zniesionych i zabranych przez carat w drugiej połowie XIX stulecia. Najwcześniej w wielu miejscach udało się reaktywować te parafie, w których kościoły były czasowo zamknięte lub też w międzyczasie parafianie wybudowali nowe. W diecezji wileńskiej katolicy odzyskali zaledwie 13 kościołów parafialnych i filialnych. Stanowiło to tylko 14,3%. Proces rewindykacji zniesionych parafii i filii na Białorusi i Litwie przerwał wybuch I wojny światowej. Po jej zakończeniu został on wznowiony i trwał do początku lat dwudziestych XX stulecia<sup>26</sup>.

Kończąc nasze rozważania, prezentujemy stan Kościoła łacińskiego na Białorusi i Litwie na podstawie danych urzędowych z 1913 roku. Lustruje to tabela 2.

Tab. 2. Struktura organizacyjna kościoła łacińskiego na Białorusi i Li-

Diecezja	liczba				osobistość			parafie i kościoły
	dekanatów	parafii	innych kościół i kaplic	kapł.	wiarobych w upr.	indep. wiarobych	z parafii wiarobych	
mińskobiałostka	17	122	226	325	517	1600	+ 240	755
litewska	9	65	153	80	256	3700	+ 430	1330
łódzka	24	215	271	485	1651	3410	5250	228
smoleńska (wileńska)	17	201	401	555	1388	2120	6500	200
razem	76	704	1051	1445	3853	—	—	—

twie w 1913 roku (w granicach przedrozbiorowej Rzeczypospolitej).

W przededniu wojny światowej na Białorusi i Litwie w granicach przedrozbiorowej Rzeczypospolitej w 4 diecezjach było łącznie 67 dekanatów, 704 kościoły parafialne i 1091 innych kościołów i kaplic, obsługiwanych przez 1445 duchownych. Rzymscy katolicy na Białorusi w 1913 roku to 3 853 000 osób.

## Przypisy

- <sup>1</sup> S. Litak, *Kościół łaciński w Rzeczypospolitej około 1772 roku*, Lublin 1996, s. 45.
- <sup>2</sup> Tamże.
- <sup>3</sup> Tamże; S. Litak, *Stosunki kościelne na ziemiach litewsko-ruskich w latach 1772-1815* [w:] *Ziemie Północne Rzeczypospolitej polsko-litewskiej w dobie rozbiorowej 1772-1815. Materiały z konferencji międzynarodowej odbytej w dniach 11-14 maja 1995 r. w Toruniu*, pod red. M. Biskupa, Warszawa-Toruń 1996, s. 68 i nn.
- <sup>4</sup> S. Litak, *Stosunki kościelne...*, dz. cyt., s. 68.
- <sup>5</sup> S. Litak, *Kościół łaciński w Rzeczypospolitej...*, dz. cyt., s. 45.
- <sup>6</sup> Zob. M. Loret, *Kościół katolicki a Katarzyna II. 1772-1784*, Kraków 1910.
- <sup>7</sup> M. Loret, *Kościół katolicki a Katarzyna II*, dz. cyt.
- <sup>8</sup> L. Żytkowicz, *Rządy Repnina na Litwie*, Wilno 1938, s. 253-254. W sierpniu 1795 roku Jan Nepomucen Kossakowski złożył Katarzynie II memoriał w sprawie biskupstwa inflanckiego, w którym wykazywał, że diecezja ta “oniósł była równa z innymi pod względem obszaru i uposażenia”, którego obecnie nie posiada.
- <sup>9</sup> M. Loret, *Kościół katolicki w zaborze rosyjskim za panowania Pawła I*, “Przegląd Powszechny” 170(1928), s. 116; Biblioteka Narodowa w Warszawie, rkps III 7613; *Actus ad metropolitanam Mohiloviensem aliasque cathedrales ecclesias latini ritus in Imperio Rossiaco spectantes...*, Petropoli 1798; A. A. Brumanis, *Stanislas Siostrzeńcewicz-Bohusz, premier archidiecezji. Aux origines de la hiérarchie latine en Russie. Mgr Metropolitan de Mohilev (1731-1825)*, Louvain 1968; A. Jelski, *Dzieje diecezji mińskiej w zarysie*, Mińsk 1907.
- <sup>10</sup> Powierzchnię diecezji ustalono na podstawie pomiarów planimetrycznych wykonanych przez mgr M. Juran w Instytucie Geografii Historycznej Kościoła w Polsce przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, za co autor składa serdeczne podziękowania.
- <sup>11</sup> B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772-1918*, Kraków 1980, s. 549.
- <sup>12</sup> Kartoteka dekanatów na ziemiach Rzeczypospolitej pod zaborami 1772/3-1914 opracowana przez autora na podstawie źródeł drukowanych i rękopiśmiennych oraz literatury. Dekanaty diecezji wileńskiej w XIX wieku – zob. T. Krahel, *Historiografia (archi)diecezji wileńskiej do 1939 r.* [w:] *Studia historii Kościoła w Polsce*, t. 5, Warszawa 1979, s. 136-138; J. Skarbek, *Organizacja parafialna w diecezji wileńskiej w latach 1772/3-1914*, [w:] *Studia Teologiczne*, Białystok, Drohiczyn, Łomża, 5-6(1987-1988). *600 lat (Archi)diecezji wileńskiej*, s. 140.
- <sup>13</sup> *Schematyzy diecezjalne z lat 1808-1842; Kartoteka dekanatu*; I. B. Chodźko, *Diecezja mińska około 1830 roku. I. Struktury parafialne*. Opracował i wydał M. Radwan, Lublin 1998, s. 209-225.
- <sup>14</sup> J. Skarbek, *Organizacja parafialna*, s. 126-130.
- <sup>15</sup> *Kartoteka parafii i filii powstałych na ziemiach przedrozbiorowej Rzeczypospolitej pod zaborami w latach 1772/3-1914*; I. B. Chodźko, *Diecezja mińska*, s. 262-263. Przed stroną 209 mapa diecezji wileńskiej z 1830 roku, z naniesionymi parafiami.
- <sup>16</sup> J. Wasilewski, *Arcybiskupi i administratorzy archidiecezji mohylewskiej*, Pińsk 1930.
- <sup>17</sup> A. Boudou, *Stolica Święta a Rosja. Stosunki dyplomatyczne między niemi w XIX stuleciu*, t. 2 (1814-1847), Kraków 1930, s. 582-584 tekst konkordatu; Ignatius Hołowiński, *Dei miseratione et S. Sedis Apostolicae gratia Episcopus Caristensis (...) et ejusdem Sanctae Sedis Delegatus ad circumscriptionem Dioecesium Catholicarum in Imperio Rossiaco (archidiecezja mohylewska)*, b.m.w. 1850.
- <sup>18</sup> *Granice metropolii i diecezji polskich (966-1939)*, “Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, t. 20, s. 302.
- <sup>19</sup> *Atlas Polski. Tablice statystyczne*, Wyd. Romer i Weinfeld, Warszawa 1917, s. 12-13.

<sup>20</sup> J. Skarbek, dz. cyt., s. 131-132.

<sup>21</sup> *Mapka rzymskokatolickich kościołów w Rosji*, oprac. P. Girsztowt, Petersburg 1857. Tabela: Skład kościelnej mohylewskiej prowincji.

<sup>22</sup> J. Skarbek, dz. cyt., s. 131-132 (tamże literatura).

<sup>23</sup> Tamże, s. 132 i nn.

<sup>24</sup> *Ustrój i organizacja*, s. 682-683.

<sup>25</sup> J. Skarbek, dz. cyt., s. 134-138.

<sup>26</sup> *Atlas Polski. Tablice statystyczne*, dz. cyt., s. 38.

ks. Marian Radwan SCJ

## POLITYKA ROSYJSKA WOBEC KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO NA LITWIE I BIAŁORUSI

(po roku 1863)

Ziemie Wielkiego Księstwa Litewskiego były przez długie stulecia przedmiotem dążeń rosyjskich, tym łatwiejszych i skuteczniejszych, im bardziej ulegała osłabieniu pozycja polityczna, militarna i międzynarodowa Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Chyba szczególne miejsce w tych zmaganiach wyznacza już traktat Grzymułtowskiego (1686) i definitywne przejęcie Smoleńszczyzny, Ziemi Czernihowsko-Siewierskiej i lewobrzeżnej Ukrainy przez wschodniego sąsiada. Ale klimat polityczny imperialnej Rosji epoki Piotra Wielkiego, marzenia o zajęciu kluczowej pozycji w Europie dojdą do punktu kulminacyjnego w czasach Katarzyny II. I jeśli przeor prawosławnego klasztoru w Wilnie, Teofan Leontowicz Dorumin, zaproszony na koronację Katarzyny II (1762), będzie jej sugerował, by roztoczyła opiekę nad prawosławnymi na terenie Rzeczypospolitej, i że w dalszej perspektywie taka postawa pozwoli Rosji przesunąć swe granice o 600 wiorst na zachód, to doskonale zdawał sobie z tego sprawę, że cały klimat moralno-polityczny carskiego dworu dojrzał do takiej strategii. Kolejne etapy jej realizacji – tajny traktat z Fryderykiem II (już w 1764) i rozbiory – przy zachowaniu pozorów prawa w postaci gwarancji carycy dla obu obrządków katolickich – miały doprowadzić do spełnienia się zaborczej wizji wileńskiego zakonnika.

Rosja była świadoma faktu, że przesunięcie jej granic politycznych na zachód, wchłonięcie ogromnych obszarów i ludności byłej Rzeczypospolitej będzie procesem długim. Najprościej było przesunąć słupy graniczne, postawić przy nich rosyjskie oddziały, przejąć administrację, ale przekształcanie świadomości narodowej nowych ziem, asymilacja kulturowa wymagać będzie znacznie żmudniejszych i długoterminowych zabiegów. Za elementarny, wstępny zabieg w tej strategii caryca uznała



likwidację diecezji unickich z powołaniem na ich miejsce tylko jednej, aktywizację wyznania prawosławnego poprzez powołanie nowych diecezji, utworzenie jednej diecezji łacińskiej w miejsce smoleńskiej i dużych połaci anektowanych z diecezji wileńskiej i inflanckiej, bez żadnego udziału Rzymu w tych inicjatywach. Polityka carska wobec wszystkich trzech Kościołów – łacińskiego, unickiego i prawosławnego – zmierzała do osłabienia polskiego elementu kulturowego, a tym samym przyspieszała procesy asymilacyjne. W tej też perspektywie trzeba patrzeć na likwidację unii na Ukrainie (1795) i na Białorusi (1839), a potem na Chełmszczyźnie (1875).

Polityka carska na Litwie i Białorusi podejmowana po Powstaniu 1863 roku będzie tylko bardziej zaktywizowaną kontynuacją poprzedniej. Będzie ją wypracowywać nowo powołany Komitet Zachodni w Petersburgu (1863), Departament Wyznań Obcych MSW na czele z jego dyrektorem (1856-1879) E. K. Sieversem, Komisja Rewizyjna do spraw duchowieństwa katolickiego w Wilnie (1866-1868) oraz każdorazowy generał-gubernator wileński i naczelnicy poszczególnych guberni północno-zachodnich.

Polityka asymilacyjna każdej metropolii imperialnej – Hiszpanii, Anglii, Francji – w odniesieniu do zamorskich krajów, najkrócej mówiąc, polegała na ich upodobnieniu organizacyjnym, administracyjnym, gospodarczym, kulturowym, a często i religijnym do macierzy. Rzadko jednak asymilacja obejmowała wszystkie wymienione parametry, a ponadto przyjmowała zróżnicowane postacie, uwarunkowane lokalnymi czynnikami, choćby siłą i zróżnicowaniem miejscowych grup etnicznych. Swoista będzie także carska polityka asymilacyjna w tzw. guberniach zachodnich. Celem tej polityki – jak to wielokrotnie będzie podkreślane – jest całkowite włączenie anektowanych guberni (ponad 10 000 000 ludności w całym zaborze rosyjskim) w organizm rosyjski. A zdaniem ówczesnych elit politycznych – od S. Uwarowa<sup>1</sup> do A. Ł. Potapowa<sup>2</sup> – organizm imperium żyje i funkcjonuje dzięki trzem wartościom: jedna religia, jedna narodowość, jedna władza. Każdy odruch odmienności narusza taki model, zagraża rozwojowi kraju. Monolityzm struktur wyznaniowych, językowych i absolutyzmu centralistycznej władzy aż do końca XIX wieku będzie przedmiotem docelowych posunięć.

Powstanie Styczniowe, oczywiście, kwestionuje ten trójwymiarowy układ = religijny, językowo-narodowościowy i administracyjny. Reakcja

władz będzie zmierzać do jego odbudowy i umocnienia. Posunięcia carskiej władzy wobec Kościoła katolickiego nie były izolowane od życia ogólnospołecznego. Po stłumieniu powstania nastąpiła ostra fala represji na cały Siewiero-Zapadnyj Kraj, której uosobieniem będzie Murawjow, nie bez przyczyny określony jako Wiesziatiel. Tysiące ludzi obejmują zsyłki syberyjskie. Wśród zesłańców (1860–1880) znajdzie się ponad 450 kapłanów. Przed Wileńską Komisją Śledczą stają setki patriotów. Na śmierć idą najlepsi synowie tych ziem, a wśród nich także kapłani – zresztą Murawjow rozpoczyna swe urzędowanie w maju 1863 roku od wykonania wyroków śmierci na duchownych. W historiografii tego okresu odnotowano 11 wykonanych wyroków śmierci na kapłanach:

ks. Stanisław Iszora, wikariusz z Żołudka, został rozstrzelany 3 VI 1863 roku w Wilnie,

ks. Romuald Ziemacki, proboszcz w Wawiorkach, był rozstrzelany (5 VI 1863) w Wilnie,

ks. Hipolit Siwecki rozstrzelany (24 VI 1863) w Szawlach,

ks. Ignacy Rozgo (28 VI 1863) w Dyneburgu,

ks. Izydor Norejko (14 VII 1863) w Telszach,

ks. Teofil Raczkowski (24 VIII 1863) w Kownie,

ks. Dominik Penza rozstrzelany we wrześniu 1863 roku w Wiłkomierzku,

ks. Antoni Gargas (19 VIII 1863) w Telszach,

ks. Adam Falkowski (22 VI 1863) w Lidzie,

ks. Feliks Juszkiewicz powieszony (24 VII 1863) w Telszach,

ks. Antoni Mackiewicz powieszony (20 XII 1863) w Kownie<sup>3</sup>.

Wileńskie więzienia i klasztory przepełnione są aresztantami oczekującymi sądu.

Obok krwawych represji następuje radykalna reorganizacja kraju. W guberniach: wileńskiej, kowieńskiej, grodzieńskiej, mińskiej, witebskiej i mohylewskiej w latach 1863–1865, wymieniono, jak zaznaczy Kaufman, 5617 urzędników, zatrudniając osoby wyznania niekatolickiego<sup>4</sup>. Dokonuje się systematycznej eliminacji katolików ze szkół. Już w 1869 roku w czterech guberniach: wileńskiej, kowieńskiej, grodzień-

skiej i mińskiej na 34 364 prawosławnych uczniów szkół podstawowych katolików było 13 143<sup>5</sup>. Prowadzi się systematyczne konfiskaty i sekwestry majątków ziemskich. W wymienionych sześciu guberniach w tych samych latach odebrano 890 posiadłości ziemskich, z których większa część, bo 741 daje rocznego dochodu 3 544 013 rubli. Na pozostałych właściciele ziemskich wyznania katolickiego nałożono dodatkowe 10 % podatki, które do 1 listopada 1865 roku przyniosły 6 915 188 rubli (w tychże guberniach)<sup>6</sup>. Można ich było uniknąć pod warunkiem przejścia na prawosławie, co niektórzy uczynią. W 1867 roku roczny dochód z tych dodatkowych podatków wyniósł 1 941 500 rubli, a wybór głównych odbiorców tej kwoty daje dużo do myślenia:

1. 400 000 rb na dodatek do pensji duchowieństwa prawosławnego,
2. 325 000 rb na wydatki żandarmerii,
3. 207 000 rb na podwyżkę o 50 % pensji dla pracowników MSW, Ministerstwa Sprawiedliwości i Ministerstwa Oświecenia Publicznego,
4. 160 000 rb na budowę wojskowych instytucji,
5. 68 000 rb na nadzwyczajne wydatki generał-gubernatora<sup>7</sup>.

Głównymi beneficjentami karnych podatków nałożonych na właścicieli wyznania katolickiego jest wojsko, żandarmeria, szkoła rosyjska i cerkiew.

Realizując politykę całościowej przebudowy Siewiero-Zapadnego Kraja – N. Murawio w deportuje wileńskiego bpa Adama Krasieńskiego w głąb Rosji, stara się całkowicie sobie podporządkować miejscową kapitułę; a równocześnie publikuje (on sam i jego następcy) szereg przepisów ograniczających życie i działalność Kościoła. Wszystkie działania carskie zmierzają, jak to zaznacza Potapow – do pełnego upodobnienia nowych guberni do starej Rosji.

Ograniczenia i paraliż Kościoła znajdują wyraz w szeregu szczegółowych przepisów wydanych przez wileńskiego generał-gubernatora, niekiedy bardzo drobiazgowych, ale zawsze mających na celu stopniową agonię katolickiej wspólnoty<sup>8</sup>. Do najczęstszych konfliktów między władzami świeckimi a Kościołem dochodziło na tle nielegalnych remontów kościołów, kaplic, przydrożnych krzyży, wyjazdów księży do sąsiednich

parafii, kazań wygłaszanych przez nieuprawnionych kapłanów, wizyt duszpasterskich.

Elity władzy widzą w Kościele katolickim zagrożenie dla absolutystycznej koncepcji rosyjskiego państwa. Natomiast w samym Kościele politycy obawiali się wszystkich jego instytucjonalnych form – diecezji, zakonów, parafii, szkół parafialnych, języka duszpasterskiego. Zdaniem Potapowa<sup>9</sup>, wileńskiego generał-gubernatora, Kościół katolicki należy stopniowo przekształcić w prawosławny. Głównym hamulcem na tej drodze, jego zdaniem, są zakony, silna sieć parafialna i język polski, używany w duszpasterstwie. Stąd, idąc za myślą Potapowa, trzeba wyróżnić w carskiej polityce wobec Kościoła kilka kierunków: likwidacji diecezji kamienieckiej i mińskiej, kasaty zakonów, kasaty parafii, narzucania języka rosyjskiego Kościołowi. Bliżej zamierzamy omówić tylko trzy kierunki w carskiej polityce asymilacyjnej w guberniach Siewiero-Zapadnego Kraja:

1. kasaty klasztorów,
2. kasaty kościołów katolickich,
3. wprowadzania języka rosyjskiego do życia liturgicznego.

## **1. Los zakonów i kościołów**

Potapow ujawnia, dlaczego zakony uważane są w kręgach elit rosyjskich za główny hamulec w asymilacji zachodnich guberni: zakonnicy poprzez swój styl życia według trzech ślubów najbardziej różnią się od duchowieństwa prawosławnego, dlatego należy się ich stopniowo pozbyć, by z czasem pozostałemu duchowieństwu świeckiemu zaproponować przejście w szeregi duchownych prawosławnych.

Te założenia ideologiczne, choć nie wyłącznie, sprawiły, że w okresie 1803–1898, liczba domów zakonnych w Rosji zmniejszyła się<sup>10</sup> z 323 do 3, a liczba zakonników z 3133 do 10 (por. tabela 1). Proces kasaty zakonów jest konsekwentny – przebiega niemal w prostej linii spadkowej przez cały XIX w. (tab. 1).

Tabela 1. Stan zakonów męskich w Rosji (1803–1898)

<i>lata:</i>	<i>1803</i>	<i>1833</i>	<i>1864</i>	<i>1877</i>	<i>1898</i>
liczba domów zakonnych	323	129	38	11	3
liczba zakonników	3133	1621	624	131	10

W tej dużej liczbie skasowanych klasztorów – jak wykazuje I. Daniłow z sekretariatu generał-gubernatora wileńskiego<sup>11</sup> – poważne miejsce zajmują kasaty w trzech guberniach: wileńskiej, kowieńskiej i grodzieńskiej. W okresie 1830–1870 uległy tu kasacie 132 klasztory męskie i żeńskie (brak porównywalnych danych archiwalnych nie pozwala na określenie zakresu tego zjawiska w pozostałych guberniach). Ich docelowe przeznaczenie było następujące:

1. na cele cywilne	64	48,48%
2. dla Cerkwi prawosławnej	32	24,24%
3. dla parafii katolickich	26	19,69%
4. rozebrano	9	6,81%
5. nieznane przeznaczenie	1	0,75%
	132	99,97%

Powyższe zestawienie dotyczy tylko trzech guberni w latach 1830–1870. Natomiast w okresie powojennym (1864–1869) w pięciu guberniach – mińskiej, witebskiej, grodzieńskiej, kamienieckiej i wileńskiej, skasowano łącznie 38 klasztorów, ale brak pełnej informacji o ich przeznaczeniu.

Zjawisko planowanej deinstytucjonalizacji wyznania katolickiego objęło także kościoły (por. tab. 2). Tylko w latach 1864–1868 skasowano 125 kościołów parafialnych w sześciu północno-zachodnich guberniach, 34 kościoły zakonne, 46 kościołów filialnych i 181 kaplic<sup>12</sup>.

Jest rzeczą uderzającą, że głównym beneficjentem tych kasat klasztorów i innych obiektów katolickich w latach 1864–1868 jest Kościół prawosławny (tab. 2 i 3). Na dokumentach dotyczących przejmowania obiektów katolickich przez Cerkiew prawosławną z reguły figurują podpisy każdorazowego naczelnika guberni, naczelnika Siewiero-Zapadnego Kraja i metropolity Józefa Siemaszko<sup>13</sup>. W wielu wypadkach od cerkiewnych władz wychodziła inicjatywa, by przejąć katolicki klasztor, kościół, filię, kaplicę. Zgodnie

z oficjalnymi danymi Cerkiew prawosławna w latach 1864–68 w sześciu guberniach północno-zachodnich przejęła co najmniej 146 kościołów parafialnych, zakonnych i filialnych oraz 57 kaplic. W latach 1830–1870 (tab. 3) tylko w trzech guberniach: wileńskiej, kowieńskiej i grodzieńskiej, wzbogaciła się o 32 klasztory katolickie, nie licząc unickich.

Tabela 2. Przejmowanie przez prawosławnych skasowanych obiektów katolickich (1864–1868)

Rozbiorowi instytucji kościelnych towarzyszy wieloraka rozbudowa instytucji prawosławnych. Już w 1863 roku w każdej guberni i powiecie powołano – pozostające w gestii władz świeckich – cerkiewne urzędy

gubernie:	parafialne		zakonne		filialne		kaplice	
	s	p	s	p	s	p	s	p
łińska	29	[25]	8	[5]	17	[12]	24	[10]
łubawka	42	[35]	2	[2]	2	[1]	15	[11]
łidzka	—	—	7	[1]	3	—	—	—
łiśka	28	[27]	5	[2]	24	[15]	91	[18]
witebska	16	[14]	3	[1]	—	—	51	[18]
mińskaya	10	[1]	9	[5]	—	—	—	—
	125	[102]	34	[16]	46	[28]	181	[57]

budowlane. Do ich dyspozycji oddano po 500 000 rubli na gubernię. Budowano nowe cerkwie, remontowano stare i adaptowano odebrane kościoły katolickie. Tylko w czasach Murawiowa (1863–1865), w Siewiero-Zapadnom Kraje zbudowano 98 nowych, wyremontowano 126 cerkwi, adaptowano 16 odebranych kościołów katolickich, 3 kaplice katolickie, zbudowano 63 nowe kaplice prawosławne. Natomiast w samej guberni mińskiej w latach 1864–1868, jak napisze w raporcie miński gubernator, zaadaptowano 27 kościołów katolickich, a w wileńskiej 24<sup>14</sup>. Efektem tych wysiłków w sześciu guberniach litewskich i białoruskich

(1864–68) będzie budowa 179 nowych cerkwi, remont 114, adaptacja 76 kościołów katolickich na cele cerkiewne (tab. 3)<sup>15</sup>.

Tabela 3. Inwestycje Kościoła prawosławnego w generalnym gubernatorstwie wileńskim (1864–1868)<sup>16</sup>

<i>gubernie:</i>	nowe cerkwie	remonty	adaptacja kościółów katolickich
wileńska	45	5	24
mińska	69	47	27
witebska*	2	16	2
mohylewska	12	6	8
grodzieńska	29	22	9
kowieńska	22	18	6
	179	114	76

\* – *informacja niepełna*

Po drugie, taka wyraźna polityka faworyzowania Cerkwi kosztem katolicyzmu doprowadza do dynamicznego rozwoju prawosławnej sieci parafialnej, przy równoczesnej stopniowej likwidacji parafii katolickich. Obydwa procesy trzeba porównywać jednocześnie, ale badania są jeszcze nieukończone.

Nawet fragmentaryczne dane (tabela 4) świadczą o istniejących tendencjach, jeśli pamiętać, że liczba parafii prawosławnych w latach 1841–1900 w guberni wileńskiej i kowieńskiej wzrosła z 46 do 200, a w grodzieńskiej w latach 1863–1900 z 287 do 341<sup>17</sup>.

Tabela 4. Rozwój sieci parafialnej w litewskiej diecezji prawosławnej

<i>gubernie:</i>	<i>lata:</i>	1841	1863	1872	1900
wileńska i kowieńska		46	150	186	200
grodzieńska		?	287	320	341
		?		437	506

541

Mniej lub bardziej świadomie zbudowany plan asymilacji, nie tylko politycznej, militarnej i gospodarczej, ale także kulturowej ziem poroźbiorowych w pierwszym okresie, bynajmniej nie od zaraz przewidywał wprowadzanie języka rosyjskiego, nie tylko w szkolnictwie, ale i w życiu kościelno-administracyjnym i duszpasterskim. Raporty dziekanów i prowincjałów jeszcze do lat czterdziestych XIX wieku, zwłaszcza adresowane do Kolegium rzymsko-katolickiego, do Konsystorza mohylewskiego, łucko-żytomierskiego, mińskiego i kamienieckiego, są redagowane wyłącznie po polsku. Także w duszpasterstwie car nie życzy sobie języka rosyjskiego: w roku 1848 bp Kazimierz Dmochowski (1780–1851) jako prezes Kolegium Duchownego zawiadomił ministra spraw wewnętrznych Perowskiego, że ks. Bogusław Onichimowski OP w Carskim Siole głosi kazania po rosyjsku. Minister zwrócił się w tej sprawie do cara, który (09 07 1848) dał odpowiedź: „po ruski zaprietit, możet goworit» propowiedi na wsjakich innostrannyh jazykach”<sup>18</sup>. I ta decyzja carska będzie regulować pracę duszpasterską przez następnych dwadzieścia lat. Językiem duszpasterstwa nadal pozostał język polski, a poniekąd także łurowski i litewski.

Wspomniana Komisja Rewizyjna już w 1866 roku stawia wniosek o wprowadzenie języka rosyjskiego w Kościołach katolickich<sup>19</sup>. Wniosek trafia do specjalnej Komisji petersburskiej<sup>20</sup>.

Jej dziełem będzie przygotowanie ukazu carskiego z 25 XII 1869 roku, odwołującego poprzednie rozporządzenia z 1848 dotyczące stosowania języka rosyjskiego w duszpasterstwie. Z carskiego ukazu wynika, że car nie nakazuje, lecz zezwala na używanie języka rosyjskiego zamiast języków narodowych w tak zwanych dodatkowych nabożeństwach – takich jak: pogrzeby, adoracje, sakramenty, katechizacja, nieszpory.

Jednakże wykonanie terenowe carskiego ukazu opierało się na dodatkowych rozporządzeniach mówiących nie o zezwoleniu, lecz o obowiązkowym wprowadzaniu języka rosyjskiego. I to przeinaczenie, świadome zamieszanie, stało się przyczyną wielu dramatycznych wydarzeń w Kościele katolickim, szczególnie na Białorusi.

W omawianym okresie – po 1869 roku – metropolią mohylewską kierował biskup Maksymilian Staniewski (1795–1871), dominikanin, były przeor petersburskiego klasztoru i dziekan, wyjątkowo uległy wobec caratu, a diecezją wileńską i skasowaną diecezją mińską zarządzał już



ks. Piotr Żyliński, równie zaprzędany zaborcy.

Biskup Staniewski, mimo upływu roku od ukazu carskiego, nie mógł się wykazać wobec ministra żadnymi sukcesami. Na przełomie 1870 i 1871 roku przygotowuje więc list do podległej sobie archidiecezji mohylewskiej w sprawie wprowadzenia języka rosyjskiego w kościołach katolickich. Autor listu pisze (24 II 1871): “jako pasterz mogę was zapewnić, że wprowadzenie języka rosyjskiego do dodatkowych nabożeństw nie stanowi żadnego niebezpieczeństwa dla naszej świętej wiary rzymsko-katolickiej”<sup>21</sup>. Duszpasterze całej archidiecezji mohylewskiej otrzymali polecenie, by zarówno cytowany list duszpasterski, jak i sam ukaz carski z 25 XII 1869, jak również wyjaśnienia dodatkowe MSW skierowane do Kolegium Duchownego (pierwotnie Urzędu do Spraw Wyznań), odczytali cztery razy w kościołach sobie podległych, przez cztery kolejne niedziele. Proboszczowie mieli także przygotować listę z podpisami tych osób, które zechciałyby prosić o wprowadzenie języka rosyjskiego. Staniewski był przekonany rusefikatorem, także w sprawie nauczania religii. W liście adresowanym do bpa Kacpra Borowskiego (1802-1885) w Żytomierzu pisze: “katechizmu po szkołach uczyc będziemy w języku ruskim, bo tak chce monarcha, który ma to prawo”<sup>22</sup>.

