

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II
WYDZIAŁ TEOLOGII

YURY DROZD

Numer albumu: 137165

BIAŁORUSKA TOŻSAMOŚĆ
WYZNANIOWA I NARODOWA W TEOLOGICZNYM UJĘCIU
KSIĘDZA ADAMA STANKIEWICZA (1891-1949)

Praca doktorska

napisana w Instytucie Nauk Teologicznych

pod kierunkiem

dra hab. Piotra Kopca

LUBLIN 2020

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRUTÓW	5
BIBLIOGRAFIA	7
WSTĘP	29
Aktualność problemu i cel badawczy.....	29
Szkic biograficzny ks. Adama Stankiewicza.....	30
Analiza źródeł i literatury.....	32
Zasady metodologiczne i charakterystyka rozdziałów.....	35

ROZDZIAŁ I.

HISTORYCZNE I TEOLOGICZNO-FILOZOFICZNE

DETERMINANTY MYŚLI KSIĘDZA ADAMA STANKIEWICZA..... 37

1. Teologiczny zakres problematyki narodowościowej.....	37
1.1 Wizja biblijna.....	38
1.2 Wizja chrześcijańska.....	43
1.3 Polska teologia narodu.....	49
2. Rozwój koncepcji narodu i społeczeństwa białoruskiego.....	53
2.1 Pojęcie narodu na płaszczyźnie socjologicznej.....	53
2.2 Początki białorusinoznawstwa.....	58
2.3 Ruch białoruski.....	63
3. Kwestia tożsamości.....	69
3.1 Tożsamość jako problem badawczy.....	69
3.2 Tożsamość narodowa Białorusinów.....	74
3.3 Tożsamość wyznaniowa.....	82

ROZDZIAŁ II.

CZYNNIKI WYZNANIOWE W KSZTAŁTOWANIU SIĘ TOŻSAMOŚCI

BIAŁORUSKIEJ..... 90

1. Chrześcijaństwo jako czynnik narodotwórczy.....	90
1.1 Naród i chrześcijaństwo niepodzielone.....	90
1.2 Duchowieństwo wychowawcą narodu.....	106
2. Prawosławie na Białorusi.....	110

2.1	Rozwój i ukierunkowanie cywilizacyjne.....	110
2.2	Kryzys wewnątrzwyznaniowy.....	120
3.	Kontrowersje i znaczenie katolicyzmu.....	126
3.1	Kościół a kwestia narodowa na Białorusi.....	127
3.2	Geneza katolicyzmu białoruskiego.....	135
ROZDZIAŁ III.		
TOŻSAMOŚĆ W PERSPEKTYWIE „SYNTEZY RELIGIJNEJ”		
		147
1.	Podłoże teoretyczne „syntezy religijnej”.....	147
1.1	Istota i założenia idei.....	147
1.2	Ocena Unii Brzeskiej.....	157
1.3	Znaczenie akcji neounijnej.....	164
2.	Próba urzeczywistnienia „syntezy”.....	170
2.1	Praca na płaszczyźnie społeczno-politycznej.....	170
2.2	Praca na rzecz kultury białoruskiej.....	182
3.	„Synteza” w spostrzeżeniu prawosławnych.....	186
4.	Sankiewicz wobec władzy radzeckiej.....	195
ZAKOŃCZENIE.....		
		205

WYKAZ SKRÓTÓW

Artes	„Artes Humanae”, Lublin 2016
BP	„Biografistyka Pedagogiczna”, Lublin 2016nn
BTH	„Białostockie Teki Historyczne”, Białystok 1995nn
BZH	„Białoruskie Zeszyty Historyczne”, Białystok 1994nn
CIC 1917	Codex Iuris Canonici: Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, Ratisbonae 1918
DE	Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”
DM	Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes divinitus”
EDA	Pius XI, Encyklika „Ecclesiam Dei admirabili”, 1923
EK	Encyklopedia Katolicka, Lublin 1973 – 2014
FHC	„Folia Historica Cracoviensia”, Kraków 1989nn
GE	Franciszek, Adhortacja Apostolska „Gaudete et exultate”, 2018.
HG	Leon XIII, Encyklika „Humanum genus”, 1884
KK	Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”
KO	Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”
MA	Pius XI, Encyklika „Mortalium animos”, 1928
NEE	„New Eastern Europe”, Wrocław 2011nn
OChC	„Orientalia Christiana Cracoviensia”, Kraków 2009nn
PN AJD	„Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia”, Częstochowa 2008nn
PW	„Przegląd Wschodnioeuropejski”, olsztyn 2010nn
ResHist	„Res Historica”, Lublin 1997nn
RIESW	„Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej”, Lublin 2003
RT	„Roczniki Teologiczne”, Lublin 1949nn
RTE	„Roczniki Teologii Ekumenicznej”, Lublin 2009 – 2013
SA	„Studia Aquinalia”, Пінск 2017 – 2019
SCh	Leon XIII, Encyklika „Sapientiae christianae”, 1890
SCo	Leon XIII, Encyklika „Satis cognitum”, 1896
SOr	„Slavia Orientalis”, warszawa 1952nn

SP	Pius XII, Encyklika „Summi pontificatus”, 1939
SR	„Studia Redemptorystowskie”, Warszawa 2003nn
SSBP	„Studia Slavica et Balcanica Petropolitana”, Санкт-Петербург, 2007nn
STB	Słownik Teologii Biblijnej, Poznań 1982
StBob	„Studia Bobolanum”, Warszawa 1990nn
SW	“Studia Wschodniosłowiańskie”, Białystok 2001nn
БГА	„Беларускі гістарычны агляд”, Мінск 1994 – 2004, Вільнюс 2004nn
БСЭ	Большая советская энциклопедия, Москва 1926 – 1990
ЭГБ	Энцыклапедыя гісторыі Беларусі, Мінск 1993 – 2003

BIBLIOGRAFIA

1. ŹRÓDŁA

1.1. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych [Biblia Tysiąclecia], Poznań: Pallotinum 2002.

1.2. DOKUMENTY KOŚCIOŁA

Dekret o działalności misyjnej Kościoła „*Ad gentes divinitus*”, [w:] Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst łacińsko-polski, Paris: Éditions du dialogue 1967, s. 421 – 481.

Dekret o ekumenizmie „*Unitatis redintegratio*”, [w:] Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst łacińsko-polski, Paris: Éditions du dialogue 1967, [w:] Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst łacińsko-polski, Paris: Éditions du dialogue 1967, s. 195 – 221.

Franciszek, *Adhortacja Apostolska „Gaudete et exultate”*: o powołaniu do świętości w świecie współczesnym, Częstochowa: Święty Paweł 2018.

Konstytucja dogmatyczna o Kościele „*Lumen gentium*”, [w:] Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst łacińsko-polski, Paris: Éditions du dialogue 1967, s. 77 – 175.

Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „*Dei Verbum*”, [w:] Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst łacińsko-polski, Paris: Éditions du dialogue 1967, s. 337 – 357.

Leon XIII, *Encyklika „Humanum Genus” o masonerii: 20 IV 1884*, Warszawa: Te Deum 2002.

Leon XIII, *Encyklika „Satis cognitum” o jedności Kościoła: 29 VI 1896*, Warszawa: Te Deum 2000.

Leon XIII, *Encyklika „Sapientiae christianae” o obowiązkach chrześcijan jako obywateli: 10 I 1890*, Warszawa: Te Deum 2003.

Pius XI, *Encyklika „Ecclesiam Dei admirabili” z okazji 300-letniej rocznicy śmierci św. Józafata Męczennika, arcybiskupa Połockiego, odrz. wschodniego. Rzym 12 listopada 1923*, Lublin 1924.

Pius XI, *Encyklika „Mortalium animos” o popieraniu prawdziwej jedności religii: 6 I 1928*, Jaidhof: Przeorat Matki Boskiej Fatimskiej 1995.

Pius XII, *Encyklika „Summi pontificatus” o konieczności nawrócenia: 20 X 1939*, Warszawa: Te Deum 2002.

Święta Kongregacja Nauki Wiary, *Informacja dotycząca wyrażenia „Kościoły siostrzane”*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000630_chiese-sorelle_pl.html

1.3. TWÓRCZOŚĆ KS. ADAMA STANKIEWICZA

Станкевіч Адам, *Расказы з гісторыі Беларусі для школы і народу*, [w:] Адам Станкевіч, *З Богам да Беларусі: Збор твораў*. Уклад. А. Пашкевіч, А. Вашкевіч, Вільня: Інстытут беларусістыкі 2008, s. 35 – 94.

Станкевіч Адам, *Вітаўт вялікі і беларусы*, [w:] Адам Станкевіч, *З Богам да Беларусі: Збор твораў*. Уклад. А. Пашкевіч, А. Вашкевіч, Вільня: Інстытут беларусістыкі 2008, s. 95 – 103.

Станкевіч Адам, *Доктар Францішак Скарына – першы друкар беларускі (1525 – 1925)*, [w:] Адам Станкевіч, *З Богам да Беларусі: Збор твораў*. Уклад. А. Пашкевіч, А. Вашкевіч, Вільня: Інстытут беларусістыкі 2008, s. 104 – 125.

Станкевіч Адам, *Беларуская мова ў школах Беларусі XVI і XVII ст.*, [w:] Адам Станкевіч, *З Богам да Беларусі: Збор твораў*. Уклад. А. Пашкевіч, А. Вашкевіч, Вільня: Інстытут беларусістыкі 2008, s. 126 – 132.

Станкевіч Адам, *Магнушэўск. Паўлюк Багрым. Баброўскі*, [w:] Адам Станкевіч, *З Богам да Беларусі: Збор твораў*. Уклад. А. Пашкевіч, А. Вашкевіч, Вільня: Інстытут беларусістыкі 2008, s. 133 – 151.

Станкевіч Адам, *Кастусь Каліноўскі, “Мужыцкая праўда” і ідэя незалежнасці Беларусі*, [w:] Адам Станкевіч, *З Богам да Беларусі: Збор твораў*. Уклад. А. Пашкевіч, А. Вашкевіч, Вільня: Інстытут беларусістыкі 2008, s. 216 – 238.

Станкевіч Адам, *Хрысціянства і беларускі народ*, [w:] Адам Станкевіч, *З Богам да Беларусі: Збор твораў*. Уклад. А. Пашкевіч, А. Вашкевіч, Вільня: Інстытут беларусістыкі 2008, s. 331 – 390.

Станкевіч Адам, *Родная мова ў святынях*, [w:] Адам Станкевіч, *З Богам да Беларусі: Збор твораў*. Уклад. А. Пашкевіч, А. Вашкевіч, Вільня: Інстытут беларусістыкі 2008, 391 – 452.

Станкевіч Адам, *Беларускі хрысціянскі рух*, [w:] Адам Станкевіч, *З Богам да Беларусі: Збор твораў*. Уклад. А. Пашкевіч, А. Вашкевіч, Вільня: Інстытут беларусістыкі 2008, 453 – 568.

- Станкевіч Адам, *Божсае Слова. Лекцыі, Эванэліі і прамовы на нядзелі і сьвяты*, [w:] Адам Станкевіч, *3 Богам да Беларусі: Збор твораў*. Уклад. А. Пашкевіч, А. Вашкевіч, Вільня: Інстытут беларусістыкі 2008, s. 575 – 719.
- Станкевіч Адам, *Вучыся і маліся, ч. III. Набожныя песьні*, [w:] Адам Станкевіч, *3 Богам да Беларусі: Збор твораў*. Уклад. А. Пашкевіч, А. Вашкевіч, Вільня: Інстытут беларусістыкі 2008, s. 737 – 774.
- Станкевіч Адам, *Прамова на 140-м пленарным паседжаньні Сойму падчас дыскусіі па праекце бюджэту Міністэрства рэлігійных вызнаньняў і народнай асветы, 1 ліпеня 1924 г.*, [w:] Адам Станкевіч, *3 Богам да Беларусі: Збор твораў*. Уклад. А. Пашкевіч, А. Вашкевіч, Вільня: Інстытут беларусістыкі 2008, s. 789 – 792.
- Станкевіч Адам, *Прамова на пленарным паседжаньні Сойму падчас дыскусіі аб дадатковым бюджэце на 1924 год, 10 сьнежня 1924 г.*, [w:] Адам Станкевіч, *3 Богам да Беларусі: Збор твораў*. Уклад. А. Пашкевіч, А. Вашкевіч, Вільня: Інстытут беларусістыкі 2008, s. 792 – 794.
- Станкевіч Адам, *Прамова на 302-м паседжаньні Сойму падчас разгляду дапаўнення бюджэту на III квартал 1926 г. і бюджэтнага праекту на IV квартал 1926 г., 24 верасня 1926 г.*, [w:] Адам Станкевіч, *3 Богам да Беларусі: Збор твораў*. Уклад. А. Пашкевіч, А. Вашкевіч, Вільня: Інстытут беларусістыкі 2008, s. 808 – 812.
- Станкевіч Адам, *Праблемы Каталіцкага Касьцёла ў БССР, Вільня, 25.X.44*, [w:] Адам Станкевіч, *3 Богам да Беларусі: Збор твораў*. Уклад. А. Пашкевіч, А. Вашкевіч, Вільня: Інстытут беларусістыкі 2008, s. 813 – 814.
- Станкевіч Адам, *Католіцкая праблема в БССР (к сведенію правітэльнаства СССР), 8.XII.45. Вільнюс*, [w:] Адам Станкевіч, *3 Богам да Беларусі: Збор твораў*. Уклад. А. Пашкевіч, А. Вашкевіч, Вільня: Інстытут беларусістыкі 2008, s. 814 – 824.
- Станкевіч Адам, *Католіцкі вопрос в БССР и проект его разрешения (к сведенію советского правітэльнаства). Вільнюс. 20.III.1947.*, [w:] Адам Станкевіч, *3 Богам да Беларусі: Збор твораў*. Уклад. А. Пашкевіч, А. Вашкевіч, Вільня: Інстытут беларусістыкі 2008, s. 824 – 832.
- Станкевіч Адам, *Каляндарныя нататкі*, [w:] Адам Станкевіч, *3 Богам да Беларусі: Збор твораў*. Уклад. А. Пашкевіч, А. Вашкевіч, Вільня: Інстытут беларусістыкі 2008, s. 837 – 864.
- Станкевіч Адам, *Этычныя падставы нацыянальна-культурных правоў нацыянальных меншасцяў*, „Наша вера” nr 3 (6) 1998, s. 11 – 12.
- A. S. Kitok *ab Unii*, „Krynica” nr 11 (1919), s. 2.
- Paparać Ihnat, *Biélarusy, šanujcie swaju towu!* „Krynica” nr 11 (1919), s. 1.

- Paparać Ihnat, *Duchawienstwa i narod*, „Krynica”, nr 4 (1920), s. 1 – 2.
- Paparać Ihnat, *Ich „praŭda”*, „Krynica” nr 9 (1923), s. 2 – 5.
- Stankiewiĉ A., *20 hadoŭ biskupam*, „Krynica” nr 5 (1919), s. 2.
- Stankiewiĉ Ad., *Kazimier Swajak*, „Chryścijanskaja dumka” nr 13 (1931), s. 4 – 7.
- Stankiewiĉ Ad., *Kazimier Swajak*, „Chryścijanskaja dumka” nr 14 (1931), s. 3 – 6.
- Stankiewiĉ Ad., *Kazimier Swajak*, „Chryścijanskaja dumka” nr 15 (1931), s. 4 – 7.
- Stankiewiĉ Ad., *Kutok ab unii*, „Krynica” nr 1 (1921), s. 2.
- Stankiewiĉ Ad., *U Światy Kaladny wieĉar*, „Krynica” nr 16 (1920) s. 1.
- St-iĉ Ad., *Katalictwa jak arużža polskaści*, „Krynica” nr 14 (1924), s. 1 – 3.
- St-wiĉ Ad., *Szlach i meta Krynicy*, „Krynica” nr 1 (1923), s. 1.

1.4. BIAŁORUSKA PRASA MIĘDZYWOJENNA

- Hermanowiĉ Jazep Ksiondz, *Dumki ab Unii*, „Krynica” nr 9 (1919), s. 1.
- Krušyna M., *Histaryczny sud*, „Biełaruskaja krynica” nr 9 (1926), s. 1 – 2.
- Krywiĉonak M., *Biełaruskija kazańni*, „Krynica” nr 32 (1924), s. 2.
- Polšĉa pawinna pamahĉy zbudawać niezależnuju Bielaruś*, „Krynica” nr 7 (1919), s. 1.
- Sektanctwa šyrycca*, „Biełaruskaja krynica” nr 26 (1931), s. 2.
- Stosmajer Jazep Jury Biskup, *Kutok ab Unii*, „Krynica” nr 10 (1919), s. 2.
- Tałoĉka Uł. Ks., *Kutok ab Unii*, „Krynica” nr 7 (1919), s. 1.
- Ад рэдакцыі*, „«Да злучэння!» Беларуская рэлігійная часопісь”, nr 1 (1932), s. 4 – 5.
- Багдановіч Вячаслаў, *Аўтокефалія*, „Праваслаўная Беларусь” nr 5 (1927), s. 4-6.
- Багдановіч Вячаслаў, *Бяз грунту. (Да пытання аб прававым і кананічным становішчы Праваслаўнай Царквы ў Польшчы)*, „Праваслаўная Беларусь” nr 7 (1928), s. 9 – 10
- Багдановіч Вячаслаў, *Бяз грунту. (Да пытання аб прававым і кананічным становішчы Праваслаўнай Царквы ў Польшчы)*, „Праваслаўная Беларусь” w nr 8 (1928), s. 4 – 6.
- Багдановіч Вячаслаў, *Бяз грунту. (Да пытання аб прававым і кананічным становішчы Праваслаўнай Царквы ў Польшчы)*, „Праваслаўная Беларусь” w nr 9 (1928), s. 5 – 8.
- Багдановіч Вячаслаў, *На якіх варунках была б магчыма аўтаномія ці аўтакефалія праваслаўнай беларускай царквы?* „Беларускі зван” nr 10 (1921), s. 2
- Без народу – без Хрыста*, „Голас Праваслаўнага Беларуса” nr 2 (1931), s. 1 – 4.
- Голад Лука Прат., *Дагматычныя падставы саборнасці ў праваслаўнай царкве*, „Праваслаўная Беларусь” nr 2 (1927), s. 4.
- Голад Лука, *Нацыянальная мова ў праваслаўнай царкве*, „Праваслаўная Беларусь” nr 1 (1927), s. 6 – 8.

Завейка С., *Што трэба разумець пад словамі “Беларусізацыя Царквы”*, „Царква і народ” nr 1 (1932), s. 4 – 7.

Злучэнец, *Наш адказ*, „«Да злучэння!» Беларуска рэлігійная часопісь”, nr 1 (1932), s. 11 – 14

Мэты і мэтоды беларусізацыі, „Голас Праваслаўнага Беларуса” nr 1 (1931), s. 4 – 9.

Прат. Лука Голад, *Дагматычныя падставы саборнасці ў праваслаўнай царкве*, „Праваслаўная Беларусь” nr 3 (1927), s. 7 – 8;

Рэшаць Язэп а., *Як ажыццёвіць ідэю Уніі?* „«Да злучэння!» Беларуска рэлігійная часопісь”, nr 1 (1932), s. 6 – 8.

Спадарожны, *Да праблемы адраджэння нацыянальнае Царквы ў Беларусі*, „Голас Праваслаўнага Беларуса” nr 1 (1931), s. 10 – 15.

1.5. INNE ŹRÓDŁA I DOKUMENTY

Codex Iuris Canonici: Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus / praefatione Petri Gasparri et indice analytico-alphabetico auctus. Friburgi Brisgoviae: B. Herder; Ratisbonae: Fr. Pustet 1918.

Diethmar von Merseburg, *Kronika Thietmara*, tłum. (z tekstu łac.), wstęp i komentarz Marcin Zygm. Jedlicki, Poznań: Instytut Zachodni 1953, s. 213 - 214.

Prahrama i Statut Bielaruskaj Chryścijanskaj Demokracji, Wilnia: Bielaruskaja Drukarnia im. Fr. Skaryny 1929.

Prima Synodus Dioecasana Pinskensis. Statuta Synodalia-Statuty Synodalne, Pińsk 1934.

Посланіе Епископа З. Лозиньскаго къ православному населению Пинской епархии, Pińsk: В. Koziell 1929.

Успаміны, прывітанні, [w:] Станкевіч Адам, *З Богам да Беларусі: Збор твораў*. Уклад. А. Пашкевіч, А. Вашкевіч, Вільня: Інстытут беларусістыкі 2008, s. 917 – 936.

2. LITERATURA

2.1. OPRACOWANIA O ADAMIE STANKIEWICZU

Багдановіч Ірына, *Станкевіч Адам Вінцэнтавіч*, [w:] Мальдзіс А.В. (red.), *Беларускія пісьменнікі: Бібліяграфічны слоўнік. У 6 т. Т. 5*, Мінск: БелЭН 1995, s. 410 – 412.

Багдановіч Ірына, *Ксёндз Адам Станкевіч – знаны і нязнаны*, „Наша вера” nr 1 (59) 2012, s. 24 – 26.

- Быкаў Юры, *Жыў для Беларусі*, „Наша вера” nr 1 (27) 2004, s. 39.
- Вабішчэвіч Аляксандр, *Адам Станкевіч*, [w:] Пашкоў Г.П. (red.), *Эцыклапедыя гісторыі Беларусі: У 6 т. Т. 1. Кн. 1*. Мінск: БелЭн 2001, s. 403.
- Вашкевіч Андрэй, *Адам Станкевіч. Прадаўжальнік справы Скарыны і Багушэвіча*, Мінск: Харвест 2017.
- Вашкевіч Андрэй, *Вацлаў Ластоўскі і Адам Станкевіч: на скрыжаванні лёсаў*, [w:] Казлоўскі М. (red.), *Матэрыялы навукова-краязнаўчай канферэнцыі “Шляхамі Вацлава Ластоўскага”: да 125-годдзя з дня нараджэння гісторыка, пісьменніка, акадэміка АН Беларусі (4 верасня 2008 г.)*, Маладзечна 2008, s. 4 – 7.
- Вашкевіч Андрэй, *Ксёндз Адам Станкевіч*, „Куфэрак Віленшчыны” nr 1 (10) 2005, s. 4 – 35.
- Вашкевіч Андрэй, *Ксёндз Адам Станкевіч і ідэя рэлігійнай уніі*, „Куфэрак Віленшчыны” nr 1 (8) 2003, s. 120 – 127.
- Верамееў Сяргей, *Пытанні гісторыі хрысціянства на Беларусі ў працах Адама Станкевіча*, [w:] Міхедзька В.А. (red.), *Беларусь у XIX – XXI стагоддзях: этнакультурныя традыцыі і нацыянальна-дзяржаўныя працэсы: зборнік навуковых артыкулаў*, Гомель: ГДУ імя Ф. Скарыны 2017, s. 30 – 36.
- Гарошка Леў, *Айцец Адам Станкевіч*, „Божым шляхам” nr 68 – 69 (1955), s. 16 – 20.
- Грыгор’ева Валянціна, *Праблемы каталіцкай царквы на Беларусі ў другой палове XIX – пач. XX ст. у творах Адама Станкевіча*, [w:] *Кніга, бібліятэчная справа і бібліяграфія Беларусі*, Мінск 1993, 102 – 109.
- Дрозд Юрый, *Ксёндз Адам Станкевіч і беларуская тэалогія народу*, [w:] „Studia Aquinalia” nr 1 (2018), s. 119 – 129.
- Конан Уладзімір, *Ксёндз Адам Станкевіч і каталіцкае адраджэнне ў Беларусі*, Мінск: Выдавецтва “Про Хрысто” 2003.
- Конан Уладзімір, *Лідэр беларускага каталіцкага адраджэння*, „Наша вера” nr 3 (6) 1998, s. 7 – 10.
- Короткая Тат’яна, *Хрысціянская традыцыя в белорусской культуре: Адам Станкевич „Хрысціянства і беларускі народ” (Вільня, 1940)*, [w:] *Чацвёрты Міжнародны кангрэс даследчыкаў Беларусі. Працоўныя матэрыялы. Том 4 / The Fourth International Congress of Belarusian Studies. Working Papers. Volume 4*, Kaunas: Vytautas Magnus University 2015, s. 206 – 209.
- Ляшчонак Ніна, *Святы мучанік: 110 гадоў з дня нараджэння ксяндза Адама Станкевіча*, „Ave Maria” nr 1-2 (2012), s. 25.
- Памёр ад „ожирения сердца”*, „Спадчына” nr 1 (1990), s. 45.

- Сідарэвіч Анатоль, *З Айчынай і Богам у сэрцы: Адам Станкевіч*, [w:] Казбярук У. (red.), *Вяртанне маўклівая споведзі: Постаці творцаў беларускай гісторыі ў кантэксце часу*, Мінск: Вышэйшая школа, 1994, s. 203 – 211.
- Сідарэвіч Анатоль, *Ксёндз Адам Станкевіч і яго справа. Да 100-годдзя з дня нараджэння*, “Срусіјанскаја Dumka” nr 1 (211) 1992, s. 20 – 34.
- Цехановіч Зміцер, *Спадчына Адама Станкевіча*, „Наша вера” nr 4 (50) 2009, s. 12 – 13.
- Шутовіч Янка, *На пройдзеным шляху*, [w:] Станкевіч Адам, *З Богам да Беларусі: Збор твораў*. Уклад. А. Пашкевіч, А. Вашкевіч, Вільня: Інстытут беларусістыкі 2008, s. 871 – 895.

2.2. LITERATURA PRZEDMIOTOWA

- Anderson Benedict, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak” 1997.
- Barth Frederik, *Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of culture difference*, Oslo: Universitetsforlaget 1969.
- Bartnik Czesław Stanisław, *Pozadoktrynalne uwarunkowania postawy religijnej*, [w:] Waclaw Hryniewicz (red.) i in., *Ku chrześcijaństwu jutra: wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin: Wydawnictwo KUL 1997, s. 703 – 712.
- Bartnik Czesław Stanisław, *Teologia narodu*, Częstochowa 1999.
- Bokszański Zbigniew, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007.
- Buczek Jerzy, *Teologia narodu w ujęciu wybranych polskich teologów*, Rzeszów: „Bonus Liber” 2014.
- Castells Manuel, *Siła tożsamości*, przeł. Szymański Sebastian, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2008.
- Chynczewska-Hennel Teresa, *Polityka Stolicy apostolskiej wobec unii i prawosławia w Rzeczypospolitej XVII wieku*, [w:] Bardach Juliusz (red.). *Katolicyzm w Rosji i prawosławie w Polsce (XI – XX w.)*, Warszawa: Upowszechnianie nauki – Oświata „UN-O” 1997, s. 124 – 133.
- Chynczewska-Hennel Teresa, *Tożsamość religijna i narodowościowa Rusinów w Pierwszej Rzeczypospolitej*, [w:] Kuczyńska Marzanna (red.). *Między Wschodem a Zachodem. Prawosławie i unia*. Tom XI. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2017, s. 56 – 80.

- Dawidowicz Aneta, *Ludność kresowa w myśli politycznej Stronnictwa Narodowego (do 1939 r.)*, [w:] Grott Bogumił, Grott Olgierd (red.), *Polska i jej wschodnie sąsiedzi*, Warszawa: Wydawnictwo von Borowiecki 2016, s. 85 – 100.
- Dąbrowski Antoni, *Co przemawia dzisiaj za przyjęciem rosyjskiej (synodalnej) formy obrządku dla nawracających się prawosławnych*, [w:] Kułak Kazimierz (oprac.), *Pamiętnik I-ej Konferencji kapłańskiej w sprawie unii kościelnej w Pińsku 23 – 24. 04. 1930 r.*, Pińsk 1931, s. 88 – 91.
- Dmowski Roman, *Kościół, naród i państwo*, Lwów: Nakładem Akad. Związku Katolickiego 1939.
- Drozd Yury, *Problem oceny Unii Brzeskiej na Białorusi*, „Roczniki Teologiczne”, Tom LXIII (2016), z. 7, s. 161 – 170.
- Dworzecka Joanna, *Misja polskich księży na Białorusi*, Górna Grupa: Verbinum 2019.
- Dyczewski Leon, *Naród*, [w:] Edward Gigilewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. 13, Lublin: TN KUL 2009, s. 756 – 762.
- Dyłałowa Hanna, *Dzieje Unii Brzeskiej (1596-1918)*. Warszawa – Olsztyn: Interlibro 1996.
- Dzwonkowski Roman, *Leksykon duchowieństwa polskiego represjowanego w ZSRS 1939 – 1988*, Lublin: TN KUL 2003.
- Dzwonowski Roman, *Od „Kościoła polskiego” do „Kościoła Polaków” na Wschodzie*, Warszawa: Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Departament Współpracy z Polonią i Polakami za Granicą 2016.
- Eberhardt Piotr, *Przemiany narodowościowe na Białorusi*, Warszawa: Editions Spotkania 1993.
- Engelking Anna, *Kołożnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2012.
- Fijałek Jan, *Kościół Rzymsko-katolicki na Litwie. Uchrześcijanienie Litwy przez Polskę i zachowanie w niej języka ludu po koniec Rzeczypospolitej*, [w:] *Polska i Litwa w dziejowym stosunku*, Warszawa-Lublin-Lódź-Kraków: nakł. Gebethnera i Wolffa 1914, s. 37 – 333.
- Głogowska Helena, *Księża Białorusini w II Rzeczypospolitej – patrioci czy nacjonaści?* „Biografistyka Pedagogiczna” nr 1 (2018), s. 85 – 100.
- Grott Bogumił, *Nacjonalizm chrześcijański. Myśl społeczno-państwowa formacji narodowo-katolickiej w Drugiej Rzeczypospolitej*, Kraków: Universitas 1991.
- Gudzek Józef, *Idea narodu i jego wolności w kazaniach ks. Hieronima Kajsiewicza (1812 – 1873)*, Kraków: Wydaw. Naukowe PAT 1998.
- Hastings Adrian, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge: University Press 1997.

- Hobsbawn Eric J., *Narody i nacjonalizm po 1780 roku: program, mit, rzeczywistość*, tłum. Maciejczyk Jakub, Warszawa: Difin 2010.
- Hryniewicz Waclaw, *Ku otwartej tożsamości chrześcijańskiej. Doświadczenia teologa*, [w:] Klauza K. (red.), *Tożsamość wyznaniowa i dialog jako czynnik opiniotwórczy w ramach kultury narodowej. Doświadczenia Białorusi, Ukrainy i Polski*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2008, s. 13 – 33.
- Jabłońska-Deptuła Ewa, *Kościół wobec rzeczywistości zaborowej*, „Res Historica” 1999, z. 9, s. 61 – 70.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków: Wydawnictwo ZNAK 2005.
- Jaskóła Piotr, *Tożsamość wyznaniowa – problem ekumeniczny*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej”, t. 2 (57) 2010, s. 21 – 33.
- Jurkowski Roman, *Białoruś i Białorusini w poglądach i działalności Arcybiskupa Edwarda barona von der Roppa*, [w:] Вялікі Анатоль (red.), *Знакамітыя мінчане: матэрыялы Беларуска-Польскай навук. канф. Мінск 9 лістапада 2005; materiały Białorusko-Polskiej konf. nauk. Mińsk 9 listopada 2005 r.*, s. 57 – 68.
- Kabzińska Iwona, *Wśród „kościelnych Polaków”. Wyznaczniki tożsamości etnicznej (narodowej) Polaków na Białorusi*, Warszawa: PAN 1999.
- Kasabała Tadeusz, *Chryścijanskaja Dumka w publicystyce białoruskich chrześcijańskich demokratów*, „Studia Wschodniosłowiańskie”, t. 17 (2017), s. 333 – 351.
- Kempa Tomasz, *Magnateria ruska wobec unii Lubelskiej 1569 r.*, „Białoruskie zeszyty Historyczne” nr 16 (2001), s. 5 – 25.
- Kliabanau Dzmitry, *Białoruska tożsamość narodowa: traumatyczne przeżycia pogranicza w ujęciu literackim na przykładzie wybranych utworów literatury białoruskiej XX wieku*, „Przegląd Wschodnioeuropejski” nr 4 (2013), s. 393 – 408.
- Koneczny Feliks, *Kościół jako polityczny wychowawca narodów*, Krzeszowice: Ostoja 2001.
- Koneczny Feliks, *O ład w historii*, Krzeszowice: Ostoja 2003.
- Koneczny Feliks, *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski. Tom I*, Komorów: Antyk 1996.
- Kowalczyk Mirosław, *Naród w nauce chrześcijańskiej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2002.
- Kowalczyk Mirosław, *Teologiczny sens ethnos w Ewangeli świętego Mateusza*, „Roczniki Teologiczne” nr 38-39 (1991 – 1992) z. 1, s. 65 – 74.
- Krąpiec Mieczysław Albert, *Rozważania o narodzie*, Lublin: Instytut Edukacji Narodowej 1998.

- Krochmal Anna, *Kościół Greckokatolicki w Eparchii Przemyskiej a ukraiński ruch narodowy (1848 – 1918)*, [w:] Krochmal Anna, Nowak Anna, (red.). *Unia Brzeska i jej konsekwencje. W 420 rocznicę synodu unijnego*, Przemysł: Archiwum Państwowe w Przemysłu 2017, s. 197 – 218.
- Lechniak Marek, *Synteza*, [w:] Edward Gigilewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka*, Tom 18, Lublin: TN KUL 2013, s. 1352 – 1354.
- Libiszowska-Żółtkowska Maria, *Konwersja – ciągłość czy zmiana tożsamości*, [w:] Borowik I., Leszczyńska K. (red.). *Wokół tożsamości: teorie, wymiany, ekspresje*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos” 2007, s. 259 – 270.
- Llywelyn Dorian, *Katolicka teologia narodowości*, przeł. Gomola Aleksander, Kraków: Wydawnictwo WAM 2015.
- Łatyszonek Oleg, Eugeniusz Mironowicz, *Historia Białorusi od połowy XVIII do końca XX wieku*. Białystok: Katedra Kultury Białoruskiej Uniwersytetu w Białymstoku 2002.
- Łatyszonek Oleg, *Od rusinów białych do białorusinów: u źródeł białoruskiej idei narodowej*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku 2006.
- Ławreszuk Marek, *Idee mesjańskie w prawosławiu. Mesjanizm w testamencie św. Księcia Łazarza*, „Elpis” Rocznik XV (XXVI) z. 27 (40) 2013, s. 181 – 186.
- Ławreszuk Marek, *Prawosławie wobec tendencji nacjonalistycznych i etnofiletzstycznych. Studium teologiczno-kanoniczne*, Warszawa: Semper 2009.
- Majewski Marcin, *Sakrament narodu. Teologia chrztu Polski*, [w:] Paweł Rojek (red.), *Spółczesność teologiczna. Polska teologia narodu 1966 – 2016*, Kraków: Wydawnictwo M 2016, s. 19 – 44.
- Matwiejuk Jarosław, *Status prawny Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, „Elpis” nr 1(1) 1999, s. 257 – 276.
- Mazur Sławomir, *Troska o jedność i rozwój Kościoła w nauczaniu Sługi Bożego biskupa Zygmunta Łozińskiego*, [w:] Mazur Sławomir, Syczewski Tadeusz (red.), *Sługa Boży Zygmunt Łoziński. W trosce o Kościół i Ojczyznę*, Drohiczyń: Drohiczyńskie Towarzystwo Naukowe 2011, s. 35 – 56.
- Mazuś Mikołaj, *Koncepcje ideologiczne „Moskwa – III Rzym” oraz „Kijów – II Jerozolima” w ujęciu porównawczym*, „Slavia Orientalis”, nr (2015), tom LXIV, s. 465 – 475.
- Mikes Jan, *Komunizm i nacjonalizm w świetle chrześcijańskiego światopoglądu*, Poznań 1935.
- Mironowicz Antoni. *Kościół Prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej*, „Elips” nr 1 (1) 1999, s. 85 – 125.

- Mironowicz Antoni, *Powstanie Ławry Supraskiej*, „Białostockie Teki Historyczne”, t. 10 (2012), s. 11-35.
- Mironowicz Antoni. *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok: Orthdruk, 1997.
- Mironowicz Eugeniusz, *Białorusini i Ukraińcy w polityce obozu piłsudczykowskiego*, Białystok: Trans Humana 2007.
- Moroz Małgorzata, „Krynica”. *Ideologia i przywódcy białoruskiego katolicyzmu*, Białystok: Białoruskie Towarzystwo Historyczne 2001.
- Moroz Małgorzata, *Białoruski Instytut Gospodarki i kultury w północno-wschodnich województwach drugiej Rzeczypospolitej (1926 – 1937)*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne” nr 14 (2000), s. 125 – 147.
- Moroz Małgorzata, *Zatarg o język kazań w Żodziszkach*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne” nr 10 (1998), Białystok, s. 124 – 165.
- Napiórkowski Andrzej OSPPE, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2010.
- Napiórkowski Andrzej OSPPE, *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2016.
- Narody*, [w:] Leon-Dufour Xavier (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań – Warszawa: Pallottinum 1982, s. 518 – 526.
- Ostrowski Teodor, *Dzieje i prawa Kościoła Polskiego. Tom II*, Poznań: Drukarnia J.K.Mci i Rzeczyplitey u XX. Scholarum Piarum 1846.
- Palczyński Tadeusz, *Socjologia tożsamości*, Kraków: Krakowska Szkoła Wyższa 2008.
- Papierzyńska-Turek Mirosława, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918 – 1939*. Warszawa: PWN 1989.
- Paszuk Marina, *Białoruskie przekłady Pisma Świętego w latach 1926 – 2013. Studium historyczno-porównawcze*, Mińsk: Pro Christo 2017.
- Pawelczyk-Dura Kamila, *Kierunki i tendencje w XIX-wiecznej konserwatywnej myśli cerkiewnej w Rosji*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia”, 2012, z. IX, s. 183 – 198.
- Piatrowicz Natalia, *Katolicyzm na Białorusi. Polski czy już białoruski?* „Więź” nr 9 (567) 1997, s. 81 – 92.
- Ponisz Piotr, *Kościół – a naród i państwo*, Poznań: Drukarnia Centralna 1936.
- Poradowski Michał, *Kościół od wewnątrz zagrożony*, London: VERITAS 1984.
- Prokopiuk Jan, *Etnos i tożsamość. Białoruski proces narodotwórczy*, Toruń: Wydawnictwo TAKO 2013.

- Radzik Ryszard (red.), *Tożsamości zbiorowe Białorusinów*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2012.
- Radzik Ryszard, *Białorusini między Wschodem a Zachodem*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2012.
- Radzik Ryszard, *Polskość na wsi białoruskiej w XIX stuleciu*, [w:] Караў Д. (red.), *Беларусы і палякі: дыялог народаў і культур, X – XX ст.*, Гродна – Беласток 1999, s. 280 – 287.
- Rok Bogdan, *Unia Lubelska i Unia Brzeska — tworzenie państwa nowożytnej Europy*, „Studia Slavica et Balcanica Petropolitana” nr 2 (8), 2010, s. 162 – 171.
- Roman Misiak, *Naród w nauczaniu społecznym Kościoła*, Szczecin: Wydawnictwo naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2007.
- Sagallo Monika, *Misja władcy Trzeciego Rzymu w Posłaniu do wielkiego księcia Wasyla III*, „Orientalia Christiana Cracoviensia” nr 10 (2018), s. 7 – 18.
- Scattola Merio, *Teologia polityczna*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 2011.
- Sienkiewicz Edward, *Chrystus – sens dziejów narodu w polskiej refleksji wiary*, Poznań: Redakcja Wydawnictw UAM 2003.
- Składanowski Marcin, *Tożsamość wyznaniowa. Studium ekumeniczne*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2012.
- Składanowski Marcin. *Tożsamość chrześcijańska w wieloreligijnym świecie. Dylematy i propozycje Światowej Rady Kościołów*, „Colloquium” 7 (2015), nr 4, s. 205 – 220.
- Słota Bolesław, *Życie i działalność o. Edwarda Juniewicza w latach 1918 – 1925*, „Studia Redemptorystowskie” nr 5 (2007), s. 73 – 118.
- Smith Anthony D., *Etniczne źródła narodów*, przeł. Głowacka Małgorzata, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009.
- Smith Anthony D., *Nacjonalizm: teoria, ideologia, historia*, przeł. Chomicka Ewa, Warszawa: Wydawnictwo Sic 2007.
- Smołucha Janusz, *Cultural and Religious Significance of the Cyrillo-Methodian Tradition in Central and Eastern Europa*, „Folia Historica Cracoviensia”, Tom 23, nr 1 (2017), s. 193 – 213.
- Stefanowicz Janusz, *Chrześcijańska demokracja*, [w:] Łukaszyk Romuald (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin: TN KUL 1985, s. 385 – 391.
- Straczuk Justyna, *Język a tożsamość w warunkach społecznej wielojęzyczności: pogranicze polsko-litewskie-białoruskie*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 1999.
- Strutyński Maciej, *Myśl społeczno-polityczna Kościoła greckokatolickiego w II RP (1918 – 1939)*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2019.

- Szacki Jerzy, *Historia myśli socjologicznej*, t. 1, Warszawa: PWN 1983.
- Szczepkowski Jacek, *Magia słów i narracyjno-relacyjna tożsamość*, „Rozwiązania”, nr 1 (2016), s. 4 – 12.
- Śleszyński Wojciech, *Stosunki narodowościowe a Kościół katolicki na obszarze archidiecezji wileńskiej i diecezji pińskiej w okresie międzywojennym*, [w:] Wasilewski Jarosław (red.), *Od Vixdum Poloniae unitas do Totus tuus Poloniae populus. Wileńska prowincja kościelna w latach 1925 – 1992*, Białystok-Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej 2018, s. 62 – 71.
- Śliwa Tadeusz, *Dzieje podziałów i dążeń zjednoczeniowych*, [w:] Waclaw Hryniewicz (red.) i in., *Ku chrześcijaństwu jutra: wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin: Wydawnictwo KUL 1997, s. 269 – 283.
- Wierzbicki Andrzej, *Wshodniosłowiański naród cywilizacyjny w koncepcji Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej”, Rok 11 (2013), z. 2, s. 33 – 48.
- Wierzbicki Marek, *Polacy i Białorusini w zaborze sowieckim. Stosunki polsko-białoruskie na ziemiach północno-wschodnich II Rzeczypospolitej pod okupacją sowiecką 1939 – 1941*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen 2000.
- Wójcicka Marta, *Tożsamość w procesie komunikacji*, „Artes Humanae”, Vol. 1 (2016), s. 55 – 67.
- Wyczański Andrzej (oprac.), *Historia Polski w liczbach. Ludność, terytorium*, Warszawa: GUS 1993.
- Абдзіраловіч Ігнат, *Адвечным шляхам: Дасьледзіны беларускага сьветагляду*, прадмова С. Дубаўца, Мінск: Навука і тэхніка 1993.
- Абрамовіч Людвік, *Z uwag redaktora* (фрагмент), [w:] Гарбінскі Юры (red.), *Беларуская думка XX стагоддзя. Філасофія, рэлігія, культура (Анталогія)*, Варшава: Інстытут Славістыкі ПАН 1998, s. 235 – 239.
- Астапенка Анатоль, *Ігдзе зродзіліся і ускормлены сьць по Бозе. Дослед беларускага нацыяналізму*, Санкт-Пецярбург: Невский Простор 2010.
- Багдановіч Максім, *Беларускае адраджэнне: Літаратурныя артыкулы*, прадм. У.М. Лазоўскага, Мінск: Універсітэцкае 1994, s. 32.
- Багушэвіч Францішак, *Дудка беларуская*, [w:] Л.Г. Кісялёва, Н.М. Сенкевіч (red.), *Літаратура другой паловы XIX стагоддзя. У 2 ч. Ч. 2*, Мінск: Мастацкая літаратура 2013, s. 112 – 113.
- Барысенка Вольга, *Рэлігійныя пошукі Заходняй Еўропы пачатку XX ст. і творчасць Вацлава Ластоўскага*, [w:] *Хрысціянства і беларуская культура. Матэрыялы III*

- міжнароднага кангрэса беларусістаў “Беларуская культура ў дыялогу цывілізацый”*, Мінск: Беларускі кнігазбор 2001, s. 113 – 122.
- Белы Алесь, *Хроніка Белай Русі: Імагалогія Беларусі XII – XVIII стст.*, Смаленск: Інбелкульт 2013.
- Боровой Ростислав, *Христианизация территорий Полоцкой и Туровской епархий в X – XIV вв.: (возникновение и развитие сети приходов: историко-географический аспект)*, „Ведомости Минской Митрополии: журнал Минской митрополии Белорусской Православной Церкви” nr 3 (2019), s. 42 – 52.
- Брук Соломон, *Народность*, [w:] *Большая советская энциклопедия*, Москва 1974, t. 17, s. 280.
- Булгаков Валер, *История белорусского национализма*, Вильнюс: Институт белорусистики 2006.
- Бутенко Анатолий, *Народ*, [w:] *Большая советская энциклопедия*, Москва 1974, t. 17, s. 254 – 255.
- Вабішчэвіч Аляксандр, *Духоўнае жыццё ва ўмовах паланізацыі*, [w:] Касцюк Міхаіл (red.), *Гісторыя Беларусі: У 6 т. Т. 5. Беларусь у 1917 – 1945 гг.*, Мінск: Экаперспектыва 2006, s. 423 – 448.
- Вашкевіч Андрэй, *Вінцэнт Гадлеўскі: насуперак часу*, Мінск: А.М. Янушкевіч 2018.
- Верт Пол, *Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи*, Москва: Новое литературное обозрение 2012.
- Вивчар Василий, *Западно-руссистское понимание Брестской унии М.О. Кояловича*, „Вестник Омского университета” nr 1 (2012), s. 58 – 62.
- Вивчар Василий, *Отечественная историография Брестской греко-католической унии в 1880 – 1890-е гг.: расцвет официальной концепции*, „Историческая и социально-образовательная мысль” nr 3 (2012), s. 22 – 26.
- Вивчар Василий, *Феномен Брестской греко-католической унии в освещении отечественной историографии второй половины XIX – начала XX в.*, „Вестник Омской православной духовной семинарии” nr 1(2016), s. 87 – 98.
- Віславух Севярын, *Нацыянальныя адносіны на тэрыторыі ўсходніх ваяводстваў*, „Arche. Пачатак”, nr 1 (158) 2018, s. 69 – 358.
- Гарбінскі Юры. *Беларускія рэлігійныя дзеячы XX стагоддзя*. Мінск-Мюнхен: Беларускі кнігазбор 1999.
- Гарошка Леў, *Пад знакам „рускае і польскае” веры*, Мінск: Кантакт 1990.

- Гомон. *Белорусское (социально)-революционное обозрение*, [w:] *Публицистика белорусских народников (1881 – 1884)*, Мінск: Издательство БГУ им. В. И. Ленина 1983, s. 60 – 61.
- Данільчык З.П., *Янка Купала як абаронца роднай мовы*, [w:] Жук І.В. (red.), *Рэспубліканскія Купалаўскія чытанні: зб. навук. прац*, Гродна: ТАА ЮрСаПрынт 2013, s. 149 – 152.
- Долбиллов Михаил, *Русский край, чужая вера: этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II*. Москва: Новое литературное обозрение 2010.
- Доўнар-Запольскі Мітрафан, *Гісторыя Беларусі*, Мінск: БелЭн 1994.
- Доўнар-Запольскі Мітрафан, *Асновы дзяржаўнасці Беларусі*, [w:] Доўнар-Запольскі Мітрафан, *Выбранае*, Мінск: Беларуская навука, 2017, s. 425 – 438.
- Доўнар-Запольскі Мітрафан, *Выбранае*. Мінск: Беларуская навука 2017.
- Жлутка Алесь, *Пункціры вялікага шляху. Спроба кароткага пасумавання гісторыі каталіцкага Касцёла на Беларусі*, „Наша вера” nr 4 (14), 2000, s. 14 – 20.
- Игнатий Брянчанинов, *О ереси и расколе*, „Православное чтение” nr 5-6 (1992), s. 1 – 8.
- Каганец Карусь, *Сымбола*, [w:] Л.Г. Кісялёва, Н.М. Сенкевіч (red.), *Літаратура другой паловы XIX стагоддзя. У 2 ч. Ч. 2*, Мінск: Мастацкая літаратура 2013, s. 487.
- Каратынскі Вінцэнт, *Уставайма, братцы!* [w:] Кісялёва Л.Г., Сенкевіч Н.М. (red.), *Літаратура другой паловы XIX стагоддзя. У 2 ч. Ч. 1*, Мінск: Мастацкая літаратура 2013, s. 359.
- Кароткі Уладзімір, Некрашэвіч-Кароткая Жанна, *Хрысціянiзацыя Беларусі: версіі, гіпотэзы, сведчанні ў помніках старажытнай беларускай літаратуры*, „Наша вера” nr 2 (72) 2015, s. 44 – 49.
- Карский Е.Ф., *Бѣлоруссы. Введение въ изученіе языка и народной словесности*, Варшава: Типографія Варшавскаго Учебнаго Округа 1903.
- Киприанович Григорий, *Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве*, Минск: Издательство Белорусского Экзархата 2006.
- Конон Владимир, *Вера и нация: христианство в судьбе белорусов*, „Нёман” nr 5 (1994), s. 156 – 164.
- Коструба Теофіл, *Нариси з церковної історії України X – XIII століття*, Торонто: Українське видавництво „Добра книжка” 1955.
- Коялович М., *Литовская церковная унія. Томъ II*, Санктпетербургъ 1861.
- Кривонос Фёдор, протоиерей, *Лекции по истории Православной Церкви Беларуси*, Минск: ВРАТА 2012.

- Крот Андрэй, *Айцец архімандрыйт Фабіян Абрантовіч і адраджэнне уніі ў першай палове XX стагоддзя*, [w:] *Брэсцкая царкоўная унія (1596 – 2006): гісторыя і сучаснасць: зборнік навуковых артыкулаў*, Брэст: БрДУ імя А. С. Пушкіна 2006, s. 10 – 17.
- Купала Янка, *Поўны збор твораў. У 9 т., т. 8. Артыкулы, нататкі, выступленні. Калектыўныя творы*, Мінск: Мастацкая літаратура 2002.
- Ластоўскі В.Ю., *Кароткая гісторыя Беларусі*, Мінск: Універсітэцкае 1993.
- Латышонак Алег, *Нацыянальнасць – Беларусь*. Вільнюс: Інстытут беларусістыкі, Беларускае гістарычнае таварыства 2009.
- Лыч Леанід, *Хрысціянства ў этнакультурным жыцці Беларусі (ад старажытнасці да 1917 г.)*, Віцебск: Выд-ва УА “ВДТУ” 2005.
- Ляхоўскі Уладзімір, *Ад гоманаўцаў да гайсакоў. Чыннасць беларускіх моладзевых арганізацый у 2-й палове XIX ст. – 1-й палове XX ст. (да 1939 г.)*. Смаленск: Інбелкульт 2015.
- Мазько Эдуард, *Дзейнасць Беларускай Хрысціянскай Дэмакратыі ў 1926 – 1935 гадах*, [w:] Пяткевіч А.М., Крэнь І.П. (red.), *Культура Гродзенскага рэгіёну: праблемы развіцця ва ўмовах поліэтнічнага сумежжя: Зборнік навуковых прац*, Гродна: ГрДУ 2001, s. 148 – 154.
- Мазько Эдуард, *Ідэалагічныя падставы дзейнасці Беларускай Хрысціянскай Дэмакратыі (1917 – 1939)*, „Гістарычны альманах”, т. 3, s. 71 – 76.
- Мазько Э. А., *Уплыў Беларускай хрысціянскай дэмакратыі на фармаванне культурнай сітуацыі ў Заходняй Беларусі ў 20-30 гады XX стагоддзя. Дысертацыя на суісканне ступені кандыдата гістарычных навук*, Гродна, 2003.
- Малыхина Г.И., Миськевич В.И. (red.), *История философской мысли Беларуси: учебное пособие*, Минск: Высшая школа 2014.
- Менченя С. В., *Западнорусизм и краёвость в общественной мысли XIX – начала XX в.*, [w:] Смахович Н.В. (red.), *История белорусской государственности. В 5 т. Т. 2. Белорусская государственность в период Российской империи (конец XVIII – начало XX в.)*, Минск: Беларуская навука 2019, s. 290 – 297.
- Миловидов А.И., *Заслуги графа М.Н. Муравьёва для православной церкви в Северо-Западном крае*. Харьков 1900.
- Місюк Владимир, *Исследование национальных процессов в Восточной Европе на примере Полесского воеводства (1921 – 1929)*, „Перекрёстки” nr 3-4 (2007), s. 231 – 246.
- Мілавіцкі Марак, *Дык хто ж такі Магнушэўскі?* “Наша Ніва” nr 39 (2005), s. 14.
- Мруз Мацей, *Каталіцызм на паграніччы. Адносіны каталіцкай царквы да ўкраінскага і беларускага пытання ў Польшчы ў 1918 – 1925 г.* Мінск: Медысонт 2009.

- Навіцкі Уладзімір (red.), *Канфесіі на Беларусі*, Мінск: Экаперспектыва 1998.
- Народы Росіі. Бѣлоруссы и поляки*, Санкт-Ретербургъ 1878.
- Насевіч Юрый, *Роля пратэстантызму ў фарміраванні этнічнай самасвядомасці беларусаў у другой палове XVI – пачатку XVII ст.*, [w:] *Хрысціянства і беларуская культура. Матэрыялы III міжнароднага кангрэса беларусістаў “Беларуская культура ў дыялогу цывілізацый”*, Мінск: Беларускі кнігазбор 2001, s. 187 – 189.
- Насовіч Іван, *Слоўнік беларускай мовы / Факсімільнае выданне*. Мінск: Беларуская Савецкая Энцыклапедыя 1983.
- Радзік Рышард, *Вакол ідэнтычнасці беларусаў*, Мінск: Лімарыус 2017.
- Сергіев-Кронштадскі Іоанн Ільіч, *Живой колосъ съ духовной нивы. Выпуски изъ дневника за 1907 – 1908 г.г.*, С.-Петербургъ: Синодальная типографія, 1908.
- Смалянчук Алесь, *Палякі Беларусі і Літвы XIX – пачатку XX ст. як этнакультурны і сацыяльны феномен*, „Беларускі гістарычны агляд”, t. 7 (2000), z. 1 (12), s. 148 – 180.
- Смалянчук Алесь, *Паміж краёвасцю і нацыянальнай ідэяй. Польскі рух на беларускіх і літоўскіх землях. 1864 – люты 1917 г.*, Ст-Пецяярбург: Неўскі прасцяг 2004.
- Смалянчук Аляксандр (red.), *„За першымі саветамі”: польска-беларускае памежжжа 1939 – 1941 г.г. у вусных успамінах жыхароў Беларусі*, Мінск 2019.
- Сурыновіч Сяргей, *Усялякае Слова, Богам натхнёнае – карысна! Да гісторыі перакладаў біблейных тэкстаў на беларускую мову*, “Arche. Пачатак” nr 3 (153) 2017, s. 165 – 189.
- Токць Сяргей, *Белорусская идентичность в XIX веке*, „Перекрёстки” nr 3-4 (2007), s. 202 – 230.
- Трацяк Іван, *Беларускае каталіцкае духавенства ля вытокаў сацыякультурнай ідэнтыфікацыі*, Гродна: ГрДУ імя Янкі Купалы 2013.
- Трацяк Янка, *Беларускае духавенства ў першай палове XX стагоддзя*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne” nr 12 (1999), s. 59 – 79.
- Трацяк Янка, *Беларускае каталіцкае духавенства ў сацыякультурным працэсе першай паловы XX стагоддзя. Манагр. У 2 ч. Ч. 1. Арганізацыя беларускага дуішпаствыства ва ўмовах канфесійна-нацыянальнай палітыкі 1913 – 1939 гадоў*, Гродна: ГрДУ 2019.
- Турунак Юры, *Беларускі каталіцызм учора і сёння*, [w:] Турунак Юры, *Мадэрная гісторыя Беларусі*, Вільня: Інстытут беларусістыкі 2006, s. 401 – 404.
- Турунак Юры, *Спробы адраджэння Ёніяцкай Царквы на Беларусі ў XX стагодзьдзі*, [w:] Юры Турунак, *Мадэрная гісторыя Беларусі*, Вільня: Інстытут беларусістыкі, 2006, s. 430 – 440.

- Турунак Юры, *Фармаваньне сеткі рыма-каталіцкіх парафіяў на Беларусі ў 1387 – 1781 гг.*, [w:] Турунак Юры, *Мадэрная гісторыя Беларусі*, Вільня: Інстытут беларусістыкі 2006, s. 405 – 418.
- Унучак Андрэй, *Беларускі нацыянальны рух*, [w:] В.В. Даніловіч (red.), *Грамадска-палітычнае жыццё ў Беларусі, 1772 – 1917 гг.*, Мінск: Беларуская навука 2018, s. 486 – 513.
- Уэр Каллист, *Православная царковь*, Москва: Издательство ББИ 2001.
- Фатющенко Валентин, *Русский мир в контексте мировых цивилизаций [текст]: курс лекций*, Москва: Гнозис 2009.
- Цеплякоў Аркадыюш, *Езуіты і Беларусь: на мяжы цывілізацыяў ці на скрыжаванні культуры?* „Białoruskie Zeszyty Historyczne”, Białystok, nr 25 (2006), s. 45 – 66.
- Церашковіч Павел, *Этна-канфесіянальная палітыка расійскай адміністрацыі і фармаванне беларускай свядомасці ў другой палове XIX – пачатку XX ст.*, [w:] Караў Д. (red.), *Беларусы і палякі: дыялог народаў і культур, X – XX ст.*, Гродна – Беласток 1999, s. 357 – 360.
- Ціхарэцкі Пётр, *“Паляшук” – аб’ект цывілізацыйнай місіі*, „Arche Пачатак” nr 7 – 8 (128 – 129), 2014, s. 72 – 110.
- Цымбал Аляксандр, *Праваслаўная царква ў Заходняй Беларусі (1921 – 1939)*, Мінск: МДЛУ 2016.
- Цьвікевіч Аляксандр, *“Западно-руссизм”. Нарысы з гісторыі грамадзкай мыслі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в.*, Менск: Навука і тэхніка 1993.
- Чаквін І.У., *Каяловіч Міхаіл Восіпавіч*, [w:] *Асветнікі зямлі беларускай: Энцыклапедычны даведнік*, Мінск: БелЭн 2001, s. 225 – 226.
- Чарнякевіч Андрэй, *Нараджэнне беларускай Гародні: 3 гісторыі нацыянальнага руху 1909 – 1939 гадоў*, Мінск: А.М. Янушкевіч 2015.
- Чистович Иларион, *Очерки истории Западно-Русской Церкви*, Минск: Белорусская Православная Церковь 2014.
- Шпилевский Павел, *Путешествие по полесью и белорусскому краю*, Минск: Беларусь 2016.
- Яноўская Валянціна (red.) і ін., *Канфесійны фактар у сацыяльным развіцці Беларусі (канец XVIII – XX ст.)*, Мінск: Беларуская навука 2015.

2.3. LITERATURA POMOCNICZA

- Abraham Władysław, *Polska a chrzest Litwy*, [w:] *Polska i Litwa w dziejowym stosunku*, Warszawa-Lublin-Lódź-Kraków: nakł. Gebethnera i Wolffa 1914, s. 1 – 36.
- Bartnik Czesław Stanisław, *Dogmatyka katolicka*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003.
- Bierdiajew Mikołaj, *Rosyjska idea*, Warszawa: Fronda 1999.
- Błaza Marek, *Matka Boża w teologii prawosławnej*, „Studia Bobolanum” nr 1 (2018), s. 23 – 45.
- Budniak Józef, *Jednoczeni w różnorodności. Tradycja cyrylo-metodiańska jako paradygmat procesu pojednania Kościołów, kultur i narodów*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2009.
- Budniak Józef, *Znaczenie dziedzictwa świętych Cyryla i Metodego w procesie pojednania chrześcijan*, [w:] Kantyka P., Kopiec P., Skaldanowski M. (red.), *O ekumenizmie w Roku Wiary. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 30-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, s. 369–375.
- Erikson Erik, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, przeł. Przemysław Hejmej, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 1997.
- Filipiak Magdalena, *Tożsamość jednostki w społeczeństwie sieci*, „Kultura-Historia-Globalizacja” nr 17 (2015), s. 27 – 41.
- Jarmusik Edmund, *Kościół katolicki na Białorusi 1939 – 1991: od zniszczenia do odrodzenia*, tłum. Szubielska Honorata, Kraków: Wydawnictwo AVALON 2013.
- Kopiec Piotr, *Konsumpcjonizm: perspektywa protestanckiej koncepcji człowieka i społeczeństwa*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2016.
- Kumor Bronisław, *Historia Kościoła Katolickiego. Tom 2. Epoka średniowiecza, 692 - 1517*, Warszawa: Pallottinum 1984.
- Kumor Bronisław, *Historia Kościoła Katolickiego. Tom 3. Czasy nowożytne 1517 - 1914*, Warszawa: Pallottinum 1984.
- Migalski Marek, *Budowanie narodu. Przypadek Polski w latach 2015 – 2017*, Łódź: Fundacja Liberté 2018.
- Moskal Piotr, *Traktat o religii*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2014.
- Müller Gerhard Ludwig, *Dogmatyka katolicka*, tłum. Szymona Wiesław, Kraków: Wydawnictwo WAM 2015.
- Nagy Stanisław, *Kościół na drogach jedności*, Wrocław: Wydaw. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1985.
- Ratzinger Joseph, *Opera omnia, Tom IX/1, Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, przeł. Jarosław Merecki SDS, Lublin: wydawnictwo KUL 2018.

- Rudkouski Piotr, *Białoruskie pytania w kontekście europejskich odpowiedzi*. Wojnowice: KEW 2017.
- Rust Maxim, *Belarus's complicated memory*, "New Eastern Europe" nr 1 (2018), s. 85 – 92.
- Strzelczyk Grzegorz, *Po co Kościół*, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2018.
- Szewczyk Przemysław, *Postawa Ojców wobec pogan w świetle edyktów cesarskich IV w.*, [w:] Ledwoń Ireneusz Sławomir, Szram Mariusz (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013, s. 171 – 200.
- Анофранка Наталля (red.), *Гістарыяграфія гісторыі Беларусі канца XVIII – пачатку XX ст.: праблемы, здабыткі, перспектывы*, Мінск: Беларус. навука 2006.
- Бармин Алексей, *Полемика и схизма. История греко-латинских споров IX – XII веков*, Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы 2006.
- Барсов Николай, *Макарий (Булгаков)*, [w:] Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона в 86 т., т. 18, Санкт-Петербург: Типо-Литография И.А. Ефрона 1896, s. 397 – 398.
- Бромлей Ю. В., *Этнос и этнография*, Москва: Наука 1973.
- Брянцев Павел, *Литовское государство. От возникновения в XIII веке до союза с Польшей и образования Речи Посполитой и крахе под напором России в XIX веке*, Москва: Центрполиграф 2018.
- Голубев Валентин, *Образование ВКЛ*, [w:] Коваленя А.А. (red.), *История белорусской государственности. В 5 т. Т. 1: Белорусская государственность: от истоков до конца XVIII в.* Минск: Беларуская навука 2018, s. 232 – 248.
- Дранько-Майсюк Леанід, *“Усе бачылі нястачу віна...”: аповесць пра Адама Станкевіча*, Мінск: Кнігазбор 2019.
- Ермаловіч Мікола, *Па слядах аднаго міфа*, Мінск: Навука і тэхніка 1989.
- Ермаловіч Мікола, *Старажытная Беларусь: Віленскі перыяд*, Мінск: Выдавецкі цэнтр “Бацькаўшчына” 1994.
- Ермаловіч Мікола, *Старажытная Беларусь: Полацкі і Навагародскі перыяд*, Мінск: Мастацкая літаратура 1990.
- Запрудскі Ігар, *Нарысы гісторыі беларускай літаратуры XIX ст.*, Мінск: БДУ 2003.
- Касцюк Міхаіл (red.), *Гісторыя Беларусі: У 6 т. Т. 4. Беларусь у складзе Расійскай імперыі (канец XVIII – пачатак XX ст.)*, Мінск: Экаперспектыва 2005.
- Кібінь Аляксей, *Ад Ятвязі да Літвы. Палітычныя і сацыякультурныя трансфармацыі ў басейне Верхняга Нёмана ў IX – XIII стагоддзях*, „Arche” nr 5 (150), 2016, s. 4 – 296.
- Ластоўскі Вацлаў, *Лабірынты*, [w:] Ластоўскі В., *Выбраныя творы / Уклад., прадмова і каментарыі Я. Янушкевіча*, Мінск: Беларускі кнігазбор 1997, s. 47 – 72.

- Лінднэр Райнэр, *Гісторыкі і ўлада: нацыятворчы працэс і гістарычная палітыка ў Беларусі XIX – XX ст.*, перакл. Баршчэўскага Л., Мінск – Санкт-Пецярбург: Неўскі прасцяг 2005.
- Лінднэр Райнэр, *Падручнікі гісторыі ў Беларусі*, [w:] *Гісторыя штодзённасці і правы чалавека: Матэрыялы Міжнар. канф., 1 – 5 снежня 1999 г.*, Уклад. П. Садоўскі, М. Тэлюс, Мінск: Тэхналогія 2000, s. 47 – 72.
- Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. *История Русской церкви. 12 томов*, Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии Наук, Типография Юлия Анд. Бокрама, Типография Р. Голике, Типография С. Добродеева 1857 – 1883.
- Михневич О.А., Челябинский А.А. (red.), *Нации, народы, этносы: энцикл. Словарь*, Минск: Беларус. Энцыкл. імя П. Броўкі 2011.
- Рудкоўскі Пётр, *Беларуская гуманістыка пасля постмадэрну: дыягназ і перспектывы*, „Arche. Пачатак” nr 4 (2016), s. 4 – 135.
- Соловьёв Владимир, *Как пробудить наши церковные силы? (открытое письмо к С. А. Бачинскому)*, [w:] Соловьёв В.С., *Собрание сочинений*. Том 4, С.-Петербург: Книгоиздательское товарищество „Просвѣщение” 1914, s. 203 – 206.
- Соловьёв Владимир, *Оправдание добра*, Москва: Академический проект 2010.

3. INTERNET

- Chrześcijańska demokracja, chadecja*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/chrzescijanska-demokracja;3886163.html>
- Hryniewicz Waclaw, *Tożsamość chrześcijańska dzisiaj*, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TE/konfesjonalizm_otwartosc.html
- Jan Fibek, *Słonim – Kościół Farny p.w. Św. Andrzeja apostoła XV – XX w.*, http://www.radzima.org/pl/miejsce_comm/1694.html
- Katliarčuk Andrei, *Misja Torwalda Wędrownika albo skandynawskie początki chrześcijaństwa na Białorusi*, <https://bielarus.pl/misja-torwalda-wedrownika-albo-skandynawskie-poczatki-chrzescijanstwa-na-bialorusi.html>
- Leszek Sykulski, „Moskwa – Trzeci Rzym” – zarys idei / http://geopolityka.net/moskwa-trzeci-rzym-zarys-idei/#_ftn2

- The Church: Towards a Common Vision,
<https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/i-unity-the-church-and-its-mission/the-church-towards-a-common-vision>
- Абламейка Сяргей, *Нечаканы Скарына: у якую царкву ён хадзіў*,
<https://www.svaboda.org/a/28616897.html>
- Айцец Сергій Гардун, „Я ўпэўнены, што Францыск Скарына быў прываслаўным”,
http://sobor.by/videonews/Aytsets_Sergiy_Gardun_Ya_upeuneni_shto_Frantsisk_Skarin_a_biu_pravaslaunim
- Андрей Зубов, *История русской церкви*, <https://predanie.ru/zubov-andrey-borisovich/book/216925-istoriya-russkoj-cerkvi/#toc2>
- Беларуска-расейскі слоўнік безэквівалентнай лексікі*, <http://www.slounik.org/92599.html>
- Беларускі архіў вуснай гісторыі* / <http://www.nashapamiac.org>
- Горбік Сяргей, *Калі пачалася хрысціянiзацыя Беларусі*,
<https://krynica.info/be/2015/0/28/gistoryya-khryscijanstva-u-belarusi-u-rehchyshchysvyatkavannya-1000-ykh-ugodkau-spachynu-svyatoga-rounaapostalnaga-knyazy-uladzimira/>
- Елишев Сергей, *Основы национальной политики* / <http://suzhdenia.ruspole.info/node/1188>
- Кастусь Каліноўскі, *Мужыцкая праўда № 6*,
http://knihi.com/Kastus_Kalinouski/Muzyckaja_prauda,_6.html
- Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский, *История Русской церкви*, т. 1. <http://www.sedmitza.ru/lib/text/435711/>
- Севярынец Павел, *Ксёндз Адам Лісоўскі* / <http://bchd.info/12298-ksendz-adam-lisouski.html>
- Скарына з вялікай доляй верагоднасці быў католікам*,
http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2017/05/11/скарына_з_вялікай_доляй_верагоднасці_быў_католікам/be-1311486
- Смалянчук Алесь, *Беларускі нацыянальны рух, ч. 1* // <http://kamunikat.org/7988.html&lang=PL>

WSTĘP

Aktualność problemu i cel badawczy

Białoruś jest krajem położonym na granicy dwóch cywilizacji: Zachodu i Wschodu. Od czasów starożytnych jej tereny są miejscem komunikacji międzykulturowej, międzywyznaniowej i międzyreligijnej. Na przełomie wieków X i XI tutaj rozpoczął się rozwój zarówno wschodniego, jak i zachodniego chrześcijaństwa. W późniejszych czasach na terenach tych pojawiły się też judaizm oraz islam. Naród białoruski konstituował się stopniowo, poprzez wieki i ciągłe zderzanie się z wielorakimi wyzwaniami, których dostarczała historia. W następstwie oddziaływania różnych czynników proces ten przebiegał jednak inaczej niż u sąsiednich narodów słowiańskich. Przykładowo w epoce nowożytnej przodkowie współczesnych Białorusinów przeżyli brzemienny w skutki okres braku elit narodowych, jak też braku państwowości, unormowanego języka literackiego, jedności duchowej i solidarności społecznej. Tworzenie się współczesnego narodu było zahamowane i stało pod znakiem zapytania. W związku z tym można wspomnieć znamienne słowa św. Jana Pawła II: „Słaby jest lud, jeśli godzi się ze swoją klęską, gdy zapomina, że został posłany, by czuwać, aż przyjdzie jego godzina. Godziny wciąż powracają na wielkiej tarczy historii”¹.

Dla Białorusinów ową godziną, o której mówił Ojciec Święty, stało się odrodzenie narodowe, które zaczęło się już w końcu XIX wieku, weszło w rozkwit w wieku XX, a w niektórych aspektach trwa do dziś. Godzinę tę potrafią uchwycić wybitni i oryginalni myśliciele, którymi może poszczycić się każdy naród. Poddają oni refleksji bogactwo tradycji narodowej i nadają kształt ludzkiej tożsamości. Bardzo interesujący wśród wielu takich osób wydaje się ks. Adam Stankiewicz. Z jego postacią związane jest nie tylko odrodzenie narodowe na Białorusi, ale złączone są także ciekawe procesy zachodzące w obrębie życia religijnego w kraju. Szczególnie interesujące od strony teologii ekumenicznej są zwłaszcza poglądy ks. Stankiewicza. Warto przyjrzeć się temu, co zostawił po sobie, ponieważ jego przemyślenia z jednej strony wciąż są aktualne dla Białorusi, z drugiej strony są wartościowym materiałem dla Polaków, dla których problematyka białoruska do dziś to swoista *terra incognita*.

Celem niniejszej pracy jest przedstawienie stanowiska ks. Adama Stankiewicza wobec wieloaspektowego zagadnienia białoruskiej tożsamości wyznaniowej i narodowej. Ponadto

¹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków: Wydawnictwo ZNAK 2005, s. 57.

zamierzono pokazać jego teologiczną ocenę tak określonego problemu, który jest skomplikowany, ponieważ Stankiewicz nie był teologiem „zawodowym”. Spostrzeżenia teologiczne księdza pozostawały w koegzystencji z jego poglądami historycznymi, filozoficznymi, politycznymi, a także codziennym życiem duszpasterskim. Stąd wynika konieczność wydobywania wątków teologicznych w myśli Stankiewicza w kontekście wspomnianych kwestii. Sprecyzowanie i systematyzacja tych poglądów pod kątem wybranego tematu pozwoli odpowiedzieć na pytanie, co szczególnie one zawierały. Wyznaczony cel domaga się z kolei również syntetycznego ujęcia przedmiotów badania, którymi są fenomeny tożsamości i narodu. Ważna jest także analiza relacji zachodzących pomiędzy nimi a przesłaniem chrześcijańskim. Zanim jednak nastąpi realizacja powziętych zadań, warto przeczytać kilka słów o głównym bohaterze dysertacji.

Szkic biograficzny księdza Adama Stankiewicza

Adam Stankiewicz urodził się w wigilię Bożego Narodzenia, 24 grudnia 1891 roku (według starego stylu) we wsi Orlenięta w rejonie Oszmiany w rodzinie Wincentego i Antoniny z domu Dasiukiewicz. Środowisko przyszłego kapłana scharakteryzował Jan Szutowicz (1904–1973), białoruski literaturoznawca i jeden z pierwszych biografów Stankiewicza, pisząc w roku 1939 następujące słowa: „Wszyscy mieszkańcy Orleniet, za wyjątkiem jednego prawosławnego, są katolikami rzymskimi. Przeważnie są dość religijni. Wszyscy są Białorusinami, czysto mówią po białoruski z nieznaczną naleciałością polskich słów, dawno temu przyniesionych przez Kościół i od niedawna poprzez szkołę. Są spośród tych ludzi także narodowo uświadomieni”².

Od 1901 do 1904 roku Adam Stankiewicz uczył się w prawosławnej szkole parafialnej w miasteczku Boruny. Rodzice jego, oddając tam swojego syna, chyba nie do końca mieli świadomość, że ówczesny ordynariusz wileński biskup Stefan Aleksander Zwierowicz (1842–1908) zabronił rodzicom katolickim posyłać dzieci do prawosławnych uczelni. Mógł w tym jednak występować także zwykły ludzki pragmatyzm, ponieważ uczęszczanie do szkoły w Borunach było o wiele wygodniejsze niż gdziekolwiek indziej³. Mimo to wybór ten był niefortunny. Nauczyciele często ubliżali małemu Adamowi z powodu wyznania katolickiego i jako „Polak”. Wówczas, jak pisał J. Szutowicz, po raz pierwszy Adam przeżył w swojej duszy konflikty wewnętrzne – religijny i narodowościowy, których rozwiązania poszukiwał przez całe dalsze życie⁴.

² Пор. Янка Шутовіч, *На пройдзеным шляху*, [w:] Адам Станкевіч, *З Богам да Беларусі: Збор твораў*. Уклад. А. Пашкевіч, А. Вашкевіч, Вільня: Інстытут беларусістыкі 2008, s. 873.

³ Пор. Ibid., s. 876.

⁴ Пор. Ibid., s. 877.

W 1910 roku wstąpił do Wileńskiego Seminarium Duchownego. Praktycznie od razu zaczął zjednywać sobie alumnów, z którymi prowadził wiele rozmów na tematy konieczności wprowadzenia nabożeństw białoruskojęzycznych, wydania odpowiedniej literatury itd. Po czterech latach studiów udał się do Petersburga, aby kontynuować formację w Katolickiej Akademii Teologicznej. Tam poznał profesora Bronisława Epimacha-Szypilę, który poświęcał wiele sił sprawie odrodzenia białoruskiego i miał niemały wpływ na swego studenta. Przebywając w stolicy ówczesnego Imperium Rosyjskiego, Stankiewicz współpracował z białoruskimi wydawnictwami pism „Светац”, „Дзяніца”, „Гоман”. W Petersburgu przyjął również święcenia kapłańskie. Prymicyjna Msza św. odbyła się w kościele parafialnym w miasteczku Krewo 1 stycznia 1915 roku.

Po przyjęciu święceń ks. Adam Stankiewicz przez pewien czas pracował w różnych parafiach na Dzisieńszczyźnie, a od 1919 roku – w kościele św. Mikołaja w Wilnie. Pracę duszpasterską łączył z działalnością społeczno-polityczną i kulturową. Stał u początków Białoruskiego Zjednoczenia Chrześcijańsko-Demokratycznego, które następnie otrzymało nazwę partii Białoruskiej Demokracji Chrześcijańskiej. Od roku 1922 do 1928 był posłem z ramienia tej partii do Sejmu Polskiego, gdzie bronił interesów Białorusinów w II Rzeczypospolitej.

Oprócz tego ks. Adam Stankiewicz zajmował się aktywną działalnością pedagogiczno-wychowawczą. Powołał do istnienia gimnazjum białoruskie w Wilnie, w którym od 1919 roku przez czternaście lat wykładał język łaciński i prowadził katechezę. Był współtwórcą i prezesem Towarzystwa Białoruskiej Szkoły w latach 1924–1926, a także jednym z założycieli Białoruskiego Instytutu Gospodarki i Kultury (1926 – 1936). Dzięki staraniom księdza pojawiły się wydawnictwa: im. Franciszka Skaryny i Białoruskie Katolickie Wydawnictwo w Wilnie. W latach 1919–1922 Stankiewicz był redaktorem naczelnym białoruskiej katolickiej gazety „Krynica”, a od 1926 do 1939 roku redagował pismo „Chryścijanskaja Dumka”. Przyczynił się także do wydania białoruskich pism „Шлях моладзі”, „Самапомач” i „Калосьсе”.

W 1938 roku – w związku z tym, że władze państwowe nie były mu przychylnie z uwagi na aktywność na rzecz białoruskiego odrodzenia narodowego – wysłano księdza na pięć lat do Słonimia. Sporo problemów Stankiewicz miał także w relacjach z arcybiskupem wileńskim Romualdem Jałbrzykowskim (1876–1955), który także nie wykazywał sympatii wobec ruchu białoruskiego w Kościele. Jednak wydarzenia dziejowe z jesieni 1939 roku radykalnie odmieniły sytuację – ksiądz Adam wrócił do Wilna, gdzie przeżył II wojnę światową.

W grudniu 1944 roku został po raz pierwszy aresztowany przez władze radzieckie, ale wkrótce go uwolniono. Ponownie trafił do aresztu w kwietniu 1949 roku, ale tym razem bez łaski. W dniu 31 sierpnia został oskarżony o szpiegostwo na rzecz Japonii i skazany na 25 lat łagrów. W więzieniu „Ozierłag” w rejonie tajszeckim obwodu irkuckiego w końcu listopada – a

według innych danych na początku grudnia – 1949 roku skończył swoje ziemskie życie. Został wyczerpany niepomierną pracą fizyczną, głodem i chorobami⁵.

Analiza źródeł i literatury

Niniejsza praca została napisana na podstawie szerokiego zasobu źródeł i literatury. Źródłami normatywnymi są przede wszystkim Pismo św. i orzeczenia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Do źródeł podstawowych zaliczono prace i publikacje ks. Adama Stankiewicza, które ukazywały się od 1920 roku aż do lat trzydziestych. Publikowano je w formie książek, a także na łamach ówczesnych gazet i czasopism białoruskich, wydawanych w II Rzeczypospolitej, przeważnie w Wilnie. To właśnie w tym mieście znajdowało się centrum białoruskiego życia kulturalnego i religijnego. Zauważmy, że cały dorobek naukowy i publicystyczny Stankiewicza przez długi czas nie był dostępny dla szerokiej publiczności. W czasach polityki ateizmu wojującego, toczonej przez radziecki reżym, prace księdza Adama podzieliły losy wielu innych książek i dokumentów – zostały zamknięte w archiwach. Dopiero po upadku komunizmu zaczęło się ich wydobywanie na światło dzienne. Wiele starań w tym kierunku dołożyli białoruscy badacze, spośród których należy wymienić historyków Anatola Sidorewicza, Alaksandra Wabiszczewicza, Iwana Traciaka, filozofa Uładzimira Konana. Dzięki wspólnym wysiłkom niektóre teksty Stankiewicza publikowano na początku lat dziewięćdziesiątych w białoruskich czasopismach historycznych. W 2008 roku w ramach serii „Białoruski Księgozbiór” Uładzimir Konan przygotował w Mińsku pierwsze na Białorusi wydanie wybranych tekstów Adama Stankiewicza, opatrując księgę przedmową i komentarzami.

Najbardziej znacznym krokiem naprzód w dziele odkrywania i przybliżenia społeczeństwu spuścizny Adama Stankiewicza stała się jednak wspólna praca białoruskich historyków Alesia Paszkiewicza i Andreja Waszkiewicza, którzy również w 2008 roku w Wilnie, w Instytucie Białorusycystyki przygotowali ponad tysiącstronicowy tom zawierający prawie wszystkie dotychczas znane dzieła księdza. Właśnie to wydanie stało się głównym źródłem dla niniejszej rozprawy i przebadania tematu. Wolumin nosi tytuł „Адам Станкевіч, 3 Богам да Беларусі: Збор твораў” (pol. „Adam Stankiewicz, z Bogiem do Białorusi: Zbiór utworów”). Oprócz prac autora znalazły się w nim także jego notatki, teksty przemówień w Sejmie, wybrane homilie. W księdze opublikowano ponadto wspomnienia o Stankiewicz, listy od przyjaciół z okazji 25-lecia jego kapłaństwa, pierwsze opracowania biograficzne.

⁵ Рог. Аляксандр Вабішчэвіч, *Адам Станкевіч*, [w:] Г.П. Пашкоў (red.), *ЭГБ: У 6 т. Т. 1. Кн. 1*. Мінск: БелЭн 2001, s. 403; Леў Гарошка, *Айцец Адам Станкевіч*, „Божым шляхам” nr 68 – 69 (1955), s. 16 – 20; Ніна Ляшчонак, *Святы мучанік: 110 гадоў з дня нараджэння ксяндза Адама Станкевіча*, „Ave Maria” nr 1-2 (2012), s. 25.

Należy dodać, że ks. Adam Stankiewicz większość swoich dzieł napisał w języku białoruskim, czcionką łacińską. Autorzy omawianego wydania dokonali transliteracji na cyrylicę, zachowując przy tym stylistyczne i leksykalne cechy języka autora. Przytaczane w dysertacji cytaty również usiłowano tłumaczyć z języka białoruskiego na język polski, tak aby w miarę możliwości zachował się styl charakterystyczny dla Stankiewicza. Ponadto jako teksty źródłowe występują niektóre publikacje księdza, zaczerpnięte z pism „Krynica” i „Chryścijanskaja Dumka”. Nie wszystkie z nich weszły do wydanego zbioru utworów. Nierzadko można tam było napotkać artykuły podpisane kryptonimami Ad. St-ič, A.S. lub Ihnat Paparać. Konan dowiódł bezsprzecznie, że przynależały one do Stankiewicza⁶.

Inny ważny blok źródłowy stanowi białoruska prasa międzywojenna, w tym prawosławna, która dostarcza nie mniej cennych informacji. Umożliwia głębsze zanurzenie się w atmosferę czasów Stankiewicza, a także spojrzenie na nie z innej perspektywy. Przytoczono także niektóre teksty źródłowe, które wprawdzie nie dotyczą badanego tematu bezpośrednio, lecz umożliwiają lepsze rozumienie omawianych zagadnień.

W osiągnięciu zamierzonego celu posłużono się odpowiednio dobraną literaturą, składającą się z pozycji książkowych i artykułów w czasopismach naukowych i encyklopediach. Wykorzystana bibliografia pochodzi z różnych dziedzin wiedzy, można ją jednak podzielić na dwie grupy: wybrane opracowania poświęcone osobie Stankiewicza i jego działalności oraz szerokie spektrum prac pomocniczych, z których ta druga jest większa. Zawierają się w niej rozmaite dzieła z zakresu teologii, jak również historii, filozofii i socjologii. Z uwagi na to, że literatura dotycząca poszczególnych pytań jest nadzwyczaj obszerna, wykorzystano tylko takie prace, które w procesie przygotowania niniejszej rozprawy uznano za najbardziej reprezentatywne.

W przypadku opracowań należy jeszcze dodać, że jest ich niewiele. Oprócz tego w większości przypadków są to zarysy biograficzne Stankiewicza ze szczególnym uwzględnieniem jego roli w białoruskim życiu kulturowym i politycznym II Rzeczypospolitej.

Uwagi czytelników jest warta przede wszystkim monografia U. Konana pt.: „Ksiądz Adam Stankiewicz i odrodzenie katolickie na Białorusi”. Po latach panowania systemu komunistycznego i zniekształcenia pamięci narodowej stała się ona pierwszą książką, która nie tylko przybliżyła białoruskiemu czytelnikowi postać wybitnego kapłana i jego światopogląd, ale w sposób najbardziej systematyczny naświetliła jego ogromny wkład w rozwój białorusinoznawstwa. Prawie pod tym samym kątem została napisana książka o Stankiewiczu autorstwa A. Waszkiewicza, który zaliczył księdza Adama – wraz z Franciszkiem Skarzyną i

⁶ Рог. Уладзімір Конан, *Ксёндз Адам Станкевіч і каталіцкае адраджэнне ў Беларусі*, Мінск: Выдавецтва “Про Хрысто” 2003, s. 51.

Franciszkiem Bohuszewiczem – do grona wybitnych białoruskich propagatorów oświecenia. O działalności Stankiewicza pisał również historyk Ivan Traciak, badając fenomen samouświadomienia narodowego w kręgach białoruskiego duchowieństwa katolickiego w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku. Napisano również wiele artykułów, zresztą nieraz pokrywających się pod względem treści. Cechą wspólną wszystkich tych prac jest spojrzenie na ks. Adama Stankiewicza przeważnie jako na białoruskiego działacza społecznego i działacza kultury. Natomiast często pomijano religijny wymiar jego życia i aspekty teologiczne w poglądach. Nie można ani ignorować, ani zapominać, że Stankiewicz był przede wszystkim kapłanem katolickim, który działał, wychodząc z przekonań religijnych i kierując się światłem wiary. Jego patriotyzm, aktywność społeczna i inne wymiary pracy brały początek właśnie w głębokiej katolickiej wierze. Dlatego poglądy księdza, nawet jeśli nie wprost, były inspirowane przesłankami religijnymi. W czasie prac końcowych nad niniejszą rozprawą ukazała się na Białorusi książka poety Leonida Drańko-Majsiuka pt.: „Усе ўбачылі нястачу віна...” (pol. „Wszyscy widzieli, że zabrakło wina...”), w której autor akurat uwzględnił ten bardzo istotny szczegół. Ponadto spojrzął on na Stankiewicza z perspektywy ekumenicznej, nazywając go „zwolennikiem zjednoczenia się katolików i prawosławnych”⁷. Należy jednak dodać, że wspomniana książka nie jest dziełem naukowym, tylko opowieścią literacko-dokumentalną.

