ANDRZEJ RYKAŁA

Mniejszości religijne w Polsce

geneza, struktury przestrzenne, tło etniczne

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

MNIEJSZOŚCI RELIGIJNE W POLSCE

geneza, struktury przestrzenne, tło etniczne

Moim Rodzicom

Andrzej Rykała

MNIEJSZOŚCI RELIGIJNE W POLSCE

geneza, struktury przestrzenne, tło etniczne

Wydawnictwo
Uniwersytetu Łódzkiego
Łódź 2011

RECENZENT
Prof. dr hab. Marek Koter

OPRACOWANIE REDAKCYJNE I SKŁAD
Anna Araszkiewicz

RYSUNKI
Anna Wosiak

PROJEKT OKŁADKI
Andrzej Frydel

Na okładce wykorzystano zdjęcia z archiwów
Marioli Abkowicz, Augusta Grabskiego, Andrzeja Rykały
i Żydowskiego Instytutu Historycznego

© Copyright by Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2011

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
2011

Wydanie I. Nakład 490 egz.
Ark. druk. 24,875. Papier kl. III, 80 g, 70×100
Zam. 123/4928/2011. Cena zł 40,– + VAT
Drukarnia Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

https://doi.org/10.18778/7525-577-5

ISBN 978-83-7525-577-5

SPIS TREŚCI

1. Wstęp 7
1.1. Wyjaśnienia terminologiczne 9
1.2. Religia jako przedmiot badań naukowych 30
1.3. Zarys problematyki religii i mniejszości religijnych w badaniach geograficznych 34
1.4. Cele i zakres pracy, metody badawcze 41
2. Założenia doktrynalne głównych religii 45
3. Mniejszości religijne a pierwotny krajobraz religijny ziem polskich 69
3.1. Religia plemion prapolskich 69
3.2. Chrześcijaństwo misji metodiańskiej 81
3.3. Chrzest Mieszka I i jego znaczenie dla kształtu struktury religijnej Polski .. 85
4. Geneza oraz uwarunkowania geograficzno-polityczne i społeczne rozwoju przestrzennego mniejszości religijnych na ziemiach polskich 89
4.1. Prawosławni 89
4.2. Ormianie 98
4.3. Żydzi 105
4.4. Karaimi 117
4.5. Muzułmanie 123
4.6. Protestanci 130
4.7. Buddyści i hinduiści 144
5. Dekompozycja i pluralizm sceny religijnej – klasyfikacja mniejszości religijnych we współczesnej Polsce według tradycji i genezy 153
5.1. Podziały i unie religijne przeniesione na ziemie leżące w granicach współczesnej Polski 155
5.2. Podziały i unie religijne zachodzące na ziemiach polskich 161
5.3. Klasyfikacja mniejszości religijnych we współczesnej Polsce 181
6. Mniejszości religijne w Polsce w układzie struktur przestrzennych 198
6.1. Parametry przestrzenne państwa polskiego wobec mniejszości religijnych i ich dynamika – ujęcie syntetyczne 199
6.1.1. W okresie I Rzeczypospolitej 201
6.1.2. Pod zaborami 219

6.1.3. W okresie II Rzeczypospolitej 228
6.1.4. W okresie Polski Ludowej 237
6.1.5. Po przełomie 1989 roku 251
6.2. Struktury terytorialno-administracyjne kościołów i związków wyznaniowych 255
6.3. Przestrzeń sakralna mniejszości religijnych – studium przypadków 273
7. Mniejszości religijne w Polsce na tle struktury narodowościowo-etnicznej 299
7.1. Mniejszości religijne w kontekście ich etnicznego pochodzenia – perspektywa historyczna 299
7.2. Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce w świetle danych Narodowego Spisu Powszechnego z 2002 roku 303
7.3. Mniejszości religijne a mniejszości narodowe i etniczne w Polsce na początku XXI wieku 307
8. Podsumowanie 337
Literatura 340
Aneks 360
Od Redakcji 371
Ilustracje 373

1. WSTĘP

Religia jest zjawiskiem nierozerwalnie związanym z życiem ludzkim. Niezależnie od czasu i przestrzeni życie człowieka cechowała, mniej lub bardziej świadoma, aktywność religijna, rodząca się z potrzeby znalezienia odpowiedzi na zasadnicze pytania dotyczące jego sytuacji egzystencjalnej. Złożoność, a więc niekiedy i niezrozumienie, niedostępność świata, w którym przyszło mu egzystować i wykorzystywać go dla własnych, „życiodajnych" potrzeb, oraz pojawiająca się wobec tego refleksja nad źródłem i sensem (ludzkiego) życia stanowiły impuls, ale i natchnienie, do poszukiwań spójnego zespołu wyjaśnień owych problemów. Wyjaśnianie tajemniczości świata, nadawanie sensu osobie ludzkiej, a wszystko to w oparciu o wypracowany zespół, mniej lub bardziej, świadomych zachowań, dopełniających się przekonań, instytucji nimi regulujących, czyniły z religii część szeroko rozumianej kultury. Kultury, która jest – jak twierdzi Z. Zdybicka (1992) – sposobem istnienia człowieka, drogą jego rozwoju, stanowiącą pomost między życiem w czasie a życiem w wieczności. Nie było zatem takiej kultury w przeszłości i, jak się wydaje, nie może być takiej kultury w przyszłości, która by – jak twierdzi E. Fromm (1966) – nie miała religii.

Czy jednak możemy udzielić jednoznacznej i wyczerpującej odpowiedzi na pytanie: czym jest religia? I dalej, jeśli uznaje się, że jest zjawiskiem nieodłącznym od życia człowieka, czy możemy dokładnie odpowiedzieć – jaką funkcję w nim pełni, i to zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym? Pytania o definicję, o to, czym jest, a więc istotę religii oraz funkcję religii w życiu człowieka, grupy ludzi, którzy uczynili z niej istotną składową swojej tożsamości, dotykają ważnych dla tego opracowania zagadnień. Jest także inny, choć dopełniający pozostałych, aspekt zagadnień – człowiek zaangażowany religijnie w relacji do świata zewnętrznego, otoczenia, do środowiska, w którym żyje. Wszędzie bowiem, gdzie człowiek organizował swoją aktywność religijną, uprawiając kult, konstytuując sakralny czas, budując świątynie, zawiązując wspólnotę wierzących, wreszcie tworząc instytucje regulujące życiem tej wspólnoty, odciskał swój ślad w przestrzeni. Religia jawi nam się więc jako złożona i wieloaspektowa rzeczywistość społeczno-kulturowa, a różne zbiory prawd i twierdzeń odnośnie do tego, co stanowi sacrum dla danej grupy społecznej, różne sposoby utrzymywania kontaktu z rozmaicie rozumianym podmiotem religijnym, niejednakowe, religijnie umotywowane, normy postępowania ludzi wiary i odmienne pod względem stopnia złożoności instytucje społeczne organizujące życie wiernych, powodują także, że istnieje wiele religii.

Występowanie różnych, obejmujących całość indywidualnych i zbiorowych przeżyć człowieka, religii – choć nie podlega wątpliwości – nie ułatwia udzielenia wyczerpujących odpowiedzi na postawione we wstępie pytania. Niewątpliwie jednak znacznie je urozmaica. Gdy tę sferę indywidualnych i społecznych przeżyć i aktywności religijnej człowieka odniesiemy jeszcze do określonej rzeczywistości i przestrzeni społeczno-kulturowej, otrzymamy niezwykle złożony, ale i niezmiernie atrakcyjny obraz środowiska, w którym on żyje. Tak ujęte studium może prowadzić do refleksji nad rolą religii w życiu społecznym i skłaniać do innego spojrzenia na przestrzeń społeczno-kulturową – jej genezę, zmiany oraz miejsce i rolę w tym układzie człowieka zaangażowanego religijnie.

Opracowanie takiego studium wydaje się tym bardziej frapujące, gdy dotyczy Polski – kraju, który w przeszłości słynął ze względnej tolerancji religijnej oraz różnorodności goszczących w nim wyznań, a który po drugiej wojnie światowej przestał być państwem wielowyznaniowym, lub też ściślej rzecz biorąc, w którym rządzący realizowali koncepcję państwa jedno-, a nawet bezwyznaniowego. W tym czasie prowadzenie badań w celu przybliżenia problematyki życia religijnego mieszkańców było bardzo utrudnione, a w wielu przypadkach wręcz niemożliwe. Jest rzeczą ze wszech miar pożądaną, aby w okresie nastania swobody poszukiwań i wypowiedzi naukowych podejmować badania mogące nadrobić te zaległości i przyczynić się znacząco do poznania rzeczywistości, również w jej religijnym wymiarze.

Punkt wyjścia i swoistą bazę danych do podjęcia szeroko zakrojonych badań w tym zakresie mogłyby stanowić wyniki spisów powszechnych. Właśnie dzięki danym z ostatniego spisu narodowego do szerszej opinii publicznej dotarły kolejne, kompleksowo opracowane zagadnienia z zakresu życia społecznego, które do wprowadzenia zmian polityczno-ustrojowych w Polsce były na ogół pomijane, niekiedy fałszowane, względnie zniekształcane w przekazach informacyjnych i opracowaniach naukowych. Spis podjął m.in. po raz pierwszy od zakończenia drugiej wojny światowej kwestię przynależności narodowej ludności Polski. Niestety, materiał poznawczy w postaci jego wyników nie ułatwił poprawy stanu wiedzy na temat zróżnicowania religijnego mieszkańców Polski. Spis powszechny, który mógłby być podstawowym i bardzo wiarygodnym źródłem informacji o współczesnej strukturze wyznaniowej społeczeństwa, nie zawierał bowiem pytań dotyczących tej sfery życia człowieka (autor nie wnika tutaj w słuszność bądź niesłuszność argumentów, które leżały u podstaw podjęcia przez sejm decyzji w tej sprawie). W rezultacie wielu różnorodnych – historycznych i współczesnych, formalnoprawnych i metodologicznych – uwikłań, wiedza o strukturze wyznaniowej i życiu religijnym społeczeństwa w Polsce była, i ciągle jeszcze jest, niezadowalająca. Przedstawienie innych, dotąd słabo

rozpoznanych, obszarów życia społecznego w Polsce, wśród których kwestia zróżnicowania religijnego zajmuje ważne miejsce, wymaga podjęcia wielu badań cząstkowych. Przybliżenia wymaga szczególnie kwestia mniejszości religijnych, jak dotychczas funkcjonujących raczej na peryferiach wszelkiego obiegu informacji.

Problem istnienia mniejszości religijnych, sam w sobie ważny, bo przecież dotykający aktywności religijnej osób skupionych w mniejszych liczebnie wspólnotach, nabrał pewnej aktualności w dzisiejszych czasach, w obecnej, dalece zlaicyzowanej sytuacji kulturowej. Nabiera on także specjalnej wagi w polskiej rzeczywistości społecznej, w której chrześcijański, a właściwie rzymskokatolicki światopogląd i system wartości dominują w sposób zdecydowany. U podstaw tego opracowania leżała więc potrzeba ukazania tych wspólnot ludzkich, które w tym specyficznym kontekście kulturowym zachowały tożsamość religijną, dla których religia jest istotnym elementem tożsamości grupowej i które poprzez kryterium przynależności religijnej różnią się od większości obywateli Polski.

1.1. WYJAŚNIENIA TERMINOLOGICZNE

Przy tak określonym przedmiocie badań wyjaśnień wymagają w pierwszym rzędzie pojęcie i definicja religii. Biorąc pod uwagę, że religia jest zjawiskiem bardzo złożonym, nie sposób jest podać jedną jej definicję, która by ujmowała wszystkie istotne elementy, która byłaby dostatecznie precyzyjna i która doczekałaby się powszechnego uznania. Co więcej, kulturowe bogactwo zjawisk religijnych ma swoje odzwierciedlenie w wieloznaczności samego pojęcia „religia".

Wywodzi się ono z łacińskiego terminu *religio*. Wpływ na jego rozumienie wywarły jednak różne interpretacje. Według Cycerona (106–43 r. p.n.e.) termin „religia" pochodzi z łac. *relegere* (odczytywać na nowo) i wyraża umiejętność odczytywania tego, co jest związane z Bogiem (odczytywania z kosmosu obowiązków wobec Niego), pojmowania tego, co jest świadectwem Jego istnienia. Massurius Sabinus (I w. n.e.) znaczenie terminu „religia" wywodził z łacińskiego słowa *relinquere* (odrzucenie, odłączenie), które interpretował jako odłączenie tego, co święte, od tego, co świętym nie jest. Z kolei Laktancjusz (ok. 250–330) etymologię słowa „religia" wiązał z łacińskim terminem *religare* (wiązać, spajać), co miało oznaczać związanie człowieka z Bogiem. Według św. Augustyna (354–430) termin ten pochodził z łacińskiego *reeligere* (ponownie wybierać) i oznaczał dokonywanie ponownych wyborów poprzez obieranie sobie

Boga za przedmiot czci (Cicero 1960, Augustyn św. 1977, Keller 1986, Tatarkiewicz 1990, Zdybicka 1992, Hattstein 1997).

W przeszłości (starożytności i średniowieczu) przekłady samego terminu „religia" – w których wyrażano przede wszystkim odmienność istnienia sfer boskiej i ludzkiej – służyły na ogół do formułowania jej definicji (tzw. definicje nominalne). W dziejach badań nad religią powstało wiele definicji, które, poprzez bogactwo faktu religijnego, bywa, że z jednej strony dopełniają się, a na pewno nie wykluczają, z drugiej zaś pozostają wobec siebie w opozycji.

W tradycji europejskiej chrześcijaństwo odnosiło i stosowało termin „religia" przede wszystkim do samego siebie, inne zjawiska wierzeniowo-kultowe, poza judaizmem, traktując jako pogaństwo. Opozycję wynikającą z interpretacji znaczenia tego terminu zaczęto z upływem czasu stosować do całej nieodwołującej się do korzeni chrześcijaństwa sfery kultury. Dopiero po upływie kilku stuleci, gdy doszło do spotkania chrześcijaństwa z pozaeuropejskimi kulturami, zaniechano postrzegania europejskiej kultury, w tym religii, w tak określonym, dychotomicznym ujęciu. Pod wpływem tych interakcji skrajnie chrześcijańsko – i europocentryczny punkt widzenia na religię zaczął ustępować miejsca bardziej uniwersalnemu pojmowaniu jej definicji[1]. Nie bez wpływu na taki charakter ujmowania definicji pozostawały wnioski płynące z dogłębniejszego poznania – pozbawionego w większym niż dotychczas stopniu interpretacji teologicznych – pozaeuropejskich, starożytnych cywilizacji i kultur, w tym przede wszystkim wierzeń i obrzędów: dawnych plemion chińskich (XVIII w.), staroegipskich, asyryjskich, babilońskich (XIX w.) i sumeryjskich (XX w.) (Nowakowski 1938, Keller 1968, Margul 1986, Mikoś 1988). Zasadnicza zmiana podejścia w definiowaniu religii nastąpiła także w XIX w. W duchu wszechobecnego ewolucjonizmu zrodziło się przekonanie, że wszystko ewoluuje, a więc również religie. Podejmowano próby (E.B. Tylor) określenia możliwie minimalnego i odpowiednio ogólnego zakresu jej definicji, tak aby zmieścić w niej różne, zarówno w odniesieniu do czasu, jak i przestrzeni, systemy wierzeń, tj. od form najprostszych (animistycznych) do najbardziej złożonych (monoteistycznych) (Tylor 1896/1898, 1911, Mikoś 1988, Nowaczyk 1989).

Współcześnie definicje ujmują przede wszystkim istotną treść tego złożonego zjawiska, uzyskaną w wyniku analizy składających się na nią aspektów (tzw.

[1] W renesansie, który nawiązywał do starożytnej filozofii i kultury – co ujawniało tendencje antychrześcijańskie, a w opozycji do nich przyjmowanie postawy obronnej przez Kościół – nadal dość powszechnie antyczne wierzenia i kulty określano mianem mitologii. Z kolei zespoły wierzeń wyznawanych przez ludy pozaeuropejske były, przez stykających się z nimi chrześcijan, nazywane chętniej bałwochwalstwem niż religią.

definicje realne). W związku z tym można wyróżnić trzy zasadnicze rodzaje definicji: genetyczne, strukturalne i funkcjonalne.

Definicje genetyczne opisują religię poprzez wskazanie źródeł i przebiegu jej powstawania. Przykładem może być definicja autorstwa F. Engelsa, według której religia jest fantastycznym odzwierciedleniem w ludzkich głowach wszystkich sił zewnętrznych (nadziemskich) rządzących codziennym bytem ludzi (Kojder 1970, Czarnecki 1971). Definicje strukturalne, jak wskazuje nazwa, określają religię poprzez odwołanie się do jej struktury, choć, ze względu na złożoność opisywanego zjawiska, ukazanej w sposób fragmentaryczny. Nathan Söderblom, autor jednej z takich definicji, religię interpretował jako stosunek między człowiekiem a pozaświatową siłą – wyrażający się w modlitwie, zaufaniu, bojaźni, ofiarach i etycznym postępowaniu – w którą człowiek wierzy i od której czuje się zależny (Keller 1968, Zdybicka 1988, 1993, 1994). Definicje funkcjonalne natomiast odwołują się przede wszystkim do określenia celu aktów religijnych, akcentują rolę, jaką religia odgrywa w życiu ludzkim, wyrażają też charakter aktywności religijnej człowieka. Funkcjonalną interpretację religii prezentuje definicja św. Tomasz z Akwinu, w której „religia jest sprawnością (cnotą), na mocy której człowiek oddaje Bogu należną mu cześć" (Zdybicka 1988, s. 19).

Interpretacji religii można dokonywać z różnych perspektyw poznawczych, m.in.:

– filozoficznej – akcentując jej stronę wierzeniową, określając ją w kategoriach pojęcia świętości (według modelowanej monoteizmem definicji Z. Zdybickiej religia jest realną, osobową, dynamiczną relacją między człowiekiem i Bogiem, od którego człowiek jest zależny w istnieniu oraz działaniu i który jako Dobro Najwyższe jest ostatecznym celem ludzkiego życia),

– psychologicznej – podkreślając znaczenie i rolę czynników psychicznych (według definicji W. Jamesa religia oznacza takie uczucia, czyny i doświadczenia odosobnionej jednostki ludzkiej, o których jednostka ta mniema, że odnoszą się one do czegoś, co ona sama uznaje za boskie),

– socjologicznej – analizując funkcje instytucjonalne i rytualne (według definicji E. Durkheima religia jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk, odnoszących się do rzeczy świętych, tzn. rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną, zwaną Kościołem) (Durkheim 1903, Keller 1986, Zdybicka 1988, *Encyklopedia*… 2005).

Nie mniej zróżnicowane są próby ujmowania tzw. istoty religii. W filozofii św. Tomasza z Akwinu istotę religii stanowi zwrócenie człowieka ku Bogu oraz podtrzymywanie go w tym nastawieniu, natomiast według R. Otto, istotą religii jest doświadczenie tajemnicy świętości (Otto 1968, *Zarys*… 1992).

Kontrowersje budzą więc próby opracowania definicji religii poprzez odwołanie się do jej istoty. „Istotowe" definiowanie polega bowiem na wyodrębnianiu z historycznej i geograficznej wielości kultur wspólnej natury zjawisk religijnych. Jej ustalenie miałoby doprowadzić do – jak podaje *Encyklopedia. Religie świata* (2005) – utworzenia ogólnej, obiektywnej definicji religii, obejmującej jej różnorodność i pozwalającej odróżnić ją od innych dziedzin kultury. Rozwinięte zwłaszcza na gruncie fenomenologii „istotowe" definicje określają religię jako: przekraczanie granic życia (G. van der Leeuw) lub osobowe przeżycie świętości (M. Scheller). Takie podejście do formułowania definicji religii spotyka się jednak z krytyczną reakcją empirycznie nastawionych badaczy religii (np. religioznawców), którzy zarzucają jego zwolennikom aprioryczne postępowanie i dedukowanie pojęcia religii z tak przyjętych założeń. Wychodzą oni z założenia, że odkrywanie istoty religii nie jest zadaniem dla religioznawców, lecz przede wszystkim filozofów i teologów, i jako takie nie powinno być elementem zainteresowania współczesnego religioznawstwa. Jeśli idzie zaś o określenie religii, to zadanie nie polega na poszukiwaniu jednej, ogólnej („istotowej") definicji religii, lecz na ustaleniu wspólnego znaczenia dla wieloznacznego terminu „religia", w postaci niezależnych (dystynktywnych) cech bycia religii lub tego, co dla religii typowe, chociaż niekoniecznie powszechne (Leeuw G. van der 1978, *Encyklopedia*… 2005).

Brak wspólnego stanowiska, co do ustalenia kryteriów czym jest religia, powoduje ponadto problem wyraźnego określenia zakresu zjawisk religijnych i ich oddzielenia od zjawisk niereligijnych. Skrajny pogląd na tę kwestię prowadzi niektórych badaczy, jak np. N. Smarta, do wniosku, że nie występuje jakaś wyraźna granica między oboma obszarami, tj. religią i „nie-religią" (Keller 1968, Zdybicka 1988). Zgodnie z tą interpretacją do kategorii religii można bowiem zaklasyfikować niektóre ideologie odwołujące się do perspektyw lepszego życia w doskonalszym państwie, tudzież społeczeństwie, osiągniętych na drodze do zbawienia (świeckie ruchy mesjanistyczne, millenarystyczne, ruchy o różnym zabarwieniu społecznym i politycznym). Nie mniejsze trudności sprawiają próby odróżnienia religii od takich zjawisk – niezaliczanych bezspornie do religijnych – jak teozofia lub magia. Z tym ostatnim łączy religię – jak twierdzą niektórzy badacze tego zjawiska – nie tylko ścisły związek genetyczny, ale i treściowy. Zgodnie z tą interpretacją oba zjawiska w wielu przypadkach nachodzą na siebie lub ulegają wymieszaniu. Zasadnicza różnica między nimi polega na ogół na tym, że chociaż w magii, tak jak w religii, występuje jakiś rozmaicie rozumiany przedmiot, do którego człowiek pozostaje w pewnej relacji, to stosunek do tego przedmiotu jest odmienny. Czynności magiczne mają doprowadzić do panowania nad nim, religijne natomiast wyrażają się względem niego raczej zależno-

ścią, oddawaniem czci i wiązaniem się z nim w sposób jak najściślejszy. Wśród niektórych badaczy obserwujemy jednak tendencje do rozszerzania zakresu religii i włączania do niej zjawisk z jej „pogranicza". Jest to często, z jednej strony, efektem nieznalezienia dla nich odpowiedniej kategorii, z drugiej, spełnianiem jednak przez nie niektórych funkcji uznawanych za religijne (*Zarys*… 1988, *Religie*… 2009).

Próby sformułowania definicji religii, czynione poprzez analizę samej jej nazwy, genezy, elementów strukturalnych i funkcji oraz przy zastosowaniu innych metod nie przyniosły jednak pozytywnych rezultatów. Zgoda na jedną definicję religii wydaje się, że nigdy nie nastąpi. Trzymając się założenia, że religia stanowi rodzaj relacji człowieka ku różnorodnie rozumianemu przedmiotowi religijnemu, autor tego opracowania chce jednak posłużyć się jedną z wypracowanych definicji, autorstwa Z. Zdybickiej, która najtrafniej oddaje ogólny charakter tego skomplikowanego zjawiska kulturowo-społecznego. W myśl tej definicji religia jest układem relacji człowieka do jakiejś istoty najwyższej lub najwyższej wartości; uświadomionym i wyrażającym się w specjalnym zachowaniu się człowieka: uznaniu zależności, pragnieniu oddania czci, dążeniu do jak najściślejszego związania się z tą istotą (Zdybicka 1992, 1993, 1994).

Filozoficzna, charakterystyczna dla kultury europejskiej, interpretacja pojęcia „religia" według Z. Zdybickiej jest z pewnością bardzo uniwersalna. Może być postulatywnie i normatywnie uznana za definicję wyrażającą charakter większości religii tego kręgu kulturowego. Należy pamiętać jednak, że definiowanie religii jako dwuczłonowego układu relacji nie uwzględnia w wystarczającym stopniu tych rodzajów wierzeń, występujących głównie w azjatyckim kręgu kulturowym, w których brak jest wyraźnego odniesienia do jakiejś istoty najwyższej lub najwyższej wartości – do idei stwórcy, absolutu, istoty nadprzyrodzonej. Z tego punktu widzenia uzasadnione jest również przytoczenie określenia M. Eliadego, według którego religia nie oznacza tylko wiary w Boga, bogów, ale odnosi się do doświadczenia sacrum, do takich pojęć jak byt, znaczenie i prawda (Eliade 1994b, 1997, 1999, 2000). Można więc przyjąć, że religia wyraża stosunek do „czegoś innego" – sacrum (to, co święte), będącego wartością religijną, ale na pytanie, czym jest to „coś innego", trudno jest jednoznacznie odpowiedzieć, gdyż każda religia odpowiada na swój sposób, nadając tej wartości swoistą treść (*Zarys*… 1970, Keller 1986, Eliade 1994b, 1997, 1999).

Zróżnicowanie, nie mniejsze od tego, jakie występuje w przypadku ujmowania charakteru zjawisk religijnych, istnieje przy tworzeniu kryteriów podziału religii. Jednym z nich – lansowanym, tak jak pozostałe, głównie na gruncie religioznawstwa – jest kryterium przestrzenne, uwzględniające zarówno obszar

występowania religii – np. religie Europy, Ameryki Północnej, Afryki, Azji Dalekowschodniej, jak i zasięg ich oddziaływania – religie plemienne, narodowe, światowe[2]. Podział na religie plemienne, narodowe i światowe uwzględnia także kryterium etniczne. Religia określana mianem plemiennej nie przekracza na ogół granic zasiedlenia danego plemienia, szczepu lub rodu, narodowa odpowiada ekumenie danej grupy narodowej lub związana jest z egzystencją przedstawicieli danego narodu, niezależnie od ich przestrzennej koncentracji lub rozproszenia, światowa zaś (określana też jako powszechna lub uniwersalistyczna) obejmuje znaczną część powierzchni ziemi i odnosi się – nie tyle w rzeczywistości, co raczej w założeniu – nie tylko do określonego plemienia lub narodu, ale do całej zbiorowości ludzkiej. Rozróżnienie na religie plemienne, narodowe i światowe oznacza jednakże nie tylko zasięg przestrzenny ich oddziaływania, ale w jakimś sensie także jego sposób. Religie plemienne wyrażają bowiem ogół tradycji i sankcjonują praktyki członków niewielkiej zbiorowości w dziedzinie spraw społecznych, gospodarczych, politycznych, religie światowe – podnoszą na ogół treści uniwersalne, a więc ogólnoludzkie, w mniejszym stopniu akcentując to, co jednostkowe, lokalne[3].

Z historycznego punktu widzenia możemy podzielić religie na: wymarłe i żywe (współczesne). Do pierwszej z tych grup należą religie, które w zetknięciu z innymi przejawami kultury (m.in. ideami) straciły rację bytu i w konsekwencji zanikły. O ich dawnym charakterze świadczą w wielu przypadkach jedynie materialne (ruiny świątyń, grobowców) oraz niematerialne (legendy, obrzędy, zwyczaje) relikty. Niektóre z tych ostatnich przejęły religie żywe – mające współcześnie mniejszy lub większy, pod względem zasięgu i stopnia oddziaływania, wpływ na świadomość i normy postępowania ludzi wiary.

Ze względu na genezę wyróżnia się religie naturalne i założone. Mianem religii naturalnych określa się religie spontanicznie ukształtowane. Religie te, nie mając osoby założyciela, nie przewidują też szczególnej roli dla charyzmatycznych przywódców. Religie takie nie posiadają świętych ksiąg, wierzenia więc przekazywane są z pokolenia na pokolenia, głównie w postaci przekazów ustnych i obrzędów. Wypracowany zespół wierzeń staje się ważnym elementem więzi między członkami danej wspólnoty rodzinnej, rodowej, klanowej, szcze-

---

[2] Często stosowanymi synonimami określenia religie plemienne są religie pierwotne, rodzime, naturalne, tradycyjne, prymitywne, archaiczne, etniczne.

[3] Religie plemienne różnicuje się także według takich kryteriów, jak: 1) geograficzno-kulturowe – wyróżniamy tu religie poszczególnych stron świata, np. religie rodzime Afryki, Azji, 2) genetyczno-historyczne – np. animizm, totemizm, magia, fetyszyzm, 3) funkcjonalno-adaptacyjne – np. religie społeczności zbieracko-łowieckich, rolniczych (*Encyklopedia*... 2005).

powej, plemiennej. Bycie członkiem tej naturalnej grupy powoduje jednoczesne uczestnictwo w jej życiu religijnym. Religia stanowi bowiem integralny składnik życia i nie jest przeżywana jako coś odrębnego.

Religie założone, jak sugeruje ich nazwa, mają założyciela – na ogół osobę o nadprzyrodzonym, jak można by to określić, natchnieniu. „Założenie" religii nie następuje na ogół na „surowym korzeniu", lecz na gruncie już istniejących, a rola natchnionego, charyzmatycznego założyciela polega głównie na zespoleniu pewnych wierzeń i praktyk. Etapy rozwoju tego typu religii są do siebie dość podobne. Wyznaczają je: życie i działalność przywódcy-założyciela (jego imię staje się przedmiotem kultu), zjednywanie sobie kręgu uczniów-wyznawców i zwolenników, śmierć nauczyciela – będącego odtąd obiektem kultu, która pociąga za sobą zmiany organizacyjne w gronie jego wyznawców, prowadzące do powstanie pierwszej gminy, a następnie, w miarę rozwoju kultu i doktryny religijnej, nowej organizacji, tj. kościoła – oraz podział wspólnoty religijnej na kapłanów i świeckich.

Stopień wewnętrznego zorganizowania wyznacza, budzący kontrowersje ze względu na konotacje użytych określeń, podział religii na: prymitywne (charakteryzujące się niedorozwojem dyscypliny organizacyjnej, bardzo ubogim czynnikiem wierzeniowym, za to rozbudowaną sferą rytualną) i złożone (posiadające określoną, niekiedy dość rozbudowaną strukturę organizacyjną oraz rozwiniętą stronę doktrynalną).

Podział religii ze względu na istniejący zestaw (panteon) bóstw wyróżnia religie: politeistyczne, henoteistyczne i monoteistyczne. Politeizm (gr. *polýs* – liczny, wiele, *théos* – bóg) uznaje wiarę w wielu bogów, składających się często na bardzo bogaty panteon, zarówno pod względem ich liczby, jak i różnorodności. Bóstwa uczestniczące w mocy sakralnej, pozostające w stosunku do siebie w pełnej bądź ograniczonej niezależności, mają na ogół określony zakres kompetencji, sięgających jakiejś części środowiska społeczno-przyrodniczego. Zależność między bóstwami przybiera niekiedy charakter hierarchiczny, stąd kilka lub jedno z nich zyskuje pozycję nadrzędną w stosunku do pozostałych. Złożony proces rozwoju, a niekiedy także przenikania się religii, nie pozostawał bez wpływu na pozostawienie pewnych śladów wierzeń politeistycznych w religiach jednoznacznie odrzucających wielobóstwo. W niektórych religiach politeistycznych, określanych mianem henoteizmu, jednego z bogów traktuje się jako jedynego, przesłaniającego pozostałe bóstwa. W henoteizmie występuje niekiedy rozbudowany system hierarchiczny bóstw, na szczycie którego znajduje się najważniejsze z nich, przez wiernych otaczane największą czcią, gdyż kieruje losami nie tylko ich, ale i pozostałych bóstw. Hierarchia nie zawsze jednak ma charakter ściśle ustalony, stąd i różne bóstwa, w zależności od po-

trzeb danej wspólnoty, znajdują się na jej szczycie. Monoteizm (gr. *mónos* – jedyny, *théos* – bóg) uznaje wiarę w jednego Boga. Zagadnienie genezy monoteizmu jest do dziś jednym z podstawowych problemów religioznawstwa. Zdaniem ewolucjonistów zasada jedynobóstwa wykształciła się z poli- i henoteizmu, gdy jeden z bogów zyskał pełnię władzę i takiż wpływ na losy wiernych. Przyjmuje się też inny pogląd, a mianowicie, że to politeizm stanowi o pewnej normie w istnieniu różnorodnych zjawisk religijnych, natomiast monoteizm nie był efektem jego określonego rozwoju, lecz wyrazem opozycji wobec tej normy – tj. wiary przyjmującej istnienie wielu bogów. Monoteizm, którego pierwotne koncepcje (polegające m.in. na oddawaniu czci tylko jednemu Bogu, kulcie Słońca, sprowadzaniu wielu bogów do jedności) sięgają cywilizacji starożytnych, reprezentują dziś trzy główne religie: judaizm, chrześcijaństwo i islam. Do tych tradycji religijnych odwołuje się większość – poddanych analizie w tym opracowaniu – mniejszości wyznaniowych.

Za dopełnienie wymienionych kryteriów można potraktować podział religii według form rozwoju. Kryterium to wyróżnia niższe formy religii, do których zalicza się: animizm, fetyszyzm, manizm, totemizm, oraz wyższe jej formy, do których należą: politeizm, henoteizm i monoteizm. Formy religii należące do tej drugiej grupy zostały zdefiniowane przy prezentacji podziału religii według panteonu bóstw. W związku z tym wyjaśnienia wymagają zwłaszcza religie należące do pierwszej z wymienionych kategorii, jako że ich przedstawienie jest nie tylko dopełnieniem prezentacji przedmiotu badań, ale i przybliżeniem wierzeń, których elementy w wyniku długiego procesu rozwoju religii przeniknęły w różnym stopniu do wielu współczesnych systemów religijnych.

Animizm (łac. *anima* – dusza, *animus* – duch) oznacza zespół, formę i cechę wierzeń polegających na przypisywaniu posiadania substancji duchowej (duszy lub ducha) obiektom przyrody ożywionej (ludziom, zwierzętom, roślinom) i nieożywionej (np. skałom, rzekom), a także zjawiskom fizyczno-przyrodniczym i różnym przedmiotom, która ożywia je i kieruje nimi (wiara w uduchowioną przyrodę). Przez ewolucjonistów (m.in. E.B. Tylora, który wykorzystał pojęcie animizmu w ewolucjonistycznej teorii religii) uważany był za najwcześniejsze stadium ewolucji religii, za najstarszą i najpierwotniejszą formę religii, a wiara w duchy – za punkt wyjścia i niezbędne „minimum" do powstania religii, głównie tych, których składnikiem w późniejszych fazach rozwoju była wiara w duszę i duchy[4]. Współcześnie interpretacja ta jest dość powszechnie odrzucana,

[4] Animizm poprzedzało, według R.R. Maretta (1900), stadium ewolucji religii zwane animatyzmem, tj. wiara w przenikanie przyrody ożywionej i nieożywionej pierwiastkiem duchowym. Animatyzm cechował brak występowania indywidualnych duchów odpowiadających poszczególnym zjawiskom i elementom natury.

z uwagi na wyniki badań, które dowodzą, że choć animizm był powszechną formą wierzeń wśród społeczeństw zwanych potocznie pierwotnymi lub tradycyjnymi, to jednak nie wśród tych najbardziej pierwotnych, lecz cywilizacyjnie zaawansowanych (rolniczych). Animizm był wyrazem (emanacją) „wyzwalania się" człowiek spod wszechogarniających go sił natury. Wyrażał jakąś formę myślenia abstrakcyjnego, potrzebę (zgoła filozoficzną) poszukiwania cech określających istotę zjawiska, próbę tworzenia bytów idealnych[5]. Współcześnie animizm jest uważany za jeden ze składników (obok fetyszyzmu i totemizmu) wierzeń religijnych ludów pierwotnych oraz za religię autochtonicznej ludności zamieszkującej obszary Azji, Afryki, obu Ameryk, Australii i Oceanii.

Fetyszyzm oznacza zespół wierzeń związanych z kultem pewnych przedmiotów, którym ze względu na mieszkającego w nich ducha przypisuje się nadprzyrodzone cechy oraz funkcje i w związku z tym oczekuje się od nich określonego działania w interesie człowieka. Wszelkie akty skierowane do fetyszy (m.in. składanie ofiar, darów) wywodziły się ze spontanicznych reakcji pobudzanych głównie myśleniem o charakterze życzeniowym. Fetyszyzm, podobnie jak animizm, był przez niektórych badaczy (m.in. religioznawcę Ch. de Brossesa, twórcę – w 1760 r. – terminów „fetyszyzm" i „fetysz") uznawany za pierwotną formę, fazę i źródło wierzeń religijnych, funkcjonował także jako ich synonim (Brosses de Ch. 1992). Późniejsza krytyka, dotycząca traktowania fetyszyzmu jako całości wierzeń magiczno-religijnych wyznawanych w społeczeństwach pierwotnych, doprowadziła do innego definiowania tego pojęcia. Współcześnie uznawany jest za jeden z elementów składowych wielu religii pierwotnych, powszechniej zaś pojmowany jest – przede wszystkim w psychoanalizie freudowskiej (Freud 1992) – w kategoriach seksualnych.

Manizm (łac. *manes* – zmarli przodkowie) oznacza wiarę w istnienie i potęgę dusz przodków połączoną z kultem zmarłych. Polega na oddawaniu czci religijnej zmarłym przodkom, wywodzącemu się z wiary w istnienie ich dusz, posiadających moc wywierania dobroczynnego lub szkodliwego wpływu na życie potomnych. Oddawanie czci zmarłym przodkom przybierało różne formy, najczęściej były to: modlitwy błagalne i dziękczynne oraz ofiary składane w określonych miejscach (na domowych ołtarzach oraz w przeznaczonych specjalnie dla wykonywania tych czynności świątyniach). Kult niektórych przodków, będą-

[5] Według E.B. Tylora, animizm zrodził się z refleksji nad stanami i zjawiskami związanymi z życiem człowieka: snem, chorobą (np. halucynacje), śmiercią. Istnienie ducha, duszy było doświadczeniem substancji mogącej oddzielić się od ciała – pierwiastkiem tożsamym z oddechem, którego brak powoduje śmierć człowieka. Ideę duszy przeniesiono następnie także na pozostałe elementy przyrody oraz różne wytwory działalności człowieka, przedmioty (Tylor 1896/1898, *Encyklopedia*... 2005).

cych założycielami i opiekunami miast i państw, prowadził nawet, przede wszystkim w późniejszej fazie rozwoju kultu, do podnoszenia ich do rangi bóstw. Manizm, choć jest dość jednomyślnie uważany za szczególną formę animizmu, to w sensie znaczeniowym nie podlega już tak jednoznacznym opisom. W opinii wielu badaczy wyraża się nie tyle w wierze, co w ich kulcie, a zdaniem niektórych badaczy nie można mówić w ogóle o religijnym charakterze oddawania czci przodkom, a raczej praktykach będących wyrazem szacunku dla zmarłych.

Totemizm oznacza zespół wierzeń i instytucji religijno-społecznych, polegający na uznawaniu sekretnej więzi łączącej grupę ludzi (ród, klan, plemię) z określonym przedmiotem (totem), który uważa ona za swego protoplastę i opiekuna[6]. Przedmiot totemiczny (najczęściej zwierzę) otaczany był szczególną czcią i ochroną, które zapewniał system nakazów i zakazów, zwany tabu. Tabu – czyli zakaz religijnego kontaktowania się z określonymi osobami, zwierzętami lub przedmiotami, przebywania w pewnych miejscach, uczestniczenia w pewnych obrzędach, a także same osoby, zwierzęta lub przedmioty, których ten zakaz dotyczy – stanowiło wyraz odróżniania czynności i rzeczy dobrych od złych, a jego przekroczenie sprowadzało na człowieka sankcję sił nadnaturalnych w postaci winy i potępienia (*Encyklopedia* 2005). Tabu, którego celem było uniknięcie tego, co niepożądane, ustanawiało zaczątek moralności.

Totemizm stanowi szczególną, tj. przede wszystkim bardziej rozwiniętą oraz wyższą, formę fetyszyzmu, noszącą znamiona wiary w siły (duchy) opiekuńcze. Totemizm, to nie tylko określony rodzaj wierzeń, ale i instytucje religijno-społeczne, które miały istotny wpływ na kształtowanie życia zbiorowego objętych ich działaniem wspólnot: zachowanie wspólnoty posiadania, regulowane, religijnie umotywowane, korzystanie z dóbr natury, utrwalanie więzi społecznych między członkami danej wspólnoty. Totemizm był przez niektórych badaczy, głównie antropologów, uznawany za typową formę organizacji wszystkich społeczności pierwotnych. Zbyt duża różnorodność form, w jakich się on przejawiał, stała się z czasem jednym z dowodów na nieprawdziwość tej tezy (*Zarys*… 1986, *Zarys*… 1992). Współcześnie wyznają go niektóre plemiona Australii, Afryki i Ameryki Północnej. Niektóre z elementów składających się na omówione tu systemy wierzeń mają w zmodyfikowanej formie swoje odzwierciedlenie we współcześnie występujących religiach.

---

[6] Słowo „totem" (*ototeman*) pochodzi z języków algonkińskich (języka *ojibwa*), którymi posługują się Indianie Ameryki Północnej, i oznacza „on jest z mojego klanu". Do języków europejskich wprowadził go ok. 1791 r. angielski badacz i podróżnik L.K. Long (*Zarys*… 1986, Eliade 1994a, Hattstein 1997, *Encyklopedia* 2005, *Religie*… 2009a).

Zasadnicze znaczenie dla poznania wielu dawnych i współczesnych systemów religijnych, w tym odwołujących się do ich tradycji mniejszości wyznaniowych występujących w Polsce, ma podział przeprowadzony z uwagi na pojmowanie Boga (bóstwa) i jego roli w świecie naturalnym. Jak wiadomo, pojęcie to ukształtowało się w toku długiego, niekoniecznie takiego samego dla każdej religii procesu rozwoju; bóstwami były początkowo obiekty przyrody nieożywionej, następnie rośliny, zwierzęta, a później także bóstwa mające naturę antropomorficzną – półludzkie i ludzkie, aż wreszcie bóstwa o cechach ponadludzkich i duchowych. Zmianom pojęcia Boga (bóstwa) towarzyszyła zmiana roli, jaką Bóg odgrywał w życiu człowieka i otaczającym go świecie. Stosując więc przyjęte na wstępie kryterium, można podzielić religie na: ateistyczne, panteistyczne, deistyczne i teistyczne.

Religie ateistyczne to religie, które obywają się bez Boga, bóstw, lub religie, które, choć uznają istnienie Boga lub bóstw, to nie uwzględniają jakiegokolwiek ich wpływu na świat naturalny i życie człowieka. Do religii ateistycznych zalicza się przede wszystkim pierwotne formy religijne (animizm, fetyszyzm, totemizm), a także, choć w mniejszym stopniu, religie współczesne (m.in. indyjskie systemy filozoficzno-religijne), czyniące przedmiotem kultu nie Boga, ale naturę, człowieka i in. Wśród religii ateistycznych umieszcza się także pierwotny buddyzm, choć nie brak opinii krytycznych wobec takich kwalifikacji, które głoszą, że w religii tej nie występuje negacja istnienia bogów[7].

W religiach panteistycznych Bóg jest utożsamiany z wszechświatem, jest w nim obecny jako jego pierwsza i najistotniejsza zasada. Panteizm przyjmuje monistyczny obraz świata: Bóg tożsamy ze światem stanowi jedną całość bytową. Zaczątków religii panteistycznej – poprzez utożsamianie bóstw z przyrodą – można doszukiwać się już w wierzeniach ludów pierwotnych. Pogląd filozoficzno-religijny, jakim jest panteizm, rozwinął się przede wszystkim w indyjskim kręgu kulturowym. Ślady religii panteistycznych – jak chociażby pewne elementy mistyki – pojawiają się w niektórych współczesnych systemach wierzeń.

---

[7] Bardziej rozpowszechniona od religii ateistycznej jest doktryna i postawa życiowa zwana ateizmem, która wyraża negację istnienia Boga lub bóstw. W sensie filozoficznym charakteryzuje się: uznaniem Boga za byt urojony, w sensie teologicznym: zerwaniem więzi z Bogiem i cofnięciem aktu zaufania wobec Niego, w religioznawstwie i socjologii: zanikiem praktyk religijnych połączonych z desakralizacją życia ludzkiego. Ateizm pojawił się już w starożytności za sprawą m.in. rzeczników materializmu filozoficznego (Epikura, Lukrecjusza), upowszechnił się natomiast w XVII w., a w szczególności w XVIII w., wraz z oświeceniem (*Ateizm*… 1957, Jaroszewski 1965, *Encyklopedia* 2005, *Encyklopedia*… 2005.

Religie deistyczne uznają Boga za stwórcę albo konstruktora świata („maszyny przyrody"), który po dokonaniu aktu stworzenia i ustanowieniu praw rządzących światem, przestaje ingerować w bieg jego zdarzeń (w kształtujący się byt przyrodniczy i sprawy ludzkie). Deizm (będący nie tylko formą religii, ale także poglądem filozoficznym, który powstał w Anglii w XVII w., a rozwinął się we Francji w następnym stuleciu) kładł zasadniczy akcent na racjonalne uzasadnienie wiary w Boga (nie tyle osobowego, co pojmowanego abstrakcyjnie Boga bezosobowego). Istotą deizmu była więc nie tyle relacja Boga do świata i człowieka, ale stosunek rozumu do objawienia. Deizm odrzucił objawienie, co powodowało zastąpienie idei religii objawionej ideą religii naturalnej – zgodnej z rozumem. Odrzucanie przez religie deistyczne tezy o Boskiej opatrzności, a więc także nie przypisywanie Bogu roli moralnego prawodawcy i sędziego, który za dobre uczynki nagradza, a za złe karze, pozbawiało znaczenia kwestię życia pośmiertnego. Deizm głosił prymat moralności względem wszelkiej religii. Negował boskość Chrystusa oraz poddawał krytyce potrzebę istnienia instytucji Kościoła, jako pośrednika między Bogiem i ludźmi. Wskazywał też na potrzebę równego traktowania wszystkich wyznań.

Religie teistyczne uznają z kolei Boga nie tylko za stwórcę, ale i kierownika świata, który po dokonaniu aktu stworzenia, nadal ingeruje w bieg jego zdarzeń. Teizm, jako pogląd filozoficzny głoszący istnienie Boga, jedynego, osobowego, transcendentnego, stanowi przeciwieństwo innych religii, doktryn i poglądów filozoficzno-religijnych negujących istnienie Boga (ateizm), wyrażających wiarę w wielu bogów (politeizm), utożsamiających Boga z wszechświatem (panteizm) i odrzucających opatrzność Bożą (deizm). Rozpowszechniony w XVII w. jako przeciwwaga prawdziwej wiary chrześcijańskiej dla idei głoszonych przez deistów, stał się dla wielu synonimem pojęcia monoteizm. Teizm należy traktować jednak tylko jako jedną, m.in. obok deizmu, z odmian religii monoteistycznej, istotny składnik judaizmu, chrześcijaństwa i islamu.

Przywołane tu kryteria podziału religii nie należy uważać za skończone. Ich prezentacja jednak ma tę wartość, że pozwala lepiej zrozumieć złożoność skomplikowanego zjawiska kulturowo-społecznego, jakim jest religia. Zjawiska, które pełni ważną funkcję (nadaje sens, określa perspektywę, wartości i „horyzont nadziei") w jednostkowym i społecznym życiu członków opisywanych tutaj mniejszości, staje się wyznacznikiem ich tożsamości i odrębności grupowej.

Wiele z wymienionych religii posiada jakieś zasadnicze elementy składowe. W religiach uważanych za tzw. rozwinięte są to przede wszystkim: doktryna, kult, organizacja, wspólnota wierzących, wiara oraz postawa religijna. Elementy te, choć różnią się, jeśli idzie o stopień ich znaczenia dla charakteru określonej religii, pozostają ze sobą w ścisłym związku, tworząc jedną całość.

Doktryna religijna jest teoretyczną stroną religii. Tworzy ją zespół wyobrażeń, założeń, poglądów, twierdzeń, wierzeń odnośnie do tego, czym jest sacrum, i do tego, czym jest profanum. Na doktrynę składają się, mniej lub bardziej dopełniające się w zależności od religii, przekonania na temat:

– bogów (teologia) – ich genezy i genealogii (teogonia), natury i przymiotów oraz ich stosunku do świata i człowieka,

– wszechświata (kosmologia religijna) – jego powstania (kosmogonia), jego opisu (kosmografia) oraz jego końca (eschatologia kosmologiczna),

– człowieka (antropologia religijna) – jego pochodzenia, natury, losów oraz przeznaczenia.

Wyjaśnienie zagadnień dotyczących ostatecznego, wyznaczonego przez Boga jednostkowego losu człowieka, przeznaczenia, celu całej ludzkości i wszystkiego, co zostało przez Niego stworzone, poprzez wskazanie drogi postępowania w życiu doczesnym i stworzenie teorii zbawienia, są dla doktryny kwestiami podstawowymi. Doktryna religijna jest więc zorganizowanym systemem dążącym do wyjaśnienia ogółu zjawisk natury i podstawowych problemów życia człowieka, w sposób, który nadaje im sens, a pozbawia przypadkowości. Doktryny religijne wykazują znaczne zróżnicowanie pod względem stopnia złożoności, uporządkowania i usystematyzowania, na co wpływ miał przede wszystkim ich historyczny rozwój[8].

Rozwój ten spowodował, że treści wierzeń religijnych przeniknęły również do kultury świeckiej, stając się niekiedy elementami szerszego, tj. ogólnospołecznego, systemu wartości. Wśród wiernych niemal wszystkich religii wiedza religijna podlega nierównej dystrybucji. W religiach o złożonej doktrynie tworzą się, w wyniku długiego procesu przyswajania zasad doktrynalnych, grupy specjalistów – kapłanów, którzy strzegą poprawności interpretacyjnej tych doktryn.

[8] We wczesnym stadium swojego rozwoju doktryna religijna wyrażała się w formie mitologicznej (tzw. etap mityczny). Szczególnie istotną rolę dla ukonstytuowania się doktryn w tym okresie odegrały mity odnoszące się do pochodzenia i historii bóstw (mity teogoniczne), mówiące o powstaniu świata (mity kosmogoniczne) oraz traktujące historię stworzenia człowieka (mity antropogoniczne). W najdawniejszych mitach wiele jest opisowości (dotyczących zjawisk i działań bohaterów), zmysłowej naoczności (wiązania ich z konkretnymi zjawiskami) oraz akcydentalności (wplatania w nie sytuacji jednostkowych). W miarę ich rozwoju nabierały charakteru normatywnego (wskazywały określone wzorce), ogólnego oraz uniwersalnego. W kolejnych fazach swojego rozwoju doktryny religijne zawierają elementy filozoficzne, których źródłem bywa także tradycja świecka. Wraz z upływem czasu dokonuje się ich systematyzacja i dogmatyzacja, czyli ukształtowanie się prawd podstawowych – dogmatów, strukturalnej rozbudowie ulegają zaś poszczególne wątki, np. teogonię uzupełnia teodycea (próby usprawiedliwienia dobrego i miłosiernego Boga ze zła dziejącego się na świecie) (Kelly 1988, *Zarys*… 1992, Eliade 1994a, b, *Historia*… 2003, *Encyklopedia* 2005, Walter 2006).

Miejscem przechowywania doktryny w religiach posiadających pisma jest korpus pism świętych, o natchnionym charakterze, traktowanych z nabożeństwem, ze względu na przekazane przez tradycję opisy życia, wydarzeń i słów samego Boga, założycieli, proroków i świętych (Dawson 1959, Kelly 1988, *Encyklopedia* 2005, Leszczyński 2010). W kolejnym stadium rozwoju religii i jej teoretycznego aspektu dochodzi dość często do konfrontacji postaw, których przyczynę stanowi rozbieżność, co do interpretacji przekazu zawartego w doktrynie. Postaw, które cechuje, z jednej strony – wierność doktrynie (określane mianem ortodoksji), z drugiej zaś – odstępstwo od niej (określane mianem herezji). Grupy wiernych reprezentujących postawę określaną jako heretycką są często zalążkiem nowych Kościołów.

Z uwagi na przyjęty temat badawczy nakreślenie ogólnej charakterystyki doktryny religijnej jest zagadnieniem bardzo istotnym, gdyż to właśnie teoretyczna strona religii decyduje w stopniu zasadniczym o odrębności każdej tradycji religijnej. Przyswojenie treści wierzeń religijnych i traktowanie ich jako normy postępowania w życiu codziennym jest warunkiem uzyskania przynależności do grupy religijnej, a zatem do wspólnot będących w tym opracowaniu przedmiotem analiz. Trzeba również pamiętać, że współcześnie w wielu społecznościach religijnych następuje rozluźnienie w przestrzeganiu zasad wiary wchodzących w skład poszczególnych doktryn religijnych, polegające na ich selektywnej akceptacji, które, niewątpliwie, musi znaleźć swoje odzwierciedlenie w analizie badawczej.

Aspekt teoretyczny religii jest ściśle związany z praktycznym, za który uznaje się kult. Trudno jest jednak któryś z nich – teoretyczny czy praktyczny – uznać za ważniejszy i wcześniejszy dla danej religii. Kult jest to zespół zachowań i czynności ludzkich będących wyrazem czci oddawanej temu, co uznawane jest za wartość sacrum, w szczególności czci oddawanej istocie najwyższej, bóstwom. Kult religijny, podobnie jak doktryna, przechodził różne stadia rozwoju.

Pierwotnie formy kultu miały na ogół spontaniczny charakter i wyrażały przede wszystkim stany emocjonalne, takie jak podziw, uwielbienie, lęk. Prezentowano je za pomocą prostych środków wyrazu, w postaci okrzyków, gestów mimicznych, pokłonów, w których było wiele dowolności i zindywidualizowania. Tę fazę w rozwoju kultu nazywa się rytem. Wraz z upływem czasu kult uległ, w mniejszym bądź większym stopniu, w zależności od religii, kodyfikacji i unifikacji, na co istotny wpływ miała świadoma działalność określonych osób, zajmujących we wspólnocie wiernych miejsce wyróżnione, tj. najczęściej kapłanów (w niższych formach religii także czarowników, szamanów, charyzmatyków, wróżbitów) (Keller 1968, Swienko 1981, *Zarys*… 1992). Powstaje więc

rytuał określający sposób sprawowania czynności kultowych. Rytuał w kulcie, podobnie jak dogmat w doktrynie, zobowiązuje wiernych do posłuszeństwa, a odstępstwo od niego jest zakazane (Keller 1986). Opisaną fazę w rozwoju kultu określa się mianem obrzędu. Poczesne miejsce w kulcie religijnym zajmowały i zajmują ofiara oraz modlitwa. Służyły one pozyskaniu przychylności Boga, bogów, duchów i innych sił. W ciągu dziejów ofiarowywany przedmiot uległ zasadniczym przeobrażeniom – od m.in. ofiary z krwi (w tym i ofiary z człowieka) do ofiary symbolicznej. Proces kodyfikacji i unifikacji obu tych składników kultu doprowadził do ukonstytuowania się sakralnego czasu, którego jednym z przejawów są święta religijne, oraz sakralnej przestrzeni, wyrażającej się m.in. w postaci obiektów świątynnych (Keller 1968, *Zarys*… 1992).

Manifestacja religijnych przeżyć wyrażana w formie różnego rodzaju zachowań i czynności, w sposób indywidualny (prywatny) lub zbiorowy (publiczny, społeczny, instytucjonalny), w określonym czasie i miejscu, to, niewątpliwie, wyraz aktywności religijnej członków różnych wspólnot wyznaniowych, w tym opracowaniu będący jednym z ważniejszych zagadnień badawczych.

Organizacja religijna jest zewnętrzną formą sankcjonowania i ujmowania w jedną całość teoretycznego i praktycznego aspektu religii, która działa na rzecz zespolenia grupy wiernych i reguluje życiem jej członków. Organizacja, podobnie więc jak doktryna i kult, podlegała dość znaczącym zmianom.

Pierwotnie działalność organizacji religijnej tożsama była z życiem świeckiej wspólnoty. Organizatorami i kierownikami życia religijnego były te same osoby, które organizowały i kierowały życiem świeckim (głowy rodziny, starsi rodów, wodzowie plemienni, monarchowie). Wraz z upływem czasu wypełnianiem funkcji religijnych zajęła się odrębna grupa osób – kapłanów – której początek dawali niejednokrotnie charyzmatyczni przywódcy oraz ich najbliżsi uczniowie. Zasady organizacyjne funkcjonowania wspólnot wierzących były pierwotnie mało sformalizowane i jednolite dla wszystkich grup danej tradycji religijnej, czego przejawem było m.in. funkcjonowanie wielu, luźno ze sobą związanych, gmin religijnych. Proces kodyfikacji i unifikacji kultowej oraz doktrynalnej prowadził do zacieśnienia związków między poszczególnymi jednostkami, aż do ich scalenia, oraz wyłonienia ze zhierarchizowanej już struktury organów władzy centralnej (m.in. w chrześcijaństwie). Powstaje Kościół. Pojawienie się Kościoła, jako instytucji regulującej życiem wspólnoty wierzących, koordynującej realizację specyficznych dla niej nakazów i zakazów oraz odgrywającej rolę pośrednika między światem doczesnym i światem nadprzyrodzonym, jest świadectwem osiągnięcia przez tę wspólnotę wysokiego poziomu organizacyjnego (Lewada 1968, *Zarys*… 1992). W tym czasie kasta kapłańska, szczególnie w przypadku religii założonych, wyrastała dość często w silną organizację, sta-

nowiąc konkurencję w stosunku do władzy państwowej (Keller 1968, 1986). Nie wszystkie jednak wspólnoty religijne w swoim długim procesie rozwoju zabiegały o wyłonienie instytucji szczebla centralnego, kierującej życiem swoich członków (np. judaizm). Inne jeszcze, po osiągnięciu etapu organizacyjnej integracji, ulegały dezintegracji, powodującej wykształcenie się kilku organów władzy centralnej (*Zarys*… 1992).

Organizacja religijna w celu wypełnienia swoich podstawowych zadań wprowadza wiele rozwiązań, mających usprawnić jej funkcjonowanie, zwłaszcza gdy opiekę sprawuje nad dużym liczebnie i rozproszonym terytorialnie gronem wiernych. Stąd niektóre ze wspólnot mają, mniej lub bardziej, rozbudowaną strukturę administracyjno-terytorialną. Wspólnoty, będąc uczestnikami życia publicznego, próbują także unormować swoje relacje prawne z państwem, na którego terytorium prowadzą działalność religijną. Te z nich, którym się to udaje, stają się „specyficznymi osobami prawnymi". Przedstawienie form i przejawów instytucjonalnej obecności wspólnot religijnych w przestrzeni społeczno-politycznej stanowi jedno z podstawowych zagadnień tego opracowania.

Elementem składowym każdej religii jest wspólnota wierzących, którą stanowi zespół osób wyznających określoną doktrynę, praktykujących określony kult oraz poddających się kierownictwu określonej organizacji. Początek wspólnotom religijnym dawali na ogół założyciele danych religii i charyzmatyczni przywódcy oraz skupieni wokół nich uczniowie. We wstępnym okresie tworzenia się wspólnot wierzących ich członkowie demonstracyjnie odcinają się od stylów postępowania reprezentowanych w otaczającym ich środowisku społecznym, dość stanowczo i powszechnie je krytykując, a w zamian proponują własne. Z czasem krytycyzm wobec innych stylów ustępuje miejsca postawie koncyliacyjnej, która w jakiś sposób godzi różne style życia. Obowiązek rygorystycznego przestrzegania stylu życia, odpowiadającego nakazom religijnym, spada jednak na wąską grupę osób, głównie kapłanów. W ten sposób rodzi się podział wspólnoty wierzących na kapłanów i świeckich (Keller 1968, 1986, Lewada 1968, *Zarys*… 1992).

Wymienione elementy składowe, tj. kult, doktryna, organizacja, wspólnota wierzących, reprezentują obiektywną stronę religii. Jej stronę subiektywną, przyjmuje się, stanowi wiara. O wadze tego składnika życia religijnego świadczy powszechne stawianie znaku równości między osobą określaną jako wierząca a osobą uważaną za religijną. Wiara oznacza bowiem z reguły uznawanie: doktryny za prawdziwą, kultu za właściwy i skuteczny, organizacji za odpowiednią i sprawiedliwą oraz wspólnoty za własną. Wypadkową obu stron religii jest natomiast postawa religijna, którą wyraża określony, religijnie umotywowany, sposób reagowania na różne sytuacje życiowe (np. lansowana na gruncie

wielu religii postawa przebaczenia, otwartości w duchu miłości wobec drugiego człowieka) (*Zarys*… 1992).

W rozdziale wstępnym pracy wyjaśnienia wymaga również inne, użyte w jej tytule pojęcie, a mianowicie „mniejszość". Termin ten nie wywołuje tak wielu, często bardzo odmiennych, interpretacji, jak słowo „religia" i jest na ogół dość jednoznacznie definiowany. Mniejszość to, najogólniej rzecz ujmując, grupa osób, która na zamieszkiwanym przez siebie obszarze jest mniej liczebna od pozostałej części ludności. Wchodzące w jej skład osoby wyróżniają się spośród dominującej liczebnie grupy określonymi cechami, którymi na ogół są: pochodzenie etniczne lub/i przynależność religijna, choć może nią być również np. orientacja seksualna. Liczebność nie jest jednak jedynym wyróżnikiem grupy określanej mianem mniejszościowej. O jej występowaniu decyduje niekiedy status, jaki zajmuje w społeczeństwie – zwykle niższy i to zarówno pod względem społeczno-politycznym, jak i ekonomicznym. Biorąc pod uwagę określony kontekst przestrzenny, w odniesieniu do którego termin mniejszości najczęściej bywa definiowany (tj. obszar wyznaczony granicami politycznymi), należy stwierdzić, że mniejszością jest grupa ludności danego państwa różniąca się od większości jego mieszkańców (obywateli) przynależnością rasową, narodową (etniczną), religijną, językiem używanym na co dzień, własną tradycją, a także innymi wartościami lub cechami, które zespalają ją mniej lub bardziej wykształconym poczuciem odrębności[9].

W przypadku, gdy o genezie wyodrębnienia się grupy mniejszościowej decyduje religia, pozostając także później podstawowym rodzajem więzi scalającej jej członków (np. w okresie życia w diasporze) oraz ważnym wyznacznikiem ich tożsamości i odrębności grupowej, można mówić o występowaniu mniejszości religijnej, czyli – jak głosił tzw. Mały Traktat Wersalski z 1919 r. – grupy składającej się z obywateli państwa, którzy różnią się od innych współobywateli cechą charakterystyczną – religią[10].

Poszczególne wspólnoty religijne, niezależnie od tego, czy skupiają większość, czy mniejszość ludności na danym obszarze, w swoim długim procesie rozwoju ustanawiają – co próbowano wyjaśnić przy analizie elementów składowych religii – instytucję kierującą życiem swoich członków. Na ogół taką

[9] Z socjologicznego i prawnego punktu widzenia mniejszością nazywamy grupę ludności danego państwa, która różni się od większości jego obywateli swą przynależnością narodową (mniejszość narodowa), językową (mniejszość językowa) lub wyznaniową, religijną (mniejszość religijna) (*Wielka*... 1966).

[10] DzU RP z 1920 r., nr 110, poz. 728. Małym Traktatem Wersalskim, lub też traktatem o mniejszościach, nazywany był Traktat między Głównymi Mocarstwami Sprzymierzonymi i Stowarzyszonymi a Polską, podpisany w Wersalu 28 czerwca 1919 r.

instytucją jest Kościół. W tym miejscu należy więc poczynić bardziej szczegółowe wyjaśnienia, czym jest ta najbardziej powszechna forma organizacji religii, gdyż w dalszej części pracy będzie ona traktowana synonimicznie z pojęciem mniejszości religijnej. Ponadto, co również wymaga pogłębionej analizy, tę instytucję życia religijnego cechuje, jak pokazuje praktyka dziejowa, dość duży stopień złożoności i różnorodność form, a także, co jest nie mniej istotne, bogactwo znaczeń z etymologicznego punktu widzenia[11].

W szerszym znaczeniu mianem Kościoła określamy zorganizowaną wspólnotę religijną, obejmującą świeckich wyznawców danej religii wraz z ich duchowieństwem, która tworząc określony system religijny (m.in. kult, doktrynę), wypracowuje mniej lub bardziej rozbudowaną strukturę, działającą zgodnie z przyjętymi regułami prawnymi i normami etycznymi.

W węższym ujęciu termin ten odnoszony jest do wspólnot religijnych wywodzących się z tradycji chrześcijańskiej (katolickiej, protestanckiej, prawosławnej), o szerszym (tj. ponadlokalnym) zasięgu oddziaływania (takich jak Kościół rzymskokatolicki, Kościoły ewangelickie, autokefaliczne Kościoły prawosławne). W teologii chrześcijańskiej Kościół rozumiany jest jako wspólnota ustanowiona z woli i przez Jezusa Chrystusa, którą tworzy ogół Jego wiernych (lud Boży), złączony wspólnotą wiary i sakramentów. W takim rozumieniu różne wyznania chrześcijańskie określają siebie jako Kościoły.

Posługiwanie się nazwą Kościoła tylko w odniesieniu do wspólnot wywodzących się z tradycji chrześcijańskiej, i to jedynie tych największych liczebnie, byłoby niezgodne ze współczesną rzeczywistością. Kościołem określają siebie bowiem także inne organizacje religijne, zarówno chrześcijańskie, o mniejszym zasięgu oddziaływania, jak i niechrześcijańskie, z których część (chrześcijań-

[11] Polskie słowo „kościół", podobnie jak jego niemiecki (*Kirche*), a nawet angielski (*Church*) odpowiednik, wywodzi się z języka gockiego, który z kolei słowo to zaczerpnął z języka greckiego (*τό κυριακόν*). W oryginale greckim termin ten oznaczał „miejsce ofiarowane Panu" lub „dom Pana". Inny rodowód ma słowo „kościół" występujące w językach romańskich: francuskim (*église*) lub włoskim (*cesia*), w których wywodzi się od łacińskiego słowa *ecclesia*, a to z kolei, podobnie jak w przypadku jego gockiego odpowiednika, ma swój źródłosłów w terminie greckim (*ἐκκλησία*), stosowanym, w tym przypadku, na określenie „zgromadzenia ludu" („zgromadzenia wywołanych", „zgromadzenia publicznego"), interpretowanego w kategorii „siły politycznej". Słowo „kościół" używane w tym pierwszym znaczeniu, a więc jako „miejsce ofiarowane Panu", nawiązywało przede wszystkim do specyficznie rozumianej przestrzeni, w drugim zaś – eksponowało raczej wyjątkowy charakter wspólnoty, zboru, co spowodowało, że to właśnie ta interpretacja stała się w konsekwencji bliższa dzisiejszemu rozumieniu istoty Kościoła. Wyrazem takiego pojmowania istoty Kościoła, przede wszystkim w chrześcijaństwie, było powstanie odrębnej dziedziny teologii zajmującej się wspólnotą wiernych tworzących Kościół, tj. eklezjologii (*Encyklopedia* 2005, *Encyklopedia*...2005).

skich i niechrześcijańskich) była jeszcze do niedawna uznawana za sekty. W państwach, w których istnieją demokratyczne systemy polityczne, jednym z obowiązujących, fundamentalnych założeń ustrojowych jest prawo gwarantujące każdemu autonomię wolnego wyboru, pozostającego wewnętrzną sprawą jednostki, wykraczającą poza zakres kompetencji państwa. Autonomia wolnego wyboru wyraża się w swobodnym kształtowaniu i wyrażaniu myśli przez człowieka i ich urzeczywistnianiu w formie działania lub postawy, pod warunkiem, że nie naruszają one ogólnie obowiązującego prawa. W ramach tak rozumianej autonomii mieści się wolność wyznania, w tym prawo wyboru przez wspólnoty religijne określonych ram organizacyjnych i nazwy dla instytucji regulującej ich życiem. Wiele wspólnot wierzących, korzystając z tego prawa, określa się więc jako Kościoły.

Obowiązujące w Polsce prawodawstwo na określenie organizacji o charakterze religijnym używa równoważnych pojęć „kościoły i inne związki wyznaniowe", rozumianych jako dwie odmiany wspólnoty religijnej. Nie znaczy to oczywiście, że tylko wspólnoty religijne mające osobowość prawną mogą posługiwać się w Polsce nazwą kościoła, tudzież związku, stowarzyszenia, zrzeszenia, ruchu, towarzystwa itp. Dokonanie prawnej rejestracji organizacji wyznaniowej nie jest bowiem konieczne – zgodnie z obowiązującym prawem, gwarantującym każdemu wolność wyznania – do odbywania przez jej członków praktyk religijnych. Te z organizacji religijnych, które poddają się formalnej rejestracji, posiadają różne formy i podstawy regulacji ich statusu prawnego. Kryteria decydujące o zróżnicowaniu położenia prawnego kościołów i innych związków wyznaniowych poszerzą obszar merytoryczny badań na temat współczesnej sytuacji mniejszości religijnych w Polsce. Umocowanie prawne organizacji wyznaniowych w Polsce, choć – jak powiedziano – nie jest warunkiem *sine quo non* głoszenia i sprawowania przez nie kultu religijnego, stanowić będzie jednak zasadnicze kryterium decydujące o wyborze określonych kościołów i związków wyznaniowych do analizy ich dzisiejszej sytuacji.

Synonimem takiego rozumienia pojęcia „kościół", jak i określenia „związek wyznaniowy", jest termin „wyznanie religijne"[12]. Posługując się zatem pojęciami „kościoły" i „związki wyznaniowe", autor tego opracowania będzie używał

[12] Wymiennie ze słowem „religia" używa się na ogół terminu „wyznanie", choć obu pojęciom nadaje się także różne znaczenia. Różnice te wynikają ze stopniowania znaczenia obu terminów. Wyznanie, zgodnie z takim podejściem, ma na ogół jedną, obowiązującą doktrynę (np. katolicyzm), natomiast religia – zajmując wyższy poziom w tej hierarchii – jest zróżnicowana doktrynalnie (np. chrześcijaństwo).

ich – o czym już sygnalizował – jako synonimów terminów „mniejszości religijne" i „wyznania religijne"[13].

Świadoma niechęć i zwykła ignorancja przejawiana przez przedstawicieli uznanych powszechnie Kościołów w stosunku do mniejszościowych wspólnot religijnych prowadzi do powszechnego uznania ich za sekty. Na takie postrzeganie przez dużą część opinii publicznej wpływ ma także brak wiedzy, co do innych, poza własną, na ogół większościową właśnie, grup wyznaniowych. W związku z tym należy zdefiniować również pojęcie sekty, tak by móc rozstrzygnąć – na ile to możliwe – jakie różnice zachodzą między nią a kościołem lub związkiem wyznaniowym reprezentującym mniejszościową wspólnotę religijną.

Etymologicznie wyraz „sekta" wywodzi się od słów *sequor*, *sequi* (łac. podążać za kimś, naśladować). Etymologię tego pojęcia niektórzy badacze wywodzą także od słów *secare*, *sectare* (łac. odcinać). Pogląd na taki źródłosłów terminu „sekta", choć przez wielu akceptowany, spotyka się jednak z krytyką, za nie dość ścisłe i precyzyjne oddanie treści, którą pierwotnie terminowi temu przypisywano. Przyjmuje się, że to pochodzenie ma wtórny charakter. Wyjaśnienie etymologii słowa ma w tym przypadku więc o tyle istotne znaczenie, że pozwala odtworzyć zarówno pierwotną, jak i, nazwijmy ją, „wtórną" motywację wyrazu. W pierwszym znaczeniu sektę stanowi grupa zwolenników nauk głoszonych przez jej założyciela i przywódcę. „Podążanie za" grupą oznacza przyjęcie takich wartości, które nie są kultywowane w otaczającym ją środowisku. W ten sposób następuje „odcięcie się" od społeczności, w której dane osoby dotąd żyły. Ale owo „odcięcie" można także interpretować jako wystąpienie z własnej wspólnoty religijnej, będące wyrazem sprzeciwu wobec niewypełnienia przez nią określonych zasad, prowadzące do utworzenia wokół charyzmatycznego przywódcy nowej, oddanej mu grupy wiernych.

Oprócz etymologicznych istnieją między Kościołem i sektą także, i to przede wszystkim, różnice w charakterze działania i typie organizacji. Należy jednak podkreślić, że zjawisko, o którym mowa, choć charakteryzuje wszystkie religie, i to od samego powstania każdej z nich, nie posiada jak dotąd jakiejś uniwer-

[13] W chrześcijaństwie nazwa „kościół" stosowana bywa także na określenie obiektu, w którym sprawowane są czynności sakralne, takie jak: odprawianie nabożeństw, sprawowanie sakramentów, odmawianie modlitw. Dla większości wyznań terminem wspólnym na określenia obiektu służącego celom religijnym pozostaje słowo „świątynia". Każde niemal wyznanie ma jednak własną nazwę, którą stosuje na określenie swojej świątyni (judaizm – synagogę, islam – meczet itd.).

salnej interpretacji[14]. Brak jest kryteriów, które by w sposób jednoznaczny określały dane wspólnoty jako sekty. Z pewnością grupom religijnym określanym takim mianem, ze względu na odstępstwo poczynione w stosunku do obowiązującej je wykładni wiary, przypisuje się na ogół pejoratywny charakter. Niektórzy badacze, głównie socjologowie religii, chcąc uniknąć stosowania kategorii wartościujących w stosunku do wspólnot o dość krótkiej historii, stosują na ich określenie – wydaje się bardziej neutralne pojęcie – „nowe ruchy religijne" (Libiszowska-Żółtkowska 2001a).

W ostatnich latach do zestawu pojęć stosowanych na określenie grup religijnych pozostających poza tradycyjnymi wyznaniami dołączono inne terminy (kult, denominacja, ruch parareligijny, grupa psychomanipulacyjna). Ze względu na trudności w zdefiniowaniu pojęć i ustaleniu jednoznacznej terminologii dotyczącej poszczególnych grup religijnych, a także brak wyraźnych kryteriów i zasad ich kwalifikacji, wspólnoty, które wielu określa jako sekty, bywają nazywane kościołami, związkami wyznaniowymi, nowymi ruchami religijnymi, i to na ogół niezależnie od tego, czy posiadają osobowość prawną, czy działają w sposób nieformalny bez jakiejkolwiek rejestracji. Abstrahując od tych zawirowań terminologicznych, można wskazać jednak na pewne elementy, które pozwalają omawiane zjawisko nieco bliżej określić. Sekta – w myśl jednej z definicji – to grupa społeczna izolująca się od społeczeństwa, mająca własną hierarchię wartości, zespół norm zachowania się, silnie akcentująca rolę przywódcy (*Słownik*… 1996, *Encyklopedia* 2005)[15]. Uwzględniając zaś kontekst religijny tego pojęcia, poprzez m.in. sięgnięcie do jego etymologii, można powiedzieć, że jest to także grupa religijna, która oderwała się od któregoś z wielkich kościołów panujących i przyjęła własne zasady organizacyjne (*Słownik*… 1981). Takie interpretacje zjawiska sekt, wzbogacone o wnioski płynące z zastosowania empirycznych procedur weryfikacji grup tym mianem określanych, pozwalają wydobyć zasadnicze różnice, jakie zachodzącą między nimi a wspólnotami religijnymi zorganizowanymi w tradycyjne Kościoły. W przeciwieństwie do formacji kościelnej, którą cechuje otwartość na pewne uniwersalne wartości, sekta wyraża zamkniętą, a nawet konfliktową postawę wobec otoczenia spo-

[14] Judaizm mianem sekt określał wszystkie odłamy przeciwstawiające się mu, choć wyrosłe z jego tradycji. Kościół łaciński pojęcie to stosował wobec wszelkich innych wspólnot religijnych zarówno chrześcijańskich, jak i niechrześcijańskich. Punkt zwrotny w takim postrzeganiu innych wyznań przez Kościół katolicki przyniosły dopiero postanowienia Soboru Watykańskiego II.

[15] Termin „sekta" odnoszony jest nie tylko do zjawisk religijnych, co oznacza, że pojęciem tym, najogólniej rzecz ujmując, można określić każdą grupę społeczną pozostającą w izolacji (przestrzennej, ideologicznej, światopoglądowej) od reszty otaczającego ją społeczeństwa.

łecznego. Sekta zakładana jest bardzo często nie w celu, bądź nie tylko w celu, wyznawania wiary religijnej, choć wiara jest zwykle przykrywką, swoistą „zasłoną dymną", do prowadzenia określonych, na ogół finansowych, interesów przez przywódców grupy. Posiada własną, na ogół owianą aurą tajemniczości, a przez to niedostępną poznaniu osób z zewnątrz, strukturę ustrojową, mniej lub bardziej wykształconą doktrynę i kult.

Sekty, jak wspomniano, występując pod nazwą kościoła lub związku wyznaniowego, mogą posiadać osobowość prawną. Aczkolwiek, o czym również należy pamiętać, ze względu na prowadzone przez organy administracji rządowej określone procedury weryfikujące wnioski o rejestrację, możliwość wystąpienia takiej sytuacji nie jest duża. W Polsce, choć nie można wykluczyć, że przypadki występowania sekt pod postacią zarejestrowanych prawnie kościołów lub związków wyznaniowych mają miejsce, większość współcześnie działających sekt nie posiada osobowości prawnej i jako kościoły oraz inne związki wyznaniowe nie wchodzą w stosunki z państwem. Spełnienie przez grupy o charakterze religijnym określonych kryteriów, od których państwo uzależnia nadanie im osobowości prawnej, stanowi w tej pracy podstawę do uznania ich za mniejszości religijne (wyznaniowe). Z tego też powodu z analizy badawczej dotyczącej współczesnej sytuacji mniejszości religijnych występujących w Polsce wyłączone zostaną te grupy religijne, które nie posiadają statusu prawnego kościołów i innych związków wyznaniowych, a więc m.in. te, które składają się na zjawisko określane mianem sekt.

1.2. RELIGIA JAKO PRZEDMIOT BADAŃ NAUKOWYCH

Religia jako niezwykle bogate, złożone i wielowarstowe zjawisko społeczno-kulturowe nie daje się poznać tylko jednemu typowi nauki. Występowanie wielu religii, obejmujących całość indywidualnych i zbiorowych przeżyć człowieka, tylko komplikuje ów problem. Mimo trudności z ujęciem i wyczerpaniem wiedzy o religii, różne nauki podejmują próby odpowiedzi na najbardziej zasadnicze pytania jej dotyczące. Większość z nich koncentruje się w dużym stopniu na zdefiniowaniu samego zjawiska. Nauki o religii, jak twierdzi Z. Zdybicka (1988), zakładając – świadomie lub nieświadomie – jakieś „tymczasowe" określenie religii, szukają trafnej i kompleksowej odpowiedzi na pytanie o naturę religii. Zagadnienie religii, przy takim podejściu, stanowi zarówno punkt wyjścia, jak i punkt dojścia każdej niemal dyscypliny religiologicznej. Przy czym

istota religii nie dość, że się nie wyczerpuje w licznych cząstkowych ujęciach poznawczych, to jeszcze bardziej staje się nieuchwytna całościowo (Zdybicka 1988).

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czym jest religia, nie stanowi jedynego celu dociekań nauk nią się zajmujących. Stosowane przez te dyscypliny inne rodzaje obserwacji, analizy i wyjaśniania, pozwalają bowiem każdej z tych nauk uchwycić i poznać inne aspekty tego samego zjawiska.

Nauką poświęconą w całości temu skomplikowanemu zjawisku kulturowo-społecznemu jest religioznawstwo. Dyscyplina ta, kontynuując rozpoczętą w starożytności pewną formę refleksji poznawczej na temat religii, współczesnego kształtu zaczęła nabierać w XIX w. wraz z rozwojem innych nauk szczegółowych. Wyrosła ze zgłaszania aspiracji do ujęcia i wyczerpania wiedzy na temat wszystkich, historycznych i współczesnych religii. Stosując różne metody, a także podejścia filozoficzne, religioznawstwo rozwinęło kilka głównych ujęć metodologicznych wyjaśniających i interpretujących fenomen religii. Zdaniem Z. Zdybickiej (1988), różne interpretacje zjawisk religijnych i w ogóle religii powstają w wyniku stosowania przez religioznawstwo następujących metod:

– filologicznej – polegającej na posługiwaniu się metodami językoznawstwa porównawczego do badań nad religią (G. Dumézil),

– ewolucjonistyczno-etnograficznej – pozostającej pod wpływem ewolucji i polegającej na rekonstruowaniu wierzeń pierwotnych oraz wyjaśnianiu pochodzenia religii z innych, bardziej pierwotnych zjawisk (E.B. Tylor),

– psychologicznej – podkreślającej znaczenie przeżyć psychicznych dla uświadomienia istoty religii (W. James),

– socjologicznej – skupiającej się na religii jako zjawisku społecznym (M. Weber, E. Durkheim),

– fenomenologicznej – antyewolucjonistycznej – opisującej zjawiska religijne, zgodnie z interpretacjami uzyskanymi w ramach empirycznie dostępnych dziedzin (historycznej, socjologicznej, psychologicznej), interpretującej religie poprzez wskazanie ich ogólnych struktur, wspólnych wszystkim religiom, i dojście do rozumiejącego ujęcia religii w ogóle (G. van der Leuuw, M. Eliade),

– materializmu historycznego – związanej z teorią ewolucji, interpretującej religię jako przemijającą formę świadomości społecznej, uwarunkowaną sytuacją ekonomiczno-społeczną (alienacją), która przeminie wraz ze zmianą struktur ekonomiczno-społecznych (K. Marks) (Zdybicka 1988).

Niektóre z ujęć składających się na różnorodność wiedzy o religii, określanej wspólną nazwą „religioznawstwo", wspomagane w XX w. przez rozwój nauk szczegółowych (m.in. socjologię), przyczyniły się do rozwoju odrębnych dyscyplin o religii (m.in. socjologii religii). Stosując pewne uproszczenia i uogólnie-

nia, można powiedzieć, że religioznawstwo jest nauką (lub zespołem nauk) o genezie, rozwoju, formach, strukturze i funkcjach religii, którą – w odróżnieniu od teologii religii i filozofii religii – cechują empiryczne i porównawcze metody poznania oraz interpretacji religii i zjawisk religijnych.

Kierując się stwierdzeniem przywołanej tu już wielokrotnie Z. Zdybickiej (1988, także Kamiński, Zdybicka 1974), iż sposoby doświadczenia religii lub jej interpretacji bywają głównie typu ściśle humanistycznego, filozoficznego albo teologicznego, można istniejące współcześnie nauki o religii pogrupować według tak określonych kryteriów. Do humanistycznych nauk o religii, zdaniem wspomnianej autorki (Zdybicka 1988), należą: etnologia, historia, psychologia, socjologia, pedagogika, a także geografia religii, z których każda odwołuje się przy badaniu religii do kierunków i tendencji obowiązujących w ramach swojej „macierzystej" nauki. Filozofia religii jest dyscypliną, która dąży do ujęcia i wyjaśnienia zjawiska religii, do usytuowania go w ostatecznym porządku ontycznym. Teologiczne nauki o religii obejmują: apologetykę, która stanowi uzasadnienie konkretnej religii przez wskazanie na jej naturalne źródła, a także obronę przekonań religijnych przy odwołaniu się do argumentacji historycznej i racjonalnej oraz przed zarzutami przeciwników danej religii; teologię religii – badającą w świetle uznanego przez siebie objawienia rolę różnych religii w dziele zbawienia (Zdybicka 1988).

W tym miejscu nieco szczegółowiej zostaną przedstawione te z nauk religiologicznych, do których podstawowych kompleksów zagadnień autor odwoływał się w głównej mierze przy realizacji tytułu pracy oraz tematu badawczego, nakreślonego w założeniach do niej, a więc: geografia religii, historia religii oraz socjologia religii. Z racji tego, że zasadnicze podejście badawcze ma charakter geograficzny – podstawowym zadaniem podjętym przez autora pracy jest, ogólnie rzecz ujmując, analiza sposobów i form zajmowania i organizowania wycinków przestrzeni przez mniejszości religijne – główne, z punktu widzenia realizowanej problematyki dyscypliny geografii, tj. geografia historyczna, geografia polityczna oraz geografia religii, zostaną poddane oddzielnemu omówieniu w kolejnym podrozdziale.

Historia religii, będąca jedną z najstarszych i najbardziej rozbudowanych nauk o religii, a zarazem najstarszą gałęzią religioznawstwa, do którego jest zaliczana (i z którym, szczególnie w XIX w. była utożsamiana), jest nauką o dziejach religii, jej genezie i rozwoju. Dyscyplinę tę, jak wiele innych, można podzielić na: ogólną – badającą genezę, rozwój, a często i zanik, różnych religii, oraz szczegółową – dokonującą analizy dziejów poszczególnych religii lub rozwoju jej elementów składowych. Historia religii podejmuje także próby tworzenia pewnych uogólnień, dotyczących ustalenia prawidłowości rozwoju

fenomenu religii[16]. Szczegółowe, opisowe opracowanie dziejów wielu religii, połączone z próbą ich porównania w celu przedstawienia „fizjonomii" każdej z nich i ustalenia pewnych prawidłowości rozwoju religii jako całości, stanowiło przy realizacji podjętego przez autora tematu badawczego podstawowy materiał poznawczy.

Socjologia religii, będąca stosunkowo młodą dziedziną wiedzy (kształtującą się od końca XIX w., choć korzeniami sięgającą oświecenia), subdyscypliną zarówno socjologii, jak i religioznawstwa, zajmuje się religią w kontekście społecznym – jej funkcją w życiu społecznym i wzajemnym wpływem religii i społeczeństwa[17]. Problem istnienia religii, wielu religii, a zatem i licznych wspólnot ludzkich, dla których religie te stanowią kryterium poczucia odrębności grupowej, jest niewątpliwie faktem społecznym. Badanie społeczno-kulturowych aspektów funkcjonowania mniejszości religijnych (takich chociażby jak przynależność do mniejszości jako element tożsamości, religia a tożsamość etniczna i narodowa, a nawet instytucje religijne), będące jednym z podstawowych celów tego opracowania, ma więc w dużym stopniu charakter socjologiczny. Zatem analiza religii jako pewnego faktu społecznego wymaga sięgnięcia do założeń badawczych wypracowanych przez wspomnianą dyscyplinę. Należy dodać, że obie dyscypliny, a więc zarówno historia, jak i socjologia religii, pretendują do roli nauk stawiających sobie za cel zdefiniowanie samego zjawiska religii.

---

[16] Za najważniejszych przedstawicieli tej dycypliny uznawani są: E.B. Tylor (1832–1917), twórca szkoły ewolucjonistycznej, głoszący tezę o naturalnej ewolucji wierzeń religijnych (od animizmu do monoteizmu), zachodzącej wraz z rozwojem cywilizacyjnym ludzkości; M. Eliade (1907–1986), który do metodologii historycznej, ale także socjologicznej i psychologicznej (ogólnie religioznawczej) wprowadził założenia fenomenologii, polegające nie na opisie poszczególnych religii, lecz na badaniu, w kontekście uwarunkowań historyczno-kulturowych, sedna relacji człowieka z sacrum oraz wskazaniu ogólnych struktur religii.