Z drugiej strony nie może nie liczyć się z opinią wiernych. W liście skierowanym do MSW<sup>23</sup> z dnia 11 VIII 1870 pisze: “chętnie udzielił mojemu pasterskiemu błogosławieństwa na wprowadzanie języka rosyjskiego w dodatkowych nabożeństwach, byłem tylko miał uzasadnione przekonanie, że dzieje się to za zgodą parafian”.

Takiej opinii, jakiej by oczekiwał, nie mógł jednak uzyskać. Zgodnie z życzeniem mohylewskiej kurii, proboszczowie już w marcu 1871 odpisują Staniewskiemu, że jego polecenie wykonali i czterokrotnie odczytali wiernym nadesłany list i dokumenty, ale nikt nie prosi o wprowadzenie języka rosyjskiego z wyjątkiem parafii Lepel i Nieżyn, gdzie już się po rosyjsku odprawia<sup>24</sup>. Argumentacja proboszczów, styl redakcji odpowiedzi, używany język – dowodzą, że duchowieństwo diecezji reagowało zbiorowo przeciw żądaniom władz carskich i administratora mohylewskiego. Najczęściej powtarza się teza: parafianie nie znają rosyjskiego; z reguły mowa jest o języku narodowym łotewskim, czasem o języku polskim, w jednym wypadku o niemieckim

(parafia Gross-Werder) i dlatego nie ma potrzeby wprowadzania języka rosyjskiego. Wydaje się, że ta zbiorowa odmowa duszpasterzy w diecezji mohylewskiej była skuteczna na dłuższy czas. Taka odmowa nadeszła nie tylko z typowo łotewskich miejscowości, ale także białoruskich. Nie tylko Rzeczyca, Krasław, Dyneburg, Agłona, ale nawet Smoleńsk, Mohylew, Szków, Oświeja, Kamiennie-Hubin, Homel, Sienno, Newel... Wydaje się, że Staniewski stanął bezsilny wobec zbiorowej odmowy ze strony swego duchowieństwa. Na pewno najwcześniej podporządkowała mu się parafia św. Henryka w Helsinkach<sup>25</sup>, ale innych śladów brak, przynajmniej w czasach jego administracji.

Zarządzenia carskie spotkały się ze zdecydowaną odmową biskupa diecezji telszewskiej, Macieja Wołonczewskiego (Valancius, 1799–1875), który argumentował, że cała ludność mówi po litewsku<sup>26</sup>, natomiast biskup Borowski, ordynariusz łucko-żytomierski, odmówił współdziałania z władzami w tej sprawie, utrzymując, że na zmianę języka w rytuale potrzebna jest zgoda papieża. Wydaje się, że postawy rządów diecezji telszewskiej i łucko-żytomierskiej, a zarazem kamienieckiej, uratowały tamtejszych wiernych, na jakiś czas, od silniejszych nacisków rusyfikacyjnych. Biskup Borowski zapłacił wysoką cenę za opór przeciw rusyfikacji duszpasterstwa. W 1870 roku zostanie zesłany przez kijowskiego generał-gubernatora do Permu i pozostanie tam do 1883 roku. Po powrocie z zesłania obejmie diecezję plocką.

Bardziej dramatyczny obrót wezmą sprawy na terenie diecezji mińskiej, podporządkowanej podówczas administratorowi diecezji wileńskiej, ks. Piotrowi Żylińskiemu, gdyż samą diecezję mińską zlikwidowano w 1869 roku i w tym samym roku umarł zdeponowany z urzędu jej ostatni biskup.

Podobnie jak w guberni wileńskiej i grodzieńskiej, również w mińskiej ukaz carski został ogłoszony za pośrednictwem sprawników i sędziów pokoju. Rozporządzenia te akcentują interpretację ministra Timaszewa, że parafianie pragnący wprowadzenia języka rosyjskiego do dodatkowych nabożeństw, winni swe życzenia zgłaszać do władz świeckich, mając na myśli gubernatorów, sprawników i sędziów pokoju<sup>27</sup>.

W liście Timaszewa<sup>28</sup> do Kolegium Duchownego wspomina się o decyzji administracji kościelnej, mającej rozstrzygnąć, czy zaakceptowano prośbę o wprowadzenie języka rosyjskiego, i o obowiązku informowa-

nia władz świeckich, jaką decyzję podjęto. Sprawy przejmują władze świeckie energiczniej niż w diecezji mohylewskiej. Równocześnie ks. P. Żyliński, zawieszając funkcję dziekanów, mianuje do diecezji mińskiej dwu wizytatorów, ks. Ferdynanda Sęczykowskiego i ks. Jana Jurgiewicza, których obowiązkiem będzie rusyfikacja duszpasterstwa białoruskiego. Obu wymienionym zapewnia się dodatkową pensję w wysokości 500 rubli rocznie, nie licząc wynagrodzenia za funkcje proboszczowskie.

Różnorodne środki, zastosowane w celu wprowadzenia języka rosyjskiego do duszpasterstwa katolickiego na Białorusi, spotkały się z licznymi formami oporu społecznego. Poszczególne parafie protestują przeciw tej akcji. Archiwa mówią o pisemnych protestach wielu mniejszości – Nieśwież<sup>29</sup>, parafia Świętej Trójcy w Mińsku (Złota Górka)<sup>30</sup>, Niedźwiedzica<sup>31</sup>, Błoń<sup>32</sup>, Swierzeń<sup>33</sup>, Korzeń<sup>34</sup>, Perszaje<sup>35</sup>, Kopyl<sup>36</sup>, Kamień<sup>37</sup>, Łohojsk<sup>38</sup>, Chotajewicze<sup>39</sup>. Ale niektóre przejawy ówczesnej reakcji zostawiły po sobie znaczniejszy ślad w postaci zapisu archiwalnego, chociaż niekoniecznie dowodzi on silniejszej reakcji tam, gdzie zachowały się archiwalne dokumenty. Wspomnijmy niektóre z nich.

Niepokoje dały o sobie znać już w 1870 roku, na początku lipca, w Mosarzu. Kiedy miejscowy ks. Szirin zaczął odmawiać po rosyjsku modlitwy za cara, parafianie wyszli z kościoła, a po Mszy św. czekali na proboszcza wychodzącego z zakrystii i naubliżali mu – pisze wileński gubernator, raportując do MSW. Grożono mu nie tylko fizycznie, ale i listownie. Wielokrotnie katolicy domagają się od gubernatora, by zakazał języka rosyjskiego w kościele, ale ten zostawia te żądania bez odpowiedzi. Gubernator raportuje: “kobiety rzuciły w proboszcza starymi jajami, mówiąc, że gdyby miały kamienie, to by go zabiły”<sup>40</sup>. Wino, które kościelny podawał w czasie Mszy św., wylano. Około 60 osób przyznało się, że naubliżało księdzu i stwierdziło, że będą tak czynić nadal “dlatego, że wprowadził do kościoła język rosyjski”<sup>41</sup>. Zdaniem ks. Szirina winni są ziemianie, o czym świadczy fakt, że od kiedy wprowadzono język rosyjski, ani jeden z nich nie był w kościele mosarskim.

Niepokoje powtórzyły się, gdy 14 II 1871 roku tłum krzychał “nie chcemy Szirina i nigdy nie dopuścimy go do kościoła”<sup>42</sup>. Księżda ubezpieczało stale dwóch żandarmów. Kilka dni później gubernator decyduje się wprowadzić na definitywne zamknięcie kościoła, ale jak sam zaznacza, zbyt liczna to parafia (5435 dusz), by tego rodzaju posunięcie nie

spowodowało jeszcze większych napięć. Niepokoje te trwały jeszcze długo; dzisiaj trudno ustalić, jak i kiedy się skończyły.

Dnia 4 marca 1877 roku tłum mieszkańców Rakowa, w liczbie do 1000 osób, przez dwie doby, dzień i noc, pilnuje kościoła, nagromadziwszy przy nim kamieni – pisze gubernator miński do MSW<sup>43</sup>. Przyczyną zamieszania stała się obawa przed wprowadzeniem do liturgii języka rosyjskiego. Dotychczasowego miejscowego wikariusza władze uznały za nieprzychylnego językowi rosyjskiemu. Ponadto uważały, że prawosławnym tłumaczy, że są byłymi unitami, a więc katolikami, dlatego też został karnie przeniesiony do Rzeczycy, miejscowy zaś proboszcz ks. Łempicki choruje zaś i pije, a tłum mu nie wierzy. “Główną przyczyną niepokojów – pisze gubernator Czarykow – jest obawa parafian, że nowy ksiądz będzie odprawiał po rosyjsku”<sup>44</sup>.

Dziewkan miński przysłała do Rakowa (28 II 1877) ks. Kuszelewskiego na miejsce odchodzącego ks. Buterlewicza. Ale tłum go nie akceptuje, zebrawszy na jego temat informacje. W tej sytuacji gubernator zabiega, by do Rakowa przysłano na wikariusza ks. Sidorowicza z Nowogródka, o którym powszechnie wiadomo, że nie wyraził zgody na wprowadzenie języka rosyjskiego w Nowogródku i to mogłoby mu gwarantować zaufanie Rakowa.

Nawet 6 III 1877 roku Czarykow<sup>45</sup> wprost prosi MSW, by ks. Sidorowicz mógł odprawiać po polsku. Ale ani kandydatura Sidorowicza, ani Kuszelewskiego nie została zaakceptowana – jedna przez parafian, druga przez MSW. Ksiądz P. Żyliński jako administrator mianuje wikariuszem Karpowicza<sup>46</sup> i już 10 marca tłum pilnujący kościoła stopniał do 30 osób, gdyż przyszła opinia, że ten będzie odprawiał po polsku. I tak się stało; przybył do Rakowa 22 marca, podobnie jak ks. Buterlewicz, odprawiał po polsku i cały bunt parafii zakończył się, pisze gubernator Czarykow<sup>47</sup>. Zapewnia równocześnie władze w MSW, że zbiera dokładniejsze informacje na temat nastrojów i przebiegu tych wydarzeń.

W innej parafii – Pierszaje – tenże sam gubernator wykazuje się surowością. Już 18 VI 1871 miejscowa policja ucieka się do bicia, nawet kobiet (jedna z nich z tego powodu poroniła)<sup>48</sup>. Dnia 28 I 1877 roku przybyli do niego ze wspomnianej parafii Stefan Ryndzewicz, Stanisław Klimowicz i Piotr Mindziuk, domagając się, by znany nam już ks. Kuszelewski w nabożeństwach dodatkowych w Pierszajach używał języka

polskiego, a nie rosyjskiego. Na wniosek Czerykowa na mieszkańców parafii najbardziej protestujących przeciw nakazowi wprowadzenia języka rosyjskiego spadają surowe kary: do guberni nowogrodzkiej zostali deportowani – Kuszel i Ryndzewicz, do twerskiej – Protasewicz, do jarosławskiej – Legun, do smoleńskiej – Abramowski, do odległych powiatów mińskiej guberni – Bielski, a Sielankowa otrzymała nakaz wyjazdu z guberni mińskiej, gdyż przypisywano jej udzielenie materialnego wsparcia zbuntowanym katolikom<sup>49</sup>. Zresztą represje Czerykowa w postaci deportacji spadły także na aktywniejsze osoby z Niedźwiedzicy, Uzdy i Korzenia. Również proboszcza z Pierszaj – poznanego już przez nas ks. Buterlewicza przeniesionego z Rzeczycy – zesłał do guberni ołonieckiej, na północ od Petersburga.

O odmiennym typie konfliktu świadczy zapis wspomnianego ks. Jurgiewicza Jana, mianowanego bezprawnie wizytatorem diecezji mińskiej, który – łamiąc normy prawa kanonicznego i zakonnego – zmierzał do pełnej kontroli kościołów i klasztorów w Nieświeżu, i w tym celu ośmielił się podjąć rzekomej wizytacji klasztoru sióstr benedyktynek w tymże mieście. Skarżąc się do gubernatora mińskiego, Czerykowa, pisze donos i sprawozdanie ze swej “misji” kościelnej: “20 lutego, rano, chciałem w kościele benedyktynek odprawić czytaną Mszę, ale zakonnice podburzone przez zakonnika Ławra Iwaszkiewicza, swojego kapelana, nie zezwoliły mi wejść do kościoła. Poprzedniego dnia nie pozwoliły mi na przeprowadzenie kanonicznej wizytacji, a kapelan, zachowując się wobec mnie bardzo nieuprzejmie, ubrany po cywilnemu, w obecności ks. Wronczewskiego, w kościele krzyczał nieopanowany «ja nie chcę być księdzem, ja nigdy nie przyjmę tego ruskiego trebnika, precz go odeślę dziekanowi Łempickiemu, a teraz ruskich ksiązek nie przyjmuję i nie proszę o nie; mnie wszystko jedno – jestem zakonnikiem».

Wyjaśnienie wszystkich nieporozumień tym trudniejsze, że o wielu sprawach doniosły mi różne osoby – proboszcz miejscowego kościoła, major żandarmerii – że bezprawie zżera księdza Ławra Iwaszkiewicza, który romansuje z zakonnice, a w kościele odprawia po polsku, a zakonnice przy organach wszystkie śpiewają po polsku, nie wiadomo jakie pieśni i na jakie melodie, by tylko zadowolić Polaków i na złość proboszczowi i na złość parafialnej i ruskiej sprawy. Na powyższej podstawie dałem następujące polecenia:

a) nakazać ks. Ławremu Iwaszkiewiczowi i nieposłusznemu i podburzającemu Polakowi, wyprowadzić się z klasztoru w ciągu 24 godzin, licząc czas od 20 lutego, godz. 12 do 21 lutego godz. 12, wręczwszy mu moje zarządzenie nr 344 za pośrednictwem Pana nadziratielia m. Nieświeża... Księdza Iwaszkiewicza umieści się na nieświeżskiej plebanii, bez naznaczenia funkcji, pozostawiając go, do czasu wydania dyspozycji przez władze, pod ścisłym nadzorem księdza Wronczewskiego,

b) odprawianie Mszy i głoszenie kazań dla zakonnic zleciłem księdzu Wronczewskiemu z dniem 20 lutego, pismem nr 346,

c) zakonnicom dałem, przez policyjnego nadzieratiela, trzy pisma nr 347, 348, 349, aby 1) zakonnice pogodziły się i przyjęły ks. Wronczewskiego za kapelana, 2) aby świeckich osób za klauzurą nie przyjmowały, a w rozmównicach nie przesiadywały godzinami pojedynczo z mężczyzną, 3) żeby drzwi prowadzące do organ zabić i dać dostęp organiście do nich, 4) żeby wstawić kratkę żelazną w okno koło oratorium (...), 5) żeby przygotować inwentarny spis majątku kościelnego na wypadek kiedy wyjdzie polecenie władz, by kościół przekazać w zarząd kapelana księdza Wronczewskiego, który mając kościół i organy w swoich rękach, będzie miał możność odprawiać po rosyjsku, w przeciwnym razie będzie awantura, nic więcej<sup>50</sup>.

Lutowa korespondencja Jurgiewiczza spotkała się z całkowitą odmową siostr – ani nie zaakceptowały narzuconego im kapelana, ani nie oddały mu klucza do kościoła. Wszystkie siostry – w liczbie 19 – oraz przełożona, piszą: “kluczy nikomu oddać nie możemy (...), księdza Wronczewskiego na ojca duchownego i kapelana przyjąć nie możemy, z powodu naszych osobistych przekonań religijnych<sup>51</sup>. Na reakcje władz nie trzeba było czekać. Jeszcze w tym samym 1877 roku gubernator dokonał kasaty klasztoru – przenosząc pięć zakonnic do klasztoru Brygidek w Grodnie, a piętnaście do Wilna, do klasztoru Benedyktynek<sup>52</sup>.

Tabela 5. Kapłani zesłani do klasztoru w Nieświeżu

<i>l.p.</i>	<i>nazwisko i imię</i>	<i>wiek</i>	<i>ostatnie miejsce pracy</i>	<i>funkcja</i>	<i>data uwiezienia</i>
1.	Dauksza Jan	46	Mozyr	wikariusz	29.10.1870
2.	Balewicz Mikołaj	43	Nowogródek	proboszcz	12.10.1870
3.	Rabcewicz Piotr	71	Kroszyn	proboszcz	1.09.1867

4.	Kuncewicz Józef	70	Okołów	wikariusz	18.09.1867
5.	Stankiewicz Adam	42	Ihumen	wikariusz	1.12.1870
6.	Walczukowicz Antoni	45	Ostrohladowicze	administrator	9.08.1871
7.	Przesmycki Józef	57	Kopatkiewiczze	proboszcz	4.03.1871
8.	Kandajlewicz Jan	29	Kopyl	wikariusz	29.10.1870
9.	Dubowin Edward	35	Mińsk – katedra	wikariusz	10.12.1870
10.	Michaelis Antoni	44	Uzda	wikariusz	30.12.1870
11.	Dojniak Wincenty	37	Ostrohladowicze	administrator	4.08.1871
12.	Treszczewski Kazimierz	33	Swierżeń	proboszcz	2.03.1871
13.	Jacewicz Cyprian	50	Korzeń	proboszcz	2.03.1871
14.	Radziwończyk Józef	37	Korzeń	wikariusz	28.02.1871
15.	Nowicki Józef	30	Pińsk	wikariusz	19.08.1871
16.	Iwaskiewicz Marek	38	Niedźwiedzica	wikariusz	1.08.1871
17.	Szablowski Wincenty	36	Błoń	proboszcz	19.08.1871
18.	Kuncewicz Florian	40	Rzeczycza	proboszcz	26.07.1871
19.	Strzałko Franciszek	36	Mińsk	rezydent	8.06.1871
20.	Gawroński Paweł	42	Kopyl	wikariusz	25.06.1871
21.	Józefowicz Jan	40	Mińsk	wikariusz	21.05.1871
			Świętej Trójcy		
22.	Tomaszewicz Filip	33	Mińsk	rezydent	11.05.1871
23.	Grekowicz Antoni	34	Mińsk	rezydent	11.05.1871
24.	Kozakiewicz Adolf	67	Mińsk	rezydent	11.05.1871
25.	Guldiłowicz Karol	43	Kojdanów	proboszcz	7.06.1871
26.	Narkiewicz Aleksander	42	Pierszaje	administrator	14.05.1871
27.	Syrunowicz Serofim	62	Pierszaje	wikariusz	14.05.1871
28.	Moroz Leonard	71	Antopol	administrator	13.05.1871
29.	Fiałkowski Michał	52	Wilno	administrator	13.05.1870
			p. św. Piotra i Pawła		
30.	Stecki Andrzej	?	Mińsk	rezydent	?
31.	Szilejko Jakub	53	Wilno – p. Św. Ducha	proboszcz	28.03.1870
32.	Sidorowicz Kondrat	36	Mińsk	rezydent	8.06.1871

Nieśwież, a dokładnie były klasztor dominikański, stanie się szczególnie miejscem karnej zsyłki kapłanów z Białorusi, nie przyjmujących rosyjskiego rytuału. W archiwum petersburskim MSW znajduje się spis kapłanów katolickich, którzy przeszli przez wspomniane więzienie w nieświeżskim klasztorze. Dotyczy on kapłanów z lat siedemdziesiątych; brak jednak informacji, jak długo pozostawali oni w tym więzieniu<sup>53</sup>.

<sup>53</sup> Spośród wymienionych w spisie kapłanów, przetrzymywanych



w Nieświeżu, dwu pochodzi z Wilna. Są to proboszczowie ze znanych kościołów – Świętego Ducha i św. Piotra i Pawła. Natomiast niektórych kapłanów z Białorusi zesłano do Wilna, do skasowanego klasztoru karmelitów – Iwaszkiewcza z Nieświeża, Rubszę z Nowogródka, i z Mińska – Waszkiewicza, Szojtmira oraz Ławrynowicza<sup>54</sup>. Represje wobec duchowieństwa stawiającego opór rusyfikacji duszpasterstwa sięgają dalej. W odpowiedzi na opór przeciw niej zesłano na Syberię ks. W. Misiewicza i ks. A. Narkiewicza z Iwieńca, ks. W. Koszko z Dubrowy, ks. A. Kozakiewicza z Zaslawia, ks. J. Dąbrowskiego z Gródka Siemkowskiego, ks. M. Tomaszewicza z Kojdanowa, o. K. Dobrowolskiego – opata z Horodyszczu<sup>55</sup>. Najgłośniejszym echem, szczególnie na Wileńszczyźnie, odbija się protest ks. Stanisława Piotrowicza<sup>56</sup>, proboszcza parafii św. Rafała w Wilnie i dziekana, który – po okresie współpracy z władzami – pali 143 trebniki przeznaczone dla jego dekanatu, a ostatni publicznie podpala na ambonie swego kościoła (25 III 1870), w kazaniu zaś oskarża carat i administrację kościelną o znowę i przygotowania do oderwania diecezji od Kościoła katolickiego. Za jego symboliczny gest i rozesłane do duchowieństwa listy carat ukarał go zsyłką pod Archangielsk, ale ten protest znacznie wzmocnił opór wileńskiego duchowieństwa. Za solidarność z ks. Piotrowiczem będzie represjonowanych kilkunastu kapłanów Wileńszczyzny, a trebnik przyjęło tylko 40 kapłanów, zaś 256 odmówiło<sup>57</sup>.

Z jednej strony poddaje się represjom i świeckich, i duchownych nie akceptujących języka rosyjskiego w liturgii, a z drugiej nagradza się “rytualistów” przyjmujących rosyjski rytuał, “trebnik”.

W owym czasie – po roku 1870 – rozróznilo pięć klas w uposażeniu proboszczów; zależnie od przynależności parafii do danej klasy kształtowała się roczna pensja proboszcza. I tak w klasie 1 – 600 rubli, w klasie 2 – 500, w klasie 3 – 400, w klasie 4 – 275 i w klasie 5 – 230 rubli.

Departament Duchownych Dział Innostrannyh Wieroispowiedannij MSW przygotował projekt<sup>58</sup>, by wszystkim proboszczom przyjmującym rosyjski trebnik w dodatkowych nabożeństwach, tyle dopłacać do ich normalnej pensji w danej klasie, by ostatecznie wszyscy otrzymali po 600 rubli rocznie, nawet, jeśli ich parafia zaliczona jest do klasy czwartej czy piątej. Wikariusze przyjmujący trebnik będą otrzymywali po 300 rubli, a organiści po 180 rubli rocznie.



Systemu zachęt materialnych, nacisków policyjnych i szantażu moralnego, użyły wspólnie władze carskie, jak i całkowicie im uległe władze kościelne. Tragiczna rola Piotra Żylińskiego, Fryderyka Sęczykowskiego i Jana Jurgiewicza urosła do roli symbolu w tragedii duszpasterstwa katolickiego.

W archiwach rosyjskich zachowały się ślady pozwalające określić rozmiar tej jednej akcji na Mińszczyźnie, której celem będzie wprowadzenie rosyjskiego trebnika, a efektem końcowym karne pozostawianie kościołów bez kapłana lub wprost ich zamykanie.

Jedynym warunkiem otrzymania parafii było pisemne oświadczenie, złożone przez biskupa lub administratora przed gubernatorem, że nowomianowany proboszcz będzie śpiewał pieśni i mówił kazania po rosyjsku.

Poniższa tabela<sup>59</sup> pokazuje, w których parafiach i jaki dodatek finansowy do wynagrodzenia etatowego otrzymywali “trebnikowcy” w 1877 roku.

W tabeli warto zwrócić uwagę na ks. Kułakowskiego, obsługującego równocześnie parafie Timkowicze (klasa 4) i Starczyce (klasa 5). Za pracę w pierwszej otrzymuje 275 rubli, a w drugiej – 230, czyli razem 505 rubli. W tej sytuacji dodatek wyniesie tylko 95 rubli, by w ten sposób ostateczne wynagrodzenie wynosiło 600 rubli.

Cytowana przez nas tabela o tyle nie daje pełnego obrazu krzywd wyrządzonych Kościołowi na Białorusi, że nie wspomina o kościołach lub klasztorach całkowicie zamkniętych (do czego jeszcze powrócimy). Natomiast o rozmiarach wydatków na księży “trebnikowców” i o ich liczbie w okresie od 1871–1898 roku, czyli przez 28 lat, informacje podaje tabela 7, którą opracowaliśmy w oparciu o archiwa<sup>60</sup>.

Tabela 6. Wynagrodzenia “rytualistów” w 1877 roku

<i>l.p.</i>	<i>parafia</i>	<i>nazwisko</i>	<i>klasa etatu</i>	<i>dodatek roczny</i>
1.	Mińsk, Św. Trójcy	Sęczykowski	400 rubli (3)	200 rubli
2.	Bobrujsk	Makarewicz	500 rubli (2)	100 rubli
3.	Błoń	Olechnowicz	230 rubli (5)	370 rubli
4.	Borysów	Piotrowski	500 rubli (2)	100 rubli
5.	Dokszycze	Gorbatowski	275 rubli (4)	325 rubli

6. Hłusk	Gedrojé	230 rubli (5)	370 rubli
7. Ihumeń	Barszcz	230 rubli (5)	370 rubli
8. Kojdanów	Eisenbletter	400 rubli (3)	200 rubli
9. Uzda	Dobrzyński	275 rubli (4)	325 rubli
10. Swierżeń	Markiewicz	230 rubli (5)	370 rubli
11. Kamień	Łukaszewicz	400 rubli (3)	200 rubli
12. Koroliszczewice	Bertowicz	230 rubli (5)	370 rubli
13. Łohojsk	Jurgiewicz Józef	230 rubli (5)	370 rubli
14. Słuck	Jurgiewicz Jan	500 rubli (2)	100 rubli
15. Nieśwież	Wroczeński	500 rubli (2)	100 rubli
16. Kleck	Podlipski Julian – prob.	400 rubli (3)	200 rubli
	Podlipski Kazimierz – wik.		300 rubli
17. Kopyl	Murawski	275 rubli (4)	325 rubli
18. Timkowicze i Starczyce	Kułakowski	505 rubli (4 i 5)	95 rubli
19. Mozyr	Jankowski	275 rubli (4)	325 rubli
20. Dawidgródek	Wierzejski	230 rubli (5)	370 rubli

Cała akcja, jak widać, załamuje się na przełomie 1897 roku; gwałtownie spadły wydatki na akcję “trebnikowców”, skurczyła się liczba parafii “zrusyfikowanych” oraz księży i organistów włączonych w tę politykę. Najwyraźniej coś się wydarzyło, pozostał tylko jeden ks. Olechnowicz, dziekan bobrujski, pobierający etatowo 500 rubli i dodatek 100 rubli, oraz jego organista otrzymujący 180 rubli. Księgi finansowe MSW w latach następnych już nie ujawniają żadnych wydatków na te cele.

Obok wydatków na księży trebnikowców, na specjalną rosyjską szkołę organistów w Mińsku, wydano 106 785 rubli. Koszt globalny wprowadzenia języka rosyjskiego do liturgii w latach 1871–1898 wyniósł 241 785 rubli.