W Polsce nazwisko ks. Adama Stankiewicza znane jest przede wszystkim specjalistom, którzy prowadzą badania dotyczące Białorusi, szczególnie w czasach międzywojennych. Chociaż nie istnieją oddzielne monografie na temat samego Stankiewicza, wzmiankuje się o nim, gdy jest mowa o rozwoju białoruskiego ruchu chrześcijańsko-demokratycznego, białoruskiej działalności oświatowo-kulturalnej na wschodzie II Rzeczypospolitej, rozwoju białoruskiej prasy i stosunków narodowościowych na tych terenach. Zatem w dysertacji występują odniesienia do monografii i publikacji Jerzego Turonka, Małgorzaty Moroz, Macieja Mroza, Heleny Głogowskiej i in.

Wiele uwagi poświęcono różnym pytaniom o tożsamość i jej wymiary, biblijnemu i teologiczno-filozoficznemu spojrzeniu na zagadnienie narodu. Głęboka analiza białoruskiej tożsamości narodowej i czynników, poprzez które została uwarunkowana, znajduje się w pracach Ryszarda Radzika. Natomiast podczas omawiania podłoża wyznaniowego tej tożsamości sięgnięto także do dorobku naukowego Teresy Chynczewskiej-Hennel, Anety Dawidowicz, Hanny Dylągowej, Iwony Kabzińskiej oraz Tomasza Kempy. Zagadnienia ogólne na temat tożsamości wyznaniowej i jej miejsca w teologii ekumenicznej zostały gruntownie rozwinięte w pracach Marcina Składanowskiego, Piotra Jaskóły, Waclawa Hryniewicza i in. Nie

⁷ Рог. Леанід Дранько-Майсюк, „Усе бачылі нястачу віна...”: апавесць пра Адама Станкевіча, Мінск: Кнігазбор 2019, s. 7.

mniej ważne, w związku z koniecznością teologicznego opracowania szerokiego kręgu pytań o pojęcie narodu, było sięgnięcie do tekstów Czesława Stanisława Bartnika, Doriana Llywelyna, Mirosława Kowalczyka, Jerzego Buczka i in.

Powstające w trakcie przygotowania dysertacji założenia i wnioski porównywano także z poglądami innych licznych przedstawicieli nauk humanistycznych, w tym białoruskich i rosyjskich. Stąd niemal połowę spisu bibliograficznego stanowią dzieła opublikowane właśnie w tych językach. Rozmaitość wykazanych w spisie prac świadczy o złożoności tematu, jak również o konieczności jego rozstrzygnięcia z pozycji podejścia interdyscyplinarnego.

Zasady metodologiczne i charakterystyka rozdziałów

Metoda wykorzystywana w niniejszej pracy jest złożona, ponieważ zakres podejmowanych w niej pytań wychodzi poza ramy nauk ściśle teologicznych. Rozpatrywanie problemu na płaszczyźnie teologicznej jest jednak podstawowe. Przy pomocy metody teologicznej przede wszystkim ukazano problem istnienia narodu w świetle Objawienia i tradycji chrześcijańskiej. W dodatku – ponieważ zostały poruszone kwestie dotyczące nie tylko Kościoła rzymskokatolickiego, ale także innych odłamów chrześcijaństwa oraz problem relacji międzywyznaniowych – nieuniknione jest zastosowanie w toku całego badania metody ekumenicznej. W duchu nauczania Soboru Watykańskiego II wszystkie pytania zostały omówione z „nastawieniem pełnym miłości”⁸, ale równocześnie bez umyślnego pominięcia lub przemilczenia aspektów trudnych.

Znaczną uwagę w niniejszej pracy poświęcono przedstawieniu stanowiska ks. Adama Stankiewicza wobec pytań tożsamości białoruskiej, idei narodowej, wizji posłannictwa narodu białoruskiego, a także miejsca Białorusinów w historii. Pytania te przeanalizowano również w oparciu o metody analityczno-historyczną oraz syntetyczno-krytyczną; z ich pomocą interpretowano poglądy księdza w usytuowaniu historycznym wspomnianych pytań.

Całość rozważań została ujęta w trzech rozdziałach. Z kolei każdy z nich zawiera podrozdziały obejmujące poszczególne pytania. Rozdział pierwszy przygotowuje do bezpośredniego zetknięcia się z poglądami ks. Adama Stankiewicza. Konieczne wydaje się uświadomienie takich złożonych i wielostronnych pojęć jak naród i tożsamość, które ze swej natury znajdują się na pograniczu wiedzy różnych nauk humanistycznych. Celowo ukazano ich interpretację teologiczną i socjologiczną. Pomoże to o wiele lepiej zrozumieć osobowość samego Stankiewicza, który z jednej strony był ukształtowany poprzez teologię i duchowość katolicką, z drugiej zajmował się szeroko rozgałęzioną działalnością społeczno-polityczną na rzecz dobra

⁸ Por. DE, 11.

narodu białoruskiego. Oprócz tego w rozdziale tym naświetlono pytania o genezę i rozwój białoruskiej idei narodowej i tożsamości narodowej oraz zwrócono uwagę na fenomen teologii narodu, której elementy są często spotykane w rozważaniach Stankiewicza. Przedstawiono również ogólne uwagi dotyczące kwestii tożsamości wyznaniowej z uwzględnieniem jej relacji do kontekstu białoruskiego.

W rozdziale drugim pokazano stosunek ks. Adama Stankiewicza do prawosławia i katolicyzmu jako czynników powstawania narodu białoruskiego. Przeanalizowano ich udział w uformowaniu tożsamości narodowej. Najpierw rzucono światło na rolę chrześcijaństwa w etnogenezie Białorusinów. Stankiewicz pokazywał chrześcijaństwo niepodzielone jako ideał, a zarazem rzeczywistość, w której Białorusini zaczęli wyłaniać się jako naród. Pomimo to dowodził pozytywnego kulturotwórczego oddziaływania chrześcijaństwa na społeczeństwo. Jednocześnie zauważał on liczne kontrowersje związane z podziałami wśród chrześcijan. Dlatego podjęto próbę doszukania się u Stankiewicza odpowiedzi na zasadnicze pytania. Po pierwsze – jaki ślad na tworzeniu się narodu białoruskiego i jego tożsamości pozostawiły podziały międzywyznaniowe? Po drugie – jaki wpływ na rozwój dziejowy Białorusinów miało upolitycznienie czynnika religijnego? Po ukazaniu miejsca prawosławia i katolicyzmu w historii Białorusi, w ślad za Stankiewiczem, wysunięto wniosek, że istniejące podziały sprowokowały w społeczeństwie białoruskim antagonizmy o charakterze religijnym, społecznym, kulturowym i politycznym. Oprócz tego nastąpiło zahamowanie rozwoju tożsamości narodowej i jedności społecznej.

Rozdział trzeci stanowi próbę zmierzenia się z trudnymi pytaniami, jakie pojawiły się wcześniej. Stankiewicz nie tylko przeprowadził ich analizę, ale także zaproponował sposób, w jaki można przezwyciężyć bolesne skutki konfliktów i nieporozumień pomiędzy chrześcijanami i w konsekwencji zbudować nową białoruską tożsamość oraz ideę narodową na przesłankach patriotycznych, a zarazem ewangelicznych. Zabiegając o wcielenie tych pomysłów w życie, kapłan wystąpił z propozycją tzw. syntezy religijnej. W tej części pracy wytłumaczono więc, na czym ona miałaby polegać. Postawiono także pytanie, czy idee Stankiewicza znalazły oddźwięk u prawosławnych. Na końcu pokazano, jak białoruski myśliciel spróbował zrealizować swoją koncepcję w warunkach okupacji sowieckiej.

ROZDZIAŁ I

HISTORYCZNE I TEOLOGICZNO-FILOZOFICZNE DETERMINANTY MYŚLI KSIĘDZA ADAMA STANKIEWICZA

Myśl ks. Adama Stankiewicza dojrzewała i rozwijała się w pierwszej połowie XX wieku. W niemałym stopniu została jednak ukształtowana dzięki bogatej spuściźnie intelektualnej, którą pozostawił po sobie wiek XIX. Był to okres przełomowy dla historii Białorusi. Badania etnograficzne, przemiany ekonomiczne, społeczne, kulturowe, jak również złożoność i dynamika procesów religijnych przygotowywały grunt dla zaistnienia ruchu białoruskiego. Zaostrzyły się także pytania o tożsamość białoruską.

Ksiądz Stankiewicz był jednym z pionierów odrodzenia białoruskiego. Uczestniczył w nim z jednej strony jako osoba duchowna – czerpał na co dzień natchnienie z Pisma Świętego, duchowości i ówczesnego nauczania Kościoła. Z drugiej strony był działaczem społecznym, politykiem i gorącym patriotą. Wysunięte przez niego idee i koncepcje stały się bardziej zrozumiałe w świetle założeń, które warunkowały jego sposób pojmowania i oceny rzeczywistości.

1. Teologiczny zakres problematyki narodowościowej

Kategoria narodu jest jedną z podstawowych dla niniejszej pracy, ponieważ naród jest niejako nośnikiem różnych form tożsamości, w tym wyznaniowej. Wytlumaczenie tej kategorii wydaje się bardzo skomplikowane. Encyklopedia Katolicka ujmuje naród jako byt społeczny, powstały na bazie naturalnej skłonności ludzi do tworzenia wspólnoty, konstytuowany przez świadomość narodową, wspólnotę pochodzenia, losu, kultury, przestrzeni społecznej, języka, a także religię⁹. W badaniach naukowych istnieją rozmaite ujęcia tego „bytu społecznego” i różnorakie podejścia metodologiczne, analizujące to zagadnienie w aspektach socjologicznym, prawnym, teologicznym i in. W kontekście założonego w niniejszej pracy celu kluczowe znaczenie mają aspekty teologiczny i socjologiczny. Warto więc poczynić pewne odnoszące się do nich uwagi metodologiczne.

⁹ Por. Leon Dyczewski, *Naród*, [w:] Edward Gigilewicz (red.), EK, t. 13, Lublin: TN KUL 2009, s. 756.

1.1 Wizja biblijna

W ujęciu biblijnym naród rozpatruje się jako byt stworzony przez Boga i powołany do pewnej formy relacji ze swoim Stwórcą. Głównym źródłem odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób ta relacja się urzeczywistnia, jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Jan Paweł II pisał: „zawiera ono bowiem elementy prawdziwej teologii narodu”¹⁰. W późniejszej tradycji chrześcijańskiej nauczanie biblijne na temat narodu zostało rozwinięte. Interpretacja Biblii wywarła olbrzymi wpływ na kształtowanie się w świecie chrześcijańskim pojęcia „naród” oraz stosunku ludów do ziemi¹¹.

Jednocześnie Pismo Święte nie jest podręcznikiem teologii narodowości, chociaż bardzo wiele uwagi poświęca historii narodu Izraela. Biblia pokazuje przede wszystkim miłość Stwórcy do człowieka wyrażającą się w tym, że „Bóg, zmierzając troskliwie ku zbawieniu całego rodzaju ludzkiego i przygotowując je, szczególnym postanowieniem wybrał sobie naród, by mu powierzyć swe obietnice”¹². Naród wybrany (a jest nim naród żydowski) na kartach Pisma Świętego jawi się jako rzeczywistość rozpatrywana zarówno w świetle partykularyzmu etnicznego, jak i uniwersalistycznego orędzia o zbawieniu.

W myśli biblijnej pojęcie narodu także występuje w znaczeniu świeckim i religijnym. Nie jest możliwe jednak – wychodząc z perspektywy biblijnej – rozpatrywanie świeckiego pojęcia z pominięciem pojęć religijnych. Naród jest w pełni sobą tylko poprzez Boga. Nie ma dualizmu między świeckimi a religijnymi treściami narodu, jak to było w kulturze starogreckiej. Istnieje za to wzajemne dopełnianie się obu pierwiastków¹³.

Według Starego Testamentu cały rodzaj ludzki dzieli się na dwie części, określane w języku biblijnym różnymi nazwami. Z jednej strony to Izrael, lud Boży (*am* = gr. *laos*), cieszący się przywilejem wybrania, posiadaniem Przymierza i obietnic Bożych; z drugiej zaś – narody (*goyim* = gr. *ethne*). Różnica między tymi dwiema klasami ludzi ma charakter nie tylko etniczny czy polityczny, lecz przede wszystkim religijny: narody tworzą ci, którzy „nie znają Jahwe” (poganie) i równocześnie cudzoziemcy¹⁴. Te „obce” narody mogą być jednak powołane do zbawienia, ale jeszcze nie realizują tego powołania. Dlatego uchodzą za mniej moralne¹⁵.

¹⁰ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, op.cit., s. 30.

¹¹ Jan Prokopiuk, *Etnos i tożsamość. Białoruski proces narodotwórczy*, Toruń: Wydawnictwo TAKO 2013, s. 11–12.

¹² KO, 14.

¹³ Por. Mirosław Kowalczyk, *Naród w nauce chrześcijańskiej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2002, s. 76.

¹⁴ *Narody*, [w:] Xavier Leon-Dufour (red.), *STB*, Poznań–Warszawa: Pallottinum 1982, s. 518.

¹⁵ Por. Mirosław Kowalczyk, *Teologiczny sens ethnos w Ewangeli świętego Mateusza*, RT nr 38–39 (1991–1992), z. 1, s. 67.

Termin *am* zakłada, że naród jest rzeczywistością ludzi, która wywodzi się od Boga jako źródła i dawcy życia. To hebrajskie słowo wskazuje na pokrewieństwo, więzy krwi, związki rodowe, klanowe, szczepowe wywodzące się od jakiegoś wspólnego przodka po stronie męskiej i przez to implikujące ideę wspólnoty źródła, wspólnoty protoplasty życia biologiczno-ludzkiego i społecznego, wyraźnie odróżniającą się od innych. Stąd naród jest jedną rodziną od jednego Ojca i jednego Boga, a członkowie narodu są braćmi, ponieważ są synami tego samego protoplasty i Boga¹⁶.

Pismo Święte mówi, jak Bóg stwarza lud i konstytuuje go w dwunastu pokoleniach jako jeden wybrany lud Boży. Wynika to bezpośrednio z Jego woli zbawczej, która urzeczywistnia się w historycznym objawieniu¹⁷. Dla narracji biblijnej wybranie narodu stanowi myśl przewodnią. Amerykański jezuita Dorian Llywelyn pisze: „Żadne źródło inspiracji, z którego czerpali pisarze, artyści, kaznodzieje, filozofowie i budowniczowie narodu należący do tradycji chrześcijańskiej nie może równać się siłą oddziaływania z Biblią. To właśnie zastosowanie jako bezpośredniego wzorca języka Biblii i kategorii wyrażanych za jego pomocą tworzy najbardziej rozpowszechnioną formę narodowości religijnej, jaką jest pojęcie Bożego wybrania”¹⁸.

Powołując się na Anthony’ego Smitha, Llywelyn pisze dalej: „Być wybranym oznacza w tym sensie być wyróżnionym przez Boga ze względu na szczególne cele i w związku z tym pozostawać w szczególnej i niepowtarzalnej relacji z Bogiem. Osoby lub grupy będące wybrańcami odróżniają się od pozostałej rzeszy często od razu za sprawą boskiej obietnicy uzdalniającej je do posłuszeństwa i pełnienia woli Boga. Wymaga się od nich, by oddzieliły się od pozostałych, by podążały z góry wyznaczoną ścieżką będącą częścią wspomnianej obietnicy, a tym samym odgrywały wyjątkową i niepowtarzalną rolę w moralnej ekonomii powszechnego zbawienia”¹⁹. Jakby dopełniając to stwierdzenie, można przytoczyć słowa Andrzeja Napiórkowskiego, który zauważa, że „historia Objawienia domaga się – właśnie tam, gdzie ona chce się stać uniwersalna – pewnego wybranego ludu nacechowanego ciągłością i tożsamością historii i wiary, w której manifestuje się Objawienie. Wspólnota wiary Izraela jest świadkiem i pośrednikiem powszechnej woli zbawczej Boga, który objawił się na początku jako Stwórca wszystkich ludzi i ludów (por. Rdz 1, 1)”²⁰.

¹⁶ Mirosław Kowalczyk, *Naród w nauce chrześcijańskiej...*, op. cit., s. 76.

¹⁷ Andrzej Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2010, s. 58.

¹⁸ Dorian Llywelyn, *Katolicka teologia narodowości*, przeł. Gomola Aleksander, Kraków: Wydawnictwo WAM 2015, s. 95.

¹⁹ *Ibid.*, s. 95.

²⁰ Andrzej Napiórkowski, *Bosko-ludzka...*, op. cit., s. 59.

Stary Testament opisuje, jak stopniowo rozwija się szczególne wybranie Izraela. Obietnica biorąca swój początek w Abrahamie została następnie rozszerzona na lud Izraela, który z kolei rozwinął się w królestwo Izraela, zamieszkując w swojej własnej ziemi danej mu przez Boga²¹.

Wybranie narodu dokonuje się na mocy Przymierza zawartego u podnóża góry Synaj podczas ucieczki z Egiptu (por. Wj 19; 34, 10). Kategoria ta również odgrywa pierwszoplanową rolę. Przymierze to element istotny dla zrozumienia relacji między Bogiem a ludem wybranym. W języku hebrajskim wyrażane jest ono słowem *berit*, które w Starym Testamencie występuje około 290 razy. Odpowiednikiem greckim jest słowo *diateke*, które można przetłumaczyć jako „testament” albo „ostatnia wola”. Powszechnie używano go w sytuacjach, w których stronami byli ludzie, a religijne zastosowanie tego słowa było metaforą opartą na jego pospolitym znaczeniu, tylko z głębszą konotacją²².

Bóg wychowuje swój lud do udziału w Przymierzu, a tym samym do spełnienia właściwej mu funkcji w dziejach zbawienia. Relacja, jaka zachodzi w Przymierzu pomiędzy Bogiem a Izraelem, wyraża się w trzech istotnych określeniach ludu Bożego – Izrael jest: Bożą własnością, partnerem Boga w Przymierzu i wreszcie – sanktuarium Boga. Odnośnie do pierwszego określenia znaczenie ma to, że Izrael jest o tyle własnością Boga, o ile w ogóle jako lud może być przez Niego ukonstytuowany (por. Pwt 4, 37). Wybraństwo wyznacza Izraelowi aktywną rolę w historii, zaś jako sanktuarium Izrael jest ludem kapłańskim, królewskim i prorockim (por. Wj 19, 6). Bóg mieszka i działa pośród swojego ludu (por. Wj 29, 45; 33, 16; 34, 9; Pwt 2, 7; 31, 6; Lb 35, 34; Iz 48). Symbolicznie i realnie Bóg jest w świątyni, na Syjonie, w Jerozolimie, świętym mieście. Tutaj On okazuje się jako „Bóg z nami” (por. Iz 7, 14; 8, 8; Ps 46; 1 Krl 8, 13; Jr 3, 17)²³.

Naród nie byłby narodem bez swojej historii. Bóg realizuje naród, prowadząc go przez dzieje świata, egzystencję, szereg najrozmaitszych zdarzeń i procesów w czasoprzestrzeni. W tej historyczności przoduje temat walki. W ten sposób nawet starożytni pisarze greccy wiązali historyczność narodu z jego walką o byt oraz walką z innymi narodami o tożsamość. W Starym Testamencie naród Boży był więc rozumiany jako zgromadzenie walczących, oddział żołnierzy, armia. Dlatego jest to naród walczący, a Bóg jest wodzem armii. On prowadzi świętą, wielką wojnę przeciwko fałszywym bogom, szatanowi, chaosowi, złu, grzechowi, a naród w tym

²¹ Dorian Llywelyn, *Katolicka teologia...*, op. cit., s. 164.

²² Por. Andrzej Napiórkowski, *Bosko-ludzka...*, op. cit., s. 59.

²³ Por. Ibid, s. 61.

uczestniczy (Wj 7, 4; 12, 41; Lb 1–10; Sdz 5, 13–23 i in.). Naród jest kulturotwórczy, aktywny, współdziałający ze słowem Boga²⁴.

W okresie wygnania pojawia się ten motyw tożsamości Izraela, który po wielu wiekach okaże się szczególnie atrakcyjny dla niektórych ludów chrześcijańskich. Wyobrażenie Izraela jako Cierpiącego Sługi – narodu pogardzanego przez inne narody – to rodzaj teodycei wyrażającej pragnienie odkrycia głębszego znaczenia w aktualnych niesprzyjających okolicznościach. Wizja eschatologiczna przedstawia odwrócenie się losu, w czego rezultacie królowie i władcy oddadzą pokłon Izraelowi i Jahwe oraz będą służyć ludowi Sługi (por. Iz 14, 1; 49, 7, 22–23; 60, 1–3, 10–18). Obecne cierpienia mogą być zatem pojmowane jako gwarancja przyszłej chwały. Ta uniwersalistyczna teologia jest bardzo wyraźnie widoczna w „Nowym Izraelu”, o którym mówi prorok, przepowiadając, że „Izrael” rozszerzy się i będzie obejmować inne narody. Księga Hioba głosi powszechne panowanie Boga oraz dobroć i wiarę okazywane w trudnym doświadczeniu przez tytułowego bohatera. Chociaż Hiob jest cudzoziemcem z ziemi Us, księga umieszcza go na końcu, wśród patriarchów Izraela. Podobnie autor Księgi Rut przedstawia jej tytułową bohaterkę, Moabitkę, jako jedną z matek Izraela na zasadzie adopcji. Ten wątek teologiczny podkreśla uniwersalne panowanie Boga z towarzyszącą mu otwartą postawą odnośnie do tego, co stanowi tożsamość Izraela. Wszyscy przysięgający wierność Jahwe, niezależnie od pochodzenia, są Izraelem, ludem Jahwe „spośród wszystkich narodów” (Pwt 30, 3)²⁵. Wspólnota religijna przekracza więc wspólnotę etniczną.

Prorocy tacy jak Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel i Ozeasz mówią o spełnieniu narodu Izraela w Nowym Przymierzu, ponieważ Stare było zerwane przez sam Izrael (por. Iz 24, 5; Jr 11, 10; 29, 9; 31, 32; Ez 16, 59; 44, 7; Oz 6; 7; 8, 1). Nowe Przymierze powinno być tylko od strony narodu, nie zaś od strony Boga, który zawsze jest wierny oraz realizuje niezmiennie jeden i ten sam plan. Prorocy zwiastują ideę Nowego Przymierza, które wywodzi się od jednego narodu, ale stanie się uniwersalne, ponadjurydyczne, ponadhistoryczne i ponadpartykularystyczne²⁶.

W Nowym Testamencie pojęcie ludu Bożego podlega pewnej ewolucji – rozszerza się, by przybrać rozmiary Kościoła. Historia wybrania i powołania Izraela osiągnęła swój cel w Jezusie Chrystusie, pośredniku Nowego i na wieki obowiązującego Przymierza (por. Hbr 9, 11–15). Naród Izraela odrzucił jednak zbawczą funkcję pośrednictwa Chrystusa, dlatego jego historiozbawcza misja została przekazana narodom pogańskim. Jezus wezwał je do wejścia w sferę oddziaływania królestwa Bożego (por. Mt 8, 11n; Łk 13, 28). „Nie znaczy to jednak” – pisze kardynał Gerhard Ludwik Müller – „że Jezus odwrócił się od Izraela, gdyż ten Go zawiódł.

²⁴ Mirosław Kowalczyk, *Naród w nauce chrześcijańskiej...*, op. cit., s. 78.

²⁵ Dorian Llywelyn, *Katolicka teologia...*, op. cit., s. 165.

²⁶ Por. Mirosław Kowalczyk, *Naród w nauce chrześcijańskiej...*, op. cit., s. 80.

Przewyciężając przez swe posłuszeństwo grzech braku wiary, dokonuje ekspiacji za brak sprawiedliwości przymierza wszystkich ludzi, Żydów i pogan, i w ten sposób, przez pojednanie dokonane na krzyżu, rodzi się nowa sprawiedliwość, wieczny pokój, nierozzerwalne przymierze i eschatologiczny lud przymierza. Jezus Chrystus jest w swej osobie źródłem jedności wszystkich narodów. Powołując do istnienia Kościół, nabył dla siebie nowy lud Boży. Kościół jest Jego Ciałem, On zaś jego Głową²⁷.

Idea nowego ludu Bożego najpełniej i najwyraźniej występuje w Nowym Testamencie, w Pierwszym Liście św. Piotra. W tekście wymieniono kilka jego charakterystycznych przymiotów. Najpierw jest to lud rodzący się przez łaskę, wiarę i chrzest (Por. 1, 12; 2, 8, 25; 3, 1; 4, 17), w nowy sposób wybrany i przeznaczony Bogu w stopniu najwyższym (Por. 2, 9; 5, 13). Posiada on niezwykłą moc, która daje mu siłę przewyciężania potęgi tego świata (Por. 2, 9, 11). W nowy sposób urzeczywistniają się także relacje z Bogiem, do którego lud może przystępować w sposób wolny i przyjacielski, a dla reszty ludzkości wykonuje rolę pośrednika. Jest to lud prorocki, wyrastający ze Słowa Bożego i dążący do wieczności, a zatem – lud pielgrzymujący. Przemierza on ziemskie drogi, znosząc ucisk i prześladowania, przebywając na ziemi jako na obczyźnie (grec. *paroikia*). I w końcu – jest to lud wzajemnej służby, prowadzony przez Chrystusa jako „Pasterza i Stróża” (Por. 2, 25; 5, 4)²⁸.

W Kościele inne narody stają się dowartościowane jak nigdy dotąd. Zachodzi, jak zauważa ks. M. Kowalczyk, rozszerzenie kategorii mesjaństwa od jednego narodu (Izraela) do wielu narodów. Inaczej mówiąc, inne narody są postrzegane nie jako poganie, lecz jako narody w pełnym znaczeniu. Od dowartościowania każdego narodu dochodzi do rozumienia wszystkich narodów jako ogólnego pojęcia. Sformułowanie to, w oryginale „*panta ethne*” (*omnes gentes*), występuje u św. Mateusza: „I będziecie w nienawiści u wszystkich narodów” (Mt 26, 9). Jeżeli w Starym Testamencie określenie narodu ma znaczenie pejoratywne, to w Nowym jest traktowanie wskroś pozytywnie²⁹. Nowy Testament, choć przyjął od Starego podstawowe prawdy o ludzie Bożym, posługuje się już zamiennie terminami *laos* i *ethnos*. Starożytne żydowskie przeciwstawienie zanikło na tyle, że na przykład dla ewangelisty Łukasza Kościół to raczej *ethnos* niż *laos*³⁰.

Nowotestamentalne przesłanie mocno podkreśla znaczenie spraw odnoszących się do sfery moralno-etycznej i soteriologicznej. W związku z tym zagadnienie narodu w perspektywie

²⁷ Gerhard Ludwig Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. Szymona Wiesław, Kraków: Wydawnictwo WAM 2015, s. 602.

²⁸ Por. Czesław Stanisław Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003, s. 34.

²⁹ Por. Mirosław Kowalczyk, *Teologiczny sens ethnos...*, op. cit., s. 69–70.

³⁰ Por. Czesław Stanisław Bartnik, *Dogmatyka...*, op. cit., s. 33.

jego ziemskiego rozwoju i politycznych dążeń nie uchodzi za najważniejsze. Jeśli to pytanie w pewien sposób było aktualne dla autorów biblijnych z czasów przed Chrystusem, to dla Nowego Testamentu najważniejsze jest ukazywanie nowej ludzkości królestwa Bożego, ujawniającej się przez nawrócenie się do Boga.

1.2 Wizja chrześcijańska

Na podstawie wypowiedzi św. Pawła Apostoła, że „nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Gal 3, 28), chrześcijaństwo usiłuje odrzucać jakiegokolwiek partykularyzmy we wspólnocie wiernych. Sekciarskie podziały wśród nich są nie do przyjęcia. Już św. Paweł musiał zmierzyć się z tym wezwaniem (por. 1 Kor 3, 3–5). Ale gdy chodzi o aspekty etniczne, chrześcijaństwo umożliwia każdemu ludowi rozwój swoich cech charakterystycznych, byleby to nie zaprzeczało doktrynie i dyscyplinie kościelnej. Zdaniem brytyjskiego naukowca Adriana Hastingsa wiara chrześcijańska jest zbudowana na podstawie stanowczo ekumenicznego Nowego Testamentu. Oznacza to, że uwzględnia się wielonarodowy charakter świata, do którego ma być skierowane orędzie o zbawieniu. Hastings wnioskuje, że we wspólnocie chrześcijańskiej różnorodność języków, obyczajów i tradycji trzeba przyjmować jako coś naturalnego³¹.

Pojawia się rodzaj nowego narodu, odkupionego przez Krzyż i Zmartwychwstanie Chrystusa, narodu wybranego, przeznaczonego Bogu na własność (por. 1 P 2, 9). Ten nowy specyficzny naród stanowi Kościół. Dekret Soboru Watykańskiego II o działalności misyjnej Kościoła pt.: „Ad gentes divinitus” trafnie ujmuje istotę tego, co dzięki nowej społeczności miało się dokonać w historii: „W dniu Zielonych Świąt (...) Kościół publicznie ujawnił się wobec tłumów i zaczęło się rozszerzanie Ewangelii wśród narodów przez głoszenie słowa Bożego; wreszcie zaznaczyło się obrazowo zjednoczenie ludów w powszechnej wierze w Kościele Nowego Przymierza, mówiącym wszystkimi językami, w miłości rozumiejącym i ogarniającym wszystkie języki i przewyciężającym w ten sposób rozproszenie wieży Babel”³².

Zgodnie ze swoim przeznaczeniem Kościół jest misyjny, posłany do wszystkich narodów, gdyż – zgodnie z Soborem Watykańskim II – „podołało się [...] Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wyłączeniem wszelkich wzajemnych powiązań, lecz ustanowić ich jako lud, który uznałby Go w prawdzie i Jemu święcie służył”³³. Niniejsze słowa dokumentu

³¹ Por. Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge: University Press 1997, s. 194–195.

³² DM, 4.

³³ KK 9.

soborowego przytacza także Ojciec Święty Franciszek w swojej adhortacji apostołskiej pt.: „Gaudete et exultate”, od razu zauważając, że „w historii zbawienia Pan zbawił lud. Nie istnieje pełna tożsamość bez przynależności do ludu”³⁴.

Lecz fenomen ludu chrześcijańskiego albo ludu Bożego jest w pewnym sensie konstrukcją idealną. W otaczającym świecie istnieją poszczególne narody, grupy etniczne i kultury, wśród których Kościół poszerza Ewangelię. Misjonarze zawsze musieli ustosunkowywać się do tego faktu i poddawać refleksji zagadnienia narodu i jego tożsamości, a także brać pod uwagę odmienności kulturowe i psychologiczne, cechujące poszczególne narody.

Od czasów starożytnych w chrześcijaństwie dał się poznać szacunek do rozmaitych ludów i grup etnicznych. Na narody, szczególnie te, które jeszcze nie przyjęły Chrystusa, patrzono jednak przede wszystkim jako na płaszczyznę dla działalności ewangelizacyjnej. Przyjmując przesłanie ewangeliczne, narody niegdyś pogańskie włączały się w nową społeczność – *civitas christiana*, dla której podstawowymi stawały się wartości chrześcijańskie. Rzeczy ponadnaturalne były ważniejsze od odmienności natury biologicznej, psychicznej czy innej. Euzebiusz z Cezarei (zm. 340 r.) w swoim dziele „Praeparatio evangelica” pisał: „Co myślisz o tym, że [chrześcijaństwo] doprowadziło cały rodzaj ludzki, nie tylko Greków, ale także najbardziej dzikich barbarzyńców (...) do odwrócenia się od ich nierozumnej brutalności i do przyjęcia przekonań mądrej filozofii? Jak na przykład przekonania dotyczące nieśmiertelności duszy, życia pędzonego z Bogiem obiecanego Jego umiłowanym po ich odejściu stąd, dla zdobycia którego uczą się lekceważyć życie doczesne; w ten sposób ukazali, że ci, którzy kiedyś byli uznawani za filozofów, są właściwie dziećmi, a śmierć, która była tak szeroko dyskutowana i gościła na ustach wszystkich filozofów, jest zwykłym drobiazgiem (...). To samo dotyczy tego, że wszyscy ludzie we wszystkich narodach są wprowadzani (...) w pewną i dobrą naukę dotyczącą Bożej opatrności czuwającej nad całym światem; każda dusza uczy się doktryny dotyczącej trybunału i sądu Bożego, prowadzi rozumne życie i strzeże się przed praktykowaniem wad”³⁵.

Warto pamiętać, że sposoby pojmowania narodu, o których pisali autorzy kościelni i niekościelni w starożytności i średniowieczu, bardzo się różnią od współczesnego rozumienia. Co więcej, niejednokrotnie możemy się spotkać z rozważaniami o narodzie podejmowanymi w kontekście mitologicznym. Przykładowo narody chrześcijańskie bądź ich przywódcy bardzo często powoływali się na pochodzenie od postaci znanych ze starożytności lub historii biblijnej.

³⁴ GE, 6.

³⁵ Cyt.za: Przemysław Szewczyk, *Postawa Ojców wobec pogan w świetle edyktów cesarskich IV w.*, [w:] Ireneusz Sławomir Ledwoń, Mariusz Szram (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013, s. 186.

Lista przodków–rodziciele obejmowała „zaginione plemiona Izraela”, równie często jednak pojawiał się mit synów Noego (Jafet, Sem i Cham). Synowie tej postaci biblijnej byli uważani – od Augustyna po Izydora z Sewilli – za przodków odpowiednio Europejczyków, Azjatów i Afrykanów. Walijscy humaniści upatrywali przodka swojego narodu w Gomerze, synu Jafeta, synu Noego. Mitycznym przodkiem Irlandczyków był Miled, legendarny potomek Adama, natomiast szkocki mit pochodzenia przypisuje Szkotom rodowód egipski w osobie egipskiej księżniczki Scotii. Francuzi, podobnie jak Brytowie, wywodzili swoje pochodzenie od Trojana, a nawet od Fenicjan³⁶.

W historii myśli chrześcijańskiej zagadnienia narodowościowo-tożsamościowe stały się szczególnym przedmiotem spekulacji intelektualnych dopiero w czasach nowożytnych, kiedy zaczęły się kształtować nacjonalizmy europejskie. Jak mówi D. Llywelyn, nieobecność takiej refleksji we wcześniejszych epokach istnienia Kościoła nie jest zaskakująca, „ponieważ problemy i troski Kościoła pierwszych kilku wieków obejmowały wiele innych, bardziej palących kwestii. Powiązanie tożsamości narodowej i religijnej stanowi podkategorię relacji między *saeculum* i *sacrum* wpisaną w chrześcijaństwo w postaci napięcia biorącego swój początek z natury samego Wcielenia. W obrębie tej makrorelacji głównym przedmiotem dyskusji teologicznej nie były narodowość i chrześcijaństwo, lecz jeszcze inna podkategoria, a mianowicie relacja państwo–Kościół. Brak komentarza w kwestii narodowości tłumaczy się tym, że przez wiele stuleci zainteresowanie Kościoła katolickiego koncentrowało się nie tyle na narodach, ile na państwach i rywalizujących ze sobą żądaniach władzy doczesnej i duchowej”³⁷. Ponadto średniowiecze posiadało zupełnie inną koncepcję narodu, opartą na wspólnej władzy politycznej i wspólnie zamieszkałym terenie, a nie na poczuciu przynależności do jakiejś wspólnoty symbolicznej.

Za pierwszą próbę teologicznego myślenia o narodzie można uznać rozważania św. Tomasza z Akwinu (zm. 1274 r.). Korzystał on z kategorii *nationes* i *populi*, ale nie rozróżniał ich w jakiś szczególny sposób – po prostu podążał za myślą biblijną. Dla Doktora Anielskiego i aż po wiek dwudziesty istota *natio* miała charakter językowy. W dojrzałym średniowieczu terminy *natio* i *lingua* były często zbieżne³⁸. Użycie przez Akwinatę terminu *natio* różni się zasadniczo od późniejszych europejskich koncepcji narodu i nie oddziela on wyraźnie etnolingwistycznego rozumienia narodu od jego rozumienia politycznego. W rezultacie jego komentarze nie zawierają zbyt wiele materiału przydatnego we współczesnych debatach dotyczących narodowości. Święty Tomasz z Akwinu akceptował to, że częścią naturalnego stanu

³⁶ Por. Dorian Llywelyn, *Katolicka teologia...*, op. cit., s. 130.

³⁷ *Ibid.*, s. 174.

³⁸ *Ibid.*

rzeczy jest podział ludzkości na duże grupy i podział ten jest tak oczywisty, że nie wymaga żadnego konkretnego komentarza³⁹. Jednocześnie nazwał on całe chrześcijaństwo jednym wielkim narodem (*grandis natio*), który w ramach jednej *Res Publica Christiana* miał być wiodącym narodem przyszłości⁴⁰.

Dalekosiężne implikacje dla rozwoju myślenia o narodzie miała reformacja, która przyniosła idee egalitaryzmu religijnego. To zjawisko, jak uważał J. Szacki, sprzyjało uznaniu potrzeby silnej władzy i nierówności w sprawach tej ziemi, ponieważ religia wskazywała jednostkom drogę do zbawienia, ale – inaczej niż w wiekach średnich – nie dostarczała wzoru politycznej organizacji społeczeństwa świeckiego. To ostatnie potrzebowało, zdaniem Lutra, absolutnej władzy, silnej głowy, aby nie pogrążyć się w chaosie⁴¹. Rozwój ideałów reformacji sprzyjał wzrostowi indywidualizmu, zmuszał człowieka do konfrontacji z pytaniami: „Kim jestem?”, „Skąd jestem?”, ukierunkowując jego spojrzenie bardziej na rzeczywistość doczesną niż pozaziemską. W krajach protestanckich można zaobserwować wcześniejszy rozwój tożsamości narodowej w porównaniu z krajami katolickimi. Z teologii reformacyjnej, zwłaszcza w jej genewskiej wersji, można również wywodzić początki procesu demokratyzacji zachodnich systemów politycznych.

Jednym z podstawowych czynników przebudzenia świadomości narodowej wśród protestantów, jak uważał Benedykt Anderson, było zerwanie więzi z kulturą języka łacińskiego i wzrost literatury w językach ojczystych. Autor przytacza taki przykład: w okresie między 1520 a 1540 rokiem wydano trzy razy więcej książek niemieckojęzycznych niż między rokiem 1500 a 1520. Dzieła Marcina Lutra w latach 1518–1525 stanowiły jedną trzecią ogólnej liczby sprzedanej literatury⁴². Protestantyzm mocno uderzył w cywilizację łacińską, która była dziełem Kościoła katolickiego i ze swej istoty była uniwersalna, możliwa do zaakceptowania przez różne grupy etniczne, rasy, kultury i warunki geograficzne⁴³. Reformacja utorowała drogę do głębszego myślenia o problemach narodowościowych.

Równie ciekawie wygląda sytuacja z prawosławiem. Na pierwszy rzut oka nie może być ono zredukowane do jakiegoś języka, narodu czy kultury⁴⁴. Trzeba jednak pamiętać, że chrześcijaństwo wschodnie rozwijało się głównie albo pod okupacją turecką, jak w przypadku

³⁹ Ibid., s. 175.

⁴⁰ Czesław Stanisław Bartnik, *Dogmatyka...*, op. cit., s. 35.

⁴¹ Jerzy Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa: PWN 1983, t. 1, s. 71.

⁴² Por. Benedict Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przekł. S. Amsterdamski, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak” 1997, s. 93.

⁴³ Por. Michał Poradowski, *Kościół od wewnątrz zagrożony*, London: VERITAS 1984, s. 89.

⁴⁴ Por. Каллист Уэр, *Православная церковь*, Москва: Издательство ББИ 2001, s. 95.

Bałkanów, albo w swoistej izolacji polityczno-kulturowej, jak w Rosji. Biskup Kallistos Ware pisał, że Grecy prawosławni, znalazłszy się w Imperium Osmańskim, zaczęli siebie określać jako „naród romejski”. Prawosławie we wrogim dla siebie otoczeniu rościło sobie sprawczość poczucia przynależności narodowej i nacjonalizmu⁴⁵. W prawosławiu rosyjskim splątanie religii i ekskluzywizmu mesjańsko-nacjonalistycznego w ogóle osiągnęło wysoki poziom, co znalazło wyraz w specyficznym słownictwie, jak „święta Ruś”, „naród-bogonosiec”, „wiara ruska” itp. Jednocześnie myśliciele prawosławni zwracają uwagę, że związku Kościoła z tradycją narodową nie można uznawać za istotny element teologii prawosławnej. Opieranie jedności Kościoła lokalnego na czynnikach politycznych, etnicznych czy kulturowych jest przez nią uznawane za herezję filetyzmu⁴⁶.

W chrześcijaństwie zachodnim w późniejszych wiekach pogłębiano rozumienie narodu jako wartości wywodzącej się z boskiego aktu stwórczego na zasadzie *creatio continua*. Naród jest współelementem powszechnego aktu stwórczego, jedyne i неповtarzalne, który obejmuje cały świat. Każdy naród na mocy tego aktu otrzymuje byt, istnienie, życie duchowe i temat swoich dziejów. W sensie stanowienia części świata jest on wartością świecką, ale ponieważ wywodzi się ze stwórczego aktu Boga, w swojej istocie jest teistyczny i stanowi znak Boskiej immanencji w świecie. Ze stworzenia narodu wynika jego historyczność. Podlega on także prawom życia moralnego i duchowego, w związku z czym otwiera się na dramaty życia społecznego, jak również rozwija szerokie spektrum wartości⁴⁷. Jak pisał ks. Czesław Stanisław Bartnik: „Bóg stwarza naród i wnika w jego historię, choćby ten naród nie znał chrześcijaństwa: «Pozwolił, że każdy naród chodził własnymi drogami, ale nie przestaje dawać o sobie świadectwa czyniąc dobrze» (Dz 14, 16–17). Staje on jednakowo przed każdym narodem: «Mówiłem: «Oto jestem, jestem!» – do narodu, który nie wzywał mego imienia» (Iz 65, 1). Ostatecznie Bóg jest czynnikiem dziejów każdego narodu, nie tylko żydowskiego, choć ten przygotowywał w szczególny sposób Ciało Słowu Bożemu oraz jego Kościołowi. Do Izraela i nie tylko odnosi się wypowiedź: «Miłowałem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem (...) Uczyłem go chodzić, na swe ramiona ich brałem (...) Pociągałem ludzkimi więzami, a były to więzy miłości. Byłem dla nich jak ten, co podnosi do swego policzka niemowlę – schyliłem się ku niemu i nakarmiłem go» (Oz 11, 1–4). Stwórca zatem jest szczególną mocą i możliwością historii narodu”⁴⁸.

⁴⁵ Por. Ibid., s. 95.

⁴⁶ Por. Marcin Składanowski, *Tożsamość wyznaniowa. Studium ekumeniczne*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, s. 136.

⁴⁷ Por. Leon Dyczewski, *Naród...*, op. cit., s. 757.

⁴⁸ Czesław Stanisław Bartnik, *Teologia narodu*, Częstochowa 1999, s. 28–29.

Pod koniec XIX stulecia można zaobserwować w Kościele zainteresowanie tematyką narodowości w odpowiedzi na świeckie dążenia nacjonalistyczne. Kościół potępiał nacjonalizm, widząc w nim formę idolatrii, zalecał natomiast patriotyzm jako cnotę, o czym wyraźnie świadczą teksty Ojca Świętego Leona XIII (zm. 1903 r.). W sposób szczególny papież dał temu wyraz w encyklice pt.: „Sapientiae christianae” z 1890 roku, orzekając: „Każdy prawy obywatel musi być gotów ojczyzny swej nie tylko bronić, ale nawet, gdy potrzeba, radośnie śmierć za nią ponieść”⁴⁹. Jednocześnie zauważył: „Jeżeli więc kochać należy naszą ziemską ojczyznę, która nam śmiertelne życie dała, to winniśmy oczywiście o wiele większą miłość Kościołowi, któremu zawdzięczamy życie nie mające końca”⁵⁰. Wszakże „nie powinniśmy zapominać, że nadprzyrodzona miłość do Kościoła i przyrodzona miłość do ojczyzny w gruncie rzeczy są siostrami bliźniaczymi, i obie mają jednego i tego samego ojca, tj. Boga samego, a zatem przeciwieństw pomiędzy obiema być też nie może”⁵¹. W encyklice „Humanum genus” (1894 r.), skierowanej przeciwko masonerii, Leon XIII sprzeciwiał się pojmowaniu ludu i władzy politycznej jako źródła „wszelkich praw i obowiązków obywatelskich”⁵². W ten sposób papież dawał do zrozumienia, że ludy wraz z tymi, którzy nimi rządzą, koniecznie muszą uznawać nadrzędną rolę Kościoła i jego autorytet, ponieważ „Kościół od samego Boga otrzymał władzę rozkazywania”⁵³.

Papież Pius XI w encyklice „Mit brennender Sorge” z 1937 roku interpretował naród w perspektywie romantycznego pojęcia *Volkgeist*, co stanowiło echa myśli filozofa niemieckiego Johanna Gottlieba Herdera (1744–1803)⁵⁴. Potępiając nazizm niemiecki, Ojciec Święty pisał, że nacjonalizacja moralności (w myśl której państwo staje się absolutnym wyznacznikiem wartości) jest grzechem przeciwko przyszłości narodu. Narody jako posiadacze wysokiego poziomu duchowego obdarzone są pewnego rodzaju zbiorową osobowością. Podobnie jak jednostki, mogą korzystać z wolności i podlegają Bożym przykazaniom. Ponadto, wraz z potwierdzeniem rzeczywistości wysokiego poziomu duchowego jako daru danego przez Boga, otwiera się przestrzeń dla wyłącznie teologicznej w charakterze dyskusji na temat tożsamości narodowych⁵⁵.

Kolejny następca św. Piotra Pius XII u progu swego pontyfikatu napisał encyklikę „Summi pontificatus” (1939 r.), w której potwierdzał powszechną naturę chrześcijaństwa i

⁴⁹ SCh, s. 8.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid., s. 9

⁵² Por. HG, s. 19.

⁵³ Por. Ibid., s. 24.

⁵⁴ Poglądy Herdera będą analizowane dalej, przy omawianiu socjologicznych aspektów narodu.

⁵⁵ Dorian Llywelyn, *Katolicka teologia...*, op. cit., s. 179.

negatywny stosunek Kościoła do wrogości rasowej, przeciwstawiając się równocześnie jakiegokolwiek afirmacji państwa politycznego jako wartości najwyższej. Encyklika Piusa XII może być uznana za pierwszy tej rangi dokument papieski dotyczący zagadnienia znaczenia przynależności narodowej w konstytucji osoby ludzkiej⁵⁶. Papież zapewniał, że „Kościół Chrystusa, wierny strażnik boskiej mądrości wychowawczej, nigdy nie zamierzał, a również obecnie nie zamierza krępować lub nie doceniać charakterystycznych właściwości każdego narodu, strzeżonych jako bezcenne dziedzictwo (...). Kościół z radością wita i z matczyną życzliwością śledzi wszelkie pomysły i metody mądrego rozwoju sił i aspiracji, mających swój początek w tajemniczych głębiach charakteru narodowego, byle tylko nie stały w sprzeczności z powinnościami, wypływającymi z faktu wspólnego pochodzenia i takiego samego przeznaczenia wszystkich ludzi”⁵⁷. Papież wzywał do poszanowania „prawa każdego narodu do wolności, niepodległości, życia i możliwości rozwoju cywilizacyjnego”⁵⁸.

Zainteresowanie problematyką narodowościową w Kościele katolickim (szczególnie w krajach Europy Środkowo-Wschodniej) było związane nie tylko z rozwojem nastrojów nacjonalistycznych, ale także z zagrożeniami ideologii komunistycznej. Węgierski biskup katolicki Jan Mikes pisał w latach trzydziestych XX wieku, że komunizm nieraz może przybierać zewnętrzne podobieństwo do ideału chrześcijańskiego⁵⁹, ale różni się od niego tym, że nie dąży do osiągnięcia celu nadprzyrodzonego. Ideologia komunistyczna zagraża narodowi jako całości, ponieważ godzi w jednostkę, zabierając jej prawo wolności, nie uznając jej wartości indywidualnej i rozpalając walkę klasową. W rzeczywistości ta walka może spowodować konflikty międzynarodowe i zakłócić spokój w świecie.

Dalszy rozwój myśli chrześcijańskiej dotyczącej narodu przebiegał w czasach, które chronologicznie wychodzą poza ramy niniejszej pracy. Warto teraz przyjrzeć się dokładniej tzw. teologii narodu, która rozwinęła się w Polsce w XIX wieku.

1.3 Polska teologia narodu

Już z samej nazwy wskazuje, co znajduje się w centrum uwagi teologii narodu. Dyscyplina ta rzuca spojrzenie na rolę narodów w stwórczym i zbawczym planie Boga⁶⁰. Naród jest więc drogą Kościoła Jezusowego przez dzieje, a Kościół znajduje swe konkretne

⁵⁶ Ibid., s. 179.

⁵⁷ SP, s. 22.

⁵⁸ Ibid., 59.

⁵⁹ Por. Jan Mikes, *Komunizm i nacjonalizm w świetle chrześcijańskiego światopoglądu*, Poznań 1935, s. 10.

⁶⁰ Marcin Majewski, *Sakrament narodu. Teologia chrztu Polski*, [w:] Paweł Rojek (red.), *Spółczesność teologiczna. Polska teologia narodu 1966–2016*, Kraków: Wydawnictwo M 2016, s. 33.

upodmiotowienie w narodzie. Wspiera tożsamość, podmiotowość i rozwój ducha narodu, pomagając jednocześnie w jego trudnych i zmiennych dziejach⁶¹.

Teologia narodu jest rzeczywistością kontrowersyjną, budzącą wiele zastrzeżeń. Wynikają one z faktu, że formułuje swoje wnioski, odwołując się do źródeł związanych nie tyle z Objawieniem, ile z pewną formą społeczno-politycznego *praxis*⁶². Wykazuje ona także podobieństwa do teologii wyzwolenia, która rozwinęła się w krajach Ameryki Łacińskiej w drugiej połowie XX wieku. W tej ostatniej głównym przedmiotem rozważań staje się nie Bóg w Trójcy, lecz społeczeństwo. Troska o jego dobro bardzo łatwo ulega naciskom polityzacji oraz ideologizacji⁶³.

Teologia narodu jest mocno narażona na pokusę ubóstwiania jakiejś określonej grupy etnicznej. Dlatego często jest zabarwiona ideami nacjonalistycznymi, a jednocześnie wspiera ich dalszy rozwój. Adam Stankiewicz, jeszcze jako alumn Seminarium Duchownego w Wilnie, rozczytywał się w literaturze białoruskiej, lecz można przypuszczać, że miał możliwość sięgania również do tekstów z zakresu polskiej teologii narodu. Prawdopodobnie w bibliotece seminarium, które według słów samego Stankiewicza było w tamtych czasach „twierdzą polskości”⁶⁴, znajdowało się sporo literatury nacechowanej nacjonalizmem i mesjanizmem polskim. Prace księdza, o których jeszcze będzie mowa w niniejszej pracy, wskazują na to, że ich autor przyjął podobny styl myślenia. Różnica polegała na przeniesieniu akcentów z polskości na białoruskość. I chociaż w Kościele katolickim na Białorusi nie powstała jakaś odrębna szkoła teologiczna, hipotetycznie jest możliwe, że Stankiewicz miałby wielką szansę stać u jej początków⁶⁵.

Jeśli chodzi o specyficzne cechy polskiej teologii narodu, ważny jest jej kontekst historyczny. Została uformowana pod wpływem procesów dziejowych, w których Rzeczpospolita Obojga Narodów utraciła niepodległość. W świetle tej teologii naród przedstawiał się jako rzeczywistość, do której ludzie danej kultury i obszaru mają przyrodzone prawo. Żaden najeźdźca nie może człowiekowi odebrać tego prawa. Gdy takie wartości jak naród, ojczyzna, język, kultura, patriotyzm, wiara, Kościół były atakowane i niszczone, w Polakach kształtowała się słuszna postawa ich ochrony i obrony. Podejmowano wiele działań na różnych polach ludzkiej aktywności, aby zachować swoją tożsamość i możliwość dalszego

⁶¹ Ibid., s. 36.

⁶² Por. Grzegorz Strzelczyk, *Po co Kościół*, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2018, s. 86.

⁶³ Por. Michał Poradowski, *Kościół od wewnątrz...*, op. cit., s. 126.

⁶⁴ Por. Адам Станкевіч, *Беларускі хрысціянскі рух*, [w:] Адам Станкевіч, *З Богам да Беларусі: Збор твораў*. Уклад. А. Пашкевіч, А. Вашкевіч, Вільня: Інстытут беларусістыкі 2008, s. 478.

⁶⁵ Por. Юрый Дрозд, *Ксёндз Адам Станкевіч і беларуская тэалогія narodu*, SA nr 1 (2018), s. 129.

rozwoju. W tym wszystkim siłą napędową stawały się prywatna i wspólna modlitwa, kaznodziejstwo, zebrania w świątyniach, medytacja nad Pismem Świętym, chrześcijański duch oraz wartości wypływające z religii katolickiej⁶⁶.

Twórcą polskiej teologii narodu był ks. Hieronim Kajsiewicz (1812–1873), współzałożyciel Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa (zakonu zmartwychwstańców). Jego poglądy zostały systematycznie przeanalizowane w literaturze naukowej⁶⁷, a ich zarys przedstawiono poniżej w oparciu o wybrane dzieła.

Hieronim Kajsiewicz uznawał, że Bóg na ziemi objawił i zostawił swą myśl i wolę co do człowieka w Kościele i przez Kościół. Uważał on, że Kościół ma wielkie znaczenie dla powstania i istnienia narodu. Według tego księdza Kościół jest zrealizowaną w czasie myślą Bożą o rodzaju ludzkim, którą On stworzył dla swojej chwały i zbawienia dusz⁶⁸.

W nauce Kajsiewicza tylko Kościół katolicki jest prawdziwym Kościołem Chrystusowym. Ci, którzy odeszli od prawdziwej wiary, powinni do niej wrócić, jeśli chcą osiągnąć zbawienie. Ksiądz ten nie wykluczał jednak, że różnowiercy urodzeni w swym wyznaniu – jeśli żyją w dobrej wierze, sądząc, że są w prawdziwym Kościele Chrystusowym – mogą się zbawić, ponieważ nie są całkiem poza Kościołem katolickim i nawet jeśli nie należą do jego ciała, to należą do duszy. Mówiąc o chrześcijanach należących do Kościołów poreformacyjnych, nawiązywał do Chrystusowego porównania o budowaniu na skale i na piasku (por. Mt 7, 24–29) i uznawał protestantyzm za „religię budowaną na piasku”, skłóconą wewnątrz i bliską rozkładowi. Tylko katolicyzm według niego jest siłą odnawiającą świat⁶⁹.

Takie patrzenie Kajsiewicza na Kościół wpłynęło również na jego stosunek do narodu i odpowiednie ustawienie spraw narodu w relacji do Kościoła. Kościół jako Bosko-ludzka potęga ma wiele mocy, którą przekazuje zarówno jednostkom, jak i narodom. Naród, jego zdaniem, staje się w pełni narodem dopiero przez włączenie do Kościoła, czyli po przyjęciu chrztu. Wcześniej jest tylko plemieniem, rasą. Dlatego tworzenie narodów bez religii uznaje Kajsiewicz za tworzenie jedynie ras i państw niemających szans powodzenia i stania się prawdziwymi narodami. Idąc konsekwentnie dalej w swoim rozważaniu, stwierdzał wprost, że „twórcą” narodów i narodowości jest Kościół⁷⁰.

⁶⁶ Andrzej Napiórkowski OSPPE, *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2016, s. 47.

⁶⁷ Zob. np.: Józef Gudzek, *Idea narodu i jego wolności w kazaniach ks. Hieronima Kajsiewicza (1812–1873)*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 1998; Jerzy Buczek, *Teologia narodu w ujęciu wybranych polskich teologów*, Rzeszów: „Bonus Liber” 2014.

⁶⁸ Jerzy Buczek, *Teologia narodu w ujęciu...*, op. cit., s. 37.

⁶⁹ Ibid., s. 39.

⁷⁰ Ibid., s. 42–43.

Kajsiewicz polemizował z poglądami, że Kościół, dążąc do jedności wszystkich chrześcijan, był przeciwny powstaniu i rozwojowi narodów. Twierdził, że jest wprost przeciwnie: „Kościół miałby być przeciwny narodowościom? Miałby się lękać różnorodności w doskonałej a nierozłącznej jego jedności? A czyż wszystkie narodowości chrześcijańskie nie powstały, nie wyrosły pod opieką Kościoła?”⁷¹

Teologia narodu ujmuje historię jako realizującą się w narodzie ekonomię Bożą. W świetle wiary rozjaśnia następujące po sobie zwycięstwa i klęski, a nawet tragedie narodowe. Pozwala odkryć w narodzie jemu właściwe powołanie i sens wymykający się zwykłej periodyzacji i naturalizmowi⁷². Powołanie każdego narodu urzeczywistnia się poprzez Kościół, co Kajsiewicz określał jako „posłannictwo”. Posłannictwo Polski sprowadzał do trzech głównych funkcji: bycie przedmurzem chrześcijaństwa, apostołstwo i wreszcie przywództwo wśród chrześcijańskich narodów na wschodzie i północy Europy, a zwłaszcza wśród wszystkich plemion słowiańskich. Polska, jako naród chrześcijański, katolicki, realizuje więc potrójne posłannictwo: rycersko-heroistyczne, kapłańsko-apostolskie i królewsko-panujące⁷³.

W toku rozważań teologicznych na temat narodu ideą fundamentalną jest również wolność. Jej obrona i stawianie w centrum jest swoistym świadectwem wiary, na które zdobywa się naród⁷⁴. Kajsiewicz bazował na ewangelicznej koncepcji wolności. Szerzył pogląd, że koniecznym warunkiem dla jej przywrócenia jest wolność moralna, czyli wyzwolenie się z grzechów. Uświadamiał rodakom, że podstawowymi przyczynami upadku państwa polskiego były osłabienie wiary, grzechy i wady narodowe. Najpierw miało miejsce zniewolenie wewnętrzne, a jego następstwem była niewola polityczna. Dlatego wzywał do odrodzenia religijnego i moralnego, wskazując na Boga. Wszystko zaś po to, aby wychować ludzi do dojrzałej wolności i walki o wolność polityczną, a w konsekwencji przygotować ich do zagospodarowania odzyskanej już przestrzeni wolności⁷⁵.

Podsumowując, można wysnuć wniosek, że zarówno teologia narodu, jak i poglądy jej bliskie stanowią próbę znalezienia swoistego kompromisu pomiędzy uniwersalizmem biblijnym, uniwersalizmem chrześcijaństwa a koniecznością odpowiedzi na wyzwania czasu. Jednymi z najpoważniejszych wyzwań czasów nowożytnych były budzący się nacjonalizm i walka o prawo do samookreślenia narodowego. Nieprzypadkowo teologia narodu, jak i podobne jej koncepcje

⁷¹ Ibid., s. 44.

⁷² Por. Edward Sienkiewicz, *Chrystus – sens dziejów narodu w polskiej refleksji wiary*, Poznań: Redakcja Wydawnictw UAM 2003, s. 29.

⁷³ Jerzy Buczek, *Teologia narodu w ujęciu...*, op. cit., s. 45.

⁷⁴ Por. Edward Sienkiewicz, *Chrystus – sens dziejów...*, op. cit., s. 31.

⁷⁵ Por. Józef Gudzek, *Idea narodu...*, op. cit., s. 293.

narodowo-mesjanistyczne, pojawiły się właśnie w tym kontekście. Charakterystyczne było także to, że w prawosławiu również zaistniały idee łączące ewangeliczne nauczanie z losem narodów⁷⁶. Przejawiło się to w szczególny sposób w prawosławiu rosyjskim, o czym jeszcze dalej będzie mowa.

2. Rozwój koncepcji narodu i społeczeństwa białoruskiego

Pojęcie narodu w naukach humanistycznych jest bardzo złożone, a dotycząca go bibliografia jest niezwykle obszerna. Jeżeli zaś tematem rozważań jest idea państwa narodowego, należy wspomnieć, że jej początki sięgają już filozofa Jeana Bodina (1530–1596)⁷⁷. Istnieje tyle podejść i wnioskowań, ile inspirujących je motywacji. Pomimo to naród jest jedną z podstawowych kategorii w wyjaśnieniu zjawisk społecznych, rozpatrywaną pod względem zarówno politycznym, jak i kulturowym. Ujmowanie narodu białoruskiego jako byt polityczny nie wydaje się sprawą łatwą, szczególnie na przełomie wieków XIX i XX, kiedy to jeszcze nie było państwowości białoruskiej. Można natomiast prześledzić rozwój Białorusinów od strony kulturowej.

2.1 Pojęcie narodu na płaszczyźnie socjologicznej

Na początku należy koniecznie zwrócić uwagę na to, że naukowiec, poświęcając się badaniu różnych kwestii dotyczących egzystencji narodu białoruskiego, napotyka na szereg trudności. Po pierwsze, zagadnienie narodu jako takie podlega ciągłemu rozwojowi i jest przedmiotem wielu odmiennych interpretacji. Po drugie, jeśli chodzi konkretnie o problemy białorusinoznawstwa, tam również istnieje wiele tzw. ciemnych miejsc i niejasności⁷⁸. Na przykład w białoruskiej literaturze historycznej z lat dziewięćdziesiątych XX wieku nie zastanawiano się specjalnie nad różnicami pomiędzy średniowiecznym a współczesnym znaczeniem słowa „naród”. Niemiecki naukowiec Rainer Lindner zauważył, że nawet w odniesieniu do epoki kamienia łupanego stosowano przymiotnik „białoruski”⁷⁹.

⁷⁶ Por. Marek Ławreszuk, *Idee mesjańskie w prawosławiu. Mesjanizm w testamencie św. Księcia Łazarza*, „Elpis”, rocznik XV (XXVI), z. 27 (40), 2013, s. 181.

⁷⁷ Por. Jerzy Szacki, *Historia myśli...*, op. cit., t. 1, s. 67.

⁷⁸ Na przykład filozof Piotr Rudkouski ma odwagę mówić wprost o niedorozwinięciu humanistyki białoruskiej i panującym w niej „chaosie metodologicznym”. Por. Пётр Рудкоўскі, *Беларуская гуманістыка пасля постмадэрну: дыягназ і перспектывы*, „Arche. Пачатак” nr 4 (2016), s. 4–135.

⁷⁹ Por. Райнэр Лінднэр, *Падручнікі гісторыі ў Беларусі*, [w:] *Гісторыя штодзённасці і правы чалавека: Матэрыялы Міжнароднага канф., 1–5 снежня 1999 г.*, Уклад. П. Садоўскі, М. Тэлюс, Мінск: Тэхналогія 2000, s. 62.

Istotne jest także to, że nauka białoruska przez długi czas rozwijała się w systemie nauki sowieckiej, wraz z panującą w niej metodologią marksistowską. W konsekwencji zakorzeniły się w niej kategorie, które albo różnią się semantycznie od przyjętych w nauce zachodnioeuropejskiej, albo w ogóle nie mają swoich odpowiedników. Za przykład posłuży sytuacja wokół terminu „narodnaść”, który można przetłumaczyć na język polski jako „pranaród”. Pojęcie to pojawiło się w nauce sowieckiej w latach czterdziestych XX wieku i nie posiada żadnych odpowiedników w innych systemach naukowych, które w tym kontekście stosują termin „lud” (*gens*). „Narodnaść” rozumiana jest jako wspólnota etniczna, która nie ma własnej państwowości⁸⁰. O „narodności” białoruskiej mówiło się w czasach Związku Radzieckiego. Sowiecka narracja historyczna twierdziła, że Białorusini wyodrębnili się z narodu „starożytnorosyjskiego” i podczas całej swojej historii znajdowali się w niewoli polskiej albo litewskiej, dopóki nie zjednoczyli się z macierzystą Rosją w końcu XVIII wieku. Szczytem tego procesu historycznego i początkiem prawdziwej samodzielności miała być budowa państwa socjalistycznego w ramach ZSRR. Natomiast za wyższą wspólnotę etniczną, która posiada własny mechanizm przekazu wartości i informacji etniczno-kulturowej, uznawany był „naród” (*natio*)⁸¹. Terminologia sowiecka była formułowana oczywiście w oparciu o zasady, które źródła miały w konflikcie pomiędzy poszczególnymi klasami społecznymi i jednocześnie wywyższeniu jednego narodu – rosyjskiego. Jemu przynależała główna rola w dziele tworzenia „człowieka sowieckiego”, czyli nowego typu antropologicznego. Najbardziej istotne jest to, że pod pojęciem narodu w interpretacji marksistowsko-sowieckiej rozumiano wspólnotę tylko tych warstw społecznych, które są zdolne do podjęcia działań na rzecz postępu społecznego, są twórcami historii i jej „prawdziwym” podmiotem⁸². Taki sowiecki paradygmat „nacjologiczny” wciąż można spotkać w humanistyce białoruskiej, czego świadectwem jest chociażby najnowszy białoruski słownik encyklopedyczny „Narody, ludy, etnosy”. Definicje „narodności” i „narodu” zostały w nim rozwinięte dokładnie tak jak w Wielkiej Encyklopedii Sowieckiej⁸³.

W nauce radzieckiej wykorzystywano również termin „ethnos” lub pochodny od niego – „etniczny”. Konotacje związane z „ethnosem” tutaj wyglądają nieco podobnie do wspomnianej wyżej „narodności”. Radziecki etnolog Julian Bromlej określał „ethnos” jako obiektywnie

⁸⁰ Рог. Соломон Брук, *Народность*, [w:] БСЭ, Москва 1974, t. 17, s. 280.

⁸¹ Podobny pogląd dalej jest podzielany w białoruskiej humanistyce „oficyjnej”, z tym że terminu „narodnaść” już prawie się nie spotyka. Zastąpił go termin „etnos”, np. w jednym z podręczników historii myśli filozoficznej na Białorusi autorzy piszą: „Na wyższym poziomie rozwoju etnos (jeżeli mu się udaje) stwarza własną państwowość i transformuje się w naród (etnonaród)”. Zob.: Г.И. Малыгина, В.И. Миськевич (red.), *История философской мысли Беларуси: учебное пособие*, Минск: Высшая школа 2014, s. 12.

⁸² Рог. Анатолий Бутенко, *Народ*, [w:] БСЭ, Москва 1974, t. 17, s. 254–255.

⁸³ Рог. О.А. Михневич, А.А. Челябинский (red.), *Нацыі, народы, этносы: энцыкл. Словарь*, Минск: Беларус. Энцыкл. імя П. Броўкі 2011, s. 133 i 134.

istniejącą wspólnotę ludzi, która różni się od innych tym, że posługuje się jednym językiem, uznaje jedno pochodzenie, posiada kompleks zwyczajów i określony sposób życia, który jest chroniony przez tradycję. Jednym z najważniejszych komponentów tego zjawiska jest tożsamość etniczna⁸⁴.

Poglądy, które przyjmowali Bromlej i inni liczni badacze, były charakterystyczne dla koncepcji prymordialistycznej, bardzo popularnej jeszcze kilka dekad temu. Prymordializm jest poglądem uznającym jedność, wieczność i moralność narodu, traktujący naród jako zjawisko o pierwotnym znaczeniu w ludzkim życiu. Koncepcja ta występuje w dwóch odmianach – socjobiologicznej i ewolucyjno-historycznej. Przedstawiciele pierwszej twierdzą, że ethnos i przynależność etniczna są dziełem natury. Ich zdaniem etniczność jest w pewien sposób wpisana w kod genetyczny człowieka. W ewolucyjno-historycznym kierunku zakłada się, że ethnos ma nie tyle biologiczny charakter, ile społeczny. Mówiąc inaczej, ethnos rozpatruje się jako rzeczywistość powstająca pod wpływem rozmaitych czynników socjologicznych⁸⁵.

W kategoriach prymordialnych rozwijała się również myśl badaczy historii i kultury Białorusi z okresu przed rewolucją październikową, szczególnie zaś działaczy ruchu białoruskiego. Ten system metodologiczny, który dzisiaj określamy jako prymordializm, bardzo dobrze odpowiada pragnieniom narodowo-odrodzeniowym. Można tu sformułować wniosek, że u jego podstaw znajdowała się spuścizna naukowa Johanna Gottlieba Herdera. Jego pisma wywarły wielki wpływ na ruchy nacjonalistyczne w całej Europie⁸⁶.

W ogromnym czterotomowym dziele pt.: „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit”, czyli „Myśli o filozofii dziejów” (1784–1791), Herder dążył do wyjaśnienia genezy zróżnicowania narodów, z których każdy został zdefiniowany przez charakterystyczny dla siebie język, kulturę, religię, sztukę itp. Herderowskie pojęcie kultury było zakorzenione w wartości tego, co partykularne i szczególne oraz indywidualne. Ucieleśnieniem kultury miały być konkretne i różne tradycje, sposoby życia, historie i formy sztuki. Podkreślanie przez badacza znaczenia kultury uwzględniało w obrazie całości takie elementy jak poezja, mitologia i tradycja ludowa, dla których było niewiele miejsca w intelektualnym racjonalizmie oświecenia⁸⁷.

⁸⁴ Por. Ю. В. Бромлей, *Этнос и этнография*, Москва: Наука 1973, s. 37. Należy dodać, że w rozumieniu Bromleja tożsamość ethnosów nierozłącznie jest powiązana z ich interpretacją jako jednostek społeczno-ekonomicznych (po prostu w metodologii marksistowskiej nie mogło być inaczej). Jednak struktury życia gospodarczego wcale nie muszą obowiązkowo determinować tożsamości. Te zawłości myśli marksistowskiej zdaniem jednego ze współczesnych badaczy utworzyły „centaura terminologicznego” (Zob.: Аляксей Кібінь, *Ад Ятвязі да Літвы. Палітычныя і сацыякультурныя трансфармацыі ў басейне Верхняга Нёмана ў IX–XIII стагоддзях*, „Arche” nr 5 (150), 2016, s. 18.

⁸⁵ Por. Сергей Елишев, *Основы национальной политики* / <http://suzhdenia.ruspole.info/node/1188> (dostęp: 16.04.2018).

⁸⁶ Por. Dorian Llywelyn, *Katolicka teologia...*, op. cit., s. 44.

⁸⁷ Ibid., s. 44n.

Za pierwszy spośród definiujących naród czynników Herder uważał język, co było ściśle powiązane z pojmowaniem przez niego człowieka jako bytu komunikującego się. Tylko język sprawia, że jesteśmy ludźmi, a ponieważ każdego języka można się nauczyć jedynie w konkretnej wspólnotcie, oznacza to, że każda wspólnota posiada charakterystyczny dla siebie sposób myślenia. Herder twierdził, że język jest wyrazem ducha konkretnego narodu. Jego bogactwo było traktowane jako skarbiec jedynych w swoim rodzaju, wyjątkowych wartości kulturowych. W dziele „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit” (1774) autor wprowadził myśl, że każdy lud powołany jest do odegrania roli przypisanej mu przez Bożą Opatrzność przez to, że został umieszczony w konkretnym środowisku. A zatem doskonałość moralna danego społeczeństwa polega na tym, że trwa ono przy własnej autentycznej i przypisanej mu przez Opatrzność naturze⁸⁸.

Koncentracja Herdera na języku jako na podstawowym czynniku tożsamości nie oznaczała jednak pomniejszenia roli innych czynników, szczególnie politycznych. Zdaniem J. Szackiego Herder, bardziej bodaj niż inni, uważał go za naturalny. Poczytywał jednak problem organizacji politycznej za rzecz wtórną i zdeterminowaną przez czynniki kulturowe. Jego zdaniem istotą państwa jest istnienie wspólnoty ludzkiej, która wyłania z siebie taką formę życia politycznego, jakiej potrzebuje. Siła państwa jest siłą owej wspólnoty, toteż kiedy ta słabnie, najpotężniejszy rząd okazuje się bezsilny⁸⁹.

Osobliwość koncepcji Herdera w porównaniu z późniejszymi poglądami konserwatywnymi polegała między innymi na tym, że narody pozostały integralnymi częściami ludzkości, która była dla niego bytem jak najbardziej realnym. Przedmiotem filozofii Herdera była ludzkość, ale historia ludzkości to historia narodów, w których zawiera się ona jak substancja w rzeczach poszczególnych. Takie postawienie sprawy miało doniosłe konsekwencje metodologiczne, ponieważ zadanie polegało nie na przedstawieniu jednego wzorcowego ciągu rozwojowego, lecz na uchwyceniu całej różnorodności zdarzeń historycznych, których bogactwo stanowi o bogactwie ludzkości. Pociągało to za sobą znaczną ostrożność w kwalifikowaniu poszczególnych form społecznych jako „wyższych” lub „niższych”, jako że każdy naród ma swoje miary doskonałości, których nie można mieszać z miarami innych narodów. Sama idea ludzkości jako bytu z natury swej różnorodnego powstrzymuje przed uznawaniem za gorsze tego co inne⁹⁰.

Jednocześnie można zauważyć, że myśl Herdera nie pojawiła się znikąd. Podstawowe elementy, które później stały się organiczną częścią pojęcia narodu (*natio*) we współczesnym

⁸⁸ Ibid., s. 45.

⁸⁹ Jerzy Szacki, *Historia myśli...*, op. cit., t. 1, s. 144n.

⁹⁰ Ibid., s. 145.

rozumieniu, pojawiły się w kulturze europejskiej już w epoce odrodzenia. Do takich elementów należy przede wszystkim zsekularyzowane pojęcie czasu. Jeżeli myślenie człowieka średniowiecznego cechowała w pewnym sensie ahistoryczność, kiedy zacierała się różnica między przeszłością a teraźniejszością, to w epoce odrodzenia czas ulega racjonalizacji. Po drugie, nowe spojrzenie na świat kształtowało się pod wpływem pogłębienia integracji politycznej i kulturowej w Europie. Po trzecie, zrodziła się wówczas idea samowystarczalności człowieka oraz prymatu jednostki nad wspólnotą. Ryszard Radzik pisał, że członkowie narodów europejskich czuli się ludźmi wolnymi, społecznie aktywnymi, utożsamiającymi swoje interesy ze wspólnym dobrem narodu jako wspólnoty wolnych ludzi. Po czwarte, jeszcze wtedy otwarła się droga do nobilitacji języków nie klasycznych, lecz narodowych. Wielką rolę, jak już wspomniano, odegrała tu m.in. reformacja. Dalej, w oświeceniu uformował się pogląd na naród jako wspólnotę państwowo-polityczną, składającą się z różnych stanów społecznych. Niższe warstwy w takim układzie dążyły stopniowo do przejmowania kultury wyższej klasy i zachowania związanych z nią wartości. Wreszcie epoka romantyzmu proklamowała konsekwentnie potrzebę różnorodności i pluralizmu kultur narodowych oraz wywołała zainteresowanie się nimi⁹¹.

We współczesnych akademickich rozważaniach nad kwestią narodu stanowisko prymordialne nie jest popularne⁹². Wyjaśnianie kwestii przyczyn takiego stanu rzeczy nie jest celem niniejszej pracy. Należy jednak zaznaczyć, że punktem wyjściowym dzisiejszego dyskursu są badania antropologiczne norweskiego naukowca Fredrika Bartha, prowadzone w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku⁹³. Barth mówił o grupach etnicznych, które określał nie jako konkretny fenomen albo kategorię obiektywną, lecz jako idealistyczną sferę tożsamości człowieka, tzn. subiektywne samookreślenie. Stał się w ten sposób rzecznikiem podejścia naukowego, określanego jako konstruktywizm. Teoria ta zakłada, że naród jest konstruktem społecznym, który spełnia pewną rolę w życiu ludzi i opiera się na wierze w istnienie więzi naturalnych i idei (lub mitu) o wspólnym pochodzeniu. Bliskie konstruktywizmowi jest stanowisko instrumentalistyczne. Zgodnie z tą koncepcją przynależność etniczna jest ideologią stworzoną przez elitę społeczną dla jednoczenia ludzi w celu osiągnięcia interesów politycznych. Instrumentalizm nie zajmuje się pytaniami o podstawy istnienia narodu, tylko rozpatruje go od strony funkcjonalnej. Różnica pomiędzy konstruktywistycznym i instrumentalistycznym ujęciem

⁹¹ Por. Рышард Радзік, *Вакол ідэнтычнасці беларусаў*, Мінск: Лімарыус 2017, s. 53–60.

⁹² Można odnieść się np. do monografii: Marek Migalski, *Budowanie narodu. Przypadek Polski w latach 2015–2017*, Łódź: Fundacja Liberté 2018. Autor przytacza w niej m.in. analizę różnych nowoczesnych koncepcji usiłujących rozwiązać problem kategorii narodu.

⁹³ Por. Frederik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Oslo: Universitetsforlaget 1969, s. 153.

narodu polega, jak można wnioskować, na wysunięciu na pierwszy plan różnych aspektów samoidentyfikacji członków narodu. Jeżeli w pierwszym przypadku bardziej chodzi o samoidentyfikację kulturową, to w drugim – o polityczną⁹⁴.

Różne nowoczesne teorie narodu, które stały się popularne w drugiej połowie XX wieku głoszą, że naród jest zjawiskiem związanym z nowoczesnością, stosując do niego także takie przymiotniki jak „wyobrażony”, „urojony”, „konstruowany” itd. Jednak takie rozumowania zawierają poważny błąd metodologiczny. Polega on na tym, że pojęcie narodu utożsamia się z ideą nacjonalizmu. Naród postrzegany jest wyłącznie jako wytwór epoki nowoczesnej. Można oczywiście zgodzić się z tym, że nacjonalizm jest właśnie takim fenomenem, charakterystycznym dla dziejów epoki nowożytnej. Ale byłoby nielogicznym wyciągać stąd wniosek, jak robią to niektórzy, że przez zdecydowanie większą część swego trwania ludzkość nie wiedziała, czym jest naród⁹⁵. Brak refleksji naukowej odnośnie do jakiegoś przedmiotu nie oznacza automatycznie, że on nie istnieje.

Białoruskie odrodzenie narodowe na początku XX stulecia (podobnie jak i ruchy narodowe w innych częściach Europy Środkowo-Wschodniej) wyłoniło się z idei o samoistności narodu białoruskiego. Zaangażowani w ruch odrodzeniowy intelektualiści na wszelki sposób starali się obronić tą prymordialistyczną tezę, dowodząc starożytności pochodzenia Białorusinów oraz starożytności i unikalności białoruskiego języka i kultury. Ich działania przyczyniły się do powstania ujęcia teoretycznego narodu białoruskiego. Jednocześnie ten konstrukt miał spełniać funkcję instrumentalną, a więc pomóc w dążeniu narodu do samodzielności państwowej.

2.2 Początki białorusinoznawstwa

Przez długi czas naukowa refleksja nad Białorusią była zaniedbana. Nie istniało żadne opracowanie dotyczące języka, twórczości ludowej, materialnej i duchowej kultury, historii czy granic etnicznych Białorusinów. Nie było nawet jednej nazwy tych terenów. Nazwę „Białoruś” w tamtych czasach odnoszono tylko do Witebszczyzny i Mohylewszczyzny, tzn. do dzisiejszej wschodniej części kraju. W poszczególnych publikacjach można się spotkać ze stwierdzeniem,

⁹⁴ Literatura i przeprowadzone w tym kierunku badania stanowią obszerną dziedzinę wiedzy. Wśród podstawowych prac można wymienić: Benedict Anderson, *Wspólnoty wyobrażone...*, op. cit.; Eric J. Hobsbawm, *Narody i nacjonalizm po 1780 roku: program, mit, rzeczywistość*, Warszawa: Difin 2010; Anthony D. Smith, *Etniczne źródła narodów*, przeł. Małgorzata Głowacka, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009; Anthony D. Smith, *Nacjonalizm: teoria, ideologia, historia*, przeł. Ewa Chomicka, Warszawa: Wydawnictwo Sic 2007.

⁹⁵ Por. Marek Migalski, *Budowanie narodu...*, op. cit., s. 39.

że do Białorusi należała także część Smoleńszczyzny. Gubernie mińską, grodzieńską i wileńską tradycyjnie nazywano Litwą, a mieszkańców – Litwinami⁹⁶.

Jednak jeszcze w pierwszej połowie XIX wieku zaznaczyły się tendencje zmierzające do uformowania się ruchu białoruskiego. Pierwsze symptomy były związane z rozpowszechnieniem idei romantyzmu wśród szlachty i działalnością towarzystw filomatów i filaretów na Uniwersytecie Wileńskim. Prekursorami odrodzenia narodowego stali się pisarze i badacze źródeł etnograficznych, tacy jak Jan Barszczewski, Wincenty Dunin-Marcinkiewicz, Adam Kirkor, Władysław Syrokomla, Jan Czeczot czy Paweł Szpilewski. Twórcy ci traktowali miejscową kulturę ludową jako oryginalne zjawisko⁹⁷. Jako przykład można tu przytoczyć słowa publicysty i etnografa Pawła Szpilewskiego (1823–1861), który w swoich notatkach o podróży z Warszawy do Borysowa, wydanych później w formie książki, pisał: „Język białoruski jest na tyle samodzielny, na tyle charakterystyczny w aspekcie archeologicznym i filologicznym, jego legendy i bajki są tak oryginalne, przepelnione starożytną poezją słowiańską–ruską, że biorąc pod uwagę dzisiejszy rozwój u nas filologii i archeologii wydaje się rzeczą konieczną prowadzenie badań w celu odnalezienia źródła ruskiej słowiańszczyzny i zapoznania się z jej podstawowymi elementami, którzy zachowały się na Białorusi”⁹⁸.

W 1858 roku w historii języka białoruskiego dokonała się rzecz znamienita. W Wilnie na cześć imperatora rosyjskiego Aleksandra II wydano księgę upamiętniającą jego pobyt w mieście w dniach 6–7 września 1858 roku. Księgę tę tytułowano niekiedy „Albumem wileńskim”. W publikacji znalazły się wiersze, utwory prozaiczne i różne prace naukowe. Wśród zebranych w księdze tekstów został zamieszczony również wiersz napisany po białorusku przez dwudziestosześcioletniego poetę Wincesia Karatyńskiego, zatytułowany „Powstańmy, bracia!”. Karatyński napisał odę do cara, wołając m.in.: „I nasze słońce do nas przybywa, rozsiewa dobro i szczęście... Bądź pozdrowiony, wielki gospodarzu kraju! Bądź pozdrowiony, słoneczko!

⁹⁶ Pytania o pochodzenie nazw „Białoruś”, „Biała Ruś” itd., jak również o ich zasięg geograficzny, stały się przedmiotem dociekań wielu pokoleń badaczy. Historyk Aleś Bieli dowodzi, że historia zmagania z tym dylematem liczy co najmniej 450 lat (Por. Алесь Белы, *Хроніка Беларускай Русі: Імагалогія Беларусі XII–XVIII стст.*, Смаленск: Інбелкульт 2013, s. 14). Oprócz wymienionej monografii Biiego równie interesujące są pozycje: Oleg Łatyszonek, *Od rusinów białych do białorusinów: u źródeł białoruskiej idei narodowej*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku 2006; Oleg Łatyszonek, Eugeniusz Mironowicz, *Historia Białorusi od połowy XVIII do końca XX wieku*. Białystok: Katedra Kultury Białoruskiej Uniwersytetu w Białymstoku 2002.

⁹⁷ Por. Н. В. Анофранка (red.), *Гістарыяграфія гісторыі Беларусі канца XVIII – пачатку XX ст.: праблемы, здабыткі, перспектывы*, Мінск: Беларус. навука 2006, s. 317.

⁹⁸ Павел Шпилевский, *Путешествие по полесью и белорусскому краю*, Минск: Беларусь 2016, s. 53. W języku oryginalnym: „Белорусский язык так самостоятелен, так характеристичен в археологическом и филологическом отношениях, предания, поверья и сказки его так оригинальны, до того исполнены первобытной, древней поэзии славяно-русской, что при настоящем направлении и развитии у нас филологии и археологии становится необходимым исследовать и изыскать главный притон древней русской славянины и познакомиться отчетливо с родоначальными её элементами, сохранившимися в Белоруссии”.

Кланіама сід Тобіе! О, кланіама!”⁹⁹. Оцнєм вартості літэрацкай тэго вьісшыка зоставьмь філалогам. Ваэне жэст, жэ дла културь бьіларускай бьіла тэ публїкацья праграмова, wskazujaca przede wszystkim na istnienie języka. Chociaż trzeba powiedzieć, że nie był to w ogóle pierwszy wiersz napisany po białorusku, tylko raczej pierwszy białoruski utwór, który został opublikowany na tak wysokim poziomie. Jeżeli chodzi o pierwszy białoruski tekst, to był nim wiersz Pawła Bahryma (Pauluka Bahryma, 1812–1891) „Zajhraj, zajhraj, chłopcze mały”. Data jego powstania nie jest dokładnie znana. Najbardziej prawdopodobne jest to, że autor napisał go jeszcze w pierwszej połowie XIX wieku, kiedy był młodym chłopcem. Z drugiej strony dzisiaj można też spotkać się z hipotezą, że zarówno autorstwo Bahryma, jak i sam wiersz są mistyfikacją literacką¹⁰⁰.

Badaniom nad językiem białoruskim wiele uwagi poświęcił Iwan Nasowicz (1788–1877). Wykładał on język rosyjski w gimnazjach na Mohylewsczyźnie, Mińsczyźnie i Grodzieńsczyźnie, wiele podróżował i zbierał informacje etnograficzne dla Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego. W rezultacie swoich poszukiwań wydał kilka słowników i dzieł poświęconych folklorystyce białoruskiej. Główne zaś miejsce w naukowej spuściźnie Nasowicza zajmuje „Słownik języka białoruskiego” (1870)¹⁰¹, nad którym badacz pracował 16 lat. W dołączonym przez redaktorów wydawnictwa wstępie do słownika znalazły się słowa jednego z członków ówczesnej rosyjskiej Carskiej Akademii Nauk, profesora Izmaila Srezniewskiego, że od słownika Nasowicza można by było zacząć „prowadzić szczegółowe dochodzenie w sprawie gwary białoruskiej”¹⁰². Zaznaczono również, że w słowniku znajdują się słowa zapożyczone z innych języków, głównie z języka polskiego.

Wzrost zainteresowania etnografią białoruską niekiedy dawał powody niektórym badaczom do stwierdzenia, że już w XIX wieku zaczął się proces odrodzenia białoruskiego. Tak właśnie myślał ksiądz Adam Stankiewicz. W swoich „Opowieściach z historii Białorusi dla szkoły i narodu” uważał, że odrodzenie to uzdrowienie z choroby. Tą chorobą dla Białorusinów był polityczno-kulturowy ucisk ze strony Polski i Rosji. Stankiewicz często nazywał Rosjan

⁹⁹ Вінцэнт Каратынскі, *Уставайма, братцы!* [w:] Л.Г. Кісялёва, Н.М. Сенкевіч (red.), *Літаратура другой паловы XIX стагоддзя. У 2 ч. Ч. 1*, Мінск: Мастацкая літаратура 2013, s. 359. Cytowany werset po białorusku (we współczesnej formie gramatycznej) brzmi następująco: „*I наша сонца да нас прабывае, / Дабро і шчасце рассявае ён... / Здароў будзь, велькі гаспадару края! / Здароў будзь, соўнейка! Паклон! О, паклон!*”

¹⁰⁰ Пор. Ігар Запрудскі, *Нарысы гісторыі беларускай літаратуры XIX ст.*, Мінск: БДУ 2003, s. 5–48.