[17] Wśród najważniejszych przedstawicieli socjologii religii znajdują się: Monteskiusz (1689–1755), A. Comte (1798–1857), K. Marks (1818–1883) – uznawani za jej prekursorów; H. Spencer (1820–1903), właściwy twórca tej dyscypliny, badający ewolucję wierzeń religijnych, a także proces rozwoju i wewnętrznego przeobrażania się instytucji życia religijnego, również w relacji do innych podmiotów życia społecznego (m.in. instytucji politycznych); E. Durkheim (1858–1917) – twórca teorii kolektywnej świadomości (sumienia – *conscience*), zgodnie z którą religia stanowi wytwór społeczny, niezależny od jednostki, a przedmiotem czci jest w niej także samo społeczeństwo; M. Weber (1864–1920) – „odpowiedzialny" za ugruntowanie metodologii nauk społecznych, poprzez odrzucenie pozytywistycznej koncepcji nauk społecznych jako nauk przyrodniczych (której zwolennikiem był m.in. wspomniany A. Comte). M. Weber przekształcił materialistyczny punkt widzenia religii (odszedł od jej naturalistycznego interpretowania), dokonując przy tym analizy wzajemnych form oddziaływania religii i instytucji życia społeczno-gospodarczego (Weber 1984, 1994, Mikoś 1988, Tatarkiewicz 1990, Bronk 2009).

1.3. ZARYS PROBLEMATYKI RELIGII I MNIEJSZOŚCI RELIGIJNYCH W BADANIACH GEOGRAFICZNYCH

Wraz z podjętym przedsięwzięciem badawczym łączy się potrzeba, aby powstałe w jego wyniku opracowanie odbiegało od typowego ujęcia historycznego, przedstawiającego poszczególne religie, tudzież mniejszości wyznaniowe; by odsłaniało również, nie mniej ważny od dziejów różnych religii i Kościołów, aspekt geograficzny ich występowania – tj. wzajemne relacje zachodzące między społecznościami kierującymi się określonymi zasadami wiary, a środowiskiem ich życia. Możliwość takiego podejścia do religii stwarza geografia religii. Podejście geograficzne nie oznacza jednak wyabstrahowania z problematyki historycznej, wręcz przeciwnie. Zmienność w czasie i przestrzeni, to uniwersalna cecha życia, a więc historyczne i geograficzne studia stanowią tu nierozerwalną od początku do końca całość. Geografia religii wykazuje ścisłe relacje z historią religii, które są odbiciem bliskości obu macierzystych dziedzin, wyrażającym się w na ogół powszechnie akceptowanym haśle, że „historia jest geografią w czasie, a geografia historią w przestrzeni”[18].

Geografia religii uznawana jest, obok m.in. historii religii, socjologii religii, filozofii religii, pedagogiki religii, za naukę religiologiczną (naukę o religii). Kwestią budzącą dyskusję pozostaje przynależność tej dyscypliny do jednej z dwóch dziedzin wiedzy, tj. geografii czy religioznawstwa. Wyjaśnienia wymaga także jej usytuowanie w obrębie nauki, do której przynależy: czy jest jedną z głównych, czy może pomocniczą dyscypliną? Ze względu na przedmiot, cel, zakres i metody badań przynależność geografia religii do rodziny nauk geograficznych nie podlega dyskusji. Tę kształtującą się od końca XVIII w. naukę uznać należy za jedną z dyscyplin geografii człowieka (określanej też mianem antropogeografii) bądź geografii społeczno-ekonomicznej. Z wieloma dyscyplinami wchodzącymi w ich skład (m.in. geografią ludności, geografią osadnictwa) łączy geografię religii wspólny cel – badanie wzajemnego oddziaływania przestrzeni geograficznej i, bardzo ogólnie rzecz ujmując, procesów społecznych, a także podobne metody badań[19]. Różnice polegają na specyfice procesów, którymi

[18] Pisarz i filozof niemiecki epoki oświecenia J.G. von Herder (1744–1803) twierdził natomiast, że geografia stanowi podstawę historii, a historia jest wprowadzoną w ruch geografią, kto bada jedną naukę bez drugiej, ten nie rozumie żadnej z nich (Nowakowski 1938).

[19] W literaturze określenie „geografia religii” pojawiło się po raz pierwszy ponad sto lat wcześniej. Autorstwo nazwy przypisuje się angielskiemu pisarzowi i uczonemu (z wykształcenia lekarzowi) – T. Browne’owi (1605–1682), który użył jej w dziele pt. *Religio Medici* (1642) (Jackowski 2003).

zajmuje się omawiana dyscyplina: stanowią je zjawiska religijne i religia jako taka. Wyznacznikiem miejsca geografii religii w tej grupie nauk geograficznych jest w dużym stopniu także jej odwoływanie się do zagadnień stanowiących przedmiot rozważań poszczególnych nauk tego systemu. Wśród dyscyplin, z których dorobku w zakresie interesującej ją problematyki korzysta, znajdują się: geografia ludności (migracje religijne), geografia osadnictwa (wpływ funkcji religijnych na rozwój miejscowości), geografia usług (rozwój działalności usługowej pod kątem zaspokajania potrzeb religijnych człowieka), geografia transportu, tudzież geografia komunikacji (środki transportu stosowane przez pielgrzymów, ruch pojazdów oraz przewóz osób i ekwipunku, drogi przemieszczania się pielgrzymów oraz rozwój środków komunikowania się osób religijnych), geografia turyzmu (turystyka religijna), geografia historyczna (wymiar historyczny rozprzestrzenienia poszczególnych religii) oraz geografia polityczna (kontekst polityczno-przestrzenny rozwoju religii). Geografia religii traktowana bywa także jako część geografii kultury, gdyż, tak jak ona, koncentruje się na związkach zachodzących między określoną kulturą (w przypadku geografii religii jest to określona religia) a przestrzenią oraz interakcjami o charakterze przestrzennym między różnymi typami kultur (w tym między różnymi religiami).

W kształtowaniu zjawiska religii ma swój niekwestionowany udział środowisko naturalne, stanowiące jeden z podstawowych i stałych warunków życia i działalności człowieka. Interpretacja różnych aspektów wierzeń przynosi liczne przykłady ich powiązań z niektórych elementami środowiska przyrodniczego (np. rzeźbą terenu). Miejsce geografii religii w systemie nauk geograficznych wyznaczają zatem więzi nie tylko z geografią człowieka, ale również, choć z pewnością nie tak silne, z drugą grupą nauk tego sytemu – geografią fizyczną.

Przynależność do dziedziny nauk geograficznych nie wyklucza uznania omawianej subdyscypliny również za dział religioznawstwa. Miejsce w tej szerokiej dziedzinie nauki o religii przypadło jej wraz z początkami, sięgającymi XIX w., kształtowania się samego religioznawstwa, aspirującego wówczas do objęcia swoim zainteresowaniem wszystkich religii (podobnie jak wobec przyrody próbowało to czynić przyrodoznawstwo, a w stosunku do kultury – kulturoznawstwo). Przykładów podwójnej przynależności niektórych dyscyplin religiologicznych dostarczają przywołane tu historia religii i socjologia religii. Pozycję geografii religii w tym układzie porównać można w pewnym stopniu do usytuowania geografii historycznej – będącej częścią geografii, a zarazem nauką pomocniczą historii. Geografia religii, przynależąc do geografii, pozostaje w składzie religioznawstwa, bardziej jednak na zasadzie nauki pomocniczej, niż jej głównej dyscypliny. Rolę dyscyplin wiodących w religioznawstwie przypisuje się bowiem przede wszystkim historii religii, stanowiącej niegdyś – jak

powiedziano – jeden z synonimów religioznawstwa, oraz socjologii religii, a więc naukom, które rozwinęły wiele nurtów badawczych, wzbogacając tym samym bazę metodyczną samego religioznawstwa, oraz – w przeciwieństwie do geografii religii – aspirują, o czym sygnalizowano, do zdefiniowania samego zjawiska religii.

Szukając rozstrzygnięcia niektórych dyskusyjnych spraw, które narosły wokół geografii religii, jak chociażby przywołana przynależność do którejś z nauk, tj. geografii czy religioznawstwa, K. Mikoś (1988) stawia dodatkowe pytanie: czy geografia religii to jedna, czy też może dwie różne nauki (geografia religii jako nauka geograficzna i geografia religii jako nauka religioznawcza)? Wśród religioznawców panuje na ogół przekonanie, że mamy do czynienia z jedną dyscypliną, różniącą się jednak – w zależności od tego, kto zabiera w jej sprawie głos, czy geografowie, czy religioznawcy – przedmiotem, celem, zakresem i metodą naukowego podejścia do religii. Podejście takie każe widzieć geografię religii jako dyscyplinę badającą oddziaływanie religii na środowisko geograficzne, co czyni z niej jedną z nauk geograficznych, oraz jako dyscyplinę badającą wpływ czynników geograficznych na religię, co stanowi z kolei podstawę do uznania jej za naukę religioznawczą (Bronk 1996). Wskazywanie na różnice między geograficzną i religioznawczą perspektywą poznawczą nie jest wytworem czasów współczesnych. Carl Troll (za Mikoś 1988) twierdził, że geograf religii, będąc geografem, powinien skoncentrować się wyłącznie na czysto geograficznej stronie przedmiotu, tj. badaniu oddziaływania religii na środowisko, pozostawiając religioznawcy, mającemu odpowiednie przygotowanie w dziedzinie religioznawstwa, określenie charakteru i zasięgu wpływu środowiska na religię.

Wydaje się jednak, że takie różnicowanie interpretacji zjawisk religijnych i religii jako takiej w ich kontekście geograficznym, występujące niewątpliwie na zasadzie pewnego uzupełnienia, nie wytrzymuje próby czasu, wyznaczonego m.in. rozwojem samej geografii religii. Przyjmowanie odmiennej perspektywy badawczej przez występujących w imieniu geografii religii geografów i religioznawców, choć niewątpliwie ma już swoją tradycję, nie u wszystkich badaczy budzi zrozumienie i akceptację. Za sprawą D.E. Sophera, którego praca pt. *Geography of religions* z 1967 r. stanowiła wielki, jak na razie ostatni na taką skalę, przełom w geografii religii, pojawiła się tendencja, by prowadzić badania nad wzajemnym wpływem religii i środowiska w sposób zintegrowany, polegający na ścisłej współpracy geografów i religioznawców. Należy powiedzieć, że przez cały czas swojego rozwoju geografia religii, tak jak i cała geografia, adaptowała – ze wzajemnością – metody i osiągnięcia innych nauk (historii, socjologii, etnologii, religioznawstwa, filozofii, ale także i ekonomii, architek-

tury). Korzystanie z ich szerokiego zaplecza nadało więc geografii religii charakter interdyscyplinarny – każdy na ogół problem, którym się ona zajmuje, jest zagadnieniem „z pogranicza", „uwikłanym" dodatkowo w dziedzinę relacji między teorią a praktyką.

Zadania badawcze nakreślone w założeniach pracy nie sposób jest zrealizować, odwołując się tylko do jednego, nawet bardzo interdyscyplinarnego typu poznania naukowego, jakim jest geografia religii. Potrzeba wskazania m.in. przyczyn pojawienia się i rozprzestrzeniania różnych religii na ziemiach polskich wymaga podjęcia studiów również z zakresu geografii historycznej. Odwołanie się do wymiaru historycznego pozwala dokonać odpowiedniej interpretacji różnorodnych aspektów religii współcześnie występujących w Polsce.

Wielu geografów, wśród nich czołowy polski geograf religii, A. Jackowski (1991a), postuluje wręcz uwzględnienie kontekstu historycznego w badaniu zachodzących współcześnie w przestrzeni zjawisk religijnych. Nawiązanie do przeszłości to, według tego autora, w zasadzie konieczność przy prowadzeniu badań z zakresu z geografii religii (Jackowski 2003). Potrzebę takiego uprawiania geografii religii dostrzegał wybitny polski geograf, E. Romer, który zwykł był nawet utożsamiać ten dział geografii z geografią historyczną (Romer 1969). Podobnie rzecz ujmował G. Lanczkowski (1986), wprawdzie nie jako geograf, lecz religioznawca, dla którego geografia religii, choć nie wyłącznie, to przede wszystkim geografia historyczna. Uchwycenie więc również historycznego wymiaru relacji religia – środowisko, do czego skłaniają oczekiwania stawiane przed samą geografią religii, tudzież jej postrzeganie, jako dyscypliny w niemałym stopniu tożsamej z geografią historyczną, stanowi w przypadku podjętego tematu badawczego posunięcie konieczne. Przy czym należy sobie zdawać sprawę, że dociekań na temat złożonych powiązań zachodzących w przeszłości między określonymi religijnymi komponentami kultury a środowiskiem ich występowania, nie można ograniczyć tylko do formuły geografii religii. Tym bardziej, że porządkowanie według klucza przestrzennego faktów i danych z przeszłości dotyczy funkcjonowania mniejszości religijnych, a więc aktywności religijnej i społecznej osób, z definicji skupionych w mniejszych liczebnie wspólnotach, występujących w określonych, zazwyczaj nierównoprawnych, relacjach z grupą większościową, w związku z czym zepchniętych na ogół na margines życia społecznego w państwach lub regionach, w którym przyszło im żyć, zobligowanych często do zajmowania tych, a nie innych miejsc w przestrzeni i organizowania ich w sposób nie zawsze zgodny z potrzebami tych wspólnot. Refleksja nad tymi elementami funkcjonowania wspólnot wyznaniowych możliwa jest szczególnie na polu geografii historycznej.

Geografia historyczna wyraża w dużym stopniu przywołane tu wzajemne

związki pomiędzy dwiema dziedzinami wiedzy, tj. historią i geografią. Próbując bardzo ogólnie określić to, czym zajmuje się ta dyscyplina, można odwołać się do rozważań historyka, G. Labudy, który, identyfikując zadania geografii historycznej w kontekście całości badań geograficznych, stwierdził, że: granice między geografią historyczną a geografią są tak płynne, jak płynna jest granica między przeszłością a teraźniejszością. Różnica między nimi wynika z odrębnego przedmiotu badań i z odmiennego punktu badań. Dla geografii – jak twierdzi G. Labuda (1956) – główny punkt ciężkości leży w teraźniejszości, a stosunki z przeszłością bywają wciągane do objaśnienia faktów, o ile tego wymaga sama struktura faktów, natomiast dla geografii historycznej punkt ciężkości badania leży w zrekonstruowaniu obrazu przeszłości, a stosunki teraźniejsze są wciągane do badania, o ile wymagają tego metody badania historyczno-geograficznego. Można więc powiedzieć, trawestując myśl tego autora, że realizacja założonego tematu pracy następuje: poprzez objaśnienia wybranych faktów dotyczących funkcjonowania mniejszości religijnych we współczesnej Polsce (ich liczebności, rozmieszczenia, aktywności), do którego wciągane są, ze względu na to, że wymaga tego struktura faktów, stosunki z przeszłością, oraz poprzez zrekonstruowanie obrazu przeszłości (m.in. genezy i historycznego rozmieszczenia wspólnot wyznaniowych), do którego wciągane są, ze względu na przyjęte metody badania historyczno-geograficznego, stosunki teraźniejsze.

Nie mniej światła na niektóre uwarunkowania analizowanych faktów rzuca także próba odwołania się do innej z dyscyplin geograficznych, a mianowicie geografii politycznej. Dyscyplina ta jest egzemplifikacją bliskich – a zatem istotnych ze względu na podjęty temat – powiązań geografii i historii, gdyż porusza wiele zagadnień będących przedmiotem rozważań samej historii, a także stanowi, co jest przecież naturalną konsekwencją tych powiązań, swego rodzaju wspólnotę z geografią historyczną. Jak powiedział bowiem J. Barbag (1987, s. 14): „geografię polityczną można w pewnym sensie uważać za geografię współczesności. Dzisiejsza geografia polityczna będzie jutrzejszą geografią historyczną *sensu stricto*". Wydaje się jednak, że granice między obiema dyscyplinami geograficznymi są jeszcze bardziej płynne, niż wskazuje na to przyjęta perspektywa czasowa, i nie zawsze łatwe do ustalenia (Rykała 2008c). Geografia polityczna, badając, najogólniej rzecz ujmując, strukturę i funkcje różnego rodzaju jednostek politycznych (przede wszystkim państw) w ich kontekście geograficznym, dąży bowiem – jak stwierdził sam J. Barbarg (1987) – do zinterpretowania mapy politycznej zarówno w teraźniejszości, jak i – co należy w tym miejscu podkreślić – przeszłości, oraz do ujawnienia przestrzennych różnic o charakterze politycznym, a także do poznania specyfiki terytorialnego formowania się i rozwoju politycznego krajów oraz innych regionów. Mniejszo-

ści religijne, jako element struktury państwa polskiego oraz specyfiki jego terytorialnego formowania się i rozwoju politycznego, stanowią więc istotny przedmiot rozważań geografii politycznej. W odniesieniu do przeszłości, ale przede wszystkim teraźniejszości, geografia polityczna usiłuje za pomocą obserwacji i analizy faktów określić m.in. parametry przestrzenne państw w stosunku do grup mniejszościowych (religijnych i narodowych), z określeniem ich dynamiki. O roli geografii politycznej w interpretowaniu zachodzących w przestrzeni zjawisk religijnych niech świadczy fakt, że dyscyplina ta, choć dotychczas nie sprecyzowano jasno jej problematyki i zakresu badań, już w okresie podejmowania pierwszych, jakkolwiek nieudanych, prób wyzwalania się na samodzielną dyscyplinę geograficzną sięgała po problematykę religijną, czy też szerzej rozumianą – etniczną. Karol Wyrwicz do geografii politycznej zaliczał w 1768 r. oprócz „opisania różnych rodzajów panowania ustanowionego na ziemi, jakimi są: Monarchie, Królestwa, Rzeczypospolite, Stany Udzielne etc.", również „[…] różność obrządków do wiary należących, języków, praw, obyczajów, postaci powierzchownej, koloru mieszkańców świata etc." (Fleszar 1958, s. 99).

W gronie niepolskich geografów, którzy wnieśli istotny wkład w rozwój badań nad religiami w ich kontekście przestrzennym, a poprzez oryginalną interpretację danych zebranych na ten temat – uzyskanych na podstawie obserwacji faktów, ich opisów i wyjaśnień w drodze analizy – dostarczyli autorowi pracy znakomity materiał poznawczy, znajdują się m.in. P. Deffontaines (1948), D.E. Sopher (1967), M. Büttner (1976), C.C. Park (1994), K. Hoheisel (1997), R. Matlovič (2001), Henkel (2001). Z polskich geografów do grona tego należą badacze, których działalność naukowa przypadła na okres przedwojenny: E. Romer (1916, 1921, 1969), S. Pawłowski (1919), W. Ormicki (1924), S. Srokowski (1924), B. Zaborski (1937), S. Nowakowski (1938) oraz B. Zaborski, A. Wrzosek (1939), jak i przede wszystkim powojenny, a szczególnie ostatnią dekadę poprzedniego wieku i obecne stulecie: A. Jackowski (m.in. 1991a, b, 1996, 1998, 2003, współ. 1999, 1995, 2005) – czołowy polski geograf religii, A. Gawryszewski (m.in. 1969, 2005), E. Bilska-Wodecka (m.in. 2003b, współ. 1995, 1999), I. Sołjan (m.in. 2002, współ. 1995, 1999, 2000, 2005), J. Szczepankiewicz-Battek (m.in. 1996, 2000, 2001, 2005), M. Barwiński (m.in. 1999, 2001, 2004), S. Liszewski (m.in. 2000, 2001), E. Orłowska (m.in. 2000, 2005), M. Sobczyński (m.in. 2000, 2001), P. Eberhardt (m.in. 2001, 2003, 2008), I. Jażdżewska (2001a, b, 2003), J. Dzieciuchowicz i in. (m.in. 2002a–g, 2004, 2005), A. Janiszewska (współ. 2005, 2007), E. Klima (2009, 2010, współ. 2005, 2007). Dodać jednak trzeba, że dość sporadycznie przez geografów, głównie polskich, podejmowana była tematyka religijna uwzględniająca problem funkcjonowania mniejszości wyznaniowych. W odniesieniu do zakreślo-

nego w tym opracowaniu obszaru badań, rozważania nad mniejszościami religii podejmowano przede wszystkim w kontekście: metodologii badań nad mniejszościami narodowymi oraz religijnymi (Sobczyński, Grabowska 1993), ich liczebności i klasyfikacji (Rykała 2004), ruchu i szlaków pielgrzymkowych oraz turystyki religijnej (Jackowski, Sołjan, Bilska-Wodecka 1999), struktury narodowościowo-etnicznej ludności Polski (Sobczyński 2000, Barwiński 2004, Gawryszewski 2005, Rykała 2006), roli mniejszości narodowych i religijnych w organizacji przestrzeni miejskiej (Liszewski 1991, Dzieciuchowicz i in. 2004, Rykała 2008c), dziedzictwa kulturowego mniejszości narodowych (Dzieciuchowicz i in. 2002a–g, Rykała 2003, Koter i in. 2005, Kulesza 2010), preferencji wyborczych przedstawicieli wybranych mniejszości religijnych (Kowalski 1998). Kilku mniejszościom wyznaniowym poświęcono odrębne publikacje (m.in. Rykała 1999, Szczepankiewicz-Battek 2000, Janicki 2000, Flaga 2002).

Reasumując tę część rozważań, należy powiedzieć, że dorobek geografii w zakresie badań nad problematyką religijną, choć może nie jest imponujący pod względem ilościowym, posiada z pewnością istotną wartość merytoryczną zarówno empiryczną, jak i teoretyczną. Zdecydowanie największy udział w podjęciu próby zdefiniowania i określenia roli religii w przestrzeni geograficznej ma geografia religii[20]. Religia nie zawsze natomiast, nawet w charakterze czynnika warunkującego występowanie pewnych przestrzennych różnic i podobieństw o charakterze politycznym, stanowi przedmiot rozważań geografii politycznej, choć z drugiej strony ta dyscyplina właśnie najwięcej miejsca spośród nauk geograficznych poświęca problematyce mniejszości, w tym i religijnych[21]. Znacznie częściej, niż ma to miejsce w przypadku geografii politycznej, „reflek-

[20] Systematyczne badania z zakresu geografii religii, a w szczególności geografii pielgrzymek, prowadzi jedyny w Polsce Zakład Geografii Religii, utworzony w 1994 r., w Instytucie Geografii Uniwersytetu Jagiellońskiego, przez prof. dr hab. A. Jackowskiego. Od 1995 r. Zakład prowadzi także działalność wydawniczą w postaci periodyku naukowego „Peregrinus Cracoviensis".

[21] Wpływ religii na zjawiska i systemy polityczne w ich kontekście przestrzennym nie był podejmowany np. w takich polskich pracach z dziedziny geografii politycznej, jak monumentalna w historiografii tej dyscypliny w Polsce *Geografia polityczna ogólna* J. Barbaga oraz w całkiem niedawno opublikowanej książce pt. *Podstawy geografii politycznej* Z. Rykla (2005). Z kolei dużo uwagi geografowie polityczni poświęcają mniejszościom religijnym, zwłaszcza wtedy, gdy dana mniejszość narodowa lub etniczna uznawana jest jednocześnie za mniejszość konfesyjną, jeśli czynnik religijny odgrywa istotną rolę w kształtowaniu tożsamości narodowej jej członków, lub też, gdy zajmują one pogranicza polityczno-kulturowe niewolne od konfliktów etniczno-religijnych (problematyka ta gości np. na łamach anglojęzycznej serii monograficznej z geografii politycznej „Region and Regionalism", m.in. w tomach: *Multicultural regions and cities*, No. 4/1999; *The role of ethnic minorities in borders regions*, No. 6/2003; *The role of borderlands in United Europe*, No. 7/2005.

sja” nad stosunkiem religii do otoczenia dochodzi natomiast do głosu na polu geografii historycznej, na którym przestrzenno-historyczne rozważania dotyczyły pierwotnie m.in. określenia powiązań między środowiskiem geograficznym a historią misji chrześcijańskich, a później także jego relacji z zasięgiem i administracją katolicyzmu, protestantyzmu i innych religii w różnych regionach świata, w tym i na ziemiach polskich.

Ze względu na swoją złożoność, podjęty tu temat badawczy realizowany więc będzie, jak próbowano to nakreślić, z pozycji pogranicza wielu nauk (przede wszystkim geografii, a także religioznawstwa, historii i socjologii), natomiast w odniesieniu do geografii – różnych jej dyscyplin (głównie geografii religii, historycznej i politycznej).

1.4. CELE I ZAKRES PRACY, METODY BADAWCZE

W przedstawionej pracy autor postawił następujące cele badawcze:

– omówienie założeń doktrynalnych głównych religii występujących w Polsce jako podstawy do wyodrębnienia wspólnot ludzkich kierujących się określonym (religijnym) systemem wartości w życiu jednostkowym i społecznym oraz odwołujących się do określonego (religijnego) typu tożsamości grupowej,

– analizę kształtowania się pierwotnego krajobrazu religijnego ziem polskich w kontekście tworzenia się złożonej struktury wyznaniowej Polski,

– wyjaśnienie genezy oraz uwarunkowań rozwoju przestrzennego mniejszości religijnych na ziemiach polskich wraz z próbą ustalenia zmian na „scenie” (mapie) religijnej w Polsce wynikających z jej dekompozycji i pluralizowania się,

– opracowanie klasyfikacji mniejszości religijnych we współczesnej Polsce według tradycji i genezy,

– analizę procesu zajmowania oraz sposobów i form organizowania przestrzeni Polski przez mniejszości religijne pod kątem:

a) kształtowania się parametrów przestrzennych państwa polskiego i państw zaborczych w stosunku do mniejszości (przy uwzględnieniu dynamiki tych parametrów),

b) wydzielenia struktur terytorialno-administracyjnych kościołów i związków wyznaniowych,

c) konstytuowania się przestrzeni sakralnej tych wspólnot,

– przedstawienie mniejszości wyznaniowych w Polsce na tle struktury narodowościowo-etnicznej.

Przy realizacji tak podjętego zadania badawczego przyjęto wyjściowe założenia metodyczne. Pierwsze z nich dotyczyło wyznaczenia zakresu czasowego pracy. Tytuł nie precyzuje tego wyraźnie, domyślnie ujmując ramami czasowymi dzieje: od początku tworzenia się polskiej państwowości (przy czym przy analizie wierzeń i kultów plemion prapolskich sięgnięto do okresu poprzedzającego jej powstanie) do początku XXI w. Kończącą analizę faktograficzną cezurą czasową – choć bardziej symboliczną, bo nie odnoszącą się do wszystkich podjętych w pracy zagadnień – jest 2002 r. Przyjęcie tej daty było podyktowane głównie względami statystycznymi. W tym roku został przeprowadzony w Polsce spis ludności, z którego materiał posłużył autorowi do wyjaśnienia wielu problemów merytorycznych wcześniej podjętych oraz sformułowania w stosunku do zakreślonego okresu historycznego bardziej ogólnej oceny merytorycznej, uzasadnionej ze względu na znacząco ustabilizowaną już w tym czasie, po wstępnym okresie transformacji ustrojowej, sytuację społeczno-polityczną w kraju.

Skala i skomplikowana struktura analizowanego problemu mniejszości religijnych pozostawała w ścisłej zależności z drugim z przyjętych założeń metodycznych, tj. zakresem przestrzennym pracy. Założono, co precyzuje temat, że jest nim terytorium Polski. Tak nakreślone ramy pozostawiają jednak pewną swobodę interpretacji, a zatem niezbędne są dodatkowe wyjaśnienie w celu nadania zakresowi przestrzennemu większej jednoznaczności. Za obiekt analizy (w odniesieniu do poszczególnych mniejszości religijnych) i oceny merytorycznej (w zakresie ich struktury, klasyfikacji, bazy etnicznej i po części przestrzeni sakralnej) przyjęto terytorium współczesnej Polski. Ze względu jednak na genezę skupisk wielu mniejszości religijnych, sięgającą obszarów wschodnich dawnej Rzeczypospolitej (i na ogół wyprzedzającą jej „nadejście"), w tym przede wszystkim terytorium dzisiejszej Ukrainy, Białorusi i Litwy, za bazowy przy analizie poszczególnych wyznań w danym okresie obrano odpowiadający mu zasięg terytorium państwa polskiego. Zakres przestrzenny nie jest więc elementem stałym – odpowiada zmienności terytorialnej Polski (co znalazło swój generalny wyraz w analizie kształtowania się parametrów przestrzennych państwa w stosunku do mniejszości).

Założenia metodyczne precyzujące w takiej rozpiętości zakresy czasowy i terytorialny determinowały ujęcie problemu pod względem jego skali i złożoności. Nakreślenie genezy oraz uwarunkowań rozwoju przestrzennego mniejszości religijnych na ziemiach polskich wraz z próbą – podjętą w kolejnej części rozważań – ustalenia zmian na „scenie" religijnej w Polsce wynikających z jej dekompozycji i pluralizowania się, wymagało przyjęcia jeszcze jednego, poza wyjściowymi (czasowym i przestrzennym), założenia metodycznego. Polegało

ono na sprecyzowaniu zakresu merytorycznego odnoszącego się do uwarunkowań rozwoju przestrzennego mniejszości religijnych na ziemiach polskich. Przyjęto, że najbardziej adekwatny do przedstawienia tego problemu oraz sformułowania wobec niego ogólnej oceny merytorycznej będzie zakres wyznaczony z jednej strony genezą określonej mniejszości religijnej, z drugiej – wykształceniem się w generalnym zarysie mapy jej skupisk. Przyjęcie tego założenia pozwoliło autorowi dostarczyć wielu informacji faktograficznych o uwarunkowaniach i przebiegu rozwoju przestrzennego poszczególnych mniejszości religijnych. Tak sprecyzowane ujęcie problemu dało następnie możliwość dostarczenia – w formule już bardziej ogólnej – wyjściowego materiału faktograficznego do syntetycznego określenia parametrów przestrzennych państwa polskiego w różnych jego granicach w stosunku do poszczególnych wyznań religijnych.

Następne założenie determinujące sposób referowania genezy i uwarunkowań rozwoju przestrzennego poszczególnych wspólnot religijnych, a także kształtowania się wspomnianych parametrów, wynikało z przyjęcia układu chronologicznego. Przyjęcie kryterium czasowego stanowiło problem trudny do wykonania pod względem kompozycyjnym. Geneza i rozwój przestrzenny niektórych społeczności religijnych kształtowały się bowiem w tym samym czasie. Autor przyjął więc subiektywne – wynikające z określonych przesłanek doktrynalnych (w pierwszej kolejności przedstawiono wyznania chrześcijańskie) lub demograficznych (wielkość danej wspólnoty) – rozstrzygnięcia dotyczące kolejności ich prezentacji.

Przy tak nakreślonych założeniach, do realizacji celów badawczych wykorzystano zarówno metody studialne (kameralne i terenowe), jak i techniczne (kartograficzne i statystyczne). Podstawową była analiza i synteza przetworzonego materiału źródłowego zawartego w literaturze, w której przeważały prace analityczne, tudzież przyczynkowe, poświęcone poszczególnym mniejszościom, natomiast odczuwalny był niedostatek opracowań syntetycznych, uwzględniających całokształt wyznań religijnych oraz politematycznych. Tylko w niewielkim stopniu (w odniesieniu do Żydów i prawosławnych) wykorzystano do analizy archiwalne materiały źródłowe, znajdujące się w archiwach państwowych (Żydowskiego Instytutu Historycznego, Archiwum Akt Nowych) oraz archiwach kościołów i związków wyznaniowych (łódzkim Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego i Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich).

Duże znaczenie, szczególnie przy weryfikacji danych dotyczących sytuacji mniejszości religijnych w ostatnich latach, miała metoda zbierania danych, jaką jest wywiad socjologiczny. Autor zastosował metodę tzw. wywiadu swobodnego, polegającą na swobodnej rozmowie autora pracy z respondentami reprezentującymi dane mniejszości (karaimską, muzułmańską, neounicką, prawo-

sławną, protestanckimi, żydowską) na tematy dotyczące współczesnej sytuacji tych wyznań. Jako metodę pozyskania danych zastosowano także obserwację, która pozwoliła dokonać opisu społeczno-kulturowych zachowań przedstawicieli poszczególnych mniejszości, włącznie ze sformułowaniem uogólnień teoretycznych, dotyczących m.in. ich aktywności w zakresie organizacji życia zbiorowego. Wynikiem zastosowania tej metody (tzw. obserwacji uczestniczącej) było również nawiązanie bezpośrednich kontaktów z wiernymi różnych wyznań, dzięki którym autor uzyskał wgląd w życie grupowe tych społeczności oraz pogląd na zachowanie poszczególnych osób w ramach wyznawanych przez nie norm i wartości.

2. ZAŁOŻENIA DOKTRYNALNE GŁÓWNYCH RELIGII

Tylko poprzez nadanie odpowiedniego znaczenia prezentacji założeń doktrynalnych religii występujących w Polsce można precyzyjniej wyjaśnić, a gdy trzeba, ująć w sposób bardziej syntetyczny indywidualne i społeczne przeżycia oraz aktywność religijną osób należących do poszczególnych mniejszości. Przy przybliżeniu istoty tych religii możliwe staje się właściwe spojrzenie na badaną przestrzeń społeczno-kulturową – jej genezę, zmiany oraz miejsce i rolę w tym układzie człowieka zaangażowanego religijnie i należącego do grupy mniejszościowej.

Spośród religii występujących w Polsce najliczniej reprezentowaną (również w świecie) jest chrześcijaństwo[1]. Chrześcijaństwo jest religią monoteistyczną, powstałą w I w. na Bliskim Wschodzie, w ówczesnej rzymskiej prowincji Judea. Początek dała mu publiczna działalność (nauczycielska i eklezjotwórcza) Jezusa Chrystusa oraz, stanowiąca punkt kulminacyjny, Jego odkupicielska, poprzedzona męką, śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie.

Chrześcijaństwo wywodzi się z judaizmu, za którego odłam było zresztą początkowo uznawane. Zgodnie ze starotestamentowym przymierzem, to z Izraela, narodu wybranego, będącego dziedzicem starotestamentowych Bożych obietnic i głównym adresatem objawienia, poprzez który Bóg będzie realizował swoje cele, miał wywodzić się Mesjasz. Dla zwolenników Jezusa tytuł oczekiwanego przez Izraela Mesjasza odnosi się do Jego osoby. Jezus, według jego wiernych, wypełnił starotestamentowe Prawo, a także zawarł w imieniu Boga nowe przymierze ze wszystkimi ludźmi. Pierwszymi chrześcijanami (nazwę tę w stosunku do wyznawców Jezusa Chrystusa zastosowano w pierwszej połowie I w.), stosującymi zarówno przepisy *Tory* (dotyczące np. rytuału obrzezania), jak i praktykującymi nowe elementy religijne (chrzest, Eucharystię), byli więc Żydzi. Wraz z rozwojem religii, w tym terytorialnym, wyrażającym się m.in. w powstawaniu nowych gmin chrześcijańskich, krąg jej wyznawców poszerzył się o osoby innego pochodzenia etnicznego. Nadało to religii charakter uniwersalistyczny,

[1] Religię chrześcijańską wyznaje ok. 1,8 mld osób na świecie (blisko 1/3 ludzkości), wśród których ok. 1,07 mld stanowią katolicy, 300–450 mln protestanci, ok. 150 mln prawosławni, ok. 60 mln anglikanie, ok. 30 mln wierni starożytnych Kościołów wschodnich (orientalnych). Szacuje się, że do tradycji chrześcijańskiej przyznaje się też ok. 150 mln osób tworzących różnego rodzaju sekty.

który możliwy był do osiągnięcia także dzięki rezygnacji z większości przepisów Prawa Mojżeszowego.

Zbiorem świętych ksiąg dla chrześcijan (chrześcijańskim kanonem *Biblii*) jest Stary Testament – starsza część *Biblii*, przyjęty przez chrześcijaństwo z judaizmu, i Nowy Testament – powstały w drugiej połowie I w. Do depozytu chrześcijaństwa, obok *Biblii*, liturgii (będącej publiczną formą kultu religijnego) i urzędu nauczycielskiego Kościoła, należą także, kształtująca się od II–III w., teologia i filozofia chrześcijańska, której wyrazem były pisma Ojców Kościoła (Patrystyka), zwane też Tradycją. W okresie patrystycznym dziejów Kościoła, trwającym od II do ok. VIII w., wykształciła się dogmatyka (teologia dogmatyczna), zajmująca się uzasadnianiem dogmatów religii chrześcijańskiej, czyli prawd wiary zawartych w objawieniu Bożym (lub inaczej mówiąc zasad teologicznych objętych kanonem wiary), podanych przez Kościół do wierzenia jako niepodważalna, niepodlegająca krytyce ani dyskusji, prawda.

Nie wszystkie jednak dogmaty były przyjmowane przez ogół wiernych[2]. Wierność poglądom i przywiązanie do interpretacji odbiegających od przyjętych przez autorytety teologiczne i władze Kościoła doprowadziły, i to dość wcześnie, do wyodrębnienia się wielu doktryn określanych mianem heretyckich (m.in. arianizm, nestorianizm, monofizytyzm). Doktryny te (m.in. nestorianizm, monofizytyzm) stały się z czasem podstawą działania wielu nowych Kościołów, określanych mianem chrześcijańskich Kościołów wschodnich. Różnice dogmatyczne leżały także u podstaw tzw. schizmy wschodniej (1054 r.), tj. rozłamu między wschodnim (prawosławie), pozostającym na dodatek pod kontrolą cesarza bizantyjskiego, a zachodnim (katolicyzm) chrześcijaństwem[3].

Do dalszego podziału chrześcijaństwa, którego efektem były m.in. takie jego odłamy, jak: luteranizm, kalwinizm, anabaptyzm, anglikanizm, doprowadził wzrost tendencji reformatorskich w Kościele łacińskim, przypadający szczególnie na XVI w. Nie był to jednak ostatni rozłam w Kościele katolickim. Również później pojawiło się wiele Kościołów wywodzących się z tradycji chrześcijańskiej, czy też precyzyjniej rzecz ujmując – katolickiej.

Jeden z najbardziej zasadniczych podziałów w łonie katolicyzmu, jaki nastąpił po narodzinach protestantyzmu, był skutkiem postanowień Soboru Watykańskiego I (1868–1870), który, przyjmując uchwałę o prymacie i nieomylności

---

[2] Dogmaty obowiązujące większość chrześcijan przyjęto przede wszystkim na pierwszych soborach powszechnych: Nicejskim (325 r.), Konstantynopolitańskich I (381 r.), II (553 r.) i III (680–681), Efeskim (431 r.) i Chalcedońskim (451 r.).

[3] Zerwaniu jedności towarzyszyło wzajemne obłożenie ekskomuniką obu Kościołów przez ich zwierzchników, którą to karę zdjęły wobec siebie dopiero w 1965 r.

papieża, uruchomił wewnątrzkościelną opozycję, dającą początek m.in. Kościołom starokatolickim.

Podstawą religii chrześcijańskiej, a więc i wszystkich Kościołów mających w niej swoje źródło, jest uznanie *Biblii*, będącej zapisem objawienia Bożego. Jej istotę stanowi wiara w Jezusa, uznanego za Syna Bożego, Mesjasza (Pomazańca, Wybrańca) i Zbawiciela wszystkich ludzi. Wykładnię wiary chrześcijańskiej, najbardziej elementarną postać doktryny, stanowi *Nicejsko-konstantynopolitański symbol wiary* (zwany też *Credo nicejsko-konstantynopolitańskim*, z 381 r.), obowiązujący do dziś, i to we wszystkich największych liczebnie Kościołach chrześcijańskich (katolickich, prawosławnych, protestanckich)[4]. Teologia chrześcijańska powstająca później wraz z postanowieniami kolejnych soborów rozwijała i pogłębiała treść poszczególnych artykułów wiary chrześcijańskiej, zwłaszcza jej zachodniej linii.

Chrześcijaństwo przyjmuje istnienie jedynego, osobowego Boga – Stwórcy i Zbawiciela. Wiara w jedynego Boga łączy chrześcijan z wyznawcami innych religii monoteistycznych, dzieli wiara w Boga w Trójcy Świętej jedynego. Przez większość wyznań chrześcijańskich za dogmat uznawane jest istnienie Boga w trzech Osobach (trójosobowy Bóg), które stanowią Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty (Trójca Święta), jednak każda z tych Osób jest tym samym, jednym Bogiem (trójjedyny Bóg)[5]. Bóg zatem, co do natury jest Jeden, choć w trzech osobach. Osoby te (hipostazy), mając tę samą, jedną Boską naturę, różnią się pochodzeniem i wzajemnymi relacjami: Bóg Ojciec nie pochodzi od nikogo i stanowi zasadę pochodzenia dla Syna, Syn Boży został zrodzony przez Ojca (a nie stworzony), Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna (katolicyzm, protestantyzm) lub tylko od Ojca przez Syna (prawosławie)[6]. Przyznawanie

---

[4] Sprawy dotyczące organizacji i dyscypliny kościelnej oraz doktryny wiary i moralności podejmują w Kościołach chrześcijańskich wspomniane sobory powszechne, będące zgromadzeniem biskupów danego Kościoła. Kościół katolicki uznaje 21 soborów powszechnych, natomiast Kościół prawosławny oraz część Kościołów protestanckich (głównie ewangelickie) – tylko siedem pierwszych, kwestionując moc postanowień przyjętych na późniejszych soborach powszechnych. Kościoły przedchalcedońskie (m.in. ormiański) uważają za powszechne tylko trzy pierwsze sobory, natomiast Kościół asyryjski (wywodzący się z nestorianizmu) – dwa pierwsze. Część wspólnot protestanckich (m.in. baptyści, zielonoświątkowcy, adwentyści), a także inne wyznania wyrosłe z tradycji chrześcijańskiej (m.in. mormoni i świadkowie Jehowy) odrzucają w ogóle sam autorytet soborów.

[5] Formuła Trójcy Świętej została zatwierdzona na Soborze Nicejskim (sam termin pojawił się ok. 180 r. n.e.); jako konkretne określenie nie występuje w *Biblii*, choć księga ta (Nowy Testament) zawiera formuły trynitarne, łączące imiona poszczególnych Osób Boskich.

[6] Rozbieżność w określeniu wyróżniającej Ducha Świętego relacji pochodzenia – od Ojca czy od Ojca i Syna (tzw. spór o *filioque*) – była w 1054 r. jedną z przyczyn (teologicznych) tzw. schizmy wschodniej.

boskości trzem Osobom łączy się z podtrzymaniem zasady, że Bóg jest jeden, co potwierdza monoteistyczny charakter religii chrześcijańskiej (Hattstein 1997, *Encyklopedia*… 2005, *Religie*… 2009b). Dogmatyczne określenie o istnieniu Boga w Trzech Osobach należy do tajemnic wiary, tj. prawd poznawalnych tylko dzięki Objawieniu (rozumianemu jako przesłanie, dzięki któremu Bóg ukazał się człowiekowi) i przekraczających możliwości ludzkiego umysłu. Przez większość Kościołów chrześcijańskich przyjęcie tego dogmatu uznawane jest za spełnienie kryterium przynależności danego wyznania do chrześcijaństwa. Tak pojmowany Bóg w religii chrześcijańskiej jest wszechmocny, wieczny i nieskończony.

Według wykładni wiary chrześcijańskiej, Bóg wraz ze swoim odwiecznym Synem i Duchem Świętym stworzył świat (materialny i duchowy), a po akcie stworzenia podtrzymuje go w istnieniu, w wyniku czego kieruje jego dziejami (opatrzność). Bóg jest stworzycielem człowieka, na jego obraz i podobieństwo jako mężczyzny i kobiety, który jest istotą cielesną i duchową. Bóg powołał człowieka jako istotę wolną do życia w szczęściu i do obcowania z Nim – obdarzył go przy tym swoją miłością i sam pragnie być przezeń kochany. Człowiek jednak przez grzech, którego skutkiem są jego cierpienia i śmierć, sprzeniewierzył się Boskiej miłości. Bóg nie pozostawił człowieka samemu sobie – jego pragnieniem jest przemiana i zbawienie ludzkości. Bóg objawia się więc człowiekowi zarówno poprzez dzieje, jak i słowo. Pełne objawienie woli Bożej dokonało się przez wcielenie Syna Bożego w naturę ludzką i jego przyjście na ziemię w osobie Jezusa Chrystusa, który poprzez swą śmierć na krzyżu odkupił grzech człowieka wobec Boga, a następnie zmartwychwstał i wstąpił do nieba, dzięki czemu dokonało się wyzwolenie od śmierci wiecznej oraz zbawienie człowieka. Wypełniając Boskie przykazania, człowiek wierzący dostąpi po śmierci zbawienia. Postępując wbrew tym nakazom, skazuje się natomiast na wieczne potępienie (Hattstein 1997, *Encyklopedia*… 2005, *Religie*… 2009b)[7]. Chrześcijanie oczekują powtórnego przyjścia zbawiciela, Jezusa Chrystusa, który zbawi ludzkość i ustanowi królestwo Boże na ziemi, będące przygotowaniem do ostatecznego królestwa w przyszłym świecie, gdzie nastąpi powszechne zmartwychwstanie i sąd ostateczny. Po nim, jak wierzą chrześcijanie, nastanie odnowa stworzenia i wieczne życie w Bogu.

Celem człowieka powinno być nawiązanie bliskości z Bogiem, poprzez przy-

[7] Kwestia osób zasługujących na zbawienie nie jest jednoznacznie interpretowana przez Kościoły chrześcijańskie. Zbawienia, oprócz chrześcijan, mogą na ogół dostąpić członkowie pozachrześcijańskich wspólnot, a także osoby niewierzące, o czym ma świadczyć uniwersalne znaczenie ofiary Jezusa Chrystusa na krzyżu.

jęcie i wypełnienie słowa Bożego mocą wiary i udzielonej łaski, na drodze zarówno modlitwy, jak i uczestnictwa w życiu Kościoła (liturgii, sakramentach). Kierowanie się Boską wolą nakazuje człowiekowi przyjmowanie chrześcijańskiej postawy moralnej, otwarcie się na drugiego człowieka (bliźniego) w duchu miłości.

Uniwersalne wartości, jakie niesie religia chrześcijańska, wywarły istotny i trwały wpływ na duchową oraz materialną cywilizację i kulturę światową, zwłaszcza europejską. Wartości etyczne chrześcijaństwa wyznaczają w znacznej mierze normy postępowania również dla ludzi odrzucających wiarę w Boga, przyczyniając się do ustanowienia uniwersalnych wartości humanistycznych.

Chrześcijaństwo w toku swoich długich dziejów ulegało, jak wspomniano, licznym podziałom, które nie pozostały bez wpływu na strukturę wyznaniową ludności ziem polskich. Niemal od zarania chrześcijaństwa występowało wśród jego wiernych zróżnicowanie stanowisk, co do kształtu tworzących się struktur organizacyjnych oraz filozoficznych i teologicznych podstaw nowej wiary. Do IV w., a więc daty zwołania pierwszego soboru powszechnego – który, podobnie jak kolejne, podejmował sprawy dotyczące organizacji i dyscypliny kościelnej oraz doktryny wiary – chrześcijaństwo charakteryzowała również wielość tradycji liturgicznych. Rozbieżności narastały wraz z rozwojem liczebnym i przestrzennym religii. Brak zgody w kwestiach zasadniczych, tj. doktrynalnych, rodził liczne herezje (m.in. millenaryzm, gnostycyzm, manicheizm, montanizm), prowadzące do powstania różnych odłamów chrześcijaństwa, obecnych współcześnie również w Polsce. Na ich bazie dochodziło do wykształcenia się różnorodnych tradycji owej religii, z których z czasem wyrosło wiele Kościołów i wspólnot chrześcijańskich, mających swoich wiernych również w Polsce, w różnych okresach jej dziejów. Przyczyną najbardziej zasadniczych rozłamów w łonie chrześcijaństwa były postanowienia soborów powszechnych, zwłaszcza tych pierwszych, na których sankcjonowano wykładnię wiary chrześcijańskiej. Główną osią podziału były różnice w interpretacji formuły Trójcy Świętej. Nie wszyscy z uczestników obrad soborowych wraz ze stojącymi za nimi wiernymi zgodzili się z powziętymi wówczas uchwałami, opowiadając się przy tym za potępionymi przez sobory doktrynami – arianizmu, nestorianizmu, monofizytyzmu[8]. Dwie ostatnie doktryny, z uznanych za heretyckie, dały początek chrześci-

[8] Jedną z nich, której początek dał Ariusz (ok. 256–336), był arianizm, głoszący w imię radykalnego monoteizmu pogląd, iż Osoby Boskie są od siebie „różne i niepodobne". Syn Boży, tj. Logos, zgodnie z taką interpretacją, z jednej strony jest wieczny, ponieważ istnieje odwiecznie w Bogu Ojcu jako Jego przymiot, z drugiej zaś nie jest wieczny, gdyż otrzymał od Boga istnienie (co oznacza, że był czas, gdy Jezusa nie było). Syn Boży – jak głosi arianizm – jest doskonałym Logosem-Synem, pośredniczy między Bogiem a światem,

jańskim Kościołom wschodnim (m.in. koptyjskiemu, ormiańskiemu), których część wiernych doszła w różnym czasie do jedności z Rzymem w drodze unii kościelnej, tworząc katolickie Kościoły wschodnie (zwane też unickimi), mające

---

uczestniczy w bóstwie z łaski, ale jest stworzeniem, choć pierwszym przed innymi. Nauka teologiczna Ariusza kwestionowała zatem boską naturę Jezusa Chrystusa, odrzucając przy tym doktrynę o Trójcy jako niebiblijną (Pierrard 1984, Potkowski 1986, Olszewski 1996, Umiński 2002). Arianizm został potępiony na Soborze Nicejskim I (325 r.), na którym potwierdzono dogmat o Bóstwie Chrystusa, i w IV stuleciu rozpadł się na kilka odłamów, zyskując największe wpływy na zachodzie Europy, zwłaszcza wśród plemion germańskich. Arianizm zanikł niemal całkowicie w VII w., by ponownie pojawić się na scenie religijnej w XVI w., w dobie reformacji.

Różnice w interpretacji tajemnicy Trójcy Świętej przyczyniły się do narodzin nestorianizmu, którego twórcą był patriarcha antiocheński Nestoriusz (ok. 380–ok. 451). Doktryna nestoriańska głosiła, że w Jezusie Chrystusie istnieją dwie odrębne natury: ludzka i Boska (ze współistnienia obu natur nie wynikała jednak unia hipostatyczna). Nestorianie uważali bowiem za niemożliwe zrodzenie Boga przez człowieka i jego śmierć. Bóg (Logos) więc nie urodził się i nie umarł, choć był ściśle związany z człowiekiem (Jezusem z Nazaretu), który urodził się i umarł, i w takim dopiero Jezusie później „zamieszkał" Bóg-Chrystus. W związku z taką interpretacją Maria – matka Jezusa, była matką Jezusa-człowieka (nestorianie nie uznają kultu Marii jako Matki Bożej) (Potkowski 1986, Olszewski 1996, Umiński 2002). Nestorianizm, potępiony na Soborze Efeskim (431 r.), dał początek oddzielnemu doktrynalnie Kościołowi asyryjskiemu (inaczej zwanemu nestoriańskim, wschodniosyryjskim), którego współczesna, oficjalna nazwa brzmi Święty Apostolski Katolicki Asyryjski Kościół Wschodu. W wyniku dojścia części wiernych tego Kościoła do jedności z Rzymem (w drodze unii kościelnej), powstały Chaldejski Kościół Katolicki oraz Syromalabarski Kościół Katolicki.

Rozbieżność w określeniu relacji między hipostazami przyczyniły się również do powstania monofizytyzmu, tj. doktryny teologicznej zapoczątkowanej przez archimandrytę konstantynopolitańskiego, Eutychesa (ok. 378–ok. 454), która zakładała istnienie w Jezusie Chrystusie jednej natury bosko-ludzkiej (nie istnieje w dwóch naturach, ponieważ natura Boska całkowicie pochłonęła ludzką) (Potkowski 1986, Umiński 2002). Doktryna ta, odrzucona w 451 r. przez Sobór Chalcedoński – który sformułował dogmat o dwóch naturach, Boskiej i ludzkiej, Jezusa Chrystusa, zjednoczonych w jednej osobie (duofizytyzm) – przyczyniła się do wyodrębnienia (głównie w Egipcie, Etiopii i Armenii) chrześcijańskich Kościołów wschodnich, należących do grupy tzw. Kościołów przedchalcedońskich (dawniej zwanych monofizytyckimi). Wśród nich można współcześnie wyróżnić trzy zasadnicze grupy: Kościoły syryjskie – Syryjski Kościół Ortodoksyjny (powstały w VI w.), zwany też syryjskim, zachodniosyryjskim, jakobickim, syryjsko-jakobickim (mający swoich wiernych głównie na terenie Syrii, Iraku, Turcji, Libanu, Izraela) oraz Ortodoksyjny Kościół Malankaru, zwany też Kościołem malabarsko-jakobickim (Indie, stan Kerala); Kościół ormiański, którego oficjalna nazwa brzmi Święty Apostolski Katolicki Kościół Ormiański (Armenia, Liban, Syria, Izrael, Jordania, Turcja); oraz Kościoły koptyjskie – Koptyjski Kościół Ortodoksyjny, zwany też koptyjsko-egipskim (Egipt), Etiopski Kościół Ortodoksyjny, zwany też koptyjsko-etiopskim (podlegający od powstania patriarsze koptyjskiemu w Aleksandrii, od 1959 r. – autokefaliczny) i Erytrejski Kościół Ortodoksyjny (oddzielił się od Kościoła etiopskiego, po uzyskaniu przez Erytreę niepodległości w 1993 r.).

wyznawców i własne struktury organizacyjne również w Polsce[9]. Elementem sprzyjającym różnicowaniu się refleksji teologicznej oraz tworzeniu oddzielnych struktur tych Kościołów był swego rodzaju aspekt geograficzny ich funkcjonowania – Kościoły te powstały na obszarach wschodniej Europy, Azji i Afryki, a więc w odmiennych uwarunkowaniach historycznych, kulturowych i społecznych, co powodowało zróżnicowaną w formie liturgię w językach miejscowych, a ponadto na terenach starożytnych patriarchatów: Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy (stanowiących wraz z Rzymem pięć kanonicznych patriarchatów chrześcijańskich, tzw. pentarchię)[10]. Do czasów współczesnych przetrwały te z Kościołów, które charakteryzował związek odrębności doktrynalnej z określoną grupą etniczną, oraz pewna izolacja terytorialna, będąca zwłaszcza konsekwencją rozprzestrzeniania się politycznych wpływów islamu.

Różnice między chrześcijanami wynikające z odmiennych stanowisk w zakresie nauki o Trójcy Świętej nie są jedynymi, a nawet najważniejszymi przyczynami ich podziału. Dość powiedzieć, że Kościoły odrzucające ustalenia Soboru Chalcedońskiego unikają dzisiaj stosowania nazwy „monofizyckie". Wskazują one na trudności dotyczące rozumienia Jezusa Chrystusa, a więc rozumienia samego Boga, które prowadzą do znacznego – jak ujmują to ich duchowni przedstawiciele – „skomplikowania chrystologii" tych Kościołów. Dość powszechnie sądzi się dziś, a czynią to przede wszystkim zwierzchnicy zaintere-

[9] W każdym prawie z tzw. przedchalcedońskich Kościołów część wiernych doprowadziła do zawarcia unii z Kościołem rzymskokatolickim. Grupa wiernych Kościoła ormiańskiego, zrywając z monofizytyzmem, nawiązała unię z Rzymem w XII w., dającą początek Kościołowi ormiańskokatolickiemu (zwanemu inaczej katolickim obrządku ormiańskiego). W przypadku Kościoła syryjsko-jakobickiego, konsekwencją jedności ze Stolicą Apostolską, która nastąpiła w XVIII w., było powstanie Katolickiego Kościoła Jakobickiego, natomiast w przypadku Kościoła malabarsko-jakobickiego – powstanie w pierwszej połowie XX w. Syromalankarskiego Kościoła Katolickiego. W Kościele egipskim natomiast, tworzącym niemal od zarania chrześcijaństwa własny obrządek (różny zarówno od rzymskiego, jak i od bizantyjskiego), w wyniku postanowień Soboru Chalcedońskiego doszło do rozłamu. Wierni Kościoła, którzy, wbrew większości, przyjęli powzięte na nim uchwały (zwani melchitami), zachowując łączność z Rzymem i Konstantynopolem (któremu kulturowo byli bliżsi), a po wielkiej schizmie wschodniej pozostali w łączności z Rzymem, dali początek Kościołowi katolickiemu obrządku koptyjskiego. Kościół będący w unii z Rzymem działa także na terytorium Etiopii. Tamtejszemu Kościołowi katolickiemu obrządku etiopskiego (jego początki sięgają XV w.) podlegają również katolicy łacińscy z Erytrei.

[10] Patriarchat określa w chrześcijaństwie godność biskupa (patriarchy) zarządzającego szczególnie ważnym terytorium kościelnym, określonym przez prawo kanoniczne. Niemal od początku chrześcijaństwa było pięciu kanonicznych patriarchów: Rzymu (patriarcha Zachodu, z której to funkcji w 2006 r. zrezygnował papież Benedykt XVI), Aleksandrii, Antiochii, a nieco później Konstantynopola i Jerozolimy.

sowanych Kościołów, że różnica zdań odnośnie do postanowień Soboru Chalcedońskiego była w dużej mierze terminologiczna.

Rozbieżności o dogmatycznym, choć nie tylko, charakterze doprowadziły do tzw. schizmy wschodniej, zwanej też wielką (1054 r.), tj. ostatecznego rozłamu między wschodnim a zachodnim chrześcijaństwem. Przypieczętował on podział na Kościół katolicki, którego nazwę odnoszono odtąd do zachodniej gałęzi chrześcijaństwa, oraz Kościół prawosławny, utożsamiany z chrześcijaństwem wschodnim. W tej części rozważań, poświęconej prezentacji fundamentów doktrynalnych przede wszystkim religii mniejszościowych występujących w Polsce, Kościół katolicki (a właściwie rzymskokatolicki), ze względu na pozycję, jaką zajmuje w społeczeństwie Polski – będąc największą liczebnie wspólnotą religijną zarówno chrześcijańską, jak i wyznaniem w ogóle – zostanie pominięty. Podkreślić należy jedynie, że Kościół ten, odwołujący się, podobnie jak inne wspólnoty chrześcijańskie, do nakreślonych tu fundamentów chrześcijaństwa, utożsamia się w głoszonych zasadach wiary i nazwie z Kościołem powszechnym (gr. *katholikos* – powszechny), uznając w sferach doktrynalnej i organizacyjnej autorytet papieża. Prymat biskupa Rzymu powoduje stosowanie wobec tego Kościoła, zwłaszcza w aspekcie prawnym, nazwy „Kościół rzymskokatolicki", która jednakże nie ma zastosowania w odniesieniu do uznających zwierzchnictwo Stolicy Apostolskiej Kościołów wschodnich.

Prawosławie (ortodoksja, z gr. *orthodoxia* – prawidłowy kult, prawidłowa wiara, prawowierny), będące jednym z trzech podstawowych odłamów chrześcijaństwa, który rozwinął się w sferze oddziaływania kultury bizantyjskiej, ma w Polsce swoją długą tradycję. Prawosławie, reprezentujące podobnie jak katolicyzm ciągłość tradycji apostolskiej, ma silniejsze od zachodniego chrześcijaństwa zakorzenienie w kulturze judeochrześcijańskiej, a zwłaszcza helleńskiej, syryjskiej i egipskiej. Nazwą „Kościoły prawosławne" określano pierwotnie te ze zorganizowanych wspólnot chrześcijańskich, które uznały postanowienia pierwszych soborów w zakresie doktryny wiary, w przeciwieństwie do potępionych i uznanych za heretyków – arian, nestorian i monofizytów. W okresie narastających różnic między wschodnim i zachodnim chrześcijaństwem, nazwa „prawosławie", podobnie jak określenie „katolicyzm", a następnie „rzymski katolicyzm", uzyskała znaczenie prawnokościelne, odnosząc się do wszystkich, z wyłączeniem nestorian i monofizytów, Kościołów wschodnich. Doktryna prawosławia osadza się w *Biblii*, tradycji wyrosłej z postanowień siedmiu pierwszych soborów oraz nauce Ojców Kościoła. Prawosławie uznaje Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny i Jej Wniebowzięcie, ale nie jako dogmaty. Podważa pochodzenie Ducha Świętego zarazem od Ojca i Syna (tzw. kwestia *filioque*). Prawosławie nie uznaje prymatu papieża – wskazuje na apostolskie

pochodzenie również innych, poza Rzymem, biskupstw. Kościół prawosławny uznaje niezależność, zarówno administracyjną, jak i hierarchiczną, Kościołów lokalnych (autokefalia), które kierowane są przez patriarchów i metropolitów, z udziałem soborów biskupów[11]. Kościoły te zachowują jednak zgodność w kwestiach doktryny i praktyk kultowych, a także wierność obrządkowi bizantyjskiemu, przy czym językiem liturgii są na ogół języki narodowe. Ze względu na polityczną i religijną tradycję Konstantynopola, jego patriarcha nosi honorowy tytuł ekumenicznego patriarchy całego prawosławia. Kościół prawosławny na określonych zasadach dopuszcza małżeństwo księży – do jego zawarcia może dojść tylko przed uzyskaniem święceń kapłańskich. Biskupi wywodzą się ze stanu zakonnego. Szczególną rolę w Kościele prawosławnym odgrywa monastycyzm, będący wzorcową formą życia religijnego. Prawosławne Kościoły opowiadają się za utrzymywaniem bliskich związków (harmonii) z władzą świecką, kształtujących się od IV do VI w., zwłaszcza w okresie panowania cesarza Justyniana Wielkiego.

Dalszy podział chrześcijaństwa był wynikiem pogłębiającego się kryzysu, głównie w Kościele łacińskim. Zaczyn dały mu różne ruchy reformatorskie. Zapowiedzią najbardziej zasadniczego podziału Kościoła, który nastąpił w XVI w. i odcisnął się bardzo mocno na obliczu religijnym ziem polskich, były dwa ruchy religijno-społeczne: waldensi i husytyzm. Ich idee znalazły zakorzenienie również w Polsce. Pierwszy z nich, zainicjowany w 1170 r. przez francuskiego kupca, świeckiego kaznodzieję i filantropa, Piotra Waldo (od którego imienia pochodzi nazwa ugrupowania), wyrósł z potrzeby zachowania dobrowolnego ubóstwa, mającego stanowić ideał życia chrześcijanina. Głoszonej transformacji stylu życia odpowiadały przeobrażenia w dziedzinie doktryny przyjętej przez waldensów, której podstawowym założeniem był prymat *Biblii* i potrzeba jej studiowania[12].

Husytyzmem nazywany jest natomiast ruch religijno-społeczny powstały w XV w. w Czechach, zainicjowany przez czeskiego reformatora religijnego, Jana Husa, który głosił konieczność osobistego uświęcenia każdego wiernego poprzez uczciwe życie, wzorowane na autorytecie *Pisma Świętego*, opowiadał

[11] Oprócz Kościołów autokefalicznych (obecnie jest ich 15), w skład prawosławia wchodzą także Kościoły autonomiczne (m.in. w Finlandii, Japonii, na Ukrainie), wydzielone, podobnie jak Kościoły lokalne, na podstawie kryterium terytorialnego, nie zaś etnicznego.

[12] Do podstawowych elementów doktryny waldensów należy także: uznanie tylko dwóch sakramentów, tj. chrztu i Eucharystii; świadome przystąpienie do chrztu; uznanie Jezusa za jedynego pośrednika między Bogiem i ludźmi; naśladowanie świętych, ale bez ich czczenia; sprawowanie funkcji kaznodziei przez osoby znające pismo, a więc zarówno przez kobietę, jak i mężczyznę; odrzucenie autorytetu papieża.

się za przyjmowaniem komunii świętej pod dwiema postaciami: chleba i wina, dostępnej dla wszystkich wiernych, głoszeniem Słowa Bożego w językach narodowych, potępiał handel odpustami, pielgrzymki oraz kult obrazów i relikwii. Husytyzm, opowiadając się za określeniem na nowo roli i istoty Kościoła oraz duchowieństwa przez odwołanie się do autorytetu *Pisma Świętego*, głosił także: odrzucenie politycznej władzy oraz autorytetu papieży, krytykę dogmatów o sakramentach i łasce, odrzucenie niektórych obrzędów i ceremonii, prawo do swobodnego głoszenia Słowa Bożego, zakaz posiadania przez księży własności świeckiej, zrównania księży i świeckich wobec prawa oraz napiętnowanie grzesznego życia człowieka, bez względu na zajmowane stanowisko i pozycję społeczną. Z husytyzmu wyodrębniły się wkrótce dwa nurty: utrakwistów (kalikstynów) – umiarkowany nurt, nastawiony na dialog z katolikami, akcentujący przyjmowanie komunii świętej pod dwiema postaciami przez wszystkich wiernych i odprawianie nabożeństw w językach narodowych, oraz taborytów – radykalny nurt, przestrzegający skrupulatnie nauk Husa, odwołujący się tylko do prawd wyrażonych w *Piśmie Świętym* i praktykujący powtórny chrzest dla swych członków. W 1457 r. taboryci utworzyli niezależny Kościół – Jednotę Braterską (występujący także pod nazwą braci czeskich), który przetrwał do XVI w. mimo prześladowań ze strony katolików i utrakwistów.

Zarówno ten Kościół, jak i waldensi, wskutek prześladowań ze strony Kościoła katolickiego, przyłączyli się do reformacji. Jednota Braterska weszła w alians głównie z Kościołami jej nurtu reformowanego, podobnie, i to w zdecydowanej większości, uczynili waldensi, głównie szwajcarscy, którzy na synodzie w Chanforan (1532 r.) podjęli decyzję o przyłączeniu się do reformacji (w jej odmianie szwajcarskiej, tj. reformowanej; mniejszość tego ruchu związała się z husytami) (Pierrard 1984, Potkowski 1986, Umiński 2002)[13].

Posunięcia te możliwe były ze względu na zbieżność, jaka zachodziła między podstawowymi założeniami przywołanych tu ruchów religijno-społecznych i Kościołami powstałymi w wyniku XVI-wiecznej reformacji. Wierność doktrynie biblijnej w kwestii boskości Chrystusa, a także uznanie postanowień pierwszych soborów, nie czyniły z tych wspólnot herezji znanych z pierwszych wieków chrześcijaństwa, choć, jak wspomniano, ich wyznawcy podlegali silnym represjom ze strony Rzymu. Przeciwstawianie się zaś doktrynie i elementom

[13] Kontynuację wyznania czeskobraterskiego w Czechach stanowi, powstały w 1919 r., a więc po proklamowaniu przez Czechosłowację niepodległości, Ewangelicki Kościół Czeskobraterski, do którego przystąpiło w momencie założenia także wielu czeskich luteranów i katolików. Największa liczba wiernych Kościoła Waldensów (ok. 30 tys.) żyje współcześnie we Włoszech, gdzie należy do rodziny Kościołów Ewangelicko-Reformowanych.

tradycji Kościoła łacińskiego pozwala z kolei ruchy te objąć terminem reformacyjne[14].

Ów zasadniczy ruch reformy w łonie Kościoła łacińskiego, który doprowadził do powstania protestantyzmu, przypadł na XVI stulecie. Bezpośrednią przyczyną jego powstania było ogłoszenie przez niemieckiego zakonnika Marcina Lutra 95 tez przeciwko odpustom[15]. Charyzmatyczne postaci ruchu reformatorskiego, jak m.in. wspomniany Luter, kształtujące się odrębności doktrynalne, którym osoby te nadawały ton, a także zróżnicowane reformatorskie koncepcje organizacji kościelnej, w powiązaniu z charakterem relacji zachodzących między sytuacją religijną wiernych a ich władcami politycznymi, powodowały, że reformacja od początku nie była ruchem jednolitym, prowadząc do powstania zarówno w XVI w., jak i przede wszystkim w następnych stuleciach, licznych Kościołów i wspólnot protestanckich. Pojęciem „protestanckie" określano więc wstępnie Kościoły wywodzące się z Reformacji XVI w., by następnie objąć nim również inne wspólnoty chrześcijańskie, będące w opozycji do Kościoła rzymskokatolickiego.

Mimo narosłych różnic, Kościoły wyrosłe z tradycji protestanckiej posiadają wspólne fundamenty doktrynalne, przede wszystkim uznanie *Biblii* za jedyne źródło wiary (kwestionowana jest więc komplementarność w tym zakresie *Pisma Świętego*, Tradycji i Magisterium Kościoła, czyli Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, którą przyjmuje Kościół katolicki). Protestantyzm, obdarzając szczególnym autorytetem *Pismo Święte*, odrzuca wszystkie te elementy wiary chrześcijańskiej, które nie mają w nim uzasadnienia (m.in. odpusty, kult świętych i Matki Boskiej, ofiarny charakter mszy, kapłaństwo hierarchiczne, celibat duchownych). Odpuszczenie grzechów, wynikające ze skutków grzechu pierworodnego, który spowodował „zranienie" wolnej woli u człowieka, następuje tylko z łaski Boga. Usprawiedliwienie dokonuje się przez wiarę człowieka, którą otrzymał w akcie Bożej łaski – zbawienie jest zatem darem Boga i nie wynika z zasług człowieka. Dobre uczynki stanowią raczej zewnętrzny wyraz wiary chrześcijanina, bez nich wiara jest „niewiarygodna". Jezus Chrystus, jak wierzą protestanci, niezależnie od reprezentowanego nurtu jest jedynym Zbawicielem

[14] Waldensów i husytów określa się także mianem Kościołów prereformacyjnych, uznając przy tym za przedstawicieli najstarszych wspólnot protestanckich w Europie (Szczepankiewicz-Battek 2005).

[15] Nazwa „protestantyzm" swoją etymologię wywodzi od protestu (*Protestatio*), złożonego na sejmie Rzeszy Niemieckiej w Spirze w 1529 r. przez 6 książąt i 14 miast Rzeszy przeciwko carskiemu zakazowi propagowania i upowszechniania doktryn reformatorskich, głoszących odpowiedzialność każdego chrześcijanina we własnym sumieniu przed Bogiem, nie zaś przed duchownymi. Stosowanie więc terminu „protestantyzm" na określenie wyznawców odrębnej religii budzi z metodologicznego punktu widzenia pewne kontrowersje.

i pośrednikiem między ludzkością a Bogiem, w związku z czym Matka Boska i święci, dokonując nawet wstawiennictwa u Boga, nie mają wpływu na zmianę przyszłych losów człowieka i pozostają jedynie świadkami wiary (Zieliński 1986, Pasek 1999, *Encyklopedia* … 2005).

Można zatem, bardzo upraszczając, sprowadzić teologię protestancką do czterech głównych zasad: „tylko *Pismo*" [*Święte* – przyp. A.R.] (łac. *sola scriptura*), „tylko Chrystus" (łac. *solus Chrystus*), „tylko łaska" (łac. *sola gratia*) i „tylko wiara" (łac. *sola fide*).

Kościoły protestanckie, poza stroną doktrynalną, odróżnia od wielu innych wspólnot chrześcijańskich katolickich i prawosławnych znacznie skromniejsza oprawa praktyk kultowych. Liturgię protestancką cechuje bowiem większy nacisk na naukę płynącą z głoszenia Słowa Bożego. Można mówić o liturgii słowa, wyrażającej się przede wszystkim czytaniem tekstów biblijnych i kazaniem, która wraz z liturgią komunijną odgrywa centralną rolę każdego nabożeństwa. Nadanie takiego znaczenia treści Słowa Bożego wynika, z jednej strony, z uznania *Pisma Świętego* za nadrzędne źródło prawd wiary, z drugiej zaś, z reformy życia liturgicznego u zarania protestantyzmu, u podstaw której leżały potrzeba odprawiania nabożeństw w językach narodowych oraz posługiwanie się tym Słowem w sposób zrozumiały dla wszystkich wiernych. Kościoły i wspólnoty zaliczane do protestantyzmu, choć podobnie jak inni chrześcijanie praktykują sakramentalne formy życia religijnego, uznają tylko dwa sakramenty: chrzest i Eucharystię.

Można powiedzieć, że znaczenie, jakie przypisuje się Słowu Bożemu, w sposób zasadniczy oddziałuje z jednej strony na indywidualizację pobożności protestantów, która wyraża się w samodzielnej lekturze *Pisma Świętego*, z drugiej zaś strony na wypracowane przez nich formy kultu – nabożeństwo jako rozmowa Boga z człowiekiem (Boga – poprzez Słowo i sakramenty, człowieka – poprzez modlitwy i pieśni) (Zieliński 1986, Pasek 1999, *Encyklopedia*… 2005).

W sferze organizacyjnej protestantyzm, który za głowę Kościoła, urzeczywistniającego się w Kościołach lokalnych, uznaje Jezusa Chrystusa, nie zaś papieża, gwarantuje poszczególnym Kościołom lokalnym (zborom) dużą samodzielność.

Protestantyzm od samego początku, jak wspomniano, cechowały podziały, które nie zatrzymały się na jakimś konkretnym etapie, lecz trwają do dziś, choć z nieco innym, raczej mniejszym, jeśli idzie o skalę transformacji religijnej, natężeniem. U podstaw tych nieustających, a w konsekwencji licznych podziałów leży jedno z założeń protestantyzmu, które zakłada ów bardzo indywidualny rodzaj relacji osoby wierzącej z Bogiem. W tym zindywidualizowanym układzie relacji maleje rola Kościoła, jako instytucji, do której przynależność

jest warunkiem koniecznym w celu uzyskania zbawienia. Podziały w łonie protestantyzmu uzasadniały także bardziej konkretne przesłanki, wynikające z zasygnalizowanych tu ról charyzmatycznych postaci okresu reformacji, różnic w kwestiach doktrynalnych i nieco odmiennych koncepcji organizacji kościelnej, a zatem przede wszystkim: z różnic w praktykowaniu sakramentu chrztu (dzieci czy dorosłych) i niejednorodnej interpretacji znaczenia sakramentu Eucharystii (realnego czy symbolicznego), uznania predestynacji bądź udziału woli w zbawieniu (arminianizm czy kalwinizm), przyjęcia różnych rozwiązań ustroju kościoła (episkopalizm, prezbiterianizm i kongregacjonizm). Mając na względzie powyższe różnice doktrynalno-organizacyjne, a także proces kształtowania się ruchów reformatorskich wewnątrz Kościoła katolickiego oraz późniejszych podziałów przebiegających już przede wszystkim w łonie samego protestantyzmu, można wyróżnić jego następujące, główne odłamy, co ważne, wszystkie reprezentowane w Polsce:

1. Luteranizm – opracowana w XVI w. na bazie koncepcji Marcina Lutra oraz jego zwolenników, jedna z głównych doktryn protestantyzmu; odwołuje się do jego podstawowych zasad („tylko *Pismo*", „tylko Chrystus", „tylko łaska" i „tylko wiara"). Chrzest, jeden z dwóch uznawanych sakramentów, udzielany jest dzieciom, komunia święta występuje pod dwiema postaciami, w której obecność Chrystusa jest rozumiana jako konsubstancjacja[16]; praktykowana jest spowiedź ogólna, choć uznawana jest też spowiedź indywidualna. Ochrzczeni powołani są do powszechnej służby kapłańskiej, polegającej na praktykowaniu codziennej miłości do Boga i ludzi, jednakże duchownymi (księżmi), którzy przewodniczą obrzędom religijnym, mogą być tylko osoby odpowiednio do tego przygotowane, powołane i wyświęcone.

2. Kalwinizm – kolejna po luteranizmie doktryna religijna wywodząca się wprost z reformacji (XVI w.), stworzona przez Jana Kalwina. Jej podstawę stanowi nauka o predestynacji, głosząca, że ludzie od urodzenia przeznaczeni są przez Boga albo do zbawienia, albo na potępienie, czego nie da się zmienić, gdyż podział ten dokonany został przed stworzeniem świata, moralność więc nie polega na zdobywaniu zasług wobec Boga, lecz na spełnianiu dobrych uczyn-

[16] Konsubstancjacja (współistnienie) oznacza, że Jezus Chrystus jest współobecny w chlebie i winie tylko podczas sprawowania Sakramentu Wieczerzy Pańskiej. Według nauki o konsubstancjacji dochodzi zatem do realnej obecności Ciała i Krwi Jezusa Chrystusa w chlebie i winie podczas sakramentu, po którym jednak chleb pozostaje chlebem, a wino pozostaje winem (inaczej niż jest to w przyjętej przez Kościół katolicki nauce o transsubstancjacji, według której natomiast po słowach konsekracji hostia i wino stają się Ciałem i Krwią Pańską na trwałe, pozostają jedynie pod postacią pozorną chleba i wina) (*Wielki*… 2005).

ków, będących dowodem przynależności do grona wybranych (świadectwem tej przynależności jest także powodzenie w działalności gospodarczej). Zbawienie ma charakter ograniczony – Jezus umarł nie dla zbawienia wszystkich ludzi, lecz wybranych przez Boga. Praktykuje chrzest niemowląt i pojmuje komunię jako duchową obecność Chrystusa. Święta religijne ograniczone są wyłącznie do niedzieli. Kalwinizm głosi zasadę ciągłego reformowania się tradycji (*ecclesia reformata et semper reformanda* – „Kościół reformowany ciągle reformujący się"), co pozwoliło mu na rewizję podejścia do obyczaju, od pierwotnie surowego (np. zakazu zabaw) do znacznie mniej restrykcyjnego, stając się jedną z najbardziej liberalnych doktryn chrześcijańskich, przy zachowaniu niemal pierwotnej surowości w sferze kultu (np. nieumieszczanie obrazów oraz rzeźb w kościołach).

3. Anabaptyzm (gr. *anabaptizein* – powtórnie chrzcić, na nowo chrzcić) – to odłam chrześcijaństwa powstały w XVI w. w Szwajcarii, Niderlandach i Niemczech, którego propagatorami byli m.in. zwolennicy nauk Ulricha Zwingliego, negujący ważność chrztu niemowląt i praktykujący chrzest dorosłych (podkreślający znaczenie w pełni świadomej decyzji o przyjęciu wiary, umożliwiającej nawrócenie i będącej warunkiem przyjęcia chrztu), głoszący potrzebę powrotu Kościoła do ideałów pierwotnego chrześcijaństwa, pozwalający na indywidualną interpretację *Biblii* jako jedynego źródła wiary. Anabaptyści byli zwolennikami powszechnego kapłaństwa, odrzucali hierarchię kościelną i stan duchowny oraz głosili hasła radykalnych reform społecznych i politycznych, m.in. pacyfizm, równość wszystkich ludzi, likwidację kary śmierci, odmowę służby wojskowej i oddzielenie Kościoła od państwa.

4. Baptyzm (gr. *baptizein* – chrzcić) – wyznanie powstałe na początku XVII w. w wyniku działalności m.in. Johna Smitha, Thomasa Helwysa, jako nurt odnowy w łonie Kościoła Anglikańskiego (choć pierwsi baptyści działali w Holandii), wywodzące się bezpośrednio z purytanizmu[17]. Podkreśla, nawiązując do starokościelnych praktyk, konieczność świadomego przyjęcia chrztu, tj. w wieku dorosłym (przez zanurzenie), kwestionując tym samym praktykę udzielania tego sakramentu dzieciom. Komunia święta, udzielana nie częściej niż raz w miesiącu, występuje pod dwiema postaciami (chleba i wina), będącymi symbolami Ciała i Krwi Pańskiej. Przyjmuje zasadę całkowitego rozdziału Kościoła

[17] Purytanizm – nurt religijny w łonie Kościoła Anglikańskiego, mający na celu „wyrugowanie" zarówno z jego doktryny (np. chrzest dzieci), jak i liturgii oraz organizacji (np. rozbudowana hierarchia duchownych) pozostałości po katolicyzmie i dążący do jego odnowy (m.in. oddzielenie Kościoła od państwa) zgodnie z założeniami kalwinizmu. Purytanie, będący początkowo ruchem opozycyjnym w łonie anglikanizmu, zaczęli się od niego oddzielać, tworząc odrębne wspólnoty religijne.

od państwa oraz prawo do pełnej wolności sumienia i światopoglądu dla wszystkich, nawet dla błądzących w sprawach religijnych i światopoglądowych. Wyraża pogląd, wyrosły z przekonania o Boskiej suwerenności w dysponowania darem tworzenia wspólnoty z Nim, iż aktu zbawienia można dostąpić także w innych wspólnotach chrześcijańskich.

5. Metodyzm – doktryna stworzona w XVIII w. przez Johna Wesleya oraz George'a Whitefielda jako nurt ożywienia anglikanizmu pod wpływem pietyzmu[18]. Odwołuje się do „metod pobożności" polegających na potrzebie wewnętrznego doskonalenia się (przez indywidualizację podejścia do tekstu biblijnego, czystość życia), natomiast nie na przywiązywaniu wagi do zewnętrznych form wiary i obrzędowości religijnej. Zakłada cztery stopnie prowadzące do zbawienia: 1) usprawiedliwienie (które osiąga się przez wiarę), 2) odrodzenie (przez chrzest), 3) przeświadczenie Ducha (będące wyrazem wewnętrznie przeżytej religii), 4) uświęcenie (stałe uzdrowienie duszy i zbawienie). Odrzuca predestynację, zakładając, że zbawienie jest darem Boga dla każdego, który sam człowiek przez swoją postawę może dostąpić, określając w ten sposób swoją wieczność.

6. Adwentyzm – ruch religijny wyrosły z doktryny powstałej w wyniku działalności w XIX w. kaznodziei baptystycznego Williama Millera (stąd jego pierwotna nazwa – milleryzm), która przypisuje szczególne znaczenie wierze w bardzo bliskie, powtórne przyjście Jezusa Chrystusa[19]. Niedostąpienie zapowiadanego (na 1844 r.) przyjścia (tzw. wielkie rozczarowanie) spowodowało indywidualne odwołanie się do *Biblii* (w poszukiwaniu przyczyn rozczarowania) oraz nową interpretację proroctwa jako wejścia Jezusa Chrystusa do niebiańskiej świątyni w celu rozpoczęcia specjalnej służby w niebie dla idących Jego śladami, w celu ostatecznego oczyszczenia zbawionych z grzechu.

---

[18] Pietyzm – to ruch odnowy w protestantyzmie w XVII i XVIII w. (zapoczątkowany przez F.J. Spencera), będący reakcją na sformalizowanie zasad religii i sprawowania kultu oraz zmniejszenia pobożności w chrześcijaństwie zreformowanym, głównie w okresie ortodoksji luterańskiej, polegający na indywidualnym odwołaniu się do *Biblii*, indywidualizacji przeżyć religijnych, odrodzeniu pobożności, swoistym nawróceniu oraz podkreśleniu roli świeckich w zwiastowaniu Ewangelii. Z czasem pietyzm, którego idee dotarły także do Polski, stał się podstawą ruchu religijnego, przyjmując określone formy organizacyjne. W określeniu potocznym oznacza przebudzenie pobożności ewangelickiej.

[19] Pogląd religijny głoszący bliskie nadejście tysiącletniego panowania królestwa Bożego, tzw. millenaryzm (mający swoje źródło w biblijnej wierze w Milenium, czyli tysiąclecie), nie narodził się w XIX w. Z dość dużą regularnością pojawia się w chrześcijaństwie (a wcześniej także w judaizmie) niemal od samego początku jego istnienia, ze szczególnym nasileniem na II w. n.e. oraz przełom I i II tysiąclecia.

7. Pentakostalizm (zielonoświątkowcy) – ruch religijny powstały na przełomie XIX i XX w., odwołujący się do biblijnego przeżycia chrztu w Duchu Świętym, będącego osobistym doświadczeniem przeżywania obecności i mocy Ducha Świętego, którego następstwem jest wyposażanie wierzącego w Jego moc oraz tzw. charyzmaty (dary wyposażającego tego, kto je otrzymał, do szczególnej służby w Kościele)[20]. Chrzest w Duchu Świętym (historyczny pierwowzór dla sakramentu bierzmowania w katolicyzmie oraz konfirmacji w protestantyzmie) może być udzielony chrześcijaninowi (a więc osobie już ochrzczonej w wodzie) (Pasek 1992). Sakrament chrztu praktykowany jest przez zanurzenie osoby świadomej składanego świadectwa wierności Bogu, komunia zaś występuje pod dwiema postaciami: chleba i wina[21].

Po reformacji w łonie katolicyzmu nie pojawiły się znaczące odchylenia doktrynalne, choć dochodziło na tym tle do różnych podziałów. Najbardziej zasadniczy rozłam, mający odzwierciedlenie również w kształcie struktury wyznaniowej mieszkańców badanego obszaru, był konsekwencją sprzeciwu części katolików, głównie w Niemczech, Szwajcarii i Austrii, wobec postanowień Soboru Watykańskiego I, który uchwalił dogmat o prymacie i nieomylności papieża (uznano ją za charyzmat Ducha Świętego). Objęcie ekskomuniką początkowo jedynie wewnątrzkościelnej opozycji, doprowadziło do wyłonienia się odrębnego ruchu religijnego (katolickiego), wiernego starokościelnej tradycji, określanego mianem starokatolicyzmu.

Tradycję, której wierne są Kościoły wyrosłe z tego nurtu, tworzą zasady wiary wypracowane przez Kościół I tysiąclecia, a więc „niepodzielony", przez który rozumie się Kościół istniejący do rozłamu na części wschodnią i zacho-

---

[20] Praktykowanie chrztu Duchem Świętym jest odwołaniem się do nowotetastamentowego wydarzenia Zesłania Ducha Świętego, które miało miejsce w czasie obchodów żydowskiego Święta Tygodni (Szawuot), tj. 49 dni po Wielkiej Nocy (50 dni po Święcie Paschy, stąd inna nazwa tego wydarzenia, to Pięćdziesiątnica – z gr. *pentecostal*), podczas którego apostołowie wraz z innymi zgromadzonymi „napełnieni zostali Duchem Świętym", i zaczęli mówić innymi językami. Znaczenie tego święta dla chrześcijan wiążę się z tym, iż Zesłanie Ducha Świętego traktowane jest jako początek Kościoła – Bóg został objawiony w Starym Testamencie, Syn Boży pojawił się na ziemi, a proces objawienia zakończyło Zesłanie Ducha Świętego. W Polsce święto Zesłania Ducha Świętego, tak jak niegdyś w judaizmie Szawuot, jest związane z obchodami Zielonych Świąt (święto wiosny) – stąd nazwa wspólnoty zielonoświątkowcy.

[21] Wyznawców trzech, tzw. historycznych odłamów protestantyzmu, tj. luteranów, kalwinów i metodystów, określa się mianem ewangelików, dla podkreślenia roli *Biblii*, a zwłaszcza Ewangelii jako jedynego źródła wiary. Pozostałych protestantów (m.in. baptystów, adwentystów, zielonoświątkowców) zalicza się do ponadwyznaniowego nurtu, zwanego ewangelikalizmem, który, oprócz uznania prymatu *Biblii*, podkreśla doświadczenie przebaczenia grzechów i nawrócenie się (zmiana w stylu bycia wiernych), dokonujące się wyłącznie z łaski przez wiarę w Jezusa, jako jedynego Zbawiciela.

dnią. Stworzona przezeń jedność dotyczyła przede wszystkim doktryny wiary (zawartej w artykułach *Symbolu wiary*, postanowieniach siedmiu pierwszych soborów powszechnych i w nauce Ojców Kościoła) oraz organizacji kościelnej, wyrażającej się w strukturze Kościołów lokalnych i potrójnym urzędzie kościelnym (biskup, prezbiter, diakon), nie zaś formy liturgii, a także języków w niej używanych. Kościoły odwołujące się do tego nurtu zrzeszone są w Unii Utrechckiej Kościołów Starokatolickich, będącej ramą organizacyjną dla wielu wspólnot starokatolickich w Europie[22]. Dokumenty opracowane przez Unię, a także prace starokatolickich teologów stanowią źródło teologiczne dla wiernych tego ruchu. Starokatolicyzm, przy całej swojej wierności dla tradycji Kościoła I tysiąclecia, wykazuje postawę otwartą wobec wyzwań współczesności, ujawniającą się przy tym również w zakresie norm życia religijnego, takich jak uznanie wolności wyznania i sumienia (w czym przypomina m.in. baptystów), zrozumienie między dobrowolnym a przymusowym celibatem duchownych, promocja zwiększenia aktywności świeckich w życiu Kościoła, ekumenizm.

