

SOCJOLOGICZNA METODA UJĘCIA MARIAWITYZMU

Badania nad mariawityzmem Krzysztofa Mazura musiały się zacząć w połowie lat osiemdziesiątych. Pokłosiem ich był pierwszy jego artykuł poświęcony temu wyznaniu ogłoszony w 1987 r. na łamach pisma „Człowiek i Światopogląd”¹. W cztery lata później, jako rezultat pracy doktorskiej, ukazuje się *Mariawityzm w Polsce* tegoż autora². Rozprawa jest napisana metodą socjologiczną, taką, jaka była narzucana badaczom okresu PRL. Założeniem było to, aby nie ujawniać treści pojęciowej opisywanego zagadnienia, a jedynie odślaniać jego funkcjonowanie społeczne. Tego typu rozpraw ukazywało się szczególnie wiele w dziedzinie historii. Na przykład ukazywały się prace o konserwatystach polskich, mówiące o ich działaniach, ich przywódcach, formach organizacyjnych tworzonych przez nich ruchów, o wszystkim, z wyjątkiem tego, jakie były założenia światopoglądu konserwatywnego i jego zasad społeczno-politycznych.

Podobnie można było pisać prace dotyczące obszaru religii. Gdyby więc komuś zlecono przygotowanie rozprawy poświęconej Eucharystii, to praca taka podawała by liczne informacje o tym, pod jakimi formami się ją przyjmuje, kto wyrabia opłatki, jak są dostarczane do kościołów, w jakich godzinach ludzie najczęściej przystępują do komunii św., z jakich kręgów społecznych się rekrutują, jaka jest ich struktura wieku itp. O istocie Eucharystii natomiast nie byłoby słowa.

Praca K. Mazura *Mariawityzm w Polsce* pisana była pod naciskiem takich to właśnie reguł badawczych. Autor zatem zastrzega się, że przedmiotem jego analizy nie są założenia teologiczne mariawityzmu, a jedynie dzieje tego wyznania. Naturalnie w jakimś stopniu musi on ukazywać ewolucję pojęć religijnych pojawiającą się w ra-

¹ K. Mazur, *Mariawityzm*, „Człowiek i Światopogląd” 1987 nr 9 s. 112–123.

² K. Mazur, *Mariawityzm w Polsce*, Zakład wydawniczy „Nomos”, Kraków 1991 s. 149 + 3 nlb.

mach tego wyznania, ale czyni to jedynie informacyjnie. W niektórych przypadkach jego oszczędność w podejmowaniu kwestii teologicznych czyni nawet trudną percepcję książki. Na jej kartach niemal od samego początku ukazuje się termin: „Dzieło Wielkiego Miłosierdzia”, którego treść nigdzie nie jest objaśniona. A genezą jego były objawienia siostry Feliksi (Marii Franciszki – imię zakonne) Kozłowskiej, która miała stać się pośredniczką miłosierdzia Pana Jezusa dla świata. Jeśli jednak przekaz tego miłosierdzia nie zostanie przyjęty, to nadejdzie czas sprawiedliwości Bożej, która dla ludzkości będzie miała wyraz karzący. Zwolennicy mateczki Kozłowskiej uważali, że jej objawienia były zapowiedzią ucisku i nieszczęść, jakie przyniosła ze sobą I wojna światowa.

W publikowanej niedawno recenzji³ książki S. Rybaka: *Mariawityzm. Studium historyczne*, wydanej w setną rocznicę objawień mateczki Kozłowskiej, pisałem, że praca ta ma charakter studium eklezjologicznego, a nie ukazuje przesłanek socjalnych, które przyczyniły się do powstania mariawityzmu jako prądu religijnego. Wydana rok wcześniej książka Mazura właśnie jest wypełnieniem tego postulatu i to opartym na dość szerokiej bazie źródłowej. Autor sięgnął bowiem do archiwów w Płocku i Felicjanowie, a także do archiwów diecezji rzymsko-katolickich w Warszawie, Siedlcach i Lublinie, ponadto do rozległej literatury przedmiotu, a więc prasy oraz publikacji książkowych okresu międzywojennego i powstałych po II wojnie, głównie w kręgu szkół historycznych KUL, ChAT i ATK. Jak wspomina, nie mógł mieć dostępu do archiwów watykańskich i petersburskich. Do rąk jego zresztą teraz, o ile mi wiadomo, spływają nowe materiały, jak np. przechowane w Niemczech przez syna dokumenty po bpie Filipie Feldmanie. Tak więc wydaną książkę można uznać za niejako pierwsze starcie się Autora z tematem, jeszcze nie w pełni doskonałe, lecz rokujące dalszy tok poszukiwań i badań.