¹⁰¹ Пор. Іван Насовіч *Слоўнік беларускай мовы / Факсімільнае выданне*. Мінск: Беларуская Савецкая Энцыклапедыя 1983.

¹⁰² Пор. Ibid., brak numeru strony. W oryginale (przytoczono tu cytat dosłownie, uwzględniając zasady pisowni języka rosyjskiego w XIX wieku): „*При помощи труда г. Носовича, какъ сборника слов языка устного, можно начать подробныя разслѣдованія в составе Бѣлорусскато нарѣчія и между прочим искать оправдательныхъ доказательствъ предположенію, что в этомъ нарѣчии сохранилось очень много древнего и важного для исторіи Русскаго языка*”.

„maskaliami”, co w dzisiejszym języku brzmi bardzo obraźliwie. Warto zauważyć, że również Żydów obarczał on winą za ucisk ludu białoruskiego, zarzucając im zwłaszcza rozpowszechnienie się pijaństwa wśród ludności wiejskiej¹⁰³.

Impuls do życia narodowi dawał język białoruski, który zachował się wśród prostych ludzi. Stankiewicz pisał: „Nastał taki czas, kiedy ludzie z różnych przyczyn zaczęli interesować się losem narodu białoruskiego, jego językiem, jego pracą. I z tego zainteresowania rozpoczęło się odrodzenie białoruskie”¹⁰⁴. Dalej wymienił kilka nazwisk tych osób, które uważał za kluczowe postaci odrodzenia. Jego zdaniem byli to: ksiądz Wojciech Magnuszewski (zm. 1828), poeci Wincenty Rawinski (1782–1842), Jan Czeczot (1796–1847) i Aleksander Rypiński (1811–1900), dramaturg Wincenty Dunin-Marcinkiewicz (1808–1884), etnografowie Adam Kirkor (1818–1886), Iwan Nasowicz (1788–1877), Paweł Szein (1826–1900), Eudokim Romanow (1855–1922), przywódca powstania styczniowego na Białorusi Kastuś Kalinouski (Wincenty Konstanty Kalinowski, 1839–1864) i „wiele, wiele innych”¹⁰⁵. W sposób szczególny Stankiewicz wyróżniał polskiego folklorystę Michała Fiodorowskiego (1852–1923), autora ośmiotomowego dzieła „Lud Białoruski”. Nazywał go „wzorem prawdziwego naukowcy” i co najważniejsze – „spolszczonym Białorusinem wyznania katolickiego”¹⁰⁶.

Romantyzm ks. Adama Stankiewicza górował nad obiektywnością historyczną. Wymienione wyżej osoby pisały przeważnie po polsku albo po rosyjsku (z wyjątkiem niektórych tekstów Dunina-Marcinkiewicza i Kalinowskiego, pisanych po białorusku literami łacińskimi). Nie można ich nazwać całkiem świadomymi Białorusinami. Jednak prawdą jest to, że ich działalność przyczyniła się w pewien sposób do położenia kamienia węgielnego pod współczesną tożsamość białoruską. Ciekawą, a zarazem słabo znaną, postacią był ksiądz Wojciech Magnuszewski, proboszcz parafii pw. Bożego Ciała w miasteczku Kroszyn (obecnie w rejonie baranowickim na Białorusi). Stankiewicz często go wspominał i nawet napisał o nim artykuł¹⁰⁷. Niekiedy postać tę błędnie kojarzy się z ojcem Maciejem Magnuszewskim, dominikaninem z klasztoru w Werkach pod Wilnem¹⁰⁸. Wojciech Magnuszewski znany jest z tego, że prowadził w Kroszynie szkołę, w której proces nauczania chłopskich dzieci przebiegał

¹⁰³ Пор. Адам Станкевіч, *Расказы з гісторыі Беларусі для школы і народу...*, op. cit., s. 84.

¹⁰⁴ Пор. Ibid., s. 89.

¹⁰⁵ Пор. Ibid., s. 90.

¹⁰⁶ Пор. Адам Станкевіч, *Беларускі хрысціянскі рух*, [w:] Адам Станкевіч, *З Богам да Беларусі...*, op. cit., s. 461.

¹⁰⁷ Пор. А. Станкевіч, *Магнушэўск. Паўлюк Багрэм. Баброўскі*, [w:] Адам Станкевіч, *З Богам да Беларусі...*, op. cit., s. 133–151.

¹⁰⁸ Пор. Марак Мілавіцкі, *Дык хто ж такі Магнушэўскі?* “Наша Ніва” nr 39 (2005), s. 14.

w języku białoruskim. Jednym z uczniów uczęszczających do tej szkoły był wspomniany już Pauluk Bahrym.

Historyk Aleś Smalanczuk nazywał proces rozbudzania ciekawości wobec problematyki białoruskiej procesem „akumulacji kulturowej w granicach tradycji litewskiej”¹⁰⁹. Ważnym jej epizodem stało się wydanie w 1835 roku białoruskojęzycznej czytanki dla dzieci zatytułowanej „Krótkie zebranie nauki chrześcijańskiej. Dla wieśniaków mówiących językiem polsko-ruskim wyznania rzymsko-katolickiego”, a w 1862 roku w Warszawie książeczki „Lemantar dla dobrych dzieciak-katalikou”. Istnieją wzmianki o przygotowanej w roku 1854 gramatyce białoruskiej¹¹⁰.

Podsumowując, można stwierdzić, że w XIX wieku nikt nie miał wątpliwości, że białoruskie tereny pod każdym względem są charakterystyczne. Wspomniany już A. Smalanczuk w swojej monografii poświęconej rozwojowi ruchu polskiego na terenach Białorusi przytacza dokument, w którym jeden z urzędników rosyjskich z XIX wieku pisał: „Trzeba być baranem, żeby nie zauważyć dwóch fal, które ciągle między sobą się zderzają – rusyfikacji i polonizacji. Co z tego wyjdzie, czas pokaże. W każdym bądź razie ten kraj zachowa swoją własną fizjonomię na wzór „Małorosji”. Moskwą albo Woroneżem on nigdy się nie stanie”¹¹¹.

Ale ogólnie rzecz biorąc, kraj był postrzegany jako barbarzyński i opóźniony w rozwoju. W 1878 roku w Petersburgu wydano popularnonaukową książeczkę „Narody Rosji. Białorusini i Polacy”, w której zamieszczono wiele ciekawych informacji etnograficznych. Stwierdzono, że Białorusini są częścią narodu ruskiego, posługując się jednocześnie językiem „starożytno-rosyjskim, w którym jest wiele polskich słów”¹¹². Poziom rozwoju gospodarki, kultury materialnej i warunków życia określono jako bardzo niski. Winą za to autorzy książki obarczali „polskich panów” i żydów¹¹³.

Ówczesny historyk Mitrofan Dounar-Zapolski w zarysie etnograficznym pt. „Białorusini” (1909) także nakreślił niepocholebny obraz współczesnej mu rzeczywistości białoruskiej, pisząc: „Nie może być mowy o miejscowej inteligencji białoruskiej, bo jej nie ma (...). Trzy białoruskie gubernie znajdują się w szczególnych warunkach, które nie pozwalają na szeroką pracę inteligencją (...). Z prawdziwym Białorusinem, autochtonem, można zapoznać się tylko w

¹⁰⁹ Por. Алесь Смалянчук, *Беларускі нацыянальны рух, ч. 1* // <http://kamunikat.org/7988.html&lang=PL> (dostęp 1.06.18).

¹¹⁰ Por. Ibid.

¹¹¹ Сут. за: Алесь Смалянчук, *Паміж краёвасцю і нацыянальнай ідэяй. Польскі рух на беларускіх і літоўскіх землях. 1864 – люты 1917 г.*, Ст-Пецярбург: Неўскі прасцяг 2004, s. 66.

¹¹² Por. *Narody Rosji. Białorusy i polacy*, Санкт-Петербург 1878, s. 8.

¹¹³ Por. Ibid., s. 12.

ubogiej wiosce, wśród błota i lasów”¹¹⁴. I nieco dalej opisał wygląd „ubogiej wioski”: „Wszystko jest szare i nawet ciemno-szare. Białe ubranie Białorusina szybko staje się brudno-szarym. Izba (dom), zbudowana z sosny, też szybko robi się ciemna, a dach ze słomy nabywa brudno-żółte zabarwienie, dopóki nie pokryje się ciemną zielenią”¹¹⁵.

Konieczne wydawało się rozstrzygnięcie, do jakiej cywilizacji przynależy bądź powinna przynależeć Białoruś. W tym przedsięwzięciu zderzały się interesy polskie i rosyjskie. Ale u schyłku XIX wieku pojawiła się jeszcze jedna siła – ruch białoruski występujący pod hasłami odrodzenia narodowego.

2.3 Ruch białoruski

Ruch białoruski przeszedł przez kilka etapów rozwoju. Jego początkowym stadium była twórczość literacka i publicystyczna. Maksym Bohdanowicz, jeden z działaczy tego ruchu, w swojej pracy pt. „Odrodzenie białoruskie” pisał, że „dotychczas w literaturze białoruskiej, jak to zawsze widać wśród narodów, które stoją u progów odrodzenia, główną rolę ciągle jeszcze odgrywa poezja”¹¹⁶. Podstawowe znaczenie dla literatury białoruskiej miały dwa zbiory poetyckie, stworzone przez Franciszka Bohuszewicza, adwokata wileńskiego (1840–1900): „Dudka białoruska” (wydana w 1891 roku w Krakowie pod pseudonimem Maciej Buraczok) i „Smyk białoruski” (wydany w 1894 roku w Poznaniu pod ps. Szymon Reuka spod Borysowa).

We współczesnej Białorusi traktowanie Bohuszewicza jako pioniera nacjonalizmu białoruskiego jest czymś oczywistym. Uznany został za pierwszego, który uświadomił, że naród białoruski jest samodzielnym podmiotem historii i ma w niej swe miejsce. Innowacyjność Bohuszewicza odnosi się do dwóch zasadniczych kwestii: uznania języka jako duchowego centrum istnienia narodu i dążenia do uzasadnienia konieczności jego samodzielności¹¹⁷. W przedmowie do „Dudki białoruskiej” poeta pisał: „Ofiarując wam pracę swoją, muszę trochę z wami porozmawiać o naszej doli–niedoli, o naszym ojczystym przedwiecznym języku, który my i nie tylko, ale i wszyscy ludzie ciemni nazywają „chłopskim”, a nazywa się on „białoruskim”. Dalej Bohuszewicz skarżył się, że Bułgarzy, Chorwaci, Czesi, „współbracia nasi i różny cudzy motłoch” mają książki w swoim języku, natomiast Białorusini – nie. Autor wnioskował, że język

¹¹⁴ Мітрафан Доўнар-Запольскі, *Выбранае*. Мінск: Беларуская навука 2017, s. 26.

¹¹⁵ Ibid., s. 29.

¹¹⁶ Максім Багдановіч, *Беларускае адраджэнне: Літаратурныя артыкулы*, прадм. У.М. Лазоўскага, Мінск: Універсітэцкае 1994, s. 32.

¹¹⁷ Рог. Валер Булгаков, *История белорусского национализма*, Вильнюс: Институт белорусистики 2006, s. 194.

białoruski jest święty i „od Boga dany”¹¹⁸. Dlatego tym językiem należy się szczyścić i jak najwięcej w nim pisać. „Gdzież jest teraz Białoruś?” – pytał Bohuszewicz i odpowiadał: „Tam, gdzie język nasz żyje – od Wilna do Mozyrza, od Witebska i prawie do Czernichowa, gdzie Grodno, Mińsk, Mohylew, Wilno i wiele innych miasteczek i wiosek”¹¹⁹.

Bohuszewicz położył fundament, na którym wkrótce wyrósł ruch białoruski. Na tej podstawie, jak mówi białoruski filozof Valery Bulhakau, uformował się nowy konsensus polityczny. Z czasem utworzone przez niego symbole kulturowe i mity zostały powszechnie przyjęte przez społeczeństwo białoruskie. Myślenie Bohuszewicza było poetyckie, pozbawione utylitaryzmu politycznego i znacznie bardziej pociągające. Aż do jego wystąpienia nie istniał nacjonalizm białoruski jako całościowy światopogląd, a twórczość literacka w języku białoruskim była w najlepszym wypadku argumentem na rzecz nowoczesnej tożsamości narodowej, lecz nie podstawą takiej tożsamości¹²⁰.

Treścią białorusko-patriotyczną charakteryzowała się także twórczość Karusia Kahanca (Kazimira Kostrowickiego). W swoich wierszach, napisanych w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku („Przedmowa”, „Nasz symbol”, „Wzmianka o Hołubku”), poeta wyraził głębokie zatroskanie o los swojego narodu. Kahaniec pragnął odrodzić historyczną pamięć Białorusinów, a przez to – poczucie godności i tożsamości narodowej. Poeta pisał o sławnej przeszłości języka białoruskiego i zapomnianych bohaterach, apelował do idei zmagania się „za kraj ojczysty, obyczaj i język, za wiarę” (po białorusku to brzmiało: „*za rodnuju krainu, zwyczaj i mowu, za wieru gruddziu stawajcie*”)¹²¹.

Młoda literatura białoruska była zwrócona ku „narodowi chłopskiemu”, jego dążeniu do szczęścia i wolności. Szeroko wykorzystywano i oczywiście idealizowano dzieje historyczne. Tworzyła się klasyczna narracja nacjonalistyczna, w której naród białoruski przedstawiał się jako ten, który – będąc sławnym, mądrym, szlachetnym – stał się ofiarą zaborców ze wschodu i zachodu. Lecz dzięki mocy ducha jest nadzieja, że naród ten powstanie i zajmie godne miejsce wśród innych narodów, jak to było dawno temu. Idee te osiągnęły szczyt w poezji klasyka literatury białoruskiej Iwana Łucewicza, bardziej znanego pod pseudonimem Janki Kupały (1882–1942).

Janka Kupała wychodził z przekonania o obiektywności procesu powstawania narodów, które tworzyły się w ciągu tysiącleci w różnych warunkach, ze swoimi odmiennymi językami,

¹¹⁸ Рог. Францішак Багушэвіч, *Дудка беларуская*, [w:] Л.Г. Кісялёва, Н.М. Сенкевіч (red.), *Літаратура другой паловы XIX стагоддзя. У 2 ч. Ч. 2*, Мінск: Мастацкая літаратура 2013, s. 112.

¹¹⁹ Ibid., s. 113.

¹²⁰ Рог. Валер Булгаков, *История белорусского...*, op. cit., s. 268–269.

¹²¹ Рог. Карусь Каганец, *Сымбола*, [w:] Л.Г. Кісялёва, Н.М. Сенкевіч (red.), *Літаратура другой паловы XIX стагоддзя. У 2 ч. Ч. 2...*, op. cit., s. 487.

zwyczajami i układami społecznymi. Język, zdaniem Kupały, jest najbardziej charakterystyczną cechą narodu¹²². Język „wieki uświęciły”, jak pisał poeta w artykule pt.: „Czy mamy prawo wyrzekać się języka ojczystego?”. W nim „przodkowie od samego początku wzrastali i wychowywali się”¹²³. Kupała niejedną raz zwracał uwagę, że w historii Białorusi był okres, kiedy kraj żył samodzielnie, miał swoich przywódców i swoje wiece¹²⁴. Później Białoruś trafiła pod władzę Litwy, ale język białoruski w tym samym czasie stał się językiem litewskiego prawa, „słowem urzędowym”. Naród natomiast nie utracił państwowości, ponieważ Wielkie Księstwo Litewskie Kupała nazywał „Wielkim Księstwem Litewsko-Białoruskim”. Jego zdaniem czas upadku nastąpił po zawarciu Unii Lubelskiej pomiędzy Litwą a Polską w 1569 roku, kiedy polityczne elity białoruskie dokonały aktu zdrady wobec swojego narodu i przyjęły język polski i polską kulturę. Elity i chłopci zaczęli rozmawiać w różnych językach. W czasach Imperium Rosyjskiego dodatkowy ucisk przyszedł ze strony urzędników carskich. Renegatów i zdrajców ideałów narodowych Kupała nazywał ludźmi, którzy „utracili obraz i podobieństwo Boże”¹²⁵. Naród jednak nie zapomniał o swojej odmienności, nie pozbawił się siły ducha, choć zatrzymał się w swoim rozwoju kulturowym. Został mu tylko język, dzięki któremu wszyscy mogą poznać, że „Białorusini to nie byle kto, ale naród kilkumilionowy, zamieszkujący swoją Ojczyznę przedwieczną – Białoruś”¹²⁶.

W artykule zatytułowanym „Wiara i narodowość”, opublikowanym w gazecie „Nasza niwa” w roku 1914, Kupała pisał także o negatywnym wpływie białoruskiego Kościoła katolickiego i Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej na proces kształtowania się narodu. Autor podkreślał, że u Białorusinów zarówno wyznania katolickiego, jak i należących do prawosławia powinna być jedna Ojczyzna – Białoruś, powinien być jeden język – białoruski. „Nie mieszajmy sprawy religii z narodowością” – wołał poeta¹²⁷.

Praca poetów i pisarzy białoruskich miała wielkie znaczenie dla rozwoju ruchu narodowego. Często także za jego prekursorów uznawano młodych rewolucjonistów, tzw. narodników, gromadzących się wokół czasopisma „Homon” wydawanego w 1884 roku w Sankt Petersburgu. Czasopismo tworzyli studenci pochodzący z Białorusi, którzy w czasie studiów

¹²² Пор. З.П. Данільчык, *Янка Купала як абаронца роднай мовы*, [w:] І.В. Жук (red.), *Рэспубліканскія Купалаўскія чытання: зб. навук. прац*, Гродна: ТАА ЮрСаПрынт 2013, s. 150.

¹²³ Пор. Янка Купала, *Поўны збор твораў. У 9 т., т. 8. Артыкулы, нататкі, выступленні. Калектыўныя творы*, Мінск: Мастацкая літаратура 2002, s. 34–35.

¹²⁴ Wiece – zgromadzenie ludności w epoce wczesnego feudalizmu w krajach słowiańskich, odbywające się w celu ustalenia jakichś kwestii mających wpływ na dobro ogółu.

¹²⁵ Пор. Купала Я. *Поўны збор твораў...*, op. cit., s. 37.

¹²⁶ Пор. Ibid., s. 38.

¹²⁷ Пор. Ibid., s. 45.

uświadamiali sobie swoją etniczną wyjątkowość. Pełna nazwa wydania brzmiała: „Homon. Białoruski Przegląd Społeczno-Rewolucyjny”. „Homonowcy” domagali się samodzielności politycznej dla Białorusi, ale w ramach Imperium Rosyjskiego, jak „równi z równymi”. Ciekawe jest to, że teksty czasopisma były pisane w języku rosyjskim¹²⁸. W pierwszym numerze znalazły się następujące słowa: „Ze wszystkich narodów, zamieszkujących współczesną Rosję, los Białorusinów charakteryzuje się tym, że od dawna rozpatruje się ich jako materiał dla wszelkiego rodzaju eksperymentów, a nie jako żywy naród, zdolny do tego, aby samemu dać sobie radę (...). Uświadomiwszy sobie własne siły, naród białoruski powie swoim ciemieżcom: dosyć eksploatowania, sami chcemy rządzić nad sobą! Białoruś powinna być dla Białorusinów”¹²⁹.

Te bardzo radykalne postulaty nie znalazły jednak uznania wśród „narodników” na Białorusi. Wybitny białoruski etnograf i jeden z działaczy ruchu białoruskiego, Adam Bohdanowicz (1862–1940), który należał wtedy do ich grona, tak się później wypowiedział na temat czasopisma: „W tamtych czasach unikaliśmy wszelkich utrudnień na gruncie nacjonalizmu. Albo dokładniej – odsunęliśmy te pytania na bok, jako te, które miały według nas znaczenie drugorzędne, jako pytania dotyczące przyszłości. Dla nas, narodników mińskich, pojawienie się «Homonu» było zjawiskiem przejściowym, zasłoniętym innymi bieżącymi pytaniami, z naszego punktu widzenia – bardziej aktualnymi”¹³⁰.

Na początku XX wieku na Białorusi pojawiły się kółka i organizacje niezintegrowane z ogólnorosyjskim ruchem rewolucyjnym, ale krzewiące ideały zmagania się o niepodległość i samodzielność kraju. Najważniejsza była Białoruska Partia Rewolucyjna (1902), rok później przekształcona w Białoruską Rewolucyjną Hromadę (biał. Беларуская рэвалюцыйная грамада), a w następnym roku – w Białoruską Socjalistyczną Hromadę. Główną rolę w ich tworzeniu odgrywali młodzi ludzie wyznania katolickiego z silnym poczuciem białoruskiej tożsamości narodowej i przekonaniem, jak wynika z nazw tych organizacji, socjalistycznymi. Mieszkali oni przeważnie w Wilnie. Były to grupy marginalne, nie mające zbyt wielkiego wpływu na rozwój klimatu politycznego i myśli społecznej. Z drugiej zaś strony to, co zrobili, wydaje się wręcz niewiarygodnym dziełem, bo praktycznie od zera położyli wyraziste i konkretne fundamenty białoruskiej idei narodowej.

¹²⁸ Уладзімір Ляхоўскі, *Ад гоманаўцаў да гайсакоў. Чыннасць беларускіх моладзевых арганізацый у 2-й палове XIX ст. – 1-й палове XX ст. (да 1939 г.)*. Смаленск: Інбелкульт 2015, s. 21.

¹²⁹ *Гомон. Беларускае (соцыяльна)-рэвалюцыйнае абозрэнне*, [w:] Публіцыстыка беларускіх народнікаў (1881–1884), Мінск: Издательство БГУ им. В. И. Ленина 1983, s. 60–61.

¹³⁰ Сут за: Андрэй Унучак, *Беларускі нацыянальны рух*, [w:] В.В. Даніловіч (red.), *Грамадска-палітычнае жыццё ў Беларусі, 1772–1917 гг.*, Мінск: Беларуская навука 2018, s. 488.

Sprzyjające dla rozwoju ruchu białoruskiego okoliczności wynikały z przemian, które zaznaczyły się w życiu społecznym i gospodarczym na Białorusi już w końcu XIX wieku. Jednocześnie dane socjologiczne dobitnie pokazują, dlaczego idea białoruska nie miała szerokiego zasięgu pomimo swego szybkiego rozwoju. Chociaż wzrost ekonomiczny sięgał 7% rocznie, to Białorusini byli niejako wyobcowani z tych procesów. Większość z nich należała do społeczności wiejskiej, często pozbawionej udziału w dobrach ekonomicznych i kulturowych. Według przeprowadzonego w 1897 roku spisu ludności 53,5% mieszkańców miast stanowiła ludność żydowska. Odsetek Białorusinów w miastach nie wynosił więcej niż 2,9%. Spis w 1897 roku wskazał także, że na ponad 6 mln mieszkańców guberni wileńskiej, grodzieńskiej, witebskiej, mińskiej i mohylewskiej blisko 80% zadeklarowało język białoruski jako ojczysty. Zaskoczeniem był rażąco niski odsetek ludności przyznającej się na tym obszarze do języka polskiego: nie sięgał on nawet 3% populacji i mniej więcej na tym poziomie rozkładał się równomiernie we wszystkich pięciu guberniach. W strukturze wyznaniowej dominowało prawosławie – około 70% (przeważało w guberniach grodzieńskiej, witebskiej, mińskiej i mohylewskiej), podczas gdy wyznanie rzymskokatolickie osiągało poziom 13–14%, uzyskując niewielką przewagę nad prawosławiem jedynie w guberni wileńskiej. Spis wykazał ponad 700 tys. katolików należących do białoruskiej grupy językowej¹³¹.

Białoruska ideologia narodowa była wyraźnie formułowana na łamach gazety „Nasza Niwa”. Jej poprzedniczką była gazeta „Nasza Dola”, która powstała w 1906 roku, ale po krótkim czasie jej wydawanie zostało zabronione przez władze carskie. Kluczowe znaczenie w organizacji tych czasopism mieli działacze ruchu białoruskiego, bracia Iwan i Antoni Łuckiewicz. Pismo ukazywało się do 1915 roku. Cały ten okres od 1906 roku w historiografii białoruskiej jest nazywany „naszeniwskim”. Ryszard Radzik słusznie uważa, że trudno przecenić znaczenie „Naszej Niwy” dla powstania nowoczesnej literatury białoruskiej i ideologii narodowej. Wokół gazety skupiała się zdecydowana większość ówczesnych znaczących postaci białoruskiego życia literackiego, kulturalnego, a nawet politycznego. Debiutowała w nim znaczna część przyszłych najwybitniejszych białoruskich pisarzy i poetów. Warto wspomnieć, że pismo było wydawane do października 1912 roku alfabetem łacińskim i cyrylicą, a potem tylko cyrylicą¹³².

Możliwe, że korespondentem „Naszej Niwy” w trakcie swych studiów w Wilnie i Petersburgu był Adam Stankiewicz. Można to wywnioskować z jego pierwszej publikacji

¹³¹ Por. Міхаіл Касцюк (red.), *Гісторыя Беларусі: У 6 т. Т. 4. Беларусь у складзе Расійскай імперыі (канец XVIII – пачатак XX ст.)*, Мінск: Экаперспектыва 2005, s. 231.

¹³² Por. Ryszard Radzik, *Białorusini między Wschodem a Zachodem*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2012, s. 71.

zatytułowanej „Życzenia dla «Naszej Niwy» w ósmą rocznicę jej życia”, zamieszczonej w numerze z 14 listopada 1913 roku. Trudno natomiast powiedzieć, czy Stankiewicz jest autorem jeszcze innych publikacji w tej gazecie, ponieważ artykuły często podpisywano pseudonimami albo kryptonimami¹³³.

Celem „Naszej Niwy” była praca na rzecz prostego ludu i jego oświaty. Maksym Bogdanowicz pisał, że dla wielu tysięcy chłopów gazeta ta stała się pierwszą czytanką napisaną w zwykłym „chamskim” języku i pierwszym źródłem różnorodnej wiedzy¹³⁴. Artykuły obejmowały takie tematy jak „przegląd polityczny”, „życie wioski”, „Co słyhać na Białej Rusi”, „z historii Białorusi”, „nowe książki”, „co trzeba i czego nie trzeba czytać”, „gospodarka wiejska”, „medycyna praktyczna”, „mechanika stosowana”, „ogłoszenia” i inne. Ponadto pismo zawierało ilustracje, co było nawet odzwierciedlone w pełnym brzmieniu jego tytułu: „Nasza Niwa. Pierwsza Białoruska Gazeta z Rysunkami”¹³⁵.

Ideologię „Naszej Niwy”, a równocześnie ideologię całego ruchu białoruskiego, można sklasyfikować jako socjalistyczną. Przywódcy ruchu byli dobrze zorientowani w pracach klasyków marksizmu. Trzeba jednak sprecyzować sens, jaki nadawali oni terminowi „socjalizm”. Przy bliższym spojrzeniu okazuje się, że rozumieli go jako działanie i wysiłki skupiające się na pracy na rzecz udostępnienia ludności wiejskiej dóbr kultury i nauki. Kamieniem węgielnym była walka o szeroki udział białoruskiego chłopstwa w życiu politycznym. Jednocześnie liderzy ruchu uświadamiali sobie, że ludność białoruska nie dojrzała wystarczająco do wykonywania zadań politycznych¹³⁶. Wymagało to wielkich nakładów czasu i ciężkiej pracy.

Ruchy odrodzeniowe i projekty narodotwórcze były integralną częścią życia narodów środkowoeuropejskich w XIX wieku i na początku XX stulecia. Wskutek oddziaływania różnych czynników Białorusini okazali się najmniej rozwinięci pod względem intensywności procesów przebudzenia narodowego. Ale nawet to, co udało się zrobić, świadczy, że również w tym narodzie pojawiło się wiele obiecujących perspektyw dalszego rozwoju. Sporo także zależało od pracy nad nadaniem kształtu różnorodnym aspektom tożsamości narodowej.

¹³³ Por. Уладзімір Конан, *Ксёндз Адам Станкевіч...*, op.cit., s. 17.

¹³⁴ Por. Максім Багдановіч, *Беларускае адраджэнне...*, op. cit., s. 25–26.

¹³⁵ Por. Андрэй Унучак, *Беларускі нацыянальны рух...*, op. cit., s. 493–494.

¹³⁶ Por. Ibid., s. 512.

3. Kwestia tożsamości

Pytania o tożsamość skupiają wokół siebie wiele uwagi. Czasy, w których tak szybko zmienia się tempo życia ludzkiego, dają powód do refleksji nad tym zagadnieniem, co wielokrotnie wyrażał np. Zygmunt Bauman, opisując swą słynną kategorię „płynnej nowoczesności”. Problem ten jest również interesujący w odniesieniu do przeszłości. Człowiek zawsze stawiał przed sobą pytania o swoje przeznaczenie i miejsce w świecie, o wartości itd. Kiedy chodzi o tożsamość, każdy instynktownie wyczuwa sens tego pojęcia, a jednak trudno go uchwycić w jednym zdaniu. Dlatego na podstawie wybranej literatury spróbowano w niniejszej pracy stworzyć syntezę rozumienia tożsamości. Nie jest to jednak synteza wyczerpująca, tylko taka, która ma wprowadzić w dalsze badania poprzez zarysowanie aktualności i złożoności problemu.

3.1 Tożsamość jako problem badawczy

Tożsamość jest jedną z najważniejszych kategorii filozoficznych. Nie przeszkadza to jednak temu, aby to pojęcie wykorzystywały również inne dziedziny nauki, w tym teologia. Kategoria tożsamości ma wiele poprzedzających i paralelnych ekwiwalentów pojęciowych, w przeciwnym razie nie byłoby innego, poza lingwistycznym, sensu posługiwania się tym terminem. Do równoważników pojęciowych można zaliczyć następujące określenia: identyfikacja, samoświadomość, świadomość jednostki. Natomiast bardzo blisko znaczenia nadawanemu tożsamości lokują się takie kategorie jak: światopogląd, postawa, jaźń, ego, dusza¹³⁷. Posługując się pojęciem tożsamości, umieszczamy je zawsze w towarzystwie przymiotnika: tożsamość indywidualna, kolektywna, rodowa, krewniacza, plemienna, kastowa, etniczna, narodowa, cywilizacyjna, religijna, terytorialna, regionalna itd.¹³⁸.

Koncepcje tożsamości powstały stosunkowo niedawno. Historia refleksji naukowej liczy trochę ponad sto lat¹³⁹. Poza tym pojęcie to stosowane jest szeroko, a czasem jest nawet nadużywane. Powszechne zastosowanie „tożsamości” do wyjaśnienia warunków życia człowieka czy analizy wielu zjawisk społecznych przez rozmaite nauki zajmujące się człowiekiem wprowadza pewne zamieszanie. Niemniej, mimo rozmaicie uzasadnionych zastrzeżeń, pojęcie tożsamości w znaczeniu, które nadano mu w XX wieku, pozostaje kluczowe w próbie wszechstronnego zrozumienia człowieka¹⁴⁰.

¹³⁷ Tadeusz Paleczny, *Socjologia tożsamości*, Kraków: Krakowska Szkoła Wyższa 2008, s. 19.

¹³⁸ Por. *Ibid.*, s. 23.

¹³⁹ *Ibid.*, s. 29.

¹⁴⁰ Marcin Składanowski, *Tożsamość wyznaniowa...*, op. cit., s. 29–30.

Czym w istocie jest tożsamość? Wiele światła na to pytanie rzuca głęboka analiza przedstawiona przez Anthony'ego Giddensa. Odnosi on pojęcie tożsamości jednostki do wyodrębnionych przez siebie podstawowych cech nowoczesności, którymi są refleksyjność i zaufanie. Jako refleksyjną określa naszą współczesną rzeczywistość, a tożsamość jednostki jest w takim ujęciu refleksyjnie budowana poprzez porządkowanie biograficznych narracji, a więc przez ustanawianie ciągłości między tym, co myślimy o swojej przeszłości, a wyobrażeniami na temat naszej przyszłości¹⁴¹.

Termin „tożsamość” ma swój długi rodowód, źródłami sięgający do logiki Arystotelesa oraz w odmiennym znaczeniu przejawiający się pod różnymi postaciami na płaszczyźnie epistemologii jako akt samoidentyfikacji podmiotu. Natomiast jako forma refleksyjnego samoodniesienia człowieka do rzeczywistości społecznej jest to pojęcie stosunkowo młode. W języku nauk społecznych zadomowiło się dopiero w latach pięćdziesiątych XX wieku za sprawą Erika Eriksona, postfreudysty, który analizował tożsamość z punktu widzenia psychologii i psychoanalizy¹⁴².

Erikson skonstruował epigenetyczny, dynamiczny, fazowo-kryzysowy model rozwoju tożsamości, przy czym pod pojęciem epigenetyki rozumie się zjawisko nakładania się na siebie rodzajów i etapów dojrzałości. Zdaniem Eriksona człowieka konstytuuje triada „soma – psyche – etos”, a więc ciało, struktura psychiki oraz otoczenie społeczne i kulturowe. Wyróżnił on fazy rozwoju tożsamości, z których pierwsze cztery przypadają na okres niemowlęcia i dzieciństwa, piąta obejmuje dojrzewanie, szósta – dojrzałą osobowość, dwie ostatnie – starzenie się i starość¹⁴³.

Tożsamość jest fenomenem konstruowanym. Materiałem budowniczym może tu być historia, geografia i biologia, doświadczenia egzystencjalne itd. Elementy te są przetwarzane przez jednostki, grupy społeczne i społeczeństwa, które w różny sposób reorganizują ich znaczenie. Manuel Castells wyróżnia trzy formy i źródła budowania tożsamości: legitymizującą, oporu i projektu¹⁴⁴. Pierwsza polega na tym, że jest wprowadzana przez dominujące instytucje społeczne w celu uzasadnienia ich władzy. Tożsamość legitymizująca wytwarza społeczeństwo obywatelskie. W drugim przypadku chodzi o tworzenie się form oporu przeciwko takim czy innym rodzajom opresji. Jest to tożsamość obronna, wzmacniająca granice, z którymi na

¹⁴¹ Piotr Kopiec, *Konsumpcjonizm: perspektywa protestanckiej koncepcji człowieka i społeczeństwa*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2016, s. 55n.

¹⁴² Magdalena Filipiak, *Tożsamość jednostki w społeczeństwie sieci*, „Kultura–Historia–Globalizacja” nr 17 (2015), s. 29.

¹⁴³ Por. Erik Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, przeł. Przemysław Hejmej, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 1997.

¹⁴⁴ Por. Manuel Castells, *Siła tożsamości*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2008, s. 23n.

przykład są związane takie zjawiska jak fundamentalizm religijny albo nacjonalistyczna autoafirmacja. W tożsamości projektu na podstawie dostępnych materiałów kulturowych buduje się nowa tożsamość, zmierzająca do transformacji społeczeństwa. Projekt taki w jednym z możliwych wariantów może zakładać cel pojednania wszystkich ludzi pod przewodnictwem jakiejś idei¹⁴⁵.

Zbigniew Bokszański twierdzi, że tożsamość może być pojmowana jako pewny stan człowieka, jego „wyposażenie”, a z drugiej strony jako proces samotworzenia jednostki¹⁴⁶. Można także mówić o tożsamości jako o tym, co pozwala być człowiekowi „tym samym” albo czuć się odmiennym. Temu pytaniu dużo uwagi poświęcał Paul Ricoeur. Wskazywał on na dwie płaszczyzny, na których może być sytuowane doświadczenie tożsamości: ciągłość osoby jako trwanie jej cech charakterystycznych i odrębność jako zbiór cech wyjątkowych¹⁴⁷.

Poczucie ciągłości, spójności oraz wyjątkowości zapewnia osobie tożsamość osobista, czyli personalna. Charakteryzuje się ona ciągłością i linearnością, których podstawą jest pamięć o minionych etapach własnej cielesności, wspomagana wspomnieniami osób bliskich, pozwalającymi odbudować przeszłość¹⁴⁸. Pojawia się jednak pytanie: która z tych cech jest niezawodnym kryterium tożsamości? Co stanowi istotne jądro, trwałe rdzeń tożsamości osobowej? Odpowiedzi będą się różniły w zależności od subiektywnych odczuć. Jeżeli jednak zakładamy, że człowiek jest bytem społecznym, to jądrem tym będzie przynależność do grupy społecznej. Pozwala ona na różnicujący opis w kategoriach „my” i „oni”. Tożsamość społeczna jednostki jest wypadkową udziału w różnych sytuacjach grupowych, kulturach środowiskowych oraz stopnia przynależnościowej identyfikacji ze wspólnotami odniesienia. Pierwotnie jest efektem socjalizacji, bardziej lub mniej świadomego przekazu systemu norm i wartości, a także emocjonalnych reakcji i zachowań¹⁴⁹.

Z przynależności jednostki do społeczeństwa powstaje tożsamość zbiorowa. Zawiera ona całą gamę typów: tożsamość etniczną, narodową, religijną, kulturową, ruchu społecznego, gender, ponowoczesną i podobne. Podstawową rolę odgrywają tu więzi pojedynczej osoby z wartościami bardzo ważnymi dla tej lub innej grupy. Zdaniem niektórych tożsamość zbiorowa i jednostkowa stanowią jeden i ten sam proces. Osoba ludzka, chociaż ma wartość sama w sobie, a

¹⁴⁵ Por. Ibid., s. 25.

¹⁴⁶ Por. Zbigniew Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007, s. 34–35.

¹⁴⁷ Por. Ibid., s. 37.

¹⁴⁸ Maria Libiszowska-Żółtkowska, *Konwersja – ciągłość czy zmiana tożsamości*, [w:] Irena Borowik, Katarzyna Leszczyńska (red.), *Wokół tożsamości: teorie, wymiany, ekspresje*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos” 2007, s. 260.

¹⁴⁹ Ibid., s. 261.

także przekracza uwarunkowania społeczne, nie może nie przynależeć do rozmaitych zbiorowości. Do swojego spełnienia potrzebne jej jest komunikowanie się we wspólnocie¹⁵⁰.

Spośród wielu typów tożsamości pewną specyfikę ma także tożsamość chrześcijańska. Co jest dla niej konstytutywne? Na to pytanie odpowiedział Józef Ratzinger podczas wykładu na konferencji Ekumenicznego Kręgu Dyskusyjnego w Schwerte w 1973 roku. Rozważając treść *Credo* i niektóre zagadnienia eklezjologii, przyszły wówczas papież mówił o Kościele jako przestrzeni wiary i pamięci. Chodziło o pamięć, „dzięki której Kościół jest Kościołem i bez której Kościół traci jakiegokolwiek znaczenie”¹⁵¹. Głównym elementem tej pamięci (równocześnie nie będzie przesadą stwierdzenie, że również tożsamość chrześcijańskiej) jest „wyznanie trójjedynego Boga w *communio* Kościoła”¹⁵². W dokumencie „Ku wspólnej wizji Kościoła”, przygotowanym w 2012 roku przez Komisję „Wiara i Ustrój”, znajduje się podobna myśl. Kościół jest przedstawiony jako rzeczywistość misteryjna, w której dokonuje się dzieło zbawczej komunii człowieka z Bogiem w Trójcy jedynym. Tożsamość Kościoła, pojmowanego również jako Ciała Chrystusa, składającego się z poszczególnych chrześcijan, wyraża się w dążeniu jego członków do świętości, w byciu świętymi zgodnie z wolą Bożą. Natomiast zaprzeczeniem tej tożsamości byłoby poddanie się grzechowi¹⁵³. Grzech nie może nadawać tempa życiu Kościoła i identyfikować chrześcijanina. Chrześcijańska tożsamość polega na ustaleniu trwałej komunikacji ze świętym Bogiem w Jego Kościele.

Pojęcie tożsamości chrześcijańskiej zostało również omówione w dokumencie Światowej Rady Kościołów (ŚRK) pt.: „Who Do We Say That We Are? Christian Identity in a Multi-religion World”, który ukazał się w lipcu 2014 roku. Dokument podkreśla istnienie zróżnicowanych tożsamości chrześcijańskich i trudności w wypracowaniu jedynej ekumenicznej wizji. Tak czy owak, różne odmiany tej tożsamości, zdaniem ŚRK, muszą zawsze brać pod uwagę wielokulturowość i wieloreligijność świata, w którym się rozwijają. Tożsamość chrześcijańską cechuje otwartość, a chrześcijanie, chociaż przebywają w stanie uprawnionej różnorodności, są wezwani do poszukiwania wspólnej tożsamości¹⁵⁴.

¹⁵⁰ Por. Marcin Składanowski, *Tożsamość wyznaniowa...*, op. cit., s. 61.

¹⁵¹ Joseph Ratzinger, *Opera omnia, Tom IX/1, Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, przeł. Jarosław Merecki SDS, Lublin: Wydawnictwo KUL 2018, s. 62.

¹⁵² Ibid., s. 64.

¹⁵³ Por. *The Church. Towards the Common Vision*. „Faith and Order Paper 214”, Geneva: World Council of Churches 2013, s. 36.

¹⁵⁴ Por. Marcin Składanowski, *Tożsamość chrześcijańska w wieloreligijnym świecie. Dylematy i propozycje Światowej Rady Kościołów*, „Colloquium” 7 (2015), nr 4, s. 215.

W związku z powyższym ciekawe jest wnioskowanie ks. Wacława Hryniewicza, który nazywa tożsamość pojęciem relacyjnym¹⁵⁵. Jego zdaniem jej punktem odniesienia jest inna rzeczywistość zewnętrzna, już istniejąca. Bez tej relacji tożsamość danej osoby lub społeczności jest nie do pomyślenia. Bez relacji traci ona swoją rację bytu, podobnie jak sama osoba ludzka. Tożsamość osoby to rzeczywistość żywa, mająca odniesienie zarówno do początku i własnej przeszłości, jak też do ustawicznego stawania się i rozwoju w czasie. Osoba zachowuje swoją ciągłość w czasie. Jej pierwotna tożsamość podlega prawom rozwoju. Tożsamość statyczna byłaby zaprzeczeniem osoby jako rzeczywistości żywej i realizującej samą siebie w relacji do innych osób. Jest to jedna z podstawowych przesłanek antropologii filozoficznej i teologicznej¹⁵⁶.

Ksiądz Hryniewicz pisze: „Tożsamość nie kształtuje się jedynie w relacji do normatywnego dziedzictwa przeszłości, dzięki wierności względem niego. Z istoty swej domaga się ona otwartości na przyszłość. W wymiarach doczesnych pozostaje rzeczywistością nigdy nie zakończoną i nie spełnioną, w ciągłym procesie stawania się. Dzieje się z nią podobnie jak z samym człowiekiem (*homo viator*) oraz z Kościołem pielgrzymującym do swego ostatecznego spełnienia (*ecclesia viatrix*). Tożsamość tworzy się i urzeczywistnia w drodze. Takie rozumienie tożsamości jest, po pierwsze, wyraźnym przeciwieństwem wszelkiej postaci integryzmu, szukającego zabezpieczenia w przeszłości. Integryzm neguje nie tylko prawo do odmienności, ale również otwarcie na przyszłość. Nie odróżnia tego, co istotne, od tego, co drugorzędne. Wszystkiemu nadaje wartość absolutną. Po drugie, właściwie rozumiana tożsamość jest także przeciwieństwem wszelkiej tendencji do całkowitego zerwania z przeszłością a zdania się na nieokreślony pluralizm rozwoju przyszłych form myślenia i działania”¹⁵⁷.

Chrześcijańska tożsamość nie jest wyjątkiem. Kształtuje się ona nie tylko w poczuciu wierności względem dziedzictwa otrzymanego od przeszłości (*quod traditum est*), ale również przez gotowość do przyjęcia tego, co zostanie jeszcze odsłonięte i dane Kościołowi w przyszłości (*quod dabitur*). Nie na darmo mówił Chrystus w modlitwie arcykapłańskiej do Ojca wszystkich: „Objawiłem im Twoje imię i nadal będę objawiał” (J 17,26). O Duchu Świętym zapewniał: „On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” (J 14,26). Sama wierność wobec przeszłości prowadzi do fundamentalizmu oraz integryzmu,

¹⁵⁵ W. Hryniewicz, *Tożsamość chrześcijańska dzisiaj*, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TE/konfesjonalizm_otwartosc.html (30.06.2018). O relacyjnym wymiarze tożsamości piszą również inni autorzy (pod kątem swoich dyscyplin): Marta Wójcicka, *Tożsamość w procesie komunikacji*, „*Artes Humanae*”, vol. 1 (2016), s. 55–67; Jacek Szczepkowski, *Magia słów i narracyjno-relacyjna tożsamość*, „*Rozwiązania*”, nr 1 (2016), s. 4–12.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Ibid.

które wykluczają dary Boga w przyszłości. Samo otwarcie na przyszłość może rodzić niepewność i dezorientację. Łatwo zapomnieć wówczas o tym, co Bóg uczynił w przeszłości, i przeoczyć Jego dary już udzielone. Chrześcijańska kultura pamięci sięga w przeszłość i wybiega w przyszłość. Rany przeszłości leczy się po to, by kształtować nową przyszłość i nie powtarzać błędów przeszłości. Wymaga to ustawicznej dialektyki między przeszłością a przyszłością. Zapewnia ona tożsamości chrześcijańskiej właściwą jej dynamikę rozwoju i stawania się, zdolność do zmiany i otwartość względem przyszłości¹⁵⁸.

3.2 Tożsamość narodowa Białorusinów

Poczucie tożsamości narodowej jest częścią świadomości społecznej. Powstaje wtedy, gdy jest właściwością wielu jednostek oraz gdy pewne treści indywidualnych przeżyć i działań są podzielane wraz z innymi jednostkami. Poczucie to daje jednostkom świadomość przynależności i odrębności, a także kształtującą się na tym fundamencie społeczną identyfikację z własnym narodem. Istnieje ścisła zależność pomiędzy kulturą narodową a ukształtowanym na jej podłożu poczuciem tożsamości narodowej. Wyraża się ono szczególnie w sferze wspólnych dążeń¹⁵⁹.

Uświadomienie sobie przez Białorusinów swojej przynależności narodowej dokonywało się pod wpływem całego zestawu rozmaitych czynników. Proces wyłonienia się tożsamości narodowej był skomplikowany i obciążony warunkami historycznymi. Nawet do tej pory naród białoruski charakteryzuje się niezbyt dużym stopniem rozwoju tożsamości narodowej¹⁶⁰. Tym bardziej jest to oczywiste na tle procesów dziejowych dokonujących się w XIX i na początku XX stulecia. Była to tzw. epoka modernizmu, kiedy społeczeństwo nabierało nowego kształtu, podlegając przemianom wywołanym przez rozkwit kapitalistycznego systemu gospodarczego i nieznanne dotąd ideologie społeczne i polityczne. Ale wiejski lud białoruski był przeważnie daleki od tych przemian. Do XX wieku Białorusini nie mieli ogólnej świadomości etnicznej i ujmowali samych siebie na poziomie wspólnot lokalnych.

Tereny Białorusi od wieków są lokalizowane pomiędzy Rosją, reprezentującą Wschód i szczególnie rodzaj prawosławia, a katolicką Polską, aksjologicznie ukierunkowaną na Zachód.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Roman Misiak, *Naród w nauczaniu społecznym Kościoła*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2007, s. 42.

¹⁶⁰ O współczesnej tożsamości białoruskiej zostało wiele napisane przez kulturoznawców i historyków, filozofów i socjologów. Zob. np.: Ryszard Radzik (red.), *Tożsamości zbiorowe Białorusinów*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2012; Anna Engelking, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przelomu XX i XXI wieku*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2012.

Dlatego zawsze odbywało się tutaj zmaganie tych dwóch światów. W XIX wieku ta walka cywilizacyjna toczyła się z jednej strony pomiędzy ekspansją rosyjską, z drugiej – obroną polskości. Obydwa te zjawiska odgrywały ważną rolę w powstawaniu tożsamości białoruskiej (nawet nie tylko narodowej). Jako takie potrzebują one pewnego wyjaśnienia.

Istotną rolę w uzasadnieniu ideologii ekspansjonizmu rosyjskiego odegrało słowianofilstwo w osobach takich przedstawicieli jak bracia Konstantyn i Iwan Aksakowy, Aleksiej Chomiakow i Iwan Kirijewski. Wspólnym mianownikiem ich poglądów była idea o wyższości prawosławia nad katolicyzmem i zwierzchnictwa Rosji wśród Słowian¹⁶¹. Zaraz po upadku powstania styczniowego zaczęła się totalna rusyfikacja „Rusi Zachodniej”, jak nazywano ziemie białoruskie w systemie propagandy Rosji carskiej. Jeśli w okresie przed powstaniem rząd rosyjski usiłował prowadzić politykę kompromisu na ziemiach, które znalazły się pod zaborem Rosji, to po 1864 roku wprowadzono surowy reżim policyjny. Generał-gubernator wileński Michaił Murowiew aktywnie walczył z polskim ruchem niepodległościowym, wykorzystując polityczne, ekonomiczne i prawne możliwości Imperium. W wyniku systematycznej rusyfikacji wśród miejscowej ludności pojawiły się różne grupy, które aktywnie wspierały reżim carski i prowadzoną przez niego politykę. Przede wszystkim byli to urzędnicy, nauczyciele i duchowieństwo prawosławne. Nie posiadali oni w swoich rękach żadnego kapitału i żyli na koszt skarbu państwa. Całkowita zależność ekonomiczna od państwa rosyjskiego była główną przyczyną tego, że warstwy te dążyły do poszerzania oficjalnej ideologii i polityki państwowej, zapewniającej dobrobyt materialny i utrzymanie statusu społecznego.

Zakorzeń nacjonalizm rosyjski w rzeczywistości białoruskiej i znaleźć sporo zwolenników wśród wymienionych wyżej warstw społecznych udało się profesorowi prawosławnej Akademii Duchownej w Petersburgu Michałowi Kojalowiczowi (1828–1891)¹⁶². Jego poglądy otrzymały nazwę „zachodniorusizm”. Białoruski badacz myśli społecznej Aleksander Ćwikiewicz (1888–1937) rozumiał pod tą nazwą system takich poglądów, które nie uznają samoistności białoruskiej kultury i ujmują Białoruś jako organiczną część Rosji¹⁶³. Definicja ta jest trafna tylko do pewnego stopnia. Zachodniorusizm nie negował całkiem samoistności kultury białoruskiej. Rozpatrywał ją raczej jako kulturę jednego z narodów wielkiej

¹⁶¹ Пор. С.В. Менченя, *Западноруссизм и краёвость в общественной мысли XIX – начала XX в.*, [w:] Н.В. Смахович (red.), *История белорусской государственности. В 5 т. Т. 2. Белорусская государственность в период Российской империи (конец XVIII – начало XX в.)*, Минск: Беларуская навука 2019, s. 290.

¹⁶² Swoje poglądy M. Kojalowicz przedstawił w pracach *Wykłady z historii Rosji Zachodniej* (1864), *O granicy etnograficznej pomiędzy Rosją Zachodnią a Polską* (1864), *Historia ruskiej tożsamości według dokumentów historycznych i prac naukowych* i wielu innych. W latach 1885–1887 przygotował i opublikował też notatki o podróżach po ziemiach Białorusi i Litwy.

¹⁶³ Пор. Аляксандр Цьвікевіч, „Западно-руссизм”. *Нарысы з гісторыі грамадзкай мыслі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в.*, Менск: Навука і тэхніка 1993, s. 7.

i rozległej Rosji, wartej tego, by ją uchwycić i opisać, ale też nic poza tym. Starania zachodniorusistów polegały na tym, aby „oczyścić” kulturę białoruską od jakichkolwiek wpływów polskości. Kojałowicz aktywnie pracował właśnie w tym kierunku.

Michał Kojałowicz urodził się na terenie współczesnej Polski, w miasteczku Kuźnica w dzisiejszym województwie białostockim. Przez całe życie badał różne zagadnienia dotyczące etnografii i etnogenezy narodów wschodniosłowiańskich. Bliski był poglądom pansłowiańskim. Jego zdaniem początki etnosu białoruskiego sięgają X–XI wieku, kiedy to wyodrębnił się on z miejscowych plemion Krywiczów i Dryhowiczów w wyniku skomplikowanych procesów historycznych. Językiem, wiarą i tradycjami ta wspólnota etniczna była podobna do Rosjan i Ukraińców. Między XIV a XVIII wiekiem Białorusini zostali poddani silnemu wpływowi religijnemu, kulturowemu i politycznemu ze strony Polski i Litwy. Jednak dzięki ich połączeniu z Rosją w końcu XVIII wieku odrodziła się starożytna jedność ruska¹⁶⁴. Kojałowicz był przekonany, że jedność ta powinna być nierozzerwalna i trwała. Jej duchowy fundament ma stanowić prawosławie rosyjskie. Katolicyzm nie mógł istnieć razem z prawosławiem, ponieważ katolicyść automatycznie kojarzyła się z polskością i odwrotnie. Warto wspomnieć, że Kojałowicz nienawidził Polaków, szczególnie miejscowych. Według niego „w całym kraju zachodnim (...) w każdym momencie toczy się walka narodowa miejscowego elementu białoruskiego z obcym elementem polskim”. Zdaniem tego rosyjskiego teologa Polacy powinni stąd „wynieść się do domu, do swojej prawdziwej Polski”¹⁶⁵.

Z drugiej strony na białoruskiej tożsamości narodowej ślad pozostawiła bliskość kultury polskiej. Problem ten jest bardzo skomplikowany i obciążony ideologicznie. Wspomniany już współczesny białoruski historyk Aleś Smalanczuk wnioskuje, że w dzisiejszej historiografii białoruskiej, a także w okresie jej powstawania, jakiejkolwiek wpływy polskości były oceniane bardzo krytycznie i porównywane z rusyfikacją¹⁶⁶. Na przykład Mitrafan Dounar-Zapolski mówił, że w XVI–XVII wieku i Polska, i Rosja, dopełniając się nawzajem, niszczyły polityczną samodzielność narodu białoruskiego i przeszkadzały w jego wszechstronnym rozwoju. „Jarzmo polsko-katolickie” zdaniem naukowca stopniowo pozbawiało etnos białoruski własnej elity. W swojej książce „Historia Białorusi”, wydanej w 1926 roku, Dounar-Zapolski zaznaczył, że w XIX wieku proces polonizacji dotarł już do niższych warstw społecznych. Historyk tłumaczył to zjawisko działalnością edukacyjną w wileńskim okręgu oświatowym. Zdaniem Dounara-

¹⁶⁴ Рог. І.У. Чаквін, *Каяловіч Міхал Восінавіч*, [w:] *Асветнікі зямлі беларускай: Энцыклапедычны даведнік*, Мінск: БелЭн 2001, s. 225n.

¹⁶⁵ Сут. за: Алег Латышонак, *Нацыянальнасць – Беларус*. Вільнюс: Інстытут беларусістыкі, Беларускае гістарычнае таварыства 2009, s. 439.

¹⁶⁶ Рог. Алесь Смалянчук, *Палякі Беларусі і Літвы ХІХ – пачатку ХХ ст. як этнакультурны і сацыяльны феномен*, БГА, t. 7 (2000), z. 1 (12), s. 148–180.

Zapolskiego w pierwszych trzech dziesięcioleciach XIX wieku od Białorusi oderwano sporo jej „najlepszych synów”, którzy zapomnieli o swojej przynależności narodowej i całkowicie poświęcili się polskiej kulturze¹⁶⁷.

Wacław Łastouski, inny wybitny przedstawiciel białoruskiego odrodzenia, na kartach swojej „Krótkiej historii Białorusi” (1910) wykorzystywał termin „apaliaczanie”, pod którym rozumiał polonizację białoruskiej elity politycznej w wiekach XVII–XVIII. Łastouski mówił o samopolonizacji przedstawicieli wyższych stanów społecznych i szeroko cytował anonimowy utwór z XVII wieku zatytułowany „Przemówienie Iwana Malieszki”, w którym szlachta białoruska jest wystawiona na pośmiewisko za to, że chce przyjmować polskie zwyczaje i służyć królowi polskiemu, zamiast służyć swemu ojczystemu krajowi¹⁶⁸. Również Stankiewicz podzielał negatywne opinie na temat polonizacji. W swoich „Opowiadaniach z historii Białorusi dla szkoły i narodu” duchowny pisał: „Wiele wycierpieli Białorusini od Polaków z przyczyny swojej przynależności etnicznej. Prześladowając wiarę białoruską¹⁶⁹, Polacy wraz z nią prześladowali również ethnos białoruski”¹⁷⁰.

Często także na Białorusi polonizacja bezpośrednio wiąże się z dziejami Kościoła katolickiego w kraju. Na przykład Leonid Łycz, jeden z czołowych białoruskich historyków, tak pisał o roli katolicyzmu w rozwoju białoruskiej kultury: „Wszystko, czym «wślawił się» katolicyzm w walce z progresywnymi tendencjami w kulturze w innych krajach, miało miejsce, co prawda, w mniejszym zasięgu, i na Białorusi. Rozpowszechnienie się katolicyzmu na jej terenach mogłoby i nie przynieść tyle negatywnych następstw, jeśliby nie miał on wyraźnego polskiego oblicza, nie był przewodnikiem polityki antybiałoruskiej (...). Zapaść tu korzenie, stać się zjawiskiem powszechnym, katolicyzm mógł tylko przez ucisk prawosławia, co spowodowało różnego rodzaju konflikty religijne”¹⁷¹. Łycz zarzuca Kościołowi katolickiemu, że jego starania w dziedzinie edukacji i oświaty narodowej w XVI wieku i później były nacechowane pragnieniem zwalczania tożsamości białoruskiej.

¹⁶⁷ Por. Мітрафан Доўнар-Запольскі, *Гісторыя Беларусі*, Мінск: БелЭн 1994, s. 263.

¹⁶⁸ Por. В.Ю. Ластоўскі, *Кароткая гісторыя Беларусі*, Мінск: Універсітэцкае 1993.

¹⁶⁹ Pod „wiarą białoruską” w zacytowanej wypowiedzi trzeba rozumieć prawosławie z czasów Wielkiego Księstwa Litewskiego. Ale najczęściej działacze odrodzenia narodowego kojarzyli z nią grekokatolicyzm. I można powiedzieć, że po części mieli rację, ponieważ Kościół grekokatolicki organicznie zjednoczył się z mentalnością ludu zamieszkującego tereny Białorusi. Mentalnością, która wyrosła na tradycjach duchowo-kulturowych jednakowo Wschodu i Zachodu. Nawet po upadku Związku Radzieckiego narodowo świadomi białoruscy intelektualisci tęsknili za „własnobiałoruską” wiarą. Kościół grekokatolicki wydawał się niektórym tą instytucją, która mogłaby spełnić takie romantyczne oczekiwania. Zob.: Y. Drozd, *Problem oceny Unii Brzeskiej na Białorusi*, RT, tom LXIII, zeszyt 7, 2016, s. 161–170.

¹⁷⁰ Адам Станкевіч, *Расказы з гісторыі Беларусі для школы і народу*, [w:] Адам Станкевіч, *3 Богам да Беларусі...*, op. cit., s. 85.

¹⁷¹ Леанід Лыч, *Хрысціянства ў этнакультурным жыцці Беларусі (ад старажытнасці да 1917 г.)*, Віцебск: Выд-ва УА „ВДТУ” 2005, s. 72.

Przytoczone wyżej poglądy rzeczywiście wyróżnia nadmierna ideologizacja. Spójrzmy więc na inne stanowisko, reprezentowane w bardziej nowoczesnych badaniach. I tak na przykład Ryszard Radzik uważa, że wpływ kultury polskiej na lud białoruski był zarówno zmienny w czasie, jak i zróżnicowany środowiskowo. W okresie państwa polsko-litewskiego, a także w pierwszych dziesięcioleciach zaborów, procesy polonizacji społeczeństwa Białorusi objęły przede wszystkim jego warstwy wyższe, głównie szlachtę, zwłaszcza zamożną, ziemiańską (także średnią, rzadko drobną). Chłopi przed uwłaszczeniem ulegali powolnej latynizacji (w sensie internalizacji wartości kultury łacińskiej) – zwłaszcza za pośrednictwem Kościoła unickiego – a nie wyraźnej kulturowej, tzn. językowej (na pewno nie narodowej) polonizacji. Do momentu uwłaszczenia środowiska polskie na ogół nie przejawiały skłonności do językowej polonizacji miejscowego ludu. Różnorodność kulturowa nie zagrażała porządkowi stanowemu. Miejskowe elity z reguły nie odbierały też białoruszczyzny jako językowo obcej polszczyźnie. Nie dysponowały też odpowiednimi środkami (np. rozbudowaną siecią szkół), by szybko i sprawnie przeprowadzić polonizację¹⁷².

Według danych rosyjskich w 1855 roku spośród 723 urzędników guberni wileńskiej i grodzieńskiej 583 było katolikami, a więc ludźmi mówiącymi po polsku i reprezentującymi polską kulturę¹⁷³. Przed 1863 r. ziemia w przytłaczającej większości należała do katolików w guberniach: wileńskiej – 95,1%, grodzieńskiej – 97,2%, i mińskiej – 76,5%; pozostała część – do protestantów (14,1%) i prawosławnych (9,4%). Mimo to nie zachodziły masowe procesy polonizacji miejscowych chłopów. Wieśniacy białoruscy nie mogli asymilować się z polskością, ponieważ na Białorusi nie było zwartych grup polskiego chłopstwa, a jak już zaznaczono, ziemianie myślący w kategoriach stanowych i wyznający idee narodu politycznego nie dążyli do polonizacji chłopów¹⁷⁴.

W ostatnich dziesięcioleciach XIX stulecia chłopi na Białorusi zachodniej, głównie katolicy (także społeczności obszarów religijnie mieszanych), sami organizowali potajemną naukę języka polskiego, najmując nauczycieli, stałych lub wędrownych. Ówczesna prasa rosyjska, np. „Nowoje Wriemia”, donosiła w 1884 r., że w guberni wileńskiej władze zamknęły w ciągu roku 22 tajne polskie szkoły, 64 takie placówki w grodzieńskiej tylko od połowy grudnia 1882 do lutego 1883, natomiast w powiecie białostockim wykryto ich również 64¹⁷⁵.

¹⁷² Ryszard Radzik, *Polskość na wsi białoruskiej w XIX stuleciu*, [w:] Д. Караў (red.), *Беларусы і палякі: дыялог народаў і культур, X–XX ст.*, Гродна–Беласток 1999, s. 280.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Ibid., s. 281.

¹⁷⁵ Ibid., s. 282.

Polski ruch społeczno-polityczny na ziemiach białoruskich i litewskich aktywizował się w końcu lat siedemdziesiątych XIX wieku. Stopniowo wykrystalizowały się w nim dwa nurty – krajowy i narodowy. Jak pokazują badania A. Smalanczuka, dominującym był nurt krajowy, najbardziej odpowiadający etnokułturowej specyfice Polaków białoruskich i litewskich. Nurtowi narodowemu udało się go zdominować dopiero w latach 1916–1917¹⁷⁶.

Z nurtem krajowym związane jest pojęcie krajowości. Krajowość jest swoistą formą tożsamości Polaków na ziemiach Białorusi, samoidentyfikacją osoby, która wyczuwa swoją przynależność do kultury Polskiej, a zarazem mocno wrosła w specyfikę życia na obrzeżach. Ale niektórzy, jak polsko-białoruski działacz społeczny i redaktor tygodnika „Przegląd Wileński” (1911–1938) Ludwik Abramowicz, zaliczali do krajowców nie tylko Polaków. Zgodnie z myślą Abramowicza „krajowość nie jest związana z żadną narodowością. Krajowcem może być zarówno Polak tutejszy, jak Litwin, Białorusin, nawet Żyd, o ile rozumie i odczuwa tradycje państwowe Wielkiego Księstwa Litewskiego”¹⁷⁷. Ideą kluczową krajowości był postulat „obywatela kraju”. Aleś Smalanczuk trafnie ujął jej istotę: „Poczucie patriotyzmu, miłości i poświęcenia się dla ziemi ojczystej, dla kraju białorusko-litewskiego uważano za główne kryterium przynależności do «nacji Litwinów» lub – ewentualnie – do «nacji Polaków litewskich». W pewnym sensie «krajowość» zrywała z tradycjami i stereotypami propagandy etnokułturowej, ukształtowanej już wtedy wśród narodów Europy Środkowo-Wschodniej. Opierała się na unikatowym doświadczeniu kraju wielonarodowego, w szczególności zaś Wilna. Narodziła się wśród osób czujących się jednocześnie Rosjaninem i Białorusinem (Iwan Kraskouski), Polakiem i Litwinem (Donatas Malinowski), Polakiem i Białorusinem (Jazep Mańkouski, Witaut Czyż). Był to swego rodzaju «karnawał» etniczny, gdzie brakowało wyraźnych granic, gdzie w zależności od warunków życiowych maska stawiała się twarzą i odwrotnie”¹⁷⁸.

Z tego właśnie ośrodka „krajowego” wyłoniło się wiele aktywnych działaczy odrodzenia białoruskiego. Przede wszystkim była to inteligencja skupiona wokół „Naszej Niwy”, przeważnie katolicka według przynależności wyznaniowej, pochodząca z kręgu kultury polskiej i uświadamiająca sobie na pewnym etapie swą tożsamość białoruską. Nie jest przypadkiem, że białoruskość wyłoniła się wcześniej wśród katolików. Katolicy w o wiele mniejszym stopniu

¹⁷⁶ Рог. Алесь Смалянчук, *Паміж краёвасцю...*, op. cit., s. 368.

¹⁷⁷ Людвік Абрамовіч, *Z uwag redaktora* (фрагмент), [w:] Юры Гарбінскі (red.), *Беларуская думка XX стагоддзя. Філасофія, рэлігія, культура (Анталогія)*, Варшава: Інстытут Славістыкі ПАН 1998, s. 235. Tenże autor pisał: „Krajowość jest przeciwieństwem nacjonalizmu. Gdy nacjonalizm – w najczystszej swej postaci – wysuwa na plan pierwszy pierwiastek narodowy, krajowość kładzie nacisk największy na czynnik terytorialny”, *ibid.*, s. 238.

¹⁷⁸ Рог. Алесь Смалянчук, *Паміж краёвасцю...*, op. cit., s. 269n.

doznali skutków polityki rusyfikacyjnej niż prawosławni¹⁷⁹, a z drugiej strony „krajowa” świadomość zachowywała ich od całkowitej asymilacji przez kulturę polską. „Naszeniwczy” podjęli trud kształtowania białoruskiej tożsamości narodowej. Dla osiągnięcia postawionego celu wykorzystywano historię¹⁸⁰ przez próbę stworzenia narodowej koncepcji historycznej i wcielenia jej założeń w świadomość prostego ludu.

Trzeba jednak wpieryw zauważyć, że jako pierwsi ten trud podjęli przedstawiciele zachodniorusizmu. Jak już zaznaczono, zachodniorusizm nigdy nie zmierzał do zakwestionowania istnienia odrębności Białorusinów. Niemiecki specjalista od historiografii białoruskiej Rainer Lindner pokazuje to na przykładzie ówczesnych podręczników i literatury poświęconej historii „Kraju Północno-Zachodniego”. Zauważył, że podręczniki z odpowiednim rozdziałem „Białoruś”, wykorzystywane w procesie edukacyjnym, zgadzały się z oficjalnym rozumieniem zachodniorusizmu, ale można było w nich napotkać zachowane i niedwuznaczne wskazania tego, że istnieje różnica pomiędzy Białorusinami a Rosjanami¹⁸¹. Na przykład Arsen Turcewicz, nauczyciel jednego z gimnazjów wileńskich, przygotował fundamentalną „Chrestomatię po historii Zachodniej Rusi” (1892), w której zebrał wielorakie dokumenty i teksty sięgające głębokiej starożytności. Jak pisze Lindner: „Już pierwsze zdanie w tej książce nie pozostawiało miejsca dla wątpliwości, że przy opisywaniu historii prowincji północno-zachodnich chodzi o Białorusinów jako o dominującą grupę społeczną i w konsekwencji też o białoruską historię”¹⁸².

Zachodniorusizm nie obalał historycznych teorii mówiących o tym, że etnos białoruski próbował zbudować swoją państwowość. Takie próby zdaniem Kojalowicza rzeczywiście były

¹⁷⁹ Пор. Павел Церашковіч, *Этна-канфесіянальная палітыка расійскай адміністрацыі і фармаванне беларускай свядомасці ў другой палове XIX – пачатку XX ст.*, [w:] Д. Караў (red.), *Беларусы і палякі: дыялог народаў і культур, X–XX ст.*, Гродна–Беласток 1999, s. 370.

¹⁸⁰ Historiografia we współczesnej Białorusi toczy się w ramach trzech dyskursów. Pierwszy można byłoby określić mianem narodowo-demokratycznego; pojawił się on na fali odrodzenia narodowego i do dziś stoi w opozycji do obecnego reżimu politycznego. Drugim dyskursem jest sowiecko-rosyjski, nawiązujący, jak już częściowo wynika z nazwy, do historiografii z czasów Związku Radzieckiego (a nawet z czasów Imperium Rosyjskiego, jeśli rozpatrywać pod szerszym kątem). W jego ramach nie ma miejsca na postrzeganie Białorusinów jako w pełni samoistny naród. Dlatego w pewnym sensie on też stoi w opozycji do dzisiejszej władzy białoruskiej. Jest jeszcze trzeci – kompromisowy pomiędzy pierwszym a drugim (por. M. Rust, *Belarus's complicated memory*, NEE nr 1 (2018), s. 85–92). Różne modele historiograficzne na Białorusi opisuje m.in. młody białoruski filozof Piotr Rudkouski. Wyróżnia on „opcję nacjonalistyczną”, krytykę ze strony zachodniorusizmu i paradygmat konstruktywistyczny (por. Piotr Rudkouski, *Białoruskie pytania w kontekście europejskich odpowiedzi*, Wojnowice: KEW 2017). Jeżeli poglądy konstruktywistyczne są zjawiskiem nowoczesnym, to „opcja nacjonalistyczna” niewątpliwie jest w jakimś rodzaju następcą idei białoruskiego odrodzenia z początku XX wieku, a „sowiecki” model spojrzenia na historyczne procesy na Białorusi odwołuje się do spuścizny zachodniorusizmu.

¹⁸¹ Пор. Райнэр Ліднэр, *Падручнікі гісторыі ў Беларусі...*, op. cit., s. 47.

¹⁸² Ibid., s. 48.

podejmowane, ale „bez żadnego sukcesu”¹⁸³. Białoruska inteligencja „naszeniwska” dowodziła, że „sukces” jednak zaistniał. Na tym ostatnim polegała główna różnica. Świadomi białoruscy publicyści, historycy i literaci dołożyli wielu starań, aby stworzyć obraz ludu-męczennika, który miał swoje państwo, ale mniej więcej pod koniec XVII stulecia wszystko stracił wskutek wojen, przymusowej polonizacji, rusyfikacji i utraty elity narodowej. Idealizowano natomiast okres historii Wielkiego Księstwa Litewskiego, szczególnie do końca XIV wieku, kiedy podpisano Unię w Krewie (1385) z Polską. Już w drugim numerze „Naszej Niwy” na stronie tytułowej był umieszczony wizerunek zamku w Nowogródku, a dalej artykuły opowiadające o koronacji Mindoga (1252), Nowogródku jako pierwszej stolicy „Litwy i Rusi Białej” i języku białoruskim, który „jest najkrótszą drogą do przyzwoitości”¹⁸⁴.

Ale chłopci, do których zwracała się „Nasza Niwa”, nie traktowali języka jako ważnego spójnika narodowego. Dla nich to był tylko środek komunikacji. Język literacki znajdował się dopiero w procesie tworzenia. Istniały różne dialekty białoruskie, które w zależności od geograficznej lokalizacji nasycały się leksyką polską lub rosyjską. A więc same języki polski i rosyjski były uważane za pańskie i delikatne, zarezerwowane dla warstw wyższych¹⁸⁵.

Białoruska wspólnota etniczna nie miała poczucia jedności. Tożsamość narodowa zatem w pełni nie istniała, raczej można byłoby ją określać jako tożsamość regionalną. Jeśliby przejrzeć podpisy artykułów w białoruskich gazetach (nie tylko w „Naszej Niwie”, ale też w wydaniach z lat dwudziestych XX wieku), to rzadko można znaleźć publikację podpisaną prawdziwym imieniem autora. Praktycznie zawsze były to pseudonimy odzwierciedlające pochodzenie albo światopogląd korespondenta, np. w białoruskim czasopiśmie katolickim „Krynica” z roku 1923 podpisani są następujący autorzy: „Niomaniec”, „Nahładčyk”, „Baruniec”, „Haradničanin”, „Brasławiec”, „Susied”, „Wiaskowiec”, „Katalik”, „Biełarus-katalik”, „Swoj”, „Janka z pad Pahosta” i in. Z jednej strony świadczy to o obawach przed ujawnieniem się, z drugiej zaś wskazuje na fenomen tożsamości, którą można określić jednym białoruskim słowem – „tutejszaść”. Tutejszy w tej perspektywie nie oznacza tylko tyle, co „tutaj mieszkający”. To przede wszystkim mieszkaniec Białorusi, który nie definiuje siebie ani jako Polaka, ani jako Rosjanina, ale jednocześnie nie może powiedzieć o sobie „jestem Białorusinem”¹⁸⁶. W ten sposób objawiała się tożsamość ludu białoruskiego. Czynniki kulturowe

¹⁸³ Por. Райнэр Лінднэр, *Гісторыкі і ўлада: нацыятворчы працэс і гістарычная палітыка ў Беларусі XIX–XX ст.*, перакл. Л. Баршчэўскага, Мінск–Санкт-Пецярбург: Неўскі прасцяг 2005, s.72.

¹⁸⁴ Por. *ibid.*, s. 101.

¹⁸⁵ Por. Ryszard Radzik, *Białorusini między Wschodem...*, *op. cit.*, s. 75.

¹⁸⁶ Między innymi zwracał na to uwagę białoruski etnograf i filolog Ewfimij Karski (1860–1931), gdy w pierwszym tomie swojego dzieła „Białorusini” pisał: „В настоящее время простой народ в Белоруссии не знает этого названия. Но вопрос: кто ты? Простолудин отвечает – русский, а если он католик,

i polityczne oczywiście miały wpływ na jej kreowanie, ale występował jeszcze jeden, silniejszy czynnik – religijny bądź, wyrażając to precyzyjniej, wyznaniowy.

3.3 Tożsamość wyznaniowa

Problem tożsamości dotyka bezpośrednio religii, która towarzyszy ludziom na przestrzeni ich dziejów. Przeżywając na co dzień swoją wiarę, szczególnie w społeczeństwach wielokulturowych i wielokonfesyjnych, człowiek jednocześnie zauważa liczne przejawy różnorodności, a także odmienne sposoby praktykowania i wyrażania wiary u innych. Trwanie w ramach określonej tradycji religijnej kształtuje i determinuje specyficzny pogląd na rzeczy z perspektywy wymagań instytucji kościelnej. W społeczeństwach tradycyjnych mianowicie kultura religijna stanowi determinantę tożsamości¹⁸⁷. Podkreślanie znaczenia własnych przekonań, ich pielęgnowanie i gotowość do obrony formuje charakterystyczny typ tożsamości nazywaną wyznaniową.

Przymiotnik „wyznaniowy” pochodzi od rzeczownika „wyznanie” (*confessio*), który wszedł w użycie dopiero w XIX wieku. Ale jego podstawy wykształciła reformacja luterańska w XVI wieku, tworząca własne wyznanie wiary – „Wyznanie Augsburskie” (*Confessio Augustana*), które spełniało funkcję normatywną dla zreformowanej nowej teologii oraz przy organizacji nowych, już reformacyjnych wspólnot kościelnych¹⁸⁸. Na początku XIX wieku luteranie, broniąc się przed wpływami racjonalizmu i tendencjami relatywizującymi ich wyznania wiary, zaczynają stosować termin „wyznanie” zarówno w stosunku do siebie, jak i jako ogólne określenie dla innych organizmów kościelnych¹⁸⁹.

Zdaniem ks. Marcina Składanowskiego tożsamość wyznaniowa wyraża szczególną formę i sposób wyznania wiary w obrębie wspólnoty konfesyjnej. Zróżnicowanie tożsamości wyznaniowych ma podłoże dogmatyczne i duchowe, ale również kulturowe czy historyczne, stosownie do różnorodnych powodów, które złożyły się na zaistnienie podziałów wyznaniowych w chrześcijaństwie. Z tego powodu, tak jak wyznanie jest konkretną realizacją chrześcijaństwa w określonym Kościele lub określonej wspólnotcie kościelnej, tak też tożsamość wyznaniowa okazuje się konkretną tożsamością chrześcijańską i kościelną. Skoro nie można urzeczywistnić

*то называет себя либо католиком, либо поляком; иногда свою родину назовёт Литвой, а то и просто скажет, что он «тутэйшыі» (tutejszy) – здеішній, конечно противопоставая себя лицу, говорящему по-великорусски, как пришлому в западном крае» (Zob. E.Ф. Карский, *Бѣлоруссы. Введение въ изученіе языка и народной словесности*, Warszawa: Типографія Варшавскаго Учебнаго Округа 1903, s. 116).*

¹⁸⁷ Por. Maria Libiszowska-Żółtkowska, *Konwersja...*, op. cit., s. 262.

¹⁸⁸ Piotr Jaskóła, *Tożsamość wyznaniowa – problem ekumeniczny*, RTE, t. 2 (57) 2010, s. 23.

¹⁸⁹ *Ibid.*, s. 24.

wiary chrześcijańskiej, pozostając poza jakimś Kościołem lub jakąś wspólnotą kościelną, to nie istnieje również czysta tożsamość chrześcijańska i kościelna¹⁹⁰. Także ks. W. Hryniewicz wnioskuje, że przeżywanie tożsamości chrześcijańskiej jest możliwe tylko w ramach konkretnej tożsamości wyznaniowej. Trudno szukać chrześcijan ponadwyznaniowych lub postwyznaniowych, choć coraz częściej niektórzy teologowie podnoszą taki postulat. Tożsamość wyznaniowa ukonkretnia tożsamość chrześcijańską w danym miejscu i czasie. Każdy chrześcijanin odnajduje własne miejsce w swojej wspólnocie kościelnej. Nie istnieje czysta, abstrakcyjna i normatywna tożsamość chrześcijańska sama w sobie. Wiąże się ona z konkretnymi uwarunkowaniami historycznymi i kulturowymi. Urzeczywistnia się każdorazowo w konkretnej formie życia chrześcijan i podlega wielu przemianom¹⁹¹.

Tożsamość wyznaniowa może zawierać elementy negatywne i narażać się na niebezpieczeństwa, wśród których można wymienić konfesjonalizm. Jeżeli w swoim rozwoju nie napotyka on oporu, to ostatecznie prowadzi do agresji, nieprzejednania, zamknięcia się wobec innych i sekciarstwa. W ciągu dziejów zjawisko to przybierało różne formy. Konfesjonalizm jest zafałszowaną tożsamością wyznaniową, lęklivą i zamkniętą w sobie¹⁹². Jego cechami są ksenofobia i wyniosłość wobec spraw ludzkich oraz tworzenie duchowości wyłącznie konfesyjnej, bez względu na sytuację życia doczesnego. W takim przypadku możliwość normalnej koegzystencji z innymi religiami lub wyznaniem jest bardzo trudna¹⁹³.

Konfesjonalizm zawsze przecenia pewną tradycję kościelną, wynosi ponad miarę wszystko, co własne, a dookoła widzi zagrożenia. W ten sposób prowokuje podziały i niezgodę. Różni się on od konfesyjności albo wyznaniowości. O ile wyznaniowość uznaje przynależność określonej grupy chrześcijan do pewnej historycznie ukształtowanej wspólnoty, o tyle konfesjonalizm wyraża się we wrogości wobec innych tradycji¹⁹⁴.

Z konfesjonalizmem związana jest następna skrajność – ekskluzywizm, który może być posunięty tak daleko, że odmawia innym Kościołom i wspólnotom charakteru eklezjalnego czy wręcz chrześcijańskiego. Ekskluzywizm jest widoczny w większym lub mniejszym stopniu wśród prawie wszystkich wspólnot chrześcijańskich. Własny Kościół czy wspólnotę uważa się za jedyny prawdziwy Kościół Chrystusa, poza którym może istnieć tylko błąd, herezja,

¹⁹⁰ Marcin Składanowski, *Tożsamość wyznaniowa...*, op. cit., s. 105n.

¹⁹¹ Wacław Hryniewicz, *Ku otwartej tożsamości chrześcijańskiej. Doświadczenia teologa*, [w:] K. Klauza (red.), *Tożsamość wyznaniowa i dialog jako czynnik opiniotwórczy w ramach kultury narodowej. Doświadczenia Białorusi, Ukrainy i Polski*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008, s. 14.

¹⁹² Por. Ibid., s. 14.

¹⁹³ Por. Czesław Stanisław Bartnik, *Pozadoktrynalne uwarunkowania postawy religijnej*, [w:] Wacław Hryniewicz (red.) i in., *Ku chrześcijaństwu jutra: wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin: Wydawnictwo KUL 1997, s. 708.

¹⁹⁴ Por. Marcin Składanowski, *Tożsamość wyznaniowa...*, op. cit., s. 197.

nieprawda itd. Cały świat, inne grupy chrześcijańskie i wyznawcy religii niechrześcijańskich są automatycznie zaliczani do wrogów prawdy, którą tylko ten jeden Kościół głosi¹⁹⁵.

W refleksji nad tożsamością wyznaniową nie można uniknąć namysłu nad oddziaływaniem kultury w powstawaniu zróżnicowań konfesyjnych. Czynniki kulturowe stawały się przyczyną zaistnienia i trwania podziałów między chrześcijanami. Różnice kulturowe wywarły wielki wpływ na kontrowersje kościelne. Także uwarunkowania polityczne na Wschodzie i Zachodzie oraz odmienne pojmowanie miejsca i roli Kościoła w państwie sprzyjały rozłamom w chrześcijaństwie. Na przykład, jeżeli na wschodzie Kościół był instytucją zależną od cesarza (tzw. Kościół cesarski), to na zachodzie przyjął się model, według którego władza duchowa próbowała pełnić rolę nadrzędną (tzw. Kościół papieży)¹⁹⁶.

Tragizm podziałów konfesyjnych i nie zawsze budujące oddziaływanie czynników kulturowych dają się szczególnie poznać wtedy, kiedy jakiegokolwiek wyznanie chrześcijańskie zaczyna podlegać wpływom politycznym, a jego interesy doczesne jakby przeplatają się z przyjętą formą ideologii państwowej. Tożsamość wyznaniowa zaczyna wówczas występować jako substytut tożsamości etnicznej. Na ziemiach Białorusi, które historycznie zajmują pogranicze pomiędzy Wschodem a Zachodem, w XIX wieku rozkwitł z jednej strony nacjonalizm i imperializm rosyjski, a z drugiej, jako reakcja obronna, nasilał się nacjonalizm polski. Nie mogły te procesy nie oddziaływać na życie religijne. W tamtych czasach można łatwo dostrzec wzrost konfesjonalizmu i wzajemnej wrogości, u której źródeł leżały problemy nie tyle o charakterze doktrynalnym, ile kulturowym.

Nacjonalistyczne i ekskluzywistyczne roszczenia były charakterystyczne dla prawosławia rosyjskiego w XIX wieku. Korzenie jednak sięgają jeszcze dalej i dotyczą bolesnych doświadczeń wyniesionych z historii. Rosyjski historyk Andrej Zubov upatruje początek izolacji chrześcijaństwa na ziemiach Rosji jeszcze w XIII wieku¹⁹⁷. Przyczyną tego było objęcie władzy nad księstwami ruskimi przez chanów tatarskich. Nie tylko niemożliwe stały się kontakty z Zachodem, ale bardzo osłabły nawet więzi łączące z cywilizacją i kulturą bizantyjską. Upadek Konstantynopola po najazdach tureckich w 1453 roku doprowadził do wzmocnienia pozycji cerkwi rosyjskiej i powstania koncepcji „Trzeciego Rzymu”, w której myśl po „apostazji” Rzymu i upadku Konstantynopola to Moskwa miałaby się stać jedyną ostoją prawowierności chrześcijańskiej.

¹⁹⁵ Por. Ibid., s. 198.

¹⁹⁶ Por. Tadeusz Śliwa, *Dzieje podziałów i dążeń zjednoczeniowych*, [w:] Wacław Hryniewicz (red.) i in., *Ku chrześcijaństwu jutra...*, op. cit., s. 270–271.

¹⁹⁷ Por. Андрей Зубов, *История русской церкви*, <https://predanie.ru/zubov-andrey-borisovich/book/216925-istoriya-russkoy-cerkvi/#toc2> (dostęp 18.06.18).

Rząd carski aktywnie wykorzystywał duchowieństwo prawosławne dla utrwalenia swoich interesów politycznych na ziemiach, które znalazły się pod władzą monarchy rosyjskiego po rozbiorach Rzeczypospolitej. W XIX wieku w Imperium Rosyjskim wydano mnóstwo rozporządzeń i innych aktów prawnych w celu wsparcia duchowieństwa prawosławnego. Państwo troszczyło się o to, żeby duchowni prawosławni mieli dobre materialnie warunki życia. Od roku 1843 prawosławni księża regularnie otrzymywali rentę ze skarbu państwa, a w latach po powstaniu styczniowym w Kraju Północno-Zachodnim (czyli na Białorusi) na ich rzecz dodatkowo przeznaczono 42 000 rubli. Wileński generał-gubernator M. Murowiew twierdził: „Kwestia ta jest na tyle ważna, że nie starczy tych ofiar, które powinienem dla niej zrobić. Godność samego rządu nakazuje wywyższyć duchowieństwo przez godne utrzymanie”¹⁹⁸.

Podporę ideologii państwowej w Rosji stanowiła triada założeń: *samodzierzawie, prawosławie, narodność (samowładztwo, prawosławie, ludowość)*. Twórcą tej formuły, a zarazem koncepcji socjologicznej, był minister oświaty Imperium Rosyjskiego Siergiej Uwarow (1786–1855). Dla Uwarowa prawosławie było szczególnym typem rosyjskiej wiary, a samodzierzawie wyjątkowym rodzajem sprawowania władzy w Rosji. Chroniło w ciągu wieków jedność państwa, tworząc między innymi warunki dla historycznego rozwoju narodu. „Narodność” tutaj rozumiana jest jako rodzaj narodowej psychologii, dla której prawosławie stanowi ideał religijny, a mocna władza carska – wzór polityczny¹⁹⁹. Warto zaznaczyć, że okres twórczości Uwarowa obejmował czasy rządów cara Mikołaja I (1825–1855), którego ideałem było hasło: „jeden car, jeden język, jedna religia”. Innowiercy – czy to katolicy, czy protestanci – byli najwyżej tolerowani. Pragnieniem Mikołaja I stało się złączenie pod egidą Rosji wszystkich prawosławnych na świecie²⁰⁰.