Tabela 7. Statystyka procesu rusyfikacyjnego w duszpasterstwie

<i>rok</i>	<i>liczba parafii</i>	<i>liczba księży</i>	<i>liczba organistów</i>	<i>kwota wydana rocznie na uposażenie dodatkowe</i>
1871	18	20	—	1 115 rubli
1872	22	24	—	2 000 rubli
1873	20	21	—	2 000 rubli
1874	18	18	—	2 000 rubli

1875	17	17	—	2 000 rubli
1876	12	12	—	2 000 rubli
1877	20	21	10	7 440 rubli
1878	20	21	10	7 585 rubli
1879	16	19	7	6 750 rubli
1880	17	19	12	7 280 rubli
1881	14	15	14	6 320 rubli
1882	8	10	16	5 315 rubli
1883	9	9	14	4 585 rubli
1884	8	9	12	4 452 ruble
1885	8	9	7	5 293 rubli
1886	9	10	17	5 238 rubli
1887	8	9	17	5 093 rubli
1888	8	9	17	5 093 rubli
1889	9	10	17	5 308 rubli
1890	9	10	21	6 028 rubli
1891	9	10	24	6 568 rubli
1892	9	10	24	6 568 rubli
1893	9	9	24	6 268 rubli
1894	10	10	24	6 480 rubli
1895	10	10	24	6 480 rubli
1896	10	10	24	6 480 rubli
1897	10	10	24	6 480 rubli
1898	1	1	1	280 rubli

Posunięcia władz carskich wzbudziły sprzeciw Stolicy Apostolskiej i stały się przedmiotem analizy i posunięć dyplomatycznych. Kardynał A. Jacobini w imieniu Kongregacji Inkwizycji dnia 11 VII 1877 roku odpowiedział negatywnie na dwa pytania skierowane do niego. Stolica Apostolska nie wyraża zgody na wprowadzenie języka rosyjskiego do tzw. nabożeństw dodatkowych i nie zamierza w przyszłości takiej postawy władz carskich tolerować. Ten jednoznaczny krok Watykanu wzmocni opór duchowieństwa katolickiego przeciw językowi rosyjskiemu. Z ostatniej tabeli (nr 7) wyraźnie widać, że liczba kapłanów “rytualistów” po roku 1877 już nigdy się nie podniesie powyżej 21 osób. Zdecydowanie lepiej niż Staniewski zachowa się abp Aleksander Gintowt (1821–1889), metropolita mohylewski, który z jednej strony w ukryciu stara się o za-

bezpieczenie minimalnej opieki duszpasterskiej w parafiach skasowanych lub zarządzanych przez “rytualistów”, a z drugiej nie powstrzyma się od zagrożenia suspensą ks. Łukasiewiczowi z Borysowa, “rytualście” blokującemu pracę ordynariusza. Do ministra D. Tołstoja Gintowt napisze: “Byłoby rzeczą sprzeczną nie tylko z sumieniem zgodzić się na naruszenie prawa kościelnego, a nawet oznaczałoby to zerwanie z Kościołem, bo Kościół nakłada anatemę na osoby dokonujące zmian w *Rituale Romanum*. (...) Tylko *Stolica Apostolska* ma prawo zmieniać, zezwalać lub zabraniać obrzędów zarówno w Kościele łacińskim, jak i wschodnim. W konsekwencji domagać się, żeby duchowieństwo w tej sprawie postępowało samowolnie, oznacza żądać od niego czegoś antyreligijnego, żeby (...) nie uważali nic za święte, żeby sądzili, że wszystko można i wszystko wolno”<sup>61</sup>.

W kręgach władz carskich bezskuteczność działań rusefikacyjnych także zrodziła wiele wątpliwości. Wyraźnie w tej sprawie nadal stanowiska nie były uzgodnione. Celem opracowania dalszych planów wyjechał na Białoruś Aleksander Mosołow (1844–1904) z departamentu wyznań obcych w MSW. Jego raport na jakiś czas posłużył za punkt wyjścia polityki wyznaniowej na Białorusi. Wymienia on kilka przyczyn niepowodzenia akcji rusefikacyjnej:

1) sprzeciw polskiego ziemiaństwa i spolszczonej szlachty, zwłaszcza kobiet;

2) obojętność duchowieństwa na inicjatywy rządowe i jego obawy o los całego planu i o los osobisty;

3) szczupła liczba duchowieństwa, szczególnie na Mińszczyźnie;

4) antypatia wobec bpa Staniewskiego i jego mały autorytet;

5) nieporadność, samowola i cynizm moralny obu wizytatorów (Sęczykowskiego i Jurgiewicza).

Celem ożywienia całej akcji na Białorusi Mosołow wysunął propozycje, które zostały przyjęte z aprobatą przez MSW – należy: awansować księży “rytualistów” dając im lepsze parafie itp; przyjmować do pracy księży z innych diecezji i nawet w tym celu opłacić im podróż; oddać obu wizytatorów i nie mianować nowych; w seminarium wileńskim zapewnić na stałe kilka miejsc dla kandydatów z guberni mińskiej; przeorganizować mińską szkołę organistów; podporządkować diecezję mińską metropolie mohylewskiemu zamiast administratorowi wileńskiemu<sup>62</sup>.

Z sugestii Mosołowa najłatwiej zrealizowano ostatnią, a pozostałe z upływem czasu. Ale wewnętrzne tarcia w gabinecie ministrów, czasowe usunięcie samego Mosołowa, umocnienie linii represyjnej przez nowego ministra MSW D. Tołstoja, sprawiły, że polityka carska w tej dziedzinie nie była jednoznaczna. Niczego na tym odcinku nie rozwiązały rozmowy i umowa wiedeńska (1883). Dopiero wiele lat później – 1896 – przedstawiciel carski przy Watykanie – Aleksander Izwołski (1856–1919) – raportuje, że kard. Rampolla domaga się uregulowania wakujących parafii w diecezji mińskiej. Mosołów, który od 1894 roku ponownie pracuje w MSW, udziela odpowiedzi na jego zapytanie w tej sprawie. Zgodnie z uzyskanymi informacjami Rosja ogranicza dyskusje do 31 parafii, a zamyka drzwi przed problemem kościołów zamienionych na cerkwie lub całkowicie skasowanych parafii czy klasztorów. Z tych 31 parafii<sup>63</sup> w 9 odprawia się całkowicie po rosyjsku, w 6 częściowo po polsku i częściowo po rosyjsku, w 1 po łacinie, a 15 parafii, jakkolwiek istnieje, to jednak wakuje z powodu braku księży (którzy zgodziliby się odprawiać po rosyjsku). Mosołów potwierdza, że w tych 15 parafiach, zupełnie wakujących, zaniedbane zostało życie sakramentalne – chrzest, spowiedź, sakrament małżeństwa, pogrzeby; sugeruje Izwołskiemu, że winno się zadbać o utrzymanie języka rosyjskiego w tych 31 parafiach, a przemilczeć w rozmowach watykańskich inne parafie (niemniej zapuszczone i zlaicyzowane z braku kapłanów i terroru)<sup>64</sup>.

Na liście kościołów i parafii łacińskich, które rzekomo wprowadziły język rosyjski, przygotowanej przez Pietrowa, gubernatora mińskiego w 1884 roku znajdują się: 1) Mińsk – kościół na Złotej Górze, 2) Kojdanów, 3) Bobrujsk, 4) Borysów, 5) Berezyna (miasto), 6) Ihumen, 7) Uzda, 8) Słuck, 9) Kleck, 10) Mińsk – kaplica w Towarzystwie Dobroczyńności, 11) Komaszewicze, 12) Kamień, 13) Pierszaje, 14) Diediłowicze, 15) Łochojsk, 16) Serafin, 17) Hłusk, 18) Choromcy, 19) Starczyca, 20) Swierżeń, 21) Ziembin, 22) Chołopienicze, 23) Błoń, 24) Kopatkiewicze, 25) Petryków, 26) Dawidgródek, 27) Kopyl, 28) Timkowicze, 29) Swisłocz, 30) Dokszyce, 31) Mozyr. W roku 1897, mówi Mosołów, tylko w pierwszych 9 wymienionych wyżej parafiach, są księża “rytuałści”, do których zalicza ponadto proboszczów z Okołowa, Rzeczycy i Wsielubia, rzekomo już od dawna zrusyfikowanych. W sumie spór szedłby o 34 parafie (czasem o 31), które – zdaniem Pietrowa i Mosołowa – mają obowiązek odprawiać po rosyjsku<sup>65</sup>.

Na przypomnienie zasługuje charakterystyka możliwości duszpasterskich parafii posłusznych władzom carskim, a nie obsadzonych z braku kapłanów; przytaczamy ją za Pietrowem<sup>66</sup>. Lista dotyczy tylko 17 parafii.

Tabela 8. Opis sytuacyjny parafii wakujących.

<i>L.p. nazwa</i>	<i>wakuje od roku</i>	<i>liczba wiernych</i>	<i>najbliższa parafia</i>
1. Kojdanów	1887	12 500	Mińsk, 30–50 wiorst
2. Kamień	1884	7 000	Raków, 14–24 w.
3. Swierzeń	1882	5 000	Nieśwież, 12–21 w. (formalnie – Borysów)
4. Berezyna (wioska)	1873	600	Dokszyce, 30–65 w.
5. Cholopienicze	1884	1 400	Lepel, 21–27 w. (formalnie – Borysów)
6. Łohojsk	1885	5 000	Korzeń, 9–30 w. oraz Borysów, 15–45 w. (także formalnie)
7. Ziembin	1880	1 200	formalnie Borysów, 13–41 w.
8. Diediłowicze	1882	2 000	formalnie Borysów, 45–80 w.
9. Błoń	1882	2 800	Ihumen, 20–60 w.
10. Serafin	1880	1 500	Ihumen, 40–80 w., ale drogi rozmokłe
11. Hłusk	1881	1 500	Bobrujsk – formalnie, 45–90 w.
12. Choromcy	1878	880	Bobrujsk – formalnie, 63–95 w.
13. Swisłocz	1875	2 700	Bobrujsk – formalnie, 30–50 w.
14. Petryków	1878	3 000	Mozyr – formalnie, 25–100 w. Owrucz, 24–40 w.
15. Dawidgródek	1883	1 500	Mozyr – formalnie, 60–200 w. Pińsk, 65–179 w. – faktycznie odcię-
16. Tymkowicze	1886	1 700	Kopył, 15–25 w.
17. Starczyce	1874	1 800	Śluck, 5–60 w.

Według danych Sekretariatu Stanu z 1896 roku<sup>67</sup> na 48 parafii i 199 141 wiernych, w diecezji mińskiej jest:

1. 17 parafii czynnych i lojalnych wobec Kościoła	76 529 wiernych
2. 22 parafie zamknięte (gdyż odrzuciły język rosyjski)	77 202 wiernych
3. 9 parafii czynnych i lojalnych wobec zarządzeń carskich	45 410 wiernych

Stolica Apostolska nawiązała kontakt z Izwolskim, chcąc zaradzić potrzebom wiernych na Mińszczyźnie. Izwolski pisze w nocy skierowanej do Ministerstwa Spraw Zagranicznych, że w tej sprawie rząd popełnił “koriennuju ošibku”: “Myślano, że ta delikatna i uczuciowa sprawa da się załatwić bez kurii rzymskiej, licząc na poparcie niższego duchowieństwa. Okazało się, że Departament Wyznań Obcych zupełnie nie znał wewnętrznej sytuacji w Kościele – przechodzenie z języka na język nie może się odbyć bez zgody miejscowego biskupa. Potrzebna była wymuszona zgodna krańcowo nielubianego bpa Staniewskiego. Powodzenie akcji uzależniono i od administracji, i od działania niższego duchowieństwa, które za to miało być wynagrodzone... Wówczas katolik przekształca się w fanatyka i nienawidzi Rosji albo traci zupełnie swoje religijne przekonania”<sup>68</sup>.

Zdaniem Izwolskiego Leon XIII na pewno nie zamierza wiązać katolicyzmu w Rosji z narodowością polską, ale rezygnacja z polskiego oparcia może się dokonać za cenę uzyskania większych korzyści dla Kościoła – a to oznacza możliwość propagowania katolicyzmu w całej Rosji. “Papież zgodziłby się na język rosyjski – ale korzyść musiałaby być bardzo duża”<sup>69</sup>.

Ponadto – zdaniem Izwolskiego – Rzym obawia się, że wprowadzenie rosyjskiego do duszpasterstwa oznacza przygotowanie do zastąpienia katolicyzmu prawosławiem. Kuria rzymska także sprawdzi, czy “wśród białoruskiej ludności faktycznie istnieje ruch na rzecz przyjęcia języka rosyjskiego...”<sup>70</sup> “Kurja musi się przekonać, że spisując na straty swą pozycję wśród Polaków, uzyskuje silną pozycję w Rosji. Ale tego właśnie nie możemy i nie chcemy jej dać”<sup>71</sup>. Nie chcąc dać Kościołowi swoich szans ewangelizacyjnych w Rosji, zaproponował zakończenie sporu poprzez przejście na łacińskie rytuały, książki i kazania w miejscowym narzeczu, ale nigdy w języku polskim. Raport powyższy nosi datę 23 I 1896 roku.

Rozmowy były prowadzone w Rzymie, ale nawiązano do nich także w Moskwie przy okazji przyjazdu delegacji watykańskiej z abpem Agliardi na uroczystości koronacyjne pary carskiej. Mosołow powiedział wówczas: “My nie nalegamy na wprowadzenie języka rosyjskiego, ale my nie pozwolimy na używanie języka polskiego... Jeśli władze kościelne życzą sobie języka polskiego, na to nie zgodzimy się nigdy”<sup>72</sup>.

Z drugiej strony minister Goremykin w tej samej rozmowie oświadcza: “Nie ma ani jednego kapłana, który by potrafił wygłosić kazanie w miejscowym dialekcie (białoruskim)”<sup>73</sup>. I tu leży cały problem. Rosjanie nie godzą się na język polski, a dobrze wiedząc, że w kulturze literackiej kraju język białoruski jeszcze nie funkcjonuje, godzili się pozornie na język białoruski, uznając go tylko za lokalną odmianę rosyjskiego. Prałat Tarnassi, który prowadził w Petersburgu rozmowy w tej sprawie, był skłonny przychylić się do propozycji rosyjskich. Nie zdawał sobie sprawy, że praktycznie będzie to język rosyjski. Odrodzenie białoruskie dopiero stawia pierwsze kroki, a ludność katolicka nie życzyła sobie rosyjskiego<sup>74</sup>. Wówczas to, niemal w ostatniej chwili, znalazł się w Rzymie rektor Petersburskiej Akademii Duchownej, a zarazem biskup pomocniczy ks. Albin Symon (1842-1918). Przedstawił zamiary władz carskich. Tarnassi został odwołany. Symon wiedział, że w piśmiennictwie rosyjskim Ukraińcy są Małorosjanami. Także Białorusini są tylko zachodnim plemieniem rosyjskim. Ostatecznie w 1897 roku doszło do porozumienia między Stolicą Apostolską a rządem rosyjskim w sprawie obsadzania parafii w diecezji mińskiej. Tekst tej umowy nie zachował się w archiwum Departamentu Wyznań Obcych. Jednak tenor tego porozumienia znamy z listu (3 IV 1897) sekretarza stanu Rampollego do abpa mohylewskiego S. Kozłowskiego<sup>75</sup>. Respektując dekret Świętego Oficjum z 11 VII 1877 roku, obie strony wyrażają zgodę na zamianowanie proboszczów w wakujących kanonicznie parafiach pod warunkiem, że w liturgii będą posługiwali się wyłącznie językiem łacińskim. W drugim, tajnym liście do tego samego adresata (8 V 1897) sekretarz stanu informuje metropolitę znajdującego lokalne warunki, że do jego decyzji, będzie należało udzielenie zezwolenia proboszczom na stosowanie języka białoruskiego w katechezie (na co najwyraźniej nie udało się uzyskać zgody władz carskich)<sup>76</sup>.

Pod kilkumiesięczną nieobecność metropolity w diecezji, do egzekucji zawartego porozumienia przystąpił jego sufragan bp A. Symon. On sam referuje wydarzenia swemu ordynariuszowi następująco: “Minister Spraw Wewnętrznych pismem z 29 IV 1897 roku przekazał mi jako zarządzającemu archidiecezją, z woli carskiej do wykonania decyzję zawartą w liście kardynała Sekretarza Stanu Stolicy Apostolskiej, adresowany do Waszej Ekscelencji, który zawierał przypomnienie zarówno



o mającym miejsce jeszcze w 1877 roku zakazie Stolicy Apostolskiej, by posługiwać się językiem rosyjskim w dodatkowych rzymskokatolickich nabożeństwach, jak i porozumienie mające miejsce w roku bieżącym między Jego Świątobliwością a naszym rządem, dotyczące zamianowania, zgodnie z prawem kanonicznym (*ex canonicis formis*) proboszczów, wakujących z powodu wspomnianego zakazu, w parafiach diecezji mińskiej, łącznie z poleceniem, by obsadzić te parafie w możliwie krótkim czasie. Parafie wakujące z powodu wyżej wymienionej przyczyny były dwojakiego rodzaju: jedne faktycznie wakujące, w których wcale nie było kapłanów, a drugie wakujące jurydycznie, w których znajdowali się kapłani, ale nie byli oni zamianowani *ex canonicis formis*, a mianowicie wszyscy ci, którzy posługiwali się językiem rosyjskim w nabożeństwach i otrzymali nominację od nie posiadającego żadnej władzy duchownej, zmarłego już prałata Żylińskiego<sup>77</sup>.

Symon pisze dalej, że z braku kapłanów starał się przede wszystkim obsadzić parafie wcale nie mające kapłanów. Udało mu się w ciągu trzech, czterech dni od otrzymania polecenia, zamianować pięciu proboszczów, za zgodą mińskiego gubernatora. Biskup Symon zobowiązał ich do odprawiania nabożeństw i sprawowania sakramentów w języku łańskim. Do sierpnia 1897 obsadził 10 parafii.

Co do drugiej grupy parafii – jurydycznie wakujących – po długim namyśle i wahaniach, zdecydował się zostawić tych kapłanów na ich stanowiskach, jednak uznał za celowe ogłosić im dekret Stolicy Apostolskiej z 1877 roku zabraniający używania języka rosyjskiego, zamieniając równocześnie nominacje niekanoniczne na kanoniczne. Na pytanie, jakiego języka używać w ogłoszeniach, czytaniu Ewangelii, katechizacji, zapowiedziach przedślubnych, przysiędze ślubnej małżonków, wydał instrukcję (16 VII 1897), mówiącą, że “we wszystkich wymienionych przypadkach winni na podstawie prawa ogólnego i powszechnej praktyki, posługiwać się takim językiem lub dialektem, w jakim mówią, modlą się i dokonują swoich obrzędów ich parafianie”. Zarządzenia biskupa Symona wywołały powszechną radość i wdzięczność wobec cara, do tego stopnia – pisze Symon – że urządzano za niego spontaniczne modły.

Władze carskie natomiast wysunęły zarzut przeciw wykonaniu umowy przez bpa Symona, który według nich poszedł zbyt daleko<sup>78</sup>. Ich zdaniem:

1. Nie miał prawa sanować nominacji pochodzących od Żylińskiego, w grupie tzw. jurydycznie wakujących, gdyż de facto przywrócił tu język polski zamiast rosyjskiego.

2. W kategorii parafii faktycznie wakujących nowi proboszczowie mieli posługiwać się tylko łaciną, a kazań mieli zupełnie nie głosić.

List kard. Rampolliego z 29 VIII 1901 roku właściwie przyznaje rację stronie rosyjskiej; wynika z niego, że bp Symon miał zamianować proboszczów tylko w tych parafiach, w których nie ma kapłanów (czyli faktycznie, a nie jurydycznie wakujących), aby “cultus officia exerceant et sacramenta ministrent latino tantum sermone”<sup>79</sup>. Rampolla nie poparł więc bpa Symona w jego inicjatywach, jakkolwiek chyba był uprzedzony przez niego, że tak zostanie zinterpretowany tekst porozumienia z 1897 roku. W archiwach rosyjskich nie udało się jednak odszukać odpowiedniej umowy z Rampollą.

Z postępowania bpa A. Symona można wywnioskować, że przede wszystkim zamierzał dostosować się do dekretu Kongregacji Inkwizycji z 1877 roku, zakazującego używania języka rosyjskiego w nabożeństwach na terenie Białorusi. I po drugie, że duszpasterstwo zamierzał oprzeć na języku miejscowym – białoruskim, polskim i łotewskim. Zależało mu szczególnie na wzmocnieniu języka białoruskiego w życiu liturgicznym<sup>80</sup>. Miał temu służyć projekt nauczania języka białoruskiego w seminarium mohylewskim. Rosjanom natomiast zależało na utrzymaniu języka rosyjskiego, przynajmniej we wspomnianych 31 parafiach i 3 dodatkowych, wymienionych później.

Władze naciskały na metropolitę, by anulował decyzje bpa Symona, ale ordynariusz mohylewski stanął w obronie swego biskupa pomocniczego.

Departament Wyznań Obcych nie uznaje dokonanych nominacji. Dlatego dojdzie do deportacji ks. Karpowicza do klasztoru agłońskiego, ks. Gierczyńskiego do ołonieckiej gubernii, wreszcie do depozycji bpa Symona ze stanowiska rektora Akademii i sufragana oraz jego wydalenia do Odessy. W ostatecznym rozliczeniu decyzje Symona załamią proces wprowadzenia rosyjskiego do duszpasterstwa w guberni mińskiej. Już od roku 1898 MSW nie wypłaca dodatków księżom “rytualistom”. Notatka służbowa z tego roku wyraźnie mówi, że zamiast rosyjskiego wprowadzono język polski w Berezynie, Błoniu, Bobrujsku, Kopylu, Łohojsku, Cimkowiczach, i że dlatego chyba trzeba zatrzymać dotychczasowe

dopłaty za posługiwanie się rosyjskim<sup>81</sup>.

Problem był jeszcze parokrotnie podnoszony zarówno przez Watykan, jak i władze rosyjskie. Nawet po ukazie tolerancyjnym wywierano naciski, by definitywnie usunąć język polski z Białorusi. Kongregacja do spraw Nadzwyczajnych Kościoła kilkakrotnie zajmowała się tym zagadnieniem już za czasów Piusa X i jego sekretarza stanu kard. Merry del Val, rozpatrując obecność kilku języków w zachodnich guberniach. Zajmowano się litewskim, białoruskim, ukraińskim, polskim i rosyjskim. Przyjęto końcową zasadę: niezależność sumienia od władzy, to także niezależność modlitwy i języka praktyk religijnych. Każda grupa narodowa ma prawo do swojego języka, choćby nawet rozumiała inne języki. Pius X zaaprobował końcową rezolucję tych debat: *ogni popolo usi sua lingua*. Równocześnie znany już nam kard. Rampolla dodaje: “nie ma kwestii, że każdy indywidualnie posługuje się własnym językiem i że do nauczania, spowiedzi wiernych, trzeba posługiwać się językiem jego wyboru”<sup>82</sup>.

Kościół opowiedział się za prawem człowieka i za równością języków, ale pełna realizacja tych uprawnień będzie możliwa tylko wtedy, gdy poszczególne grupy narodowościowe będą posiadały własne przekłady Pisma Świętego, ksiąg liturgicznych, katechizmów. Dopóki ich nie będzie, nie braknie napięc.

Stawiając na koniec pytanie o ostateczne efekty popowstaniowej polityki asymilacyjnej caratu w sferze życia kościelnego, nasuwają się przynajmniej następujące uwagi:

Kościół katolicki został w ogromnej mierze zniszczony – skasowane klasztory, parafie, pełny paraliż aktywności społecznej i oświatowej Kościoła. Najbardziej nieefektywna była akcja wprowadzania języka rosyjskiego do duszpasterstwa, ale przyniosła w ostateczności radykalne osłabienie praktyk religijnych, zwłaszcza w diecezji mińskiej.

W sposób niezamierzony, skutkiem faworyzowania Cerkwi prawosławnej przez absolutystyczny carat, będzie utrata społecznej wiarygodności przez tę wspólnotę religijną. Rymkij S. W. oceni surowo te działania władz świeckich, mówiąc: “Sczitaja prawosławnoje duchowienstwo ważniejszym instrumentom russifikacji kraja, prawitielstwo naruszało kanoniceskoje prawo, wtorgałoś wo wnutriennuju zizń cerkwi”<sup>83</sup>. Ateistyczna rewolucja zamieni dotychczasowe państwo

wyznaniowe na państwo ideologiczne i odwrót od jednej i drugiej koncepcji państwa – do państwa wyznaniowego z czasów Murawiowa i do państwa ideologicznego, stworzonego w 1917 roku – będzie dziełem dopiero współczesnej epoki.

## Przypisy:

- <sup>1</sup> P. Gach, *Kasaty zakonów*, Lublin 1984, s. 151.
- <sup>2</sup> Wilno, Arch. Hist., f. 378 bs, 1870, d. 625.
- <sup>3</sup> Seg. di Stato, Archivio Storico, Russia, fasc. 133, s. 17.
- <sup>4</sup> Wilno, f. 378, r. 1865, d. 1203.
- <sup>5</sup> F. 378, r. 1870, d. 625.
- <sup>6</sup> Wilno, f. 378, r. 1865, d. 1203.
- <sup>7</sup> Wilno, Arch. Gen.-Gub., r. 1866, nr 378, d. 619.
- <sup>8</sup> Wilno, Arch. Hist., f. 378 bs, 1869, d. 2273 oraz r. 1908, d. 386.  
Z ich inicjatywy w latach 1863–1865 wydano szereg przepisów organizujących działalność Kościoła:
  - 1) zakaz zbiórek pieniężnych na rzecz Kościoła (7.12.1863),
  - 2) zakaz zwiększania liczby zakonników w klasztorach ponadetatowych (12.04.1864),
  - 3) przepis o przyznawaniu funkcji wikariuszy księżom zakonnym ponadetatowym (1.05.1864),
  - 4) przepis o kolejności udzielania pozwoleń na remont budynków kościelnych (26.06.1864),
  - 5) zasada o kolejności naznaczania księży na funkcje parafialne (24.06.1864),
  - 6) przepisy o przyjmowaniu do klasztorów i seminariów (28.06.1864),
  - 7) zakaz budowania krzyży przydrożnych i polnych (8.07.1864),
  - 8) przepis o nadzorze nad duchowieństwem katolickim (11.07.1864),
  - 9) przepis o nielegalności budowy kościołów i kaplic bez zezwolenia władz cywilnych (14.07.1864),
  - 10) zasady odnawiania krzyży przy drogach i na polach (8.08.1864),
  - 11) przepisy o wygłaszaniu kazań przez duchownych (11.09.1864),
  - 12) przepisy o nominacji katechetów (22.09.1864),
  - 13) ponownie o stawianiu przydrożnych i polnych krzyży (23.09.1864),
  - 14) przepis o używaniu czarnych sutann przez zakonników pracujących w parafiach (29.12.1864 i 5.01.1865),
  - 15) o gromadzeniu informacji o kandydatach na wyższe stanowiska kościelne (19.01.1865).
 Na wniosek powołanej w 1866 roku Komisji Rewizyjnej wprowadzono dalsze przepisy: o procesjach, o noszeniu Wiatyku, o święceniu przedmiotów religijnych, roznoszeniu opłatków przed wigilią Bożego Narodzenia, o kasacie parafii, o kaznodziejstwie, o pielgrzymkach, o seminariach.
- <sup>9</sup> Wilno, Arch. Hist., f. 378 bs, 1871, d. 625.
- <sup>10</sup> P. Gach, dz. cyt., ss. 62, 158; Sankt-Petersburg, RGIA, f. 822, op. 11, d. 534 oraz f. 1267, op. 1, d. 26.
- <sup>11</sup> Wilno, Arch. Hist., f. 378 bs, 1871, dd. 2407, 2408, 2409.
- <sup>12</sup> Wilno, Arch. Hist., f. 378 bs, 1868, d. 1582.
- <sup>13</sup> Wilno, Arch. Hist., f. 378 bs, za lata 1864–1868.
- <sup>14</sup> A. J. Mołowidow, *Cerkowno stroitielnoje delo*, Wilno 1913, s. 21.
- <sup>15</sup> Wilno, Arch. Hist., f. 378 bs, 1868, d. 1582.
- <sup>16</sup> F. 378 bs, 1868, d. 1582.
- <sup>17</sup> Wilno, Arch. Hist., f. 378 bs, 1900, d. 500.
- <sup>18</sup> Sankt-Petersburg, RGIA, f. 821, op. 125, d. 277, k. 1.
- <sup>19</sup> Wilno, Arch. Hist., f. 378 bs, 1866, d. 2512.
- <sup>20</sup> Sankt-Petersburg, RGIA, f. 821, op. 125, d. 277.

- <sup>21</sup> f. 826, op. 3, d. 119, k. 98.
- <sup>22</sup> Tamże, k. 406.
- <sup>23</sup> f. 821, op. 125, d. 281, k. 25.
- <sup>24</sup> Tamże, kk. 106–198. Cały tom 119, zespół 826, opis 3, jest niezmiernie pouczającym dokumentem oporu przeciw rusyfikacji duszpasterstwa. Zawiera on odpowiedzi ponad 70 parafii.
- <sup>25</sup> Tamże, k. 246.
- <sup>26</sup> Tamże, k. 244.
- <sup>27</sup> Tamże, k. 244.
- <sup>28</sup> Tamże, k. 170.
- <sup>29</sup> Nieśwież, f. 821, op. 125, d. 283, kk. 1–20.
- <sup>30</sup> Tamże, kk. 21–24.
- <sup>31</sup> Tamże, kk. 29–31.
- <sup>32</sup> Tamże, kk. 32–39.
- <sup>33</sup> Tamże, k. 39–40.
- <sup>34</sup> Tamże, kk. 78.
- <sup>35</sup> Tamże, k. 79.
- <sup>36</sup> Tamże, k. 189.
- <sup>37</sup> f. 821, op. 125, d. 280, kk. 134–137.
- <sup>38</sup> f. 821, op. 125, d. 284, k. 73.
- <sup>39</sup> Tamże, kk. 32–35.
- <sup>40</sup> f. 821, op. 125, d. 280, k. 58.
- <sup>41</sup> Tamże, d. 287, k. 48.
- <sup>42</sup> Tamże, k. 59.
- <sup>43</sup> f. 821, op. 125, d. 287, k. 48.
- <sup>44</sup> Tamże, k. 48.
- <sup>45</sup> Tamże, k. 55.
- <sup>46</sup> Tamże, k. 61.
- <sup>47</sup> Tamże, k. 71.
- <sup>48</sup> f. 821., op. 125, d. 287, kk. 76–77.
- <sup>49</sup> Tamże, k. 80.
- <sup>50</sup> f. 821, op. 125, d. 287, kk. 131–132.
- <sup>51</sup> f. 821, op. 125, d. 288, k. 43.
- <sup>52</sup> Tamże, k. 183.
- <sup>53</sup> f. 821, op. 125, d. 283, k. 204 oraz d. 3187, kk. 244–250.
- <sup>54</sup> Tamże, k. 180.
- <sup>55</sup> F. Żyskar, dz. cyt., s. 288.
- <sup>56</sup> S. Piotrowicz, okólnik, „Biblioteka Mrówki”, Lwów 1870.
- <sup>57</sup> Wilno, Arch. Hist., f. 649, op. 1, d. 2290.
- <sup>58</sup> f. 821, op. 125, d. 286, k. 32.
- <sup>59</sup> f. 821, op. 125, d. 296, kk. 91–92.
- <sup>60</sup> f. 821, op. 125, dd. 296–297.
- <sup>61</sup> f. 821, op. 125, d. 291, kk. 36–37.
- <sup>62</sup> f. 281, op. 125, d. 287, kk. 198–214.
- <sup>63</sup> f. 826, op. 3, d. 119, k. 358.