K. Mazur w swej pracy zachował układ chronologiczny, ukazujący tok zdarzeń związanych z dziejami mariawityzmu w Polsce. Genezę powstania tego wyznania upatruje on w kryzysie, jaki z końcem XIX w. dotknął formację duchowieństwa katolickiego w Królestwie. Narzucone restrykcje rosyjskie ograniczały swobodę sprawowania kultu i pracy duszpasterskiej. Wyższe formy kształcenia księży przeniesione zostały do Akademii Duchownej w Petersburgu, a ogólne seminaria, inwigilowane przez policję, miały przede wszystkim przygoto-

³ S. J. Rostworowski, S. Rybak, *Mariawityzm. Studium historyczne*, Warszawa, Wydawnictwo „Lega” 1992 s. 195; „Studia i Dokumenty Eklezjologiczne” 1993 nr 1 s. 152–159.

wywać duchownych do wypełniania funkcji odpowiadających oczekiwaniom administracji zaborczej. Księża, objęci systemem pensji rządowych, byli niezamożni, a pochodząc przeważnie z rodzin chłopskich, starali się jeszcze wspierać materialnie swych rodziców i liczne rodzeństwo. Nie mając środków, zawyżali niekiedy bardzo skrajnie opłaty za usługi kapłańskie. Występowały niedomogi postępowania moralnego, a także opieszałość w wypełnianiu funkcji duszpasterskich. Nie dbano o prowadzenie katechezy w powstających co dopiero środowiskach robotniczych, dla potrzeb których z kolei władze carskie zabraniały budować kościołów. Następowła więc dechrystianizacja tworzącej się klasy robotniczej.

Ale właśnie wówczas duża część społeczeństwa oczekiwała gorliwych w swej pracy księży. A tacy kapłani wśród wyświęcanych młodszych duchownych byli. Zaczęli się oni skupiać wokół s. Franciszki Kozłowskiej i w 1893 r. tworzyć Zgromadzenie Kapłanów Mariawitów, tzn. tych, którzy chcieli znajdować wzór pokory, ducha miłości i modlitwy w życiu Maryi, co w języku łacińskim znaczyło *Mariae-vita*. Nie zdołali oni jednak znaleźć zrozumienia dla swych dążeń ani u biskupów polskich, ani w kurii rzymskiej i u papieża Piusa X, który ostatecznie 5 kwietnia 1906 r. wydał encyklikę *Tribus circiter*, domagającą się zaniechania wszelkiej działalności mariawitów. I wówczas to wybrany już w 1903 r. ministrem generalnym Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów ks. Jan (Maria Michał – imiona zakonne) Kowalski ogłosił pewnego rodzaju *Credo* wiary mariawickiej, mówiące, że *Pan Bóg uczynił Marię Franciszkę [...] Najświętszą i dał jej te łaski, jakie dał Najświętszej Marii Pannie Matce Bożej, sprawiając, że w jej ręku jest miłosierdzie dla całego świata i nikt bez jej pomocy i pośrednictwa Miłosierdzia nie dostąpi*⁴. Po takim oświadczeniu zarówno s. F. Kozłowska, jak i ks. M. Kowalski zostali decyzją św. Oficjum z 5 grudnia 1906 r. z wyraźnego polecenia *Ojca św.* obłożeni ekskomuniką większą, zaś kapłani, siostry zakonne, wierni, jeśli się nie opamiętają w ciągu 20 dni, mieli być wyłączeni z Kościoła rzymskokatolickiego.

1 Niektóre uzależnienia z czasów caratu

Można sobie stawiać pytania, co stało się przyczyną ostatecznego rozłamu, który doprowadził do powstania Kościoła mariawitów? Wydaje się, że interesujące są tu dwa nurty rozważań, które choć po-

⁴ K. Mazur, *Mariawityzm w Polsce*, s. 37.

dejmowane, nie doprowadziły, jak na razie, do ostatecznych konkluzji. Można się bowiem pytać o udział w tym rozłamie czynnika władz świeckich, a także o rolę, jaką odgrywała postać ks. Jana Kowalskiego. Dla obu tych tematów książka *Mariawityzm w Polsce* daje niemało materiału do przemyśleń, choć wnioski często nie odpowiadają tokowi wywodów. K. Mazur, zgodnie ze swą metodą socjologiczną, daje rozległy obraz opinii i nastawień polskich wobec faktu pojawienia się tego nowego wyznania, rozbijającego jedność narodowo-katolicką. W podejmowanych po roku 1906 atakach na Kościół mariawicki bardzo często akcentowane było przeświadczenie, że powstał on z inspiracji rosyjskiej. Zarówno wspomniany tu poprzednio S. Rybak, jak i K. Mazur zarzutowi temu przeczą. Z punktu widzenia czysto teoretycznego jest to rzeczą dziwną. Bowiem trudno jest zrozumieć, jak ludzie dorośli, którzy znaczną część swego życia przebyli w warunkach „swobód komunistycznych” mogą przypuszczać, że pojawienie się instytucji nowego Kościoła w zaborze rosyjskim w warunkach „swobód carskich” mogło się dokonać bez współdziałania władz świeckich.

Jest to naturalnie hipoteza. Ale zobaczymy, co oni sami na ten temat piszą. K. Mazur bardzo niejasno określa termin nawiązania kontaktów przez ks. Kowalskiego z władzami rosyjskimi. Powiada o wiośnie (s. 48), ale potem podaje pewne sugestie, aby ten termin rozciągnąć pomiędzy kwietniem a wrześniem 1906 r. Tymczasem S. Rybak pisze wyraźnie, że księża J. Kowalski i R. Próchniewski po powrocie z Rzymu w lutym 1906 r. udali się do Petersburga i *na ręce ministra spraw wewnętrznych Durnowa złożyli ustawy Związku Mariawitów wraz z prośbą do cara i deklaracją określającą stosunek mariawitów do rządu rosyjskiego*⁵.