Uniwersalne wartości wyrażane przez chrześcijaństwo jako całość, w tym również przez rozmaite nurty wyrosłe w toku dziejów z jego podziałów, wywarły olbrzymi i trwały wpływ na duchową i materialną kulturę mieszkańców ziem polskich. Znalazły one swój wyraz również w organizacji przestrzeni państwa polskiego w różnych fazach jego rozwoju. Chrześcijaństwo, nawet tak podzielone, nie było jednak jedyną religią wyznawaną przez ludność Polski. O złożonej strukturze wyznaniowej państwa polskiego decydowały także inne tradycyjne religie wywodzące się z: judaizmu, islamu, hinduizmu i buddyzmu.

Judaizm, określany też mianem mozaizmu i wyznania mojżeszowego, jest religią Żydów, opartą na zasadzie przynależności narodowej (w praktyce należy do niego ten, kto urodził się z matki Żydówki), dopuszczając przy tym

[22] Unia Utrechcka Kościołów Starokatolickich jest powstałą w 1889 r., niemającą statusu osoby prawnej, wspólnotą samodzielnych, krajowych Kościołów starokatolickich, uznających te same podstawy wiary, zasady ustrojowe i liturgiczne. Mogą do niej należeć, uznawane za Kościoły, zarówno pojedyncze diecezje, jak i krajowe zrzeszenia diecezji. Nazwa wspólnoty, która zaczerpnięta jest od holenderskiego miasta Utrecht, ma związek z tworzeniem pierwszych starokatolickich organizacji kościelnych, którym przewodzili biskupi mający sukcesję apostolską od Kościoła utrechckiego (którego pełna nazwa brzmi: Kościół Rzymskokatolicki Starobiskupiego Kleru). Kościół ten już od średniowiecza charakteryzowała dość daleko posunięta niezależność od Rzymu, wyrażająca się m.in. w prawie wyboru biskupów przez kapitułę utrechcką (pierwszego biskupa w osobie św. Willibrorda, anglosaskiego mnicha i apostoła Fryzji, Utrecht otrzymał w 695 r.). Próba obrony autonomicznej pozycji biskupstwa, które zostało znacznie osłabione w wyniku rozszerzających się wpływów reformacji, była przyczyną zerwania ostatecznych związków z Rzymem, prowadzącą do powstania wspomnianego Kościoła.

możliwość przyjmowania wyznawców innego pochodzenia etnicznego (*Zarys*... 1992). Znaczenie tego terminu nie ogranicza się jednak tylko do religii, ale obejmuje się nim w szerszym sensie także ogół wartości, norm i postaw etycznych wynikających z tradycji i obyczajów narodu żydowskiego (Tyloch 1987). Doktryna religijna judaizmu wywodzi się głównie z jednej z trzech części *Biblii*, tj. Pięcioksięgu (*Tora*) oraz – stanowiącego równoznaczną podstawę dogmatyczną – rabinackiego kodeksu religijno-prawnego, zwanego *Talmudem*[23].

Zgodnie z doktryną religijną judaizmu Jahwe jest jedynym Bogiem, który zawarł przymierze z narodem żydowskim, uznając go za naród wybrany. Z tego narodu wyjdzie Mesjasz, który zbawi ludzkość i ustanowi królestwo Boże na ziemi (będące przygotowaniem do ostatecznego królestwa w przyszłym świecie), gdzie nastąpi zmartwychwstanie oraz sąd ostateczny i powszechny, dopełniający dzieło Boskie. Podstawą zbawienia w judaizmie jest wypełnianie przykazań Bożych. Przez stulecia wyznawanie religii judaistycznej wyznaczało, kto jest Żydem, a odejście od wiary powodowało praktycznie utratę tożsamości żydowskiej.

Zasady postępowania wyznawców judaizmu wyznaczają odpowiednie religijne przepisy prawne – *halacha* (z hebr. droga), których podstawę stanowi *Tora*, poddana interpretacji w części halachicznej *Talmudu*[24]. Prawo religijne w sposób tak szczegółowy i skrupulatny reguluje życie wyznawców judaizmu, iż oddzielenie jego świeckiego wymiaru od zachowań wynikających z wypełniania zasad religijnych jest praktycznie niemożliwe.

W ciągu swojego długiego procesu rozwoju judaizm, tak jak inne religie, podlegał różnym tendencjom. Prowadziły one, z jednej strony, do uchwycenia racjonalnego elementu religii, z drugiej zaś, do podkreślenia jej wątków mistycznych i tradycji ezoterycznych. W łonie judaizmu pojawiło się także wiele

---

[23] *Talmud* (hebr. *lamad* – nauka, uczyć się), to najważniejsze opracowanie ustnej tradycji wyznawców judaizmu, będące zbiorem wyjaśnień, komentarzy i dyskusji uczonych żydowskich, dostosowujących Prawo pisane (*Torę*) do konkretnych sytuacji i zmieniających się czasów. *Talmud* składa się z dwóch części: *Miszny* i *Gemary*. *Miszna* (hebr. *misznāh* – pouczenie, prawo ustne, od *szānāh* – powtarzać, nauczać), będąca najstarszą częścią tego zbioru, zawiera głównie zasady postępowania i normy prawne judaizmu, rozwinięte we wskazówkach i decyzjach rabinów między III w. p.n.e. a II w. n.e. *Gemara* (hebr. *gāmār* – uzupełniać, wyjaśniać), to zbiór komentarzy oraz objaśnień, sformułowanych między III a VI w. i wzbogaconych o wątki tradycji ustnej w postaci opowieści (*hagad*), będący uzupełnieniem *Miszny*.

[24] Oprócz prawa biblijnego i talmudycznego *halacha* – zawierająca 613 przykazań, w tym 248 nakazów i 365 zakazów – obejmuje późniejsze kodyfikacje (tj. *Szulchan Aruch*, autorstwa sefardyjskiego rabina, Józefa Karo z XVI w.), responsa rabiniczne (niższe rangą wskazówki szanowanych rabinów), a także lokalne tradycje (Tyloch 1987, Unterman 1989, *Religie*... 2009c).

ruchów religijno-mistycznych i mesjańskich oraz współczesnych odłamów tej religii, wyrosłych pod wpływem tendencji asymilatorskich. Jednym z najważniejszych ruchów religijnych o charakterze mistycznym jest chasydyzm (hebr. *chasid* – pobożny). Mianem tym określano wiele ruchów religijnych powstałych w łonie judaizmu[25]. W odmianie najszerzej znanej, powszechnie i potocznie zwanej właśnie chasydyzmem, był ruchem skierowanym przeciw kazuistyce rabinów, dogmatykom i surowym ascetom. Był również ruchem protestu niższych warstw żydowskich wobec władzy rabinów, która swoim zasięgiem obejmowała, poza religijną, również sferę świecką (Swienko 1981, *Zarys*… 1992, Ouaknin 2002, Walaszczyk 2009). Według doktryny chasydyzmu najważniejszym powołaniem człowieka jest jego zjednoczenie z Bogiem (hebr. *dewekut* – przylgnięcie), który jest wszędzie obecny. Należy więc Go nieustannie kontemplować, również podczas wykonywania zwykłych, codziennych czynności. Ważne miejsce w tej doktrynie zajmuje, mająca z reguły ekstatyczny charakter, modlitwa, traktowana jako akt cenniejszy od studiowania *Talmudu*. Modlitwie towarzyszył stan radosnego uniesienia i uwielbienia, który był wyrazem zespalania się z Boską naturą i – przy pomocy woli – mógł on przybliżyć przyjście Mesjasza. Stan ten mógł osiągnąć cadyk (hebr. *cadik* – sprawiedliwy), który uważany był za świętego przywódcę wspólnoty religijnej i pośrednika pomiędzy jej członkami a Bogiem (*Zarys*… 1992, Ouaknin 2002, Jelonek 2007).

Obok ruchów religijno-mistycznych i mesjańskich oraz innych odłamów tej religii, wyrosłych pod wpływem tendencji asymilatorskich, rozwinął się znacznie wcześniej (VIII w.) nurt przeciwstawiający się judaizmowi w jego wersji tradycyjnej, dający początek odrębnej religii, zwanej karaimizmem. Religia karaimska, z racji swojej obecności na ziemiach polskich, wymaga więc oddzielnego omówienia.

Karaimizm (hebr. *qara* – czytać, recytować), zwany też karaizmem, to religia monoteistyczna, która powstała w VIII w. n.e. na terenie Mezopotamii, należącej wówczas do kalifatu bagdadzkiego[26]. Wyłonił się z judaizmu jako ruch sprze-

---

[25] Szerszy rozgłos i popularność wśród wiernych zyskały trzy nurty pietystyczne o charakterze mistycznym: chasydyzm antyczny, powstały w II w. p.n.e. w Palestynie, akcentujący gorliwą pobożność, rozumianą jako ścisłe przestrzeganie zasad *Tory*; chasydyzm aszkenazyjski (zwany tez niemieckim albo nadreńskim), powstały na przełomie XII i XIII w., głównie na obszarze Nadrenii, nawołujący do pobożności, traktowanej jako dążenie do osiągnięcia indywidualnej doskonałości, religijnej czystości (przyjęcie aktu skruchy), głównie poprzez życie w ascezie i ubóstwie; oraz chasydyzm polski (określany też mianem wschodnioeuropejskiego), powszechnie zwany właśnie chasydyzmem (Swienko 1981, *Zarys*… 1992, Ouaknin 2002, Doktór 2004a, Walaszczyk 2009).

[26] Za przywódcę opozycji zawiązanej w łonie judaizmu, założyciela i głównego kodyfikatora nowej religii uznaje się Anana Ben Dawida z Basry (od jego imienia pochodzi też

ciwu wobec uznawania przezeń *Talmudu* za prawdziwe źródło wiary. Główny trzon opozycji tworzyli wyznawcy mozaizmu zamieszkujący te tereny od czasu niewoli babilońskiej (tj. od połowy VI w. p.n.e.). Karaimizm uznawał wyłącznie autorytet *Biblii*, odrzucał natomiast wszelkie komentarze talmudyczne. Obszar narodzin religii – Mezopotamia (gdzie za panowania kalifa dynastii abbasydzkiej, Abu Dżafara al Mansura, ukształtowały się również jej zasadnicze formy organizacyjno-prawne) – i kolejne etapy jej rozwoju terytorialnego – na terenach Persji, Palestyny, Syrii, Północnej Afryki – powodowały, że pozostawała ona również pod wpływem oddziaływań kultury i prawa muzułmańskiego. Tym samym, oprócz wykładni wiary judaistycznej, karaimizm przejął pewne elementy doktrynalne islamu. Religia ta miała wpływ także na obrzędowość, terminologię (zaczerpniętą w dużym stopniu z języka arabskiego) oraz prawo religijne obowiązujące wyznawców karaimizmu. Sięganie przez myślicieli karaimskich do innych tekstów kanonicznych, niestojących – zgodnie z istotą tej religii – w sprzeczności do Pięcioksięgu, poszerzało zakres rozważań teologicznych o elementy tradycji chrześcijańskiej. Odwołania do obu tych tradycji – islamskiej i chrześcijańskiej – pozwoliły wyznawcom karaimizmu uznać Chrystusa i Mahometa za proroków, co niewątpliwie jeszcze bardziej ujawniło różnice doktrynalne między nim a judaizmem, dając dodatkowe podstawy do uznania go za oddzielną religię. Należy jednak pamiętać, że Karaimów obowiązuje przede wszystkim wierność autorytetowi *Biblii* hebrajskiej, połączona z zasadą jej indywidualistycznej i niezależnej od żadnych autorytetów interpretacji, przyjęcie wyłączności kanonicznej Pięcioksięgu (w związku z czym niektóre z nakazów biblijnych traktują oni rygorystyczniej niż wyznawcy judaizmu rabinicznego) oraz uznanie Dekalogu za fundament doktryny religijnej i podstawowy kodeks moralny[27]. Wszelkie wątpliwości nasuwające się przy interpretacji fragmentu tekstu biblijnego Karaimi rozstrzygają poprzez odwołanie do innej jego części.

Islam (arab. *al.-islām* – oddanie [Bogu]), to trzecia z wielkich, obok judaizmu i chrześcijaństwa, monoteistycznych religii świata, stanowiąca ich kontynuację (przez samych muzułmanów uważana ze religię Abrahama), a zarazem poprawiająca, jak wierzą muzułmanie, zniekształcenia, które do wiary w jednego Boga wniosły jej dwie poprzedniczki. Została ona objawiona arabskiemu pro-

---

pierwsza nazwa, którą określano jego zwolenników – annanici; oni sami nazywali siebie synami zakonu).

[26] Interpretacja tekstu nie może jednak pozostawać w sprzeczności ze Starym Testamentem, zgodnie z wypowiedzianym w nim zdaniu: „Niczego nie dodacie do tego, co ja wam nakazuję, i niczego z tego nie ujmiecie, przestrzegając przykazań Pana, waszego Boga, które ja wam nakazuję” (V Mojż. 4:2).

rokowi Mahometowi (z arab. *Muhammad*) przez jednego Boga (z arab. *Allach*)[28]. Islam, podobnie jak pozostałe, omówione tu religie monoteistyczne, nie był i nie jest jednorodny. Dzieli się na wiele odłamów, w tym dwa skupiające największą liczbę wiernych i występujące niemal od jego zarania: sunnizm („ludzie tradycji i zgodnej opinii") i szyityzm („stronnictwo Alego")[29]. Mimo tych religijno-organizacyjnych podziałów można wyróżnić pewne wspólne fundamenty doktrynalne, do których wierni różnych tradycji muzułmańskich się odwołują.

Podstawą wiary wyznawców islamu jest powstała po śmierci Mahometa, opracowana jako tekst objawień proroka, święta księga tej religii, *Koran* (czyli recytacja słów Boga), zawierająca wszystkie jej najważniejsze zasady doktrynalne wraz z opisem dziejów ludzkości i proroków. Drugim, po *Koranie*, źródłem doktryny islamu, zawierającym wypowiedzi Muhammada i relacje z jego postępowania (zwane hadisami), jest tzw. *sunna*, czyli teoria i praktyka ortodoksji muzułmańskiej, zwana także Tradycją. Zarówno *Koran*, jak i *sunna* stanowią wykładnię prawa muzułmańskiego, szarjatu (arab. *szari'a* – droga), uznawanego za objawione, a co za tym idzie niezmienne, które reguluje postępowanie wyznawców islamu w różnych dziedzinach życia (m.in. handlu, zarządzaniu sprawami publicznymi), w kwestiach religii (modlitwa) i etyki.

---

[28] Mahomet uważany jest przez muzułmanów jedynie za proroka, choć najważniejszego, stąd odrzucają oni nazwę mahometanizm na określenie swojej religii, która mogłaby zawierać sugestię o jego Boskiej naturze.

[29] U genezy najbardziej zasadniczego podziału w łonie islamu, na sunnizm i szyityzm, leżały w większym stopniu kwestie natury politycznej niż zasady dogmatyczne. W sporze o inwestyturę po śmierci Muhammada jedna z grup uważała, że władzę nad gminą muzułmańską powinien przejąć Ali Ibn Abi Talib, kuzyn i zięć proroka, inna grupa twierdziła, że prawo do dziedziczenia po proroku powinno być udziałem jego rodu. Zwolennicy Alego – Szyici – utworzyli odrębne ugrupowanie w łonie islamu, którego szczególną cechą jest wiara w imamów, czyli ziemskich przewodników ludzi, uważanych za potomków i kontynuatorów misji proroka. Szyizm, sam wewnętrznie podzielony, uznaje istnienie łańcucha pięciu (nurt w szyizmie zwany zajdytami), siedmiu (ismailici) lub dwunastu (imamici) imamów, z których ostatni zniknął w niejasnych okolicznościach i pojawi się ponownie jako Prorok, Mesjasz i Zbawca (*mahdi*). Szyci uważają więc, w przeciwieństwie do sunnitów, że prawo dzięki działalności uczonych nadal może być tworzone. Sunnici z kolei, to zwolennicy sposobu postępowania, reguł, wypowiedzi i wartości wyznawanych przez Muhammada oraz jego towarzyszy i pierwszych czterech prowadzonych przez Boga kalifów: Abu Bakra, Umara, Usmana i Alego. U podłoża podziału leżały także zasady dogmatyczne, dotyczące funkcji, jakie powinna pełnić osoba następująca po proroku (czyli kalif – od arab. *chalif* – następca, zastępca). Sunnici stoją na stanowisku, że następca proroka był jego kalifem tylko jako władca nowo założonej gminy, szyici – że następcy powierzono również ezoteryczną wiedzę i że jest on interpretatorem nauk religijnych. Między szyityzmem i sunnizmem istnieje zatem zarówno różnica w kwestii następstwa politycznego, jak i autorytetu religijnego.

Do pięciu podstawowych zasad (filarów) islamu, którymi kierują się jego wyznawcy, należą:

1. Wyznanie wiary (*szahada*): „Nie ma Boga oprócz Allaha, a Mahomet jest Jego prorokiem".

2. Modlitwa (*salat*) – odprawiana pięć razy dziennie, z twarzą zwróconą w stronę Mekki.

3. Jałmużna (*zakat*) – określona część dochodów, którą muzułmanin ma obowiązek oddawać biednym.

4. Post (*saum*) – w ciągu dziewiątego miesiąca roku muzułmańskiego (ramadanu), muzułmanin ma obowiązek powstrzymywać się od jedzenia i picia od wschodu do zachodu słońca.

5. Pielgrzymka do Mekki (*hadżdż*) – muzułmanin musi ją odbyć przynajmniej raz w życiu, jeśli pozwala mu na to sytuacja materialna.

Podstawę wierzeń muzułmanów, obok ścisłego monoteizmu, stanowi także, co jest wyrazem kontynuacji przez islam dwóch starszych religii monoteistycznych, wiara w proroków (biblijnych, Jezusa i Mahometa) oraz wysłanników, a także anioły i szatana. Islam za święte, objawione księgi, oprócz *Koranu*, będącego ostatecznym objawieniem, uznaje więc także *Torę*, Psalmy Dawidowe i Ewangelię. Doktryna islamu zakłada wiarę w sąd ostateczny, piekło i raj.

Z islamu, szczególnie z szyityzmu, wyrosło wiele nurtów religijnych, które stanowiły połączenie jego określonych zasad doktrynalnych z tradycjami innych wierzeń. Niektóre z tych wyznań, jak m.in. ahmadiyya, bahaici, rozwijały się także na ziemiach polskich.

Obok judaizmu i islamu, niechrześcijańskie wspólnoty religijne występujące we współczesnej Polsce wywodzą się, o czym wspomniano, z dwóch innych tradycji, geograficznie bardziej odległych, tj. hinduistycznej i buddyjskiej.

Hinduizm jest luźnym konglomeratem wielu nurtów wyznaniowych (w tym dwóch podstawowych, zwanych od imion najczęściej czczonych bóstw wisznuizmem i siwaizmem)[30]. Różne odłamy hinduizmu zawierają elementy monoteizmu, henoteizmu, a nawet politeizmu, a także cechy monizmu, panteizmu czy ateizmu. Hinduizm, mimo różnic wynikających z odmiennych preferencji, co do bóstw, rytuałów kultowych, mitów i tradycji oraz niejednolitej struktury organizacyjnej, posiada pewne wspólne fundamenty doktrynalne, którymi są: karma (czyli prawo moralne sprawiające, że każdy czyn wywołuje odpowiednie skutki, zależne od jego moralnej wartości), reinkarnacja (czyli ponowne wcielanie się

[30] Nazwę „hinduizm" na określenie grupy wierzeń wyznawanych na Półwyspie Indyjskim wprowadzili w XIX w. Europejczycy, sami Hindusi używają terminu *sanatana dharma*, które oznacza „wieczny, niestworzony porządek wszystkich rzeczy".

w różne istoty, w zależności od uwarunkowań karmicznych i wyzwolenia z kołowrotu wcieleń) oraz dążenie do wyzwolenia, różnie rozumianego i interpretowanego przez poszczególne odłamy tej religii. Wędrówka dusz (dusza w hinduizmie jest nieśmiertelna), związana z reinkarnacją (hinduiści wierzą, że dusza przechodzi przez coraz wyższe postaci), nazywa się sansarą. Wyznawcy hinduizmu dążą do jej zakończenia i zjednoczenia się na zawsze z Bogiem (Brahmanem). Poprzez zespolenie z Bogiem – co jest celem hinduistów – dusza osiąga doskonałość. Podstawę doktryny hinduizmu stanowią jego święte księgi *Wedy* (będące zbiorem najstarszych tekstów religijnych – istniejących od zawsze i objawionych wieszczom-poetom – wyrażających ówczesną wiedzę o świecie oraz bogach, na które składają się również antologie tekstów z różnych okresów i poświęconych różnej tematyce), a także inne zbiory świętych pism, w tym eposy Mahabharata i Ramajana.

Buddyzm jest religią założoną na przełomie VI i V w. p.n.e. przez Siddharthę Gautamę (zwanego Buddą), będącego twórcą jej podstawowych założeń, według których bogowie nie mają znaczenia w zestawieniu z wyborem własnej drogi dokonanym przez jednostkę w celu doskonalenia się i wyzwolenia. Centralnym punktem doktryny buddyzmu jest problem cierpienia ujęty w Czterech Prawdach: o cierpieniu, o przyczynie cierpienia, o zniweczeniu cierpienia, o drodze do zniweczenia cierpienia oraz w wynikającej z Czwartej Prawdy Ośmiorakiej Ścieżce (właściwy pogląd, właściwe postanowienie, właściwa mowa, właściwe działanie, właściwy żywot, właściwe dążenie, właściwe skupienie, właściwa medytacja), stanowiącej ścieżkę praktyki, która prowadzić ma do ustania cierpienia. W celu pełnego zrozumienia Czterech Prawd, zgodnie z zaleceniami Buddy należy podążać Ośmioraką Ścieżką. Dalsze zasady buddyzmu są wyprowadzane od Czterech Szlachetnych Prawd, stanowiąc ich analizę i rozwinięcie. Celem życia wyznawców buddyzmu jest wygaszenie wszelkich pragnień, wyzwolenie się z cierpienia, osiągnięcie całkowitego spokoju i zaznanie stanu nirwany – stanu wiecznego błogosławieństwa, w którym pożądanie, niewiedza oraz cierpienie nie istnieją.

Buddyzm, który niemal od początku swojego rozwoju nie stanowi zwartego systemu organizacyjnego i doktrynalnego, dzielił się na wiele szkół, na ogół wzajemnie się tolerujących, a nawet wspierających. Korzystając z nauk Buddy, stworzyły one własne doktryny mające doprowadzić do osiągnięcia stanu oświecenia. Współczesny buddyzm, który w przeciwieństwie do hinduizmu nie tworzy tak bardzo synkretycznych odmian religijnych, występuje przede wszystkim w postaci trzech tradycyjnych nurtów: therawady (Droga Starszych) – reprezentującej najdłużej istniejące spośród wczesnych szkół buddyjskich, mahajany (Wielki Wóz, Wielka Droga) – będącej rozwinięciem (m.in. poprzez wzboga-

cenie obrzędowości) starszych szkół (określanych mianem hinajana) i wadżrajany (Diamentowy Wóz, Diamentowa Droga) – wyłonionej z mahajany, akcentującej czynności magiczne, obrzędy, święcenia[31].

[31] W buddyzmie niekiedy wyróżnia się nurt hinajana (Mały Wóz), na oznaczenie kilku wczesnych szkół buddyjskich, traktując go też często zamiennie z pojęciem therawady. Używanie jednak tego terminu do określenie szkół współczesnego buddyzmu i traktowanie go tożsamo z therawadą nie jest poprawne. Nazwę hinajana odnosi się współcześnie głównie do określenia podstawowego poziomu nauk buddyjskich, którą stosuje tradycja mahajana.

3. MNIEJSZOŚCI RELIGIJNE A PIERWOTNY KRAJOBRAZ RELIGIJNY ZIEM POLSKICH

3.1. RELIGIA PLEMION PRAPOLSKICH

Próba analizy charakteru religii wyznawanej (wyznawanych) przez plemiona prapolskie wynika z dwóch zasadniczych przyczyn. Po pierwsze, nie sposób jest nie odwołać się do zjawisk wierzeniowo-kultowych, które występowały na ziemiach polskich już nawet nie tylko w okresie poprzedzającym powstanie państwa, ale czas jakiś, a na określonych obszarach nawet kilka stuleci po tym wydarzeniu. Po drugie zaś, takie podejście wyznaczają tytuł oraz temat badawczy nakreślone w założeniach pracy. Otóż, jeśli mowa jest o mniejszościach religijnych, które w toku dziejów wpisały się w krajobraz wyznaniowy państwa polskiego, należy wspomnieć o wszystkich, również tych pierwotnych wierzeniach plemion żyjących w granicach jego późniejszego oddziaływania politycznego. Poza tym, spadkobiercy owych wierzeń stanowią element mozaiki wyznaniowej również współczesnej Polski[1].

Odkrywanie i opis wierzeń dawnych Słowian podlega ciągłym rekonstrukcjom, uzależnionym na ogół bardzo silnie od hipotetycznych założeń badawczych. Analiza tej sfery życia ludów słowiańskich nastręcza więc wielu problemów, niedających się jednoznacznie rozwiązać. Przedmiotem dyskusji toczonej przez część badaczy była chociażby liczba (pojedyncza czy mnoga), w jakiej powinno się wyrażać zjawiska wierzeniowe pogańskich Słowian – czy można mówić o jednej czy też kilku religiach (tj. na ogół niezależnych od siebie kultach rodzinno-rodowych, niemających wspólnych, ogólnosłowiańskich elementów). Pytanie takie stawiał m.in. S. Urbańczyk (1968), zastanawiając się przy tym, czy aby jedność religijna – za którą na podstawie analizy przedchrześcijańskich źródeł i późniejszego folkloru opowiada się większość badaczy sfery wierzeniowo-

[1] Podjęcie rozważań nad religiami plemion prapolskich ma też w pewnym stopniu uzasadnienie metodologiczne, wynikające z naukowej refleksji nad charakterem relacji między religią a szeroko pojętym środowiskiem. Ustalaniem natury tych związków, wchodzącym przecież w zakres problematyki badawczej geografii religii, zajmowali się „od zawsze" teolodzy, wykorzystując wyniki swoich dociekań m.in. do krytyki religii pogańskich (w tym i słowiańskich). Wskazując na wyższość religii objawionej (chrześcijaństwa), kształtującej się, ich zdaniem, niezależnie od położenia geograficznego, przywoływali przykład wierzeń pogańskich, rozwijających się w bliskiej zależności od komponentów środowiska naturalnego (Rykała 2009a).

-kultowej dawnych Słowian – nie jest jedynie założeniem. Przyjmując nawet, że mamy do czynienia z jedną religią, aczkolwiek wykazującą pewien stopień różnorodności i złożoności, nie da się przedstawić kompletnego obrazu religii pogańskich Słowian. Przedsięwzięcie to – zdaniem wspomnianego autora (Urbańczyk 1968) – nie jest możliwe do zrealizowania, nawet, jak on to określił, w warstwie szkicowej.

Podobne stanowisko zajmował wybitny historyk wierzeń i idei religijnych, M. Eliade (1988–1995), dla którego podjęcie próby odtworzenia historii religii słowiańskiej było skazane na niepowodzenie. Podstawową przyczyną takiego stanu rzeczy jest brak świadectw ze strony samych Słowian, co powoduje, że wyznawaną przez nich religię można odtwarzać jedynie na podstawie późniejszych przekazów. Dziejom plemion słowiańskich nie towarzyszy także dzieło żadnego ówczesnego im, „zewnętrznego" historyka, chociażby w rodzaju *Germanii* Tacyta, gdyż – jak dowodził A. Brückner (1918) – na „historyczną widownię europejską" wstąpili oni „najpóźniej". Problem, o którym mowa, odnosi się do wszystkich plemion słowiańskich, w tym prapolskich, w stosunku do których występuje także brak polskich źródeł pisanych podejmujących ową problematykę. Istnieją wszakże późniejsze relacje, m.in. Galla Anonima – żyjącego na przełomie XI i XII w. autora najstarszej kroniki polskiej w języku łacińskim – i Wincentego zwanego Kadłubkiem, lecz w kwestii wątków wierzeniowych dawnych Słowian odmawia im się na ogół istotnej wartości naukowej, przede wszystkim ze względu na marginalne potraktowanie tego zagadnienia oraz dość odległe w czasie w stosunku do rozpatrywanej rzeczywistości ich opracowanie (Urbańczyk 1968).

Podobną ocenę, ze względu na upływ czasu dzielący opis faktów (XV w.) od ich zaistnienia, można zastosować wobec relacji Jana Długosza, mimo że autor ten wspomnianym rozważaniom poświęcił sporą część swojego najsłynniejszego dzieła pt. *Historiae Poloniae (Roczniki, czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego*). Wartość relacji Długosza pomniejsza ponadto zastosowanie przez niego „swoistej naukowej obróbki". Krytycyzm bowiem w stosunku do wiarygodności uzyskanych dotychczas wyników badań nad religiami pogańskich Słowian rodzi się z nastawienia J. Długosza i innych chrześcijańskich kronikarzy do tych wierzeń, które miało charakter ideologiczny, traktowane je jako kwestię niegodną zajęcia (Urbańczyk 1968). W relacjach kronikarzy zaznacza się dwojaki sposób interpretowania religii dawnych Słowian. Dziejopisarze średniowieczni stosowali *interpretatio Christiana*, przedstawiając religię pogańską z perspektywy chrześcijańskiego monoteizmu; pogańskie bóstwa, mity, praktyki, symbole włączali w chrześcijański pogląd na świat i dzieje człowieka. Inny rodzaj wykładni stanowiła *interpretatio antiqua*, polegająca na utożsamianiu

słowiańskich bóstw z greckimi lub rzymskimi (twórcą polskiego Olimpu był J. Długosz).

W toku krytycznych badań naukowych nie można – zdaniem S. Urbańczyka (1968) – mówić o mitologii słowiańskiej we właściwym rozumieniu tego słowa, a więc podejmując się interpretacji jego stanowiska, jako o zbiorze mitów (gr. *mýthos* – myśl, opowieść, wypowiedź, bajka), będących wyrazem ludzkiej świadomości refleksyjnej o powstaniu świata i wizji jego końca, zawierającym odzwierciedlenie stosunku człowieka do przyrody, ludzi i do samego siebie. Mity, zgodnie ze swoim źródłosłowem, stanowią także pewną formę symbolicznej opowieści o historii bogów, demonów oraz bohaterów. Zdaniem wspomnianego autora (Urbańczyk 1991) nic nie przemawia, aby u Słowian istniały opowieści o bogach, o ich życiu, działalności, stosunkach i pokrewieństwach, natomiast można mówić o ich religii (religiach) wierzeniach, kulcie. Nie jest to jednak powszechnie podzielany pogląd. Gdyby to stwierdzenie było prawdziwe, Słowianie byliby – jak stwierdza A. Szyjewski (2003) – ewenementem, jedynym znanym ludem, który swych kategorii myślenia nie tworzył na bazie idei odwołujących się do początku czasu i przestrzeni oraz kształtowania ludzkości. Każdy człowiek, niezależnie od swojego etnicznego pochodzenia i kulturowej przynależności, podlega potrzebom, które powodują, że w obrębie swojej kultury kształtuje system uzasadniający jego obecność w świecie, tworzy model powstania i istnienia świata, grupy społecznej, jednostki. Model ten – zdaniem Szyjewskiego (2003) – uznawany jest za prawdziwy z założenia i jako niepodważalny i święty stanowi ostateczną podstawę wierzeń i działań religijnych.

Tak definiowany system jest według A. Greimasa (za A. Szyjewskim 2003) mitologią, która wbrew powszechnym opiniom nie stanowi zbioru mitów jakiegoś narodu, lecz strukturę ideologiczną manifestującą się w jakiejkolwiek „literalnej" formie (może nią być zestaw m.in. sakralnych opowieści dotyczących bogów, ludzi, powstawania świata, przyrody, kultury; może wyrażać się w dziełach sztuki, działaniach rytualnych, preferencjach żywnościowych) (Leach, Greimas 1989, Szyjewski 2003). Doceniając znakomity dorobek S. Urbańczyka w dziedzinie odkrywania religii dawnych Słowian, wydaje się jednak wielce uzasadniony sposób interpretacji poczyniony w tym wypadku przez A. Szyjewskiego. Poza tym, jeśli w ogóle chcemy mówić o religii (religiach) Słowian, a przecież większość badaczy, w tym S. Urbańczyk, zgadza się, że stworzyli oni pewien system religijny, to musimy pamiętać, że przecież opowieści mityczne traktowane są powszechnie jako przejaw wczesnego stadium rozwoju doktryny religijnej, określany mianem tzw. etapu mitycznego (Rykała 2009a).

W ramach tak rozumianej mitologii należy odnaleźć zasadnicze idee konstru-

ujące wytwory kultury Słowian. Idee w przypadku tych plemion nie ograniczają się jednak jedynie do jakiejś konkretnej kultury – np. do kultu bogów, który, jak wiadomo, wykorzeniono w pierwszych wiekach obecności tu chrześcijaństwa – lecz przenikają wszystkie jej dziedziny. Słowianie tworzyli kulturę tradycyjną, w której nie wydzielano odrębnej dziedziny religijnej, ponieważ całe ich życie było przesiąknięte religią (Szyjewski 2003). Stąd tak zwany folklor różnych ludów słowiańskich jest – przyjmując sposób rozumowania A. Szyjewskiego (2003) – przechowalnią pewnych archaicznych sposobów wartościowania rzeczywistości i metod jej opisu, stanowiąc ważne źródło odczytania algorytmów myślenia ludów słowiańskich, znalezienia wspomnianych idei, pozwalających z kolei odczytać stworzoną przez nich mitologię.

Pamiętać jednak należy, że również takie podejście nie daje możliwości odnalezienia pełnej treści mitów. Istniejące w religiach światowych systemy mityczne, na co wskazują poszukiwania prowadzone w dziedzinie komparatystyki religijnej, mają charakter symboliczny. Istotą symbolu – jak dowodzi A. Szyjewski (2003) – jest jego wieloznaczność, odkrywanie ciągle nowych sensów, stąd właściwości te zostają wykorzystane do konstruowania historii mitycznej ludów słowiańskich, nie w postaci biegnących jednokierunkowo opowieści, ale wynikających z siebie symboli. W ten sposób tok narracji często gubi swoich bohaterów (np. bogów), zmienia ich istotę, postać (Szyjewski 2003).

Problem odczytywania i rozumienia mitów umożliwia zasada trzech funkcji, wprowadzona przez G. Dumézila (tab. 1). W myśl tej teorii ludy kręgu indoeuropejskiego, a więc m.in. Słowianie, Bałtowie, niezależnie od miejsca i charakteru środowiska geograficznego, a także reprezentowanej kultury, przejmują po wspólnych przodkach sposób oglądu i pojmowania rzeczywistości, będący splotem trzech funkcji: sakralnej, militarnej i produkcyjnej (Dumézil 2006)[2]. Można więc mówić o występowaniu również na ziemiach polskich trójdzielnego modelu wierzeń, będącego odbiciem trzech najbardziej zasadniczych funkcji wypełnianych przez ówczesne, w większym lub mniejszym stopniu zorganizowane, zbiorowości ludzkie. Ten schemat indoeuropejskiego trójpodziału łamie jednak w jakimś stopniu symboliczny charakter mitów (wierzeń), który sprawia, że bóstwa spełniać mogą niekoniecznie tylko tę jedną określoną funkcję, a więc – jak dowodzi A. Szyjewski (2003) – stałą strukturą dla mitu są nie teonimy (imiona bogów, bogiń), lecz funkcje.

[2] Do tych studiów nad ideą indoeuropejskiego trójpodziału nawiązywali także inni badacze, m.in. A. Gieysztor (1986), który zaproponował rekonstrukcję zasady indoeuropejskiej trójfunkcyjności.

Tabela 1. Indoeuropejski trójpodział funkcji

Funkcje	Sfery	Panteon bóstw	Wybrane bóstwa słowiańskie[a]
Funkcja sakralna	Władzy w ujęciu prawnym i religijnym	Bóstwa naczelne, opiekujące się społecznością, czuwające nad podziałem dóbr	Świętowit, Perun, Weles, Rujewit, Jarowit
Funkcja militarna	Walki i siły fizycznej	Bóstwa-wojownicy, herosi	Swaróg, Swarożyc, Dadźbóg
Funkcja produkcyjna	Płodności i wytwórczości	Bóstwa rzemieślnicze, kowale, bogowie całości ludu, patroni zwierzyny, plonów, zdrowia, bóstwo żeńskie wód, płodności	Lel i Polel, Mokosz

[a] Według rekonstrukcji A. Gieysztora w opracowaniu A. Szyjewskiego.
Źródło: za A. Szyjewskim (2003).

Do odkrycia i opisu religii Słowian niezbędne jest zatem poznanie i zrozumienie ich modelu świata, na który składają się mity, rytuały, kulty, zwyczaje itd. Gdy do jego ukonstytuowania i utrzymania stworzone są jeszcze specjalnie wykreowane mechanizmy społeczne, to – oddając jeszcze raz głos A. Szyjewskiemu (2003) – można tak skonstruowany system nazwać religią.

Mając na uwadze cały wachlarz problemów natury metodologicznej – wynikający przede wszystkim z niewielkiej liczby i niepewnego statusu źródeł – można wskazać, niezależnie od przyjętej metody, na pewne elementy przedchrześcijańskich systemów wierzeniowo-rytualnych wspólne dla plemion słowiańskich. Zaznaczając przy tym, że religia Słowian przyjmowała zapewne elementy obcych wierzeń, gdyż ziemie przez te plemiona zamieszkane, nie posiadając jakiś „wyraźnych" barier naturalnych, umożliwiały przenikanie się zarówno samych ludów, jak i dyfuzję wytworzonych przez nie elementów kulturowych. Przyjmuje się więc, choć nie powszechnie, że główny paradygmat ich religii mógł nawiązywać do wierzeń innych ludów indoeuropejskich (m.in. Alanów, Bałtów), na który składały się odniesienia do: działalności rolniczej i wynikającego z niej trybu życia (zobrazowanego przez schemat życie–śmierć–życie), arystokracji o charakterze rodowym złożonej z wojowników (główne bóstwa gromowładne), związków z przyrodą (wiara w demony). Na podstawie głównie niepolskich źródeł (kroniki Widukinda z X w., *Kronik* Thietmara z po-

czątku XI w., żywotów św. Ottona z Bambergu z pierwszej połowy XII w., *Kroniki kijowskiej*, zwanej *Kroniką Nestora* z początku XII w., *Chronica Slavorum* Helmolda z Holsztyna z drugiej połowy XII w., *Gesta Danorum* Saxona Gramatyka z końca XII w.), a także badań prehistorycznych (archeologicznych) i etnograficznych przyjmuje się, że Słowianie, biorąc pod uwagę formę rozwoju religii i panteon bóstw, wyznawali religię henoteistyczną[3]. Rolę wyróżnionego bóstwa odgrywał, jak podaje większość badaczy, Świętowit, pozostałe bóstwa były przez niego odsunięte na dalszy plan. Świętowit uważany był przez Słowian połabskich za bóstwo (boga) wojny i urodzaju, którego głównym ośrodkiem kultu była Arkona (na wyspie Rugia) (fot. 1). Świętowit utożsamiany bywa niekiedy z Perunem (choć to bóstwo utożsamia się także z innymi bóstwami połabskimi: Porenutem i Porewitem) – słowiańskim bogiem burzy, piorunów, ognia, który w 980 r. został przez księcia Włodzimierza ogłoszony bóstwem urzędowym na Rusi Kijowskiej[4].

Fot. 1. Przylądek Arkona – jedno z najważniejszych miejsc kultu w religiach słowiańskich (fot. autor)

O relacjach występujących między Świętowitem a innymi bóstwami, interpretowanych jako stosunek boga głównego do półbogów, mówi jeden z zapisów poczyniony przez Helmolda z Holsztyna, który przedstawiał je następująco: „pomiędzy równymi bóstwami, którym Słowianie oddają w opiekę pola i lasy,

[3] Relacje wymienionych autorów odnosiły się głównie do wierzeń plemion połabskich i bałtyckich.

[4] Kult tego bóstwa w innych krajach słowiańskich poddaje się jednak w wątpliwość.

którym przypisują władanie nad smutkami i radościami, wierzą, że jest jeden bóg na niebie, innym rozkazujący […]. Pozostałe bóstwa, pełniące podzielone obowiązki, od niego pochodzą […]" (*Historia*… 1974, s. 16).

W tym miejscu warto wspomnieć o tezie przyjmowanej przez niektórych badaczy, że pojęcie boga u Słowian nie występuje. Stworzonej przez nich kulturze przypisuje się jedynie bóstwa niższego rzędu, demony[5]. Pojęcie boga miało pojawić się w ich religii dopiero pod wpływem religii chrześcijańskiej (Urbańczyk 1968). Należy również podkreślić, że zasięg przestrzenny oddziaływania tak pojmowanej religii słowiańskiej ogranicza się w dużym stopniu do Rusi i Pomorza (a właściwie jego części zamieszkanej głównie przez plemiona połabskie). Ze względu bowiem na swoje położenie – w przypadku Pomorza wciśnięte pomiędzy podlegające procesowi chrystianizacji ziemie niemieckie i polskie – oraz silne trwanie przy własnym systemie religijnym, wierzenia mieszkańców tych obszarów przyciągały uwagę chrześcijańskich sąsiadów, którzy właśnie im poświęcili najwięcej relacji[6]. Doniesienia owe, głównie z Pomorza, wywarły bez wątpienia silny wpływ na postrzeganie religii wszystkich Słowian, a trzeba pamiętać, że sytuacja Pomorzan odbiegała, i to znacznie, od tej, w jakiej znajdowały się pozostałe plemiona słowiańskie. Jako ludzie na ogół dość zamożni, którzy dochód czerpali nie tylko z charakterystycznych dla innych Słowian działalności (rolnictwa, rzemiosła, handlu), ale także z handlu morskiego, tudzież morskich wypraw łupieżczych, rozwinęli sztukę budowy świątyń, wzbogaconą o oryginalne elementy zdobnicze.

Bóstwem mającym ogólnosłowiański charakter – jedynym znanym zarówno na Pomorzu, jak i Rusi – był z kolei Swarożyc. Był to bóg ognia ofiarnego i domowego. Utożsamiano go na ogół z Dadźbogiem (przypuszczalnie takim mianem określano Swarożyca) – bogiem słońca i ognia, który miał być opiekunem książąt ruskich. W jednym z opisów Thietmara wyłania się oto taki jego

[5] W sprawie znaczenia i „poziomu" religii Słowian dyskusje i spory toczą się od samego niemal początku podejmowania jakichkolwiek prób jej interpretacji. Skrajnie oceniający wierzenia słowiańskie badacze uważali, z jednej strony, że nie dorównują one poziomem dojrzałości dawnym religiom Greków, Italów, Irańczyków, Indów, Germanów, Galów, ponieważ nie miały tak jak tamte rozwiniętego m.in. skomplikowanego Olimpu i aż tylu wyrafinowanych obrzędów i religijnych opowieści (Niederle 1991). Z drugiej zaś – że nie ustępują systemom religijnym celtyckiemu i italskiemu, przewyższają natomiast litewski i germański (poza nordyckim), a ponadto nie zawierają żadnych obcych (głównie irańskich) wpływów, które miały pojawić się dopiero pod koniec okresu pogańskiego (Brückner 1918).

[6] Egzemplifikacją pojmowania zasięgu przestrzennego owej Słowiańszczyzny w danym przypadku może być zapis Helmolda z 1164 r., w którym – podając za S. Urbańczykiem (1968), że po wróżby przychodzą (Słowianie – przyp. A.R.) na Rugię do Świętowita ze „wszystkich" prowincji słowiańskich – utożsamia ją z obszarem pogańskiego Pomorza.

obraz: „W grodzie [Radogoszcz – przyp. A.R.] znajduje się tylko jedna świątynia […]. Wewnątrz świątyni stoją bogowie […]. Pierwszy pośród nich nazywa się Swarożyc i szczególnej doznaje czci u wszystkich pogan" (*Historia*… 1974, s. 16).

Plemiona połabskie przypisywały Swarożycowi także rolę bóstwa wojennego, traktując go zapewne tożsamo z Radogostem (który mógł być połabskim przydomkiem Swarożyca) – bogiem Lutyków (jednej z trzech grup Słowian połabskich, osiadłej nad rzekami Hawelą i Pianą), czczonym w Radogoszczy, i Obodrytów (grupy plemion zachodniosłowiańskich zajmującej tereny na wschód od dolnej Łaby) (rys. 1)[7].

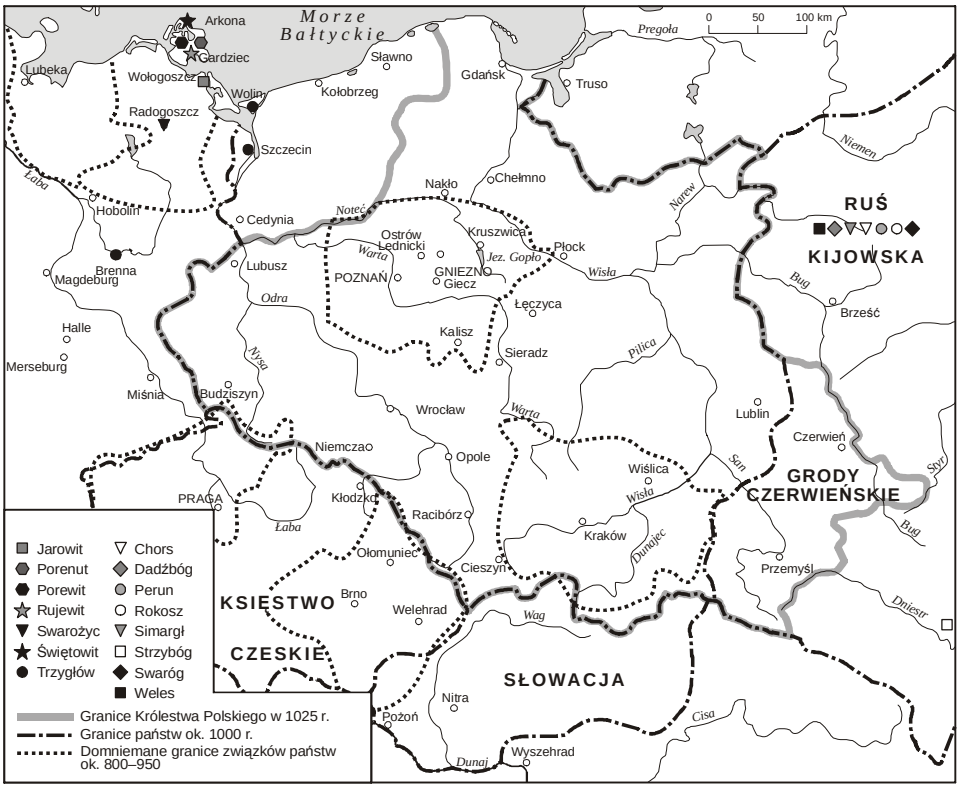
Swarożyc uznawany jest z kolei za syna Swaroga (por. przypis 7), będącego bóstwem słońca i ognia (na Rusi przypisywano mu pełnienie funkcji kowala). Etymologiczne związki z indoirańskim bogiem *svarga* (sanskr. – niebo) pozwalają przypuszczać, iż mógł on być także bogiem nieba. Synem Swaroga określa się też Dadźboga, stąd owo dość powszechne utożsamianie go ze Swarożycem.

W kategorii najważniejszych bóstw słowiańskich, a nawet – w pełnym tego słowa znaczeniu – ogólnosłowiańskich, znajduje się też Weles (Wołos), czczony przez Słowian wschodnich bóg magii, natchnienia, klątwy oraz rzemiosła, kupców, prac gospodarskich, bydła i bogactwa.

Zjawiskiem dość powszechnie występującym w religii Słowian była polikefalia wizerunków bóstw (posiadanie kilku głów), świadcząca o znaczeniu jej funkcji kosmologicznej, o – jak to stwierdził M. Eliade (1988–1995) – „boskim wszechwidzeniu". Główne bóstwa Słowian połabskich występują w różnych postaciach – Trygław (Trzygłów, Triglaw, Trojan), będący prawdopodobnie tabuizacją imienia innego bóstwa, Welesa, określany mianem władcy trzech światów (nieba, ziemi i podziemia), miał trzy głowy, Rujewit (Rugewit), ukry-

[7] Radogoskie imię Swarożyc (syn Swaroga) ma, jak wskazują niektórzy badacze, nawiązania do obszaru Rusi. Próbowano mu nadać charakter zapożyczenia, redukując przy tym do czysto zewnętrznej formy, tj. łącząc je z handlowymi kontaktami Pomorza z Nowogrodem, skąd właśnie kult tego bóstwa miał być przeniesiony. Badacze sceptyczni wobec tak postawionej tezy uważają łączenie wątków „ruskich" z „pomorskimi" za zbyt daleko idące. Informacje o Swarożycu z Rusi, pochodzące dopiero z XIV w., utożsamiają go z bóstwem ognia. Thietmar z kolei, zajmujący się pogaństwem Słowian na Pomorzu, podkreślał militarną funkcję tego bóstwa. S. Urbańczyk (1968, 1991) dowodził więc, że „pomorski" Swarożyc objęty jest nową „naroślą", odpowiadającą obronnej sytuacji pomorskiego pogaństwa. Uważał, że nie można owej funkcji przypisywać Swarożycowi „ruskiemu", który najprawdopodobniej kontynuował – za swoim ojcem, Swarogiem, będącym bogiem nieba lub słońca – dawną, słowiańską tradycję bóstwa ognia (Urbańczyk 1968, 1991).

wający z kolei być może właściwe imię Perun, któremu przypisuje się niekiedy odpowiedzialność za sferę ludzkiej seksualności, miał siedem głów[8].



Rys. 1. Poświadczone ośrodki kultu bóstw słowiańskich
Źródło: opracowanie własne

Z kolei tzw. Światowit ze Zbrucza wskazuje, że podobne elementy kosmologii religijno-mitycznej występowały zapewne także u Słowian wschodnich[9].

[8] Interpretacja skupienia przez Trygława władzy nad trzema królestwami (światami) wynika zapewne z przyjęcia perspektywy chrześcijańskiego monoteizmu. Wydaje się bardziej prawdopodobne, że trójgłowe bóstwo było symbolem trzech bogów w jednej postaci, powstałym na skutek łączenia się plemion odwołujących się do kultów różnych bóstw. Trzygłów mógł być tabuizacją imienia innego bóstwa, Welesa. Rugewit, którego imię tłumaczy się jako „pan Rugii", uznawany jest za tabuizowane imię, zastępujące właściwe imię Peruna, przez m.in. polskiego historyka A. Gieysztora (1986). Zdaniem innych badaczy rolę taką imię to odgrywa wobec Jarowita, zachodniosłowiańskiego boga wojny (taka interpretacja skłania niektórych uczonych do utożsamiania go ze Świętowitem, również pełniącym tę funkcję).

[9] Nazwą Światowid ze Zbrucza określa się znalezisko w postaci kamiennego posągu, wydobyte w 1848 r. z rzeki Zbrucz, pochodzące prawdopodobnie z IX w.

Przypisuje mu się – obok oczywiście interpretacji, iż jest on obrazem Świętowita lub panteonu głównych bóstw słowiańskich – ikonograficzne odzwierciedlenie wszechświata (z trzech zarysowanych na nim poziomów, górny ma przedstawiać niebo, bogów; środkowy – ziemię, ludzi; dolny zaś – zaświaty).

Poza wymienionymi bóstwami istniało też wiele innych, pomniejszych, m.in.: Chors (Choro, Chrs) – uznawany, mimo wielu towarzyszących temu niejasności, za bóstwo solarne; Perepłut – choć funkcja, którą mu się przypisuje nie jest jasno określona (uważa się go nawet nie za bóstwo, lecz demona), uznawany jest za bóstwo wodne; Simargł – bóstwo nasion, roślinności, płodności i rozrodczości, także ognia; Strzybóg – bóg wiatru oraz bogactwa; Mokosz (Smakosz) – opiekunka ziemi, wody, kobiet, płodności, seksualności, także przędzenia i tkactwa; Jarowit – bóg wojny i patron płodności zachodnich Słowian (utożsaminy też ze wschodniosłowiańskim Jaryłą – bóstwem opiekuńczym pracy na roli), przez których mógł być też tożsamo traktowany z Perunem.

W wierzeniach dawnych Słowian istotne miejsce obok bóstw, nazwijmy to wyższego rzędu, zajmowały demony reprezentujące tajemniczą, a zarazem niebezpieczną naturę, poprzez które utrzymywano kontakty ze światem otaczającej przyrody[10]. Demony były istotami (bytami) zajmującymi na ogół pozycję pośrednią między bogami a ludźmi (sferą materialną a sferą boską)[11]. Początkowo przypisywano im zarówno cechy pozytywne (np. duchy opiekuńcze ludzi), jak i negatywne (np. wpływ na utratę zdrowia, a nawet życia człowieka). W pełni cech negatywnych nabrały wraz z rozprzestrzenianiem się na zajmowanych przez Słowian ziemiach chrześcijaństwa, co było następstwem przypisywania im przez tę religię cech bytów materialnych uważanych, jak wiadomo, za grzeszne. Do grona tak postrzeganych demonów zaczęto z czasem zaliczać również bóstwa Słowian.

Nieprzyjazne i życzliwe człowiekowi duchy świata przyrody zamieszkiwały głównie powietrze (chmurnik), pola (południca), lasy (bebok), mokradła (bagiennik), wody (rusałka), groty (skarbnik). Należały więc po części do kultu wody, niepośledniego obok innych kultów natury (Brückner 1918). Inne przebywały w zagrodach (dworowy), domostwach (domowik). Demony nie były

[10] Z „niższej" demonologii (kultu sił przyrody) miała się narodzić – zdaniem A Brücknera (1918, 1924) – „wyższa" („bogi właściwe").

[11] Jako mityczne istoty człekokształtne, a niekiedy także zoomorficzne, określał je K. Moszyński (1967), dzieląc je ponadto na: półdemony (do których zaliczał czarownice, czarodziejów, wampiry, upiory), demony domowe (dusze zmarłych przodków – dziady), demony wywodzące się od ludzi zmarłych (złe, zawistne – boginki, rusałki; dusze zamordowanych), demony doli, losu, zła choroby, śmierci (rzadko „występujące" na ziemiach polskich).

jednak przypisane ściśle żadnemu z wymienionych środowisk i na ogół pojawiały się w kilku z nich.

W religii Słowian niemal wszystkie ważniejsze z punktu widzenia życia i działalności człowieka obiekty był uświęcone obecnością ducha, a więc zarówno domy mieszkalne, budynki gospodarskie, pola, jak i lasy, rzeki, góry. Słowianie wierzyli także w istnienie ludzkiej duszy i jej pośmiertnych losów. Ta była prawdopodobnie materialna i, jak nazwa wskazuje, identyczna z oddechem. Po śmierci dusza opuszczała ciało, a jej trwanie, jak wierzono, było odtąd zbliżone do ziemskiego, gdyż nadal zaopatrywano ją w przedmioty życia codziennego. Duchy przodków, z jednej strony – sprawowały funkcje opiekuńcze wobec potomków i ich domostw, z drugiej zaś – stanowiły dla nich niebezpieczeństwo[12]. Dbanie o zmarłych miało więc na celu pozyskiwanie ich życzliwości, w konsekwencji czego ich dusze nie wyrażały chęci powrotu do świata żywych (Urbańczyk 1968).

W celu pozyskania przychylności bóstw Słowianie rozwinęli określone sposoby sprawowania czynności kultowych. Ważne miejsce zajmowały wśród nich ofiara (m.in. obiata – ofiara składana bogom, a także ku czci zmarłych, w miejscach do tego przeznaczonych, np. przy starych drzewach; do przedmiotów najczęściej ofiarowywanych należały: żywe zwierzęta, produkty żywnościowe, tkaniny, wianki, sporadycznie – ofiary z ludzi) i modlitwa (na ogół w postaci wróżb). Wydaje się, że wszystkie ważniejsze wydarzenia zachodzące w przyrodzie miały swój odpowiednik w postaci świąt, które odpowiednio zmodyfikowane zachowały się w jakiejś części również w chrześcijańskim kalendarzu obrzędowym. Czynnościom ofiarnym przewodzili na ogół kapłani, którzy nie stanowili jakiejś osobnej grupy władzy[13]. Jako osoby biegłe w wiedzy kosmologicznej mieli wpływ na wyznaczanie czasu sakralnego (czasu obrzędów). Będąc z kolei dysponentami przekazów religijnych podejmowali wysiłki na rzecz stworzenia spójnych systemów wierzeniowo-rytualnych. Autorytet kapłanów wykraczał jednakże poza sferę wyznaczoną bezpośrednio praktykami kultowymi, gdyż stanowili oni także o sile władzy społeczno-politycznej ple-

[12] O niebezpieczeństwie, które czyhało z ich strony świadczyć może obawa przed ich powrotem do domu, któremu próbowano zapobiegać różnymi sposobami (np. wyprowadzaniem ciała zmarłego przez okno, grzebaniem za wodą, być może również poprzez palenie jego ciała).

[13] Brak osobnej władzy kapłańskiej, stojącej na straży zachowania czystości wierzeń, to – zdaniem S. Urbańczyka (1968) – jedna z zasadniczych przyczyn ujawnienia się lokalnych, z czasem narastającym, różnic w religii wyznawanej przez Słowian. Nie należy zatem dawać ufności tym kronikarzom, którzy, jak twierdził wspomniany autor, rozciągają władztwo jakiegoś boga na „całą” Słowiańszczyznę (Urbańczyk 1968).

mion słowiańskich, która szczególnie mocno ujawniła się podczas oporu stawianego chrystianizacji ziem zamieszkanych przez Słowian.

Ale to właśnie naporowi chrześcijaństwa, jak się powszechnie sądzi, Słowianie połabscy zawdzięczają w dużym stopniu przyjęcie pewnych ram instytucjonalnych i, o czym już sygnalizowano, aspektów wierzeniowych swojej religii[14]. W zakresie instytucjonalnym, a więc przede wszystkim w organizacji kultu, chrześcijaństwo – jak dowodził S. Urbańczyk (1968) – mogło pobudzić do figuralnego przedstawienia bogów, do budowania świątyń, do wydzielenia funkcji kapłana[15]. W warstwie wierzeniowej ów wpływ mógł przejawiać się powstaniem lub utrwaleniem idei boga najwyższego (wspomniany henoteizm) lub jedynego (monoteizm), ale też zanikiem wiary we własne bóstwa (wyobrażenia o nich wśród Słowian były dość słabo ugruntowane), poza demonami, które miały decydować o niemal każdym kroku człowieka (były ściśle splecione z codziennym ludzkim życiem, a w ich miejsce chrześcijaństwo nie miało wiele do „zaproponowania") (Urbańczyk 1968)[16]. Z kolei na Rusi wpływ taki, obok religii chrześcijańskiej, miały wierzenia Waregów – uczestniczących w tworzeniu w IX w. organizmów państwowych na tym terenie – które w sposób

[14] Wynika to chociażby z faktu, że wiele informacji kronikarskich o wierzeniach tamtejszych Słowian pochodzi z końca XII w., tj. okresu, w którym wszystkie państwa tego regionu były już schrystianizowane (Niemcy w VIII w., Polska i Dania w X w., Szwecja w XI w.), podobnie jak inne kraje powstałe na zasiedlonych przez nich ziemiach (Morawy i Czechy w IX w., a Ruś w X w.).

[15] Poza Połabiem i Pomorzem (Arkona, Radogoszcz, Szczecin, Wolin, Ołogoszcz, Chocejów, Gocków, Gardziec, Korzenica, Malechów, Płonia) nie udało się w sposób historycznie wiarygodny udokumentować istnienie świątyń. S. Urbańczyk (1986) pewne wytłumaczenie takiego stanu rzeczy uzależniał od przyjęcia określonej perspektywy „społecznej". Wskazuje, że zarówno u Greków, jak i u Rzymian nie było istotnych różnic między świątyniami a pałacami osób prywatnych, czy obiektami komunalnymi, a często kościoły gotyckie przypominały miejskie ratusze. W związku z tym, w ustroju rodowo-plemiennym Słowian, skoro nie było władców świeckich, a władza kapłańska nie była odpowiednikiem świeckiej organizacji rządzącej (funkcje podstawowe kapłana – ofiary i modlitwy – sprawowali w imieniu ogółu głowy rodziny, starsi rodu, wodzowie plemienni), to nie stawiano im okazałych budowli i posągów, podobnie czyniąc z czczonymi przez nich bogami. Stawiane im świątynie były prawdopodobnie drewniane i niewielkich rozmiarów (Urbańczyk 1968). Bóstwa mieszkały na ogół w domach i miejscach charakterystycznych w przyrodzie, takich jak: drzewa, rzeki, jeziora, góry, choć kult tych ostatnich (Ślęża, Łysa Góra) nie był, zdaniem K. Moszyńskiego (1967), zbyt rozpowszechniony.

[16] Istnieje także pogląd, że – wbrew stanowisku Kościoła – Słowianie wykształcili ideę boga, jeśli nie jedynego, to przynajmniej najwyższego, rzeczywistego władcy świata. Nie o monoteizm tu jednak chodzi, ale raczej henoteizm (Urbańczyk 1991). Na potwierdzenie tej tezy mogą służyć przywołane już fragmenty relacji Helmolda, w tym także ten, w którym donosił on, że „wobec Świętowita […] pozostałe bóstwa są uważane za półbogów" (*Historia*…1974, s. 16).

zmaterializowany ujawniły się m.in. w postaci posągów wyobrażających słowiańskie bóstwa (tzw. idole). Zorganizowane formy słowiańskich systemów religijnych zanikły w większości w XII w., wraz z utrwaleniem się na omawianych ziemiach chrześcijaństwa. Ostatnim bastionem pogaństwa było Pomorze, na którym utrzymało się ono o jedno, dwa stulecia dłużej niż na pozostałych obszarach. Przetrwały jednak pewne elementy tych wierzeń, które można odnaleźć w wielu opowieściach i przypowieściach z czasów „panującego" tu już niepodzielnie chrześcijaństwa, kiedy dawne bóstwa i demony zastąpione zostały przez Boga oraz postaci i istoty charakterystyczne dla nowej religii. Relikty wierzeń przedchrześcijańskich przetrwały także w obyczajach, rodzimych świętach, sposobach postrzegania oraz interpretacji zjawisk przyrody i życia społecznego. Należy zgodzić się zatem z M. Eliade (1988–1995), który stwierdził, że istnieje ciągłość archaicznych struktur mityczno-religijnych (w tym także słowiańskiej – przyp. A.R.) w wierzeniach ludów chrześcijańskiej Europy (w tym także mieszkańców późniejszych ziem polskich – przyp. A.R.) (Rykała 2009c).

Współcześnie dla pewnej grupy osób słowiański system wierzeniowo-rytualny, mimo niemożności jego pełniejszego odtworzenia, choć może właśnie dzięki temu, stał się inspiracją do rozbudzenia własnej aktywności religijnej, przede wszystkim poprzez pielęgnowanie prasłowiańskich obyczajów i obrzędów, obchodzenie rodzimych świąt, a także postępowanie według mniej lub bardziej sformalizowanych zasad wiary.

3.2. CHRZEŚCIJAŃSTWO MISJI METODIAŃSKIEJ

Religia plemion prapolskich, choć pozostawiła pewne ślady w polskiej kulturze i obyczajowości, nie zdołała wytworzyć żadnej funkcji państwowotwórczej. Do odegrania tego typu roli potrzeba było z pewnością dłuższego czasu, w którym rozwojowi strony doktrynalno-kultowej wierzeń plemion słowiańskich powinny towarzyszyć – przy osiągnięciu odpowiedniego poziomu ekonomicznego – określone czynniki kulturotwórcze (własne pismo, literatura). Zdolność pełnienia takiej funkcji wykształciła dopiero religia chrześcijańska.

Proces chrystianizacji ziem zamieszkanych przez plemiona słowiańskie, po części także późniejszych ziem polskich, rozpoczął się w wyniku zetknięcia się Słowian z kulturą bizantyjską. W formie bardziej zorganizowanej początek dała mu w IX w. działalność misyjna greckich apostołów, Cyryla (właściwie Konstantyn) i Metodego (właściwie Michał). Pochodzący z Grecji bracia, choć misje chrystianizacyjne rozpoczęli od Krymu i tamtejszych Chazarów oraz państwa

Bułgarów, to kontynuowali je na ziemiach zamieszkanych przez Słowian. Do spadkobierców cyrylo-metodiańskiego dziedzictwa należy zaliczyć mieszkańców ziem ruskich, będących wtedy częścią Rusi Kijowskiej[17]. Chrześcijaństwo misji metodiańskiej dotarło także do Państwa Wielkomorawskiego, choć, jak wskazują źródła, jego pierwszy władca, Mojmir (panujący od 820 do 846 r.), przyjął chrzest z rąk frankijskich duchownych. Dla jego następcy, Rościsława, istotne znaczenie przy wystosowaniu zaproszenia do obu apostołów w celu podjęcia misji chrystianizacyjnej miał czynnik natury praktycznej – posługiwanie się przez nich językiem słowiańskim, które dawało możliwość szerzenia chrześcijaństwa w języku zrozumiałym dla mieszkańców podległych mu ziem, ale nie mniej ważne były względy natury politycznej – chęć utrzymania kościelnej, a więc właściwie politycznej niezależności od Niemiec [18].

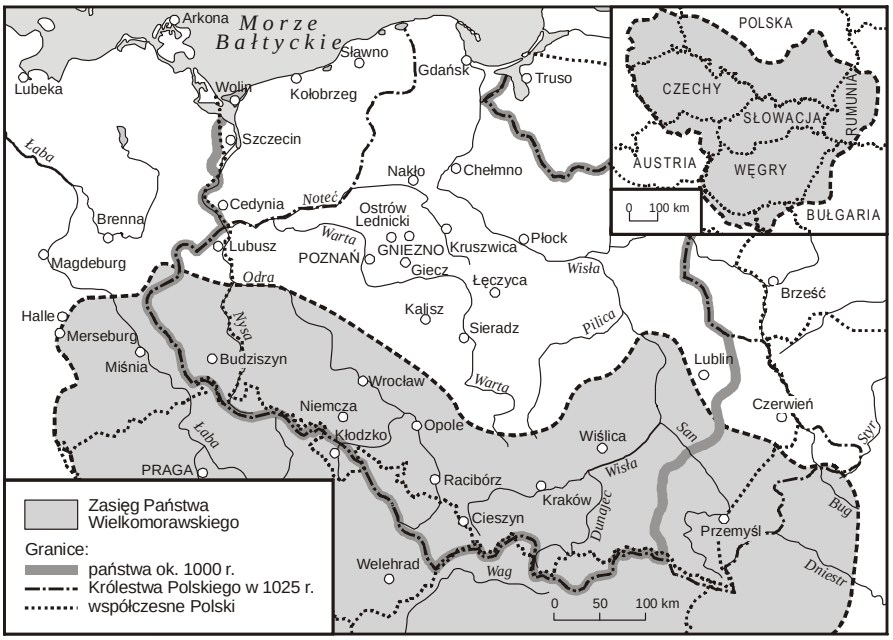
Fakt podjęcia misji na Morawach (863 r.) przez wysłanników cesarza bizantyjskiego odegrał niezwykle ważną rolę w tworzeniu kultury Słowian, głównie poprzez rozwój ich języka i piśmiennictwa[19]. Zgoda zaś na nią papieża, ustanawiająca przywilej dla liturgii w języku słowiańskim, a także wyniesienie Metodego na urząd biskupa starożytnej diecezji Panonii, potwierdzały autonomiczną, religijną, a zatem i polityczną pozycję Państwa Wielkomorawskiego. Wydarzenia, o których mowa, miały także pewne znaczenie dla dziedzictwa religijnego ziem Polski. Państwo morawskie, którego pierwotny zasięg obejmował dorzecze rzeki Morawy, po ponad pięćdziesięciu latach istnienia rozszerzyło swoje panowanie na części ziem dzisiejszych Czech (m.in. Śląsk), Słowacji, Węgier, Niemiec (Łużyce), a także Polski (Małopolska, Śląsk) (rys. 2). Wpływy chrześcijaństwa obrządku słowiańskiego (bizantyjskiego), czy – jak określają to inni, krytycznie nastawieni do tego określenia badacze (m.in. B. Kumor) – liturgii chrześcijańskiej w języku słowiańskim, dotarły zatem na tereny wchodzące współcześnie w skład państwa polskiego i tym samym zostały włączone w krąg

[17] Chrzest przyjęty w 988 r. przez Włodzimierza Wielkiego we wschodnim obrządku wpłynął bardzo znacząco na wzmocnienie integralności państwa, ułatwiając jego terytorialną ekspansję.

[18] Działalność misyjną na Morawach prowadzili także frankijscy przedstawiciele Kościoła łacińskiego, mający pierwotnie formalne upoważnienie od papieża, choć robili to wbrew intencjom Rościsława, który zarzucał im nieznajomość języka Słowian (*Kościół*… 1966, *Historia*… 1974).

[19] Misji Cyryla i Metodego Słowianie zawdzięczają powstanie alfabetu języka starocerkiewno-słowiańskiego (będącego dialektem południowosłowiańskim, używanym na pograniczu grecko-słowiańskim), tzw. głagolicy, przetłumaczenie *Pisma Świętego* na język słowiański oraz wprowadzenie tego języka do liturgii chrześcijańskiej.

kultury chrześcijańskiej[20]. Przyjmuje się – nie bez zastrzeżeń jednak – na co wskazują źródła pisane (*Żywot św. Metodego*) oraz wykopaliska archeologiczne (m.in. pozostałości świątyń z pierwszej i drugiej połowy lub tylko z drugiej połowy X w.), że liturgię chrześcijańską w języku słowiańskim głoszono w państwie Wiślan (przy założeniu, że państwo takie istniało)[21]. Kwestia określenia zasięgu jej występowania, ze względu na małą liczbę owych źródeł i ich niepewny status, zależna jest jednak – podobnie jak w przypadku religii plemion prapolskich – od hipotetycznych założeń badawczych.



Rys. 2. Zasięg terytorialny Państwa Wielkomorawskiego
na tle dawnych (X- i XI-wiecznych) i współczesnych granic Polski
Źródło: opracowanie własne

[20] Forma chrześcijaństwa, jaką na Morawach propagowali Cyryl i Metody (można ją określić mianem chrześcijaństwa metodiańskiego) nie stanowiła – zdaniem wielu badaczy, wywodzących się m.in. z kręgu katolickich duchownych (m.in. B. Kumora) – odrębnego obrządku słowiańskiego. Ten był bowiem, jak twierdzą, rzymski (nie bizantyjski), a jedynie głoszony w języku słowiańskim i w związku z tym poprawniej jest mówić nie tyle o obrządku (który jest ich zdaniem błędnym określeniem), ale o liturgii rzymskiej w języku słowiańskim (*Historia*… 1974).

[21] Interpretacja skąpego materiału źródłowego może również prowadzić do wniosku, że chrześcijaństwo z pewnością dotarło nad górną Wisłę od czasu objęcia zwierzchnictwa nad tym obszarem (a także Śląskiem) przez księcia czeskiego Bolesława Okrutnego (po 955 r.), o czym świadczyć może wybudowanie tam dwóch kościołów w drugiej połowie X w. (*Historia*… 1974, Wyrozumski 1992, *Chrystianizacja*… 1994).

Niektórzy badacze przyjmują tezę, iż liturgia w języku słowiańskim przetrwała w Małopolsce do końca X w., jeszcze inni w swoich przypuszczeniach naukowych skłonni są iść nieco dalej. Przyjmują, że w państwie pierwszych Piastów liturgia głoszona była zarówno w języku łacińskim, jak i w języku słowiańskim (w tym drugim nawet z dużym „powodzeniem"), a ponadto obrządek słowiański doczekał się własnej struktury hierarchicznej w postaci odrębnej metropolii (niewykluczone, że z podległymi jej biskupstwami), z siedzibą w Sandomierzu.

Metropolia (wraz z biskupstwami) miała upaść w czasie kryzysu monarchii piastowskiej w latach trzydziestych XI stulecia (Umiński 2002)[22]. Dowodem na istnienie i siłę nie tyle nawet liturgii w języku słowiańskim, co odrębnego słowiańskiego obrządku, i nie tylko w Małopolsce, ale także, i to znacznie później, na Mazowszu, miała być – jak dowodzi F. Kmietowicz (1994) – m.in. postawa wielkorządcy Mazowsza, Masława, który w 1047 r., nie chcąc dwuobrzędowości na swojej ziemi, stawił opór, choć nieskuteczny, Kazimierzowi Odnowicielowi, siłą zabiegającemu o latynizację obrządku słowiańskiego na Mazowszu. Wywód wspomnianego autora jest – zdaniem M. Janion (2006) – jednym ze śmielszych, ale i najbardziej przekonujących na temat obecności słowiańskiego obrządku na ziemiach polskich. Wspomniane ruchy ludowe z lat trzydziestych XI w. miały być więc nie tyle pogańską reakcją na proces chrystianizacji zamieszkanych przez nich ziem, ile kontestacją obrządku łacińskiego przez wyznawców obrządku słowiańskiego[23].

Hipotezę o zakorzenieniu chrześcijaństwa cyrylo-metodiańskiego w południowej Polsce, podnoszoną zwłaszcza w ujęciach popularnonaukowych, odrzuca G. Labuda (2004), wskazując na brak wszelkich ku temu podstaw (zarówno w postaci źródeł pisanych, jak i archeologicznych). Podobnie rzecz ujmuje Z. Hilczer-Kurnatowska (2007), nie wykluczając pojedynczych konwersji, autorka ta neguje możliwość wykształcenia jakichkolwiek form organizacyjnych

---

[22] Pojawiające się twierdzenia o istnieniu w IX, X, XI w. metropolii krakowskiej obrządku słowiańskiego lub łacińskiego należą, zdaniem wielu badaczy, do „dziedziny naukowej fantastyki" (*Historia*… 1974).

[23] Tezy, że chrześcijaństwo rytu słowiańskiego rozpowszechniło się w Polsce jeszcze przed wprowadzeniem obrządku łacińskiego, dowodził historyk W.A. Maciejowski. W swoim dziele pt. *Pamiętnik o dziejach piśmiennictwa i prawa Słowian*, wydanym 1839 r., utrzymywał, że pierwotnie Mieszko I był ochrzczony w obrządku słowiańskim, a dopiero potem, po ślubie z Dobrawką, przyjął chrzest w wersji łacińskiej. Brak na temat wiedzy wśród społeczeństwa jest, zdaniem Maciejowskiego, skutkiem postawy łacińskich duchownych, którzy nie przyjmowali tego faktu do wiadomości, ponieważ dla nich wyznawcy słowiańskiego obrządku, tak jak słowiańscy wyznawcy wierzeń przedchrześcijańskich, byli poganami (Rusinów tak nazywano aż do XIII w.) (Maciejowski 1839, 1872).

przez – jak to określa – tzw. cyrylo-metodiańskie chrześcijaństwo. Przy tym – jak dodaje – w momencie chrztu Mieszka I ziemie południowej Polski do jego państwa nie należały.

Można więc stwierdzić, powołując się na dotychczasowe wyniki ustaleń naukowych (m.in. Z. Dobrzyńskiego, J. Kłoczowskiego, B. Kumora, T. Lehra-Spławińskiego, A. Mironowicza, J. Umińskiego), że chrześcijaństwo wschodnie (bizantyjskie), jakkolwiek nie oddziaływało w sposób bezpośredni na ziemie polskie w IX i X w., stworzyło jednak pewną formę umocowania w wersji metodiańskiej, którą, co pozostaje poza wszelką dyskusją, w głównej mierze charakteryzowała liturgia głoszona w języku słowiańskim. Fakt ten, szczególnie w połączeniu z oddziaływaniem wpływów obrządku bizantyjskiego z terenów schrystianizowanej Rusi, z których część (Grody Czerwieńskie, międzyrzecze Wieprza i Bugu) objęli z czasem swoim władztwem politycznym królowie i książęta piastowscy, kształtował niewątpliwie oblicze wyznaniowe Polski od zarania jej dziejów.

Patrząc z dzisiejszej perspektywy, można przyjąć, że wpływ na kształtowanie się pierwotnego oblicza religijnego ziem polskich miały wyznania określane mianem mniejszościowych. Ich udział w tworzeniu się krajobrazu religijnego świadczy jednocześnie o złożoności problematyki dotyczącej genezy mniejszości religijnych na ziemiach polskich. Nawiązanie do wierzeń plemion prapolskich i obrządku chrześcijańskiego w wersji metodiańskiej daje jednak sposobność w miarę całościowego ujęcia problemu, zgodnie z założeniami przyjętymi w pracy.

3.3. CHRZEST MIESZKA I I JEGO ZNACZENIE DLA KSZTAŁTU STRUKTURY RELIGIJNEJ POLSKI

Chrześcijaństwo metodiańskie było w Państwie Wielkomorawskim, podobnie jak samo państwo, raczej epizodem, który przetrwał do drugiej połowy lat osiemdziesiątych X w.[24] Za sprawą odzyskującego wpływy duchowieństwa niemieckiego, uczniowie i następcy obu apostołów zostali bowiem wypędzeni, a ziemie należące do tego średniowiecznego państwa słowiańskiego zostały włączone w krąg kultury zachodniej, definiowanej w kategoriach dominacji chrześcijaństwa obrządku zachodniego, z liturgią łacińską i wpływami – choć w stop-

[24] Upadek Państwa Wielkomorawskiego nastąpił na początku X w. pod wpływem sporów dynastycznych oraz najazdów plemion węgierskich.

niu zróżnicowanym, w zależności od sytuacji politycznej – niemieckiego duchowieństwa. Wpływami tak pojmowanej kultury objęte zostało również terytorium rodzącego się w X w. państwa polskiego, które zasięgiem swoich granic objęło część ziem wchodzących w skład nieistniejącego Państwa Wielkomorawskiego (Małopolska, Śląsk).

W konsekwencji owego procesu kulturowego doszło do wydarzenia o zasadniczym znaczeniu dla kształtowania się oblicza religijnego Polski, jakim było przyjęcie chrześcijaństwa przez monarchię wczesnopiastowską w 966 r. Chrzest ów stanowił początek procesu chrystianizacji ludności państwa polskiego, którą, zdaniem Z. Sułkowskiego (1966), można rozumieć dwojako. W szerszym znaczeniu chrystianizacja jest procesem ciągłym, który ze względu na specyfikę tej religii nigdy nie zostanie zakończony, natomiast w węższym znaczeniu – istotnym ze względu na przyjęty problem badawczy – chrystianizacja ta kończy się wraz z przyjęciem przez większość danego społeczeństwa wiary w Chrystusa (Sułkowski 1966). W przypadku Polski etap chrystianizacji, w drugim rozumieniu tego słowa, został generalnie osiągnięty w XII lub też na początku XIII w., kiedy – jak wspomniano – na Pomorzu zanikły ostatnie zorganizowane formy słowiańskich systemów religijnych i zostało ono włączone w ramy organizacji kościelnej.

Chrzest, który należy rozumieć jako pewną umowną nazwę początku szerokiego procesu religijnego z udziałem mieszkańców ziem polskich, przyjął książę Mieszko I – pierwszy historyczny władca plemienia Polan, a jednocześnie twórca państwowości polskiej[25]. Przyjęciu aktu przewodziła bliska politycznie i geograficznie Praga, podlegająca jednak zwierzchnictwu niemieckiej diecezji z siedzibą w Ratyzbonie (stolica Czech, zresztą tak jak i całe państwo, nie stanowiła do 973 r. odrębnej struktury kościelnej)[26]. Można zatem wnosić, że

[25] Stawiana jest także teza, m.in. przez wspomnianych W.A. Maciejowskiego (por. przyp. 23) i F. Kmietowicza (1994), że Mieszko I był już chrześcijaninem, gdy przyjmował chrzest w obrządku rzymskim. Zgodnie z tak przyjętą tezą poddaje się w wątpliwość nieobecność na ziemiach wchodzących w skład rodzącego się państwa polskiego chrześcijaństwa, które F. Kmietowicz (1994) wiąże z misją Cyryla i Metodego i powstałym w jej wyniku obrządkiem słowiańskim. O prawdziwości tej tezy świadczyć mają: ślub czeskiej księżniczki, Dobrawy, z Mieszkiem (jako chrześcijanka nie mogła zostać żoną poganina), nieuznanie przyjmującego chrzest władcy pogańskiego za świętego (tak jak np. Stefana I, pierwszego chrześcijańskiego władcę Węgier), brak męczenników wśród misjonarzy nawracających mieszkańców ziem polskich (Kmietowicz 1994).

[26] Miejsce, w którym dokonano aktu chrztu, nie jest jednoznacznie określone. Pojawiają się przypuszczenia, że mogło do niego dojść zarówno na ziemi podległej zwierzchnictwu Mieszka I (w Gnieźnie, Ostrowie Lednickim, Poznaniu), jak i na terenie samego Cesarstwa Niemieckiego (np. w Ratyzbonie). Za pierwszą z tez, podtrzymywaną m.in. przez G. Labudę (2002), stoją wyniki badań archeologicznych, wskazujących na istnienie w drugiej połowie

misja chrystianizacyjna, która objęła swoim zasięgiem państwo polskie, wywodziła się z Cesarstwa Niemieckiego, aczkolwiek bezpośredni w niej udział wzięły Czechy (tzw. droga prasko-ratyzbońska).

Dzięki temu doniosłemu aktowi państwo polskie zostało włączone w krąg kultury chrześcijańskiej, natomiast obrządek (rzymski), w jakim do niego doszło, określił z kolei kierunek powiązań kulturowych tworzącej się formacji państwowej – była to zachodnia, łacińska strefa kulturowa. Akt ów, o czym nie należy zapominać, miał także istotne znaczenie polityczne, gdyż wpłynął na normalizację, stabilizację i unifikację polityczną państwa polskiego[27]. Umacniał ponadto hierarchię społeczną i pozycję księcia wobec poddanych, gdyż, zgodnie z poglądem głoszonym przez Kościół, jego władza pochodziła wprost od Boga, nie należało więc, by nie popełnić grzechu, przeciwko niej nastawać. W szerszym kontekście przyczynił się on także do zmiany międzynarodowego położenia Polski, której istotę stanowiło jej formalne zrównanie z innymi, chrześcijańskimi państwami Europy i objęcie więzami naturalnej solidarności przez te kraje („rodzina narodów chrześcijańskich"). Erygowanie niezależnego, początkowo być może nieregularnego, biskupstwa obrządku łacińskiego (najprawdopodobniej z siedzibą w Poznaniu i obejmującego całe państwo Mieszka I), stanowiącego bezpośrednią konsekwencję przyjęcia chrześcijaństwa, dało z kolei początek tworzeniu się organizacji kościelnej na ziemiach polskich, usprawniającej w jakimś stopniu również proces politycznego nimi zarządzania. Chrześcijaństwo, akcentując elementy światopoglądu bardziej racjonalnego, ograniczającego wzmożoną interwencję sił nadprzyrodzonych, było ideologią idącą również w parze z postępem cywilizacyjnym (Kościół wyrażał wielkość dorobku kulturowego i sprawność sytemu organizacyjnego), a ponadto stanowiło płaszczyznę łączącą ludzi i podstawę stanowienia norm współżycia społecznego.

Należy jednak pamiętać, że tworzenie chrześcijańskiego społeczeństwa, a zarazem i państwa wiernego obrządkowi łacińskiemu nie było łatwe – przebiegało powoli i szczególnie we wstępnej fazie jego zakorzenienia na ziemiach polskich

---

X w., m.in. w Ostrowie Lednickim, baptysteriów. Za chrztem na ziemiach polskich przemawia także brak jakiejkolwiek wzmianki o nim w zagranicznych źródłach. Gdyby do takiego wydarzenia doszło na terenie innego państwa, z pewnością odnotowałyby je tamtejsze źródła (*Kraje*… 1998, Kóčka-Krenz 2000, 2002, Labuda 2004, *Tu się Polska*… 2007).

[27] Przyjmuje się powszechnie (m.in. G. Labuda 1946, 1987–1988, 2002, 2004, Dowiat 1996), że zarówno same motywacje, jak i przesłanki, którymi kierował się Mieszko I przyjmując chrzest, miały charakter polityczny. Akt ten miał doprowadzić m.in. do zawarcia sojuszu między Mieszkiem I i Czechami, umożliwiającego temu władcy podporządkowanie sobie ziem plemion połabskich (głównie Wieletów), a jednocześnie usunąć przyczyny potencjalnego najazdu w celu zaprowadzenia chrześcijaństwa na ziemiach polskich, a *de facto* ich opanowania ze strony margrabiów niemieckich.

nie dość powszechnie. Zasięgiem społecznego oddziaływania chrześcijaństwo obejmowało początkowo najwyższych rangą „dostojników państwowych" (możnych i ich wojowników), a dopiero w dalszej kolejności, rozciągającej się na wiele pokoleń, podległy im lud, choć ten, nawet po upływie kilku stuleci od daty chrztu Polski, nie w całości i w różnym stopniu, jak wspomniano, dał się przekonać do nowej wiary[28].

W skali masowej chrześcijaństwo wchodziło w życie polskie jako kult państwowy, zastępujący dotychczasowe publiczne kulty plemienne. Kult ten wyrażał się w postaci – dobrze widocznych, a przez to dających się lepiej kontrolować – praktyk o charakterze publicznym, jakimi były: przestrzeganie niedzieli, chrztu, pogrzebu, postu, pokuty za przewinienia. Chrześcijaństwo ustanowiło w życiu mieszkańców ziem polskich tygodniowy rytm pracy, wyróżniający niedzielę jako dzień święty, wolny od podejmowania cięższych prac fizycznych. W miarę zaś rozbudowy sieci obiektów kultu, obowiązek uczestniczenia w praktykach religijnych, w tym mszach niedzielnych i odbywających się z okazji świąt, mógł być pełniej przestrzegany (*Kościół*… 1966, *Historia*… 1974, Topolski 2000).

[28] Silne wpływy wierzeń przedchrześcijańskich mogły utrzymywać się wśród ludności żyjącej na ziemiach polskich, jak wskazują badacze powołujący się na źródła kościelne, znacznie dłużej jednak, niż tylko do XII lub początków XIII w. Jeszcze w XVI w., a jak niektórzy historycy dowodzą nawet w XVII w., prowadzono dość intensywne próby wykorzenienia pogańskich pozostałości.

4. GENEZA ORAZ UWARUNKOWANIA GEOGRAFICZNO-POLITYCZNE I SPOŁECZNE ROZWOJU PRZESTRZENNEGO MNIEJSZOŚCI RELIGIJNYCH NA ZIEMIACH POLSKICH

4.1. PRAWOSŁAWNI

„Obyczaj" chrześcijański został powszechnie wprowadzony w codzienne życie ochrzczonych mieszkańców ziem polskich, a chrześcijaństwo obrządku łacińskiego wywarło ogromny wpływ na kulturę państwa polskiego. Religia chrześcijańska na badanym obszarze wyraża się jednak w różnorodnej tradycji, nieograniczającej się jedynie do obrządku łacińskiego. Jednym z jej odłamów jest prawosławie, którego odrębność usankcjonowała tzw. schizma wschodnia (1054 r.), tj. ostateczny, poprzedzony narastaniem rozbieżności głównie o charakterze dogmatycznym, rozłam między wschodnim a zachodnim chrześcijaństwem.