- <sup>64</sup> Tamže.
- <sup>65</sup> f. 821, op. 138, d. 32, k. 319.
- <sup>66</sup> Tamže.
- <sup>67</sup> Arch. Storico, Russia, fasc. 241, k. 5.
- <sup>68</sup> f. 821, op. 125, d. 293, kk. 114–115.
- <sup>69</sup> Tamže, k. 119.
- <sup>70</sup> Tamže, k. 120.
- <sup>71</sup> Tamže.
- <sup>72</sup> f. 821, op. 138, d. 34, k. 68.
- <sup>73</sup> Tamže.
- <sup>74</sup> F. Žyskar, dz. cyt., s. 135.
- <sup>75</sup> Arch. Storico, fasc. 252, k. 34.
- <sup>76</sup> Tamže, k. 35–36.
- <sup>77</sup> f. 821, op. 138, d. 32, k. 319.
- <sup>78</sup> Tamže, passim.
- <sup>79</sup> Tamže.
- <sup>80</sup> Archivio Storico, Russia e Polonia, fasc. 246, k. 112, por. takže: Č. Sipovič, *The Language Problem in the Catholic Church in Byelorussia from 1832 to the First World War*, *The Journal of Byelorussian Studies*, 1973, vol. III, nr 1, ss. 1–40.
- <sup>81</sup> f. 821, op. 125, d. 297.
- <sup>82</sup> Arch. Storico, Sessione 1084.
- <sup>83</sup> S. W. Rimskij, *Konfissionalnaja politika Rossii w Zapadnom Kraje i Pribaltikie XIX stoletija*, “Woprosy Istorii” 3/98, s. 25–44.

**Roman Dzwonkowski SAC**

## **OD KOŚCIOŁA POLSKIEGO DO KOŚCIOŁA POLAKÓW NA WSCHODZIE?**

W ostatnich latach istnienia ZSRR i po jego rozwiązaniu w 1991 roku dokonały się na Wschodzie nieoczekiwane zmiany. Za jedne z najważniejszych z punktu widzenia żyjących tam polskich mniejszości narodowych trzeba uznać przemiany w tamtejszym Kościele katolickim obrządku łacińskiego. Składa się na nie kilka czynników. Najważniejsze to: wprowadzenie do liturgii języków narodowych, zmiany w składzie etnicznym katolickich wspólnot religijnych oraz narodowe dążenia nowych państw na zachodnich terenach byłego ZSRR. W ich wyniku Kościół katolicki stopniowo przestaje pełnić tam rolę najważniejszego dla Polaków oparcia w ich dążeniu do zachowania tożsamości narodowej, tak jak miało to miejsce w ciągu ostatnich kilkuset lat. Rola ta, choć nie związana z zasadniczą misją Kościoła, była niejako naturalnym rezultatem likwidacji za czasów carskich i w okresie ZSRR wszelkich instytucji życia publicznego, służących zachowaniu duchowej odrębności Polaków. Tylko w kościołach, obok tak ważnej dla nich cechy wyróżniającej, jaką była łacina, zachował się doniosły czynnik o znaczeniu kulturowym, a mianowicie język polski.

Brak jest dotychczas, poza Litwą i Łotwą<sup>1</sup>, dokładniejszych danych co do ogólnej liczby ludności polskiej na terenach byłego ZSRR. Według ostatniego spisu ludności z 1989 roku było jej 1 380 000.<sup>2</sup> Wyników tych, zwłaszcza gdy chodzi o Białoruś i Ukrainę, gdzie spis ten wykazywał odpowiednio 417 000<sup>3</sup> i 219 000<sup>4</sup> Polaków, nie można uznać za wiarygodne. Jedynym kryterium pozwalającym w pewnym przybliżeniu określić ich liczebność w tych krajach pozostaje więc kryterium wyznaniowe. Oparte jest ono na znanym fakcie utożsamiania się ogromnej większości katolików z narodowością polską. Dane szacunkowe oparte na



nim wymieniają od 1 200 000 do 2 000 000 katolików na Białorusi<sup>5</sup> i z górą 1 000 000 na Ukrainie<sup>6</sup>. Wspomniany spis ludności ZSRR wykazywał 100 000 Polaków w Federacji Rosyjskiej. Kongres Polaków w Rosji przed kilku laty wymieniał natomiast liczbę 300 000 lub znacznie więcej<sup>7</sup>. W sumie liczebność polskich mniejszości narodowych w krajach ościennych na Wschodzie oraz Polaków i Polonii w Rosji i republikach azjatyckich można ocenić na dużo ponad 3 000 000. Niektórzy podają liczby znacznie wyższe<sup>8</sup>.

Ogół ludności polskiej ma już obecnie, pomijając sprawę języka, mniej lub bardziej regularną opiekę religijną. Licząc kraje bałtyckie, Białoruś (390 parafii), Ukrainę (700 parafii), Federację Rosyjską i Kazachstan, Polacy należą do ok. 1200 parafii katolickich obrządku łacińskiego na terenie byłego ZSRR.

## 1. Kościół polski w Rosji i ZSRR

Kościół katolicki obrządku łacińskiego przez kilkaset lat reprezentowany był w Rosji i na Kresach Wschodnich I i II Rzeczypospolitej, poza krajami bałtyckimi, przede wszystkim przez Polaków. Na ponad 1 600 000 wiernych Kościoła katolickiego w ZSRR w okresie międzywojennym<sup>9</sup>, przed okresem deportacji i represji, w parafiach na terenie Rosji Polacy stanowili ok. 75% wiernych<sup>10</sup>, a na Białorusi i Ukrainie ponad 90%. Wśród ogółu kadry duchowieństwa stanowili względną większość. Wynikiem wspomnianego stanu rzeczy było, i w dużej mierze jest nadal, utożsamianie w świadomości społecznej i praktyce władz katolicyzmu obrządku zachodniego i polskości. Jednocześnie wyznanie prawosławne utożsamiane było z narodowością rosyjską i stało się narodową religią Rosjan<sup>11</sup>. Jedno i drugie usilnie podkreślała Cerkiew prawosławna, władze carskie, a później inne. Powodowało to utrwalenie się znanego stereotypu, że Polak to katolik, który wybitnie wzmacniał świadomość polską oraz odporność na ucisk narodowy i religijny. Stereotyp ów oparty był, rzecz bardzo znamieną, nie na odrębności językowej w życiu codziennym, lecz wyznaniowej i duchowej<sup>12</sup>.

Jest faktem historycznym, że na Białorusi, Ukrainie oraz w Rosji europejskiej i azjatyckiej Kościół katolicki obrządku łacińskiego w okresie najcięższych prześladowań i później utrzymał się w katakumbach przede wszystkim dzięki ludności polskiej, bardzo silnie związanej z katolicyzmem.

Na terenach wschodnich II Rzeczypospolitej, włączonych do ZSRR w 1945 roku, pozostało znacznie ponad 1000 parafii katolickich. Po z górą 40 latach zostało ich na Białorusi i zachodniej Ukrainie nieco ponad 100. Wobec wspomnianej już likwidacji instytucji polskich, kościoły stały się jedynymi ośrodkami, w których możliwe było zbiorowe i publiczne używanie języka polskiego. Władze ZSRR, poza niezbyt częstymi sugestiami zmiany tego języka na rosyjski, nie ingerowały w tę sferę życia obywateli. Nieznajomość języka polskiego u młodszego pokolenia zdecydowanie ograniczała bowiem zdaniem władz wpływ religijny Kościoła i dla forsowanej wówczas usilnie ateizacji młodzieży jego używanie w kościołach oceniano jako korzystne. Dla Polaków natomiast była to jedyna, jaka istniała, możliwość wyrażania ich odrębności duchowej i narodowej<sup>13</sup>.

Mało znane są dotychczas próby obrony kościołów, podejmowane przez ludność polską z tego właśnie powodu w okresie powojennym. Dlatego warto podać niektóre świadectwa, znane już z dokumentacji archiwalnej. W 1956 roku pełnomocnik Rady ds. Religii przy Radzie Ministrów Ukraińskiej SRR, w obszernym piśmie z 14 maja nr 0138, przesłanym do pierwszego zastępcy przewodniczącego Rady Ministrów USRR tow. M. C. Greczuchy, do sekretarza Centralnego Komitetu Komunistycznej Partii Ukrainy tow. I. D. Nazarenko i do Przewodniczącego Rady ds. Religii przy Radzie Ministrów ZSSR tow. I. W. Poliańskiego, zwracał uwagę na aktywność religijną Polaków w obłasti Chmielnickij (Płoskirów)<sup>14</sup>. Bardzo charakterystyczne są cytowane w piśmie fragmenty podań do władz z 5 VI 1953 roku w sprawie kościoła w miejscowości Krasilów<sup>15</sup>. Czytamy w nich: "Zwraca się do Was nie jakaś «czarna sotnia», ale naród polski (...). Polski naród jest bezbronny (...). Polski naród nie ma swoich gazet ani szkół i miał jedynie kościół, w którym mógł posługiwać się swoim ojczystym językiem. A teraz pozbawiono nas i tego. Ot jaka krzywda dla polskiego narodu (...). Choć w kościele chcemy mieć naszą ojczystą mowę"<sup>16</sup>.

## **2. Zmiany w etnicznym składzie parafii**

W okresie istnienia ZSRR w dawnych skupiskach polskich na zachodnich terenach należących do tego państwa w okresie międzywojennym, jak również na włączonych doń po 1945 roku dokonały się

bardzo widoczne zmiany o charakterze narodowościowym, religijnym i kulturowym. Te ostatnie oznaczają przede wszystkim utratę przez ogromną większość Polaków młodszego pokolenia znajomości języka polskiego. Na Białorusi i Ukrainie w końcu lat 80. znało go już tylko od 12% do 13% osób wymienionych w spisach ludności jako Polacy<sup>17</sup>. Asymilacja językowa nie oznacza jednak na ogół ich wynarodowienia. Jest to znany na Kresach Wschodnich fenomen kulturowy, który dotyczy również np. Białorusinów, nie znających także w znacznej mierze języka białoruskiego<sup>18</sup>.

Najważniejszym, jak się wydaje, czynnikiem zmian w etnicznym składzie niegdyś polskich parafii katolickich na dawnych Kresach Wschodnich stały się małżeństwa mieszane. Na Ukrainie wynoszą one niekiedy ponad 50%<sup>19</sup>. Samoidentyfikacja narodowa dzieci z tego rodzaju małżeństw zależy od różnych czynników. Nieznany jest bliżej procent tych, u których przeważa opcja za narodowością panującą, to znaczy białoruską lub ukraińską, lecz jest on niewątpliwie wysoki. Opcja taka znajduje bowiem oparcie w znajomości historii i kultury państwa zamieszkania, przy całkowitej zwykle nieznajomości kultury i historii Polski<sup>20</sup>.

Wspomniane wyżej procesy wprowadziły do dawnych wspólnot katolickich niegdyś o charakterze kulturowo polskim świadomy element etniczny białoruski i ukraiński, a na niektórych terenach także rosyjski, do niedawna praktycznie niewidoczny. Na zachodnich terenach Białorusi i na Ukrainie za Zbruczem liczebność katolików innej niż polska narodowości do niedawna oceniana była na 10% lub więcej ogółu wiernych. Jeśli, jak się wydaje, stan ten na wspomnianej części Białorusi nie uległ większym zmianom, to za Zbruczem zmiany w tym względzie są dość duże. W wyniku ukrywania polskości w czasach represji stalinowskich i później presji asymilacyjnej w okresie powojennym oraz odcięcia od kultury polskiej, młodsze pokolenie w tych wiejskich skupiskach Polaków, w których nie było ośrodka religijnego, uległo w wielkiej mierze, jak się wydaje, wynarodowieniu, choć zachowuje ono świadomość swego polskiego pochodzenia. To samo dotyczy Białorusi za wschodnią przedwojenną granicą Polski. Przytłaczająca większość wiernych wyznania katolickiego obrządku zachodniego utożsamia się jednak nadal wszędzie z narodowością polską.

### **3. Przełom w dziedzinie języka**

Po decyzjach II Soboru Watykańskiego, dopuszczających używanie w oficjalnej liturgii Kościoła języków narodowych, już pod koniec lat 70. rozpoczęło się na Białorusi, Ukrainie, w Rosji, w Kazachstanie i wszędzie tam, gdzie istniało duszpasterstwo dla Polaków, zastępowanie odwiecznej łaciny przez język polski. Było to możliwe dzięki księgom liturgicznym napływającym z Polski. W skupiskach polskich na Litwie i Łotwie język polski wchodził do liturgii obok języków narodowych tych krajów. Poza liturgią w języku łacińskim, był on na dawnych Kresach Wschodnich zawsze językiem bogatej paraliturgii (nabożeństwa poza mszą świętą), z pietyzmem zachowanej przez wiernych, a także językiem kazań. W codziennych kontaktach duszpasterskich natomiast stał, zwłaszcza od czasów II wojny światowej, zwykle na równi z innymi językami miejscowymi, używanymi przez wiernych, to znaczy rosyjskim, ukraińskim czy białoruskim.

Wprowadzenie języka polskiego do liturgii w największych skupiskach polskich na Wschodzie mogło się początkowo wydawać umocnieniem ważnego elementu kultury polskiej. W rzeczywistości jednak nowe przepisy liturgiczne zrównały go pod względem uprawnień z innymi językami miejscowymi i ich wprowadzenie było tylko kwestią czasu. Nowa sytuacja polityczna i narodowa w zachodnich republikach byłego ZSRR wybitnie przyśpieszyła i ułatwiła to zadanie. Oznaczało to często w praktyce ograniczanie zasięgu języka polskiego, a w późniejszym okresie w pewnych wypadkach prowadziło do jego eliminacji, niezależnie od woli wiernych.

Ten historyczny przełom rozpoczął się z początkiem lat 90., z chwilą podjęcia na szerszą skalę pracy w odradzających się parafiach na Białorusi i Ukrainie przez księży z Polski. O duszpasterzy dla odradzających się parafii usilnie zabiegała tam od czasów "pierestrojki" ludność katolicka. Wyłącznie jej dziełem były spontaniczne, bardzo uciążliwe, długotrwałe i niezwykle ofiarne starania o odzyskanie istniejących kościołów, ich remont, reaktywowanie parafii i pozyskanie duszpasterzy. Żadne inne grupy narodowe katolików na Białorusi i Ukrainie, poza Polakami, nie ujawniły się nigdzie w czasie tych starań. W otwieranych kościołach duszpasterstwo zaczynało się, niejako w sposób naturalny,

w języku polskim, zgodnie z oczekiwaniami wiernych, którzy w tym języku zachowali i wyrażali swoją wiarę. Był to, jak mówiono, język ich serca i wiary.

Na terenie Rosji i na Syberii ośrodki religijne odrodziły się na zrębie dawnych parafii polskich i w oparciu o diasporę polską, tradycyjnie przywiązaną do katolicyzmu i poszukującą polskich duszpasterzy. Bardzo często ułatwiały to różne powiązania jej przedstawicieli z parafiami na zachodniej Białorusi i na Ukrainie, które opuścili w poszukiwaniu lepiej płatnej pracy lub z innych przyczyn. Szybko jednak diasporę tę mieli zmajoryzować wierni różnych innych narodowości, zgłaszający się do otwieranych kaplic i kościołów, nierzadko nie mający przedtem żadnych powiązań z katolicyzmem.

Wobec bardzo szybko rosnącej liczby reaktywowanych parafii ich kierownictwo i opiekę duszpasterską mogła zapewnić jedynie liczna kadra księży z Polski. Toteż biskupi i administratorzy apostołscy we wspomnianych krajach, mianowani w 1991 roku, zwrócili się o pomoc do Kościoła katolickiego w Polsce. Było to jedyne możliwe wówczas rozwiązanie. Kościół ten bowiem dysponował odpowiednią liczbą księży, językiem życia religijnego społeczności katolickich na Białorusi i Ukrainie był polski, polscy księża posiadali mniej lub bardziej zaawansowaną znajomość potrzebnego na Wschodzie języka rosyjskiego oraz możliwość stosunkowo szybkiego jego opanowania. Wszystko to, a także podobieństwo doświadczeń życia w tzw. ustroju socjalistycznym, predysponowało ich do pracy na terenach wschodnich i ułatwiało adaptację do nowych warunków egzystencji. Dopiero później mieli podjąć tam pracę również księża z kilkunastu krajów europejskich i innych (np. z Korei Południowej i USA). W 1997 roku na Białorusi pracowało ok. 150 księży z Polski, na Ukrainie 170, w Rosji europejskiej i na Syberii 68 (60% ogółu księży), w Kazachstanie 26 (60%), a na terenach całego ZSRR ponad 400.

We wszystkich skupiskach polskich odbudowa parafii i życie religijne stało się najważniejszym czynnikiem integracji i odbudowy zniszczonych więzi społecznych. Jednocześnie pojawił się w nich stopniowo nowy i ważny element kulturowy w postaci języka rosyjskiego, białoruskiego i ukraińskiego w liturgii katolickiej obrządku zachodniego. Język rosyjski, ze względu na jego powszechną znajomość, był zwykle pierw-

szym, jakiego zaczęto używać w liturgii na wschodniej Białorusi oraz w większych skupiskach miejskich przed granicą z 1939 roku. Został on tu z czasem w dużej mierze zastąpiony przez białoruski i używany jest jedynie w większych ośrodkach miejskich. Ukraiński wprowadzony został na szerszą skalę w wielu parafiach na Ukrainie w pierwszej połowie lat 90. Języki te używane były z reguły obok języka polskiego. W Rosji głównym językiem liturgii, wobec mieszanego etnicznie składu parafii, stał się rosyjski.

Przyczyny wprowadzenia nowych języków w kościołach na dawnych Kresach Wschodnich miały złożony charakter. Wynikały zarówno z motywacji duszpasterskiej i kościelnej, jak i narodowej oraz politycznej. Wprowadzanie, w bardzo różnej formie, wspomnianych języków stało się wymogiem duszpasterskim, ze względu na bardzo częstą nieznajomość polskiego wśród młodzieży i dzieci oraz obecność w kościołach osób znających tylko język rosyjski. Duże znaczenie, gdy chodzi o decyzje duszpasterzy z Polski, miało i ma nadal to, że bezwzględna większość żyjącej ludności polskiej na dawnych Kresach Wschodnich na co dzień nie mówi po polsku<sup>21</sup>, nawet gdy zna ten język. Ich uwadze uchodził fakt, że jednocześnie ludność ta jest głęboko przywiązana do liturgii w kościele i modlitwy w języku polskim, jako znaku jej duchowej odrębności i tożsamości. Język ten jest dla niej – jak już wspomniałem – “językiem wiary” i “językiem serca”. Młodemu pokoleniu księży z Polski zupełnie nieznaną była charakterystyczna dla kultury tych ziem dawna tradycja używania często języka polskiego jedynie w kościele i w modlitwie<sup>22</sup>. Stykając się z tym po raz pierwszy, utożsamiali ich często używany na co dzień przez wiernych język z narodowością i w katolikach widzieli ludność białoruską lub ukraińską. Był to rezultat panującej w Polsce po II wojnie światowej całkowitej nieznajomości tragicznych losów Polaków na Wschodzie. Tracąc czynną znajomość języka polskiego i nie używając go na co dzień, zachowali go jednak w życiu religijnym, jako ostatnią już zwykle i najważniejszą oznakę odrębności duchowej i narodowej.

Ze strony kościelnej zasadniczym argumentem za wprowadzaniem nowych języków była i jest idea uniwersalnej misji Kościoła, otwartego dla wszystkich narodowości, i katolicyzmu jako wyznania ponadnarodowego. Zwracano uwagę, że stereotyp “Polak-katolik” lub raczej “katolik-Polak”, wyrażający niegdyś na Kresach stan faktyczny, stawał się

dla osób mało uświadomionych religijnie przeszkodą w zrozumieniu tej prawdy i dlatego należało go przezwyciężać. Od 1990 roku na Białorusi listy pasterskie biskupów ogłaszane są w obu językach. Na Ukrainie zasada ta weszła nieco później. Wszędzie języki: białoruski, ukraiński i rosyjski, po okresie nie uzgadnianych z nikim inicjatyw indywidualnych, zostały wprowadzone na polecenie miejscowych władz kościelnych, po ukazaniu się pierwszych wersji tłumaczeń ksiąg liturgicznych.

Na Białorusi na kwestię języka oddziaływało także stanowisko politycznych ugrupowań ruchu narodowego, zainteresowanych ze względów prestiżowo-narodowych sprawą języka używanego w kościołach katolickich (choć nie prawosławnych). W republice tej powstały grupy nastawionych narodowo młodych katolików białoruskich (zwykle zresztą polskiego pochodzenia), zwracających się z prośbą o liturgię w języku białoruskim, co było zresztą natychmiast spełniane<sup>23</sup>.

Należy szczególnie podkreślić fakt, że to księża z Polski byli pierwszymi, którzy na szeroką skalę wprowadzili do liturgii na omawianych tu terenach języki: rosyjski, białoruski i ukraiński, zwykle wbrew oczekiwaniom ogółu wiernych<sup>24</sup>. Starsze pokolenie, które zachowało i przekazało życie religijne młodszej generacji, zmian tych nie oczekiwało i z reguły wyrażało w związku z tym swój niepokój. Widziało w nich bowiem i widzi nadal zagrożenie dla ostatniego znaku ich duchowej i narodowej odrębności.

Jest paradoksem to, iż wielu publicystów poczytnych gazet i czasopism, zarówno obcych, jak i polskich, w kraju i za granicą, nie znających z autopsji stanu faktycznego oraz bardzo jednostronnie informowanych, o pracy księży z Polski pisało lub pisze nadal jako o działalności polonizacyjnej wobec ludności białoruskiej<sup>25</sup> i ukraińskiej. Na fałsz tej opinii zwracał niedawno uwagę bp Stanisław Szyrokoradiuk z diecezji zytomierskiej, mówiąc: "Nie jest prawdą, że polscy kapłani polonizują Ukraińców. Wygląda to zupełnie inaczej. (...) kapłani z Polski nawet więcej wprowadzają do liturgii języka ukraińskiego niż my, którzy wyrosliśmy na Ukrainie"<sup>26</sup>. Jest to zarazem swego rodzaju odpowiedź na powracający wciąż zarzut o ekspansję Kościoła polskiego na Wschodzie.

W rzeczywistości Kościół polski podjął tam nową, całkiem przeciwną do przypisywanej mu, historyczną rolę kulturową. Polega ona na usilnym promowaniu nowych języków w życiu religijnym, a więc faktycznej



i szybkiej depolonizacji w tej dziedzinie. Jego staraniem wydanych zostało w języku rosyjskim, jako powszechnie znanym, oraz białoruskim i ukraińskim m.in. szereg pozycji z literatury religijnej i teologicznej<sup>27</sup>. Natomiast język polski w liturgii i duszpasterstwie na Białorusi, Ukrainie i gdzie indziej był i jest jedynie odpowiedzią na oczekiwania i prośby ludności polskiej<sup>28</sup>.

Tam, gdzie oczekiwania te nie były respektowane, dochodziło czasem do konfliktów, choć ze względu na wyjątkową pozycję księdza w parafii na Wschodzie miały one charakter wyjątkowy. Rodziły się one wówczas, gdy nowe języki wprowadzane były nie na zasadzie kolejnych nabożeństw w różnych językach, lecz przez nieoczekiwane zastępowanie nimi polskiego. Wspomniane problemy miały miejsce w niektórych parafiach na Białorusi szczególnie na początku lat 90. i niekiedy znajdowały wyraz w miejscowej prasie polskiej. Występujący w tej sprawie Związek Polaków na Białorusi sformułował w 1992 roku następujące trafne zasady rozwiązywania konfliktów w tym względzie: "Na Białorusi są Polacy. Mają oni prawo modlić się do Boga w języku ojczystym. Takie samo prawo mają do języka białoruskiego parafianie Białorusini. Prawo wyboru języka należy wyłącznie do wiernych, a nie do osób z zewnątrz. Powyższe zasady powinny być respektowane przez Kościół i państwo, zainteresowane osoby i instytucje"<sup>29</sup>.

Rok później Związek, w odezwie wydanej z okazji II Zjazdu Krajowego, wyrażał opinię, że w kościołach katolickich wprowadzanie języka białoruskiego nie powinno odbywać się na drodze redukcji nabożeństw w języku polskim, lecz w inny sposób<sup>30</sup>. Na Ukrainie, gdzie odczuwany jest ogromny brak inteligencji polskiej, tego rodzaju działań nie było. Polacy nie są tu w stanie, z różnych zresztą względów<sup>31</sup>, sformułować i przedstawić w ten sposób swoich oczekiwań dotyczących języka.

Obecnie sytuacja językowa w kościołach na Wschodzie jest bardzo zróżnicowana i zależy od położenia geograficznego parafii, od opcji narodowej duszpasterza i od liczebności danej społeczności polskiej. Na dawnych Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej w nabożeństwach panuje głównie język polski, lecz obecne są w nich także inne języki miejscowe. W większych ośrodkach na Białorusi regułą są nabożeństwa w dwóch lub trzech językach. Na Ukrainie, przed i za Zbruczem, istnieją już jednak parafie, w których język polski został zastąpiony



przez ukraiński, wyłącznie z inicjatywy duszpasterzy z Polski i wbrew ogółowi wiernych.

Do wyjątków należą parafie i kościoły, w których w codziennej i świątecznej liturgii panuje wyłącznie język polski, jak np. w katedrze lwowskiej. Nie narzuca się tu bowiem pilna potrzeba wprowadzenia na stałe liturgii w innych językach, jak np. w Kijowie. Rosyjskojęzyczna grupa katolików obrządku łacińskiego ma we Lwowie nabożeństwa w kościele pod wezwaniem św. Antoniego<sup>32</sup>. Na Ukrainie za Zbruczem, gdzie istnieją największe w tej republice skupiska katolickie i polskie, w niedziele i święta odprawiane są nabożeństwa w języku polskim i ukraińskim. Niekiedy ten ostatni w ciągu kilku ubiegłych lat stał się już językiem dominującym. Na wschodniej Ukrainie, gdzie parafie mają charakter wieloetniczny, język polski w nabożeństwach, jeśli jest stosowany, to ma bardzo skromny zasięg i ogranicza się do modlitw najstarszego pokolenia parafian. W Rosji jest on obecny, obok rosyjskiego, a na pewnych terenach także i niemieckiego, tylko w największych skupiskach Polaków, takich jak Moskwa i Sankt-Petersburg. Najstarsze pokolenie modli się tam nadal po polsku<sup>33</sup>. W tym języku, w warunkach izolacji i braku należytej opieki duszpasterskiej, przechowało ono żywą religijność o charakterze ludowym sprzed kilkudziesięciu i więcej lat. Obecnie jej formy ulegają szybkim zmianom pod wpływem adaptacji do nowych przepisów liturgicznych. Na Białorusi praktycznym i nie rodzącym konfliktów rozwiązaniem duszpasterskim są (w dwóch wypadkach: Mińsk, Wilno), kościoły katolickie obrządku łacińskiego, w których gromadzą się tylko wierni narodowości białoruskiej i od początku używany jest wyłącznie język białoruski.

### 3. Kierunki przemian

Procesy zachodzące w wymienionych wyżej krajach i społecznościach katolickich na Wschodzie wskazują wyraźnie kierunek dalszych przemian kulturowych i narodowościowych, jakim będzie ulegał tamtejszy Kościół katolicki obrządku zachodniego. Można je wyrazić optymistycznym, jak na razie, określeniem: od Kościoła polskiego do Kościoła Polaków.

Nuncjusz apostolski na Ukrainie abp Antonio Franco w wywiadzie udzielonym przed kilku laty ukraińskiemu pismu zwrócił uwagę, że

jakkolwiek Kościół obrządku łacińskiego na Ukrainie składa się przeważnie, choć nie wyłącznie, z wiernych narodowości polskiej, to “ma być Kościołem łacińskiego obrządku na Ukrainie i dla Ukrainy”<sup>34</sup>. Jest to oczywiste. Jednocześnie zgodził się z sugestią rozmówcy, że powinien stać się on w pełni ukraińskim. Ponieważ jedynym nieukraińskim elementem jest w nim język polski w liturgii i paraliturgii, wskazuje to na charakter i kierunek projektowanych zmian. Ten sam problem występuje szczególnie we wschodniej części Białorusi.