Jest to ważka informacja. To znaczy, że księża ci przyjęci 20 lutego 1906 r. na audiencji przez papieża Piusa X, podczas której przyrzekli Ojcu św. posłuszeństwo, po powrocie do kraju udają się do Petersburga, by tam rejestrować Związek Mariawitów, jako instytucję wyłączającą się już prawnie z jurysdykcji Kościoła rzymskokatolickiego. Ponadto składają deklarację *określającą stosunek mariawitów do rządu rosyjskiego*, która musiała temu rządowi ofiarowywać jakieś profity, a ich źródłem mogły być jedynie straty poniesione przez Kościół katolicki. Jak wynika z informacji S. Rybaka, wizyta w Petersburgu odbyła się przed ogłoszeniem encykliki *Tribus circiter*, a zatem księża Kowalski i Próchniewski szukali oparcia we władzach

⁵ S. Rybak, *Mariawityzm. Studium historyczne*, Warszawa 1992 s. 57.

rosyjskich przed wyłączeniem z Kościoła rzymskokatolickiego. K. Mazur podaje, że *Stolica Apostolska* w encyklice swoje negatywne stanowisko wobec mariawitów uzasadniała m. in. obłudą ich postępowania wobec władz kościelnych. I kto wie, czy zarzut ten nie był prawdziwy.

Dnia 28 listopada 1906 r. władze rosyjskie wydają dekret pt. *Tymczasowe przepisy dotyczące sekty mariawickiej*. Zapewnia on m. in. ochronę prawną mariawitom. I właśnie w tym motywie K. Mazur upatruje przyczynę tak szybkiego wydania tego dekretu, bowiem bez uznania prawnego mariawityzmu władze świeckie nie mogły chronić mariawitów, którzy stali się przedmiotem pogromów ze strony katolickiej. Co prawda sam przyznaje, że pogromy miały miejsce w miesiącach kwiecień-wrzesień, a późniejsza ochrona carskiej policji była całkowicie iluzoryczna.

Jak by nie było, jest faktem, że wydanie dekretu respektującego powstanie nowego wyznania w 8 miesięcy po złożeniu wniosku w tej sprawie – jak na stosunki rosyjskie – jest wyrazem reakcji nadzwyczaj szybkiej. Termin zaś jest dobrany, naturalnie, zgodnie z interesem rosyjskim. Dekret zezwala mariawitom na budowę świątyń i zakładanie własnych cmentarzy, lecz jednocześnie zobowiązuje ich do oddania katolickim kuriom diecezjalnym przejętych obiektów sakralnych. Urzędnicy carscy założyli zapewne, że nowa, powstająca sekta nie będzie miała pieniędzy na budowę własnych kościołów, stąd też nie wahali się, by okazać dobrodziejstwo władzy i wydać generalne zezwolenie na budowę świątyń mariawickich. Natomiast kazali zwracać te, które już teraz, w listopadzie, po wszystkich sporach, walkach i pogromach znalazły się w rękach mariawitów. Skoro wyznawcy jakiegoś Kościoła przeszli na inne wyznanie, to mogliby zachować w swych rękach uczęszczaną dotąd miejscową świątynię. Decyzja władz rosyjskich jest inna, ale korzystna. Oddawanie katolickim kuriom diecezjalnym budynków kościelnych w miejscowościach, gdzie katolicyzm już nie ma wyznawców, utrwali zawiść, a może nawet nienawiść mariawitów do Kościoła rzymskokatolickiego. I ta nienawiść może się będzie kręgami rozchodziła, uszczuplając rzesze wyznawców katolickiego Kościoła. I chociaż zdecydowanie S. Rybak, ale w jakimś stopniu także K. Mazur ów obowiązek zwracania świątyń i plebanii Kościołowi rzymskokatolickiemu traktują jako koronny argument przemawiający za tym, że władze rosyjskie nie przejawiały sympatii dla mariawityzmu, to trzeba właśnie wskazać, że rozumowanie to jest fałszywe. Władzom zaborczym chodziło tylko o wywołanie nowego konfliktu, ostrzem skierowanego przeciwko Ko-

ściołowi rzymskokatolickiemu i to zresztą osiągnęły. Ich decyzja naturalnie, że pod względem materialnym krzywdziła mariawitów, ale potencjalnie mogła zjednywać im rzesze zwolenników wśród licznej części ludności Królestwa, która nie potrafiła uchwycić rosyjskiej intrygi.

Tymczasowe przepisy z 1906 r. nie były naturalnie jakimś aktem prawnym wyrażającym szczególną miłość władz rosyjskich do mariawityzmu. Nie zatwierdzały one istnienia Kościoła mariawitów, mówiły jedynie o statutach gmin kościelnych (parafii), których powstanie wymagało zatwierdzenia aż dwóch ministerstw. Duchownych mogli wybierać wierni, ale przed podjęciem obowiązków kapłańskich musieli być zatwierdzeni przez władze gubernialne. Akta stanu cywilnego miały prowadzić władze cywilne a nie duchowni mariawicy.