Ten rosyjski szowinizm razem z retoryką antyzachodnią i antykatolicką na tyle głęboko opanował prawosławie, że nawet niektórzy wielcy rosyjscy święci ulegli tej pokusie. Na przykład święty Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Ignacy Brianchaninow (1807–1867) mówił: „Papizm – tak ma na imię herezja, która objęła Zachód, od której jak gałęzie od drzewa rozeszły się rozmaite protestanckie nauki. Papizm przywłaszcza papieżowi właściwości Chrystusa i przez to Chrystusa odrzuca (...). W związku z tym strasznym błędem łaska Boża

¹⁹⁸ Сут. за: Валянціна Яноўская (ред.) і ін., *Канфесійны фактар у сацыяльным развіцці Беларусі (канец XVIII–XIX ст.)*, Мінск: Беларуская навука 2015, s. 85. Zob. także: А.И. Миловидов, *Заслуги графа М.Н. Муравьёва для православной церкви в Северо-Западном крае*. Харьков 1900; Михаил Долбилов, *Русский край, чужая вера: этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II*. Москва: Новое литературное обозрение 2010.

¹⁹⁹ Por. Kamila Pawełczyk-Dura, *Kierunki i tendencje w XIX-wiecznej konserwatywnej myśli cerkiewnej w Rosji*, PN AJD 2012, z. IX, s. 196.

²⁰⁰ Por. Bronisław Kumor, *Historia Kościoła Katolickiego. Tom 3. Czasy nowożytne 1517–1914*, Warszawa: Pallottinum 1984, s. 275.

odstąpiła od papistów, oddali oni sami siebie szatanowi, który wymyślił wszystkie herezje, a w tym i papizm. W takim stanie zaciemnienia unicestwili oni niektóre dogmaty i sakramenty, a Liturgię Boską pozbawili jej istotnego wymiaru, odrzuciwszy błaganie, aby Duch Święty zstąpił i pobłogosławił dary ofiarne (...). Żadna herezja nie pyszni się tak jawnie i nie ma takiej pogardy i nienawiści do ludzi”²⁰¹. Inny święty, Jan Kronsztadzki (1829–1908), uważał, że dobrze byłoby chrześcijanom różnych wyznań zjednoczyć się i tworzyć jeden Kościół, ale przy tym ostrzegął: „Któż z członków tych kościołów, szczególnie zwierzchników, którzy nazywają siebie papieżami, patriarchami, metropolitami, arcybiskupami i biskupami albo nawet księżmi, paterami, zgodziłby się wyrzec się swoich błędów? Nikt. Z kolei my przyjąć ich nauki heretyckie nie możemy bez szkody dla zbawienia swojej duszy. Czyż możliwe jest zjednoczyć to, czego zjednoczyć nie można – kłamstwo z prawdą?”²⁰².

Prawosławie rosyjskie w XIX wieku stanowi wyrazisty przykład skażeń, jakim może ulec tożsamość konfesyjna. Dlatego nie należy się dziwić takiej wrogiej postawie wobec katolicyzmu i reprezentowanej przezeń cywilizacji zachodniej. Prawosławie rozpatrywane jako organiczna część kultury rosyjskiej ma wiele cech charakterystycznych, które pozwalają zrozumieć jego determinanty światopoglądowe. Ryszard Radzik wymienił pięć takich cech. Po pierwsze, jest nią sakralizacja swoich odmienności, mesjanizm i myślenie w dychotomicznych kategoriach „my–oni”. Stąd wynika jego antyzachodni charakter. Po drugie, prawosławie w odróżnieniu od katolicyzmu i jeszcze bardziej od protestantyzmu charakteryzuje się słabszą separacją sfery ducha i idei abstrakcyjnych od sfery realnego życia społecznego, a zarazem adogmatyzmem i nieprzychylnością wobec myślenia racjonalistyczno-spekulatywnego. Po trzecie, w Imperium Rosyjskim prawosławne instytucje kościelne były całkowicie zintegrowane z instytucjami państwowymi, przy czym nie na zasadzie partnerstwa, ale podporządkowania. Śmiało można by tę sytuację nazwać „Kościółem cesarskim”. Duchowieństwo prawosławne (szczególnie na Białorusi) nigdy nie występowało w roli „budziela narodowego”. Przeciwnie, demonstrowało lojalność wobec władz i tłumilo wśród wiernych rodzącą się aktywność nacjonalistyczną. Po czwarte, Kościół prawosławny nie zmagął się z wierzeniami epoki przedchrześcijańskiej tak mocno jak Kościoły na zachodzie. Ludność prawosławna zachowała wiele zabobonów i archaicznych rytuałów, co istotnie hamowało proces modernizacji społeczeństwa na wzór europejski. I wreszcie jest to dogmatyczna wiara w koncepcję Świętej Rusi, jednoczącej pod

²⁰¹ Игнатий Брянчанинов, *О ереси и расколе*, „Православное чтение” nr 5–6 (1992), s. 5.

²⁰² Иоанн Ильич Сергиев-Кронштадский, *Живой колось с духовной нивы. Выписки из дневника за 1907–1908 г.г.*, С.-Петербург: Синодальная типография 1908, s. 35.

swoimi skrzydłami trzy narody – rosyjski, ukraiński i białoruski, gdzie prawosławie pełni rolę ideologii, a narodowi rosyjskiemu przynależy przewodnictwo pod każdym względem²⁰³.

Istotną rolę w polityce rosyjskiej na ziemiach Białorusi odgrywało prowokowanie antagonizmów wyznaniowych pomiędzy ludnością prawosławną i katolicką, co osiągnęto m.in. poprzez zamykanie i burzenie kościołów katolickich w środowiskach mieszanych bądź zamienianie ich na cerkwie prawosławne. Po zerwaniu przez Rosję w 1866 roku konkordatu z Watykanem (zawartego w 1847 r.) do 1905 roku zamknięto 170 parafii i około 50 filii Kościoła rzymskokatolickiego, a 220 kaplic, w tym 120 kościołów, przekazano prawosławnym. Od 1869 roku próbowano usunąć z kościołów język polski i wprowadzić na jego miejsce rosyjski. Opublikowano wówczas ukaz carski zezwalający na używanie języka rosyjskiego w kościołach, co administracja interpretowała jako nakaz. Przetłumaczono na język rosyjski i wydano drukiem zbiory kazań, pieśni, książki do nabożeństw i starano się narzucić je księżom, niejednokrotnie przy użyciu siły. Większość duchownych bojkotowała przysyłane im pomoce i w dalszym ciągu posługiwała się językiem polskim. W 1877 roku również Watykan wystąpił w obronie języka polskiego, zabraniając zastępowania go rosyjskim. Stymulowano też proces przechodzenia katolików na prawosławie, zwłaszcza w przypadku mieszanych małżeństw prawosławno-katolickich. Zgodnie z ustawodawstwem rosyjskim dzieci z takich małżeństw nie mogły być wyznania katolickiego²⁰⁴.

W czasach, kiedy prawosławie na ziemiach Białorusi zajmowało tak agresywne pozycje, inne wyznania, przede wszystkim katolicyzm, także stosowały w odpowiedzi język, w którym nie było miejsca na zrozumienie i tolerancję. Można przytoczyć taki przykład: w 1840 roku w sądzie powiatu drysińskiego w guberni witebskiej rozpatrywano sprawę „O przeciwnoprawnych uczynkach zabielskich księży dominikanów”, która polegała na tym, że część chłopów greckokatolickich nie zgadzała się na konwersję na prawosławie, a przeszła na katolicyzm. Na sądzie wieśniacy oświadczyli: „Nasza wiara jest jedna (...) Wiara wasza jest ruską, a znaczy jakby żydowską”²⁰⁵.

Polityka caratu była skierowana na przymusową rusyfikację, co obiektywnie stymulowało utwierdzenie w granicach ówczesnej Rosji polskiego charakteru Kościoła katolickiego z retoryką antyrosyjską, a więc antyprawosławną. Jeden z obserwatorów opisywał, jak po klęsce powstania styczniowego w 1863 roku księża pouczali młode panie, kogo nie należy

²⁰³ Por. Рышард Радзік, *Вакол ідэнтычнасці...*, op. cit., s. 108–113.

²⁰⁴ Małgorzata Moroz, „Krynica”. *Ideologia i przywódcy białoruskiego katolicyzmu*, Białystok: Białoruskie Towarzystwo Historyczne 2001, s. 32.

²⁰⁵ Por. Уладзімір Навіцкі (red.), *Канфесіі на Беларусі*, Мінск: Экаперспектыва 1998, s. 28.

rozważać jako kandydata na przyszłego męża: człowieka żonatego, księdza i „moskala” (tj. prawosławnego ruskiego)²⁰⁶.

Nie można także zapominać roli Kościoła greckokatolickiego, ponieważ do niego należała spora część ludności. Liczba grekokatolików na ziemiach byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego w okresie rozbiorów Rzeczypospolitej stanowiła 39% ogólnej liczby wiernych²⁰⁷. Likwidacja Kościoła greckokatolickiego w 1839 roku była ważnym czynnikiem tworzenia się tożsamości wyznaniowej na Białorusi w następnym półwieczu. Rosyjski historyk Michaił Dołbiłow zauważa, że „uniactwo, nominalnie znikając, wchłonęło się jednak w samą tkankę stosunków międzywyznaniowych w regionie”²⁰⁸. Zaskakujące jest to, że po wydaniu w 1905 roku przez cara Mikołaja II zezwolenia na swobodną zmianę wyznania zaczęły się masowe konwersje z prawosławia na katolicyzm. Prawosławie porzucali byli unicy. Pomiędzy 1905 a 1907 rokiem w całym Imperium konwertytami stało się około 170 000 osób. Większość z nich zamieszkiwało tereny guberni białorusko-litewskich²⁰⁹. A zatem powstaje pytanie: jaka tożsamość tak naprawdę cechowała tych nominalnie prawosławnych? Odpowiedź z pewnością nie jest prosta.

Tożsamość konfesyjna była głównym wyznacznikiem świadomości Białorusinów i źródłem podziałów w społeczeństwie. W wydanej w 2014 roku „Historii myśli filozoficznej na Białorusi” autorzy, biorąc pod uwagę całą historię tego kraju, stwierdzają: „Wiara i przynależność wyznaniowa nie stały się podstawą duchowej identyfikacji dla Białorusinów. Przeciwnie zaś, na początku tego procesu miał miejsce brak jedności wyznaniowej, potem gwałtowna «uniatyzacja», po niej «prawosławizacja po rosyjsku» i «deprawosławizacja po bolszewicku», co sprawiało chaos w życiu duchowym społeczeństwa”²¹⁰. Jednak z kontekstu wynika, że pod pojęciem „identyfikacji duchowej” kryje się zjednoczenie wokół ideałów budowania państwa niepodległego albo jakiejś innej pracy dla pomnożenia dobra wspólnego narodu. W odniesieniu do tak pojętej identyfikacji religia jeśli nie zajmowała stanowczo opozycyjnego stanowiska, to na pewno nie odgrywała roli czynnika integracyjnego. Nawet na początku XX wieku decydującą rolę dla uświadomienia swojej tożsamości pełniła przynależność do określonego wyznania. W 1914 roku w „Naszej Niwie” pisano, że mieszkańcy powiatu

²⁰⁶ Пор. Пол Верг, *Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи*, Москва: Новое литературное обозрение 2012, s. 163.

²⁰⁷ Пор. Уладзімір Навіцкі (red.), *Канфесіі...*, op. cit., s. 5.

²⁰⁸ Пор. Михаил Долбилов, *Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II*, Москва: Новое литературное обозрение 2010, s. 68.

²⁰⁹ Пор. Уладзімір Навіцкі (red.), *Канфесіі...*, op. cit., s. 113.

²¹⁰ Г.И. Малыгина, В.И. Миськевич (red.), *История философской мысли Беларуси: учебное пособие*, Минск: Высшая школа 2014, s. 70.

wileńskiego na pytanie o przynależność narodową odpowiedzieli: „Jesteśmy katolikami”²¹¹. W prawosławnej wiosce, na przykład, jeden mieszkający tam katolik mógł uchodzić za szlachcica, ponieważ katolik koniecznie musiał być „Polakiem”. Z kolei Polak według stereotypowego myślenia zawsze musiał być przedstawicielem szlachty. Jest to ilustracją tego, że społeczeństwo białoruskie znajdowało się na poziomie przednowoczesnego rozwoju, który odzwierciedlał fundamentalne podziały cywilizacyjne. Przyjęcie opcji religijno-cywilizacyjnej jako najważniejszej hamowało rozwój narodowy Białorusinów. Religia na Białorusi nie stała się czynnikiem mobilizującym społeczeństwo, ale jednocześnie była ona głównym czynnikiem kształtującym tożsamość kulturową. Niestety, tradycyjne więzi kulturowe nie przekształciły się w więzi narodowościowe²¹².

Nasuwa się jednak kolejne pytanie, mianowicie, czy może jednak być tak, że religia nie odegrała na Białorusi roli mobilizującej tylko z powodów swoich form kulturowych, w które była mocno uwikłana na poszczególnych etapach swojej historii? Przesłanie ewangeliczne, uwolnione od ciasnych form konfesjonalizmu i oddziaływania polityki, powinno inspirować narody do szlachetnych uczynków, wzmacniać więzi braterskie i torować drogę ku lepszej przyszłości. Jak na tamte czasy (przełom XIX i XX wieku) potrzeba przewyciężenia istniejących nieporozumień wydawała się jak najbardziej aktualna. Nawarstwiło się wiele stojących na przeszkodzie postępu wzajemnych krzywd i uprzedzeń. Trzeba było przejść trudny proces oczyszczenia pamięci i budowania otwartej tożsamości chrześcijańskiej. Teraz już jest czymś oczywistym to, że podziały w chrześcijaństwie podsycane są przez podtrzymywanie pamięci bolesnych doświadczeń, stanowiącej istotną część każdej tożsamości wyznaniowej. Jest ona jedną z największych trudności na drodze do pojednania chrześcijan i wzajemnego zrozumienia²¹³. Ale na Białorusi chodziło nie tylko o starania dla przywrócenia pokoju pomiędzy chrześcijanami wyznania prawosławnego i katolickiego. Najpierw trzeba by problem podziałów w jakiś sposób ująć, zrozumieć i wyciągnąć z tego odpowiednie wnioski. Jednocześnie trzeba dołożyć wiele starań, aby podnieść poziom kultury i tożsamości narodowej ludności białoruskiej. Akurat te pytania były ważne dla ks. Adama Stankiewicza, który spróbował na nie odpowiedzieć.

²¹¹ Por. Рышард Радзік, *Вакол ідэнтычнасці...*, op. cit., s. 113.

²¹² Por. Ryszard Radzik, *Białorusini między Wschodem...*, op. cit., s. 234.

²¹³ Por. Marcin Składanowski, *Tożsamość wyznaniowa...*, op. cit., s. 122.

ROZDZIAŁ II

CZYNNIKI WYZNANIOWE W KSZTAŁTOWANIU SIĘ TOŻSAMOŚCI BIAŁORUSKIEJ

Prawosławie i katolicyzm nie tylko wywarły ogromny wpływ na sposoby przeżywania i wyrażania wiary w Boga u Białorusinów, ale także zostawiły nieusuwalne piętno na ich tożsamości. Denominacje protestanckie, chociaż zaznaczyły się na mapie wyznaniowej Białorusi od połowy XVI wieku, nie wpłynęły w taki sam sposób. Ich znaczenie było minimalne²¹⁴. Samookreślenie się chrześcijan odbywało się na tle wydarzeń historycznych. Ksiądz Adam Stankiewicz podjął refleksję nad przeszłością, aby doszukać się odpowiedzi na pytania o to, jak dokonywała się ewolucja tożsamości wyznawców Chrystusa i w jakim stopniu czasy przeszłe zaciążyły nad czasami jemu współczesnymi. W wyniku swych poszukiwań sformułował konsekwentne uwagi, które między innymi stanowią cenny wkład w białoruską kulturę i wyjaśnienie przyczyn podziałów międzywyznaniowych.

1. Chrześcijaństwo jako czynnik narodotwórczy

Kościoły chrześcijańskie na Białorusi zawsze dzieliły los narodu. Chociaż nie można zignorować tego, że sposoby ich ustosunkowania się do prób dziejowych często stawały się źródłem wzajemnych nieporozumień. Z drugiej strony nie brakowało tego, co łączyło wiernych. Bez wątplenia są to wspólne różnym wyznaniom wartości, które weszły do świadomości ludzi. A ponieważ wartości chrześcijańskie zawsze są narażone na niebezpieczeństwo wyeliminowania z życia publicznego, ciągle trzeba przypominać o ich zasadniczej roli.

1.1 Naród i chrześcijaństwo niepodzielone

Chrześcijaństwo jest wpisane w historię i tożsamość poszczególnych narodów europejskich. Ideały wolności i prawdy, szacunek do osoby, podkreślanie jej praw i godności oraz rozwój kultury są nierozłącznie związane z przesłankami ewangelicznymi. Włodzimierz

²¹⁴ Por. Юрый Насевіч, *Роля пратэстантызму ў фарміраванні этнічнай самасвядомасці беларусаў у другой палове XVI – пачатку XVII ст.*, [w:] *Хрысціянства і беларуская культура. Матэрыялы III міжнароднага кангрэса беларусістаў “Беларуская культура ў дыялогу цывілізацый”*, Мінск: Беларускі кнігазбор 2001, s. 187nn.

Sołowjow w swojej pracy pt.: „Uzasadnienie dobra”²¹⁵, poddawszy refleksji rozmaite kategorie moralne (miłość, współczucie, dobroć, patriotyzm i in.), wnioskował, że mówienie o nich ma sens wtedy, gdy opierają się one na tym, co w swojej istocie jest bezwarunkowe, mocne, nieprzemijające. Taką jedyną podstawą, która by uzasadniała wszelkie wartości, jest Bóg. On jest centrum wszystkich wartości, o czym daje świadectwo religia chrześcijańska. Bóg to także promocja naturalnych, niezbywalnych praw osoby, rodziny i innych wspólnot²¹⁶.

Białorusini od co najmniej X wieku są narodem, w którego historii chrześcijaństwo odgrywa zasadniczą rolę. Mimo to nie dziwi, że przez wieki nawarstwiały się problemy wyrastające ze słabości ludzkiej natury, grzechów i upadków ludzi Kościoła, a przede wszystkim rywalizacji i antagonizmów międzykonfesyjnych. W szeroko przyjmowanej przez białoruską historiografię opinii (tak współczesnej, jak i we wcześniejszych publikacjach, sprzed stu lat), dominujące na Białorusi zawsze były Kościoły prawosławny i katolicki. Każdy z nich na swój sposób odegrał wyjątkową rolę w tworzeniu się narodu białoruskiego, ale w czasach szerokiego rozwoju białoruskiej idei narodowej na początku XX wieku nie brakowało także poglądów wręcz odmiennych.

W środowisku młodej inteligencji białoruskiej nie mało było również tych, którzy głosili, że Kościoły chrześcijańskie na Białorusi hamowały jej rozwój. Białoruski myśliciel Ihnat Kanczeuski (pseud. Ihnat Abdzirałowicz, 1896–1923), rozważając te zagadnienia, doszedł do zdecydowanego wniosku, że chrześcijaństwo nie odegrało jakiegokolwiek pozytywnej roli w historii Białorusinów. Czynił to raczej w sposób wulgarny. „Wymierały bożki pogańskie, a nowe nie zostały uznane przez naród białoruski”²¹⁷, pisał Abdzirałowicz. Jego zdaniem ani Wschód, ani Zachód, z ich rozumieniem chrześcijaństwa i jego kulturotwórczej siły, nie przyniosły Białorusinom nic oprócz rozdarcia cywilizacyjnego i historycznego zamieszania. Dlatego ważne byłoby, jak dowodził filozof, ponownie odkryć to, w co wierzyli i czym żyli dalecy przodkowie przed zapoznaniem się z wiarą w Chrystusa, i zabrać się do pracy twórczej. Twórczość powinna mieć charakter społeczny i być uniezależniona od dotychczas znanych teorii politycznych. Mówił on o powołaniu do niej każdego Białorusina. Nawoływał m.in. do mistycznej więzi z „Matką-materią”, z której łona razem z „twórczym duchem płomiennego Kupały przychodzimy na świat, aby tworzyć formy, aby z niewyrazistości macierzyńskiej utworzyć coś «na swój obraz

²¹⁵ Рог. Владимир Соловьёв, *Оправдание добра*, Москва: Академический проект 2010.

²¹⁶ Piotr Moskal, *Traktat o religii*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2014, s. 25.

²¹⁷ Рог. Ігнат Абдзіраловіч, *Адвечным шляхам: Дасьледзіны беларускага сьветагляду*, прадмова С. Дубаўца, Мінск: Навука і тэхніка 1993, s. 4.

i podobieństwo», na obraz duszy naszej przemijającej»²¹⁸. Te zawile wypowiedzi ujawniają pogańskie resentymenty Abdzirałowicza. Jeszcze bardziej o tym świadczy następująca wypowiedź: „Przywiązanie do starej pogańskiej wiary sprawiło, że w XIII stuleciu Białoruś zjednoczyła się z jeszcze «pogańską» Litwą. Być może pochodnia księcia litewskiego była jaśniejsza niż krzyże księcia kijowskiego i króla polskiego»²¹⁹.

Resentymenty do religii pogańskiej występowały nawet u Wacława Łastouskiego, który był sprzymierzeńcem Stankiewicza²²⁰. W opowieści „Labyrinty”²²¹ pokazał chrześcijaństwo jako religię, która jakoby uwiodła Białorusinów od ich wielkiej i wspaniałej starożytnej kultury. Wzywał natomiast do „archeologii kultury”, co w jego tłumaczeniu oznaczało powrót do pogaństwa²²². Warto tu zauważyć, że zachwycenie się pogaństwem może być charakterystyczną cechą dla przełomowych okresów historii, szczególnie gdy toczy się proces odrodzenia narodowego albo państwowego²²³. Wtedy niektórzy przedstawiciele establishmentu intelektualnego mogą z daleko posuniętym krytycyzmem rozglądać się w dziejach narodu. Torując drogę ku nieznannej przyszłości, niejednokrotnie popełniają błędy, odrzucając ową lub inną część dziedzictwa duchowego, przeważnie chrześcijańskiego. Powstają mity, a realistyczne spojrzenie na świat jest kwestionowane. Człowiek zapomina, że nie potrafi żyć bez odniesienia do Boga Osoby. Zamiast tego zaczyna wypełniać swoją egzystencję groźnymi „bóstwami” rewolucji, postępu, nauki, pokoju, demokracji itd., które za jakiś czas skazują na śmierć ogromne masy ludzi²²⁴.

W XX wieku jak nigdy dotąd usiłowano odrzucić chrześcijaństwo. Jawiło się ono jako echo jakiegoś starego i już zbankrutowanego świata, z którym należy skończyć. Ruchy narodowe, nacjonalistyczne ideologie i polityczne reżimy totalitarne nierzadko zmierzały do tego, aby atakować wszystko, co jest związane z religią, albo wykorzystywać ją we własnym, instrumentalnym celu, redukując do ideologii. W niemałym stopniu problemy te dotyczyły

²¹⁸ Por. Ibid., s. 29. W języku oryginalnym: „Мы – з лана Маткі-Матэрыі з вечным творчым духам агнявога купалы прыходзім у сьвет, каб тварыць формы, каб з мацярынскай нявыразнасьці стварыць нешта «па свайму образу і падобію», па образу нашай пераменнай душы”.

²¹⁹ Por. Ibid., s. 4.

²²⁰ Андрэй Вашкевіч, *Вацлаў Ластоўскі і Адам Станкевіч: на скрыжаванні лёсаў*, [w:] М. Казлоўскі (red.), *Матэрыялы навукова-краязнаўчай канферэнцыі “Шляхамі Вацлава Ластоўскага”: да 125-годдзя з дня нараджэння гісторыка, пісьменніка, акадэміка АН Беларусі (4 верасня 2008 г.)*, Маладзечна 2008, s. 4

²²¹ Por. Вацлаў Ластоўскі, *Лабірынты*, [w:] Вацлаў Ластоўскі., *Выбраныя творы / Уклад., прадмова і каментарыі Я. Янушкевіча*, Мінск: Беларускі кнігазбор 1997, s. 47 – 72.

²²² Por. Вольга Барысенка, *Рэлігійныя пошукі Заходняй Еўропы пачатку XX ст. і творчасць Вацлава Ластоўскага*, [w:] *Хрысціянства і беларуская культура...*, op. cit., s. 117.

²²³ Pomimo to nurt neopogański w II Rzeczypospolitej cieszył się małą liczbą zwolenników i nie miał znaczenia politycznego (por. Bogumił Grott, *Nacjonalizm chrześcijański. Myśl społeczno-państwowa formacji narodowo-katolickiej w Drugiej Rzeczypospolitej*, Kraków: Universitas 1991, s. 267).

²²⁴ Por. Mieczysław A. Krąpiec, *Rozważania o narodzie*, Lublin: Instytut Edukacji Narodowej 1998, s. 44.

ludności białoruskiej. Na północnym wschodzie II Rzeczypospolitej, czyli tzw. Białorusi Zachodniej, w okresie międzywojennym Białorusini stanowili liczebnie dominującą narodowość. Choć proces ich uświadamiania narodowego hamowało wiele okoliczności, był on nieunikniony. Podzieleni konfesyjnie, a zarazem kulturowo, Białorusini byli narażeni na wpływ różnych rywalizujących pomiędzy sobą czynników politycznych i ideologicznych. Bardzo aktywnie działali komuniści, którzy wykorzystywali aktualną sytuację społeczną, wzmacniali antypolskie nastroje, narzucając równocześnie antychrześcijańskie poglądy. Ówczesny badacz Seweryn Wisłouch zauważał, że propaganda komunistyczna najbardziej odnosiła sukces wśród prawosławnych, których życiową energię o wiele łatwiej było skierować przeciwko państwu polskiemu i „polskiej wierze” – katolicyzmowi²²⁵. Ponieważ prawosławie tradycyjnie kojarzono z wyznaniem etnicznych Białorusinów, nie było trudno wzbudzić wśród nich nieprzyjaźni wobec Polski i Polaków, manipulując uczuciami narodowo-religijnymi. Polacy w narracji komunistycznej występowali jako gnębiciele ludu białoruskiego. Odpowiednio nienawiść do Polaków prowokowała także nieprzyjazny stosunek do wiary katolickiej. Naród białoruski, przeważnie chłopski²²⁶, z bardzo niskim rozwojem tożsamości (w jakimkolwiek by wymiarze nie uwzględniano tej kategorii) nie zawsze mógł krytycznie reagować na otaczającą go rzeczywistość i jej wyzwania. W stosunkowo niewielkim gronie inteligencji białoruskiej ks. Adam Stankiewicz był jednym z najbardziej aktywnych działaczy, który zabierał głos w obronie interesów narodowych i chrześcijaństwa, podkreślając jego pierwszorzędne znaczenie w życiu człowieka²²⁷.

Podstawowym źródłem, które dostarcza wiedzy o poglądach ks. Stankiewicza na problem białoruskiej tożsamości wyznaniowej, jest jego monografia pt.: „Chrześcijaństwo a naród białoruski” (Chryścijanstwa i bielaruski narod). Autor przygotowywał ją przez kilka lat. Praca ukazała się najpierw na łamach czasopisma „Chryścijanskaja Dumka” (pol. „Myśl Chrześcijańska”) w 1939 roku, a rok później została wydana w formie książki. Była ona

²²⁵ Por. Севярын Віславух, *Нацыянальныя адносіны на тэрыторыі ўсходніх ваяводстваў*, „Arche. Пачатак”, nr 1 (158) 2018, s. 93.

²²⁶ Wśród Białorusinów byli wykształceni ludzie, niezajmujący się pracą związaną z obrabianiem ziemi. Jednak było ich mało, a statystyczna różnica pomiędzy inteligencją polską a białoruską była znacząca. Zgodnie z danymi przytaczanymi przez Seweryna Wisłoucha w 1937 roku spośród 96 700 osób zamieszkujących wioski w powiatach święciańskim, postawskim, szczuczyńskim, dzisieńskim, nowogródzkim, stoupieckim, lidzkim, młodzieczeńskim i wileńskim tylko 300 można było zaliczyć do inteligencji. Stanowiło to zaledwie 0,33% wszystkich mieszkańców. Średnio spośród 320 Białorusinów tylko jedna osoba mogła poszczycić się średnim lub wyższym wykształceniem. Na dodatek 80% białoruskich inteligentów na stałe mieszkało w miejscowościach wiejskich. Powodowało to brak dostępu do centrów nauki i kultury i zawężało możliwość stałego rozwoju osobowego. Wśród inteligencji polskiej w województwach północno-wschodnich odsetek mieszkańców wiosek nie wyniósł więcej niż 30%. (Por. Севярын Віславух, *Нацыянальныя адносіны...*, op. cit., s. 111–113).

²²⁷ Por. Сяргей Верамееў, *Пытанні гісторыі хрысціянства на Беларусі ў працах Адама Станкевіча*, [w]: В.А. Міхедзька (red.), *Беларусь у XIX – XXI стагоддзях: этнакультурныя традыцыі і нацыянальна-дзяржаўныя працэсы: зборнік навуковых артыкулаў*, Гомель: ГДУ імя Ф. Скарыны 2017, s. 30.

szczytowym osiągnięciem, a zarazem pewnym podsumowaniem twórczej drogi ks. Adama Stankiewicza. Białoruski filozof Uładzimir Konan nie bez powodu stwierdza, że ta praca prezentuje swego rodzaju syntezę białoruskiej myśli teologicznej z białoruską historią i kulturą²²⁸.

Teologia i kultura w pracach Stankiewicza rzeczywiście ściśle są ze sobą powiązane. Można nawet określić styl autora jako rozważania nad pytaniami kultury i historii przez pryzmat teologicznego myślenia. Przede wszystkim Stankiewicz sprzeciwiał się poglądom, które wychwalały pogaństwo, widząc w nim ostoję narodowej niezależności, a zarazem bronił uniwersalizmu i wyższości chrześcijaństwa. Wprost nazywał pogaństwo religią „prymitywną” i jako taką niezdolną do tworzenia narodu i państwa, które dla swego istnienia potrzebują wysoko rozwiniętego fundamentu ideowego. „Pogaństwo takiej roli wykonać nie mogło”, dowodził Stankiewicz, „ponieważ religia pogańska była u Białorusinów różnoraką, rozdrobnioną, z wieloma prymitywnymi i naiwnymi obrzędami i bogami”²²⁹.

Czynnikiem kulturowotwórczym i jednocześnie narodotwórczym mogło być więc tylko chrześcijaństwo. Stankiewicz pisał: „Chrześcijaństwo [...] razem z innymi czynnikami, które przyczyniły się do powstania narodowości białoruskiej, odgrywało w tym zakresie wybitną, a nawet główną rolę”²³⁰. Zdaniem autora chrześcijaństwo wpisało się w historię Białorusi jako tworzywo i ostoja narodowości białoruskiej. Wiara chrześcijańska w odróżnieniu od pogaństwa wprowadziła pomiędzy ludzi „bardzo bliski i duchowy kontakt, który często w sposób nawet nieświadomy tworzy i podtrzymuje poczucie przynależności narodowej i którego nie potrafią zniszczyć żadne machinacje polityczne, bo nie są w stanie do niego dotrzeć”²³¹. Innymi słowy Stankiewicz był przekonany, że uformowana przez ideały chrześcijańskie tożsamość narodowa (jak również spokrewnione z nią inne formy tożsamości) jest czymś bardzo osobistym, rzeczywistością przeżywaną na poziomie duchowym. Dlatego żaden system ideologiczny nie może jej zniszczyć. Tożsamość białoruska może być jedynie zniekształcona, uśpiona itd. W takim razie potrzebna jest praca ludzi nieobojętnych, którzy pomogliby tej narodowej tożsamości „zmartwychwstać”.

Kategoria narodu była punktem wyjściowym w rozmyślaniach Stankiewicza. Wiadomo jest, że rozczytywał się on w tekstach rosyjskiego filozofa Włodzimierza Sołowiowa, z którego spuścizny zaczerpnął idee „vsejedinstva” (wszechjedności). W swojej książce „Chrześcijaństwo

²²⁸ Пор. Уладзімір Конан, *Ксёндз Адам Станкевіч...*, op. cit., s. 77.

²²⁹ Пор. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ*, [w:] Адам Станкевіч, *3 Богам да Беларусі...*, op. cit., s. 353.

²³⁰ Пор. Ibid., s. 352.

²³¹ Пор. Ibid., s. 353.

a naród białoruski” Stankiewicz przetłumaczył ten termin jako „usiabyt” (wszechbyt), pisząc, że ludzie powinni rozpoznać siebie jako część wszechbytu, uświadomić sobie swoją solidarność z innymi żywymi częściami tego organizmu. Ponadto naród powinien odpowiednio swojemu duchowi służyć ideałom ogólnoludzkim²³².

Stankiewicz operował również pojęciami teodycei i demodycei. Pod tym drugim pojmował usprawiedliwienie dziejów narodu i jego kultury duchowej. Problem zła w teodycei rozpatruje się jako rodzaj próby, która może spotkać sprawiedliwego. Klasycznym przykładem jest Hiob ze Starego Testamentu, który był doświadczany przez cierpienia, lecz nie odstąpił od wiary w Boga. Tak jest również z poszczególnymi narodami – wzmacniają swą wiarę i swojego ducha, przechodząc przez ciężkie próby i doświadczenia historii. Przykładem takiego narodu jest przede wszystkim naród białoruski. Przechodząc przez wszystkie nieszczęścia, zachował on wiarę w Boga i Chrystusa Zbawiciela. Wiara w Chrystusa daje mu możliwość zachowania kultury i tożsamości, a to pozwala być zdolnym do życia w solidarności z innymi narodami i pozostać autonomiczną częścią wszechbytu²³³.

Naród, zdaniem Stankiewicza, wyrasta z rodziny. „Rodzina jest nasieniem narodu” – stwierdzał autor²³⁴. Nietrudno tutaj dostrzec oddziaływanie myśli filozoficznej Arystotelesa, według którego rodzina poprzedza utworzenie wspólnoty ludzi jako państwa²³⁵. Z kolei naród jest definiowany jako „cała ta ziemia, cały ten kraj, gdzie mieszka ta daleka i duża rodzina, która ma jeden początek, jeden język, jednych przodków”²³⁶. Naród musi być wolny i żyć niezależnie od nikogo. Wypowiadając się na temat narodu, Stankiewicz często personifikował go i zwracał się do niego jak do osoby fizycznej: „Narodzie białoruski, tak samo ty zerwiesz pęta niewoli, dumnie, w imię Chrystusa, z ramion swoich jarzmo zrzucisz!”²³⁷. Jest to typowy chwyt charakterystyczny dla teologii narodu. Naród jest powołany do wolności i niepodległości. Stankiewicz nazywał to „świętym ideałem” i równocześnie wprost stwierdzał: „Nic jest nie warty ten naród, który nie żyje nadzieją dojścia do życia samodzielnego”²³⁸.

Rozwój narodu musi korelować z zamiarami i intencjami Boga. „Chrześcijaństwo”, pisał Stankiewicz, „w fackie istnienia każdego narodu widzi dzieło stworzone przez Boga i Bogu jako mądrości i woli najwyższej go podporządkowuje. Chrześcijaństwo zatem, zgodnie z naszym

²³² Por. Ibid., s. 384.

²³³ Por. Ibid.

²³⁴ Por. Адам Станкевіч, *Расказы з гісторыі...*, op. cit., s. 38.

²³⁵ Por. Jerzy Szacki, *Historia myśli...*, op. cit., t. 1, s. 67.

²³⁶ Por. Адам Станкевіч, *Расказы з гісторыі...*, op. cit., s. 38.

²³⁷ Por. ks. Ad. Stankiewiç, *U Światy Kaladny wiečar*, „Krynica” nr 16 (1920), s. 1.

²³⁸ Por. Ad. St-wiç, *Szlach i meta Krynicy*, „Krynica” nr 1 (1923), s. 1.

umysłem i wolą, uznaje i nawet nakazuje miłość do Ojczyzny. Ale musi to zgadzać się z ogólnym przykazaniem miłości do Boga i bliźniego, jak również z najwyższą Bożą sprawiedliwością i mądrością²³⁹.

Stankiewicz nie widział żadnej sprzeczności w tym, żeby chrześcijaństwo było mocno przesiąknięte kulturą narodową. Podążając za tą ideą, wnioskował, że katolicyzm, który rozwija się na Białorusi, ma być „białoruskim”. W jednym z artykułów w piśmie „Chryścijanskaja Dumka” z 1937 roku pisał tak: „Może komuś się wydaje, że rozmowy o katolicyzmie białoruskim są niedorzeczne. Chodzi o to, że każdy naród, który opiera się na katolicyzmie i z niego korzysta, tym samym stwarza swą własną kulturę katolicką i jakby swój katolicyzm narodowy. Wiadomo, że jest to katolicyzm powszechny, ale według swojej formy ma on w różnych narodach swoje odmienności. Tylko pod tym względem można mówić o katolicyzmie narodowym²⁴⁰. Trzeba podkreślić, że autor tych słów nie nawoływał do zerwania łączności ze Stolicą Apostolską. Przytoczona wypowiedź jest raczej wezwaniem, aby duchowni katolicycy potrafili dostrzegać wartość i znaczenie odmienności kulturowych narodowości białoruskiej.

Warto też przyjrzeć się, jak Stankiewicz pojmował proces powstawania narodu. Poświęcił on temu zagadnieniu szereg uwag, uznając kwestię genezy narodu za jedną z kluczowych. Zaskakująca jest jego dobra orientacja w tych dość złożonych zagadnieniach. Pisał więc: „O tym czym jest naród, istnieją w nauce rozmaite poglądy: obiektywny, subiektywny i kompromisowy, który te dwa poprzednie łączy w całość²⁴¹. I dalej wyjaśniał istotę owych poglądów: „Kierunek obiektywny zakorzenia pojęcie narodu w przymiotach zewnętrznych, możliwych do obserwacji. Są to rasa, język, religia, wspólne zwyczaje i obyczaje, wspólne tereny i związane z nimi warunki klimatyczne, stanowisko geopolityczne i wreszcie wspólna nazwa dla danej grupy, różna od nazw sąsiednich grup narodowościowych. Według takiego rozumienia naród jest wspólnotą naturalną, stworzoną przez samą przyrodę [...]. Kierunek subiektywny stanowczo odrzuca czynniki naturalne, akcentując więzy moralne, ogólną wolę współzycia, tożsamość wspólnotową”. Stankiewicz skrytykował też dwa pierwsze kierunki, naciskając na to, że nie może istnieć czysta „rasa”²⁴². Jak mówił: „rasa jest tym materiałem, z którego historia tworzy naród”. I dalej: „O rasie białoruskiej jako rasie czystej nie może być mowy”²⁴³. A więc utrzymywał, że powstawanie jakiegokolwiek narodu jest sprawą

²³⁹ Пор. Адам Станкевіч, *Божжае Слова. Лекцыі, Эвангеліі і прамовы на нядзелі і святах*, [w:] Адам Станкевіч, *З Богам да Беларусі...*, op. cit., s. 628.

²⁴⁰ Сут за: Янка Трацяк, *Беларускае духавенства ў першай палове XX стагоддзя*, ВЗН nr 12 (1999), s. 64.

²⁴¹ Пор. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 350.

²⁴² Pojęcie „rasy” w założeniu autora oznaczało to samo co przynależność etniczna.

²⁴³ Пор. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 350.

skomplikowaną, uzależnioną od współdziałania wielu czynników. Uproszczenie tej sprawy byłoby nieprawdą.

Wymieniając możliwe sposoby rozwiązania problemu tworzenia narodu i zaznaczając jednocześnie własne stanowisko, Stankiewicz pokazał, że nie brakowało mu wiedzy z antropologii i etnologii. Poza tym jasno zaznaczył, że nie ograniczał się w swoim myśleniu wyłącznie do koncepcji prymordialistycznej. W czasie, kiedy większość nacjonalistów znajdowała upodobanie w absolutyzacji takich kategorii jak język, pochodzenie, kultura narodowa albo religia, Stankiewicz rozpatrywał te zagadnienia dość elastycznie. W niniejszej pracy zostaną przytoczone niektóre jego tezy: „Język nie stanowi istoty narodu, narodowości. Język może przetrwać, a narodowość zniknąć (...). Nie jest atrybutem narodowości i religia. To jest jasne. Katolicy Hiszpanie, Włosi, Francuzi, Niemcy itd. nie uznają siebie za jeden naród, chociaż wyznają jedną wiarę. Nie stanowią jednej narodowości Rosjanie, Serbowie, Rumuni, Ukraińcy i inni, chociaż są prawosławnymi”²⁴⁴. Ale równie obcy był dla niego „subiektywizm”, ponieważ, jak sam wyjaśniał, błąd tego kierunku polega w tym, że „nie docenia on czynników naturalnych i istotę narodowości objaśnia wychodząc od czynników psychicznych, historycznych i kulturowych”²⁴⁵.

Nie można nie zauważyć częstego używania przez Stankiewicza pojęć „naród” i „narodowość” dla określenia tej samej rzeczywistości. Jednak to wcale nie zmienia istoty jego rozmyślań. Nawet obecnie pojawiają się niejednokrotnie trudności z odpowiednim wykorzystaniem i rozumieniem tych słów, więc można darować leksykalny zamęt autorowi z czasów, kiedy dopiero zaczynała się poważna naukowa refleksja nad tymi zagadnieniami²⁴⁶.

Stankiewicz starał się łączyć różne stanowiska metodologiczne, usiłując wyciągnąć z każdego to, co jest najlepsze. Był przekonany, że Białorusini doznali rozmaitych wpływów innych kultur i tradycji. Tożsamość białoruska jest rzeczywistością dynamiczną, którą ciężko uchwycić i odkryć dla siebie tylko z jakiejś jednej perspektywy. Jednocześnie jednak sami Białorusini w interpretacji Stankiewicza są narodem starożytnym i bardziej czystym w sensie etnicznym niż inne. Plemiona słowiańskie Krywiczów, Dryhowiczów i Radzimiczów, stanowiące przodków Białorusinów, miały ulokować się na terenach Białorusi już dwa tysiące lat temu²⁴⁷, choć w innym miejscu pisał, że zamieszkały one te tereny pomiędzy VII a VIII

²⁴⁴ Por. Ibid., s. 351.

²⁴⁵ Por. Ibid.

²⁴⁶ Por. Анатолий Астапенка, *Игде зродилися цускормлены сьць по Бозе. Дослед беларускага нацыяналізму*, Санкт-Пецярбург: Невский Простор 2010, s. 330.

²⁴⁷ Por. Адам Станкевіч, *Расказы з гісторыі...*, op. cit., s. 41. O charakterze etnicznym tych plemion dużo mówili zwolennicy kierunku zachodniorusizmu. Charakter ten miał być oczywiście ruski. Na początku XX wieku białoruska inteligencja narodowa rzetelnie przepracowała istniejące teorii pochodzenia Białorusinów, usiłując

wiekem²⁴⁸. Sprzeczność w wypowiedziach mogła być po prostu skutkiem tego, że nie był fachowym historykiem i nie prowadził gruntownych badań w tym zakresie, lecz korzystał z dorobku innych uczonych. Zwłaszcza zauważalne jest pokrewieństwo z poglądami historyka Mitrofana Dounara-Zapolskiego.

Mitrofan Dounar-Zapolski w 1919 roku w pracy pt. „Podstawy państwowości białoruskiej” zwracał uwagę, że „Białorusini są jedynym narodem (być może jeszcze Polacy), który od wieków zamieszkuje swój kraj, nie przychodził tu skądinąd i nie nabrał cudzych elementów. Z tej przyczyny, z powodu swoich odmienności historycznych i etnograficznych, Białorusini stanowią najbardziej czyste słowiańskie plemię, które zachowało również widok Słowianina, jego psychikę i byt”²⁴⁹. Tenże naukowiec twierdził również: „Podstawy samodzielnej państwowości białoruskiej głęboko są zakorzenione w narodzie białoruskim. Spoczywają one na trwałych fundamentach – historycznych, etnograficznych, lingwistycznych i ekonomicznych. Widoczne są w całej przeszłości Białorusi, obecne także teraz, głęboko zachowane w masach ludowych”²⁵⁰. Na temat etnogenezy i procesów państwowotwórczych Dounar-Zapolski pisał następująco: „Obszary dzisiejszej Białorusi zamieszkiwały trzy plemiona: Krywicze, Dryhowicze i Radzimirze (...). Na początku każde z nich żyło swoim osobnym życiem. Kiedy w drugiej połowie IX wieku w Kijowie tworzyło się państwo «Ruś» Białorusini trafili do niego później niż wszystkie inne plemiona”²⁵¹.

Stankiewicz przyswoił sobie główne założenia powyższej koncepcji i na niej bazował, chociaż z pewną powściągliwością uważał za autochtonów tylko plemię Radzimirów²⁵². Ponadto, co charakterystyczne dla zwolennika białoruskiej narodowej koncepcji historycznej, wysoko oceniał czasy Wielkiego Księstwa Litewskiego, uważając to państwo za wyłącznie białoruskie. Według Dounara-Zapolskiego w tym okresie „wszyscy już poznali imię Białorusi i Białorusinów”, oznaczające w jego mniemaniu „Ruś” wolną od wypłat podatków najeźdźcom²⁵³. Także Stankiewicz trwał przy zdaniu, że Białorusini dominowali w Wielkim Księstwie

wyrwać ten proces z kontekstu etnogenezy narodu ruskiego. Wacław Lastouski wysunął tzw. teorię krywicką, zgodnie z którą jądro etnosu białoruskiego stanowiło plemię Krywiczów. Stankiewicz był zwolennikiem tej teorii. Dzisiaj jednak teoria krywicka nie cieszy się szerokim uznaniem wśród historyków. Chociaż patrząc z innej strony, można znaleźć niemało dowodów na to, że Krywicze nie byli jakąś abstrakcją, np. liczne ślady w formie etnonimów: Krieva, Krzywicz, Крэва, Крыўе, Кривь itd., szeroko rozpowszechnione na Litwie, północy Białorusi i sąsiednich rejonach Rosji, które świadczą o wielkim znaczeniu tego związku etnicznego.

²⁴⁸ Por. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 336.

²⁴⁹ Por. Мітрафан Доўнар-Запольскі, *Асновы дзяржаўнасці Беларусі*, [w:] Мітрафан Доўнар-Запольскі, *Выбранае*, Мінск: Беларускае навучанне, 2017, s. 426.

²⁵⁰ Por. Ibid.

²⁵¹ Por. Ibid., s. 426n.

²⁵² Por. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 336.

²⁵³ Por. Мітрафан Доўнар-Запольскі, *Асновы дзяржаўнасці Беларусі...*, op. cit., s. 427.

Litewskim zarówno pod względem liczebności, jak i wartościowości. W tym czasie posiadali swoją literaturę, handlowali z Niemcami, a Litwini nie mieli ani państwowości, ani piśmiennictwa, ani stosunków handlowych i „prowadzili życie bardzo proste i prymitywne”²⁵⁴.

Podłoże przekonań Stankiewicza stanowiły także badania szerokiego kręgu innych historyków, etnografów i lingwistów. Ich założenia były nie tylko przepelnione głęboką miłością do kraju rodzinnego, ale też stanowiły ważny dorobek naukowy swojego czasu. Jednocześnie często był to patriotyzm „zachodniorosyjski” albo polski „krajowy”. W ich ramach o sprawach białoruskich nie można było nic rozstrzygać bez odniesienia do „macierzystej” Rosji czy Polski. Dlatego badając dorobek naukowy rozmaitych uczonych, Stankiewicz starał się na wzór bohatera z Ewangelii mądrze i rozważnie wydobywać ze skarbca rzeczy stare i nowe (por. Mt 13, 52). Nie podobała mu się nazwa „Ruś”. Był przekonany, że została ona Białorusinom narzucona przez plemiona skandynawskie, a potem była wykorzystywana dla różnych manipulacji ze strony Moskwy i prawosławia rosyjskiego²⁵⁵. Bardziej akcentował przymiotnik „biały”, który „oznaczał to samo, co «wolny»”²⁵⁶.

Zauważyć należy to, że gdy chodzi o Ruś, wyznaczenie dzisiaj granicy tego kraju nie jest łatwe. Istnieją różne hipotezy. Zgodnie z jedną z nich Ruś to tylko wojsko księcia, dlatego chrzest Rusi w tym sensie oznaczał chrzest zwierzchnika państwa i jego najbliższego otoczenia. Nie dotyczył jednak chrztu podwładnych. Natomiast w XIV–XV wieku etnonim „Ruś” zaczęto używać w znaczeniu konfesyjnym. „Ruskimi” stali się ci, którzy przyjęli chrzest w obrządku wschodnim²⁵⁷.

Koncepcja Rusi z pewnością mocno kojarzy się z prawosławiem. Ruś jest antytezą Zachodu i katolicyzmu. Historia chrztu białoruskich terenów także często jest przedstawiana jako przyłączenie się do wiary prawosławnej i cywilizacji chrześcijańskiego Wschodu. Stankiewicz miał więc problem, w jaki sposób opowiadać o chrystianizacji Białorusi. Nie był ekspertem historycznym, a jedynie miłośnikiem historii. Jeśli przyjmować założenia teoretyków zachodniorusizmu i bliskich temu nurtowi ówczesnych białoruskich historyków, należałoby stwierdzić, że Białoruś od wieków była prawosławna. Byłoby jednak czymś zaskakującym, gdyby katolicki ksiądz stał się apologetą prawosławia. Niezależnie od tego tradycyjna kultura białoruska jest rzeczywiście bardziej przechylona w stronę Wschodu niż rzymskokatolickiego Zachodu. Kwestia, którą należało rozwiązać, brzmiałaby zatem następująco: jak katolicki ksiądz

²⁵⁴ Рог. Адам Станкевіч, *Расказы з гісторыі...*, op. cit., s. 57.

²⁵⁵ Рог. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 354.

²⁵⁶ Рог. Адам Станкевіч, *Расказы з гісторыі...*, op. cit., s. 42; *Хрысціянства і беларускі народ...*, s. 337.

²⁵⁷ Рог. Уладзімір Кароткі, Жанна Некрашэвіч-Кароткая, *Хрысціянiзацыя Беларусі: версіі, гіпотэзы, сведчання ў помніках старажытнай беларускай літаратуры*, „Наша вера” nr 2 (72) 2015, s. 45.

mógłby zinterpretować historię chrztu Białorusi, broniąc przy tym interesów swego Kościoła, a zarazem nie krzywdząc prawosławnych?

Stankiewicz znalazł wyjście, wychodząc z założenia, że do 1054 roku w Kościele jeszcze nie było podziałów i istniała pełna jedność. Wiara chrześcijańska, która dotarła na białoruską ziemię w końcu X wieku w obrządku wschodnim, była według treści wiarą katolicką. Rozważając to, teolog pisał: „Chociaż chrześcijaństwo przyszło do nas w obrządku grecko-słowiańskim, z Bizancjum i z Bułgarii, nie oznacza to, że obrządek łaciński nasi przodkowie uważali za jakiś gorszy albo mniej chrześcijański, jak i to, że taki pogląd przeszkadzał im przyjąć chrześcijaństwo z Rzymu. Nie. Takie poglądy wtedy wcale nie istniały. Było tak po prostu dlatego, że w chrześcijaństwie wtedy nie było żadnego podziału dogmatycznego. W świadomości wszystkich chrześcijan było ono jedynym, niepodzielnym, apostołskim i wszechświatowym. Słowianie wschodni, a w tym i Białorusini przyjęli go, ponieważ takie były warunki geopolityczne i kulturowe tych narodów”²⁵⁸. W myśli Stankiewicza w chrześcijaństwie sprzed XI wieku nie było antagonizmów czy jakiegoś wewnętrznego nieporozumienia. Dostrzegano różnice kulturowe, ale one do pewnego momentu nie naruszały jedności i nie docierały do istoty wiary. Znakiem trwania wszystkich chrześcijan w jedności było posłuszeństwo biskupowi Rzymu: „Wszyscy chrześcijanie, tak grecy, jak i łacinnicy, tak słowianie, jak i naród białoruski, w pierwszym okresie swojej historii stanowili jeden Kościół–Cerkiew, który zgodnie z wolą Chrystusa, wyrażoną w Piśmie Świętym Nowego Testamentu, był podporządkowany najwyższej władzy następców św. Piotra, biskupów rzymskich, pod władzą Apostolskiej Stolicy Rzymskiej”²⁵⁹.

Dalsze pogłębienie różnic w kulturze, obyczajach i formach praktyk religijnych stało się w końcu źródłem rozłamów. Zgodnie z ogólnie przyjętym sposobem myślenia i patrzenia na inne wyznania, panującym w Kościele katolickim nawet w pierwszej połowie XX wieku, Stankiewicz składał na chrześcijan Wschodu całą odpowiedzialność za schizmę²⁶⁰: „Ale jak to często bywa na świecie, dobro miesza się ze złem. Tak stało się z tą jednością chrześcijańską na ziemiach białoruskich w pierwszym okresie białoruskiej historii. Zrywanie jedności zaczęło się od Carogrodu (Konstantynopola), od Greków”²⁶¹. Główną przyczynę rozłamu upatrywał w wielkiej różnicy pomiędzy kulturami Wschodu i Zachodu. Tuż po tym jednak dopowiedział: „Historycy dowodzą, że Cerkiew białoruska była w jedności z Rzymem aż do początku XII

²⁵⁸ Пор. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 347.

²⁵⁹ Пор. Ibid., s. 347.

²⁶⁰ Przykładem bardzo klarownym na potwierdzenie wysuniętej tezy mogą być słowa papieża Piusa XI: „Pierwszym największym i najzłubniejszym w skutkach było odstępstwo od Kościoła cesarstwa Bizantyńskiego” (EDA, s. 2).

²⁶¹ Пор. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 348.

wieku”²⁶² [...]. Czas jedności Cerkwi białoruskiej z Rzymem akurat przypada na pierwszy okres białoruskiej historii, kiedy powstawało Księstwo Połockie i kiedy jego samodzielność polityczna za czasów sławnego Usiasława²⁶³ (1044–1101) osiągnęła swój szczyt”²⁶⁴.

Można dzisiaj nie zgadzać się z jednostronną wypowiedzią Stankiewicza o przypisywaniu winy za rozłam „Grekom”, ale nie można odmówić słuszności tezie, że zerwanie jedności nie dokonało się od razu, ale właśnie „zaczęło się”. Wbrew dokonanemu w 1054 roku rozłamowi aż do końca XII stulecia nie dostrzegano jeszcze jego skutków w Kościele. Powstałe sprzeczności, jak i te, które istniały przed wiekami, dotyczyły bardziej liturgicznych zwyczajów i aspektów dyscyplinarnych życia kościelnego. Rzeczywiście rok 1054 stał się formalnym początkiem wielkiego rozłamu. Legaci papiescy Humbert z Silva Candida, Fryderyk Lotaryński i Piotr, biskup z Amalfi (miasta należącego do dominacji bizantyjskiej) – nie osiągnąwszy zgody podczas negocjacji z cesarzem Konstantynem IX w sprawach dotyczących niektórych kwestii politycznych, a także po debatach z patriarchą Michałem I Celurariuszem – podczas nabożeństwa w kościele Bożej Mądrości 16 lipca złożyli na ołtarzu bullę z ekskomuniką²⁶⁵. W sytuacji rozdrażnienia wśród ludu 24 lipca patriarcha potępił legatów i ich współpracowników. Bulla z Rzymu była przedstawiona jako potępiająca cały Kościół grecki. Dzisiaj historycy wątpią jednak, czy ekskomunika była ważna pod względem prawnym, ponieważ papież w chwili jej ogłoszenia już nie żył. Również ekskomunika ze strony patriarchy dotyczyła tylko wymienionych w niej osób, ale nie papieża i całego Kościoła na Zachodzie²⁶⁶.

Upłynęło wiele czasu, zanim wydarzenia z 1054 roku utrwaliły się w świadomości ludzi. Jedność w praktyce nie była zerwana. Nie może na przykład nie zaskakiwać to, że w 1055 roku do Konstantynopola przybyło poselstwo od cesarza Henryka III (zm. 1056 r.) z biskupem nowarskim Ottonem na czele. A już w następnym roku posłowie ze Wschodu odwiedzili Henryka III, zaświadczać o swojej przyjaźni wobec monarchy. Także w latach siedemdziesiątych XI wieku Rzym i Konstantynopol wspólnie walczyły przeciwko wojskom tureckim. Sprzeczności rosły stopniowo (właściwie od zarania chrześcijaństwa). I tak w 1078 roku papież Grzegorz VII ekskomunikował cesarza bizantyńskiego Nikifora III Wotaniatę (1078–1081) wraz z jego sprzymierzeńcami i ostrzegł, że Kościół w Konstantynopolu popadł w

²⁶² Por. Ibid., s. 348.

²⁶³ Usiasław (Wsiesław) Czarodziej (1029–1101) – książę połocki, syn księcia Bracysława, przedstawiciel dynastii Rurykowiczów. Dla białoruskiej historii jest bardzo ważną postacią ze względu na prowadzoną politykę uniezależnienia od Księstwa Kijowskiego. Przydomek „Czarodziej” otrzymał, jak wzmiankuje starożytna „Powieść minionych lat”, z przyczyny domniemych zdolności magicznych.

²⁶⁴ Por. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 349.

²⁶⁵ Por. Bronisław Kumor, *Historia Kościoła Katolickiego. Tom 2. Epoka średniowiecza, 692–1517*, Warszawa: Pallottinum 1984, s. 68.

²⁶⁶ Por. Tadeusz Śliwa, *Dzieje podziałów i dążeń zjednoczeniowych...*, op. cit., s. 277.

niebezpieczeństwo odejścia od wiary katolickiej²⁶⁷. Wczesna polemika odzwierciedlała stan nieporozumienia pomiędzy ludźmi, którzy po prostu nie byli w stanie akceptować odmienności innych kultur i jej cech psychologiczno-społecznych. Jeden z polemistów rosyjskich (prawdopodobnie był to Teodozy Grecki, zm. 1156 r.) pisał, że łacinnicy jedzą razem z psami i kotami, nakazanych postów nie przestrzegają, a w soboty nawet piją mleko i jedzą jajka. Zarzucał duchownym również udział w wyprawach wojennych, współzycie z kobietami i wprowadzenie w obrzędy kościelne elementów niezgodnych, jego zdaniem, z tradycją (np. jednorazowe zanurzenie w wodzie w czasie chrztu zamiast trzech razy)²⁶⁸. W taki sposób powstawały stereotypy konfesyjne, które miały mało wspólnego z zagadnieniami doktrynalnymi. Rozdarcie Kościoła nie było jednorazowym aktem, lecz dokonywało się w czasie i przestrzeni, staraniami ludzi zaślepionych swoimi ambicjami.

Stankiewicz dobrze rozumiał, że brak zarówno jedności, jak i należytą wiedzy na ten temat mocno przeszkadza wiarygodności chrześcijaństwa oraz jego cywilizacyjnej i zbawczej misji wśród narodu białoruskiego. Dlatego szczególnie zależało mu na tym, żeby pokazać jego spójność w czasie chrystianizacji kraju, a także uzasadnić tezę, że wszystkie późniejsze problemy nastąpiły w wyniku ułomności i grzeszności człowieka, który dał się zmanipulować przez wroga ewangelicznemu posłaniu ideologie polityczne.

Swoje poglądy historyczno-teologiczne Stankiewicz utwierdzał, odwołując się do prac młodego historyka ukraińskiego, a zarazem kapłana greckokatolickiego Teofila Kostruby (1907–1943). W monografii pt.: „Chrześcijaństwo a naród białoruski” Stankiewicz podał w przypisach nazwy niektórych artykułów tego ukraińskiego naukowca. Nie mając możliwości zapoznania się z samymi artykułami, możemy jednak rozważyć tezy Kostruby zamieszczone w jego krótkiej książce pt.: „Zarys historii cerkiewnej Ukrainy X–XIII stulecia”²⁶⁹, wydanej po raz pierwszy tuż przed wojną, w roku 1939. W książce tej znalazły się teksty, które historyk drukował wcześniej w formie artykułów w ukraińskich czasopismach „Nowa Zoria” („Нова Зоря”)²⁷⁰ i „Litopis Czerwonej Kalinii” („Літопис Червоної Калини”)²⁷¹. Pierwszy rozdział swojej monografii Kostruba zatytułował: „Katolicka prawowierność Włodzimierza Wielkiego” i dowodził w nim, że Kijów przyjął chrześcijaństwo od misjonarzy z Korsunia na Krymie. Oni z kolei zajmowali stanowisko opozycyjne w odniesieniu do polityki Bizancjum. Dlatego, jak wnioskował

²⁶⁷ Пор. Алексей Бармин, *Пolemika и схизма. История греко-латинских споров IX–XII веков*, Москва: институт философии, теологии и истории св. Фомы 2006, s. 221–222.

²⁶⁸ Пор. Ibid., s. 223.

²⁶⁹ Пор. Теофіл Коstrуба, *Нариси з церковної історії України X–XIII століття*, Торонто: Українське видавництво „Добра книжка” 1955.

²⁷⁰ Українське письмо грекокатолицьке wydawane od stycznia 1926 roku w Iwano-Frankowsku.

²⁷¹ Comiesięczne pismo literacko-historyczne wydawane we Lwowie od 1929 roku.

Kostruba, nie mogli szerzyć lub wykazywać poglądów sprzecznych z posłuszeństwem wobec Rzymu²⁷². O tym, że Włodzimierz nie był, jak mówił historyk, „schizmatykiem”, świadczy także aktywna z jego strony pomoc misjonarzowi katolickiemu, św. Brunonowi z Kwerfurtu (zm. 1009 r.), który w 1007 roku odwiedził Kijów. Kostruba w związku z tym pisał: „W swoim liście do cesarza Henryka II Brunon pisze o Włodzimierzu, nie robiąc żadnej wzmianki o tym, że Włodzimierz nie jest katolikiem. To jest oczywiste: biskup katolicki na pewno nie mógłby nie postarać się w pierw o nawrócenie księcia-schizmatyka, zanim skorzysta z jego pomocy w pracy misyjnej”²⁷³.

Stankiewicz całkowicie popierał pogląd, że chrześcijaństwo przyszło na Białoruś z Kijowa. Jednocześnie rozważał drugi sposób jego przeniknięcia – od św. Cyryla i Metodego. Dzięki ich działalności ewangelizacyjnej chrześcijaństwo dotarło najpierw na Wielkie Morawy z Konstantynopola w wersji słowiańskiej²⁷⁴. Książd pisał: „Światło nauki Chrystusowej dotarło do plemion białoruskich przez Greków z Bizancjum, a szczególnie przez Słowian Południowych w IX–X stuleciu dzięki pracy apostołów słowiańskich świętych Cyryla i Metodego”²⁷⁵. O zachodniej (tj. nieprawosławnej) orientacji pierwotnego chrześcijaństwa na Rusi starożytnej, jak i o roli Cyryla i Metodego pisał historyk XVII wieku Jan Dubowicz. Możliwie, że Stankiewicz był zaznajomiony z jego poglądami, chociaż nie można tego udowodnić.

Wersja „kijowska” była jednak dla Stankiewicza zasadnicza. W tym jego poglądy były podobne do poglądów zachodniorusistów, ale zarazem różniły się od nich dlatego, że pod wpływem prac T. Kostruby, ks. Adam nie rozpatrywał wczesnego okresu chrześcijaństwa Rusi starożytnej jako prawosławnego. Dla niego był to po prostu wschodni obrządek pozostający w komunii z Rzymem. Stankiewicz wysoko oceniał księcia Włodzimierza i jego starania na rzecz chrystianizacji ludu: „Chrześcijaństwo na Białorusi poznały na początku tylko jednostki. Do mas, do narodu, dotarło ono za czasów św. Włodzimierza, wielkiego księcia Kijowskiego”. Stankiewicz nazywał go „sławnym księciem”, którego szanują nie tylko prawosławni, ale i katolicy²⁷⁶, ponieważ Włodzimierz ochrzcił narody – białoruski, ukraiński i rosyjski. „I stało się to najpierw w Kijowie około roku 987, kiedy ochrzcił się on sam, a po tym przystąpił do

²⁷² Por. Теофіл Коstrуба, *Нариси з церковної історії...*, op. cit., s. 2.

²⁷³ Por. Ibid., s. 5.

²⁷⁴ Por. Józef Budniak, *Znaczenie dziedzictwa świętych Cyryla i Metodego w procesie pojednania chrześcijan*, [w:] P. Kantyka, P. Kopiec, M. Skaldanowski (red.), *O ekumenizmie w Roku Wiary. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 30-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, s. 368. Zob. również: Józef Budniak, *Jednoczeni w różnorodności. Tradycja cyrylo-metodiańska jako paradygmat procesu pojednania Kościołów, kultur i narodów*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2009, s. 27.

²⁷⁵ Por. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 340.

²⁷⁶ Por. Ibid., s. 341.

ochrzczenia narodu (...). Z Kijowa, z Ukrainy, przyszło Chrześcijaństwo na Białoruś. Nieśli go bułgarscy, greccy i ukraińscy duchowni, przemawiając do Białorusinów w zrozumiałym wtedy bułgarskim (często z dodatkiem ukraińskiego) języku. W tym samym języku dotarły do nas księgi kościelne i liturgia. Włodzimierz święty był w jedności ze Stolicą Apostolską. I nasze białoruskie chrześcijaństwo było w tamte czasy jednym i niepodzielnym”²⁷⁷.

Należy zauważyć, że współcześni badacze w swoich ocenach powyższego problemu są bardziej powściągliwi, ponieważ informacja zawarta w źródłach historycznych jest fragmentaryczna i niepełna²⁷⁸. Niektórzy historycy niejednokrotnie poddają również rewizji hipotezę o zasadniczej roli Kijowa w dziele chrystianizacji Białorusi, ponieważ ta konstrukcja intelektualna przez długi czas pełniła raczej funkcję ideologiczną, a nie odzwierciedlała obiektywnej prawdy historycznej. Niektórzy wskazują na przykład, że starożytne miasto Turów w południowej części Białorusi na początku IX wieku było już chrześcijańskie i nie doświadczyło wpływów religijnej polityki Kijowa. Białoruski historyk Siarhej Tarasau w ogóle proponuje ideę skandynawskich początków chrześcijaństwa na Białorusi. Wiąże je z osobą islandzkiego wikinga i misjonarza Torwalda Wędrownika. W 986 roku Torwald przybył do Połocka razem z pomocnikiem Stewniem Targelsonem. Jeden z połockich Waregów pomagał tłumaczyć kazania na język miejscowego ludu. Misja była na tyle udana, że Torwald postanowił nie ruszać się dalej i pozostał w Połocku. Wybudowano tu kościół i klasztor św. Jana, a misjonarz został przeorem założonego przez siebie klasztoru i zmarł w Połocku około roku 1000. Dlatego więc chrzest Białorusi Tarasau i niektórzy inni historycy proponują odnieść nie do 988, tylko do 986 roku. „Kronika połocka”, w której prawdopodobnie były informacje na ten temat, niestety się nie zachowała. Wiadomo jedynie, że w XVIII wieku badał ją rosyjski historyk Tatiszczew. Później kronika zaginęła. Możliwe, że została zniszczona na rozkaz Katarzyny II, bo pochodzące z niej informacje były sprzeczne z oficjalną wersją rosyjskiej historii²⁷⁹.

Stankiewicz nie miał możliwości korzystania ze znanych dzisiaj źródeł, dlatego musiał manewrować pomiędzy poglądami prorosyjskimi, rodzącą się w XX wieku narodowo-białoruską wizją historii i tożsamością rzymskokatolickiego księdza. Jako ksiądz i działacz społeczny dbał o dobro Kościoła na wszystkich szczeblach, ale poza tym chciał pielęgnować postawę otwartości

²⁷⁷ Por. *Ibid.*, s. 343n.

²⁷⁸ Por. Ростислав Боровой, *Христианизация территорий Полоцкой и Туровской епархий в X–XIV вв.: (возникновение и развитие сети приходов: историко-географический аспект)*, „Ведомости Минской Митрополии: журнал Минской митрополии Белорусской Православной Церкви” nr 3 (2019), s. 42.

²⁷⁹ Por. Andrei Katliarčuk, *Misja Torwalda Wędrownika albo skandynawskie początki chrześcijaństwa na Białorusi*, <https://bielarus.pl/misja-torwalda-wedrownika-albo-skandynawskie-poczatki-chrzescijanstwa-na-bialorusi.html> (dostęp 29. 09. 2018); Сяргей Горбік, *Калі пачалася хрысціянiзацыя Беларусі*, <https://krynica.info/be/2015/0/28/gistoryya-khryscijanstva-u-belarusi-u-rehchyshchy-svyatkavannya-1000-ykh-ugodkau-spachynu-svyatoga-rounaapostalnaga-knyazyia-uladzimira/> (dostęp 10. 08. 2018).

wobec innych systemów światopoglądowych, o ile nie zaprzeczały one Ewangelii. Nie mógł jednak w żaden sposób tolerować ideologii zmierzającej do zwalczania wartości chrześcijańskich. Za takie uznawał przede wszystkim ideologię komunistyczną i reżimy totalitarne, wykorzystujące ideę narodu do uzasadniania gwałtu na innych. Dał temu wyraz mówiąc: „Dzisiaj dla nas największym wrogiem jest bezbożny komunizm, który przeciwstawia się wszelkiej wolności i prawdziwej kulturze, a także wszelkiej narodowości. Nie mniejszym wrogiem jest także zwierzęcy nacjonalizm (rasizm, faszyzm, skrajny nacjonalizm), który również nie uznaje Boga nad światem, nie uznaje praw jednostki i prawa słabszych narodowości do wolnego istnienia, lecz uznaje tylko siłę fizyczną – państwo, któremu wszystko powinno służyć i być podporządkowanym”²⁸⁰.

Kategoryczne nieprzyjęcie skrajnego nacjonalizmu było wynikiem zafascynowania myślą W. Sołowiowa. Podobnie jak ten wielki filozof Stankiewicz krzewił ideały harmonijnego współistnienia różnych narodowości i kultur. Rozmaitość ta jest wielkim darem i stanowi urzeczywistnienie Ciała Chrystusowego. Zgodnie z Sołowiowem to Ciało „jako organizm doskonały nie może składać się tylko z komórek prostych, lecz musi zawierać cząstki bardziej złożone, którymi są tutaj rozmaite narodowości”²⁸¹.

Chrześcijaństwo występuje w obronie dobra pojedynczej osoby ludzkiej i całego narodu. Poprzez Ewangelię narody zostają jakby uszlachetnione, a przy tym nie traci się z ich bogatej kultury. Sołowiow porównywał narody europejskie do dzieci, które zostały wychowane i wykarmione Kościołem jak swoją mamą²⁸². Na świadomość Stankiewicza mocny ślad wywarła idea rosyjskiego myśliciela, że chrześcijaństwo pozwala narodowi w pełni uświadomić sobie swoją unikalność i być sobą. Chrześcijaństwo nie może być więc „bezosobowym”, jak i nie może być „beznarodowym”. Sołowiow pisał: „To nowe narodzenie duchowe albo odnowa, której chrześcijaństwo potrzebuje od pojedynczych osób lub narodów, nie jest zniekształceniem naturalnych ich właściwości i sił, lecz tylko ich modyfikacją, przekazaniem im nowego znaczenia i kierunku. Tak jak Piotr i Jan po ich przemienieniu Duchem Chrystusowym, zachowali swoje cechy charakterystyczne, w żaden sposób nie utraciwszy nic ze swojej osobowości, ale odwrotnie – jeszcze bardziej pogłębili swoją indywidualność, tak powinno być również z narodami przyjmującymi chrześcijaństwo”²⁸³.

Kontynuując swoje rozważania, rosyjski myśliciel wnioskował, że każdy naród z kolei powinien coś dać od siebie, ponieważ nie może być skoncentrowany wyłącznie na swojej

²⁸⁰ Por. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 334.

²⁸¹ Por. Владимир Соловьёв, *Оправдание добра...*, op. cit., s. 403.

²⁸² Por. Ibid., s. 405.

²⁸³ Por. Ibid., s. 404.

egzystencji. Byłoby to egoizmem i aktem niemoralnym. A z takiego zachowania między innymi pochodzą skrajności nacjonalizmu i wzajemna wrogość. Takie życie nie jest już aktem godnym człowieka, lecz faktem „zoologicznym”. Sołowiow mówił o tym, że każdy naród musi starać się o wzbogacenie i pomnożenie dobra ogólnoludzkiego najpierw przez moralne postępowanie, twórczość, poznanie siebie i solidarność z innymi. Narody powinny działać w imię tego, co „dla nich jest najważniejsze i co potrzebne całemu światu, czym one mogą mu posłużyć”²⁸⁴. Przynależność narodowa, zdaniem Sołowjowa, jest tym, co poszerza granice danego człowieka. Tak jak obowiązkiem jest kochać samego siebie, tak też jest obowiązkiem kochać inne ludy i życzyć im dobra²⁸⁵.

Dla Stankiewicza, jako człowieka przenikliwego i głęboko wierzącego, wiara chrześcijańska i jej zasady moralne były niezbędnym warunkiem budowania przyszłości kraju i społeczeństwa. Dostrzegał w niej jedyną siłę, która może formować oblicze narodu białoruskiego. Poza tym wiara nie jest czystą teorią. Reprezentowana jest w osobach, przede wszystkim tych, którzy poświęcili się dziełu jej szerzenia przez głoszenie Słowa Bożego i świadectwo życia.

1.2 Duchowieństwo wychowawcą narodu

Ksiądz Adam Stankiewicz był świadomy tego, że spośród swoich sąsiadów Białorusinom najmniej udało się postąpić naprzód w dziele odrodzenia narodowego. Mogliby oni wzbogacić kulturowo inne narody, jeżeli sami osiągnęliby odpowiedni poziom rozwoju, zostałyby przywrócona pamięć historyczna i wzajemna zgoda pomiędzy chrześcijanami. Sprostanie tym wymogom w dużej mierze zależało od odpowiedniej postawy duchowieństwa chrześcijańskiego.

W przekonaniu Stankiewicza niezależnie od podziałów konfesyjnych duchowni muszą wszystko robić dla dobra narodu białoruskiego, podniesienia poziomu jego kultury, wiedzy, bytu, a wraz z tym – tożsamości. Dał temu wyraz w artykule pt.: „Duchowieństwo i naród”, wydrukowanym pod pseudonimem Ihnat Paparac w jednym z numerów „Krynicy”. Pisał w nim: „Księża i popi²⁸⁶ pracujący na Białorusi muszą stać się dla ludu białoruskiego ojcami duchowymi. Mają oni pracować po to, by lud ten nie był żebrakiem i «popychadłem»²⁸⁷ w swoim Kraju, ale powoli zaczął budować sobie Dom-Ojczyznę i wykuwać sobie lepszą dolę (...).

²⁸⁴ Por. Ibid., s. 415.

²⁸⁵ Por. Ibid., s. 416n.

²⁸⁶ Słowo „pop” wywodzi się z języka greckiego (Παπάς) i jest używane na określenie kapłana w Cerkwi prawosławnej.

²⁸⁷ W oryginale zostało użyte słowo „papichać”. Odnosi się ono do rodzaju leksyki bezekwiwalentowej. Słowo to oznacza osobę, która wzbudza pogardę wobec siebie. Zob.: *Беларуска-расейскі слоўнік безэквівалентнай лексікі*, <http://www.slounik.org/92599.html> (dostęp 20.12.2018).

Duchowieństwo nasze jest rzecznikiem odrodzenia i lepszej doli swojego nędznego narodu”²⁸⁸. Także tutaj u Stankiewicza czuje się natchnienie myślą Sołowiowa. W liście „Jak nam obudzić nasze siły cerkiewne” myśliciel rozważał między innymi konieczność udziału duchowieństwa w dziele odrodzenia fundamentów moralnych i duchowych życia narodu. Stawiając znak równości pomiędzy Cerkwią a duchownymi, swoje spostrzeżenia rosyjski filozof ujął w trafnym zdaniu: „Walką i czynami bohaterskimi żyła Cerkiew w okresie swojego rozkwitu. Przez nich również się odrodzi”²⁸⁹.

Przyglądając się położeniu prawosławia na Białorusi, trudno byłoby dopatrzeć się w owym środowisku osoby duchownej ofiarnie pracującej na rzecz sprawy białoruskiej²⁹⁰. W tym przypadku można mówić jedynie o duchownych, którzy sympatyzowali z ruchem białoruskim. Białoruski historyk Aleksander Cymbał na podstawie danych archiwalnych wymienił kilku takich księży, ale wszyscy oni działali już w latach dwudziestych XX wieku, w czasie II Rzeczypospolitej²⁹¹. Ponadto nie była to działalność aktywna, tylko raczej umiarkowana solidarność z założeniami zwolenników białorusinizacji życia religijnego. Słuszne wydaje się również przypuszczenie, że mogła ona po prostu wynikać z niezadowolenia z polityki narodowościowej i sytuacji wyznaniowej w międzywojennej Polsce.

Stanowisko probiałoruskie o wiele częściej spotykano w gronie księży katolickich. Obecność ruchu białoruskiego w Wilnie sprzyjała formacji w tamtejszym katolickim Seminarium Duchownym przyszłych księży Białorusinów. Większość z nich po pierwszej wojnie światowej wyraźnie deklarowała białoruską opcję narodową²⁹². Jeszcze jako kleryk w 1911 roku Stankiewicz założył wśród seminarzystów koło, do którego należeli Józef Reszać, Franciszek Oleszkiewicz, Andrzej Cikoto, Aleksander Augustynowicz, Jan Lewkowicz i in. Rektor seminarium, jak wspominał Stankiewicz, chociaż nie był zdecydowanym przeciwnikiem tego koła, obawiał się, że władze rosyjskie będą próbowały kierować ruch białoruski przeciwko Kościołowi katolickiemu. Przestał się jednak sprzeciwiać temu przedsięwzięciu, kiedy usłyszał od Stankiewicza oświadczenie, że: „klerycy Białorusini będą usiłować, aby z odrodzenia białoruskiego był pożytek, a nie szkoda dla Kościoła. Od strony Rosji także nie ma niebezpieczeństwa z powodu odrodzenia białoruskiego, albowiem nie jednoczy ono

²⁸⁸ Ihnat Paparać, *Duchawienstwa i narod*, „Krynica”, nr 4 (1920), s. 1–2.

²⁸⁹ Владимир Соловьёв, *Как пробудить наши церковные силы? (открытое письмо к С. А. Рачинскому)*, [w:] В.С. Соловьёв, *Собрание сочинений*. Том 4, С.-Петербург: Книгоиздательское товарищество „Просвѣщение” 1914, s. 205.

²⁹⁰ Por. Уладзімір Навіцкі (red.), *Канфесіі...*, op. cit., s. 130.

²⁹¹ Por. Аляксандр Цымбал, *Праваслаўная царква ў Заходняй Беларусі (1921–1939)*, Мінск: МДЛУ 2016, s. 75.

²⁹² Helena Głogowska, *Księża Białorusini w II Rzeczypospolitej – patrioci czy nacjonaliści?* BP nr 1 (2018), rok 3, s. 89.

Białorusinów z Rosją, lecz odwrotnie – odłącza ich od niej, a w przyszłości poprzez odrodzenie narodowe prawosławna część Białorusi o wiele łatwiej dojdzie do zgody z Kościołem katolickim”²⁹³.

Jednym z księży, którzy próbowali stawiać pierwsze ostrożne kroki w pracy na rzecz odrodzenia białoruskiego, był ksiądz kanonik Franciszek Hrynkiewicz (1884–1936). Jako kapłan pracował w Grodnie w kościele Znalezienia Krzyża Świętego na początku XX wieku. Przed wybuchem pierwszej wojny światowej był organizatorem stowarzyszenia białoruskiej młodzieży „Chatka”, do którego należało wielu późniejszych działaczy społecznych, katolickich i narodowych. Zespół aktywnie działał zaledwie przez parę lat i po zakończeniu wojny zniknął²⁹⁴.

Poczynania księdza Hrynkiewicza zasłużyły na wysoką ocenę ze strony ks. Adama Stankiewicza, ale nie zabrakło pod jego adresem także słów krytyki. Głównym powodem były wstrzeźliwość i niezdecydowanie Hrynkiewicza, które wynikały stąd, że ksiądz „był wychowany na bełkotliwych ideach mesjanizmu polskiego na białoruskich ziemiach i odrodzenie białoruskie traktował jako prowincjonalną odmianę polską”²⁹⁵. Niemniej Stankiewicz zaznaczył: „Chociaż ks. F. Hrynkiewicz w czasie wojny i po wojnie nie pracował na płaszczyźnie białoruskiej, to jednak sprawą białoruską zawsze się interesował, czytał literaturę białoruską i podtrzymywał stosunki z niektórymi aktywistami białoruskimi. Jego praca przed wojną jest pięknym śladem w historii białoruskiego odrodzenia kulturowego”²⁹⁶.

Za jeszcze jeden przykład może uchodzić osoba bliskiego przyjaciela ks. Stankiewicza – Kazimira Swajaka (1890–1926). Był to ksiądz katolicki, a zarazem miłośnik białoruszczyzny i poeta występujący pod pseudonimem Kastuś Stepowicz. Zmarł przedwcześnie w wyniku ciężkiej choroby, ale pozostawił po sobie znaczny dorobek składający się z wierszy i artykułów publicystycznych. Postać Swajaka była na tyle ważna, że w 1931 roku, z okazji piątej rocznicy jego zgonu, Stankiewicz napisał o nim szereg artykułów naukowych na łamach czasopisma „Chryścijanskaja Dumka” w numerach od dziewiątego do szesnastego. Autor podawał nie tylko szczegóły biograficzne, ale też systematyzował poglądy Swajaka, w tym teologiczne.

Kazimira Swajaka nazwał Stankiewicz „poetą-filozofem o światopoglądzie chrześcijańskim”²⁹⁷, który dostrzegał wśród ludu białoruskiego brak zgody i solidarności. Wynikało to z braku narodowej elity duchowej. Poddał analizie jego wiersz „Przyjdź, Chryste”,

²⁹³ Por. Адам Станкевіч, *Беларускі хрысціянскі рух*, [w:] Адам Станкевіч, *З Богам да Беларусі...*, op. cit., s. 480.

²⁹⁴ Por. Андрэй Чарнякевіч, *Нараджэнне беларускай Гародні: З гісторыі нацыянальнага руху 1909–1939 гадоў*, Мінск: А.М. Янушкевіч 2015, s. 13–15.

²⁹⁵ Por. Адам Станкевіч, *Беларускі хрысціянскі рух...*, op. cit., s. 474.

²⁹⁶ Por. Ibid., s. 477.

²⁹⁷ Por. Ad. Stankiewicz, *K. Swajak i religija*, „Chryścijanskaja Dumka” nr 13 (1931), s. 4.

w którym poeta wyrażał nadzieję, że z Bożą pomocą los Białorusinów niedługo zmieni się na lepszy. Swajak także jako jeden z pierwszych zaczął krzewić pogląd o konieczności zjednoczenia się Białorusinów w jednej wierze – najlepiej w formie wyznania greckokatolickiego²⁹⁸.

W kolejnych numerach pisma „Chryścijanskaja Dumka” zostały poruszone tematy dotyczące stosunku Swajaka do idei wyzwolenia narodowego i kwestii społecznej. Zwrócono uwagę na to, że „po przybliżeniu Białorusina do nieba w życiu religijnym i dzięki temu do życia ogólnie kulturalnego, Swajak idzie dalej po ziemi białoruskiej (...), spotyka się z jej niedolą i niewolą”²⁹⁹. Widział on wyraźnie przeogromną potrzebę wszechstronnego odrodzenia, które jest możliwe, ponieważ lud, ubogi i nękaný ze wszystkich stron przez wrogów, pozostał „wiernym synem Chrystusa”. Stankiewicz zwrócił uwagę, że nadzieja Swajaka na przemiany społeczne w żaden sposób nie wychodziła poza ramy nauczania Leona XIII, zawartego w encyklice „Rerum novarum”³⁰⁰. Swajak nie pielęgnował postawy rewolucjonisty ani socjalisty, lecz chciał działać zgodnie z sumieniem chrześcijańskim jako wierny sługa Boga i Kościoła.

W okresie aktywnej duszpasterskiej i społecznej działalności Stankiewicza realia nieco się zmieniły w porównaniu z pierwszym dziesięcioleciem XX wieku. Pojawiło się jeszcze więcej duchownych, którzy uważali się za świadomych Białorusinów. Potrafili łączyć przekonania patriotyczne z autentycznym życiem chrześcijańskim. Problemem jednak było to, że na ich talenty i umiejętności nie zawsze było w Kościele zapotrzebowanie³⁰¹.

Przypisywanie przez Stankiewicza wielkiego znaczenia duchowieństwu chrześcijańskiemu nie było urojeniami romantyka rozczytanego w pracach filozofów. To podejście bardzo racjonalne i realistyczne, ponieważ osoby duchowne były wśród nielicznych, które miały wpływ na zwykłych ludzi i doskonale znały ich potrzeby. Jak już wskazywano powyżej, odsetek inteligencji białoruskiej był niewielki. Większość Białorusinów stanowili mieszkańcy wsi. Ludność wiejska częściej miała kontakty z księdzem (katolickim czy prawosławnym) niż ze szkolnym nauczycielem. Od duchownych naprawdę wiele zależało, a przede wszystkim to, czy będą oni wspierać rozwój narodu białoruskiego i formować jego tożsamość, wolną od uprzedzeń, skutków wrogiej propagandy politycznej i konfesjonalizmów.

²⁹⁸ Por. *Ibid.*, s. 6.

²⁹⁹ Por. Ad. Stankiewicz, *K. Swajak i sprawa nacyjonalnaja*, „Chryścijanskaja Dumka” nr 14 (1931), s. 4.

³⁰⁰ Por. Ad. Stankiewicz, *K. Swajak i sprawy socyjalnyja*, „Chryścijanskaja Dumka” nr 15 (1931), s. 7.

³⁰¹ Por. Іван Трацяк, *Беларускае каталіцкае духавенства ля вытокаў сацыякультурнай ідэнтыфікацыі*, Гродна: ГрДУ імя Янкі Купалы 2013, s. 228. Zob. także: Янка Трацяк, *Беларускае каталіцкае духавенства ў сацыякультурным працэсе першай паловы ХХ стагоддзя. Манагр. У 2 ч. Ч. 1. Арганізацыя беларускага душпастырства ва ўмовах канфесійна-нацыянальнай палітыкі 1913 – 1939 гадоў*, Гродна: ГрДУ 2019.

W narodzie, który dopiero zaczynał stawiać pierwsze kroki ku uświadomieniu sobie własnego miejsca w historii, wspólnoty chrześcijańskie z duchowieństwem na czele miały szansę stać się bodaj jedynym fundamentem i ostoją tego procesu. A w dalszej perspektywie odegrać także zasadniczą rolę w formowaniu tożsamości chrześcijańskiej, otwartej ku wzajemnemu zbliżeniu i poznaniu. Niestety, skutki procesów historycznych i pogląd na świat uformowany w atmosferze napiętych stosunków międzywyznaniowych zrewidowały te oczekiwania.