Próba nakreślenia genezy prawosławia na ziemiach polskich nie jest wolna od kontrowersji, które swój wyraz znalazły m.in. w części poświęconej rozwojowi chrześcijaństwa misji metodiańskiej. Wspomnieć należy tylko, że początki religii prawosławnej na ziemiach polskich (oraz terenach będących także później częścią polskiego państwa), tak jak i w ogóle początek procesu ich chrystianizacji, niektórzy badacze utożsamiają z kontaktami miejscowej ludności słowiańskiej z kulturą bizantyjską, które formę bardziej zorganizowaną uzyskały wraz z podjęciem w IX w. (a więc jeszcze przed tzw. wielką schizmą) działalności misyjnej przez greckich apostołów, Cyryla i Metodego. Jej prowadzenie m.in. w Państwie Wielkomorawskim, którego zasięg obejmował części ziem dzisiejszej Polski (Małopolska, Śląsk), może świadczyć o tym, że tereny wchodzące współcześnie w skład państwa polskiego zostały tym samym wprowadzone w krąg religii chrześcijańskiej, w jej wschodniej wersji. Jakkolwiek nie podlega większym sporom fakt, że chrześcijaństwo misji metodiańskiej oddziaływało w jakimś stopniu na oblicze religijne południowych ziem współczesnej Polski, to nie sposób uciec od niejednoznaczności przy określeniu jego formy – będącej, zdaniem niektórych badaczy właśnie, chrześcijaństwem obrządku słowiańskiego (znajdującego się sferze oddziaływania kultury bizantyjskiej, w któ-

rej rozwinęło się prawosławie), zdaniem innych, chrześcijaństwem obrządku rzymskiego, choć głoszonego w języku słowiańskim.

Można zatem przyjąć, biorąc pod uwagę różnice stanowisk w kwestii genezy prawosławia, czy też generalnie chrześcijaństwa na ziemiach polskich, że obrządek wschodni (bizantyjski), oddziałując raczej niebezpośrednio na ten obszar w IX i X w., miał jednak, jak już powiedziano, pewną formę umocowania w wersji metodiańskiej, którą, co pozostaje poza wszelką dyskusją, charakteryzowała liturgia głoszona w języku słowiańskim. Zważywszy, że ziemie kształtującej się w X w. Polski zostały włączone w krąg kultury zachodniej, definiowanej w kategoriach dominacji chrześcijaństwa obrządku zachodniego, a chrześcijaństwo w wersji metodiańskiej w południowej części państwa uległo wyraźnemu regresowi, zasadnicze oddziaływanie wpływów chrześcijaństwa bizantyjskiego na ziemie polskie nastąpiło z terenów schrystianizowanej Rusi, włączonej z czasem w skład terytorium Rzeczypospolitej. W dalszej części rozważania nad genezą prawosławia w Polsce koncentrować się więc będą na jego „wschodnim odcinku".

Istotny wpływ na zakorzenienie się prawosławia we wschodniej części ziem polskich miało sąsiadujące z nimi państwo kijowskie, czy też szerzej rzecz ujmując – ziemie ruskie, a więc obszary podlegające cyrylo-metodiańskiej misji chrystianizacyjnej i stanowiące jej trwałe dziedzictwo[1]. Ruś Kijowska na całym swoim rozległym terytorium wprowadziła wschodnią wersję chrześcijaństwa w ciągu niespełna dwóch stuleci, licząc od przyjęcia chrztu w 988 r. Można więc powiedzieć za A. Mironowiczem (2005), że chrześcijaństwo bizantyjskie znalazło swoje umocowanie na ziemiach polskich, obok metodiańskiej, również w wersji staroruskiej.

Prawosławie bizantyjsko-ruskiej tradycji było obecne w granicach państwa polskiego – zdaniem A. Mironowicza (2001, 2003b, 2005) – od początku XI w. (czasy panowania Bolesława Chrobrego), gdy, jak się powszechnie uznaje (m.in. Bendza 2000, Mironowicz 2005), obrządek metodiański ostał się w postaci reliktowej głównie w południowej części kraju.

Geneza wyznania prawosławnego przywołanej tradycji w Polsce wyraża się w dwóch, określić można, **wymiarach**:

– **rodzinno-instytucjonalnym** – na który składają się m.in. związki małżeń-

[1] Chrystianizacja Rusi, przeprowadzona przez misjonarzy bizantyjskich, przypada na ok. 866 r. Opór jednak tamtejszych książąt (choć księżna Olga przyjęła chrześcijaństwo, przyczyniając się do budowy pierwszych świątyń) spowodował odwrót w stronę pogaństwa. Ponowny chrzest Rusi Kijowskiej nastąpił dopiero za rządów Włodzimierza Wielkiego (980–1015), który akt ten przyjął w 988 r. (*Kościół*… 2000, Podskalsky 2000, Mironowicz 2001, 2003b).

skie zawarte między przedstawicielami obu – łacińskiego (głównie książęta piastowscy) i prawosławnego (księżne ruskie) – obrządków chrześcijańskich[2];

– **przestrzennym** – obejmującym obszary zasiedlenia wiernych tej tradycji, przejęte przez państwo polskie w wyniku ekspansji terytorialnej (Rykała 2009b).

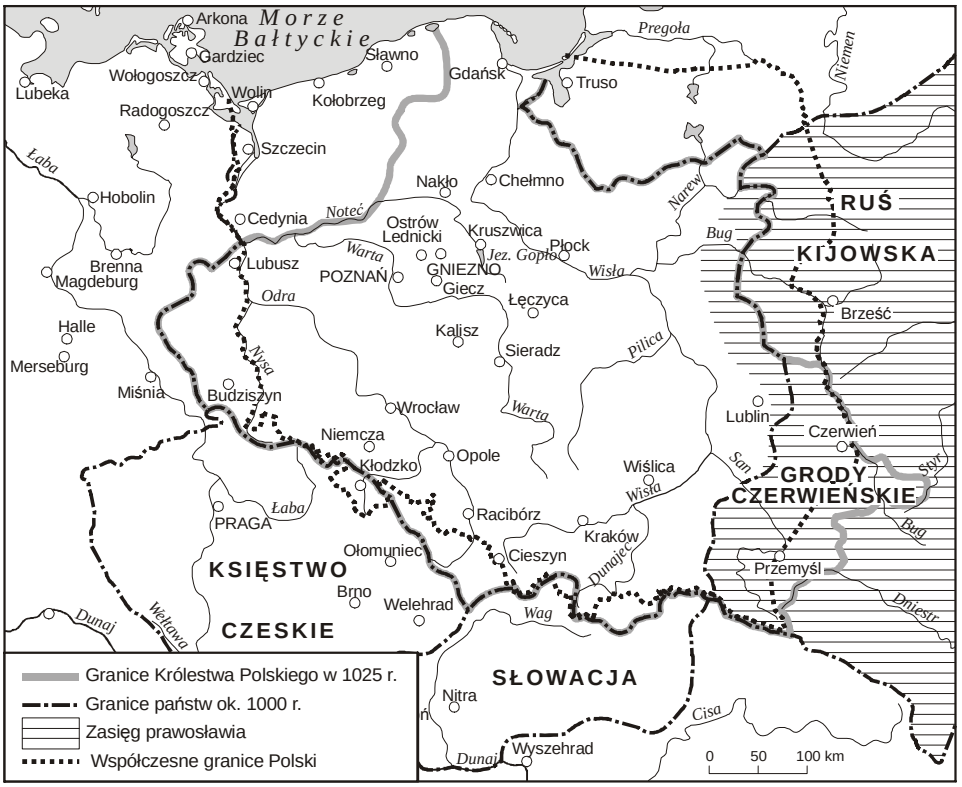
Koligacje małżeńskie i alianse rodzinne dworów polskich i ruskich, choć nie niosły ze sobą jakiś wyraźnych konsekwencji o charakterze przestrzennym, z pewnością wzmacniały pozycję prawosławia, czyniąc z niego istotny element tradycji kulturowej formułującego się państwa.

Wprowadzenie tradycji chrześcijaństwa wschodniego w obręb organizacji państwa polskiego, zdominowanego przez kulturę łacińską, stanowi jednak przede wszystkim efekt jego terytorialnego rozwoju. Obrządek wschodni zagościł w tym, tj. przestrzennym, wymiarze w wyniku przejęcia – jak wskazują najnowsze badania archeologiczne – prawdopodobnie w latach siedemdziesiątych X w. (a więc w okresie panowania Mieszka I), a z pewnością po 1018 r. (do 1031 r., za rządów Bolesława Chrobrego) – Grodów Czerwieńskich, a także południowej części Podlasia (rys. 3). Te ziemie polsko-ruskiego pogranicza stanowiły część wspomnianego dziedzictwa obrządku wschodniego, na którego ukształtowanie się znaczący wpływ miało ich pozostawanie od pierwszej połowy X aż do XIV w. (poza wspomnianym okresami panowania polskiego) pod władztwem politycznym Rusi. Trwałe umocowanie prawosławia w granicach państwa polskiego nastąpiło w owym XIV stuleciu, w wyniku przejęcia przezeń znacznej części terytorium najbardziej na zachód wysuniętego państewka ruskiego – tj. Księstwa Halicko-Wołyńskiego, będącego jedną z dzielnic dawnej Rusi Kijowskiej[3]. O silnej pozycji Cerkwi decydowały jej struktury organizacyjne, utrwalone w ciągu niemal dwustu lat istnienia wspomnianego organizmu politycznego (którego zasięg terytorialny obejmował też: część Lubelszczyzny, ziemie między Wieprzem i Bugiem, lubaczowską, przemyską). Państwo polskie przesuwając w XIV w. granice polityczne w stosunku do granic polskiej ekumeny narodowej, których zgodność ukształtowała się w okresie pierwszych Piastów, utraciło tym samym, obok narodowej (poprzez związanie

[2] Początek takim związkom dali, jeszcze przed 1012 r., córka Bolesława Chrobrego i książę turowski, późniejszy wielki książę kijowski, Świętopełk (Tęgowski 2000, Mironowicz 2003b).

[3] W wyniku serii wojen o Ruś Halicko-Włodzimierską Polska w 1349 r. przejęła ziemię halicką (nieco wcześniej, w 1345 r. – ziemię przemyską), a później również Chełmszczyznę, Litwa natomiast – ziemię wołyńską. Należy jednak pamiętać, że znaczący wzrost liczby wiernych obrządku wschodniego w granicach Polski nastąpił stulecie wcześniej, w wyniku przejęcia w 1244 r. Lubelszczyzny.

terytoriów, zasiedlonych głównie przez ludność ruską, protoplastów dzisiejszych Ukraińców i Białorusinów), również religijną jednorodność (Rykała 2009b).



Rys. 3. Przybliżony zasięg umocowania terytorialnego obrządku wschodniego w państwie pierwszych Piastów na tle wczesnych (X i XI w.) i współczesnych granic państwowych
Źródło: opracowanie własne

Na sytuację i zasięg przestrzenny prawosławia na ziemiach polskich wpływ miała także unia personalna w Krewie, zawarta w 1385 r. między Polską i Litwą, tj. państwami, które dokonały ekspansji na terytorium prawosławnej Rusi Halicko-Wołyńskiej. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że chrześcijaństwo wschodnie w Wielkim Księstwie Litewskim, w którego granicach znalazło się w wyniku włączenia ziem również innych zachodnich księstw ruskich, odgrywało wówczas dość istotną rolę kulturotwórczą. Cerkiew przyczyniła się do częściowej chrystianizacji Litwy (pogańska była bardziej w wymiarze politycznym), a także rutenizacji, wyrażającej się zwłaszcza poprzez ruski (starobiałoruski) język (mający od XIII w. rangę urzędowego na Litwie) oraz ruską kulturę (przyj-

mowaną dość powszechnie przez litewskich książąt i bojarów). Wspomniany Związek Korony Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego przyniósł, poza m.in. połączeniem pod panowaniem jednego władcy obu państw, chrystianizację Litwy w obrządku łacińskim. Katolicyzm stał się wyznaniem uprzywilejowanym w Księstwie Litewskim, rozwijającym dość dynamicznie swoje struktury organizacyjne, prawosławie natomiast – jak wskazuje wielu badaczy dziejów religii na Litwie (Chodynicki 1934, Trajdos 1983) – wyznaniem tolerowanym (choć zamieszkująca swoje etniczne terytorium ludność ruska wyznania prawosławnego dominowała na tym obszarze). Konsekwencją tych przemian było wyhamowanie postępów prawosławia w jego wymiarach: demograficznym, kulturowym, politycznym i przestrzennym (Rykała 2009b)[4].

Uznanie prawosławia za wyznanie tolerowane oznaczało jednak akceptację Jagiellonów dla tworzenia modelu państwa wielowyznaniowego i wieloetnicznego. W Księstwie Litewskim dominowała ludność ruska wyznania prawosławnego, zamieszkała na swym etnicznym terytorium, a oprócz niej i przechodzących na katolicyzm Litwinów, inne, nieliczne mniejszości etniczne i wyznaniowe (o których więcej w kolejnych częściach pracy). Wszystkie te wyznania, wyrażające w bardzo dużym stopniu model zbieżności z poszczególnymi etnosami, składały się w tym czasie na dziedzictwo kulturowe Wielkiego Księstwa Litewskiego i Rzeczypospolitej jako całości[5].

Przejęcie części terytorium z utrwalonymi na nim strukturami kościelnymi stawiało problem jego cerkiewnej jurysdykcji. Pierwotnie ziemie te – jak dowodzi A. Mironowicz (2003b) – podlegały zwierzchności metropolii kijowskiej (zależnej z kolei od patriarchów konstantynopolitańskich). Po włączeniu Rusi halickiej do Korony, w celu jej silniejszego złączenia z resztą kraju, czyniono starania o stworzenie dla niej odrębnej metropolii. Wychodząc naprzeciw tym postulatom, a przede wszystkim w obawie przed procesom katolizacji ludności tych ziem, podjęto decyzję o ustanowieniu (a właściwe przywróceniu) metropolii halickiej (1371 r., istniejącej z przerwami do 1415 r.) (Mironowicz 2001, 2003b, 2005). Dla ziem ruskich będących we władaniu Litwy odrębną jednostkę

[4] Wprowadzenie unii niosło konsekwencje w postaci wielu, nie zawsze egzekwowanych, ograniczeń wobec Kościoła prawosławnego, które zniesione formalnie za panowania Zygmunta Augusta (edyktami z 1549 i 1551 r.), wyrażały się m.in. wprowadzeniem zakazu budowy cerkwi (i remontu starych), zawierania mieszanych małżeństw (Chodynicki 1934, Mironowicz 2003b) (Aneks, tab. 1).

[5] Kościół prawosławny wpływał na religijność, a w jakimś sensie również i obyczajowość pozostałych chrześcijańskich mieszkańców Rzeczypospolitej. Wpływ ten widoczny był szczególnie – jak wskazuje m.in. A. Różycka-Bryzek (1994) – w rozwoju ruchu monastycznego, kultu ikon, a także budownictwa sakralnego z elementami bizantyjskimi, które to sfery, w różnym stopniu, przeniknęły do łacińskiej tradycji chrześcijańskiej ziem polskich.

administracyjną (metropolia litewska) ustanowiono natomiast już w 1299 r. (Chodynicki 1934). Zawarcie unii przyspieszyło ustanawianie niezależnej struktury cerkiewnej dla ziem ruskich Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego. Formalne zrzeczenia się tytułu do metropolii kijowskiej przez metropolitów moskiewskich (1458 r.) usankcjonowało ostateczny podział Kościoła prawosławnego – owego wspólnego dziedzictwa Rusi Kijowskiej – na dwie metropolie: moskiewską i litewską (na czele z metropolitą: kijowskim, halickim i całej Rusi)[6].

Większe, i co ważne, zdecydowanie bardziej negatywne w zestawieniu z unią krewską konsekwencje dla sytuacji Cerkwi w Rzeczypospolitej przyniosło zawarcie unii kościelnej między częścią biskupów prawosławnych Rzeczypospolitej Obojga Narodów a Kościołem katolickim na synodzie w Brześciu w 1596 r. Unia – u której genezy leżała przede wszystkim potrzeba przeciwstawienia się wpływom nowo powstałego patriarchatu moskiewskiego na prawosławnych biskupów w Rzeczypospolitej, a także reformom przeprowadzanym w Cerkwi – ustanowiła prymat papieża w sprawach jurysdykcji kościelnej nad wyznawcami prawosławia w Rzeczypospolitej, przy zachowaniu przez nich wschodniego obrządku i własnego języka liturgicznego. Efektem postanowień soboru krajowego w Brześciu było powstanie Kościoła unickiego.

Większość wiernych i duchowieństwa (wraz jednak z tylko dwoma biskupami: lwowskim i przemyskim) opowiedziała się przeciwko unii[7]. Tak zwani dyzunici, dzięki swej determinacji reaktywowali, najpierw nielegalnie (po 1620 r.), a następnie legalnie (po 1633 r., w którym uznano prawnie „Cerkiew grecką") struktury organizacyjne Kościoła prawosławnego (pamiętać należy, że już w 1607 i 1609 r. konstytucje sejmowe uznały jego prawo do istnienia) (Dzięgielewski 1986, Mironowicz 1996, 2001)[8].

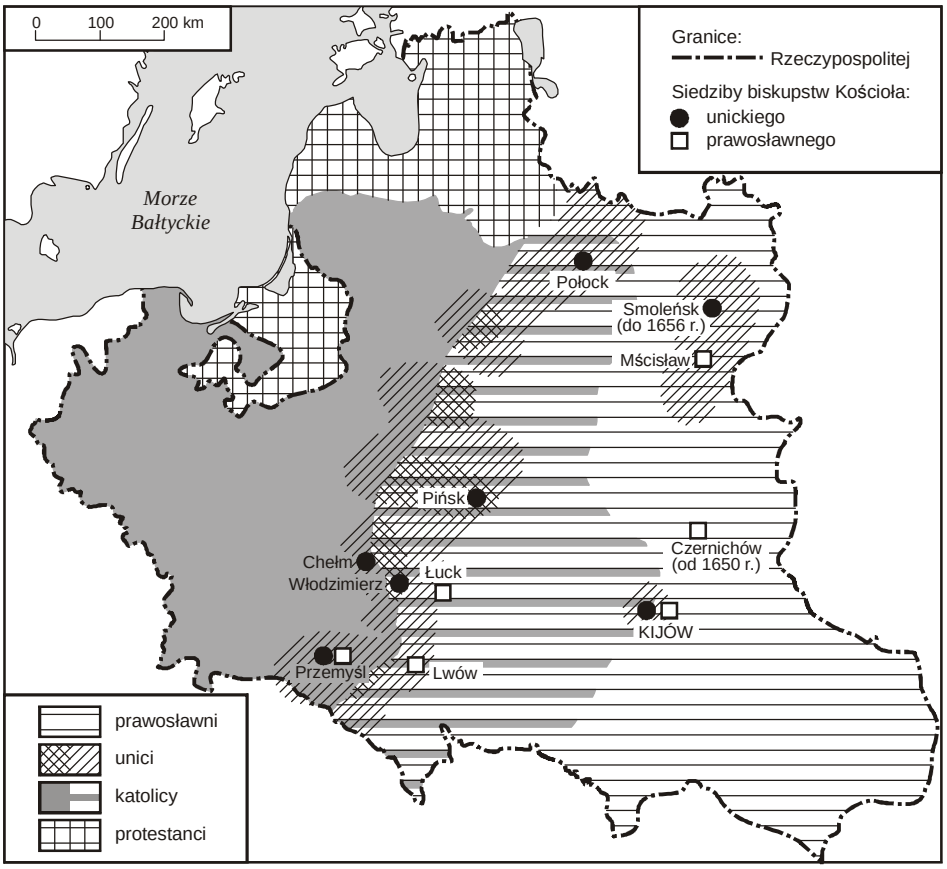
---

[6] Siedzibą metropolii pozostawał w XVI w. Kijów, choć metropolita rezydował na ogół w Nowogródku lub w Wilnie. W skład metropolii wchodziło dziesięć diecezji: siedem w Wielkim Księstwie Litewskim (kijowska, połocko-witebska, smoleńsko-siewierska, czernichowsko-briańska, turowsko-pińska, łucko-ostrogska i włodzimiersko-brzeska) i trzy w Koronie Polskiej (chełmsko-bełska, przemysko-samborska i halicka) (Bieńkowski 1969, Mironowicz 2003b). Należy dodać, że w tym samym stuleciu (w 1589 r.) Księstwo Moskiewskie ustanowiło patriarchat (wcześniej Kościół prawosławny w Rosji miał status autokefalii, uzyskując w 1448 r. niezależność od Patriarchatu Konstantynopolitańskiego).

[7] Po przejęciu w 1610 r. biskupstwa przemyskiego przez unitów, jedynym prawosławnym pozostało biskupstwo lwowskie (Mironowicz 2001).

[8] Po wprowadzeniu unii dyzunici zostali złożeni z urzędu przez swego metropolitę i nie byli uznawani przez króla (Rzemieniuk 1998). Nielegalną (tj. nieposiadającą przywileju monarszego) hierarchię prawosławną, odtworzoną w 1620 r. przez patriarchę jerozolimskiego Teofanesa, stanowili metropolita kijowski oraz biskupi: przemyski, połocki, włodzimierski, łucki, chełmski, piński (Chodynicki 1934, Dzięgielewski 1986, Mironowicz 1996, 2001).

W skład struktury terytorialno-administracyjnej Kościoła prawosławnego, ukształtowanej ostatecznie w 1635 r. w wyniku podziału diecezji między nim a Kościołem unickim, wchodziły następujące biskupstwa: kijowskie, lwowskie, łuckie, przemyskie, mścisławskie i czernichowskie (od 1650 r.) (Mironowicz 2001). Podział taki nie oznaczał, że granice biskupstw obejmowały tylko prawosławnych, gdyż w każdym z nich mieszkali również unici, choć podkreślał obszary ich silniejszej koncentracji – centralna i południowo-wschodnia część ziem (ruskich) Korony (rys. 4).



Rys. 4. Siedziby biskupstw Kościołów prawosławnego i unickiego na tle obszarów koncentracji wiernych głównych wyznań chrześcijańskich w Rzeczypospolitej (połowa XVII w.)
Źródło: opracowanie własne

Odbudowa legalnych struktur organizacyjnych Kościoła prawosławnego nie oznaczała jego równoprawnego traktowania z Kościołem katolickim. Podjęta

jeszcze w 1658 r. (w Hadziaczu, na mocy ugody między władzami Rzeczypospolitej a propolsko nastawionymi Kozakami) próba zrównania pod względem prawnym prawosławia z katolicyzmem (poprzez m.in. dopuszczenie posłów kozackich do sejmu, a biskupów prawosławnych do senatu) nie została zrealizowana[9]. Niepowodzenie tego projektu – wskutek wybuchu powstania ludowego, popieranego przez Rosję, a następnie wojny polsko-rosyjskiej (1660–1667) oraz nacisków przeciwnych jego postanowieniom Rzymu i Kościoła unickiego – uzależniało prawosławnych na Ukrainie od zwierzchnictwa patriarchatu moskiewskiego. W sensie politycznym zaś ów obszar ich największej koncentracji dostawał się pod protekcją cara Moskwy (co było w dużym stopniu wypełnieniem jeszcze ugody perejasławskiej z 1654 r.). W ostatecznym rachunku, na mocy rozejmu w Andruszowie z 1667 r. (potwierdzonego tzw. wieczystym pokojem w 1686 r.), prawosławni mieszkańcy wschodniej Ukrainy (na wschód od Dniepru) znaleźli się pod panowaniem Moskwy, której Polska oddała także inne obszary z dominacją Cerkwi: Smoleńszczyznę, Czernichowszczyznę i Siewierszczyznę[10]. W rezultacie tych wydarzeń, stanowiących również kres przewagi Rzeczypospolitej na Wschodzie, Polska utraciła ważną część dziedzictwa prawosławia, pozyskanego jednak, przypomnijmy, wskutek swojego terytorialnego pochodu na wschód. Prawosławni w granicach Rzeczypospolitej uzyskali wolność wyznania, a w przypadku łamania ich praw – gwarancję interwencji ze strony Rosji (na mocy postanowień wieczystego pokoju metropolia kijowska, z siedzibą w Rosji, przejmowała jurysdykcję nad Kościołem prawosławnym w Polsce)[11].

Odpadnięcie od Polski terenów o znacznej koncentracji ludności prawosławnej, tzw. Lewobrzeża, miało odzwierciedlenie w strukturze terytorialno-administracyjnej Cerkwi w granicach Rzeczypospolitej. W jej skład wchodziły następujące diecezje: lwowska, łucka, mścisławska i przemyska, oraz części biskupstw: kijowskiego i czernihowskiego, których większość terytoriów i siedziby znalazły się w granicach carskiej Rosji. Sukcesywne przechodzenie, pod presją

[9] Pozycję prawosławia wzmacniały pośrednio również inne postanowienia tej ugody, które przewidywały: utworzenie w Rzeczypospolitej trzeciego równorzędnego, obok Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego, składnika – Rusi, składającej się z należących do Korony województw: kijowskiego, bracławskiego i czernichowskiego, nadanie praw szlacheckich części Kozaków, a także rozwiązanie unii brzeskiej na obszarze objętym granicami mającego powstać Księstwa Ruskiego.

[10] Dla Zaporoża (wraz z Dzikimi Polami) – obszaru o zdecydowanej przewadze prawosławnych – ustanowiono wspólne władztwo Polski i Rosji. Ten i pozostałe tereny, które trzymała Rosja od rozejmu andruszowskiego, przyłączyła ostatecznie w wyniku tzw. wieczystego pokoju z 1686 r.

[11] Zgoda na uzależnienie Kościoła prawosławnego w Polsce od metropolii kijowskiej wynikała z planów władców polskich o jego całkowitej likwidacji.

władz polskich, zwierzchników tych diecezji na stronę unicką, które pociągało za sobą podległych im wiernych, często wbrew ich intencji, pozostawiło w reliktowej postaci strukturę organizacyjną prawosławia. Jedynemu władyctwu, które przetrwało – mścisławskiemu (ze stolicą w Mohylewie), podlegały – jak dowodzi A. Mironowicz (2003a) – parafie z dawnej diecezji połockiej, nad pozostałymi jurysdykcję sprawował metropolita kijowski[12].

W konsekwencji przystąpienia do unii większości zwierzchników i wiernych diecezji znajdujących się w granicach Korony, obszarem największej koncentracji ludności prawosławnej pozostawały do końca I Rzeczypospolitej południowe i wschodnie ziemie Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Niekorzystną, przejawiającą się w funkcjonowaniu struktur organizacyjnych, pozycję Kościoła prawosławnego pogłębiały, wymierzone weń i prowadzące do systematycznego spadku liczby jego wiernych, ustawy sejmowe z 1717 i 1733 r., zakładające m.in. zakaz porzucania katolicyzmu, publicznego odprawiania nabożeństw, wznoszenia świątyń, a także pozbawiające prawosławnych praw politycznych (m.in. zasiadania w sejmie i senacie, pełnienia urzędów państwowych) (Aneks, tab. 1). Do końca jednak istnienia I Rzeczypospolitej, mimo poprawy – pod wpływem nacisków Rosji, wykorzystującej słabnącą pozycję międzynarodową Rzeczypospolitej – położenia prawnego wyznawców prawosławia, katolicyzm uznawany był za religię panującą, od której odstępstwo traktowane było jako przestępstwo (Aneks, tab. 1). Taka polityka państwa wobec Kościoła prawosławnego znajdowała swoje wyraźne odbicie w płaszczyznach demograficznej i przestrzennej. Braku dyskryminacji Cerkiew dostąpiła dopiero w okresie rozbiorów, w wyniku przejęcia przez Rosję carską terenów, na których rozciągały się jej wpływy[13]. Włączona do Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego zaczęła się odradzać, co wyrażało się przede wszystkim we wzroście liczby wiernych i „ekspansji" terytorialnej prawosławia na dawnych ziemiach Rzeczypospolitej (Rykała 2009b). Następowało to jednak kosztem likwidacji (przez włączenie w 1839 r. do Cerkwi prawosławnej) Kościoła unickiego oraz utraty lokalnej tradycji i obrzędowości.

---

[12] Metropolia kijowska objęta została w 1685 r., za zgodą patriarchy konstantynopolitańskiego, jurysdykcją patriarchatu moskiewskiego, co oznaczało, że również Cerkiew prawosławna Rzeczypospolitej od 1686 r. została podporządkowana temu patriarchatowi.

[13] Próbę poprawy statusu prawnego Kościoła prawosławnego, w ramach szerszej reformy ustroju państwa, prowadzącą do ustanowienia jego stałego zarządu i reaktywowania hierarchii, a więc faktycznej autokefalii Cerkwi Rzeczypospolitej, podjęto w dobie Sejmu Wielkiego (Aneks, tab. 1).

4.2. ORMIANIE

Obok prawosławia, mniejszościową tradycję chrześcijańską na ziemiach polskich reprezentuje Kościół ormiański, sięgający początkami przełomu III i IV w. Kształtował się jako jedna z tych, nielicznych, wspólnot religijnych w ogóle, które ustanawiając odrębność doktrynalną, liturgiczną i organizacyjną, reprezentowały również określoną przynależnością etniczną. Opowiadając się – jak już powiedziano – za monofizytyzmem, wbrew decyzjom Soboru Chalcedońskiego (451 r.) stał się w pełni niezależnym od Kościoła powszechnego Kościołem narodowym. Różnice w interpretacji formuły Trójcy Świętej nie były jedyną, a nawet najważniejszą, osią podziału prowadzącą do powstania Kościoła ormiańskiego, gdyż, jak wspomniano, wpływ na kształtowanie się odmiennej refleksji teologicznej oraz oddzielnych struktur tego Kościoła miał swego rodzaju aspekt geograficzny jego rozwoju, na który złożyły się odmienne uwarunkowania historyczne, kulturowe i społeczne.

Przywołany tu model zbieżności wyznania i narodowości nie pozostawał bez wpływu na genezę ormiańskiej tradycji religijnej na ziemiach polskich. Wiązać ją należy z kolonizacją ormiańską, przybierającą na omawianym terenie różne fazy i kierunki. Emigracja, a co za tym nastąpiło, osadnictwo ormiańskie wynikały z dwóch zasadniczych przyczyn – ekonomicznej i, najogólniej rzecz ujmując, politycznej. Obie pozostawały w ścisłej relacji z sytuacją geopolityczną samego państwa armeńskiego. Jego niezależność sprzyjała emigracji ormiańskich kupców i rzemieślników, okresy politycznej zależności natomiast, połączonej niekiedy z biologicznym wyniszczeniem narodu ormiańskiego przez państwo-agresora, wzmagały falę wojennych czy też politycznych uchodźców[14].

Falę pierwszego, większego wychodźstwa, związanego z późniejszą kolonizacją na ziemiach polskich, przyniósł upadek niepodległego ormiańskiego Królestwa Ani – podbitego przez Bizancjum (1045 r.), a następnie Turków seldżuckich (1064 r.), i ostatecznie podzielonego przez te państwa w 1071 r.[15]

---

[14] Na ziemiach obejmujących terytorium współczesnej Armenii powstało kilka znaczących politycznie państw, m.in. królestwo Urartu (XI–VII w. p.n.e.), imperium Tigranesa Wielkiego (powstałe w I w. p.n.e.), Królestwo Ani (od drugiej połowy IX do połowy XI w.). Kryzysy polityczno-gospodarcze, a wreszcie kres funkcjonowania organizmów państwowych, do którego przyczynili się zwłaszcza Grecy, Rzymianie, Arabowie, Persowie i Turcy, wywoływał mniejsze lub większe zewnętrzne ruchy migracyjne żyjącej tam ludności.

[15] Konsekwencją utraty niezależności przez Królestwo Ani oraz tureckich działań na rzecz zdławienia odrębności etnicznej i religijnej jego mieszkańców była migracja wielu Ormian do Cylicji (współcześnie w granicach Turcji), gdzie utworzyli Królestwo Małej Armenii (1080–1375). To pozostające w pokojowych relacjach z krzyżowcami państwo

Panowanie Turków osmańskich (a oprócz nich także Persów) na obszarze niemal całej historycznej Armenii, utrzymujące się nieprzerwanie aż do XIX w., wzmagało, w większych lub mniejszym natężeniu, kolejne ruchy migracyjne, które swoim zasięgiem obejmowały terytorium Rzeczypospolitej. Analizując **genezę** ormiańskiej mniejszości religijnej na ziemiach polskich, można więc wskazać na jej dwa zasadnicze **typy**:

– **pośredni** – zapoczątkowany przez masową emigrację Ormian z ich podbitej przez Bizancjum i Turków ojczyzny (Królestwo Ani) na Ruś i Krym, gdzie powstałe wówczas skupiska zostały m.in. w XIII w., po najazdach ludów tatarom-ongolskich na ziemie ruskie, zasilone kolejnymi grupami imigrantów ormiańskich;

– **bezpośredni** – wywołany przez tych imigrantów ormiańskich, którzy osiedlali się na terenach Rusi, włączonych następnie w granice Rzeczypospolitej, lub też inicjowali kolonizację już na jej terytorium (Rykała 2009b).

Pierwszy z przywołanych tu typów pokazuje, że miasta leżące na terenie Rzeczypospolitej nie należały do tych, które były w pierwszej kolejności miejscami osiedlania się imigrantów ormiańskich. Obszarem, na który kierowała się główna fala osiedleńcza po upadku Ani był Krym – obszar dający duże możliwości do prowadzenia handlu. W dużej mierze uczestniczyli w niej – jak podaje M. Zakrzewska-Dubasowa (1982) – „wtórni" przesiedleńcy, rekrutujący się z emigrantów, którzy we wcześniejszych okresach opuścili swój kraj, udając się głównie do Bizancjum (Bałkany, Konstantynopol). Zajęcie Krymu przez Turków w 1475 r. (wcześniej opanowanego m.in. przez Bizancjum i Tatarów), uniemożliwiające prowadzenie swobodnego handlu, a nade wszystko rzeź, jakiej dopuścili się na tamtejszej ludności ormiańskiej, wywołało kolejną falę migracji, skierowaną tym razem w stronę współczesnych ziem ukraińskich (lub inaczej rzecz nazywając: ziem polskich)[16]. Jak dowodzi wspomniana autorka (Zakrzew-

miało ogromne znaczenie dla podtrzymania odrębności Kościoła ormiańskiego i powstania, istniejącej do dziś, licznej diaspory jego wyznawców na Bliskim Wschodzie.

[16] Mimo iż zakres przestrzenny pracy został określony w założeniach, należy dopowiedzieć, że termin „ziemie polskie" w odniesieniu do wschodnich obszarów Rzeczypospolitej używany jest jako synonim pojęć „ziemie ukraińskie", „ziemie białoruskie", ale też „Polska" i „państwo polskie". Posługiwanie się nazwą „ziemie polskie" wydaje się o tyle zasadne, że obszar ten – obejmujący trzy współczesne jednostki polityczne, Białoruś, Polskę i Ukrainę, różniące się wielkością i położeniem – stanowił w ciągu stuleci, gdy skupiska wyznawców badanych religii nabrały trwałego charakteru, jedność polityczną podlegającą administracji I i II Rzeczypospolitej. Próbując ustrzec się jakichkolwiek resentymentów i kwestionowania istniejącej rzeczywistości geograficzno-politycznej, autor chce podkreślić, że odwoływanie się do dawnych rozgraniczeń w tym wymiarze podyktowane jest charakterem geograficzno-historycznych rozważań nad specyfiką wybranych elementów dziedzictwa religijnego – się-

ska-Dubasowa 1982), uchodźcy ci zasili już istniejące skupiska ormiańskie, m.in. we Lwowie, Kamieńcu Podolskim, Kijowie oraz w Mołdawii. Należy zatem wnioskować, że pierwotne skupiska wyznawców chrześcijaństwa ormiańskiego na ziemiach polskich mają związek z ową „bezpośrednią" genezą – powstały na tych terenach Rusi, które włączono następnie w granice Rzeczypospolitej, lub też już na jej terytorium. Taka interpretacja nie oznacza jednak, że istnieje pełna zgodność stanowisk, co do daty, czy też przybliżonego czasu osiedlenia się Ormian na ziemiach ruskich składających się później na terytorium Rzeczypospolitej (Rykała 2009b).

Za początkową datę osadnictwa ormiańskiego na Rusi uznaje się na ogół 1064 r. (zburzenie stolicy Armenii – Ani) (Barącz 1869, Zakrzewska-Dubasowa 1982). Wyrażane jest też stanowisko (m.in. Gromnicki 1889, Balzer 1909), zgodnie z którym nie było to wcześniej niż w XIII w. (najprawdopodobniej w latach osiemdziesiątych tego stulecia), a więc po zajęciu obszarów diaspory ormiańskiej przez Tatarów, na co wskazywać mają zapożyczenia z ich języka, znajdujące się w języku Ormian osiedlających się później na ziemiach południowo-wschodniej Rzeczypospolitej. Pogląd ten jednak wydaje się współcześnie coraz trudniejszy do obrony. Za przesunięciem granicy czasowej omawianego osadnictwa na okres wcześniejszy, nawet sprzed 1064 r., ma świadczyć geneza skupiska Ormian w Kijowie i kontakty, głównie handlowe, tej grupy etniczno-wyznaniowej z Rusią Kijowską (Zakrzewska-Dubasowa 1982). Przypomnieć należy bowiem, że w końcu X w. wielki książę kijowski, Włodzimierz, rozszerzył granice swego państwa aż do Krymu – jednego z centrów osadniczych Ormian, do którego licznie napływali oni już od ok. połowy X w. (głównie z Bałkanów i Konstantynopola). Kontakty handlowe, artystów, rzemieślników i budowniczych z ziemiami Rusi – a aktywność gospodarcza, jak powiedziano, stanowiła jedną z głównych przyczyn migracji Ormian – były wówczas nieuniknione, przeradzając się niekiedy, jak w przypadku wspomnianego Kijowa, w rozwój mniej lub bardziej trwałych skupisk tej ludności.

W XIII w., a już na pewno w XIV w., na ziemiach stanowiących część ekumeny ruskiej (Księstwo Halicko-Włodzimierskie), choć leżących poza granicami ówczesnej Polski, gminy ormiańskie istniały m.in. w Kamieńcu Podolskim, Lwowie, Łucku, Włodzimierzu Wołyńskim (Gromnicki 1889, Obertyński 1974, Zakrzewska-Dubasowa 1982, Stopka 2000, Ormanian 2004). Odgrywając rolę ważnych ośrodków handlowych między Wschodem i Zachodem, to właśnie te miasta stały się w pierwszej kolejności siedzibami większych skupisk ludności

---

gających rodowodem m.in. terytorium współczesnej Białorusi i Ukrainy (wschodnich ziem dawnej Rzeczypospolitej), a mających swoją kontynuację w granicach dzisiejszej Polski.

ormiańskiej. Największymi z nich były Kamieniec i Lwów, które wraz z innymi ośrodkami, po zajęciu przez Turków Kaffy (Krym) w 1475 r., a także obszarów Azji Mniejszej i Półwyspu Bałkańskiego, zostały zasilone przez napływ kolejnych grup ormiańskich imigrantów.

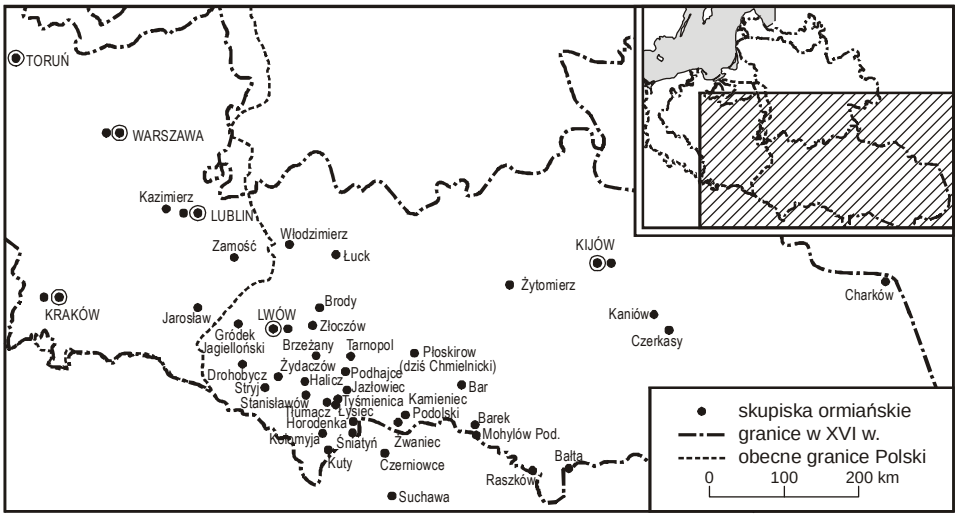
Geneza mniejszości ormiańskiej na terytorium państwa polskiego sięga połowy XIV stulecia, kiedy to nastąpiło przyłączenie przez Kazimierza Wielkiego Rusi Halickiej ze Lwowem, będącym już wtedy siedzibą licznego skupiska tej grupy etniczno-religijnej[17].

Między XV a XVIII w. kolonizacja ormiańska, będąca w jakiejś części, szczególnie w późniejszej fazie, rezultatem migracji wewnętrznych w granicach Rzeczypospolitej, objęła kolejne ośrodki, m.in. Jazłowiec (XV w.), Bar, Podhajce, Tyśmienica, Zamość (XVI w.), Barek, Brody, Brzeżany, Horodenka, Łysiec, Stanisławów, Śniatyń, Złoczów, Żwaniec (XVII w.), Bałta, Kuty, Raszków, Mohylów Podolski (XVIII w.). Swoje skupiska Ormianie tworzyli więc głównie w miejscowościach leżących na południowo-wschodnich rubieżach dawnej Rzeczypospolitej, blisko jej ówczesnej granicy. W tym przypadku jednak położenie peryferyjne okazało się korzystne dla osadnictwa ormiańskiego, gdyż służyło obsłudze handlu na szlaku łączącym wschodnie i zachodnioeuropejskie centra handlowe. Istotne znaczenie dla genezy i rozwoju skupisk ormiańskich na tym obszarze, zwłaszcza Podolu, gdzie powstało ich stosunkowo najwięcej, miało zawiązanie unii lubelskiej w 1569 r. W XVI w. na Podolu, które od 1569 r. wcielono całkowicie do Rzeczypospolitej (Korony), zaistniały bowiem – jak dowodzi M. Zakrzewska-Dubasowa (1982) – wyjątkowo korzystne warunki dla nowego osadnictwa, wykorzystywane przez posiadających tam olbrzymie latyfundia polskich magnatów, dążących do wzrostu znaczenia podległych im miast w międzynarodowej wymianie towarowej. We wszystkich tych miejscowościach mniejszość ormiańska posiadała własny samorząd w postaci gmin. Poza wymienionymi miastami, w większej liczbie, choć bez posiadania owej formy autonomii, jaką był gmina, Ormianie zamieszkiwali m.in. w Jarosławiu, Kazimierzu nad Wisłą, Lublinie, Warszawie (rys. 5).

Liczebność Ormian w XVI w. nie przekraczała 3 tys. Największe skupisko tej społeczności znajdowało się wówczas w Kamieńcu i liczyło ok. 300 rodzin. W połowie następnego stulecia we Lwowie żyło 147, a w Jazłowcu 150 rodzin, w Stanisławowie – ok. 500 osób, a w innych miastach – od 300 do 400. Według

[17] Lwów od czasu włączenia go w granice państwa polskiego zyskał na znaczeniu, ze względu na wsparcie dawane mu przez Kazimierza Wielkiego (uzyskanie prawa magdeburskiego w 1356 r., przejęcie monopolu na handel ze Wschodem kosztem Włodzimierza), co dla wielu Ormian stanowiło istotną przesłankę do osiedlenia się w tym mieście.

innych szacunków w drugiej połowie XVII w. we wszystkich gminach w Polsce zrzeszonych było ok. 3 tys. Ormian (Zakrzewska-Dubasowa 1982).



Rys. 5. Skupiska ormiańskie w Rzeczypospolitej (XIV–XVIII w.)
Źródło: opracowanie własne

Wpływ na powstawanie kolejnych skupisk ludności ormiańskiej na ziemiach polskich miało wprowadzenie rozwiązań prawnych w sposób korzystny regulujących jej położenie. Do zatwierdzenia zwyczajów i wolności Ormian w sprawach religii oraz administracji doszło już w 1356 r., a więc niemal na początku ekspansji terytorialnej podjętej przez Kazimierza Wielkiego, która wyznaczała nowy, „polski" etap w dziejach omawianej diaspory. Do zasadniczego unormowania sytuacji prawno-administracyjnej Ormian poprzez zatwierdzenie, choć początkowo w odniesieniu jedynie do ich lwowskich przedstawicieli, przywileju ustanawiającego odrębność w sprawach samorządowych, religijnych i sądowniczych doszło wraz z umocnieniem panowania Rzeczypospolitej na terenach ich osadnictwa[18]. Bazując na prawie zwyczajowym diaspory ormiańskiej oraz dotychczasowych przepisach regulujących jej status prawny na ziemiach polskich, przy uwzględnieniu przepisów ogólnego prawodawstwa państwowego, Zygmunt I Stary ustanowił w 1519 r. tzw. Statut ormiański (dotyczył miesz-

[18] Do wprowadzenia przywileju skupiska ludności ormiańskiej na ziemiach polskich kierowały się prawem zwyczajowym (spisanym w XII w., a przeniesionym z Armenii), którego podstawowym elementem był własny samorząd (z wójtem na czele). W okresie halicko-wołyńskim samorząd ormiański cieszył się – jak pisze natomiast K. Stopka (1983) – autonomią administracyjną-sądową i religijną oraz posiadał pewne przywileje handlowe.

kańców Lwowa, choć stał się obowiązujący również dla innych gmin ormiańskich) (Balzer 1909, Zakrzewska-Dubasowa 1982, Stopka 1983, 2000). Przywilej ten, zatwierdzany wraz z innymi, nadawanymi przez kolejnych władców (głównie dekret Jana III Sobieskiego z 1685 r.), normował do 1780–1781 (daty zniesienia oddzielnych sądów ormiańskich) stan publiczno-prawny Ormian w odniesieniu do całości terytorium Polski. Należy jednak pamiętać, że status gmin, które były podstawową formą organizacji samorządu ormiańskiego, choć wynikał z ogólnej polityki władz Rzeczypospolitej wobec tej grupy etniczno-religijnej, uzależniony był również od miejscowych uwarunkowań. Sytuacja prawno-administracyjna Ormian w miastach prywatnych była na ogół bardziej korzystna niż ich współbraci w miastach królewskich[19].

Stosowanie odrębnych przepisów prawnych wobec polskich Ormian wynikało w dużym stopniu zarówno ze specyfiki gospodarczej tej ludności, jak i jej przynależności konfesyjnej. Ormianie dominowali bowiem w handlu ze Wschodem, choć go nie zmonopolizowali. Z kolei znajomość języków tego regionu, przyswojona także dzięki kontaktom handlowym, czyniła z nich dyplomatów, tłumaczy i posłów (m.in. do Persji, Turcji) cenionych przez władców i możnych polskich. Ormianie byli wśród ekonomów, rządców dóbr ziemskich, ale i uprawiali rolę. Trudnili się rzemiosłem artystycznym (m.in. złotnictwem, wyrobem dywanów) i sztuką w ogóle (muzycy, malarze). „Trening intelektualny" zaś, niezbędny do podtrzymania własnej wiary, sprzyjał w ciągu pokoleń wykształceniu warstwy ormiańskiej inteligencji (lekarzy, prawników, inżynierów, nauczycieli). Uprawianie dość nietypowych profesji, a także duża aktywność gospodarcza, na ogół niepoddawana jakimś drastycznym ograniczeniom prawnym, pozwoliły wielu Ormianom dojść do znacznych fortun – a dzięki nim nabyć majątki ziemskie. Wielu przedstawicieli tej mniejszości za zasługi wojenne i finansowe na rzecz państwa otrzymało również tytuły szlacheckie w I Rzeczypospolitej.

Wyznanie to druga, obok specyfiki gospodarczej, przyczyna objęcia Ormian odrębną regulacją prawną. Analizując początki organizacji struktur Kościoła ormiańskiego w Polsce, należy wskazać na Lwów, który w XIV w. stał się

[19] W miastach królewskich, a więc m.in. we Lwowie, starano się na ogół ograniczać wzrost potencjału ekonomicznego gmin ormiańskich, natomiast w prywatnych ośrodkach miejskich, m.in. w Zamościu, Stanisławowie, w których obecność Ormian korzystnie wpływała na rozwój handlu i rzemiosła, a co za tym szło, wzrost dochodów ich właścicieli, gminy uzyskały znaczący zakres uprawnień (Zakrzewska-Dubasowa 1982). W tych ostatnich Ormianie byli zrównani na ogół z innymi obywatelami, piastując często wysokie stanowiska w urzędach miejskich (zależne od liczebności kolonii, jej potencjału ekonomicznego i uprawnień) – prawie zawsze po patrycjacie polskim (Zakrzewska-Dubasowa 1965, 1982).

siedzibą biskupstwa (eparchii), a z czasem arcybiskupstwa (archieparchii), będąc nią aż do końca II Rzeczypospolitej[20]. Ta jednostka administracyjna, do czasu zawarcia unii kościelnej przez polskich Ormian, podporządkowana była patriarchatowi eczmiadzyńskiego Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego (Lechicki 1928, Stopka 1983, 2000, Ziętek 2008). Eparchia lwowska swą jurysdykcję rozciągała również na ziemie Rusi, Mołdawii i Wołoszczyzny. Proces stopniowego zaniku niektórych cech odrębności Ormian, zwłaszcza języka, w połączeniu ze sprzyjającym prowadzeniu działalności gospodarczej ich położeniem prawnym i zgodnym na ogół współżyciem z obcym etnicznie i kulturowo otoczeniem, wpływał na zbliżenie się mniejszości ormiańskiej do większości, pośród której ona żyła, a w konsekwencji – choć przy dużym oporze ogółu Ormian – również i konfesji dwóch wyznań chrześcijańskich: rzymskokatolickiego i właśnie ormiańskiego. Efektem trwającego wiele lat procesu była unia obu Kościołów, zawarta w drugiej połowie XVII w.

Zawiązanie unii z Rzymem, niewykluczające jednak odrębności liturgicznej, było – jak powiedziano – konsekwencją m.in. przemian kulturowych zachodzących w omawianym środowisku etniczno-religijnym. Należy jednak zauważyć, że przynależność do jednej chrześcijańskiej tradycji, potwierdzona powstaniem obrządku ormiańskokatolickiego, ów proces asymilacji z polskim otoczeniem przyspieszała[21]. Postępujący proces polonizacji Ormian, głównie w warstwie językowej, w mniejszym stopniu obyczajowej, pozostawał – zdaniem A. Pisowicza (1977, 1998) – w związku z ich stopniowym bogaceniem się i aspiracjami dołączenia do warstw posiadających i rządzących[22]. Ormianie podlegali jednak nie tylko polonizacji. Specyfika etniczna terenów, na których powstała większość ich skupisk, wpływała także na proces rutenizacji, któremu podlegała na ogół ludność biedniejsza, przez swoje położenie ekonomiczne pozbawiona zazwyczaj ambicji przynależenia do kultury polskiej, bardziej atrakcyjnej od

[20] Przed włączeniem Księstwa Halicko-Włodzimierskiego do Polski prawdopodobnie istniało już na Rusi biskupstwo ormiańskie w Łucku (Stopka 1983).

[21] Katolizacja oznaczała dla Ormian wynarodowienie, stąd też – jak twierdzi M. Zakrzewska-Dubasowa (1982) – ich opór wobec unii kościelnej.

[22] Znajomość języka ormiańskiego utrzymała się najdłużej (aż do drugiej wojny światowej) wśród Ormian osiedlonych w Kutach (zwanych stolicą polskich Ormian), a także Śniatyniu i Czerniowcach, do których to miast pierwsze grupy przybyły w XVI w. z Mołdawii. Jak się przypuszcza, przybycie spod panowania tureckiego w ramach późniejszej fali uchodźstwa, i to do miejscowości leżących w pewnym oddaleniu od głównych szlaków handlowych, pozwoliło tym Ormianom na zachowanie we względnie niezmienionej formie (najbardziej niezasymilowanej postaci) własnego języka (a właściwie gwary zachodnioormiańskiej, zbliżonej do dialektu Ormian mołdawskich) i tradycji. W pozostałych skupiskach w powszechnym użyciu był natomiast język polski, który wyparł stopniowo język ormiański (Pisowicz 1977, 1986, 1998, Pełczyński 1997b, Stopka 2000).

strony politycznej, społecznej i gospodarczej. Wspomniane procesy prowadziły nieuchronnie do zmniejszenia się liczby osób identyfikujących się z odrębną etnicznie grupą, nie spowodowały jednak znaczącego w aspekcie ilościowym odchodzenia od własnego obrządku, co pozwoliło wielu jego wiernym na różne sposoby zachować swą ormiańskość. Zdecydowana większość z przywołanych tu skupisk ormiańskich przetrwała do końca istnienia II Rzeczypospolitej.

4.3. ŻYDZI

Szeroko pojętą tradycję judaistyczną od stuleci reprezentują na ziemiach polskich dwie religie: judaizm i karaizmizm. Judaizm – jak już powiedziano – jest religią narodową Żydów (przy czym dopuszcza możliwość przyjmowania wyznawców innego pochodzenia etnicznego), której wyznawanie przez stulecia wyznaczało, kto jest Żydem, natomiast odejście od niej powodowało praktycznie utratę tożsamości żydowskiej. Genezę kontaktów Żydów z ziemiami polskimi niektórzy badacze wyznaczają na X w. Pierwsi docierali tu kupcy z zachodniej Europy (Hiszpanii, Francji, Niemiec), jednak ich kontakty z państwem polskim, nie stanowiły bezpośredniego zaczątku żydowskiego osadnictwa na tych ziemiach. Jego trwały rozwój rozpoczął się – co dla autora stanowi synonim **genezy** omawianego środowiska religijnego – na przełomie XI i XII w., wraz z **napływem żydowskich imigrantów**, szukających na ziemiach polskich schronienia przed pojawiającymi się w środkowej i zachodniej Europie – szczególnie w dobie wypraw krzyżowych – prześladowaniami i pogromami.

Najstarsze, udokumentowane w polskich źródłach i do dziś zaświadczające swoimi reliktami, skupiska ludności żydowskiej na ziemiach polskich powstały w XII w., przede wszystkim na Śląsku, a także w Wielkopolsce, Małopolsce i Mazowszu[23]. We Wrocławiu już w połowie XII w. istniała gmina religijna, a materialnym świadectwem obecności Żydów w tym mieście jest jeden z najstarszych (pochodzący z 1203 r.) nagrobków żydowskich w Polsce. Równie odległą genezę mają skupiska ludności żydowskiej w Kaliszu, Gnieźnie, Krako-

[23] W dokumencie dotyczącym wyposażenia klasztoru kanoników regularnych we Wrocławiu jest wzmianka o wsi Tyniec, kupionej w 1153 r. od Żydów i ofiarowanej klasztorowi. W drugiej połowie XII w. do Żydów należała również wieś służebna Sokolniki, leżąca na obszarze Wielkopolski. W innym dokumencie z kolei, spisanym w imieniu Henryka Brodatego w 1226 r., mowa jest o Żydach zamieszkujących w kasztelanii bytomskiej na Śląsku, prowadzących najprawdopodobniej działalność rolniczą. Posiadłości ziemskie stawały się własnością Żydów na ogół w zamian za niemożność spłacenia długów przez ich wierzycieli (Fijałkowski 1993, *Historia*… 2000).

wie, Przemyślu i Płocku[24]. Trwały rozwój osadnictwa żydowskiego, którego ciągłością zachwiały w latach 1241, 1259/1260 i 1287/1288 zniszczenia wywołane najazdami Mongołów, objął bardzo szybko także inne ziemie Polski (Bałaban 1925, Fijałkowski 1993, Żebrowski 1993a, *Historia*… 2000, *Żydzi*… 2001, Zaremska 2005, Żbikowski 2005)[25].

W wymiarze przestrzennym pochód judaizmu na ziemiach polskich możliwy był dzięki przywilejom, które w stosunku do jego wyznawców wydawali lub potwierdzali niektórzy władcy królewscy i książęcy. W XII stuleciu, za panowania Mieszka III Starego, Żydzi zyskali status sług skarbu książęcego (*servi camerae*). Status zapewniał im pewne przywileje, a przede wszystkim ochronę, gdyż przewidywał karę za wyrządzone Żydom przewinienia, która swoim wymiarem dorównywała wykroczeniom popełnionym wobec skarbu książęcego. W 1264 r. Żydzi w Wielkopolsce – głównie dzięki staraniom imigrantów żydowskich z Czech – otrzymali od księcia Bolesława Pobożnego pierwszy na ziemiach polskich przywilej, zawarty w tzw. *Statucie Kaliskim*, który wraz z wprowadzonymi później uzupełnieniami normował do końca istnienia dawnej Rzeczypospolitej (chociaż powoływano się nań jeszcze w czasie istnienia w latach 1815–1831 Królestwa Polskiego) stan publiczno-prawny społeczeństwa żydowskiego w Polsce (Bałaban 1925, Fijałkowski 1993, *Żydzi*... 2001)[26].

Ludność żydowska zamieszkiwała na ogół w większych skupiskach osadniczych, co wiązało się ściśle z charakterem aktywności zawodowej przez nią podejmowanej. Głównym zajęciem Żydów osiedlających się w średniowiecznej Polsce był handel. Wielu utrzymywało się z działalności kredytowej i lichwiarstwa. Żydzi udzielali pożyczek także pod zastaw nieruchomości, niekiedy stając się w wyniku tych transakcji właścicielami majątku dłużnika, w tym, na ogół

---

[24] W dyskusji nad genezą osadnictwa żydowskiego na ziemiach dzisiejszej południowo-wschodniej Polski wielu badaczy skłania się ku tezie, że wśród osiedlających się na tych terenach byli także pochodzący z Rusi i Państwa Chazarów potomkowie koczowników, którzy przyjęli judaizm.

[25] W XIII w. Żydzi mieszkali już z pewnością na Pomorzu. Z dokumentów wiadomo bowiem, że w 1261 r. książę szczeciński (od 1235 r.), a następnie zachodniopomorski (od 1264 r.), Barnim I, wprowadził wobec Żydów mieszkających na podległym mu terytorium oddzielne ustawodawstwo. W tym samym mniej więcej czasie Żydzi zaczęli osiedlać się na Pomorzu Gdańskim. Tamę temu osadnictwu postawili dopiero Krzyżacy, zajmując w 1308 r. Gdańsk (*Historia*… 2000, *Żydzi*… 2001).

[26] W przywileju wzorowanym na dokumentach wydanych wobec Żydów w innych krajach Europy, choć zawierającym także artykuły zaczerpnięte ze stosowanego wobec Żydów zwyczajowego prawa polskiego oraz dekretów papieskich i prawodawstwa żydowskiego, znajdowało się czterdzieści artykułów, które zapewniały Żydom ochronę i opiekę prawną, osobne sądownictwo, wolność osobistą, wolność podróżowania i handlu oraz swobodę wyznania (Aneks, tab. 1).

niewielkich, posiadłości ziemskich (uprawianiu tych procederów sprzyjały niektóre ograniczenia dotyczące handlu i rzemiosła żydowskiego, a także ustawodawstwo kościelne, zakazujące chrześcijanom czerpania zysku z udzielanych pożyczek). W celu maksymalizacji zysków, Żydzi trudniący się tą działalnością osiedlali się więc głównie w większych miastach i grodach książęcych. W grodach, pełniących funkcję stolic poszczególnych ziem (Wrocławiu, Krakowie, Płocku, Kaliszu), powstawały pierwsze zorganizowane formy życia wspólnotowego ludności żydowskiej, jakimi były gminy żydowskie. Żydzi byli ponadto bardzo cenionymi mincerzami i rytownikami monet. Jako słudzy skarbu zarządzali m.in. mennicami książęcymi (Mieszka III i jego synów, Mieszka i Bolesława, a także Kazimierza II Sprawiedliwego) (Bałaban 1925, Schiper 1937, Fijałkowski 1993, *Żydzi*... 2001). Tylko nieliczni Żydzi posiadali gospodarstwa rolne. Dość powszechnie natomiast oddawali się działalności rzemieślniczej, do czego w dużym stopniu przyczyniał się religijny wymóg stosowania koszerności. Wielu Żydów przejęło dzierżawę ceł i myt, a z czasem także: browarów, gorzelni, karczm, szynków oraz kuźni, młynów, a nawet wydobycia rud (Bałaban 1925, Schiper 1937).

Rosnący napływ Żydów do Polski, przyczyniający się do wzrostu liczby i powiększenia zasięgu przestrzennego skupisk żydowskich, oraz liczne przywileje, jakie nadawano im w kraju dopiero od niedawna obecnym w kręgu kultury chrześcijańskiej i jeszcze nie w pełni schrystianizowanym, wywoływały reakcję ze strony dostojników Kościoła rzymskokatolickiego, zyskującego coraz większy wpływ na społeczeństwo i władzę w państwie polskim. Główny cel restrykcji wymierzony był w stronę ograniczenia aktywności gospodarczej ludności żydowskiej oraz sprawowania przez jej przedstawicieli miejskich urzędów publicznych. Na mocy postanowień synodu duchowieństwa archidiecezji gnieźnieńskiej, który zebrał się we Wrocławiu w 1267 r., wprowadzono ograniczenie dotychczasowych wolności i swobód Żydów na ziemiach polskich, m.in. przez: nakaz tworzenia, mniej lub bardziej formalnie, wydzielonych dzielnic żydowskich i wznoszenia tylko jednej synagogi w mieście (Bałaban 1925, Schiper 1937, Bergman, Jagielski 1996). Postanowienia synodu wrocławskiego i synodów późniejszych, potwierdzających jego główne ustalenia, nie były raczej przestrzegane – zarówno przez samych Żydów, jak i wielu książąt piastowskich, doceniających wkład ludności żydowskiej w rozwój gospodarczy podległych im ziem – co czyniło z Polski kraj na ogół przyjazny Żydom i wyróżniający się pod tym względem na tle innych, głównie katolickich, państw Europy.

Obok stanowiska Kościoła pewien wpływ na pogorszenie się sytuacji Żydów w Polsce miało nastawienie osiedlających się tu coraz liczniej kolonistów niemieckich. Wraz z wprowadzaną na ziemiach polskich lokacją miast na prawie

niemieckim przynosili ze sobą, bardzo żywe wtedy w Niemczech, uprzedzenia o charakterze religijnym i ekonomicznym wobec ludności żydowskiej. Z dużą ostrością ujawniały się one na Śląsku, będącym już wtedy pod silnymi wpływami państwa niemieckiego. Tamtejszym Żydom niektóre magistraty odebrały prawo do prowadzenia handlu określonymi wyrobami włókienniczymi i artykułami spożywczymi, a także – w myśl rozwiązań prawa magdeburskiego, które zabraniało im sprawowania władzy nad chrześcijanami – piastowania funkcji urzędniczych w instytucjach publicznych, choć działo się to w czasie obowiązywania wspomnianych przywilejów książęcych. Z czasem ta skala restrykcji objęła również inne dzielnice Polski, do czego w dużym stopniu przyczyniła się postawa rosnących w siłę kupców chrześcijańskich, rywalizujących o prymat w handlu z kupcami żydowskimi.

W okresie postępującej reglamentacji praw ludności żydowskiej, król Kazimierz Wielki postanowił usankcjonować jej pierwotne prawa, potwierdzając, po raz pierwszy w 1334 r., przywilej swojego dziada, Bolesława Pobożnego. Król potwierdził więc status Żydów jako sług skarbu książęcego, ich prawo do swobodnego handlu i podróżowania, a także – wynikające z książęcej ochrony i opieki oraz podporządkowania Żydów władzy księcia reprezentowanego przez wojewodę – prawo do niestawienia się przed sądem innym niż ten, który wyznaczył monarcha (był to na ogół sąd wojewódzki, a później także sąd podwojewódzki).

Wzorem praktyk stosowanych w okresie rozbicia dzielnicowego zatwierdzenie przywileju odbywało się dla każdej z dzielnic z osobna, począwszy od Wielkopolski i Małopolski, a na Rusi, włączonej przez króla do państwa polskiego, skończywszy[27]. Król wprowadził w ten sposób obowiązujące w całym państwie i potwierdzane przez kolejnych władców przywileje generalne regulujące życie ludności żydowskiej.

Obowiązujące na ziemiach polskich przywileje przyciągały wielu imigrantów żydowskich, uciekających z niegościnnych krajów zachodniej Europy, w których narastała fala uprzedzeń wobec Żydów, przybierających nierzadko formę prześladowań, a nawet pogromów[28]. Polska XIV-wieczna zyskała miano kraju „złotej wolności Żydów".

---

[27] Osadnictwo żydowskie na Rusi Czerwonej, jak wskazują najstarsze źródła, sięga co najmniej drugiej połowy XIV w. Wśród osadników z tego okresu znaleźli się głównie przybysze z Niemiec, wśród nielicznej grupy Żydów przybyłych tam wcześniej, być może już w XII w. – dominowali, najprawdopodobniej, wyznawcy judaizmu zza wschodniej granicy ówczesnego państwa polskiego (Bałaban 1925, *Historia*… 2000, *Żydzi*… 2001).

[28] Ich kulminację stanowiły wydarzenia z lat 1348–1350, kiedy oskarżono Żydów o zatruwanie studzien i wywołanie epidemii dżumy, tzw. czarnej śmierci. Do Polski napłynęła

Napływ kolejnych fal uchodźców żydowskich wpisywał się w plany zagospodarowania ziem odradzającego się Królestwa (głównie przez wkład finansowy, pobór podatków, udzielanie pożyczek, umiejętności techniczne, rozwój handlu zarówno krajowego, jak i zagranicznego, rzemiosło) (tab. 2). W ramach akcji osadniczej zainicjowanej przez Kazimierza Wielkiego zaludniali, wraz z kolonistami niemieckimi, powstające wówczas bardzo licznie osiedla (osadników żydowskich przyjmowano na ogół chętniej niż przybyszów z Niemiec; dla tych ostatnich – darzonych raczej nieufnością, czy nawet wrogością – Żydzi mieli stanowić swoistą przeciwwagę). Wspomniany król, chcąc jeszcze bardziej zaktywizować działalność gospodarczą ludności żydowskiej, wydał w 1364 i 1367 r. przepisy dające jej prawo do nabywania gruntów miejskich i ziemi na wsi (Bałaban 1925, Schiper 1937, Fijałkowski 1993, *Historia*… 2000).

Napływ imigrantów dał początek intensywnemu wzrostowi potencjału demograficznego kraju, trwającemu nieprzerwanie do lat siedemdziesiątych XVI w. (*Żydzi*… 2001). W okresie tym położenie ludności żydowskiej, mimo uregulowania wynikającego z potwierdzania przywileju generalnego, ulegało dość częstym, choć głównie lokalnym, zmianom. Polegały one na ograniczaniu praw ludności żydowskiej, wprowadzanych na ogół pod silnym wpływem duchowieństwa i kupców chrześcijańskich, którzy w ten sposób próbowali zniwelować konkurencję ze strony żydowskich kupców. Silny nacisk Kościoła przyczynił się także do podjęcia w XV w. działań zmierzających do wyrugowania Żydów z grona posiadaczy ziemi rolnej (Bałaban 1925, Schiper 1937*)*. Wiele miast, stojąc na straży obrony interesów mieszczan-chrześcijan, w tym głównie kupców chcących przeciwstawić się silnej konkurencji ze strony Żydów, wprowadzało przywilej o nietolerowaniu ludności żydowskiej, zwany *privilegia de non tolerandis Judaeis*[29]. Wspomnianym przywilejem objęto wiele miast również w następnym stuleciu, choć liczby wszystkich ośrodków „nietolerujących Żydów" nie można jednoznacznie ustalić. Najprawdopodobniej nie przekraczała ona stu. Nieliczne z miast do prawa tego stosowały się jeszcze w drugiej połowie XIX w., inne – zarzuciły je już w kilkadziesiąt lat po wprowadzeniu.

---

wówczas największa w średniowieczu fala uchodźców żydowskich. Ich osiedlaniu sprzyjał dość ograniczony rozwój dżumy na ziemiach polskich – na ogół słabo zaludnionych – przez co choroba ta nie wyzwalała jakiś skrajnie silnych protestów wyrażanych w stosunku do jej rzekomych sprawców. Ponadto król Kazimierz Wielki, inwestując w rozwój gospodarczy podległych mu ziem, nie dopuszczał do aktów prześladowań wymierzonych w stronę ludności żydowskiej, a skutki wywołane ogniskami choroby łagodził poprzez swoje opiekuńcze działania, przede wszystkim – jako że Polska była wówczas jednym z największych spichlerzy Europy – rozdawnictwo zboża.

[29] Przywilej taki otrzymały w tym czasie m.in.: Wieliczka (w 1556 r.), Biecz i Krosno (1569 r.), Opoczno (1588 r.), Chęciny (1597 r.), Warszawa (1627 r.) (*Historia*… 2000).

Ponadto w miastach królewskich objętych przywilejem *de non tolerandis Judaeis* istniała możliwość osiedlania się Żydów w tzw. jurydykach – tj. osadach w sąsiedztwie miast królewskich i enklawach na terenach miejskich, należących do szlachty lub duchowieństwa, które nie podlegały zarządzeniom władz miejskich oraz miejskiemu sądownictwu. Jednak nawet w miastach otwartych dla ludności żydowskiej bardzo długo istniały ograniczenia dotyczące miejsca jej zamieszkania – były to: rynek i, choć tylko w niektórych, jego najbliższe otoczenie.

Tabela 2. Główne etapy oraz obszary emigracji i osiedlania się Żydów na ziemiach polskich

<table>
<tr><th>Obszar emigracji</th><th>Przyczyny emigracji</th><th>Obszar i ogólna charakterystyka osadnictwa żydowskiego</th></tr>
<tr><td colspan="3">Do połowy XIV w.</td></tr>
<tr><td>Państwa zachodniej Europy, głównie Niemcy i Czechy</td><td>Handlowe (kupcy) i wywołane prześladowaniami ze strony krzyżowców udających się na wyprawy do Ziemi Świętej</td><td rowspan="2">Żydzi osiedlali się na ogół na terytorium całego państwa, tworząc małe, liczące od kilkunastu do kilkudziesięciu osób, i nieliczne skupiska i gminy religijne.
Żydzi pochodzący z Rusi i Bizancjum osiedlali się głównie we wschodniej części ziem polskich</td></tr>
<tr><td>Państwa wschodniej Europy: Ruś i Bizancjum</td><td>Ekonomiczne – głównie handel</td></tr>
<tr><td colspan="3">Od połowy XIV w. do końca XV w.</td></tr>
<tr><td colspan="3">1348–1350</td></tr>
<tr><td>Państwa zachodniej Europy, głównie miasta niemieckie, Czechy i Śląsk oraz Węgry i Francja</td><td>Krwawe wystąpienia przeciwko wyznawcom judaizmu, oskarżanym o wywołanie epidemii „czarnej śmierci” (dżumy)</td><td>Była to trzecia, najliczniejsza fala Żydów, jaka napłynęła w średniowieczu do Polski. Osiedlali się w różnych częściach Polski, tworząc nowe i zasiedlając istniejące skupiska żydowskie</td></tr>
<tr><td colspan="3">1394 r.</td></tr>
<tr><td>Francja</td><td>Wygnanie Żydów z Francji</td><td>Imigranci, tworzący bardzo nieliczną grupę, osiedlili się w większych miastach Polski</td></tr>
</table>

XV w.		
Regiony i miasta cesarstwa niemieckiego, m.in.: Bawaria, Karyntia, Kraina, Styria, Augsburg, Erfurt, Kolonia, Magdeburg, Moguncja, Norymberga	Prześladowania o charakterze ekonomicznym	Osadnictwo żydowskie cechował żywiołowy rozwój. W końcu XV w. istniało ok. 85 skupisk tej ludności, zorganizowanych w ok. 60 samodzielnych gminach religijnych
Koniec XV w.		
Państwa Półwyspu Iberyjskiego	Wypędzenie z Portugalii i Hiszpanii	Miejscem osiedlenia się najliczniejszej grupy Żydów sefardyjskich (głównie bogatych kupców i finansistów) był Zamość[a]
Od początku XVI do połowy XVII w.		
Czechy, Niemcy i Węgry	Prześladowania o podłożu ekonomicznym	Nastąpił dalszy, dynamiczny wzrost liczby gmin wyznaniowych. W końcu XVI w. istniało ich ok. 200. Kolonizacja osadnicza obejmowała przede wszystkim ziemie wschodnie: Ruś Czerwoną, Wołyń i Podole. Obszary te stały się również miejscem osiedlenia Żydów z miast Wielkopolski i Małopolski, objętych prawem *de non tolerandis Judaeis* oraz Żydów sefardyjskich spoza granic Rzeczypospolitej, osiedlających się głównie we Lwowie[b]

[a] Żydów sefardyjskich Jan Zamoyski sprowadził do swojego miasta głównie z Italii i Turcji, gdzie powstała dość liczna diaspora wygnańców z Portugalii i Hiszpanii.
[b] Żydzi sefardyjscy pochodzili głównie z Italii i Turcji.

Źródło: opracowanie własne na podstawie: Bałaban (1925), Fijałkowski (1993), Żebrowski (1993a), Borzymińska, Żbikowski, Żebrowski (1995), Fuks (2000), *Historia*… (2000), Kaźmierczyk (2001), *Żydzi*… (2001), Zaremska (2005), Żbikowski (2005).

W połowie XVI w. Żydów mieszkających w Polsce objęły kolejne fale migracyjne, tym razem jednak mające przede wszystkim charakter wewnętrzny.

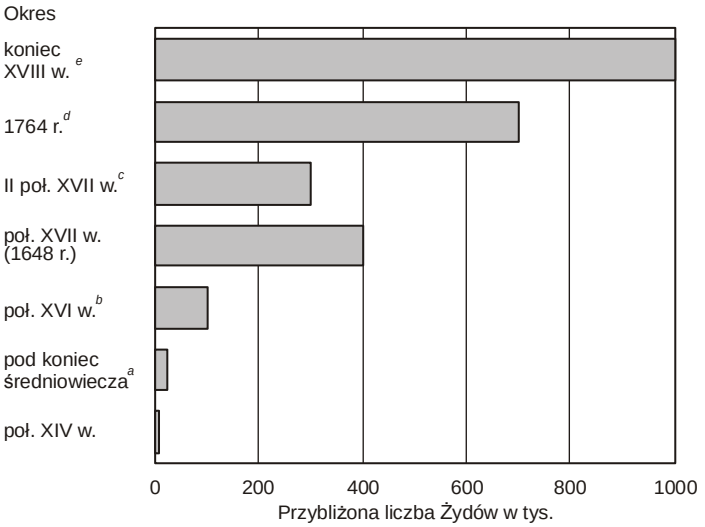
Migracje te, inicjowane głównie w celu zaktywizowania działalności gospodarczej oraz uniknięcia konkurencji, a nawet ataków ze strony mieszczan, ich największego konkurenta gospodarczego, przebiegały głównie z większych, na ogół przeludnionych, ośrodków miejskich do mniejszych, z miast królewskich do prywatnych oraz z regionów rozwiniętych gospodarczo do słabszych ekonomicznie. Do tych ostatnich należały przede wszystkim, będące częścią Rzeczypospolitej Obojga Narodów, obszary dzisiejszej Ukrainy i Białorusi, a także tzw. Ruś Czerwona. Na ziemiach wschodnich Żydzi byli szczególnie życzliwie przyjmowani przez właścicieli miast, którzy powierzali nowym osadnikom tworzenie podstaw gospodarczych tych ośrodków, m.in. poprzez organizowanie handlu i rzemiosła oraz ściąganie podatków. Żydzi inwestowali także spory kapitał w dzierżawę dóbr magnackich i szlacheckich, a także ekonomii i starostw królewskich.

W XVI stuleciu – ocenianym na ogół jako okres prosperity gospodarczej oraz stabilizacji politycznej kraju i zarazem złoty wiek w historii polskich Żydów – a także w wieku następnym, napływały kolejne fale uciekinierów żydowskich z innych państw, z których ostatnią, liczniejszą stanowili Żydzi wygnani z Wiednia w 1670 r. Napływ tej grupy kończy okres w Żydów w Polsce, w którym o wzroście ich liczby decydowali przede wszystkim imigranci. Od tego czasu – zdaniem J. Tomaszewskiego (*Żydzi*... 2001) – wzrost liczby ludności żydowskiej spowodowany był głównie jej dużym przyrostem naturalnym.

Liczba Żydów w Polsce wykazywała tendencję wzrostową, mimo znaczącego osłabienia gmin na Ukrainie wskutek powstania Chmielnickiego. Jeszcze pod koniec średniowiecza żyło w Polsce od ok. 20 do 30 tys. Żydów. Na początku XVII w. ludność żydowska liczyła ok. 170 tys., w końcu XVIII w. – już prawie milion (rys. 6). Żydzi stanowili więc w tym stuleciu w przybliżeniu ok. 10% ogółu ludności Rzeczypospolitej, co oznacza, że było ich mniej więcej tylu, ile szlachty (*Żydzi*… 2001, Tazbir 2007).

Zmiany stanu liczebnego ludności żydowskiej znajdowały swoje odbicie we wzrastającej, od XVI w. bardzo intensywnie, liczbie gmin. Szacuje się, że pod koniec XV w. było ich 58 (w tym 4 na Litwie), natomiast w drugiej połowie następnego stulecia – już 193 (w tym 20 w Wielkim Księstwie Litewskim), z czego: w Wielkopolsce i na Mazowszu – 52, w Małopolsce – 41, a na Rusi Czerwonej, Wołyniu i Podolu – 80. Dane pochodzące z kolei z pierwszego spisu ludności żydowskiej, z 1764 r., mówią już o istnieniu 823 kahałów (*Żydzi*… 2001). W tym stuleciu, jak szacują niektórzy historycy, w Rzeczypospolitej Obojga Narodów żyło blisko 80% Żydów całego świata (*Najnowsze*… 1993). W związku z tym bardzo wyraźnie powiększyła się dysproporcja między liczbą Żydów zamieszkujących w Rzeczypospolitej a drugim pod względem liczebno-

ści skupieniem tej ludności w Europie (170 tys.), jakim było wówczas Cesarstwo Niemieckie. W porównaniu z liczebnością skupisk żydowskich w innych krajach rozpiętość ta była jeszcze większa.



[a] W tym ok. 6 tys. w Wielkim Księstwie Litewskim.
[b] Największe skupiska żydowskie znajdowały się w: Poznaniu, Kazimierzu k/ Krakowa i Lublinie.
[c] Do głównych przyczyn zmniejszenia się liczby Żydów należały: powstanie kozackie (1648 r.), potop szwedzki (1655–1660) i epidemie wojenne.
[d] Data pierwszego spisu ludności żydowskiej (przeprowadzonego do celów podatkowych); według różnych szacunków liczba Żydów mieściła się wówczas między 580 a 750 tys.
[e] W 1791 r. na ziemiach polskich żyło ok. 900 tys. Żydów, we wszystkich państwach zaborczych łącznie 180 tys.

Rys. 6. Zmiany liczby ludności żydowskiej w okresie I Rzeczypospolitej
Źródło: opracowanie własne na podstawie: Bałaban (1925), Fijałkowski (1993), Żebrowski (1993a), Borzymińska, Żbikowski, Żebrowski (1995), *Historia*… (2000), Kaźmierczyk (2001), *Żydzi*… (2001), Żbikowski (2005)

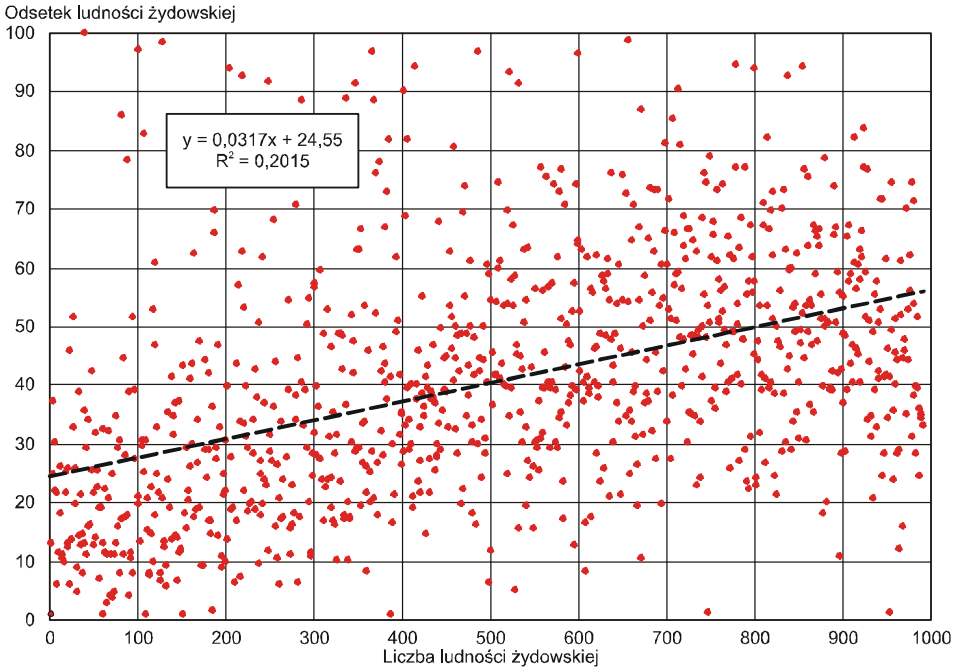
Stały i na ogół dynamiczny wzrost liczby ludności żydowskiej przyczyniał się jednak do jej znacznego rozwarstwienia ekonomicznego, które miało pozostać aż do drugiej wojny światowej immanentną cechą położenia tej grupy. Wzrost potencjału demograficznego i rosnące znaczenie Żydów w życiu gospodarczym miast, regionów i państwa jako całości napotykały bowiem na reakcję ze strony tej części społeczeństwa polskiego (głównie duchowieństwa i mieszczan), która wykazywała niezadowolenie z tego stanu rzeczy. Postawa taka ro-

dziła administracyjne represje, godzące, niekiedy bardzo mocno, w dotychczasową pozycję ludności żydowskiej. Do tego dochodziły wydarzenia polityczne z połowy XVII stulecia, przede wszystkim powstania kozackie z lat 1648–1649, w trakcie których wymordowano kilkadziesiąt tysięcy Żydów Ukrainy i Białej Rusi, a ok. 300 gmin przestało istnieć, oraz szwedzki potop (1655–1660), którego śmiercionośna machina objęła także ludność żydowską Wielkopolski i Małopolski, wywołując liczną falę emigracji. Szacuje się (Kaźmierczyk 2001, Żbikowski 2005), że oba konflikty pochłonęły co najmniej 100 tys. ofiar żydowskich i wraz z liczną emigracją będącą ich następstwem doprowadziły do niemal całkowitego zaniku handlu i upadku wielu miast na ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej. Dopiero pod koniec tego stulecia Żydzi, chroniący się przed zagładą ucieczką poza obszar objęty działaniami powstańczymi, w tym także poza granice kraju, zaczęli stopniowo powracać na ziemie ukraińskie.

Ukształtowana w wyniku omówionych uwarunkowań społeczno-ekonomicznych i politycznych mapa skupisk żydowskich przetrwała do końca istnienia I Rzeczypospolitej. Nadmienić należy, że utrata przez Polskę niepodległości wpłynęła na zmianę położenia ludności żydowskiej, w tym także rozmieszczenie jej skupisk. Dopiero po rozbiorze Polski władze uczestniczących w nim mocarstw zetknęły się z tak licznymi skupiskami tej ludności. W stosunku do Żydów – dawnych mieszkańców Rzeczypospolitej – każde z państw zaborczych stosowało odmienne przepisy prawne, zarówno uprzywilejowujące (np. przedstawicieli elity finansowej – kupców, bankierów), jak i dyskryminujące tę społeczność (zwłaszcza biedotę). W Austrii wprowadzono wobec Żydów zakaz swobodnego osiedlania się poza wyznaczonymi dla nich rewirami (gettami), z kolei w państwie rosyjskim Żydów pozbawiono nie tylko możliwości swobodnego wyboru miejsca zamieszkania, ale w 1791 r. wydzielono dla nich specjalną strefę (wielokrotnie zmienianą), poza którą osiedlanie się było zabronione (rys. 32).

Tym jednak, co łączyło władze wszystkich państw zaborczych w ich relacji do „przejętej" od Polski ludności żydowskiej, było administracyjne dążenie do zdławienia jej narodowej i kulturowej odrębności. Władze carskie, chcąc się jej pozbyć, na początku lat osiemdziesiątych XIX stulecia wprowadziły administracyjny nakaz przesiedlania Żydów na ziemie polskie. Przesuwając maksymalnie na zachód dozwoloną dla Żydów strefę osiedlenia przyczyniły się w znaczącym stopniu do ukształtowania mapy skupisk żydowskich w Polsce okresu międzywojennego. To, co było dla niej charakterystyczne, to liczna grupa szczególnie małych miejscowości z dużym odsetkiem ludności żydowskiej (w wielu z nich Żydzi stanowili prawie połowę mieszkańców już w XVIII w.). Nie licząc obszarów stanowiących pierwotną ekumenę danego wyznania (prawosławie i greko-

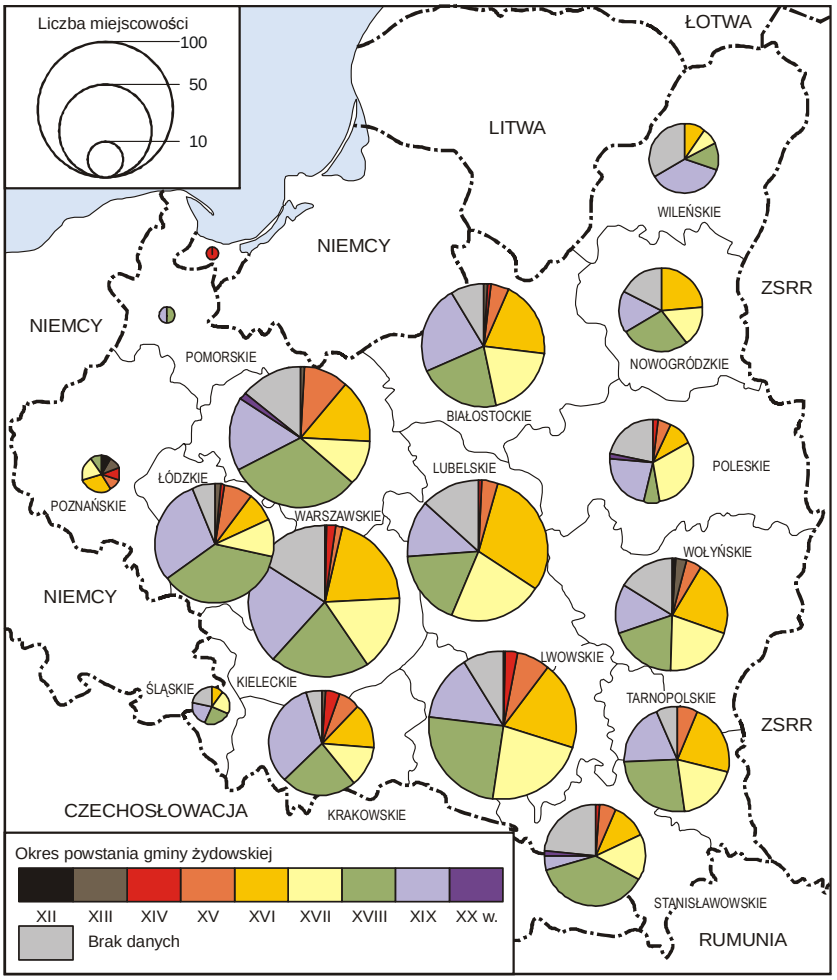
katolicyzm), było to zjawisko niemające swojego odpowiednika w przypadku żadnej innej mniejszości religijnej na ziemiach polskich (rys. 7).