Przepisy te zatem nie były aktem zaufania dla sekty, która, zdaniem K. Mazura, jeszcze wtedy administracji rosyjskiej zbyt bardzo się kojarzyła z pojęciem wspólnoty religijnej socjalistów. Dopiero później, gdy okazało się, że program społeczny mariawitów ma charakter oświatowo-charytatywny, owo zaufanie czynowników carskich zaczęło wzrastać. Lecz wówczas, w 1906 r., owymi *Tymczasowymi przepisami*, mając czy nie mając do mariawitów zaufania, postanowili z nich uczynić swoje narzędzie, zdolne szturchać i podkopywać najsilniejsze wyznanie ludności polskiej w Królestwie, jakim był katolicyzm. Kościół, w którym istnienie każdej parafii i praca duszpasterska każdego kapłana wymaga zezwolenia określonych władz świeckich, wobec tych władz powinien stać się uległy. Wprowadzone rosyjskie przepisy prawne taki właśnie Kościół kształtowały.

K. Mazur podejmuje motyw gen. Aleksego Kirejewa, o którym S. Rybak nie wspomina. Mazur gen. Kirejewa nazywa „rosyjskim ekumenistą”, co jest trochę wyrazem naiwności Autora, a trochę nieporozumienia, bowiem termin „ekumeniczny” w tym znaczeniu, w jakim my go dziś rozumiemy, funkcjonuje od czasu II soboru watykańskiego. Ów ekumenizm gen. Kirejewa miał się wyrażać w tym, że interesował się on nawiązaniem stosunków z Kościołami Unii Utrechckiej, co jednak zapewne miało służyć rosyjskim celom politycznym a nie religijnym. Według O. Pietrzykowskiego⁶, publicyście polskiej prasy emigracyjnej, gen. Aleksy Kirejew był wysokim urzędnikiem carskim odpowiedzialnym za politykę wyznaniową rządu rosyjskiego wobec Kościoła katolickiego w Królestwie i on też wypieścił rozłam, jaki w Kościele tym dokonali mariawici.

⁶ O. Pietrzykowski, *Starokatolicki Kościół Mariawicki*, „Dziennik Polski” 1972 nr 39/228 – Londyn.

K. Mazur przypisuje mu natomiast inną rolę. Generał, gdy poznał ks. Kowalskiego, zwrócił mu uwagę na to, że jeśli chce stworzyć hierarchię swego Kościoła, to musi uzyskać sukcesję apostołską i dlatego powinien nawiązać kontakt z biskupami Kościołów Unii Utrechckiej. Minister generalny mariawitów podchwycił tę myśl, a sam gen. Kirejew w sierpniu 1909 r. rekomendował go podczas obrad Kongresu Starokatolickiego w Wiedniu. Efektem było to, że ks. Maria Michał Kowalski w październiku tegoż jeszcze roku otrzymał w Utrechcie sakrę biskupią.

Jest chyba prawdą, że Rosjanie do nikogo nie mają zaufania. Ale mogą mieć zaufanie do tych, których uważają za całkowicie od siebie uzależnionych. Tak więc w rok później, w październiku 1910 r., bp M. M. Kowalski został przez władze rosyjskie uznany administratorem wszystkich parafii mariawickich w Rosji. Było to również postanowienie słuszne, bowiem administracja rosyjska chce mieć zawsze jednego zwierzchnika instytucji, którym udziela pewnej autonomii, po to, by na te instytucje w sposób jak najmniej skomplikowany mógł skutecznie oddziaływać. Fakt uzyskania sukcesji apostołskiej podniósł rangę wspólnoty mariawickiej na ziemiach zaboru rosyjskiego i w 1912 r. władze wydały *Prawo o wyznaniu mariawitów*, które potwierdzało istnienie duchownych mających tytuł biskupa, lecz nie przypisywało im żadnych funkcji zwierzchnich. Według tego *Prawa* wyznanie mariawickie nadal zachowywało strukturę samodzielnych parafii, którym jednak przyznano uprawnienie prowadzenia akt stanu cywilnego.

Postanowienia tej ustawy w gruncie rzeczy potwierdzają opinię K. Mazura, który pisze, że animatorzy nurtu mariawickiego, decydując się na rozłam kościelny, musieli zdawać sobie sprawę z tego, że przez władze świeckie zostaną wciągnięci w grę o celach antypolskich. Lecz należy przyjąć koncepcję, że w grze tej byli *przedmiotem, a nie podmiotem poczynań* (s. 50).

Mariawici do czasu wybuchu I wojny światowej od władz rosyjskich nie otrzymali prawnego potwierdzenia istnienia Kościoła mariawitów, a jedynie parafii mariawickich. Ale warto przypomnieć, idąc za W. Sawickim⁷, że w dumie rosyjskiej posłowie Koła Polskiego zgłaszali sprzeciw wobec tego *Prawa o wyznaniu mariawitów*. Ponieważ wśród tych posłów przeważali zwolennicy Narodowej Demokra-

⁷ W. Sawicki, *Kościół i wspólnoty protestanckie na ziemiach polskich w okresie niewoli narodowej (1795–1918)* w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2 cz. 1 red. B. Kumor, Z. Obertyński, Poznań–Warszawa 1979 s. 669.

cji, nie należy sądzić, że ich stanowisko spowodowane było poglądami prokościelnymi, a raczej wywołane przekonaniem narodowymi. Właśnie ze względów narodowych chcieli oni uniknąć tego, aby w zaborze rosyjskim mariawici uzyskali bardziej poświadczone prawa. Posłowie Koła Polskiego może przyczynili się nawet do niejakości owej ustawy. Dla nas jednak ważne jest to, że byli jej przeciwni.