2. Prawosławie na Białorusi

Świat chrześcijaństwa wschodniego jest wielki i zróżnicowany. Prawosławie zdobyło niemało dóbr duchowych, czerpiąc z lokalnych tradycji ludowych, w których jest osadzone o wiele mocniej niż katolicyzm. Widać to na przykładzie Białorusi, gdzie wiara prawosławna towarzyszyła ludziom i nadawała kierunek rozwoju społeczeństwa. Jednocześnie w swym wymiarze instytucjonalnym ulegała zmianom pod wpływem rozmaitych czynników.

2.1 Rozwój i ukierunkowanie cywilizacyjne

Zwróciwszy uwagę na znaczenie chrześcijaństwa jako fenomenu religijnego, który również zawiera w sobie potencjał kulturowy i polityczny, Stankiewicz przeszedł do bezpośredniego rozważania nad oddziaływaniem poszczególnych Kościołów na tożsamość białoruskiego ludu. Dochodził do konkretnych wniosków, analizując historię chrześcijaństwa na Białorusi. Dzieje chrześcijaństwa rozpatrywał jednakże w kontekście historii państwowości białoruskiej, w związku z czym przyjmował także odpowiedni typ periodyzacji. Pierwszy etap dotyczył samych początków państwowości i czasów Księstwa Połockiego. Potem w ramach tego przekazu następowały czasy Wielkiego Księstwa Litewskiego, gdzie wyróżnia się początkowy okres do zawarcia unii w Krewie w roku 1385, a drugi etap wieńczyła unia polsko-litewska zawarta w Lublinie w 1569 roku. Od razu zwróćmy uwagę, że w literaturze przesiąkniętej ideologią białoruskiego odrodzenia narodowego utożsamia się często nazwy Wielkie Księstwo Litewskie i Białoruś. Przedział od 1569 roku aż do końca XVIII wieku jest oceniany jako czas autonomicznej przynależności Białorusi (czyli Wielkiego Księstwa Litewskiego) do Rzeczypospolitej. Potem, aż po rok 1917, Białoruś cierpiała ucisk w niewoli rosyjskiej. Czas, w którym już aktywnie działał sam Stankiewicz, charakteryzuje się poszukiwaniem swojego miejsca w najnowszej historii i borykaniem się z wyzwaniami współczesności.

Wzmiankowanej wyżej periodyzacji trzymali się także zachodniorusiści, z tym że okres Księstwa Litewskiego był interpretowany jako wchłonięcie Białorusi przez Litwę. Dalej – wchłonięcie przez Polskę i wreszcie „długo oczekiwane” wyzwolenie ze strony Rosji i

zjednoczenie się z nią. Stankiewicz wychodził z perspektywy narodowego spojrzenia na historię Białorusi, dlatego podkreślał całkowitą samoistność kraju (albo przynajmniej dążenie do takiego stanu) i przeważnie negatywnie patrzył zarówno na Rosję³⁰², jak i Polskę.

Niezależnie od tych periodyzacji, na wszystkich etapach historii Białorusinom towarzyszyła wiara chrześcijańska w różnych wersjach wyznaniowych i o różnej skali wpływu na sprawy życia społecznego. Przeprowadzona przez Stankiewicza ocena poszczególnych wyznań w tym kontekście była uzależniona od odpowiedzi na pytanie: w jakim stopniu ten czy inny Kościół przyczynił się do rozwoju tożsamości narodowej i państwa? A dalej nasuwały się kolejne pytania: w jakich wydarzeniach dziejowych tkwią korzenie tożsamości wyznaniowej Białorusinów? Jaką ewolucję ta tożsamość przeżyła i jakie relacje zachodziły pomiędzy procesem narodotwórczym a tożsamością wyznaniową w pierwszej połowie XX wieku?

Swoją rewizję historyczną Stankiewicz zaczął od prawosławia. Śmiało i wprost stwierdził: „Główną podporą narodowości białoruskiej i kultury było chrześcijaństwo prawosławne”³⁰³. Brzmi to tak, jakby ksiądz stał po stronie całej tradycji ideologicznej z czasów Imperium Rosyjskiego, której prawosławie stanowiło integralną część. Głębokie zaangażowanie się w sprawy religii było jedną z podstawowych cech samowładztwa rosyjskiego. Reżim carski, aż do swojego upadku w 1917 roku, podtrzymywał nie tylko wyższość prawosławia nad innymi wyznaniem (albo chrześcijaństwa nad innymi religiami), ale nawet priorytet wiary nad niewiarą³⁰⁴. Kościół prawosławny został przekształcony w narzędzie w ręku państwa jeszcze za Piotra I. Rozwój religijnej świadomości chrześcijan zmierzał ku zamknięciu się i osadzeniu w przestrzeni państwowo-narodowo-religijnej³⁰⁵.

Przewodnią rolę prawosławia zawsze akcentowano w pracach intelektualistów z kręgu zachodniorusizmu³⁰⁶. Prawosławie rosyjskie nigdy nie było sprowadzane tylko do spraw

³⁰² I nie tylko na Rosję jako kraj. Stankiewicz niejednokrotnie wyrażał nieprzychylność wobec przedstawicieli narodowości rosyjskiej w różnych pismach i przemówieniach. Na przykład w książce „Opowieści z historii Białorusi dla szkoły i narodu” pod ich adresem padają takie słowa: „Moskowce, jak widzimy, różnią się od Białorusinów. Białorusini są Słowianami czystej krwi, a Moskowce zmieszani z Finami i Tatarami. Białorusini szanują swą wolność i wolność innych, a Moskowce lubią zniewalać sąsiadów [...]. Również wyglądem swoim Moskale różnią się od Białorusinów. Moskale przeważnie są niskie, przyziemne [...]”. Пор. Адам Станкевіч, *Расказы з гісторыі Беларусі для школы і народу...*, op. cit., s. 68.

³⁰³ Пор. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 354.

³⁰⁴ Пор. Пол Верт, *Православие...*, op. cit., s. 43.

³⁰⁵ Пор. Marcin Składanowski, *Tożsamość wyznaniowa...*, op. cit., s. 120.

³⁰⁶ Dodajmy, że nie tylko w zachodniorusizmie. W poprzednim rozdziale już była wzmianka o tym, że ten system myślenia po pewnych transformacjach jest spotykany również dzisiaj. Nacjonalizm „zachodniorosyjski” nadaje kierunek życiu społecznemu współczesnej Białorusi. Wyraźnie to rzuca się w oczy, jeżeli spogląda się na białoruską Ustawę o wolności sumienia z 31 października 2002 roku. W paragrafie ósmym wskazanego dokumentu można przeczytać, że „relacje pomiędzy państwem a organizacjami religijnymi są regulowane prawnie z uwzględnieniem ich wpływu na formowanie duchowych, kulturowych i państwowych tradycji ludu białoruskiego”. W myśli współczesnych białoruskich ideologów pierwszeństwo należy się prawosławiu. Inne wyznania na Białorusi na razie mają prawo istnieć, ale nie mogą korzystać z przywilejów państwowych.

duchowych. Stanowiło narzędzie dla rozszerzania tzw. ruskogo mira (świata ruskiego)³⁰⁷. Tereny, na które trafiało, automatycznie były uznawane przez rząd rosyjski jako historycznie należące do Rosji albo „tereny kanoniczne”³⁰⁸. W XIX wieku cała plejada rosyjskich myślicieli pracowała nad tworzeniem idei „narodu ogólnorosyjskiego”, a także nad koncepcją, w której stwierdza się, że prawosławie jest jedynym filarem, który może dać narodom słowiańskim prawdziwą jedność i siłę³⁰⁹.

Przed próbą zrozumienia, o jakim prawosławiu mówił Stankiewicz, warto przeanalizować niektóre założenia owych historyków. Dokonanie takiego porównania pomoże uświadomić, że problem ten jest złożony, jak również to, że nie istnieje jeden rodzaj tożsamości prawosławnej.

Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na Metropolitę Moskiewskiego i Kołomieńskiego Makarego (1816–1882), historyka i członka Imperatorskiej Akademii Nauk³¹⁰. Spod jego pióra wyszła obszerna, zawierająca dwanaście tomów, „Historia Cerkwi Ruskiej”³¹¹. Tomy dziewiąty i dziesiąty poświęcają szczególną uwagę dziejom prawosławia na Litwie, a zwłaszcza jego zmaganiu się z unią. Makary jako pierwszy wprowadził termin „Cerkiew Zachodnioruska”, ale używał go w znaczeniu geograficznym. Nie widział w prawosławiu na białorusko-litewskich terenach tego, co przemawiałoby na rzecz jego wyjątkowości. Dla niego czymś w rodzaju aksjomatu było utożsamianie tego, co prawosławne, z tym, co ruskie, i odwrotnie. Stwierdził min.: „Niewątpliwie jest, że jeszcze w dniach równego apostołom księcia

³⁰⁷ „Ruskij mir” jest kulturową i polityczną koncepcją, która sugeruje myśl o imperialistycznych roszczeniach Rosji. Trudno ustalić, kto był jej twórcą. W każdym razie ta idea nie jest tworem współczesnym, związanym z polityką Władimira Putina, ale sięga korzeniami co najmniej do XIX wieku. Zob.: Andrzej Wierzbicki, *Wschodniosłowiański naród cywilizacyjny w koncepcji Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej*, RIESW, rok 11 (2013), z. 2, s. 33–48; Валентин Фатющенко, *Русский мир в контексте мировых цивилизаций [текст]: курс лекций*, Moskwa: Гнозис 2009.

³⁰⁸ Termin „teren kanoniczny” jest wytworem współczesnej eklezjologii prawosławnej. Szczególnie często jest przywoływany przez Patriarchat Moskiewski. W zastosowaniu rosyjskim zakłada, że na określonym terenie może rozpowszechnić się tylko jurysdykcja Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Zob. więcej: Marek Ławreszuk, *Prawosławie wobec tendencji nacjonalistycznych i etnofiletystycznych. Studium teologiczno-kanoniczne*, Warszawa: Semper 2009, s. 91–108.

³⁰⁹ Andrzej Wierzbicki pisze: „W XIX wieku, gdy zastanawiano się nad tym, kim są Rosjanie, najwięcej zwolenników zyskała koncepcja „narodu ogólnorosyjskiego” (общерусской нации), obejmującego Rosjan (Wielkorusów), Białorusinów i Ukraińców (Małorosjan), uznająca obszar ich zasiedlenia za „rdzennie rosyjski”. Imperialne władze Rosji wychodziły z założenia, że jest to „odwieczna ziemia rosyjska” („исконно русская земля”), nie dlatego, że była zamieszkała przez ludność uważaną za odgałęzienia narodu rosyjskiego, ale ze względu na to, że były to ziemie dawniej znajdujące się we władaniu Rurykowiczów, za spadkobierców których uważali się Romanowowie” (Andrzej Wierzbicki, *Wschodniosłowiański naród...*, op. cit., s. 33).

³¹⁰ Пор. Николай Барсов, *Макарий (Булгаков)*, [w:] Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона в 86 т., т. 18, Санкт-Петербург: Типо-Литография И.А. Ефрона 1896, s. 397–398.

³¹¹ Пор. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. *История Русской церкви*. 12 томов, Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии Наук, Типография Юлия Анд. Бокрама, Типография Р. Голике, Типография С. Добродеева 1857 – 1883. Nowe wydanie tego kapitalnego dzieła było dokonane w latach 1994–1996. Zob także fragmenty tekstu na stronie: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/435711/>

Włodzimierza święta wiara Chrystusowa stała się dominującą na obszarach ówczesnej Rosji i młoda Cerkiew Ruska obejmowała swe dzieci we wszystkich zakątkach młodego Carstwa Ruskiego³¹². Białorusini według tej logiki byli mieszkańcami jednego z „zakątków Carstwa Ruskiego”.

Badaniom nad historią prawosławia w „Rusi Zachodniej”, czyli na terenach zamieszkałych przez Białorusinów i Ukraińców, poświęcił sporo czasu jeszcze jeden dziewiętnastowieczny rosyjski historyk, Hilarion Czystowicz (1828–1893). Całkiem słusznie uważał, że ów region już od dawna stał się polem rywalizacji między Zachodem a Wschodem. Wiele wątpliwości wzbudzają jednak jego czysto ideologiczne stwierdzenia, że na Rusi starożytnej żył tylko jeden naród ruski i był jeden Kościół prawosławny, w którym nie dostrzegano jakichkolwiek znaczących regionalnych odmienności. Zróznicowania, co prawda nastąpiły, lecz stało się to dopiero w XIV wieku³¹³. Ale najbardziej kontrowersyjna była jego myśl o zasięgu kulturowego wpływu Rusi. Czystowicz pisał, że nawet Polacy kiedyś byli prawosławnymi. Wszyscy Słowianie żyli w braterskiej jedności, dopóki misjonarze łacińscy nie zakłócili pokoju. Historyk pisał, że król Mieszko ochrzcił się sam i chrzczył lud według obrządku wschodniego. Potem jego starszy syn Bolesław, szukając względów u Niemców, odszedł od „prawdziwej” wiary i „schylił się ku łacinnictwu”³¹⁴. W końcu przyszedł praski biskup Adalbert (Wojciech), który spowodował, że „wiara prawosławna była prześladowana, biskupów obrządku wschodniego pozabijano lub wygnano”³¹⁵. Natomiast „lud ukochał wiarę słowiańską i nabożeństwo w języku ojczystym. Łacinnictwo było przez niego znienawidzone. Tylko pod przymusem można było nakłonić go do przestrzegania obrządków niezrozumiałej dla niego wiary”³¹⁶.

Jak dowodzi Antoni Mironowicz, wyznanie prawosławne o tradycji bizantyjsko-ruskiej było rzeczywiście obecne w granicach państwa polskiego już w czasach panowania Bolesława Chrobrego³¹⁷. Ale gdy chodzi o Czystowicza, jego celem nie była obiektywna ocena stanu rzeczy, lecz jedynie promowanie określonej idei politycznej. Główny cel polegał na utrwaleniu przekonania o konieczności powrotu do jedności słowiańskiej pod rosyjskim zwierzchnictwem. Był to jeden ze sposobów krzewienia mesjanizmu rosyjskiego.

³¹² Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский, *История Русской церкви*, т. 1. <http://www.sedmitza.ru/lib/text/435711/>

³¹³ Пор. Иларион Чистович, *Очерки истории Западно-Русской Церкви*, Минск: Белорусская Православная Церковь 2014, s. 19–21.

³¹⁴ Пор. Ibid., s. 57.

³¹⁵ Пор. Ibid., s. 57.

³¹⁶ Пор. Ibid., s. 59.

³¹⁷ Пор. Antoni Mironowicz, *Kościół Prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej*, „Elpis” nr 1(1) 1999, s. 87.

Warto wspomnieć o jeszcze jednym autorze, tym bardziej, że pochodził z terenów Białorusi i był wykładowcą historii w prawosławnym seminarium duchownym w Wilnie. Był to Grigorij Kiprianowicz (1851–1915), którego można nazwać „zachodniorusistą” w najgłębszym tego słowa znaczeniu. Zachodniorusizm stanowił metodologiczne podłoże jego dociekań o historii prawosławia na ziemiach dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Jak uważał ów autor: „charakterystyczną cechą historii cerkwi zachodnioruskiej jest długotrwała i ciągła walka o wiarę prawosławną i narodowość ruską”³¹⁸. Znamienne, że Kiprianowicz użył czasownika „jest” zamiast „była”, podkreślając ciągłość tego zmagania.

Trzeba zauważyć, że historycy rosyjscy z czasów caryzmu czerpali z wielorakich źródeł, szczególnie z latopisów starożytnych, które dostarczały wielu informacji. Lecz interpretacja tego bogatego materiału faktograficznego była ściśle powiązana z potrzebami ideologii państwowej³¹⁹. Wyraźnie widać, jak projekty nacjonalistyczne Romanowów sięgały nie tylko w aktualną przestrzeń różnych dziedzin życia społecznego, ale także w przeszłość. Tenże Kiprianowicz pisał: „Ruś Północnozachodnia, zamieszкана przez Krywiczów i częściowo powiązanych z nimi Dryhowiczów, Radzimiczów i Sewierianów, jeszcze w XI wieku wchodziła we wspólny krąg życia państwa ruskiego (...). Ale najbardziej umocniła wzajemne więzi tych słowiańsko-ruskich plemion wiara prawosławna”³²⁰. Wbrew zasadom historyczności i jakiegokolwiek naukowości tworzył się mit, według którego rdzeń tożsamości ludów wschodniosłowiańskich powinny stanowić prawosławie i patriotyzm rosyjski w wydaniu dziewiętnastowiecznym. Ten nastrój dobrze odzwierciedla myśl Kiprianowicza: „Po przyjęciu chrześcijaństwa w całej ziemi ruskiej od miejscowości nowogrodzkich do kijowskich, od Halicza w Karpatach do Wybrzeża Azowskiego był jeden ruch, została przebudzona jedna tożsamość”³²¹.

Ksiądz Adam Stankiewicz próbował udowodnić, że prawosławie na Białorusi miało charakter nie rosyjski, tylko białoruski. Powtarzał przy tym, że prawosławnych Białorusinów nie można rozpatrywać jako integralnej części narodu rosyjskiego jedynie z powodu ich wyznania.

³¹⁸ Пор. Григорий Киприанович, *Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве*, Минск: Издательство Белорусского Экзархата 2006, s. 22.

³¹⁹ Przytoczmy słowa Andrzeja Wierzbickiego, które mogą dopełnić to, o czym już wcześniej była mowa: „W XIX wieku, gdy zastanawiano się nad tym, kim są Rosjanie, najwięcej zwolenników zyskała koncepcja *narodu ogólnorosyjskiego* (общерусской нации), obejmującego Rosjan (Wielkorosów), Białorusinów i Ukraińców (Małorosjan), uznająca obszar ich zasiedlenia za „rdzennie rosyjski”. Imperialne władze Rosji wychodziły z założenia, że jest to „odwieczna ziemia rosyjska” („исконно русская земля”), nie dlatego, że była zamieszкана przez ludność uważaną za odgałęzienia narodu rosyjskiego, ale ze względu na to, że były to ziemie dawniej znajdujące się we władaniu Rurykowiczów, za spadkobierców których uważali się Romanowowie”. (Wierzbicki Andrzej, Wierzbicki A. *Wshodniosłowiański naród... op. cit.*, s. 33).

³²⁰ Пор. Григорий Киприанович, *Исторический очерк православия...*, op. cit., s. 27.

³²¹ Пор. Ibid., s. 31.

Jak sam pisał: „prawosławnymi są i bywają ludzie różnych narodowości, niekoniecznie Moskowce [...]. Podobnie jak katolikami nie są wyłącznie Polacy, jak mniemają ciemni Białorusini i jak im to wpaja duchowieństwo polskie”³²². Idee Stankiewicza wynikały bezpośrednio z jego poglądów na historię kraju. Ponieważ Białorusini przez długi czas budowali swoją państwowość i cieszyli się niepodległością, posiadali również swój Kościół prawosławny, niepodległy wobec Moskwy. Prawosławie zostało przez badacza uznane za wyraziciela najgłębszych narodowych pragnień, autorytet moralny i źródło prawdziwej oświaty. Według Stankiewicza wszyscy Białorusini wyznawali taką formę chrześcijaństwa wschodniego, które położyło podstawy tożsamości narodowej. Wyjątek stanowi prawosławie, które przyszło na Białoruś wraz z ekspansją rosyjską w końcu XVIII wieku. Kulturowo i mentalnie było ono pod każdym względem obce i wrogie Białorusinom³²³.

Prawosławie białoruskie według Stankiewicza stanowi dynamiczne zjawisko, które rozwijało się w dwóch okresach historycznych – od XIII do XVI wieku i od XVI do XVIII wieku. Pierwszy okres charakteryzuje się największym rozkwitem Wielkiego Księstwa Litewskiego, umocnieniem kulturotwórczej roli Cerkwi i jej pozycji w społeczeństwie. Wraz z tym widoczny stawał się wzrost potęgi Kościoła katolickiego. Wtedy też w kraju dojrzewały przekonania o konieczności zjednoczenia się wszystkich chrześcijan. W drugim okresie prawosławie szybko zaczęło ustępować Kościołowi katolickiemu, a przede wszystkim greckokatolickiemu. Unia Brzeska z 1569 roku, która na początku stanowiła zagrożenie dla Białorusinów, po jakimś czasie stała się kamieniem milowym w ich dziejach. Kościół greckokatolicki przyjął jakby od prawosławia funkcję opiekuńczą i wychowawczą w stosunku do ludu białoruskiego.

Co do wieku XIII, to został on wybrany przez Stankiewicza jako punkt zwrotny nieprzypadkowo. Poprzedzające go czasy były epoką, w odniesieniu do której nie można było mówić o prawosławiu, lecz o chrześcijaństwie obrządku wschodniego. Stankiewicz nie miał wątpliwości, że Kościół na Białorusi cieszył się względną jednością i wiernością Rzymowi aż do końca XII wieku. Pierwszych miejscowych prawosławnych świętych, jak połocką księżniczkę Eufrozinę (zm. 1173) i biskupa turowskiego Cyryla (zm. 1182), mogli jego zdaniem czcić również katolicy. Stankiewicz był szczerze przekonany, że należą oni do grona wspólnych świętych³²⁴.

³²² Рог. Адам Станкевіч, *Расказы з гісторыі Беларусі для школы і народу...*, op. cit., s. 68.

³²³ Рог. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ*, [w:] Адам Станкевіч, *З Богам да Беларусі...*, op. cit., s. 367.

³²⁴ Рог. Адам Станкевіч, *Ibid.*, s. 349; Адам Станкевіч, *Касцёльная навука на дзень сьвятой Афрасіньні (Прузыны)*, [w:] Адам Станкевіч, *З Богам да Беларусі...*, op. cit., s. 718.

Wiek XIII położył kres chrześcijaństwu kijowskiemu, a zapoczątkował historię prawosławia rosyjskiego, przed którym Białorusini będą się bronili przez następne stulecia. Po tym, jak w 1240 roku wojska tatarskie zajęły Kijów, centrum życia prawosławnego, jak pisał Stankiewicz, przeniosło się do Moskwy³²⁵. W tym stwierdzeniu jest jednak pewna niedokładność, którą dalej sam autor koryguje, zaznaczając, że metropolita kijowski rezydował w Moskwie dopiero od 1328 roku. Pomiędzy rokiem 1240 a 1328 jego katedra była ulokowana tymczasowo we Włodzimierzu³²⁶.

Jednocześnie na Białorusi następowały wydarzenia mające szczególnie ważne znaczenie dla rozwoju narodowego i kształtowania się tożsamości białoruskiej. Powstawało i poszerzało swoje granice nowe państwo europejskie – Wielkie Księstwo Litewskie. Słowo „litewskie” w nazwie tego tworu politycznego aż do dziś wzbudza kontrowersje. Czy nazwa ta pokrywa się ze współczesnymi granicami Republiki Litewskiej? Czy chodzi o zupełnie inny teren, jeżeli rozpatrywać go z perspektywy średniowiecznej? Na rosnącej fali białoruskiego odrodzenia narodowego w końcu lat osiemdziesiątych XX wieku zwyczajny białoruski nauczyciel, filolog i historyk-amator Mikołaj Jermalowicz wysunął koncepcję, zgodnie z którą pod pojęciem Litwy trzeba ujmować tereny Białorusi położone pomiędzy Mołodecznem, Nowogródkiem a Słonimem³²⁷. W ten sposób okazałoby się, że jądro Wielkiego Księstwa Litewskiego mieściło się w granicach współczesnej Białorusi północno-zachodniej. Jest to jeden z głównych powodów wyciągnięcia wniosku, że było to państwo „białoruskie”.

Powyższa koncepcja wydaje się bardzo patriotyczna, jeżeli jest rozpatrywana z perspektywy narodowo-białoruskiej³²⁸, ale w pierwszej połowie XX wieku podobne teorie były jeszcze nieznane. Stankiewicz rozdzielał pojęcia „Białoruś” i „Litwa”. Jako „Białoruś” pojmował tereny zamieszkałe przez ludność słowiańską wyznania prawosławnego. Litwa zaś była ujmowana jako obszar pogański z mieszkańcami pochodzenia bałtyckiego. Warto od razu dodać, że z taką koncepcją można spotkać się i dzisiaj – jest ona szczególnie popierana przez środowisko prawosławne. Na przykład współczesny białoruski historyk prawosławia Fiodor

³²⁵ Пор. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 354.

³²⁶ Пор. Ibid., s. 359.

³²⁷ Swoje teorie naukowe M. Jermalowicz szczegółowo naświetlił w trzech monografiach: Микола Ермаловіч, *Па слядах аднаго міфа*, Мінск: Навука і тэхніка 1989; *Старажытная Беларусь: Полацкі і Навагародскі перыяд*, Мінск: Мастацкая літаратура 1990; *Старажытная Беларусь: Віленскі перыяд*, Мінск: Выдавецкі цэнтр “Бацькаўшчына” 1994.

³²⁸ W świetle najnowszych badań białoruskich i litewskich historyków nie ma podstaw do zamknięcia „Litwy” wyłącznie w granicach Republiki Białoruś. Obejmowała ona także znaczne obszary współczesnego państwa litewskiego. A ponadto, jak zauważył litewski naukowiec Renatas Petrauskas, nazwa ta nie koniecznie mogła określać teren geograficzny, tylko grupę ludzi świadomych swojej przynależności do wspólnoty politycznej. Zob. więcej: Валентин Голубев, *Образование ВКЛ*, [w]: А.А. Коваленя (red.), *История белорусской государственности. В 5 т. Т. 1: Белорусская государственность: от истоков до конца XVIII в.* Минск: Беларуская навука 2018, s. 235.

Krywonos zwraca uwagę na pogański charakter Litwy, gdzie chrześcijaństwo musiało stopniowo przedzierać się na wyżyny społeczne. Pogaństwo na Litwie przez długi czas wyznaczało tożsamość ludową, czego dowodem może być męczeńska śmierć za wiarę trzech konwertytów z pogaństwa – świętych Antoniego, Jana i Eustafiego, która nastąpiła w Wilnie w roku 1347 na rozkaz kapłanów pogańskich³²⁹.

Obok etnonimu „Białoruś” jako nazwa zamienna często także występuje „Biała Ruś”. Prawdopodobnie pojawiła się w XII wieku i dotyczyła północno-zachodnich krańców dzisiejszej Rosji lub Ukrainy. Początkowo zaliczano do niej Smoleńsk, z czasem Witebsk, Mohylew, część Mińszczyzny. Natomiast ziemie wokół Nowogródka i Grodna, obecnie zamieszkane w większości przez Białorusinów, wchodziły w skład Rusi Czarnej. Pochodzenie przymiotnika „biała” do tej pory nie zostało wyjaśnione i podlega różnym interpretacjom, ponieważ ma on wiele znaczeń. Może przypominać o śnieżnobiałych zimach i pięknie tego kraju lub kojarzyć się z porastającymi Białoruś brzoźami. W czasie podboju Rusi przez Tatarów biały kolor symbolizował wolność, dobroć, niezależność tych ziem. Z kolei prawosławie było uważane za religię najczystsza i prawdziwą, pochodzącą bezpośrednio z Bizancjum i często nazywaną „wiarą grecką”³³⁰. Natomiast w kronikach zakonników katolickich nazwy „Biała Ruś” i „Biali Rusini” miały charakter wyznaniowy i dotyczyły tych ziem ruskich i ich mieszkańców, których władcy uznali zwierzchnictwo papieskie. W języku łacińskim słowo *albus* znaczy także „dobry”, „przyjazny”. W rozumieniu łacinników określenie „Biali Rusini” (*Rutheni Albi*) miało znaczenie przenośne: dobrzy i przyjaźni, bo uznający zwierzchnictwo papieża w odróżnieniu od Rusinów „nieprzyjaznych” i „niewiernych”, czyli tych, którzy go nie uznawali³³¹.

Prawosławni przodkowie Białorusinów, jak uważał Stankiewicz, zawsze dążyli do jedności chrześcijańskiej i byli otwarci na świat zachodni. Po jakimś czasie kulturowo i liczebnie zdominowali Wielkie Księstwo Litewskie, zmieniając jego oblicze z pogańskiego na jednoznacznie chrześcijańskie. Tendencje zjednoczeniowe toczyły się zarówno wewnątrz Kościoła prawosławnego, jak i w życiu politycznym państwa. Stankiewicz tłumaczył je koniecznością stawiania czoła narastającej agresji ze strony Moskwy. Pisał tak: „Zjednoczenie Białorusi z Litwą chroniło nasz naród nie tylko od południa i od najazdów dzikich narodów, ale także i od Moskwy, która już zaczęła przygotowywać się do podboju terenów wschodnio-

³²⁹ Por. Фёдор Кривонос, протоиерей, *Лекции по истории Православной Церкви Беларуси*, Минск: ВРАТА 2012, s. 47.

³³⁰ Jan Prokopiuk, *Etnos i tożsamość. Białoruski proces narodotwórczy*, Toruń: Wydawnictwo TAKO, 2013, s. 43.

³³¹ *Ibid.*, s. 44.

słowiańskich, wychodząc jedynie od obcej i narzuconej wszystkim tym narodom nazwy «Ruś»³³².

Proces jednoczenia się chrześcijańskiego dotyczył przede wszystkim wewnętrznego życia społeczności prawosławnej. Kwestia najważniejsza polegała na jej konsolidacji, a także na duchowym i kulturowym odcięciu się od współwyznawców na Wschodzie. Dopiero po rozwiązaniu tej kwestii można byłoby przystąpić do działań na rzecz przywrócenia jedności ze Stolicą Apostolską. Książęta litewscy, rywalizujący z Moskwą, dążyli do utworzenia własnej metropolii prawosławnej. Wskutek ich zabiegów utworzono metropolię litewską z siedzibą w Nowogródku (1299 r.). Metropolia ta została rozwiązana w 1330 roku, ale ponownie reaktywowana na siedem lat w 1354 roku. Odnowienie metropolii litewskiej nastąpiło za rządów Olgierda w 1375 roku. Impulsem do tego były działania Polski, która po zdobyciu Rusi Czerwonej, części Wołynia i Podola, grożąc przymusową katolicyzacją Rusinów, zażądała przywrócenia metropolii halickiej³³³.

Z niewiadomych powodów Stankiewicz nie wspominał o metropolii litewskiej. Tylko krótko zaznaczał, że Białoruś w okresie pomiędzy XIII a XVI wiekiem cieszyła się spokojem i niepodległością. Ujął to w następujących słowach: „Ziemie białoruskie dzięki swojemu położeniu geograficznemu, ponieważ leżały daleko od tych dzikich narodów [w tym miejscu miał na uwadze przodków Rosjan – przyp. Y.D.] i były pokryte lasem, a od południowej strony zasłonięte były błotami pińskimi, pozostawały poza ich wpływami i najazdami”³³⁴. Jednocześnie jednak lektura pism Stankiewicza sprawia wrażenie, że autor jakby nie zauważał tego, że Księstwo Litewskie od roku 1385 pozostawało w unii z Polską. Dokładniej mówiąc, w opinii Stankiewicza państwo białorusko-litewskie, nie zważając na akt unii, wciąż było całkowicie samodzielne. Działo się tak głównie dzięki księciu Witoldowi, którego historiografia białoruska ukazuje jako zaciętego przeciwnika Jagiełły i obrońcę białoruskiej niepodległości.

Stulecia XV i XVI są okresem pojawienia się i eskalacji antagonizmów w stosunkach pomiędzy Wielkim Księstwem Litewskim a Moskwą. Jednocześnie był to okres „złotego wieku” w historii państwa litewskiego. W zaistniałych okolicznościach geopolitycznych rodziło się pytanie o jedność chrześcijańską. Szczególnym uznaniem Stankiewicz darzył unię zawartą na Soborze Florenckim w 1439 roku. Pisał, że na Białorusi unię przyjęło ośmiu biskupów prawosławnych, a także metropolici kijowscy – Mizael, Jonasz II i Makary. Według

³³² Por. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 354.

³³³ Por. Antoni Mironowicz, *Kościół Prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej...*, op. cit., s. 89.

³³⁴ Por. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 354.

Stankiewicza „szczególnie aktywnie na rzecz unii pracował metropolita Sołtan³³⁵, który objeżdżał białoruskie i ukraińskie ziemie, utwierdzając lud w unii”³³⁶. To stwierdzenie jednak nie pokrywa się z rzeczywistością, ponieważ jako metropolita kijowski Sołtan nie podjął się realizacji unii z Rzymem z powodu zarówno niepokoju ze strony Moskwy, jak i usztywnienia stanowiska Stolicy Apostolskiej, która domagała się, by Rusini przechodzili raczej na obrządek łańciński. O przywiązaniu metropolity Józefa Sołtana do prawosławia świadczy to, że wysłany do Wilna w 1521 roku w sprawie kanonizacji św. Kazimierza przez papieża Leona X (1513–1521) nuncjusz papieski Zachariasz Forreri nazywał metropolitę Józefa Sołtana „wielkim schizmatykiem”³³⁷.

Stankiewicz uważał, że Unia Florencka na Białorusi „wygasła” na początku XVI stulecia. Przyczyn należy upatrywać, po pierwsze, w sąsiedztwie z Carstwem Moskiewskim, gdzie po zrzuceniu jarzma tatarskiego od 1480 roku dochodziły do głosu nastroje „narodowo-imperialistyczne” wobec białoruskiej ziemi i białoruskiego Kościoła prawosławnego. Po drugie, szerzeniu się unii przeszkadzała „polityka polska”, której wpływy były wrogie „białoruskiemu Kościołowi wschodniemu i jego wyznawcom”³³⁸. Wobec tych faktów wydaje się zrozumiałe, że unia nie mogła się udać, gdyż dookoła było wielu jej wrogów. Widać, że w niektórych momentach autor oceniał rzeczywistość bardzo subiektywnie. Sposób jego myślenia wyznaczała duma narodowa, a niejednokrotnie również jawne uprzedzenia nacjonalistyczne. Stankiewicz nie zrobił w tym przypadku żadnych odniesień do teologicznych aspektów unii.

W próbach realizacji unii florenckiej na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego należy szukać rodowodu unii brzeskiej³³⁹. Wydarzenia z 1596 roku Stankiewicz oceniał bardzo negatywnie. Unia stworzyła niekorzystną sytuację dla prawosławnych Białorusinów. Po pierwsze, groziła im łatinizacja. Po drugie, w jej wyniku dochodziło do zniekształcenia tożsamości białoruskiej. „Naród nasz” – pisał autor – „za wiarę swych ojców uznawał prawosławie. W zmaganiu się z unią zahartował, umocnił i pogłębił poczucie swojej przynależności narodowej”³⁴⁰. Dopiero później unia brzeska stała się ostoją narodowości i kultury białoruskiej. Jednak szczegółowa analiza Stankiewiczowej oceny unii brzeskiej

³³⁵ Józef Sołtan (ok. 1450–1521) – prawosławny biskup smoleński od 1494 roku. Od roku 1507 albo 1508 – prawosławny metropolita kijowski.

³³⁶ Пор. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 360.

³³⁷ Antoni Mironowicz, *Powstanie Ławry Suprańskiej*, BTH, t. 10 (2012), s. 31.

³³⁸ Пор. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 360–361.

³³⁹ Пор. Teresa Chynczewska-Hennel, *Polityka Stolicy Apostolskiej wobec unii i prawosławia w Rzeczypospolitej XVII wieku*, [w:] Juliusz Bardach (red.), *Katolicyzm w Rosji i prawosławie w Polsce (XI–XX w.)*, Warszawa: Upowszechnianie Nauki – Oświata „UN-O” 1997, s. 124.

³⁴⁰ Пор. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 356.

zostanie przeprowadzona w dalszej części dysertacji. Stosunek do Kościoła greckokatolickiego wiązał się u ks. Adama z koncepcją tzw. syntezy religijnej, która również zostanie przedstawiona na dalszych kartach pracy. Na razie można pokusić się o wysunięcie wniosku o charakterystycznych cechach prawosławnej tożsamości przodków Białorusinów w granicach chronologicznych do XVI wieku. Stankiewicz zakładał, że tożsamość tę cechowały poczucie przynależności do mocnego państwa, więzi z kulturą bizantyńską, poprzestawanie na wysokich ideałach moralnych, wyraźnie anty moskiewski charakter i względna otwartość na wartości kultury Zachodu.

2.2 Kryzys wewnętrzny

Od XVI stulecia prawosławie na ziemiach Białorusi weszło w fazę kryzysu. Choć wiek ten nazywano „złotym wiekiem” białoruskiej historii, ciężko byłoby tę metaforę odnieść do ówczesnej kondycji Kościoła prawosławnego. Związek polityczny Wielkiego Księstwa Litewskiego z katolicką Polską miał poważne konsekwencje w relacjach wyznaniowych. Zahamował rozwój prawosławia i utorował drogę Kościołowi łacińskiemu ze wszystkimi skutkami polityczno-kulturowymi. Prawosławie z wyznania dominującego stało się wyznaniem tolerowanym. Wszelkie przywileje władz litewskich uzyskał Kościół rzymskokatolicki, który intensywnie rozwijał własne struktury organizacyjne. Kościół prawosławny za czasów Jagiełły i Witolda praktycznie został pozbawiony nowych nadań monarszych³⁴¹.

Pierwsze ćwierćwiecze po soborze brzeskim upłynęło w atmosferze wzajemnego zwalczania się unitów i prawosławnych. Społeczności prawosławnej nie udało się przywrócić swojego stanu prawnego sprzed 1596 roku. Tymczasem unicy przejęli wszystkie uprawnienia Kościoła wschodniego w Rzeczypospolitej. W ich posiadaniu znalazły się liczne prawosławne cerkwie i monastera³⁴².

Zawarcie unii brzeskiej spowodowało, oprócz napięć prawnych, ostrą i zarazem zróżnicowaną polemikę międzywyznaniową. Wsuwano argumenty o treści teologicznej, historycznej, kulturowej. Nastąpiło ogólne ożywienie intelektualne, które skłoniło prawosławnych do odpowiedzi stronie katolickiej na stosownym poziomie i dało nowy impuls do dalszego zgłębiania tajemnic wiary chrześcijańskiej. Zmusiło też do zastanawiania się nad pytaniami: kto jest prawdziwym Rusinem? Kto ma ponieść odpowiedzialność za rozłamy w Kościele? Polemika wyznaniowa wywarła zasadniczy wpływ na kształtowanie się tożsamości

³⁴¹ Antoni Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej...*, op. cit., s. 91.

³⁴² Por. Antoni Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok: Orthdruk 1997, s. 33.

prawosławnych chrześcijan w Rzeczypospolitej³⁴³. Ale trzeba mieć na uwadze, że w tym przypadku chodziło o tożsamość elit, wyższych warstw społecznych. Kontrowersje polemiczne nie dotyczyły bezpośrednio mas chłopskich.

Wśród różnorodnych argumentów polemicznych uwagę zwracają między innymi odniesienia do kwestii językowych. Prawosławni mieszkańcy wschodnich ziem Rzeczypospolitej XVI i XVII stulecia używali języka nazywanego ruskim. Nie można go w żadnym razie utożsamiać z językiem rosyjskim we współczesnym rozumieniu. W źródłach z tej epoki określano niekiedy mianem języka ruskiego także cerkiewnosłowiański język liturgiczny. Obecnie przypuszcza się, że język ten jest ruską redakcją staro-cerkiewno-słowiańskiego, która na terenach Rzeczypospolitej łączyła w sobie cechy języka cyrylo-metodiańskiego i odmian bułgarskiej, serbskiej, kijowskiej, mołdawskiej, z czasem także moskiewskiej³⁴⁴. Niegdyś ów język był zrozumiały dla wiernych. Potem, w miarę różnicowania się dialektów wschodniosłowiańskich, coraz bardziej odbiegał od języka codziennego³⁴⁵.

Troska i obrona języka ruskiego wyraźnie dawała o sobie znać w wielu utworach literatury polemicznej końca XVI i pierwszej połowy XVII wieku. Głos zabierali wybitni pisarze. Kiedy Piotr Skarga zdecydował się wystąpić przeciwko Kościołowi prawosławnemu, posługiwał się wieloma argumentami. Wśród zarzutów pod adresem Cerkwi wymienił posługiwanie się językiem słowiańskim. Twierdził, że tego języka nie używa żaden uczony, a poza tym nikt go nie rozumie³⁴⁶. Przeciwko zarzutom Skargi wystąpiło wtedy szereg znanych intelektualistów prawosławnych. W przypadku rozpatrywanego tematu ważne jest to, że obrona języka nie była po prostu obroną środka komunikacyjnego. Chodziło o zachowanie sedna tożsamości konkretnego wyznania.

W związku z powyższym warto ponownie przypomnieć Johanna Gottlieba Herdera, którego idee były szczególnie afirmowane przez działaczy ruchów narodowych w wiekach XIX–XX. Chodzi przede wszystkim o jego ideę języka. Jak już powyżej wspomniano, herderowska koncepcja zakładała, że poprzez język wyraża się sposób myślenia i światopogląd konkretnego ludu. Język urzeczywistnia tożsamość. W odniesieniu do sytuacji białoruskiej urzeczywistniał

³⁴³ Por. Teresa Chynczewska-Hennel, *Tożsamość religijna i narodowościowa Rusinów w Pierwszej Rzeczypospolitej*, [w:] Marzanna Kuczyńska (red.), *Między Wschodem a Zachodem. Prawosławie i unia*, tom XI, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2017, s. 59. Zdaniem jednego ze współczesnych historyków, prof. Tomasza Kempy, prawosławni mieszkańcy Wielkiego Księstwa Litewskiego uważali się za Rusinów, utożsamiali się w pełni z państwem litewskim, a w Moskwie widzieli największego wroga. Por.: Tomasz Kempa, *Magnateria ruska wobec unii Lubelskiej 1569 r.*, BZH nr 16 (2001), s. 8.

³⁴⁴ Por. Teresa Chynczewska-Hennel, *Tożsamość religijna i narodowościowa...*, op. cit., s. 65.

³⁴⁵ Justyna Straczuk, *Język a tożsamość w warunkach społecznej wielojęzyczności: pogranicze polsko-litewsko-białoruskie*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 1999, s. 25.

³⁴⁶ Por. Teresa Chynczewska-Hennel, *Tożsamość religijna i narodowościowa...*, op. cit., s. 66.

nie tylko tożsamość narodową, ale także wyznaniową. Bardziej nawet tę ostatnią, ponieważ lud białoruski nie posiadał jednolitej i rozwiniętej tożsamości narodowej. W tradycji historycznej wykształcił się schemat, że katolicyzm był spokrewniony z kulturą języka łacińskiego, zaś chrześcijaństwo wschodnie opierało się na cyrylicy. Na Białorusi przez długie lata istniały dwa systemy zapisu – wariant alfabetu łacińskiego przystosowany do zapisu języka białoruskiego (łacinka) i cyrylica. Nietrudno domyślić się, że ten pierwszy był przeznaczony dla katolików, odpowiednio drugi – dla ludności prawosławnej. Białoruskie gazety i czasopisma pierwszych dziesięcioleci XX wieku drukowano łacinką lub cyrylicą, w zależności od wyznania ewentualnych adresatów. Na przykład jeżeli pismo było katolickie, to mogło być wydrukowane wyłącznie łacinką.

Starożytny język ruski (starobiałoruski), który był urzędowym językiem kancelarii Wielkiego Księstwa Litewskiego aż do połowy XVII wieku³⁴⁷, ks. Adam Stankiewicz nazywał białoruskim. Troskę o jego zachowanie i rozwój w XVI–XVII stuleciach wziął na siebie Kościół prawosławny, a szczególnie prawosławne szkoły brackie. „Szkoły prawosławne rozwijały się wyłącznie wśród Białorusinów” – dowodził Stankiewicz. Cel tego typu uczelni polegał na „obronie wiary prawosławnej i narodowości białoruskiej”³⁴⁸. W szkołach brackich „język białoruski był szeroko używany”, ale „uczono tam języka praktycznie, ponieważ gramatyki języka białoruskiego nie było”³⁴⁹.

Zakres wykorzystania języka ruskiego, czyli starobiałoruskiego, w Pierwszej Rzeczypospolitej znacznie zmniejszył się w końcu XVII stulecia. W opinii Stankiewicza Białorusini „walczyli o swą wiarę”, ale „opór ludu białoruskiego został wreszcie złamany”³⁵⁰. Należy zwrócić uwagę, że pomiędzy wiarą a językiem autor faktycznie postawił znak równości. W 1929 roku Stankiewicz wydał ważne dzieło – monografię pt.: „Rodnaja mowa ŭ świątyniach” (pol. Język ojczysty w świątyniach), gdzie oprócz rzetelnej analizy historycznej dotyczącej udziału Kościoła, głównie rzymskokatolickiego, w kwestii wykorzystania języka białoruskiego w praktyce duszpasterskiej rozwinął także swoistą teologię języka.

Język ujawnia życie duchowe człowieka, jest czymś w rodzaju ucieleśnionej duchowości. Człowiek „wznosi do Boga modlitwy w sposób niewidoczny, czysto duchowy, ale swoje pragnienia duchowe pragnie przedstawić w formie widocznej, formie cielesnej”³⁵¹. Modlitwa

³⁴⁷ Justyna Straczuk, *Język a tożsamość...*, op. cit., s. 22.

³⁴⁸ Пор. Адам Станкевіч, *Беларуская мова ў школах Беларусі XVI і XVII ст.*, [w:] Адам Станкевіч, *З Богам да Беларусі...*, op. cit., s. 129.

³⁴⁹ Пор. Ibid., s. 130.

³⁵⁰ Пор. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 356.

³⁵¹ Пор. Адам Станкевіч, *Родная мова ў святыхнях...*, op. cit., s. 393.

przyniesie więcej korzyści wierzącemu, jeżeli będzie wznosić się do Boga w języku ojczystym. Ważne jest, aby posługiwać się nim „w świątyniach i domach modlitwy”³⁵². Nie można jednak doprowadzać do sakralizacji jakiegoś języka po to, aby tłumić inny. Tak na przykład było z językiem hebrajskim, potem z greckim i łacińskim. Żydzi mniemali, że tylko ich język ma prawo rozbrzmiewać w świątyniach. „Ale takie nastawienie Żydów do swojego języka nie było słuszne. Pokazało to samo życie i praktyka Żydów”³⁵³. Stankiewicz miał na uwadze to, że Żydzi rozeszli się po świecie i siłą rzeczy musieli przyjmować języki tych ludów, pośród których zostali rozproszeni. Świadczy o tym na przykład konieczność przetłumaczenia Biblii na język grecki – tzw. Septuaginta. Lecz także greka przetrwała jako język kultury i nauki w Imperium Rzymskim do II–III stulecia. Została powszechnie zamieniona na język łaciński, który już w wieku VII stał się martwy³⁵⁴. Ważność przepowiadania Ewangelii w języku żywym, którym codziennie posługuje się lud, dostrzegli bracia św. Cyryl i Metody. A właściwie, chcąc być rzetelnym, zrozumieli to już Apostołowie, którzy „nieśli sztandar nauki Chrystusa coraz to nowym narodom. Tutaj już trzeba było zapominać o skostniałych językach religijnych i zamiast nich przemawiać do ludzi w językach zrozumiałych, macierzystych”³⁵⁵.

Potrzeba języka białoruskiego w życiu religijnym Białorusinów była i musi być nieunikniona. Argumenty Stankiewiczowi podpowiadał zarówno zdrowy rozsądek, jak i Pismo Święte. Białoruski teolog przytaczał w monografii cytaty i nawet całe fragmenty biblijne w języku białoruskim. Ale nie wiadomo, z jakiego przekładu korzystał. Pierwszego tłumaczenia niektórych ksiąg Biblii na język starobiałoruski dokonał Franciszek Skaryna w 1517 roku. W ciągu wieków XVIII–XIX nie powstały żadne białoruskie tłumaczenia Pisma Świętego³⁵⁶. Pomiędzy rokiem 1907 a 1922 jeden z założycieli partii Białoruskiej Demokracji Chrześcijańskiej, ksiądz Adam Lisowski (1884–1929), przełożył na język białoruski poszczególne księgi biblijne. Teksty jednak się nie zachowały. Możliwie, że Stankiewicz posługiwał się właśnie nimi³⁵⁷. Nowy Testament w całości wraz z Księgą Psalmów po białorusku zobaczyły światło dzienne dopiero w 1931 roku dzięki pracy pastora protestanckiego z Brześcia, Łukasza Dziekuć-Maleja³⁵⁸. Nie było tłumaczeń Starego Testamentu na język białoruski. Biorąc pod uwagę, że Dziekuć-Malej dokończył pracę w 1931 roku, Stankiewicz nie

³⁵² Por. Ibid., s. 393.

³⁵³ Por. Ibid., s. 393.

³⁵⁴ Por. Ibid., s. 396.

³⁵⁵ Por. Ibid., s. 394.

³⁵⁶ Por. Сяргей Сурыновіч, *Усялякае Слова, Богам натхнёнае – карысна! Да гісторыі перакладаў біблейных тэкстаў на беларускую мову*, “Arche. Пачатак” nr 3 (153) 2017, s. 170.

³⁵⁷ Por. Ibid., s. 171.

³⁵⁸ Por. Ibid., s. 172.

mógł odnieść się do jego tłumaczenia w monografii pt.: „Rodnaja mowa ũ świątyniach”. W 1938 roku ukazały się jeszcze dwie książki Stankiewicza, bezpośrednio oparte na Piśmie Świętym: „Słowo Boże: Lekcje, Ewangelie i kazania na niedziele i święta” oraz „Lekcje i Ewangelie na niedziele i święta”. Podstawowymi źródłami w pracy nad nimi były: „Biblia łacińsko-polska Starego i Nowego Testamentu” ks. Jakuba Wójka, „Nowum Testamentum D.N. Iesu Christi. Graece e codice Vaticano, latine e Vulgata”, „Das Neue Testament. Grosse Ausgabe” Konstantina Röscha i „Manuel Biblique. Nouveau Testament” Vigouroux, Bacueza i Brassaca³⁵⁹. Można wnioskować z wielkim prawdopodobieństwem, że Słowo Boże u Stankiewicza mogło brzmieć w jego własnym, wolnym tłumaczeniu.

Przedstawiając swoją apologię stosowania w Kościele języka narodowego, Stankiewicz skupił się na niektórych wersetych z psalmów, gdzie jest mowa o czasach, kiedy wszystkie narody oddadzą część Panu (Ps 72, 11; 66, 4; 96, 1; 117, 1), a także na słowach Jezusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19). Chociaż Pismo Święte nie wzmiankuje o kwestiach językowych, zdaniem księdza nie mogło być tak, żeby Bóg chciał objawiać komuś swoją zbawczą wolę w języku niezrozumiałym. Bóg w końcu chce, „aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest Panem” (Flp 2, 11). Dla Stankiewicza jest również jasne, że chodzi tu nie o język, który jest częścią ciała ludzkiego, ale o środek komunikowania się. Jeszcze bardziej umacnia go w tym Apokalipsa św. Jana zawierająca słowa: „...nabyłeś Bogu krwią twoją z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu” (Ap 5, 9); „...a oto wielki tłum, którego nie mógł nikt policzyć, z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków, stojący przed tronem i przed Barankiem” (Ap 7, 9); „Trzeba ci znów prorokować o ludach, narodach, językach...” (Ap 11, 10); „Potem ujrzałem innego anioła lecącego przez środek nieba, mającego odwieczną Dobrą Nowinę do obwieszczenia wśród tych, którzy siedzą na ziemi, wśród każdego narodu, szczepu, języka i ludu” (Ap 14, 6)³⁶⁰.

Najbardziej jednak ulubionymi przez Stankiewicza tekstami biblijnymi są fragment z Dziejów Apostolskich o wydarzeniach z dnia Pięćdziesiątnicy (Dz 2, 4–11) i rozważania św. Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian dotyczące rozsądnego korzystania z daru języków (1 Kor 14, 1–33 i 39–40). W pierwszym przypadku uwagę przyciąga historia o tym, jak ludzie mogli usłyszeć o wielkich dziełach Boga w zrozumiałym dla siebie języku, w drugim – budująca rola dobrego przemawiania we wspólnocie. Stankiewicz nie przejmował się zbytnio egzegezą zawartych tam słów. Wszystko traktował jednoznacznie w duchu idei zmagania o język narodowy w Kościele. Dał temu wyraz, pisząc: „Widzimy jak Pismo Święte, będące jedną z podstaw

³⁵⁹ Marina Paszuk, *Białoruskie przekłady Pisma Świętego w latach 1926–2013. Studium historyczno-porównawcze*, Mińsk: Pro Christo 2017, s. 195–196.

³⁶⁰ Пор. Адам Станкевіч, *Родная мова ũ святынях...*, op. cit., s. 398.

naszego życia duchowego, uczy nas korzystać w świątyni i ogólnie rzecz biorąc podczas nabożeństw z języka ojczystego każdego narodu”³⁶¹.

Ksiądz zarzucał prawosławnej elicie duchowej, że nie była w stanie zachować wierności językowi białoruskiemu. Oderwawszy się od korzeni pod wpływem kultury polskiej (a w okresie po zaborach – kultury rosyjskiej), popełniła akt zdrady wobec narodu³⁶². Nosicielami języka i prawdziwej tożsamości białoruskiej, zakorzenionej w starożytnych tradycjach chrześcijaństwa wschodniego, okazało się niższe duchowieństwo i chłopci. Zgodnie z przekonaniem Stankiewicza: „duchowieństwo chłopskie, niższe, w sposób bezpośredni związane z ludem, dalej pozostawało w jedności z nim, było mu wiernym, będąc pamięcią narodową (...). Chrześcijaństwo, które duchowieństwo owe szerzyło, konsolidowało lud białoruski, tworzyło narodowość, sięgało do najbardziej poniżonych”³⁶³.

Ogólnie mówiąc, prawosławie białoruskie od XVI wieku zanikało, bo nie miało poparcia ze strony warstw wyższych. Z pozycji wyznania panującego krok po kroku przesuwało się na margines życia religijnego. Zresztą to samo przeżywała wiara greckokatolicka. Zmieniała się na wiarę chłopską, ale przez to – narodową³⁶⁴. Właśnie w tym drugim okresie powstał specyficzny typ białoruskiej tożsamości wyznaniowej wraz z nowym typem antropologicznym Białorusina. Bez wątplenia można wywnioskować, że przetrwał on aż do XX wieku i nieraz służył jako źródło natchnienia dla pisarzy i poetów. Białorusin (najczęściej prawosławny) jest reprezentowany jako człowiek pozbawiony udziału w dobrach społecznych. Taka osoba cierpliwie milczy, gdy ją uciskają, i cicho znosi wszystkie przewrotności losu. Jest to głęboko wierzący chrześcijanin, który nie wie, że jest Białorusinem, ale także nie ma poczucia wspólnoty z kulturą rosyjską i tym bardziej polską. Mieszka on w pewnym odosobnieniu duchowym od świata cywilizowanego. Przy tym jak żrenicy oka strzeże swego świata wewnętrznego, który często jest zamknięty w granicach rodziny i chałupy pod dachem pokrytym słomą. Lecz dzięki temu Białorusini nie ulegli do końca presji rusyfikacji, nasilającej się po rozbiorach Rzeczypospolitej.

O prawosławiu na Białorusi w czasach Imperium Rosyjskiego Stankiewicz zbyt dużo nie rozprawiał. Przy okazji padały tylko pod jego adresem negatywne i jednoznaczne sądy. Było to

³⁶¹ Por. Ibid., s. 400.

³⁶² Por. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 356.

³⁶³ Por. Ibid., s. 356: „Духавенства ніжэйшае, сялянскае, звязанае беспасрэдна з народам, аставалася далей з ім, аставалася далей яму верным, далей будучы памяццй народнай, сродкам сапраўды жывым і дзейным яднання, узаемнага ўнутранага спалучэння беларускай нацыі. Падчыркаваю, што гэтае духавенства было з народам, з нізамі народнымі, і Хрысціянства такім чынам, якое гэта духавенства пашырала, кансалідавала беларускую нацыю і яе вырабляла, сягаючы аж да нізоў, пранікаючы яе наскрозь”.

³⁶⁴ Por. Ibid., s. 366.

bowiem w jego ujęciu prawosławie nie białoruskie, tylko rosyjskie, „polityczne i zaborcze”. Niszczyło do końca fragmenty prawosławia białoruskiego³⁶⁵.

Kończąc te rozważania, nie zaszkodzi dodać, że z prawosławiem rosyjskim był związany jeszcze inny problem – nie wykazywało one wyrozumiałości w stosunkach z innymi wyznaniem. Na Białorusi tradycja tolerancji religijnej ma długą historię. Wywodzi się ona już od czasów Wsiesława Czarodzieja, potężnego władcy XII-wiecznego Księstwa Połockiego, który mimo chrystianizacji Białorusi zapewniał poganom bezpieczeństwo. W późniejszym czasie zasady tolerancji zostały wyartykułowane przez księcia Giedymina, a także odnotowane w Trzecim Statucie Wielkiego Księstwa Litewskiego z 1588 roku, umożliwiając pokojowe sąsiedowanie ze sobą katolików i prawosławnych, protestantów i unitów, muzułmanów i wyznawców judaizmu. Na początku XVII wieku tak o tym pisał w swych wspomnieniach, co prawda, ze smutkiem i goryczą, metropolita moskiewski Filaret: „Kiedy byłem w państwie polskim i Litewskim, widziałem mnogie rozbieżności kościelne u samych tych chrześcijan, że są zwani Białoruskami, a w jednym zaś domu u nich u ojca i dzieci, męża i żony, pana i poddanych są trzy lub cztery wiary: ów wyznaje u nich wiarę chrześcijańską, inny zaś papieską, a inny luterską lub ariańską. I wspólnie za jednym stołem jedzą i piją, i wchodzą w związki małżeńskie, a niektórzy nawet wspólnie się modlą”³⁶⁶. Zaś „zaprężona” w carską politykę Cerkiew rosyjska³⁶⁷ niosła zagrożenie zniekształcenia białoruskiej tożsamości, historycznie utwierdzonej na ideałach poszanowania różnych tradycji.

3. Kontrowersje i znaczenie katolicyzmu

Podobnie jak w przypadku prawosławia Stankiewicz dokonał refleksji związanej z pytaniem o miejsce katolicyzmu w społeczeństwie białoruskim. Przemyślał jego rolę i przeanalizował główne etapy historii. Zagadnienie roli Kościoła katolickiego w tworzeniu tożsamości także rozpatrywał pod kątem patriotyzmu białoruskiego.

³⁶⁵ Por. Ibid., s. 367. Przytoczmy w języku białoruskim, co Stankiewicz mówił na ten temat: „*Трэба памятаць, што цяпер ужо было ня тое праваслаўе, што існавала ў Беларусі ад раздзелу Цэркваў (1054) аж да Берасцейскай царкоўнай уніі, – тады праваслаўе было вольным і незалежным, а гэтым самым і беларускім. Беларускім фактычна было праваслаўе, якое не прыстала да уніі і якое ўсцяж заставалася ў Беларусі, хоць у нязначным ліку, існаваць вобак уніі. А сусім іншае праваслаўе цяпер ішло з Масквы – гэта было праваслаўе расейскае палітычнае, зaborчае. Гэтакім яно рабіла і тыя астаткі праваслаўя беларускага, якога фрагменты ўсцяж у Беларусі аставаліся*”.

³⁶⁶ Dzmityry Kliabanau, *Białoruska tożsamość narodowa: traumatyczne przeżycia pogranicza w ujęciu literackim na przykładzie wybranych utworów literatury białoruskiej XX wieku*, PW nr 4 (2013), s. 395.

³⁶⁷ Por. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 367.

3.1 Kościół a kwestia narodowa na Białorusi

Wiara katolicka wśród ludności białoruskiej zawsze miała wyraźnie polskie kulturowe oblicze³⁶⁸. Białoruskie ziemie poprzez długi czas znajdowały się pod bezpośrednim wpływem Polski. Chodzi nie tylko o ramy chronologiczne pomiędzy 1921 a 1939 rokiem, kiedy tzw. Białoruś Zachodnia stanowiła wschodnie tereny II Rzeczypospolitej. Polskie oddziaływanie na kulturę i tożsamość białoruską można zauważyć już w średniowieczu. Realizował je zwłaszcza Kościół katolicki. Przynależność do katolicyzmu na „kresach” automatycznie zrastała się z opozycją wobec prawosławnej (a po Rewolucji Październikowej – dodatkowo bolszewickiej) Rosji, z którą łączyły Polskę niezbyt dobre stosunki. Kościół katolicki w Imperium Rosyjskim był prześladowany i uciskany na różne sposoby. Poczucie stałego zagrożenia wywoływało działanie mechanizmów obronnych³⁶⁹. Nie trzeba się więc dziwić, że w Kościele silne były tendencje polonizacyjne³⁷⁰.

Wbrew pozorom wieś katolicka nie została jednak spolonizowana zbyt głęboko. W katolickich społecznościach lokalnych codziennie używano języka białoruskiego, chociaż był on traktowany jako mowa „prosta” albo wręcz „krowia”. Językiem sfer wyższych był polski. Białoruski chłop wyznania katolickiego w przestrzeni publicznej po prostu wstydził się być Białorusinem. Ksiądz Adam Stankiewicz w związku z tym opublikował w jednym z numerów „Krynicy” artykuł publicystyczny. Ubolewając z powodu takiego stanu rzeczy, przytoczył sytuację, której sam stał się świadkiem: „Idę sobie ulicą, idę szybko, pośpiesznie. Dogoniłem kilku chłopów-Białorusinów (...). Rozmawiają między sobą czyściutkim językiem białoruskim. Gdyż tylko zobaczyli mnie, natychmiast przestali mówić po białorusku i zaczęli bardzo niezdarnie rozmawiać po polsku”³⁷¹.

Język białoruski nie miał siły przedrzeć się przez ustalone jeszcze w okresie carskiej niewoli schematy myślenia i zdobyć należną pozycję w społeczeństwie i Kościele. Pierwsza gramatyka białoruska ukazała się dopiero w 1918 roku, a język literacki zaczynał się wtedy kształtować. Chociaż Stolica Apostolska w 1906 roku pozwoliła na wykorzystanie w

³⁶⁸ Por. Roman Dzwonowski, *Od „Kościoła polskiego” do „Kościoła Polaków” na Wschodzie*, Warszawa: Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Departament Współpracy z Polonią i Polakami za Granicą 2016, s. 3.

³⁶⁹ Por. Ewa Jabłońska-Deptuła, *Kościół wobec rzeczywistości zaborowej*, ResHist 1999, z. 9, s. 61–70.

³⁷⁰ Badania przeprowadzone w latach dwudziestych XX wieku wskazują, że wśród katolików na Białorusi ciągle dominuje tożsamość polska. Przy czym znajomość języka polskiego w tym przypadku nie ma wielkiego znaczenia, ponieważ tożsamość jest wyznaczana na podstawie wyznania. Termin „katolik” występuje zamiennie z terminem „Polak”. Jak zaznacza Iwona Kabzińska, synonimiczność pojęć sprawia, że konwersja na katolicyzm traktowana jest jako jednoczesna zmiana przynależności narodowej. Włączenie do określonej grupy religijnej następuje przede wszystkim poprzez chrzest (Iwona Kabzińska, *Wśród „kościelnych Polaków”. Wyznaczniki tożsamości etnicznej (narodowej) Polaków na Białorusi*, Warszawa: PAN 1999, s. 38).

³⁷¹ Ihnat Papparać, *Bielarusy, sanujcie swaju mowu!* „Krynica” nr 11 (1919), s. 1.

nabożeństwach dodatkowych „dialektów białoruskiego i małoruskiego”³⁷², proces ten był wyjątkowo trudny. Na przykład na początku XX stulecia arcybiskup wileński baron Edward von der Ropp, który generalnie był przychylnie nastawiony wobec kwestii białoruskiej, wątpił w sens białorusizacji Kościoła. Mówił: „Lud nasz katolicki nie dąży i nie domaga się używania języka białoruskiego, a uważa za swój język kościelny język polski”³⁷³. Stankiewicz pisał, że w 1905 roku biskup Ropp zamierzał wydawać w Wilnie katolickie pismo w języku białoruskim, ale nie doszło do tego, bo praca została zahamowana przez doradców biskupa³⁷⁴.

Proces polonizacji wzmógł się jeszcze bardziej w okresie międzywojennym poprzez działalność polskiej szkoły, wojska i urzędów państwowych. Ludność katolicka powszechnie uznawała państwo polskie za całkowicie swoje³⁷⁵. Co więcej, robiła to szczerze. Wskazują na to rezultaty badań socjologicznych przeprowadzonych przed II wojną światową³⁷⁶. Przedstawiciele kół endeckich odmawiali ludności białoruskiej miana narodu i stawiali na jego totalną asymilację. Jeden z działaczy Stronnictwa Narodowego Joachim Bartoszewicz wypowiedział się na ten temat maksymalnie precyzyjnie: „(...) lud litewski, ruski czy białoruski nie potrzebuje wcale być obecnie pytany o to, czy on chce związku z Polską, bo ten związek jest faktem historycznym, dokonany prawnie i dobrowolnie przez ich przodków (...). Dzieje długich wieków uczyniły to, iż Polska, Litwa, Ruś złąły się w nierozzerwalną całość, że utworzyły wspólny naród i jednolite państwo”³⁷⁷.

Ksiądz Adam Stankiewicz przez swoje drukowane teksty i kazania zwracał się przeważnie do ludzi prostych pochodzenia białoruskiego, próbując rozbudzić ich świadomość. Znał ich życie bardzo dobrze nie tylko z tego powodu, że był duszpasterzem, ale też dlatego, że sam pochodził z białoruskiej wioski. Jak już wspomniano wyżej, negatywnie oceniał szowinizm i etnofiletyzm rosyjski, który wkrał się w życie Kościoła prawosławnego. Wielokrotnie wypowiadał się na temat konieczności jego białorusizacji. Podobne stanowisko zajmował w odniesieniu do Kościoła katolickiego. Różnica polegała na tym, że w przypadku pierwszym

³⁷² Por. Roman Jurkowski, *Białoruś i Białorusini w poglądach i działalności Arcybiskupa Edwarda barona von der Roppa*, [w:] Анатоль Вялікі (red.), *Знакамітыя мінчане: матэрыялы Беларуска-Польскай навук. канф. Мінск 9 лістапада 2005; materiały Białorusko-Polskiej Konferencji Naukowej, Mińsk 9 listopada 2005 r.*, s. 61.

³⁷³ Cyt za: Ibid., s. 63.

³⁷⁴ Por. Адам Станкевіч, *Беларускі хрысціянскі рух...*, op. cit., s. 483.

³⁷⁵ Por. Natalia Piatrowicz, *Katolicyzm na Białorusi. Polski czy już białoruski?* „Więź” nr 9 (567) 1997, s. 83–84.

³⁷⁶ Por. Севярын Віславух, *Нацыянальныя адносіны...*, op. cit., s. 487; Владимир Мисюк, *Исследование национальных процессов в восточной европе на примере Полесского воеводства (1921–1929)*, „Перекрестки” nr 3–4 (2007), s. 231–246.

³⁷⁷ Cyt. za: Aneta Dawidowicz, *Ludność kresowa w myśli politycznej Stronnictwa Narodowego (do 1939 r.)*, w: Grott Bogumił, Grott Olgierd (red.), *Polska i jej wschodni sąsiedzi*, Warszawa: Wydawnictwo von Borowiecki 2016, s. 93.

krytykował rusyfikację, tu zaś – pochłonięcie katolicyzmu przez polszczyznę. Oczywiście narażał się tym samym na konflikty zarówno z władzą państwową, jak i z kościelną. Szczególnie zacięte spory Stankiewicz toczył z arcybiskupem Romualdem Jałbrzykowskim, od 1926 roku metropolitą wileńskim. Jałbrzykowski obawiał się poglądów Stankiewicza, upatrując w nich propagandę bolszewizmu. Ksiądz Adam sam o tym wzmiankował w swojej monografii pt.: „Białoruski Ruch Chrześcijański”. W owej książce w paragrafie zatytułowanym „Białoruska Demokracja Chrześcijańska i Jego Eksceleńcja arcybiskup R. Jałbrzykowski” umieścił swoją korespondencję z hierarchą, z której wynikało, że stosunki były rzeczywiście trudne³⁷⁸. W 1928 roku arcybiskup zabronił katolikom „prenumerować, czytać, rozpowszechniać, współpracować, ani też w jakikolwiek sposób popierać” gazetę „Biełaruskaja Krynica” i przynależeć do Demokracji Chrześcijańskiej³⁷⁹. Dalej był kolejny list Jałbrzykowskiego do Stankiewicza, w którym pasterz archidiecezji wileńskiej zarzucał gazetce (a pośrednio także Stankiewiczowi) popieranie „religijnego indyferentyzmu i komunizmu”³⁸⁰.

Stankiewicz faktycznie ignorował opinię arcybiskupa Jałbrzykowskiego na temat swojej działalności, bo nie uważał siebie za komunistę, socjalistę lub za człowieka, który robiłby coś wbrew nauce Kościoła katolickiego. Zawsze podkreślał swoją wierność Kościołowi i jego nauce społecznej. Z poczuciem humoru też oceniał swoje relacje z arcybiskupem, mówiąc, że pomiędzy nimi nie zachodzi „ani pokój, ani wojna”³⁸¹. Główny problem wynikał z ustosunkowania się Stankiewicza do „spolszczonego” Kościoła. Jednak nieporozumienia z wyższą władzą kościelną zaczęły się jeszcze w 1924 roku. Powodem stało ukazanie się w „Krynicy” artykułu „Katalictwa jak arużża polskaści” (pol. Katolicyzm orężem polskości)³⁸². Zawarte w artykule myśli stanowiły odzwierciedlenie całego spektrum przekonań księdza Adama – od religijnych do politycznych, ale przede wszystkim sygnalizowały, że wśród części katolików białoruska świadomość coraz mocniej torowała sobie drogę w Kościele.

W oddziaływaniu polskiego katolicyzmu na ludność białoruską Stankiewicz dostrzegał wiele takiego, które powstrzymywało rozwój narodowy i było w jego opinii niezgodne z duchem

³⁷⁸ Пор. Адам Станкевіч, *Беларускі хрысціянскі рух...*, op. cit., s. 540–542.

³⁷⁹ Пор. Ibid., s. 541.

³⁸⁰ Пор. Ibid., s. 541. Zob. również: Андрэй Вашкевіч, *Вінцэнт Гадлеўскі: насуперак часу*, Мінск: А.М. Янушкевіч 2018, s. 82 – 83.

³⁸¹ Пор. Ibid., s. 542.

³⁸² Пор. Ad. St-ič, *Katalictwa jak arużża polskaści*, „Krynica” nr 14 (1924), s. 1–3. W tym artykule jest również ciekawy przypis. Na dole strony drobnymi literami napisano: „Pisząc o katolicyzmie polskim na Białorusi, musimy zaznaczyć, że prawosławie rosyjskie u nas też jest szkodliwe i nienormalne”. W następnym numerze „Krynicy” artykuł znów się pojawił bez żadnych zmian. Ale tym razem był podpisany imieniem Ihnat Paparać. Białoruski uczoney Uładzimir Konan wysunął wniosek, że tak mogło stać się dlatego, że poprzedni numer wydania był konfiskowany przez władze, autor zaś nie chciał się ujawniać i wystąpił pod pseudonimem. Zob.: Уладзімір Конан, *Ксёндз Адам Станкевіч...*, op. cit., s. 27–28.

religii chrześcijańskiej. Chodziło tu o wdarcie się polityki do religii. Autor sugerował: „Białorusini katolicy w ciągu kilku stuleci w różnych warunkach politycznych przyjmowali katolicyzm od swego sąsiada zachodniego – Polski. Poza nielicznymi wyjątkami katolicyzm ten wszczepiał się nam nie jako nauka Chrystusa, ale jako narzędzie polityczne w celu polonizowania [oryg. „apalačwannia” – przyp. Y.D.] Białorusinów. Wyraźnym tego dowodem jest unia prawosławia i katolicyzmu z 1596 roku. Podwaliny unii, sposób jej urzeczywistnienia, jej stosunek do rządu polskiego, duchowieństwa polskiego i społeczeństwa, wszystko to razem wskazuje, że katolicyzm taki jest raczej przykrywką dla polskiej aktywności politycznej. Tak było i tak jest”, orzekł bezapelacyjnie ksiądz³⁸³.

Dalej Stankiewicz skarżył się na brak przedmiotów z zakresu białorusinoznawstwa w Seminarium Duchownym w Wilnie, a także wyraził opinię, że zbieganie się wiary katolickiej z kulturą polską w warunkach białoruskich nigdy nie było korzystne dla Kościoła i jego wiarygodności. W dobitnych słowach scharakteryzował istotę problemu, mówiąc, że katolicyzm „zadziwiająco mało dotknął serca Białorusina i mało w nim zostawił śladów kultury duchowej”, ale udało mu się zasiać „ziarno nieufności do niego samego”. Rzucone nasienie wydało plon w czasie I wojny światowej i rewolucji. Obudzona jak nigdy dotąd świadomość białoruska poczuła, że „katolicyzm jest dla niej czymś bardzo obcym”³⁸⁴.

Czas po rewolucji październikowej w Rosji stał się ciężką próbą dla wszystkich religii i wyznań. Nie będzie przesadą zaznaczyć, że Kościołowi katolickiemu przypadły w udziale największe cierpienia. Na terenach Białorusi Wschodniej i ogólnie w Związku Radzieckim dziesiątki tysięcy katolików przelało za wiarę krew męczeńską. Pytając, dlaczego tak się stało, Stankiewicz tutaj również widział źródło problemu w tym, że Kościół miał „polską podbudowę polityczną”³⁸⁵. Gdyby nie ten składnik, to można byłoby wnioskować, że represje i prześladowania zapewne nie byłyby aż tak szerokie. Stankiewicz mocno ubolewał z powodu tego, że w konsekwencji dramatycznego konfliktu pomiędzy tożsamościowo polskim Kościołem a władzą bolszewicką cierpieli najpierw aktywni działacze białoruscy. Szeroki rozgłos wywołał na początku lat dwudziestych sąd nad arcybiskupem Janem Feliksem Cieplakiem³⁸⁶ w Moskwie, do którego Stankiewicz odniósł się w tymże artykule. Autor pisał, że w trakcie procesu „zostali

³⁸³ Por. Ad. St-ič, *Katalictwa jak arużža...*, op. cit., s. 1.

³⁸⁴ Por. Ibid., s. 1.

³⁸⁵ Por. Ibid., s. 1.

³⁸⁶ Jan Feliks Cieplak (1857–1926), arcybiskup mohylewski. Był dwukrotnie aresztowany, w roku 1920 i 1921. Został oskarżony o stawianie oporu wobec władzy w trakcie prowadzonej rekwizycji kosztowności należących do Kościoła. W dniach 21–25 marca 1923 roku sądono go w Moskwie na procesie pokazowym. Wraz z 14 innymi duchownymi został skazany na karę śmierci za „podżeganie do buntu poprzez zabobony”. Pod naciskiem światowej opinii publicznej i po ostrzeżeniu ze strony rządu polskiego wyrok zamieniono na 10 lat więzienia. W 1924 roku wydalono go z ZSRR i przez Rygę udał się 12 kwietnia 1924 roku do Polski.

skazani także księża Białorusini, jak Chwiećka³⁸⁷ i Juniewicz³⁸⁸. I co do tych ostatnich, to „wycierpieli oni bodaj więcej za katolicyzm polski, niż za katolicyzm czysty. I to jest jasne. Kiedy dwa konie sprzężono w dyszel, a jeden z nich spadnie w przepaść, łatwo tam i drugiego wciągnie”³⁸⁹.

Stankiewicz trzymał się zasady, że Kościół nie powinien popierać polskiej idei narodowej, gdy chodzi o jego dzieło wśród Białorusinów i na obszarze kultury prawosławnej. Kościół ma za zadanie głosić Chrystusa, dostosowując się do miejscowych kultur. Myśl ta wyraźnie lub pośrednio wielokrotnie pojawiała się w licznych wypowiedziach autora. Ale nie tak łatwo było znaleźć sprzymierzeńców dla tych poglądów. Białoruska kultura, podobnie jak tożsamość narodowa, nie były jeszcze na tym poziomie rozwoju, który pozwoliłby im utrzymywać równe tempo w koegzystencji z dokonaniem sąsiadów³⁹⁰. Księża z wyraźnie białoruską tożsamością narodową uchodzili raczej za wyjątki. Nie było niepodległej Białorusi, lecz budowano samodzielne państwo polskie, dla którego wiara katolicka i Kościół stanowiły istotną podwalinę. Ówczesny historyk Feliks Koneczny postrzegał Kościół w kategoriach personalistycznych, widząc w nim tego, kto „urządza życie publiczne narodów, pielęgnując personalizm, aposterioryzm, jedność w różnaitości, narodowość, dualizm prawny, a monizm polityczny”. Zdaniem Konecznego „Kościół wymaga, by życie zbiorowe oparte było na monogamii, na szacunku do pracy fizycznej, by zaś nie było w nim niewolnictwa ni msty narodowej, tudzież by Kościół był niezależnym od władzy świeckiej”³⁹¹.

W warunkach II Rzeczypospolitej uniezależnienie się Kościoła od polityki było raczej pobożnym życzeniem niż rzeczywistością. Chociaż stosunki kościelno-państwowe układały się w różny sposób, katolicyzm polski poza tym organicznie wpisywał się w ogólny klimat polityczno-ideologiczny kraju. Jeden z czołowych przedstawicieli polskiego nacjonalizmu, polityk i publicysta Roman Dmowski uważał, że „katolicyzm nie jest dodatkiem do polskości,

³⁸⁷ Lucjan Chwiećka (1889–1944) – katolicki ksiądz, jeden z aktywnych działaczy białoruskiego ruchu narodowego. Pracował jako wikary w kościele katedralnym w Petersburgu i jako wykładowca w tamtejszym seminarium duchownym. Był aresztowany wraz z arcybiskupem J. Cieplakiem. Po wyzwoleniu, od 1926 do 1931 roku pracował w Lublinie. Potem niósł posługę duszpasterską w Diecezji Pińskiej.

³⁸⁸ Edward Juniewicz (1894 – 1989) – katolicki ksiądz, pracował w Petersburgu przed aresztowaniem. Podzielił los ks. Chwiećki i innych 14 kapłanów związanych z procesem sądowym nad arcybiskupem Cieplakiem. (Zob. więcej: Bolesław Słota, *Życie i działalność o. Edwarda Juniewicza w latach 1918–1925*, Studia Redemptorystowskie 2007 nr 5, s. 73–118).

³⁸⁹ Por. Ad. St-ič, *Katalictwa jak arużža...*, op. cit., s. 2.

³⁹⁰ Szereg polskich badaczy z lat międzywojennych, jak np. M. Marczak, F.A. Ossendowski, J. Mackiewicz, W. Mondalski, z ciekawością przypatrywali się najmniej znanej białoruskiej grupie etnograficznej na wschodnich kresach – Poleszokom. Zaznaczano ich pozytywne cechy jak gościnność, pracowitość itd., ale także wskazywano na niedorozwój kultury materialnej i nędzę (Por. Пётр Ціхарэцкі, „Паляшук” – аб’ект цывілізацыйнай місіі, „Arche Пачатак” nr 7–8 (128–129), 2014, s. 72–110).

³⁹¹ Feliks Koneczny, *Kościół jako polityczny wychowawca narodów*, Krzeszowice: Ostoja 2001, s. 32.

zabarwieniem jej na pewien sposób, ale tkwi w jej istocie, w znacznej mierze stanowi jej istotę. Usiłowanie u nas oddzielenia katolicyzmu od polskości, oderwania narodu od religii i od Kościoła, jest niszczeniem samej istoty narodu”³⁹². Inny publicysta, Piotr Ponisz mówił, że z „historycznego związku ducha narodowego z religią katolicką wynika, że na całkiem odrębnych tradycjach wyrosły nacjonalizm polski nie jest podobny do żadnych innych nacjonalizmów i że ma zadatki twórcze niewyzyskane jeszcze, jakich żaden inny naród w tym stopniu nie posiada”³⁹³.

Na podstawie zacytowanych wypowiedzi można wnioskować, że w klimacie narodowej dumy Polaków z jednej strony i braku istnienia samodzielnego państwa białoruskiego z drugiej trudno było podejmować kwestię katolicyzmu białoruskiego. Tym bardziej, że sytuacja narodowościowa na terenach Białorusi wydawała się nad wyraz skomplikowana. Na przykład na przełomie wieków XIX i XX na pograniczu białorusko-litewskim istniał obszar etnicznie polski. Oblicze białoruskie miały południowe powiaty ziemi grodzieńskiej. Ludności polskiej tam było niewiele, mniej nawet niż Żydów. Najbardziej białoruski charakter miały powiaty guberni mohylewskiej, gdzie przeciętnie udział Białorusinów przekraczał 80%³⁹⁴.

Nieco później, według spisu ludności przeprowadzonego w grudniu 1921 roku przez władze II Rzeczypospolitej na zachodniej części współczesnej Białorusi, ponad milion osób stwierdziło, że jest Polakami (1026,7 tys.). Natomiast do narodowości białoruskiej (włącznie z tzw. tutejszymi) przyznał się niecały milion mieszkańców (987,2 tys.). Piotr Eberhardt wskazywał, że sporo Białorusinów i nawet Żydów deklarowało narodowość polską w związku z utożsamianiem narodowości z państwowością, jak również z chęcią wykazania lojalności wobec nowych władz. Duża liczba Polaków ujawniła się nie tylko w powiatach o znacznym udziale ludności katolickiej, ale również w takich, w których katolików było bardzo niewiele. Spis pokazał również przyznanie się do narodowości polskiej ponad 300 tys. osób wyznania nierzymskokatolickiego³⁹⁵.

Rodzi się więc pytanie: w jakiej mierze ta ludność była zainteresowana białorusizacją Kościoła? Ksiądz Adam Stankiewicz podkreślał, szczególnie w książce pt.: „Rodnaja mowa ũ swiatyniach”, że pragnienie to stawało się coraz większe od początku XX stulecia. Wspominał, jak w lipcu 1917 roku poproszono go o wygłoszenie kazania w języku białoruskim podczas wizytacji biskupa Edwarda Roppa w kościele parafialnym w miasteczku Dzisna na Witebszczyźnie: „Radość moją trudno było opisać. Chciałem płakać jak małe dziecko (...).

³⁹² Roman Dmowski, *Kościół, naród i państwo*, Lwów: Nakładem Akademii Związku Katolickiego 1939, s. 27.

³⁹³ Piotr Ponisz, *Kościół – a naród i państwo*, Poznań: Drukarnia Centralna 1936, s. 10.

³⁹⁴ Piotr Eberhardt, *Przemiany narodowościowe na Białorusi*, Warszawa: Editions Spotkania 1993, s. 35.

³⁹⁵ Por. *Ibid.*, s. 61.

Wzruszenie moje zrodziło się na widok wielkiego tłumu ludzi słuchających (...). Wylewały się łzy jak potoki z oczu ujarzmionego Białorusina, łzy dzieci stojących obok swojego ojca”³⁹⁶. Niektórzy księża próbowali systematycznie wprowadzać język białoruski do kazań jeszcze wcześniej. Stankiewicz w wymienionej monografii przywołał postać księdza Franciszka Romiejki. Kapłan ten pracował w parafiach Sielec i Szereszowo powiatu prużańskiego w latach 1910–1919. Cechowała go szczerą miłość do Białorusi. Stankiewicz scharakteryzował księdza Romiejko jako „starego znanego Białorusina”, który pracował „cicho, bez szumu”³⁹⁷, aczkolwiek „ciężko mu było pracować samemu bez wsparcia moralnego i rady innych, mając wokół siebie tyle wrogów”³⁹⁸. Trudności wpływały nie tylko z warunków zewnętrznych, wywołanych niespokojną sytuacją polityczną, lecz bardziej z niezrozumienia potrzeby białoruskiej sprawy przez większość duchowieństwa i wiernych. Wbrew spostrzeżeniom Stankiewicza i innych patriotów trzeba stwierdzić, że sympatykami białorusizacji w Kościele pozostawały jednostki.

Z powodu probiałoruskiej postawy niektórych duchownych zaczynały się poważne konflikty i rozłamy wśród wiernych. Napięcia te stawały się kolejnym dowodem na to, że tożsamość wielu miejscowych katolików pod względem narodowym była polska, a w aspekcie religijnym miała charakter apologetyczny. Bycie prawdziwym katolikiem „na Kresach” oznaczało, że trzeba bronić się przed wszystkim, co mogło się wydawać zagrożeniem polskości i tym samym czystości wiary katolickiej. Jeśli trzymać się zasady, że język białoruski (a w równym stopniu deklarowanie siebie Białorusinem) był z reguły językiem ludności prawosławnej („ruskiej wiary”) i nieraz przychylnie nastawionej do poglądów komunistycznych, to w żadnym razie nie można było dopuszczać do jego stosowania w Kościele katolickim. Inaczej spowodowałyby to osłabienie Kościoła, a być może nawet wystąpienie herezji. Ksiądz Stankiewicz, pisząc pod pseudonimem Ihnat Paparać, w numerze dziewiątym gazety „Krynica” wydanym w 1923 roku zareagował na obawy niejakiego J.O., który w jednym z wydań „Dziennika Wileńskiego” sugerował, aby nigdy nie używać języka białoruskiego w kościołach podczas kazań, gdyż mógłby on torować katolikom drogę do prawosławia. Stankiewicz nazwał jego wypowiedzi kłamstwem i prowokacją³⁹⁹.

Aby jeszcze bardziej przekonać się o stopniu skomplikowania kwestii języka i tożsamości narodowej w Kościele, można odwołać się do historii zatargów językowych w parafii Żodziszki. W latach 1921–1939 było to miasteczko w powiecie wilejskim województwa

³⁹⁶ Por. Адам Станкевіч, *Родная мова ў святынях...*, op. cit., s. 424.

³⁹⁷ Por. Ibid., s. 419.

³⁹⁸ Por. Ibid., s. 419.

³⁹⁹ Ihnat Paparać, *Ich „praŭda”*, „Krynica” nr 9 (1923), s. 2–5.

wileńskiego. Przez pewien czas pełnił tam obowiązki proboszcza jeden z wybitnych przedstawicieli Białoruskiej Demokracji Chrześcijańskiej, ksiądz Wincenty Godlewski (1888–1942). Kapłan wprowadził do kazań język białoruski. Niejaki M. Krywiczonek w gazecie „Krynica” pisał, że Godlewski działał w porozumieniu ze wszystkimi parafianami. Ludność w Żodziszkach, zgodnie ze statystykami, za wyjątkiem kilku policjantów, uważała się za katolików-Białorusinów⁴⁰⁰. Wiadomo, że ta wizja była nieco przesadzona, co pokazały dalsze wydarzenia, ponieważ nie wszyscy parafianie zaakceptowali kazania po białorusku. Zachowały się ich skargi do arcybiskupa Jałbrzykowskiego. W jednej z nich ludzie donosili: „Od czasu objęcia probostwa w naszej parafii, ksiądz Godlewski⁴⁰¹, pomimo że pozbawił nas kazań w języku polskim, pomimo że zapomniał snać swych obowiązków kapłańskich, mających na celu szerzenie słowa Chrystusowego, miłości do bliźniego i do Ojczyzny naszej, uczynił z ambony trybunę, z której to zaczął szerzyć nienawiść do Polaków, do wszystkiego co polskie, rozpalać i podniecać nienawiść do rządu, do posiadaczy większej własności, nawołując do przyjęcia udziału w ruchu białoruskim”⁴⁰².