Rys. 7. Liczebność i odsetek Żydów w poszczególnych skupiskach (gminach żydowskich) przed 1939 r.
Źródło: opracowanie na podstawie:
http://www.jewishinstitute.org.pl/pl/gminy/index/1.html
oraz Mendelsohn (1992), *Najnowsze*… (1993), Żebrowski (1993b), Tomaszewski (1985b, 1990, 1991)

Mimo zmiany kształtu granic państwowych w stosunku do I Rzeczypospolitej, znamienną cechą międzywojennej mapy skupisk żydowskich, nawiązującej w swoim ogólnym zarysie do przedrozbiorowej, była koncentracja gmin żydowskich we wschodniej i centralnej części kraju, tj. na dawnych terenach Galicji i tzw. Kongresówki. Tym obszarom Polski ustępowały pod tym względem województwa zachodnie, leżące w granicach dawnego zaboru pruskiego. Poza tradycyjnie mniejszą liczbą ludności żydowskiej na ziemiach zachodnich, przyczyniła się do tego stanu rzeczy emigracja do Niemiec tych jej przedstawicieli,

którzy, pozostając wierni tradycji judaistycznej, identyfikowali się z niemiecką grupą narodową (rys. 8)[30].



Rys. 8. Liczba miejscowości (gmin) żydowskich wraz z ich strukturą wielkościową według województw przed 1939 r.
Źródło: opracowanie na podstawie:
http://www.jewishinstitute.org.pl/pl/gminy/index/1.html
oraz Mendelsohn (1992), *Najnowsze*… (1993), Żebrowski (1993b), Tomaszewski (1985b, 1990, 1991)

[30] Jak wynika z wyliczeń S. Grubera i P. Myersa (1995), w Polsce w 1939 r. istniało 1415 skupisk żydowskich. Do analizy kartograficznej wzięto pod uwagę 994 gminy żydowskie skatalogowane na stronie internetowej Żydowskiego Instytutu Historycznego (http://www.jewishinstitute.org.pl/pl/gminy/index/1.html).

4.4. KARAIMI

Karaimizm, podobnie jak judaizm, za odłam którego jest uważany, pojawił się na ziemiach polskich stosunkowo wcześnie, choć nie w tym samym czasie. Odwoływanie się do wspólnej, judaistycznej tradycji nie oznacza jednak, że osadnictwo Karaimów na ziemiach polskich ma tę samą, co w przypadku wyznawców mozaizmu, czy nawet zbliżoną do nich, genezę i historię. Zaczątków trwałego zasiedlenia przez nich ziem wchodzących w różnym okresie w skład państwa polskiego należy doszukiwać się wraz z przybyciem tu pierwszych grup ludności tatarskiej, wyznającej islam. Taka zbieżność nie jest przypadkiem, ale pewną logiczną konsekwencją rozwoju religii karaimskiej, która – jak wiadomo – wyrastając z kontestacji wobec tradycyjnego judaizmu, kształtowała się na obszarze będącym pod wpływem oddziaływań kultury i prawa muzułmańskiego. Ale aspekt wyznaniowy nie jest jedynym, który w przypadku Karaimów osiadłych w Polsce wskazuje na pewną formę pokrewieństwa ze „światem" islamu.

Elementów wspólnych z reprezentującymi ten krąg kulturowo-religijny Tatarami można się doszukiwać także w aspekcie etnicznym. Karaimizm, za sprawą aktywnej działalności misjonarskiej jego duchowych przywódców (to kolejny element odróżniający go w przeszłości od judaizmu), sprzęgniętej jednak z prześladowaniami wyznawców tej religii, dotarł między VIII a X w., poza wymienionymi obszarami, również do Europy (Półwysep Iberyjski i Bizancjum) oraz zakorzenił się w Państwie Chazarów. Wywodzący się z ludności chazarskiej, zasymilowanej z innymi tureckojęzycznymi ludami tubylczymi (głównie Połowcami, zwanymi też Kipczakami), wyznawcy karaimizmu dali – na co wskazywał m.in. A. Zajączkowski (2004) – początek dziejom tej religii na ziemiach polsko-litewskich. Uwzględniwszy fakt, że ziemie wchodzące w skład Kaganatu Chazarskiego stały się później częścią państwa mongolsko-tatarskiego, zwanego Złotą Ordą (por. przypis 40), z którego wywodzili się m.in. Tatarzy osiedleni w Polsce, można wnioskować, że geneza osadnictwa karaimskiego na ziemiach polskich ma związek z przybyłą na nie ludnością tatarską wyznającą islam (Rykała 2008a).

Geneza karaimizmu na ziemiach polskich jest kwestią budzącą pewne spory wśród badaczy. Powszechnie przyjmuje się – bazując przede wszystkim na tradycji ustnej – że pojawienie się skupisk karaimskich na badanym obszarze to w dużym stopniu efekt wysiłków wielkiego księcia litewskiego, Witolda, który sprowadził ich na podległe sobie tereny. Nie ma natomiast już tak daleko posuniętej zgodności stanowisk, jeśli idzie o okres i przyczyny pojawienia się pierwszych grup tej ludności. Wydaje się, że nie uda się jej osiągnąć również

w przyszłości, gdyż brakuje źródeł, które można by jednoznacznie uznać za niepodważalne. Mając więc na względzie różnice stanowisk w sprawie **genezy** omawianej społeczności, można z dużym prawdopodobieństwem – graniczącym, jak wskazują dostępne źródła, niemal z pewnością – przyjąć, że pojawienie się karaimizmu w Polsce stanowi **efekt imigracji** jego wyznawców na dwa główne **obszary**:

– pierwszy – który stanowią ziemie będące częścią **ekumeny ruskiej**, wchodzące dzisiaj w skład państwa ukraińskiego;

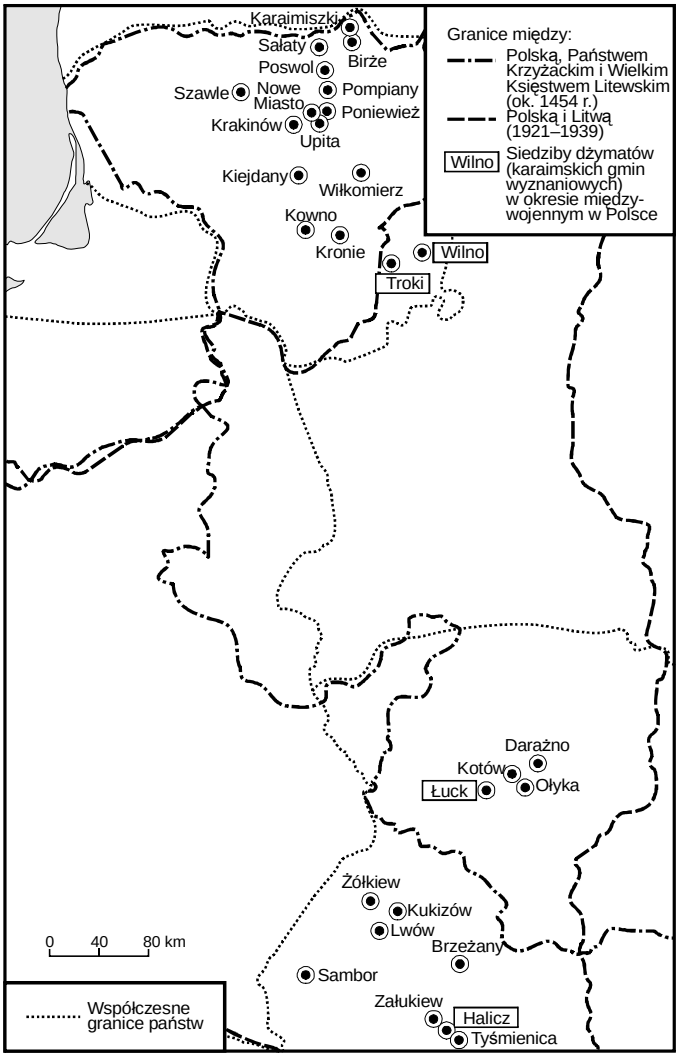
– drugi – leżący w zasięgu oddziaływania **ekumeny litewskiej**, dziś – w granicach państwa litewskiego (Rykała 2008a).

Pełna niemal zgodność, co do obszarów zasiedlenia, nie dotyczy już jednak – o czym sygnalizowano – okresu i przyczyn przybycia pierwszych grup karaimskich, zwłaszcza na ziemie ruskie. W dyskusji nad genezą osadnictwa karaimskiego na obszarze Polski dominuje teza, do której również autor tego opracowania się przychyla, że pierwsze skupiska pochodzących z terenów dawnego Kaganatu Chazarskiego potomków koczowników, którzy przyjęli karaimizm, mogły pojawić się już ok. połowy XIII w. Należy jednak pamiętać, że mowa jest tu cały czas o ziemiach, które w wyniku przesuwania się granic państwa polsko-litewskiego na wschód weszły dopiero później w skład jego terytorium. Ta stosunkowo nieliczna grupa Karaimów, która osiedliła się na ziemiach istniejącego wówczas Księstwa Halicko-Wołyńskiego (m.in. w Haliczu, Lwowie, Łucku, Darażnie, Ołyce, Karaimówce, Kotowie, Kukizowie, Załukwi), pochodziła z Krymu, będącego (w granicach Państwa Chazarów, a następnie Rusi Kijowskiej) obszarem ich największej koncentracji (*Karaimi*…1987, Pełczyński 1995, Gąsiorowski 2000, Adamczuk, Kobeckaite, Pilecki 2003, Szyszman 2005, Abkowicz 2006) (rys. 9)[31].

Przyjmuje się, że imigracja ta była najprawdopodobniej powiązana z osadnictwem karaimskim na obszarze dzisiejszej Niziny Węgierskiej, sięgającym jeszcze czasów sprzed 1241 r., tj. wyprawy środkowoazjatyckich i wschodnioeuropejskich ludów do Europy Środkowej (*Karaimi*…1987, Pełczyński 1995, Adamczuk, Kobeckaite, Pilecki 2003, Szyszman 2005, Abkowicz 2006). Można zatem założyć, że pierwsze skupiska karaimskie na ziemiach polskich powstały w XIII w. jako „odprysk" migracji nieobejmującej swoim głównym strumieniem ówczesnych granic Polski i Litwy oraz późniejszych granic państwa polsko-

[31] Przesiedlenie na obszary Rusi Halicko-Wołyńskiej odbyło się prawdopodobnie na zaproszenie jego władcy, księcia Daniela Halickiego (1201–1264) (Pilecki 2004). Można przyjąć, że poszczególne skupiska karaimskie różniły się między sobą czasem powstania: pierwsze założono w połowie XIII stulecia w Haliczu, później m.in. we Lwowie, nowożytny rodowód ma natomiast m.in. kolonia w Kukizowie (Smoliński 1912, Gąsiorowski 2000).

-litewskiego. Skupiska wywodzące swoją genezę z tego okresu stanowiły jednak zaczątek trwałego osadnictwa karaimskiego w Polsce (Rykała 2008a).



Rys. 9. Największe, historyczne skupiska karaimskie
na tle dawnych (wybranych) i współczesnych granic państwowych
Źródło: opracowanie własne

Większych kontrowersji nie budzi natomiast geneza osadnictwa karaimskiego na drugim z wymienionych obszarów, również mającego trwały charakter, i tak jak skupienie na Ukrainie, istniejącego w postaci „reliktowej” do dziś. Jego początki sięgają końca XIV stulecia (lat 1397–1398), gdy w granicach Wielkie-

go Księstwa Litewskiego pojawiły się pierwsze grupy Karaimów (kilkaset rodzin), które ówczesny władca tego państwa, książę Witold, podczas swojej wojennej wyprawy przeciw Złotej Ordzie sprowadził (obok także kilkuset rodzin tatarskich) z Krymu (Sołchat)[32]. Rodziny te osiedlono w Trokach – grodzie pełniącym wówczas funkcję stolicy Księstwa, oraz, nieco później, w okolicznych osadach, m.in.: Birżach, Poniewieżu, Poswolu. Decyzja o wyborze tych miejsc (podobnie jak o sprowadzeniu Karaimów) nie była przypadkiem, ale efektem politycznej taktyki, nastawionej na obronę terytorium państwa litewskiego, a zwłaszcza jego pogranicza. Wielki książę Witold z osad karaimskich utworzył bowiem pas obronny przeciwko zakonowi kawalerów mieczowych. Rozmieszczenie pozostałych osad karaimskich, leżących poza pasem wąskiego pogranicza, również wskazuje na ich wojskowy – obronny i strategiczny – charakter. Lokowano je najczęściej w pobliżu stołecznych grodów i w okolicach warownych zamków, takich jak wspomniane Troki, a także Wilno i inne, gdzie pełniły funkcje strażnic wojskowych (Rykała 2008a).

Karaimi, oprócz tego, że byli częścią załóg warowni strzegących bezpieczeństwa granic państwa litewskiego, stanowili – jak dowodzi S. Pilecki (2004) – ochronę osobistą księcia oraz jego siedziby. Miasto Troki, gdzie owa siedziba się znajdowała, podzielone było na dwie części: karaimską i chrześcijańską, stanowiące oddzielne jednostki administracyjne, tzw. jurydyki. Powierzenie osobistego bezpieczeństwa władcy nowym osadnikom wynikało, z jednej strony, z opinii o nich, jako ludziach uczciwych i nieprzekupnych, z drugiej zaś – z potrzeby zapobieżenia spiskom na dworze panującego, które prowadziły często do bratobójczych sporów (Pilecki 2004). Karaimi, jako ludzie z „zewnątrz", mieli być wolni od tego typu intryg dworskich.

Ludność karaimska korzystała z rozwiązań prawno-organizacyjnych, jakie niosło ze sobą lokowanie miast na prawie niemieckim (magdeburskim). Dzięki nadanemu na mocy tego prawa w 1441 r. przez wielkiego księcia litewskiego Kazimierza Jagiellończyka przywilejowi dla trockich Karaimów, jego adresaci otrzymali (a dokładnie reprezentująca ich gmina) własny samorząd[33]. Posiadanie

[32] Ze względu na różnice etniczne Karaimów można podzielić – jak dowodzi S. Pilecki (2004) – na trzy grupy: o pochodzeniu tureckim, o pochodzeniu semickim i o pochodzeniu słowiańskim. Ojczyzną tych pierwszych – którzy złożyli się na etnogenezę Karaimów polsko-litewskich – był Półwysep Krymski, na którym mieszkali głównie od IX w., Karaimi semiccy skupieni byli głównie w Palestynie (Izrael) i w innych krajach Bliskiego Wschodu, natomiast osadnictwo Karaimów słowiańskich koncentrowało się w miejscach osiedlenia się Kozaków kubańskich (Adamczuk, Kobeckaite, Pilecki 2003, Pilecki 2004, Szyszman 2005).

[33] W przywileju wystawionym przez Kazimiera Jagiellończyka, nazwa „Karaimi" nie padła, natomiast mowa była o Żydach (Gąsiorowski 2004). Synonim użyty w tym dokumencie, który ponad wszelką wątpliwość dotyczył Karaimów, mówi pośrednio o społecznym

samorządu, rozstrzygającego o wielu sprawach podległej mu społeczności, było w przypadku niekatolików, a już tym bardziej niechrześcijan ewenementem[34]. Przychylny stosunek do Karaimów wielkich książąt litewskich i królów polskich, potwierdzających i rozszerzających również na inne gminy przywilej dla trockich Karaimów, skutkował wprowadzeniem rozwiązań, które z niewielkimi modyfikacjami normowały aż do epoki rozbiorów stan publicznoprawny tej ludności na Litwie. Polegały one na wyłączeniu Karaimów spod jurysdykcji władz miejskich i podporządkowaniu ich wyłącznie władzy własnego wójta (wyłonionego w wyborach), który w swoich rękach dzierżył zarówno władzę administracyjną, jak i władzę sądowniczą (w sprawach cywilnych i karnych)[35]. Należy zaznaczyć, że ludność karaimska od samego początku swojego pobytu na ziemiach litewskich skupiona była wokół gmin wyznaniowych, zwanych dżymatami, których status prawny do końca istnienia I Rzeczypospolitej nie uległ jakimś zasadniczym zmianom.

Imigranci karaimscy otrzymywali z czasem zgodę na osiedlanie się również poza terenami przygranicznymi, a nawet na obszarach wychodzących poza terytorium Litwy właściwej, m.in. na obszarze ich pierwotnego osadnictwa (Halicz, Łuck, Ołyka). Od książąt litewskich uzyskali w XV i XVI w., poza przywilejami gwarantującymi im wolność wyznania oraz bezpieczeństwo osobiste, posiadłości ziemskie (tzw. pola królewskie).

Po przybyciu jeszcze na początku XV w. do Wielkiego Księstwa Litewskiego następnych grup kolonistów karaimskich wykształciła się w swoim generalnym zarysie mapa skupisk tej ludności w przedrozbiorowej Rzeczypospolitej. Do obszarów największej koncentracji ludności karaimskiej w tym czasie należały: Troki, Wilno, Poniewież, Łuck, Halicz, Lwów, Ołyka, Kukizów, Załukiew

---

odbiorze wyznawców religii karaimskiej. Postrzegano ich jako przedstawicieli społeczności żydowskiej lepiej znanej, m.in. z racji podtrzymywanej odrębności, nastawienia Kościoła i większej liczebności. W innych państwowych i kościelnych dokumentach z tego okresu termin „Karaimi" używano zamiennie z określeniami „Tatarzy" lub „Saraceni", a więc nazwami grup etniczno-religijnych ważnymi dla ówczesnych uczestników życia publicznego z politycznego (krajowego i międzynarodowego) punktu widzenia. Dopiero w XVIII w., jak podaje wspomniany autor, Karaimi, określani stulecie wcześniej również Żydami Karaimami, wystąpili w księgach i pismach pod swoją nazwą (Gąsiorowski 2004).

[34] Nadanie tego prawa mieszczanom karaimskim jest – jak wskazuje S. Pilecki (2004) – jedynym znanym przypadkiem udzielenia go ludności niechrześcijańskiej.

[35] Wójt sprawował swoją funkcję z nadania księcia, przed nim też, ewentualnie przed wybranym przez niego sądem, ponosił odpowiedzialność. W przypadku pojawienia się sporów wykraczających poza obręb społeczności karaimskiej, zachodzących między jej przedstawicielami a chrześcijanami, wyroki zapadały na mocy postanowień podjętych przez sąd złożony z karaimskiego wójta i wojewody lub jego przedstawiciela (*Karaimi*…1987, Adamczuk, Kobeckaite, Pilecki 2003, Pilecki 2004, Szyszman 2005).

(rys. 9). I choć później skupiska te podlegały licznym, demograficznym i społeczno-kulturowym, przemianom – przede wszystkim w okresie zaborów, które ustanowiły zmianę zwierzchności politycznej nad Karaimami, z polskiej i litewskiej na rosyjską i austriacką, jak i niepodległej Rzeczypospolitej, kiedy osadnictwo karaimskie przedzieliła polsko-litewska granica państwowa – wiele z nich przetrwało do zakończenia drugiej wojny światowej[36].

W okresie zaborów – o czym sygnalizowano przy omawianiu genezy karaimizmu na ziemiach polskich – pojawili się także nieliczni Karaimi w Warszawie, przybywający do niej z Krymu, głównie w celach handlowych (m.in. w związku ze sprzedażą tytoniu). Nie czyniło to wprawdzie z Warszawy od razu miejsca stałego skupiska tej społeczności, jednak wraz z upływem lat, za sprawą osiedlenia się tu nielicznych, wspomnianych już, kupców oraz urzędników administracji rosyjskiej, również i takie tu powstało[37]. Na początku XX w. – jak podają L. Adamczuk, H. Kobeckaite, S. Pilecki (2003), powołując się na jedno z wydań *Kuriera Warszawskiego* z 1901 r. – w Warszawie mieszkało 25 Karaimów, posiadających, wzorem innych skupisk tej ludności, własnego starostę. Z czasem, głównie w okresie międzywojennym, Karaimi zaczęli się osiedlać również w okolicach stolicy – miejscowościach takich, jak Pruszków, Podkowa Leśna.

Karaimi na ziemiach polsko-litewskich stanowili od początku bardzo nieliczną grupę religijno-etniczną, jedną z najmniejszych, choć przyjmuje się, że w XVII w. mogło istnieć nieco ponad 30, a nawet 50 gmin karaimskich (*Karaimi*…1987, Pełczyński 1993, 1995, Flaga 2002, Szyszman 2005). Od tego czasu jednak dynamika zmian liczby ludności karaimskiej wykazywała generalnie tendencję malejącą, na którą wpływ, zwłaszcza we wspomnianym i następnym stuleciu, miały wojny prowadzone przez Rzeczpospolitą, najazdy Tatarów i przywołana już epidemia z 1710 r. W końcu XVII w. żyło w państwie polskim od ok. 4 do ok. 7 tys. Karaimów, na początku XIX stulecia ich liczba nie

[36] Po ostatnim rozbiorze z 1795 r. większość dżymatów, oprócz trzech (w Haliczu, Kukizowie i Załukwi, będących od tego czasu pod panowaniem Austrii), znajdowała się w zaborze rosyjskim. W związku z tym w jednym państwie znaleźli się Karaimi z ziem dawnego państwa polsko-litewskiego oraz byłego Chanatu Krymskiego, który już w 1783 r. został włączony do Rosji. Znalezienie się w granicach jednego państwa, nawet zaborczego, sprzyjało utrzymywaniu wzajemnych kontaktów między tymi grupami, co z kolei miało wpływ na opóźnianie procesów asymilacji wśród obcego kulturowo otoczenia. W okresie rozbiorów zmiany ma mapie skupisk karaimskich następowały również pod wpływem „zachowań przestrzennych" ludności tatarskiej. Nieliczna grupa Karaimów stała się bowiem właścicielami posiadłości ziemskich nabytych od Tatarów, którzy niepogodzeni z rozbiorami Rzeczypospolitej, emigrowali głównie do bliskiej im kulturowo Turcji.

[37] Ze względu na fakt, że nie wszyscy Karaimi planowali osiedlić się w Warszawie na stałe, nie doszło do utworzenia w tym mieście nowego dżymatu (Pełczyński 1998).

przekraczała już 2 tys., natomiast w przywołanym międzywojniu (1931 r.) – ok. 1 tys. (Czacki 1860, Hołuszko 1995, Pełczyński 1995, Gąsiorowski 2004).

4.5. MUZUŁMANIE

Obok judaizmu i karaimizmu, niechrześcijańską religię reprezentował na ziemiach polskich islam, i to stosunkowo wcześnie, bo niemal od zarania dziejów państwa polsko-litewskiego. Wyznawcy islamu, choć w historii swojej obecności na ziemiach polskich nie stworzyli tak – jak Żydzi – licznego i liczącego się skupiska, to w polskich dziejach oraz przestrzeni zaznaczyli trwale swoją obecność.

Genezę na ziemiach polskich islam, podobnie jak judaizm, wywodzi od przybywających tu wyznawców tej religii. Jego zakorzenianie się i rozwój następowały jednak etapami. Pierwsi muzułmanie przybywali na ziemie polskie już w średniowieczu, zarówno w jego wczesnym, jak i schyłkowym okresie. Można ich podzielić na dwie zasadnicze grupy, znacznie różniące się od siebie: 1) kupców i podróżników pochodzących z państw muzułmańskiej tradycji kulturowej; 2) żołnierzy walczących w armiach Mongołów najeżdżających Polskę (w latach 1241, 1259/60 i 1287/88). Ich kontakty z Polską, poprzez swój głównie incydentalny charakter, nie stanowiły bezpośredniego zaczątku tego środowiska religijnego (Rykała 2005, 2007)[38].

Bezpośrednią genezę muzułmanów na ziemiach polskich – traktowanych przez autora nader szeroko, jako terytorium późniejszego państwa polsko-litewskiego – należy wiązać z Tatarami, wywodzącymi się z ludności mongolskiej zasymilowanej z tureckimi Kipczakami[39]. Przybywający w XIV w. w granice

[38] Muzułmańskim kupcom i podróżnikom historiografia europejska, i nie tylko, zawdzięcza wiele wczesnych relacji o państwie pierwszych Piastów. Materialnym świadectwem ich obecności na ziemiach polskich są także monety wybijane w państwach muzułmańskich.

[39] Mianem „Tatarów" określa się na ogół ludy mongolskie. Nazwę tę stosowano początkowo na określenie jednego z plemion mongolskich (podobnie jak nazwę „Mongołowie" stosowano na określenie tylko jednego z plemion wchodzących w skład ordy mongolskiej, wywodzącej się z Wielkiego Stepu), by następnie, wraz z rozwojem imperium mongolskiego, rozszerzyć jej znaczenie na inne plemiona zjednoczone pod koniec wieku przez Temudżyna (Czyngis-chana). W drugim znaczeniu nazwę „Tatarzy" stosuje się na określenie narodowościowych grup pochodzenia tureckiego, wyznających islam i zamieszkujących głównie tereny byłego ZSRR (Tatarstan, Krym, Syberia, tereny nadwołżańskie), a także Polskę i inne kraje.

Wielkiego Księstwa Litewskiego Tatarzy byli na ogół **uchodźcami** ze Złotej Ordy oraz **jeńcami** wziętymi tam do niewoli[40].

Należy jednak stwierdzić, że ziemie, które w wyniku przesuwania się granic państwa polsko-litewskiego na wschód były w różnych okresach częścią jego terytorium, stanowiły teren osadnictwa tatarskiego już w XIII w. Paradoksalnie, biorąc pod uwagę tytuł tego podrozdziału, tę pierwszą grupę osiedleńców stanowili na ogół Tatarzy wierni swojej rodzimej tradycji religijnej i niebędący wyznawcami islamu. Powstanie najstarszych osad tatarskich na ziemiach Rusi Halickiej wiązać należy z emigracją przeciwników polityki wyznaniowej muzułmańskiego władcy Złotej Ordy, Berke-chana (1257–1266), która prowadziła do prześladowań zwolenników starej religii mongolskiej (szamanizmu) (Borawski, Dubiński 1996). Chęć zachowania wierności rodzimej religii – mającej wielu zwolenników, nawet wśród arystokracji ordyńskiej – wymusiła na niektórych rodach tatarskich emigrację na Ruś. W drugiej połowie XIII w. założono na Rusi m.in. takie osady tatarskie, jak: Bokata, Koczubejów, Kotłubejów, Makarów Tatarski oraz kilka innych wsi ze słowem Tatarzyska w nazwie (Borawski, Dubiński 1996, Miśkiewicz, Kamocki 2004). Ludność ta przyjęła dosyć szybko miejscową, tj. ruską, kulturę oraz język. Podobną genezę miały także osady tatarskie założone, mniej więcej w tym samym czasie, na Podolu. W XIV w. część mieszkańców opuściła je, udając się do Dobrudży (Borawski, Dubiński 1996).

Osiedlanie się koczowników w drugiej połowie XIII w. na ziemiach ruskich nie było zjawiskiem nowym. Rozwinięte osadnictwo tureckie istniało na Rusi Kijowskiej już w XI w. Swoje kolonie osadnicy tureccy (Oguzowie, Berendejowie i Pieczyngowie) zakładali głównie na ziemi kijowskiej, perejesławskiej i czernihowskiej (Borawski, Dubiński 1996). Osadnictwo to miało charakter wojskowy. Książęta ruscy, przyjmując do siebie koczowników tureckich oraz godząc się na zachowanie ich struktury rodowo-plemiennej i organizacji wojsko-

[40] Imperium stworzone przez Temudżyna i jego następców obejmowało, oprócz dużej części Azji, niemal całą Europę Wschodnią. W jego zachodniej części powstało państwo mongolsko-tatarskie, zwane Złotą Ordą (XIII–XV w.). Złota Orda (nazwa pochodzi od żółtej barwy namiotów ordy) w swym największym zasięgu obejmowała terytoria na zachód od Irtyszu do gór Kaukazu, Morza Czarnego i dorzecza Wołgi i Kamy, przy uzależnieniu wszystkich księstw ruskich. Mongołowie stanowili niewielki procent w utworzonym przez siebie państwie (wywodzili się z kilku tysięcy wojowników i towarzyszących im rodzin), głównie nieliczną warstwę rządzącą. Mongolscy najeźdźcy szybko zostali zasymilowani przez tureckojęzyczną ludność tubylczą (głównie Kipczaków i Bułgarów). Mimo przyjęcia kultury, języka i religii (islamu) podbitych ludów tureckich, zachowali jednak wierność mongolskiej tradycji. I właśnie tę ludność Złotej Ordy, która powstała w wyniku asymilacji mongolskich zdobywców z tureckimi Kipczakami nazywano w Europie Tatarami.

wej, dążyli do wzmocnienia swojej siły zbrojnej, głównie poprzez ochronę granic Rusi przed najazdem innych ludów koczowniczych. Osadnicy tureccy pod wpływem ruskiego otoczenia przyjęli chrześcijaństwo, porzucili koczowniczy tryb życia i stopniowo wtopili się w okoliczną ludność. Osadnictwo tureckie na Rusi Kijowskiej zostało zasilone jeszcze w pierwszej połowie XIII w. przez uciekających przed najazdem mongolskim Kipczaków.

Również złożoną genezę miało osadnictwo tureckie i tatarskie na ziemiach etnicznie polskich. Z dużym stopniem prawdopodobieństwa można wiązać je, podobnie jak to miało miejsce na Rusi, z ucieczką w XIII w. Kipczaków po zajęciu ich ziem przez Mongołów. Z kolei w wyniku przegranych walk osiedliły się tu zorganizowane grupy uciekinierów z ogarniętej wojną wewnętrzną Złotej Ordy. Na ziemi krakowskiej ok. 1300 r. szukało schronienia – jak dowodzą P. Borawski, A. Dubiński (1996) – kilka tysięcy zbiegłych wojowników, z których część osiedliła się, zapewniając ochronę południowo-wschodniej granicy państwa przed najazdami innych Tatarów. W większości przyjęli normy kulturowe nowego otoczenia: przeszli na katolicyzm i porzucili koczowniczy tryb życia.

Trwały rozwój skupisk muzułmańskich w Polsce nastąpił jednak – o czym wspomniano – dopiero wraz z pojawieniem się ludności tatarskiej w granicach Wielkiego Księstwa Litewskiego. Pierwsze grupy Tatarów pojawiły się w granicach tego państwa już na początku XIV stulecia, a zatem niemal w początkowym okresie jego dziejów. Tatarów, którzy jako pierwsi weszli w kontakt z Litwą, można podzielić na cztery podstawowe grupy:

1) wziętych do niewoli, którzy za rządów na Litwie wielkiego księcia Giedymina brali udział w najazdach na jego państwo,

2) przyjętych na służbę wojskową, którzy wykorzystywani byli jako sojusznicy w walkach z wrogami Litwy, głównie z zakonem krzyżackim,

3) uciekinierów ze Złotej Ordy, którzy wierni mongolskiej tradycji religijnej musieli chronić się przed polityką represji, jaka spadła na nich za rządów chana Uzbeka, dokonującego islamizacji kraju,

4) uciekinierów ze Złotej Ordy (w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XIV w.), którzy szukali schronienia (m.in. na Zadnieprzu) w wyniku przegranych walk „wewnętrznych" (z Białą Ordą) i zewnętrznych toczonych przez to państwo (m.in. z Rosją na Kulikowym Polu w 1380 r.) (Rykała 2007).

Choć pierwsze grupy Tatarów dotarły na ziemie litewskie już na początku XIV stulecia, to tatarscy muzułmanie pojawili się tam właściwie pod koniec tego wieku, za panowania wielkiego księcia Witolda[41]. Wraz z ich przybyciem

[41] W końcu XIV w. – w okresie panowania w Wielkim Księstwie Litewskim Witolda – zakończył się proces islamizacji Złotej Ordy.

rozpoczął się trwały rozwój kolonizacji tatarskiej na ziemiach państwa polsko-litewskiego. Samego księcia tradycja i historia uczyniły twórcą osadnictwa Tatarów na Litwie. Osadników, którzy nie ulegli procesowi całkowitej asymilacji, w przeciwieństwie do ich pobratymców osiedlonych mniej więcej w tym samym czasie w ekumenach narodowych Polski i Rusi.

Główną przyczynę napływu największych grup imigrantów tatarskich stanowiły długoletnie wojny wewnętrzne w imperium mongolskim – toczone między potomkami jego twórcy, Czyngis-chana – jak i zewnętrzne z udziałem ludów tataro-mongolskich. Wśród przybywających byli więc zarówno członkowie rodów panujących i zbiegli pretendenci do tronu, wraz ze swoim otoczeniem, jak i dobrowolni emigranci, najemnicy oraz jeńcy wojenni.

Tatarzy otrzymywali od książąt litewskich ziemie z obowiązkiem służby wojskowej w osobnych chorągwiach rodowo-plemiennych. Rozmieszczenie najstarszych osad tatarskich wskazuje, że osadnictwo to na początku miało w dużej mierze właśnie charakter wojskowy – obronny i strategiczny. Wsie tatarskie lokalizowano najczęściej w pobliżu stołecznych grodów i w okolicach warownych zamków, takich jak: Wilno, Grodno, Troki, Kowno, Punie, Lida, Krewo i Nowogródek, gdzie miały pełnić funkcje strażnic wojskowych (rys. 10). Poza tymi ośrodkami osadzani byli także na obszarach granicznych, które mieli obowiązek strzec. Wielki książę Witold z osad tatarskich utworzył pas obronny przeciwko zakonowi krzyżackiemu i zakonowi kawalerów mieczowych (Konopacki 1962, Borawski, Dubiński 1996)[42]. Nie prowadził natomiast podobnej akcji osadniczej w południowym pasie przygranicznym Wielkiego Księstwa Litewskiego, który narażony był na najazdy pobratymców ordyńskich. Należy pamiętać, że emigranci tatarscy otrzymywali zgodę na osiedlanie się również poza terenami przygranicznymi, a więc nie tylko na Litwie właściwej, ale także, chociaż już nie tak powszechnie, na Polesiu, Zadnieprzu i Wołyniu. Na Ukrainie, Wołyniu i Małopolsce – w województwach podlegających Kornie Polskiej, do połowy XVII w. osiedlono także wielu jeńców tatarskich.

Pierwotne osadnictwo tatarskie na Litwie można podzielić na dwa zasadnicze typy. Pierwszy typ – to osadnictwo „ziemskie" (na prawie wojennym) powstałe w wyniku dobrowolnej imigracji książąt i wodzów ordyńskich wraz z podległymi im wojskami. Drugi typ – to osadnictwo „miejskie" ukształtowane głównie, zwłaszcza w początkowym okresie, przez jeńców tatarskich. Tatarzy miejscy zamieszkiwali osobne, na ogół peryferyjne, ulice, zwane kątami tatarskimi (największe skupiska Tatarów występowały w Wilnie, Trokach, Grodnie, Mińsku Litewskim) (Borawski, Dubiński 1996, Tyszkiewicz 1989).

[42] Obszar najstarszego osadnictwa tatarskiego w Wielkim Księstwie Litewskim – jak wskazuje wielu badaczy – nawiązywał do dawnej, XV-wiecznej granicy krzyżackiej.

Różnice w typie osadnictwa było powiązane z niejednakowym położeniem społeczno-prawnym i ekonomicznym ludności tatarskiej. Pozycję zdecydowanie najbardziej uprzywilejowaną zajmowali potomkowie rodów możnowładczych, którzy otrzymywali największe posiadłości ziemskie wraz z poddanymi chłopami. Uzyskiwali także przywileje gwarantujące im wolność wyznania i bezpieczeństwo osobiste. Ciążył na nich jednakże – jako posiadaczach ziemskich – obowiązek wystawiania konnej służby wojskowej.

Niżej usytuowani w hierarchii społeczno-prawnej i ekonomicznej byli „zwykli" wojownicy (tzw. Tatarzy-kozacy), którzy przybyli na Litwę w wojskach ordyńskich książąt i wodzów. Obejmowali w użytkowanie niewielkie posiadłości ziemskie. Byli ludźmi wolnymi, zobowiązanymi jednakże, poza służbą wojskową, do pełnienia różnego rodzaju posług na rzecz wielkiego księcia i jego urzędników (służby transportowej, kurierskiej, policyjnej, strażniczej, myśliwskiej i budowlanej).

W najgorszym położeniu znajdowali się jeńcy tatarscy. Na ogół odsyłano ich do osad tatarskich (gdzie pracowali na roli) lub osiedlano w miastach (gdzie trudnili się głównie garbarstwem, furmaństwem, kupiectwem i ogrodnictwem). Jeńcy byli pozbawieni wszelkich praw, będąc przy tym niejednokrotnie podmiotem handlu i darowizn. Zmuszano ich na ogół również do zmiany wyznania. Nielicznych przyjmowano na służbę hospodarską w chorągwiach tatarskich (Borawski, Dubiński 1996, Tyszkiewicz 1989).

Ludność tatarska od samego początku kultywowała swoją tradycję religijną, stanowiącą podstawowy wyróżnik jej odrębności. Podlegała więc własnemu prawu religijnemu, tworzonemu na podstawie *Koranu*, które funkcjonowało jednak tylko w gminach muzułmańskich (w sprawach wykraczających poza gminę muzułmańską Tatarzy podlegali sądownictwu ziemskiemu). Gmina była instytucją, w której koncentrowało się życie religijne Tatarów. Przywódcą religijnym gminy muzułmańskiej był imam (mułła). Poza obowiązkami religijnymi (przewodzeniu modłom) pełnił również obowiązki urzędnika stanu cywilnego: prowadził księgi metrykalne urodzeń, zgonów i ślubów[43]. Centrum życia religijnego w gminie był meczet. Pierwsze świątynie muzułmańskie w granicach Wielkiego Księstwa Litewskiego powstały najprawdopodobniej pod koniec XIV w., wraz z przybyciem pierwszych większych grup Tatarów. Wybudowano je we wszystkich większych skupiskach tatarskich, m.in. w: Wilnie, Soroku Tatarach, Wace, Nowogródku i Trokach, a także innych miejscowoś-

[43] Od XVI w., ze względu na zanikającą wśród ludności tatarskiej w Rzeczypospolitej znajomość liturgicznego języka arabskiego, funkcję imamów pełnili głównie duchowni sprowadzani z Krymu i Turcji (Borawski, Dubiński 1996, Tyszkiewicz 1989, Miśkiewicz, Kamocki 2004).

ciach powiatów: trockiego (Bazary, Gudziany, Hussejmany, Ponary, Prudziany, Rejże, Sienkiewicze, Solkieniki i Winksznupie), wileńskiego (Kiena, Łukiszki, Mereszlany, Niemiec i Poniemunie), grodzieńskiego (Bohoniki i Kruszyniany), lidzkiego (Niekraszuńce), oszmiańskiego (Dowbuciszki), nowogródzkiego (Łowczyce), mińskiego (Mińsk Litewski), brzesko-litewskiego (Studzienka). Na Wołyniu, wchodzącym od 1569 r. w skład Korony Polskiej, meczety tatarskie znajdowały się w Ostrogu i Juwkowcach, na Podolu natomiast – w Niemirowie (Borawski, Dubiński 1996, Tyszkiewicz 1989, Bohdanowicz, Chazbijewicz, Tyszkiewicz 1997, Miśkiewicz, Kamocki 2004).

Rys. 10. Większe skupiska tatarskie (XVI–XVII w.)
Źródło: opracowanie na podstawie: Borawski, Dubiński (1996), Bohdanowicz, Chazbijewicz, Tyszkiewicz (1997), Miśkiewicz, Kamocki (2004)

Wolność wyznania, którą cieszyli się Tatarzy w państwie polsko-litewskim, nie była przez wieki zagrożona. Nawet w okresie największego wzrostu nietolerancji ze strony Kościoła katolickiego wobec innowierców, jaki pojawił się w Polsce w drugiej połowie XVI w., Tatarom nie odebrano tych gwarancji (jako że islam „nie odbierał" katolicyzmowi wyznawców).

Od połowy XVI w. proces osiedlania ludności tatarskiej na ziemiach Rzeczypospolitej nie był już tak „masowy"[44]. Główny trzon osiedleńców tatarskich stanowili emigranci z Chanatu Krymskiego – przedstawiciele możnych rodów i ich poddani oraz jeńcy ordyńscy[45]. Występowały także zjawiska przeciwstawne, szczególnie w drugiej połowie XVII w., polegające na emigracji Tatarów na ziemie objęty granicami imperium tureckiego[46].

Malejąca liczba imigrantów osłabiała stopniowo więzi społeczno-kulturowe Tatarów Rzeczypospolitej (ok. 9 tys. osób w XVII w.) z obszarem ich wychodźstwa, co nie pozostawało bez wpływu na zanik wielu elementów świadczących o odrębności tej grupy (języka, obyczajów).

Istotne znaczenie dla dziejów ludności tatarskiej na ziemiach koronnych, które stanowią fragment obszaru współczesnej Polski, były nadania królewskie z czasów króla Jana III Sobieskiego. Posiadłości ziemskie na Podlasiu (m.in. w Bohonikach i Kruszynianach) – otrzymane w zamian za służbę wojskową w armii koronnej – zakończyły w pewnym sensie zasadniczy proces kształtowania się skupisk tatarskich w przedrozbiorowej Rzeczypospolitej. I choć podlegały one później licznym, demograficznym i społeczno-kulturowym, przemianom, zarówno w okresie zaborów (m.in. w wyniku emigracji, głównie do Turcji,

---

[44] W XVI i XVII w. zaczęli się również osiedlać przedstawiciele innych ludów wschodnich – Czerkiesów, Czeremisów, Nogajów. Wśród osiedleńców znajdowali się także jeńcy wzięci do niewoli w wojnach z Turkami. Choć wywodzili się z różnych nacji zamieszkujących imperium osmańskie, to nazywano ich potocznie Tatarami lub Turczynami.

[45] Na początku XV w. Złota Orda rozpadła się na chanaty syberyjski, kazański, krymski, uzbecki i inne. Chanat Tatarów krymskich, powstały jako odnoga Złotej Ordy, dotrwał aż do XIX w., współpracując ściśle z Rosją.

[46] Emigracja ta była wynikiem splotu sytuacji ludności tatarskiej w Polsce i wydarzeń politycznych dokonujących się na arenie międzynarodowej. Odebranie części praw ludności tatarskiej wywołało bowiem falę niezadowolenia, której kulminacją był tzw. bunt Lipków (2–3 tys. ludzi), polegający na przejściu chorągwi tatarskich na stronę turecką, dokonujący się ponadto w okresie wyjątkowym w dziejach Tatarów w Polsce, tj. okresie wojen polsko-tureckich. W 1672 r. na stronę turecką przeszły, szukając kontaktu i wsparcia u swych współwyznawców w Turcji, chorągwie tatarskie z armii koronnej. W 1677 r., po zatwierdzeniu przez sejm dawnych praw i przywilejów oraz uchwaleniu amnestii dla Tatarów, wielu Lipków powróciło do Polski. Ponadto król Jan III Sobieski wynagrodził żołnierzy chorągwi tatarskich ziemiami w Wielkim Księstwie Litewskim. Prześladowania ze strony szlachty i wojsk saskich były także przyczyną emigracji w pierwszej połowie XVIII w. części ludności tatarskiej do Turcji (Dobrudży i Mołdawii, gdzie istniały już osady Tatarów z Polski).

Tatarów niepogodzonych z rozbiorami Rzeczypospolitej, zsyłek i konfiskat mienia tatarskich patriotów), jak i niepodległej Rzeczypospolitej (będących konsekwencją rozdzielenia granicami politycznymi ludności tatarskiej, utrudniającego jej wzajemne kontakty i przyspieszającego procesy asymilacji), część z nich przetrwała do drugiej wojny (Rykała 2005, 2007a).

4.6. PROTESTANCI

Protestantyzm pojawił się na ziemiach polskich, gdy występowały tu m.in. trzy odrębne wyznania chrześcijańskie: katolicyzm, prawosławie i Kościół ormiański, a także inne, niechrześcijańskie religie: judaizm, karaimizm i islam. Założenia rodzącej się kolejnej konfesji w łonie chrześcijaństwa miały istotny wpływ na **genezę** protestantyzmu w Polsce, odmienną od przywołanych tu religii. Potrzeba reformy pogrążonego w kryzysie Kościoła katolickiego, coraz silniej pożądana przez wielu jego wiernych również w Polsce, powodowała, że przyjmowali z zainteresowaniem i ufnością hasła nowego prądu religijnego. Narodziny nowej wiary na ziemiach polskich należy więc wiązać przede wszystkim, i w pierwszej kolejności, z **docierającą propagandą wyznaniową**. Wraz jednak z rosnącą falą prześladowań, jaka objęła zwolenników protestantyzmu w krajach zachodniej i południowej Europy (przede wszystkim w okresie wojny trzydziestoletniej), wkład w jego rozwój na ziemiach polskich mieli również **protestanccy imigranci** pochodzący z tej części kontynentu. Początki nowej wiary sięgają już – jak dowodzi J. Tazbir (1996) – lat dwudziestych XVI w. Było to zatem niedługo po słynnym wystąpieniu Marcina Lutra w Wittenberdze w 1517 r., stanowiącym symboliczny początek reformacji.

Postulowana przez Lutra potrzeba wprowadzenia języków narodowych do liturgii i dokonane przez niego tłumaczenie *Biblii* na język niemiecki przysparzały zwolenników nowemu ruchowi, początkowo głównie wśród żyjących na ziemiach polskich Niemców. Luteranizm stawał się dla nich, podlegających stopniowemu procesowi polonizacji, choć nie asymilacji, ważnym wyznacznikiem poczucia świadomości etnicznej. W odróżnieniu od Rusinów, wyznających prawosławie, Żydów – judaizm, Tatarów – islam, byli w państwie polsko-litewskim największą liczebnie mniejszością narodową niezwiązaną dotąd z odrębną konfesją. Wspólne wyznanie łączyło Niemców z dwoma najważniejszymi politycznie narodami: Polakami i Litwinami, co powodowało, że nie mogło kształtować poczucia ich odrębności grupowej (Rykała 2010).

Pozytywny oddźwięk, z jakim spotykał się nowy ruch wśród Niemców, znajdował dla swojego rozwoju podatny grunt w tych skupiskach, w których stano-

wili oni znaczącą liczebnie, ekonomicznie i kulturowo społeczność. Do takich obszarów należały przede wszystkim Prusy Królewskie, Śląsk, choć pamiętać trzeba, że ten drugi od ponad 150 lat nie należał już faktycznie i formalnie do Polski, a także Wielkopolska i Pomorze Zachodnie (Księstwo Zachodniopomorskie) – należące do Rzeszy i zamieszkane głównie przez Niemców (Rykała 2010).

Z przywołanych obszarów na uwagę zasługuje zwłaszcza Księstwo Pruskie (Prusy Książęce), w których hasła Lutra znalazły podatny grunt już na początku lat dwudziestych XVI w. Państwo to, ze stolicą w Królewcu, utworzone po likwidacji państwa krzyżackiego, na mocy postanowień traktatu krakowskiego z 1525 r., było lennem Polski. Władca tego państwa, a jednocześnie ostatni mistrz krzyżacki, Albrecht Hohenzollern, powodowany głównie względami geopolitycznymi (usunięcie cesarsko-niemiecko-papieskich pretensji do jego kraju), dokonał sekularyzacji Prus Zakonnych. Obszar ten stał się wkrótce centrum protestantyzmu w wydaniu luterańskim, skąd jego idee docierały na Litwę i ziemie północne Korony.

Wśród miast zaś najbardziej podatny na nowe hasła był Gdańsk. W tym ośrodku zakorzenianie się luteranizmu szło w parze z wysuwaniem radykalnych postulatów natury społecznej (wynikających m.in. z nadmiernego obciążenia finansowego mieszczan), które w 1525 r. przybrały formę jawnego buntu wymierzonego przeciw miejscowemu patrycjatowi.

Szeroki oddźwięk społeczny, jaki znajdował nowy prąd religijny w Gdańsku, nie obejmował rzecz jasna tylko mieszkających tam Niemców. Podobnie w pozostałych skupiskach, gdzie przyjmowano z aprobatą jego założenia, dość szybko zaczął wykraczać poza tę grupę etniczną. Analizując genezę protestantyzmu w aspekcie społecznym, należy zwrócić uwagę, że spotykał się on z przychylnym przyjęciem ze strony ówczesnej elity intelektualnej społeczeństwa ziem polskich, zatroskanej sposobami naprawy państwa i Kościoła. Krąg zainteresowanych obejmował także przedstawicieli warstw szlacheckich, domagających się ograniczenia przywilejów Kościoła (m.in. poprzez udział kleru w obowiązku ponoszenia ciężarów na rzecz obrony państwa i ograniczenia sądownictwa kościelnego nad świeckim), mieszczańskich, a nawet kościelnych, głównie mnichów i niższego duchowieństwa. Pewien kontekst etniczny nowej wiary, postrzeganej jako „niemiecka", choć oczywiście nie tylko on, wyzwalał opór w jej przyjęciu ze strony niższych warstw mieszczaństwa (pospólstwa i plebsu) oraz chłopów.

Podwaliny protestantyzmu na ziemiach polskich, które tu wstępnie nakreślono, tworzyły się pod wpływem dyfuzji nauk Marcina Lutra. Luteranizm nie był jednak jedynym nurtem reformacji, który w stosunkowo krótkim czasie zyskał

sobie sporą grupę polskich zwolenników. Nieco później, głównie za panowania Zygmunta Augusta, docierały do Polski – zapoczątkowane przez szwajcarskich reformatorów Ulricha Zwingliego i Jana Kalwina – idee kalwinizmu, co pozwala przyjąć tezę, iż ma tę samą, co wyznanie luterańskie genezę. Kalwinizm znalazł na ziemiach polskich na tyle podatny grunt, że stał się wkrótce wyznaniem większości polskiej szlachty. Od luteranizmu przedstawicieli tego stanu – jak pisze J. Tazbir (1956a, 1959, 1996) – odstręczało jedno z jego założeń, mówiące o całkowitym posłuszeństwie poddanych wobec władcy, króla lub księcia. Szlachta, jak wiadomo, chciała te zależności jak najbardziej ograniczyć[47].

Kierowanie się w pewnym stopniu przesłankami natury politycznej przy wyborze konfesji znalazło swój wyraz w nader osobliwym pojmowaniu wiary kalwińskiej przez część szlachty. Podstawę wiary kalwińskiej, jak powiedziano, stanowi nauka o przeznaczeniu (predestynacji), która zakłada, że ludzie od urodzenia przeznaczeni są przez Boga albo do zbawienia, albo do potępienia, czego nie da się zmienić. Ci pierwsi korzystają z łaski Bożej, która przejawia się m.in. w tym, że udanie prowadzą działalność gospodarczą, obdarzeni są majątkiem, drudzy natomiast są jej pozbawieni – nie mają szczęścia w interesach, żyją w nędzy. Zdaniem wspomnianego autora (Tazbir 1996), kalwinizm polski tylko w niewielkim stopniu przypominał wyznanie rozpowszechnione w krajach zachodniej Europy. Nie było w nim owej pochwały aktywnego trybu życia, apologii handlu i przekonania, że powodzenie w interesach jest przejawem Bożej łaski. W Polsce przynależność do tej konfesji wiązała się dla części szlachty i magnaterii z potwierdzeniem wyższości społeczeństwa szlacheckiego nad dynastią i podległym jej aparatem administracyjnym (Tazbir 1956a, 1996). Tworząc Kościół kalwiński, szlachta dążyła w dużym stopniu do podporządkowania go sobie. Jego duchownych (ministrów) uważano przede wszystkim za funkcjo-

[47] Dla części szlachty, sympatyzującej zarówno z ruchem reformacyjnym, jak i wiernej katolicyzmowi, bliska była idea utworzenia Kościoła narodowego. Jego powołanie (zwołania soboru narodowego domagano się na sejmach w 1552 i 1554 r.) miałoby zatrzeć różnice dzielące poszczególne odłamy chrześcijaństwa. Kościół narodowy kierowałby się zasadami wspólnymi dla wyznawców trzech głównych odłamów chrześcijaństwa: katolicyzmu, luteranizmu i kalwinizmu. Jako wzór dla nowej instytucji przywoływano najczęściej Kościół narodowy w Anglii – z królem (lub też sejmem) jako głową Kościoła, soborem narodowym (według niektórych koncepcji – pochodzącym z wyborów i składającym się również z osób świeckich) jako najwyższą władzą duchowną. Zasadnicze formy organizacji, hierarchii i obrzędy miały nie ulec większym zmianom. W wyniku nacisków Rzymu sobór narodowy nie doszedł do skutku, tym samym upadła idea Kościoła narodowego (Tazbir 1956a, 1967, 1973, Wyczański 1965, 1987, 1991, Gastpary 1977, Litak 1994, Kriegseisen 1996). Postulatom Kościoła narodowego przeciwstawiła się skutecznie także kontrreformacja, podejmując proces unarodowienia katolicyzmu, który w ciągu XVIII w. stał się bardziej rodzimy niż w kilku poprzednich stuleciach (Tazbir 2007).

nariuszy, nie zaś za współrządców, którymi mieli być świeccy patroni, tj. właśnie szlachta, głównie jej zamożniejsza część (Tazbir 1996, Gołaszewski 2004). W takim podejściu do wiary ujawniał się też pewien aspekt geopolityczny – dla magnaterii i szlachty litewskiej konfesja kalwińska była czynnikiem wzmacniającym ich autonomiczne aspiracje (Rykała 2010).

Wśród wyznawców nowej wiary, oprócz szlachty, znalazł się spory odsetek mieszczan, głównie tych najbogatszych. Zakładana w kalwinizmie przynależność do grona wybranych, tych, którym, jak wspomniano, m.in. powiodło się w interesach, stała się dla nich istotną przesłanką do przystąpienia do tej konfesji. Zdecydowanie mniejsze wpływy ruch kalwiński zdobył wśród dwóch pozostałych grup mieszczaństwa, tj. pospólstwa i plebsu, dla których jawił się jako religia zantagonizowanego z nimi patrycjatu. Kalwinizm, jak i cały protestantyzm, obdarzając szczególnym autorytetem *Pismo Święte*, kładąc nacisk na indywidualizację pobożności, wyrażającą się m.in. w indywidualnej lekturze *Biblii*, nie zyskał natomiast uznania wśród warstw niewykształconych, głównie ludności chłopskiej i wspomnianego plebsu. W ich trwaniu przy wierze katolickiej znaczenie mogła mieć też oprawa liturgiczna ceremonii religijnych, znacznie bogatsza od proponowanej przez kalwinizm i luteranizm, a przez to postrzegana jako bardziej uroczysta, wzniosła, dostojna. Ponadto trudna sytuacja społeczno-ekonomiczna chłopów, którzy perspektyw na zmianę nie dostrzegali zarówno w przebiegu samej reformacji, jak i roli, jaką odgrywał wobec nich Kościół kalwiński, wzmagała tylko nieufność do rodzącej się konfesji[48]. Należy pamiętać, że ową niedolę ludności chłopskiej i niechęć szlachty do poprawy jej losu tłumaczono wiarą w predestynację.

Przynależność do kalwinizmu generalnie tylko dwóch warstw społecznych – szlachty, i to głównie tej zamożniejszej, oraz mieszczaństwa – w połączeniu z traktowaniem go jako pewnego politycznego instrumentu do autonomicznych dążeń możnych na Litwie, miały swoje odbicie w rozwoju przestrzennym omawianej konfesji. Największą popularność zyskał on właśnie na terenie Wielkiego Księstwa, a w granicach Królestwa Polskiego – w Małopolsce. Silne skupiska kalwinizmu rozwinęły się również w Wielkopolsce (Rykała 2010).

[48] Część szlachty kalwińskiej próbowała realizować, znaną z ugody między cesarzem Karolem V a książętami niemieckimi, a następnie zawartą w postanowieniach pokoju augsburskiego (1555 r.), kończących II wojnę religijną, zasadę: *cuius regio, eius religio*. Przymus wyznaniowy – jak podaje J. Tazbir (2007) – szlachta protestancka (podobnie jak katolicka) stosowała dość powszechnie zwłaszcza wobec chłopów. Do dziś wśród badaczy trwa jednak dyskusja, czy w akcie konfederacji warszawskiej przyznano szlachcie prawo do narzucania poddanym swojego wyznania (tak zwany spór o *bonis* i *rebus*) (Tazbir 1996).

Luteranizm i kalwinizm to nie jedyne wyznania decydujące o początkach protestantyzmu na ziemiach polskich. Ten szeroki ruch miał na omawianym obszarze bardziej złożoną genezę. Pogłębiający się kryzys w łonie Kościoła łacińskiego, jak powiedziano w rozdziale poświęconym prezentacji poszczególnych religii, dał zaczyn wielu ruchom reformatorskim, będącym dopiero zapowiedzią jego XVI-wiecznego rozłamu. Taką były m.in. dwa ruchy religijno-społeczne: waldensi i husytyzm. Obecność na ziemiach polskich zwolenników obu tych ruchów miała jednak inną genezę od żyjących tu wyznawców luteranizmu i kalwinizmu. W odróżnieniu od obu głównych nurtów protestanckich, dla których zwolenników na ziemiach polskich pozyskano głównie za sprawą docierającej propagandy wyznaniowej, idee waldensów i braci czeskich przynieśli sami wyznawcy. Ci pierwsi, ekskomunikowani w 1184 r., poddani prześladowaniom i potajemnie wyznający swoją wiarę, dotarli na początku XIV w. m.in. na Śląsk, gdzie ich głównym skupiskiem – do rozpoczęcia działalności przez sąd inkwizycyjny – była Świdnica. Męczeńska śmierć, jaką poniosło w niedługim czasie kilkudziesięciu członków tej wspólnoty z rąk wspomnianego sądu, każe postrzegać tę wspólnotę jako pewien epizod, choć w swoim wymiarze tragiczny, w tworzeniu się struktury wyznaniowej Polski w ciągu dziejów.

Z kolei pierwsze grupy braci czeskich, wywodzących się doktrynalnie z ruchu husyckiego, dotarły na ziemie polskie na początku XVI w., po delegalizacji ich wspólnoty w Czechach w 1508 r. Nieustające prześladowania, z jakimi się spotykali we własnym państwie, były przyczyną napływu w późniejszym czasie znacznie większych liczebnie grup wyznawców. Imigracja ta przybrała trzy zasadnicze fale: pierwsza, która przypadła na 1548 r., dotarła głównie do Prus Królewskich i Książęcych, a więc obszarów cieszących się na ziemiach polskich najszerszą swobodą wyznaniową, oraz do Wielkopolski; druga, w 1628 r. objęła przede wszystkim Wielkopolskę (głównie Leszno); trzecia, w 1742 r. Śląsk i Wielkopolskę.

Bracia czescy uczestniczący w pierwszej fali migracyjnej nie od razu dostąpili szansy nieskrępowanego uprawiania kultu. Edykt królewski, wydany pod naciskiem duchowieństwa, zmusił ich do opuszczenia Poznania i innych ośrodków w Wielkopolsce oraz Prus Królewskich, do których w większości dotarli wygnańcy z Wielkopolski. Również w Prusach Książęcych nie doszło do stworzenia trwałych skupisk husytów, głównie ze względu na niechęć żywioną do nich przez miejscowych luteranów. Powtórnie więc, choć już potajemnie i niezbyt licznie (większość powróciła do Czech), zaczęli ściągać do Wielkopolski, gdzie zyskali sobie zwolenników wśród tamtejszych mieszczan, a także szlachty i magnaterii (Tazbir 1956a, 1996, Dworzaczkowa 1997). Dzięki pracowitości

i skromności gościnności użyczyły im w swoich dobrach najmożniejsze rody wielkopolskie: Górkowie, Krotoscy, Leszczyńscy, Lipscy, Ostrorogowie (Dworzaczkowa 1997, Gołaszewski 2004). Dzięki ich protekcji straciły na mocy wcześniejsze edykty królewskie, co dało efekt w postaci bardziej trwałych skupisk braci czeskich[49].

Wolność wyznania zagwarantowana braciom czeskim w Wielkopolsce przyciągnęła na ten obszar uczestników drugiej fali migracyjnej. Najwięcej z nich dotarło do Leszna, znajdującego się w dobrach rodu Leszczyńskich, co dało impuls rozwojowi ekonomicznemu tego miasta.

Biorąc pod uwagę rozwój wyznania braci czeskich w aspekcie społecznym, ale i po części przestrzennym, należy zauważyć, że choć główny trzon wiernych Kościoła tworzyli Czesi, to nie byli jego jedynymi wyznawcami. Wspólnota, mimo w pewnym sensie narodowego charakteru, propagowała bowiem uniwersalne treści religijne, dzięki czemu przyciągała także ludność pochodzenia polskiego, przede wszystkim, jak wspomniano, szlachtę, w mniejszym stopniu mieszczan i chłopów, a także niemieckiego i szkockiego (głównie prezbiterian). Istotny wpływ na poszerzenie się grona wiernych Jednoty miały także jej sprawna organizacja i wysoki poziom moralny duchowieństwa. Po 1655 r. wielu braci czeskich (głównie Czechów) opuściło Rzeczypospolitą (choć nie dotyczył ich dekret o wygnaniu, jaki zastosowano wobec niektórych wspólnot protestanckich za sprzyjanie Szwedom podczas ich najazdu na Polskę). Nieliczni, którzy pozostali (a wśród nich Czesi, stapiający się stopniowo z miejscową ludnością), tak jak ich współwyznawcy, którzy osiedlili się w Polsce w okresie późniejszym, zgłosili akces do zbliżonego dogmatycznie Kościoła Ewangelicko-Reformowanego (kalwińskiego) (Rykała 2006, 2010)[50].

Tę samą genezę, co reprezentanci ruchów prereformacyjnych, mieli na ziemiach polskich anabaptyści. Ci praktykujący chrzest dorosłych, a jednocześnie gorliwi głosiciele radykalnych reform społecznych protestanci dotarli do Polski w wyniku prześladowań, jakim poddani zostali w Niderlandach i w Niemczech. Wbrew obowiązującemu od 1535 r. edyktowi królewskiemu, zakazującemu ich przyjmowania, dotarli w tymże roku do Prus Królewskich, na Wołyń (Włodzimierz Wołyński) i Lubelszczyznę (Kraśnik), tworząc ostatecznie trwalsze

[49] W latach 1587–1590 można stwierdzić istnienie 35 zborów braci czeskich. W XVI i na początku XVII w. Jednota posiadała ogółem w Wielkopolsce, z Kujawami i województwem sieradzkim, co najmniej 50 zborów, choć nie wszystkie istniały równocześnie (Dworzaczkowa 1997).

[50] Do końca XVII stulecia – jak podaje J. Dworzaczkowa (1997) – zanikły niemal wszelkie różnice dzielące Jednotę od Kościołów reformowanych Małopolski i Litwy.

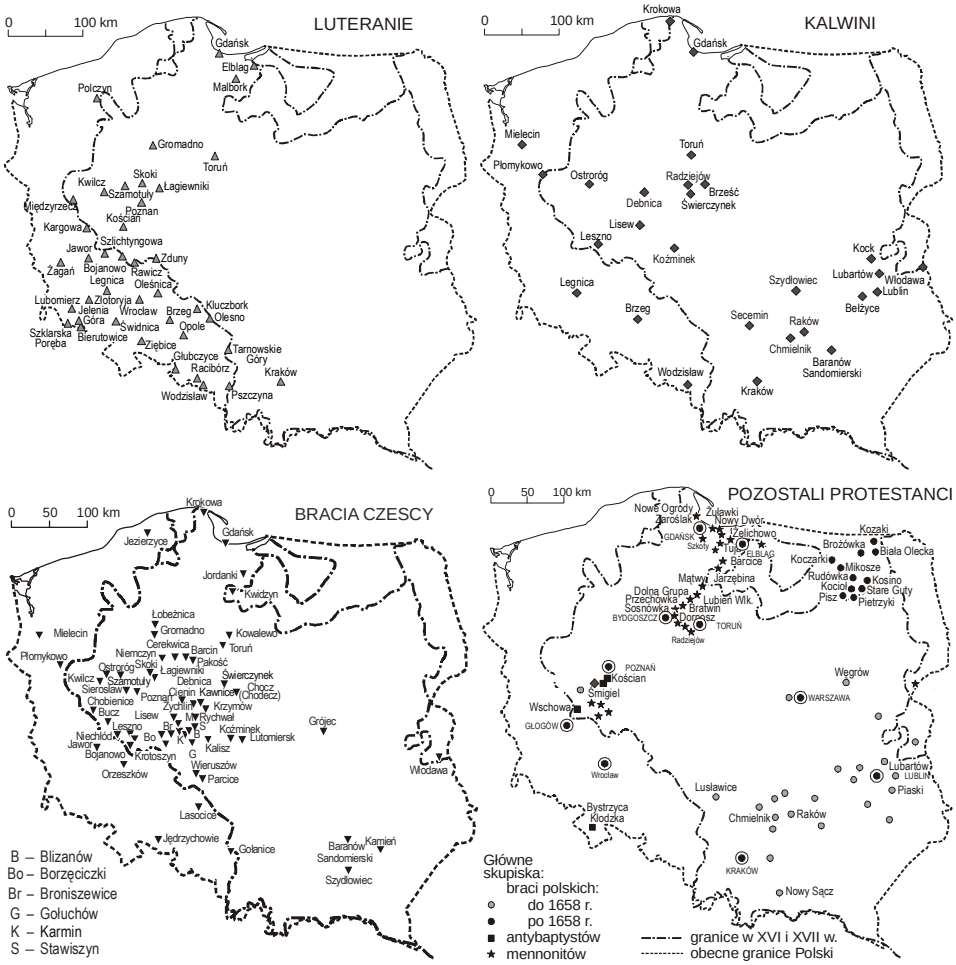
skupiska głównie w dobrach wielkopolskiej szlachty (m.in. koło Międzyrzecza, Kościana, Śmigla, Wschowy), która widziała w nich cennych rzemieślników.

Mennonici, stanowiący jeden z odłamów anabaptyzmu, zwolennicy przyjmowania chrztu w wieku „świadomym" i idei równości wszystkich ludzi, to kolejna protestancka mniejszość religijna, której początek na ziemiach polskich dali uciekinierzy z zachodniej Europy. Prześladowani za wiarę, aż w końcu wygnani ze swoich ziem (trudno dostępnych i bagnistych północnych Niderlandów, Fryzji oraz Nadrenii i północnych prowincji niemieckich), dotarli pod koniec XVI w., w liczbie kilkunastu tysięcy, do Prus Królewskich i Książęcych, gdzie osiedlili się głównie na Żuławach, w okolicach Elbląga, Gdańska i Malborka, a później także na Kujawach, w Wielkopolsce, Małopolsce i na Mazowszu – wszędzie jako specjaliści od osuszania i zagospodarowywania terenów podmokłych i teras zalewowych. Niewątpliwie te niezwykle cenne umiejętności gospodarcze oraz niepodejmowanie prób pozyskania dla swojej religii nowych, „polskich" wyznawców przyczyniły się do obdarzenia mennonitów daleko posuniętą tolerancją, wyrażającą się również w nieskrępowanej swobodzie uprawiania własnego kultu religijnego, nawet na obszarach należących do biskupów katolickich.

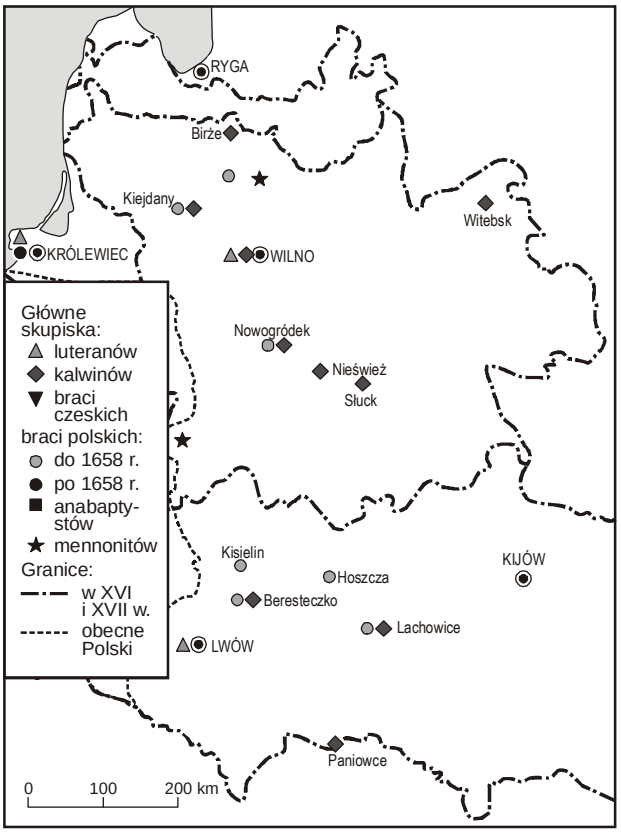
Prześladowania w ojczystym kraju stanowiły również o genezie purytanów na ziemiach polskich. Ten początkowo opozycyjny ruch w łonie anglikanizmu, który z czasem zaczął tworzyć odrębne struktury religijne, reprezentowali na ziemiach polskich Szkoci i Irlandczycy. W przeciwieństwie do wspólnoty mennonickiej, którą tworzyli głównie chłopi i rzemieślnicy, purytanami przybywającymi na ziemie polskie byli na ogół wojskowi oraz kupcy. Nie byli też tak liczni jak uciekinierzy z Niderlandów, a ich wkład w rozwój ziem polskich w najmniejszym stopniu nie dorównywał osiągnięciom osadników olęderskich.

Dokonując analizy zasięgu przestrzennego całości ruchu reformacyjnego, należy zwrócić przede wszystkim uwagę, że rozwinął się on na obszarach zamieszkanych głównie przez wiernych Kościoła katolickiego (rys. 11). Ma to jednoznaczne uzasadnienie w genezie ruchu, którą była przecież potrzeba odnowy tego Kościoła. Na obszarach zajętych przez wyznawców prawosławia, ruch ten nie odniósł już tak znaczących sukcesów (rys. 12). Można powiedzieć, że spotkał się wręcz z obojętnością. Kościół prawosławny kierował się bowiem już pewnymi zasadami, które ruch reformacyjny dopiero podnosił, przede wszystkim dopuszczał komunię świętą pod dwiema postaciami oraz używał języka narodowego w nabożeństwach, a także, choć na określonych zasadach, dopuszczał małżeństwa księży. Nie znaczy to jednak, że na terenach objętych dominacją prawosławia nie pojawiły się jakiekolwiek zbory różnowiercze. Na ziemiach ruskich państwa polsko-litewskiego, tam gdzie magnaci sprzyjali bądź też wiązali się z nowymi ruchami, swoją protekcją obejmowali, nieliczne

wprawdzie, ośrodki reformacyjne. Zmiana przynależności religijnej przez przedstawicieli szlachty nie miała jednak na ogół przełożenia na poprawę położenia ludności chłopskiej, głównie prawosławnej, co czyniło tę warstwę społeczną obojętną wobec nowych wyznań. A gdy jeszcze rzucano, zarówno ze strony szlachty protestanckiej, jak i katolickiej, wyzwanie prawosławnej tradycji, nakazując m.in. pracę w dni święte dla Cerkwi, nie mogło być mowy o jakiejkolwiek przychylności ludności chłopskiej wobec „nowej wiary panów" (Rykała 2010).



Rys. 11. Największe skupiska protestanckie w Rzeczypospolitej XVI i XVII w. (w granicach współczesnej Polski)
Źródło: opracowanie własne



Rys. 12. Największe skupiska protestanckie na wschodzie Rzeczypospolitej w XVI i XVII w.
Źródło: opracowanie własne

Ku protestantyzmowi (zwłaszcza luteranizmowi) skłaniały się również obszary lenne wobec Polski lub od niej niezależne. Po przyjęciu przez Albrechta Hohenzollerna wyznania luterańskiego i przekształceniu państwa zakonu krzyżackiego (Prus Zakonnych) w świeckie państwo, będące lennem Polski, obszarem intensywnego rozwoju ruchu reformacyjnego stały się, o czym wspomniano, Prusy Książęce, a także Inflanty (Rykała 2010)[51].

[51] Inflanty, będące dawnymi ziemiami zakonu kawalerów mieczowych, inkorporowanymi w 1561 r. do Korony i Litwy (jako trzecia, obok nich, część składowa Rzeczypospolitej), wielki mistrz tego zakonu, Gotthard Kettler, po zawarciu porozumienia z Zygmuntem Augustem, poddał sekularyzacji. W wydzielonym z Inflant i rządzonym przez Kettlera Księstwie Kurlandii i Semigalii, które uzyskało status lenna Polski, wprowadzono natomiast swobodę wyznawania luteranizmu, który od 1570 r. stał się religią panującą.

Idee protestantyzmu (głównie luteranizmu) zyskały popularność także na innych obszarach ziem polskich, które, tak jak Pomorze Zachodnie oraz Śląsk, w omawianym czasie wyłączone były niemal w całości spod jurysdykcji państwa polskiego. Książęta pomorscy wprowadzili oficjalnie luteranizm w 1534 r., w obawie – jak dowodzi W. Urban (1988) – przed potęgą biskupstwa kamieńskiego. Również w rozbitej politycznie dzielnicy śląskiej, podlegającej zwierzchnictwu Habsburgów, niektórzy książęta (bierutowski, brzeski, legnicki, oleśnicki, ziębicki) wynosili luteranizm do rangi oficjalnej religii na podległym im terytorium. Przykładem, choć bardzo osobliwym, bo odnoszącym się do ziem zamieszkanych w większości przez ludność polską, może być jedna z części historycznego Śląska, Śląsk Cieszyński, w którym w 1545 r. taką pozycję nadał luteranizmowi książę Wacław III Adam[52].

Na postępy reformacji, również w jej aspekcie przestrzennym, miała postawa zamożnej szlachty i magnaterii, które poparły nową wiarę. Swoboda wyboru wyznania przez szlachtę, przypieczętowana mocą postanowień konfederacji warszawskiej (1573 r.), dawała jej możliwość wprowadzenia do własnych dóbr ziemskich określonej konfesji. Zbory poszczególnych wyznań powstawały w Małopolsce, pod protekcją m.in. Oleśnickich, Ossolińskich, Potockich; w Wielkopolsce – Ogórków, Ostrorogów, Zborowskich; na Litwie (przede wszystkim kalwińskie) – Radziwiłłów, Bilewiczów, Chodkiewiczów, Naruszewiczów. Na pochód przestrzenny reformacji wpływ miała także rozległość poszczególnych fortun magnackich. Największymi terytorialnie dobrami ziemskimi dysponowały rody na Litwie (także Ukrainie), mniejszymi zaś – w Małopolsce i Wielkopolsce. Głównymi ośrodkami reformacji – siedzibami kościołów, szkół – były centra administracyjne (w tym rezydencje) podległych szlachcie dóbr oraz większe miasteczka o rozwiniętych funkcjach rzemieślniczo-handlowych. W Małopolsce takimi skupiskami były: m.in. Baranów, Kock, Książ, Lewartów, Łańcut, Pińczów, Secymin, Słomniki, Wodzisław; w Wielkopolsce – Koźminek, Leszno, Międzyrzecz, Ostroróg, Pradziejów; na Litwie – Birże, Kiejdany, Kleck, Nieśwież[53].

---

[52] Powrót kolejnych władców na łono katolicyzmu i prześladowania, jakich dopuścili się wobec swych protestanckich poddanych, paradoksalnie, skonsolidowały tylko wyznawców luteranizmu. Wyznanie to oficjalnie równouprawnione zostało z katolicyzmem dopiero w 1781 r.

[53] Szczególnie w czasie wojny trzydziestoletniej do Wielkopolski przybyło, głównie ze Śląska i Niemiec, wielu luteranów niemieckich zachęconych agitacją miejscowej szlachty. Rekrutujący się w dużej mierze ze zdolnych i pracowitych rzemieślników protestanci przynosili istotne korzyści gospodarcze, zarówno szlacheckim posiadłościom (np. w Skokach), jak i miastom królewskim (np. Kościan). W miastach szlacheckich za sprawą protestanckich imigrantów powstały nowe osiedla obdarzone prawem miejskim, m.in. w Sko-

Zupełnie inaczej zakorzenianie się nowych prądów religijnych przebiegało w miastach królewskich. Nawet dalece tolerancyjny wobec postępów reformacji Zygmunt August wydał kilka dekretów nakazujących wygnanie różnowierców z tych ośrodków. W praktyce jednak wykonanie tych postanowień zależało od urzędników królewskich – starostów, którzy jako dzierżawcy dóbr królewskich mieli dużą niezawisłość. Starostowie sympatyzujący z ruchem reformacyjnym na ogół nie prześladowali protestantów, przyczyniając się w ten sposób do powstania gmin różnowierczych także w miastach stanowiących własność króla. Tak było m.in. w Kościanie, Międzyrzeczu, Wschowie. Pod naciskiem możnych protektorów również w większych miastach, np. w Krakowie, Warszawie, powstały niewielkie skupiska protestanckie (Tazbir 1956a, 1967, 1973, 1996, Gastpary 1977).

Zdecydowanie łatwiej proces reformacji przebiegał w miastach Prus Królewskich. Ta przyłączona w 1466 r., na mocy pokoju toruńskiego, część dawnego państwa krzyżackiego miała bowiem szeroką autonomię. Główne miasta Prus Królewskich uzyskały rozległe przywileje gospodarcze i prawne, które w okresie reformacji, w latach 1557–1558, poszerzono o mandaty królewskie umożliwiające swobodny rozwój luteranizmu, m.in. w Gdańsku, Toruniu, Elblągu (później rozszerzono je także na inne ośrodki). Wyjątek stanowiły miasta biskupie (m.in. Lubawa, Chełmża, Chełmno), które pozostały ostojami katolicyzmu (Tazbir 1996). Od 1559 r., kiedy tutejsza szlachta – głównie zamożna, której majątek stanowiły na ogół ziemie należące do króla (tzw. królewszczyzna) – uzyskała oficjalnie pełnię swobód wyznaniowych, reformacja powiększyła swój zasięg terytorialny. Poza nim pozostały ziemie wchodzące w skład biskupstwa warmińskiego.

Ruch reformacyjny z najsłabszym oddźwiękiem, poza obszarem objętym wpływami prawosławia, spotkał się na Mazowszu. W dzielnicy tej nie było bowiem fortun magnackich, których właściciele, tak jak to było w innych częściach państwa polsko-litewskiego, mogliby tworzyć dla niego zarówno prawne, jak i finansowe zabezpieczenie. Na Mazowszu przeważała drobna, a więc i uboga szlachta, niezdolna do przeciwstawienia się wpływom Kościoła katolickiego, a także do stworzenia odpowiedniej bazy (kościołów, uczelni) dla rozwoju nowej wiary.

---

kach, Zdunach (tzw. Nowe Zduny). Jeszcze inne swoje powstanie zawdzięczają przybyłym do dóbr szlacheckich protestantom: Bojanowo, Rawicz, Swarzędz, Szlichtyngowa, Kargowa. We wszystkich tych ośrodkach uzyskali swobodę wykonywania praktyk religijnych, budowania kościołów, szkół i zakładania parafii. Podobne warunki stworzono protestantom w niektórych dobrach należących do szlachty katolickiej (Tazbir 1956a, 1967, 1973, Wyczański 1965, 1991, Gastpary 1977).

Postępów reformacja nie zanotowała także w niektórych znaczących gospodarczo i politycznie miastach, gdzie występowała dość zróżnicowana mozaika kulturowa-wyznaniowa. Za przykład może tu posłużyć Lwów, w którym ścierały się rozmaite, głównie jednak ekonomiczne, interesy między katolikami, prawosławnymi, Żydami i Ormianami. Dla patrycjatu obrządku katolickiego utrzymanie związku z Kościołem stanowiło ważne oparcie w walce o zachowanie dotychczasowej, tj. silnej pozycji.

Podsumowując zagadnienia związane z pierwotnym zasięgiem przestrzennym protestantyzmu na ziemiach polskich, można wskazać miasta, które odgrywały rolę jego głównych ośrodków. Dla luteranów takimi miastami stały się Toruń i Gdańsk, a w Prusach Książęcych – Królewiec, dla wyznawców kalwinizmu – Pińczów i Leszno (w Koronie) oraz Kiejdany i Birże (na Litwie). To one były miejscami zwoływania synodów generalnych obu konfesji, siedzibami szkół różnowierczych, archiwów i drukarni.

Genezę oraz pierwotne rozprzestrzenianie się protestantyzmu w Polsce można zamknąć również w ramach zasadniczej periodyzacji. Można wyróżnić dwa jej główne etapy: 1) „inicjalny" (za panowania Zygmunta Starego), w którym nowy ruch religijny rozwijał się w sposób nielegalny i był zwalczany przy użyciu środków politycznych, przez co nie spotkał się z szerszym oddźwiękiem społecznym, posiadając przy tym również ograniczony zasięg przestrzenny, oraz 2) „zaawansowany", tożsamy z okresem zwanym przez wielu badaczy „złotym wiekiem" polskiej reformacji (za rządów Zygmunta Augusta), kiedy ruch reformacyjny „wyszedł z konspiracji", podlegając prawnej gwarancji tolerancji religijnej, powodującej rozszerzenie zasięgu jego społecznego i przestrzennego oddziaływania (Rykała 2010)[54].

Prąd religijny powstały w Kościele katolickim, jakim była kontrreformacja, zahamował jednak dalsze rozszerzanie się reformacji w Polsce, doprowadzając w znacznym stopniu do odzyskania przez Kościół swojej dominującej pozycji. Zaznaczyć jednak trzeba, że kontrreformacja w Polsce – jak dowodzi J. Tazbir (1956a, 1967, 1973) – nie osiągnęła wymiaru krwawych prześladowań, znanych z innych części Europy. Wykorzystywała przede wszystkim odpowiednio rozwiniętą propagandę oraz pewne luki prawne występujące w konfederacji warszawskiej (nie określała ona bowiem, w jaki sposób miałyby być karane osoby naruszające pokój wyznaniowy) (Tazbir 1959, 1967, 1973). Efektem tych działań propagandowych były zapoczątkowane jeszcze w drugiej połowie XVI w.

[54] Szczytowym osiągnięciem tego okresu była tzw. konfederacja warszawska z 1573 r. Tą uproszczoną nazwą określano akt dotyczący postanowień zapewniających swobodę wyznania szlachcie w I Rzeczypospolitej (Aneks, tab. 1).

pogromy świątyń protestanckich, prowadzące często do ich likwidacji, domów, cmentarzy, przypadki pobić, a nawet, choć zdarzających się sporadycznie, zabójstw. Sceną tych wydarzeń były na ogół większe miasta, z dużą przewagą liczebną katolików, niebędące jednak głównymi ośrodkami polskiego protestantyzmu, takie jak: Kraków, Lublin, Poznań, Wilno. Zgoła odmiennie sukcesy kontrreformacja odnosiła początkowo na terenach będących pod jurysdykcją szlachty. W leżących w ich granicach miastach kontynuowano działalność religijną, poprzez prowadzenie kościołów, szkół, drukarń, odbywanie synodów. Rozległe przywileje gospodarcze i prawne w połączeniu z szerokimi swobodami wyznaniowymi czyniły również z miast Prus Królewskich przestrzeń wolną od przywołanych tu zajść. Podobnie było na terytoriach lennych Polski – w Prusach Książęcych i Inflantach.

Zaznaczyć trzeba, że nie tylko działania kontrreformacyjne przyczyniły się do zwycięstwa katolicyzmu. Poza przyczynami już omówionymi, które nie wzbudziły wśród mas zainteresowania nowymi prądami religijnymi, istniał też szereg czynników nie mniej skutecznych i z pewnością nie tak konfrontacyjnych jak kontreformacja, które przyczyniły się do stopniowego odwrotu reformacji i pozostania przy katolicyzmie warstwy najbardziej sprzyjającej odnowie w łonie Kościoła, tj. szlachty. Do najważniejszych z nich, na co wskazuje J. Tazbir (1959, 1996), można zaliczyć m.in.: działalność kolegiów jezuickich, słabiej rozwiniętą i borykającą się z trudnościami natury finansowej sieć szkół różnowierczych (odpowiadających katolickim szkołom parafialnym).

Wpływ na wyhamowanie postępów reformacji, a następnie jej regres, wyrażający się topnieniem szeregów mniejszości różnowierczej, a co za tym idzie likwidacją zborów i kościołów protestanckich miały, poza czynnikami wymienionymi, również:

a) w aspekcie prawnym – ustanowienie przez sejm w 1668 r. zakazu porzucania religii katolickiej (pod karą wygnania z kraju), co w znaczącym stopniu przekreśliło swobodę wyznaniową (również w granicach dóbr szlacheckich) w I Rzeczypospolitej zagwarantowaną w akcie konfederacji warszawskiej (których postanowień nigdy formalnie nie odwołano);

b) w aspekcie prawno-politycznym:

– realizacja przez sejm w latach sześćdziesiątych XVI w. postulatów wysuwanych pod adresem władzy królewskiej przez szlachtę, a wymierzonych przeciw możnowładcom świeckim i kościelnym (tzw. egzekucja praw), które dotyczyły m.in.: udziału kleru w podatkach na rzecz obrony państwa, zniesienia sądownictwa duchownego nad świeckim; część szlachty, zaspokoiwszy swe dążenia, powróciła na łono Kościoła katolickiego;

– nieopowiedzenie się panującego po stronie reformacji;

c) w aspekcie religijno-organizacyjnym – niewykształcone ramy organizacyjne Kościołów protestanckich (w tym scentralizowanej władzy) i ich zależność od szlacheckich protektorów, powodująca, że powrót patrona na łono Kościoła katolickiego prowadził na ogół do przekształcenia parafii protestanckich leżących w jego dobrach w katolickie;

d) w aspekcie polityczno-ekonomicznym – rugowanie, jednak bez podstawy prawnej, różnowierców z urzędów państwowych (głównie za panowania Zygmunta III Wazy), tj.: stanowisk zależnych zarówno od nominacji królewskich, jak i urzędów ziemskich, obsadzanych w wyniku wyborów;

e) w aspekcie geopolitycznym – wojny toczone z siłami politycznymi o odmiennych, od dominującej w Rzeczypospolitej, tradycjach religijnych (m.in. z: prawosławnymi kozakami, luterańską Szwecją), które umiejętnie wykorzystała do zwalczania mniejszości różnowierczych propaganda katolicka, a także sąsiedztwo niekatolickich państw (od północy – wspomniana Szwecja i luterańskie Prusy Książęce, od wschodu – prawosławna Rosja, od południa – kalwiński Siedmiogród i prawosławna Wołoszczyzna, od zachodu – luterańska Brandenburgia) (Rykała 2010).

Stan i charakter polskiej reformacji w tym czasie trafnie ujął A. Wyczański (1965, 1987, 1991), dla którego była ona nie tyle prądem religijnym, co raczej intelektualnym, a więc interesującym ludzi o pewnym poziomie kultury, „nierozpalającym uczuć" i „nierewolucjonizującym" ich dotychczasowego życia. Stosunek do religii stanowił, jego zdaniem, część renesansowej, tj. otwartej, postawy wobec rzeczywistości. To zaś oznaczało, że w efekcie przystąpienia Kościoła katolickiego do bardziej zdecydowanej kontrofensywy, szczególnie w XVII w., wiele zborów różnowierczych nie ostało się w następnych latach w przestrzeni państwa polsko-litewskiego.