Reasumując: wydaje się, że nie do obrony jest teza, iż działalność mariawitów na terenie Królestwa rozwijała się poza inspiracją władz rosyjskich. Tezy takiej nie stawia również K. Mazur, choć wypowiedzi jego są niejednoznaczne. Przytoczone tu stwierdzenia nie mogą się jednak odnosić do szerszego kręgu księży, zakonnic i wiernych mariawickich. Przeciwnie, szczególnie duchowieństwo, które było dopiero drugim pokoleniem powstaniowym, pozostawało zapewne na pozycjach patriotycznych i żyjąc kwestiami konfliktów religijnych, nie zdawało sobie nawet sprawy z ich wymowy politycznej i antynarodowej.

2 W Królestwie, pod okupacją niemiecką i austriacką

Gdy ziemie Królestwa do końca 1915 r. w całości zostały opanowane przez wojska niemieckie i austrowęgierskie, zmianie uległa sytuacja parafii mariawickich. Na tej części ziem Królestwa, która znalazła się pod okupacją austrowęgierską, nowe władze zabroniły odprawiania nabożeństw mariawickich i zamknęły kościoły. Fakt ten często interpretowany jest jako przejaw prześladowania mariawitów przez ultrakatolickie władze austriackie. Choć K. Mazur takiej interpretacji nie akcentuje, to jednak nie zajmuje się także jej zaprzeczeniem. Tymczasem kwestia zamknięcia kościołów mariawickich na Lubelszczyźnie przez Austriaków wymaga głębszego zbadania. Bo przecież w monarchii austro-węgierskiej żyli obok siebie ludzie najrozmaitszych wyznań: prawosławni, unicy, protestanci, bracia czescy, no i przede wszystkim katolicy, lecz o tym, aby w tym państwie miały miejsce prześladowania religijne historia nie mówi. Dlaczego więc Austriacy mieliby szczególnie prześladować mariawitów w Królestwie, którego ziemie były tylko okupowane a nie inkorporowane.

Z okresu okupacji austriackiej na terenie Królestwa znane są fakty bardzo ostrych represji stosowanych wobec miejscowej ludności, łącznie z wieszaniem chłopów i rozstrzelaniem mieszkańców tych ziem. Gdy w 1914 r. Rosjanie zajęli znaczną część należącej do Austrii Małopolski Wschodniej, tamtejsza ludność ruska udzieliła ży-

wego poparcia nowym władzom. Później ziemie te zostały odbite i Austriacy mścili się na Rusinach, którzy zdradzili ich państwowość. Podobnie w Królestwie tępił szpiegostwo i wszelkie nastroje prorosyjskie. Jest rzeczą wysoce prawdopodobną, że parafie mariawickie do takich ośrodków o nastrojach prorosyjskich zostały zaliczone i dlatego zabroniono im także prowadzenia działalności kultowej.

Jest także rzeczą ciekawą, że historycy mariawityzmu piszący o czasach I wojny światowej nie wspominają w ogóle o postaci bpa M. M. Kowalskiego. K. Mazur używa nawet dość zaskakującego pojęcia „episkopat mariawicki”, którym zastępuje wzmianki o dotychczasowym przywódcy bpie Kowalskim, o którym głucho. Można przypuszczać, że ten dość żywo zaangażowany po stronie rosyjskiej duchowny teraz, za rządów niemieckich i austriackich, nie bardzo nadawał się do eksponowania. K. Mazur dziejom mariawitów podczas I wojny światowej poświęca niewielki rozdziałek (s. 59–60), lecz trzeba niestety powiedzieć, że tam, gdzie „bierze się on za historię” tekst jest pełen niedopowiedzeń, a nawet błędów. Pisze o *przedstawicielu Austro-Węgier przy gubernatorze von Beselerze*, którego potem nazywa *urzędnikiem*. Nie przedstawia struktury ówczesnych władz okupacyjnych i tworzących się polskich, przez co czytelnik nie bardzo wie o co tu chodzi. Ów *urzędnik* to baron Jan Konopka, Polak w służbie dyplomatycznej austriackiej. Nie podaje daty wystąpienia pierwszej delegacji mariawickiej, że był to rok 1916, a zatem starania o uruchomienie parafii mariawickich na Lubelszczyźnie podjęto szybko. Nie podaje składu delegacji, że poza bpem M. J. Próchniewskim uczestniczyli w niej M. Filip Feldman, który podczas II wojny światowej stał się *volksdeutschem*, oraz M. Franciszek Rostworowski. Obecność tego drugiego miała znaczenie, szczególnie w kontaktach z Tymczasową Radą Stanu w 1917 r., gdyż członkiem tej Rady i dyrektorem departamentu był brat tego księdza mariawickiego Wojciech Rostworowski. Autor ubolewa nad słabą reakcją Tymczasowej Rady Stanu na petycje mariawickie a nie podaje tego, że Radzie tej władze okupacyjne nie podporządkowały spraw wyznaniowych⁸. Uprawnienia w tym zakresie otrzymał dopiero rząd Jana Kucharzewskiego z końcem 1917 r. Autor wspomina, że Józef Piłsudski nie zainteresował się staraniami mariawitów. A przecież wtedy był on tylko szefem Komisji Wojskowej w Tymczasowej Radzie Sta-

⁸ Zob. W. Suleja, *Próba budowy zrębów polskiej państwowości w okresie istnienia Tymczasowej Rady Stanu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1981 s. 330.

nu i bynajmniej nie pierwszoplanową jej postacią. Zdziwienie też musi budzić wzmianka Autora, że *Wspólnota mariawicka nadal miała prawo do swobodnej działalności jedynie na terenie byłego zaboru rosyjskiego*. Konstatacja ta jest zupełnie mylna, gdyż w 1915 r. wojska państw centralnych doszły pod Święciany, Baranowicze, Pińsk i Łuck, a na dalszych terenach już żadnych parafii mariawickich nie było.