Biskup zareagował na zaistniałą sytuację – nominację na proboszcza w Żodziszkach w 1927 roku otrzymał ksiądz Romuald Dronicz (1897–1942). Natomiast księdza Godlewskiego na podstawie artykułów 129 i 130 ówczesnego Kodeksu karnego sąd skazał na dwa lata pozbawienia wolności⁴⁰³, podczas których skazany przebywał w więzieniu mokotowskim w Warszawie⁴⁰⁴. Powodem aresztowania i uwięzienia stała się jego aktywna i niekorzystna dla władz cywilnych działalność polityczna, która została potraktowana jako nawoływanie do nienawiści⁴⁰⁵. Nowy proboszcz po objęciu parafii wysłał arcybiskupowi list, który pośrednio pozwalał zrozumieć, że wśród katolików byli też świadomi Białorusini. W liście ksiądz Dronicz odniósł się także do księdza Adama Stankiewicza, pisząc m.in.: „Prawie wszyscy tzw. Białorusini w żodziskiej parafii chcą słyszeć swoją gwarę w kościele nie dla miłości i przywiązania do niej, lecz dla tego, by podkreślić swoje prawa, a ich prawa to wszechwładztwo motłochu. Szatańską robotę przeprowadzili tu księża Godlewski i Stankiewicz. Jeden siedzi w więzieniu, a drugi jeszcze pracuje nad odciąganiem ludzi od Kościoła Bożego”⁴⁰⁶.

⁴⁰⁰ Por. M. Krywičonak, *Bielaruskija kazańni*, „Krynica” nr 32 (1924), s. 2.

⁴⁰¹ Ksiądz Wincenty Godlewski został proboszczem parafii Trójcy Przenajświętszej w Żodziszkach w 1924 roku.

⁴⁰² Małgorzata Moroz, *Zatarg o język kazań w Żodziszkach*, BZH nr 10 (1998), Białystok, s. 129.

⁴⁰³ M. Krušina, *Historyczny sud*, „Krynica” nr 9 (1926), s. 1.

⁴⁰⁴ Андрэй Вашкевіч, *Вінцэнт Гадлеўскі...*, op.cit, s. 75.

⁴⁰⁵ M. Krušina, *Historyczny sud*, „Krynica” nr 9 (1926), s. 1.

⁴⁰⁶ Małgorzata Moroz, *Zatarg o język ...*, op.cit.,s. 145.

Również w następnych listach do biskupa ksiądz Dronicz bardzo klarownie wypowiadał się na temat białoruskiego ruchu, utożsamiając go wprost z bolszewizmem: „«Uświadomieni Białorusini» czekają bolszewików jak Żydzi Mesjasza (...). Misje, św. Rekolekcje, nauki nie tylko nie odnoszą u nich pożądanego skutku, ale przeciwnie, jeszcze bardziej odchodzą od Kościoła, poznając jego naukę. Mam wrażenie, że wyznawców «białoruskiej wiary» spotka los wszystkich sekciarzy, to jest korupcja. Odgradzili oni od siebie dostęp ducha Miłości Chrystusowej, a w zamian nienawiść klasową wzięli za dogmat»⁴⁰⁷. Wyraźnie widać, jak aluzje polityczne autora listu przekładały się na płaszczyznę religijną. Spojrzenie na białoruską tożsamość narodową pod takim kątem powodowało założenie o niemożliwości jej pogodzenia z tym, co jest katolickie i prawowierne. Inaczej mówiąc, w takim toku myślenia trudno byłoby przypuszczać, że świadomy Białorusin mógłby być zarazem dobrym katolikiem⁴⁰⁸.

Przytoczona sytuacja nie była wyjątkowa, lecz zupełnie typowa dla życia Kościoła na ziemiach Białorusi Zachodniej aż do początku II wojny światowej. Choć pod koniec lat trzydziestych nastąpiło złagodzenie radykalnych nastrojów na tle narodowościowym, Kościół mimo wszystko pozostawał skutecznym narzędziem polonizacji na terenach ówczesnej Polski północno-wschodniej⁴⁰⁹. Ksiądz Adam Stankiewicz odnotował w swoim dzienniku wrażenia wyniesione z rozmowy z księżmi i władzami miejskimi Słonimia, gdzie 8 czerwca 1939 roku brał udział w procesji Bożego Ciała. W opinii owych ludzi Białorusinów postrzegano jako element czysto „zoologiczny”, bez żadnej kultury, a na domiar tego jako „zaczadzonych” komunistów⁴¹⁰. Dlatego Stankiewicz gorliwie pracował, aby wydobyć na światło dzienne świadectwa historyczne, które pomogłyby udowodnić, że katolicyzm nie stoi w opozycji do białoruskości. Wręcz przeciwnie, bardziej niż jakiegokolwiek inne wyznanie może wesprzeć proces odrodzenia narodowego. Wraz z tymi poszukiwaniami bronił ludzkiej godności Białorusinów.

3.2 Geneza i rozwój katolicyzmu białoruskiego

Z głębin historii można wydobywać rozmaite fakty, które po odpowiedniej interpretacji albo reinterpretacji będą służyły uzasadnieniu takich czy innych przeświadczeń. Stankiewicz

⁴⁰⁷ Ibid., s. 155.

⁴⁰⁸ Badania Iwony Kabzińskiej pokazują, że nawet pod koniec XX wieku Białorusinów, Rosjan albo Ukraińców uczęszczających do kościoła w niektórych przypadkach traktowano jako niepełnych katolików albo katolików gorszych niż Polacy (por. Iwona Kabzińska, *Wśród „kościelnych Polaków”...*, op. cit., s. 38).

⁴⁰⁹ Por.: Wojciech Śleszyński, *Stosunki narodowościowe a Kościół katolicki na obszarze archidiecezji wileńskiej i diecezji pińskiej w okresie międzywojennym*, [w:] Jarosław Wasilewski (red.), *Od Vixdum Poloniae unitas do Totus tuus Poloniae populus. Wileńska prowincja kościelna w latach 1925–1992*, Białystok–Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej 2018, s. 71.

⁴¹⁰ Por. Адам Станкевіч, *Каляндарныя нататкі*, [w:] Адам Станкевіч, *3 Богам да Беларусі...*, op. cit., s. 844.

analizował historię, aby znaleźć argumenty dla stwierdzenia, że tradycję katolicką na Białorusi cechowała odrębność od tradycji polskiej. W jego założeniu katolicyzm na Białorusi był białoruskim przede wszystkim pod względem specyfiki kulturowej, ale nie tylko. Do pewnego momentu nie stało na drodze, aby katolik uważał siebie za Białorusina i członka wielkiej rodziny narodów europejskich, zjednoczonych wspólną formą wiary chrześcijańskiej. Jeżeliby spróbować sprecyzować zasadniczą ideę Stankiewicza, to układałaby się ona według następującego schematu: Białorusini przyjęli chrzest w wierze jednego niepodzielnego Kościoła chrześcijańskiego (czyli katolickiego). W pewnym czasie Wschód oddzielił się od Zachodu. Białorusini stali się potem prawosławnymi. Stosunki polityczne i więzi kulturowe z Polską, a dodatkowo ciągle napięcia w stosunkach z państwem rosyjskim, sprzyjały stopniowej konwersji prawosławnych Białorusinów na wiarę katolicką. Kultura białoruska była jednak na tyle mocna, że przez długi czas nie pozostawiała katolicyzmowi możliwości, by stał się on czynnikiem polonizacyjnym. Dopiero po osłabieniu politycznym Wielkiego Księstwa Litewskiego polonizacja zintensyfikowała się, a kultura białoruska w Rzeczypospolitej pod jej presją zeszała na margines. Ale w okresie najgorszej niewoli, tj. pod zaborami rosyjskimi, poczynając od XIX wieku, ponownie zaczęło się przebudzenie najlepszych sił narodowych. I co jest najbardziej charakterystyczne, ośrodkiem, w którym zrodził się nowy patriotyzm białoruski, był Kościół rzymskokatolicki.

Zarysowany schemat nie był wynalazkiem księdza Stankiewicza. Była to prawie klasyczna białoruska koncepcja narodowo-patriotyczna, wypracowana przez działaczy ruchu białoruskiego. Specyfika Stankiewicza polegała na akcentowaniu znaczenia Kościoła rzymskokatolickiego i czynnika religijnego w ogóle. Również u ks. Adama była to refleksja teologiczna, ponieważ rozwój Kościoła i narodu był pojmowany przez niego w kategoriach providencjalnych: Bóg prowadzi chrześcijański lud białoruski ścieżkami historii, lud ten napotyka cierpienia i próby, ale wbrew wszelkiemu złu czeka go szczęśliwa przyszłość.

Rozważania o katolicyzmie na Białorusi ksiądz Adam Stankiewicz zaczął od stanowczej diagnozy, że oprócz prawosławia Kościół zachodni „również miał wpływ dodatkowy, a nawet wspinały na narodowość białoruską”⁴¹¹. Obrządek zachodni na ziemiach Białorusi pojawił się nieomal od razu ze wschodnim⁴¹². Jak pisał Stankiewicz: „Chrześcijanie obrządku łacińskiego pojawili się na Białorusi bardzo wcześnie, jeszcze wtedy, gdy chrześcijaństwo było jednym i niepodzielnym, kiedy w dogmatach nie było żadnych różnic pomiędzy Wschodem a Zachodem i kiedy różne obrzędy, grecki, łaciński i inne, nie wprowadzały żadnych różnicowań duchowych

⁴¹¹ Рог. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 370.

⁴¹² Рог. Алесь Жлутка, *Пункціры вялікага шляху. Спроба кароткага пасування гісторыі каталіцкага Касцёла на Беларусі*, „Наша вера” nr 4 (14), 2000, s. 14.

wśród chrześcijan”⁴¹³. Kontynuując, Stankiewicz rozwinął tezę, że przodkowie Białorusinów przyjmowali obrządek wschodni z przyczyn o charakterze czysto geograficznym – Bizancjum po prostu było bliżej – zaś sercem i rozumem zawsze lgnęli do Rzymu, tj. tam, gdzie tkwiła prawdziwa jedność ugruntowana na następcach św. Piotra⁴¹⁴. Białoruski teolog stanowczo wysuwał myśl, że „na Białorusi, dawno przed tym, jak masowo szerzyło się chrześcijaństwo wschodnie w X stuleciu, było już także chrześcijaństwo łacińskie. Przychodziło ono z krajów skandynawskich (...), z Niemiec, Polski i samego Rzymu, z którym rządcy księstw ukraińskich i białoruskich często podtrzymywali stosunki”⁴¹⁵.

Nie wiadomo, jak daleko w głąb sięgała tradycja chrześcijaństwa zachodniego na Białorusi w porównaniu ze wschodnim. Mówiąc o jej „dawnych” korzeniach, Stankiewicz prawdopodobnie trochę przecenił problem. W każdym razie można być pewnym, że była ona nie mniej starożytna, co potwierdzają świadectwa historycznych źródeł. Na przykład w „Kronice Thietmara” (początek XI stulecia), biskupa Merseburga, znajduje się krótka wzmianka o księciu turowskim Świętopełku (979–1019), synu księcia kijowskiego Włodzimierza Wielkiego. Szukając względów u polskiego króla Bolesława Chrobrego, w 1013 albo 1014 roku, ożenił się z jego córką. Żona Świętopełka przeniosła się do Turowa, sprowadzając ze sobą biskupa kołobrzeskiego imieniem Reinbern. Zgodnie z oświadczeniem autora „Kroniki” biskup Reinbern na ziemiach turowskich „niszczył i palił świątynie z posągami bożków”, a także „na chwałę Boga wszechmogącego zaszczerpił na bezpłodnym drzewie latorośl winną, to znaczy wyhodował pośród nieokrzesanego ludu krzew świętego słowa Bożego”⁴¹⁶. Kronikarz odnotował również, jak Reinbern uroczyście powitał króla Bolesława, który w otoczeniu swoich dworzan pewnego razu odwiedzał Turów: „Kiedy wkraczali do miasta, tamtejszy arcybiskup powitał ich uroczyście z relikwiami świętych oraz innymi różnymi okazałościami w monasterze świętej Zofii, który spłonął w poprzednim roku wskutek nieszczęśliwego wypadku”⁴¹⁷. Aktywność misjonarska biskupa, istnienie form życia liturgicznego i budynków sakralnych w Turowie świadczą o tym, że katolicyzm na tych terenach był zjawiskiem względnie dynamicznym. Problem jednakże polegał na tym, że rozwój jego był w dużej mierze uzależniony od aktualnej sytuacji politycznej. Ślady obecności obrządku łacińskiego w Turowie zatarły się po śmierci Świętopełka.

⁴¹³ Por. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 370.

⁴¹⁴ Por. Ibid.

⁴¹⁵ Por. Ibid.

⁴¹⁶ Diethmar von Merseburg, *Kronika Thietmara*, tłum. (z tekstu łac.), wstęp i komentarz Marcin Zygmunt Jedlicki, Poznań: Instytut Zachodni 1953, s. 213n.

⁴¹⁷ Ibid., s. 235.

Dociekając istoty poglądów Stankiewicza, warto zwrócić uwagę na jedno ciekawe zdanie, które autor wprowadził do monografii „Chrześcijaństwo a naród białoruski”, mianowicie: „W znacznym stopniu chrześcijaństwo łacińskie rozszerzało się na Białorusi już jako katolicyzm, kiedy to Wschód w XIII–XIV stuleciach odszedł od jedności chrześcijańskiej, za czasów Giedymina i Olgierda”⁴¹⁸. Zwraca na siebie uwagę stanowisko autora. Po pierwsze, oryginalnie brzmi samo porównanie – „chrześcijaństwo jako katolicyzm”. Chrześcijaństwo występuje u Stankiewicza jako jedna religia w różnorodności form, które przysługują Kościołowi w zależności od regionu. Ale prawdą jest też to, że forma rzymska dla chrześcijaństwa wydawała się ks. Adamowi najbardziej właściwa. Po drugie, Stankiewicz kolejny raz podkreślił, że odpowiedzialność za rozłam jedności ciąży na chrześcijanach Wschodu. Pomimo tego jej brak na Białorusi stał się widoczny dopiero dwa stulecia później, po wydarzeniach z 1054 roku. Stankiewicz przez to jeszcze raz chciał zasugerować, że Białorusini z natury dążą do jedności, zmierzają do harmonijnego współżycia wyznań i kultur.

Większość historyków zgadza się, że do końca XIV wieku intensywność procesów chrystianizacji ziem północno-zachodniej części Białorusi była znacznie słabsza niż terenów wschodnich, nad Dnieprem. Władysław Abraham, do którego pracy Stankiewicz często się odnosił, uważał, że naród litewski – chociaż otoczony zewsząd państwami chrześcijańskimi – opierał się nowej wierze z obawy przed utratą niepodległości i „skłonił się dopiero wówczas u stóp krzyża, kiedy obawy owe zostały rozproszone”⁴¹⁹. Wyjątki mogą stanowić przykłady powstania małych cerkiewek w Grodnie, Nowogródku, Wilnie, które pełniły funkcje misyjne wśród ludności zarówno słowiańskiej, jak i bałtyckiej.

Szczególnie istotne jest to, że Stankiewicz określił okres przenikania na Białoruś „chrześcijaństwa jako katolicyzmu” na XIII–XIV wiek, a przy tym wymienił imiona dwóch przywódców państwa litewsko-białoruskiego – Giedymina i Olgierda. Obydwaj książęta sprawowali władze w wieku XIV. Nasuwa się więc pytanie, jak ma się do tego wiek XIII? W XIII stuleciu doszło do utworzenia Wielkiego Księstwa Litewskiego. Znaczną rolę w tych wydarzeniach odegrał książę Mendog (1219–1263). Za jego czasów podejmowano próbę utworzenia w młodym państwie struktur Kościoła rzymskokatolickiego. Sam Mendog przez dziesięć lat (1251–1261) wyznawał wiarę katolicką. Stankiewicz jednak o nim nie wspominał w książce pt.: „Chrześcijaństwo a naród białoruski”⁴²⁰. Można przypuszczać, że pominął go

⁴¹⁸ Рог. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 370.

⁴¹⁹ Władysław Abraham, *Polska a chrzest Litwy*, [w:] *Polska i Litwa w dziejowym stosunku*, Warszawa–Lublin–Łódź–Kraków: nakł. Gebethnera i Wolffa 1914, s. 3.

⁴²⁰ O chrzcie Mendoga ks. Adam napisał krótko w swojej późniejszej książce pt.: „Opowieści z historii Białorusi dla szkoły i narodu”. Podał, że książę ochrzcił się w 1250 roku. Pominął jakiegokolwiek szczegóły, lecz klarownie

dlatego, że katolicyzm nad Niemnem szerzył dominikanin Wit, uczeń św. Jacka, apostoła ziem polskich. Wspomniany powyżej Władysław Abraham uważał, że dominikanie polscy podjęli trud głoszenia Słowa Bożego na Litwie we współzawodnictwie z zakonem niemieckich krzyżaków⁴²¹. Wszystko więc wskazuje na to, że Stankiewicz po prostu nie chciał uwypuklać znaczenia strony polskiej w dziele szerzenia katolicyzmu na terenach białoruskich w tamtym okresie⁴²². Oczywiście jest, że nie mógł tego nie wiedzieć, ponieważ czytał pracę Abrahama i aktywnie do niej sięgał. Pisał natomiast o Białorusinach-katolikach w czasach Giedymina. Ten książę nie był chrześcijaninem, przez całe życie pozostał poganinem. Pomimo to Stankiewicz wysoko go cenił, bo w jego mniemaniu książę osobiście troszczył się o to, aby misjonarze franciszkańscy z prowincji saksońskiej, przybywając do Wilna i Nowogródka, „mogli mówić po białorusku”⁴²³.

Obiektywnie rzecz biorąc, w Wielkim Księstwie Litewskim istniały warunki, które mogłyby zapewnić stopniowe wchodzenie wiary katolickiej w miejscową mozaikę etniczną, kulturową i polityczną. Język starobiałoruski był urzędowy, więc on także stał się czynnikiem kulturotwórczym. Przywołana okoliczność razem z faktem, że ludność miejscowa była pogańska, dopóki nie zetknęła się z chrześcijaństwem obrządku łacińskiego, stworzyła warunki dla wyłonienia się szczególnej kategorii społecznej – białoruskojęzycznych katolików⁴²⁴. Poza tym wpływ Polski na ówczesne tereny białorusko-litewskie był ogromny. Torowały temu od dawna drogę, jak pisał Abraham, małżeństwa książąt polskich z księżniczkami litewskimi. Związki te zbliżały do siebie oba narody i skłaniały członków miejscowych elit do otwarcia się na kulturę zachodnią i chrześcijaństwo katolickie⁴²⁵.

Aktywne szerzenie się wyznania rzymskokatolickiego, nie tylko wśród warstw wyższych, ale także w kręgu ludzi prostych, przypada na czasy królowania Jagiełły, czyli na koniec XIV i początek XV wieku. „W czasach tych wielu Białorusinów, aby spełnić wolę księcia, porzucało swoje chrześcijaństwo wschodnie (prawosławie) i przechodziło na katolicyzm”, pisał Stankiewicz⁴²⁶. Stwierdzenie to z jednej strony jest słuszne, ponieważ w historii zawsze miały

zaznaczył, że przez chrzest Mendog „uznał i podkreślił absolutne pierwszeństwo białoruskiej kultury w swoim państwie”. Por. Адам Станкевіч, *Расказы з гісторыі Беларусі...*, op. cit., s. 58.

⁴²¹ Por. Władysław Abraham, *Polska a chrzest Litwy...*, op. cit., s. 4.

⁴²² Chyba z tych samych powodów Stankiewicz nigdy nie wspominał o św. Andrzeju Boboli, który apostołował w XVII wieku w wielu miejscach ziem białoruskich i którego kanonizowano w 1938 roku.

⁴²³ Por. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 370.

⁴²⁴ Por. Юры Туронак, *Беларускі каталіцызм учора і сёння*, [w:] Юры Туронак, *Мадэрная гісторыя Беларусі*, Вільня: Інстытут беларусістыкі 2006, s. 401.

⁴²⁵ Por. Władysław Abraham, *Polska a chrzest Litwy...*, op. cit., s. 10.

⁴²⁶ Por. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 371.

miejsce konwersje z jednego wyznania na inne w celu uzyskania korzyści politycznych. O tym, że konwersje były „liczne”, pisał znany polski historyk, ksiądz Jan Fijałek (1864–1936), z którego dorobku naukowego Stankiewicz też немало czerpał⁴²⁷.

Jeżeli jednak prześledzić, jak Stankiewicz oceniał znaczenie chrztu Litwy (zresztą nie tylko w monografii „Chrześcijaństwo a naród białoruski”, ale też w innych swoich dziełach), można dostrzec nuty właściwe dla ideologii zachodniorusizmu, której elementy wszakże trafiały do białoruskiej idei narodowej. Chodzi o identyfikację katolicyzmu z polską ofensywą kulturowo-polityczną na Białoruś. Stankiewicz, jak i inni patrioci białoruscy, był przekonany, że Jagiełło uczynił wiele zła Białorusinom poprzez dyskryminację prawosławnych i administracyjne wprowadzenie katolicyzmu. Zdaniem księdza nieco podobnej linii trzymał się Kościół katolicki w II Rzeczypospolitej. Stankiewicz napisał o tym wprost: „Także i dziś, jak wiadomo, duchowieństwo polskie na Białorusi za przykładem Jagiełły trzyma Białorusinów-katolików w ciemnocie, bo nie daje im ich macierzystego języka białoruskiego i uczy ich w języku obcym i niezrozumiałym. Białorusini powinni z tym walczyć”⁴²⁸. Lecz jako ksiądz katolicki starał się dowieść, że Kościół katolicki odgrywał ważną rolę w rozwoju narodowym Białorusinów. Pomimo wszystko wiara katolicka była dla księdza tą jedyną, w której można było się zbawić, a Kościół był „skarbcem prawdy, dobra i szczęścia człowieka”⁴²⁹.

Chryścianizacja według obrządku łacińskiego, przeprowadzona przez Jagiełłę, zahamowała prawosławną działalność misyjną. Od czasu chrztu Litwy do 1500 roku na Białorusi erygowano 90 parafii katolickich. Bardziej intensywnie zaczęto budować kościoły w pierwszej połowie XVI wieku. Ich liczba w ciągu 50 lat powiększyła się o 62 świątynie. Jeżeli popatrzeć na współczesną mapę Białorusi, widać, że 90% tych kościołów znajdowało się w jej zachodniej części⁴³⁰.

Na początku XV wieku na arenie politycznej pojawiła się osoba kluczowa dla białoruskiego dyskursu patriotycznego – książę Witold (biał. Witaut). Również dla Stankiewicza był on bardzo ważny do tego stopnia, że badacz poświęcił mu pracę pt.: „Witaut Wialiki i bełarusy” (pol. Witold Wielki a Białorusini)⁴³¹. Książę brał udział w walkach z Moskwą, zakonem krzyżackim oraz rywalizował z Jagiełłą o pierwszeństwo na Litwie. Na Białorusi

⁴²⁷ Stankiewicz odniósł się do pracy: Jan Fijałek, *Kościół rzymsko-katolicki na Litwie. Uchrześcijanienie Litwy przez Polskę i zachowanie w niej języka ludu po koniec Rzeczypospolitej*, [w:] *Polska i Litwa w dziejowym stosunku...*, op. cit., s. 37–333.

⁴²⁸ Пор. Адам Станкевіч, *Расказы з гісторыі Беларусі...*, op. cit., s. 65.

⁴²⁹ Пор. Адам Станкевіч, *Божыя Слова. Лекцыі...*, op. cit., s. 692.

⁴³⁰ Пор. Юры Туронак, *Фармаваньне сеткі рыма-каталіцкіх парафіяў на Беларусі ў 1387–1781 гг.*, [w:] Юры Туронак, *Мадэрная гісторыя...*, op. cit., s. 407.

⁴³¹ Praca po raz pierwszy ukazała się w końcu 1930 roku w Wilnie po odczytaniu przez ks. Adama Stankiewicza referatu podczas uroczystej akademii z okazji 500-lecia śmierci Witolda.

Witold tradycyjnie jest pokazywany jako obrońca niepodległości Ojczyzny, dzielny władca, mądry dyplomata i promotor tolerancji religijnej. Stankiewicz nazywał polityczną koncepcję Witolda „gwiazdą przewodnią dla Litwinów, Białorusinów i Ukraińców jak w przeszłości, tak również dziś i w przyszłości”⁴³². Idea Witolda, jego zdaniem, stopniowo się budzi na Białorusi i niedaleki jest czas, gdy z jej pomocą można będzie już całkiem zwyciężyć „duch polski Jagiełły i duch moskiewski”⁴³³. Stankiewicz wyrażał nadzieję, że Białorusini kiedyś dokonają sprawiedliwej pomsty na swoich gnębiicielach. Nie dookreślił, na czym ona miałaby polegać, ale zaskakuje już samo mówienie o czymś podobnym ze strony księdza katolickiego. Autor odniósł się przy tym do mitologii starożytnogreckiej, korzystając z pojęcia νέμεσις, związanego z boginią pomsty: „Nemesis (νέμεσις) dziejowa wciąż przypomina człowieczeństwu o poszanowaniu sprawiedliwości”⁴³⁴.

Witold był jednak szczególnie ważny dla Stankiewicza z tego powodu, że przyjął wiarę katolicką, a przy tym „białoruskość była dla niego bliską i swoją”⁴³⁵. Zastanawiając się nad pytaniem, jaki wybrać kierunek duchowo-cywilizacyjny dla swojego państwa, Witold odrzucił kierunek wschodni z powodu jego słabości (Bizancjum na początku XV wieku pogrążyło się w politycznym chaosie) i zagrożenia ze strony Moskwy. Zdecydowanie dobro państwa dostrzegając w przyłączeniu się do cywilizacji chrześcijańskiego Zachodu⁴³⁶. Wyznanie władcy wyznaczało zatem priorytety wyznaniowe dla poddanych, ale będąc prawdziwym ojcem dla swojego narodu, Witold nie krzywdził wyznawców prawosławia. Stankiewicz uważał, że książę „był łagodniejszy w stosunku do Białorusinów prawosławnych i bardziej tolerancyjny od Jagiełły”, jednocześnie „był zdecydowanym zachodnikiem i łacinnikiem”⁴³⁷.

Z osobą księcia Witolda nierozzerwalnie wiązały się wyobrażenia o idealnym mocarzu. Stankiewicz przedstawiał go zawsze w takim świetle, jak gdyby chodziło o biblijnego króla Dawida. Witold był tak samo ważny dla tożsamości białoruskiej jak tamten dla narodu

⁴³² Por. Адам Станкевіч, *Вітаўт вялікі і беларусы*, [w:] Адам Станкевіч, *З Богам да Беларусі...*, op. cit., s. 103.

⁴³³ Por. Ibid., s. 102.

⁴³⁴ Por. Ibid., s. 102.

⁴³⁵ Por. Адам Станкевіч, *Расказы з гісторыі Беларусі...*, op. cit., s. 66. Zauważmy, że język starobiałoruski nie był obcy także dla Jagiełły, chociaż na Białorusi utrwalił się jego obraz jako polonizatora. Feliks Koneczny na przykład uważał, że „całe grono książąt litewskich, którzy zjechali w roku 1386 do Krakowa na ślub Jagiełły z Jadwigą, nie potrzebowało tłumacza dla porozumienia się z Polakami, bo mówiło po białorusku. Ten język uważany był długo za litewski i wprost nazywany litweskim, bo nawet nie wiedziano w Polsce, że istnieje na Litwie inny jeszcze, właściwy litewski. Białoruski tylko język rozbrzmiewał na dworze Jagiełły, królowej Sołki i Kazimierza Jagiełłończyka. Byli więc dynaści litewscy od początku mocno zruszczeni, skoro nie przywieźli z sobą do Polski litewskiego języka, ale ruski. Pierwszym „spolonizowanym” Jagiellonem był Jan Olbracht, drugim Zygmunt Stary”. (Feliks Koneczny, *Polskie logos a ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski. Tom II*, Komorów: Antyk 1996, s. 446–447).

⁴³⁶ Por. Адам Станкевіч, *Вітаўт вялікі і беларусы...*, op. cit., s. 101.

⁴³⁷ Por. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 371.

żydowskiego. Razem z imieniem księcia jawiła się idea potężnego i niepodległego państwa, a także idea samodzielności w sprawach religijnych⁴³⁸. Wbrew protestom patriarchy Konstantynopola Witold popierał powołanie autokefalicznej metropolii litewsko-ruskiej z Grzegorzem Cambłakiem (1362–1420) na czele. Kościół katolicki ze swojej natury nie mógł być autokefaliczny, ale Witoldowi i następującym po nim władcom udawało się przez pewien czas chronić go przed polonizacją, dzięki czemu Kościół na Białorusi zachował własny duch⁴³⁹.

Stankiewicz akcentował niepowtarzalność i unikalność białoruskiej tradycji katolickiej. Nie wyraził tej idei celowo w sposób systematyczny i zwięzły w jakiejś książce, trzeba dopatrywać się jej w całokształcie twórczości księdza. Cechą katolicyzmu białoruskiego była jego otwartość na bogactwa duchowe i intelektualne chrześcijańskiego Wschodu. Czasem przejawy tej otwartości posuwały się tak daleko, że można byłoby zadać pytanie o zachowanie prawowierności katolickiej. W tym kontekście uwagę zwraca jedno kazanie księdza Adama z okazji uroczystości Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Kazanie było napisane w języku białoruskim i weszło do książki „Słowo Boże: Lekcje, Ewangelie i kazania na niedziele i święta”. Interpretując przejście Matki Bożej od życia ziemskiego do niebieskiej chwały, Stankiewicz posłużył się apokryfami, które wydobyl z tradycji prawosławnej: „O swojej błogosławionej śmierci Maryja została uprzedzona. Siedziała sobie sama w swoim domku, napełniona smutkiem i tęsknotą o niebie. Myśli jej były w pełni zwrócone ku jej Synowi drogiemu, a ręce i oczy wzniesione ku górze. W tym momencie anioł z nieba oznajmił, że przyszła dla niej pora umrzeć. Maryja Dziewica jako wolna od grzechu pierworodnego umarła, czyli zasnęła w Bogu. Ale nie z powodu choroby ani wieku sędziwego, tylko z powodu wielkiej miłości do Boga i pragnienia oglądania Syna swego jednorodzonego”⁴⁴⁰.

W tradycji prawosławnej apokryfy opisujące odejście Maryi z tego świata są technicznie nazywane *transitus*. Wspólne dla tych dzieł są trzy wydarzenia. Po pierwsze, Maryja odczuwa bliskość swej śmierci i mistyczne zgromadzenie apostołów nad Jej łóżem śmierci. Po drugie, odejście Maryi bywa niekiedy poprzedzone zwiastowaniem Gabriela. Po trzecie, jest to powtórne przyjscie Syna, przeniesienie do nieba Jej duszy i ciała oraz Jej zmartwychwstanie. A zatem droga Maryi jest podobna do tej, którą przebył Jej Syn po zakończeniu swego ziemskiego życia⁴⁴¹. Zastanawiając się, dlaczego ksiądz objaśniał naukę Kościoła w kluczu tradycji niekatolickiej, można założyć, że w ten sposób chciał być bliżej prawosławnych. Nie wykluczono, że mogli oni słuchać jego kazań. Poza tym, mówiąc dokładniej, nie występował

⁴³⁸ Пор. Уладзімір Конан, *Ксёндз Адам Станкевіч...*, op. cit., s. 62–63.

⁴³⁹ Пор. Адам Станкевіч, *Вітаўт вялікі і беларусы...*, op. cit., s. 102.

⁴⁴⁰ Пор. Адам Станкевіч, *Божасе Слова. Лекцыі...*, op. cit., s. 700.

⁴⁴¹ Marek Błaza, *Matka Boża w teologii prawosławnej*, StBob nr 1 (2018), s. 38.

przeciwko dogmatowi o wniebowzięciu, ponieważ, jak wiadomo, ogłoszono go w 1950 roku, tj. już po śmierci Stankiewicza.

Wzajemne przenikanie się tradycji było skutkiem licznych konwersji z jednego wyznania na inne, które częstokroć zdarzały się w historii Białorusi wskutek oddziaływania różnych czynników. Ich zakres był dość szeroki – od dobrowolnie podjętych decyzji pojedynczych osób do zastosowania przymusowo-policyjnych środków ze strony władz politycznych. Prawosławny, przyjmując wiarę katolicką (albo odwrotnie), wnosił w nowe duchowe środowisko swoją „starą” tożsamość. W takiej perspektywie wymieszanie tradycji nie było zamierzone, lecz po prostu następowało w toku codziennego życia⁴⁴².

Stankiewicz pisał, że „nawrócenie Białorusinów na katolicyzm łaciński trwało przez całe XV–XVI stulecie i dalej”⁴⁴³. Stolica Apostolska pilnowała, aby konwersji nie dokonywano przez powtórny chrzest, co czasem miało miejsce. „W 1501 roku papież Aleksander VI w bulli do biskupa wileńskiego podał wytyczne odnośnie do sposobu konwersji prawosławnych na katolicyzm. Chodziło o to, że łacinnicy krzewili poglądy o nieważności chrztu u prawosławnych i o potrzebie nowego chrztu. Otóż tego papież we wspomnianej bulli zdecydowanie zabronił”, dowodził ksiądz⁴⁴⁴. Główny punkt kontrowersji odnosił się do tego, że duchowieństwo diecezji wileńskiej, kijowskiej i żmudzkiej uważało chrzest konwertytów z prawosławia za stosowny, ponieważ w tradycji wschodniej podczas tego obrzędu wykorzystywana jest formuła rozpoczynająca się od słów: „chrzci się”. W tradycji łacińskiej natomiast szafarz udzielający chrztu mówi: „ja ciebie chrzczę”. Papież Aleksander VI odniósł się do postanowień Soboru Florenckiego, który z jednej strony uznał za właściwą formułę stosowaną w Kościele rzymskokatolickim, z drugiej jednak nie uchylił wyraźnie formuły kościoła wschodniego. Na tej podstawie ponowny chrzest prawosławnych, którzy wyrażali zgodę przejścia na wyznanie katolickie, wydawał się przesadzony⁴⁴⁵.

Ksiądz Adam był przekonany, że co najmniej od XV stulecia na Białorusi istniała katolicka literatura teologiczna w języku białoruskim⁴⁴⁶. Nie podając konkretnych nazwisk autorów, dokładnych tytułów, roku i miejsc powstawania dzieł, a tylko przytaczając takie nazwy

⁴⁴² Szczególny przykład może stanowić środowisko rodzinne ks. Adama. Ksiądz Jan Szutowicz, jeden z jego biografów, wskazywał, że babcia ks. Adama i wujek ze strony ojca były prawosławnymi. Wśród krewnych linii żeńskiej było wiele grekokatolików (por. Янка Шутовіч, *На пройдзеным шляху*, [w:] Адам Станкевіч, *3 Богам да Беларусі...*, op. cit., s. 873). Stąd jasno widać, w jakim duchowym klimacie dojrzewała osobowość Stankiewicza. Zreszty nie tylko jego, ale większości Białorusinów.

⁴⁴³ Por. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 371.

⁴⁴⁴ Por. Ibid., s. 371.

⁴⁴⁵ Por. Teodor Ostrowski, *Dzieje i prawa Kościoła Polskiego. Tom II*, Poznań: Drukarnia J.K.Mci i Rzeczyplitey u XX. Scholarum Piarum 1846, s. 286.

⁴⁴⁶ Por. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 375.

jak: „O Męce Chrystusowej”, „Powieść o Trzech Królach”, „Płacz Matki o Synu”, „O zmartwychwstaniu Chrystusa”, „Dialogi Grzegorza Papieża Rzymskiego”, „Msza ku czci Matki Bożej z komentarzem”, zaznaczył, że „książki te były pisane odręcznie literami słowiańskimi. Język ich był żywy, obrazowy i czysto białoruski”⁴⁴⁷. Prawdopodobnie były to tłumaczenia dzieł duchowo-ascetycznych z języka łacińskiego, jednak nie wykluczono, że językiem oryginału mógł być również grecki. Na przykład „Dialogi” św. Grzegorza Wielkiego były znane i cenione zarówno na Zachodzie, jak i na chrześcijańskim Wschodzie. Mimo to Kościół katolicki, w odróżnieniu od Cerkwi prawosławnej, dawał białoruszczyźnie większą szansę rozwoju, ponieważ do łaciny, którą się posługiwał, trudno było dodać coś z języka rosyjskiego. Odwrotnie wyglądała sytuacja z prawosławiem. Język wykorzystywany w Cerkwi ulegał oddziaływaniu języka rosyjskiego⁴⁴⁸. Innymi słowy, tożsamość białoruska zarówno wyznaniowa, jak i narodowa o wiele lepiej rozwijała się w obrębie kultury łacińskiego Zachodu, bo w tamtym środowisku nie ciążyło nad nią niebezpieczeństwo zniekształcenia.

W zasadzie Stankiewicz zgadzał się z jednym ze swoich ulubionych autorów, ks. Janem Fijałkiem, który mówił: „Sam fakt, iż ten lud [lud starożytnej Litwy – przyp. Y.D.] utrzymał do dziś dnia swą mowę, to sprawa i zasługa narodowa i dziejowa Kościoła polskiego rzymskokatolickiego”⁴⁴⁹. W tej wypowiedzi odrzucał jedynie słowo „polski”. W ujęciu księdza Adama to głównie Polacy są odpowiedzialni za nieszczęścia i ciemnienie białoruskiego Kościoła, o czym nieraz pisał. Jeśli chodzi o Kościół powszechny, nie miał nawet najmniejszych wątpliwości, że dzięki jego pomocy i ojcowskiej troskliwości sprawa białorusizacji życia katolickiego mogła zawsze liczyć na wsparcie i zrozumienie. Stankiewicz powoływał się na postanowienia papieży i Soborów, aby udowodnić, że Kościół doceniał wartości kultur i języków narodowych oraz nigdy się temu nie sprzeciwiał.

Dlaczego Kościołowi powinno zależeć na podtrzymywaniu miejscowych kultur? Ponieważ jest katolicki, to znaczy powszechny – odpowiadał Stankiewicz. Kościół nie może odrzucać żadnego człowieka, żadnego języka, ale musi posługiwać się językiem każdego narodu, do którego został posłany⁴⁵⁰. Już w dzień Pięćdziesiątnicy w Jerozolimie każdy świadek tego wydarzenia słyszał Apostołów, jak „przemawiali w jego własnym języku” (Dz 2, 6). Historia Kościoła dostarcza mnóstwo przykładów świadczących o tym, że i również w wiekach następnych nie zaniedbywano takiego przemawiania. I tak wśród postanowień Synodów we Frankfurcie (794 r.), Akwizgranie (801) i Moguncji (813) znajdziemy zalecenia dla misjonarzy,

⁴⁴⁷ Por., Ibid.; Адам Станкевіч, *Родная мова ў святынях...*, op. cit., s. 404.

⁴⁴⁸ Por. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 375.

⁴⁴⁹ Jan Fijałek, *Uchrześcijanienie Litwy przez Polskę...*, op. cit., s. 333.

⁴⁵⁰ Por. Адам Станкевіч, *Родная мова ў святынях...*, op. cit., s. 400.

aby uczyć się języków narodowych. Tego samego wymagano m.in. na IV Soborze Laterańskim (1215 r.) oraz Soborze Trydenckim (1545–1563)⁴⁵¹. Oczekiwał też tego od duchowieństwa Benedykt XIV (1740–1758), kiedy bullą „Etsi Minime” zachęcał do tego, aby przemawiać do ludzi w ich macierzystym języku. Na Białorusi na przykład hierarchię kościelną aż do XVII stulecia poza nielicznymi wyjątkami stanowili Białorusini, którzy troszczyli się o wyjaśnianie prawd wiary prostemu ludowi nie po polsku, lecz po białorusku⁴⁵².

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku także w pewnym sensie podnosił te kwestie⁴⁵³. Stankiewicz powoływał się na kanon 1332, w świetle którego kazania w niedziele i dni świąteczne musiały być głoszone tak, aby słuchacze mogli zrozumieć ich treść – musiały być więc dopasowane do ich możliwości⁴⁵⁴. Dla ks. Adama było jasne, że ewangelizacja, którą rozumieliby Białorusini, musi być prowadzona po białorusku. Tym bardziej, że Stolica Apostolska w roku 1907 wyraziła zgodę na używanie języka białoruskiego w nabożeństwach dodatkowych i kazaniach, byleby odpowiadało to pragnieniu wiernych⁴⁵⁵.

Powyższe przykłady nie wyczerpują zagadnienia. Stankiewicz podał ich bardzo wiele. Cała jego monografia pt. „Język ojczysty w świątyniach” i inne dzieła stały się apologią idei prawa Białorusinów do tego, aby czcić imię Boże w kościołach we własnym języku, jak również argumentacją za historycznie usankcjonowaną stosownością tej idei. Czasem nadmierne uniesienia patriotyczne teologa sprawiały, że w swoich wnioskowaniach nie zawsze był obiektywny. Nie trzymał się konsekwentnie zasady historyzmu, bo patrzył na rzeczywistość starożytności przez pryzmat współczesnych mu realiów. Przejawiło się to szczególnie w utożsamianiu z wydarzeniami z dawnej przeszłości relacji zachodzących pomiędzy polską ideą narodową, potem polityką narodowościową II Rzeczypospolitej i nacjonalizmem rosyjskim z jednej strony a narastającym ruchem białoruskim z drugiej. Stąd wyłaniał się obraz odwiecznych wrogów, cierpiącego narodu i oczekiwań bliskich eschatologicznym.

Jednocześnie jednak nie można odmawiać słuszności wielu spostrzeżeń i intuicjom Stankiewicza. Zwłaszcza jeśli chodzi o ukazywanie Kościoła katolickiego na Białorusi jako środowiska, które przyczyniło się do zaistnienia fenomenu białoruskiego odrodzenia narodowego. „Faktem jest, że odrodzenie białoruskie rozpoczyna swój rodowód od

⁴⁵¹ Por. Ibid., s. 401–402.

⁴⁵² Por. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 376.

⁴⁵³ Por. Адам Станкевіч, *Родная мова ў святынях...*, op. cit., s. 402.

⁴⁵⁴ Kanon 1332 Kodeksu Prawa Kanonicznego 1917 roku brzmiał: „Diebus dominicis aliisque festis de praecepto, ea hora quae suo iudicio magis apta sit ad populi frequentiam, debet insuper parochus catechismum fidelibus adultis, sermone ad eorum captum accommodato, explicare” (CIC 1917, s. 347).

⁴⁵⁵ Por. Адам Станкевіч, *Родная мова ў святынях...*, op. cit., s. 415.

Białorusinów-katolików⁴⁵⁶, pisał Stankiewicz. Trudno byłoby powiedzieć, że nie miał racji. Sam tłumaczył, dlaczego tak sądził. Wpierw jedno i niepodzielone chrześcijaństwo pieczołowicie troszczyło się o ducha i tożsamość narodu. Potem pojawiły się prawosławie i katolicyzm. Prawosławie miało szacunek dla kultury białoruskiej. Uładzimir Konan zdecydowanie mówi, że Stankiewicz jako pierwszy wśród białoruskich uczonych zaznaczał białoruską kulturową orientację prawosławia co najmniej do XVII stulecia⁴⁵⁷. Ta białoruska orientacja prawosławna nie wytrzymała jednak nacisku Moskwy. Kościół katolicki natomiast stopniowo ulegał politycznym interesom polskim. Pojawił się Kościół grekokatolicki, którego wczesne etapy rozwoju Stankiewicz oceniał negatywnie. Jednak po jakimś czasie nastąpiła zasadnicza zmiana jego roli w historii Białorusi. Kościół stał się podporą duchową dla przetrwania narodu w trudnych czasach⁴⁵⁸, ale unię skasowano w 1839 roku. Nieznaczna część byłych grekokatolików przyłączyła się do Kościoła rzymskiego, nie chcąc przechodzić na prawosławie rosyjskie. Właśnie w sercach tych konwertytów zakiełkowała gorąca miłość do Białorusi i pragnienie, aby jej służyć. W środowisku prawosławnym taka sytuacja nie mogłaby nastąpić. Tymczasem katolicyzm dawał tę możliwość na tyle, na ile „sam mógł wyzwolić się z kajdanów nacjonalizmu polskiego”. A wyzwolić się mógł, ponieważ jego centrum znajdowało się w Rzymie, „miejscu ponadnarodowym, które żaden nacjonalizm opanować nie może”⁴⁵⁹.

Kościół okazał się naturalnym sprzymierzeńcem rozwoju białoruskiej tożsamości narodowej, ale realizowałby swoją misję względem ludu białoruskiego w pełni, gdyby całkiem odciął się od polskości. „Czy istnieje katolicyzm białoruski?” – takie prowokujące pytanie stawiał nieznany publicysta pisma „Chryścijanskaja Dumka” w 1937 roku⁴⁶⁰. Możliwe, że był to sam Stankiewicz, który wtedy jeszcze sprawował funkcję redaktora naczelnego pisma. Dalej padała odpowiedź i śmiała propozycja: „Kiedy nawet istnieje, to tylko w stanie zarodkowym. Czy warto go tworzyć? Obowiązkowo!”⁴⁶¹. W przypadku Cerkwii prawosławnej koniecznie trzeba było odseparować się od Rosji. W przypadku grekokatolicyzmu Stankiewicz uważał, że warto byłoby go wskrzesić na Białorusi. W ujęciu księdza taka była droga, którą chrześcijaństwo na Białorusi musiałyby przemierzyć. Wyznaczone zaś cele należało realizować w duchu wzajemnego szacunku i szczerego oddania sprawie białoruskiej.

⁴⁵⁶ Пор. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 466.

⁴⁵⁷ Пор. Уладзімір Конан, *Ксёндз Адам Станкевіч...*, op. cit., s. 53.

⁴⁵⁸ Пор. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 376.

⁴⁵⁹ Пор. Ibid., s. 377.

⁴⁶⁰ *Bielaruskaje Katalictwa*, „Chryścijanskaja Dumka” nr 2 (1937), s. 1.

⁴⁶¹ Ibid.

ROZDZIAŁ III

TOŻSAMOŚĆ W PERSPEKTYWIE „SYNTEZY RELIGIJNEJ”

Stankiewicz podtrzymywał, że dotychczasowe sposoby istnienia wyznań chrześcijańskich na Białorusi były „fikcją” i antytezą prawdziwego chrześcijaństwa, bo narzucały narodowi albo polskość, albo rosyjskość, zamiast głosić Ewangelię⁴⁶². Dopiero w XX wieku, w jego ujęciu, nadszedł czas, gdy chrześcijaństwo powinno utorować sobie drogę do duszy białoruskiej oraz dokonać twórczego i budującego przekształcenia samoświadomości Białorusinów, a zarazem samo stać się jednym i niepodzielonym. W tym miała pomagać teoria i wynikająca zeń metoda działań, które ksiądz określił jako „synteza”. Pod syntezą w ogóle rozumie się tworzenie całości z elementów. Może to dokonywać się w myśli albo w konkretnym działaniu praktycznym. Również w zakresie metodologii syntezę stanowi proces intelektualny polegający na całościowym ujęciu przedmiotu i poznaniu go jako całości po zaznajomieniu się z jego częściami⁴⁶³. W takie rozumienie syntezy Stankiewicz wniósł nieco swego oryginalnego wkładu.

1. Podłoże teoretyczne „syntezy religijnej”

Idea syntezy została nakreślona przez Stankiewicza w dziełach „Język ojczysty w świątyniach” i „Białoruski ruch chrześcijański”. Lecz w sposób dojrzały, a zarazem zwięzły, została przedstawiona w monografii „Chrześcijaństwo a naród białoruski” w rozdziale który autor zatytułował „Próba białoruskiej syntezy religijnej, narodowej i kulturowej”. Usytuowanie przymiotników w nazwie w takiej, a nie innej kolejności nie jest przypadkiem. Aspekty narodowy i kulturowy są podporządkowane religijnemu. Można więc mówić jedynie o syntezie religijnej, a przy tym zakładać, że jej zakres rozciąga się na inne dziedziny życia ludzkiego.

1.1 Istota i założenia idei

Wiadomo, że Białoruś zalicza się do krajów, gdzie dominują wyznania chrześcijańskie. Na rozwój jej dziejów wpłynęli jednak także wyraźnie wyznawcy judaizmu i islamu. Stąd też

⁴⁶² Пор. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 382.

⁴⁶³ Marek Lechniak, *Synteza*, [w:] Edward Gigilewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka*, Tom 18, Lublin: TN KUL 2013, s. 1352.

mógłby nasunąć się wniosek, że Stankiewicz wystąpił z projektem zjednoczenia narodowego wokół idei jakiejś nadreligii. Wcale tak jednak nie jest. Przypuśćmy, że Stankiewicz przy tej okazji mógłby całkowicie zgodzić się z myślą współczesnego mu Feliksa Konecznego, który powiedział: „(...) w każdym razie absurdem jest mniemanie, że można stworzyć syntezę religijną. Trzeba nie pojmować samej natury religii, aby dopuszczać, że można by było kilka religii odpowiednio przykroić, ociosać, i z dobranych stosownie części utworzyć religię dla wszystkich”⁴⁶⁴. Równocześnie zauważmy, że w stosunku do innych sposobów pojmowania syntezy tenże myśliciel był nastawiony nie mniej sceptycznie. Uważał bowiem, że ze „skrzyżowania kulturalnego”, czyli „mieszaniny”, nie zawsze wynikają rzeczy dobre⁴⁶⁵.

Stankiewicz pod pojęciem „syntezy religijnej” ujmował poszukiwanie skutecznych środków dla odzyskania jedności pomiędzy katolikami a prawosławnymi, która w rezultacie doprowadziłaby również do jedności narodowej. W tym projekcie nie uwzględnił jednak protestantów⁴⁶⁶. Jeżeli chodzi o niechrześcijan, analiza pozostawionych przez Stankiewicza dzieł nasuwa na myśl, że nie postrzegał ich jako członków narodu białoruskiego. O muzułmanach⁴⁶⁷ nie mówił nic, a na wyznawców judaizmu⁴⁶⁸ patrzył przez pryzmat uprzedzeń charakterystycznych dla różnych ówczesnych nacjonalizmów europejskich, szczególnie słowiańskich.

Realizacji ideału jedności musiała być podporządkowana twórcza energia wszystkich nieobojętnych i świadomych Białorusinów. Najlepsze siły narodu zawsze za pierwszoplanowe uznawały zadanie przewyciężenia podziałów w społeczeństwie chrześcijańskim. Stankiewicz pisał, że: „[...] nie brakowało Białorusinom świątłych jednostek ludzkich tak wśród duchowieństwa, jak i wśród ludzi świeckich, którzy zatroskani byli tą dolegliwością swojego narodu. Tak kiedyś, jak i dziś zastanawiają się nad kwestią naprawy tego zła, nad kwestią braterskiego zjednoczenia na ziemiach białoruskich dwóch części jednego Kościoła

⁴⁶⁴ Feliks Koneczny, *O ład w historii*, Krzeszowice: Ostoja 2003, s. 32.

⁴⁶⁵ Por. Feliks Koneczny, *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski. Tom I*, Komorów: Antyk 1996, s. 323.

⁴⁶⁶ W latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku najbardziej aktywnie na zachodniej Białorusi działały grupy zielonoświątkowców, baptystów, chrześcijan dnia siódmego i innych. Widoczny był wzrost tych wspólnot. Na przykład na Polesiu w latach 1921–1927 liczba baptystów powiększyła się z 700 osób do 6147. Podobna tendencja charakteryzowała zielonoświątkowców. Jeżeli na początku lat dwudziestych w ogóle ich nie zauważano na Polesiu, to w 1936 roku okazało się, że było ich więcej niż 5000. (Por. Аляксандр Вабішчэвіч. *Духоўнае жыццё ва ўмовах паланізацыі*, [w:] Міхаіл Касцюк, (red.), *Гісторыя Беларусі: У 6 т. Т. 5. Беларусь у 1917–1945 гг.*, Мінск: Экаперспектыва 2006, s. 445–446).

⁴⁶⁷ Na Białorusi wyznawcami islamu byli potomkowie Tatarów, którzy osiedli tutaj w XIV wieku.

⁴⁶⁸ Stankiewicz był przekonany, że Żydzi dostali się na Białoruś przez Polskę, aby pomagać „polskim panom” męczyć lud białoruski (Por. Адам Станкевіч, *Расказы з гісторыі...*, op. cit., s. 84).

Chrystusowego w jedną i niepodzielną całość”⁴⁶⁹. Widoczna jest tutaj inspiracja myślą Włodzimierza Sołowiowa. Mikołaj Bierdiajew w dziele „Rosyjska idea”, próbując uchwycić istotę myśli wybitnego filozofa, zaznaczył, że była to idea Bogocześnictwa. Wyraża się ona w tym, że w osobie Jezusa Chrystusa dokonało się połączenie natury boskiej i ludzkiej, narodził się Bogocześnik. To samo powinno się dokonać w społeczeństwie ludzkim i w historii. Według Sołowiowa urzeczywistnienie Bogocześnictwa, czyli ideału bogocześniczego życia, zakłada aktywność człowieka. Jak komentował Bierdiajew, w dawnym chrześcijaństwie owa ludzka aktywność była niedostateczna, szczególnie w prawosławiu, w związku z czym człowiek bywał często degradowany. Dlatego w historii nowożytnej konieczne jest wyzwolenie ludzkiej aktywności⁴⁷⁰. Zgodnie z tym przeświadczeniem Stankiewicz dokładał wszelkich starań, aby przyspieszyć obudzenie w narodzie twórczej energii i skierować ją ku przekształceniu społeczeństwa w duchu chrześcijańskim. Wszystko powinno być podporządkowane woli Chrystusa, który pragnie, „aby wszyscy stanowili jedno” (J 17, 21).

Jeszcze na początku lat dwudziestych XX wieku Stankiewicz wysunął swój plan zbliżenia się prawosławia i katolicyzmu na Białorusi. Miał on polegać na wprowadzeniu w wewnątrzkościelne życie języka białoruskiego i zasady mianowania hierarchów spośród etnicznych Białorusinów. Należało zrezygnować z zawyłych dyskusji teologicznych na temat rozmaitego spektrum różnic tradycji wschodniej i zachodniej oraz zorganizować się wokół kwestii społecznego i politycznego obudzenia ludu. Inne sposoby na rozwiązanie tego dylematu, jak zaznacza białoruski historyk A. Waszkiewicz, Stankiewicz uważał za pozbawione sensu⁴⁷¹. Jednak jednoznaczne stwierdzenie, że pytania teologiczne wcale nie interesowały Stankiewicza, byłoby nieprawidłowe. Nie zamierzał z nich zrezygnować, a nawet nie mógłby, ponieważ rozważał często takie teologiczne w swojej istocie pytanie jak jedność między chrześcijanami.

Myśl o syntezie religijnej dojrzała u Stankiewicza na tle ważnych wydarzeń w życiu eklezjalnym na poziomie zarówno partykularnym, jak i uniwersalnym. Jedną z charakterystycznych cech w życiu Kościoła powszechnego w pierwszej połowie XX wieku było zainteresowanie się ideą unii między Kościołem katolickim a Cerkwią prawosławną. Na jej przebieg na białoruskich ziemiach zostanie jeszcze w niniejszej dysertacji zwrócona uwaga. W tym momencie należałoby zauważyć, że białoruski teolog nie pozostawał obojętny wobec toczącego się dyskursu religijno-społecznego. Intensywnie rozmyślał nad stawianymi zagadnieniami i brał je głęboko do serca. Przede wszystkim był zdania, że Cerkiew prawosławna

⁴⁶⁹ Пор. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 385.

⁴⁷⁰ Пор. Миколай Бірдіяєв, *Російська ідея*, Warszawa: Fronda 1999, s. 99.

⁴⁷¹ Пор. Андрэй Вашкевіч, *Адам Станкевіч. Прадаўжальнік справы Скарыны і Багушэвіча*, Мінск: Харвест 2017, s. 48.

na wchodzie Białorusi stała się „wielką męczennicą”. Cerkiew w Rosji nie mogła jej wesprzeć, bo sama znalazła się w podobnej sytuacji i musiała borykać się z agresją bolszewicką. W rozumieniu Stankiewicza słabość prawosławia była efektem nie tylko bardzo trudnych warunków politycznych, które zaszły po rewolucji październikowej 1917 roku. Skomplikowanie tej sytuacji polegało na tym, że Cerkiew prawosławna była „sama w sobie podzielona” i „rozjednana z Rzymem”⁴⁷². Dlatego Stolica Apostolska wydawała się jedyną siłą, która mogłaby wyciągnąć braterską rękę ku zmiążdżonemu przez cierpienie prawosławiu. „Papież zabiera głos w imieniu Cerkwi-męczennicy, chociaż ta ostatnia nie uznaje go za głowę”⁴⁷³, wnioskował autor.

Rozważając o procesach unijnych w stosunkach katolicko-prawosławnych, Stankiewicz użył wyrażenia „kościóły siostrzane”⁴⁷⁴. Jest to nadzwyczaj ciekawa kwestia. Chociaż samo wyrażenie „kościóły siostrzane” istniało w leksykonie teologicznym Kościoła od starożytności, posługiwanie się nim w okresie przed Soborem Watykańskim II nie było typowe. W literaturze kościelnej wyrażenie to weszło w użycie na Wschodzie, kiedy, począwszy od V wieku, rozpowszechniła się idea „pentarchii”, według której na czele Kościoła znajdowałoby się pięciu patriarchów, a Kościół Rzymu miałby pierwsze miejsce wśród „patriarchalnych Kościołów siostrzanych”⁴⁷⁵. Wyrażenie to pojawiło się ponownie w dwóch listach metropolity Nicety z Nikomedii (1136 r.) i patriarchy Jana X Kamaterosa (pełniącego urząd w latach 1198–1206), protestujących przeciw Rzymowi, który – przedstawiając się jako „matka i nauczycielka” – jakoby przekreślił ich autorytet. Według nich Rzym jest jedynie pierwszą wśród siostr o takiej samej godności⁴⁷⁶. Potem, jak wyjaśnia Kongregacja Nauki Wiary, wyrażenie „Kościóły siostrzane” zostało użyte tylko przez Atenagorasa I, prawosławnego patriarchę Konstantynopola. Przyjmując braterskie gesty i wezwanie do jedności, skierowane do niego przez Jana XXIII, często wyrażał w swoich listach życzenie zobaczenia wkrótce przywróconej jedności między „Kościółami siostrzanymi”⁴⁷⁷.

Perspektywa długo oczekiwanego porozumienia się dwóch „siostr” napełniała Stankiewicza entuzjazmem i nadzieją na to, że w końcu ustanie wszelka niezgoda i znikną podziały. Białoruś ze względu na swoje położenie geograficzne i historię jak najbardziej

⁴⁷² Por. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 386.

⁴⁷³ Por. Ibid.

⁴⁷⁴ Por. Ibid. Tak, Stankiewicz mówił: „*На ніве аб'яднання Цэркваў-сёстраў у нашым краі паявілася многа апосталаў-місіянераў, сярод якіх спатыкаем такжа і беларусаў*”.

⁴⁷⁵ Święta Kongregacja Nauki Wiary, *Informacja dotycząca wyrażenia „Kościóły siostrzane”*, 3, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000630_chiese-sorelle_pl.html, dostęp: 10.09.19

⁴⁷⁶ Ibid., 4.

⁴⁷⁷ Ibid., 5.

nadawała się na miejsce, gdzie to przedsięwzięcie mogłoby się udać. Ponadto w mniemaniu księdza nikt oprócz etnicznych Białorusinów nie nadawał się do tego, aby znaleźć się w centrum tak doniosłego projektu. W nowej unii Białorusini, katolicy i prawosławni powinni odkryć dla siebie także nową wiarę. Taką, która zniesie podziały zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne. Należało jednak brać pod uwagę, że na przeszkodzie mogliby stać i Polacy, i Rosjanie. Jasno ukazuje to fragment z książki pt. „Chrześcijaństwo a naród białoruski”, w którym można przeczytać: „Któż jest przeciwko (unii)? Tak jak i dawniej, najbardziej są to Polacy i Rosjanie, a najmniej – świadomi, niezrusyfikowani i niespolszczeni Białorusini (...). Instynktownie odczuwają jej bliskość, swoje z nią pokrewieństwo”⁴⁷⁸.

Synteza religijna była rozumiana nie tylko jako czysto teoretyczna konstrukcja. Odzwierciedlała się także w obszarze życia praktycznego i przybierała postać walki. Stankiewicz zakładał ideę walki kulturowej o stworzenie właściwej formy egzystencji Białorusinów na linii pomiędzy Zachodem a Wschodem. Uważał, że te dwie płaszczyzny geograficzne, a zarazem dwie odmienne cywilizacje, w chrześcijaństwie wciąż wobec siebie kontrastują. Udowadniał, że kontrast jest „ogólnym systemem życia i prawem natury”⁴⁷⁹. Wnioskował również, że to założenie całkiem słusznie odnosi się do Ewangelii: „Nauka Chrystusowa też jest systemem kontrastów: świat ziemski i pozaziemski, życie i śmierć, szczęście i cierpienie, człowiek i Bóg itd.”⁴⁸⁰.

Stankiewicz posłużył się pojęciem kontrastu, aby jak najlepiej uchwycić istotę tożsamości białoruskiej, zarówno narodowej, jak i religijnej⁴⁸¹. Jest ona ukształtowana poprzez zderzenie się dwóch wręcz odmiennych i rywalizujących czynników – Zachodu i Wschodu, katolicyzmu i prawosławia. Zadanie narodu białoruskiego, a zarazem zadanie chrześcijaństwa na tych terenach, polega na podtrzymywaniu równowagi pomiędzy oboma czynnikami. Nie można mówić o usunięciu albo zapomnieniu jakiegoś czynnika. W każdym przypadku byłoby to nierozsądne i mogłoby mieć katastrofalne następstwa. Chociaż wiara katolicka była dla Stankiewicza jedyną słuszną, nie można się zgodzić, żeby katolicyzm pochłonął prawosławie i unicestwił jego odmienne cechy. Niedopuszczalny także byłby odwrotny proces. Warto przytoczyć znów słowa samego księdza, w których z maksymalną precyzją wyraził swoje stanowisko: „Idea narodowa Białorusinów wynika, jak wiadomo, ze sprzeczności polityczno-

⁴⁷⁸ Пор. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 386. W języku oryginalnym: „*І хто ж проціў яе? Як і даўней – найбольш расейцы і палякі, а найменш сведамыя, пазбыўшыся абрусення і апалячання, беларусы, шчырыя барацьбіты за справу адраджэння свайго народу. Яны інстынктыўна адчуваюць яе блізкасць, яе духовае з сабой сваяцтва*”.

⁴⁷⁹ Пор. Ibid., s. 388.

⁴⁸⁰ Пор. Ibid., s. 389.

⁴⁸¹ Пор. Адам Станкевіч, *Беларускі хрысціянскі рух...*, op. cit., s. 557.

kulturowej pomiędzy Zachodem i Wschodem, z kontrastu zachodzącego pomiędzy tymi dwoma mocami. Ich podłoże stanowią różnice prawosławia i katolicyzmu łacińskiego. Pierwsze z nich działa w formie moskiewskiej, drugie – polskiej. Otóż podobnie jak w przyrodzie kontrasty utrzymują się w stanie równowagi, tak też wewnątrz białoruskiego dylematu duchowego musi wyłonić się pośredni typ kultury. Będzie opierała się ona na idei narodowej jako swojej osi, łączyła i asymilowała elementy wschodnie i zachodnie. A jeśli by pochyliła się w stronę Wschodu czy Zachodu, straciłaby równowagę i zginęła”⁴⁸².

Wszelkie luki i niedociągnięcia w rozwoju narodowym Białorusinów Stankiewicz warunkował brakiem równowagi cywilizacyjnej i religijnej. Zachęcał, aby brać przykład z działalności Kościoła greckokatolickiego na Ukrainie⁴⁸³. Metropolita greckokatolicki Andrzej Szeptycki stanowił wzór pasterza dla samego Stankiewicza. Z okazji dwudziestolecia sakry biskupiej Szeptyckiego białoruski teolog napisał w „Krynicy” artykuł, uwydatniając zalety jubilata. Podkreślił m.in. demokratyzm hierarchy, który chociaż urodził się w rodzinie arystokratycznej, „porzucił niepotrzebne i szkodliwe zwyczaje szlacheckie”, a przez to stał się synem narodu ukraińskiego. Autor zachwycił się tym, jak wiele zrobił Szeptycki na płaszczyźnie oświaty i kultury ukraińskiej, a przede wszystkim, że „blisko do serca brał dzieło zjednoczenia Cerkwi z Kościołem”⁴⁸⁴.

Społeczeństwo ukraińskie borykało się z problemami podobnymi do tych, które nurtowały inteligencję białoruską. Ukraińcy mieli jednak w Kościele greckokatolickim potężną siłę, zespalającą naród i będącą spójną częścią ruchu narodowego⁴⁸⁵, czego nie było u Białorusinów. Kościół greckokatolicki na Ukrainie popierał ideał państwa niepodległego, walczył o tożsamość narodową i wspierał nastroje patriotyczne⁴⁸⁶. Chociaż uważał Kościół prawosławny za schizmatyczny, był bardziej na niego otwarty niż Kościół rzymskokatolicki. Ówczesna ekskluzywistyczna nauka Kościoła rzymskiego na temat swojego posłannictwa i roli w zbawieniu człowieka wykluczała w praktyce możliwość relacji partnerskich z innymi Kościołami⁴⁸⁷. Bardzo klarownie to nastawienie wyraził Pius XI w encyklice „Mortalium animos”, pisząc, że Kościół „niczego bardziej nie pragnie, jak tego, by odwołać swe zbłąkane

⁴⁸² Por. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 389.

⁴⁸³ Por. Ibid.

⁴⁸⁴ Por. Ks. A. Stankiewicz, *20 hadoŭ biskupam*, „Krynica” nr 5 (1919), s. 2.

⁴⁸⁵ Por. Anna Krochmal, *Kościół Greckokatolicki w Eparchii Przemyśkiej a ukraiński ruch narodowy (1848–1918)*, [w:] Anna Krochmal, Anna Nowak, (red.), *Unia Brzeska i jej konsekwencje. W 420 rocznicę synodu unijnego*, Przemyśl: Archiwum Państwowe w Przemyślu 2017, s. 198.

⁴⁸⁶ Por. Maciej Strutyński, *Myśl społeczno-polityczna Kościoła greckokatolickiego w II RP (1918–1939)*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2019, s. 286.

⁴⁸⁷ Por. Ibid., s. 289.

dzieci i sprowadzić je z powrotem do swego grona”⁴⁸⁸, a także: „Pracy nad jednością chrześcijan nie wolno popierać inaczej, jak tylko działaniem w tym duchu, by odszczepieńcy powrócili na łono jedyne, prawdziwego Kościoła Chrystusowego, od którego kiedyś, niestety, odpadli”⁴⁸⁹.

Stanowisko ukraińskiego Kościoła greckokatolickiego w stosunku do prawosławnych wydawało się bardziej elastyczne. Stosunek do Kościołów ewangelickich był jednak wyraźnie negatywny. Wszyscy hierarchowie greckokatolicki w Ukrainie uważali protestantyzm za zagrożenie dla duchowego życia wiernych i nawet dla tożsamości narodowej Ukraińców⁴⁹⁰.

Trudno jednoznacznie powiedzieć, jakie nastawienie do protestantyzmu miał Stankiewicz. Nie wypowiadał się o nim i nie uwzględniał dla niego jakiegokolwiek miejsca w swoim projekcie syntezy religijnej. Nie byłoby chyba czymś przesadnym stwierdzić, że mógł postrzegać wyznania protestanckie w takich kategoriach jak herezja, zagrożenie duchowe, pomyłka itd. O nastawieniu białoruskich katolików do protestantów klarownie może świadczyć artykuł „Sekciarstwo szerzy się” (biał. „Sektanctwa šyrycca”), który ukazał się w sierpniu 1931 roku na łamach „Krynicy”. Nieznany autor bardzo ubolewał, że nie tylko poszczególni katolicy i prawosławni, ale nawet całe wioski przyłączają się do „baptystów, metodystów czy sztundystów, których dobrze określić nawet się nie da”. Pomimo to korespondent zauważył, że odpowiedzialność za całą tę sytuację powinni ponieść księża, którzy nie troszczą się o należyte dobro duchowe swoich wiernych. Na końcu protestantyzm, czyli w ujęciu autorskim „sekciarstwo”, został określony jako to, co zabiera siły narodowi białoruskiemu⁴⁹¹.

Sam Stankiewicz wysoko cenił rolę poszczególnych protestantów za ich pracę na rzecz rozwoju edukacji i oświaty w czasie reformacji na Białorusi w XVI stuleciu. Wyrażał wdzięczność na przykład Szymonowi Budnemu oraz Mikołajowi Radziwiłłowi Czarnemu za troskę o szkolnictwo i wspieranie języka białoruskiego. Zdaniem księdza w szkołach ufundowanych przez Mikołaja Radziwiłła „język białoruski był obecny”⁴⁹².

⁴⁸⁸ MA, s. 5.

⁴⁸⁹ Ibid., s. 13.

⁴⁹⁰ Por. Maciej Strutyński, *Mysł społeczno-polityczna Kościoła...*, op. cit., s. 290.

⁴⁹¹ Por. *Sektanctwa šyrycca*, „Bielaruskaja krynica” nr 26 (1931), s. 2. Przytoczmy tutaj fragment omawianego artykułu (w języku białoruskim czcionką łacińską): „*Naš infarmatar zajaŭlaje, što ŭ Pastauščynie wielmi šyroka wiadziecca ahitacyja niekaj sekty, baptystau, metadystau ci štundystau, akreślić dobra nia moža. Iduć u sektu i prawasłaŭnyja, i kataliki. Niadaŭna adbywalisia abraady «chrostu» hetaj sekty. Chryściacca celymi dziasiatkami. Pierachodziać u sektu celija wioski. Naš razmoŭca zajaŭlaje, što ŭ hutarcy z pierajšoŭšymi ŭ sektu čuŭ takija słowy – «my šukajem praŭdy, my šukajem Boha, my choćam pa bożamu żyć». Na słowy našaha infarmatara – čaho wy adychodzicie ad prawasłaŭja ci katalictwa, byli takija adkazy sektantaŭ – «my tam ničoha nia čuli, my tam ničoha nie dawiedalisia». Pierachodziać u sektu, kaža naš razmoŭca, niašwiedamyja nacyjanalnyja bielarusy. Šwiedamyja bielarusy za heta narakajuć na duchawienstwa, jakoje nia choća ci nia moža zrazumieć narodu i nia ŭmieje da jaho padyjści».*

⁴⁹² Por. Адам Станкевіч, *Беларуская мова ў школах Беларусі XVI і XVII ст.*, [w:] Адам Станкевіч, *3 Богам да Беларусі...*, op. cit., s. 129.

Można przytaczać również rozmaite przykłady na to, że Stankiewicz był, jak na swoją epokę, bardzo tolerancyjny i otwarty w stosunku do prawosławnych. Rozmyślając o zjednoczeniu chrześcijan, ogólnie popierał ówczesne nauczanie Kościoła na temat działań ekumenicznych. Owszem, tylko Kościół rzymski był dla Stankiewicza ostoją prawdy i prawowierności, niemniej nie uważał on, że jedność ma być przez kogoś narzucana i tworzona wyłącznie rękami ludzkimi. Jeszcze przed tym, jak w II Rzeczypospolitej rozpoczęła się akcja neounijna, mówił, że w tej pracy koniecznie należy słuchać głosu prawosławnych. Jedności nie da się osiągnąć, jeżeli zamiast dialogu będzie panował monolog Kościoła rzymskokatolickiego. W 1921 roku napisał w „Krynicy”: „Trzeba zastanowić się, w jaki konkretnie sposób Święte Kościół i Cerkiew mogą przystąpić do unii. Trzeba też wiedzieć, jak patrzy na nią duchowieństwo prawosławne, co myśli o niej, czy jest ona potrzebna prawosławnym, czy jest pożyteczna dla chrześcijaństwa i sprawy białoruskiej”⁴⁹³. Stankiewicz wierzył, że wśród prawosławnych jest sporo takich osób, które również pragną „syntezy”. Był świadomy mnóstwa ograniczeń i niedoskonałości istniejących w Cerkwi. Ale jego zdaniem odpowiedzialność za to ciąży na „warunkach politycznych, strukturze hierarchicznej Cerkwi i jej zwyczajach historycznych”⁴⁹⁴. Prawosławie trzeba uważać za ważny składnik narodowości białoruskiej, ale Kościół katolicki jego zdaniem był jednak pierwszym, który nadaje jej rozwojowi właściwy kierunek⁴⁹⁵.

Podjmując na nowo próby zjednoczenia chrześcijan, trzeba było unikać pomyłek przeszłości. Stankiewicz uważał za problem to, że dawniej ludzie na wszelki sposób usiłowali wykorzystać Bożą sprawę dla polityki. To nie powinno się więcej zdarzać. Historia na przykładzie wcześniejszych unii pokazała, że tam, gdzie polityka ingeruje w życie Kościoła, nie dzieje się dobrze. W ten sposób na przykład teolog wyjaśniał niepowodzenie unii brzeskiej: „Unia z 1596 roku zawierała w sobie zarazę polityczną, która ją wciąż pożerała, aż zżarła na śmierć w roku 1839”⁴⁹⁶. Pisał to w 1939 roku, tj. wtedy, kiedy już było jasno widać, że również idea neounii była przegrana. Jej fiasko także tłumaczył przyczynami politycznymi. Dzisiaj można z całą pewnością powiedzieć, że miał rację.

Jedność chrześcijan w sposób, w jaki pojmował to zagadnienie Stankiewicz, mogłaby być osiągnięta pod warunkiem zjednoczenia Białorusinów w jednym niepodległym państwie narodowym. Skoro tak, to rodzi się pytanie, czy Stankiewicz był szczery, kiedy mówił o niedopuszczeniu przesiąknięcia religii „zarazą polityczną”. Przecież pomimo duszpasterstwa

⁴⁹³ Ks. Ad. Stankiewicz, *Kutok ab unii*, „Krynica” nr 1 (1921), s. 2.

⁴⁹⁴ Por. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 387.

⁴⁹⁵ Por. Ibid.

⁴⁹⁶ Por. Ibid., s. 390.

zajmował się polityką, aktywnie popierał Białoruską Demokrację Chrześcijańską. Budowanie państwa, do którego wzywał, zakłada konieczność podejmowania działań politycznych. Wydawałoby się, że odpowiedź jest oczywista, ale Stankiewicz pojmował działalność na rzecz Białorusi nie jako politykę *sensu stricto*, ale jako służbę szlachetnym ideałom, wykonanie woli Bożej. Pod pojęciem „polityki” pojmował raczej dążenie do celów przyziemnych, różne intrygi, spiskowanie, podstępność itd. Uważał, że tego wszystkiego nie mogłoby być w odniesieniu do tak doniosłej sprawy jak odzyskanie jedności polityczno-kulturowej narodu białoruskiego, a przez to jedności chrześcijańskiej. Taka praca wymaga wyrzeczenia, cierpliwości i mocnej wiary.

Warto tu znów sięgnąć do obszernego fragmentu dzieła pt. „Chrześcijaństwo a naród białoruski”, pozwalającego zrozumieć intencję autora: „Naród białoruski jest podzielony na dwie części pod względem religijnym i duchowym. Dlatego musi poszukiwać jedności, musi poszukiwać swojej religijnej i narodowej syntezy. Zjednoczenie czysto pozorne poprzez unię, jak dowodzi historia i teraźniejszość, faktycznie nie jednało, lecz jeszcze bardziej wprowadzało w zamęt i podział. Nigdy nie wymazując z pamięci słów Zbawcy⁴⁹⁷ «Aby wszyscy stanowili jedno», w miłości braterskiej rozważając nad tym zagadnieniem i modląc się o jedność religijną w narodzie białoruskim, należy działać na rzecz harmonijnego współżycia Białorusinów, katolików i prawosławnych⁴⁹⁸. Nadanie temu współżyciu konkretnego kształtu, według opinii księdza, powinno dokonać się w przyszłości, kiedy to ostatecznie dojrzeje idea jedności.

I dalej Stankiewicz pisze: „Otóż podążając za tą prawdą Białorusini tak katolicy-łacinicy, jak również Białorusini-prawosławni i Białorusini-grekokatolicy w relacjach wzajemnych muszą kierować się tolerancją i szanować siebie nawzajem. Czy może jest to liberalizm, zobojętnienie religijne i brak ciekawości istoty chrześcijaństwa? Nie. Jest to serdeczna troska braterska o to, by nasz rygoryzm zewnętrzny i trudne stosunki wzajemne nie dzieliły i nie oddalały nas jeszcze bardziej jeden od drugiego. Jest to staranie, byśmy stali się bliższymi i bliżej się poznali. Powinniśmy pamiętać, że jesteśmy dziećmi jednego Ojca Niebieskiego, braćmi Syna Bożego ze względu na Jego ucieleśnienie, dziećmi jednego narodu białoruskiego. Ponadto trzeba nam o wiele więcej zwracać uwagę na to, co nas jednoczy, niż na to, co nas dzieli. Czy jest to indyferentyzm? Nie. To jest po prostu szczerą chęć tego, aby już się nie rozjednywać, jest to serdeczne pragnienie zbliżenia się wzajemnego w miłości Chrystusowej, a przez to osłabienia, odrzucenia i zniszczenia istniejących podziałów⁴⁹⁹.”

⁴⁹⁷ W oryginale w tym miejscu Stankiewicz posłużył się słowem „Spas” – to skrócona forma słowa „Spasitel” (Zbawca), którego używają prawosławni.

⁴⁹⁸ Por. Ibid., s. 389.

⁴⁹⁹ Por. Ibid.

Kończąc swoją myśl, Stankiewicz zaznaczył: „Wreszcie, w naszym życiu chrześcijańskim musimy odrzucić obcy dla chrześcijaństwa i narodu składnik polityczny, używając języka białoruskiego. Czy jest to może szowinizm, faszyzm, totalitaryzm? Nie. Jest to przygotowanie drogi chrześcijaństwu do duszy narodu białoruskiego. Jest to ukierunkowanie narodu białoruskiego do jego naturalnego punktu odniesienia, aby zachował równowagę i nie zginął. Poszukiwanie i tworzenie białoruskiej syntezy narodowej i religijnej jest naszym białoruskim obowiązkiem, który otrzymaliśmy od historii i od samego Boga”⁵⁰⁰.

Swój udział w białoruskim ruchu chrześcijańsko-demokratycznym Stankiewicz pojmował jako środek konieczny dla urzeczywistnienia powyższych ideałów. Wcale nie uważał, że działalność polityczna może zastąpić religijną. Dostrzegał sprzeczności pomiędzy wyznaniem wiary katolickiej a członkowstwem w jakimś ugrupowaniu politycznym. Zgadzał się, że katolik może być monarchistą, konserwatystą, demokratą albo w niektórych przypadkach nawet ekstremistą, byleby to nie zaprzeczało moralności katolickiej. Kościół zakłada powszechność i uniwersalizm, całościowy pogląd na rzeczywistość. Tego nie może zaoferować żadna partia polityczna. Partia proponuje część, ale nie całość. Dlatego „katolicyzm i polityka stanowią dwa pojęcia, które nie mogą być razem, ponieważ zawierają w sobie *contradictionem in terminis*, czyli sprzeczność”⁵⁰¹.

Stankiewicz świadomie wybierał drogę dialogu. W czasach przedsoborowych Stolica Apostolska kierowała, przede wszystkim do teologów, wezwania, aby zabiegali o poznanie różnic, „dzielących dysydentów od Kościoła”, ponieważ to powinno się przyczynić, „łącznie z

⁵⁰⁰ Por. Ibid., s. 390. Cytowany fragment w języku białoruskim brzmi: „*Беларускі народ, будучы раздвоены рэлігійна, духова, мусіць шукаць адзінства, мусіць шукаць сваёй рэлігійнай і нацыянальнай сінтэзы. Фармальнае спалучэнне ў рэлігійнай уніі, як паказвае мінуўшчына і сучаснасць, фактычна не спалучала, але яшчэ больші ўводзіла народ у закалат і раз’яднанне. Дзеля гэтага ніколі не спускаючы з памяці слоў Спаса: каб усе былі адно, у брацкай любові разважаючы гэтую праблему і молячыся за адзінства рэлігійнае ў беларускім народзе, адзінства гэтае належа прадусім праводзіць у плошчы гарманійнага нацыянальнага і рэлігійнага сужыцця беларусаў – каталікоў і праваслаўных (...). Вось жа, рухаючыся з гэтай сапраўднасцяй, беларусы – каталікі-лаціннікі, беларусы-праваслаўныя і беларусы грэка-каталікі ці уніаты ў узаемных да сябе адносінах павінны трымацца талеранцыйна, з брацкай узаемнай спагаднасцяй. Мо гэта лібералізм, рэлігійная нядбайнасць, незацікаўленне сутнасцю Хрысціянства? Не. Гэта сардэчная брацкая абайлівасць аб тое, каб наш рыгарызм вонкавы і суровыя ўзаемныя ў галіне рэлігійнай адносіны не дзялілі і не аддалялі нас узаемна яшчэ далей, гэта стараннасць, каб мы па магчымасці былі да сябе як найбліжэй і, нягледзячы на розніцы, каб як найлепі узаемна зналіся. Мы павінны памятаць, што ўсе мы дзеці аднаго Айца Нябеснага, браты Сына Божага дзеля яго ўчалавечання, дзеці аднаго беларускага народу. Далей, мы ў нашых узаемных адносінах павінны больші зварачваць увагі на тое, што нас луча ў Хрысціянстве, чым на тое, што нас дзеліць. Мо гэта індыфэрэнтызм? Не. Гэта такжа шчырае хрысціянскае імкненне не разыходзіцца і не дзяліцца далей, гэта сардэчнае жаданне ў любові Хрыстовай збліжацца да сябе, пазнавацца, выжываць і нішчыць існуючыя падзелы. Урэшце, у жыцці нашым хрысціянскім павінны мы ўсе выжыць чужы і Хрысціянству, і народу элемент палітычны, стараючыся карыстацца сваёй беларускай мовай. Мо гэта шавінізм, таталізм? Не. Гэта расчышчэнне дарогі Хрысціянству ў душу беларускага народу, гэта скіроўванне беларускага народу на яго прыродныя пункты апоры, каб ён захаваў раўнавагу і марна ня згінуў. Шуканне і тварэнне беларускай нацыянальнай і рэлігійнай сінтэзы – гэта наш беларускі абавязак, узложаны на нас гісторыяй і самім Богам”.*

⁵⁰¹ Por. Адам Станкевіч, *Беларускі хрысціянскі рух...*, op. cit., s. 559.

miłością braterską, do wytworzenia wzajemnej łączności i jedności wyznań”⁵⁰². Być może nie był to jeszcze w pełni dialog partnerski, ale przynajmniej zakładał odejście od ostrej polemiki. W niektórych momentach, jak można było zauważyć, myśl Stankiewicza jest zadziwiająco podobna do tego, o czym za dwadzieścia pięć lat będzie nauczał Sobór Watykański II. Na przykład o potrzebie „nawrócenia serca i świętości życia”⁵⁰³ albo wzajemnego poznania się. Jak mówi Sobór: „Należy się zapoznać z duchem braci odłączonych. Nieodzowne jest do tego studium, które trzeba podejmować zgodnie z prawdą i życzliwie”⁵⁰⁴. A przy tym wszystkim warto nie zapominać o tym, że „pełnię (...) zbawczych środków osiągnąć można jedynie w katolickim Kościele Chrystusowym”⁵⁰⁵, jak również o tym, że tylko w nim „jedność trwa nieutralnie”⁵⁰⁶.

W poglądach Stankiewicza wyraźnie zarysowuje się przecucie, że przyszlą drogą Kościoła i całego chrześcijaństwa będzie dążenie do braterstwa, zgody i porozumienia. Tożsamość ekskluzywistyczna i zamknięta musi ustąpić miejsca spojrzeniu na siebie w prawdzie i duchu tożsamości bardziej otwartej. W tym celu trzeba było jeszcze przejść daleką drogę. W warunkach kulturowo-religijnych Białorusi Zachodniej jako bardzo obiecująca przedstawiała się perspektywa nowej unii między katolicyzmem a prawosławiem. Stankiewicz miał swoje zdanie na temat syntezy potencjału Kościoła greckokatolickiego. Rozpatrywał to zagadnienie pod kątem historii i teologii. Trzeba więc wpięrow przekonać się, jak oceniał unię brzeską.

1.2 Ocena Unii Brzeskiej

Do końca XVI wieku na Białorusi dominowało prawosławie. Po podbiciu Konstantynopola przez Turków w 1453 roku i utworzeniu patriarchatu Moskiewskiego w 1589 roku prawosławie w Rosji coraz mocniej przejmowało rolę sprzymierzeńca ideologicznego niczym nieograniczonej władzy monarszej. Cerkiew rosyjska stopniowo krzewiła tożsamość mesjańską w duchu idei Trzeciego Rzymu i uświęcała zaborczą politykę władców państwa rosyjskiego.

Koncepcja Trzeciego Rzymu jest niezwykle ważna z punktu widzenia rosyjskiej świadomości narodowej. Podwaliny pod tę ideę położył mnich pskowski Filoteusz, który w listach do syna Iwana III – wielkiego księcia moskiewskiego Wasyla III (1505–1533) – pisał, że zarówno stary Rzym, jak i nowy Rzym (Konstantynopol) zdradziły prawdziwą wiarę, pogrążając się w herezji. Rzym wprowadził *Filioque* do Symbolu Wiary, natomiast Konstantynopol

⁵⁰² EDA, s. 7.

⁵⁰³ Por. DE, 8.

⁵⁰⁴ Ibid., 9.

⁵⁰⁵ Ibid., 3.

⁵⁰⁶ Por. Ibid., 4.

podpisał unię kościelną ze Stolicą Apostolską podczas Soboru we Florencji (1439 r.), na skutek czego również porzucił ortodoksję⁵⁰⁷. Filoteusz zaprezentował swoją koncepcję księciu Wasylowi III Rurykowiczowi, ojcu Iwana IV Groźnego. Pisał do niego: „dwa Rzymy upadły, trzeci stoi, czwartego nie będzie, gdyż twoje królestwo chrześcijańskie przez żadne inne nie zostanie zastąpione”⁵⁰⁸. Jako koncepcja religijna idea Moskwy – Trzeciego Rzymu, przybrała również formę geopolityczną.