Trzeba tu z całym naciskiem przypomnieć, że zmiana języka liturgii i modlitw w kościołach dotyczy najbardziej delikatnej i najgłębiej w psychikę ludzką sięgającej dziedziny, jaką są uczucia religijne. Przykrości w tym względzie mają bardzo negatywny wpływ na stosunek wiernych do Kościoła. Wyjątkowo doktrynerski charakter ma wysuwany niekiedy argument, że dla prawdziwie wierzących język nie powinien mieć znaczenia. Przeciwno takiemu stawianiu sprawy wypowiedział się w 1995 roku biskup pomocniczy z Żytomierza ks. Stanisław SzYROKORADIUK, należący do średniego pokolenia miejscowego duchowieństwa, doskonale rozumiejącego potrzeby wiernych. Mówiąc o tej kategorii wiernych, która po “pierestrojce” pojawiła się w kościołach i chce, by msza święta odprawiana była nie tylko po polsku<sup>35</sup>, stwierdził: “Jestem przeciwko temu, żeby wykreślać polski język z liturgii na Ukrainie. Przecież polski język wspierał naszą wiarę na Ukrainie, ale kwestia polega na tym, czy ksiądz ma podtrzymywać tę wiarę katolicką w liturgii polskiej, czy wierni. Kler katolicki musi przystosować się do tych ludzi, którzy chodzą do kościoła”<sup>36</sup>.

Istnieje szereg czynników sprzyjających wprowadzaniu innych języków na miejsce polskiego, nie ze względów duszpasterskich, lecz innych. Pierwszym i decydującym jest kadra duszpasterzy. Otóż duszpasterstwo na Białorusi i Ukrainie przechodzi stopniowo w ręce duchowieństwa miejscowego<sup>37</sup>. Jest ono w ogromnej większości polskiego pochodzenia, ale najczęściej wywodzi się już z rodzin narodowościowo i wyznaniowo mieszanych (katolicko-prawosławnych). Ponadto ma za sobą formację w miejscowych szkołach i przyjęło tam typową dla ZSRR antypolską wersję historii swoich rodzinnych krajów. Przez kilkadziesiąt lat utrzymywała ona bardzo negatywne stereotypy na temat roli, jaką odegrała Polska i Polacy na ziemiach białoruskich i ukraińskich.

Odzyskanie niepodległości przez te kraje i propagowana przez nie bardzo pozytywna ocena własnej kultury narodowej wybitnie ożywiło proces utożsamiania się z nią młodzieży. Sprzyja to zdecydowanie kształtowaniu się jednokierunkowej, ukraińskiej czy też białoruskiej tożsamości narodowej wspomnianego pokolenia duchowieństwa. Dotyczy to także niekiedy i tej jego części, która swoje studia odbyła w Polsce i spotykała się tu z negatywnym kwalifikowaniem wszystkiego, co pochodzi “ze Wschodu”, oraz traktowaniem przybyszy stamtąd jako “Ruskich”. Rezultatem tego było obudzenie się solidarności z krajem pochodzenia, a w niektórych wypadkach zmiana pierwotnej polskiej samoidentyfikacji narodowej na inną, białoruską czy ukraińską.

Niekiedy w skupiskach polskich na Ukrainie wierni słyszą kierowane do nich stwierdzenie kapłana: “My naród ukraiński...” Wobec wyrażonego niepokoju, słyszą niekiedy zapowiedź o zapanowaniu za kilka lat w Kościele wyłącznie języka ukraińskiego. Tak więc zmniejszający się zasięg języka polskiego w kościołach jest wynikiem nie tylko koniecznego w duszpasterstwie brania pod uwagę realnych potrzeb wiernych, jak się czasem twierdzi, ale także postawy duszpasterzy nie rozumiejących uczuć i potrzeb największej, jak dotychczas, i najbardziej zasłużonej dla zachowania Kościoła ich części.

Ukazujące się od kilku lat na Ukrainie katolickie czasopisma religijne wydawane są wyłącznie w języku ukraińskim<sup>38</sup>. Jako uzasadnienie podaje się słuszną skądinąd potrzebę odejścia od stereotypu “katolik – Polak”, który u osób innych narodowości i wyznań, mało uświadomionych religijnie, wywołuje fałszywe wrażenie, iż Kościół katolicki jest jedynie dla Polaków. W praktyce oznacza to jednak całkowite pomijanie tych wiernych, którzy oczekują lektury religijnej w języku ojczystym<sup>39</sup>. Nieco inna sytuacja panuje na Białorusi. Ukazujący się od 1997 roku miesięcznik diecezji grodzieńskiej wydawany jest w języku polskim<sup>40</sup>, co odpowiada oczekiwaniom diecezjan. Główny periodyk religijny pt. “Dialog” wychodzi w języku białoruskim, lecz zawiera często jedną stronę z tekstem po polsku<sup>41</sup>. Nie brak też pism wyłącznie w języku białoruskim<sup>42</sup>.

Wpływ na decyzje duszpasterzy dotyczące języka liturgii ma również w pewnych wypadkach i na pewnych terenach, np. na Białorusi, wyrażane z różnych okazji stanowisko władz białoruskich i grup narodowych, negatywnie wypowiadających się o używaniu tzw. niepaństwowego

języka w kościołach oraz obecności i pracy w tym państwie polskich księży<sup>43</sup>.

Wprowadzenie do liturgii i duszpasterstwa Kościoła katolickiego na Wschodzie różnych języków narodowych było wymogiem duszpasterskim i wyrazem uniwersalnej misji Kościoła, otwartego dla każdej narodowości. Jeśli jednak dokonuje się tego na drodze marginalizacji, a niekiedy eliminowania z liturgii języka polskiego tam, gdzie katolicka ludność polska stanowi większość lub znaczną część wiernych i pragnie go zachować, oznacza to brak szacunku dla jej praw w tym względzie, tym bardziej rażący, że ma to miejsce w Kościele, powołanym do wskazywania i respektowania naturalnych praw człowieka<sup>44</sup>.

Żadna inna narodowość czy mniejszość narodowa w Kościele katolickim obrządku łacińskiego na terenach byłego ZSRR nie znalazła się w sytuacji podobnej do tej, w jakiej obecnie znajdują się Polacy, jakkolwiek w Kościele na Białorusi i Ukrainie stanowią oni większość i ich zasługą jest jego tam przetrwanie. Różni się ona od sytuacji Niemców, Ukraińców, Białorusinów, Czechów lub innych narodowości na Wschodzie (i w Polsce) tym, że one zyskały nowe prawa i duszpasterskie zainteresowanie nimi. Nie czują się zagrożone w swojej duchowej i narodowej tożsamości na terenie Kościoła wskutek zmian językowych, tak jak Polacy. Przeciwnie, wprowadzanie i respektowanie ich języka, staje się dla nich nowym i ważnym czynnikiem o charakterze kulturowym i narodowym.

Wprowadzanie języków mniejszościowych grup wiernych na dawnych Kresach Wschodnich w formie osobnych nabożeństw na równi z polskimi nie stanowiło nigdy i nie stanowi żadnego problemu. Zaczyna się on wówczas i tam, gdzie, jak wspomniano, dochodzi do wyłączości językowej, to znaczy eliminowania języka polskiego z liturgii<sup>45</sup> i do formacji religijnej młodszego pokolenia w innym języku, niż życzą sobie tego rodzice. Jest to nieznanym i pomijanym milczeniem dramat religijnej sytuacji Polaków, w rosnącej stopniowo liczbie parafii na wspomnianych terenach.

Istnieją też pozytywne i rodzące pewne nadzieje zmiany w innych dziedzinach, dotyczące polskich mniejszości narodowych na Wschodzie. Po powstaniu państw narodowych w wyniku rozpadu ZSRR, Polacy, przez kilkadziesiąt lat ignorowani przez władze tego państwa i skazani na asymilację, zyskali obecnie prawo do tworzenia różnych własnych

instytucji, służących zachowaniu ich tożsamości i kultury narodowej oraz do kontaktów z macierzą. Jego podstawę stanowią traktaty o *dobrym sąsiedztwie, przyjaznych stosunkach i współpracy*, zawarte na początku lat 90. przez Polskę z krajami ościennymi na Wschodzie. Realizacja istniejących praw w postsowieckiej rzeczywistości politycznej jest jednak niezwykle trudna. Toteż Kościół katolicki, przez sam fakt prowadzenia duszpasterstwa w języku polskim, tak jak prowadzi je w języku innych grup narodowych, na terenie byłego ZSRR nadal pozostaje dla Polaków najważniejszym oparciem w zachowaniu duchowej tożsamości. Jej utrzymanie łączyło się ściśle z utrzymaniem wiary i przywiązania Kościoła w najcięższych okresach jego historii na Wschodzie.

### **Zakończenie**

Kościół katolicki obrządku łacińskiego na Wschodzie zmienia swój dotychczasowy charakter. Z Kościoła kulturowo polskiego staje się także kulturowo białoruski, ukraiński i rosyjski. Przemiany te wynikają z uniwersalnego charakteru jego misji. Wiąże się z tym jednak bardzo poważny i coraz bardziej palący problem prawa ludności polskiej do zachowania w tym Kościele i w życiu religijnym własnej tożsamości kulturowej i duchowej. Obecność nowych języków w liturgii i duszpasterstwie na dawnych Kresach Wschodnich jest rzeczą naturalną i stanowi wyraz potrzeb w tym względzie. Ich wprowadzanie powinno się jednak dokonywać z poszanowaniem praw do własnego języka w Kościele katolickim największej grupy wiernych, jaką są nadal Polacy. Nie dlatego tylko, że im w pierwszym rzędzie zawdzięcza on tam swoje przetrwanie, odrodzenie i trwanie, ale dlatego, że mają w nim takie same prawa, jak każda inna grupa narodowa ludności katolickiej. Tego wymaga sprawiedliwość oraz charakter i dobro samego Kościoła.

## Przypisy

- <sup>1</sup> Spis ludności na Litwie z 1994 roku wykazywał 259 000 Polaków. Por. P. Eberhardt, *Przemiany narodowościowe na Litwie*, Warszawa 1997, s. 257. Na Łotwie liczba Polaków wynosi 60 000.
- <sup>2</sup> Por. T. Stopiczyński, *Polacy w świecie*, GUS, Warszawa 1992, s. 98.
- <sup>3</sup> Por. P. Eberhardt, *Przemiany narodowościowe na Białorusi*, Warszawa b.r.w., s. 144.
- <sup>4</sup> Por. tenże, *Przemiany narodowościowe na Ukrainie w XX wieku*, Warszawa 1994, s. 243.
- <sup>5</sup> Te dane szacunkowe potwierdza Instytut Badań Socjologicznych AN Białorusi. Według sporządzonego w nim studium 80% mieszkańców to prawosławni, 15-18% katolicy, choć są rejon, gdzie liczą oni 20%. Białoruś liczy 10 000 000. Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej, 1996 nr 26(223), s. 23.
- <sup>6</sup> Por. R. Dzwonkowski SAC, *Polacy na dawnych Kresach Wschodnich. Z problematyki narodowościowej i religijnej*, Lublin 1994, s. 42-46.
- <sup>7</sup> Por. tamże, s. 58.
- <sup>8</sup> Znacznie wyższą liczbę wymienia M. Iwanow i Z. J. Winnicki. Por. *Katolicy na terenie byłego ZSRR: Kontrowersje wokół liczebności – szacunki bieżące i potencjalne* [w:] *Odrodzenie Kościoła katolickiego w byłym ZSRR*. Red. ks. E. Walewander, Lublin 1993, s. 177-188.
- <sup>9</sup> Por. A. Brunello, *La Chiesa del Silenzio*, Roma 1953, s. 3-4.
- <sup>10</sup> Por. ks. T. Skalski, *Terror i cierpienie. Kościół katolicki na Ukrainie 1900–1923. Wspomnienia*, Opracowanie, wstęp, przypisy, indeksy oraz wybór aneksów i fotografii: ks. Józef Wołczański, Lublin-Rzym-Lwów 1995, s. 259.
- <sup>11</sup> Por. R. Pipes, *Rosja: przeszłość i przyszłość – brzemień historii*, „Obóz”, 1997 nr 31/32, s. 12.
- <sup>12</sup> Por. M. Iwanow, *Pierwszy naród ukarany. Polacy w Związku Radzieckim 1921–1939*, Warszawa-Wrocław 1991, s. 91.
- <sup>13</sup> Bardzo charakterystyczną formą jej obrony było, wobec niemożliwości druku tekstów religijnych w ZSRR, ręczne przepisywanie modlitełek w języku polskim, lecz alfabetem rosyjskim. Trwało to kilkadziesiąt lat. Na początku lat 90. ukazał się drukiem tego rodzaju modlitevník w diecezji żytomierskiej, pt.: *ΕΙΛΕΙΝΛΑΙΕ. ΔΡΙΙΛ ΙΡΟ× ΙΡΝ ΕΙΛΕΙΟΥ ΝΛ, ΑΙηηήήίί*, b.m.r.w., s. 160. Cieszył się on ogromnym zainteresowaniem i rozszedł się bardzo szybko w wielotysięcznym nakładzie. Zawierał także wybór najbardziej znanych pieśni kościelnych. Autorem cytowanego modlitevníka był jeden z miejscowych duszpasterzy, urodzony na Ukrainie i doskonale znający potrzeby w tej dziedzinie.
- <sup>14</sup> W okręgu tym były i są nadal największe skupiska Polaków na Ukrainie.
- <sup>15</sup> Pochodzący z XVIII wieku kościół w Krasilowie w 1937 roku zamieniono na materiałową bazę rejonową. Otwarty przez wiernych podczas okupacji niemieckiej, został ponownie zabrany i zamieniony na taką samą bazę. Odzyskany w 1990 roku, jest obecnie w remoncie.
- <sup>16</sup> „...K Wam obrazczajet’sia nie kakaja «c’ernaja sotnia», a eto obrazczajet’sia polski narod (...) Polskij narod ostajet’ia bezaszczitnim (...) Polski narod nie imiejiet swojej pieczati, ni szkoł, imiel tołko jedinstwiennyj kost’ieł, w kodoro połzowalis’ Poliaki swoim rodnym jazykom i t’epier my liszeni i etowo, wot kakaja obida polskowo naroda...” (...). “My chozczemo mati ridnu polsku mowu choc w kost’ioli” (ostatnie zdanie w języku ukraińskim). Centralny Derzawnyj Archiw Hromadskich Objednań Ukrainy w Kyjewi – Centralne Archiwum Państwowe Organizacji Społecznych Ukrainy w Kijowie (CDAGOU), Fond 1, opis 24, sprawa 4263, ark. 125. Jedno z podań podpisał O. Torczyński.
- <sup>17</sup> Por. *Nacjonalnyj sostaw nasielienija CCCP. Po dannym wsiesojuznoj pierrepisi nasielienija 1989 g.*, Moskwa 1991, s. 73-83 i 88. Mało znany jest proces wynarodowienia Polaków, będący rezultatem warunków, w jakich znalazła się ludność polska w ZSRR, przez kilkadziesiąt lat odcięta od kontaktu z kulturą ojczystą i pozbawiona nauczania w języku polskim.

- <sup>18</sup> Por. Z. Ciechanowicz, *Jestem Białorusinem*, "Więź", 1997 nr 9, s. 24-25.
- <sup>19</sup> Ocena oparta na informacjach z 1997 roku księży proboszczów z Baru i Kamieńca Podolskiego.
- <sup>20</sup> Pierwsze próby badań tego zagadnienia wśród młodzieży polskiego pochodzenia studiującej w Polsce zdają się wskazywać na formowanie się niekiedy dwukierunkowej polsko-białoruskiej i polsko-ukraińskiej tożsamości narodowej.
- <sup>21</sup> Por. H. Stroński, *O władaniu mową ojczystą przez ludność polską na Ukrainie w połowie lat dwudziestych*, [w:] *Język polski dawnych Kresów Wschodnich*. Red. J. Rygiel, T. 1, Warszawa 1996, s. 179.
- <sup>22</sup> Uwagę ks. Józefa Kuczyńskiego dotyczącą Podola: *W modlitwach i pieśniach kościelnych, w lekturze ksiązek ludzie zachowują język ojczysty. Nie posługują się nim jednak w życiu codziennym (Między parafią a lagrem*, Paryż 1985, s. 85) można odnieść obecnie do całości terenów byłych Kresów Wschodnich I i II Rzeczypospolitej.
- <sup>23</sup> Nawiązują one do istniejących w przedwojennej Polsce ugrupowań i dążeń katolików Białorusinów obrządku łacińskiego. Tego rodzaju środowisko, Bielaruskaja Katalickaja Hramada, rozpoczęło w 1992 roku wydawanie w Mińsku czasopisma "Chryścijanskaja Dumka". Por. 1992 nr 1; 1993 nr 2 i 3. Zapewne ukazały się także dalsze numery. Na marginesie warto dodać, że rusyfikacja na Białorusi oznaczała zawsze wynarodowienie. Natomiast polskość i katolicyzm obrządku łacińskiego pozwalały zachować narodową świadomość białoruską, odnajdywać ją lub wybierać.
- <sup>24</sup> To samo, gdy chodzi o pracę katechetyczną, można powiedzieć ogólnie biorąc o siostrach zakonnych z Polski.
- <sup>25</sup> Por. np. N. Piatrowicz, *Katolicyzm na Białorusi. Polski czy już białoruski?*, "Więź", 1997 nr 9, s. 84-88.
- <sup>26</sup> Cyt. za: O. A. Madej OMI, *Dziennik pisany nad Dnieprem*, Poznań 1997, s. 125-126.
- <sup>27</sup> Ukazują się one staraniem Fundacji Jana Pawła II i różnych wydawnictw kościelnych w Polsce. Por. także R. Dzwonkowski SAC, *Polacy...*, s. 69.
- <sup>28</sup> Por. tamże, s. 67-69. Przykładem trwającego od z górą 20 lat niesłychanie przykrego konfliktu na tle eliminacji języka polskiego z nabożeństw przez miejscowego duszpasterza jest parafia Wszniewo, na terenie archidiecezji mińsko-mohylewskiej.
- <sup>29</sup> "Głos znad Niemna", 1992 nr 17, s. 9.
- <sup>30</sup> Por. "Głos znad Niemna", 1993 nr 21, s. 4. Sugerowano wprowadzanie odrębnych nabożeństw w języku białoruskim.
- <sup>31</sup> Obok wspomnianego braku inteligencji najważniejszym powodem jest ogromny autorytet duszpasterza na Ukrainie za Zbruczem, wywodzący się z czasów caratu oraz prześladowań duchowieństwa katolickiego przez władze sowieckie przed i po II wojnie światowej. Nie pozwala on w odczuciu wiernych na otwarte kwestionowanie jego decyzji.
- <sup>32</sup> Z ponad 20 kościołów we Lwowie odebranych katolikom obrządku łacińskiego przez władze sowieckie po 1945 roku, w nowej sytuacji politycznej i po powstaniu państwa ukraińskiego nie odzyskali oni ani jednego. Kościoły te przejmowane są obecnie przez grekokatolików. Dokonywane zmiany wewnątrz oznaczają często likwidację zabytków historycznych, wskazujących na ich polski charakter. Niektóre z tych kościołów mogłyby służyć duszpasterstwu innych niż Polacy grup katolików obrządku łacińskiego.
- <sup>33</sup> O wiele większy stopień zachowania języka ojczystego niż wśród Polaków można obserwować w Rosji wśród katolickiej ludności niemieckiej.
- <sup>34</sup> Por. A. Franco, *My je suczasnykamy poczatku nowoji ery istorii Ukrainy*. Rozm. Orisja Potapa, Press-Biuro UGKCz., "Meta" (Lwów), październik 1992. Nieco innym zagadnieniem jest usilne popieranie przez tego nuncjusza rozwoju Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie za Zbruczem przez tworzenie nawet kilkusobowych parafii tego obrządku. Opierają się one o parafie obrządku



- łacińskiego, które służą im ośrodkami kultu i inną różnorodną pomocą.
- <sup>35</sup> Jest to głównie ta kategoria wiernych z rodzin katolickich i polskich, którzy w poprzednim okresie zachowywali z różnych względów dystans w stosunku do Kościoła i utracili znajomość liturgii w języku polskim.
- <sup>36</sup> *Zmartwychwstanie z bezbożnego życia*. Z biskupem pomocniczym diecezji żytomierskiej Stanisławem Szynkora diakiem rozm. Eugeniusz Tuzow- Lubański, "Dziennik Kijowski", 1995 nr 4(23), s. 4.
- <sup>37</sup> Przygotowują je od kilku lat seminaria duchowne w Grodnie na Białorusi oraz we Lwowie, w Gródku Podolskim, w Worcelu (Worzel) k. Kijowa na Ukrainie oraz w Sankt-Petersburgu. Ich powstanie i funkcjonowanie było i jest możliwe jedynie dzięki podjęciu tam pracy przez posiadających odpowiednie kwalifikacje naukowe profesorów i wychowawców z Polski. Przedstawiciele innych narodowości wśród tej kadry stanowią dotychczas, poza Sankt-Petersburgiem, znikomą mniejszość. Wykłady odbywają się przede wszystkim w języku polskim. Najważniejsze pomoce naukowe i podręczniki istnieją, jak dotychczas, tylko w języku polskim. Jedynie liturgia odprawiana jest w różnych językach. Wobec tej swoistej dominacji polskiej powstaje delikatny i drażliwy, ukrywany zresztą, problem dumy narodowej tych alumnów, którzy utożsamiają się z narodowością ukraińską lub białoruską, a kształceni są przez Polaków i w oparciu o literaturę w języku polskim. Reakcją na to bywa akcentowanie ojczystego języka i rodzimej kultury w duszpasterstwie.
- <sup>38</sup> Są to pisma ukazujące się na terenie dwóch reaktywowanych w 1991 roku diecezji: żytomierskiej i kamieniecko-podolskiej, w których istnieją największe na Ukrainie skupiska ludności katolickiej i polskiej. Należą do nich: miesięcznik "Chrystyjańskie Słowo", wydawany przez oo. Kapucynów w Krasilowie; tygodnik dla młodzieży "Credo", wydawany w Winnicy; miesięcznik "Christijanski Wisnik", wydawany w Kijowie; dwutygodnik "Parafijalna Gazeta. Gazeta katolickich parafij na Ukraini", wydawany w Kijowie oraz dwutygodnik "Ave Maryja", ukazujący się w Winnicy. Tylko jedno z pism – kwartalnik archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego "Radość Wiary - Radist Wiry", wydawany przez oo. Redemptorystów z Drohobycza (drukowany w Przemyślu) – jest polsko-ukraiński.
- <sup>39</sup> Największą popularnością cieszy się przesyłany niekiedy z Polski miesięcznik "Rycerz Niepokalanej".
- <sup>40</sup> Nosi tytuł: "Słowo Życia. Gazeta Diecezji Grodzieńskiej". Wydawany jest w Grodnie.
- <sup>41</sup> Wydawany jest przez oo. Werbistów w Baranowiczach. W Mińsku ukazywało się też pismo trójjęzyczne (język polski, białoruski i rosyjski) pt. "Wiera i Żyć'je. Wiara i życie. Wiera i Żyżń". Brak o nim bliższych informacji.
- <sup>42</sup> Takim jest np. gazeta parafialna "Hołos Duszy", wydawana w Miorach na dawnej Wileńszczyźnie w obecnej archidiecezji mińsko-mohylewskiej.
- <sup>43</sup> Zwracała na to uwagę na spotkaniu z p. premier Hanną Suchocką w Grodnie 18 listopada 1992 roku przewodnicząca miejskiego oddziału Związku Polaków na Białorusi w Witebsku. Stwierdziła wówczas: "Nikt nie skarży się, że nabożeństwa w cerkwi prawosławnej są prowadzone w języku rosyjskim, a w stosunku do nas odczuwamy nagonkę ze strony władz z powodu tego, że w kościele używa się języka polskiego". "Głos znad Niemna", 1992 nr 23, s. 7. Por. także W. Laudański, *O języku w kościołach raz jeszcze*, "Głos znad Niemna" 1994 nr 16, s. 5.
- <sup>44</sup> Zdarza się to na Białorusi i Ukrainie. W niektórych parafiach na Litwie, w których Polacy stanowią dużą część wiernych, istnieje zakaz odprawiania mszy św. w języku polskim. Mniejsze znaczenie ma w tym wypadku dziwny w Kościele katolickim zakaz odprawiania nabożeństw w języku polskim w historycznej katedrze w Wilnie, gdyż odprawiane są one w innych kościołach wileńskich.
- <sup>45</sup> Tego rodzaju parafie można spotkać na Ukrainie i na Białorusi. W katedrze w Mińsku, pomimo informacji podanej w porządku nabożeństw o jednej mszy św. w języku polskim, odprawiana



ona jest (1998) w języku rosyjskim. Kazania głoszone są także w tym języku. Możliwy jest jedynie śpiew kilku pieśni w języku polskim. Parafianie odczuwają to jako nad wyraz przykre lekceważenie ich uczuć i oczekiwań. Materiały ukazujące ten problem publikował do 1992 roku ukazujący się w Grodnie tygodnik "Głos znad Niemna".

**ks. dr Jan Kania SCJ**

## **STOSUNEK RZYMU DO POWSTANIA STYCZNIOWEGO (OKRES MANIFESTACJI PATRIOTYCZNYCH)**

### **Wprowadzenie**

Losy Powstania Styczniowego zależały w znacznym stopniu od masowego udziału w nim chłopów. Tych dla powstania mogli pozyskać księża katoliccy, cieszący się znacznym zaufaniem włościan. Do jakich środków i metod uciekał się rząd carski, by temu niebezpieczeństwu zapobiec, jest przedmiotem dociekań niniejszego artykułu.

### **1. Próba pacyfikacji kleru z pomocą rzymu**

Powstanie styczniowe nie rozpoczęło się zarządzeniem branki wojskowej. Ta sprowokowała jedynie wybuch walki zbrojnej. Jak każdy ruch społeczno-polityczny, tak i ono miało swój dość długi okres przygotowawczy, mniej lub więcej zakonspirowany. W końcowym dopiero etapie zaczął on wyrażać swe postulaty otwarcie, w formie, którą zwykło się określać mianem manifestacji patriotycznych. Nie miejsce tu na szczegółowy opis manifestacji, którym każda książka zajmująca się tym zagadnieniem poświęca sporo miejsca, ale nadmienić trzeba, że wprawiły one rząd carski w zakłopotanie, z którego nie umiał wyjść. Nie mając jasnego programu działania, polityka rządowa oscylowała między ustępstwami, a groźbą represji, nie decydując się ani w jednym, ani w drugim wypadku na konsekwentne postępowanie.

Mimo represji i zakazów rządowych duchowieństwo brało żywy udział

w manifestacjach, a władze kościelne złożyły nawet namiestnikowi hr. Lambertowi memoriał, domagający się gruntownej rewizji dotychczasowego ustawodawstwa rządowego w stosunku do Kościoła katolickiego<sup>1</sup>. Memoriał biskupów miał niewiele wspólnego ze sprawą polską, był raczej próbą wymuszenia na rządzie ustępstw w sprzyjających okolicznościach. Toteż został odrzucony, a krok biskupów poczytano za akt wrogości wobec rządu, obliczony jedynie na poklask opinii publicznej.

Napięcie stosunków między rządem a duchowieństwem wzrosło, gdy po profanacji dwóch kościołów warszawskich przez wojska rosyjskie, ówczesny administrator archidiecezji warszawskiej, A. Białobrzeski, idąc za radą konsystorza, wydał nakaz zamknięcia wszystkich kościołów stolicy. Został za to uwięziony i skazany na śmierć. Wyrok, złagodzony przez cara, skazywał go na przymusowe osiedlenie w Bobrujsku. Na dwa dni przed procesem Luders telegrafował carowi z góry wyrok sędziowski, tj. karę śmierci, ułaskawienie i zsyłkę na Sybir. W ten sposób ów rączy myśliwy usiłował za jednym strzałem upolować dwie zwierzyny: z jednej strony zastraszyć duchowieństwo, a z drugiej wykazać wobec zagranicy wspaniałomyślność cara<sup>2</sup>. Mimo stosowanych represji nie zanosilo się wcale na uspokojenie stolicy. Stan oblężenia, zamiast rozwiązań, wikłał jeszcze bardziej sytuację. Ruch zakonspirował się, a tym samym stał się trudniejszym do zwalczania. Aby łatwiej złamać opór, należało wpierv odwieść od niego duchowieństwo. Przypomniano sobie Rzym, który mógł udzielić skutecznej pomocy, nakazując klerowi posłuszeństwo wobec legalnej władzy.