3 Kościół mariawitów w Polsce

K. Mazur pisze, że jeszcze w II Rzeczypospolitej Kościół mariawitów funkcjonował nadal na podstawie ukazu carskiego z 1912 r., co ograniczało zasięg terytorialny jego działalności do ziem b. zaboru rosyjskiego. Kościół ten był przez polską administrację traktowany jako wyznanie drugiej kategorii.

Takie mogły być kryteria administracyjne. W istocie rzeczy można tu raczej mówić o trzeciej kategorii. Starczy przypomnieć art. 114 Konstytucji marcowej z 1921 r., który mówił: *Wyznanie rzymskokatolickie, będące religią przeważającą większości narodu, zajmuje w Państwie naczelne stanowisko wśród równoprawnych wyznań*⁹. Tak więc Kościół rzymskokatolicki miał pierwsze miejsce. Wśród pozostałych były takie, które miały znaczną ilość wyznawców i rząd uważał, że ich stanowisko ma znaczenie dla życia państwowego. Gdy wybuchła II wojna światowa, 1 września 1939 r., orędzia do narodu potępiające napaść niemiecką wygłosili: kard. August Hlond z Kościoła rzymskokatolickiego, metropolita Dionizy z Kościoła prawosławnego, bp Juliusz Bursche z Kościoła ewangelicko-augsburskiego, Stefan Kazimierz Skierski – superintendent Kościoła ewangelicko-reformowanego. Duchownych tych też władze polskie prosiły o ewakuowanie się z Warszawy przed nadchodzącymi Niemcami. Można uznać, że reprezentowali oni w II Rzeczypospolitej Kościoły należące do drugiej kategorii. Kościoły mariawickie tego statusu nie posiadały.

Autor *Mariawityzmu w Polsce* przedstawia starania o zatwierdzenie statutu Kościoła w II Rzeczypospolitej. Pisze: *Spotkania mariawickich przywódców z Paderewskim i Piłsudskim po jego powrocie z Magdeburga nie przyniosły żadnych pozytywnych zmian w nastawieniu do ruchu* (s. 66). Jest to zdanie bardzo tchnące duchem minionej

⁹ Konstytucja marcowe. Dokumenty naszej tradycji 1921, opr. A. Burda, Lublin 1983 s. 93.

epoki. „Przywódcy” są po tej stronie, której przyznajemy rację. Piłsudski, pełniący wówczas funkcję naczelnika państwa, zostaje wymieniony po premierze Paderewskim, tak jakby się go chciało trochę ukryć. Wyniki mogą być „pozytywne” lub „negatywne”, a „ruchem” jest wszystko to, co nie jest „Partią”, np. „ruch oporu”.

Abstrahując od retoryki minionego okresu, należy przypomnieć, że w Polsce międzywojennej osiągnięcie z mocy ustawy potwierdzenia prawnego egzystencji Kościoła mniejszościowego było w zasadzie rzeczą nieosiągalną. Konstytucja marcowe w art. 115 w tej sprawie zawierała taki przepis: *Kościół mniejszości religijnych i inne prawnie uznane związki religijne rządzą się same własnymi ustawami, których uznania Państwo nie odmówi, o ile nie zawierają postanowień sprzecznych z prawem*¹⁰. Jak jednak w praktyce było trudno uzyskać państwowe potwierdzenie własnych, kościelnych ustaw, to wiedzą tylko ci, którzy się o to starali. Ks. Woldemar Gastpary¹¹ w książce poświęconej bpowi Juliuszowi Burschemu opisał jego zabiegi o uznanie ustawowe Kościoła ewangelicko-augsburskiego. I otóż, do 1925 r. wszelkie starania w tej sprawie były daremne, bowiem władze państwowe, zgodnie z wymogiem 114 art. Konstytucji marcowej, dążyły wprawdzie do zawarcia konkordatu ze Stolicą Apostolską. Później był przewrót majowy i zmiana osób na znacznej części rządowych stanowisk. Gdy warunki się unormowały, okazało się, że ustawa regulująca stosunki pomiędzy państwem a Kościołem ewangelicko-augsburskim nie będzie miała szans przejścia w sejmie, gdyż wystąpi przeciwko niej zbyt duża opozycja katolicka. Pozostawała jedyna droga, aby sprawy te regulował dekret Prezydenta RP. Tak się też stało i w 1936 r. status Kościoła ewangelicko-augsburskiego został uregulowany dekretem prezydenta Ignacego Mościckiego. Taki był kontekst ówczesnych stosunków i pisząc o sprawach legalizacji jednego z Kościołów może warto jego problemy przedstawiać porównawczo na tle osiągnięć innych Kościołów. Gdyby Autor omawianej przez nas książki tak uczynił, to wrażenie upośledzenia Kościoła mariawitów byłoby mniejsze.