Prawosławie na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego było mocno osłabione wskutek kryzysów wewnętrznych, zetknięcia się z ideami reformacji i istotnym umocnieniem pozycji Kościoła rzymskokatolickiego. Ponadto wzrost potęgi politycznej Moskwy i jej wpływu na prawosławnych w Księstwie Litewskim wywoływały poważne zagrożenia dla niepodległości i stabilności państwa litewskiego. W takich warunkach trzeba było podejmować działania ratujące kraj przed sąsiadem ze wschodu. Przy czym należało działać nie tylko w obrębie polityki, ale także religii. Próba historyczna zmusiła do postawienia pytania o unię pomiędzy katolicyzmem a prawosławiem.

Trudną dla Księstwa Litewskiego (czyli Białorusi) sytuację wykorzystała Polska. Stankiewicz wychodził z założenia, że Polacy najpierw narzucili Białorusinom unię lubelską w 1569 roku⁵⁰⁹. Niedługo potem doszło do unii brzeskiej⁵¹⁰. W pracy pt. „Chrześcijaństwo a naród białoruski” Stankiewicz dość szczegółowo opisał historię zawarcia unii w Brześciu. Potem sformułował konkluzję: „Białorusini, tak osoby duchowne, jak i wiele świeckich świątłych jednostek, zgodzili się na unię jedynie ze względu na dobro dla swojej Cerkwi. Innego wyjścia po prostu nie mieli. Gdyby tego nie uczynili, los białoruskiej Cerkwi i narodowości byłby jeszcze gorszy. Rząd polski również wyraził zgodę odnośnie do unii. Ale pragnął jej, wspierał ją i częściowo przeprowadzał, realizując własne interesy polityczne”⁵¹¹.

Prawosławie, które wyznawali mieszkańcy ziem białoruskich, było w opinii Stankiewicza wyjątkowe, ponieważ chroniło przed asymilacją przez Polskę. Było zintegrowane z duszą narodu i w swoim wymiarze duchowym stanowiło najpiękniejszy wyraz jego tożsamości. Natomiast

⁵⁰⁷ Miolaż Mazuś, *Koncepcje ideologiczne „Moskwa – III Rzym” oraz „Kijów – II Jerozolima” w ujęciu porównawczym*, SOr, nr (2015), tom LXIV, s. 466. Zob. także: Monika Sagallo, *Misja władcy Trzeciego Rzymu w Posłaniu do wielkiego księcia Wasyla III*, OChC nr 10 (2018), s. 9–10.

⁵⁰⁸ Cyt. za: Leszek Sykulski, „Moskwa – Trzeci Rzym” – *zarys idei* / http://geopolityka.net/moskwa-trzeci-rzym-zarys-idei/#_ftn2

⁵⁰⁹ Пор. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 361.

⁵¹⁰ Пор. Адам Станкевіч, *Рэказы з гісторыі...*, op. cit., s. 77.

⁵¹¹ Пор. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 362.

unia brzeska zgodnie z zamysłami Polski miałyby ten „niedostatek” naprawić poprzez poddanie prawosławnych Białorusinów pod wpływ łacinnictwa⁵¹².

Stankiewicz nie szczędził życzliwych słów pod adresem rosyjskich myślicieli prawosławnych, którzy krytykowali historyczne warunki unii brzeskiej. Postrzegali bowiem Kościół greckokatolicki jako środek łatinizacji i polonizacji prawosławnych, a nie jako samoistne wyznanie chrześcijańskie. Książdz uważał taką opinię za całkiem słuszną. Podobnie jak prawosławni był przekonany, że unia była podtrzymywana „przez polski rząd i polskie społeczeństwo” w celach politycznych⁵¹³, ale można też tutaj znaleźć szczegół zasługujący na szczególną uwagę. Chodzi o to, że wbrew wszystkiemu spośród wyznawców Kościoła greckokatolickiego powstawali „najlepsi synowie” narodowości białoruskiej, którzy dostrzegali fałszywe strony unii i w miarę możliwości sprzeciwiali się im⁵¹⁴. Tam, gdzie czuli się bezradni, apelowali do papieża. Ojciec Święty zabraniał unitom przechodzić na obrządek rzymski, lecz było to daremne, bo arystokracja polska ignorowała papieskie decyzje. Polacy poprzez nią chcieli zabrać Białorusinom to, co najważniejsze: ludzi wykształconych, ziemię, obrządek i język⁵¹⁵.

Stankiewicz wychodził z charakterystycznego dla białoruskiej historiografii założenia, że po zawarciu unii lubelskiej nastąpił w dziejach narodu białoruskiego okres niewoli polskiej. W życiu duchowym to samo dokonało się po zawarciu unii brzeskiej. Obydwie unie nazywał bodźcami, które sprowokowały „dekadencję białoruskiego życia politycznego i kulturowego”⁵¹⁶. Wieki XVII–XVIII były czasem, w którym naród białoruski „zasnął” albo „obumarł”, został wydany na pastwę losu, a także pozbawiony elit narodowych. Prawosławie musiało ustąpić miejsca unii, „od której naród uporczywie się bronił”⁵¹⁷. Lecz Białorusini nie zginęli. Choć warunki były trudne, naród „żył dalej po cichu” i dawał świadectwo swego istnienia w formie „takiego czy innego dorobku kulturowego”. Co sprawiło, że siły narodu nie wygasły? Stankiewicz dawał na to pytanie zdumiewającą odpowiedź: dlatego, że wsparciem i ratunkiem dla Białorusinów stał się Kościół greckokatolicki⁵¹⁸. Był na początku zniechęcony przez lud, lecz wkrótce stał się jakby jego matką duchową.

⁵¹² Por. Ibid., s. 363.

⁵¹³ Por. Ibid., s. 364.

⁵¹⁴ Por. Ibid.

⁵¹⁵ Por. Ibid.

⁵¹⁶ Por. Ibid., s. 363.

⁵¹⁷ Por. Ibid., s. 364.

⁵¹⁸ Por. Ibid.

Wyznanie grekokatolickie, wskutek perypetii politycznych, zostało zredukowane do wyznania niższych warstw społecznych. Pomimo to „unia miała rację swego bytu”⁵¹⁹. Okazała się niezbędna dla Białorusinów i białoruskiej Cerkwi. Z jednej strony z powodu unii wiele utracono, ale z drugiej dzięki niej Białorusini zachowali wiarę przodków. Stankiewicz podkreślał tu, że „Unia zapewniła narodowi prawidłową organizację kościelną”⁵²⁰. Prawidłowe w ujęciu księdza było to, że grekokatolicyzm bazował na obrządku bizantyjskim, a to było nadzwyczaj ważne dla prawosławnych. Równocześnie zaś unia umożliwiała wiernym powrót do jedności ze Stolicą Apostolską. W ten sposób naród, którego duch i charakter były ukształtowane przez chrześcijaństwo wschodnie, otrzymał wyjątkową okazję, aby odrodzić ten typ chrześcijaństwa, który w jego historii był obecny przez trzy stulecia. Przypomnijmy, że według Stankiewicza chrześcijanie na Białorusi aż do XIII wieku byli wierni Rzymowi, a przy tym trzymali się tradycji wschodniej. Był to jeden z najlepszych okresów w historii kraju. Unia dawała więc możliwość nawiązania do tej sławnej przeszłości, gdzie tkwiły korzenie narodu białoruskiego.

Jako historyk Stankiewicz w swoim podejściu do oceny unii był z jednej strony mocno uzależniony od twierdzeń reprezentowanych przez historyków opowiadających się za interesami Rosji i prawosławia rosyjskiego. Dla nich grekokatolicyzm zawsze stanowił wyraz agresji Polski i Watykanu przeciwko Słowianom wschodnim, nie mówiąc już o tym, że unia międzywyznaniowa uchodziła za wypaczenie samej idei jedności chrześcijan⁵²¹. Na przykład dziewiętnastowieczny rosyjski uczyony Paweł Briancew mówił o nieznośnych cierpieniach, których ludność prawosławna Rzeczypospolitej rzekomo doznawała od Polaków, Żydów i Unitów. Ci ostatni byli dla niego najgorszym złem, ponieważ nie gardzili nawet środkami niemoralnymi dla podporządkowania prawosławnych Rzymowi⁵²². Główny ideolog zachodniorusizmu M. Kojalowicz w swojej dwutomowej „Litewskiej unii cerkiewnej” (1859–1861) w podobny sposób ukazywał unię jako przejaw „fanatyzmu jezuickiego”. Unia brzeska upowszechniała się wśród prawosławnych na Rusi Zachodniej kosztem ich gwałtownego

⁵¹⁹ Por. Ibid., s. 365.

⁵²⁰ Por. Ibid.

⁵²¹ Zob. artykuły historiograficzne: Василий Михайлович Вивчар, *Феномен Брестской греко-католической унии в освещении отечественной историографии второй половины XIX – начала XX в.*, „Вестник Омской православной духовной семинарии” nr 1(2016), s. 87–98; Tenże, *Отечественная историография Брестской греко-католической унии в 1880 – 1890-е гг.: расцвет официальной концепции*, „Историческая и социально-образовательная мысль” nr 3 (2012), s. 22–26; Tenże, *Западно-руссистское понимание Брестской унии М.О. Кояловича*, „Вестник Омского университета” nr 1 (2012), s. 58–62.

⁵²² Пор. Павел Брянцев, *Литовское государство. От возникновения в XIII веке до союза с Польшей и образования Речи Посполитой и крахе под напором России в XIX веке*, Москва: Центрполиграф 2018.

wchłonięcia. Zarazem ulegała latynizacji. Ten drugi czynnik, zdaniem Kojalowicza, pociągał za sobą jej naturalny rozpad⁵²³.

Lecz jako katolicki ksiądz i człowiek myślący teologicznie Stankiewicz był gorliwym obrońcą idei unii jako takiej. Szczerze pragnął jedności chrześcijan. Problem ten pojmował w duchu katolickiego nauczania swego czasu. Pisał: „Stolica Apostolska nigdy nie przestawała napominać naszych przodków, oderwanych od jedności kościelnej, aby wrócili”⁵²⁴. Stwierdzenie to pokrywa się z tym, o czym pisał Pius XI: „Papieże rzymscy używali wszystkich możliwych środków, aby wschodnie narody schizmatyckie pociągnąć z powrotem do Kościoła. Specjalną zaś troskę i zapobiegliwość okazywali w tej sprawie względem ludów słowiańskich”⁵²⁵.

Dla Stankiewicza tylko ten Kościół był prawdziwy, który okazywał posłuszeństwo następcom św. Piotra. Pod tym względem nigdy nie zaprzeczył nauczaniu papieskiemu. Na przykład św. Leon XIII w encyklice o jedności Kościoła „*Satis cognitum*” dobitnie stwierdzał, że: „Kościół Chrystusa jest więc jedyny i wieczny; ci, którzy chodzą osobno, odstępują od woli i przykazania Chrystusa Pana, porzuciwszy zaś drogę zbawienia, idą na zgubę”⁵²⁶. (...) Dla właściwego zachowania jedności wiary i wspólnoty nie wystarcza tylko nominalne przewodzenie i okazywanie troski, lecz potrzeba powszechnego i najwyższego autorytetu, któremu podporządkowywałyby się cała społeczność⁵²⁷. (...) Jest pogwałceniem prawdy i sprzecznym z Boskim postanowieniem twierdzenie, że podleganie jurysdykcji papieża rzymskich w odniesieniu do niektórych jest słuszne, w odniesieniu do wszystkich – nie jest słuszne. Taka jest bowiem wszelka istota i przeznaczenie fundamentu, by zapewniał jedność i stałość bardziej dla całego budynku, niż dla pojedynczych jego części⁵²⁸.

Jak się wydaje, Stankiewicz próbował pogodzić te dwa kierunki swego myślenia i zebrać je w całość. Był świadomy tego, że unia powstawała i była krzewiona na Białorusi w kontekście rywalizacji politycznej pomiędzy państwem polskim a rosyjskim. Ale Bóg w taki sposób pokierował historią, że grekokatolicyzm stał się białoruską wiarą narodową⁵²⁹. Dalej ksiądz wyjaśniał: „Sam katolicyzm w formie łacińskiej, szczególnie katolicyzm polski, był obcy dla duszy białoruskiej. Tak samo jak i prawosławie grecko-rosyjskie nie było dla niej czymś swoistym. W czasach, kiedy tworzono unię (1596), Kościół katolicki u nas zamiast tego, aby być

⁵²³ Пор. М. Коялович, *Литовская церковная уния. Томъ II*, Санктпетербургъ 1861, s. 1.

⁵²⁴ Пор. Адам Станкевіч, *Родная мова ў святынях...*, op. cit., s. 404.

⁵²⁵ EDA, s. 2.

⁵²⁶ SCo, s. 13.

⁵²⁷ Ibid., s. 40.

⁵²⁸ Ibid., s. 42.

⁵²⁹ Пор. Адам Станкевіч, *Беларуская мова ў школах Беларусі...*, op. cit., s. 131.

białoruskim, stawał się polskim. Prawosławie, zamiast być białoruskim i grecko-słowiańskim, schodziło na rosyjską drogę. (...) Po swoim powstaniu unia jakby instynktownie zwróciła się do szerokich mas białoruskich. Posługując się językiem białoruskim, umożliwiła rozwój kultury białoruskiej i zachowanie narodowości białoruskiej. Przez to okazała się bardzo pożyteczną⁵³⁰.

Dzisiaj także można spotkać się z opinią, że unia brzeska miała spełniać ważną funkcję integracyjną państwa. Była w jakimś stopniu dopełnieniem unii lubelskiej. Wynikała ona z polityki tworzenia nowożytnego szlacheckiego państwa federacyjnego. Z drugiej jednak strony dała impuls do pogłębionego kształtowania się pojęć narodowościowych i separatystycznych na ziemiach ruskich. Szczególną rolę odegrała w rozwinięciu ideologii narodu ukraińskiego. Doszło też do zapoczątkowania procesów kształtowania się poczucia narodowego Białorusinów w dawnej Rzeczypospolitej⁵³¹.

Widać, że Stankiewicz jako jeden z pierwszych uchwycił owe tożsamościotwórcze oddziaływanie grekokatolicyzmu na naród białoruski. Nowe wyznanie – być może nie od razu, ale powoli – stawało się czynnikiem pomagającym Białorusinom w uświadomieniu sobie swojej odrębności kulturowej i religijnej w kręgu otaczających ich sąsiadów. Sprzyjało temu aktywne wykorzystanie języka białoruskiego przez duchowieństwo unickie w pracy duszpasterskiej. „Gdy już została osiągnięta unia religijna w Brześciu, język białoruski był językiem samodzielnym, językiem kultury, nauki, językiem dyplomacji, sejmu, sądu, administracji”⁵³², pisał teolog. Zaś w połowie XVII wieku zakres używania języka białoruskiego był mocno zawężony – białoruszczyzna znalazła się na marginesie. Lud jednak garnał się do Kościoła grekokatolickiego, ponieważ tamten zwracał się do niego w jego codziennym języku. Język nabożeństw prawosławnych (cerkiewnosłowiański albo starożytnobułgarski) nie mógł dobrze oddziaływać na duchowość ludzi, gdyż był to język wymarły i niezrozumiały. Samo życie, zdaniem Stankiewicza, zmuszało do posługiwania się językiem białoruskim. A gdyby nie jedność z Kościołem katolickim, Białorusini mogliby go utracić⁵³³.

Przykładem apostoła jedności i jednocześnie białoruszczyzny był dla Stankiewicza św. Jozafat Kuncewicz (1580–1623), który został zamęczony przez prawosławnych w Witebsku z powodu swojej gorliwości w dziele rozpowszechnienia unii. Wiadomo, że wśród prawosławnych ten katolicki święty bynajmniej nie mógł liczyć na szacunek i zrozumienie. Stankiewicz w jednym ze swoich kazań w oparciu o tekst z Ewangelii według św. Jana o Dobrym Pasterzu (por.

⁵³⁰ Por. Ibid.

⁵³¹ Bogdan Rok, *Unia Lubelska i Unia Brzeska — tworzenie państwa nowożytnej Europy*, SSBP nr 2 (8), 2010, s. 167.

⁵³² Por. Адам Станкевіч, *Родная мова ў святынях...*, op. cit., s. 404.

⁵³³ Por. Ibid.

J 10, 11–16) spróbował, jak się wydaje, przekonać wszystkich, że Kuncewicz sprawiedliwie zasługuje na miano świętego i bohatera narodowego Białorusi. A to, że sprawcami jego śmierci stali się prawosławni Białorusini, nazywał „wielkim nieporozumieniem”⁵³⁴, ponieważ prawosławni „nie wiedzieli, co robią”⁵³⁵. W ten sposób Stankiewicz nikogo nie obarczał winą, lecz nawoływał naród do pamięci, że „idea, za którą św. Jozafat został męczennikiem, jest dla Białorusinów największa i najbardziej zasadnicza. Albowiem nie może być dla tego narodu nic ważniejszego od idei jedności chrześcijańskiej, idei jedności duszy narodowej, idei jedności i komplementarności narodowości i kultury białoruskiej”⁵³⁶.

Unia brzeska przetrwała na ziemiach Białorusi 243 lata. Nie mogła jednak sprostać nasilającej się latynizacji. Wreszcie, gdy w końcu XVIII wieku Rosja zagarnęła białoruskie tereny, dla unii i narodu białoruskiego nadszedł czas wyjątkowej próby. Aby wzmocnić emocje i wywołać u czytelnika empatię, Stankiewicz nakreślił obraz narodu bezsilnego i ubogiego, który został rozdarty przez nieprzyjaciół. Wycierpiał on mękę śmiertelną. Można odgadnąć w tym pewne porównanie cierpień narodu do męki Chrystusa, którego, słabego i zranionego, żołnierze potrafili nawet ograbić, próbując rozdzielić Jego szaty (por. J 19, 24). Białoruski teolog pisze tu, że: „Ówczesna polityka polska nie pozwoliła unii na zwieńczenie swego zadania. Polityka polska i Kościół łaciński zawsze uważali unię za narzędzie polonizacji u nas Białorusinów i Litwinów (...). Cel główny polityki polskiej polegał na tym, żeby unitów białoruskich doprowadzić do latynizacji, zostawić bez rodzimego obrządku słowiańskiego i języka białoruskiego, a w końcu spolonizować. Taka polityka wywołała uzasadnioną zazdrość u naszego sąsiada rosyjskiego, który był już dość rozwinięty kulturowo. Spowodowała także rozbiory Polski i likwidację unii w 1839 roku na rzecz prawosławia rosyjskiego. Polska niweczyła unię, jak tylko mogła. Rosja natomiast doprowadziła to dzieło do końca. Wraz z unią nasza narodowość prawie zginęła. Pokonały ją i podzieliły nas między sobą silniejsi sąsiedzi”⁵³⁷.

Ksiądz Adam podkreślał tragizm likwidacji Kościoła greckokatolickiego na Białorusi. Ale po czasach klęski nastąpił wiek XX, który wraz z przemianami dokonującymi się na różnych szczeblach życia otworzył także nowe perspektywy dla dzieł w przestrzeni religijnej. Białorusini znaleźli się w momencie, kiedy można było wreszcie dokończyć dzieło syntezy religijnej i narodowej. Na ten moment złożyły się warunki historyczne. Potrzebna była odpowiednia rozważa, aby nie dopuścić do powtórzenia starych błędów. Z historii trzeba było wyprowadzić

⁵³⁴ Пор. Адам Станкевіч, *Божасе Слова. Лекцыі...*, op. cit., s. 717.

⁵³⁵ Пор. Ibid.

⁵³⁶ Пор. Ibid.

⁵³⁷ Пор. Адам Станкевіч, *Беларуская мова ў школах Беларусі...*, op. cit., s. 131–132.

wnioski, czyli, jak mówi Pismo Święte, zapytać o dawne ścieżki, aby iść drogą najlepszą (por. Jr 6, 16).

1.3 Znaczenie akcji neounijnej

Kościół zawsze poszukiwał nowych dróg i sposobów przywrócenia jedności pomiędzy chrześcijanami. W pierwszych dwóch dekadach XX wieku wydawało się, że odrodzenie parafii unickich na terenach dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego jest najbardziej odpowiednim narzędziem dla odzyskania jedności Kościoła i przewyciężenia wszelkich nieporozumień w stosunkach pomiędzy katolikami a prawosławnymi. Poprzez nowy format unii Kościół usiłował zaprosić odłączonych braci ze Wschodu do pełnej jedności i komunii.

Już w 1918 roku w Mohylewie aktywnie działał w tym kierunku ksiądz Jazep Bielołohowy (1883–1928). Był szczerym zwolennikiem poszerzenia na Białorusi katolicyzmu obrządku wschodniego. Podtrzymywał kontakty z egzarchem dla grekokatolików w Rosji, ojcem Leonidem Fiodorowem. Zwracał się do wiernych z kazaniem w języku białoruskim. Jego działalność jednak trwała niedługo, ponieważ wkrótce został aresztowany przez władze radzieckie⁵³⁸.

Bardziej sprzyjające warunki istniały w ówczesnej Polsce. W Wilnie praktycznie w każdym numerze „Krynicy” drukowano materiały na temat unii. Teksty wychodziły w rubryce „Kutok ab unii” (pol. Kącik na temat unii). Spora część z nich składała się z kilku zdań i była anonimowa. Ale często także pojawiały się wyczerpujące artykuły analityczne, których autorami byli wybitni działacze ówczesnej białoruskiej demokracji chrześcijańskiej, w tym również Stankiewicz. Zanim zostaną przeanalizowane zawarte w nich treści, najpierw należy sobie ogólnie uświadomić cele, które zamierzono zrealizować w czasie akcji neounijnej. Trzeba też poznać sposób, w jaki przebiegała ona na północno-wschodnich terenach Polski i była odbierana przez społeczeństwo.

Akcja neounijna w II Rzeczypospolitej rozpoczęła się na Podlasiu w 1924 roku. Biskup katolicki Henryk Przeździecki stał się pierwszym ordynariuszem dla Kościoła katolickiego obrządku bizantyjsko-słowiańskiego w Polsce. Prawo do tworzenia parafii obrządku wschodniego otrzymali również niektórzy inni biskupi, w tym wileński i piński⁵³⁹. Biskup Przeździecki otrzymał od Ojca Świętego Piusa XI wytyczne odnośnie do akcji neounijnej.

⁵³⁸ Por. Юры Гарбінскі. *Беларускія рэлігійныя дзеячы XX стагоддзя*. Мінск-Мюнхен: Беларускі кнігазбор 1999, s. 21.

⁵³⁹ Por. Hanna Dylągowa. *Dzieje Unii Brzeskiej (1596–1918)*. Warszawa–Olsztyn: Interlibro 1996, s. 202–203.

Według tych zaleceń Kościół katolicki powinien był uznawać i popierać prawo Kościoła wschodniego do pozostania przy swoich obrzędach i tradycji.

Warto zaznaczyć, że w diecezji wileńskiej jeszcze wcześniej warunki dla przeprowadzenia pracy unijnej starał się tworzyć biskup Jerzy Matulewicz. Dzięki niemu w 1923 roku w miasteczku Druja nad brzegiem Dźwiny Zachodniej i za zgodą papieża Piusa XI powstał klasztor księży marianów. Jednym z celów zakonników było wychowanie kadry przyszłych działaczy unijnych z szeregu Białorusinów⁵⁴⁰.

Jerzy Matulewicz we wrześniu 1924 roku pozwolił także założyć jezuitom ośrodek pracy misyjnej z centrum w miasteczku Albiercin (obecnie przedmieście Słonima w obwodzie grodzieńskim na Białorusi). Klasztor powstał w 1926 roku. W białoruskiej historii religijnej jezuitom należy się szczególne miejsce. Po raz pierwszy pojawili się tu w końcu XVI wieku w związku z otwarciem Akademii Wileńskiej i kontrreformacją. Prowadzili wśród miejscowej ludności, zarówno katolickiej, jak i prawosławnej oraz protestanckiej, pracę edukacyjną i wspierali rozwój unii brzeskiej. W XX wieku zaszły zewnętrzne procesy podobne do wydarzeń tamtej epoki.

W Albiercinie misjonarze jezuitów założyli pismo „Da Złuczennia” (Do zjednoczenia) wydawane w języku białoruskim. Pierwszy numer ukazał się dopiero w styczniu 1932 roku. Wyraźnie został w nim zarysowany plan i charakter unijnej pracy. W artykule wstępnym od redakcji postawiono pytanie: jaki Kościół jest prawdziwy? Czytelnik sam musiał dojść do właściwej odpowiedzi poprzez wnikliwą analizę podanych rozważań. Zespół redakcyjny podał tezę, że prawdziwym Kościołem jest ten, który stoi na fundamencie. A zatem czym jest ten fundament? W państwie jako takim jest nim władza polityczna. W Kościele fundament również stanowi władza: św. Piotra, apostoła, i jego następcy – papieży. W innych wspólnotach chrześcijańskich nie ma czegoś podobnego. Białorusini długo byli oderwani od jedności z prawdziwym Kościołem, ale nadszedł czas, aby to naprawić⁵⁴¹.

Sposób naprawienia istniejącego stanu rzeczy zaproponował jeden z aktywnych działaczy białoruskiego odrodzenia katolickiego, ks. doktor Jazep Reszać (1890–1958). W artykule pt. „W jaki sposób urzeczywistnić ideę Unii?” wskazał, że do realizacji postawionego pytania niezbędna jest miłość chrześcijańska. Sama unia jest „wyrazem duszy chrześcijańskiej”⁵⁴². Innymi słowy, ks. Reszać nawoływał do dawania własnego świadectwa. Realizacja unii jest jego zdaniem

⁵⁴⁰ Пор. Юры Туронак, *Спробы адраджэння Ўніяцкай Царквы на Беларусі ў XX стагодзьдзі*, w: Туронак Юры. *Мадэрная гісторыя Беларусі. Вільня: Інстытут беларусістыкі* 2006, s. 432.

⁵⁴¹ Пор. *Ад рэдакцыі*, „«Да злучэння!» Беларускае рэлігійнае часопісь”, nr 1 (1932), s. 4–5.

⁵⁴² Пор. а. Язэп Рэшаць, *Як ажыццёвіць ідэю Уніі?* „«Да злучэння!» Беларускае рэлігійнае часопісь”, nr 1 (1932), s. 6.

potrzebą palącą, skoro świat prawosławny jest tak szeroki. Katolik nie może spokojnie patrzeć, jak wciąż egzystuje z dala od jedności. Prawosławie zostało porównane do syna marnotrawnego, który odszedł od Ojca (por. Łk 15, 11–32). Ksiądz Reszać zauważył także różnicę pomiędzy unią z 1596 roku a neounią. Pierwsza była inspirowana pobudkami politycznymi, druga zaś powinna rozwijać się na miłości i zasadach czysto religijnych. Aby ten cel skuteczniej osiągnąć, trzeba wyzwolić Białorusinów od wszelkich wpływów „moskiewskich”⁵⁴³.

W omawianym czasopiśmie znalazł się również ciekawy artykuł pt. „Nasza odpowiedź”, podpisany pseudonimem „Złuczeniec” (Zjednoczeniowiec). „Złuczeniec” podjął trud obrony władzy papieża i stawiał zarzuty wszystkim przeciwnikom autorytetu i jurysdykcji biskupów Rzymu. Na końcu autor ten napisał, że niekatolicy „wyrzekając się jednej głowy dla sprawowania rządów w Kościele, postawili na jej miejsce wiele głów”⁵⁴⁴. Brak centralizowanej władzy w Kościele prawosławnym na przykład świadczy o jego niedojrzałości. Dlatego prawosławie „nie może stać się schronieniem dla dusz spragnionych prawdy”⁵⁴⁵.

Jezuici zbudowali w Albiercinie dwa kościoły – dla wiernych obrządku rzymskiego i bizantyńskiego. W 1933 roku misja liczyła 66 osób, ale tylko dwóch nowicjuszy było narodowości białoruskiej. Odnośnie do konwersji z prawosławia również trudno byłoby mówić tu o sukcesie. Często nie były one trwałe, po jakimś czasie wierni znów wracali do prawosławia⁵⁴⁶. Symptomatyczna była tu konwersja byłego rektora prawosławnego seminarium duchownego w Wilnie, o. Filipa Morozowa. Zetknął się on z brakiem wsparcia i akceptacji ze strony księży rzymskokatolickich, w wyniku czego w 1926 roku porzucił unię⁵⁴⁷.

Cechą szczególną w działalności misyjnej jezuitów była popularyzacja przez nich idei odrodzenia słowiańskiej tradycji liturgicznej. Nawiązywano przede wszystkim do tradycji sprzed podziałów w 1054 roku, głównie zaś do dziedzictwa cyrylometodiańskiego⁵⁴⁸. Nowy ryt liturgiczny, czyli bizantyńsko-słowiański, posługiwał się synodalnym obrządkiem rosyjskim, a przy tym uwzględniał dogmatykę rzymskokatolicką. W ten sposób na przykład w ekteniach wspominano imię biskupa rzymskiego, natomiast podczas wyznania wiary opuszczano *Filioque*.

⁵⁴³ Por. Ibid., s. 8.

⁵⁴⁴ Por. Злучэнец, *Наш адказ*, Ibid., s. 13.

⁵⁴⁵ Por. Ibid., s. 14.

⁵⁴⁶ Por. Аркадыюш Цеплякоў. *Езуіты і Беларусь: на мяжы цывілізацыяў ці на скрыжаваньні культураў?* ВЗН, Białystok, nr 25 (2006), s. 61.

⁵⁴⁷ Por. Мацей Мруз. *Каталіцызм на паграніччы. Адносіны каталіцкай царквы да ўкраінскага і беларускага пытання ў Польшчы ў 1918–1925 г.* Мінск: Медысонт 2009, s. 234.

⁵⁴⁸ Por. Janusz Smołucha, *Cultural and Religious Significance of the Cyrillo-Methodian Tradition in Central and Eastern Europa*, FHC, tom 23, nr 1 (2017), s. 194.

Jeśli chodzi o język, to posługiwano się przede wszystkim cerkiewnosłowiańskim, a ze względu na okoliczności używano także rosyjskiego, ukraińskiego i białoruskiego⁵⁴⁹.

Dla prawosławnych obrządek stanowi jakby kwintesencję wiary. Zewnętrzne podobieństwo rytu bizantyńsko-słowiańskiego do tego wszystkiego, co zwykły wierny prawosławny był przyzwyczajony widzieć w swojej cerkwi parafialnej, ułatwiało mu jego przyjęcie. A za tym szło stopniowe i w pewnym sensie bezstresowe przejście na katolicyzm. Zgodnie ze świadectwami dokumentów unijnej pierwszej Konferencji Kapłańskiej w Pińsku Kościół rozpatrywał ów obrządek jako skuteczne narzędzie dla odzyskania utraconej jedności⁵⁵⁰.

Oprócz jezuitów na Białorusi Zachodniej działali także księża marianie w miasteczku Druja i przedstawiciele zakonu bazylianów. Misjonarze tworzyli prawdziwą mozaikę kultur i narodowości. Ważną postacią był ojciec Fabian Abrantowicz (1884–1946). Będąc księdzem rzymskokatolickim, przyjął obrządek wschodni. Przez jakiś czas pracował w seminarium duchownym w Pińsku. Abrantowicz widział przyczyny nieporozumień pomiędzy katolikami a prawosławnymi we wzajemnej nieznajomości, ignorancji i braku wiedzy. Podczas pracy misyjnej w Chinach (1928–1939) wydawał rosyjskojęzyczne czasopismo „Katolickiej wiestnik” (Posłaniec katolicki), w którym nawoływał do dialogu, modlitw o jedność i unikania akcentów polemicznych w stosunkach międzywyznaniowych. Poglądy teoretyczne ojciec Fabian umacniał pracą duszpasterską, w której nie było miejsca na pogardliwe traktowanie niekatolików. Ponadto nie uprawiał prozelityzmu⁵⁵¹.

Na Polesiu praca na rzecz neounii była związana z osobą Sługi Bożego biskupa Zygmunta Łozińskiego, który w 1925 roku został ordynariuszem nowo utworzonej diecezji pińskiej. Łoziński troszczył się, aby chrześcijanie różnych wyznań dążyli do wzajemnej zgody i poszanowania wartości duchowych. Przy każdej sposobności akcentował niezbędność tolerancji wyznaniowej. Szczególną troską duszpasterską bp Łoziński otaczał rodziny byłych unitów, zmuszonych do przejścia na prawosławie w czasach caryzmu. Jeszcze w 1916 roku wydał dla potrzeb unijnych tekst liturgii według obrządku grecko-słowiańskiego, a rok później brał udział

⁵⁴⁹ Por. Mirosława Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918–1939*. Warszawa: PWN 1989, s. 408–409.

⁵⁵⁰ Por. Antoni Dąbrowski. *Co przemawia dzisiaj za przyjęciem rosyjskiej (synodalnej) formy obrządku dla nawracających się prawosławnych*, [w:] Kazimierz Kułak (oprac.), *Pamiętnik I-ej Konferencji kapłańskiej w sprawie unii kościelnej w Pińsku 23–24.04.1930 r.*, Pińsk 1931, s. 88–91.

⁵⁵¹ Пор. Андрэй Крот. *Айцец архімандрыт Фабіян Абрантовіч і адраджэнне уніі ў першай палове XX стагоддзя*, [w:] *Брэсцкая царкоўная унія (1596–2006): гісторыя і сучаснасць: зборнік навуковых артыкулаў*, Брэст: БрДУ імя А. С. Пушкіна 2006, s. 15.

w pierwszym synodzie rosyjskim duchowieństwa katolickiego obrządku wschodniego pod przewodnictwem metropolity Andrzeja Szeptyckiego⁵⁵².

W 1921 roku bp Zygmunt Łoziński przedstawił w Rzymie memoriał pt. „De via, quae videtur apta, ut dissesiones, quae inter catholicos rituum diversorum origin solent, tollantur et praecaveantur” („O drodze, która wydaje się stosowną, żeby rozwiązać, usunąć i zapobiec nieporozumieniom pomiędzy katolikami różnych obrządków”). Biskup podzielił memoriał na trzy części. W pierwszej przewidywał trudności i niebezpieczeństwa, jakie mogły powstać wskutek dwuobrzędowości, w drugiej wskazywał drogi ich usunięcia, w trzeciej zaś omawiał różnice obrzędowe i prawne, które należałoby usunąć dla większej łączności i jedności. Przy tej okazji uzyskał od papieża pozwolenie na przyjmowanie do Kościoła, z zachowaniem odrębności obrządku, nie tylko poszczególnych osób, ale również całych rodzin, a nawet parafii prawosławnych⁵⁵³.

Biskup Łoziński, kierując się troską o jedność Kościoła, zawsze podkreślał potrzebę szukania punktów wspólnych. Był otwarty w stosunku do duchownych prawosławnych, którym starał się zapewnić możliwość pogłębienia wiedzy teologicznej na temat Kościoła katolickiego. W seminarium duchownym w Pińsku zostały wprowadzone wykłady z liturgii prawosławnej. Zobowiązał wykładowców teologii dogmatycznej i historii Kościoła do poświęcania większej uwagi zagadnieniom Kościoła Wschodniego. Poza tym raz w tygodniu w kaplicy seminaryjnej odprawiano liturgię według obrządku wschodniego. Dla kleryków zorganizowano kółko unijne. Także w dniu wspomnienia męczeństwa św. Jozafata Kuncewicza celebrowano liturgię wschodnią w katedrze pińskiej. Zakładano, że jego kult zachęci prawosławnych do jedności z Kościołem katolickim⁵⁵⁴.

Zainteresowania unijne biskupa Łozińskiego znalazły wyraz podczas Pierwszego Synodu Diecezji Pińskiej obradującego w dniach 3–5 września 1929 roku. Oczywiście jest, że nie wychodziły one poza ramy ówczesnej rzymskokatolickiej wizji jedności, zakładającej bezkompromisowe „nawracanie” niekatolików. Zostały sprecyzowane w statucie nr 130 Synodu: „W apostolskiej pracy nawracania schizmatyków bardzo ważną rzeczą jest rozszerzanie kultu Bożego w obrządku greckokatolickim lub wschodnim, jak to wyjaśniły odnośnie do Stolicy Świętej instrukcje. Dlatego duchowieństwo łacińskie winno wszystkich kapłanów katolickich wschodnich uważać za prawdziwych swoich braci i okazywać im wszelką pomoc; przede

⁵⁵² Por. Sławomir Mazur, *Troska o jedność i rozwój Kościoła w nauczaniu Sługi Bożego biskupa Zygmunta Łozińskiego*, [w:] Sławomir Mazur, Tadeusz Syczewski (red.), *Sługa Boży Zygmunt Łoziński. W trosce o Kościół i Ojczyznę*, Drohiczyń: Drohiczyńskie Towarzystwo Naukowe 2011, s. 40.

⁵⁵³ Ibid.

⁵⁵⁴ Ibid., s. 41–43.

wszystkim zaś trzeba pouczyć lud wierny o prawnej różnicy obrządków i jedności wiary katolickiej pod jedną niewidzialną głową Jezusa Chrystusa i widzialną – Ojcem Świętym. Oczywiście i duchowieństwo wschodnie powinno temi samymi uczuciami być przejęte w stosunku do duchowieństwa łacińskiego”⁵⁵⁵.

W celu rozszerzenia kręgu zwolenników sprawy unijnej wśród duchowieństwa diecezjalnego bp Łoziński powołał w Pińsku w 1930 roku kapłańskie konferencje unijne. Wzięli w nich aktywny udział wykładowcy Wyższego Seminarium Duchownego w Pińsku, księża K. Kułak, A. Pietrani, M. Krzywicki i in. Jednym z zadań stawianych przez konferencję było przybliżenie ludności prawosławnej wiedzy na temat Kościoła katolickiego. Podczas odbywających się w Pińsku spotkań uczestnicy starali się pracować w duchu welehradzkich kongresów unijnych. Chociaż program konferencji pińskich był zbudowany na fundamencie unionizmu, w praktyce nie brakowało otwartości i szacunku do tradycji prawosławnej. W następstwie konferencji udało się nieco aktywizować pracę na rzecz jedności chrześcijan w diecezji pińskiej⁵⁵⁶. Ostatnie obrady odbywały się już po śmierci Łozińskiego w 1937 roku.

Podczas akcji neounijnej dokonano wiele ważnych rzeczy, spośród których na pierwszym miejscu trzeba postawić manifestowanie przez Kościół swojej otwartości na dialog i porozumienie. Otwartość ta, choć była przeważnie jednostronna, z góry zakładająca ekskluzywizm Kościoła katolickiego, stanowiła poza tym ważny krok naprzód w dziele przywracania jedności między katolikami a prawosławnymi. Stankiewicz nie wątpił w założenie, że unia mogłaby być skutecznym narzędziem jedności. Pojmował ją jako „zjednoczenie Cerkwi prawosławnej z powszechnym Kościołem rzymskim, jak to było na początku chrześcijaństwa”. Unia powinna była zatem „oderwać Cerkiew prawosławną od Moskiewszczyzny i połączyć ją z duszą narodu”⁵⁵⁷.

Nie brakowało również rozmaitych przeszkód. Akcja neounijna na północnym wschodzie II Rzeczypospolitej nie osiągnęła stawianych przed sobą celów. Omawiając kwestię napotykanych przezeń trudnień, Stankiewicz twierdził, że cała ta akcja była tylko teorią. Nie było biskupa greckokatolickiego narodowości białoruskiej. Władza duchowa została skoncentrowana w rękach biskupów obrządku łacińskiego. Strategiczną pomyłką było powierzenie zadania jezuitom, do których ludność prawosławna nie miała zaufania. Na domiar tego wśród misjonarzy nowej unii było mało Białorusinów. Stankiewicz poddał krytyce również czasopismo „Da Złuczenia”, nazywając je prymitywnym, ubogim i niegodnym uważać się za

⁵⁵⁵ *Prima Synodus Dioecisana Pinskensis. Statuta Synodalia – Statuty Synodalne*, Pińsk 1934, s. 43.

⁵⁵⁶ Por. Stanisław Nagy, *Kościół na drogach jedności*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1985, s. 375–377.

⁵⁵⁷ Por. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 386.

literaturę⁵⁵⁸. Bezlitosna ocena była wywołana zarówno brakiem wartościowych artykułów, jak i tym, że czasopismo było wydawane czcionką łacińską. Generalnie rzecz biorąc, krytyka odnosiła się do tego, że projekt neounijny próbowano zrealizować bez należytej refleksji historycznej, kulturowej, politycznej, społecznej i teologicznej.

Perspektywa syntezy religijnej wciąż pozostawała otwarta. Z pism Stankiewicza wynika, że nie odrzucał idei unii jako takiej, ponieważ wydawała się ważnym narzędziem jedności chrześcijan. Należy jednak podkreślić, że starań tylko na płaszczyźnie czysto religijnej, jego zdaniem, było za mało⁵⁵⁹. Jedność pomiędzy wyznaniem powinna być poprzedzić jedność w samym narodzie białoruskim i osiągnięcie należytego poziomu kultury. Stankiewicz nawet napisał piosenkę pt. „Boże, co kiedyś...” (biał. „Boża, što kaliś...”), która jest w pewnym stopniu podobna do słynnej „Boże, coś Polskę...”⁵⁶⁰. W tekście pieśni została wyrażona myśl, że istnienie pojedynczych narodów jest wolą Bożą, dalej jest prośba do Boga o dodanie sił potrzebnych do pracy dla dobra Ojczyzny, wreszcie wezwanie do ludzi, aby „budować dom narodowy, wzbogacać się cnotami, aby oddać cześć Twórcy”. Więc jedność na płaszczyźnie religijnej, jak również społecznej, dobrobyt i szczęście powinny być poprzedzone rzetelną i ofiarną pracą.

2. Próba urzeczywistnienia „syntezy”

Poglądy, które krzewił ks. Adam, rozwijały się na tle jego bardzo aktywnego zaangażowania w życie społeczne. Z wyzwaniami społecznymi zetknął się niedługo po święceniach kapłańskich i pozostał w wirze pracy prawie do swojej śmierci. Nie tylko podejmował refleksję nad losem narodu i wiary, ale także szukał sposobów, aby nadać temu, nad czym rozmyślał, praktyczny wyraz.

2.1 Praca na płaszczyźnie społeczno-politycznej

W dniach 24–25 maja 1917 roku w Mińsku obradował Zjazd Białoruskiego Duchowieństwa Katolickiego⁵⁶¹. W komitecie organizacyjnym zjazdu znaleźli się wybitni księża: Lucjan Chwiećko, Wincent Godlewski, Alaksandr Astramowicz, Franciszek Budźko i Andrzej Cikota. Zaproszenie na zjazd sformułowano w języku polskim: „Dziś zrzeszają się

⁵⁵⁸ Por. Ibid., s. 387.

⁵⁵⁹ Por. Андрэй Вашкевіч, *Ксёндз Адам Станкевіч і ідэя рэлігійнай уніі*, „Куфэрак Віленшчыны” nr 1 (8) 2003, s. 120 – 122.

⁵⁶⁰ Por. Адам Станкевіч, *Вучыся і маліся, ч. III. Набожныя песьні*, [w:] Адам Станкевіч, *З Богам да Беларусі...*, op. cit., s. 768–769.

⁵⁶¹ Por. Уладзімір Навіцкі (red.), *Канфесіі...*, op. cit., s. 129.

wszyscy. Łączą się ci, którzy są ożywieni jedną ideą i dążą do jednego celu, ażeby razem, wspólnymi siłami opracować zgodny plan działalności. Księża Białorusini jeszcze nie są zorganizowani, co wobec rozwoju ruchu białoruskiego w czasach obecnych może się fatalnie odbić na sprawie katolickiej i narodowej w naszym kraju. Dla omówienia spraw związanych z tym ruchem, Komitet organizacyjny zjazdu duchowieństwa białoruskiego zaprasza Wielmożnego Księdza na pierwsze posiedzenie zjazdu, które ma się odbyć w środę 24-go maja o godz. 7-ej wieczor w Mińsku (Kościół Katedralny m. № 6)”. Jak wyjaśniał Stankiewicz, było to taktyczne zagranie, aby nie odstraszyć księży słabo uświadomionych narodowo i przyciągnąć na zjazd możliwie najwięcej chętnych⁵⁶².

Uroczyste spotkanie planowano rozpocząć od przemówienia ks. Adama Lisowskiego, który jest niekiedy nazywany nauczycielem Stankiewicza⁵⁶³. Miał on wygłosić programowy referat pt. „Ruch białoruski w relacji do życia kościelnego, a także do akcji katolickiej na Białorusi”, jednak nie zmógł wystąpić z nie do końca jasnych przyczyn. Stankiewicz po latach tylko dyskretnie zaznaczył, że Lisowski ze swojego referatu „zrezygnował”⁵⁶⁴. Poproszono wtedy księdza Stankiewicza, aby odczytał przygotowany tekst. W ten sposób nieznaną dotąd młody ksiądz zwrócił na siebie uwagę. Zjazd duchowieństwa w Mińsku stał się punktem wyjściowym w działalności politycznej Stankiewicza. To on miał zostać przywódcą białoruskiego ruchu chrześcijańsko-demokratycznego. Do połowy lat dwudziestych XX wieku ruch rozwijał się pod jego przywództwem⁵⁶⁵. Pozostawał jednak dla wszystkich aktywistów białoruskich autorytetem duchowym i moralnym przez cały okres międzywojenny, nawet wtedy, kiedy nie sprawował formalnych rządów.

Polityczna i społeczna działalność Stankiewicza była jednym z aspektów poszukiwania sposobów urzeczywistnienia idei wszechstronnej jedności narodu białoruskiego. Polityka w tym przypadku była inspirowana poglądami teologiczno-filozoficznymi. Stankiewicz jednak nie zajmował się teologią w sensie właściwym jako dyscypliną akademicką. W jego przypadku była

⁵⁶² Helena Głogowska, *Księża Białorusini w II Rzeczypospolitej – patrioci czy nacjonałiści?* BP nr 1 (2018), s. 91.

⁵⁶³ Рог. Павел Севярынец, *Ксёндз Адам Лісоўскі* / <http://bchd.info/12298-ksenz-adam-lisouski.html>

⁵⁶⁴ Рог. Адам Станкевіч, *Беларускі хрысціянскі рух...*, op. cit., s. 499.

⁵⁶⁵ Stankiewicz był nie tylko jednym z czołowych działaczy Demokracji Chrześcijańskiej na Białorusi. Aktywnie także zgłębiał i dokumentował jej historię. W pierwszych latach dwutysięcznych filozof U. Konan nieco przesadnie nazwał księdza „jedynym i ostatnim” badaczem ruchu chrześcijańsko-demokratycznego na Białorusi. Zob. Уладзімір Конан, *Ксёндз Адам Станкевіч...*, op. cit., s. 92. Szerokie badania białoruskiego ruchu chrześcijańsko-demokratycznego, w tym również roli w nim Stankiewicza, prowadził współczesny białoruski historyk Eduard Mażko (zmarł w 2011 roku): Э. А. Мазько *Уплыў Беларускай хрысціянскай дэмакратыі на фармаванне культурнай сітуацыі ў Заходняй Беларусі ў 20-30 гады ХХ стагоддзя*. Дысертацыя на суісканне ступені кандыдата гістарычных навук. Гродна, 2003; Эдуард Мазько, *Дзейнасць Беларускай Хрысціянскай Дэмакратыі ў 1926 – 1935 гадах*, [w]: А.М. Пяткевіч, І.П. Крэнь (red.), *Культура Гродзенскага рэгіёну: праблемы развіцця ва ўмовах поліэтнічнага сумежжя: Зборнік навуковых прац*, Гродна: ГрДУ 2001, s. 148 – 154; Эдуард Мазько, *Ідэалагічныя падставы дзейнасці Беларускай Хрысціянскай Дэмакратыі (1917 – 1939)*, „Гістарычны альманах”, t. 3, s. 71 – 76.

to teologia w praktyce. Wynikała z afirmacji wartości i cech właściwych narodowi białoruskiemu, jak religijność, wytrwałość, bezkonfliktowość itd. Cechą zasadniczą była także troska o wyzwolenie polityczne narodu. Stankiewicz stosował teologiczne treści do uzasadnienia swoich działań, np. przywoływany przez niego obraz pokutującego narodu bardzo dobrze koligował z chrześcijańską ideą męczeństwa czy drogi krzyżowej. Zachodziło tu odległe podobieństwo do teologii politycznej, która jako kierunek wyłoniła się w XX wieku.

Jeden z wymiarów teologii politycznej polega na budowaniu związku pomiędzy transcendencją a porządkiem ludzkim na podstawie namysłu racjonalnego nad doświadczeniami historycznymi⁵⁶⁶. W myśli tego kierunku intelektualnego religia jest sprawą społeczną. Usiłuje ona na nowo określić, zaniechaną od czasu oświecenia, relację między religią a społeczeństwem, eschatologiczną wiarą a społeczno-polityczną praktyką. Punktem wyjścia teologii politycznej i jej paradygmatem jest sytuacja pojedynczego człowieka, starającego się odnaleźć swoje miejsce w zmieniających się strukturach społeczno-politycznych. Teologia polityczna postuluje właściwą sobie eklezjalną *praxis*, którą jest konieczność zaangażowania się w walkę polityczną na rzecz uciśnionych i pokrzywdzonych⁵⁶⁷.

Zadaniu troski o człowieka i wcieleniu zasad chrześcijańskich w życie społeczne zamierzała sprostać Białoruska Demokracja Chrześcijańska. Jako ruch ideowy i społeczno-polityczny demokracja chrześcijańska (chadecja) powstała w Europie w XIX wieku, najpierw we Francji i Włoszech, potem także w Niemczech, Austrii, Belgii, Holandii i Szwajcarii. Jej program społeczny kształtował się w opozycji zarówno do socjalistycznego kolektywizmu, jak i liberalnego indywidualizmu, a jej podstawę programową stanowiły społeczne encykliki papieskie, przede wszystkim papieża św. Leona XIII pt. „*Rerum novarum*” (1891) i „*Graves de communi*” (1901). W tym ostatnim dokumencie została zaakceptowana przez papieża sama nazwa Demokracja Chrześcijańska⁵⁶⁸.

Na terenach Polski demokracja chrześcijańska wyłoniła się z początkiem XX wieku z chrześcijańskich związków zawodowych, stowarzyszeń robotniczych i rzemieślniczych organizowanych głównie w Wielkopolsce i na Śląsku. Działała od 1902 roku pod różnymi nazwami, np. Chrześcijańsko-Narodowe Stronnictwo Robotnicze (od 1920 r.). W zaborze rosyjskim od 1906 roku było to Stowarzyszenie Robotników Chrześcijańskich w Królestwie

⁵⁶⁶ Por. Merio Scattola, *Teologia polityczna*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 2011, s. 10.

⁵⁶⁷ Andrzej Napiórkowski OSPPE, *Teologie XX...*, op. cit., s. 208.

⁵⁶⁸ Por. Janusz Stefanowicz, *Chrześcijańska demokracja*, [w:] Romuald Łukaszyk (red.), EK, t. 3, Lublin: TN KUL 1985, s. 386

Polskim oraz Stowarzyszenie Katolickich Robotników na Wileńszczyźnie. W zaborze austriackim od 1908 r. – pod nazwą Stronictwo Chrześcijańsko Socjalne⁵⁶⁹.

Białoruska Demokracja Chrześcijańska także wyłoniła się z rozmaitych stowarzyszeń i kółek inteligencji katolickiej. Najbardziej znane było stowarzyszenie studentów i wykładowców Katolickiej Akademii Duchowej w Petersburgu⁵⁷⁰, które zaczęło aktywnie działać od 1913 roku. Zgrupowanie cieszyło się wsparciem profesora Bronisława Epimacha-Szypiły, a także księżniczki Magdaleny Radziwiłł, która ofiarowała na jego potrzeby 100 rubli⁵⁷¹. Od 1916 roku stowarzyszeniem kierował ks. Adam Stankiewicz. Na początku swoje główne zadanie ta grupa akademicka upatrywała w poszerzeniu wiedzy o Białorusi z pomocą przygotowania i publicznego odczytywania referatów. Stankiewicz, jak sam świadczył, wygłaszał odczyty o białoruskiej samoistości narodowej⁵⁷².

Petersburskie stowarzyszenie w maju 1917 roku otrzymało nazwę Biełaruskaja Chryścijanskaja Demakratycznaja Złucznaść (Białoruskie Zjednoczenie Chrześcijańsko-Demokratyczne). Na czele organizacji, która przetrwała do początku 1918 roku, stanęli księża F. Abrantowicz, L. Chwiećko i prof. Epimach-Szypiła. Od 8 października tegoż roku wydawano gazetę „Krynica”, która stała się reprezentantem białoruskiego ruchu chrześcijańsko-demokratycznego. Numer trzeci wydania ukazał się już w Mińsku⁵⁷³.

Mińsk stał się ważnym centrum działania organizacji białoruskich. Sprzyjała temu, chociaż na krótki czas, sytuacja polityczna. Do końca 1918 roku miasto pozostawało pod okupacją niemiecką, co znaczyło tyle, że było wolne od bolszewików. Od 8 sierpnia 1919 roku i do lipca 1920 kontrolę nad Mińskiem sprawowało wojsko polskie. Były to również lata przełomowe w rozwoju idei nowoczesnej państwowości białoruskiej. Niemcy byli przekonani o całkowitej niezdolności Białorusinów do stworzenia własnego państwa. Tymczasem w 1918 roku niespodziewanie zastali w Mińsku ośrodek polityczny, nazywający siebie rządem białoruskim. Władze okupacyjne ignorowały jego istnienie, traktując Białoruś jako część Rosji i stosując się do postanowień traktatu brzeskiego, w myśl którego nie mogły respektować państwowotwórczych aspiracji białoruskich bez zgody bolszewików. Mimo to nieuznawany oficjalnie rząd białoruski podjął działalność normatywną, którą określały trzy dokumenty: gramota konstytucyjna z 9 marca 1918 roku (proklamowała powstanie Białoruskiej Republiki

⁵⁶⁹ *Chrześcijańska demokracja, chadecja*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/chrzescijanska-demokracja;3886163.html>

⁵⁷⁰ W okresie pomiędzy sierpniem 1914 roku a styczniem 1924 Sankt-Petersburg nazywał się Piotrograd. Stankiewicz w swoich pismach używał nazwy Petersburg.

⁵⁷¹ Por. Адам Станкевіч, *Беларускі хрысціянскі рух...*, op. cit., s. 482.

⁵⁷² Por. Ibid.

⁵⁷³ Por. Ibid., s. 504.

Ludowej, wciąż jeszcze rozumianej jako część składowa federacji ogólnorosyjskiej, określała podstawowe założenia konstytucji – w tym zniesienie prywatnej własności ziemi i przekazanie jej tym, którzy na niej pracują), dokument z 18 marca 1918 roku (Rada Zjazdu Wszechbiałoruskiego ogłaszała się Radą BRL z udziałem w niej przedstawiciele mniejszości narodowych) i kolejna gramota konstytucyjna wydana 25 marca 1918 roku (proklamowała niepodległość Białorusi i zerwanie związku państwowego z Rosją, unieważniała postanowienia traktatu brzeskiego względem ziem białoruskich)⁵⁷⁴.

Demokracja chrześcijańska w Mińsku początkowo łączyła w jedno Polaków i Białorusinów. Stankiewicz pisał, że wkrótce „Polacy zaczęli postrzegać ją jako swoją własność i nawet nazywali Polską Demokracją Chrześcijańską, czego zupełnie nie było w Petersburgu. Powstała nagła potrzeba, aby założyć, albo raczej wznowić petersburską białoruską organizację chrześcijańsko-demokratyczną, żeby nie podlegać komukolwiek. Nie było problemu w tym, aby uczynić tak, jak zamierzano. Tym bardziej, że członkami istniejącej demokracji chrześcijańskiej byli przeważnie Białorusini”⁵⁷⁵. W taki sposób powstawała Białoruska Demokracja Chrześcijańska na Białorusi. W maju 1920 roku w Mińsku uchwalono statut organizacji, której pełna nazwa brzmiała: Chryścijanskaja Demakratyčnaja Złučnaść Bielarusau (Zjednoczenie Chrześcijańsko-Demokratyczne Białorusinów)⁵⁷⁶.

W programie mińskich chadeków znalazły się postulaty, które pokazują, że białoruski ruch o charakterze chrześcijańsko-demokratycznym dążył do zrealizowania całokształtu zadań, które stawiały na pierwszym miejscu dobro osoby ludzkiej. Wśród nich dobra nadprzyrodzone zajmowały stanowisko pierwszorzędne. Wskazują na to umieszczone na stronie tytułowej słowa z Ewangelii według św. Mateusza⁵⁷⁷: „Nie troszczcie się więc zbytnio i nie mówcie: co będziemy jeść? co będziemy pić? czym będziemy się przyodziewać? Bo o to wszystko poganie zabiegają. Przecież Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie. Starajcie się naprzód o królestwo i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane” (Mt 6, 31–33).

Cele organizacji uwzględniały także kierunek pracy, który częściowo wpisuje się w ideę syntezy religijnej Stankiewicza. Chodziło o przywrócenie jedności chrześcijan na Białorusi. Z góry zakładano, że narzędziem jedności miała być unia. W rozdziale drugim statutu był między innymi punkt, zgodnie z którym Zjednoczenie Chrześcijańsko-Demokratyczne postrzegało za

⁵⁷⁴ Małgorzata Moroz, „Krynica”. *Ideologia...*, op. cit., s. 77.

⁵⁷⁵ Por. Адам Станкевіч, *Беларускі хрысціянскі рух...*, op. cit., s. 504.

⁵⁷⁶ Por. Ibid., s. 512. Od 1924 r. organizacja występowała pod nazwą: Bielaruskaja Chryścijanskaja Demakracyja (BChD), od 1935 – Bielaruskaje Narodnaje Abjadnańnie (BNA), czyli Białoruskie Zjednoczenie Ludowe.

⁵⁷⁷ Por. Ibid., s. 513.

swe szczególne zadanie „zbliżenie się katolików i prawosławnych w jednej wierze z różnymi obrzędami”⁵⁷⁸. Usiłowano także zapobiegać zawieraniu małżeństw mieszanych⁵⁷⁹.

Analizując statut Zjednoczenia, Stankiewicz wskazywał na to, że organizacja była wyłącznie katolicka⁵⁸⁰. Chociaż przewidywano, że jej członkiem mógł zostać każdy chrześcijanin⁵⁸¹, nie było wszakże w niej niekatolików. Dostrzegając to również nie bardzo życzliwa Białorusinom „Gazeta Warszawska”, związana z Narodową Demokracją. Zamieściła na swych łamach publikację na ten temat. W cyklu artykułów zatytułowanych „Głos ze wsi białoruskiej” stwierdzano fenomen zaistnienia białoruskiego odrodzenia narodowego, z podkreśleniem, że nie występuje ono wśród prawosławnych Białorusinów. Odnosnie do ludności katolickiej gazeta pisała: „Inaczej się przedstawia praca białoruska po stronie katolickiej. Tu na czele ruchu narodowego stanęli młodzi księża białoruscy, sami często pochodzenia polskiego i od razu rozwinęli energiczną pracę agitacyjną, stawiając ją na gruncie religijnym i agrarnym. Jak można się było spodziewać, udział w pracy białoruskiej katolickiego duchowieństwa, które ma wielki moralny wpływ na masy ludowe, (...) umiejętne kierowanie agitacją i łączenie kwestii narodowej z religijną i agrarną musiało przemówić do obojętnych dotąd mas i wyprowadzić sprawę białoruską na szersze tory rozwoju”. Podkreślano, że proces uświadamiania narodowego dotyczy mniej licznego, katolickiego odłamu narodu białoruskiego. Krytykowano białoruskie oczekiwania w sprawie wprowadzenia języka białoruskiego do kościołów⁵⁸².

Wskutek zaburzeń dziejowych mińskim chadekom nie udało się osiągnąć należytego poziomu. Latem 1920 roku Mińsk był już pod władzą bolszewików. Głównym ośrodkiem białoruskiej demokracji chrześcijańskiej stało się Wilno, gdzie praca w tym kierunku rozwijała się od 1918 roku. Chadecja wileńska była całkiem związana z osobą Stankiewicza⁵⁸³. Od 24 sierpnia 1919 r. wznowiono wydanie „Krynicy”⁵⁸⁴, której redaktorem naczelnym ks. Adam był do września 1922 r.

Pismo „Krynica” było reprezentantem demokracji chrześcijańskiej. Z tej przyczyny stanowi ważne źródło informacji o poglądach Stankiewicza. Zanim idee księdza zostały wyrażone w formie książek, dojrzewały stopniowo na łamach gazety. Pismo przyjmowało za swój cel „łamanie pierwszych lodów” na płaszczyźnie białoruskiego ruchu chrześcijańskiego i

⁵⁷⁸ Por. Ibid., s. 514.

⁵⁷⁹ Por. Ibid.

⁵⁸⁰ Por. Ibid., s. 516.

⁵⁸¹ Por. Ibid., s. 513.

⁵⁸² Cyt. za: Małgorzata Moroz, „Krynica”. *Ideologia...*, op. cit., s. 97. Zob. także: Адам Станкевіч, *Беларускі хрысціянскі рух...*, op. cit., s. 519.

⁵⁸³ Por. Адам Станкевіч, *Беларускі хрысціянскі рух...*, op. cit., s. 517.

⁵⁸⁴ Por. Ibid.

tworzenie „białoruskiej ideologii religijno-narodowo-społecznej”⁵⁸⁵. Szczególnie ważne dla niniejszej pracy są wydania „Krynicy” z lat 1919–1921, ponieważ w tamtym okresie Stankiewicz był jej głównym redaktorem. Z nazw podtytułów gazety wynika, że przechodziła ewolucję ideową, stając się coraz bardziej świecką. I tak w roku 1919 „Krynica” nazywała się katolicką; w 1920 roku – chrześcijańską i w końcu chrześcijańsko-demokratyczną; w 1921 już miała podtytuł chrześcijańsko-włościańska i wreszcie od 1926 roku – tylko włościańska. Od 1927 roku nosiła nazwę „Bielaruskaja Krynica. Pismo Polityczno-społeczne i literackie”⁵⁸⁶.

Książd Adam Stankiewicz wraz z kolegami – księżmi Włodysławem Tołoczko i Jazepem Hermanowiczem, przeprowadzał ocenę wezwań stojących przed ruchem białoruskim. Wolna Białoruś, a także zjednoczenie katolików i prawosławnych występowały jako tematy zasadnicze. Owe zagadnienia rozpatrywano niemal w jedność. Stankiewicz pisał na przykład, że jedność chrześcijan na Białorusi trzeba uważać za rzecz świętą i ważną. Najpierw jednak trzeba zabiegać o odrodzenie Białorusinów na podłożu narodowym⁵⁸⁷. Tylko wtedy sprawa porozumienia się pomiędzy chrześcijanami zdoła ruszyć do przodu.

Przed 1921 rokiem spodziewano się niekiedy, że sprawie odrodzenia narodowego Białorusinów mogłaby przysłużyć się Polska. Pomimo licznej krytyki pod jej adresem chadecy białoruscy na wczesnym etapie rozwoju organizacyjnego widzieli w odrodzonej Polsce obrończynię przed bolszewizmem rosyjskim. W numerze siódmym „Krynicy” z 1919 roku można było przeczytać rozważania o tym, że Polska tylko zyskałaby, jeśli okazałaby wsparcie ruchu białoruskiemu. Rząd polski musiałby po prostu nie dyskryminować prawosławnych Białorusinów i nie narzucać im polskości. W przeciwnym wypadku Rosja wykorzystywałaby ucisk prawosławnych, żeby wtrącać się w wewnętrzne sprawy Polski, zasłaniając się tym, że chce wziąć w obronę pokrzywdzonych braci w wierze. W dodatku Polska, zdaniem anonimowego publicyści „Krynicy”, powinna okazać Białorusinom pomoc w dziele budowania niepodległego państwa⁵⁸⁸. Jednak po podpisaniu traktatu ryskiego, a nawet wcześniej, już nie mogło być miejsca na te złudzenia. Nikt z działaczy białoruskich nie wątpił, że władze II Rzeczypospolitej będą poważnie traktowały kwestię białoruską. Eugeniusz Mironowicz zaznacza, że w piśmiennictwie białoruskim obecność polska na ziemiach białoruskich opisywana była generalnie jako koszmar trwający od kilku stuleci⁵⁸⁹. Według jednego z twórców

⁵⁸⁵ Por. *Ibid.*, s. 521.

⁵⁸⁶ Por. *Ibid.*, s. 528.

⁵⁸⁷ Ks. A. S. *Kutok ab Unii*, „Krynica” nr 11 (1919), s. 2.

⁵⁸⁸ Por. *Polšča pawinna pamahčy zbudawać niezaleźnuju Bielaruś*, „Krynica” nr 7 (1919), s. 1.

⁵⁸⁹ Eugeniusz Mironowicz, *Białorusini i Ukraińcy w polityce obozu piłsudczykowskiego*, Białystok: Trans Humana 2007, s. 30.

Białoruskiej Republiki Ludowej, Jazepa Waronki, na ziemiach białoruskich trwał konflikt narodowy. Pisał on następująco: „W miarę zajmowania Białorusi przez Polaków więzienia w Grodnie, Wilnie, Białymstoku zapełniały się działaczami białoruskimi, tak jak za panowania bolszewików. Zamykano wszystkie szkoły białoruskie, nauczycieli wywożono do obozów pod Krakowem, rozpoczęła się brutalna polonizacja kraju”⁵⁹⁰.

Białoruscy chadecy chcieli widzieć Białoruś wolną i z wszystkimi atrybutami przysługującymi państwu niepodległemu, ale trudno dostrzec w ich programie konkretne propozycje na temat urzeczywistnienia tych marzeń. Na przykład w statucie Zjednoczenia Chrześcijańsko-Demokratycznego Białorusinów, składającego się z sześciu rozdziałów, zagadnienie „Narod i haspadarstwa” (pol. Naród i państwo) było ulokowane na ostatnim miejscu. Oprócz życzeń, aby Białoruś cieszyła się niepodległością i społeczeństwo rozwijało się według zasad demokratycznych, nie było tam nic więcej. Na pierwszy plan występowały tematy dotyczące religii, szkoły i rodziny⁵⁹¹. W środowisku białoruskich chadeków uważano, że sama polityka jest niewiele warta, że ma sens tylko wówczas, gdy idzie w parze z kulturalno-oświatową pracą dla ludu⁵⁹². Tylko w statucie Białoruskiej Demokracji Chrześcijańskiej z 1929 roku cele polityczne zostały ulokowane w pierwszym szeregu, a religijne odsunięte nieco dalej⁵⁹³. Pomimo to ks. Adam Stankiewicz dostrzegł pozytywne zmiany w nowej ustawie. Zwrócił między innymi uwagę na to, że w rozdziale dziewiątym pt. „Religia” nie było mowy o wyjątkowości Kościoła katolickiego. Cerkiew prawosławna także została potraktowana poważnie⁵⁹⁴. Do takiego wniosku doszedł dlatego, że w dokumencie posługiwano się słowami „Kościół” i „Cerkiew” jako synonimami⁵⁹⁵.

Stankiewicz również nigdy nie mówił, w jaki konkretnie sposób Białoruś powinna odzyskać wolność, chociaż pragnął tego całym sercem, ponieważ niepodległe państwo stanowiło podstawowy element jego dociekań o syntezie religijnej. W odrodzonym państwie białoruskim mogłyby zaistnieć najlepsze warunki dla rozkwitu chrześcijaństwa, pozbawionego naleciałości politycznych i zarazem otwartego na wezwanie Chrystusa do jedności. Aby dotrzeć do niepodległości, trzeba było dołożyć starań w sprawie krzewienia białoruskiej tożsamości narodowej wśród ludu i przygotowywać go do osiągnięcia dojrzałości politycznej. W

⁵⁹⁰ Ibid., s. 31.

⁵⁹¹ Por. Адам Станкевіч, *Беларускі хрысціянскі рух...*, op. cit., s. 514–516.

⁵⁹² Małgorzata Moroz, *Białoruski Instytut Gospodarki i kultury w północno-wschodnich województwach drugiej Rzeczypospolitej (1926–1937)*, BZH nr 14 (2000), s. 125.

⁵⁹³ Por. *Prahrama i Statut Bielaruskaj Chryścijanskaj Demokracji*, Wilnia: Bielaruskaja Drukarnia im. Fr. Skaryny 1929, s. 3–5.

⁵⁹⁴ Por. Адам Станкевіч, *Беларускі хрысціянскі рух...*, op. cit., s. 533.

⁵⁹⁵ Por. *Prahrama i Statut Bielaruskaj...*, op. cit., s. 6.

środkach katolickich taka praca nieuchronnie wywoływała konfrontację z ideologią endecką.

W cytowanym już siódmym numerze „Krynicy” za 1919 rok w rubryce „Kutok ab Unii” ks. Włodysław Tołoczko dzielił się refleksjami odnośnie do związku pomiędzy katolicyzmem a polskością. Zaznaczył, że podobny związek w warunkach białoruskich nie służy zjednoczeniu chrześcijan. W myśli autora prawosławni być może chcieliby otworzyć się na katolicyzm, ale z jednej strony boją się, a z drugiej nie widzą w tym sensu, ponieważ odbierają Kościół katolicki jako wspólnotę zarezerwowaną dla etnicznych Polaków. „Kusiło mnie wejść do kościoła, ale jak by to wyglądało? Przecież nie jestem Polką!” – przytoczył ks. Tołoczko słowa jednej kobiety⁵⁹⁶.

Wiadomo, że prawosławie i katolicyzm na Białorusi były bardzo głęboko wrośnięte w kultury rosyjską i polską. Przy czym nie do przecenienia jest fakt, że związek katolicyzmu i polskości ujawniał się tutaj w sposób bardziej wyrazisty niż w przypadku prawosławia i rosyjskości. Białoruska Demokracja Chrześcijańska ze Stankiewiczem na czele faktycznie podjęła się realizacji nowego projektu, który uwzględniał złamanie dotychczasowych stereotypów. Pionierzy ruchu białoruskiego byli przeniknięci ideą białoruskiego Kościoła i białoruskiej Cerkwi, a w końcu jednego Kościoła posługującego się dwoma obrzędami – łacińskim i bizantyńskim. Unia uchodziła za odpowiednie narzędzie zjednoczenia. Ksiądz Jazep Hermanowicz patetycznie wzywał: „Wyciągnijmy rękę w stronę duchowieństwa prawosławnego. Bracia-kapłani, chcemy, aby zgoda była między nami! Chodźcież do jedności świętej, do Unii! Chrystus zostawił nam jedną prawdę, jedną wiarę, a ludzie dokonali podziału”⁵⁹⁷.

Nie można jednak również negować tego, że Stankiewicz i wielu innych intelektualistów nie spodziewało się szybkiego rozwiązania problemu. Potrzeba było czasu i cierpliwości. Trzeba było zmieniać nastawienie katolików do prawosławnych i odwrotnie. Zarazem ważne było zaszczerpanie ideału jedności w masach ludowych. Nie przypadkiem w „Krynicy” została przytoczona wypowiedź chorwackiego biskupa Josipa Juraja Strossmayera (1815–1905), znanego działacza na rzecz zjednoczenia Słowian: „O jedność świętą ma zabiegać nie tylko Kościół-Cerkiew, ale powinno to leżeć na sercu wszystkim chrześcijanom”⁵⁹⁸.

Stankiewicz nie chciał działać gwałtownie. Przeżywając liczne podziały między katolikami i prawosławnymi, nie uważał, że powinien za wszelką cenę przeciągać prawosławnych na katolicyzm, aby rychlej nastąpiła jedność. Dlatego odmówił biskupowi

⁵⁹⁶ Por. Ksiądz Uł. Tałočka, *Kutok ab Unii*, „Krynica” nr 7 (1919), s. 1.

⁵⁹⁷ Ksiądz Jazep Hermanowič, *Dumki ab Unii*, „Krynica” nr 9 (1919), s. 1.

⁵⁹⁸ Biskup Josip Jury Strossmayer, *Kutok ab Unii*, „Krynica” nr 10 (1919), s. 2. Warto tu wspomnieć, że Strossmayer był również ważną postacią w dziele przygotowywania kongresów welehradzkich.

Łozińskiemu przyjęcia propozycji pracy misyjnej w Mińsku na rzecz pozyskania prawosławnych dla Kościoła katolickiego. Białoruski badacz Iwan Traciak wnioskował, że pomysł biskupa świadczył, że nie traktował on ruchu białoruskiego poważnie⁵⁹⁹. Albo, inaczej mówiąc, Łoziński chciał odciągnąć Stankiewicza od zbędnej jego zdaniem pracy społeczno-politycznej i skierować go ku zajęciu się prozelityzmem. Ksiądz Adam podawał w książce „Białoruski ruch chrześcijański”, że rozmowa z biskupem na ten temat odbyła się jesienią 1919 roku, podczas uroczystego otwarcia Uniwersytetu im. Stefana Batorego w Wilnie. Planowano, że zespół redakcyjny „Krynicy” przedostałby się do Mińska, ponieważ gazeta powinna służyć jedynie dziełu jedności katolików i prawosławnych. Biskup Łoziński nie widział potrzeby budzenia narodowego katolików białoruskich na Wileńszczyźnie. Stankiewicz jednak stanowczo odrzucił ten plan⁶⁰⁰. Jak wkrótce pokazały dzieje historyczne, miał rację. Władzę w Mińsku wkrótce przejęli bolszewicy.

Ksiądz Stankiewicz nie miał wątpliwości, że wysiłek dla jedności chrześcijan jest konieczny, ale musiałby być podjęty w nieco inny sposób niż nierozsądne stosowanie zasad prozelityzmu. Chrześcijanie na Białorusi, bez różnicy, do jakiej grupy wyznaniowej przynależą, powinni uświadomić sobie najpierw, że są Białorusinami. Dlatego zanim doszłoby do unii albo jakichkolwiek innych uzgodnień, trzeba by było, żeby Białorusini, katolicy i prawosławni, słuchali Boga i o Bogu w języku ojczystym. Język stanowi jądro tożsamości narodowej. W przypadku Białorusi przynależność wyznaniowa była skorelowana z przynależnością narodową. Stankiewicz wiele sił poświęcał pracy na rzecz wprowadzenia języka białoruskiego do kościołów. Słowo Boże głoszone po białorusku powinno było dokonać tożsamościowej przemiany w ludziach, którzy w wyniku polonizacji i braku oświaty wstydzieli się swojej prawdziwej narodowości, tj. białoruskiej, a uważali się za Polaków. Stankiewicz troszczył się o to zadanie jako duszpasterz i jako poseł do sejmu polskiego z listy Bloku Mniejszości Narodowych w latach 1922–1928.

W II Rzeczypospolitej trudno było sprostać temu zadaniu. Opór stawiały nie tylko władze państwowe, również w Kościele Stankiewicz spotykał się z brakiem akceptacji. Zdaniem E. Mironowicza większość polskiego kleru była zdecydowanie przeciwna jakimkolwiek koncesjom w Kościele katolickim na rzecz Białorusinów. Historyk dowodzi, że tuż po wyborach do Sejmu Ustawodawczego powstało parlamentarne Koło Poselskie Kapłanów Katolickich. U schyłku 1921 roku posłowie-kapłani opublikowali broszurę adresowaną do wiernych na ziemiach północno-wschodnich, w której przestrzegali przed młodymi duchownymi próbującymi

⁵⁹⁹ Рог. Іван Трацяк, *Беларускае каталіцкае духавенства ля вытокаў сацыякультурнай ідэнтыфікацыі*, Гродна: ГрДУ імя Я. Купалы 2013, s. 155.

⁶⁰⁰ Рог. Адам Станкевіч, *Беларускі хрысціянскі рух...*, op. cit., s. 518.

wprowadzać język białoruski do świątyń. „Stanęli oni niby w obronie interesów duchowych ludu, który podług nich nie rozumie po polsku, a który według nas nie życzy sobie tego dobrodziejstwa białoruskiego. (...) Chcą oni, by lud nasz wyparł się ojczyzny swojej, a z nią pacierza polskiego i kazania polskiego, zaś w zamian przyjął pacierz ruski, pieśń ruską i kazania ruskie. Chcą oni, ażebyśmy od bogatego języka polskiego przeszli na język, jak go sam lud nazywa «prosty», ubogi, nie mający ani Pisma Świętego, ani katechizmu, ani książeczek do nabożeństwa, ani pieśni religijnych. Chcą, ażebyśmy się uczyli języka, który z gwary ludowej się wykluwa w redakcjach gazetek białoruskich i plebaniach kilku młodych księży, nowych Białorusinów. Lud nasz katolicki tego nie chce”. Posłowie-kapłani wezwali lud kresowy do nieposłuszeństwa w przypadku, gdyby duchowny chciał w świątyni posługiwać się językiem białoruskim⁶⁰¹.

W 1922 roku ks. Adam został posłem do Sejmu. Mógł teraz przedstawiać ważne dla Białorusinów pytania w sferze publicznej. Wykorzystywał więc trybunę polityczną, aby z gorliwością pasterza bronić praw uciśnionych i pokrzywdzonych. Przede wszystkim głosił, że Białorusini nie są mniejszością w województwach północno-wschodnich II Rzeczypospolitej. Wręcz przeciwnie, jego zdaniem Polacy byli mniejszością na białoruskim terenie etnograficznym. Oceniał, że ich liczba nie wynosi więcej niż 10% całej ludności Białorusi Zachodniej⁶⁰². Stąd wynikała szczególna potrzeba krzewienia szkolnictwa białoruskiego. Ministerstwu Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (MWRiOP) zarzucał polonizację Białorusinów i stawianie rozmaitych przeszkód dla rozwoju edukacji w języku białoruskim. Przytaczał na przykład to, że w 1920 roku było około 200 białoruskich szkół, natomiast dwa lata później nie było ich już prawie wcale⁶⁰³.

Za opłakaną Stankiewicz uważał także sytuację religijną w regionie. Konstatował, że polityka narodowościowa w państwie polskim doprowadziła do wzrostu konfrontacji i wzajemnej nieufności pomiędzy Kościołem katolickim a Cerkwią prawosławną. Ksiądz mówił: „Zjawisko okropnej walki religijnej z XVII i XVIII stuleci ponownie odradza się na naszej nieszczęsnej ziemi”⁶⁰⁴. Stankiewicz żywił przekonanie, że Kościołowi katolickiemu w II Rzeczypospolitej groziło uzależnienie od władzy państwowej, tak jak to było z Cerkwią prawosławną w Imperium Rosyjskim w czasach caryzmu. Porównywał Stanisława Piekarskiego,

⁶⁰¹ Eugeniusz Mironowicz, *Białorusini i Ukraińcy...*, op. cit., s. 35.

⁶⁰² Пор. Адам Станкевіч, *Прамова на 140-м пленарным паседжаньні Сойму падчас дыскусіі на праекце бюджэту Міністэрства рэлігійных вызнаньняў і народнай асветы, 1 ліпеня 1924 г.*, [w:] Адам Станкевіч, *З Богам да Беларусі...*, op. cit., s. 790.

⁶⁰³ Por. Ibid.

⁶⁰⁴ Por. Ibid., s. 791.

jednego z urzędników MWRiOPu, do oberprokuratora Synodu Świątobliwego Konstantina Pobiedonoscewa⁶⁰⁵.

W przemówieniu na posiedzeniu Sejmu 10 grudnia 1924 roku Stankiewicz po raz kolejny mówił o problemach szkolnictwa białoruskiego. Poruszył kwestię ucisku księży posługujących się językiem białoruskim w katechizacji dzieci⁶⁰⁶. Prawie za każdym razem mówił o wrogim stosunku rządu polskiego do Białorusinów i ich podstawowych praw. Warte uwagi jest przemówienie księdza na posiedzeniu sejmowym w dniu 24 września 1926 roku. Stankiewicz miał śmiałość powiedzieć o postępie kultury białoruskiej na wschód od granicy wyznaczonej traktatem ryskim. Przy tym zaznaczył swój krytyczny stosunek do systemu sowieckiego⁶⁰⁷. Wypowiedź ta jednak nie spotkała się ze zrozumieniem.

Nie bez wpływu Stankiewicza członkowie Białoruskiej Demokracji Chrześcijańskiej troszczyli się także o język białoruski w duszpasterstwie prawosławnym. Równocześnie podejmowano w ten sposób pierwsze próby dialogu międzywyznaniowego. Ksiądz Adam zaznaczał, że chadecy białoruscy bardziej niż inni zabiegali o dobro duchowe zarówno katolików, jak i prawosławnych⁶⁰⁸. Język białoruski oczywiście był postrzegany jako największe dobro. W drugiej połowie lat dwudziestych do partii dołączyli niektórzy prawosławni, przeważnie osoby świeckie. Powstała nawet frakcja prawosławna. Jeden z jej członków, Jakim Krasouski, był pierwszym i jedynym prawosławnym w Komitecie naczelnym organizacji⁶⁰⁹. Stankiewicz nadmieniał, że wraz z literatem Mikołajem Dwareckim 27 listopada 1927 roku Krasouski wystosował apel do prawosławnego arcybiskupa wileńskiego Eleuteriusza z prośbą o białorusizację prawosławnego seminarium duchownego i o kazania białoruskojęzyczne w parafiach⁶¹⁰. Kolejne wezwanie frakcji prawosławnej było skierowane do metropolity warszawskiego i całej Polski, Dionizego, w styczniu 1932 roku. Domagano się bezwarunkowego wprowadzenia języka białoruskiego w życie cerkiewne tam, gdzie większość mieszkańców stanowiły osoby narodowości białoruskiej⁶¹¹. Ze względu na to, że autor nic nie napisał o

⁶⁰⁵ Por. Ibid., s. 791.

⁶⁰⁶ Пор. Адам Станкевіч, *Прамова на пленарным паседжаньні Сойму падчас дыскусіі аб дадатковым бюджэце на 1924 год, 10 сьнежня 1924 г.*, [w:] Адам Станкевіч, *3 Богам да Беларусі...*, op. cit., s. 794.

⁶⁰⁷ Пор. Адам Станкевіч, *Прамова на 302-м паседжаньні Сойму падчас разгляду дапаўнення бюджэту на III квартал 1926 г. і бюджэтнага праекту на IV квартал 1926 г., 24 верасня 1926 г.*, [w:] Адам Станкевіч, *3 Богам да Беларусі...*, op. cit., s. 811.

⁶⁰⁸ Пор. Адам Станкевіч, *Беларускі хрысціянскі рух...*, op. cit., s. 543.

⁶⁰⁹ Пор. Эдуард Мазько, *Дзейнасць Беларускай Хрысціянскай Дэмакратыі...*, op. cit., s. 149; Павел Севярынец, *Беларуская хрысціянская дэмакратыя 1917–2017*, Мінск 2017, s. 45.

⁶¹⁰ Пор. Адам Станкевіч, *Беларускі хрысціянскі рух...*, op. cit., s. 544.

⁶¹¹ Por. Ibid.

skutkach tego przedsięwzięcia, można wnioskować, że omawiane apele nie doczekały się odpowiedzi.

2.2 Praca na rzecz kultury białoruskiej

Wieloaspektowa aktywność księdza Adama toczyła się w warunkach polityki narodowościowej prowadzonej w międzywojennej Polsce. Polityka ta wywoływała ostrą krytykę ze strony wszystkich białoruskich działaczy narodowych. Jednak trzeba powiedzieć, że wśród samych elit rządzących nie było jedności odnośnie do jej celów. Badacze tego okresu historycznego zauważają, że pomimo odrzucenia wszelkich rozmów o niepodległości Białorusi część polityków podtrzymywała ideę państwa federacyjnego. Nieporównywalnie większy obóz stanowili jednak ci, którzy uważali za słuszną ideę szybkiej asymilacji Białorusinów. Realizacji tych planów powinny były służyć różne instytucje państwowe, a także Kościół. Po przewrocie majowym 1926 roku ta druga tendencja jeszcze bardziej się wzmogła. W tym czasie Stankiewicz już odszedł od bezpośredniego kierownictwa sprawami Białoruskiej Demokracji Chrześcijańskiej, skupiając się bardziej na pracy kulturalno-oświatowej i religijnej.

Akurat w 1925 roku społeczność białoruska II Rzeczypospolitej obchodziła 400-letnią rocznicę wydania w Wilnie książki „Apostoł”, którego dokonał wielki humanista i tłumacz Biblii z języka starocerkiewno-słowiańskiego na język ruski (starobiałoruski) Franciszek Skaryna (1470 – ok. 1551). Skarynę uznaje się za pierwszego drukarza białoruskiego, dlatego jest on postacią, którą trudno byłoby przecenić. W ramach obchodów jubileuszu Stankiewicz przygotował broszurę zatytułowaną: „Doktor Franciszek Skaryna – pierwszy drukarz białoruski (1525–1925)”⁶¹².

Stankiewicz fascynowały nie tylko zasługi Skaryny w dziedzinie oświaty. Wyjątkowo ciekawe było pytanie o przynależność wyznaniową drukarza. Dyskusje na ten temat toczą się aż do dziś, bo nie ma żadnych danych, które by pozwoliły jednoznacznie rozstrzygnąć problem. Po raz kolejny debata ożywiła się w 2017 roku, kiedy na Białorusi świętowano 500-lecie piśmiennictwa białoruskiego. Zgodnie z sympatiami wyznaniowymi tego czy innego badacza pierwszy białoruski drukarz od czasu do czasu zostaje zaliczany albo do prawosławnych, albo do katolików, a nawet do sprzymierzeńców ruchu husyckiego⁶¹³.

⁶¹² Пор. Адам Станкевіч, *Доктар Францішак Скарына – першы друкар беларускі (1525–1925)*, [w:] Адам Станкевіч, *3 Богам да Беларусі...*, op. cit., s. 104–125.

⁶¹³ Пор. Сяргей Абламейка, *Нечаканы Скарына: у якую царкву ён хадзіў*, <https://www.svaboda.org/a/28616897.html>; *Скарына з вялікай доляй верагоднасці быў католікам*, http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2017/05/11/скарына_з_вялікай_доляй_верагоднасці_быў_католікам/be-1311486; Айцец Сергій Гардун, „*Я ўпэўнены, што Францыск Скарына быў прываслаўным*”, http://sobor.by/videonews/Aytsets_Sergiy_Gardun_Ya_upeuneni_shto_Frantsisk_Skarina_biu_pravaslaunim;

Dyskusja o wyznaniu Skaryny toczyła się także prawie sto lat temu. Ksiądz Adam włączył się w nią, wykorzystując znany mu dorobek naukowy. We wspomnianej broszurze przytoczył argumenty przemawiające zarówno za katolicką, jak i prawosławną przynależnością wyznaniową Skaryny. Sformułował przypuszczenie, że ów humanista mógł być także prekursorem idei unijnej w Wielkim Księstwie Litewskim⁶¹⁴. Ale najbardziej interesująca jest jego konkluzja. Mianowicie stwierdził, że: „Do jakiej wiary przynależał F. Skaryna, prawosławnej albo katolickiej, dokładnie nie wiadomo (...). Znany wszakże jest fakt, że nie był obrońcą czy zwolennikiem żadnego z tych wyznań w znaczeniu ścisłym. Był on wielkim Białorusinem-chrześcijaninem i humanistą, który narodowi białoruskiemu dał Biblię jako podstawę wszelkiej wiedzy w tamtych czasach (...)”⁶¹⁵.