Wydarzenia polskie śledzone były w Rzymie bardzo uważnie, a orientacja o charakterze ruchu była możliwie wszechstronna. Informacje napływały z różnych środowisk i w różnym naświetleniu. Polski punkt widzenia, prócz informacji napływającej z Hotelu Lambert oraz od Zmartwychwstańców, uzupełniały sporadyczne doniesienia z kraju, bądź od biskupów, zwłaszcza od arcybiskupa Przyłuskiego z Poznania, bądź od osób świeckich<sup>3</sup>. Rosyjski punkt widzenia reprezentowała oficjalna legacja rosyjska przy dworze rzymskim. Cenione przez Watykan, choć może nie w takim stopniu jak się przesadnie przypisuje, były informacje nuncjusza wiedeńskiego, pozostającego w stałym kontakcie z wysoko postawionymi osobistościami kościelnymi i świeckimi<sup>4</sup>. Wreszcie raporty dyplomatów zagranicznych, akredytowanych przy dworze rzymskim,

zwłaszcza przedstawiciela dworu wiedeńskiego w osobie zaufanego ambasadora Bacha.

W początkowym stadium zamieszek w Królestwie, jak długo ruch polski stał na gruncie legalnym, Rzym odnosił się przychylnie do manifestacji patriotyczno-religijnych. Zwykle ostrożny sekretarz stanu, kard. Antonelli, nie skąpił pochwał dla biskupów, którzy, wyzbywszy się dawnej lęklivosti i serwilizmu, odważnie upominali się o prawa Kościoła i takiego działania “żeby zniesionymi zostały nadużycia rządu rosyjskiego”. Zapewniał nawet zwolennika Hotelu Lambert, iż biskupi polscy zamykając kościoły, “prawnie i sprawiedliwie postąpili”<sup>5</sup>. Oczywiście, zamknięcie Kościołów było Rzymowi na rękę. Zmuszało bowiem cara do szukania pomocy w Rzymie. Istotnie, ostra interwencja Kisielewa spotkała się ze stanowczą odmową. Papież odmówił nie tylko encykliki, w znaczeniu “des Deo quod Dei caesari quod caesaris”<sup>6</sup>, ale i audiencji. Także wyjaśnienia Antonelliego w żaden sposób nie mogły ukontentować petenta. Sekretarz Stanu odmówił jakiegokolwiek ingerencji. Rzym – tłumaczył – nie może brać odpowiedzialności za to, co dzieje się w Królestwie, ponieważ z winy Rosji nie może wpływać na postępowanie kleru. Doświadczenie z encykliką z 1832 roku nakazuje jak najdalej posuniętą rezerwę. Interpretowana arbitralnie przez rząd carski, zamiast skłonić do posłuszeństwa, wzbudziła tylko nieufność u wiernych. Zirykowała katolików, którzy nie bez pozorów racji, zarzucali Stolicy Apostolskiej, że stała się narzędziem rządu rosyjskiego. “Jeśli już wtedy głos głowy Kościoła był nieuznawany przez wiernych, przywiązanych zresztą do wiary, to – pytał kardynał – czy można by mieć jakiegokolwiek wątpliwości do niebezpieczeństw, jakie nieuchronnie pociągnęłyby za sobą bezpośrednie wmieszanie się papieża w spory cesarza z poddany-  
mi?”<sup>7</sup>. W chwili negocjowania władzy doczesnej – ciągnął dalej – papież musi być ostrożny, by nie narazić się na zarzut wykorzystywania władzy duchowej dla celów czysto politycznych. Na wyraźny rozkaz papieża – pisał Bach – Antonelli zmuszony był zakomunikować posłowi rosyjskiemu odmowę wydania encykliki w sprawie polskiej. To stosunkowo tolerancyjne stanowisko Rzymu wobec wydarzeń polskich było uwarunkowane wielu przyczynami. Zadośćuczynić żądaniom Petersburga oznaczało oddać Kościół polski na łaskę i niełaskę schizmatycznego autokraty, który czując za sobą formalne poparcie papieża nie miałby ani

trudności, ani skrupułów z przeprowadzeniem zrewoltowanego kleru do uległości. Była to ewentualność ryzykowna. Po pierwsze, wzmocniłaby w kraju wpływ czerwonych, a tego bali się zarówno biskupi, jak i biali. Po wtóre, ściągnęłaby niechybnie na Watykan nową falę oburzenia, jako że ruch polski cieszył się sympatią na zachodzie, a nawet w samym Państwie Kościelnym. Chociaż Rzym w swych rachubach politycznych niewiele zważał na głos opinii publicznej, a w sposobie zapatrywania się na ruchy polityczno-społeczne tego rodzaju co polski, nic się nie zmieniło od czasów Grzegorza XVI, to jednak wiele zmieniło się w postawie kleru i wiernych Królestwa Polskiego. Tej postawy nie można było dłużej lekceważyć. Do wiadomości papieża dochodziły skargi, że troski o interesy doczesne stawiał nad dobro duchowe ludów, że nie uczynił nic, by upomnieć się o całkowitą wolność Kościoła w Polsce i że nie ubolewa nad jego prześladowaniem<sup>8</sup>.

W liście Hotelu Lambert, sygnowanym przez starego księcia Adama, skierowanym do papieża tuż po masakrze kwietniowej, dopraszano się również encykliki w sprawie polskiej, która zniszczyłaby resztki oszczerstw, rozsiewanych i podtrzymywanych przez rząd rosyjski przeciw Stolicy Apostolskiej, by oddzielić Polaków od Stolicy Świętej. “Carat – pisano tam – wykorzystuje w perfidny sposób encyklikę z 1832 roku, aby wmówić w Polaków, że wszystkie ich wysiłki dla odzyskania niepodległości spotkają się ze stanowczym potępieniem Rzymu”. Ponadto, encyklika propolska wytrąciłaby broń “wrogom porządku w Europie, którzy nie ustają w swych wysiłkach, aby przedstawić papieństwo jako wroga najbardziej uświęconych praw narodu”<sup>9</sup>. Jeszcze dalej szedł konsul austriacki w Warszawie, dając do zrozumienia, że nakaz Ojca św., który by stanął w sprzeczności z dążeniami polskimi, spotkałby się z całkowitym zignorowaniem przez duchowieństwo polskie, a nawet mógłby doprowadzić do schizmy<sup>10</sup>. Również oświadczenie konsula nie wy pływało wyłącznie z troski o losy Kościoła i o pozycję Stolicy Apostolskiej w Królestwie Polskim. Kłopoty Rosji były w tym momencie rządowi austriackiemu bardzo na rękę i przedłużanie tego stanu rzeczy leżało w interesie Austrii.

Doniesienia austriackie, jak i skargi Polaków wpłynęły w znacznym stopniu na treść brewe papieskiego do arcybiskupa warszawskiego Melchiora Fijałkowskiego z czerwca 1861 roku. Papież podważył przykry dla głowy Kościoła zarzut zaniedbania interesów kościelnych wskazując

w brewe na wysiłki, jakie podejmował od początku swego pontyfikatu aż do ostatnich dni, aby stworzyć Kościołowi polskiemu dogodne warunki rozwoju. Wspomina, ile daremniego trudu zadała sobie Stolica Apostolska, aby usunięto z konsystorza biskupich urzędników świeckich mianowanych przez władze cywilne, aby anulowano ustawę zabraniającą prawosławnym przechodzenia na katolicyzm, aby księża katolicycy mogli udzielać im sakramentów św. Wskazuje na wysiłki, jakie podjął dla ratowania Unii. Gdy wszystko zawiodło, papież wysłał w 1859 roku list poufny do cara, w którym odwołując się do jego wielkoduszności i jego dawnych przyrzeczeń, zaklinał go, aby polepszył dolę Kościoła katolickiego, wyraził zgodę na przyjęcie nuncjusza, ale i to życzenie pozostało bez echa<sup>11</sup>.

Pismo papieskie spotkało się z dezaprobatą A. Gorczakowa<sup>12</sup>. Było ono ciężkim ciosem dla propagandy rosyjskiej, przedstawiającej cara jako człowieka tolerancyjnego i wspańiałomyślnego. Z dokumentu papieskiego wynikało, że położenie Kościoła w Polsce pozostawało równie ciężkie, jak za autokraty Mikołaja. Wzmianka o oplakanych warunkach w jakich żyją Unicy i Ormianie katolicy, życzenie papieża, “aby wierni w Polsce mogli swobodnie praktykować religię katolicką i znowu zażywać upragnionego spokoju sumienia i bezpieczeństwa”<sup>13</sup>, kazała się domyślać, że dotychczas byli tego pozbawieni. Stanowiło to oczywiście argument dla propagandy polskiej, rozpisującej się o przesładowaniach Kościoła katolickiego w Królestwie Polskim. Ubolewając nad niesprawiedliwością cara w stosunku do Kościoła polskiego, nie omieszczał papież raz jeszcze napiętnować przywódców rewolucji jako *degenerorum opinionum propugnatores*<sup>14</sup>. A jednak, mimo nieprzychylnych zwrotów pod adresem rewolucjonistów, zwrotów notabene używanych w stosunku do wszystkich ruchów liberalnych, a nie tylko polskich, brewe papieskie przyjęte zostało w Polsce na ogół przychylnie. Papież odebrał gorący adres, w którym donoszono o radości, jaką brewe to przyniosło całemu narodowi<sup>15</sup>.

Rzym nie chciał spełniać żądań caratu, wiedząc, że ich realizacja byłaby koncesją jednostronną. Nawet – zwykle przychylni Rosji – dyplomaci austriaccy tłumaczyli zachowanie się duchowieństwa polskiego następstwem długoletnich błędów dyplomacji carskiej w stosunku do Kościoła katolickiego w Królestwie Polskim. Wspomniany konsul au-

striacki Lederer był zdania, że wicekanclerz Gorczakow powinien być wziąć pod uwagę fakty historyczne: to, że mimo wieloletniego ucisku Kościoła katolickiego, nie udało się dotąd nakłonić go do schizmy. Przeciwnie, systematyczne prześladowanie i wywieranie presji moralnej, a nawet fizycznej na ludność, popchnęło ją tylko w objęcia rewolucji w nadziei, że na tej drodze oderwie się tylko od Rosji. Jeżeli rząd carski nie chce utracić dawnych prowincji polskich – ostrzegał konsul – wcześniej czy później będzie musiał iść na ustępstwa, przyznając Kościołowi katolickiemu te same prawa, jakimi cieszą się schizmatycy. Im wcześniej Gorczakow lub jego następca zaofiarują papieżowi tego rodzaju koncesje, tym wcześniej zaistnieje nadzieja zapanowania nad ruchem polskim. Bez porozumienia się z papieżem i bez wzajemnych koncesji, rewolucja, pod płaszczykiem religijności, rozsądzać będzie stopniowo imperium carskie. Wstępnym krokiem do uzdrowienia stosunków – według konsula – byłoby zezwolenie papieżowi na swobodną komunikację z duchowieństwem. Gdyby Gorczakow znajdował się w Warszawie, a nie w Petersburgu – konkludował Lederer – bez wątplenia w interesie Rosji podzieliliby ten punkt widzenia i zmienił sposób postępowania, oparty na doniesieniach, których wiarygodność może być niezwykle łatwo zakwestionowana przez naocznych świadków<sup>16</sup>.

Po niepowodzeniach Kisielewa w Rzymie Petersburg zaniechał chwilowo bezpośredniego interweniowania u papieża. Potępienie kleru zamierzał uzyskać na innej drodze, *“par la voi des insinuation de dignite”*. Zamierzał ograniczać się do przedstawienia samych faktów, a papież zapoznawszy się z nimi, powinien spełnić swój obowiązek najwyższego pasterza<sup>17</sup>. Istotnie, Gorczakow posłał Kisielewowi sprawozdanie namiestnika Lamberta o wydarzeniach związanych z zamknięciem kościołów, z adnotacją przekazania go Antonelliemu. Uczynił to z dwóch racji: 1. Relacje namiestnika odpowiadały doskonale (parfaitement) zamierzonemu przez niego celowi; 2. Nie mógł “powstrzymać się od użycia argumentu tak neodpartego, a zarazem odpowiadającego zasadom logiki i prawa. Ów, neodparty w argumentacji i zgodny z zasadami logiki i prawa, list namiestnika stwierdzał, że w Warszawie nie było żadnej profanacji ze strony wojska. Profanacji dopuszczali się nie żołnierze, lecz księża i spiskowcy, śpiewając podburzające hymny, uwłaczając godności miejsc świętych. Kozacy weszli do kościołów, by

położyć kres tej profanacji. W świątyniach nie było żadnych ekscesów. Kobietom i dzieciom pozwolono odejść, zatrzymano tylko mężczyzn, a wśród nich jednego księdza, głównego inspiratora zamieszek<sup>18</sup>. Czy Gorczakow wierzył w relacje swoich podwładnych, które przyjmował za swoje? Powinien był liczyć się z tym, że sekretarz stanu będzie mógł łatwo sprawdzić fakty na podstawie innych relacji, a nie tylko stron zaangażowanych w konflikcie<sup>19</sup>. Obarczając wyłączną odpowiedzialnością duchowieństwo, powodowane “nieubłaganą nienawiścią do rządu” (haine implacable) i wyzyskujące rzekomą profanację kościołów dla sfanatyzowania ludności i wciągnięcia jej do ruchu, rząd nie przyznawał się do żadnych błędów, a tym samym nie wykazywał skłonności do ustępstw<sup>20</sup>. Pewny swej niewinności, oczekiwał od Rzymu potępienia kleru, nie w zamian nie oferując<sup>21</sup>. Wobec tak nieprzejednanego stanowiska, Rzym zmuszony był przyjąć podobną postawę, przynajmniej na zewnątrz. W liście do namiestnika A. Ludersa z 8/20 II 1861 roku Aleksander II stwierdzał wyraźnie, że nie liczy na współpracę papieża, aczkolwiek przedłożono mu wyczerpujący rejestr przestępstw popełnionych przez duchowieństwo<sup>22</sup>. Papież zaś – jak wynika z relacji posła pruskiego Canitza – gotów był wystąpić przeciw ruchowi polskiemu, wychodząc z założenia, że nie można tolerować rewolucji polskiej, potępiając jednocześnie rewolucję włoską. Co więcej, gotów był współdziałać w jej zwalczaniu, o ile nie odbiłoby się to ujemnie na interesach Kościoła powierzonych jego pieczy. Otóż właśnie troska o interesy Kościoła nakazywała mu unikać skrętnie wszystkiego, co mogłoby obniżyć autorytet papieski, a w takiej właśnie sytuacji narażania się na utratę autorytetu znalazłby się papież, gdyby wystąpił z jakąkolwiek enuncjacją przeciw ruchowi polskiemu. Od czasów Villafranca episkopat i duchowieństwo francuskie byli najwierniejszymi obrońcami Stolicy Apostolskiej, ale to samo duchowieństwo w znacznej części sympatyzowało z rewolucją polską. W tym układzie stosunków potępienie ruchu polskiego mogłoby pociągnąć za sobą utratę tych zwolenników wśród kleru francuskiego, którzy istnienie Państwa Kościelnego uważali za niezbędne dla podtrzymania autorytetu Stolicy Apostolskiej<sup>23</sup>.

Wynurzeniem papieża wtórował sekretarz stanu. W Warszawie – mówił Antonelli Canitzowi – toczy się gra o najwyższą stawkę zarówno na płaszczyźnie politycznej, jak i religijnej. Autorytet papieski jest tam



w niemiejszym stopniu narażony na szwank niż autorytet cesarski. “Ci sami ludzie, którzy dążą do uzyskania niepodległości Polski i dla dopięcia tego celu nie wahali się popchnąć kraj nad przepaść rewolucji, mogą pewnego dnia zerwać (lossagen) z papieżem, gdyby doszli do przekonania, że pociągną masy za sobą i w ten sposób szybciej dopną swych celów”<sup>24</sup>. Sekretarz stanu powoływał się na pogrożki Polaków, nawet tych, którzy pracowali w Rzymie, na rzecz niezawisłości Polski. Dawali oni w swych enuncjacjach do zrozumienia, iż są najwierniejszymi i najgorętszymi członkami Kościoła katolickiego, gdyby ich jednak papież opuścił, będą zmuszeni sami zatroszczyć się o siebie, tworząc, być może, kościół narodowy. Antonelli zapewniał Canitza, że “papież nie powinien nigdy i nigdzie sprzyjać rewolucji, ale w obliczu grożącej schizmy nie może odmówić moralnego poparcia słusznym żądaniom swych katolickich poddanych”<sup>25</sup>.

Kryła się w tym zawołowana oferta przetargu. Zarówno papież, jak i sekretarz stanu zdawali sobie sprawę z tego, że to, co mówili Canitzowi, może łatwo dotrzeć do Petersburga. Jeśli więc tamtejszy rząd pragnie uzyskać współpracę Rzymu w zwalczaniu rewolucji, powinien poczynić koncesje na rzecz Kościoła w Królestwie. Z jednej strony chroniłyby one papieża przed zarzutem Polaków, że poświęca interesy Kościoła dla celów politycznych, z drugiej zaś strony byłyby ekwiwalentem za ewentualną utratę poparcia tej części kleru francuskiego, która sympatyzowała z ruchem polskim.

Jak widzieliśmy, carat jednak nie zamierzał ustępować. Ale i papież nie przychylił się do próśb Polaków i nie przemówił za Polską na konsystorzu grudniowym, sądząc, że takie oświadczenie byłoby popieraniem rewolucji. Zresztą, tak Pius IX, jak w większym jeszcze stopniu Antonelli przeświadczeni byli, iż papież “*par avance*” wystarczająco mocno ujął się za Kościołem polskim w swoim liście do arcybiskupa Fijałkowskiego z 6 VI 1861 roku<sup>26</sup>. Kisielewowi powiedział, że Stolica Apostolska nie może potępiać innych, kiedy sama walczy o wolność, jak również nie może służyć za narzędzie tym, co do niewinnych strzelają<sup>27</sup>. Poufnie zaś sekretarz stanu ganił buntownicze przemówienia polskich księży. Henrykowi Lasserre wyznał, że papieństwo nie może popierać w Polsce tego, co potępia u siebie. Fakt, że naród jest katolicki, nie mógł upoważniać Kościoła do popierania rewolucji przeciw rządowi, nawet, gdy ten rząd

był schizmatyczny. “Trzeba by wówczas – perorował Antonelli – aby 6 milionów katolików, którzy są jak się zdaje w Prusach, przyczynili się do wybuchu rewolucji przeciwko temu mocarstwu, aby inni katolicy powstali przeciw Anglii, a inni wywołali rozruchy przeciw Turcji. Byłaby to rewolucja powszechna<sup>28</sup>. Tak papież, jak i sekretarz stanu ganili hymny narodowe, śpiewane wbrew zakazom rządu. Domagać się wolności ojczyzny – tłumaczył Antonelli – gdy ona jest pod panowaniem obcego rządu, to w istocie domagać się obalenia tego rządu i żadna władza nie może tego tolerować.

Nie chodziło tu wyłącznie o obronę doktryny o boskim pochodzeniu władzy. Inne względy wchodziły w grę. Antonelli przyznawał ks. K. Czartoryskiemu, że sprawa polska cieszy się ogólną sympatią, lecz pozycja kościoła tj. Państwa Kościelnego, jest tak pożałowania godna, że Rzym musi zachować jak najdalej posuniętą ostrożność<sup>29</sup>. Należało do niej między innymi i nie drażnienie Rosji, co nie oznaczało bynajmniej sympatyzowania z nią. Sekretarz stanu zapewniał Kulczyckiego, iż Stolica Apostolska nie liczy na żadną pomoc ze strony Rosji. “Wszakemy nie dzieci ani szaleńcy – mówił – abyśmy się czego od Rosji spodziewać mogli”<sup>30</sup>. Z kolei wobec Kisieliewa dezaprobował zachowanie się kleru polskiego. Uważał za w pełni uzasadnione środki represji podjęte przez rząd, łącznie z aresztowaniami w Kościołach księży podlegających do buntu. Oświadczenie to – pisze Bismarck – zadowoliloby całkowicie rząd rosyjski, gdyby zamiast poufnego zwierzchnia, ogłoszone zostało urzędowo i publicznie<sup>31</sup>.

Dla Piusa IX ruch polski nie był “czysty”, wmieszali się do niego “demokraci i demagodzy”. Papież nalegał na Czartoryskich, by wpłynęli na otwarcie kościołów i wytłumaczyli rodakom, że życzy sobie zarówno otwarcia, jak i zaprzestania śpiewania pieśni narodowych po kościołach. Prawdopodobnie uczyniłby to sam, ale po uwięzieniu Biało-brzeskiego i śmierci biskupa Dekerta, nie miał do kogo się zwrócić<sup>32</sup>. Życzenie papieża zaprzestania śpiewania pieśni religijno-patriotycznych i otwarcia kościołów w Warszawie może wydawać się niezrozumiałe, zważywszy fakt, że to właśnie śpiewanie pieśni patriotycznych i zamknięcie kościołów w znacznej mierze skłoniły carat do szukania pomocy w Rzymie. Przebywający w tym czasie w Rzymie K. Czartoryski pisał z zadowoleniem kuzynowi ks. Władysławowi, że “wszystko, co robią

w Warszawie, wychodzi na naszą korzyść”<sup>33</sup>. Wzmianka, iż papież nie ma się do kogo zwrócić w Warszawie, pozwala na pewne domysły. Być może Rzym chciał w ten sposób przechytryć Petersburg, dając na wszelkie sposoby do zrozumienia, że o rozładowaniu napiętej sytuacji w Warszawie można będzie mówić na serio dopiero wtedy, gdy stolica polska otrzyma biskupa.

Książę K. Czartoryski dość melancholijnie streścił swe spostrzeżenia o usposobieniu Rzymu: “nie są przeciwko nam, ale nie są i za nami”. Wprawdzie “Polacy nie są niemili Ojcu św., ale obawiają się ich z racji ich sympatii dla sprawy włoskiej”<sup>34</sup>.

Niezrażony chwilowym niepowodzeniem w Rzymie, a przynaglony naporem wydarzeń w Królestwie, rząd carski przystąpił do kontrakcji przeciw duchowieństwu, w którym gotów był upatrywać głównego wroga ładu w Królestwie<sup>35</sup>. Trafną i bardzo na czasie była rada austriackiego charge d'affaires przy dworze petersburskim hr. Revertery, że jeśli uda się odłączyć Kościół polski od wrogów rządu rosyjskiego i pozbawić Polaków “palmy męczeństwa”, wtedy zostaną przeciwnicy łatwi do pokonania<sup>36</sup>.

Czołowa rola w oskarżaniu ruchu polskiego, a zwłaszcza duchowieństwa, przypadła w udziale baronowi Ledererowi. Jego rozwlekły dwunastostronicowy raport z 6 listopada 1861 roku zasługuje na tym większą uwagę, że autor był niejako naocznym świadkiem wydarzeń. Swe spostrzeżenia sprowadził do trzech punktów:

- 1) zamknięcia kościołów,
- 2) pieśni kościelnych,
- 3) stosunku Kościoła do rządu rosyjskiego.

Białobrzesci, zamykając wszystkie kościoły stolicy – wyrokował konsul – dopuścił się aktu samowoli (Willkurakt), nie mając do tego podstawy prawnej. Wojsko nie dopuściło do ekscesów. Interweniowało, chcąc zapobiec profanowaniu kościołów przez śpiewanie w nich pieśni rewolucyjnych i urządzenie bezczelnych prowokacji (freche Herausforderungen) pod osłoną religii. Niezgodnie z prawdą oskarżał kler o zamknięcie kościołów mimo, iż rząd obiecał dać pisemne poręczenie zapobieżenia podobnym incydentom w przyszłości<sup>37</sup>.

“Duchowieństwo – pisał – stoi od ośmiu miesięcy na czele ruchu, głosząc bunt przeciwko świeckiej władzy. Posługując się religią, wyko-

rzystuje potknięcie władz wojskowych z 15 października, by wzniecać fanatyzm polski i pozyskać naród do wywołania powstania”. Do jakiego absurdu i nadużyć religii prowadzi owa propaganda, świadczyć miały msze, odprawiane za rzekomo poległych w Wilnie. Że była to mistyfikacja, jeśli nie wierutne kłamstwo (“große Lüge”), wykazały to późniejsze dochodzenia. W Wilnie nie tylko nikt nie zginął, ale wspomniane osoby w ogóle nie istniały<sup>38</sup>. “Tymczasem duchowieństwo katolickie przykłada rękę do tej maskarady – pisał z oburzeniem – odprowadzając msze za osoby, które nie istniały”. “Miało ochotę zamknąć kościoły i w wioskach, lecz ludność przychylna rządowi, nie poddała się rewolucyjnym knowaniom szlachty i obłudnego kleru (heuchlerischer Clerus). Samowolny akt tutejszego kleru może być naprawiony przez Stolicę Apostolską. Krok jej miałby dalekosiężne następstwa polityczne na przyszłość. Zahamowałby agitację polityczną kleru, a częściowo rozwiął nadzieję partii rewolucyjnej na współpracę duchowieństwa w wywołaniu powszechnego powstania przeciw władzy świeckiej. Lederer w gruncie rzeczy powtarzał argumentację hr. Lamberta. Gdy w sprawie zamknięcia kościołów uzurpował sobie prawo kanonisty: co administratorowi wolno, a co nie, to w odniesieniu do pieśni kościelnych wchodził w kompetencje egzegety. “Aczkolwiek arcybiskupi Lwowa, Poznania i Warszawy uznają pieśń «Boże coś Polskę» za dozwoloną, to ja, jako katolik nie mogę żadną miarą podzielać ich zapatrywania”<sup>39</sup>. Dawniej w innych warunkach miała inne znaczenie. “Nie słowo – moralizował – lecz związana z nim myśl tworzy grzech”. Katolicy i Żydzi śpiewają ją, aby prowokować rząd i dodawać sobie nawzajem otuchy dla wzniecenia powstania. Jeśli arcybiskupi nie chcą wykreślić jej z rejestru pieśni kościelnych, może to uczynić papież. Stolicy Apostolskiej nie powinno być obojętne ze względów politycznych, że pieśni te mogą objąć swym zasięgiem i polskie ziemie w Austrii. Dlatego skasowanie ich przez najwyższą zwierzchność, oddziaływałoby dodatnio na sytuację państwa Kościelnego<sup>40</sup>.

Wreszcie sprawa stosunku Kościoła katolickiego do rządu rosyjskiego, może być uregulowana tylko na drodze koncesji tego ostatniego. Zasięg tych koncesji sugerował już swego czasu swemu zwierzchnikowi, jak i nuncjuszowi w Wiedniu. W zasadzie pokrywałyby się one z petycją biskupów przedstawioną namiestnikowi. Nieodzowną rzeczą, zwłaszcza dla Królestwa, jest wolna komunikacja papieża z duchowieństwem. Przywra-

cając dyscyplinę, papież powinien by uwzględnić nastroje wśród kleru, który może odmówić posłuszeństwa, gdyby reformy te chciano przeprowadzać kosztem wyrzeczenia się niezawisłości narodowej.

Do konsula dołączył się ambasador austriacki w Petersburgu hr. Thun. Wprawdzie obarczał on rząd odpowiedzialnością za istniejącą demoralizację kleru, ale po to tylko, aby tym ostrzej oskarżyć duchowieństwo Królestwa. Choć oddalony od teatru wydarzeń, nie miał Thun najmniejszej wątpliwości, iż rozminęło się ono całkowicie ze swoją misją, kierując się uczuciami narodowymi. Milczenie papieża daje wrogom Rzymu upragnioną broń. Mogą go oni oskarżać o inne traktowanie rewolucji we Włoszech, gdzie w grę wchodzi interesy doczesne papieża, a inne w Polsce.

Publiczna allokucja, w której papież zdezawuowałby zachowanie się kleru, nakazując mu powstrzymać się od wszelkich demonstracji politycznych i podburzających śpiewów, byłaby – zdaniem ambasadora – bardzo pożyteczna tak dla Kościoła katolickiego, jak i dla sprawy włoskiej. Dając tak wzniósł przykład, papież mógłby uzyskać coś i dla Kościoła w Rosji. Austria, która może przeżyć wkrótce to samo co Rosja, jest najbardziej upoważniona, by w trybie pilnym przedstawić Rzymowi sprawę zachowania się duchowieństwa<sup>41</sup>. Innymi słowy, Austriakom potrzebne jest potępienie ruchu polskiego ze względu na sytuację w ich własnym kraju. I to właśnie, a nie troska o los Kościoła katolickiego, wpłynęło decydująco na zmianę nastawienia dyplomatów austriackich do wydarzeń polskich.