W Polsce powojennej, dnia 5 września 1947 r., został wydany dekret *O regulowaniu położenia Kościoła Ewangelicko-Reformowanego RP, Kościoła Mariawickiego i Kościoła Starokatolickiego*. Gdy chodzi o wyznanie mariawickie dekret ten nie rozróżniał dwóch odrębnych Kościołów mariawickich (starokatolickiego i felicianowskiego), zno-

¹⁰ Tamże, s. 93.

¹¹ W. Gastpary, *Biskup Bursche i sprawa polska*, Warszawa 1972 s. 82–83.

sił natomiast ukaz carski i upoważniał Kościół mariawicki do działalności na terenie całej Polski. Wymieniona regulacja prawna miała zatem charakter bardzo ogólny. Nie realizowała tego, co było przedmiotem starań mariawitów w okresie międzywojennym, to znaczy nie nadawała mocy prawnej statutom kanonicznym regulującym ustrój wewnętrzny istniejących już od 1935 r. dwóch przecież odrębnych Kościołów mariawickich. Ostatecznie statuty te zostały uznane, w odniesieniu do Kościoła starokatolickiego mariawitów w 1967 r. i wobec Kościoła katolickiego mariawitów w 1968 r. Stało się to nie z mocy dekretu Rady Państwa, czy ustawy uchwalonej przez Sejm PRL, lecz na podstawie rozporządzenia wydanego przez Dyrektora Urzędu ds. Wyznań. K. Mazur jednym tchem wymienia wszystkie te fakty, czyniąc wrażenie, jakby w Polsce Ludowej czas szybciej leciał niż w II Rzeczypospolitej Polskiej. W tej bowiem mariawici bezskutecznie oczekiwali 18 lat, w PRL natomiast uzyskali to, czego chcieli po 22 latach. Ale też trzeba przyznać, że w Rzeczypospolitej Polskiej nikt by nie wpadł na to, że stosunki między państwem a kościołem może regulować akt prawny wydany przez dyrektora wyznań.

Jest jeszcze jedna kwestia, którą K. Mazur tylko sygnalizuje. Otóż pamiętamy czas, kiedy premier Józef Cyrankiewicz zapowiadał, że niedługo powstanie 300 parafii polskokatolickich, które chętnie zastąpią tracące wyznawców rzymskokatolickie parafie. Władze państwowe zatem Kościołowi polskokatolickiemu przypisywały ważną rolę stopniowego wyeliminowania Kościoła rzymskokatolickiego. Można jednak sobie postawić pytanie, dlaczego wspomniany premier Cyrankiewicz podobnych zachęt nie kierował pod adresem Kościołów mariawickich. Do przyjęcia takiej oferty zapewne nie byłby skłonny Kościół katolicki mariawitów (felicjanowski) — raz dlatego, że jest on zbyt słaby, dwa — może i z tego względu, że jego wyznawcy zbyt dużego entuzjazmu dla Polski Ludowej żywić nie mogli, skoro podstawa ich utrzymania, 500-hektarowy majątek ziemski w Felicjanowie w 1950 r. został rozparcelowany. Siostrom mariawitkom, chcącym żyć w Felicjanowie, w 1956 r. przywrócono 15 ha ziemi, a później 40 ha, dzięki czemu odtworzyły one gospodarstwo rolne, dające im utrzymanie.

Ale z nadmienionej oferty mogłyby skorzystać bardziej prężny i liczny Kościół starokatolicki mariawitów. Czy czynił tak? K. Mazur wspomina tylko o protestach tego Kościoła, skierowanych przeciwko Kościołowi rzymskokatolickiemu jako temu, który w 1966 r. milenium chrztu Polski wykorzystywał dla celów politycznych. Również oburzenie wywołało *Orędzie biskupów polskich do biskupów niemiec-*

kich, w którym hierarchowie katoliccy bezprawnie — jak twierdzono — wypowiadali się w imieniu całego narodu. Autor *Mariawityzmu w Polsce* dodaje jeszcze jedną wzmiankę, pisząc: *Mariawici od siebie niejako dodawali jeszcze inne uwagi — a głównie potrzebę powołania do życia Kościoła narodowego stojącego na gruncie katolicyzmu, ale niezależnego od papieża* (s. 137). Tak więc, według relacji K. Mazura, i oni byli skłonni wyprzec Kościół rzymskokatolicki ze społeczeństwa polskiego, lecz mimo wszystko w zamierzeniach władz świeckich nie odgrywali tu pierwszoplanowej roli.

Nastawienia ulegały jednak zmianom, skoro w 1971 r. w pięćdziesiątą rocznicę śmierci s. M. F. Kozłowskiej katolicki biskup Władysław Miziołek wystosował list do obu Kościołów mariawickich pisany *Do Braci mariawitów*. W imieniu „Kościoła w Polsce”, a chodziło tu o Kościół rzymskokatolicki, prosił on o wybaczenie wszystkiego złego, uczynionego mariawitom i wybaczał to zło, które mariawici wyrządzili katolikom. Społeczności mariawickie po otrzymaniu tego listu milczały. Był to jeszcze czas, kiedy polityką kościelną zarządzał Urząd ds. Wyznań, który tłumaczył Kościołom mniejszościowym, że wybaczący Kościół rzymskokatolicki chce je po prostu wchłonąć. I sądzę, że owa dominanta Urzędu ds. Wyznań bardziej wpłynęła na milczenie mariawitów niż ich zamierzczłe żale żywione do katolików i papieża, na które w końcowych stronach swej książki powołuje się Krzysztof Mazur.