Potwierdzeniem tych tendencji mogą być niektóre dane liczbowe. W okresie największego rozkwitu reformacji w Rzeczypospolitej (przypadającego zwłaszcza na lata 1570–1580) funkcjonowało – jak obliczył S. Litak (1994) – ok. 1000 zborów protestanckich, z których co najmniej połowa należała do kalwinistów. Według obliczeń innych autorów, parafii tych było mniej. Zdaniem W. Kriegseisena (1996) ich ogólna liczba dochodziła do 800. W kolejnych latach liczba ta sukcesywnie się zmniejszała i to bez względu na region Polski. I tak np. parafii reformowanych – według szacunków innych autorów – było w Małopolsce w końcu XVI w. jeszcze ok. 250, natomiast w 1650 r. – 69, w 1733 r. – 10, a w 1791 r. – już tylko 8. Z kolei w Wielkim Księstwie Litewskim w końcu XVI w. funkcjonowało 191 parafii reformowanych i 8 luterańskich. W 1655 r. liczba tych pierwszych wynosiła jeszcze 140, w 1696 r. – już tylko 48, w 1764 r. – 40, a w 1791 r. – 30. W Wielkopolsce, gdzie reformacja również odniosła

spory sukces, przewagę liczebną miały parafie luterańskie, w dalszej kolejności znajdowały się zbory kalwińskie, następnie zaś parafie braci czeskich. Sukces osiągnięty przez luteranizm w Wielkopolsce okazał się w dłuższej perspektywie relatywnie najbardziej trwały – w 1791 r. funkcjonowało tam 68 parafii tego wyznania, co oznacza, że w ciągu niespełna dwustu lat nastąpiły nieduże zmiany. W tym samym czasie w Małopolsce i na Litwie parafii luterańskich – pamiętając, że ten nurt polskiego protestantyzmu nie dorównywał na tych obszarach popularnością kalwinizmowi – było odpowiednio tylko 10 i 5. W Prusach Królewskich luteranie posiadali jeszcze w 1580 r. 162 parafie (50% wszystkich parafii obszaru), a w połowie XVII w. – ok. 90. Liczba protestantów mieściła się na początku XVIII w. między 200 a 300 tys. (na ok. 10 mln katolików) (Wisner 1982, Gastpary 1977, Wyczański 1991, Litak 1994, Kriegseisen 1996).

Szlachta protestancka, choć „w masie stanu nieliczna", przetrwała jednak, gdyż – jak podaje J. Staszewski (2007) – mimo odsuwania jej od funkcji i zaszczytów w wyniku dyskryminacyjnej polityki wyznaniowej stosowanej wobec różnowierców (patrz: podrozdział 6.1.1, Aneks, tab. 1) pozostała szlachtą, z prawem korzystania z reszty przywilejów należnych temu stanowi (m.in. władzy patrymonialnej nad chłopstwem, dziedzicznym posiadaniem ziemi). Protestantyzm przetrwał do końca I Rzeczypospolitej również za sprawą przedstawicieli innych stanów. Osobliwością bowiem polityki nietolerancji wobec różnowierców u schyłku Rzeczypospolitej było to – zdaniem tego samego autora – że stosowano ją konsekwentnie tylko wobec szlachty. W większych miastach Prus Królewskich to różnowiercy (luteranie) mieli wyłączność w sprawowaniu urzędów. Zasad wyłączności religijnej nie przestrzegano także w dobrach szlacheckich i magnackich, gdzie w miastach i we wsiach, wyniszczonych wojnami i kryzysem, pojawiali się protestanccy osadnicy z krajów zachodnich, korzystający, pod opieką właściciela, ze swobody wyznania. Zasady te funkcjonowały na terytorium całej Rzeczypospolitej, przyczyniając się do skomplikowanego obrazu stosunków wyznaniowych do końca jej istnienia (Staszewski 2007).

4.7. BUDDYŚCI I HINDUIŚCI

Buddyzm i hinduizm jako, najogólniej rzecz ujmując, religie zorientowane uniwersalistycznie ku problemom jednostki ludzkiej, ogólnych potrzeb duchowych i psychicznych, a ponadto wywodzące się z geograficznie odległych, dalekowschodnich regionów, mają genezę odbiegającą swoim typem od religii już

przywołanych. Te koncepcje doskonalenia wyrastające głęboko z religijności Wschodu, akcentujące rozwój osobowościowy i duchowy człowieka, jego samodyscyplinę i ascezę, choć nie mówią wprost o początkach buddyzmu i hinduizmu w Polsce, wykluczają niektóre przyczyny pojawienia się wymienionych religii. Wydaje się, że ich „tutejszego" rodowodu nie należy wiązać z imigracją polityczną osób prześladowanych w miejscach swojego zamieszkania bądź czasowego pobytu z powodu identyfikacji religijnej (tak jak to miało miejsce np. w przypadków Żydów). Wspomniana odległość terytorialna wykluczała w jakimś sensie również genezę tych orientalnych religii spowodowaną napływem wiernych w poszukiwaniu lepszych warunków do życia (głównie ekonomicznych). Jeśli więc doszukiwać się genezy tych religii w Polsce, należałoby wskazać raczej na przenikanie idei i myśli, koncepcji i pojęć tradycji orientalnej o buddyjskiej i hinduistycznej proweniencji. Ich napływ „udrożniały" na ogół bezpośrednie kontakty osób z Polski z tymi systemami religijnymi, ich przedstawicielami, i to, co warte podkreślenia, niekoniecznie w krajach i regionach rozpowszechnienia tych religii.

Prapoczątków hinduizmu, a właściwie niektórych elementów kultury duchowej Indii, możemy doszukiwać się za sprawą recepcji myśli indyjskiej, która pojawiła się w literaturze polskiej epoki romantyzmu w XIX w. (Tokarski 1984, 1996). W formie już zinstytucjonalizowanej, choć – jak podaje T. Doktór (1990) – w treści (ideologii i praktyce) bliskiej synkretyzmowi, tradycja hinduistyczna zaczęła docierać na ziemie polskie za sprawą tworzących się tu na początku XX w. ruchów społecznych odwołujących się do teozofii, antropozofii, synkretyzmu hindusko-chrześcijańskiego[55]. Te „produkty duchowego eksportu hinduizmu"– jak nazywa je T. Doktór (1990) – a wśród nich również indywidualne praktyki (adaptacje indyjskiej jogi), docierały na ziemie polskie zarówno przed, jak i tuż po wojnie, w fazie daleko idącej transformacji, nie wywołując trwałej obecności hinduizmu w Polsce[56].

Bezpośrednią genezę hinduizmu w Polsce, skutkującą trwałym zakorzenieniem się pierwszego z jego religijnych odłamów, stanowi pojawienie się pod

[55] Jednym z takich ruchów, któremu zasadniczy ton działalności zaczęły nadawać inspiracje orientalne związane z hinduizmem było – jak dowodzi T. Doktór (1990) – Warszawskie Towarzystwo Teozoficzne (będące do 1912 r. częścią Rosyjskiego Towarzystwa Teozoficznego), a wywodzące się z powstałego w 1905 r. na ziemiach polskich ruchu teozoficznego (jednej z sekcji działającego w wielu państwach świata Towarzystwa Teozoficznego). Z ruchów o mniejszych znaczeniu wymienić można: Towarzystwo Antropozoiczne, Związek Jutrzenki, Eleusis (Doktór 1990).

[56] Przykładem takich modyfikacji może być próba wykorzystania jogi w patriotycznym odrodzeniu narodu, spopularyzowana przez W. Lutosławskiego.

wpływem zainteresowania praktyką kultu Kriszny – w wyniku przenikania określonych koncepcji i pojęć oraz kontaktów Polaków poza granicami kraju z tym kultem – ruchu jego czcicieli w 1977 r. Jego rozwojowi w Polsce sprzyjał, obok zainteresowania elementami kultury duchowej Indii, czy też szerzej – Dalekiego Wschodu, wybuch młodzieżowej kontrkultury na Zachodzie na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych i włączenie doń kultu tego Boga. W ruchu tym można tym bardziej doszukiwać się właściwego rodowodu hinduizmu, gdyż czciciele Kriszny – jak podkreśla T. Doktór (1990) – wyróżniają się najwierniejszym stosunkiem do hinduskiego pierwowzoru, tak w kwestiach religijnych, jak i obyczajowych (w tym dotyczących stroju). Zamknięcie jednak hinduizmu w Polsce, nawet we wstępnym etapie jego rozwoju, w ramach tylko ruchu czcicieli Kriszny byłoby błędem. W wyniku zetknięcia się poza granicami kraju (Kanada) przez osobę z Polski z ideą innego ruchu hinduistycznego, w 1985 r. powstała Brahma Kumaris Raja Yoga – pierwszy, jak dowodzą m.in. T. Doktór (1990) i K. Urban (1994), prawnie uznany związek hinduistyczny w Polsce. Taki rodowód ruchu tylko potwierdza założenie wyrażone we wstępie tej części, iż na ogólną **genezę hinduizmu** w kraju złożyły się (a niekiedy nałożyły):

– **przenikanie idei i myśli, koncepcji i pojęć** hinduistycznej, w tym przypadku, tradycji,

– **kontakty** (niekiedy przypadkowe) osób z Polski z tym **systemem religijnym** lub **jego przedstawicielami**, odbywające się nie tylko w krajach i regionach jego liczebnej dominacji (i gdzie stanowi on znaczącą siłę kulturotwórczą), ale również na Zachodzie, które następnie, często przy wsparciu i zachęcie zagranicznych mistrzów tej tradycji przybywających do Polski, doprowadziły do podjęcia przez te osoby działalności misjonarskiej w kraju.

Przykładem przenikania na grunt polski elementów hinduizmu były także narodziny grup odwołujących się do niektórych praktyk hinduistycznych, np. ruchu Medytacji Transcendentalnej (jego animatorem w Indiach był Maharishi Mahesh Yogi), który od 1977 r. pojawił się jako sekcja Stowarzyszenia Radiestetów w Warszawie. Metodę tę wykładano i uczono prawidłowości jej stosowania także na kursach organizowanych przez inne instytucje (Polskie Towarzystwo Higieny Psychicznej, Katolicki Uniwersytet Lubelski). W tym przypadku rozwój ruchu, poza kwestią zainteresowania odpowiednimi praktykami przez samych członków, możliwy był dzięki pomocy zagranicznych nauczycieli, przyjeżdżających do Polski w celu przeprowadzenia kursów[57]. Przykładem świadczącym o docieraniu elementów tradycji hinduistycznej do Polski za pośrednic-

[57] W latach siedemdziesiątych XX w. przez kursy te przeszło około tysiąca osób (Doktór 1990).

twem zagranicznych nauczycieli (niemieckich) jest pojawienie się na początku lat osiemdziesiątych przypadku jednej z bardziej powszechnych ceremonii ofiarnych (Agnihotra), do wykonywania której w 1981 r. założono sekcję Agnihotry przy Stowarzyszeniu Radiestetów w Warszawie (Doktór 1990).

Podobną genezę do przywołanych ruchów hinduistycznych – Międzynarodowego Stowarzyszenia Świadomości Kriszny i Brahma Kumaris Raja Yoga – miały inne powstające w końcu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych związki tej tradycji religijnej (m.in. Związek Ajapa Yoga). Mówienie o zasadniczej genezie i rozwoju hinduizmu przy zawężeniu go m.in. do ruchów Hari Kriszna, Raja Yoga, Ajapa Yoga, a z pominięciem np. ruchu Medytacji Transcendentalnej czy sekcji Agnihotry (a nawet wcześniejszego Towarzystwa Teozoficznego) nie oznacza jakiegoś przeoczenia, lecz wynika ze świadomego zabiegu. Polega on na zastosowaniu występującego w naukach religiologicznych podstawowego podziału ruchów hinduistycznych na: religijne i parareligijne.

Hinduizm, o czym wspomniano, jest luźnym konglomeratem wielu nurtów wyznaniowych, wykazującym pod tym względem większą różnorodność niż buddyzm. Ruchy buddyjskie mają ponadto – jak wskazuje T. Doktór (1990) – prawie wyłącznie charakter religijny, natomiast wiele ruchów nawiązujących do tradycji religijno-filozoficznej Indii nie ma charakteru religijnego, lecz świecki. Wykorzystują one niektóre elementy z tej tradycji w określonym celu: poprawy zdrowia, rozwoju osobowości. Można powiedzieć za wspomnianym autorem, że na to podstawowe kryterium podziału ruchów hinduistycznych składa się stosunek do religii i stopień przepojenia doktryn i praktyk tych ruchów elementami religijnymi oraz ich autoidentyfikacja. Ruchy religijne były, i do dziś pozostają, znacznie mniej rozpowszechnione niż te o charakterze parareligijnym. Wymagają bowiem większego zaangażowania oraz zmiany religijnej autoidentyfikacji. W ich przypadku też rzadziej występuje zjawisko synkretyzmu doktryn oraz praktyk charakterystyczne dla uczestników ruchów parareligijnych. Podział ten, o czym należy pamiętać, ma jednak względny charakter, gdyż granica między tymi ruchami jest dość płynna (chyba że mamy do czynienia z wyraźną autoidentyfikacją) (Doktór 1990).

Omówione tu zainteresowanie Wschodem, wyrażające się poza **teoretycznym poznawaniem** problematyki również **praktycznym uprawianiem dyscyplin medytacyjnych** (rozpoczęte już w okresie międzywojennym), wyznaczało także prapoczątki buddyzmu w Polsce. Podobnie jak w hinduizmie, bezpośrednią **genezę buddyzmu** w Polsce stanowiło pojawienie się w końcu lat sześćdziesiątych osób czynnie zainteresowanych buddyjską medytacją i poszuku-

jących w tych treningach duchowych możliwości osobowego rozwoju, którzy skupili się później w Związku Buddystów Zen „Sangha”[58].

Lata siedemdziesiąte, a zwłaszcza następna dekada, to okres pojawiania się kolejnych grup osób zainteresowanych buddyjską praktyką medytacyjną i intelektualną znajomością tej tradycji (m.in. Stowarzyszenie Buddyjskie Zen „Czogie”, Stowarzyszenie Buddyjskie Karma Kagyu, Stowarzyszenie Buddyjskie Zen „Kandzeon”, Związek Buddystów Zen „Rinzai”, Grupa Jodo Shinshu), którym wsparcia udzielali zagraniczni nauczyciele odwiedzający Polskę[59]. Buddyzm w Polsce od samego początku reprezentowany był przez różne tradycje: buddyzmu tybetańskiego (Karma Kagyu), japońskiego buddyzmu zen (Kandzeon, Rinzai, Jodo Shinshu), koreańskiego buddyzmu zen (Kwan Um).

Przy analizie genezy obu religii w Polsce nieuniknione staje się odwołanie do zewnętrznego (zagranicznego) kontekstu. Adepci szkół hinduizmu i buddyzmu w kraju swoje pierwsze, niekiedy przypadkowe, kontakty z tymi tradycjami religijnymi mieli poza Polską, w krajach zachodnich. Były to spotkania tyleż „naturalne”, co mogące zapewnić właściwy kontakt z hinduskim czy buddyjskim pierwowzorem. Jak twierdzi bowiem T. Doktór (1990), Stany Zjednoczone stanowiły taką pierwszą „stację przesiadkową” w podróży orientalnych ruchów religijnych na Zachód. Buddyzm w Stanach Zjednoczonych rozwijał się w okresie rosnącej popularności szkół hinduskiej jogi (Ruch Świadomości Kriszny, Transcedentalna Medytacja, Raja Yoga), a przechodzenie adeptów jogi do szkół buddyjskich i odwrotnie było zjawiskiem dość częstym (Karpowicz 1990). Zainteresowanie jogą i buddyzmem na Zachodzie wzrosło wyraźnie, jak stwierdzono, w okresie rozwoju ruchu kontrkultury młodzieżowej, a częstsze nieco wyjazdy Polaków za granicę w latach siedemdziesiątych dawały większą spo-

[58] Na 1968 r., jak podaje P. Karpowicz (1990), przypadają pierwsze próby tłumaczenia *Trzech filarów Zen* Philipa Kapleau’a, amerykańskiego nauczyciela buddyzmu. Zawarte w tej książce praktyczne wskazówki posłużyły młodym adeptom sztuki zen do podjęcia indywidualnego treningu medytacyjnego (Karpowicz 1990). Zen „Sangha”, której początki, jako najstarszej wspólnoty buddyjskiej w kraju, sięgają 1970 r., została zarejestrowana w 1980 r., jako pierwsza spośród buddyjskich (Urban 1994).

[59] Wizyty w Polsce P. Kapleau’a (1975 r.), Ole Nydahla, lamy pochodzącego z Danii (po raz pierwszy w 1976 r., u osób skupionych się we wspólnocie Karma Kagyu), czy Soena Sa Nima, koreańskiego mistrza Zen (po raz pierwszy w 1978 r., u osób skupionych we wspólnocie Zen „Czogie”), będące wsparciem i wskazówką dla działalności niektórych grup, stanowią potwierdzenie tezy, że na genezę i mechanizm tworzenia się grup buddyjskich w Polsce składały się m.in. odwiedziny zagranicznych nauczycieli danej tradycji. Podkreślić należy w tym miejscu za P. Karpowiczem (1990), że bezpośrednie kontakty z mistrzem, choć nie są niezbędnym warunkiem członkostwa we wspólnocie buddyjskiej, stanowią, szczególnie w buddyzmie zen, istotne znaczenie.

sobność nawiązania kontaktu z wyznawcami obu religii[60]. Wydaje się jednak, że pełnienia funkcji „przystanków" nie można odmawiać także innym rozwiniętym państwom zachodnim (Kanada, Wielka Brytania, Francja, RFN, Holandia), przez co również stały się miejscami kontaktów Polaków z tymi orientalnymi systemami religijnymi[61]. Buddyzm w tym czasie rozwijał się tam za sprawą mistrzów pochodzących zarówno z Dalekiego Wschodu, jak i Stanów Zjednoczonych. Analizując kontakty z buddyzmem, ale i hinduizmem, w tym zewnętrznym kontekście przestrzennym, nie można oczywiście zapominać o Dalekim Wschodzie i docierających tam grupach młodych adeptów z Polski, znajdujących miejsce do spotkania „twarzą w twarz" z miejscowymi nauczycielami.

Mówienie o genezie hinduizmu i buddyzmu w Polsce nie może też nie uwzględniać towarzyszącego jej kontekstu politycznego. Powstanie bowiem tych pionierskich środowisk zainteresowanych orientalnymi religiami było w jakimś sensie odpowiedzią na panujący system władzy. Wyrazem ideowego (polityczno-religijnego) wobec niego sprzeciwu, nonkonformizmu, a przede wszystkim poszukiwań alternatywnego, w stosunku do jego ograniczonych propozycji, stylu życia.

Zaangażowani w praktyki medytacyjne i treningi skupieni byli na ogół w największych miastach Polski. O takim aspekcie przestrzennym genezy i rozwoju obu systemów religijnych decydowało wiele czynników. Za najważniejsze uznać należy wiek i poziom wykształcenia wyznawców – w większości byli to ludzi młodzi i przeważnie dobrze wykształceni, rekrutujący się ze środowisk akademickich, które w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych tworzyły się wyłącznie w największych miastach. W wielu przypadkach były to osoby niezaangażowane religijnie, które bądź to porzuciły wyznanie (na ogół rzymskokatolickie), bądź nie były wcześniej związane z żadną z religii. O przyjęcie takiej postawy łatwiej było w skupiskach miejskich, z różnych przyczyn bardziej od środowisk wiejskich zlaicyzowanych, w których istnieje większa anonimowość niedająca takiej sposobności do wytwarzania presji społecznej, aby pozostać

[60] W zainteresowaniu buddyzmem na Zachodzie w latach sześćdziesiątych dokonała się – jak podkreśla P. Karpowicz (1990) – jakościowa przemiana. Polegała na przejściu od studiów akademickich, działalności popularyzatorskiej i informacyjnej do ścisłych praktyk medytacyjnych i treningu wymagającego osobistego zaangażowania. Buddyzm przestał być tylko obiektem intelektualnych fascynacji, a zaczął wyznaczać kierunek poszukiwań duchowych młodego pokolenia (Karpowicz 1990).

[61] Istotny wpływ na początek kontaktów buddyzmu z zachodnioeuropejską kulturą miało kolonialne podporządkowanie przez państwa Starego Kontynentu (Wielka Brytania, Francja) terytoriów, na których religia ta odgrywała znaczącą rolę kulturotwórczą.

przy wierze wyznawanej od pokoleń, jak ma to miejsce w przypadku wsi[62]. W miastach też wreszcie istniały większe możliwości pogłębiania swoich orientalnych zainteresowań poprzez dostęp do fachowych publikacji i spotkań z osobami zaangażowanymi w praktyki religijne, w tym z zagranicznymi nauczycielami. Pierwsze skupiska i stałe miejsca praktyk medytacyjnych powstały m.in. w Warszawie, Katowicach, Wrocławiu, Poznaniu, Szczecinie, Białymstoku, Gdańsku, Łodzi, Lublinie, Bielsku-Białej, Opolu. Do wymienionych miast, będących miejscami koncentracji największych liczebnie grup wyznawców, dołączały wkrótce mniejsze miejscowości (m.in. Kuchary w powiecie płockim, Przesieka w powiecie jeleniogórskim). Ich pojawienie się na mapie skupisk wyznawców orientalnych systemów religijnych w Polsce, głównie buddyzmu, to efekt przejęcia znajdujących się w tych miejscowościach obiektów, zaadaptowanych następnie do prowadzenia praktyk religijnych (rys. 13).

Reasumując tę część rozważań nad mniejszościami religijnymi, należy powiedzieć, że wszystkie główne religie świata – chrześcijaństwo, judaizm, islam, buddyzm i hinduizm – miały swoich wyznawców również na ziemiach polskich. Wszystkie w toku swoich długich dziejów, i to zanim dotarły na ziemie polskie, ulegały z różnych przyczyn, o czym wspomniano, licznym podziałom. Ich konsekwencją było pojawienie się w ramach danej tradycji nowych wyznań, z których część przyczyniła się również do zróżnicowania struktury religijnej ziem polskich. Swoją obecność w ramach tradycji chrześcijańskiej zaznaczyły, obok dominującego pod względem liczebnym i siły kulturotwórczej Kościoła łacińskiego, obrządki prawosławny i ormiański, a później również podlegający ciągłym i licznym podziałom protestantyzm. Szeroko ujęta tradycja judaistyczna natomiast reprezentowana była, obok samego judaizmu, przez religię karaimską, której wyznawcy przez kilka stuleci uważali się za prawowitych (bo niepolemizujących z prawami boskimi zapisanymi w *Torze*) Żydów.

[62] Zdaniem T. Sobolewskiego (2009), buddyzm nie stanowi konkurencji wobec żadnej religii. Stąd też jego rozprzestrzenienie się na Zachodzie, który jest polem znoszących się wzajemnie teorii naukowych oraz wierzeń, narastającej konkurencji ateizmu i religii, uważających się za jedynie słuszne. Buddyzm, jak twierdzi wspomniany autor, wykracza poza te kategorie, poza wszelki dualizm. Pogłębia intuicje, które w religiach, zwłaszcza tych największych, ukryte są pod formami, one zaś poddawane są do wierzenia. Formy te łatwo są przyjmowane w stanie uniesienia i równie łatwo odrzucane, nie znajdują bowiem ani pokrycia w doświadczeniu wewnętrznym, ani w intelektualnym dociekaniu. Buddyzm jest intelektualny (Sobolewski 2009).

Rys. 13. Główne skupiska buddystów i hinduistów w Polsce
(koniec lat osiemdziesiątych XX w.)
Źródło: opracowanie własne

Każda z omówionych religii, jak pokazała analiza, wykazywała się innym typem genezy na ziemiach polskich. W wyniku odmiennych uwarunkowań (politycznych, społecznych, ale i ekonomicznych) różnie też kształtował się ich rozwój przestrzenny. Wyznawcy wszystkich przywołanych religii utworzyli na ziemiach polskich trwałe skupiska, zagospodarowując i organizując zasiedloną przez siebie przestrzeń zgodnie z przepisami ustawodawstwa państwowego i lokalnego (w przeszłości głównie regulowanymi przez właściciela miast) oraz wynikającymi z praw i tradycji poszczególnych religii. Podziały głównych religii, które przeniesione zostały na terytorium państwa polskiego, nie miały charakteru ostatecznego. Również na ziemiach polskich przebiegały one z różną w zależności od religii dynamiką – zjawisko to dotyczyło zarówno Kościoła łacińskiego, jak i tradycji religijnych określanych mianem mniejszościowych.

Co więcej, krajową scenę religijną charakteryzowały również procesy o zgoła odwrotnym przebiegu, polegające na łączeniu się wyznań – mniejszościowych z Kościołem rzymskokatolickim i ich samych między sobą. Konsekwencją zaś tych wszystkich zjawisk i procesów było powstanie kolejnych mniejszości wyznaniowych w Polsce.

5. DEKOMPOZYCJA I PLURALIZM SCENY RELIGIJNEJ – KLASYFIKACJA MNIEJSZOŚCI RELIGIJNYCH WE WSPÓŁCZESNEJ POLSCE WEDŁUG TRADYCJI I GENEZY

Rozłamy w poszczególnych religiach, ale też niewynikające bezpośrednio z nich narodziny nowych, prowadziły do powstania kolejnych wspólnot, z których część zachowała następnie trwały charakter, inne zaś, pod wpływem różnorodnych czynników (sporów doktrynalnych i personalnych wewnątrzkościelnej opozycji), nie utrzymały jedności, czego efektem stały się kolejne, nieustające do dziś, a w konsekwencji liczne podziały. Areną tych procesów, jak stwierdzono, były również ziemie polskie. Można zatem mówić, iż w toku dziejów mieliśmy do czynienia z dekompozycją i pluralizmem sceny religijnej w Polsce[1]. Dokonując analizy tego zagadnienia, autor nie zakłada ująć go w hermetyczną formułę Kościołów mniejszościowych powstałych tylko na ziemiach polskich, choć im poświęci zdecydowaną większość rozważań, ale chce objąć nim również te ze wspólnot wyznaniowych, które współtworząc mapę religijną omawianego obszaru, swoimi początkami sięgają terytorium innych państw.

Należy podkreślić, że dekompozycja i pluralizm sceny religijnej w Polsce przedstawione w tej części opracowania z pewnością nie wyczerpują problemu. Autor zdaje sobie sprawę, że nakreślenie genezy wszystkich mniejszości, które w ciągu dziejów pojawiły się na mapie religijnej Polski, nie tylko przekracza możliwości objętościowe pracy, ale przede wszystkim nie ma uzasadnienia merytorycznego. Jednym z celów pracy jest bowiem nakreślenie genezy oraz uwarunkowań rozwoju przestrzennego mniejszości religijnych na ziemiach polskich wraz z próbą ustalenia zmian na tutejszej „scenie" religijnej wynikających z jej dekompozycji i pluralizowania się. Podjęcie próby zakładało więc określony wybór, którego dokonano stosując dwa podstawowe kryteria: przestrzenne i czasowe. Przy uwzględnieniu kryterium przestrzennego dekompozycję sceny religijnej rozpatrywano więc jako:

[1] Dekompozycja w przypadku podjętego tematu badawczego oznacza proces podziału wyznań, natomiast pluralizm – wielość istnienia w przeszłości i współcześnie zróżnicowanych wewnętrznie (doktrynalnie, kultowo, instytucjonalnie) i zewnętrznie (po względem form) wyznań.

1) **konsekwencję podziałów i unii religijnych przeniesionych na ziemie leżące w granicach współczesnej Polski;** swoją genezą wybrane mniejszości sięgały:

a) obszarów znajdujących się poza granicami ówczesnego i współczesnego państwa polskiego (m.in. herrnhuci),

b) terytorium państw zaborczych (m.in. Kościół Staroluterański),

2) **rezultat podziałów i unii religijnych zachodzących na ziemiach polskich;** wybrane mniejszości powstały,

a) w granicach istniejącego w danym okresie państwa polskiego (m.in. unici)[2];

b) na ziemiach wchodzących współcześnie w skład Polski, które w okresie narodzin Kościołów były częścią terytoriów państw zaborczych (m.in. mariawici).

Podkreślić należy, że analizowane w wyniku zastosowanego podziału wspólnoty kościelne miały zróżnicowany zasięg oddziaływania przestrzennego: od „lokalnego" (przynajmniej pierwotnie, np. w przypadku herrnhutów), przez „regionalny" (np. Ewangelicki Kościół Unijny na polskim Górnym Śląsku), do „ponadregionalnego" lub „krajowego" (np. mariawici).

Przy zastosowaniu kryterium czasowego, które w przeciwieństwie do prze-

[2] Uznawanie unitów za mniejszość religijną nie zawsze było i jest jednoznaczne. W okresie międzywojennym rozbieżności w takim postrzeganiu pojawiły się zwłaszcza na gruncie prawnym. Z zapisów Konstytucji marcowej – o wyznaniu rzymskokatolickim jako „religii przeważającej części narodu" – L. Zieleniewski (1935) wywodził, że „greko-katolicy" stanowili mniejszość, gdyż wyznawali inną niż rzymskokatolicka religię. Zdaniem J. Sawickiego (1937) natomiast, skoro z zapisu Konstytucji o wyznaniu rzymskokatolickim wynika pośrednio, że mniejszości religijne składają się z osób (obywateli Polski) wyznających inną religię aniżeli rzymskokatolicka, wspomniani „greko-katolicy" nie mogą być mniejszością, gdyż pod względem prawnym są częścią większości religijnej, mimo iż „odznaczać się mogą pewnymi odrębnościami i cechami charakterystycznymi". Powołuje się on przy tym na Konkordat z 1925 r., w którym mowa jest o Kościele katolickim jako Kościele wszystkich obrządków (art. I), z ustaloną dla wszystkich obrządków hierarchią (art. IX, Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczypospolitą Polską, DzU 1925, nr 72, poz. 501 i 502). W tym miejscu należy zauważyć, że w zapisach, na które powołuje się J. Sawicki (1937), chodzi jednak o szerszą formułę Kościoła – katolicką, a nie rzymskokatolicką. W tej pracy unici konsekwentnie uznawani będą za mniejszości religijne, mimo że są częścią Kościoła katolickiego. Takie ujęcie wynika z podkreślenia ich macierzystych wyznań, zachowanych w postaci odrębnych obrządków (własnych liturgii na ogół z odrębnymi językami, ustrojów kościelnych, samodzielności administracji, hierarchii, kalendarzy, niekiedy małżeństw), a ponadto istniejącej zbieżności tych obrządków z niektórymi mniejszościami etnicznymi. Z tytułu przynależności do mniejszości etnicznych wyznawcy tych obrządków mieli możliwość nabycia określonych prawem uprawnień, stanowiących ich administracyjne i gospodarcze ramy, które uzupełniały i wzmacniały występowanie odrębności również w aspekcie religijnym.

strzennego nie ma odzwierciedlenia w układzie tej części opracowania, wzięto pod uwagę wspólnoty powstałe zarówno na ziemiach polskich, jak i poza nimi w okresie istnienia I (np. bracia polscy) i II Rzeczypospolitej (np. Ewangelicki Kościół Unijny na polskim Górnym Śląsku) oraz Królestwa Polskiego (np. mariawici). Analizą wreszcie objęto w większości te z wyznań, które niezależnie od miejsca narodzin przestały istnieć (np. Ewangelicki Kościół Unijny na polskim Górnym Śląsku), ale mają (np. bracia polscy) swoich, choć niebezpośrednich kontynuatorów i istnieją do dziś (np. mariawici).

Ponadto mniejszości, które nie przetrwały do współczesności (lub została przerwana ich ciągłość) i stanowią jedynie element historycznej mapy wyznaniowej Polski (m.in. bracia polscy, mariawici, chasydzi), poddane zostały bardziej szczegółowej analizie w zakresie genezy, rozwoju przestrzennego oraz liczebności.

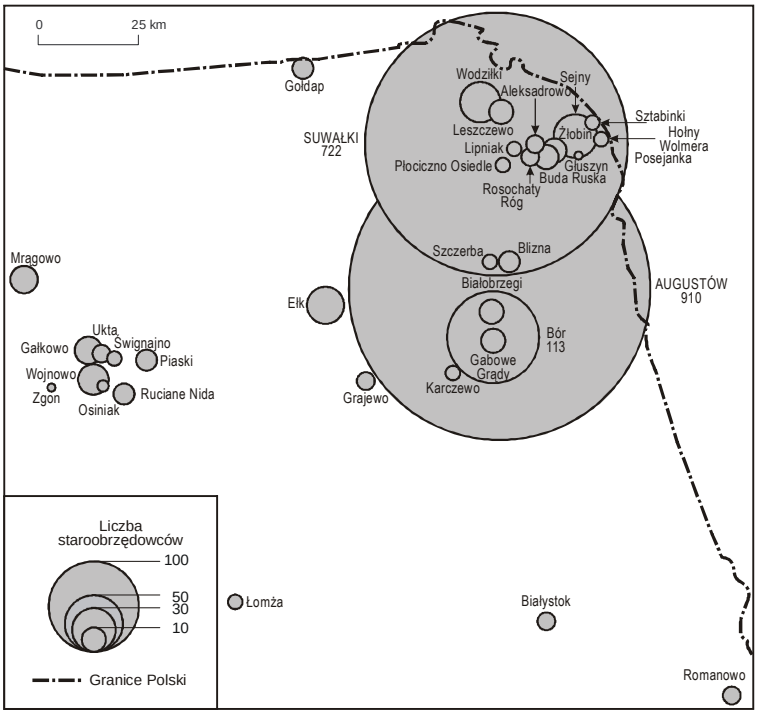
Inne wyznania religijne, które choć spełniały powyższe kryteria analizy, a z uwagi na dokonany wybór zostały z niej wyłączone, przedstawione zostały w części stanowiącej rodzaj podsumowania i usystematyzowania wiedzy o strukturze występujących współcześnie w Polsce mniejszości religijnych (podrozdział 5.3).

5.1. PODZIAŁY I UNIE RELIGIJNE PRZENIESIONE NA ZIEMIE LEŻĄCE W GRANICACH WSPÓŁCZESNEJ POLSKI

Analizując dekompozycję sceny religijnej, tworzącą się w wyniku przeniesienia na ziemie leżące w granicach współczesnej Polski podziałów i unii religijnych powstałych poza tym obszarem, należy podkreślić zasadniczy wpływ na przebieg tego procesu zmian doktrynalno-instytucjonalnych dokonujących się zwłaszcza w prawosławiu i w konfesjach protestanckich.

Genezę wywodzącą się z tej pierwszej tradycji religijnej ma Wschodni Kościół Staroobrzędowy. Reprezentuje on wspólnotę społeczno-wyznaniową staroobrzędowców, której wyodrębnienie z prawosławia nastąpiło w drugiej połowie XVII w., w związku z odmową przyjęcia reform zapoczątkowanych przez moskiewskiego patriarchę Nikona, a sprowadzających się do zmiany obrzędów kościelnych, poprawiania ksiąg religijnych oraz ujednolicenia liturgii. Prześladowani za poglądy religijne już pod koniec XVII w. – jak podaje E. Iwaniec (1977) – dotarli na wschodnie tereny Rzeczypospolitej, natomiast w następnym stuleciu swoje skupiska założyli na ziemiach współcześnie należących do Polski. Ich

osadnictwo, o zdecydowanie wiejskim charakterze (w celu zachowania czystości wiary), koncentrowało się od początku w trzech regionach: suwalsko-sejneńskim, augustowskim i mazurskim. Część z powstałych wtedy skupisk przetrwała do końca XX w. (rys. 14).



Rys. 14. Rozmieszczenie i liczebność skupisk
staroobrzędowców w Polsce w 1994 r.
Źródło: Rykała (1994, 1999)

W pierwszej połowie XVIII w. rozwijał się na ziemiach polskich, podobnie jak w Kościołach luterańskich Europy, pietyzm – ruch będący reakcją na sformalizowanie zasad religii i sprawowania kultu oraz zmniejszenia pobożności w chrześcijaństwie zreformowanym. Ze względu na swoje zasady nie cieszył się przychylnym stosunkiem ze strony władz Kościoła luterańskiego. Jego baza przestrzenna była więc mocno ograniczona i nie zgromadził na ziemiach polskich znaczącej liczby zwolenników. Większe skupiska pietystów powstały – jak podaje J. Szczepankiewicz-Battek (2005) – we Wrocławiu, w którym nie zanotowano wobec nich prześladowań, oraz na Śląsku Cieszyńskim, gdzie mimo trudności ruch ten zakorzenił się na tyle silnie, że ukształtował w znacznym stopniu religijność mieszkańców tego obszaru. W XIX stuleciu pietyzm dotarł

także do Poznania, Warszawy i Górnego Śląska oraz ugruntował swe wpływy na Śląsku Cieszyńskim (przyczyniając się m.in. do narodzin ruchu zielonoświątkowego) – we wszystkich tych skupiskach główną siłą sprawczą rozwoju ruchu były ośrodki posługi diakonackiej (przede wszystkim socjalnej).

Na pozostałych obszarach pietyści nie odegrali większej roli. Wyjątek stanowili tzw. herrnhuci (bracia morawscy) oraz schwenkfeldyści (Szczepankiewicz-Battek 1996, 2005). Pierwsi z nich to potomkowie wygnańców religijnych (husytów, ewangelików, anabaptystów) z Czech i Moraw, którzy w pierwszej połowie XVIII w. utworzyli w Łużycach Górnych ewangelicką wspólnotę religijną wyrosłą na gruncie niemieckiego pietyzmu, doktryną i tradycją nawiązującą do braci czeskich[3]. Herrnhuci od samego niemal początku utrzymywali kontakty religijne z Jednotą Braterską w Lesznie, na ziemiach polskich pojawili się jednak dopiero na początku następnego stulecia, głównie na Śląsku oraz w uprzemysławiających się żywiołowo miastach Królestwa Polskiego (m.in. Łodzi, Pabianicach, Zduńskiej Woli). Stworzone przez nich nieliczne gminy sukcesywnie zatracały swoją autonomię, podporządkowując się – jak podaje Szczepankiewicz-Battek (1996, 2005) – Kościołowi Ewangelicko-Augsburskiemu (podobną formę zwierzchnictwa i konfesji przyjęli w 1749 r. bracia morawscy w Niemczech, gdzie zostali uznani za legalny zbór ewangelicki w Saksonii).

Późniejsze w stosunku do braci morawskich, ale o zdecydowanie bardziej trwałym charakterze, jest wyznanie metodystyczne. Jego zaczątków na ziemiach polskich należy doszukiwać się nie tyle w docierającej propagandzie wyznaniowej – jak to miało miejsce przy genezie protestantyzmu na ziemiach polskich w ogóle – ale raczej przenikaniu określonych idei, koncepcji i pojęć. W ten sposób powstały w drugiej połowie XIX w. pierwsze, tworzone w większości przez Niemców, zbory metodystów na Pomorzu i Śląsku. Oprócz dyfuzji zasad doktrynalnych i rozwiązań organizacyjnych o zakorzenieniu i rozprzestrzenianiu metodyzmu na ziemiach polskich decydowali, zwłaszcza w okresie wolnej Polski, imigranci (misjonarze). Za sprawą przybyłej w 1920 r. ze Stanów Zjednoczonych Misji Południowego Episkopalnego Kościoła Metodystycznego powstały – jak podaje K. Wolnica (2007) – ośrodki misyjne metodystów, m.in. w Warszawie, Lwowie, Krakowie, Poznaniu, Wilnie. Punktem kulminacyjnym formowania się struktur organizacyjnych Kościoła metodystycznego w Polsce była I Konferencja (Synod) Misji w 1922 r.

---

[3] Pierwszą gminę (1722–1727) założyli w Saksonii (protestanckim kraju Rzeszy), w majątku hr. N.L. Zinzendorfa, której nadano czeską nazwę Ochranowo (niem. *Herrnhut* – Straż Pańska) (Szczepankiewicz-Battek 1996, 2005).

Podobną do ewangelików genezę – polegającą na przenikaniu zasad i koncepcji religijnych, których przyjęcie wśród miejscowej ludności wzmacniała również działalność misjonarzy – miały reprezentujące główne nurty protestantyzmu wspólnoty ewangelikalne: adwentyści, baptyści i zielonoświątkowcy. Podobieństwa do metodystów występowały także, jeśli idzie o czas pojawienia się tych wyznań na ziemiach polskich – od około połowy XIX w. (baptyści w 1844 r., adwentyści prawdopodobnie w 1888 r.) do początku XX w. (zielonoświątkowcy), natomiast różnił obszar ich pierwotnego rozprzestrzenia. W przypadku adwentystów były to tereny ówczesnego zaboru rosyjskiego (Wołyń), baptystów – Niemiec (m.in. Elbląg, Wrocław, Szczecin), natomiast zielonoświątkowców – Austrii (Śląsk Cieszyński). U baptystów pewnych analogii z metodystami można doszukiwać się także w pochodzeniu etnicznym wiernych – pierwotnie byli nimi na ogół miejscowi Niemcy, z czasem również Polacy. Podział narodowościowy okazywał się niekiedy na tyle trudny do przezwyciężenia, że znajdował swoje odzwierciedlenie w tworzących daną wspólnotę zborach. Wśród wiernych pozostałych wyznań ewangelikalnych – na co wskazuje obszar ich narodzin – przeważała ludność polska.

Nieustanna dekompozycja, która cechowała wyznania mniejszościowe występujące na ziemiach polskich, w tym w szczególności protestantyzm, nie sprowadzała się li tylko i wyłącznie do praktyki podziałów. Odnotować należy również działania przeciwstawne, zmierzające do łączenia Kościołów wywodzących się z pokrewnych tradycji. W jakimś sensie z tego typu inicjatyw unijnych wyrosły – poprzez próbę niwelowania różnic konfesyjnych – niektóre wspólnoty odwołujące się do pietyzmu (m.in. herrnhuci). Do rangi jednego z najważniejszych aktów połączenia dwóch odrębnych konfesji protestanckich urasta zarządzenie króla Prus Fryderyka Wilhelma III (ewangelika reformowanego) z 1817 r., ustanawiające w całych Prusach (powiększonych o prowincje nadreńskie, zamieszkane przez wielu ewangelików reformowanych) unię Kościołów reformowanego i ewangelickiego.

Ewangelicki Kościół Unijny, bo taką nazwę przyjęła nowa wspólnota wyznaniowa, powstał z pobudek politycznych, ale i głębszych potrzeb religijnych (odwołujących się m.in. do pietyzmu i symboliki 400. rocznicy reformacji). Ze względu na opór żywiony przez wielu wiernych do tej formy unii, szczególnie na obszarach – jak podają J. Szczepankiewicz-Battek (2005) i A. Buzek (1957) – ze znaczącą przewagą liczebną jednej z dwóch grup wyznawców, ustanowiono dla niej ostatecznie (w 1834 r.) wspólną organizację kościelną (Ewangelickie Kościoły Unijne każdej prowincji), natomiast poszczególne zbory w ramach unii pozostały przy swoim augsburskim lub reformowanym wyznaniu. Można zatem stwierdzić, że powstanie Kościoła Ewangelicko-Unijnego w Prusach przebiegało

bardziej w sferze ustrojowej niż doktrynalnej, była to bardziej unia liturgiczna niż dogmatyczna[4].

Unia Staropruska z 1817 r. objęła rzecz jasna również tereny Królestwa Prus wchodzące w skład współczesnej Polski (Śląsk, Wielkopolskę, Pomorze i Mazury). Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości Ewangelicki Kościół Unijny kontynuował swoją działalność, tworząc dwie samodzielne organizacje: Kościół Ewangelicko-Unijny (na Pomorzu i w Wielkopolsce) oraz Ewangelicki Kościół Unijny na polskim Górnym Śląsku (patrz: podrozdział 6.1.3).

Dla części wiernych i duchownych wyznania ewangelicko-luterańskiego występowanie pod jedną administracją kościelną z ewangelikami reformowanymi, które nie wymagało przecież rezygnacji z własnej konfesji, było jednak posunięciem nie do zaakceptowania. W wyniku ich zdecydowanej postawy doszło do powołania na synodzie we Wrocławiu w 1841 r. Kościoła Staroluterańskiego (Staroluterskiego). Biorąc pod uwagę siedzibę obrad synodu, tj. Wrocław (będący do 1945 r. również siedzibą władz Kościoła), można by zgodnie z przyjętą strukturą merytoryczną pracy uznać powstanie Kościoła Staroluterańskigo jako efekt podziałów zachodzących w łonie protestantyzmu na ziemiach polskich. Przyjęcie takiego wnioskowania, choć nie stanowiłoby błędu, z pewnością nie oddawałoby w pełni specyfiki wyodrębnienia się omawianej wspólnoty religijnej – będącej przecież wyrazem oporu części luteranów wobec zarządzeń kościelnych króla Prus odnoszących się do całości podległego mu terytorium. Należy bowiem pamiętać, że Śląsk, choć stanowił obszar, gdzie opór pragnących zachować wierność dotychczasowej strukturze organizacyjnej i luterańskim księgom wyznaniowym był istotnie duży, nie był jedynym fragmentem terytorium Prus, na którym powstały parafie Kościoła Staroluterańskiego[5].

---

[4] Pruskie zarządzenie z 1834 r. głosiło m.in., że „Unia nie chce i nie oznacza rezygnacji z dotychczasowego wyznania wiary, także autorytet, jaki posiadały dotychczasowe pisma wyznaniowe obu konfesji ewangelickich, nie został przez nią zniesiony. Przez przystąpienie do niej wyrażony zostaje tylko duch umiarkowania i łagodności, który nie dopuszcza, aby różnice w poszczególnych punktach doktryny stanowiły podstawę do odmawiania wspólnoty kościelnej" (*Encyklopedia*… 2005). Należy dodać, że w 1822 r. wprowadzono agendę ujednolicającą liturgię w sposób kompromisowy dla obu wyznań, która jednak nie satysfakcjonowała żadnej ze stron, co w konsekwencji doprowadziło do stworzenia przede wszystkim ram wspólnej organizacji kościelnej (agendę utworzono również w okresie późniejszym i obowiązywała do 1945 r., a w zborach niemieckojęzycznych w Polsce istniała również po wojnie) (Szczepankiewicz-Battek 2005).

[5] W tym kontekście, oprócz wschodniej części państwa pruskiego (przywołany już Śląsk, Wielkopolska, Pomorze), gdzie staroluteranizm rozwijał się najsilniej, wymienić należy również inne kraje i prowincje wschodnie Cesarstwa Niemieckiego (m.in. obszar współczesnego kraju związkowego Saksonia-Anhalt, w tym jeden z głównych ośrodków tego nurtu, tj. miasto Halle).

Kościół ten kilka lat po ukonstytuowaniu się uzyskał legalizację (1845 r.), ale aż do I wojny światowej nie posiadał równoprawnego statusu w stosunku do macierzystego wyznania (Ewangelickiego Kościoła Unijnego), a jego wierni poddawani byli represjom wywołującym dość liczną emigrację zewnętrzną (głównie do Ameryki Północnej, w mniejszym stopniu – Australii).

Po powstaniu niepodległego państwa polskiego wiele staroluterańskich parafii, powstałych w dawnej wschodniej części Prus, znalazło się w jego granicach (województwa poznańskie i pomorskie). Kościół Ewangelicko-Luterański w końcu lat dwudziestych XX w. tworzył jedną diecezję (superintendenturę) i składał się z sześciu parafii – w Rogoźnie (będącym siedzibą władz zwierzchnich wspólnoty do 1935 r.), Bydgoszczy, Nowym Tomyślu, Poznaniu, Czarnym Lesie i Toruniu (siedziba władz od 1935 r.) – 23 gmin i 15 stacji kaznodziejskich. W 1920 r. wspólnota staroluterańska w Polsce liczyła 9 tys. wiernych, głównie Niemców, natomiast w 1937 r. już tylko 3,7 tys. Po drugiej wojnie światowej Kościół ten w Polsce przestał istnieć, a podległe mu wcześniej zbory zostały przejęte przez Kościół Ewangelicko-Augsburski (Alabrudzińska 2004, Gastpary 1981, Kiec 2001, Kłaczkow 2008)[6].

Na kształtowanie „z zewnątrz" oblicza religijnego ziem polskich nie miały „wyłączności" tylko podziały zachodzące w prawosławiu, a zwłaszcza w konfesjach protestanckich. Paradoksalnie, o jednym z istotniejszych, bo decydujących – w przeciwieństwie do większości wyznań wcześniej omówionych – o strukturze religijnej współczesnej Polski, zadecydował rozłam w łonie katolicyzmu, wywołany podnoszeniem kwestii obrony wartości narodowych wśród Polonii w Stanach Zjednoczonych. W wyniku protestu części emigrantów polskiego pochodzenia przeciwko obsadzaniu przez miejscową hierarchię kościelną „polskich" parafii księżmi niemieckimi i irlandzkimi, w końcu XIX w. z Kościoła rzymskokatolickiego wyodrębnił się Polski Narodowy Kościół Katolicki. Swoją misję w Polsce rozpoczął w latach dwudziestych XX w., wraz z reemigrantami przybyłymi ze Stanów Zjednoczonych. Kościół, który wyznaje katolickie prawdy wiary i moralności, ale odrzuca zwierzchnictwo i nieomylność papieża, naukę o odpustach, kult relikwii, a w swojej duszpasterskiej postawie podkreśla również potrzeby duchowe i materialne narodu i państwa polskiego, od 1951 r. występuje w Polsce pod nazwą Kościoła Polskokatolickiego. Utrzymując zgodność zasad dogmatycznych z Polskim Narodowym Kościołem Katolickim w Stanach Zjednoczonych, zachował (od tegoż roku) całkowitą odrębność organizacyjną i jurysdykcyjną.

[6] Współcześnie tradycję Kościoła Staroluterańskiego na terenie Niemiec kontynuuje Samodzielny Kościół Ewangelicko-Luterański.

Odwołując się do nowszych czasów, wyrazem przeniesienia do Polski tradycyjnej struktury organizacji religijnych jest również pluralizm występujący w łonie hinduizmu i buddyzmu. To w dużym stopniu tłumaczy, dlaczego religie od niedawna przecież obecne Polsce, małe liczebnie, a pod względem doktrynalnym zorientowane uniwersalistycznie – dążące do doskonalenia istoty ludzkiej, poprzez trening służący odkryciu i wykorzystaniu w pełni swych intelektualnych, fizycznych i duchowych możliwości oraz odwołujące się do ducha tolerancji, braterstwa i pokoju – pozostają wewnętrznie podzielone. Zjawisko to tłumaczy P. Karpowicz (1990), twierdząc, iż życie religijne, zwłaszcza w buddyzmie, przyjmowało takie organizacyjne formy, by adept drogi duchowej mógł pozostawać w bezpośrednim kontakcie z mistrzem. Zarówno hinduska joga, jak i buddyzm rozwijały się na zasadzie osobistego przekazu umiejętności i wiedzy od nauczyciela do ucznia. W ten sposób powstały małe liczebnie grupy praktykujących osób, skupione wokół mistrza. Nie wytworzyły się w gronie wyznawców tych religii struktury hierarchiczne w rodzaju zachodniego Kościoła, w którym istnieje przekaz instytucjonalny zdogmatyzowanych nauk. Religie te nie znają przy tym właściwie problemu ortodoksji, herezji czy schizmy (Karpowicz 1990). Wspólnoty powstałe w Polsce są więc kontynuatorami tej tradycji.

5.2. PODZIAŁY I UNIE RELIGIJNE ZACHODZĄCE NA ZIEMIACH POLSKICH

Przy zastosowaniu przyjętych kryteriów (przestrzennego i czasowego), analizą objęto te ze wspólnot kościelnych, które powstały w wyniku podziałów i unii religijnych zachodzących na ziemiach polskich – w granicach istniejącego w danym okresie państwa polskiego oraz na ziemiach wchodzących współcześnie w skład Polski, które w okresie narodzin Kościołów były częścią terytoriów państw zaborczych.

Jak już powiedziano w części prezentującej założenia poszczególnych religii, wyznaniem, które od samego początku cechowały liczne podziały, był – i jest – przede wszystkim protestantyzm. Bardzo szybko, bo po upływie niespełna kilkunastu lat od pojawienia się na ziemiach polskich jednego z jego głównych nurtów, kalwinizmu, doszło w nim do rozłamu[7]. Na tle konfliktów dogmatycznych i społecznych, w latach 1562–1565 wyodrębniła się z niego wspólnota

[7] Pierwszy rozłam nastąpił w krakowskim zborze kalwińskim w 1562 r.

braci polskich (zwanych przez przeciwników religijnych arianami)[8]. Ich wyznanie, choć nazwane przez Hozjusza „polską wiarą" (za Tazbir 1956b, 1967, 1996), kształtowało się, o czym należy wspomnieć kreśląc jego genezę, w dużym stopniu również pod wpływem ideologii włoskich antytrynitarzy (przeciwników dogmatu o trójosobowości Boga, nieuznających bóstwa Chrystusa), którzy jako uchodźcy prześladowani przez katolicką inkwizycję znaleźli schronienie na ziemiach polskich, oraz niemieckich zwolenników antytrynitaryzmu, intensywnie zwalczanych w swoich krajach[9]. Tak zwany zbór braci mniejszych, jak początkowo określano braci polskich, uważany był za najbardziej radykalny odłam polskiej reformacji. Tym, co zdecydowanie odróżniało ich od innych wyznań, nie tylko protestanckich, ale i chrześcijańskich w ogóle, było odrzucenie dogmatu o Trójcy Świętej, a także traktowanie *Biblii* jako wyłącznej podstawy doktryny, podlegającej czysto rozumowej egzegezie (zgodne z rozumem miało być więc odrzucenie wspomnianego dogmatu). Obok doktrynalnego radykalizmu bracia polscy wysuwali także śmiałe hasła polityczne i społeczne, takie jak: tolerancja religijna, rozdział Kościoła od państwa, zakaz udziału w wojnach, konieczność zlikwidowania pańszczyzny i poddaństwa chłopów, zrzeczenie się przez współbraci ze stanu szlacheckiego majątków, a także piastowania przez nich urzędów państwowych (traktowanych jako formy wywyższania się).

Wysuwanie radykalnych haseł społecznych, które w okresie prawie stuletniej aktywności uległy złagodzeniu, pozwoliło braciom polskim w znacznie większym stopniu, niż to było w przypadku luteranizmu i kalwinizmu, pozyskać dla swojego ruchu część warstwy plebejskiej. Podobnie jak pozostałe Kościoły protestanckie, bracia polscy, mimo głoszenia skrajnych postulatów natury społeczno-politycznej, nie znaleźli oparcia wśród chłopów. Tych, do nowej wiary nie mogły przekonać zarówno – od strony społecznej – postawa szlachty ariańskiej, na ogół niepodejmującej wysiłku realizacji najważniejszych dla tej grupy postulatów, tj. zniesienia pańszczyzny, jak i – od strony religijnej – indywidualizacja pobożności, wynikająca z obdarzenia szczególnym autorytetem *Pisma Świętego*, a także odrzucenie wszystkich tych elementów wiary chrześcijańskiej, które nie miały uzasadnienia w *Biblii* (m.in. kult świętych, Matki Boskiej, ofiarny charakter mszy).

---

[8] Bracia polscy występowali przeciwko łączeniu ich doktryny z formą radykalnego monoteizmu, jakim był arianizm (Tazbir 1996).

[9] Jednym z włoskich antytrynitarzy był Faust Socyn, którego wkład w rozwój doktrynalny ruchu był na tyle istotny, że od XVII w. braci polskich, głównie w zachodniej Europie, zaczęto określać również mianem socynian.

Doktrynalny i społeczny radykalizm braci polskich czynił z nich wrogów nie tylko Kościoła katolickiego, ale i pozostałych Kościołów protestanckich (wykluczono ich z ugody sandomierskiej)[10]. Polityka równości powodowała, że z dużym dystansem, a nawet wrogością patrzyła na ten ruch sympatyzująca zarówno z katolicyzmem, jak i protestantyzmem bogata szlachta, natomiast bliżej do niego było jej średniozamożnym i ubogim, choć w sumie nielicznym, przedstawicielom. Ostracyzm, z jakim traktowano tę wspólnotę religijną, z pewnością więc nie sprzyjał pozyskaniu większej liczby wiernych, a ponadto – jak twierdzą J. Tazbir (1956b, 1967, 1996) i Z. Gołaszewski (2004) – przystąpienie do braci polskich najwybitniejszych przedstawicieli Kościoła kalwińskiego nadało temu wyznaniu, mimo wysuwanych postulatów społeczno-politycznych, jednak bardzo elitarny charakter.

Czynniki te zaważyły w dużym stopniu na rozwoju przestrzennym polskiego arianizmu. Ich skupiska powstawały więc głównie w dobrach szlachty przynależnej do ruchu braci polskich, sympatyzującej z nim lub też kierującej się daleko posuniętą tolerancją wobec wszelkich wyznań protestanckich. Zgoda na objęcie protekcją polskich unitarian (jak nazywano zwolenników antytrynitaryzmu) była także podyktowana względami natury materialnej. Bracia polscy, rekrutujący się w dużej mierze – jak zauważają wspomniani autorzy (Tazbir 1956b, 1967, 1996, Gołaszewski 2004) – ze zdolnych i pracowitych rzemieślników, rolników (podejmujących się później również pionierskich upraw ziemniaków) oraz prekursorów różnych rozwiązań technologicznych (np. w zakresie geodezji) przynosili istotne korzyści gospodarcze szlacheckim posiadłościom. Swoje skupiska – zakładane przeważnie w odosobnieniu, w celu zachowania idealnej wspólnoty „prawdziwych chrześcijan" – bracia stworzyli także w największych ówczesnych miastach, które mimo liczebnej dominacji katolików, dzięki swojemu zróżnicowaniu społeczno-kulturowemu i, jak byśmy to dzisiaj powiedzieli, zgromadzonemu kapitałowi intelektualnemu, otworzyły się również na wiele grup różnowierczych.

Do głównych ośrodków polskiego arianizmu należały przede wszystkim: Raków – miasto założone w 1569 r. przez kasztelana tarnowskiego, Jana Sienieńskiego, jako ośrodek szerzenia tolerancji religijnej i centrum życia oraz działalności braci polskich, w którym swoje siedziby miały tzw. Akademia

[10] Ugoda sandomierska (zgoda sandomierska) była porozumieniem zawartym w Sandomierzu w 1570 r. między trzema wyznaniami protestanckimi: luteranami, kalwinami i braćmi czeskimi w celu wspólnej obrony przed kontrreformacją oraz zaniechania walk między sobą (przetrwała do 1595 r. – daty wystąpienia z niej luteranów). Do jej postanowień należało również wzajemne uznawanie sakramentów i duchownych.

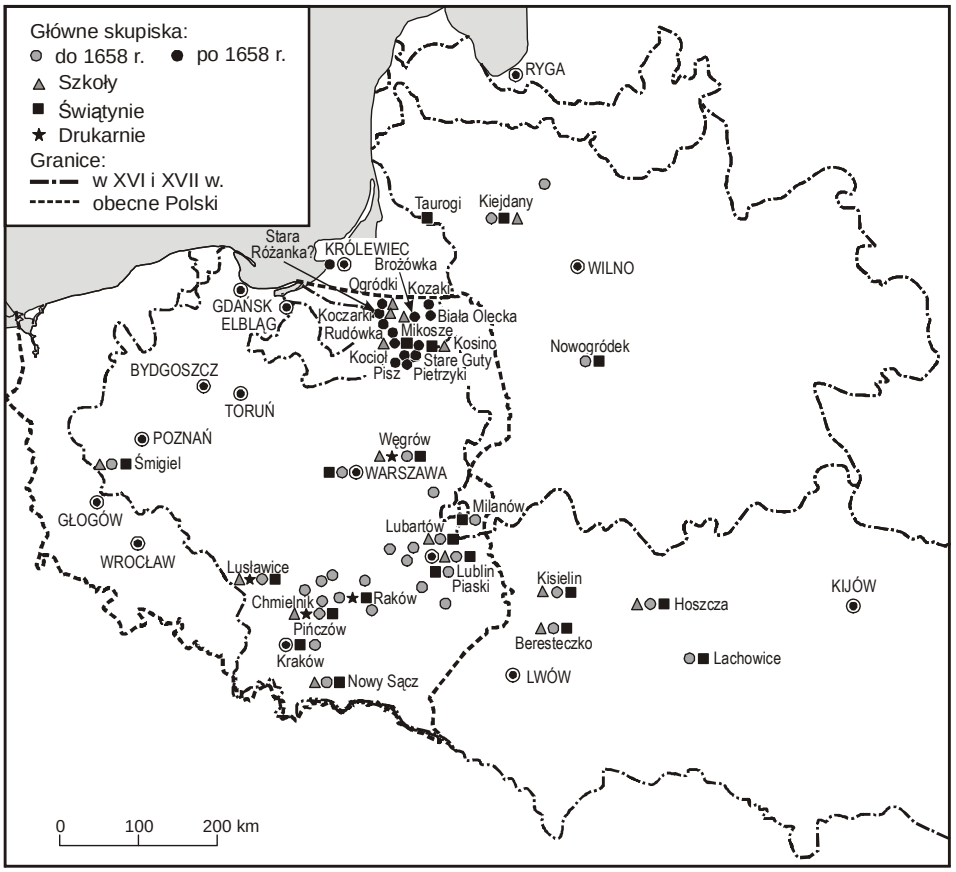
Rakowska (1602–1638) i drukarnia ariańska[11]; oraz Pińczów – miasto będące pod protektoratem jego właściciela, Mikołaja Oleśnickiego, czołowym ośrodkiem reformacji kalwińskiej i ariańskiej, w którym swoją siedzibę miało Gimnazjum Pińczowskie, wykraczające sławą poza granice Polski i otwarte nie tylko dla wyznawców obu wyznań. Inne, większe liczebnie skupiska braci polskich, w których miały swoje siedziby zbory tej wspólnoty, i prowadzono ożywioną działalność religijno-społeczną (poprzez zakładanie szkół wyższych i drukarni oraz organizację zjazdów i synodów ariańskich), znajdowały się także w: Gdańsku, Krakowie, Lewartowie (obecnie Lubartów), Lublinie, Lusławicach, Nowym Sączu, Śmiglu, Warszawie, Węgrowie oraz Beresteczku, Hoszczy, Kisielinie, Lachowicach na Wołyniu, a także Nowogródku, Kiejdanach i Taurogach na Litwie (rys. 11, 12 i 15).

Ostateczny kres większości tych skupisk nastąpił wraz z opuszczeniem przez braci polskich kraju w 1658 r. (alternatywą wobec przymusowej emigracji była zmiana wyznania na katolicyzm), które było karą – ustanowioną mocą ustawy sejmowej z tego roku – za wyznawaną wiarę, a w rzeczywistości za poparcie, jakiego udzielili Szwedom podczas ich najazdu na Polskę w 1655 r. Konsekwencją tych przemieszczeń była radykalna zmiana geografii skupisk braci polskich. Te z nich, które w szczątkowej formie przetrwały, przybrały co najwyżej charakter tajnych ośrodków ariańskich (np. w Pińczów), a w niedługim czasie przestały ostatecznie istnieć. Centrum arianizmu stały się natomiast Prusy Książęce, do których po 1658 r. udała się większość braci polskich[12]. Na tym obszarze osiedlali się zarówno na terenach wiejskich, i to w większości, co stanowiło pewną różnicę w porównaniu z ich wcześniejszym osadnictwem na ziemiach polskich, jak i w miastach. Wśród tych ostatnich znajdowały się m.in.: największy ośrodek miejski w Prusach i ich stolica, Królewiec, stanowiący do tego czasu silne centrum luteranizmu, a także Pisz, znacznie ustępujący mu pod względem liczby mieszkańców. Za najważniejsze ośrodki ruchu ariańskiego, obok wymienionych miast, uznać należy jednak wsie, zwłaszcza dwie z nich, będące siedzibami parafii i powstałych pod patronatem braci polskich szkół: Kosinowo i Rudówka (obecnie Stara Rudówka), będąca także miejscem zwoływania (dwukrotnie) synodów tej wspólnoty. Powstanie skupisk ariańskich w wy-

[11] Miasto dzięki napływowi arian przeżywało niezwykle dynamiczny rozwój (przemysł tkacki, garncarski, papierniczy, browarniczy) i już w latach trzydziestych XVII w. liczyło ok. 15 tys. mieszkańców.

[12] Poza Prusami Książęcymi bracia polscy osiedlili się również w: Holandii, Siedmiogrodzie (przede wszystkim w jego stolicy – Klużu), z którego część z nich dotarła następnie do Prus, na Śląsku (głównie w Kluczborku), Niemczech (zwłaszcza w ich północnej części), Francji i Anglii (Tazbir 1956b, 1967, 1996, Gołaszewski 2004).

mienionych wsiach – podobnie jak w przypadku działalności zborów luterańskich i kalwińskich, z zachowaniem oczywiście odpowiednich proporcji – możliwe było dzięki ich szlacheckim protektorom. Byli oni właścicielami lub użytkownikami (na zasadzie dzierżawy bądź użyczenia za zastaw) majątków ziemskich, w skład których wchodziły te wsie, i co ważne, w większości sami wywodzili się z ruchu braci polskich.



Rys. 15. Największe skupiska braci polskich na terytorium Rzeczypospolitej
Źródło: opracowanie własne

Wspólnota braci polskich na terenie Prus przetrwała do początku XIX w., choć próby rozprawienia się z nimi w sposób, w jaki zrobiono to na ziemiach polskich, były podejmowane przez miejscowy sejm (*Landtag*) dwukrotnie (w 1665 i 1672 r.), zawsze jednak bezskutecznie (ograniczając się do zakazu propagowania wiary przez braci polskich, odbywania przez nich zgromadzeń oraz wykonania spisów członków tego ruchu). Z jednej strony nacisk na nietole-

rowanie braci polskich na terenie Prus czynił Kościół panujący, który nie mógł pogodzić się z obecnością innej protestanckiej, a na dodatek radykalnej doktrynalnie wspólnoty, z drugiej szlachta i mieszczaństwo zaniepokojone konkurencją gospodarczą ze strony jej członków. Takie warunki, choć zgoła lepsze od stworzonych im w państwie polsko-litewskim, nie sprzyjały powiększaniu szeregów członków wspólnoty. Malejące, przestrzennie izolowane grupy wiernych, stopniowo zanikały lub traciły własną odrębność na rzecz ewangelickiego otoczenia. Najdłużej – jak podaje M. Toeppen (1995) – przetrwała gmina w Kosinowie, której kres przypadł na początek XIX w.

Liczba zborów braci polskich działających na ziemiach polskich jest trudna do ustalenia. W latach 1570–1620 działało jednocześnie w całej Rzeczypospolitej – jak podaje W. Urban (1988) – ok. 65 zborów (choć w niektórych latach liczba ta mogła dochodzić do 100). W kolejnych latach było ich już zdecydowanie mniej. Jeszcze większe trudności przynosi próba oszacowania liczby braci polskich. Około 1620 r. – zdaniem tego samego autora – szeregi ruchu braci polskich mogło tworzyć blisko 20 tys., a w połowie XVII w. – ok. 10 tys. osób (Urban 1988). Inne szacunki mówią, że w Rzeczypospolitej działało łącznie ok. 150 zborów, liczących przeciętnie od 100 do 200 osób (Tazbir 1996, Kłoczowski 2000)[13].

Ruch braci polskich, choć nie przetrwał w prostej linii do czasów współczesnych, wywarł niewątpliwy wpływ na rozwój doktryny oraz myśli społecznej i politycznej protestantyzmu zarówno w Polsce, jak i poza jej granicami. Cechował go także mocno zależny od decyzji politycznych, specyficzny rozwój przestrzenny. Narodziny tego wyznania stanowią ponadto jeden z pierwszych, znaczących podziałów zachodzących w łonie religii, określanej w tej pracy mianem mniejszościowej. Stąd i obszerne miejsce, jakie poświęcono braciom polskim w ramach prezentacji podziałów zachodzących na polskiej scenie religijnej.

Protestantyzm, do którego przynależy ruch braci polskich, od samego początku, jak wspomniano, cechowały liczne podziały rzutujące na współczesną strukturę tego nurtu. Do wyznań, które przyczyniły się do dekompozycji omawianego nurtu na ziemiach polskich, zaliczyć można również schwenkfeldystów – wspólnotę religijną utworzoną w latach dwudziestych XVI w. na podłożu przywołanego już pietyzmu przez zwolenników doktryny religijnej Kaspara Schwenkfelda. Powstała w Osieku w Księstwie Legnickim, w majątku ziemskim

[13] W latach 1569–1662 odbyło się 107 znanych syndów, najwięcej: w Rakowie (39), Lublinie (16), Chmielniku (7), Czarkowie nad Nidą (7) (Urban 1988).

założyciela, który nie nosił się pierwotnie z powołaniem odrębnego Kościoła[14]. Na początku XVIII w. ich główne skupiska, liczące 1,2–1,5 tys. osób, mieściły się na Dolnym Śląsku w takich miejscowościach, jak: Twardocice, Proboszczów, Czaple, Rochów i Bielanka. Jeszcze w tym samym stuleciu wyznanie przestało praktycznie istnieć. Zdaniem J. Szczepankiewicz-Battek (2005) doszło do tego w wyniku emigracji schwenkfeldystów w 1726 r. spowodowanej prześladowaniami ze strony katolickich Habsburgów, które wzmagała „polityka przymusowego nawracania" prowadzona przez jezuitów, do innych ośrodków współwyznawców w Niemczech oraz przede wszystkim do Herrnhutu, miejscowości-azylu dla uchodźców religijnych.

Dekompozycja i pluralizm, jakie zachodziły w protestantyzmie na ziemiach polskich w okresie istnienia niepodległej już Rzeczypospolitej, były także efektem pozostałości podziałów rozbiorowych oraz złożonych stosunków narodowościowych występujących w łonie tej tradycji. Taką genezę miały powstałe na terenach dawnego zaboru pruskiego wspólnoty wywodzące się z Ewangelickiego Kościoła Unijnego: Kościół Ewangelicko-Unijny (na Pomorzu i w Wielkopolsce) oraz Ewangelicki Kościół Unijny na polskim Górnym Śląsku (tab. 3). Wymienione Kościoły należały do siedmiu – obok dwóch Kościołów konfesji luterańskiej (Ewangelicko-Augsburskiego i Ewangelicko-Luterańskiego), dwóch konfesji ewangelicko-reformowanej (Jednoty Wileńskiej i Jednoty Warszawskiej) oraz jeszcze jednego o charakterze unijnym (Augsburskiego i Helweckiego Wyznania) – Kościołów protestanckich prawnie uznanych w międzywojennej Polsce (patrz: podrozdział 6.1.3)[15].

---

[14] W wyniku emigracji (Strassburg, Augsburg) Schwenkfelda, posądzonego o herezję i zmuszonego do opuszczenia Śląska, powstały pod wpływem głoszonej przez niego nauki skupiska jego zwolenników również w południowych Niemczech, stanowiąc drugie, obok Dolnego Śląska, centrum religijne tej grupy wyznaniowej.

[15] Kościół Ewangelicko-Augsburski, wywodzący się z dawnego Królestwa Polskiego, objął swoim zasięgiem ewangelików żyjących w granicach niepodległego państwa polskiego, skoncentrowanych w większej liczbie na Śląsku Cieszyńskim (dawny zabór austriacki), Wołyniu (zabór rosyjski) w Wielkopolsce i na Pomorzu (obszarach wchodzących w skład zaboru pruskiego). Dwa Kościoły Ewangelicko-Reformowane, reprezentowane przez Kościół Ewangelicko-Reformowany RP i Wileński Kościół Ewangelicko-Reformowany, były kontynuatorami działalności odpowiednio: Jednoty Warszawskiej, która w okresie zaborów (po ukonstytuowaniu się w 1849 r. organu wykonawczego synodu Kościoła reformowanego) została spadkobierczynią dawnych Jednot w Małopolsce i Wielkopolsce, oraz Jednoty Wileńskiej posiadającej od zarania kalwinizmu na ziemiach polskich odrębną organizację, a od czasów rozbiorów Polski stanowiącej odrębną jednostkę kościelną w Cesarstwie Rosyjskim. Kościół Augsburskiego i Helweckiego Wyznania skupiał wiernych obu konfesji ewangelickich z ziem dawnego zaboru austriackiego.

Tabela 3. Kościoły protestanckie w Polsce
w okresie międzywojennym

Liczba wiernych	Skład narodowościowy (grupy dominujące liczebnie)	Zasięg przestrzenny	Siedziba władz	Autonomiczne (regionalne) struktury
Kościół Ewangelicko-Augsburski				
430 000 [a]	Niemcy, Polacy[b]	obszar państwa polskiego	Warszawa	
Kościół Ewangelicko-Luterański (Staroluterański)				
3700	Niemcy, Polacy[g]		zmienna [h]	
Kościół Ewangelicko-Unijny				
292 247 [c]	Niemcy, Polacy[d]	województwa: poznańskie, pomorskie, fragmenty dawnych kościelnych prowincji Śląska i Prus Wschodnich	Poznań	
Kościół Ewangelicko-Unijny na polskim Górnym Śląsku				
28 812 [e]	Niemcy, Polacy [f]	województwo śląskie (Górny Śląsk)	Katowice	
Kościół Augsburskiego i Helweckiego Wyznania				
32 890 [i]	Polacy, Ukraińcy [j]	województwa: krakowskie, lwowskie, stanisławowskie i tarnopolskie	zmienna [k]	
Kościół Ewangelicko-Reformowany RP (Jednota Warszawska)				
12 000 [l]	Polacy, Czesi, Niemcy, Ukraińcy	obszary byłego Królestwa Polskiego, zaboru pruskiego oraz Wołyń	Warszawa	Ukraińska Reformowana Ewangelicka Cerkiew [m]
Wileński Kościół Ewangelicko-Reformowany (Jednota Wileńska)				
12 000 [n]	Polacy, Czesi[a], Litwini, Białorusini	byłe zachodnie gubernie Cesarstwa Rosyjskiego, część ziem dawnego Królestwa Polskiego i zaboru austriackiego	Wilno	parafie Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego [p], Kościół Anglikański [r]

[a] Początek lat trzydziestych; [b] Polacy stanowili 31–34% ogółu wiernych; [c] 1935 r. (według danych kościelnych); [d] Polacy stanowili kilkunastotysięczną mniejszość; [e] 1934 r.; [f] ok. 80% stanowili Niemcy (według statystyk kościelnych); [g] Polacy stanowili niewielką mniejszość;

[h] w miejscowości, w której posługę duchowną sprawował aktualny superintendent (Rogoźno, od 1935 r. – Toruń); [i] 1934 r.; [j] Polacy stanowili ok. 3-tysięczną grupę wiernych; [k] w miejscowości, w której posługę duchowną sprawował aktualny superintendent (Biała, od 1924 r. – Stanisławów); [l] 1931 r.; [m] w jej skład wchodziły zbory ukraińskie do 1932 r. należące do Kościoła Augsburskiego i Helweckiego Wyznania; [n] koniec lat trzydziestych; [o] Czesi należeli w większości do zborów wołyńskich; [p] parafie w Podbołociu (powiat Wołkowysk) i Konnej (powiat Zelwa); [r] głównie Żydzi nawróceni na anglikanizm (w ramach Misji Barbikańskiej).

Źródło: opracowanie własne na podstawie: Alabrudzińska (2004), Czembor (1993), Gastpary (1978), Kiec (1995), Sawicki (1937, 1938, 1947), Świątkowski (1937).

Pierwszy z przywołanych Kościołów – Ewangelicko-Unijny – działał głównie na obszarze województw poznańskiego i pomorskiego, obejmując swoją zwierzchnością większość parafii wchodzących w okresie zaborów w skład prowincji kościelnych Poznania i Prus Zachodnich oraz (w odniesieniu do niewielkiego fragmentu włączonego do Polski w styczniu 1920 r.) kilka parafii w Prowincji Śląskiej i Prowincji Prus Wschodnich. Kościół (z konsystorzem w Poznaniu) był formalnie niezależny od swojego macierzystego Kościoła w Niemczech (z siedzibą władz w Berlinie), podlegał mu jednak przez cały okres międzywojenny pod względem hierarchicznym. Szeregi wyznawców Kościoła, którymi w większości były osoby narodowości niemieckiego (poza kilkunastotysięczną grupą Polaków w południowej części województwa poznańskiego), systematycznie malały na skutek emigracji do Niemiec (Sawicki 1937, 1938, Alabrudzińska 2004).

W 1922 r. liczba wiernych Kościoła wynosiła ok. 460 tys., w 1935 r. – ok. 292 tys. Z kolei liczba parafii, mimo odpływu wiernych narodowości niemieckiej nie ulegała większym zmianom, mieszcząc się między 406 a 407 (podzielonych między 34 diecezje, zwane okręgami kościelnymi). Zdecydowaną przewagę liczebną miały parafie luterańskie; tylko w siedmiu (w Poznaniu, Lesznie, Toruniu, Taborze Wielkim, Lasocicach, Orzeszkowie i Waszkowie) utrzymał się obrządek ewangelicko-reformowany. Parafie reformowane wchodziły w skład diecezji Poznań II, na czele której stał senior Jednoty (Sawicki 1947, Kiec 1995, Alabrudzińska 2004,).

Drugi z wymienionych Kościołów – Ewangelicki Kościół Unijny na polskim Górnym Śląsku – nawiązując do swojej nazwy, objął zasięgiem te z parafii wchodzących w czasie rozbiorów w skład prowincji śląskiej Kościoła Ewangelicko-Unijnego (z konsystorzem we Wrocławiu), które po odzyskaniu przez Polskę niepodległości znalazły się w obrębie przynależnej jej części Górnego Śląska. Było to – jak podają E. Alabrudzińska (2004) i J. Szczepankiewicz-Battek (2005) – 19 parafii: 11 (wszystkie) leżących w obrębie diecezji pszczyńskiej, 7 – w diecezji gliwickiej, oraz część terenów parafii w Bytomiu,

Biskupicach, Zabrzu, Gliwicach i Raciborzu, których siedziby pozostały na terytorium Niemiec. Tylko jeden spośród tych zborów – w Hołdunowie – miał charakter ewangelicko-reformowany, pozostałe – luterański. Wspólnota była pod względem administracyjnym niezależna od Kościoła Unii Staropruskiej, choć wspomagana przezeń finansowo i kadrowo (co zapewniała, niestosowana wobec innych wspólnot ewangelickich, konwencja genewska z 1922 r.). Jego liczebność w 1921 r. szacowana była na 55–60 tys. (Czembor 1993), w 1923 r., w wyniku systematycznej emigracji wiernych do Niemiec spadła do 43 804, a w 1934 r. – aż do 28 612 (Alabrudzińska 2004). W części uprzemysłowionej Górnego Śląska przeważali wierni narodowości niemieckiej (głównie ludność napływowa), w części południowej – autochtoni (narodowości polskiej, a ściślej rzecz biorąc, mówiący po polsku) (Czembor 1993)[16].

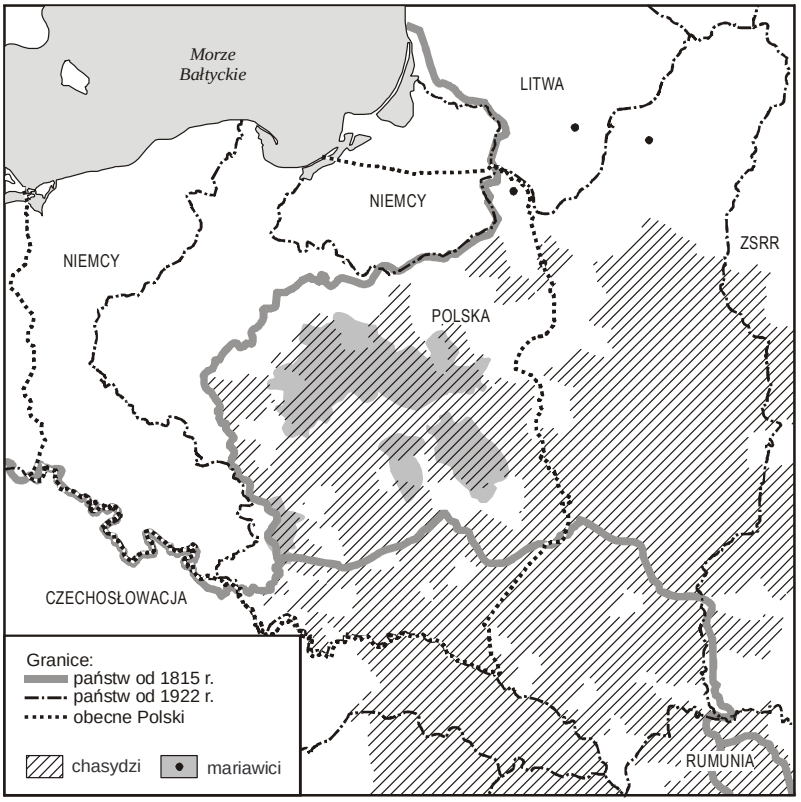
Do podziałów, choć z pewnością nie na taką skalę, dochodziło w przeszłości na ziemiach polskich również w przypadku religii większościowej – katolicyzmu. W wyniku jednego z najważniejszych, bo prowadzących ostatecznie do wyodrębnienia dwóch Kościołów, zrodził się mariawityzm. Ze względu na podjęty w tej części problem badawczy wyznanie to jest również o tyle istotne, iż powstało jako oryginalnie polskie.

Mariawityzm z macierzystego Kościoła rzymskokatolickiego zaczął wyłaniać się pod koniec XIX w. Jego podbudowę organizacyjną stanowił działający nielegalnie (wskutek popowstaniowych restrykcji carskich), podobnie jak inne polskie stowarzyszenie i organizacje religijne, ruch honoracki, obejmujący skryte zgromadzenia zakonne oparte na regule zakonu św. Franciszka. Cele, jakie mu przyświecały – uświęcenie osobiste, życie w pokorze, działalność charytatywna i akcja apostolska – były bliskie zakonnicy Marii Franciszce Kozłowskiej, należącej do jednego ze zgromadzeń ruchu (Zgromadzenie Sióstr Ubogich św. Matki Klary). Objawienie, jakiego miała doznać w 1893 r. – w którym Chrystus polecał jej nieustającą adorację Najświętszego Sakramentu i wzywanie Matki Bożej dla odnowy moralnej wiernych i duchowieństwa – doprowadziły ją do założenia rzymskokatolickiego Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów Nieustającej Adoracji Ubłagania stanowiącego bezpośrednią genezę nowego ruchu.

Mariawityzm, bo taką nazwę przyjął (łac. *Mariae vitam* [*imitantes*] – Maryi życie [naśladujący]), był ruchem wewnątrzkościelnym, który głosił potrzebę życia w pokorze, miłości bliźniego i wypełniania woli Bożej. Mariawici pogłę-

[16] W ramach Ewangelickiego Kościoła Unijnego na polskim Górnym Śląsku – po zarzuceniu starań o stworzenie oddzielnych, polskich parafii podporządkowanych Kościołowi Ewangelicko-Augsburskiemu w Warszawie – działało (powstałe w 1924 r.) Towarzystwo Polaków Ewangelików, stawiające sobie za cel budzenie i podtrzymywanie polskiej świadomości narodowej wśród ewangelików na Górnym Śląsku (Czembor 1993).

bili dwa kulty: Przenajświętszego Sakramentu i Maryjny (oddając cześć Matce Bożej Nieustającej Pomocy). Brak zgody ze strony władz kościelnych na ziemiach polskich i w Rzymie na oficjalną działalność ruchu mariawickiego (jako misyjnych zgromadzeń w Kościele rzymskokatolickim), a następnie ekskomunikowanie zwierzchników Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów z powodu ich nieposłuszeństwa eklezjalnego, doprowadziły do powstania w 1906 r. niezależnego od Stolicy Apostolskiej Kościoła. Wraz z przywódcami religijnym odeszło z Kościoła rzymskokatolickiego – jak podaje R. Podgórski (1998) – ok. 44 tys. wiernych, 33 kapłanów i wszystkie siostry zakonne mariawitki. Zasięg przestrzenny oddziaływania wspólnoty wyznaczały granice dawnego zaboru rosyjskiego (rys. 16).



Rys. 16. Zasięg wpływów chasydyzmu i mariawityzmu w okresie międzywojennym
Źródło: opracowanie własne

Droga prowadząca od powstania Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów, mającego stanowić początek odnowy moralnej wiernych i duchowieństwa przez ustanowienie wewnątrzkościelnego ruchu mariawickiego, aż do jego oderwania

się od Kościoła rzymskokatolickiego nie zamykała złożonej genezy Kościoła mariawickiego. Składało się na nią również przystąpienie do Unii Kościołów Starokatolickich (1909 r.), związane z otrzymaniem przez księży mariawickich sakry biskupiej i przyjęciem przez wspólnotę mariawicką nazwy Starokatolicki Kościół Mariawitów. Reformy teologiczne (m.in. zniesienie usznej spowiedzi) i innowacje (m.in. zniesienie celibatu, kapłaństwo kobiet), w tym niektóre szokujące praktyki (małżeństwo księży z siostrami zakonnymi) wprowadzane przez zwierzchnika duchowego wspólnoty (abpa Jana Marię Kowalskiego), a których skutkiem było zawieszenie stosunków dyplomatycznych między Kościołem a Unią Utrechcką Kościoła (1924 r.), doprowadziły ostatecznie do rozłamu wspólnoty (w 1934 r.) na dwa Kościoły: Katolicki Mariawitów – będący spadkobiercą reform, i Starokatolicki Mariawitów – dopuszczający możliwość wyboru niektórych praktyk wprowadzonych w wyniku reform (m.in. celibatu duchownych, spowiedzi usznej dorosłych) i kontynuujący zasady starokatolicyzmu.

Gdy mowa jest o starokatolicyzmie, warto w tym miejscu zaznaczyć, że w 1933 r. w wyniku rozłamu, do jakiego doszło dwa lata wcześniej w Polskim Narodowym Kościele Katolickim (więcej o Kościele: podrozdział 5.1), działalność w Polsce rozpoczął Kościół Starokatolicki. Formalne usankcjonowanie odrębnej struktury dla starokatolików, choć nastąpiło w wolnej już Polsce, poprzedziła działalność w okresie zaborów polskich parafii starokatolickich należących do Kościoła Starokatolickiego w Niemczech. Pierwsze z nich pojawiły się tuż po Soborze Watykańskim I, w granicach zaborów pruskiego (Katowice) i austriackiego (Chrzanów).

Pewnej analogii do genezy mariawityzmu można doszukiwać się w narodzinach ruchu w łonie judaizmu, jakim był chasydyzm[17]. Oba niosły ze sobą pewien element odnowy religijności, również w odniesieniu do moralnej postawy zwierzchników i przewodników religijnych. Jakkolwiek jednak mariawityzm doprowadził do powstania wyznania odrębnego wobec macierzystego Kościoła rzymskokatolickiego, chasydyzm pozostał ruchem wewnątrz judaizmu. Można w związku z tym zadać pytanie, czy analizując podziały w łonie głównych tradycji religijnych na ziemiach polskich, które doprowadziły do powstania kolejnych mniejszości wyznaniowych, uzasadnione jest objąć rozważaniami również chasydyzm? Wydaje się, że tak, a do takiej odpowiedzi skłania autora

[17] Nie tylko geneza, ale także i „zewnętrzna migracja" obu ruchów wykazywała pewne podobieństwo. Idee mariawityzmu i chasydyzmu za sprawą emigrantów z Polski przeszczepione zostały do innych krajów europejskich, a zwłaszcza do Ameryki Północnej (już w XIX stuleciu powstały skupiska chasydzkie w Stanach Zjednoczonych, a w 1930 r. założony został Kościół Starokatolicki Mariawitów w Ameryce Północnej).

przekonanie, że chasydyzm (sam niejednorodny i złożony z różnych nurtów) wniósł nowe elementy do doktryny judaizmu, swoją trwałą odrębność potwierdził utworzeniem specyficznej struktury organizacyjnej (polegającej na funkcjonowaniu zdecentralizowanych wspólnot wiernych skupionych wokół cadyków), powołaniem własnych sądów, szkół i instytucji życia religijnego, a jego pojawienie się doprowadziło do konfliktu z tradycyjnym judaizmem rabinicznym.