Postać Skaryny była dla Stankiewicza pewnym ideałem. W jego osobie jakby ustawały wszystkie historyczne i teologiczne kłótnie i nieporozumienia pomiędzy chrześcijanami, a jaśniał przykład dobrego chrześcijanina pracującego dla chwały Boga i dobra Ojczyzny. Ideały skarynowskie – jak rozum oświecony wiarą, tolerancja, pracowitość, miłość do języka prostego ludu, ukierunkowanie na zdobycie wiedzy i dzielenie się nią – były swoistym drogowskazem dla samego Stankiewicza i powinny były jego zdaniem kształtować tożsamość każdego Białorusina. Skaryna jako ideał był odwzorowaniem już spełnionego marzenia o „syntezie”. Był to ideał wieczny. Imię wielkiego uczonego Stankiewicz nadał między innym białoruskiemu wydawnictwu, które założył w Wilnie w 1926 roku. Do 1940 roku ukazało się w nim 146 książek i broszur w języku białoruskim⁶¹⁶.

Przykład dla Stankiewicza stanowił także komisarz Rządu Narodowego w województwie grodzieńskim podczas powstania styczniowego, Wincenty Konstanty Kalinowski (1838–1864). Ksiądz wydał o nim broszurę w 1933 roku, przedstawiając w niej człowieka, którego zaliczał w poczet białoruskich bohaterów narodowych⁶¹⁷. Konstanty Kalinowski (biał. Kastuś Kalinoŭski) również był prezentowany jako świadomy Białorusin. Zarzutom, że był Polakiem, autor odpowiadał: „Do narodowości polskiej niektórzy spośród Polaków zaliczają K. Kalinowskiego dlatego, że był szlachcicem. Otóż, według naszego uznania, szlacheckość ta mu wcale nie przeszkadzała być Białorusinem”⁶¹⁸. W osobie Kalinowskiego Stankiewicz dostrzegał przychylność wobec unii brzeskiej i stanowcze odrzucenie obcego Białorusinom prawosławia

⁶¹⁴ Por. Адам Станкевіч, *Доктар Францішак Скарына...*, op. cit., s. 111.

⁶¹⁵ Por. Ibid.

⁶¹⁶ Por. Аляксандр Вабішчэвіч. *Духоўнае жыццё ва ўмовах паланізацыі*, [w:] Касцюк Міхаіл. (red.), *Гісторыя Беларусі: У 6 т. Т. 5. Беларусь у 1917–1945 гг.*, Мінск: Экаперспектыва 2006, s. 440.

⁶¹⁷ Por. Адам Станкевіч, *Кастусь Каліноўскі, „Мужыцкая праўда” і ідэя незалежнасці Беларусі*, [w:] Адам Станкевіч, *3 Богам да Беларусі...*, op. cit., s. 216–238.

⁶¹⁸ Por. Ibid., s. 229.

rosyjskiego⁶¹⁹: „Kalinowski pragnął dotknąć tej bolesnej rany, aby także na odcinku życia religijnego wzbudzić w naszym narodzie nienawiść wobec panowania carskiego na Białorusi. Wreszcie, wystąpienie naszego powstańca w imię obrony unii religijnej, można wyjaśnić jako podświadome dążenie jego duszy białoruskiej do poszukiwania syntezy, do poszukiwania trwałego i najbardziej odpowiedniego gruntu dla zakopania rowu, który rozdarł naród białoruski na dwie wrogie części”⁶²⁰.

Czynny udział Stankiewicz wziął w powołaniu do istnienia Białoruskiego Instytutu Gospodarki i Kultury (BIGiK)⁶²¹, który 26 maja 1926 roku został włączony do ewidencji rejestru stowarzyszeń i związków RP. Celem nowo powstałej organizacji miało być popieranie i rozwój: „a) rolnictwa krajowego we wszystkich jego gałęziach wraz z ogrodnictwem, pszczelarstwem i przemysłem rolnym; b) przemysłu ludowego, rzemiosła, techniki i sztuki ludowej; c) krzewienie i popieranie kultury duchowej, nauki i oświaty”⁶²². Stankiewicz wysoko ocenił działalność BIGiK w zakresie szerzenia oświaty białoruskiej⁶²³, ale w 1936 roku władze państwowe postanowiły zlikwidować Instytut. Ostatni prezes organizacji, ks. Wincent Godlewski, w dniu 4 grudnia tego samego roku otrzymał od starosty grodzkiego wileńskiego pismo, w którym informowano, że stowarzyszenie musiało być zawieszony z powodu „siania fermentu i wzbudzania niezadowolenia społecznego”⁶²⁴.

Ważnym składnikiem białoruskiego życia kulturalnego w II Rzeczypospolitej było pismo literackie „Kałośsie” („Kłasy”) z redaktorem naczelnym Janem Szutowiczem. Stankiewicz pełnił funkcję kierownika duchowego zespołu redakcyjnego. Pismo drukowało teksty najlepszych pisarzy białoruskich, a także liczne artykuły samego Stankiewicza, poświęcone wybitnym przedstawicielom białoruskiej historii, kwestiom lingwistyki, socjologii, krytyki literackiej i

⁶¹⁹ Na przykład w szóstym numerze gazety „Музыка́я прада” Kalinowski napisał: „Boże Wszechmogący, miłosierny nasz Panie, nie zapominaj o nas, zlituj się nad nami, pomóż nam w naszej niedoli, wypędź Moskala z kraju naszego. Daj nam wolność prawdziwą i wiarę naszych przodków, a kościoły, które Moskal, ta siła nieczysta, zburzył albo na stajnie czy cerkwie przerobił znów Twoją chwałą jaśnieć będą, i lud w nich chwalić Cię będzie, jak nasi przodkowie chwalili (...). Ludzie świadczą, że Ojciec Święty aż z Rzymu już dał nam swoje błogosławieństwo, ale Moskal go powstrzymuje. Mówią także, że również księży przyśle, którzy wiarę unicką przyjmować będą. Wtedy, dzieciuki, kto w Boga wierzy, Jego Syna i Ducha Świętego, niech natychmiast schizmę porzuci i na prawdziwą wiarę dziadów i pradziadów przechodzi. Bo kto unii nie przyjmie, ten schizmatykiem pozostanie i jako pies zdechnie, a na tamtym świecie piekielne męki cierpieć będzie”. (Кастусь Каліноўскі, *Музыка́я прада* № 6, http://knihi.com/Kastus_Kalinouski/Muzycakaja_prauda,_6.html).

⁶²⁰ Por. Адам Станкевіч, *Кастусь Каліноўскі...*, op. cit., s. 226.

⁶²¹ Por. Адам Станкевіч, *Беларускі хрысціянскі рух...*, op. cit., s. 543.

⁶²² Małgorzata Moroz, *Białoruski Instytut Gospodarki i Kultury północno-wschodnich województwach drugiej Rzeczypospolitej (1926–1937)*, BZH nr 14 (2000), s. 126.

⁶²³ Por. Адам Станкевіч, *Беларускі хрысціянскі рух...*, op. cit., s. 543.

⁶²⁴ Por. Małgorzata Moroz, *Białoruski Instytut...*, op. cit., s. 143.

innym⁶²⁵. Teksty o charakterze teologiczno-filozoficznym ksiądz drukował w założonym przez siebie w 1928 roku piśmie „Chryścijanskaja Dumka”. Czasopismo wychodziło nieregularnie, od dwóch do czterech razy w miesiącu. Na niektórych numerach na stronie tytułowej był umieszczany epigraf: „Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych” (Mt 4, 4). Na okładce pierwszego rocznika w górnej jej części na środku umieszczono rysunek obrazujący otwartą księgą Pisma św., na jej stronicach widnieją litery alfa i omega⁶²⁶. Czasopismo było skierowane głównie do katolików narodowości białoruskiej szukających treści religijnych i interesujących się kwestią społeczną, ludzi stojących na uboczu wielkiej polityki. W zamyśle redakcji periodyk nie powinien był zamykać się w wąskich granicach określonych narodowością i wyznaniem. Życzeniem twórców pisma było, aby trafiło ono także na drugą stronę barykady, by również adwersarzom programowym pokazać, że można godzić postulaty o charakterze narodowym, graniczące nieraz z postawami nacjonalistycznymi, z katolicką nauką społeczną⁶²⁷. Właśnie na stronach pisma „Chryścijanskaja Dumka” ujrzały światło dzienne prace Stankiewicza pt. „Język ojczysty w świątyniach” i „Chrześcijaństwo a naród białoruski”, w których autor skonkretyzował swój postulat syntezy ideałów chrześcijańskich z ideałami białoruskiego odrodzenia narodowego⁶²⁸. Po rezygnacji ks. Adama Stankiewicza z funkcji redaktora naczelnego w 1938 roku pismo zaczęło stopniowo tracić charakter religijny.

Ksiądz Adam Stankiewicz, jak również wiele innych białoruskich działaczy narodowych, nie szczędził sił, pracując dla dobra ludu. Na tym właśnie polegał praktyczny aspekt jego idei syntezy religijnej, narodowej i kulturowej. Rozumiał, że bez wszechstronnego odrodzenia narodowego trudno byłoby oczekiwać pozytywnych zmian w życiu religijnym. Z drugiej strony, bez przewyciężenia skutków oddziaływania konfesjonalizmów i zaprzestania polityzacji religii, niełatwo było zachęcić szerokie masy wiejskiego ludu białoruskiego do solidarności i braterstwa, a także osobistej troski o lepszą przyszłość dla kraju. Nie trzeba się więc dziwić, że działalność księdza miała charakter wielostronny: głosił Słowo Boże na ambonie, ale jednocześnie występował na trybunie politycznej, walcząc o zachowanie podstawowych praw człowieka, a także uczył ludzi różnych rzeczy – od historii i literatury do sposobów obrabiania ziemi.

Śledząc biografię Stankiewicza, można zauważyć, że wiele z podejmowanych przez niego przedsięwzięć kończyło się wcześniej czy później niepowodzeniem. Przyczyn było wiele.

⁶²⁵ Пор. Уладзімір Конан, *Ксёндз Адам Станкевіч...*, op. cit., s. 66–77.

⁶²⁶ Tadeusz Kasabuła, *Chryścijanskaja Dumka w publicystyce białoruskich chrześcijańskich demokratów*, SW, t. 17 (2017), s. 345.

⁶²⁷ Ibid., s. 344.

⁶²⁸ Пор. Уладзімір Конан, *Ксёндз Адам Станкевіч...*, op. cit., s. 76.

Nie zawsze był akceptowany przez władze kościelne, ale najczęściej głównym powodem porażek była nieufność ze strony władzy świeckiej. Historyk E. Mironowicz wyjaśnia, że od początku lat trzydziestych XX wieku każdą aktywność środowisk białoruskich władze polskie były skłonne postrzegać w kategoriach działalności komunistycznej, nacjonalistycznej, wywrotowej i antypaństwowej. Lokalne służby policyjne rozbudowały do gargantuicznych wręcz rozmiarów system inwigilacji i donosicielstwa. Notowano nawet mało istotne szczegóły z życia osobistego uczniów szkół, w których nauczano języka białoruskiego, działaczy oświatowych, bibliotekarzy, księgarzy, wiejskich muzykantów i członków ich rodzin, właścicieli radioodbiorników⁶²⁹. Po wyeliminowaniu przez władze legalnego białoruskiego ruchu narodowego w pierwszej połowie lat trzydziestych niektóre jego hasła przejęli komuniści. Wzywając ludność do podnoszenia żądań zakładania szkół z ojczystym językiem nauczania lub bojkotowania nabożeństw organizowanych z okazji świąt państwowych z liturgią w języku polskim, łatwo pozyskiwali zwolenników dla takich akcji. Większość jednak podpisujących się pod petycją z żądaniem szkoły białoruskiej lub nieuczestniczących w nabożeństwach dziękczynnych nie miała świadomości, że występuje w roli zwolenników ruchu komunistycznego⁶³⁰.

3. „Synteza” w spostrzeżeniu prawosławnych

Różnego rodzaju odniesienia do prawosławia stanowiły istotną część poglądów ks. Adama Stankiewicza. Ich interpretacje jednak nie będą kompletne, jeśli nie zostanie rozważone, jak prawosławni reagowali na idee głoszone zarówno przez księdza, jak i cały białoruski ruch chrześcijańsko-demokratyczny. W związku z koncepcją syntezy religijnej pytanie to nabiera szczególnego znaczenia. Od razu trzeba zaznaczyć, że trudno jest doszukać się bezpośredniej reakcji prawosławnych na poglądy Stankiewicza. Wiadomo, że niektórzy duchowni prawosławni wysoko cenili księdza za wystąpienia w obronie praw Cerkwi, podczas gdy ten sprawował funkcję posła do Sejmu. Jeden ówczesny kapłan prawosławny wyraził nawet pogląd, że gdyby u Białorusinów było więcej takich przywódców duchowych, katolicy i prawosławni nigdy by nie odgradzali się wzajemnie⁶³¹. Jednakże o recepcji lub odrzuceniu idei Stankiewicza będą raczej świadczyły wnioski wyprowadzone z analizy tendencji zachodzących w Cerkwi prawosławnej na Białorusi Zachodniej w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku.

⁶²⁹ Eugeniusz Mironowicz, *Białorusini i Ukraińcy...*, op. cit., s. 71.

⁶³⁰ Ibid., s. 81.

⁶³¹ Пор. *Успаміны, прывітаньні*, [w:] Адам Станкевіч, *3 Богам да Беларусі...*, op. cit., s. 924–925.

Cerkiew prawosławna stanowiła w Polsce liczny związek wyznaniowy. Zgodnie z pierwszym spisem ludności, przeprowadzonym w 1921 roku, do wyznania rzymskokatolickiego przynależało 63,8% społeczeństwa, natomiast 11,2% do greckokatolickiego, a 10,5% do prawosławnego. Pozostała część ludności deklarowała wyznania protestanckie, judaizm i inne⁶³².

Według stanu z 1 kwietnia 1930 roku ogólna liczba wiernych Cerkwi prawosławnej wynosiła 3 630 000. Największa liczba wyznawców prawosławia mieszkała na terenie eparchii wołyńskiej – 1 300 000. Na obszarze diecezji poleskiej mieszkało 950 000 wiernych, grodzieńskiej – 640 000, wileńskiej – 470 000 i warszawskiej – 270 000. Wyznawców prawosławia obsługiwało ponad 1780 duchownych, w tym 180 kapłanów stanu zakonnego. Cerkiew prawosławna miała 1520 parafii, w tym 1307 etatowych, wspomaganych finansowo przez państwo⁶³³.

Z drugiej strony w Polsce międzywojennej prawosławni stanowili mniejszość wyznaniową. Ponadto utracili stanowisko uprzywilejowane, którym cieszyli się w okresie rządów carskich⁶³⁴. Jak wnioskuje M. Papierzyńska-Turek, w miarę utrwalania się państwowości polskiej oraz władzy radzieckiej w Rosji duchowieństwo prawosławne zaczęło godzić się na zaistniałą sytuację polityczną walczyło jedynie o znośne warunki życia dla siebie oraz dobro Cerkwi⁶³⁵. Pytania o status prawny i zasady konstytucyjne dotyczące Cerkwi prawosławnej w Polsce zostały uregulowane dopiero dekretem Prezydenta RP z 1938 roku⁶³⁶. Stan dotychczasowy niejednokrotnie wzbudzał narzekania na brak stabilnego systemu prawnego w relacjach cerkiewno-państwowych, o czym pisała białoruska prasa prawosławna⁶³⁷. W okresie II Rzeczypospolitej prawosławie nie było już wspierane autorytetem władzy, ale było utożsamiane z wyznaniem zaborcy. Przemiany społeczno-ustrojowe w Rosji Radzieckiej osłabiły pozycję patriarchy, który nadał Cerkwi prawosławnej w Polsce autonomię i powierzył kierownictwo nad nią lokalnemu soborowi biskupów z egzarchą o uprawnieniach metropolity⁶³⁸.

⁶³² Por. Andrzej Wyczański (oprac.), *Historia Polski w liczbach. Ludność, terytorium*, Warszawa: GUS 1993, s. 158.

⁶³³ Antoni Mironowicz, *Cerkiew prawosławna w II Rzeczypospolitej*, Białystok: EkoPress 2018, s. 61.

⁶³⁴ Por. Аляксандр Цымбал, *Праваслаўная царква ў Заходняй Беларусі (1921–1939)*, Мінск: МДЛУ 2016, s. 15.

⁶³⁵ Mirosława Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością...*, op. cit., s. 198.

⁶³⁶ Por. Jarosław Matwiejuk, *Status prawny Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, „Elpis” nr 1(1) 1999, s. 261.

⁶³⁷ Por. Вячаслаў Багдановіч, *Бяз грунту. (Да пытання аб прававым і кананічным становішчы Праваслаўнай Царквы ў Польшчы)*, „Праваслаўная Беларусь” nr 7 (1928), s. 9–10. Ciąg dalszy tegoż artykułu: nr 8, s. 4–6; nr 9, s. 5–8.

⁶³⁸ Antoni Mironowicz, *Kościół Prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej*, „Elpis” nr 1 (1999), s. 121.

W literaturze historycznej podkreśla się mocny wpływ władz państwowych na Cerkiew⁶³⁹. Jej sprawy podlegały głównie kompetencji MWRiOP-u i Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Administracja państwowa zamierzała dostosować życie Cerkwi i jej wiernych do politycznych i kulturowych uwarunkowań Polski. Takie tendencje były, jak się wydaje, uzasadnione. Po traktacie ryskim w 1921 roku w granicach II Rzeczypospolitej znaleźli się duchowni wychowani w duchu kultury rosyjskiej, popierający przekonania monarchiczne, niejednokrotnie także bez należytej znajomości języka polskiego. W szczególny sposób władze przypatrywały się tym duchownym, którzy przedostali się do Polski z Białorusi radzieckiej. Podejrzewano ich, często niebezpiecznie, o sympatie do idei komunistycznych. Na przykład w 1923 roku policja województwa poleskiego przeprowadziła śledztwo w sprawie kapłana prawosławnego W. Czerwińskiego. Posądzano go o przestępstwa popełnione wcześniej, gdy był komisarzem bolszewickim. W 1925 roku kapłan Anton Zybajło z powiatu dziśnieńskiego został aresztowany dlatego, że prowadził agitację komunistyczną. Podobne przypadki odnotowywano również w innych miejscowościach na Białorusi Zachodniej⁶⁴⁰.

Ważne dla państwa i Kościoła katolickiego było pytanie dotyczące rewindykacji prawosławnych świątyń. W czasach zaboru reżim carski budował cerkwie między innym jako symbole swego panowania. Nieraz też odbierano gwałtem świątynie katolikom. W okresie pomiędzy 1861 a 1901 rokiem na ziemiach Białorusi na cerkwie prawosławne przebudowano 207 budynków kościołów katolickich. Po 1918 roku sytuacja diametralnie się zmieniła. Kościół starał się o zwrot swoich nieruchomości⁶⁴¹. Do 1930 roku w województwach północno-zachodnich udało się odzyskać 119 budynków cerkiewnych⁶⁴². Z powodu napięć wywołanych przez rewindykację wielokrotnie już wspomniany biskup diecezji pińskiej Zygmunt Łoziński zwrócił się 6 grudnia 1929 roku do prawosławnych z przesłaniem, próbując uzasadnić słuszność podjętych przez rząd działań. Tekst ukazał się w języku rosyjskim. Co więcej był napisany z zachowaniem zasad gramatycznych języka rosyjskiego sprzed reformy ortograficznej 1917 roku, wskutek której na przykład zanikła litera „ѣ” (jać). Z jednej strony było to podkreślenie szacunku do tradycji cerkiewnosłowiańskiej. Biskup nawet nazywał prawosławnych „braćmi

⁶³⁹ Zob.: Wojciech Śleszyński, *Polityka państwa w stosunku do Cerkwi prawosławnej na ziemiach północno-wschodnich II Rzeczypospolitej*, [w:] Marek Kietliński (red.) i in., *Kościół a państwo na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim. Źródła i stan badań*. Białystok: Wydawnictwo Prymat Mariusz Śliwowski 2005, s. 312–325; Andrzej Borkowski, *Pertraktacje rządu polskiego z patriarchatem ekumenicznym w sprawie przyznania autokefalii Kościołowi prawosławnemu w Polsce w latach 1920–1923*, [w:] Antoni Mironowicz (red.) i in., *Autokefalie Kościoła prawosławnego w Polsce*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku 2006, s. 123–138; Antoni Mironowicz, *Cerkiew prawosławna w II Rzeczypospolitej...*, op. cit.).

⁶⁴⁰ Por. Аляксандр Цымбал, *Праваслаўная царква...*, op. cit., s. 38.

⁶⁴¹ Por. Ibid., s. 56–57.

⁶⁴² Por. Ibid., s. 61.

umiłowanymi”⁶⁴³. Zaś z drugiej bardzo stanowczo podkreślał, że wszelkie oskarżenia wymierzone w stronę Kościoła katolickiego z powodu akcji rewindykacyjnej są po prostu bezpodstawne. Posłużył się rozmaitymi argumentami, aby przekonać adresatów, że jest nieuczciwością występować przeciw toczącej się linii politycznej. Między innymi mówił: „Jeżeli w sposób niesprawiedliwy posiadałeś palto twojego brata (...), chociażby przez sto lat go używałeś, nie stanie twoją własnością. W sumieniu swoim zawsze będziesz odczuwał, że jesteś złodziejem i korzystasz ze skradzionego. Dlatego nie tylko powinieneś zwrócić to palto, ale ponadto zrekompensować koszty naprawy”⁶⁴⁴.

Ale najbardziej istotną kwestią dla Cerkwi w Polsce międzywojennej było jej uniezależnienie się od Moskwy. Chodziło o odseparowanie się od moskiewskich wpływów poprzez ogłoszenie autokefalii. Ulegając presji państwa, sobór biskupów podjął w 1922 roku decyzję o jej ustanowieniu. Niechętni wobec tej decyzji biskupi (Eleuteriusz i Włodzimierz) zostali aresztowani i wydaleny z kraju. Pierwszym metropolitą warszawskim został biskup Jerzy, a po jego tragicznej śmierci – arcybiskup Dionizy. Metropolita kontynuował starania o ustanowienie autokefalii kościelnej. Wraz z władzami państwowymi uzyskał zgodę od Patriarchatu Konstantynopola dopiero 13 listopada 1924 roku. Uroczyste proklamowanie aktu autokefalii odbyło się 17 września 1925 roku⁶⁴⁵. Z teologicznego punktu widzenia dla prawosławnych bezwzględna była zasada własnego autokefalicznego Kościoła prawosławnego dla każdego suwerennego państwa. Teolog Ernst Suttner sugeruje, że można by stąd wnioskować o państwowym myśleniu narodowych kręgów prawosławnych⁶⁴⁶.

Autokefalia była deklarowana przez władzę cywilną jako sukces, ale część ludności prawosławnej i duchowieństwa na Białorusi Zachodniej przeciwko niej protestowała. Autokefalię uważano za polonizację wyznawców prawosławia⁶⁴⁷. Państwo inspirowało wprowadzenie języka polskiego w nauczaniu religii w szkołach i podczas kazań. Inicjowano powstanie i działalność organizacji takich jak: Stowarzyszenie Polaków Prawosławnych, Domy Prawosławne im. Marszałka Polski Józefa Piłsudskiego itp. Spolonizowanie Cerkwi miało doprowadzić na wschodnich obszarach Rzeczypospolitej do akcji neounijnej na płaszczyźnie religijnej oraz polonizacji ludności białoruskiej i ukraińskiej na płaszczyźnie narodowej⁶⁴⁸.

⁶⁴³ Por. *Послание Епископа З. Лозиньскаго къ православному населению Пинской епархии*, Pińsk: B. Koziell 1929, s. 4.

⁶⁴⁴ Ibid., s. 9–10.

⁶⁴⁵ Antoni Mironowicz, *Kościół Prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej...*, op. cit., s. 122.

⁶⁴⁶ Por. Ernst Ch. Suttner, *Kościół i państwo z prawosławnego punktu widzenia*, „Communio” nr 3 (135), 2009, s. 89.

⁶⁴⁷ Taki pogląd na przykład jest wciąż normatywny w historiografii białoruskiej.

⁶⁴⁸ Antoni Mironowicz, *Kościół Prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej...*, op. cit., s. 123.

Białoruski teolog prawosławny i działacz społeczny Wiaczesław Bohdanowicz (1878–1939) wskazywał na niekanoniczność aktu ogłoszenia autokefalii. Z tego powodu został nawet ekskomunikowany⁶⁴⁹. Twierdził między innymi, że Cerkiew autokefalna jest możliwa jedynie w przypadku Cerkwi konkretnej narodowości stanowiącej większość w państwie. Na przykład Polacy mogliby ją mieć, gdyby byli w większości prawosławni. A po drugie – jeśli sami tego najpierw zechcieli. Lecz, jak wiadomo, prawosławni narodowości polskiej zdarzają się bardzo rzadko. Stąd absurdalne było, zdaniem Bohdanowicza, nadanie autokefalii „prawosławnym różnoplemiennym, mieszkającym w państwie polskim w charakterze mniejszości narodowych i religijnych”⁶⁵⁰. Teolog uważał, że władze Polski po prostu kontynuowały politykę ucisku prawosławia, wzorując się na Rzeczypospolitej z wieków XVII–XVIII⁶⁵¹.

Ludność prawosławna w II Rzeczypospolitej czuła się uciskana, gdyż władze państwowe i duchowieństwo wyższe decydowało o ważnych pytaniach życia cerkiewnego bez uwzględnienia głosu ludu. Sytuacja społeczno-polityczna tak czy inaczej dotykała pytań dogmatycznych. W eklezjologii prawosławnej pojęcie jedności Kościoła i jego charakteru wspólnotowego jest określane terminem „sobornost”. Trudno go jednoznacznie zdefiniować. Jeden z aspektów sobornosti zakłada, że powinna istnieć duchowa jedność i jednomyślność wszystkich stanów w Cerkwi – ludu i pasterzy⁶⁵². Akurat tej jednomyślności, zdaniem pewnej części wiernych prawosławnych, brakowało. Protojerej Łuka Hoład, redaktor naczelny pisma „Праваслаўная Беларусь”⁶⁵³ (pol. Białoruś Prawosławna), poświęcił temu zagadnieniu kilka uwag w artykule „Dogmatyczne podstawy sobornosti w Cerkwi prawosławnej”. Teolog uważał, że hierarchia jest jednym z elementów życia cerkiewnego, nie stanowi zaś całości. Jeżeli hierarchowie coś czynią, a przy tym w żaden sposób nie biorą pod uwagę opinii zwykłych wiernych, działają w ten sposób przeciwko Cerkwi jako Ciału Chrystusa. W tym Ciele, zgodnie z nauczaniem św. Pawła Apostoła, niezbędne są członki, które uchodzą za słabsze (por. 1 Kor 12, 22)⁶⁵⁴. Według Hołada w niniejszej sytuacji eklezjalnej tymi „słabszymi” członkami są zwykli przedstawiciele ludu, ponieważ na ludzie wiernym spoczywa misja zachowania

⁶⁴⁹ Пор. Вячаслаў Багдановіч, *Царква і дзяржава: выбраныя артыкулы і прамовы*, оргас. Аляксандр Горны, Мінск: Прыход Свята-Петра-Паўлаўскага сабора 2019, s. 10.

⁶⁵⁰ Пор. Вячаслаў Багдановіч, *Аўтокефалія*, „Праваслаўная Беларусь” nr 5 (1927), s. 5. (4–6).

⁶⁵¹ Пор. Ibid., s. 6.

⁶⁵² Пор. Эдвард Фарруджа, *Соборность*, [w:] В.А. Задворный (red.), *Католическая энциклопедия. Т. 4*, Москва: Издательство францисканцев 2011, s. 927–928.

⁶⁵³ Пор. Анатолий Ліс, *Праваслаўная Беларусь*, [w:] Г.П. Пашкоў (red.), *ЭГБ: у 6 т., Т. 5*, Мінск: БелЭн 1999, s. 544.

⁶⁵⁴ Прат. Лука Голад, *Дагматычныя падставы саборнасці ў праваслаўнай царкве*, „Праваслаўная Беларусь” nr 2 (1927), s. 4.

„błagocześcija” (czyli nieskazitelnej pobożności). Dlatego też do niego należy decydujący głos⁶⁵⁵.

Protojerej Hoład w sposób charakterystyczny zdiagnozował również złożoną sytuację w kraju, przede wszystkim na Białorusi Zachodniej: „Narodowość białoruska jest podzielona, niestety, na prawosławnych i katolików, co nie jest korzystne dla rozwoju narodowego”⁶⁵⁶. Konsekwentnie należałoby najpierw postawić pytanie o zasady, w oparciu o które chrześcijanie obu wyznań mogliby dojść do porozumienia. Po drugie, warto zastanowić się, w jaki sposób mogliby wspólnie służyć sprawie narodowej.

Porozumienie katolików i prawosławnych można byłoby oprzeć na przykład na idei unii. Program neounijny, który Kościół próbował wcielać, w mniemaniu hierarchów był bezsprzecznie akceptowalny. Stankiewicz na przykład, choć z pewnymi zastrzeżeniami, także popierał działania w tym kierunku. Oczekiwał nadejścia czasu, kiedy prawosławni wreszcie „wrócą” do Kościoła katolickiego. Dla strony prawosławnej jednak sama myśl o unii z katolikami była świętokradcza.

Ruch neounijny zaostrzył stosunki Cerkwi prawosławnej z Kościołem rzymskokatolickim i państwem. Hierarchia cerkiewna traktowała neounię jako zagrożenie dla swego stanu posiadania. Prasa prawosławna określała neounitów jako zdrajców, a całą akcję jako bezprawną. Na stronicach warszawskiego „Woskresnoje czenije” (pol. Czytanie niedzielne) krytyka odstępców od prawosławia była połączona z nałożeniem na nich klątwy. Rzeczywiście wszyscy duchowni prawosławni, którzy przeszli na katolicyzm, zostali ekskomunikowani. Ludność prawosławna pozostawała nieufna wobec duchownych neounijnych jedynie zewnątrznie podobnych do prawosławnych. Traktowano ich jako ukrytych „papistów”, a swoich duchownych – jako obrońców prawosławia. Co więcej, prasa prawosławna, pozostająca pod wpływem mniejszości narodowych, przedstawiała działalność misjonarzy unickich jako rusyfikatorską⁶⁵⁷.

Gazeta „Głos Białorusina Prawosławnego” (biał. Голас Праваслаўнага Беларуса) prezentowała Cerkiew prawosławną jako jedyną instytucję reprezentującą wiarę narodową Białorusinów⁶⁵⁸. Unię Brzeską nazywano zagrożeniem dla istnienia narodu. Również nową unię porównywano do ataku wymierzonego ze strony „katolicyzmu wojującego” przeciwko

⁶⁵⁵ Ibid. Ciąg dalszy artykułu: „Праваслаўная Беларусь” nr 3 (1927), s. 7–8;

⁶⁵⁶ Прат. Лука Голад, *Нацыянальная мова ў праваслаўнай царкве*, „Праваслаўная Беларусь” nr 1 (1927), s. 8.

⁶⁵⁷ Antoni Mironowicz, *Cerkiew prawosławna w II Rzeczypospolitej...*, op. cit., s. 105.

⁶⁵⁸ Пор. *Без народу – без Хрыста*, „Голас Праваслаўнага Беларуса” nr 2 (1931), s. 2.

prawosławiu i światu wschodniosłowiańskiemu⁶⁵⁹. Ale można było także przeczytać tu następującą ciekawą konkluzję: „Nowa wyprawa krzyżowa w celu podboju Białorusi prawosławnej zyskuje dla siebie także naszych braci, Białorusinów-katolików”⁶⁶⁰. Więc jest to stwierdzenie, które odzwierciedla specyficzną wizję katolicyzmu: ci katolicy, którzy uważają się za świadomych Białorusinów, nie mogliby być wrogami prawosławia i prawosławnych Białorusinów. W każdym razie, jeśli unia nie dawała żadnej szansy na porozumienie, warto postawić pytanie, czy prawosławni i katolicy mogliby się zbliżyć, poświęcając się wspólnie sprawie odrodzenia narodowego. Trzeba powiedzieć, że ruch białoruski w Cerkwi prawosławnej nie był rozwinięty na szeroką skalę⁶⁶¹. Według oceny ks. Adama Stankiewicza w prawosławiu nie było mocnego kierunku białoruskiego. Białoruska praca w Cerkwi, jak zauważał, „była na tyle niesystematyczna, że w prawosławnej kulturze białoruskiej żadnych śladów nie zostawiła”⁶⁶². Cerkiew wydawała mu się słaba, ale jednak dostrzegał w niej duży potencjał rozwoju⁶⁶³.

Po raz pierwszy władze cerkiewne stanęły wobec potrzeby ustosunkowania się do żądań Białorusinów w 1926 roku. W lipcu tego roku odbył się zjazd działaczy białoruskich poświęcony sprawom wyznaniowym, na którym wysunięto szereg postulatów pod adresem władz duchowych i państwowych. Domagano się, by na ziemiach zamieszkanym przez Białorusinów wyższa władza cerkiewna, konsystorze i niższe duchowieństwo były białoruskie, by w seminarium duchownym w Wilnie wszystkie przedmioty, z wyjątkiem języka polskiego wykładano w języku białoruskim, by nie zabierano cerkwi na kościoły, by przywrócono zlikwidowane parafie, by dzieci nauczano religii w ich języku ojczystym itp. Rezolucja ta została przesłana do metropolity i 11 listopada była rozpatrywana przez Synod, który nie chcąc podejmować pochopnych decyzji, powierzył sprawę do rozpatrzenia zainteresowanym biskupom. Na kolejnym posiedzeniu, 25 lutego 1927 roku, Synod, po zapoznaniu się z opiniami biskupów (były negatywne) postanowił jedynie polecić duchowieństwu, aby odnosiło się życzliwie do próśb ludności o wygłaszanie kazań w języku białoruskim⁶⁶⁴.

Działania w kierunku białorutenizacji Cerkwi prawosławnej napotykały na opór hierarchii cerkiewnej i władz państwowych. Nielicznych kapłanów prawosławnych, związanych

⁶⁵⁹ Пор. Спадарожны, *Да праблемы адраджэння нацыянальнае Царквы ў Беларусі*, „Голас Праваслаўнага Беларуса” nr 1 (1931), s. 12.

⁶⁶⁰ Ibid.

⁶⁶¹ Аляксандр Цымбал, *Праваслаўная царква...*, op. cit., s. 73.

⁶⁶² Пор. Адам Станкевіч, *Беларускі хрысціянскі рух...*, op. cit., 544–545.

⁶⁶³ Пор. Адам Станкевіч, *Хрысціянства і беларускі народ...*, op. cit., s. 387.

⁶⁶⁴ Mirosława Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością...*, op. cit., s. 222–223.

z organizacjami białoruskimi, wyrzucano z parafii i przenoszono na inne placówki duszpasterskie. W pierwszej połowie lat dwudziestych sankcje dotknęły kapłanów Z. Pietraczuka, J. Szamiaciły z Polesia, W. Syniawskiego, W. Kraskowskiego, R. Radułowicza, M. Smirnowa i niektórych innych z województwa wileńskiego. W eparchii wileńskiej biskup Teodozjusz pilnował, aby te wszystkie sprawy nie miały rozgłosu publicznego i nie prowokowały agitacji antypaństwowej⁶⁶⁵.

Pomimo tych nieznacznych wyjątków duchowieństwo prawosławne wykazywało niechęć wobec ruchu białoruskiego. Wspierało najwyżej pracę w dziedzinie kultury. Duchowni, którzy przedostali się do Polski jeszcze przed I wojną światową i rewolucją październikową, krzewili ideały Rosji niepodzielnej i nie uważali Białorusinów za odrębną narodowość. Bardziej umiarkowani byli ci, którzy osiedlili się w granicach II Rzeczypospolitej po doświadczeniu prześladowań ze strony bolszewików. Ale także oni, ze względu na to, że dostali azyl w Polsce, nie chcieli po prostu narażać się na nieprzyjemności ze strony władz⁶⁶⁶.

Większa aktywność społeczna cechowała świeckich wyznawców prawosławia. W celu obrony religijnych, politycznych, ekonomicznych i narodowych interesów prawosławnych w kwietniu 1927 roku powstało w Wilnie Białoruskie Prawosławne Zjednoczenie Demokratyczne, którego przewodniczącym był W. Bohdanowicz. W latach 1927–1928 organizacja wydawała czasopismo „Праваслаўная Беларусь”⁶⁶⁷. Później, w roku 1930, powstał Białoruski Komitet Prawosławny, noszący początkowo nazwę Białoruski Komitet Prawosławny Białorutenizacji Cerkwi. Jemu przewodniczył Teodor Wiernikowski, a inspiratorem i głównym działaczem był prefekt gimnazjum białoruskiego Aleksander Kowsz, za co później został zawieszony w czynnościach przez władzę Cerkwi⁶⁶⁸. Poza tym istniały inne drobne, czasem nawet fikcyjne, organizacje jak Praszeta, Białoruski Komitet Narodowy, Białoruska Prawosławna Grupa Studentów Wileńskiego Uniwersytetu, Białoruska Prawosławna Organizacja Robotnicza, Związek Białoruskiej Prawosławnej Młodzieży w Wilnie, Zjednoczenie Parafialnych Grup Prawosławnych Białorusinów Diecezji Wileńskiej, Białoruski Centrosojusz i inne⁶⁶⁹.

Kwestia białoruska w Cerkwi prawosławnej znajdowała się jeszcze w początkowej fazie rozwoju. Miała w zasadzie charakter lokalny i ograniczała się do jednej diecezji, ściślej mówiąc, do Wilna. W innych diecezjach – grodzieńskiej i poleskiej – pozostawała prawie

⁶⁶⁵ Пор. Аляксандр Цымбал, *Праваслаўная царква...*, op. cit., s. 75.

⁶⁶⁶ Пор. Ibid.

⁶⁶⁷ Пор. Аляксандр Вабішчэвіч, *Духоўнае жыццё...*, op. cit., s. 443.

⁶⁶⁸ Mirosława Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością...*, op. cit., s. 224.

⁶⁶⁹ Ibid., s. 226.

niezauważalną⁶⁷⁰. W wydawanej w Wilnie białoruskiej prasie prawosławnej w latach dwudziestych i trzydziestych od czasu do czasu pojawiały się artykuły na tematy społeczne i religijne dotyczące kwestii ruchu białoruskiego. Bardzo aktywnie wypowiadał się W. Bohdanowicz, który mówił również o stosunkach prawosławno-katolickich. Jeszcze w 1921 roku na łamach pisma „Беларускі звон” (pol. Dzwon białoruski) oświadczył, że równoprawność wyznań na Białorusi i harmonijne współzycie chrześcijan będzie możliwe wtedy, gdy Białoruś odzyska niepodległość polityczną⁶⁷¹. Po rozważaniach autora swoimi refleksjami podzieliła się również redakcja pisma. Warto spojrzeć na najważniejsze słowa: „Trzymając się bezstronności w sprawach religijnych, nie wolno nam zapominać, że naród białoruski jest religijnie podzielony na prawosławnych i katolików. Wiadomo, że nie powinno nam to przeszkadzać, abyśmy byli jednym narodem. Bowiem narodowość i religia – to są dwie różne rzeczy, o czym wie każdy wykształcony człowiek. Wtenczas jak świadomość białoruska wśród duchowieństwa katolickiego jest sprawą dnia dzisiejszego, świadomość ową wśród duchowieństwa prawosławnego spotyka się przypadkowo. Narodowo uświadomieni kapłani białoruscy i wierni dotychczas nie stanowią żadnej spójnej gromadki”⁶⁷².

Wysuwane w prawosławnych gazetach i czasopismach propozycje formułowano z wielką powściągliwością, bez zaostrzenia atmosfery. Większość sugestii dotyczyła przeważnie wprowadzenia języka białoruskiego do kazań i nauczania religii dzieci prawosławnych⁶⁷³. Na przykład przytaczany wyżej Ł. Hoład sugerował: „Kiedy kaznodzieja przemawia do swojej trzody w języku ojczystym, zawsze cieszy się przychylnością z jej strony. Pomiędzy kaznodzieją a wiernymi kształtuje się więź duchowa, która umożliwia wpływanie na masy ludowe”⁶⁷⁴. W pierwszym numerze „Гłosу Бiałорусина Правослаўнаго” z 1931 roku określano cel i metody białorusizacji Cerkwi. Wynikało z nich, że samo to zadanie jest trudne, dlatego zachęcano, aby działać bez gwałtu i przymusu⁶⁷⁵, a przy tym unikać polemiki. Światło Chrystusa, zdaniem publicysty, nie powinno stać się ogniem nienawiści. Stwierdzano, że przyszłość prawosławia białoruskiego zależy od odpowiedniego wychowania młodej kadry duchowieństwa⁶⁷⁶.

⁶⁷⁰ Ibid., s. 228.

⁶⁷¹ Вячаслаў Багдановіч, *На якіх варунках была б магчыма аўтаномія ці аўтакефалія праваслаўнай беларускай царквы?* „Беларускі звон” nr 10 (1921), s. 2

⁶⁷² Ibid., s. 2n.

⁶⁷³ Пор. С. Завейка, *Што трэба разумець пад словамі “Беларусізацыя Царквы”*, „Царква і народ” nr 1 (1932), s. 4.

⁶⁷⁴ Прат. Лука Голад, *Нацыянальная мова ў праваслаўнай царкве....*, op. cit., s. 8.

⁶⁷⁵ Пор. *Мэты і мэтоды беларусізацыі*, „Голас Праваслаўнага Беларуса” nr 1 (1931), s. 6.

⁶⁷⁶ Ibid., s. 8.

Wnioski, jakie można wyciągnąć z powyższego, są oczywiste. Cerkiew prawosławna borykała się z wieloma problemami. Dotyczyły one jej ustroju organizacyjnego i kanoniczno-prawnego. Potrzebny był czas, aby przyzwycząić się do życia w kraju, gdzie Kościół katolicki zajmował pierwsze miejsce nie tylko ze względu na liczbę wyznawców, ale także ze względu na wysoką pozycję społeczną. Prawosławie w II Rzeczypospolitej było wyznaniem mniejszości narodowych – Ukraińców i Białorusinów. Polonizacja, w której Kościół katolicki tak czy inaczej uczestniczył, wywoływała u prawosławnych mechanizmy obronne. Nieufność wobec Kościoła katolickiego podsyciała także akcja neounijna, rozpatrywana jako inwazja watykańska na „świętą Rus’”. W ten sposób tożsamość prawosławnych kształtowała się w warunkach poczucia ciągłego zagrożenia.

Problem białorusizacji Cerkwi dla jej hierarchów był kwestią marginalną, a w dodatku politycznie niebezpieczną. Zainteresowanie się nim wykazywała stosunkowo niewielka grupa inteligencji świeckiej i dosłownie kilka duchownych. Było ono mniejsze niż w kręgu katolickim. Odpowiednio wyniki pracy w tej dziedzinie u prawosławnych były o wiele skromniejsze. Ale właśnie na tej płaszczyźnie narodowo uświadomieni białoruscy katolicy i prawosławni mogli znaleźć sposób na dialog i współpracę. Kultura białoruska mogłaby stać się miejscem spotkania chrześcijan różnych wyznań. Wiadomo, że nie rozwiązałyby to wszystkich kontrowersji, tym bardziej teologicznych. Ale przynajmniej choćby w taki sposób można by postawić pierwszy krok ku wzajemnemu zrozumieniu. Wydarzenia, które nastąpiły jesienią 1939 roku, zrewidowały jednak wszelkie dotychczasowe plany i nadzieje.

4. Stankiewicz wobec władzy radzieckiej

Dekada 1939–1949 stała się ostatnią w życiu i działalności ks. Adama Stankiewicza. Nie przestawał wierzyć, że Białoruś doczeka się kiedyś lepszej przyszłości. Nie wątpił, że pomimo różnych nieudanych dotąd prób dzieło odrodzenia narodowego i „syntezy religijnej” powinno z nową siłą ruszyć naprzód. Wydawało się to z jednej strony niemożliwe, jeśli wziąć pod uwagę warunki zaistniałe wskutek wydarzeń historycznych. Wybuch II wojny światowej i wkroczenie Armii Czerwonej na wschodnie tereny II Rzeczypospolitej spowodowały wielkie cierpienia i nieszczęścia w życiu milionów ludzi. Wydarzenia te są jednak kontrowersyjne i niejednoznacznie oceniane przez różne strony. Jeżeli dla Polski i Polaków agresja radziecka bez wątplenia stała się tragedią narodową, dla Białorusinów owe wydarzenia otworzyły nowe perspektywy rozwoju. Naród białoruski wreszcie zjednoczył się w jednym państwie. Oczywiście jest, że panowała w nim totalitarna ideologia komunistyczna, odrzucająca religię i podstawowe prawa osoby, a przy tym dużą część kultury narodowej. Także samodzielność Białoruskiej

Socjalistycznej Republiki Radzieckiej jako bytu politycznego była fikcją, ale mimo to zaistniał ideał jedności narodowej. Dlatego Stankiewicz już od samego początku, tj. od września 1939 roku, próbował orientować się w nowych warunkach i wykorzystać je dla dobra Białorusi, narodu i, jak mu się wydawało, Kościoła.

Zauważmy, że niedługo przed rozpoczęciem II wojny światowej i wkroczeniem Armii Radzieckiej na wschodnie tereny Polski Stankiewicz przebywał w Słonimiu. Na temat swojego pobytu w mieście zostawił kilka notatek w spisany przez siebie dzienniku. Niektóre z tych zapisków bardzo wyraźnie odzwierciedlają jego stan duchowy i emocjonalny, a zarazem pomagają zrozumieć stosunek księdza do wydarzeń z dnia 17 września. I tak w notce z 12 sierpnia 1939 roku Stankiewicz podzielił się wrażeniami, które odniósł po odwiedzeniu katolickiego cmentarza parafialnego w Słonimiu. Dokonane spostrzeżenia potrafił umieścić w perspektywie swoich poglądów teologiczno-filozoficznych: „Rzeczywiście szeroko rozłożył się ten cmentarz, mnóstwo jest tutaj miejsc jeszcze nie «zamieszkanych». Jednak nie ma tu miejsca dla prawosławnych Białorusinów. Jeszcze dziesięć lat temu chowano wszystkich razem, ale dziekan Rosołowski⁶⁷⁷ wygnał prawosławnych poza teren cmentarny. Poza ogrodzeniem chowają ich także dzisiaj (...). Tymczasem wciąż mówi się o unii. Jakaż to przykra ironia. Bowiem nie z powodów religijnych wygnano Białorusinów, ale politycznych, polskich. Dokonał tego brak prawdziwej religii. Prawosławni i katolicy przecież są braćmi-bliźniakami. Temu dziekanowi chodziło o to, żeby (...) nigdzie i nigdy wśród Białorusinów nie urzeczywistniono białoruskiej syntezy chrześcijańskiej i narodowej”⁶⁷⁸.

Równie ciekawa jest druga notatka, dotycząca stosunku do dnia 17 września: „Dobrym w tym przynajmniej jest to, że cała Białoruś jest ulokowana teraz w jednym miejscu – pod sowietami. Polska skończyła swoje panowanie nad Białorusinami. Nic więc dziwnego, bo uczyniła wszystko, aby Białorusinów od siebie odepchnąć”⁶⁷⁹. Z tej uwagi wyraźnie widać, że wkroczenie wojsk radzieckich Stankiewicz oceniał jako dokonanie się nieuniknionego aktu. Krótkowzroczna polityka narodowościowa prowadzona w II Rzeczypospolitej sprawiła, że mniejszości narodowe czuły się uciśnione w swoich prawach obywatelskich. Dlatego propaganda bolszewicka, manipulując tym faktem, skutecznie przedstawiała pochód radziecki na Polskę jako „wyzwolenie” Białorusinów i Ukraińców od przygniatającego je jarzma. Oczywiście jest, że niemało było takich, którzy chętnie poddawali się tej agitacji. Stankiewicz zanotował, że

⁶⁷⁷ Ksiądz Ignacy Rosołowski był dziekanem słonimskim i proboszczem w parafii św. Andrzeja Apostoła w latach 1919–1932. (Por. Jan Fibek, *Słonim – Kościół Farny p.w. Św. Andrzeja apostoła XV–XX w.*, http://www.radzima.org/pl/miejsce_comm/1694.html).

⁶⁷⁸ Пор. Адам Станкевіч, *Каляндарныя нататкі*, [w:] Адам Станкевіч, *3 Богам да Беларусі...*, op. cit., s. 845.

⁶⁷⁹ Por. Ibid.

ludność białoruska witała bolszewików przeważnie z entuzjazmem⁶⁸⁰. Potwierdzają to między innymi liczne wspomnienia świadków owych wydarzeń, które udało się zebrać w ramach projektu zatytułowanego „Białoruskie Archiwum Historii Ustnej”⁶⁸¹, a także szeregu najnowszych publikacji⁶⁸².

Stankiewicz nie sympatyzował z władzą komunistyczną, ale też nie występował otwarcie przeciwko niej. Zastanawiał się, w jaki sposób można by znaleźć z nią wspólny język, aby osiągnąć zamierzone przez siebie dzieło „syntezy”. Dzisiaj wiadomo, że władza radziecka od końca lat dwudziestych celowo i coraz bardziej agresywnie walczyła z wszelkimi przejawami białoruskiego życia. Prowadzona przedtem polityka białorusizacji na wschodzie Białorusi bardzo szybko została wycofana. W latach trzydziestych prawie cała białoruska elita narodowa w Związku Radzieckim została zmiążdżona poprzez represje i fizyczne wyniszczenie. Sowieci nie mieli zamiaru tolerować także elit narodowych, wchłoniętych przez nich w 1939 roku. W związku z powyższym filozof U. Konan postawił pytanie: „Czy Adam Stankiewicz wiedział o diabelskiej, antychrześcijańskiej i antybiałoruskiej naturze tej ucieleśnionej bestii apokaliptycznej?”. I natychmiast odpowiedział: „Chyba tak. Ale robił to, co powinien był robić chrześcijanin – głosił Ewangelię również bolszewikom”⁶⁸³. To głoszenie w istocie sprowadzało się do zasygnalizowania przed władzą komunistyczną, że naród białoruski domaga się od niej poszanowania swoich praw, a także potrzebuje rozwoju życia religijnego w oparciu o własne tradycje narodowe i język białoruski. Nie trzeba było zbyt długo czekać, aby ujawniła się iluzoryczność tej nadziei.

Władza sowiecka bezzwłocznie przystąpiła do „oczyszczania” zajętych terenów, stosując praktykę aresztowań i deportacji. Najpierw chodziło o trwałe wyeliminowanie grup zawodowych i społecznych, a także jednostek związanych bliżej z przedwojennym państwem polskim. Zaliczano do nich szeroki krąg urzędników państwowych, oficerów Wojska Polskiego, funkcjonariuszy Policji Państwowej, osadników, nauczycieli, ziemian, właścicieli fabryk i w ogóle przedstawicieli warstw przodujących pod względem materialnym, intelektualnym i moralnym, stanowiących elitę przedwojennego społeczeństwa⁶⁸⁴. Ważnym, a częstokroć nieodłącznym elementem polityki bolszewickiej były rewizje w domach osób podejrzanych o

⁶⁸⁰ Por. Ibid.

⁶⁸¹ Zob. *Беларускі архіў уснай гісторыі* / <http://www.nashapamiac.org>.

⁶⁸² Najbardziej interesujący pod tym względem jest zbiór wspomnień: Аляксандр Смалянчук (red.), „*За першымі саветамі*”: польска-беларускае памежжа 1939–1941 гг. у вусных успамянах жыхароў Беларусі, Мінск 2019. Zob także: Marek Wierzbicki, *Polacy i Białorusini w zaborze sowieckim. Stosunki polsko-białoruskie na ziemiach północno-wschodnich II Rzeczypospolitej pod okupacją sowiecką 1939–1941*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen 2000, s. 37–48.

⁶⁸³ Уладзімір Конан, *Ксёндз Адам Станкевіч...*, op. cit., s. 120.

⁶⁸⁴ Por. Marek Wierzbicki, *Polacy i Białorusini...*, op. cit., s. 255–256.

antysowiecką działalność i tych, które zostały zaliczone do kategorii „wrogów ludu”. Ich celem było nie tylko znalezienie materiałów obciążających podejrzanych. Były one również jednym ze sposobów terroryzowania społeczeństwa, wymuszenia uległości poprzez zastraszanie⁶⁸⁵.

W sposób szczególny represje dotknęły Kościoła katolickiego. Władza sowiecka postrzegала go jako organizację polityczną, której celem jest walka ze Związkiem Sowieckim. Poza tym Kościół uważano za bastion nacjonalistycznego oporu polskiego, który powinien być zlikwidowany. Duchownych kontrolowano jako potencjalnych „agentów Watykanu”. Propaganda państwowa podkreślała to na wszystkie możliwe sposoby. Ponadto desakralizacja życia miała uderzyć w polską świadomość narodową znacznej części katolików. Zresztą każda forma tożsamości, stojąca w sprzeczności z ideologią państwa komunistycznego, była rozpatrywana jako przeszkoda na drodze ukształtowania homogenicznego narodu sowieckiego i z tej przyczyny miała być zniszczona⁶⁸⁶.

Formą represji wobec duchowieństwa, podobnie jak w stosunku do wszystkich innych osób, były aresztowania, uwięzienia, wyroki skazujące na roboty w łagrach i deportacje. Represje zaczęły się już 17 września 1939 roku. Od tej daty do pierwszych dni lipca 1941 roku na terenach II Rzeczypospolitej zajętych przez ZSRR zostało nimi dotkniętych około 170 księży⁶⁸⁷. Losy aresztowanych były różne. Najczęściej otrzymywali oni wyroki od 5 do 10 lat pozbawienia wolności i byli kierowani do robót w łagrach. Pewna, niewielka część zginęła bez wieści po aresztowaniu lub zmarła w więzieniach, kilku zostało zwolnionych z aresztu. W dwunastu przypadkach wykonano wyroki śmierci. Jak zauważa ks. Roman Dzwonkowski, aresztowania i zapadające wyroki w niemałej mierze były wynikiem osobistej postawy księży i ich stosunku do rozporządzeń władz sowieckich. Chodziło o kontynuację, wbrew zakazom, nauczania religii dzieci i młodzieży, o krytyczne wypowiedzi na temat komunizmu i wyborów do rad najwyższych Białoruskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej i ZSRR, przeprowadzonych pod terrorem już 22 października, a więc po pięciu tygodniach od wejścia Armii Czerwonej, oraz o nierzadką współpracę z rozwijającą się szybko polską konspiracją antysowiecką⁶⁸⁸.

Wydarzenia 1939 roku miały także drugą stronę. Katolicy ze wschodniej części Białorusi, którzy byli pozbawieni opieki duszpasterskiej przez wiele lat, mogli wreszcie spotkać żywego księdza. Na wschodzie Białorusi już na początku lat trzydziestych nie istniał żaden

⁶⁸⁵ Ibid., s. 258.

⁶⁸⁶ Por. Joanna Dworzecka, *Misja polskich księży na Białorusi*, Górna Grupa: Verbinum 2019, s. 33.

⁶⁸⁷ Roman Dzwonkowski, *Leksykon duchowieństwa polskiego represjowanego w ZSRS 1939–1988*, Lublin: TN KUL 2003, s. 19.

⁶⁸⁸ Ibid., s. 20.

funkcjonujący kościół katolicki. Zniesienie granicy wyznaczonej traktatem ryskim dało szansę wierzącym, aby udać się w duchowych potrzebach na zachód kraju, gdzie tliło się jeszcze życie religijne. Stankiewicz wspominał, jak w maju 1941 roku przypadkowo spotkał w szpitalu w Wilnie kobietę ze wschodu Białorusi, która od trzynastu lat nie była u spowiedzi. Na pytanie, dlaczego wcześniej nie poprosiła księdza o sakramenty święte, odpowiedziała, że nie rozumie po polsku i w związku z tym obawiała się, że ksiądz nie przyjąłby jej do spowiedzi⁶⁸⁹.

Represje i bezład spowodowane przez komunistycznych funkcjonariuszy nieco zmieniły swoją formę z powodu okupacji hitlerowskiej, która nastąpiła na Białorusi w czerwcu 1941 roku. W miarę możliwości Stankiewicz zajmował się w tym czasie działalnością edukacyjną w języku białoruskim i katechizacją. Przygotował krótki katechizm po białorusku czcionką łacińską „*Patrabniejšyja vyniatki z Rytuału na biełaruskuju movu pierakłau i vydau Ks. Ad. St.[ankievič]. Vilnius – 1943*” (pol. Najpotrzebniejsze wyjątki z Rytuału na język białoruski przetłumaczył i wydał ks. Adam Stankiewicz). W książeczce razem z modlitwami, krótkim objaśnieniem prawd wiary i sakramentów świętych znalazł się także obrzęd przyjęcia do pełnej jedności z Kościołem katolickim konwertyty z prawosławia⁶⁹⁰.

Po skończeniu wojny i powtórным ustabilizowaniu się władzy sowieckiej na Białorusi znów zaczęto atakować Kościół katolicki. W okresie pomiędzy 1939 a 1946 rokiem na zachodzie Białorusi istotnie zmniejszyła się liczba kościołów. Jeśli w 1939 roku było 416 katolickich świątyń i 501 księży, to według stanu na 1 stycznia 1946 roku odpowiednio: 387 i 225. Przyczyn było wiele, w tym wojna i wyjazd wielu duchownych do Polski. Główną wszakże przyczyną były represje sowieckie⁶⁹¹.

Władza zarzucała Kościołowi polonizację Białorusinów. Na potwierdzenie tego przytaczano dane spisów ludności przeprowadzonych w gminie wierbiłowskiej rejonu szczuczyńskiego w roku 1941, 1945 i 1947. Liczba osób określających się jako Białorusini i Polacy w 1941 roku występowała w proporcji 2263 do 95, w roku 1945 – 1603 do 479. Natomiast w 1947 stosunek wynosił już 111 do 2072⁶⁹². Dlatego kierownictwo partyjne Białoruskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej, po krótkich pertraktacjach z kierownictwem w Moskwie i otrzymaniu wytycznych, wzmocniło represje wobec duchowieństwa katolickiego. I tak od lipca do września 1947 roku uwięziono 4 księży, w okresie od 1 lipca 1948 do 1 lipca 1949 roku jeszcze 21. Jeśli na przykład 1 stycznia 1946 roku liczba księży katolickich w BSRR

⁶⁸⁹ Por. Адам Станкевіч, *Каляндарныя нататкі...*, op. cit., s. 846.

⁶⁹⁰ Por. Уладзімір Конан, *Ксёндз Адам Станкевіч...*, op. cit., s. 106.

⁶⁹¹ Por. Уладзімір Навіцкі (red.), *Канфесіі на Беларусі...*, op. cit., s. 246.

⁶⁹² Por. Ibid., s. 249.

stanowiła 225, to w ciągu 2 następnych lat zmniejszyła się do 182. Później ich liczebność spadała jeszcze bardziej⁶⁹³.

Warto zaznaczyć, że Cerkiew prawosławna nie była uciskana w taki sposób jak Kościół, przede wszystkim z powodu swej lojalności wobec władz. Stankiewicz w dzienniku pod rokiem 1947 i 1948 umieścił kilka uwag na ten temat: „Cerkiew rosyjska nie jest oddzielona od państwa. Ona jest mu podporządkowana”⁶⁹⁴ albo: „Wileński biskup prawosławny Korneliusz⁶⁹⁵ mało, że modli się podczas Liturgii publicznie za Stalina, na domiar tego w swoich kazaniach mówi przeważnie o polityce sowieckiej, a jak już nic wymyśleć nie może, czyta jakieś artykuły z gazet sowieckich. Przy okazji bezpodstawnie strofuje katolików i luteran. Prawosławni czują wstręt do tego. Słowem, zubożenie. Nie ma Cerkwi”⁶⁹⁶. Tego hierarchę prawosławnego Stankiewicz wspominał potem jeszcze kilka razy, przy czym zawsze w negatywnym świetle. Ponadto krytykował innych duchownych prawosławnych z powodu niskiego poziomu wiedzy, serwilizmu wobec władz komunistycznych i współpracy ze służbami specjalnymi⁶⁹⁷.

Bardzo trudno w tym czasie układały się stosunki ks. Adama z arcybiskupem Romualdem Jałbrzykowskim. We wrześniu 1944 roku hierarcha zaprosił księdza na rozmowę, podczas której nakłaniał go do wyjazdu na wschód Białorusi. Po tym spotkaniu Stankiewicz napisał w swoim dzienniku: „Dokąd miałem jechać i w jakim charakterze – nie powiedział. Odmówiłem. Plany jego są jasne: wszystkie główne miasta są już poobsadzone Polakami, którym dał szerokie uprawnienia. Pojechać – znaczy zaplątać się w sieci jałbrzykowszczyzny (...). Jakże nie żałować tego, że zamiast roboty katolickiej kontynuuje się polskie kłamstwo nawet na wschodzie Białorusi”⁶⁹⁸. Po miesiącu pojawiła się kolejna notatka: „Kościół katolicki jest wrogiem narodu białoruskiego. Cieszyć się można jedynie z tego, że nie jest to wina Kościoła, ale Jałbrzykowskiego”⁶⁹⁹.

Temat „wrogości” Kościoła do Białorusinów był jednym z ulubionych w systemie propagandy radzieckiej. A więc wszystko wskazywało na to, że dla Stankiewicza pojawiła się dobra okazja, aby dać poznać swoje poglądy nowej władzy. Być może udałoby się zacząć

⁶⁹³ Por. Ibid., s. 250.

⁶⁹⁴ Por. Адам Станкевіч, *Каляндарныя нататкі...*, op. cit., s. 859.

⁶⁹⁵ Korneliusz (Popov) sprawował urząd arcybiskupa wileńskiego i litewskiego w latach 1945–1948. Jego ukłony w stronę władzy sowieckiej są zrozumiałe, jeśli bierze się pod uwagę dawniejszy udział duchownego w strukturach tzw. Żywej Cerkwi, wykorzystywanej przez służby specjalne Rosji do walki z prawosławiem w latach dwudziestych, a także pięcioletnie przebywanie w łagrach sowieckich.

⁶⁹⁶ Por. Адам Станкевіч, *Каляндарныя нататкі...*, op. cit., s. 851.

⁶⁹⁷ Por. Ibid., ss. 856 i 862.

⁶⁹⁸ Por. Ibid., s. 849.

⁶⁹⁹ Por. Ibid.

współpracę i w ten sposób urzeczywistnić najgłębsze pragnienia? W październiku 1944 roku ksiądz po raz pierwszy odważył się przedstawić władzom radzieckim w Wilnie własny projekt reformy Kościoła katolickiego na Białorusi. Projekt składał się z pięciu krótkich i zarazem konsekwentnie przemyślanych rozdziałów. W pierwszych dwóch została lapidarnie zarysowana historia katolicyzmu na Białorusi z akcentem na jego rolę polonizacyjną. Rozdziały trzeci i czwarty zawierały opis krzywd wyrządzonych Białorusinom przez Polaków. I wreszcie w ostatnim przedstawiono sposób na rozwiązanie problemu.

Według Stankiewicza „politycy polscy bardzo troszczyli się, aby katolicyzm na Białorusi nie był uniwersalny, lecz wyłącznie polski. Rzeczywiście, Kościół katolicki na Białorusi zawsze był narzędziem polityki polskiej. Ale nie spowodowało to tego, że wszyscy katolicy na Białorusi są Polakami. Nie. Poprzez Kościół Polakom udało się spolonizować tylko nieznaczny procent narodu białoruskiego, przede wszystkim w rejonie zachodnich granic etnograficznych (...). Dzisiaj Białorusinów-katolików w całej BSRR łącznie z Sowiecką Litwą i Łotwą jest gdzieś około trzech milionów”⁷⁰⁰. Kontynuując myśl, autor zaznaczył, że polski Kościół wciąż prowadzi działalność w kierunku polonizacji białoruskich katolików. Ponadto ucisku od władz kościelnych doznają białoruscy księża katolicy: „Biskup Jałbrzykowski za zgodą Papieża sprawuje władzę nie tylko w diecezji wileńskiej, ale także nad całą Białorusią Wschodnią. W Mińsku od momentu jego wyzwolenia pracuje ksiądz-Białorusin Wiktor Szutowicz. Pracuje, używając języka białoruskiego. Jałbrzykowski nie mógł tego wytrzymać. 11 października 1944 roku skierował do Mińska Antoniego Borysiewcza, księdza-Polaka, jako osobę zaufaną, któremu powierzył pełnię władzy nad Szutowiczem. Polak ten już zaczął w Mińsku swoją polską pracę. Tenże Jałbrzykowski posłał do Mohylewa zaciętego polityka polskiego ks. Sperskiego⁷⁰¹. Takich samych posyła do Borysowa, Witebska, Połocka, Bobrujska, Faszczówki itd.”⁷⁰².

W ostatnim rozdziale projektu Stankiewicz określił zarysowany stan rzeczy jako „polską irredentę” na Białorusi. W związku z tym wystąpił z następującą propozycją: w porozumieniu z Watykanem ustanowić na Białorusi biskupa katolickiego narodowości białoruskiej, który w żaden sposób nie podlegałby władzom duchownym w Polsce. Zdaniem autora „pozwoliłoby to

⁷⁰⁰ Пор. Адам Станкевіч, *Праблемы Каталіцкага Касьцёла ў БССР, Вільня, 25.X.44*, [w:] Адам Станкевіч, *3 Богам да Беларусі...*, op. cit., s. 813.

⁷⁰¹ Ksiądz Bolesław Sperski po wyzwoleniu Białorusi spod okupacji niemieckiej był duszpasterzem w różnych parafiach wschodniej części kraju. Aresztowany w grudniu 1946 roku, został skazany na niewolniczą pracę w łagrach stalinowskich. Zginął w 1951 roku w więzieniu w Wierchniouralsku. Por. Roman Dzwonkowski, *Leksykon duchowieństwa...*, op. cit., s. 544–547.

⁷⁰² Пор. Адам Станкевіч, *Праблемы Каталіцкага Касьцёла...*, op. cit., s. 813–814.

ostatecznie rozwiązać kwestię polską w BSRR”, a także „zjednałoby Związkowi Radzieckiemu przychyłość ze strony Watykanu”⁷⁰³.

Nie wiadomo, jak przedstawiciele władzy radzieckiej zareagowali na powyższe refleksje księdza i czy w ogóle ktoś z nich potraktował je poważnie. Natomiast wiadomo, że już w listopadzie 1944 roku Stankiewicz został aresztowany i przez dwa miesiące był przetrzymywany w więzieniu wileńskim⁷⁰⁴. Żadnej innej reakcji wtenczas nie było. Ale już jesienią 1945 roku władze zaproponowali Stankiewiczowi stworzyć na Białorusi coś w rodzaju Kościoła autokefalicznego. Propozycja została przez księdza stanowczo odrzucona⁷⁰⁵.

W grudniu 1945 roku powstał drugi apel zatytułowany „Католическая проблема в БССР, к сведению правительства СССР” (pol. Kwestia katolicka w BSRR, dla informacji rządu ZSRR), napisany w języku rosyjskim (poprzedni był napisany po białorusku), a także bardziej obszerny. W zasadzie poruszano w nim te same zagadnienia co w poprzednim, z tym że niektóre tezy zostały rozwinięte i dopełnione. Autor zaczął od oceny aktualnej sytuacji na Białorusi: „Теперь наделись новые, о много лучшие времена. Беларусь есть государством единым. Его врагом внутренним есть ирредента польская, которую проводит сполонизованный Католицизм. В целях ликвидации этой вражеской для БССР и всего ЗСРР аномалии необходимым есть создание вместо польского Католицизма Католицизма белорусского для потребностей более чем двух миллионов белорусских католиков в БССР”⁷⁰⁶. Po tym wstępie Stankiewicz przytoczył historię Kościoła katolickiego na Białorusi, a następnie znów wysunął propozycję utworzenia własnych struktur administracyjnych Kościoła katolickiego na Białorusi i mianowania biskupa. Przy tym podkreślił: „Бискупа для епархии католической БССР должен назначить Папа. Все другие способы к ничему хорошему бы не привели (...). Бискупом католическим БССР должен быть белорусин, патриот белорусский, а не шовинист, демократ, человек лояльный к власти советской, который занимается только работой религиозно-моральной среди верующих католиков БССР (...)”. Nowy biskup zamiast polskiej hierarchii

⁷⁰³ Por. Ibid., s. 814. Z powodu szczególnej ważności, a także kontrowersyjności tych idei przytoczmy całą wypowiedź w języku oryginalnym: „Гэта яўная польская ірэдэнта, гэта шлях да польскага ў Беларусі захопніцтва. Нядаўна падпісаны беларускім і польскім (народным) урадам закон аб опцыі зусім гэтай бядзе не зарадзіць. Нямаюць знойдзецца ў БССР каталікоў, якія завуць сябе беларусамі. Палякі і да іх будуць мець прэтэнзію, а ўзноў жа і гэтых высяляць было б крыўдай для беларускага народу. Адзіны тут выхад – у паразуменні з Ватыканам назначыць для каталікоў БССР каталіцкага біскупа-беларуса, які арганізаваў бы і вёў бы касцельнае жыццё ў Беларусі зусім самастойна і незалежна ад палякаў і польскай духоўнай улады. Гэта раз назаўсёды скончыла б з польскім пытаннем у БССР, з польскім тут уплывам і інтрыгамі. Гэта выбіла б з рук польскіх усякія беларускія козыры за граніцай, а такжа прыхільна настроіла б Ватыкан да СССР, што гэтаксама мела б сваё значэнне”.

⁷⁰⁴ Por. Адам Станкевіч, *Каляндарныя нататкі...*, op. cit., s. 849.

⁷⁰⁵ Por. Андрэй Вашкевіч, *Ксёндз Адам Станкевіч*, „Куфэрак Віленшчыны” nr 1 (2005), s. 34.

⁷⁰⁶ Por. Адам Станкевіч, *Католическая проблема в БССР (к сведению правительства СССР)*, 8.XII.45. Вильнюс, [w:] Адам Станкевіч, *3 Богам да Беларусі...*, op. cit., s. 815.

katolickiej wprowadzi białoruską, stworzy białoruską literaturę katolicką, przetłumaczy na język białoruski wszystkie dodatkowe nabożeństwa⁷⁰⁷. Autor uważał, że korzyść z tego byłaby bezsporna: „Wyrzucenie z organizmu narodowego elementu obcego doprowadzi naród do konsolidacji wewnętrznej”⁷⁰⁸.

Kończąc list, Stankiewicz błagał władze o niezamykanie świątyń, otwarcie kościołów na wschodzie Białorusi i w Mińsku, a także o uwolnienie z więzień białoruskich księży. Przede wszystkim chodziło mu o ks. Wiktora Szutowicza, „szczerego Białorusina, człowieka uczciwego, absolutnie apolitycznego, naiwnego i całkowicie oddanego pracy duszpasterskiej”. Od tego właśnie trzeba byłoby zacząć „wielkie historyczne dzieło” utworzenia katolickiej diecezji na Białorusi⁷⁰⁹. Lecz drugi projekt także nie doczekał się odpowiedzi. Władza radziecka nie zamierzała prowadzić z księdzem dialogu.

Trzeci i ostatni w swoim życiu list do władz państwowych Stankiewicz wysłał 20 marca 1947 roku. Był to dalszy ciąg rozważań nad możliwością reform Kościoła katolickiego na Białorusi. Na wstępie nadawca zaznaczył, że jego marzeniem zawsze było „rozpolaczenie” Kościoła i „skierowanie go na białoruski szlak narodowy”⁷¹⁰. Stankiewicz wskazał również, że według jego obliczeń na Białorusi znalazłoby się około 20 księży katolickich, którym można byłoby zlecić zadanie utworzenia samodzielnych kanonicznych jednostek administracyjnych na Białorusi. Centrum przyszłej diecezji powinno znajdować się w Mińsku albo w skrajnym przypadku w Lidzie⁷¹¹. Uwzględniając ewentualne trudności, jaki mogłyby powstać podczas tego procesu, autor ostrzegł: „Katolicyzm zakorzeniał się wśród ludu białoruskiego w swojej polskiej formie w ciągu 400–500 lat. Dlatego więc nie da się wszystkiego przerobić jednym zamachem pióra i bez wsparcia autorytetem papieskim. Utworzenie nowego Kościoła katolickiego na Białorusi powinno dokonywać się ewolucyjnie, stopniowo, ale jednocześnie zdecydowanie i twardo”⁷¹². Odwołanie się do autorytetu Stolicy Apostolskiej było dla Stankiewicza punktem wyjścia. Nie zamierzał w zasadzie tworzyć sekty lub kościoła narodowego. Był przekonany, że gdyby te projekty doszły do Piusa XII, na pewno uzyskałyby jego uznanie⁷¹³.

⁷⁰⁷ Por. Ibid., s. 822.

⁷⁰⁸ Por. Ibid.

⁷⁰⁹ Por. Ibid., s. 824.

⁷¹⁰ Por. Адам Станкевич, *Католический вопрос в БССР и проект его разрешения (к сведению советского правительства)*. Вильнюс. 20.III.1947., [w:] Адам Станкевич, *3 Богам да Беларусі...*, op. cit., s. 824.

⁷¹¹ Por. Ibid., s. 828.

⁷¹² Por. Ibid., s. 829.

⁷¹³ Por. Ibid., s. 828.

W końcu listu ksiądz znów przypomniał o pozytywnych rezultatach, jakie wywołałoby pojawienie się Kościoła białoruskiego, o jedności narodowej, wzroście poziomu moralnego społeczeństwa itd. Powoływał się na wypowiedzi Tertuliana i W. Sołowiewa o wielkim znaczeniu wartości chrześcijańskich w życiu społeczeństwa⁷¹⁴. Ponownie prosił o uwolnienie z więzień księży białoruskich. Wymienił ks. F. Abrantowicza, A. Cikotę, J. Hermanowicza, T. Podziawę. Wyraził nadzieję, że białoruski Kościół katolicki powstanie już niebawem – z okazji trzydziestej rocznicy rewolucji październikowej⁷¹⁵. Ale po raz kolejny Stankiewicz zderzył się ze ścianą. Jeden z ostatnich wpisów dziennikowych księdza był nacechowany już zupełną rozpaczą: „*Nihil novi...* Katolicy to są Polacy w BSRR, prawosławni – ruskie. Taki jest pogląd bolszewików. Jak było kiedyś, tak jest również dziś...”⁷¹⁶.

W kwietniu 1949 roku ks. Adam Stankiewicz został po raz drugi aresztowany przez NKWD, a 31 września tegoż roku skazany na 25 lat łagrów. Po trzech miesiącach po zesłaniu prawie sześćdziesięcioletni ksiądz zmarł w mieście Tajszet w obwodzie irkuckim⁷¹⁷. Według słów białoruskiego działacza społecznego Aleksandra Ułasawa, skierowanych do Stankiewicza jeszcze w 1939 roku z okazji dwudziestopięciolecia kapłaństwa, nikomu z przywódców narodowych nie powiodło się w sprawie białoruskiej. Życie tych, którzy poświęcili jej siły, było gorzkie i męczeńskie⁷¹⁸.

Stankiewicz zginął jako męczennik, ponieważ nie poszedł na kompromis z władzą sowiecką. Nie mógł przyjąć jej linii antyreligijnej i antynarodowej. Był wierny Kościołowi katolickiemu i narodowi białoruskiemu, pozostawiając piękny przykład ofiarnego służenia Bogu i ludziom.

⁷¹⁴ Por. Ibid., s. 831

⁷¹⁵ Por. Ibid., s. 832

⁷¹⁶ Por. Адам Станкевіч, *Каляндарныя нататкі...*, op. cit., s. 863.

⁷¹⁷ W świadectwie zgonu było cynicznie napisano, że przyczyną śmierci stało się „otłuszczenie serca”. Zob.: *Памёр ад „ожирения сердца”*, „Спадчына” nr 1 (1990), s. 45.

⁷¹⁸ Por. *Успаміны, прывітаньні...*, op. cit., s. 932.

ZAKOŃCZENIE

W perspektywie teologii chrześcijańskiej wszystkie narody są powołane do istnienia przez Boga. Istniejąc w czasie i przestrzeni, wzbogacają się wzajemnie poprzez duchowe i materialne dobra swoich kultur. Również każda osoba ludzka, pomimo swej indywidualności i unikalności, jest częścią dziejów tego, czy innego narodu. W narodzie konstytuują się więzi międzyludzkie. W świetle takich założeń naród jako forma społecznego bytowania jest istotny ze względu na perspektywę soteriologiczną. Jak podkreśla Ojciec Św. Franciszek, „Bóg zechciał wejść w dynamikę ludową, w dynamikę ludu”⁷¹⁹.

Teologia chrześcijańska zakłada, że ludem, który wybrał sobie Bóg zawierając z nim przymierze, był Izrael. Miał on stanowić obraz człowieczeństwa zjednoczonego ze swoim Stwórcą i znajdującego się z Nim w szczególnych relacjach. Jeszcze doskonalej ta jedność została uwidoczniła i podkreślona w Kościele Chrystusowym, czyli Nowym Izraelu, który ma rozprzestrzeniać się na wszystkie kraje⁷²⁰. Kościół pragnie, aby cała ludzkość została zjednoczona w Chrystusie z Bogiem. Ten uniwersalizm nie zaprzecza jednak dowartościowaniu odmienności poszczególnych narodów i grup etnicznych. Kościół zawsze z wielkim szacunkiem traktował rozmaite kultury, gdy przychodził do nich z Ewangelią. Jednakże w epoce nowożytnej głoszone przez niego orędzie ewangeliczne musiało skonfrontować się z różnymi dążeniami nacjonalistycznymi. Sformułować odpowiedź na te wyzwania w duchu Ewangelii próbowała między innymi teologia narodu.

Przebudzanie się świadomości narodowej zawsze determinuje pytania o tożsamość narodową. W społeczeństwach zaś tradycyjnych, w niewielkim stopniu poddanych przemianom związanym z modernizmem, pytania te warunkowane są również tożsamością wyznaniową. Dążenie do uchwycenia tak zasadniczych dla niniejszej rozprawy pojęć jak naród i tożsamość wyraźnie ukazywało, jak bardzo są one złożone, wielowymiarowe i różnie interpretowane. Na temat narodu istnieją różne teorie. To samo dotyczy rozumienia tożsamości. W dysertacji przyjęto, że naród jest bytem, który się rozwija i nabywa cech specyficznych pod wpływem czynników historycznych. Również tożsamość, tak indywidualna, jak i kolektywna, jest zjawiskiem bardzo dynamicznym.

⁷¹⁹ GE, 6.

⁷²⁰ Por. KK, 9.

Wraz z różnymi formami tożsamości mogą występować takie jej skrzywione przejawy, jak postawy ksenofobii, uprzedzenia, myślenia stereotypowego, konfesjonalizmu itd. Zazwyczaj są one wywoływane nieuleczonymi ranami i błędami przeszłości. Wiele takich problemów wyraźnie zaznaczyło się w historii Białorusi. W drugiej połowie XIX i na początku XX wieku, kiedy powoli, ale nieodwracalnie rozwijał się proces białoruskiego odrodzenia narodowego, pojawiał się szereg pytań, na które, jak się okazywało, nie było łatwo odpowiedzieć. Ksiądz Adam Stankiewicz był jednym z tych, którzy starali się z tymi pytaniami mierzyć.

Ksiądz Stankiewicz był klasycznym przedstawicielem odrodzenia narodowego. Choć wyznawał wiarę katolicką, która w świadomości społecznej na Białorusi była odbierana bardziej jako „wiara polska”, kapłan w żaden sposób nie akceptował takiego utożsamiania wyznania z narodowością. Wbrew wszystkiemu, stanowczo podkreślał swoją przynależność do narodowości białoruskiej. Tożsamość białoruska i patriotyzm księdza wynikały, jak można było wywnioskować, z dwóch źródeł. Jednym z nich była fascynacja historią i kulturą Białorusi, które Stankiewicz postrzegał w perspektywie bardzo romantycznej. Z drugiej strony jego przekonania wynikały z wiary religijnej. Patriotyzm wraz z odpowiednio ukierunkowaną działalnością były wyrazem ewangelicznej miłości bliźniego, aczkolwiek w roli bliźniego często występował naród białoruski. Stankiewicz niejednokrotnie personifikował go, przydając mu cechy osoby.

Analiza poglądów księdza pozwala wnioskować, że był przekonany o starożytnym pochodzeniu Białorusinów. Bóg, do którego należy czas i historia, pozwolił im zamieszkać na konkretnym terenie. Według Stankiewicza, już od najdawniejszych czasów naród białoruski dostrzegał swoje odmienności etniczne i dążył do samodzielnego życia we własnym państwie. Omawiany autor całkowicie i niemalże bezkrytycznie przyjmował białoruski narodowy paradygmat historyczny, który zakładał, że państwowość białoruska stopniowo rozwijała się w formie Księstwa Połockiego, a następnie Wielkiego Księstwa Litewskiego. Ten ostatni organizm polityczny uważał za całkowicie zdominowany przez kulturę i język starobiałoruski. Idąc dalej, czasy Rzeczypospolitej i Imperium rosyjskiego nazywał niewolą i okresem zubożenia narodu białoruskiego, gaśnięcia jego świadomości i upadku jego mocy. Pytając o przyczyny, które spowodowały właśnie taki układ rzeczy, twierdził, że sprzyjały temu katolicyzm i prawosławie. Działo się tak jednak tylko dlatego, że instytucje kościelne i duchowieństwo obydwu wyznań chrześcijańskich służyły nie Chrystusowi, lecz interesom politycznym Polski i Rosji. Dlatego podejmując refleksję nad zagadnieniem kształtowania się tożsamości narodowej, dążył przede wszystkim do ustalenia, w jaki sposób wpływał na nią czynnik wyznaniowy.

Stankiewicz wychodził z założenia, że zasadniczą rolę w etnicznej i politycznej historii Białorusinów odegrało chrześcijaństwo. Przy czym samo pojawienie się narodu białoruskiego odnosił do czasów chrześcijaństwa niepodzielonego, które harmonijnie łączyło w sobie elementy

cywilizacji Wschodu i Zachodu. Zewnętrznym znakiem jedności było posłuszeństwo Stolicy Apostolskiej. Duchowa i kanoniczna więź wszystkich Białorusinów z następcami św. Piotra w opinii księdza miała trwać aż do XIII wieku. Stąd wynikało, że prawdziwa białoruska tożsamość wyznaniowa powinna być tożsamością utwierdzoną na wartościach wiary chrześcijańskiej, która nie prowokuje konfliktów, jest z natury swej budująca, pozytywna i pozbawiona uprzedzeń. W konsekwencji takich przemyśleń rodził się pogląd, że również Białorusini są z natury dobrzy, spokojni, pracowici itd., czego jednak nie można było powiedzieć o ich sąsiadach zarówno ze Wschodu, jak i Zachodu. Białoruski ksiądz obarczał ich winą, że zawsze usiłowali zdeformować Białorusinów jako naród i w tym celu wykorzystywali religię. Chrześcijanie białoruscy podzielili i stały się wobec siebie obcy. Katolicyzm coraz bardziej służył politycznym interesom Polski, zaś prawosławie Rosji. Powodowało to wspólnoty wewnątrz społeczeństwa białoruskiego, chociaż, jak dostrzegał, i w obrębie wyznania katolickiego i prawosławnego, zawsze pojawiały się głosy obrony białoruskości i jedności narodowej.

Stankiewicz przez całe swoje twórcze życie głosił pogląd, że nadeszła godzina powstania ze snu narodu białoruskiego (por. Rz 13, 11). Białorusini zbyt długo cierpieli z powodów swej uśpionej świadomości i szyderstw sąsiadów. Teolog opracował koncepcję odrodzenia narodowego, a zarazem radykalnego przekształcenia tożsamości zarówno narodowej, jak i wyznaniowej. Swoją koncepcję określił mianem „syntezy religijnej”. Chodziło o odrodzenie społeczeństwa białoruskiego na fundamencie wartości chrześcijańskich, wspólnych katolicyzmowi i prawosławiu. Podzielony wyznaniowo naród białoruski powinien być wyzbywać się myślenia, gdzie katolik automatycznie postrzegał siebie jako „Polak”, zaś prawosławny jako „Ruski”. Zarówno pierwszych, jak i drugich Stankiewicz wzywał do odnalezienia się w kulturze białoruskiej, która z kolei miałaby się stać warunkiem jedności narodowej i chrześcijańskiej. W duchu swego czasu Stankiewicz uważał również, że pożądane byłoby odrodzenie Kościoła grekokatolickiego, ale pod warunkiem, że ten będzie sprzyjał odrodzeniu białoruskiemu. Rozumiał także, że unii nie można narzucać siłą. Przede wszystkim jednak, pragnął usłyszeć głos prawosławnych, chociaż, jak sam uważał, czego dowodziły badania, białoruskie siły narodowe gotowe do współpracy z katolikami w środowisku prawosławnym były bardzo nieliczne.

Paradoksalnie, kiedy w 1939 roku Białorusini zjednoczyli się w jednym państwie, Stankiewicz nie mógł realizować swoich zamierzeń. Nowe państwo było ateistyczne, kontrolowane przez Moskwę i nieprzyjaźnie nastawione do białoruskiej idei narodowej. Stankiewiczowi nie pomogła nawet deklarowana lojalność do władz radzieckich. Podobnie do setek innych księży, skończył swoje życie w łagrach stalinowskich.

Idee ks. Adama Stankiewicza bazowały na głębokiej znajomości rzeczywistości

białoruskiej i miłości do swojego narodu. Dzisiaj z wielu powodów mogą wydawać się utopijnymi. Można w nich odnaleźć wątki, które trudno akceptować, czy gloryfikować: nie zawsze delikatne i właściwe wypowiedzi o Polakach, Rosjanach i Żydach, skrajności w ocenach poszczególnych wydarzeń lub osób, wybiórcze podejście do faktów historycznych. Jednak główne motywy są wciąż aktualne dla współczesnej Białorusi, gdzie problem tożsamości narodowej i wyznaniowej wciąż otwiera szereg pytań. Pomimo wspomnianych kontrowersji, Stankiewicz kładł akcent na potrzebę zgody międzywyznaniowej i jedności społecznej. Dążył do tego, aby życie w kraju opierało się na zasadach chrześcijańskich. Z tego powodu jego myśl jest aktualna nie tylko dla społeczeństwa białoruskiego; jest również częścią historii Polski i dziejów Kościoła w Polsce. Dlatego też warto było się z nią zapoznać. Równocześnie pozostaje otwartą perspektywa dalszego zglębiania twórczości białoruskiego myśliciela.