Alarmy te, ściśle poufne, wraz z “przyjaznymi radami” Rechberga, były niezwłocznie i równie konfidencyjnie przekazywane sekretarzowi stanu. W instrukcji dla Bacha z 13 XI 1861 roku Rechberg ostrzegwał, że postawa kleru polskiego może mieć poważne następstwa dla stosunków Rzym – Petersburg. Zaszła bowiem obawa, że dwór petersburski może obarczyć Rzym odpowiedzialnością za postawę kleru polskiego. Sugerował równocześnie korzyści, jakie Rzym mógłby osiągnąć spełniając życzenie Petersburga. Rosja była jedynym wielkim mocarstwem obok Austrii, które zerwało stosunki dyplomatyczne z Wiktorem Emanuelem i potępiło politykę rewolucyjną gabinetu turyńskiego. Zmiana tej polityki wytworzyłaby sytuację polityczną, której skutki musiałby przede wszystkim oplakiwać rząd papieski. Ostrzegwał nadto, iż posiada wiadomości z dobrego źródła, według którego Aleksander II, niezadowolony z zacho-

wania się kleru polskiego, myśli o uznaniu Królestwa Włoskiego. Otóż od mądrości i determinacji rządu papieskiego zależy, by okazując uległość wobec cara, powstrzymał go od zamierzonego kroku<sup>42</sup>. Częstotliwość ponawianych instrukcji jak i natarczywość, z jaką Rechberg “doradzał” dworowi rzymskiemu zdezawuowanie kleru polskiego, nie były zapewne ani tak bezinteresowne, ani tak spontanicznie przyjacielskie, jak to usiłował wmówić minister austriacki. Jeżeli uznanie Królestwa Włoskiego – zdaniem Rechberga – la Cour de Rome serait sans doute la première à déplorer, to w wyniku uznania dwór wiedeński byłby następny w rzędzie oplakujących. Uznanie państwa włoskiego położyłoby ostatecznie kres iluzjom, że papież odzyska w przyszłości utracone posiadłości, iluzjom, w które, prócz papieża, nikt zresztą nie wierzył, a i sam Rechberg nie był tu wyjątkiem. To uznanie izolowało natychmiast Austrię w jej polityce włoskiej. Należało temu zapobiec nawet kosztem Kościoła polskiego. W kilka dni później podobna instrukcja wraz z aneksem wspomnianego raportu Thuna doręczona została – via Bach – Antonelliemu z prośbą o wyrażenie dezaprobaty manifestacji rewolucyjnych, nadużywających religii jako tarczy obronnej<sup>43</sup>. W tym samym kierunku zmierzał Bismarck, grożąc uznaniem państwa włoskiego przez Rosję i Prusy, jeśli papież nie zmieni postawy wobec kleru polskiego<sup>44</sup>.

Rady te nie pozostawały bez echa. Dnia 7 grudnia 1861 roku odbyła się w kolegium kardynałów pod przewodnictwem papieża debata nad sprawą polską. W toku tej debaty poddano krytyce, między innymi, decyzję Białobrzeskiego. Mogła ona być uzasadniona co do dwóch sprofanowanych kościołów, które stały się widownią zająć. Zamknięcie wszystkich uznano za krok polityczny, który angażujące się w nim duchowieństwo wysuwał na czoło rewolucji. Stwierdzono, że ruch ma charakter polityczny, a jego celem jest niepodległość kraju. Religia stała się środkiem propagandy. Znać tu niewątpliwie ślady sugestii austriackich, mimo to jednak Rzym nie spełnił w całości życzeń gabinetu wiedeńskiego i duchowieństwa polskiego nie potępił. Dzięki kłopotliwej dla rządu carskiego sytuacji w Warszawie Rzym miał chwilowo silną pozycję. Antonelli nie ukrywał przed Canitzem, że dla Rosji jest tylko jedna droga ratunku, a mianowicie: zadośćuczynić słusznym roszczeniom Polaków w dziedzinie religijnej i działać energicznie na płaszczyźnie politycznej. Czy rozumiał przez to koncesje polityczne, czy środki represji, raport

tego nie mówi. Sekretarz stanu był zdania, że jeśli rewolucji odejmie się sztandar religii, to zostanie ona w połowie przezwycięzona<sup>45</sup>. W stosunku do wydarzeń polskich postanowiono zachować daleko posuniętą rezerwę. Rozstrzygnięcie całej sprawy pozostawić czynnikom lokalnym w nadziei uzyskania od rządu zadowolających koncesji. Otwarcia kościołów mógł dokonać albo uwięziony administrator, albo nowy ordynariusz stolicy. Skoro Białobrzeski pozostał nieugięty, należało zatroszczyć się o arcybiskupa dla Warszawy. W ówczesnych warunkach mógł zostać nim tylko taki duchowny, który cieszyłby się zaufaniem zarówno papieża, jak i cesarza. A. Wielopolski podsunął cesarzowi myśl mianowania arcybiskupem duchownego spoza królestwa, rekomendując na to stanowisko ks. Z. Felińskiego. Car zaakceptował ochoczo sugestią margrabiego, ufając, że nowy nominat, o którym słyszał wiele pochlebnych opinii, nie zawiedzie pokładanej w nim nadziei. Do jakiego stopnia Aleksandrowi II zależało na szybkim obsadzeniu stolicy arcybiskupiej, świadczy nie tylko pośpiech z jakim podjęto starania w Rzymie o zatwierdzenie nominacji Felińskiego przez papieża, ale i utrzymywanie nominacji w tajemnicy w obawie, by przedwczesne jej ujawnienie nie rozpętało nowych intryg, które mogłyby doprowadzić do zniweczenia całego przedsięwzięcia<sup>46</sup>. Obawy okazały się przedwczesne. Rzym przyjął z zadowoleniem nominację Felińskiego. Pośpiech z jakim pokonano wszystkie trudności stojące na drodze do formalnego objęcia urzędu przez nowego nominata, świadczył o nadziejach, jakie obie strony wiązały z osobą nowego arcybiskupa. Rosja liczyła na rozłam wśród kleru i odciążenie go od współdziałania w spiskach. Rzym, próbując ten rozwój wydarzeń, dążył do dalszych ustępstw na rzecz kościoła w królestwie i cesarstwie<sup>47</sup>.

W ten sposób, między innymi, dzięki manifestacjom patriotycznym otrzymał Kościół w Królestwie Polskim w osobie Felińskiego biskupa młodego, wykształconego i szczerze oddanego sprawie Kościoła i narodu. Bez manifestacji nie udałooby się tego dokonać, zważywszy fakt, że rząd hołdował zasadzie obsadzania biskupstw ludźmi miernymi. Nie był on w tym odosobniony. Podobną politykę uprawiał i rząd austriacki. Jeszcze za Piusa X mówiło się w kołach wtajemniczonych w Kurii o tajnej instrukcji wydanej przez cesarza ministerstwu wyznań i ambasadorowi austriackiemu w Watykanie: "fur das bischofliche Amt nicht zu kluge, nicht zu junge und nicht zu gesunde Kandidaten vorzuschlagen" (Alois



Hudal, *Die Osterreichische Vaticanbotschaft 1806–1918*, Munchen, 1952, s. 226).

## **2. Próby pacyfikacji kleru z pomocą rodzimego episkopatu**

Nowy arcybiskup Zygmunt S. Feliński, syn znanej literatki Ewy Felińskiej, zesłanej ongiś za udział w Konarszczyźnie do Rosji, z przekonania ultramontanin i przeciwnik rewolucji, był w opinii Rzymu, jak i w opinii Petersburga odpowiednim kandydatem. Znano go w Rzymie głównie z długoletniej korespondencji ze swym bratem zmartwychwstańcem. Cara utwierdził rychło w tym przeświadczeniu zaprojektowany przez arcybiskupa list pasterski, w którym nakreślił program swej przyszłej działalności kościelno-politycznej w Warszawie.

Arcybiskup wyrażał w nim wdzięczność cesarzowi “za otwarcie przed narodem nowej ery swobodnego rozwoju religijnego i narodowego życia”<sup>48</sup>. W dalszych partiach listu wyznawał swe przywiązanie do narodu polskiego, jego kultury i przeszłości historycznej. Opowiadał się za programem pracy organicznej dla podźwignięcia i uszczęśliwienia kraju. Po wskazaniach dla duchowieństwa, wystąpił ostro przeciwko spiskowcom prowadzącym naród do nierozważnego powstania. Część z nich, zdaniem arcybiskupa, zesłała na drogę “antyreligijną i antyspołeczną”, im i ich programowi przyrzekł przeciwstawiać się wszystkimi siłami. Wreszcie przekonywał rodaków o dobrych zamiarach cesarza względem Polaków, uzależniając urzeczywistnienie swych planów od przywrócenia spokoju w kraju<sup>49</sup>.

Z takim to programem przybył dnia 9 II 1862 roku do Warszawy nowy arcybiskup. Przyjrzenie się warunkom życia ludności stolicy oraz wstępne rozmowy z Ludersem i gen. Gubernatorem Kryżanowskim zachwiały w nim wiarę w szczerą intencję rządu<sup>50</sup>. Własne obserwacje oraz objaśnienia A. Zamoyskiego, że ruch polski nie jest “rewolucją natury socjalistycznej” o tendencjach społecznie radykalnych, skłoniły arcybiskupa do zaniechania publikacji listu inauguracyjnego. Zamoyski przestrzegł arcybiskupa, by w swych wypowiedziach publicznych nie zarzucał partii ruchu radykalizmu społecznego. Takie enuncjacje – zdaniem hrabiego – wypowiedziane przez najwyższego dostojnika Kościoła



w Królestwie szkodziłyby ruchowi polskiemu w oczach rządów Europy, a caratowi ułatwiłyby tylko prześladowanie patriotów polskich uznanych za burzycieli porządku społecznego<sup>51</sup>. W momencie gdy arcybiskup, uwzględniając ostrzeżenia Zamoyskiego, przerabiał list petersburski, opublikował go dnia 19 II dziennik francuski "Le Monde". Wybuchł skandal. Dzienniki krajowe niechętnie arcybiskupowi znalazły w liście pożywkę do szkalowania Felińskiego jako narzędzia zaborcy. Rząd carski, który w gruncie rzeczy nie powinien był mieć powodów do irytacji, zżymał się na arcybiskupa za opublikowanie listu bez pozwolenia cara w obcym dzienniku znanym z systematycznej niechęci do caratu. Górczakow zadowolili się chwilowo tłumaczeniem arcybiskupa, iż w Warszawie nikomu listu nie udostępnił. Zażądał jednak natychmiastowego ogłoszenia go w prasie warszawskiej w takiej formie, w jakiej został zatwierdzony przez cesarza. Arcybiskup odmówił, rząd zaś nie godził się na żadne modyfikacje. W tej sytuacji bez wyjścia, Feliński napisał do cara a także oświadczył namiestnikowi, że "wobec niemożności pogodzenia obowiązków wiernego poddanego i arcypasterza w Polsce decyduje się zrezygnować ze stanowiska arcybiskupa i wstąpić do klasztoru"<sup>52</sup>. Arcybiskup odstąpił od powziętego zamiaru, ale w sprawie ogłoszenia listu petersburskiego pozostał nieugięty.

Sprawa z listem była zapowiedzią przyszłych powikłań. Sytuacja, w której znalazł się Feliński, była tragiczna. Ogół duchowieństwa był mu niechętny. Jako przeciwnika manifestacji uważano go niemal za zdrajcę. Rząd chciał mieć w nim narzędzie swej polityki, naród chciał widzieć na jego miejscu uwiecznionego Białobrzeskiego. Odrzucony przez społeczeństwo, zganiony przez Rzym, choć nie publicznie<sup>53</sup>, naraził się Rosji, której nie chciał służyć, a gdy – jak zobaczymy nieco dalej – przyłączył się do powstania wraz z białymi, został zesłany w głąb imperium.

Zanim do tego doszło, Feliński mógł względnie swobodnie rozwijać swą działalność, ku zadowoleniu obu stron. Działał w duchu instrukcji papieskich i zaleceń cara nakazujących otwarcie kościołów oraz zmianę lub usunięcie pieśni prowokujących rząd<sup>54</sup>. Postawa ta nie była wyrazem służalczości wobec protektora, ale wypływała z osobistych przekonań religijnych i patriotycznych arcybiskupa. Przekonanie było tym szersze, że ruch polski znał dotąd tylko z opowiadań, i to w duchu nieprzychylnym dla patriotów polskich. Równoległe z otwarciem

kościółów rozwinął ożywioną działalność rekolekcyjną, organizował zjazdy duchowieństwa. Działalność ta podobała się zwłaszcza carowi. Toteż i w Rzymie i w Petersburgu zapanował optymizm. Kiesieliew, zasłużony wielce w doprowadzaniu do nominacji Felińskiego, otrzymał order Orła Białego. Polacy rezydujący w Rzymie gotowi byli dopatrywać się cudu w wyrażeniu zgody cara na wybór Felińskiego. Wierny swym zasadom antyrewolucyjnym – notował Bach – gabinet watykański przesłał arcybiskupowi mądre rady, które jeśli zostaną wykonane tak lojalnie, jak zostały udzielone, mogą wydatnie przyczynić się do uciszenia wzburzenia, panującego wśród katolików polskich<sup>55</sup>. Owe “mądre rady” to: niedopuszczenie do demokracji w kościołach, usunięcie z dawnych pieśni strof rewolucyjnych, zastąpienie ich innymi modlitwami. Rzecz z punktu widzenia kościelnego zrozumiała, w ówczesnych warunkach była aktem jednostronnie skierowanym przeciw manifestacjom. Rozpowszechniane rzekomo protesty Rzymu przeciwko środkom rygoru, zastosowanym przez rząd wobec duchowieństwa, były – według Bacha – kompletnym fałszem. Feliński otrzymał polecenie zbadania sprawy i, jeśli uzna za stosowne, wystąpienie wobec władz rosyjskich na korzyść księży<sup>56</sup>.

Wystąpienie Felińskiego, jak i otrzymane rady odpowiadały życzeniom cara. Toteż “cesarz” – pisał Thun – miał się wyrazić w słowach płomiennych i energicznych, że nie uzna Królestwa Włoskiego, okazywał się dobrze usposobionym do przyjęcia nuncjusza i gotów był do wysłuchania żądań, złożonych w interesie religii<sup>57</sup>.

W Kurii zdawano sobie sprawę, że ustępliwość cara podyktowana była kłopotami w Królestwie Polskim i po ich przewycięzeniu zniknie jego zainteresowanie się sprawą nuncjatury. Ogólnikową zgodę cara na przyjęcie nuncjusza potraktowano zatem jako decyzję ostateczną. Upatrzywszy odpowiedniego kandydata na nuncjusza w osobie urzędnika sekretariatu stanu Józefa Berardiego, w ciągu 24 godzin wyświęcono go na arcybiskupa<sup>58</sup>. W oczach Rzymu w grę wchodziły tylko szczegóły do uzgodnienia, mianowicie czy przyszły nuncjusz będzie rezydował w Warszawie, czy w Petersburgu<sup>59</sup>.

Car nie dawał wiążących obietnic. Nuncjatura była dogodnym środkiem nacisku na Rzym w celu wyjednania potępienia duchowieństwa polskiego na wypadek, gdyby zawiodły nadzieje pokładane w Felińskim. Godząc się w zasadzie na nuncjusza, Aleksander II pozostawiał jako

sprawę otwartą jego przyszły status. Na początek mógłby przybyć do Petersburga specjalny przedstawiciel papieża, a dopiero później – ewentualnie – zostałaby założona nuncjatura<sup>60</sup>.

Istota sporu sięgała dalej. Car godził się na nuncjusza jako reprezentanta rządu papieskiego z prawami ambasadora, bez prawa bezpośredniego kontaktowania się z duchowieństwem miejscowym. Dopuszczał korespondencję duchowieństwa z nuncjuszem tylko przez kanały rządowe. Papież odwrotnie, w osobie nuncjusza chciał mieć pośrednika, który w jego imieniu sprawowałby rządy nad miejscowym duchowieństwem<sup>61</sup>.

Nurt wydarzeń był silniejszy od woli jednostek. Akcja “pacyfikacyjna” Felińskiego wśród kleru nie spełniła oczekiwań cara. Wprawdzie Feliński położył kres śpiewom pieśni patriotycznych po kościołach i zahamował częściowo akces duchowieństwa do organizacji czerwonych, ale tylko w archidiecezji warszawskiej. Gdzie indziej akcesu tego zahamować nie zdołał.

Ale i car nie miał pełnej swobody działania. Budzący się po klęsce krymskiej nacjonalizm rosyjski otrzymał nową pożywkę na skutek wydarzeń polskich. Kościół prawosławny, zazdrosny o swe wpływy, tym bardziej był przeciwny przybyciu nuncjusza. Z jego osobą wiązano odnowienie dawnych intryg Rzymu. Gorczakow – i sekundujący mu Bismarck – obawiał się, że nuncjusz papieski w Petersburgu może stać się rzecznikiem interesów polskich, tak ostentacyjnie i nierozłącznie związanych z katolicyzmem<sup>62</sup>. Kanclerz miał się nawet wyrazić, że jak długo pozostanie ministrem, nie dopuści nuncjusza do Rosji. Potrzeba – donosił Thun – zmusiła Rosję do wstępnych porozumień, ale obecnie wszystko uległo zmianie. Thun wiedział, że przynajmniej w usposobieniu Gorczakowa nic się nie zmieniło. W tendencyjny sposób przemilczał kategoryczną odmowę, otrzymaną przed paru miesiącami od wicekanclerza, gdy wspólnie z ambasadorem francuskim doradzali mu przyjęcie nuncjusza jako jedyne antidotum na zaburzenia w Królestwie<sup>63</sup>. Aby odsunąć od siebie podejrzenie o błędną ocenę intencji caratu, wołał obarczyć duchowieństwo polskie odpowiedzialnością za zwichnięcie rokowań<sup>64</sup>.

Rząd rosyjski, nie otrzymawszy tego, czego pragnął, zaczął stopniowo wycofywać się z poczynionych przyrzeczeń, wprawdzie nie przez zerwanie rokowań (te mogły się jeszcze przydać), ale przez usztywnianie

stanowiska i piętzenie trudności, niemożliwych do przyjęcia dla Rzymu. W chwili, gdy cesarz “okazywał się dobrze usposobionym dla przyjęcia nuncjusza”, wicekanclerz słał instrukcję do Rzymu, która wykluczała kategorycznie ustępstwa w sprawie wolnego kontaktu nuncjusza z duchowieństwem cesarstwa i Królestwa<sup>65</sup>. W stosunkowo krótkim czasie “płomienne i energiczne zapewnienia o nieuznaniu państwa włoskiego”, zastąpiło faktyczne jego uznanie, a sympatię dla Stolicy Apostolskiej wyrażającą się w życzliwym przyjęciu nuncjusza, zastąpiła “une extreme froideur”, motywowana sympatiami Rzymu dla sprawy polskiej, kompromitacją jego pozycji i lekceważeniem papieżstwa jako instytucji skazanej na nieuchronną zagładę<sup>66</sup>.

W tej sytuacji Rzym był zmuszony do zachowania daleko posuniętej rezerwy. Nawet oportunistycznie nastawiony wobec Petersburga Antonelli wyrażał sceptycyzm wobec oświadczeń cara. Radził korzystać z utrapień rządu i systematycznym, lecz delikatnym naciskiem wymuszać na nim nowe koncesje. Ganiąc ongiś listy papieża do arcybiskupa Fijałkowskiego i Felińskiego jako “une folie qui compromet le St. Pere en faveur du mouvement polonais”, obecnie, gdy car uznał Królestwo Włoskie, przestał być aktualny również motyw wdzięczności. Chętnie się nawet nimi. Długie i usilne zabiegi o instalację nuncjusza w Petersburgu nazwał “żałosnymi rokowaniami”<sup>67</sup>. Ta chwilowa tolerancja Watykanu wobec ruchu polskiego nie wypływała ze specjalnej sympatii do Polaków – co nie oznacza, by wykazywał wobec nich wrogość – tym bardziej nie była to rewizja dotychczasowych poglądów Rzymu na ruchy rewolucyjne, z którymi skłonny był utożsamiać wypadki polskie. Niechęć do wszelkich ruchów rewolucyjnych podtrzymywana była z dawnym rygorem i bez zmian. Nie wypadło tylko wobec prawosławnego cara, łamiącego brutalnie swobody Kościoła i ograniczającego zakres jego oddziaływania, osłaniać opór duchowieństwa polskiego i to w momencie, gdy opór ten był konieczny. Tam, gdzie podobne upomnienia nie mogły osłabić Kościoła, Rzym był, jak dawniej, nieprzejednanym wrogiem aspiracji narodowych. Niemal równocześnie z odmową udzieloną carowi, Rzym wysłał listy do biskupów Węgier, Kracji i Transylwanii, dezaprobuując sympatie pronarodowościowe<sup>68</sup>.

Co więcej, w wypadku Galicji udzielał ponadto rządowi wiedeńskiemu rad, aby zalecił biskupom większą ingwilację nad prowadzeniem się podwładnego im kleru, uważając to za najlepsze antidotum na niebez-

pieczną agitację polityczną, szerzącą się wśród duchowieństwa Galicji i Poznania, które to duchowieństwo nie wahało się oskarżać Stolicy Apostolskiej o ignorowanie aspiracji narodowych i solidaryzowania się z ciemnizycielami<sup>69</sup>. Rada Rzymu potwierdziła tradycyjną zasadę rzymską: tam gdzie Kościół cieszy się opieką państwa, nie powinno być powodów do zaburzeń.

Zrażony wielu niepowodzeniami, car stracił nadzieję na uzyskanie poparcia Rzymu w pacyfikacji kleru i zdradzał irytację na “niepojęte zaślepienie papieża”, który nie może zrozumieć, że chodzi o jego interesy, a mianowicie o zapobieżenie schizmie, przez którą rozumiał zapewne utworzenie polskiego kościoła narodowego<sup>70</sup>.

Rzym nie pozostawał biernym widzem wobec przeobrażeń, które dokonywały się w ruchu polskim. Przedłużająca się konspiracja i środki represji przeciwko ruchowi, zamiast zastraszyć, pchnęły przywódców podziemia do kontrofensywy. Na jesieni 1862 roku dokonano w okolicach Chełma pierwszego skrytobójstwa, którego ofiarą padł mieszczanin chełmski Aleksander Andrzej Starczewski i jego żona Konstancja. Starczewski, sam członek organizacji podziemnej, szantażował i denuncjował jej członków policji rosyjskiej. Władze tajne przechwyciły jego doniesienia i skazały go na śmierć. Wyznaczeni do wykonania wyroku spiskowcy w rozterce wewnętrznej zwrócili się po radę do ks. Marczewskiego, zakonnika premonstratensa, nota bene, zdenuncjowanego już wcześniej policji przez tegoż Starczewskiego. Marczewski, zamiast powstrzymać spiskowców przed rozlaniem krwi, doradził im wykonanie wyroku. Powtarzające się zamachy i skrytobójstwa wywoływały w Rzymie zrozumiałą niepokój. Nazwiska księży Marczewskiego i Mikoszewskiego zaczęły urastać w raportach dyplomatów obcych do rangi symboli<sup>71</sup>. Poseł rosyjski w Rzymie mógł wreszcie powołać się na dowody rzeczowe, w jakim kierunku szedł od początku, odziany w szatę religijną, ruch polski. Kiesieliew dysponował szczegółowym wykazem miejscowości, ilości, a nawet nazwisk księży patronujących tajnemu sprzysiężeniu przeciw władzy legalnej i porządkowi społecznemu<sup>72</sup>. W sukurs tym oskarżeniom śpieszyła, i tym razem usłużna, dyplomacja austriacka. Z polecenia Rechberga, Bach przekazywał Antonelliemu pisma swojego kolegi z Petersburga, obwiniające kler polski o udział w spiskach<sup>73</sup>.

Do tego samego celu, choć nieco okrężną drogą, zmierzały oskarżenia wpływowe w Kurii rzymskiej kardynała wiedeńskiego Rauschera. Usprawiedliwiając swą demonstracyjną nieobecność na zjeździe biskupów w Rzymie<sup>74</sup> wewnętrznymi potrzebami kraju, uciekał się do obwiniania poszczególnych narodowości, zwłaszcza Słowian, o chęć zniszczenia monarchii. I znów Polacy urastali w oczach prałata, wysoce zatroskanego o dziedzictwo jego apostolskiej mości, na najgroźniejszych wrogów nie tylko Austrii, ale i istniejącego status quo w Europie, a nawet wrogów religii.

“Zbyteczne nadmieniać – utyskiwał purpurat – że Polacy potrzebuja Galicji, aby przywrócić swe panowanie od Smoleńska do Gdańska i Karpat”. Ale to nie było najgorsze. Smółka, przywódca Polaków w izbie deputowanych, przewodniczył komitetowi, który zredagował sławetny edykt o religii, okazując się jednym z najzagorzalszych zwolenników (champion) wytępienia religii<sup>75</sup>. Wiarygodność tych denuncjacji potwierdzały i doniesienia ze środowisk polskich. Arcybiskup Feliński listem z 31 XII 1862 alarmował Rzym, że ruch polski przybiera charakter rewolucyjny i feruje, tzw. wyroki patriotyczne. Ubolewa w nim nad częścią duchowieństwa, które w zaślepieniu swym poddało się komitetowi i składało przysięgę, z której nie można się cofnąć nawet przed popełnieniem morderstwa<sup>76</sup>. Desperacki list arcybiskupa oznaczał przyznanie się do porażki z czerwonymi. Publicznie arcybiskup duchowieństwa nie potępił, ale nie przestawał go upominać. Aby nadać swym admonicjom większy ciężar gatunkowy, ogłosił pod koniec 1862 roku bullę Leona II z 1825 roku, zakazującą współpracy z tajnymi związkami. Gdy i ten środek zaradczy okazał się zawodny, Feliński rozpowszechnił wśród kleru list arcybiskupa poznańskiego Przyłuskiego, wymierzony przeciw angażowaniu się kleru w ruchu politycznym<sup>77</sup>. List utrzymany był w tonie spokojnym. Zgodnie z intencją autora apelował do rozsądku. Nie negował konieczności walki o niepodległość, ale nie widział, by obecne warunki usprawiedliwiały jego podjęcie. Widząc w zbrojnych zrywach jedynie marnowanie energii narodowych, za rozsądniejsze uważał podjęcie spokojnej, rzetelnej pracy organicznej. Nie był to pogląd nowy, głosili go zawsze konserwatyści, których autor był przedstawicielem. Oczywiście rozsądek ten opierał się nie tylko na przykrych doświadczeniach, których krajowi przysporzyły nieudane powstania, lecz również na obawach, by

rewolucja nie zagroziła istniejącemu porządkowi społecznemu. List był za słaby w stosunku do panującego podniecenia<sup>78</sup>.

Oskarżenia rosyjskie, jak i austriackie potwierdzone przez arcybiskupa Felińskiego, że polski kler przyłączył się do rewolucji, potęgowały jeszcze bardziej zaniepokojenie w Watykanie. Nie wątpiono, że nierozważne powstanie będzie miało fatalne następstwa dla narodu i Kościoła polskiego. Najrozsądniejszym rozwiązaniem wydawał się program stopniowego wymuszania na rządzie nowych ustępstw. Koncesje caratu winne były wytrącić broń z ręki “fanatycznej partii polskiej”. Rzecz w tym, że carskie koncesje nie wystarczały nawet polskim “umiarkowanym”. Car bardzo stanowczo stwierdził, iż każdy następny krok w kierunku uniezależnienia Polski od Rosji jest chorobliwą iluzją, której przeciwstawi się z całą siłą<sup>79</sup>.

Także poseł pruski w Rzymie, zwracając uwagę Antonelliemu na ferment wśród kleru polskiego w Wielkim Księstwie Poznańskim, przypomniał o 400-tysięcznej armii pruskiej, z której Prusy będą umiały zrobić użytek, gdyby zaszła tego potrzeba. Nie było powodu w to wątpić. Kryło się wiele realizmu w radach i ostrzeżeniach sekretarza stanu dla Orpiszewskiego i Wł. Zamoyskiego, aby tak w sprawach kościelnych, jak i narodowych korzystać z każdej okazji wywołanej wypadkami lub potknięciami rządu i na drodze legalnej uzyskiwać nowe koncesje. “Kaźde ustępstwo rządowe – rozumował Antonelli – winno być szczeblem do nowych żądań”. Pośpiech lub radykalizm dałby rządowi tylko okazję do oskarżania Polaków wobec zagranicy. Uzasadniając szkodliwość ruchów rewolucyjnych dla Polski, tłumaczył, że “rząd rosyjski czeka tylko na wybuch i życzy sobie kilka strzałów z fuzji, aby mógł na nie odpowiedzieć harmatami”. Wynik takiej walki byłby łatwy do przewidzenia: “La pauvre Pologne sera écrasée”<sup>80</sup>.

Z grona dygnitarzy kościelnych, przychylnych Polakom, wychodziły rady położenia kresu dalszej agitacji i udziału w niej duchowieństwa, dając do zrozumienia, że taka postawa księży grozi nowym brewe w rodzaju encykliki *Cum primum* z roku 1832. Kajsiewicz, ogłaszając swój głośny “List otwarty”, spełnił rolę kozła ofiarnego. Odsyłając list ks. Jezłowickiemu 10 I 1863 roku prosił: “Jakkolwiek ci się wyda, odeślij go zaraz do druku. Narazam się na sztylet, więc z głębokiego poczucia potrzeby i pilności go napisałem”<sup>81</sup>. Jego ogłoszenie zbiegło się z wybuchem



powstania, ale przeszkodzić mu już nie potrafiło, a na autora ściągnęło nienawiść nie tylko partii ruchu, ale i sporego odłamu duchowieństwa, nawet tego, które wobec ruchu zachowało daleko posuniętą rezerwę. Historyk zgromadzenia uskarżał się na odwrócenie się od Kajsiewicza najlepszych jego przyjaciół. “Szukaliśmy – pisze Smolikowski – między współczesnymi listami, a mamy ich wielkie mnóstwo pod ręką, czy wielu było takich, co przychodzili do Kajsiewicza ze słowami uznania za jego akt cywilnej odwagi, ze słowem protestu przeciwko tym ciągłym szkalanom i napaściom na niego i zgromadzenie. Z późniejszych czasów, gdy powstanie upadło, mamy takich listów kilka, ale z pierwszej połowy 63 roku trafiliśmy na jeden tylko. Był to list msgra Ledóchowskiego, nuncjusza belgijskiego, który pisał w kwietniu Jełowickiemu, by złożył słowa uznania autorowi, który rzeczy tak bezstronnie pojmuje i pomimo ogólnej wrzawy je ogłasza. Niech Bóg mu błogosławi”<sup>82</sup>.