Wyodrębnienie się religijno-mistyczno-społecznego ruchu zwanego chasydyzmem miało związek z pojawieniem się wcześniej innych ruchów mesjańskich: sabataizmu i frankizmu, których idee znalazły zwolenników również na ziemiach polskich[18]. Ten pierwszy rozpowszechnił się przede wszystkim wśród Żydów Podola i Wołynia, wyznawcy drugiego natomiast, poza Podolem, koncentrowali się głównie we Lwowie i Warszawie. Sabataizm, akcentujący surową ascezę i głoszący radość życia (przez egzaltację religijną przejawianą w stanach uniesienia i zachwytu), zalecający ekstatyczny sposób łączenia się z Bogiem i odrzucający praktyki religijne judaizmu, wywarł silny wpływ na rozpowszechnienie na ziemiach polskich ruchu frankistów i właśnie chasydyzmu. Frankiści polscy – reprezentujący najsilniejszą gałąź całego ruchu – mimo przyjęcia chrztu wynikającego z założeń ich antynomicznej doktryny oraz postępującej integracji z otaczającym ich nieżydowskim społeczeństwem, jeszcze przez kilka pokoleń kultywowali swoją synkretyczną, judeochrześcijańską wiarę. Ci zaś spośród

[18] Sabataizm (sabatianizm) to ruch mesjański wyrastający z tradycji mistyczno-kabalistycznej, zapoczątkowany w połowie XVII w. przez mistyka ze Smyrny, Sabataja Cewiego. Ruch nakierowany był przede wszystkim na ideę duchowego zbawienia, nie zaś, jak to miało miejsce w innych ruchach mesjańskich, politycznego. Wyraz duchowego zbawienia zbliżał więc jego wyznawców do chrześcijan. Ruch – po przymusowym, z rozkazu sułtana, przyjęciu islamu przez jego założyciela (zinterpretowanym przez niego jako akt konwersji w duchu mesjańskim) – uległ podziałowi na dwa nurty: umiarkowanych mesjanistów, oczekujących zbawienia w łonie judaizmu, oraz aktywistów, zrywających, za wzorem swojego mesjasza, z religią judaistyczną, przekonanych, że spełnienie zbawienia może nastąpić także w innych religiach, których podstawę stanowi *Biblia*, czyli w chrześcijaństwie i islamie. Ten drugi nurt reprezentowało wielu sukcesorów nauk Sabataja Cewiego, nakłaniających swoich zwolenników do aktów konwersji na którąś z tych dwóch religii. Jednym z nich, a zarazem ostatnim, wielkim przedstawicielem tego nurtu był Jakub Lejbowicz Frank, pochodzący z Karolówki na Podolu, który w okresie swojej działalności dwukrotnie przez dłuższy czas przebywał w Rzeczypospolitej. Siła oddziaływania głoszonych przez niego nauk była na tyle duża, że zdołał skupić wokół siebie liczne grono zwolenników, inicjując jeszcze jeden ruch mesjański, od jego nazwiska noszący nazwę frankizmu. Z czasem mianem frankistów zaczęto nazywać także potomków osób, które przyjęły chrzest z Jakubem Frankiem. Frankiści przyjęli antynomiczną doktrynę, głoszoną przez ich przywódcę (którego uznawali za wcielenie mesjańskiej duszy), według której mesjasz musi udać się na wygnanie, interpretowane jako przyjęcie innej religii (apostazja), dlatego też jego wyznawcy, wzorem swego przywódcy, zobowiązani byli przyjmować inne wyznanie, początkowo był to islam, później rzymski katolicyzm.

frankistów żyjących w Rzeczypospolitej, którzy pozostali wierni judaizmowi, z czasem dość licznie przyłączyli się do chasydyzmu.

Chasydyzm zrodził się w XVIII w. na Podolu, choć, jak wspomniano w części dotyczącej założeń doktrynalnych głównych religii występujących na ziemiach polskich, nie był pierwszym ruchem w historii judaizmu noszącym to miano[19]. Co więcej, idee jednego z wcześniejszych ruchów chasydzkich, zwanego aszkenazyjskim, za sprawą imigrantów dotarły do Polski już w XIV i XV w. Także przed pojawieniem się chasydyzmu na Podolu istniały w Polsce różne, niemające form zorganizowanych ruchy, których zwolenników nazywano chasydami (niektóre o kryptosabataistycznym charakterze) (Oukanin 2002, Doktór 2004a, Jelonek 2007). Chasydyzm, dla odróżnienia od innych ruchów tym mianem określanych, zwany polskim, a powszechnie po prostu chasydyzmem, zasięgiem swojego oddziaływania dość szybko objął poza ziemiami południowo-wschodniej Rzeczypospolitej także środkową, a nawet zachodnią część kraju, Litwę i Białoruś. Za sprawą założyciela i zarazem pierwszego przywódcy ruchu, charyzmatycznego kaznodziei Izraela ben Eliezera (znanego też jako Baal Szem Tow lub Beszt), oraz rozwijających jego doktrynę uczniów, do których należeli Jakub Józef Ben Cewi ha-Kohen Kac z Połonnego i Dow Ber z Międzyrzecza – idee chasydyzmu docierały do licznych skupisk żydowskich w Rzeczypospolitej, zyskując dla niego liczną rzeszę wyznawców. Wokół uczniów Dow Bera, którzy po jego śmierci przejęli przodownictwo w ruchu, rozwinęła się większość dynastii chasydzkich cadyków. Dynastie, którym początek dali wielcy cadycy i uznający ich zwierzchnictwo uczniowie, sięgały m.in. Leżajska, Przysuchy, Międzyborza, Kocka, Góry Kalwarii, Lublina, Bobowej, Aleksandrowa, Lubaczowa.

Wpływ na rozwój chasydyzmu miał w dużym stopniu aspekt przestrzenny występowania judaizmu w Polsce. Znaczne rozproszenie skupisk żydowskich zmniejszało siłę oddziaływania, a po części i autorytet tradycyjnych centrów rabinackich. Rozwiązanie natomiast (w 1764 r.) w okresie pogłębiającego się

[19] Geneza ruchu na Podolu nie była przypadkowa, lecz wynikała ze specyficznej sytuacji politycznej tego obszaru. Ukraina w drugiej połowie XVII w. była areną wojen i powstań kozackich, w efekcie których, jak powiedziano, wymordowano ogromną rzeszę Żydów Ukrainy i Białej Rusi, pojawiła się liczna fala emigracyjna, a kilkaset gmin żydowskich przestało istnieć. Na tę niekorzystną dla stabilizacji i normalizacji warunków życia sytuację nałożyły się, również niejednokrotnie już przywołane, procesy o geograficzno-politycznym charakterze, polegające na postępującej w drugiej połowie XVII w. dezintegracji wschodnich ziem Rzeczypospolitej. Nieustanne poczucie zagrożenia i pogłębiające się zjawisko nędzy wśród ludności żydowskiej sprzyjały więc radykalizacji postaw. Te zaś, na co wskazuje wielu badaczy (m.in. J. Doktór), przekładały się na zainteresowanie mistyką, które znalazło ujście w powstaniu ruchów mesjanistycznych, w tym wspomnianego chasydyzmu.

kryzysu gospodarczego Żydów centralnej instytucji ich samorządu, jaką był Sejm Żydowski, wzmacniało autonomiczne wspólnoty chasydzkie skupione wokół cadyków kosztem dotychczasowych struktur organizacyjnych. Wzrastający zasięg terytorialny chasydyzmu pozostawał w związku z jego oddziaływaniem społecznym, obejmując głównie ubogie warstwy ludności żydowskiej.

Rozwój demograficzny i przestrzenny nowego ruchu nie przebiegał jednak bez przeszkód, wynikających z przyczyn natury doktrynalno-organizacyjnej. W miarę wzrostu liczby zwolenników nowego ruchu oraz jego szybkiego rozprzestrzeniania wzmagały się konflikty między nimi a rabinami i gminami[20]. Ich źródłem były zarzuty wysuwane pod adresem chasydów o mało intensywne studia nad *Torą*, odrzucanie *Talmudu*, wprowadzanie zmian (wzorowanych na obrzędach Żydów sefardyjskich) w kulcie i liturgii, a także niepodporządkowanie się rabinom oraz innym autorytetom religijnym[21]. Największych prześladowań, włącznie z klątwami rzucanymi od 1772 r., chasydzi doświadczyli – jak podaje J. Doktór (2004b) – na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego (m.in. w Wilnie, Witebsku, Brodach), skąd wielu z nich wyemigrowało do Palestyny. Kres prześladowań chasydów i ich zbliżenie z *mitnagdim* (jak zwano przeciwnych chasydyzmowi talmudystów, rabinów i przedstawicieli gmin) nastąpiły pod wpływem wspólnego zagrożenia, jakim był wyrosły z tendencji oświeceniowych żydowski prąd *haskali*[22]. Chasydzi stali się więc stronnikami ortodoksji w sprzeciwie wobec postępującej modernizacji, laicyzacji i asymilacji.

W połowie następnego stulecia chasydzi odgrywali już coraz większą rolę w środowisku ortodoksyjnych Żydów – stając się tej ortodoksji (zawsze zresztą za takich wyznawców judaizmu się uważali), a właściwie ultraortodoksji, repre-

---

[20] Jednym z wybitnych autorytetów religijnych, który najsilniej przeciwstawiał się chasydyzmowi, był wileński rabin Elijah ben Solomon Zalman, zwany też Gaonem z Wilna. Tworząc w Wilnie centrum rabiniczne rozpowszechniające nauki żydowskiej religii, uczynił z miasta jeden z najważniejszych i najsłynniejszych w świecie ośrodków judaistycznym, nazywany pod koniec XVIII w. Jerozolimą Północy.

[21] Konflikty te próbuje się też określić jako spór wewnątrzchasydzki, między – jak to określił naoczny świadek wydarzeń, Salomon Majmon – sektami starochasydzką i nowochasydzką, która zmonopolizowała nazwę chasydzi (Doktór 2004b). Należy dodać, że na prowadzące do ostrych konfliktów przyczyny natury doktrynalnej nakładała się osobista rywalizacja między dwoma wielkimi „cadykami": Gaonem z Wilna i Dow Berem z Międzyrzecza w Koronie (Doktór 2004b). Niemożność jego przezwyciężenia wynikała także z uwarunkowań politycznych, do których zaliczyć należy rozbiory Rzeczypospolitej i rozwiązanie Sejmu Żydowskiego (1764 r.).

[22] Pod wpływem wyrosłego z tendencji oświeceniowych żydowskiego prądu *haskali*, Żydzi podlegali procesom modernizacji i asymilacji, a w jakimś stopniu także i laicyzacji, traktując tożsamość żydowską bardziej jako wierność własnej tradycji religijnej, niż przynależność do odrębnego narodu.

zentantami. Zbliżenie, o którym mowa, nie polegało tylko na zwarciu szyków obronnych, ale wynikało także, jak twierdzi J. Doktór (2004a, b), z akceptacji określonej formy aktywności religijnej drugiej strony – chasydyzm coraz bardziej akcentował potrzebę studiowania pism świętych, natomiast judaizm rabiniczny przyswoił niektóre elementy obrzędowości chasydzkiej. Chasydzi uformowali własną strukturę organizacyjną – choć w początkowym okresie kształtowania się ruchu odrzucali zinstytucjonalizowane formy religijności – którą tworzyły gminy skupione wokół cadyków. W wielu gminach cadykom zaczęto powierzać pełnienie funkcji rabinów.

Prostotą swojego rytuału chasydzi pozyskali zwolenników wśród dużej części populacji Żydów polskich (pod koniec XIX w. ponad 30%) (Ouaknin 2002, Doktór 2004a, b, Bratkowski 2006). Wraz z rosnącym potencjałem demograficznym rozwój ruchu postępował również w płaszczyźnie przestrzennej. W XIX i XX w. chasydyzm miał swoje silne zakorzenienie w wielu miejscowościach Królestwa Polskiego, Galicji, Podola i Wołynia, natomiast nie odgrywał tak znaczącej roli na Litwie, gdzie istniały nieliczne skupiska jego przedstawicieli (rys. 16).

Należy jednak podkreślić, że podejmowane pierwotnie, ale i później, przez zwolenników judaizmu rabinicznego próby wykluczenia chasydów ze wspólnoty żydowskiej spowodowały wśród nich poczucie przynależności do jednej religijnej formacji (mimo jej wewnętrznego zróżnicowania). Wytyczona została – jak wskazuje J. Doktór (2004a, b) – linia między ortodoksją (do której dołączyli starzy chasydzi) a chasydyzmem prowadząca do skrystalizowania się dwóch ugrupowań definiujących się w opozycji do siebie. Przyłączenie się do chasydyzmu przestało być wyborem jednej z wielu możliwych w rabinicznym judaizmie opcji religijnych, a stało się faktyczną konwersją. Wybór ten w wielu wypadkach oznaczał faktyczne porzucenie rabinicznego judaizmu i dawnego środowiska. Podział w obrębie judaizmu został zinstytucjonalizowany (Doktór 2004a, b). Grupowa tożsamość zwolenników chasydyzmu i jego instytucjonalizacja uzasadniają w jakimś stopniu umieszczenie go w gronie wyznań powstałych w wyniku podziałów w łonie mniejszości religijnych na ziemiach polskich. Przypomnieć wreszcie należy, co również dowodzi zasadności rozważań nad chasydyzmem w tej części opracowania, że ten powstały w XVIII w. ruch, ze względu na swój wyjątkowy rozwój na ziemiach Rzeczypospolitej zyskał miano polskiego, w odróżnieniu od jego wcześniejszych odmian.

Dekompozycja i pluralizm, które charakteryzowały polską scenę religijną, nie wynikały tylko z jej ciągłych podziałów, szczególnie dynamicznie przebiegających w łonie protestantyzmu, ale, choć w mniejszym zdecydowanie stopniu, z procesów przeciwstawnych. Następstwem zjednoczeniowych dążeń chrześci-

jan, polegających na zawarciu unii kościelnej (na synodzie w Brześciu w 1596 r.) między częścią biskupów prawosławnych Rzeczypospolitej Obojga Narodów a Kościołem katolickim było powstanie Kościoła unickiego[23]. Unia – u której genezy, jak wspomniano, leżała przede wszystkim potrzeba przeciwstawienia się wpływom nowo powstałego patriarchatu moskiewskiego na prawosławnych biskupów w Rzeczypospolitej, a także utrzymanie niezależności wobec Rosji dążącej do podboju ziem polsko-litewskich – ustanowiła prymat papieża w sprawach jurysdykcji kościelnej nad częścią duchownych i wyznawców prawosławia w Rzeczypospolitej[24]. Unici uznali oprócz jurysdykcji Kościoła rzymskokatolickiego również jego dogmatykę, zachowując jednak własną liturgię z językiem cerkiewnosłowiańskim, hierarchię, kalendarz juliański, małżeństwa oraz ustrój kościelny i dużą samodzielność administracji[25].

Przejście na stronę nowego Kościoła większości biskupów prawosławnych, przy delegalizacji struktur cerkiewnych, a także wsparcie udzielone mu przez króla i Kościół katolicki w Polsce (tudzież autorytet papieża), przyczyniły się do wzrostu liczby jego wiernych i terytorialnej ekspansji[26]. Powstanie wspólnoty unickiej, wbrew oczekiwaniom jej zwierzchników, nie zapewniło jej równorzędnej pozycji z Kościołem łacińskim (m.in. nie dopuszczano biskupów unickich do senatu).

W skład struktury terytorialno-administracyjnej Kościoła unickiego, ukształtowanej ostatecznie w 1635 r. w wyniku podziału diecezji między nim a Kościołem prawosławnym (mającym już od dwóch lat zalegalizowany status), wchodziły następujące biskupstwa: kijowskie, chełmskie, pińskie, połockie, przemyskie, smoleńskie (do 1656 r.) i włodzimierskie (rys. 4). Podział taki nie

---

[23] Ogłoszenie oraz zatwierdzenie unii Kościołów na synodzie krajowym w Brześciu w 1596 r. poprzedzone zostało długimi negocjacjami i podpisaniem rok wcześniej stosownej umowy w Rzymie przez władyków Kościoła prawosławnego.

[24] Do zawarcia unii, obok władz Polski i Kościoła rzymskokatolickiego, dążyli – jak dowodzi F. Rzemieniuk (1998) – biskupi ruscy, stawiający sobie za cele wyzwolenie Cerkwi spod wpływów idei racjonalizmu i protestantyzmu, a także uwolnienie się od wymagań finansowych narzucanych im przez patriarchów w Konstantynopolu. Oni też wykazywali zaniepokojenie roszczeniami patriarchatu moskiewskiego do podporządkowania sobie metropolii kijowskiej (Gierowski 2004). Unia brzeska była również w dużym stopniu rezultatem gorliwości religijnej jej twórców (Rzemieniuk 1998).

[25] Termin „unici" jest przez Kościół prawosławny uznawany za pejoratywny, w związku z czym coraz powszechniej, szczególnie oficjalnie, określa się ich jako katolików wschodnich.

[26] Do unii przystąpiły: metropolia kijowska (z siedzibą w Wilnie), dwa arcybiskupstwa – witebsko-połockie i smoleńskie, oraz cztery biskupstwa – chełmsko-bełskie, turowsko-pińskie, brzesko-włodzimierskie i ostrogsko-łuckie (poza unią znalazły się biskupstwa: halicko-lwowskie i samborsko-przemyskie) (Mironowicz 2003b, 2005).

oznaczał objęcia granicami biskupstw tylko wiernych Kościoła unickiego, gdyż w każdym z nich mieszkali również prawosławni. Podkreślał jednak obszary ich zwiększonej koncentracji – były to północno-zachodnia część ziem ruskich Korony oraz Wielkie Księstwo Litewskie. Znalezienie się poza granicami Rzeczypospolitej dużej liczebnie społeczności prawosławnej, w wyniku odpadnięcia tzw. Lewobrzeża (1686 r.), oraz wymuszone w dużym stopniu przez władze polskie przechodzenie zwierzchników prawosławnych diecezji wraz z podległymi wiernymi na stronę unicką, przyczyniły się do liczebnej dominacji unitów oraz powiększenia obszarów ich zasiedlenia. W przypadku Cerkwi przestrzennym wyrazem tych zmian była również reliktowa struktura terytorialno-organizacyjna w postaci władyctwa mścisławskiego.

Wyhamowanie rozwoju wspólnoty unickiej w płaszczyznach przestrzennej i demograficznej, a następnie jej likwidacja (poprzez włączenie w 1839 r. do rosyjskiej Cerkwi prawosławnej) nastąpiły wraz z końcem I Rzeczypospolitej i nastaniem zaboru rosyjskiego[27]. Swoje odrębne struktury – już jako Kościół greckokatolicki – unici zachowali natomiast w granicach zaboru austriackiego.

Wśród wyznań chrześcijańskich sięgających swoją genezą ziem polskich, powstałych jednak, podobnie jak Kościół unicki, nie w wyniku podziału danego wyznania (w tym przypadku Armeńskiego Kościoła Apostolskiego), ale połączenia (unii) z innym (Kościołem rzymskokatolickim) jest Kościół ormiańsko-katolicki. Unia, do której w wyniku długiego procesu dialogu między oboma Kościoła, a także sporu, co do jej celowości w samym środowisku ormiańskim, doszło oficjalnie w 1653 r. (a faktycznie w 1666 r.), poza ziemiami polskimi nie stanowiła *novum*[28]. Część wiernych Armeńskiego Kościoła Apostolskiego na

[27] Na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej włączonych do zaboru rosyjskiego Cerkiew greckokatolicka, najdłużej, bo formalnie do 1875 r., zachowała się jedynie w granicach Królestwa Polskiego (Chełmszczyzna). Oficjalny zakaz działalności nie oznaczał jednak faktycznej likwidacji wyznania, które zeszło na niektórych obszarach do „podziemia".

[28] Za początkową datę przystąpienia Ormian polskich do unii kościelnej ze Stolicą Apostolską, o którą zabiegali Rzym, panujący wówczas król (Zygmunt III Waza) oraz katolickie zakony jezuitów i teatynów, przyjmuje się też rok 1630, kiedy abp Lwowa Mikołaj Torosowicz złożył publicznie w tamtejszym kościele katolickim wyznanie wiary (5 lat później także przed papieżem Urbanem VIII). Jej utwierdzenia i recepcji przez wszystkie parafie ormiańskie w Rzeczypospolitej dokonał – jak się powszechnie uznaje (m.in. Stopka 2000) – jego następca na stanowisku arcybiskupa metropolity lwowskiego obrządku ormiańskiego, Wartan Hunanian. Należy podkreślić także – powołując się na ustalenia K. Stopki (1983) – że na ziemiach ruskich, z których część włączono później także w skład terytorium państwa polskiego (m.in. Lwów), działania na rzecz przeprowadzenia unii z Kościołem rzymskim prowadzili już w XIV w. reprezentujący katolicki zakon ormiański tzw. Bracia Unici Świętego Grzegorza Odnowiciela oraz ormiańscy bazylianie. Około połowy tego stulecia wielu Ormian, m.in. we Lwowie (w którym mieściły się siedziby zakonów), przeszło na obrządek łaciński (Stopka 1983, 2000, 2002a).

Bliskim Wschodzie, o czym warto w tym miejscu przypomnieć, doszła do jedności z Rzymem w drodze unii kościelnej już w XII w.[29]. Unici ormiańscy na ziemiach polskich wzorem swoich współwyznawców przyjęli katolicką naukę o Chrystusie, uznali prymat papieża, zachowując jednak pewne odrębności w liturgii (a w niej język staroormiański), obrządku i ustroju kościelnym. Poza unią – którą, jak wspomniano, przyjęto nie bez oporu większości wiernych – pozostali jej najzagorzalsi przeciwnicy, tzw. dyzunici, których liczba w wyniku m.in. kontrreformacji jezuickiej, wywołującej również falę emigracji zagranicznej (głównie do Anglii, Bułgarii, Holandii, Saksonii), dość szybko zaczęła się zmniejszać. Struktury organizacyjne Kościoła utworzono we wszystkich większych skupiskach ormiańskich w Polsce (rys. 5).

Lwowska archieparchia (jednostka terytorialno-administracyjna podległa metropolicie) Kościoła ormiańskokatolickiego liczyła w połowie XVII w. ok. 3500 wiernych i 20 duchownych oraz posiadała 15 kościołów. Pod koniec I Rzeczypospolitej parafie ormiańskie funkcjonowały w 18 miejscowościach i miały zbliżoną liczbę wiernych (Zakrzewska-Dubasowa 1982, Pisowicz 1998, Stopka 2000).

Z unii, a właściwie z przywrócenia jedności z Kościołem katolickim, swoją genezę wywodzi Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego[30]. Tak zwana neounia została zawiązana na obszarze byłego zaboru rosyjskiego – głównie Podlasiu, Polesiu, Wołyniu – w wyniku dążeń mieszkających tam byłych unitów, przymuszonych przez carat do przejścia najpierw w 1839 r., a następnie w 1875 r., na prawosławie. Podjęte przez nich starania wynikały w dużym stopniu z uwarunkowań geograficzno-politycznych – nakładania się z wielką dynamiką działań wojennych i rewolucyjnych, których efektem były przesunięcia granic politycznych na omawianym obszarze (rys. 17). Neounia

[29] Unię z Rzymem, poprzez m.in. zerwanie z monofizytyzmem, nawiązała w XII w. (zakończoną w XIV i odnowioną w XV w.) grupa wiernych Kościoła ormiańskiego żyjąca w Cylicji. Jako odrębna instytucja Kościół katolicki obrządku ormiańskiego zaczął funkcjonować w 1742 r., na podstawie decyzji papieża Benedykta XIV, który ustanowił patriarchę Ormian Cylicji z siedzibą w Libanie (Bejrut).

[30] Obrządek ten nazywa się niekiedy synodalnym, co ma związek również z jego „rosyjską" genezą, a dokładnie z reformą przeprowadzoną w 1700 r. przez Piotra I, który zniósł patriarchat moskiewski i w celu zarządzania Cerkwią rosyjską ustanowił podległy sobie Święty Synod. Ogłoszone przez Synod dekrety liturgiczne nadawały obrządkowi bizantyjsko-słowiańskiemu elementy liturgii właściwe Cerkwi Rosyjskiej. Taki obrządek praktykowali w końcu XIX w., przede wszystkim w Petersburgu i Moskwie, pierwsi katolicy Rosjanie, wywodzący się głównie z rosyjskiej inteligencji i duchowieństwa prawosławnego. Również część dawnych, zlikwidowanych podczas zaborów i obsadzonych przez duchownych prawosławnych, parafii unickich, powracając na łono Kościoła katolickiego, przyjęła obrządek praktykowany w tzw. wersji synodalnej.

zaczęła organizować się także na innych, wschodnich terenach Polski – w biskupstwach: wileńskim, pińskim, łuckim i lubelskim (Rzemieniuk 1998, Mróz 2003, Śleszyński 2006).

Rys. 17. Największe skupiska (parafie) neounickie w międzywojennej Polsce
Źródło: opracowanie własne

Brak po zakończeniu pierwszej wojny światowej opieki kapłańskiej nad częścią wiernych Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego próbowała wykorzystać misja katolicka, by objąć ich unią z Rzymem. Ponadto dyskryminacja, z jaką państwo polskie traktowało znajdujący się na jego terytorium Kościół prawosławny, czyniąc jego położenie niekorzystnym, ułatwiała odbudowę unii.

Znaczenie przy powołaniu nowego obrządku miał również daleko posunięty dystans, czy wręcz niechęć, jaki w dopiero co odrodzonym państwie część duchowieństwa rzymskokatolickiego żywiła wobec grekokatolików za ich ukraińskie konotacje. Wspólnota neounicka zachowała obrzędowość Cerkwi wschodniej, z całą liturgią w języku cerkiewnosłowiańskim, uznając dogmatykę katolicką, papieża za głowę Kościoła powszechnego oraz, już po drugiej wojnie, kalendarz gregoriański w miejsce jego juliańskiego odpowiednika. W wyniku akcji misyjnej do neounii pod koniec okresu międzywojennego (styczeń 1938 r.) należało 41 parafii, obsługiwanych przez 51 duchownych (w tym jeden biskup) oraz 16 644 wiernych (Śleszyński 2006).

Kościół neounicki to nie ostatnia wspólnota religijna, która powstała na ziemiach polskich. To także nie ostatni przykład unii międzywyznaniowej, ten bowiem odnosił się do okresu PRL i kilku wyznań protestanckich (więcej podrozdział 6.1.4). Neounici wpisują się jednak, obok pozostałych, omówionych wcześniej pod kątem genezy i rozwoju przestrzennego, mniejszości, w dynamiczny i bardzo złożony proces kształtowania się mapy religijnej Polski. Przeprowadzona analiza tego procesu daje więc pewną podstawę do podjęcia próby klasyfikacji mniejszości religijnych występujących we współczesnej Polsce.

5.3. KLASYFIKACJA MNIEJSZOŚCI RELIGIJNYCH WE WSPÓŁCZESNEJ POLSCE

Obecność na ziemiach polskich wyznawców wszystkich głównych religii świata (chrześcijaństwa, judaizmu, islamu, buddyzmu i hinduizmu) nadała tutejszej scenie religijnej bardzo zróżnicowany charakter. Podziały zachodzące wewnątrz większości z nich, a także unie łączące niektóre z ich odłamów (głównie chrześcijaństwa) – przebiegające zarówno na ziemiach polskich, jak i poza ich zasięgiem, choć tu częściowo przeniesione – prowadziły do nieustannej dekompozycji mapy wyznaniowej Polski. W rezultacie trwających od stuleci przeobrażeń ukształtowała się złożona scena religijna, którą można uporządkować, stosując różne kryteria klasyfikacji. W celu podsumowania i usystematyzowania wiedzy o występujących współcześnie w Polsce mniejszościach religijnych, zastosowano kryterium przynależności do określonej tradycji, a więc leżące u podstaw analizy wyznań religijnych na ziemiach polskich pod kątem ich genezy i rozwoju przestrzennego. Klasyfikacją objęte zostały, zgodnie z przyjętymi we wstępie założeniami, kościoły i związki wyznaniowe posiadające osobowość prawną (stan na 2002 r.). Przy sklasyfikowanych i wymie-

nionych z nazwy wspólnotach podano dane o liczbie wyznawców (członków), a w przypadku niektórych wyznań, niepoddanych wcześniej analizie, również ich podstawowe założenie doktrynalne.

Odwołując się do założeń doktrynalnych poszczególnych wyznań, a także analizy procesu różnicowania się mapy wyznaniowej, należy przyjąć, że mniejszości w Polsce reprezentują następujące religie: chrześcijańską, w tym katolicką, prawosławną i protestancką oraz judaistyczną, karaimską, islamską, hinduistyczną i buddyjską. Ponadto istnieją w Polsce wspólnoty, które nawiązują do innych, mniej rozpowszechnionych i znanych, tradycji religijnych. W stosunku do wcześniej omówionych stanowią „inne" (pozostałe) wyznania, tworzące osobną kategorię klasyfikacyjną, o nazwie: niezwiązane z żadną z tradycyjnych (głównych) religii lub łączące elementy wielu różnych tradycji religijnych (rys. 18–19)[31]. Brak danych, co do charakteru działania oraz udokumentowanej wiedzy o doktrynie, szczególnie części nowych wyznań, nakazuje wyróżnić jeszcze jedną kategorią – przyjętą przez Główny Urząd Statystyczny (GUS) – tzw. nierozpoznanych kościołów i związków wyznaniowych[32].

Kościół katolicki w Polsce, utożsamiany powszechnie z wyznaniem rzymskokatolickim, nie jest jednolity pod względem rytu. Współtworzą go m.in. trzy, obok rzymskokatolickiego, charakteryzujące się odmienną liturgią i tradycją, Kościoły unickie (katolickie wschodnie): greckokatolicki (obrządku bizantyjsko-ukraińskiego), neounicki (obrządku bizantyjsko-słowiańskiego) i ormiańskokatolicki (obrządku ormiańskiego)[33]. Kościoły te, zawierając w różnych okresach unię z Kościołem katolickim, zachowały, oprócz wschodnich obrządków, własne języki liturgiczne oraz uznały prymat papieża w sprawach jurysdykcji kościelnej. Zachowały także z rzymskimi katolikami zgodność w zakresie doktryny wiary.

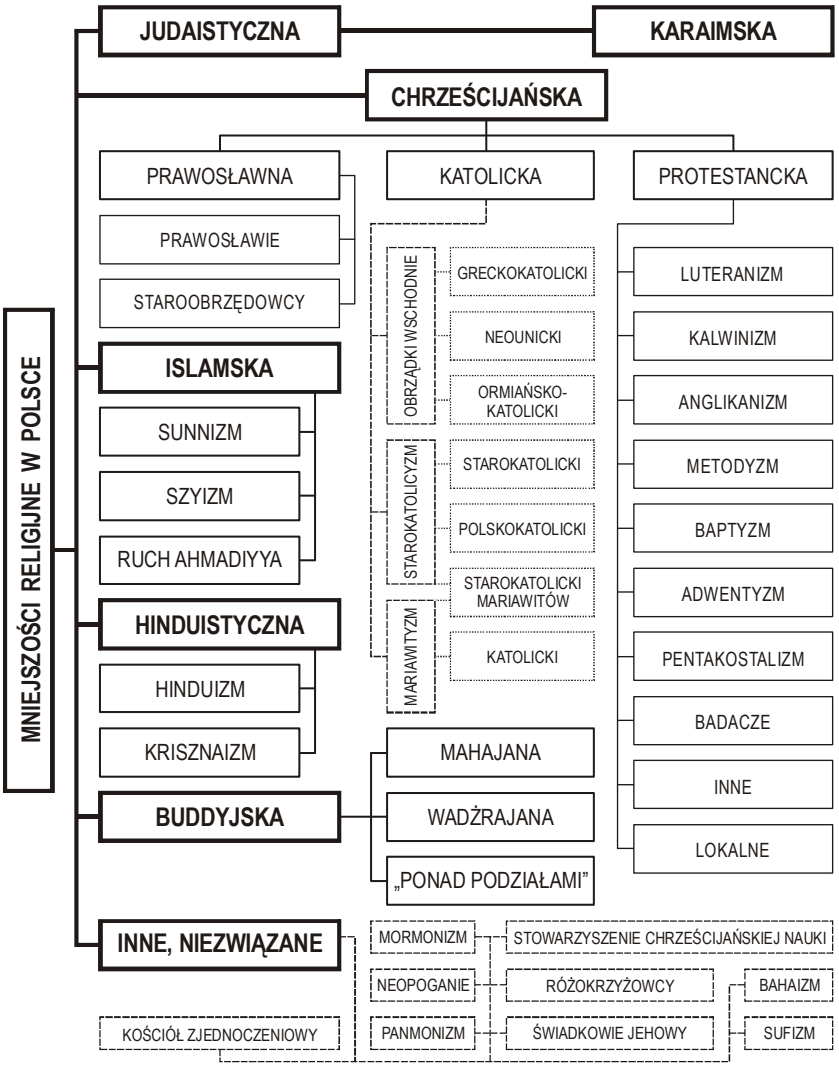
W oderwaniu od wymienionych znajdują się pozostałe Kościoły katolickie, tj.: mariawickie (Starokatolicki Mariawitów i Katolicki Mariawitów) oraz Polskokatolicki i Starokatolicki. Z wyjątkiem Kościoła Katolickiego Mariawitów, kontynuują zasady starokatolicyzmu i są zrzeszone w Unii Utrechckiej Kościołów Starokatolickich.

---

[31] Do tej kategorii nie zaliczono Karaimów, co było podyktowane ich wielowiekową obecnością w Polsce i rolą, jaką odegrali w kształtowaniu jej wielokulturowego dziedzictwa.

[32] Przedstawiony podział nie jest rezultatem jednoznacznych i podzielanych powszechnie rozstrzygnięć, a jedynie autorską – bazującą na sprawozdawczości statystycznej GUS – próbą usystematyzowania przynależności wyznań w Polsce.

[33] W myśl postanowień Soboru Watykańskiego II (1962–1965) i odpowiednich przepisów (Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r., Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 r.) przyjęte jest określać te wspólnoty religijne mianem Kościołów, nie zaś tylko jako obrządki.

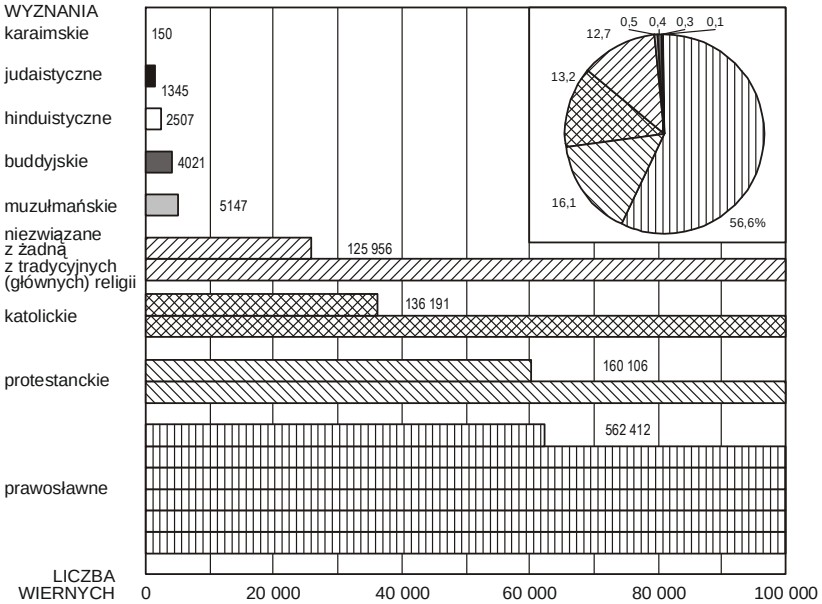


Rys. 18. Mniejszości religijne w Polsce według tradycji
Źródło: opracowanie własne

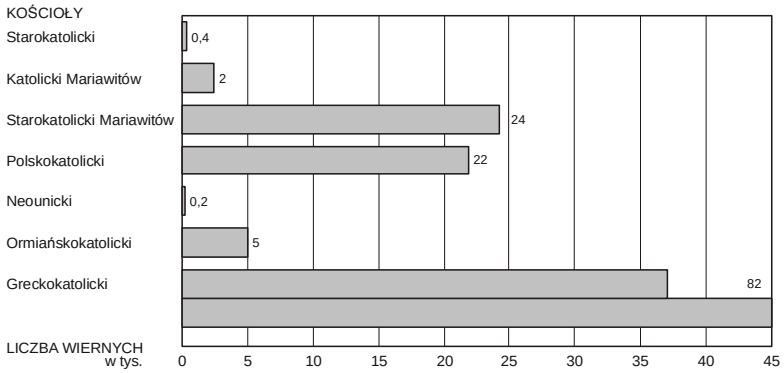
Ogółem liczba wiernych mniejszościowych Kościołów katolickich w Polsce wynosiła w 2002 r. ponad 136 tys. Większość w tej grupie – 64% – stanowili wierni obrządków wschodnich skupieni głównie w Kościele greckokatolickim (rys. 19–20).

Prawosławie, które rozwinęło się w sferze oddziaływania kultury bizantyjskiej i ma w Polsce swoją długą i bardzo złożoną historię, jest największym, po rzymskokatolickim, wyznaniem w Polsce. Reprezentowane jest przez Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny. Z tej samej, prawosławnej tradycji swoją

genezę wywodzi również Wschodni Kościół Staroobrzędowy. Wierni obu Kościołów stanowili w 2002 r. społeczność liczącą 562 412, z czego 99,8% należało do Cerkwi prawosławnej.



Rys. 19. Wyznania mniejszościowe według tradycji i ich liczebność
Źródło: opracowanie własne



Rys. 20. Mniejszościowe wyznania katolickie w Polsce w 2002 r.
Źródło: opracowanie własne na podstawie: *Wyznania*… (2003)

Protestantyzm, który od samego początku – co próbowano dowieść – podlega nieustannym podziałom, wykazuje największe wewnętrznie zróżnicowanie. Na początku XXI w. współtworzyły go w Polsce następujące nurty:

– luterański (reprezentowany przez Kościół Ewangelicko-Augsburski),
– kalwiński (Kościół Ewangelicko-Reformowany),
– anglikański – odłam powstały na gruncie politycznym, doktrynalnie zbliżony do kalwinizmu, a obrzędowo do katolicyzmu (Kościół Anglikański),
– metodystyczny (Kościół Ewangelicko-Metodystyczny),
– baptystyczny (m.in. Kościół Chrześcijan Baptystów),
– adwentystyczny (m.in. Kościół Adwentystów Dnia Siódmego),
– zielonoświątkowy (m.in. Kościół Zielonoświątkowy),
– badacki – akcentujący rolę badania *Pisma Świętego* (m.in. Stowarzyszenie Badaczy Pisma Świętego).

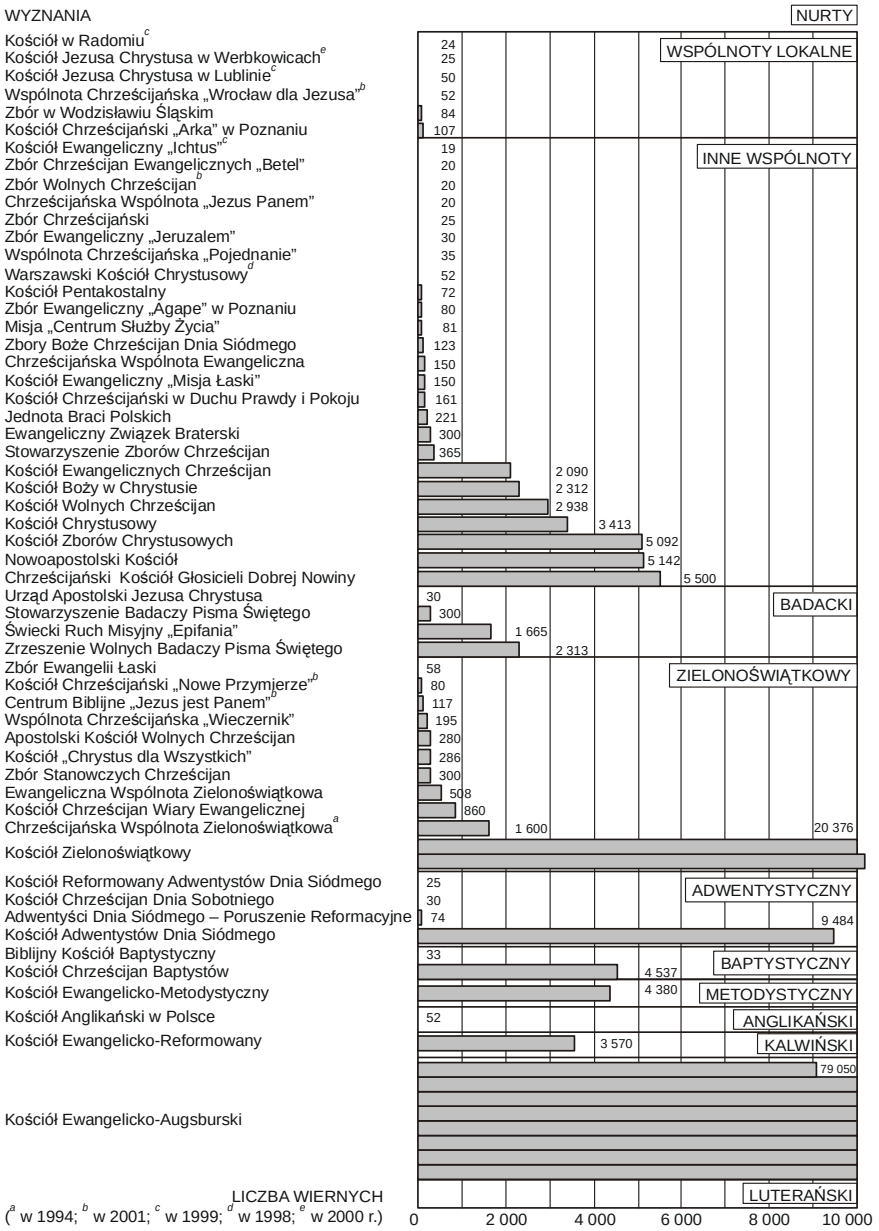
Poza wymienionymi występują w Polsce wspólnoty lokalne. Tą kategorią można objąć Kościoły odwołujące się do zasad różnych nurtów protestanckich, dla których funkcja siedziby (miejsca) jest podstawowym kryterium wyodrębnienia organizacyjnego. Akcentując lokalizację w danej miejscowości jako element jednoczący podzielonych doktrynalnie chrześcijan, wspólnoty te nawiązują do apostolskiej tradycji wczesnych chrześcijan, kiedy istniały liczne, niepodzielone pod względem wyznaniowym gminy. Do protestanckich zaliczyć należy również te wspólnoty religijne, które, akcentując *Biblię* jako główne źródło wiary, nie identyfikują się na ogół z historycznymi nurtami protestanckimi i nawiązują do różnych tradycji chrześcijańskich (m.in. nurt braterski, ruch nowoapostolski) lub całkowicie je odrzucają. Wielość nurtów i wyznań protestanckich nie ma jednak odzwierciedlenia w wielkości stanu liczebnego społeczności protestanckiej jako całości. Członkowie poszczególnych wspólnot stanowili w 2002 r. niewiele ponad 160 tys. (rys. 21).

Z szeroko rozumianego nurtu protestanckiego wyrosły także wspólnoty o bardziej synkretycznym charakterze, m.in. Ruch Nowego Życia, który jest organizacją misyjną o charakterze międzywyznaniowym i nie stanowi oddzielnego wyznania. Skupia chrześcijan z różnych wyznań, którzy angażują się w głoszenie Ewangelii[34]. Jeszcze bardziej synkretyczny charakter ma Wspólnota Unitarian Uniwersalistów, która nawiązuje do tradycji braci polskich (podobnie jak Jednota Braci Polskich – rys. 21), czyniąc to jednak w duchu bardziej uniwersalistycznym. Nie wymaga od wiernych przestrzegania zasad konkretnej doktryny, akcentuje natomiast swobodę wyznania i tolerancję religijną[35].

---

[34] Wspólnota odwołuje się do zasad wiary obowiązujących w Kościołach protestanckich i Kościele rzymskokatolickim. Członkami ruchu, do którego w 2001 r. należało 85 osób, są pełnoetatowi pracownicy misyjni, mający status osób duchownych (*Wyznania…* 2003).

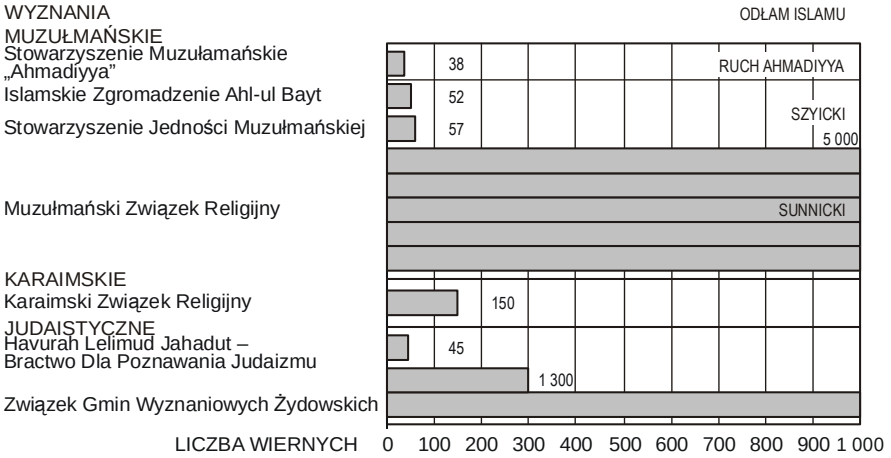
[35] Podstawową zasadą wyznawaną przez polskich uniwersalistów, którzy w 2002 r. stanowili społeczność liczącą 289 osób, jest wiara w jedynego Boga i miłość bliźniego (*Wyznania…* 2003).



Rys. 21. Wyznania protestanckie w Polsce w 2002 r.
Źródło: opracowanie własne na podstawie: *Wyznania*… (2003)

Organizacją reprezentującą judaizm w jego nurcie ortodoksyjnym, a więc podkreślającym konieczność ścisłego przestrzegania zasad *Tory*, jest Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich. Związek, będący spadkobiercą jednej z naj-

starszych, zorganizowanych wspólnot wyznaniowych na ziemiach polskich, liczył w 2002 ok. 1300 członków (rys. 22). Do szeroko rozumianej tradycji żydowskiej, w tym judaistycznej (choć nie ortodoksyjnej), nawiązuje Havurah Lelimud Jahadut – Bractwo Dla Poznawania Judaizmu. Stowarzyszenie to, zgodnie z przyjętą nazwą, zajmuje się kultywowaniem obrzędów i zwyczajów żydowskich oraz pomaga w samoidentyfikacji swych członków jako Żydów.



Rys. 22. Wyznania judaistyczne, karaimskie i muzułmańskie w Polsce w 2002 r.
Źródło: opracowanie własne na podstawie: *Wyznania*… (2003)

Wyrosłą z kontestacji wobec tradycyjnego judaizmu religię karaimską reprezentuje z kolei Karaimski Związek Religijny, który w 2002 r. liczył 150 osób.

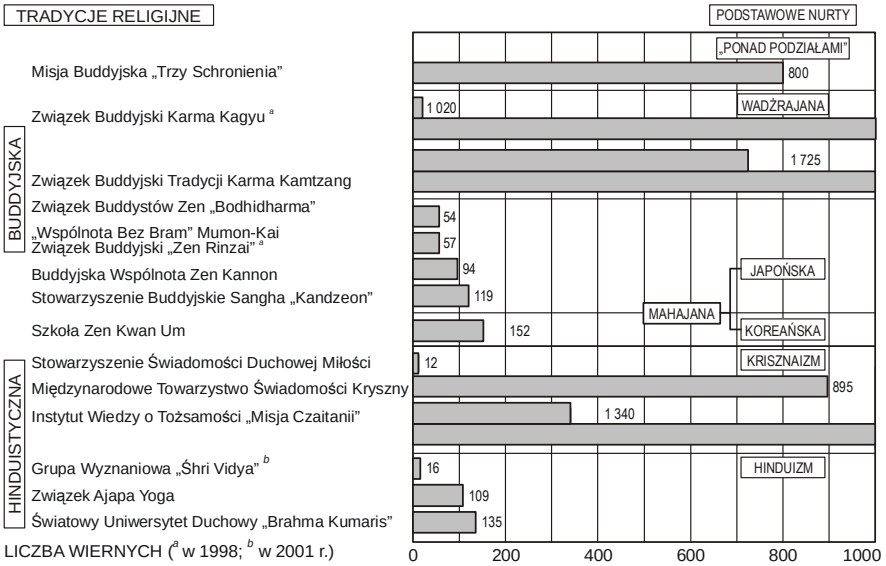
Zasadniczy podział na odłamy islamu (sunnizm i szyityzm) ma odzwierciedlenie, choć nie wprost, w wyznaniach muzułmańskich występujących w Polsce. Po części nakłada się na nie również zróżnicowanie wynikające ze specyfiki etnicznej tutejszych muzułmanów. Tradycję sunnicką reprezentował w 2002 r. jedynie Muzułmański Związek Religijny. Do tej największej, liczącej ok. 5 tys. członków organizacji, należeli głównie Tatarzy i Polacy tatarskiego pochodzenia (rys. 22).

Do szyickiej tradycji z kolei odwoływały się, skupiające głównie polskich konwertytów, Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej oraz Islamskie Zgromadzenie Ahl-ul Bayt, którego motywem powstania było zwycięstwo Rewolucji Islamskiej w Iranie w 1979 r.

Z ruchu reformatorskiego w islamie (akcentującego m.in. odrodzenie tradycji z początków tej religii) wyrasta Stowarzyszenie Muzułmańskie „Ahmadiyya”, którego członkowie w odróżnieniu od zasad ortodoksyjnego islamu głoszą przekonanie, że założyciel islamskiego ruchu Ahmadiyya – Hazrat Mirza Ghulam

Ahmad (XIX w.) jest mesjaszem (z tego też powodu przez ortodoksję muzułmańską traktowani są na ogół jako sekta).

Odbiciem tradycyjnych podziałów jest również pluralizm wśród organizacji hinduistycznych i buddyjskich w Polsce. Wielość organizacyjnych form wynika z potrzeby zapewnienia adeptowi, poszukującemu właściwej drogi duchowej, możliwości przekazu umiejętności i wiedzy od nauczyciela. Hinduiści i buddyści tworzą więc małe liczebnie grupy praktykujących osób, skupione wokół mistrza (rys. 23).



Rys. 23. Wyznania hinduistyczne i buddyjskie w Polsce w 2002 r.
Źródło: opracowanie własne na podstawie: *Wyznania*… (2003)

Hinduizm na początku XXI w. reprezentowały w Polsce: Związek Ajapa Yoga, Światowy Uniwersytet Duchowy „Brahma Kumaris" i Grupa Wyznaniowa „Śhri Vidya"[36]. Z tradycji hinduistycznej wyrósł także ruch krysznaitów,

[36] Przykładowo, Związek Ajapa Yoga nawiązuje do weddyjskiej tradycji sabdabrahman (dźwięk jest absolutem), którego celem jest dążenie do samopoznania, poprzez: wybranie i uznanie guru oraz oddawanie mu czci, ścisłe przestrzeganie zasad określających pożywienie i tryb życia, praktykę mantr (dźwięków) i rozważanie prawd ducha. Z kolei Światowy Uniwersytet Duchowy „Brahma Kumaris" to ruch czczący osobę jego założyciela jako medium hinduskiego Boga Siwy, którego zadaniem jest kształcenie osobowości człowieka. Grupa Wyznaniowa „Śhri Vidya" natomiast akcentowała naukę duchową, której głównym elementem były medytacje, uprawiane przez członków we własnych domach. W 2005 r. została wykreślona z rejestru kościołów i związków wyznaniowych Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji.

będący współczesną kontynuacją personalistycznej, monoteistycznej tradycji religijnej zwanej wisznuizmem[37]. W Polsce reprezentowany jest przez Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny, Stowarzyszenie Świadomości Duchowej Miłości oraz Instytut Wiedzy o Tożsamości „Misja Czaitanii".

Związki wyznaniowe wywodzące się z buddyzmu reprezentowały w Polsce jedynie dwa nurty: wadżrajana oraz mahajana. Ten drugi występował w postaci zen, w odmianach japońskiej i koreańskiej[38]. Do wyznań buddyjskich w Polsce w 2002 r. należały: Szkoła Zen Kwan Um, Buddyjska Wspólnota Zen Kannon, Związek Buddyjski Karma Kagyu, Stowarzyszenie Buddyjskie Sangha „Kandzeon", Związek Buddystów Zen „Bodhidharma"[39], „Wspólnota Bez Bram" Mumon Kai Związek Buddyjski „Zen Rinzai", Związek Buddyjski Tradycji Karma Kamtzang i Misja Buddyjska „Trzy Schronienia"[40].

Kategorię wyznań nienależących do tradycyjnych (głównych) religii lub łączących elementy wielu tradycji religijnych tworzyły w omawianym okresie:

– neopoganie – odwołujący się do wierzeń dawnych Słowian (Zrzeszenie Rodzimej Wiary);

– różokrzyżowcy – odwołujący się do gnostycko-ezoterycznego chrześcijaństwa, będącego częścią dawnej tradycji szkół misteryjnych, gnostyków, albigensów, katarów i klasycznych różokrzyżowców z XVII w. (Lectorium

---

[37] Wyznawcy ruchu wierzą, zgodnie z nauką Kryszny, że uwolnienie się od karmy, tym samym zakończenie wędrówki i powrócenie do Boga, możliwe jest nie poprzez zaprzestanie działania i zatopienie się w kontemplacji, lecz poprzez własne czyny, myśli i słowa poświęcone Bogu. Rozpoczęcie prawdziwego, duchowego życia wynika z oczyszczenia swych zmysłów i umysłu z pożądania, chciwości i gniewu oraz rozwinięcia w sobie cech uznawanych przez Wedy za cztery filary życia duchowego, takich jak: współczucie, prawdomówność, czystość i wyrzeczenie.

[38] Zen (w języku japońskim odpowiednik sanskryckiego słowa *dhjana*, oznaczającego medytację) jest jedną z wielu szkół buddyjskich. W szkole tej, zgodnie z nazwą, kładzie się głównie nacisk na medytację. Celem praktyki buddyzmu zen jest przekraczanie egocentrycznego doświadczania siebie i wszechświata jako dwóch odrębnych bytów. Nazywa się to urzeczywistnianiem własnej Prawdziwej Natury, osiągnięciem stanu Umysłu Buddy, a także przebudzeniem lub oświeceniem. Trening zen, jak wierzą praktykujący go buddyści, uczy dyscypliny, rozjaśnia umysł, uwalnia od negatywnych emocji. Wdraża do pracy i uczy szacunku dla pracy innych. Ludzie zen nie angażują się w jakąkolwiek walkę o władzę czy dominację. Włączają się natomiast w osobistą pomoc innym, w sprawy społeczne, w pracę na rzecz harmonii między ludźmi, na rzecz pokoju i ochrony środowiska naturalnego.

[39] Do 1991 r. Związek Buddystów Zen „Bodhidharma" występował pod nazwą Związek Buddystów Zen „Sangha", natomiast Szkoła Zen Kwan Um, to dawne Stowarzyszenie Buddyjskie Zen „Czogie". Z kolei wokół Misji Buddyjskiej „Trzy Schronienia" skupiona jest m.in. działająca od lat osiemdziesiątych XX w. (patrz podr. 4.7) Grupa Jodo Shinshu.

[40] Misja Buddyjska „Trzy Schronienia" w Polsce jest organizacją działającą „ponad podziałami" występującymi w buddyzmie i dążącą do jego integracji.

Rosicrucianum, Międzynarodowa Szkoła Złotego Różokrzyża, Wspólnota Nauk Różokrzyża[41]);

– sufizm – będący synkretycznym ruchem, propagującym połączone w jedną całość duchowe praktyki zaczerpnięte z mistycyzmu hinduskiego, buddyjskiego, zaratusztriańskiego, żydowskiego, chrześcijańskiego i muzułmańskiego (Zachodni Zakon Sufi)[42];

– bahaizm – będący religią o skłonnościach uniwersalistycznych, dążącą do zjednoczenia ludzkości i ustanowienia powszechnego pokoju poprzez przemianę życia jednostek i odnowę społeczeństwa (Wiara Baha'i)[43];

– mormonizm – religia dążącą do przywrócenia pierwotnego stanu chrześcijaństwa i akcentująca wiarę w nieustannie udzielane objawienie, dzięki któremu przywódca Kościoła (uznawany za proroka) może nim kierować w zgodzie z wolą Bożą (Kościół Jezusa Chrystusa Świętych Dni Ostatnich)[44];

– panmonizm – wszechjednościowy (niedogmatyczny i bezobrzędowy) ruch, łączący różne idee religijne (należą do niego osoby różnych wyznań), wyrażający wiarę w jedność podstawowego Bytu (Boga, Absolutu), akcentujący potrzebę podnoszenia poziomu etycznego i zaangażowania społecznego swoich członków (Zbór Panmonistyczny).

Do tej pojemnej kategorii zaliczono także „Strażnicę" – Towarzystwo Biblijne i Traktatowe (Zarejestrowany Związek Wyznania Świadków Jehowy), będące trzecim pod względem liczby wiernych – po Kościele rzymskokatolickim i Polskim Autokefalicznym Kościele Prawosławnym – wyznaniem w Polsce. Świadkowie Jehowy, którzy swoją doktrynę wywodzą ze *Starego* i *Nowego Testamentu*, bardzo drobiazgowo analizują i dosłownie interpretują teksty bi-

---

[41] Wspólnota zaprzestała działalności w 2003 r.

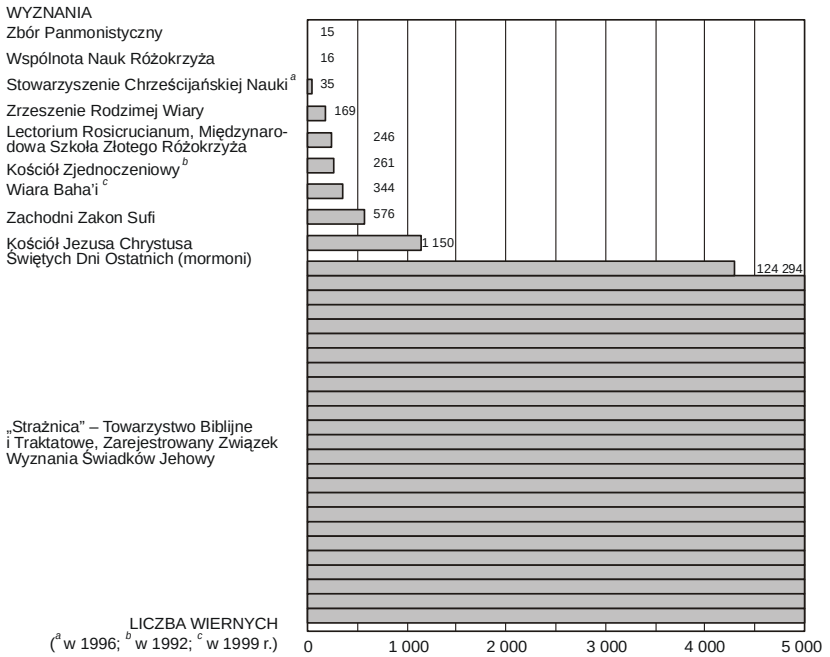
[42] Połączenie różnych tradycji religijnych ma swoje odzwierciedlenie w synkretycznych formach modlitewnych. Zachodni Zakon Sufi pozostaje równocześnie pod silnym wpływem monoteistycznej koncepcji Boga. Zakon jest ruchem świeckim dostępnym dla wszystkich, bez względu na wyznanie, a członkostwo w nim nie wymaga porzucenia dotychczasowej wiary.

[43] Wiara Baha'i, której założycielem w XIX w. był Baha'u'llah, wyłoniła się z babizmu, wywodzącego się z kolei z islamu szyickiego. Związek głosi: jedność Boga, jedność religii oraz zasadę jedności i równości wszystkich ludzi, bez względu na ich przynależność rasową i społeczną, nieuniknioną realizację idei światowego pokoju, obowiązek samodzielnego poszukiwania prawdy, zgodność religii z wiedzą naukową, konieczność podporządkowania się własnemu rządowi, podniesienie wykonywanej pracy zarobkowej do rangi służby Bogu, potrzebę stworzenia międzynarodowego języka pomocniczego bądź jego wyboru spośród już istniejących.

[44] Podstawę doktryny Kościoła, założonego w XIX w. przez Josepha Smitha, stanowi *Biblia* i *Księga Mormona* (tytuł pochodzi od imienia proroka, który według wyznawców przedstawił obszerne zapisy ludów zamieszkujących w dawnych czasach kontynenty amerykańskie).

blijne oraz, co stanowi bardzo charakterystyczny element ich działalności religijnej, głoszą zasady swojej wiary „od domu do domu” w celu pozyskania do Związku nowych członków[45].

Do tej samej kategorii należy również Kościół Zjednoczeniowy, czyli Ruch pod wezwaniem Ducha Świętego dla Zjednoczenia Chrześcijaństwa Światowego, założony przez Koreańczyka Moona, który ma charakter Kościoła misyjnego, głoszącego nauki swojego założyciela (m.in. dokończenia przez niego dzieła zbawienia). Kościół dąży do zbudowania Królestwa Bożego na ziemi i w świecie duchowym poprzez zjednoczenie wszystkich wyznań chrześcijańskich i współudział w zjednoczeniu innych religii[46].



Rys. 24. Wyznania w Polsce niezwiązane z żadną z głównych religii światowych lub łączące elementy wielu tradycji religijnych w 2002 r.
Źródło: opracowanie własne na podstawie: *Wyznania*… (2003)

[45] Świadkowie Jehowy, będący najliczniejszym odłamem założonego w XIX w. przez Charlesa Russella ruchu Badaczy Pisma Świętego, uznają tylko Boga jednoosobowego (Jezus i Duch Święty pozbawieni są przymiotów boskości). Zobowiązują się, zgodnie z ewangeliczną zasadą niezabijania, do pacyfizmu, która nakazuje obowiązek odmowy służby wojskowej, posługiwania się bronią oraz oddawania czci sztandarom.

[46] Kościół głosi, że zbawienie powinno przyjść poprzez kobietę i mężczyznę, tj. małżeństwo („idealna rodzina”), gdyż Bóg łączy w sobie elementy męskie i żeńskie. Wybór i łączenie małżonków należy do zwierzchnika Kościoła.

Kategorię tę w 2002 r. dopełniało Stowarzyszenie Chrześcijańskiej Nauki, uznające Boga za nieskończone uczucie, ducha, zasadę, prawdę i miłość, Chrystusa za pierwszego chrześcijańskiego naukowca, a *Biblię* i podręcznik nauki chrześcijańskiej (*Nauka i zdrowie z kluczem do Pisma Świętego*, napisane przez założycielkę ruchu) za jedyne przewodniki (rys. 24).

Istnieje ponadto grupa kościołów i związków wyznaniowych o niesprecyzowanym charakterze działania i nieokreślonej doktrynie. Niektóre z nich (m.in. Związek Wyznaniowy Polska Chrześcijańska Służba, Niezależna Gmina Wyznania Mojżeszowego w Gdańsku, Związek Buddyjski „Khordong") nawiązują w swoich ogólnych założeniach do znanych powszechnie tradycji religijnych. Brak jednak wielu danych, dotyczących działania oraz udokumentowanej wiedzy o doktrynie, daje podstawy do objęcia ich wspólną kategorią klasyfikacyjną: nierozpoznane kościoły i związki wyznaniowe. Kategorię tę – do której należy 56 wspólnot religijnych – cechuje stan przejściowy. Liczba tworzących ją wyznań, przy założeniu, że nie powstają nowe, zmniejsza się wraz z doprecyzowaniem informacji o charakterze działania i doktrynie.

Nierozpoznane kościoły i związki wyznaniowe w 2002 r. przedstawiały się następująco[47]:

- Chrześcijańskie Centrum „Pan jest Sztandarem" – Kościół w Tarnowie,
- Chrześcijański Kościół Dobra,
- Chrześcijański Kościół „Dobra Nowina",
- Chrześcijański Kościół „Maranatha" w Wiśle,
- Chrześcijański Kościół „Miecz Ducha" w Kaliszu,
- Chrześcijański Związek Wyznaniowy „Źródło",
- Izraelicka Niezależna Gmina Wyznaniowa w Poznaniu,
- Kościół Chrześcijan w Rybniku,
- Kościół Chrześcijański „Jezus Żyje",
- Kościół Chrześcijański „Otwarte Drzwi",
- Kościół Chrześcijański w Świdniku,
- Kościół Chrześcijański w Warszawie,
- Kościół Dobrego Pasterza,
- Kościół „Ekklesia" w Warszawie,
- Kościół Jezusa Chrystusa „Syjon" w Rzeszowie,
- Kościół Jezusa Chrystusa Wiary Chrześcijańskiej,
- Kościół Jezusa Chrystusa w Kamiennej Górze,
- Kościół Jezusa Chrystusa w Krakowie,
- Kościół Miłosiernego Boga,

[47] Zestawiono na podstawie: www. centrum.k.pl/tekst/wyznania.htm, *Wyznania*... (2003).

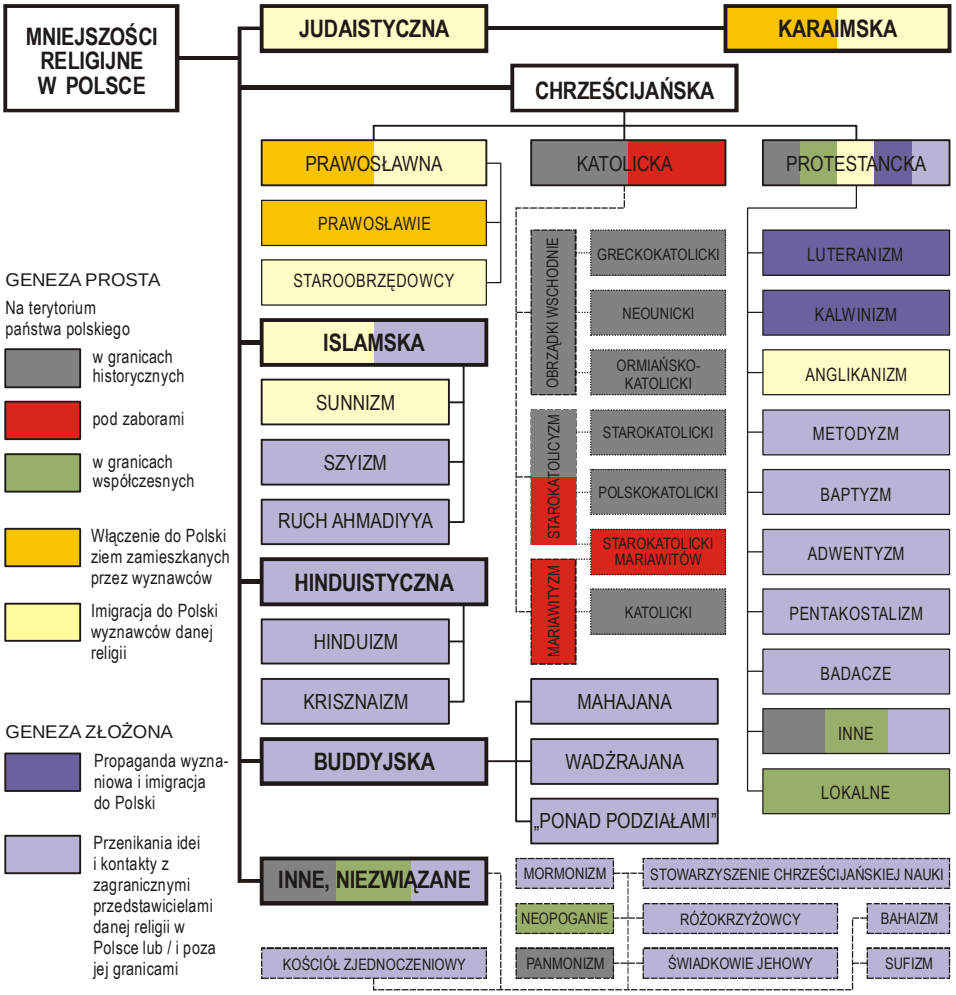
– Kościół Miłosierdzia Jezusowego,
– Kościół „Misja dla Polski”,
– Kościół Panteistyczny „Pneuma”,
– Kościół Remonstrantów Polskich,
– Kościół Unitariański,
– Lokalny Kościół w Kwidzynie,
– Medytacyjne Stowarzyszenie Najwyższej Mistrzyni Czing Hai w Polsce,
– Miejscowy Kościół w Lublinie,
– Misja Pokoleń,
– Niezależna Gmina Wyznania Mojżeszowego w Gdańsku,
– Polski Ewangeliczny Kościół Braterski,
– Polski Kościół Dialogu,
– Polski Kościół Słowiański,
– Rodzimy Kościół Polski,
– Ruch Świadomości Baba Ji,
– Stolica Boża i Barankowa Apostołów w Duchu i w Prawdzie, Alfa-Omega, Początek i Koniec,
– Uczniowie Ducha Świętego,
– Ursynowska Społeczność Ewangeliczna,
– Warszawski Kościół Międzynarodowy,
– Wspólnota „Drzewo Oliwne”,
– Wspólnota Dzog-czen w Polsce,
– Zakon Braci Zjednoczenia Energetycznego,
– Zbór Ewangelicko-Baptystyczny,
– Zbór Ewangelicznych Chrześcijan w Duchu Apostolskim,
– Zbór w Opolu – „Społeczność Wywołanych”,
– Zgromadzenie Braci i Sióstr „Politeistów”,
– Związek Buddyjski Dak Shang Kagyu,
– Związek Buddyjski „Khordong”,
– Związek Buddystów Czan,
– Związek Duch i Moc,
– Związek Garuda w Polsce,
– Związek Hatha Jogi „Brama Jogi”,
– Związek Khyung Dzon w Polsce,
– Związek Kwinarystów,
– Związek Wyznaniowy „Eckankar”,
– Związek Wyznaniowy Polska Chrześcijańska Służba,
– Związek Wyznaniowy „Wierzę w Dobro Człowieka”.

Próba klasyfikacji wszystkich zarejestrowanych kościołów i związków wy-

znaniowych ze względu na tradycje, z których się wywodzą lub jedynie do nich nawiązują (poprzez podstawowe założenia doktrynalne, kultowe oraz powiązania organizacyjne), nie jest – zdaniem M. Libiszowskiej-Żółtkowskiej (2001a) – przedsięwzięciem prostym i jednoznacznym. Wpływa na to m.in. trudność zaszeregowania organizacji istniejących od niedawna, mających lokalny i bardzo ograniczony (ze względu na liczbę wyznawców) zasięg oddziaływania, a przez to słabo rozpoznanych. Nowe grupy wyznaniowe powstają często w wyniku czerpania ideowych inspiracji z wielu źródeł. Idee głoszone przez organizację są na tyle atrakcyjne, że znajdują zwolenników, którzy przystępują do niej, porzucając dotychczasową wiarę. Ten moment jest dla socjologa religii – jak twierdzi wspomniana badaczka (Libiszowska-Żółtkowska 2001a) – „poznawczo najbardziej frapujący i niepowtarzalny", a próba konfesyjnego usystematyzowania zarejestrowanych związków wyznaniowych jest jedną z form odpowiedzi na pytanie dotyczące motywów współczesnych konwersji. Dla geografa (nie tylko religii zresztą) próba ta, poza szczegółowym określeniem struktury ludności państwa pod względem wyznaniowych, może stanowić odpowiednio usystematyzowany materiał faktograficzny do opracowania – również znaczącej poznawczo – klasyfikacji genetycznej mniejszości religijnych. Gdyż jak powiedziano, na ziemiach polskich pojawili się w „różnych okolicznościach" wyznawcy wszystkich głównych religii świata, wpływając na religijną niejednorodność tego obszaru. Podziały zachodzące w ramach tych religii oraz procesy łączenia niektórych ich odłamów – przebiegające na ziemiach polskich i poza ich zasięgiem, choć tu częściowo przeniesione – przyczyniły się do powstania „niepowtarzalnej" również pod względem złożonej genezy mapy wyznaniowej Polski.

Próbę klasyfikacji genetycznej podjęto w odniesieniu do tych mniejszości, w rozumieniu kościołów i związków wyznaniowych, które w ramach danej tradycji religijnej mają długą historię obecności na ziemiach polskich i znaczną liczebność, co w rezultacie czyni je dla tej tradycji najbardziej reprezentatywnymi. Dokonując systemowego uporządkowania wyznań religijnych według genezy, nie stawiono sobie za cel objąć nim wszystkie wspólnoty posiadające osobowość prawną. Zastosowanie takiego podejścia miało uzasadnienie przy opracowaniu poprzedniej klasyfikacji, która była podsumowaniem i usystematyzowaniem wiedzy na temat usytuowania konkretnych wyznań w ramach określonych tradycji, stanowiących na ogół punkt wyjścia do zasadniczych rozważań (nad genezą, rozwojem przestrzennym, czy bazą etniczną mniejszości wyznaniowych). Z próby zaszeregowania według genezy wyłączono te wspólnoty wyznaniowe, które mając bardzo krótką tradycję i małą liczebność, powstały w Polsce w wyniku schizmy lub wydzielenia się z macierzystego kościoła czy związku wyznaniowego, a także te, istniejące również od niedawna,

na temat których wiedza jest bardzo ograniczona (nierozpoznane kościoły i związki wyznaniowe). Przyjęcie takiego kryterium podyktowane było potrzebą uchwycenie aspektu przestrzennego w genezie wyznań religijnych[48]. Wspólnoty małe i o krótkim życiorysie – choć niekiedy nawet o złożonym mechanizmie powstania (jako struktury samoistne, oryginalne) – nie były bowiem pod tym względem poznawczo „niepowtarzalne”.



Rys. 25. Mniejszości religijne w Polsce według genezy
Źródło: opracowanie własne

[48] Na gruncie geograficznym pionierską próbę klasyfikacji genetycznej mniejszości, w tym przypadku narodowych i etnicznych, i o znacznie szerszym przestrzennie zakresie, bo rozciągniętym na cały niemal świat, podjął M. Koter (1993).

Kierując się powyższymi założeniami, klasyfikacją genetyczną objęto mniejszości religijne występujące we współczesnej Polsce. Sklasyfikowanym mniejszościom przypisano genezę: prostą i złożoną.

Ze względu na genezę prostą wyróżniono mniejszości religijne powstałe:

1) na terytorium państwa polskiego:

– w jego historycznych granicach (m.in. unici),

– w jego współczesnych granicach (m.in. Rodzima Wiara),

– w granicach odpowiadających współczesnym, choć podzielonym między zaborców (mariawici),

2) w wyniku włączenia zamieszkanych przez nie ziem w granice państwa polskiego (m.in. prawosławni),

3) w wyniku imigracji do Polski wyznawców danej religii (m.in. wyznawcy judaizmu).

Ze względu na genezę złożoną wyróżniono mniejszości religijne powstałe:

1) w wyniku docierającej do Polski propagandy wyznaniowej i imigracji wyznawców danej religii (m.in. protestanci: luteranie),

2) w wyniku przenikania idei, myśli, koncepcji i pojęć oraz kontaktów z zagranicznymi przedstawicielami danej religii w Polsce lub/i poza jej granicami (m.in. buddyści) (tab. 4).

Jakkolwiek mniejszości religijne *sensu largo* (jako np. żydowska, protestancka, buddyjska) da się jednoznacznie zaszeregować pod względem genezy, to struktury organizacyjne (kościoły i związki wyznaniowe), w które się one uformowały już nie, zwłaszcza gdy jest ich więcej niż jedna. Tak jest np. w przypadku protestantów, którzy jako mniejszość pojawili się w XVI w. w wyniku docierającej do Polski propagandy wyznaniowej i imigracji zwolenników reformacji, a później także (XIX w.) w wyniku przenikania idei i kontaktów na ziemiach polskich z zagranicznymi przedstawicielami różnych odłamów protestantyzmu. Współcześnie reprezentowani są przez kilkadziesiąt wspólnot religijnych, powstałych wskutek licznych podziałów, zachodzących głównie w powojennej Polsce.

Podobnie jest z wyznaniem mojżeszowym. Judaizm pojawił się na ziemiach polskich za sprawą imigracji jego wyznawców, obecnie natomiast reprezentowany jest przez kilka organizacji, utworzonych w Polsce w wyniku podziałów w żydowskim środowisku religijnym. Nie mniej złożony problem zaszeregowania pod względem genezy występuje w przypadku mariawitów, którzy jako początkowo odrębny ruch w łonie Kościoła rzymskokatolickiego, a następnie niezależny od Stolicy Apostolskiej Kościół, pojawili się na ziemiach polskich znajdujących się pod zaborem rosyjskim. Początek działalności współcześnie reprezentujących ich Kościołów – będący następstwem rozłamu – przypada

Tabela 4. Klasyfikacja mniejszości religijnych według genezy

Tradycje religijne		Okres (wiek) pojawienia się na ziemiach polskich	Główne obszary pierwotnego występowania	Kościoły i związki wyznaniowe (wybrane przykłady)								
				Geneza prosta					Geneza złożona			
				Terytorium państwa polskiego			Włączenie ziem zamieszkanych przez mniejszości religijne w granice państwa polskiego	Imigracja do Polski	Docierająca do Polski propaganda wyznaniowa i imigracja	Przenikania idei oraz kontakty z zagranicznymi przedstawicielami danej religii w Polsce lub/i poza jej granicami	Data powstania kościoła lub związku	Obszar występowania
				w historycznych granicach	we współczesnych granicach	pod zaborami						
1		2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Katolicka	obrządki wschodnie	XVI	Ukraina, Białoruś, poł.-wsch. Litwa, płd.-wsch. Polska	Kościół greckokatolicki							1989	płn.-zach. i płd-wsch. Polska
		XVII	Zach. Ukraina, Podole, płd.-wsch. Polska	Kościół ormiańsko-katolicki								cała Polska (Małopolska, Śląsk, Warszawa)
		XX	Podlasie, Polesie, Wołyń	Kościół neounicki								Podlasie
	starokatolicyzm	XIX/XX	Małopolska, Śląsk	Kościół Polskokatolicki							1920	cała Polska
				Kościół Starokatolicki							1933	środ. Polska
	starokatolicyzm i mariawityzm		ziemie byłego Królestwa Polskiego			Kościół Starokatolicki Mariawitów					1906, 1935	środ. Polska i część Śląska
	mariawityzm			Kościół Katolicki Mariawitów							1935	środ. Polska

1		2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Protestancka	luteranizm	XVI	ziemie byłych Prus Książęcych i Królewskich, Śląsk, Pomorze Zachodnie Wielkopolska						Kościół Ewangelicko-Augsburski		1530	cała Polska
	kalwinizm		Wielkopolska, Małopolska, Litwa						Kościół Ewangelicko-Reformowany		1550	środk. Polska i Śląsk
	anglikanizm	XVI/XVII	Pomorze (Gdańsk, Elbląg), Warszawa					Kościół Anglikański			1920	Warszawa
	metodyzm	XIX	Pomorze, Śląsk							Kościół Ewangelicko-Metodystyczny	1922	cała Polska
	baptyzm		Śląsk, Pomorze							Kościół Chrześcijan Baptystów	1858	cała Polska
	adwentyzm		Wołyń							Kościół Adwentystów Dnia Siódmego	1888	cała Polska
	pentakostalizm	XX	Śląsk Cieszyński							Kościół Zielonoświątkowy	1910	cała Polska
	badacze		Centralna Polska (Warszawa i większe miasta)							Zrzeszenie Wolnych Badaczy Pisma Świętego	1909	cała Polska
	wspólnoty lokalne		Lublin, Poznań, Werbkowice, Wodzisław Śląski Wrocław		Kościół Chrześcijański „Arka" w Poznaniu						1991	Poznań
	inne	XVI, XX	Małopolska	Jednota Braci Polskich							1937	zach. i płn. Polska
Prawosławna	prawosławie	X	wsch. Polska				Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny				1371	płn.-zach. i wsch. Polska
	ruch staroobrzędowców	XVII	płn.-wsch. Polska					Wschodni Kościół Staroobrzędowy			1928	płn.-wsch. Polska

1		2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Judaistyczna		XI/XII	cała Polska					Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich			1993[a]	cała Polska
Karaimska		XIII, XIV	Litwa, Wołyń, Zach. Ukraina				Karaimski Związek Religijny				1928	Śląsk, Pomorze, Mazowsze (Warszawa i okolice)
Islamska		XIV	środ. i płd. Litwa, płn.-zach. Białoruś, Podlasie					Muzułmański Związek Religijny			1925	zach. i płn. Polska, Podlasie
Hinduistyczna		XX	cała Polska (większe miasta)							Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny	1977	cała Polska (większe miasta)
Buddyjska		XX	cała Polska (większe miasta)							Związek Buddystów Zen „Bodhidharma"	1980[a]	większe miasta
Inne (niezwiązane z żadną z głównych religii lub łączące elementy wielu różnych tradycji religijnych)	świadkowie Jehowy	XIX/XX	większe miasta (Warszawa, Łódź, Kraków)							„Strażnica" – Towarzystwo Biblijne i Traktatowe	1913	cała Polska
	neopoganie		Pomorze Zachodnie, Śląsk, Małopolska, Mazowsze		Rodzima Wiara						1996	cała Polska
	różokrzyżowcy		Śląsk, Mazowsze							Lectorium Rosicrucianum	1975	cała Polska
	sufizm		Większe miasta							Zachodni Zakon Sufi	1989	większe miasta
	bahaizm									Wiara Baha'i	1990	większe miasta
	mormonizm		Zełwągi							Kościół Jezusa Chrystusa Świętych Dni Ostatnich	1922	cała Polska
	panmonizm		Warszawa	Zbór Panmonistyczny							1921	Warszawa
	pozostałe		większe miasta							Kościół Zjednoczeniowy	1974	większe miasta
			Warszawa							Stowarzyszenie Chrześcijańskiej Nauki	1926	Warszawa

[a] Data rejestracji.
Źródło: opracowanie własne.

natomiast na okres niepodległej już Polski. Podobnych, jak i odmiennych, przypadków można by w odniesieniu do różnych mniejszości religijnych przywołać więcej. Wszystko to powoduje, że przedstawiana klasyfikacja nie stanowi jednoznacznego rozstrzygnięcia (rys. 25). Usystematyzowanie mozaiki mniejszości religijnych (kościołów i związków wyznaniowych) według genezy, to przede wszystkim próba uchwycenia, mimo niewielkiego liczebnie udziału tych grup w strukturze ludności Polski, osobliwego pod względem konfesyjnym dziedzictwa polskiej przestrzeni.

6. MNIEJSZOŚCI RELIGIJNE W POLSCE W UKŁADZIE STRUKTUR PRZESTRZENNYCH

Jednym z podstawowych zadań podjętym przez autora pracy jest analiza procesu zajmowania oraz sposobów i form organizowania przestrzeni Polski przez mniejszości religijne. Jego podjęcie daje możliwość wyjścia poza (ale nie rezygnacji) dominujące w dotychczasowych rozważaniach nad poszczególnymi religiami czy mniejszościami wyznaniowymi ujęcia *stricte* historyczne, tudzież, w odniesieniu głównie do współczesności, socjologiczne. Pozwala odsłonić nie mniej ważny od dziejów różnych religii i kościołów aspekt geograficzny ich występowania, tj. wzajemne relacje zachodzące między prowadzącymi aktywność religijną społecznościami a środowiskiem ich życia.

Zasadnicza analiza sposobów zajmowania i organizowania przez określone wspólnoty religijne przestrzeni (m.in. sakralnej) przeprowadzona będzie w odniesieniu do współczesności, przy odwołaniu przede wszystkim do podstawowych kompleksów zagadnień z zakresu geografii religii: statystyki religii (liczbowego ujęcia zjawisk i procesów religijnych w układzie jednostek przestrzennych) i geografii funkcjonalnej religii (interpretacji stosunku: religia a przestrzeń społeczno-kulturowa). Dociekania te nie zostaną jednak ograniczone, co już w części wstępnej pracy określono, jedynie do formuły geografii religii, mimo iż stanowi ona bardzo interdyscyplinarny typ poznania naukowego. Nawet badanie natury współczesnych powiązań zachodzących między określonymi religijnymi komponentami kultury a środowiskiem ich występowania wymaga bowiem – do czego nawoływali geografowie (m.in. A. Jackowski) – uwzględnienia kontekstu historycznego. Zachodzące współcześnie w przestrzeni zjawiska religijne nie sposób jest zinterpretować bez wyjaśnienia wpływających na nie faktów historycznych. Taką próbę w toku rozważań nad mniejszościami religijnymi występującymi we współczesnej Polsce podjęto, przedstawiając – poprzez odwołanie do metod geografii historycznej – genezę oraz uwarunkowania rozwoju przestrzennego tych grup, co stanowiło jednocześnie realizację jednego z podstawowych celów badawczych pracy. Odwołanie się do przeszłości przy interpretacji różnorodnych aspektów religii współcześnie występujących w Polsce wymaga poza rozważaniami z zakresu geografii historycznej, co wydaje się oczywiste, oraz geografii religii – przed którą stawia się oczekiwania uchwycenia również historycznego wymiaru relacji między religią a środowiskiem społeczno-kulturowym – podjęcia studium z zakresu geografii politycznej.

To właśnie na tym polu badawczym usiłuje się za pomocą analizy faktów określić przypadające na różne okresy parametry przestrzenne państw w stosunku do grup mniejszościowych zarówno religijnych, jak i narodowych. Jak pokazała analiza, sytuacja niemal wszystkich mniejszości religijnych, a więc na ogół także geneza i przestrzenny rozwój ich skupisk, zależne były w dużym stopniu od państwa lub innych ośrodków władzy względem tych grup, od specyfiki jego terytorialnego formowania się i rozwoju politycznego.

Tak przeprowadzone studium, skłaniające do innego spojrzenia na przestrzeń społeczno-kulturową, pozwoliło nakreślić genezę oraz miejsce i rolę w jej kształtowaniu człowieka zaangażowanego religijnie. Z pozycji pogranicza wymienionych dyscyplin geograficznych podjęta zostanie również analiza procesu zajmowania oraz sposobów i form organizowania przestrzeni Polski przez mniejszości religijne pod kątem: kształtowania się parametrów przestrzennych państwa polskiego i państw zaborczych w stosunku do mniejszości, wydzielenia struktur terytorialno-administracyjnych kościołów i związków wyznaniowych oraz konstytuowania się ich przestrzeni sakralnej.