I otóż drugi wątek, który tylko zasygnalizujemy, choć wymaga on chyba monograficznego ujęcia. Sama postać ks. Jana Marii Michała Kowalskiego i jej rola w wykreowaniu mariawityzmu. To jego wybór na ministra generalnego Zgromadzenia Kapłanów mariawitów w 1903 r. jest ważnym momentem zadrażnienia stosunków z hierarchią kościelną, która w tym akcie widzi próbę powołania niezależnego od biskupów zwierzchnictwa nad duchowieństwem. To on, choć już wcześniej zasuspendowany, 1 lutego 1906 r. przewodniczy delegacji księży, którzy wypowiadają posłuszeństwo abpowi Wincentemu T. Chościak-Popielowi w Warszawie i on też 8 lutego tegoż roku jest przyjęty na audiencji u papieża, któremu deklaruje posłuszeństwo. Ale już w marcu ministrowi Durnowowi składa wniosek o rejestrację Związku Mariawitów. I także on, zaraz po potępiającej encyklice papieskiej, ogłasza s. F. Kozłowską pośredniczką łaski miłosierdzia na miarę Matki Boskiej, co w odbiorze katolickim miało niewątpliwy posmak herezji. Owa mateczka Kozłowska przez kilka lat hamuje skrajność jego działań. Lecz zaraz po jej śmierci, która wypadła w 1921 r., przyjmuje tytuł arcybiskupa. Później pragnie zo-

stać „papieżem słowiańskim” i przenieść Stolicę Apostolską do Płocka. Jednocześnie niszczy strukturę Kościoła, na czele którego stoi. Znosi część sakramentów, a także ascezę charakteryzującą mariawitów, narzucając duchownym małżeństwa z zakonnicami. I wreszcie, ogłaszając powszechne kapłaństwo wiernych, praktycznie znosił funkcje stanu duchownego. W rezultacie w 1935 r. doprowadził do rozłamu we własnym Kościele. Po wybuchu II wojny światowej listem specjalnym wzywał Adolfa Hitlera, by przyjął mariawityzm. Inicjatywę tę przypłacił śmiercią w obozie koncentracyjnym w Dachau. K. Mazur, poświęcając osobie arcybiskupa może najpiękniejsze strony swej książki, niejednokrotnie zamieszczał krytyczne o nim uwagi. Ale też napisał o nim, że *była to osobowość niepospolita, łącząca w sobie cechy charyzmatyka, mistyka, organizatora i utalentowanego przywódcy* (s. 99). Wydaje się, że rzeczywiście była to postać niepospolita i zarazem zagadkowa. Był człowiekiem, który przez trzy dziesiątki lat odgrywał niemałą rolę w polskim życiu wyznaniowym. I choćby dlatego obraz jego postaci powinien być pogłębiony, by można było bardziej jednoznacznie ocenić dokonania jego życia.

Książka Krzysztofa Mazura zatem wskazuje na kilka wątków badawczych, które należałoby pogłębić. Jednym z nich, w porządku czysto eklezjalnym, jest to, czy działalność społecznikowsko-charytatywno-oświatowa służy utrwaleniu pozycji Kościoła, czy jest elementem ubocznym. Jak pisze Mazur, mariawici, dzięki rozwiniętej działalności społecznej, w latach 1910–1914 przeżywali swój złoty wiek, później ich funkcje społecznikowskie się zdezaktualizowały i zaczął się regres pozycji Kościoła. Powstaje więc pytanie, czy doświadczenia Kościoła mariawitów mogą sugerować jakąś prawidłowość?

Sądzę, że dziś już nad mariawityzmem można prowadzić badania *sine ira et studio*. Śledząc związki mariawitów z polityką rosyjską trzeba pamiętać, że nie wszystko w Polsce, co prorosyjskie, musiało być sprzeczne z patriotyzmem. Z początkiem tego wieku dla ludzi związanych z orientacją narodowo-demokratyczną stanowisko prorosyjskie służyło polskiej racji stanu.

Książka *Mariawityzm w Polsce* wokół wielu spraw budzi naszą refleksję. Została napisana u schyłku minionej epoki, dlatego też Autorowi w niektórych sprawach nie było łatwo wyraźnie się wypowiadać. Ale też trzeba docenić, że uniknął on kłamstwa. Nie zaakcentował może niektórych spraw dostatecznie wyraźnie, ale przedstawił wersje, które czytelnikowi pozwalają własną myślą dochodzić do prawdy. Książka ukazała się w serii prac badawczych Instytutu Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego pod redakcją Ireny Borowik.

Redakcja ta w pełni odpowiada panującym obecnie niedomogom edytorskim. W tekście brak jest bowiem jakiegokolwiek korekty znaków przestankowych, błędów gramatycznych i ortograficznych, bardzo licznych drukarskich oraz właściwego dostosowania używanych przez Autora wyrazów obcych do kontekstu zdań.

Choć merytoryczna zawartość książki upoważnia do opublikowania jej w wymienionej serii Uniwersytetu Jagiellońskiego, to jednak strona techniczna wydania rodzi pytanie, czy autorytet tak znanej uczelni nie domaga się większej dbałości edytorskiej.