## Przypisy:

- <sup>1</sup> Espos. doc., nr LVI, s. 175-177.
- <sup>2</sup> M. Berg, *Zapiski o polskich spiskach i powstaniach*, Warszawa 1906, t. II, s. 442.
- <sup>3</sup> A.S.V. Ep. Ad Princ., *Pius IX do abpa L. Przyłuskiego*, 20 I 1862. Papież dziękuje za list z początku stycznia, z którego dowiedział się o smutnym stanie Kościoła w Królestwie Polskim, dziękując za dokumenty dołączone do listu, prosi o podobne na przyszłość. Na marginesie adnotacja: "list wraz z dokumentami przeniesiono do Kongregacji do Spraw Kościelnych Nadzwyczajnych".
- <sup>4</sup> Informacje nuncjusza z okresu manifestacji są dość skąpe. Zasięgane u osób świeckich (np. barona Lederera, Konsula austriackiego w Warszawie) niewiele różniły się od oficjalnych raportów rządowych przekazywanych Rzymowi. Biskupi Królestwa nie mieli zaufania do dyskrekcji nuncjusza De Luca ślepo oddanego rządowi austriackiemu. Komunikowali się z nuncjuszem z Monachium lub nuncjuszem paryskim. Por. P. Segur do Thouvenela M.S.Z. Francji, 26 VII 1861, s. 155 [w:] I. Koberdowa, *Raporty polityczne konsułów generalnych Francji w Warszawie 1860-1864*, Warszawa 1965.
- <sup>5</sup> A.CZ. rkps 5699, Wł. Kulczycki, agent Czartoryskich w Rzymie, do Wł. Czartoryskiego, 31 X 1861; A. Lewak, *Polska Akcja w Watykanie* [w:] *Polska Działalność Dyplomatyczna*, Warszawa 1963, s. 142.
- <sup>6</sup> DZAM Rep. 2332 Nr 126 k. 257, Kanitz, poseł pruski w Rzymie do króla 22 XI 1861, sprawozdanie z poufnej rozmowy z Piusem IX.
- <sup>7</sup> H.H.S. Rom 203, Depesza zarezerwowana A. Bacha, ambasadora Austrii w Rzymie, do Rechberga MSZ Austrii, 25 VI 1861; H. Kajsiewicz do W. Kalinki, A.Cz.rkps 5699, 18 VI. H.H.S. Rom 203, List prywatny Wicekanclerza Rosji A. Gorczakowa do Mikołaja Kisielewa, posła rosyjskiego przy dworze rzymskim, 9 X 1861, aluzje wicekanclerza do odmowy współpracy papieża w przywracaniu spokoju w Królestwie Polskim.
- <sup>8</sup> A. Boudou, *Le Saint Siege et la Russie*, 2 t. 1922/25. To samo w j. polskim, *Stolica Święta a Rosja*, Kraków 1928/30, s. 132(167). Liczba w nawiasie oznacza tekst w j. polskim. A.Cz.rkps 5699. Wł. Kulczycki do Wł. Czartoryskiego, 31 X 1861.
- <sup>9</sup> A.Cz., rkps 5699. *A. Czartoryski do Piusa IX*, maj 1861.
- <sup>10</sup> A. Boudou, j.w. s. 132/137; P. Smolikowski, *Historia...*, cz.V, s. 200 A.Z.
- <sup>11</sup> Espos. Doc., No LV, s. 168nn. Tłum. C. Beiersdorf [w:] *Papięstwo wobec sprawy polskiej*, Wrocław 1960, s. 194 i nn.
- <sup>12</sup> Z. Olszamowska-Skowrońska, *Pie IX et l'insurrection polonaise de 1862-1864*, s. 26 [w:] S.P.M. Rzym 1966.
- <sup>13</sup> O. Beiersdorf, j.w. nr 11.
- <sup>14</sup> Espos. Doc. nr LV, s. 168-174.
- <sup>15</sup> A. Boudou, j.w., t. II, s. 133-134 (168-169).
- <sup>16</sup> H.H.S. Rom 203, K. Lerderer do J. Rechberga, 6 XI 1861; A. Boudou, j.w. Nr 15.
- <sup>17</sup> H.H.S. Rom 203, A. Gorczakow do namiestnika hr. K. Lamberta, 9 X 1861; A. Gorczakow do Kisielewa, 8 X 1861.
- <sup>18</sup> H.H.S. Rom 203, hr. Lambert do A. Gorczakowa, 5 X 1861; A.N. Popov, *Poslednieja sud'ba papskoj politiki w Rossii (1845-1867)*, "Więstnik Europy" 1868, t. III, s. 188-189.
- <sup>19</sup> Sekretarz stanu dysponował relacjami polskimi (por. Segur do Rhouvenela, Raporty, Nr 122, s. 226), a nie wykluczone, że również francuskimi. Segur przesłał MSZ bardzo szczegółowy opis wydarzeń w sprofanowanych kościołach, różniący się diametralnie od relacji A. Gorczakowa i K. Lerderera (por. Raporty, Nr 106, s. 201-210); Nr 112, s. 212-213. Czy zakomunikowano je nuncjaturze w Paryżu lub bezpośrednio, jest kwestią otwartą.
- <sup>20</sup> H.H.S. Rom 201, K. Lambert do A. Gorczakowa, 5(17 X 1861).

- <sup>21</sup> Władze cesarskie zdaje się były szczerze przekonane o swej niewinności. W świetle korespondencji namiestników Królestwa z Petersburgiem, duchowni polscy to ludzie niesłowni, obłudni. Ich zamysły prędzej diabeł niż sam Bóg może odgadnąć. Wyrażenia w rodzaju: infernale pretaille, diabolique clerge que l'enfer engloutisse, nie należą do rzadkości w korespondencji poufnej. Korespondencja Namiestników, t. I, M. Gorczakow – A Gorczakow, Nr 180, 8/20 IV 1861; Nr 190, 13/15 IV 1861; Nr 229 5/17 V 1861 [w:] S. Kieniewicz, *Korespondencja Namiestników Królestwa Polskiego z l. 1861-1863*, T. 1-3, Warszawa 1964-1974.
- <sup>22</sup> *Korespondencja Namiestników*, t. II, s. 45, Aleks.II – A. Ludersa, 8/20 XI 1861.
- <sup>23</sup> DZAM Rep. 2332, Nr 125, Kanitz do króla, 12 X 1861, k. 220-224.
- <sup>24</sup> DZAM Rep. 2332 Nr 125, Kanitz do Bernstorffa, 10 XII 1861 k. 226-7.
- <sup>25</sup> J.w. nr 30.
- <sup>26</sup> DZAM Rep. 2332 Nr 125, Kanitz do króla, 22 XI 1861, k. 258; A.Cz. rkps 954 Ew: K. Czart. – Wł. Czart., 5 XI 1861. A.Cz. rkps 5699, K. Czart. – Wł. Czart. 18 XI 1861; tamże H. Lasserre – Wł. Czart., bez daty, ale z treści wynika, że z końca grudnia 1861.
- <sup>27</sup> A.Cz. rkps 5699, H. Lasserre – Wł. Czart., b.d. jak przypis 32.
- <sup>28</sup> J.w. nr 33; A.Cz. Ew. rkps 954, K. Czart. – Wł. Czart. 5 XI 1861, 7 XI 1861 sprawozdanie z audiencji u Piusa IX i Antonellięgo.
- <sup>29</sup> A.Cz. rkps 954 Ew.: K. Czart. – Wł. Czart., 5 XI 1861.
- <sup>30</sup> A.Cz. rkps 5699, Wł. Kulczycki – Wł. Czartoryskiego 31 X 1861. P. Smolikowski przypisuje to doniesienie Kajsiewiczowi.
- <sup>31</sup> DZAM Rep. 2332 Nr 125, Wyciąg z raportu O. Bismarcka, 3 XII 1861, k. 325. Por. także A.N. Popov, *Wiestnik Europy*, t. III, s. 187-188.
- <sup>32</sup> A.Cz. rkps 5699, H. Lasserre – Wł. Czart. (bez daty). Relacja z audiencji u papieża. Tamże. K. Czart. – Wł. Czart. 19 XI 1861; Wł. Czart. – Pamiętnik, Warszawa 1960, s. 55.
- <sup>33</sup> A.Cz. rkps 5699, K. Czart. – Wł. Czart. 19 XII 1861.
- <sup>34</sup> J.w. nr 39.
- <sup>35</sup> A. Luders – Aleks. II 18/30 XI 1861, Koresp. Namiest. II nr 70, s. 50-51; H.H.S. Rom 203, K. Lambert do A. Gorczakowa, 5/17 X 1861.
- <sup>36</sup> F. Revertera do J. Rechberga, 20 XI/2 XII 1861; por. H. Wereszycki, *Austria a powstanie styczniowe*, Lwów 1939, s. 38.
- <sup>37</sup> M.W. Berg, *Zapiski*, t. II, s. 91. K. Lambert nie złożył takiego zobowiązania na piśmie. Po profanacji konsystorz wszczął śledztwo, ale zostało ono uniemożliwione bądź przez zamierzone zamknięcie wyznaczonych w tym celu księży, bądź rozpedzenie komisji, która jednak stwierdziła ślady krwi w obydwóch kościołach. Por. P. Segur do Thouvenela, 30 X 1861, *Raporty* nr 112, s. 212-214.
- <sup>38</sup> H.H.S. Rom 203, Baron K. Lederer do Rechberga, 6 XI 1861. Por także Segur do Thouvenela, 14 IX 1861, *Raporty* nr 95, s. 175. Por. *Raporty* S. Adamowicza i W. Nazimowa, 8/20 VIII, 30 IX/12 X 1861. *Ruch rewolucyjny na Litwie i Białorusi*, s. 267-272. W. Przyborowski, *Historia 2 lat*, t. 1-5, Kraków 1896, t. III, s. 184-189.
- <sup>39</sup> Abp lwowski F. Wierzchlejski potępił pieśń “Boże coś Polskę”.
- <sup>40</sup> Sugerował w sposób naiwny i drobiazgowy wydanie organismom nakazu grania innej melodii w wypadku, gdyby wierni zaintonowali wspomniany hymn.
- <sup>41</sup> H.H.S. Rom 203, F. Thun do Rechberga, 11 XI (30X) 1861.
- <sup>42</sup> H.H.S. Rom 203, Rechberg – Bach, 13 XI 1861.
- <sup>43</sup> H.H.S. Rom 203, Rechberg – Barch, 24 XI 1861. Par ma depeche de 13 XI j'ai charge. V.E. d'appeler tres confidentiellement l'attention du card. Antonelli sur l'attitude du clergé catholique en Pologne et sur l'influence que cette attitude pourrait exercer sur la politique du gouvernement

- russe. Une lettre du comte F. Thun dont je joins ici un extrait pour votre information personnelle est venue et peut confirmer nos appretiations. V.E. verrait que notre envoyé a St. Petersbourg pense egalment qu'il serait dans l'interet bien entendu de la Cour de Rome de t'emoigner d'une maniere quelconque qu'elle desapprouve les agitations revolutionnaires qui empruntent pour s'arbriter le manteanu de la religion. Na marginesie instrukcji dopisek: otrzymano w Rzymie 4 XII 1861.
- <sup>44</sup> H.H.S. Rom 203, F. Thun do Rechberga 11 XI (30 X) 1861. O. Bismarck wyrażał prośbę posłowi bawarskiemu w Petersburgu, licząc na szybkie jej przekazanie do Rzymu. Nuncjusz bawarski prawdopodobnie miał sobie powierzoną troskę o interesy Kościoła polskiego. Por. Segur do Thouvenela, 26 VII 1861, Raporty Nr 83, s. 155.
- <sup>45</sup> DZAM Rep. 2332 Nr 125, Kanitz do M.S.Z. Bernstorffa, 10 XII 1861, k. 267.
- <sup>46</sup> Korespondencja Namiest. II s. 53-54. Aleks. II do Al. Ludersa 25 XI/ z XII 1861.
- <sup>47</sup> W liście do Ludersa car nie ukrywał, że zgoda i szybkość z jaką przeprowadzono prekonizację Felińskiego przeszły jego oczekiwania. Koresp. Namiestn. II Nr 91, s. 55-68. Także H.H.S. Rom 203, Bach do Rechberga 25 I 1862. Bach podkreślając ukontentowanie obydwóch stron, wyrażał sceptycyzm czy nominacja Felińskiego daje wystarczające gwarancje do takiego optymizmu.
- <sup>48</sup> Z. Feliński, *Pamiętniki*, Warszawa 1986, s. 504.
- <sup>49</sup> J.w., s. 504; H.E. Wyczawski, *Arcybiskup Z.S. Feliński*, Warszawa 1975, s. 151.
- <sup>50</sup> Z. Feliński, *Pamiętniki*, s. 515.
- <sup>51</sup> J.w. Nr 50, s. 516-517.
- <sup>52</sup> Korespond. Namiest. II, s. 88-89, A. Ludres do Aleks. II, 12/24 1862. A. Krauschar, *Z życia abpa Z.S. Felińskiego*, s. 7.
- <sup>53</sup> H.H.S. Rom 205. Stało się to dopiero później w roku 1863, po opowiedzeniu się abpa po stronie powstania i napisaniu listu do cara. Bach do Rechberga, 22 VII 1863. Por. Valbezen do Thouvenela, 20 IV 1862 Nr 146, s. 273, Raporty Konsulów. W ciągu dwóch miesięcy urzędowania żaden z biskupów nie złożył mu wizyty. Nie uczynił tego także bp Plater, sufragan warszawski.
- <sup>54</sup> H.H.S. Rom 204, Bach do Rechberga, 25 I 1862; Korespondencja Namiestników, t. II nr 91, s. 66-68, car do Al. Ludersa, 23 XII 1861/4 I 1862.
- <sup>55</sup> H.H.S. Rom 204, Bach do Rechberga, 25 I 1862. Pokrywały się zupełnie z dezyderatami cara. Koresp. Namiest., II. Aleks. II do Al. Ludersa, 23 XII/4 I 1862, Nr 91, s. 67-68; 19/31 I 1862, nr 99, s. 77-78.
- <sup>56</sup> H.H.S. j.w. nr 65; Według "Le Monde'a" wysłano Felińskiemu wspólną instrukcję papieża i Antonelliiego z 7 I 1862. Zalecać miała arcybiskupowi unikanie wszelkich kroków raniących uczucia narodowe, oraz powstrzymanie się od wszystkiego, co mogłoby być uważane za naganną postępowania kleru, a zwłaszcza Białobrzzeskiego. Wł. Czart. *Pamiętnik*, s. 224. Instrukcji takiej nie spotkaliśmy ani wśród pism sekretarza stanu, ani wśród Epistolae ad Principes. Gdyby istniała, nie harmonizowałaby z brewe papieskim z 20 II 1862, które występuje stosunkowo ostro przeciwko duchowieństwu, a w sprawie uwięzionych tak świeckich, jak i duchownych nakazuje się odwoływać do łaskawości cesarza. Wprawdzie w pierwotnej redakcji brewe są ślady dość stanowczego wystąpienia w obronie uwięzionych (...) "non vogliamo lasciare di esortarvi a unire anche le vostre premure presso il trono del Augusto vostro Sovrano, onde vengano immediatamente lasciati in liberta tutti gli ecclesiastici ed anche laici", lecz słowa "vengano immediatamente lasciati in liberta" zostały skreślone i zastąpione "onde usi di sua clemenza verso tutti gli ecclesiastici ed anche laici". A.V. Ep. Ad Princ. 29 I 1862. Po dwóch miesiącach starań arcybiskup donosił papieżowi o krokach w sprawie uwięzionych: "sed nobis durum fuit responsum", tak ze strony cara, jak i wicekanclerza. A.V. Ep. Ad Princ., Feliński do Piusa IX, 24 III 1862.
- <sup>57</sup> H.H.S. Rom 204, F. Thun do Rechberga, 30 IV 1862.
- <sup>58</sup> S. Jacini, *Il tramonto del potere temporale nelle relazioni degli ambasciatori austriaci a Roma*,

1860-1870, Bari 1931.

- <sup>59</sup> DZAM Rep. 2332 Nr 127, Kanitz do Bernstorffa, 3 I 1862 k. 2; J.H.S. Rom 204, Bach do Rechberga, 25 I 1862 Nr 1 G.; Feliński, *Pamiętniki*, s. 524.
- <sup>60</sup> J.w. nr 59, Kanitz do Bernstorffa; *Korespondencja Namiestników* II, s. 54, Aleksander II – Al. Ludersa, 25 XI/7 XII 1861.
- <sup>61</sup> H.H.S. Rom 204, Bach do Rechberga, 17 V 1862; A.Cz., rkps 5699, Wł. Zamoyski do Wł. Czartoryskiego, 26 VI 1862.
- <sup>62</sup> O. Bismarck, *Die Gesammelten Werke*, 2 Auf..., 3 Band, s. 283 f.
- <sup>63</sup> K.v. Schlözer, *Politische Beraichte*, [w:] Preuss. Jahrb. 219, r. 1930. Raport z 23/11 1862, s. 24-27: Thun i Montebello doradzali Gorczakowi przyjąć nuncjusza, który byłby w stanie przywrócić dyscyplinę wśród kleru. “Fürst Gorczakow hat aber die derartigen Andeutungen und Vorschläge mit der grössten Entschlossenheit zurückgewiesen”. Także H.H.S. Rom 204, F. Thun do Rechberga i Rechberg do Bacha, 23 I 1863.
- <sup>64</sup> Próba nawiązania kontaktu z Rzymem wywołała sprzeciw kleru prawosławnego, który – zdaniem F. Thuna – “w powikłaniach spowodowanych wrogą i nie waham się powiedzieć zawinioną postawą katolickiego kleru polskiego”, widział początek nowych intryg Rzymu. H.H.S. Rom 204, Kopia raportu Thuna przesłana przez Rechberga do Bacha, 23 I 1862.
- <sup>65</sup> Car udzielił audiencji Thunowi 14/4 IV 1862. Sprawozdanie z niej Rechberg przesłał Bachowi z nakazem doręczenia Antonelliemu. W Rzymie otrzymano przesyłkę 18 V 1862. Niemal równocześnie telegramem z 11 IV 1862 do Kisielewa Gorczakow oświadczył kategorycznie, że godzi się na przyjęcie nuncjusza tylko na warunkach stawianych przez Rosję. Stąd późniejsza nota poufna sekretarza stanu z dnia 2 V 1862 o zmianę tej postawy została bez odpowiedzi (Espos. Nr LXIII, s. 190-193) – po prostu zignorowana. Gorczakow uważał, że odpowiedział na nią par avance wspomnianym telegramem do Kisielewa. A. Gorczakow do Al. Ludersa, 14/26 V 1862, *Korespondencja Namiestników*, t. II, s. 139.
- <sup>66</sup> “Effraye par la tournure des choses – pisał Bach – en Pologne et redoutant l’influence du clergé catholique sur le peuple, le gouvernement russe s’est rapproché de Rome lorsque l’appui, ou meme le neutralite du Souverain Pontif lui etait nécessaire: Maintenant en juin 1862 quand il croyait le danger conjure ou du moins amoindrir il cherche sans cesse de nouveaux prétextes pour éluder ses promesses d’accuellillir en Russie un nonce apostolique: il semblait plus décidé que jamais à ne pas renoncer a son ancienne politique, hostile envers le St. Siege et oppressive pour les nombreux catholiques sous sa domination. H.H.S. Rom 204, Bach do Rechberga, 5 VII 1862; Tamże 2 VIII 1862, Rechberg do Bacha. Minister załącza kopię raportu Revertery z Petersburga z prośbą o przekazanie jej Antonelliemu. Od uznania Italii przez Rosję wierzy się w Petersburgu, że papież jest do niej źle usposobiony “on lui trouve des sympathies pour la cause polonaise, ici on pense que la papauté est une institution menacée d’une chute prchaine (...). Co do Polski, to car godzi się na pewne złagodzenie i rewizje praw o małżeństwach mieszanych z 1863 roku, jak również na korespondencję z Rzymem kierowaną bezpośrednio przez rząd warszawski i legację rosyjską w Rzymie.
- <sup>67</sup> A.Cz. rkps 5699, Wł. Zamoyski do Wł. Czartoryskiego 16 VI 1862. Zamoyskiemu chodzi zapewne o brewie “Inter gravissimas” Piusa IX do abpa Felińskiego z 20 II 1862. Następný list papieża do Felińskiego datowany jest 11 sierpnia, napisany więc został półtora miesiąca po doniesieniu Zamoyskiego. O sprzeciwach Antonelliiego przeciw wysłaniu listu do abpa Felińskiego (list ściśle poufny) 25 III 1862 [w:] *Do sprawy polskiej w Rzymie*, Przegl. Pol. R. 1899/90, s. 501-503. Także A.Cz. rkps 5699, L. Orpiszewski do Biura Paryskiego o audiencji u Antonelliiego 29 XI 1862.
- <sup>68</sup> H.H.S. Rom 204. Rechberg do Bacha, 2 I 1862. Dziękuje Antonelliemu za pomoc w ukróceniu agitacji nacjonalistycznej biskupów Węgier, Chorwacji i Transylwanii. Rechberw wierzył, iż dwór rzymski spełni to, czego sobie życzył i tak się też stało. “Les instructions que msgr de Luca

- vient de recevoir, répondent en effet a tous non voeux et nous en espérons le meilleur résultat". Dziękuję Antonelliemu, który obrał najlepszą drogę, by osiągnąć zamierzony cel. W raporcie z 3 III 1860 pisze Bach, że rozmawiał z papieżem o postawie biskupów węgierskich wobec agitacji narodowych inspirowanych przez protestantów. "Sa Sainteté m'a dit qu'elle a hautement désapprouvé l'attitude de quelques évêques à l'occasion de la célébration du 50-eme anniversaire de l'ordination du Cardinal Sitkowski et qu'elle leur a fait conseiller une conduite plus conforme aux devoris d'un évêque vis-a-vis d'un gouvernement si loyalement catholique comme celui de l'Autriche". Por. także raport De Luca do Antonelliiego 29 XI 1861 i instrukcję Antonelliiego do De Luca 14 XII 1861 [w:] Lajos Lukacs, *The Vatican and Hungary 1846-1878*, Budapest 1891, s. 548-551 i 552-553.
- <sup>69</sup> Antonelli ostrzegał Bacha o niebezpiecznej politycznej agitacji politycznej wśród kleru Galicji i Poznania, skierowanej przeciw rządowi i Stolicy Apostolskiej, którą oskarża się o niechęć wobec aspiracji narodowych i solidaryzowania się z ciemnymi siłami. – "Card. Secrétaire de état m'a conseillé de la signaler a l'attention du gouvernement impérial qui jugera peut-etre convenable de recommander la conduite du clerge placé sous leur direction". H.H.S. Rom 202, 16 III 1860; por. także brewe Piusa IX do Wierchlejskiego, 17 III 1862 w zbiorze "Papiestwo", s. 210-212. Papież atakowany przez liberałów polskich tłumaczył się przed Zamoyskim, że nie mógł postąpić inaczej, skoro Wierchlejski skarżył się na śpiewy po kościołach o treści politycznej mimo zakazów z jego strony. A.Cz. – rkps 5699, Wł. Zamoyski do Wł. Czart. O audiencji u Piusa IX w d. 26 VI 1862.
- <sup>70</sup> Aleksander II do Konstantego, 7/19 I 1863, *Koresp. Namiest.* II, s. 350-352; Julian Tęgoborski do A. Gorczakowa, 1/13 I 1863, *Korespond. Namiestn.* II, s. 337-340.
- <sup>71</sup> Valbezen do Drouyn de Lhuysa, 4 I 1863. Ks. Mikoszewski ze swej strony na łamach "Głosu Kapłana" publikował napastliwe artykuły przeciw władzy doczesnej papieża. Redagowane przez niego pismo usprawiedliwiała morderstwo jako rozumny środek ocalenia kraju.
- <sup>72</sup> J. Tęgoborski do A. Gorczakowa, 1/13 I 1863, *Koresp. Namiest.* II, s. 337-340. Aleksander II do Konstantego, 7/19 I 1863, *Koresp. Namiestn.* II, s. 350-352.
- <sup>73</sup> H.H.S. Rom 204, Rechberg do Bacha, 14 XII 1862.
- <sup>74</sup> Kanonizacja błogosławionych japońskich była tylko okazją do zwołania biskupów niemal z całego świata, którzy zgodnie z zamiarami Watykanu mieli złożyć "une déclaration nette et enegique qui aurait contenu la profession de foi de l'episcopat catholique sur le grande question du pouvoir temporel". Gabinet wiedeński, obawiając się, by biskupi austriacy nie podjęli zobowiązań niewygodnych dla rządu, pozwolił tylko nielicznym udać się do Rzymu, co Bach opatrzył sarkastyczną uwagą: L'episcopat de Sa Majesté très fidelite a brillé par son absence. Sd. Jancini, *Il tramonto...*, s. 93-94.
- <sup>75</sup> A.S.V.S.S. Rub 283, Kard. Rauscher do Antonelliiego, 7 X 1862. Chodzi tu prawdopodobnie o szereg nowoczesnych ustaw uchwalonych przez Komisję do Spraw Wyznaniowych, której przewodniczył Fr. Smolka. Smolka przyczynił się wydatnie do podkreślenia potrzeby szybkiego równouprawnienia żydów w państwie, co zaskarbiłoby mu wdzięczność wielu gmin żydowskich. Por. J. Zdrada, *Udział Kola Polskiego w procesach ustawodawczych pierwszej austriackiej Rady Państwa (1861-1862)*, [w:] Małopolskie Studia Historyczne, r. 5 1962.
- <sup>76</sup> A. Boudou, dz. cyt. II, s. 189(233) i nn.
- <sup>77</sup> Istnieją różne wersje odnośnie do listu abpa Przyłuskiego. Wg P. Smolikowskiego (Historia Kolegium Polskiego w Rzymie, s. 54-55, Kraków 1896) abp Feliński prosił abpa Przyłuskiego o taki list. Wg innej wersji autorem listu jest Jan Kozmian, a abp Przyłuski go zaakceptował. Z. Zieliński, *Kościół Katolicki w Wielkim Księstwie Poznańskim w latach 1848-1864*, Lublin 1973.
- <sup>78</sup> Z. Zieliński, j.w., s. 361.
- <sup>79</sup> H.H.S. Rom 204, F. Thun do Rechberga, 16/4 1862. Na marginesie dopisek: otrzymano w Rzymie

18 V 1862.

<sup>80</sup> A.Cz. rkps 5699, H. Lasserre do Biura Paryskiego, bez daty; tamże, L. Orpiszewski do Wł. Czart., 29 XI 1862; 22 I 1963, relacja z audyencji u Antonelliego; tamże, Wł. Zamoyski, sprawozdanie z audyencji u papieża i sekretarza stanu, 28 VI 1862.

<sup>81</sup> H. Kajsiewicz do P. Semenki, u Smolikowskiego, *Historia Zgromadzenia*, cz. V, s. 202, A.Z.

<sup>82</sup> P. Semenka, *Historia Zgromadzenia*, cz. V, s. 204, A.Z.



## SPIS TREŚCI

KS. EUGENIUSZ ZIEMANN SCJ	
SŁOWO WSTĘPNE .....	7
JAN SKARBK	
KOŚCIÓŁ RZYMSKOKATOLICKI NA BIAŁORUSI I LITWIE W XIX I POCZĄTKACH XX STULECIA .....	9
KS. MARIAN RADWAN SCJ	
POLITYKA ROSYJSKA WOBEC KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO NA LITWIE I BIAŁORUSI (PO ROKU 1863) .....	31
1. Los zakonów i kościołów .....	35
2. Batalia o język duszpasterstwa .....	39
ROMAN DZWONKOWSKI SAC	
OD KOŚCIOŁA POLSKIEGO DO KOŚCIOŁA POLAKÓW NA WSCHODZIE? .....	63
1. Kościół polski w Rosji i ZSRR .....	64
2. Zmiany w etnicznym składzie parafii .....	65
3. Przełom w dziedzinie języka .....	67
3. Kierunki przemian .....	72
Zakończenie .....	76
KS. DR JAN KANIA SCJ	
STOSUNEK RZYMU DO POWSTANIA STYCZNIOWEGO (OKRES MANIFESTACJI PATRIOTYCZNYCH) .....	81
Wprowadzenie .....	81
1. Próba pacyfikacji kleru z pomocą rzymu .....	81
2. Próby pacyfikacji kleru z pomocą rodzimego episkopatu .....	95