6.1. PARAMETRY PRZESTRZENNE PAŃSTWA POLSKIEGO WOBEC MNIEJSZOŚCI RELIGIJNYCH I ICH DYNAMIKA – UJĘCIE SYNTETYCZNE

Porządkowanie według klucza przestrzennego faktów i danych dotyczących występowania mniejszości religijnych powinno być przeprowadzone przy uwzględnieniu parametrów przestrzennych wobec tych grup, wynikających z terytorialnego formowania się państwa polskiego. Obecność we współczesnej Polsce wielu z tych wspólnot stanowi bowiem efekt tego procesu, zwłaszcza poszerzania jej granic, głównie w kierunku wschodnim. Na danym etapie rozwoju historycznego państwa polskiego, także w jego związku z Litwą, każda z tych grup religijnych podlegała, tak w układzie przestrzennym, jak i pod względem kształtowania się sytuacji społeczno-ekonomicznej i prawnej, najrozmaitszym decyzjom różnych organów władzy. Możliwości osiedlenia się, zajmowania określonych miejsc w przestrzeni i organizowania ich w sposób najbardziej odpowiadający potrzebom tych środowisk, a także mniej lub bardziej nieskrępowanego uprawiania kultu zależały od władz, które w różnym stopniu miały wpływ na te aspekty życia omawianych grup religijnych. W okresie niepodległego bytu państwa polskiego osoby różnych wyznań skupione w mniejszych liczebnie wspólnotach znajdowały się na ogół w nierównoprawnych relacjach

z grupą większościową (katolicką), której szeroko rozumianych interesów strzegli rządzący, niemal w całości się z nimi identyfikując. Z kolei w wyniku utraty niepodległości sytuacja ulegała zmianie – na terenach przejętych przez zaborcę dominującą pozycję, już nie tylko wynikającą z tradycji, ale normowaną prawnie, zyskiwały religie mające w Rzeczypospolitej status mniejszościowych, pozbawione takich samych praw, jak uprzywilejowany do tego czasu Kościół katolicki.

Próba określenia parametrów przestrzennych państwa polskiego wobec mniejszości religijnych przeprowadzona została również z uwagi na niedostatek opracowań, które w sposób syntetyczny ujmowałyby te relacje. Jak dotąd przeważają bowiem prace analityczne, których autorzy poprzez różne spojrzenia – religioznawcze, historyczne, socjologiczne, etnologiczne – koncentrują uwagę na poszczególnych grupach religijnych, nie pokazując całości uwarunkowań przestrzennych, w tym geograficzno-politycznych. Dokonując syntetycznego spojrzenia na układ relacji: mniejszości wyznaniowe a zmienność granic i podziałów politycznych, nie sposób było uniknąć powtórzeń. Służąca uogólnieniom dokumentacja faktograficzna stanowiła bowiem w różnym stopniu, w odniesieniu do ściśle wyodrębnionych fragmentów ziem polskich i ram czasowych, podstawę do nakreślenia genezy oraz uwarunkowań rozwoju przestrzennego poszczególnych mniejszości religijnych (rozdziały 4 i 5). Należy jednak przyjąć, że tylko w przypadku zastosowania ujęcia syntetycznego – przyczynowo-skutkowego oraz terytorialno-strukturalnego – istnieje możliwość pełnego uchwycenia, zrozumienia i wyjaśnienia daleko idących przemian religijnych ludności Polski, włącznie z ukształtowaniem się jej współczesnego oblicza wyznaniowego. Omówienie genezy i rozprzestrzeniania się poszczególnych wspólnot mniejszościowych – zgodnie z założeniem koncentrujące się na każdej z nich z osobna, przy różnie sprecyzowanym zakresie czasowym i terytorialnym – nie dawało takiej możliwości.

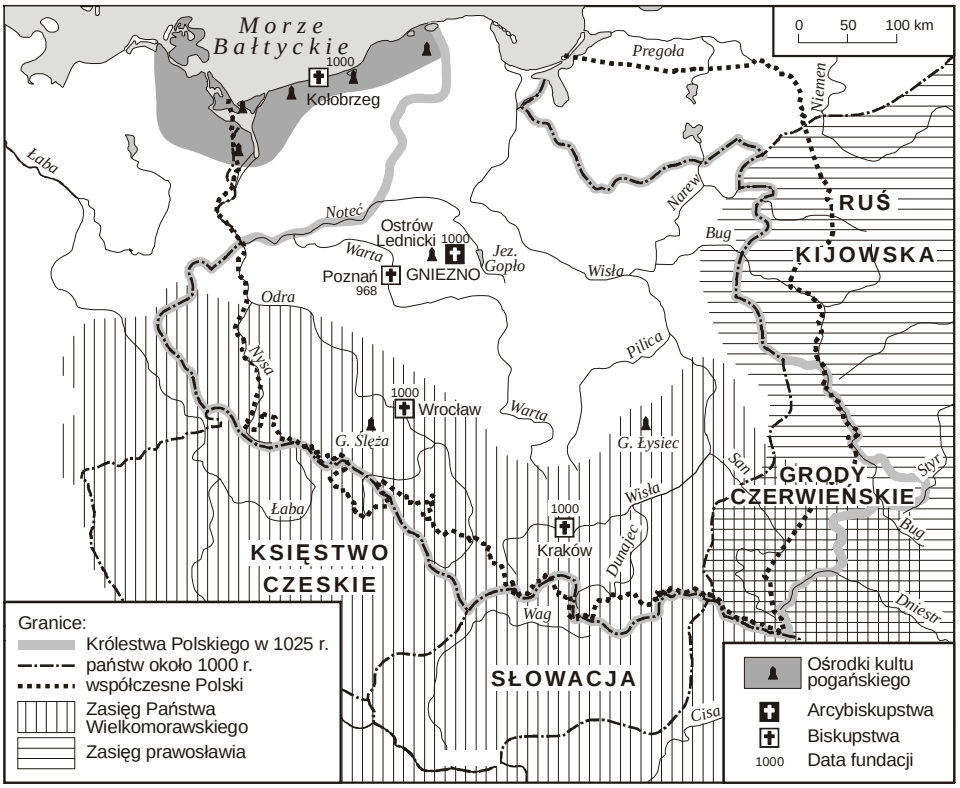
Przy takim ujęciu możliwe jest również dokonanie pewnych uogólnień o charakterze statystycznym. Mniejszość, jak powiedziano we wstępie, to grupa osób, która na zamieszkiwanym przez siebie obszarze jest mniej liczebna od pozostałej części ludności. Aspekt statystyczny, o czym w tym miejscu sygnalizowano, nie stanowi jedynego kryterium wydzielania danej grupy jako mniejszościowej, choć ma znaczenie prymarne. Rozległy, prezentowany dotychczas w odniesieniu do poszczególnych mniejszości religijnych materiał statystyczny w tej części rozważań poddany został syntezie, która pozwoliła przedstawić liczebny udział badanych środowisk w ogólnej populacji Polski.

6.1.1. W okresie I Rzeczypospolitej

Analizując parametry przestrzenne w aspekcie terytorialnego formowania się państwa polskiego, warto jeszcze raz przywołać słowiańskie systemy religijne. Należy pamiętać, że religia (religie) słowiańska kształtowała krajobraz religijny obszaru między Odrą a Bugiem, gdy państwa jeszcze nie było, nie uformował się naród polski, a więc i nie było jeszcze ziem polskich. W kontekście analizowanych relacji przestrzennych można więc stwierdzić, że wspomniana religia wyprzedziła proces politycznego i terytorialnego formowania się państwa polskiego, choć została weń włączona.

Podobnie można rzecz ująć, rozpatrując proces chrystianizacji ziem zamieszkanych przez plemiona słowiańskie, w tym także części późniejszych ziem polskich. Ten bowiem rozpoczął się od kontaktów Słowian z kulturą bizantyjską, w bardziej zorganizowanej formie zainicjowanych przez działalność misyjną greckich apostołów Cyryla i Metodego, i przebiegał na ziemiach (Małopolska, Śląsk) mających dopiero przypaść wkraczającemu na arenę dziejów państwu polskiemu.

To chrześcijaństwo jednak przy pomocy określonych czynników kulturotwórczych (pisma, literatury) odegrało istotną rolę państwowotwórczą, która – w wyniku splotu, jakbyśmy to współcześnie określili, uwarunkowań geopolitycznych i religijnych – przypadła wersji zachodniej tej religii (obrządek łaciński). W związku z tym tradycja wschodnia (bizantyjska), mająca formę umocowania w wersji metodiańskiej, już w XI w. zachowała się w postaci reliktowej, głównie w południowej części kraju. Mimo to tereny wchodzące w skład współczesnego państwa polskiego, łudząco przypominającego swoim kształtem pierwotne terytorium Polski z X–XII w., pozostawały jednak w omawianym czasie pod wpływem oddziaływania religii chrześcijańskiej w jej wschodniej wersji (rys. 26). Wobec wyraźnego regresu obrządku metodiańskiego, zasadnicze oddziaływanie wpływów chrześcijaństwa bizantyjskiego na ziemie polskie nastąpiło z terenów schrystianizowanej Rusi – stanowiącej również trwałe dziedzictwo cyrylo-metodianskiej misji chrystianizacyjnej – których część objęta została z czasem granicami rozszerzającego się państwa polskiego. I to właśnie proces terytorialnego formowania się państwa polskiego, postępujący głównie w kierunku wschodnim – gdzie istniały nie w pełni wykształcone organizmy państwowe, izolowane kulturowo i podlegające częstym zmianom przynależności politycznej – wyznacza pierwotne, wyraźnie zarysowujące się parametry przestrzenne wobec mniejszości religijnych.



Rys. 26. Mapa wyznaniowa u progu i na początku państwa polskiego (IX–XI w.)
Źródło: opracowanie własne

Niewątpliwie zakorzenienie się w Polsce obrządku wschodniego w wersji staroruskiej nastąpiło w wyniku włączenia w obręb organizacji tworzącego się państwa części pogranicza ekumen polskiej i ruskiej – Grodów Czerwieńskich, a także południowej części Podlasia. Dalsza ekspansja terytorialna państwa polskiego w kierunku wschodnim, polegająca na przyłączeniu w XIV w. znacznej części terytorium najbardziej na zachód wysuniętego księstwa ruskiego (Księstwa Halicko-Wołyńskiego), umocniła wpływy prawosławia – głównie w płaszczyznach demograficznej i przestrzennej. W wyniku serii wojen o Księstwo Halicko-Włodzimierskie, Polska w 1349 r. przejęła ziemię halicką (z Haliczem, Lwowem), nieco wcześniej, w 1345 r. – ziemię przemyską, a później również Chełmszczyznę; Litwie natomiast przypadła ziemia wołyńska (w 1366 r. do Polski należało już całe Księstwo Halicko-Włodzimierskie). Również przejęcie Lubelszczyzny stulecie wcześniej, w 1244 r., przyniosło znaczący wzrost liczby wiernych obrządku wschodniego w granicach Polski. Cerkiew na tym obszarze swoją silną pozycję osiągnęła dzięki strukturom organizacyjnym wykształconym

i utrwalonym w ciągu niemal dwustu lat istnienia wspomnianego organizmu politycznego (rys. 27).

Gdy Polska miała już za sobą kolejny (pierwszy skończył się w 981 r.) epizod z poszerzeniem swojego terytorium o – niejako przyrodzone, jak stwierdzają M. Koter i M. Kulesza (2001), polskiej ekumenie – Grody Czerwieńskie, natomiast była przed ekspansją na Księstwo Halicko-Włodzimierskie i Podole, na przełomie XI i XII w. rozpoczął się trwały rozwój osadnictwa żydowskiego. W przeciwieństwie do przyłączonych (albo w pewnym sensie „odzyskanych") do polskiej ekumeny narodowej, ukształtowanej w obrębie dorzeczy dwóch rzek – Odry i Wisły – terenów zasiedlonych przez ludność prawosławną, najstarsze skupiska ludności żydowskiej na ziemiach polskich powstawały w obrębie tej ekumeny: przede wszystkim na Śląsku, a także w Wielkopolsce, Małopolsce i Mazowszu, a nieco później (z pewnością istniały już w XIII w.) również na Pomorzu (zarówno Zachodnim, jak i Gdańskim). W wyniku rozwoju terytorialnego w kierunku wschodnim w granicach Polski znalazły się ziemie charakteryzujące się silną koncentracją osadnictwa ludności prawosławnej, natomiast w następstwie osiedlania się wyznawców judaizmu powstawały skupiska rozproszone, początkowo głównie w większych miastach oraz grodach książęcych (Wrocławiu, Kaliszu, Gnieźnie, Krakowie, Przemyślu, Płocku). Do połowy XIV w. Żydzi osiedlali się na ogół na terytorium całego państwa, tworząc jednak nieliczne i małe skupiska, liczące od kilkunastu do kilkudziesięciu osób.

Rozpoczęty ekspansją Kazimierza Wielkiego na Ruś Halicko-Włodzimierską oraz Podole etap rozwoju terytorialnego Polski w kierunku wschodnim obejmował już fragment sąsiedniej ekumeny narodowej, zamieszkanej w większości przez ludność ruską – protoplastów dzisiejszych Ukraińców i Białorusinów, o wyraźnie także ukształtowanym obliczu religijnym, jakie nadawało prawosławie. Rozejście się granic politycznych i granic polskiej ekumeny narodowej, których zgodność, zdaniem wspomnianych autorów (Koter, Kulesza 2001), ukształtowała się w okresie pierwszych Piastów, doprowadziło do objęcia strukturami państwa polskiego terytoriów nie tylko zasiedlonych przez ludność ruską wyznającą prawosławie, ale i inne grupy religijne oraz etniczne. Na terenach tych pośród ludności rodzimej znajdowały się enklawy zamieszkane przez ludność napływową – Ormian (m.in. Lwów) i Karaimów (m.in. Halicz), a także reliktowej grupy Tatarów, wiernych jednak swojej rodzimej tradycji religijnej i niebędących wyznawcami islamu, którzy w większości wtopili się w ruskie otoczenie, przechodząc na chrześcijaństwo. Enklawy karaimskie, a zwłaszcza ormiańskie wytworzyły się głównie wokół miast, ponieważ nowa kolonizacja miała na ogół miejski charakter. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że przyłączenie do Polski ziem ruskich miało swe podłoże m.in. w rosnącym znaczeniu

handlowym (stanowiącym źródło dochodów dla państwa) szlaku czarnomorskiego, łączącego ziemie polskie z genueńskimi koloniami nad Morzem Czarnym, w tym Kaffą, będącą dużym skupiskiem Ormian.

Rys. 27. Skupienia mniejszości religijnych w XIV-wiecznej Polsce
Źródło: opracowanie własne

Na strukturę przestrzenno-etniczno-religijną włączonych do państwa polskiego terenów składały się także inne skupiska ludności napływowej – migrantów z przeciwnego kierunku, tj. z zachodnich ziem Polski oraz Niemiec. W ramach akcji osadniczej zainicjowanej przez Kazimierza Wielkiego koloniści niemieccy i ustępujący im liczebnie osadnicy żydowscy zaludniali powstające wówczas bardzo licznie osiedla, także i te na Rusi. Przypomnieć należy jednak, że nieliczni Żydzi przybyli tam wcześniej, być może już w XII w., najprawdopodobniej zza wschodniej granicy ówczesnego państwa polskiego (Ruś).

Ponadto intensywna kolonizacja prowadzona na Rusi przez szlachtę polską (głównie małopolską), dążącą zarówno do korzystnego ulokowania majątku w ziemi, jak i podniesienia swojego statusu społecznego, inicjowała sukcesywny pochód katolicyzmu na tych terenach.

Zmiany parametrów przestrzennych kształtującego się terytorialnie państwa polskiego następowały również wskutek procesów integracyjnych przebiegających z jego udziałem, tj. układów politycznych zawieranych przez Polskę z innymi państwami (unie dynastyczne, personalne i realne) i jednostkami politycznymi (hołdy lenne)[1]. Taki wpływ miała unia personalna zawarta w Krewie w 1385 r. między Królestwem Polskim a Wielkim Księstwem Litewskim, która przyczyniła się do pogłębienia procesu terytorialnego formowania się i kulturowego oddziaływania państwa polskiego w kierunku wschodnim[2].

Na mocy tego układu, będącego efektem dążeń możnych małopolskich do ściślejszego związania Polski z potężną wówczas Litwą (w celu przeciwdziałania obopólnemu zagrożeniu ze strony Krzyżaków oraz realizacji planów dalszej ekspansji Królestwa na ziemie ruskie), podjęto politykę chrystianizacji tego państwa (w zamian za małżeństwo z królową Polski Jadwigą i objęcie tronu polskiego, wielki książę litewski zobowiązał się przyjąć chrzest wraz z całą Litwą oraz przyłączyć swój kraj do Polski), włączając go w krąg cywilizacji łacińskiej (przyjęcie chrztu nastąpiło w obrządku rzymskim, a nie prawosławnym). Należy podkreślić – co świadczy w pewnym stopniu o uznaniu woli i interesów Litwinów, że układ sankcjonował odrębność Litwy od Polski (władca zwierzchni był wspólny dla obu państw), to zaś miało niekiedy przełożenie na szeroko pojętą politykę wyznaniową Wielkiego Księstwa (m.in. wobec Karaimów, Tatarów)[3]. Ten połączony osobą króla „braterski związek", który wyłania się z tego, jak i późniejszych układów (w Horodle) i regulacji, stanowił jednak rodzaj wspólnoty politycznej. To zaś pozwala rozpatrywać parametry przestrzenne wobec wyznań w aspekcie terytorialnego formowania się całego państwa polsko-litewskiego. Dzięki Litwie, która wchłonęła część księstw

[1] Należy zaznaczyć, że tak rozumiana integracja, która w swojej istocie odbiegała od współczesnych procesów tym mianem określanych, zachodziła w sposób mniej lub bardziej zaawansowany na zasadach zarówno dobrowolności, jak i przymusu.

[2] Dwa lata po zawarciu unii krewskiej (1385 r.) państwo polskie na ponad sto lat (do 1497 r.) rozciągnęło swoje wpływy również na inny obszar niesłowiańskiej ekumeny prawosławnej. Szukając wparcia przeciw Turkom, hołd lenny Jagielle złożyła bowiem Mołdawia.

[3] W zakresie uznania podmiotowości organizmu litewskiego jeszcze dalej szedł układ polsko-litewski zawarty w Horodle, który – potwierdzając samodzielność Litwy – ustanawiał wybór króla polskiego w porozumieniu z Litwinami (wpływ na wybór księcia Litwy miała strona polska) oraz regulacja statusu Polski i Litwy z 1445 r., która uznawała istnienie dwóch równorzędnych państw, połączonych osobą panującego w „braterski związek".

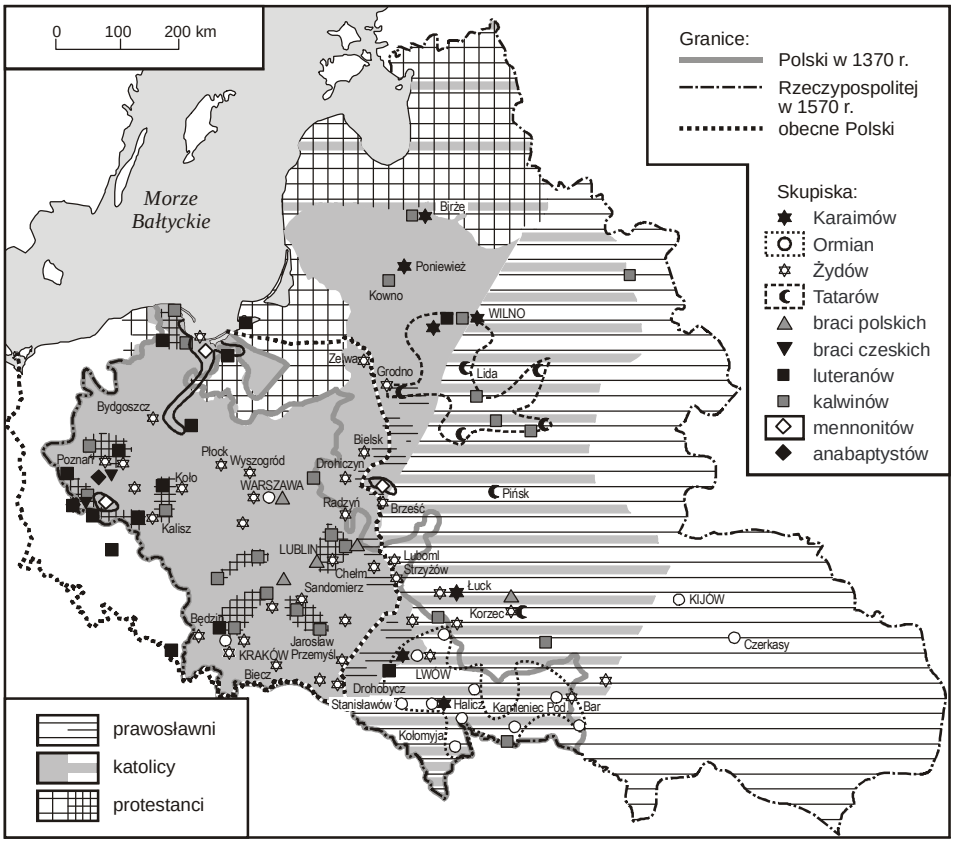
ruskich – wykorzystując ich osłabienie spowodowane najazdami tataro-mongolskimi, a później także wewnętrzny rozkład tatarskiej Złotej Ordy, od której większość tych państw była uzależniona – unia obejmowała terytoria ogromnych rozmiarów. W skład Litwy wchodziły bowiem, obok tworzących ekumenę litewską terytorium plemiennego Auksztoty oraz Żmudzi, sąsiednie ziemie ruskie: Ruś Czarna, Ruś Biała, Polesie, Wołyń oraz rozległe obszary dawnego Księstwa Kijowskiego. Wielkie Księstwo Litewskie władało także pasem rozległej strefy niczyjej, leżącej nad Dolnym Dnieprem i Bohem, aż po wybrzeże Morza Czarnego, zwanej przez współczesnych Dzikimi Polami. Zawarta w 1385 r. unia personalna stworzyła więc zręby potęgi państwa polsko-litewskiego, decydującego z pewnością przez kilka kolejnych stuleci o układzie sił w tej części Europy, ale też – z czego ta potęga w jakimś stopniu się brała – dysponującego specyficzną etniczno-religijną i językową różnorodnością, charakteryzującą się przy tym rozbieżnością w przebiegu granic narodowościowych, wyznaniowych i lingwistycznych[4].

Wraz z nastaniem unii do nakreślonej już struktury etniczno-religijnej Polski dołączyli, obok Litwinów, stanowiących wraz z Polakami dwa narody polityczne połączonego państwa, kolejni Karaimi, a także osadnicy tatarscy wyznający islam. Ponadto wchodzące w skład terytorium Wielkiego Księstwa ziemie ruskie znacznie zwiększyły obszar ekumeny prawosławnej objętej granicami unii. Ekumeny, o czym należy przypomnieć, oddziałującej wcześniej na proces częściowej chrystianizacji, a także rutenizacji Litwinów (wyrażającej się przez nadanie językowi starobiałoruskiemu rangi języka państwowego na Litwie i wpływami ruskiej kultury wśród litewskich książąt i bojarów). Złożony charakter etniczny Wielkiego Księstwa Litewskiego, zwłaszcza jego południowych terenów, pogłębił się po zawiązaniu unii również na skutek osiedlania się Polaków, a także samoczynnej polonizacji wyższych warstw społeczeństwa litewskiego. Procesy te – jak stwierdzają M. Koter i M. Kulesza (2001) – doprowadziły do powstania już nie tylko licznych enklaw miejskich, ale wręcz zwartych, także wiejskich, skupisk ludności polskojęzycznej, której także i tutaj towarzyszyli Żydzi i rzadziej Niemcy (rys. 28).

Kolejny etap procesu integracji Polski i Litwy, jakim była zawarta prawie dwa wieki później unia realna między nimi (1569 r.), obok zmian ustrojowych (powstanie państwa federacyjnego, składającego się z dwóch równoprawnych

[4] O znaczeniu dla integrujących się obszarów przewagi dużej przestrzeni nad małą oraz korzyści wynikających z jej różnorodności kulturowej („uzupełniania się walorów reprezentowanych przez różne rasy") mówił m.in. jeden z autorów nowożytnych koncepcji integracji regionalnej Europy (tzw. koncepcji gospodarki wielkiego obszaru) August Sartorius von Waltershausen.

członów Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego) i roszad terytorialnych (na mocy umowy z Litwą Polska włączyła do swojego terytorium Podlasie, Wołyń, Podole, a także Kijowszczyznę – a więc to, co później będzie się nazywać Ukrainą) przynosił dalsze przeobrażenia w sferze etniczno-kulturowej, tudzież religijnej ich mieszkańców. Zachodziły one zwłaszcza na obszarze litewskiej ekumeny narodowej i polegały na rozszerzaniu tam polskiej świadomości państwowej (w sensie narodu szlacheckiego) oraz na wcielonych do Korony ziemiach ruskich Wielkiego Księstwa Litewskiego, których ludność (głównie szlachta) częściowo się polonizowała.



Rys. 28. Mniejszości religijne u progu i na początku Rzeczypospolitej Obojga Narodów (XVI w.)
Źródło: opracowanie własne

Unia, jako wynik logicznego następstwa wcześniejszych procesów upodobniania się ustroju Litwy do ustroju Polski, zbliżania prawa litewskiego do polskiego (statuty litewskie) i rządów tego samego władcy, dała początek Rze-

czypospolitej Obojga Narodów – co jeszcze bardziej uzasadnionym czyni rozpatrywanie parametrów przestrzennych wobec różnych wyznań w aspekcie terytorialnego formowania się zintegrowanego organizmu politycznego Korony i Litwy[5]. Proces integracji, kierując politykę wspólnych zmagań w stronę Rosji, Turcji i Tatarów (a tym samym powodujący osłabienie związków cywilizacyjnych z Zachodem Europy), przyniósł nie tylko trwałe fundamenty silnego państwa, ale utrwalił różnorodność przestrzeni społeczno-kulturowej całej Rzeczypospolitej, zwłaszcza w jej wschodniej części.

Przestrzeń ta podlegała jednak dalszym przeobrażeniom, do których przyczyniało się m.in. zakładanie nowych ośrodków miejskich. W XVI w. założono ponad 130 miast. Szczególnie intensywnie powstawały one (na ogół niewielkie ośrodki rzemiosła i handlu) na terenach Litwy, Białorusi, a zwłaszcza Ukrainy, włączonej bezpośrednio do Polski na mocy unii lubelskiej. Miasta te, będąc ośrodkami powstających i rozwijających się na wschodnich terenach państwa wielkich dóbr magnackich, przyciągały osadników, którzy mogli przyczynić się do ich ekonomicznego rozwoju (m.in. specjalizujących się w handlu i rzemiośle Żydów i Ormian). Unia wprowadziła także swobodę osiedlania się szlachty w całym państwie, z czego korzystali jej polscy przedstawiciele (m.in. Zamoyscy, Ostrorogowie), nabywając majątki na wschodzie Rzeczypospolitej (np. dobra ziemskie Ostrorogów poza Wielkopolską koncentrowały się m.in. w województwie ruskim). To zaś powodowało dalszy proces stopniowej polonizacji przedstawicieli miejscowych rodów magnackich (m.in. Ostrogskich, Wiśniowieckich, Ogińskich) oraz żyjącej tam ludności. Polska kultura zaczęła odciskać coraz wyraźniejsze piętno w wymiarze ideowym i materialnym, stając się immanentną częścią dziedzictwa wschodnich ziem Rzeczypospolitej.

Dalsza i zdecydowanie bardziej znacząca zmiana parametrów przestrzennych nastąpiła na skutek zawarcia unii brzeskiej w 1596 r., u podstaw której leżało dążenie części duchownych prawosławnych w Polsce do nawiązania silniejszych związków cywilizacyjnych z Zachodem, a także państwa polskiego do utrzymania jurysdykcji nad ziemiami, co do których roszczenia wysuwali carowie rosyjscy, powołując się na prawo do zwierzchnictwa nad całym prawosławiem. Unia, ustanawiając nowy obrządek (unicki), uruchamiała proces radykalnych przemian religijnych w obrębie ekumeny prawosławnej. Rozwój nowego wyznania następował kosztem pozycji Kościoła prawosławnego – jego praw, wiernych, świątyń, a tym samym jego terytorialnych wpływów.

Wraz z procesem poszerzenia terytorium państwowego o nowe ziemie nastę-

[5] Integracja ta sprowadzała się do posiadania, poza wspólnym władcą, wspólnego sejmu, monety i polityki zagranicznej (odrębność: wojsko, skarb i administracja).

powały dla odmiany ubytki w obrębie jego ekumeny narodowej. Do niezrealizowanej idei ekspansji na ziemie Słowian zachodnich, której stanęły naprzeciw zdobywcze plany znacznie bardziej zaawansowanego organizacyjne i cywilizacyjnie państwa niemieckiego, doszła bowiem utrata Pomorza i Śląska (początkowo na 11 lat) na rzecz księcia czeskiego (Brzetysława I) w 1037 r. Oderwanie zwłaszcza Śląska od Polski, choć nie prowadziło wtedy jeszcze do zmiany parametrów przestrzennych państwa w stosunku do mniejszości religijnych, stanowiło zapowiedź walk między sąsiadami o ten obszar i potwierdzenie jego przejściowości w zakresie przynależności politycznej[6]. W wyniku jednak zapoczątkowanego w 1138 r. i trwającego przez dwa stulecia rozbicia dzielnicowego, jednoczące się Królestwo Polskie nie zdołało już zintegrować ze sobą tego obszaru, a akt inkorporacji Śląska do Czech, który nastąpił w 1348 r., spowodował utratę tych ziem przez Polskę aż do 1945 r.[7] Z jednej strony, pozostawanie Śląska poza granicami Polski nie doprowadziło do zaniku języka, świadomości narodowej oraz kultury polskiej – pozostały żywe aż do czasów współczesnych. Z drugiej zaś, utrata Śląska przez Polskę na rzecz jej sąsiadów (chronologicznie: Czech, Austrii, Prus i Niemiec), uczyniła z niego obszar przenikania się różnych wpływów etnicznych, kulturowych i religijnych.

Gdy więc zwolennicy odnowy pogrążonego w kryzysie Kościoła katolickiego zainicjowali w XVI w. ruch reformy zwany protestantyzmem, jego hasła dotarły natychmiast na Śląsk. Szybkiemu zakorzenianiu protestantyzmu sprzyjało pozostawanie tej dzielnicy w granicach Cesarstwa Niemieckiego – skąd swój zasadniczy początek wywodził nowy prąd religijny. Pochód reformacji na Śląsku prowadził do wypierania katolicyzmu, co z kolei wywoływało spory konfesyjne pomiędzy będącą jego ostoją dynastią Habsburgów a mieszkańcami dzielnicy.

Wpływy reformacji nie ograniczały się, biorąc pod uwagę ówczesne i obecne terytorium Polski, tylko do Śląska. Wraz z propagandą wyznaniową, a później także z prześladowanymi zwolennikami reformacji, protestantyzm docierał, co próbowano dowieść w poprzednich rozdziałach, przede wszystkim na tereny objęte kolonizacją niemiecką, do których należały: Wielkopolska i Pomorze Zachodnie (Księstwo Zachodniopomorskie) – wchodzące, podobnie jak Śląsk, w skład Rzeszy i zamieszkane głównie przez Niemców.

Poza ziemiami nienależącymi w tym czasie do Polski (Śląsk, Pomorze Za-

[6] Potwierdzeniem związku dzisiejszego Śląska Czeskiego z Polską jest będący w użyciu tamtejszych mieszkańców śląski dialekt języka polskiego i poczucie przynależności do narodu polskiego (Koter, Kulesza 2001).

[7] Przez pewien czas elementem integrującym utracone ziemie z Polską było pozostawienie Śląska w obrębie arcybiskupstwa gnieźnieńskiego.

chodnie), czy też stanowiącymi jej najdalej na zachód wysunięte tereny (Wielkopolska), protestantyzm (luteranizm, a także ustępujący jego wyznawcom liczebnie: bracia czescy, anabaptyści, mennonici i później bracia polscy) zyskał popularność na obszarach posiadających formę autonomii oraz lennych wobec Polski, na których ludność niemiecka również tworzyła liczne skupiska. Tym pierwszym, o czym warto przypomnieć, była przejęta od państwa krzyżackiego część Prus z Pomorzem Gdańskim i ziemią chełmińską, która na mocy pokoju w Toruniu w 1466 r. (kończącego – wywołaną inkorporacją Prus – wojnę trzynastoletnią Polski z zakonem krzyżackim) jako Prusy Królewskie przyłączona została do Polski (resztę zatrzymali Krzyżacy jako lenno polskie). W skład tych drugich wchodziły: Prusy Książęce – zsekularyzowane państwo zakonne, które przekształcone przez hołd lenny wielkiego mistrza Albrechta Hohenzollerna w 1525 r. w świeckie księstwo potwierdziło swoją zależność od Polski, oraz Inflanty – będące dawnymi ziemiami zakonu kawalerów mieczowych, które na mocy postanowień Traktatu Wileńskiego z 1561 r. inkorporowano do Korony i Litwy[8].

Można powiedzieć, że niepowodzenia w utrzymaniu Śląska i Pomorza Zachodniego Polska równoważyła w jakimś stopniu uzależnieniem ziem nadbałtyckich, które – z podanych już przyczyn, głównie natury geopolitycznej – stały się, podobnie jak wspomniane dzielnice, centrami protestantyzmu (w niektórych, jak Prusy Książęce i Kurlandia, po uprzedniej ich sekularyzacji, luteranizm zyskał rangę religii panującej).

Z obszarów tych idee reformacji docierały na Litwę, gdzie znajdowały również podatny, bo wzmacniany tendencjami odśrodkowymi, grunt – dla magnaterii i szlachty litewskiej protestantyzm, a zwłaszcza konfesja kalwińska, był czynnikiem wzmacniającym ich autonomiczne aspiracje.

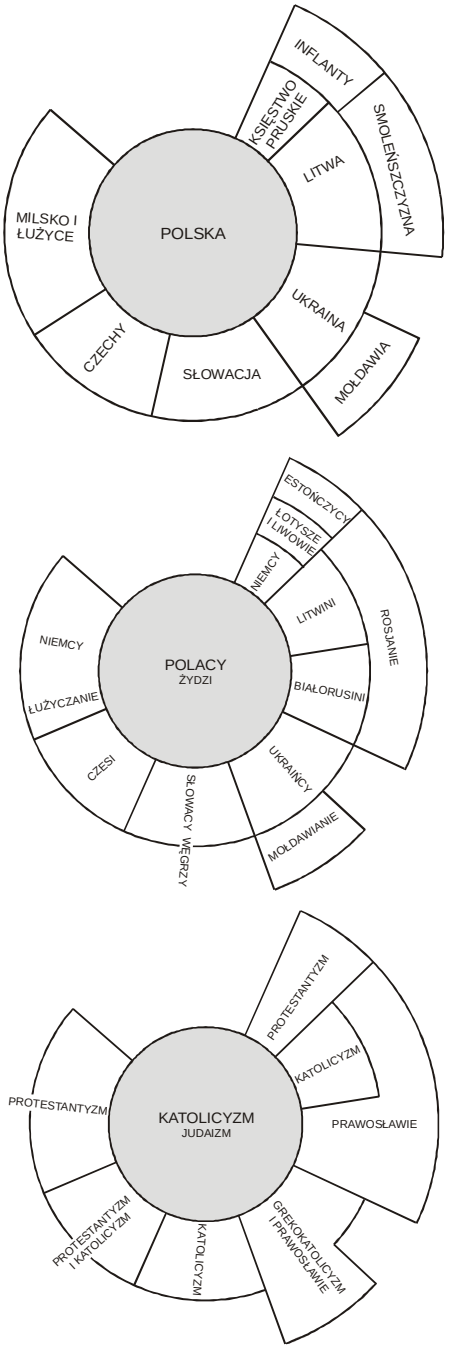
Rozwój wyznań protestanckich (głównie kalwinizmu, ale także luteranizmu, braci czeskich, braci polskich, anabaptystów, mennonitów) na pozostałych obszarach nie pozostawał już w większym związku z terytorialnym formowaniem się państwa polskiego. W wymiarze przestrzennym zależny był od postawy posiadaczy dóbr ziemskich oraz w przypadku miast królewskich starostów,

[8] W Polsce w otoczeniu Zygmunta Starego zwyciężyła myśl poparcia koncepcji – wypracowanej przez Marcina Lutra, a popieranej przez cesarza i księcia Albrechta – przekształcenia krzyżackiego państwa zakonnego w Prusach w luterańskie państwo świeckie, a odrzucenia projektu Jana Łaskiego, polegającego na całkowitym wcieleniu Prus Książęcych do Polski. Po wymarciu linii Albrechta (będącego, jako lennik króla Polski, księciem w Prusach, a nie księciem Prus) i jego trzech braci lenno miało wrócić do Polski. W wyniku szukania w Prusach sojusznika dla prowadzonych przez Polskę wojen kolejni królowie szli wobec księstwa na ustępstwa, ono zaś stopniowo uniezależniało się spod jurysdykcji państwa polskiego.

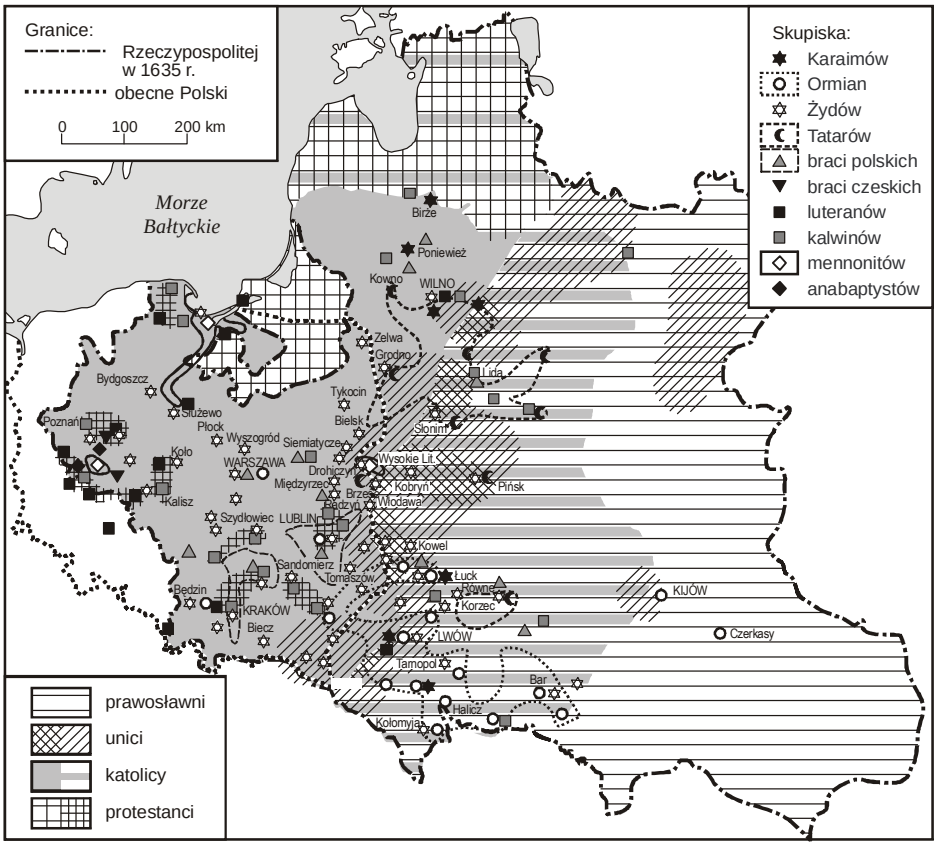
którzy jako dzierżawcy dóbr królewskich posiadali dużą niezależność. Gdy przedstawiciele niektórych rodów magnackich i szlacheckich poparli nową wiarę, wprowadzali daną konfesję również w swoich posiadłościach (m.in. Oleśniccy w Małopolsce, Ostrorogowie w Wielkopolsce, Radziwiłłowie na Litwie, Ostrogscy na Ukrainie). Były to więc zarówno obszary objęte do tego czasu wpływami katolicyzmu, jak i leżące w obrębie ekumeny prawosławnej, choć na tych drugich – ziemiach ruskich państwa polsko-litewskiego – ośrodków reformacyjnych było zdecydowanie mniej. Z kolei urzędnicy królewscy, jakimi byli starostowie, którzy sympatyzowali z ruchem reformacyjnym na ogół nie prześladowali protestantów, umożliwiając powstanie gmin różnowierczych także w miastach stanowiących własność króla.

„Złoty wiek" polskiej reformacji, przypadający na rządy Zygmunta Augusta, był okresem, w którym Rzeczpospolita Obojga Narodów osiągnęła apogeum swojego rozwoju terytorialnego. Ten zaś wiązał się z włączaniem w granice państwa kolejnych ekumen narodowych (rys. 29). Można więc powiedzieć jeszcze raz za M. Koterem i M. Kuleszą (2001), że obok ludności rodzimej – Polaków, Litwinów i Rusinów, tworzącej pośród niej liczne enklawy ludności napływowej – Żydów, Niemców (dominujących liczebnie w Prusach), Ormian, Tatarów, Karaimów, uciekinierów z krajów sąsiednich – Greków, Wołochów, Mołdawian, pozostałych po odbyciu służby żołnierzy zaciężnych – Szkotów, Czerkiesów, na zdobytych w XVII w. kresach północnych, tj. tzw. Inflantach, żyli przede wszystkim Łotysze, Estończycy i Liwowie, a także Niemcy z dawnego państwa zakonu kawalerów mieczowych.

Złożona struktura etniczna miała po części swoje odbicie w zróżnicowaniu religijnym mieszkańców Rzeczypospolitej (rys. 30). Wspólne wyznanie łączyło większość dwóch najważniejszych politycznie narodów: Polaków i Litwinów, a do wprowadzenia reformacji na ziemie polskie również Niemców. Ci ostatni, jak już podkreślano, w większości przyjęli jednak nową wiarę (luteranizm), która wzmacniała ich poczucie odrębności grupowej, stając się ważnym elementem świadomości etnicznej. Dominujący na wschodzie państwa Rusini byli wyznawcami prawosławia (podobnie jak Grecy, Wołosi i Mołdawianie), a po zawiązaniu unii brzeskiej, zwłaszcza na zachodzie zamieszkanych przez nich ziem państwa polsko-litewskiego – część z nich przeszła na nowy obrządek. Zbieżność etnosu i konfesji najpełniej wyrażała się w przypadku Żydów (wyznawców judaizmu), Tatarów (wyznawców islamu) oraz Karaimów. Dla tych ostatnich grup to właśnie religia była podstawowym rodzajem więzi scalającym ich w okresie życia w diasporze, pozostając w tym czasie właściwie jedynym wyznacznikiem ich tożsamości oraz odrębności grupowej.



Rys. 29. Schematy terytorialnej, etnicznej i religijnej struktury państwa polskiego (X–XVIII w.)
Źródło: opracowanie na podstawie Koter, Kulesza (2001), Rykała, Sobczyński (2003)



Rys. 30. Skupienia mniejszości religijnych w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej
Źródło: opracowanie własne

Wywodzące się z ideologii wolności i równości szlacheckiej swoboda wyboru religii i względna tolerancja wyznaniowa w Polsce – niemające odpowiednika w innych krajach europejskich – zakończyły się wraz z nastawioną na ich zdławienie reakcją Kościoła katolickiego. Przejawy nietolerancji czynionej w duchu kontrreformacji, przy akceptacji władzy państwowej, obok wielu innych omówionych już przyczyn skutecznie wyhamowały dalsze rozszerzanie się protestantyzmu w Polsce, prowadząc następnie do jego regresu, a w konsekwencji odzyskania przez Kościół swojej dominującej pozycji. Aktywność prowadzona przez jezuitów nie było wymierzona jedynie w protestantów, także w prawosławnych, a to powodowało konwersje na katolicyzm części szlachty i magnaterii[9]. W ten sposób zacieśniały się jeszcze bardziej ich więzi z Polską,

[9] W pierwszej połowie XVII w. z prawosławia na katolicyzm przeszła niemal cała warstwa magnacka wschodnich terenów Rzeczypospolitej.

czego nie można natomiast powiedzieć o przedstawicielach pozostałych warstw społecznych, którym taka świadomość była na ogół obca[10]. Skutki tego procesu, któremu poddani byli protestanci i w mniejszym stopniu prawosławni, miały więc swoje wymierne odbicie w płaszczyznach demograficznej, społecznej oraz przestrzennej.

Przemiany, jakie w okresie kontrreformacji następowały w dziedzinie świadomości narodowej, prowadziły do rozwinięcia pojęcia narodu katolickiego, przy istnieniu jego szlacheckich treści. Oznaczało to, że za właściwego przedstawiciela narodu polskiego uważany był szlachcic-katolik. Tak więc w coraz większym stopniu ideą wiążącą naród szlachecki stawała się – zdaniem J. Topolskiego (2000) – wpojona przez szkołę jezuicką zasada tożsamości polskości z katolicyzmem. Stawiała ona w wielu przypadkach poza nawias polskości ludzi innej wiary, przyczyniając się do deformacji świadomości społecznej (Topolski 2000).

W okresie (tzw. zaawansowanym) rozszerzenia się zasięgu społecznego i przestrzennego reformacji, terytorium Rzeczypospolitej powiększyło się o fragment ekumeny ruskiej i prawosławnej, należący wcześniej (1404–1514) do Wielkiego Księstwa Litewskiego[11]. W wyniku bowiem konfliktu z rosnącą w siłę Rosją, Władysław IV, przenosząc działania wojsk polskich w głąb Rosji, związał na krótko z Polską tereny Smoleńszczyzny (1611 r.)[12].

Po okresie ekspansji terytorialnej – na którą składały się także odzyskanie od Moskwy oprócz Smoleńszczyzny ziemi siewierskiej (1619 r.) i czernichowskiej (1618 r.) oraz umocnienie panowania w Inflantach przez Stefana Batorego – niezwykle szybko postępowała w drugiej połowie XVII w. dezintegracja wschodnich ziem Rzeczypospolitej, pociągająca za sobą ubytek części jej do-

---

[10] Kontrreformacja powodowała także kontrakcję prawosławia w postaci powstających bractw religijnych i zaangażowania osób świeckich w życie cerkiewne, głównie w celu podniesienia poziomu intelektualnego duchowieństwa.

[11] Należy dodać, że objęcie tronu polskiego przez królów elekcyjnych (zapoczątkowane rządami Henryka Walezego w 1573 r.) oznaczało także przeniesienie na ziemie polskie innych ideologii politycznych i celów, w tym religijnych, na których realizacji zależało nowym królom. I tak np. Stefan Batory, który koncentrował się przede wszystkim na wyzwoleniu swojej ojczyzny (Węgier) od Turków, w rezultacie wspomnianych wojen z Moskwą dążył do ofiarowania papiestwu unii katolicyzmu z prawosławiem.

[12] Należy powiedzieć, że nie zdołano w tym czasie zrealizować planów przyłączenia do Rzeczypospolitej rządzonej przez Stefana Batorego fragmentów innej ekumeny prawosławnej, tj. terytoriów Mołdawii (lenna polskiego w latach 1387–1497) i Wołoszczyzny. Próby takie podejmowano w ramach koalicji antytureckiej (w latach 1579–1586), dążącej do wyzwolenia Siedmiogrodu i Węgier spod wpływów Imperium Osmańskiego. Rezygnując, począwszy od 1617 r., ze swej aktywnej polityki w Mołdawii, Wołoszczyźnie i Siedmiogrodzie, co wynikało ze wzrostu potęgi Turcji, Rzeczpospolita realizowała ideę „przedmurza chrześcijaństwa", na którą powołują się niektórzy historycy.

tychczasowego dziedzictwa religijnego. O dynamice tego procesu decydowały liczne, jak na krótki czas prowadzący do ostatecznych rozstrzygnięć terytorialnych, konflikty i ugody. Obu ich głównym stronom – władzom państwowym i Kozakom – udawało się do tego czasu zapewnić stabilność i mocarstwową pozycję Rzeczypospolitej, gdy w kraju utrzymywała się względna równowaga położenia prawnego najważniejszych politycznie narodów, tj. Polaków, Litwinów i Rusinów, oraz panowała równie względna tolerancja religijna. Odstąpienie od ukształtowanej w systemie demokracji szlacheckiej tradycji – sankcjonującej zwłaszcza równość przedstawicieli narodu szlacheckiego bez względu na wyznanie – prowadziło do wewnętrznych podziałów (etnicznych i religijnych) i stopniowego upadku państwa. Próby naprawy sytuacji mające powstrzymać proces dezintegracji ziem Rzeczypospolitej, inicjowany na drodze zbrojnej przez niemogących wyegzekwować swoich praw Kozaków, na ogół nie powiodły się. Zarówno zawarte w 1649 r. w Zborowie, jak i dziewięć lat później w Hadziaczu, ugody między władzami Rzeczypospolitej a propolsko nastawionymi Kozakami nie weszły w życie.

Pierwsza z przywołanych tu ugód nie tylko zapoczątkowała proces odłączania się od terytorium Rzeczypospolitej najbardziej na wschód ległych ziem, ale nadawała im autonomiczny status – swoisty zalążek państwa ukraińskiego. Niepowodzenia w realizacji zawartych porozumień niosły, jak powiedziano, także konsekwencje dla dziedzictwa religijnego tych ziem, albowiem wyznanie stanowiło jedną z najbardziej istotnych kwestii w nich podjętą. Nie przyniosły pozytywnych rozstrzygnięć próby zrównania pod względem prawnym prawosławia z katolicyzmem oraz rozwiązania unii brzeskiej na obszarze objętym granicami mającego powstać w wyniku ugody hadziackiej Księstwa Ruskiego. Gorsze względem katolików położenie prawosławnych oraz zwalczanie emancypacji Kozaków, czyniło z tych ostatnich obrońców prawosławia dążących do poddania się zwierzchności caratu. W efekcie tych starań nastąpiło uzależnienie prawosławnych na Ukrainie od zwierzchnictwa patriarchatu moskiewskiego. W ostatecznym rachunku, na mocy rozejmu w Andruszowie z 1667 r. (potwierdzonego tzw. wieczystym pokojem w 1686 r.), Rzeczpospolita utraciła w sensie terytorialnym lewobrzeżną Ukrainę (a także Smoleńszczyznę), w sensie kulturowym natomiast – część prawosławnej ekumeny, owego dziedzictwa religijnego Rusi Kijowskiej (Rykała 2009b). Państwo rosyjskie, zastrzegając sobie mocą postanowień rozejmu andruszowskiego opiekę nad prawosławnymi w Rzeczypospolitej, zyskało powód do ingerencji w wewnętrzne sprawy Polski, co z kolei było zapowiedzią utraty przez nią suwerenności w następnym stuleciu, a także zmiany kształtowania się parametrów wobec podlegających jurysdykcji rosyjskiej mniejszości wyznaniowych. Zanim to jednak nastąpiło, odpadnięcie od

Polski lewobrzeżnej Ukrainy pogłębiło, co już stwierdzono, integrację jej prawobrzeżnej części, umożliwiając ekspansję Kościoła unickiego.

Powstania kozackie (1648–1649), a także potop szwedzki (1655–1660) prowadziły nie tylko do dezintegracji Rzeczypospolitej, zapowiadającej utratę części prawosławnej ekumeny, ale również znaczących zmian w liczbie i rozmieszczeniu ludności żydowskiej. Oba konflikty, o czym należy przypomnieć, pochłonęły co najmniej 100 tys. ofiar żydowskich, zwłaszcza na Ukrainie i Białej Rusi, oraz uruchomiły falę licznej emigracji poza obszar objęty działaniami powstańczymi, w tym także poza granice kraju[13]. Na wspomniane tereny Żydzi zaczęli powracać dopiero pod koniec tego stulecia, co otwierało nowy etap w odbudowie i budowie skupisk żydowskich na wschodzie Rzeczypospolitej.

Parametry przestrzenne państwa zmieniły się również w stosunku do ludności protestanckiej. I chodzi tu nie tyle o stanowisko państwa wobec braci polskich, zmuszonych do opuszczenia kraju za sprzyjanie Szwedom podczas ich najazdu na Polskę, ale podobnie jak w przypadku lewobrzeżnej Ukrainy, odpadnięcie znacznego fragmentu ekumeny zasiedlonej przez wyznawców luteranizmu. W wyniku walk polsko-szwedzkich toczonych w XVII w. o Inflanty, północno-zachodnia część tego obszaru przypadła w 1621 r. Szwecji (co potwierdzono rozejmem altmarskim w 1629 r. i pokojem oliwskim w 1660 r.). Przy Rzeczypospolitej pozostały tylko niewielka, południowo-wschodnia część owej ekumeny protestanckiej, tzw. Inflanty Polskie, oraz Księstwo Kurlandii i Semigalii (realnie mające nieograniczoną autonomię) w postaci lenna Rzeczypospolitej.

Ubytek części tych dwóch wyraźnie zarysowanych ekumen: prawosławnej i protestanckiej, wyznacza w jakimś sensie kres przewagi Rzeczypospolitej na wschodzie i po części północy.

Zmiana parametrów przestrzennych – która mogła na swój sposób równoważyć ubytek ekumeny protestanckiej, wynikający z odpadnięcia Inflant – nie nastąpiła wraz z próbą stworzenia przez Polskę, wzorem pierwszych Piastów, trwalszego układu politycznego z jednym z państw niemieckich (Rzeszy). Zawiązana w 1697 r. przez Rzeczpospolitą unia z luterańską Saksonią (notabene po przejściu jej władcy na katolicyzm) miała jedynie charakter dynastyczny (unia personalna) – polegała na osadzeniu na tronie polskim Augusta II z dynastii Sasów (Wettinów) i oznaczała tyle, że w jednym jego członie (w Polsce) król był wybieralny, w drugim zaś (w Saksonii) był władcą dziedzicznym.

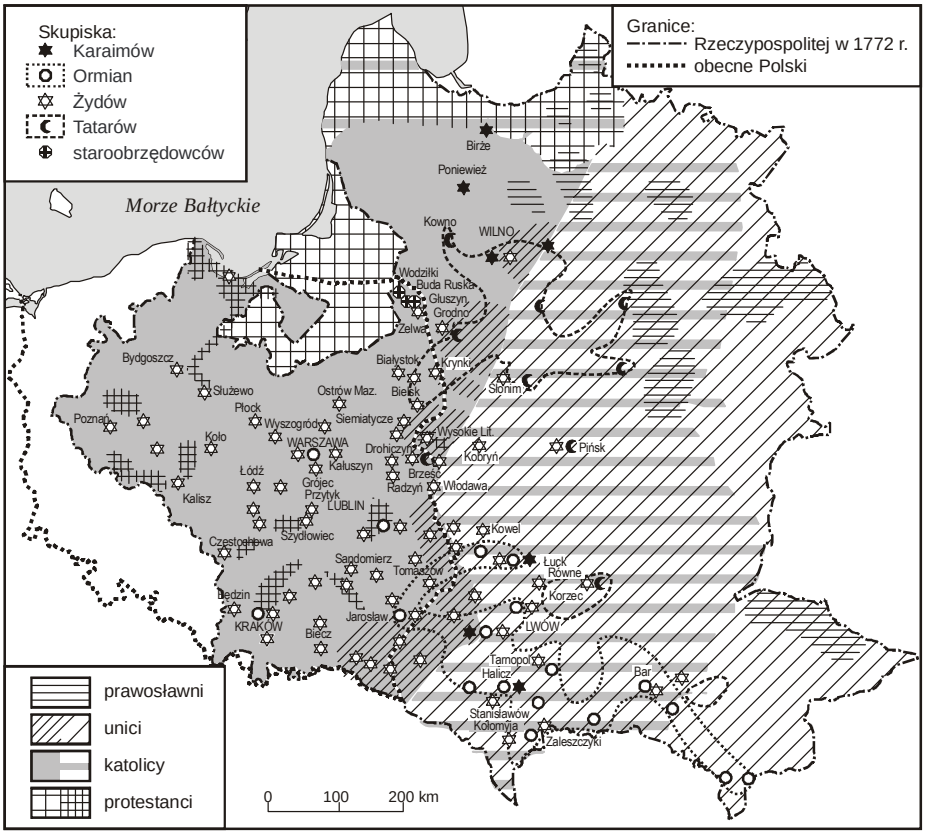
[13] W czasie potopu szwedzkiego wielu polskich Żydów uciekło przez Gdańsk, a następnie Hamburg, do Amsterdamu, skąd kierowano ich do miast nadreńskich oraz na Morawy i do Czech, by następnie przez Węgry i Austrię dostać się do Włoch (*Historia*… 2000).

Ponadto ten polityczny organizm, na który składały się: będąca w stanie głębokiego kryzysu politycznego i gospodarczego Polska oraz przeżywająca okres ekonomicznego wzrostu Saksonia, nie przyniósł większych korzyści państwu polskiemu. Plany polityczne, którymi kierował się August II, polegały na wzmocnieniu – przez koronę polską i ewentualne nabytki terytorialne – własnej dynastii Wettinów, by w ten sposób ugruntować jej wpływy w Rzeszy i, być może, sięgnąć po koronę cesarką. Wettinom nie udało się m.in. doprowadzić do odzyskania Inflant i zmiany ich w dziedziczną posiadłość dynastii saskiej (w wyniku m.in. problemów wewnętrznych – dwukrólewia i opozycji antysaskiej), co mogło przynieść dalsze zmiany w kształtowaniu się parametrów przestrzennych wobec mniejszości religijnych wynikających z terytorialnego formowania się państwa polskiego.

Rządy saskie w Polsce, trwające do 1763 r., nie przyniosły wprawdzie zmian wspomnianych parametrów, ale były ich zapowiedzią. Doszło do nich już jednak nie w wyniku realizacji koncepcji rozwoju terytorialnego Rzeczypospolitej i państwowej ideologii wobec wspólnot religijnych, ale wskutek polityki wyznaniowej sąsiednich mocarstw. W okresie unii polsko-saskiej nasilił się bowiem, sięgający początkami połowy XVII w., kryzys państwa, w którym triumf odniosła oligarchia magnacka. Swobody, prawa i przywileje przysługujące szlachcie i magnaterii (najzamożniejsze rody wprowadziły do swych posiadłości własne prawo, wojsko, skarb i urzędy), które w XVI i XVII w. przyczyniły się m.in. do powstania i rozwoju wielu skupisk różnowierczych, głównie protestanckich, w następnym stuleciu były przyczyną rozkładu państwa. Wykorzystały go sąsiednie mocarstwa: wzmocniona politycznie i terytorialnie Rosja, ocalona przez Sobieskiego od Turków Austria oraz utworzone na polskim terytorium lennym, utraconym ostatecznie w 1657 r., państwo pruskie. Mocarstwa te, kumulując niszczące siły swych ideologii politycznych, nastawione były na utrzymanie słabego państwa polskiego, by następnie doprowadzić do jego rozbioru[14]. A jednym z pretekstów do wspólnej aneksji terytorium Rzeczypospolitej przez protestanckie Prusy, a zwłaszcza prawosławną Rosję, była nietolerancja

[14] Odpadnięcie od Rzeczypospolitej Prus Książęcych to ubytek kolejnej, silnie utrwalonej ekumeny protestanckiej. Na utratę zależności tych ziem od Polski istotny wpływ miały, oprócz geopolitycznych, uwarunkowania natury religijnej. Wystarczy przypomnieć, że w 1618 r., stanowiącym datę rozpoczęcia wojny trzydziestoletniej, doszło do powstania państwa – o wyraźnie ukształtowanym obliczu protestanckim – Brandenburgia-Prusy (po zawarciu przez Prusy Książęce unii personalnej z Brandenburgią), na którego czele stanął elektor brandenburski, będący jednocześnie księciem pruskim. Ten rozkładający się na etapy proces uniezależniania się od I Rzeczypospolitej dawnego Księstwa Pruskiego (formalnie przestało być lennem Rzeczypospolitej na mocy traktatów welawsko-bydgoskich w 1657 r.) wieńczy powstanie Królestwa Pruskiego w 1701 r.

polskiej szlachty i brak ustępstw z jej strony wobec niekatolików[15]. Sprawa położenia prawnego innowierców miała również swój wymiar przestrzenny – Rosja, stawiając roszczenia terytorialne wobec ziem ruskich Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego, czyniła zakusy na obszary zamieszkane w dużym stopniu przez wyznawców prawosławia i unitów, Prusy natomiast, wskazując na dawną jedność terytorialną Prus Wschodnich z Prusami Królewskimi, za obiekt swoich roszczeń obrały obszar o znacznych wpływach protestantyzmu (rys. 31).



Rys. 31. Skupienia mniejszości religijnych u progu rozbiorów Rzeczypospolitej (XVIII w.)
Źródło: opracowanie własne

[15] W celu równouprawnienia innowierców w 1767 r. pod osłoną wojsk rosyjskich doszło do zawiązania dwóch konfederacji: toruńskiej – przez szlachtę protestancką Korony, oraz słuckiej – przez szlachtę prawosławną i kalwińską Wielkiego Księstwa. Z kolei odpowiedzią na nie i dla obrony dawnego ustroju Rzeczypospolitej była ultrakatolicka konfederacja radomska zawiązana jeszcze tego samego roku.

W czasie swojego istnienia I Rzeczpospolita wprowadziła jednak wiele zasadniczych aktów prawnych – włącznie ze stanowiącą apogeum działań reformatorskich Konstytucją 3 Maja (1791 r.) – które, regulując położenie różnych wyznań, mocą swoich postanowień wyznaczały (bezpośrednio lub pośrednio) parametry przestrzenne państwa w stosunku do mniejszości religijnych (Aneks, tab. 1).

W drugiej połowie XVIII w. zdecydowanie dominował Kościół katolicki, choć nie był to okres jego znaczącej ekspansji. Można raczej mówić o jej wyhamowaniu. Zmniejszyła się w tym czasie liczba i tym samym zasięg przestrzenny wiernych prawosławia, przy którym – jak szacuje J. Topolski (1999, 2000) – pozostało ok. 340 parafii. Odwrotną tendencję natomiast można było zaobserwować w przypadku unitów – liczba ich parafii wzrosła do 9 tys. (Topolski 1999, 2000).

W zachodniej części Rzeczypospolitej utrzymywały się dość silne wpływy protestantyzmu, choć katolicy mieli nad pozostałymi wyznaniami znaczącą liczebnie przewagę. W latach 1777–1787 w wielkopolskiej części diecezji poznańskiej np. protestanci (głównie luteranie) stanowili 27% (przy 67% katolików) (Topolski, Łuczak 1969, Topolski 1992, 1999, 2000). U końca swego istnienia I Rzeczpospolita nie była państwem tolerancyjnym, ale pozostawała krajem wielowyznaniowym w stopniu o wiele większym – jak stwierdził J. Staszewski (2007) – niż jakikolwiek kraj europejski.

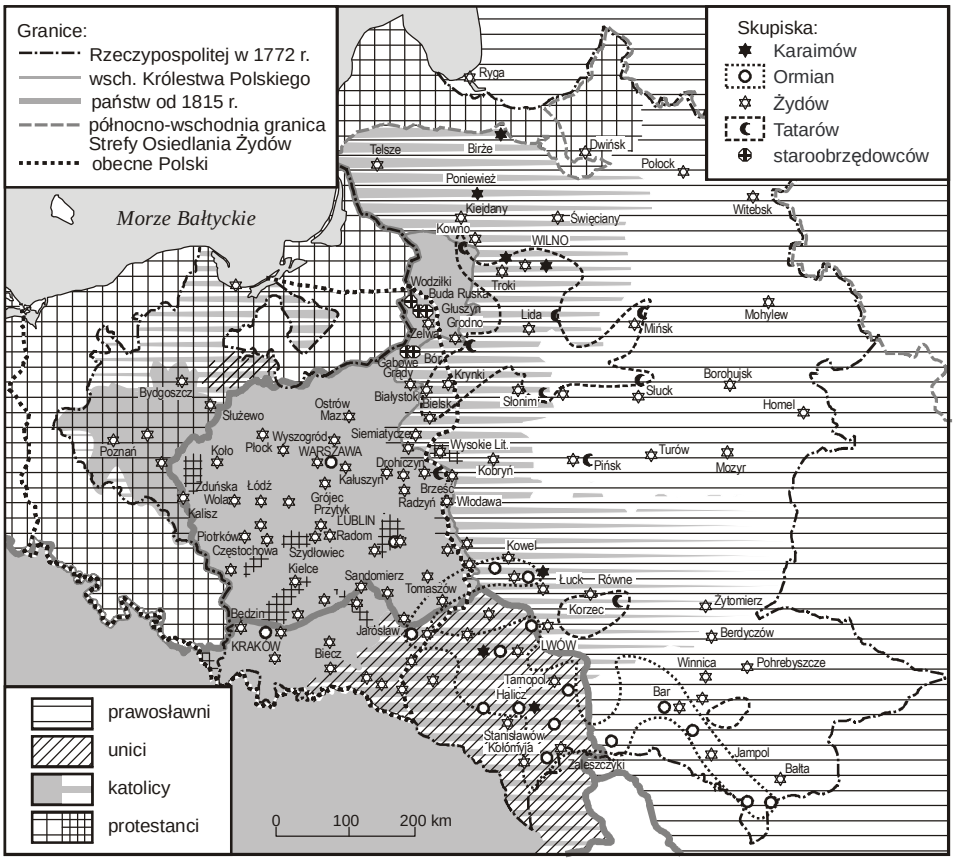
6.1.2. Pod zaborami

Parametry przestrzenne państw zaborczych w stosunku do mniejszości religijnych zmieniały się na ziemiach polskich, postrzeganych przez te mocarstwa jako kluczowy zwornik dla ich przestrzennej i politycznej jedności, w różnym stopniu – w zależności od wyznania i zaboru.

Istotne przeobrażenia konfesyjne nastąpiły na terenach – blisko 141 400 km^2, 2,6 mln mieszkańców – włączonych w wyniku trzech rozbiorów do Prus[16]. Terytorium tego państwa miało wyraźnie ukształtowane oblicze protestanckie, co zaważyło również na postępie przestrzennym luteranizmu na ziemiach anektowanych (rys. 32). Wpisany był on w politykę scalenia nowo włączonych

[16] W wyniku I rozbioru w skład Prus weszły Pomorze Gdańskie (bez Gdańska i Torunia) i część Wielkopolski z Kujawami, II – województwa poznańskie, gnieźnieńskie, kaliskie, sieradzkie, płockie, brzesko-kujawskie, inowrocławskie, łęczyckie, ziemia dobrzyńska, części województw rawskiego, mazowieckiego, krakowskiego, Gdańsk i Toruń, III – części Mazowsza z Warszawą, Podlasia, Litwy, województwa krakowskiego.

obszarów (Prusy Królewskie i Wielkopolska) z resztą państwa, której realizacja rozpoczęła się wcześniej na przejętym przez Prusy Hohenzollernów Śląsku (w wyniku trzech wojen z Austrią Habsburgów w latach 1740–1763), a także innych ziemiach od nich zależnych (Pomorze, ziemia lubuska).



Rys. 32. Mniejszości religijne „pod zaborami" (połowa XIX w.)
Źródło: opracowanie własne

Wspomniana polityka polegała na osiedlaniu ludności niemieckiej oraz prowadzeniu zmasowanej akcji germanizacyjnej ludności polskiej (m.in. poprzez liczny napływ urzędników i nauczycieli z Niemiec tworzących całkowicie pruskie administrację i szkolnictwo, przekazywanie junkrom dóbr królewskich, wykupywanie ziemi od ludności polskiej), a jednym z jej narzędzi, zwłaszcza po zjednoczeniu Niemiec (1871 r.) pod hegemonią Prus, był protestantyzm (wykorzystywany w ramach trwającego do lat osiemdziesiątych XIX w. kulturkampfu, stawiającego sobie za cel walkę władz Rzeszy z Kościołem katolickim). Zamie-

rzony efekt, polegający na zmianie struktury narodowościowej, a co za tym szło również religijnej omawianych ziem, został w dużym stopniu osiągnięty, gdyż na początku XX w. osoby deklarujące przywiązanie do kultury innej niż niemiecka i protestancka stanowiły (poza Wielkopolską) mniejszość[17].

Należy dodać, że poza terenami przejętymi przez Prusy, na których podjęto zorganizowane działania germanizacyjne, proces osadniczy z udziałem ludności niemieckiej, w większości protestanckiej, przekroczył granice pozostałych państw zaborczych. Część osadników bowiem, wśród których byli przedstawiciele niemal wszystkich warstw społecznych (szlachty, chłopów, a także duchowieństwa), wzięła później udział we wtórnej migracji, przenosząc się głównie na Wołyń (zabór rosyjski) i do Małopolski (zabór austriacki). Skupiska ludności niemieckiej wyznania ewangelickiego powstawały wówczas również na tych ziemiach polskich zaboru rosyjskiego, które weszły w skład Królestwa Polskiego (1815–1916). Zawdzięczają swoją genezę zakrojonej na znaczną skalę imigracji z początku lat dwudziestych XIX w., kiedy tworzyły się podwaliny pod rozwój przemysłu Kongresówki, jak potocznie zwano Królestwo. Duże zapotrzebowanie na fachowców z różnych dziedzin gospodarki (w tym także rolników), połączone z ofertą stworzenia im w nowym miejscu zamieszkania dogodnych warunków do prowadzenia działalności zawodowej, przyciągnęły liczną i wysoko wykwalifikowaną kadrę, w której dużą grupę stanowili właśnie ewangelicy z państw niemieckich (m.in. Saksonii, Brandenburgii), jak i owi wtórni imigranci pochodzący z ziem (głównie Śląska) włączonych ponad pół wieku wcześniej do Prus. Powstałe wtedy miejskie (m.in. Łódź, Kalisz, Siedlce, Białystok) i wiejskie skupiska niemieckich protestantów przetrwały w większości do końca drugiej wojny światowej. W przeciwieństwie do terenów włączonych w skład Prus, to niemieckie i protestanckie osadnictwo miało charakter zdecydowanie bardziej rozproszony.

Proces ujednolicania kulturowego (którego jednym z elementów była przywołana już unia Kościołów luterańskiego i reformowanego z 1817 r.) objął nie tylko chrześcijańskich mieszkańców ziem zaboru pruskiego. W wyniku utraty przez Polskę niepodległości w zasadniczy sposób zmieniło się także położenie ludności żydowskiej. Należy w tym miejscu podkreślić, że dopiero po rozbiorze Polski władze uczestniczących w nim mocarstw zetknęły się z tak licznymi

[17] Proces zasiedlenia ziem włączonych do Prus przez z protestantów niemieckich nie był tylko, co już w części powiedziano, rezultatem decyzji podjętych przez władze zaborcze. W Wielkopolsce w XVIII w. powstało – jak podaje J. Topolski (2000) – ok. 800 osad (głównie olęderskich, nazywanych tak od wcześniejszego osadnictwa holenderskiego na Pomorzu), w których połowę mieszkańców stanowili przybysze z Niemiec, chętnie osadzani przez właścicieli dóbr ze względu na swoje umiejętności gospodarcze.

skupiskami Żydów. W Prusach, na mocy wydanego w 1812 r. aktu emancypacyjnego, wyznawców judaizmu zrównano w prawach (m.in. w zakresie nabywania ziemi, piastowania różnych funkcji i stanowisk publicznych) z chrześcijanami (Wróbel 1993, Borzymińska 1994). Pierwotnie postanowienia tego prawa nie objęły jednak ogółu Żydów, gdyż wyznawcy judaizmu z Wielkopolski, a więc ziem anektowanych do Prus, zaczęli mu podlegać dopiero w 1833 r., co i tak nie zapobiegło ich nierównemu traktowaniu (Eisenbach 1988, Wróbel 1993, Borzymińska 1994)[18]. Do tego czasu Żydzi dawnej Rzeczypospolitej, określani przez władze niemieckie mianem zapóźnionych cywilizacyjnie, mieli zbliżyć się kulturowo do niemieckiego otoczenia. Ów wymuszony proces „zbliżania się" w połączeniu z wprowadzanymi później aktami prawnymi znoszącymi nierówności narodowe w Prusach (konstytucjami z 1850 r. i 1871 r.) przyspieszył kulturową, a zwłaszcza narodowościową asymilację Żydów ze społeczeństwem niemieckim, szczególnie głęboko przebiegającą wśród przedstawicieli żydowskiej elity finansowej (kupców, bankierów), obdarzonej przez państwo dodatkowymi przywilejami. Przeobrażenia te odkładały się w płaszczyźnie demograficznej i narodowej, a co za tym szło – przestrzennej i religijnej, mimo że ta ostatnia wyjęta była w dużym stopniu spod urzędowo kontrolowanego procesu asymilacji ludności żydowskiej. W Niemczech i na ziemiach polskich do nich włączonych skutkowało to narodzinami *haskali* – oświeceniowego ruchu żydowskiego, którego zwolennicy, przypomnijmy, traktowali tożsamość żydowską jako wierność własnej tradycji religijnej, nie zaś jako przynależność do odrębnego narodu. Z pozostającego pod silnym wpływem tendencji oświeceniowych judaizmu wyłoniły się w Niemczech, w tym na terenach zabranych Polsce, jego nurty współczesne, m.in. judaizm reformowany.

Parametry przestrzenne wobec mniejszości religijnych zaczęły się zmieniać również na terenach Rzeczypospolitej – 128 900 km² z ok. 4,2 mln mieszkańców – przyłączonych do Austrii[19]. Po włączeniu części tych ziem w skład Księstwa Warszawskiego (1807–1815) – formalnie niepodległego, jednak w rzeczywistości podporządkowanego napoleońskiej Francji – a następnie Królestwa Polskiego, pozostał przy Austrii obszar o niejednorodnym, choć ukształtowanym pierwotnie w tradycji prawosławnej obliczu wyznaniowym. Z wyjątkiem za-

[18] Spośród nierównoprawnie traktowanych Żydów wielkopolskich – dzielonych na tych, którzy znali język niemiecki, mieli odpowiedni status materialny i przez to cieszyli się pełnią praw obywatelskich, oraz pozostałych, na ogół ubogich, tych praw pozbawionych – pojawili się pochodzący z ziem polskich pionierzy emigracji do Ameryki.

[19] Po I rozbiorze Austria przejęła znaczną (położoną na południe od Wisły i Sanu) część Małopolski, niemal całe województwo ruskie oraz część województw podlaskiego i wołyńskiego, w II – nie uczestniczyła, w III – część Mazowsza, Podlasia, Lubelszczyznę oraz resztę Małopolski z Krakowem.

chodniej Małopolski, gdzie dominował katolicyzm, i Śląska Cieszyńskiego z przewagą protestantyzmu, znaczna część ziem dawnej Rzeczypospolitej, wchodzących od czasu I rozbioru w skład nowo utworzonej prowincji austriackiej – Królestwa Galicji i Lodomerii, znajdowała się pod wpływem oddziaływania tradycji unickiej (rys. 32). W miastach i wśród dużej części miejscowej szlachty – przechodzącej w procesie polonizacji na obrządek łaciński – silną pozycję ugruntował sobie Kościół katolicki. Gdy dodać do tego skupiska wyznawców prawosławia oraz uznających prymat papieża wiernych obrządku ormiańskiego, a także rozbudowaną sieć osiedleńczą ludności żydowskiej, tworzyła się mozaika religijna o dużym stopniu złożoności. Kierując się potrzebą odróżnienia rzymskich katolików i katolików obrządku ormiańskiego od unitów – spośród których część jeszcze do niedawna (m.in. diecezja lwowska do 1700 r.) trwała przy wyznaniu macierzystym – władze austriackie dokonały (w 1774 r.) zmiany nazwy Kościoła z „unickiego" na „greckokatolicki". Zmiany w nazewnictwie, wraz z którymi nastąpiło zrównanie w prawach księży greckokatolickich (wycofano m.in. nazwę „pop", a wprowadzono „ksiądz") z duchowieństwem łacińskim, były wyrazem dążeń monarchii habsburskiej do zachowania prawosławnej odrębności liturgicznej i prawnej przez wiernych uznających papieża i dogmatykę katolicką. Dzięki takiemu nastawieniu władz Cesarstwa Austriackiego nastąpił dalszy rozwój Kościoła greckokatolickiego, a Galicja, jak potocznie zwano Królestwa Galicji i Lodomerii, stała się obszarem największej koncentracji wiernych tego obrządku. Do wspólnoty należała niemal wyłącznie, zwarta, kilkumilionowa grupa Rusinów-Ukraińców. Religia greckokatolicka była więc podstawowym rodzajem więzi scalającym ich w okresie pozostawania zarówno pod rządami Rzeczypospolitej, jak i Austrii. Zaczęła stanowić także główny wyznacznik ich tożsamości i odrębności grupowej, wpływający na budzenie się w XIX w. – przy wsparciu Austriaków, chcących osłabić wpływy polskie – świadomości narodowej wśród Ukraińców i Rusinów (m.in. Łemków, definiujących się w odrębnych kategoriach etnicznych).

Drastycznego ograniczania praw pod zaborem austriackim doświadczyła natomiast ludność żydowska. W wyniku rozbioru Austria objęła swoimi granicami liczną sieć skupisk żydowskich. Wobec polskich Żydów, których, podobnie jak w Prusach, postrzegano jako zapóźnionych cywilizacyjnie, wprowadzono zakaz swobodnego osiedlania się poza wyznaczonymi dla nich rewirami (gettami), piastowania funkcji publicznych oraz wykonywania niektórych zajęć (m.in. pracy w gorzelnictwie). Nałożono na nich także płacenie wyższych podatków od tych, które obowiązywały inne grupy narodowe i wyznaniowe. Obciążenia te sprowadziły na ludności żydowską, przede wszystkim w Galicji, ogromną nędzę. Z tego położenia – jak podają m.in. A. Eisenbach (1988),

P. Wróbel (1993), Z. Borzymińska (1994) – nie wyzwoliły Żydów akty zrównujące ich w prawach z innymi grupami narodowymi (1867 r.) i religijnymi (1895 r.). Dla wielu z nich jedyną szansą na poprawę losu była emigracja, głównie do Ameryki oraz Francji, a także do największych miast krajów języka niemieckiego – Wiednia i Berlina. W tym miejscu można dodać, że za sektę żydowską zaliczaną do izraelickiej gminy wyznaniowej – choć zdaniem J. Sawickiego (1937) z własnym statutem – uznawani byli Karaimi z Halicza, będącego ich największym liczebnie skupieniem.

Znacząco w stosunku do poszczególnych grup wyznaniowych zmieniły się parametry przestrzenne trzeciego zaborcy – Rosji. Na anektowanym przez nią obszarze – 463 200 km² i ok. 5,5 mln – zdecydowanie największym z odebranych Rzeczpospolitej, występowały wszystkie poddane analizie wspólnoty religijne: większość prawosławnych, Karaimów (po ostatnim rozbiorze tylko trzy dżymaty: w Haliczu, Kukizowie i Załukwi, znalazły się w zaborze austriackim), Tatarów, a także Ormianie, unici, Żydzi, protestanci (zarówno luteranie, jak i kalwini) oraz stanowiący tu mniejszość wyznaniową, zwłaszcza na ziemiach ruskich, katolicy (rys. 32)[20]. Dyskryminacyjne praktyki stosowane w Rzeczypospolitej wobec niekatolików – wykorzystane jako jeden z pretekstów do aneksji jej terytorium – Rosja próbowała zlikwidować w sposób selektywny i na zasadzie odwetu, czy też odwrócenia określonych parametrów. W ramach polityki unifikacyjnej – prowadzącej do wykorzenienia państwowych tradycji Rzeczypospolitej, upowszechnienia rosyjskich norm prawno-ustrojowych, a z czasem także do rusyfikacji językowo-kulturalnej ludności – władze carskie zdecydowały się na likwidację Kościoła unickiego poprzez jego włączenie do Cerkwi prawosławnej (1839 r.). W wyniku tych administracyjnych działań nastąpił wzrost liczby wiernych i „ekspansja" terytorialna – posiadającego status religii państwowej – prawosławia. Rozwój Cerkwi prawosławnej odbył się w dużej mierze kosztem niedawnego „konkurenta" – unitów, choć ostateczna likwidacja ich Kościoła przypadła na trzecią ćwierć XIX stulecia. Zniesienie unii było bowiem rozłożone na dwa etapy, które pozostawały w ścisłej zależności od zmian polityczno-granicznych na ziemiach włączonych do Rosji. Cerkiew greckokatolicka, najdłużej, bo formalnie do 1875 r., zachowała się, o czym już mówiono, w granicach Królestwa Polskiego (diecezja chełmska) pozbawionego już w tym czasie autonomii.

[20] Rosja wcieliła do swojego terytorium w wyniku I rozbioru województwa inflanckie, mścisławskie, prawie całe witebskie, część (północną) połockiego i (północno-wschodnią) mińskiego, II – województwa kijowskie, bracławskie i podolskie, resztę połockiego, część wileńskiego, mińskiego, wołyńskiego, brzesko-litewskiego i nowogródzkiego, III – ziemie na wschód od Niemna i Bugu.

O konsekwencjach geograficznych wynikających z aneksji terytorialnej dokonanej przez Rosję można również mówić w odniesieniu do wyznań tradycji judaistycznej. W granicach jednego państwa znaleźli się bowiem Karaimi z ziem dawnej Rzeczypospolitej i byłego Chanatu Krymskiego, włączonego w 1783 r. do Rosji. Objęcie wspólną granicą polityczną, nawet zaborczą, skupisk wyznawców tej samej religii sprzyjało wzajemnym kontaktom między nimi. Dynamika, intensywność i rozległość tych relacji prowadziły z jednej strony do spowolnienia procesów asymilacji z obcym kulturowo otoczeniem, z drugiej jednak niekorzystnie oddziaływały na skupiska karaimskie na ziemiach polsko-litewskich, gdyż wzmagały emigrację do mających korzystniejsze warunki rozwoju gospodarczego centralnych i południowych (Krym) części imperium. Karaimów objęto ponadto generalnymi i odrębnymi regulacjami prawnymi, co w jakimś sensie ugruntowywało pozycję tej społeczności wśród innych wyznań religijnych w Rosji. Na podstawie *Praw wyznań obcych* (1837 r.) Karaimi dawnej Rzeczypospolitej zrównani zostali w prawach z wyznawcami innych religii w państwie rosyjskim, z wyłączeniem prawosławia. Na mocy dodatkowych przepisów gminy dawnych ziem Rzeczypospolitej zostały w 1850 r. poddane Karaimskiemu Zarządowi Duchownemu (ustanowionemu w roku wydania tychże *Praw*), z siedzibą w Eupatorii na Krymie, gdzie znajdowało się centrum życia karaimskiego. W 1857 r. dla guberni „zachodnich", obejmujących dżymaty dawnej Rzeczypospolitej, utworzono oddzielny Zarząd z siedzibą w Trokach.

Podobnie jak w przypadku dwóch omówionych państw zaborczych, również w Rosji przyszło zmierzyć się jej władcom z licznym, „przejętym" po dawnej Rzeczypospolitej skupieniem ludności żydowskiej. Początkowo Żydów pozbawiono nie tylko możliwości swobodnego wyboru miejsca zamieszkania, ale w 1791 r. wydzielono dla nich specjalną strefę (wielokrotnie zmienianą), poza którą osiedlanie się było zabronione[21]. Wprowadzenie barier dla osadnictwa żydowskiego nie oznaczało jednak, że władze carskie prowadziły wyłącznie politykę dyskryminacyjną wobec „pozyskanych" licznie wskutek rozbiorów Żydów. Na mocy *Statutu o urządzeniu Żydów* (1804 r.), ci, do których akt ten był kierowany, dostąpili wprawdzie niewielkich, ale jednak szans na awans społeczny (Eisenbach 1983, 1988, Wróbel 1993, Borzymińska 1994). Tak jak w pozostałych zaborach, był on możliwy jedynie w wyniku spełnienia określonych kryteriów, np. znajomości jednego z trzech języków: rosyjskiego, polskiego lub niemieckiego. Spełniający te wymogi mieli na ogół otwartą drogę m.in. do pracy w urzędach administracji publicznej, nauki. Statut ułatwiał także

[21] W obrębie strefy mieli jednak, w przeciwieństwie np. do chłopów, prawo zmiany miejsca pobytu.

Żydom prowadzenie działalności handlowej, wykonywanie zawodów rzemieślniczych. Kodyfikacja praw ustanowiona przez cara Aleksandra I nie przyniosła jednak zasadniczej poprawy sytuacji tych spośród rosyjskich Żydów, którzy zachowali wierność swojej narodowej i religijnej tradycji.

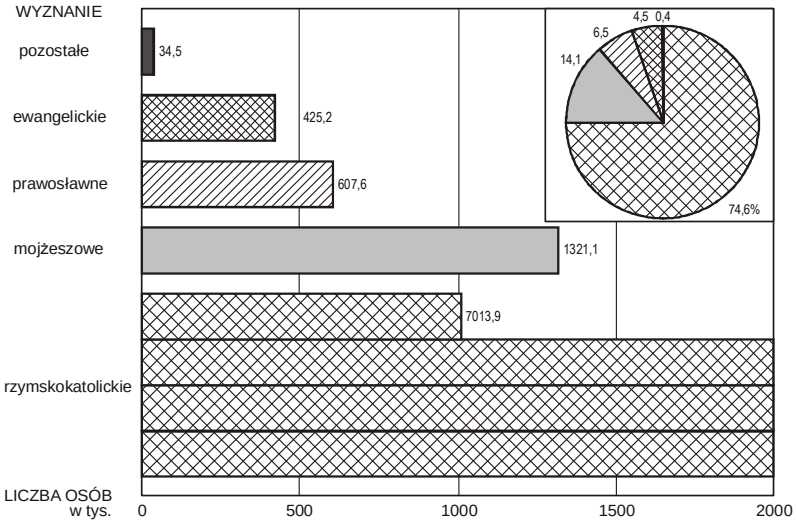
W Kongresówce, mimo ścisłej zależności od caratu – powodującej transformowanie na obszar autonomii takich samych lub zbliżonych do obowiązujących w reszcie Rosji rozwiązań prawnych wobec różnych grup wyznaniowych – sytuacja Żydów i tak była lepsza od tej, w jakiej znaleźli się na innych ziemiach zabranych Polsce oraz wchodzących w skład Nowej Rosji. Przepisy prawne, na wzór obowiązujących w Rosji, jednym razem więc ograniczały zakres swobód ludności żydowskiej, innym – względnie poszerzały, zawsze jednak przynosząc określone skutki przestrzenne. W 1821 r. obowiązującą moc prawną w Królestwie zyskały m.in. postanowienia z 1804 r. o likwidacji gmin i zastąpieniu ich dozorami bóżniczymi (Wróbel 1993, Borzymińska 1994, *Historia*… 2000)[22]. Z kolei w drugiej połowie XIX w., wraz z nastaniem bardziej liberalnych, szczególnie w pierwszej fazie ich sprawowania, rządów Aleksandra II, podjęto szereg reform niosących poprawę położenia ludności żydowskiej. Na mocy manifestu koronacyjnego (1856 r.) wielu przedstawicieli finansowej i intelektualnej elity żydowskiej dostąpiło prawa opuszczenia strefy osiedlenia, a w „przeddzień" powstania styczniowego, w 1862 r., na podstawie aktu emancypacyjnego wydanego w Królestwie, zniesiono m.in. rewiry i zastrzeżone dla Żydów zawody. W drugiej połowie tej dekady znacznie zliberalizowano politykę migracyjną wobec ludności żydowskiej, zgodnie z którą mogła się ona swobodnie przemieszczać między Królestwem a Cesarstwem. Konsekwencją tej polityki była m.in. imigracja do Królestwa tzw. litwaków – Żydów z ziem dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego, którzy uciekali z Rosji w obawie przed wzrastającą tam falą antysemityzmu, a także ze względu na dogodniejsze w Królestwie niż w Cesarstwie warunki do prowadzenia działalności gospodarczej.

Kolejna zmiana parametrów przestrzennych Rosji w stosunku do ludności żydowskiej nastąpiła na początku lat osiemdziesiątych XIX w. Władze carskie, chcąc się pozbyć Żydów z większości terenów przedrozbiorowej Rosji, dokonały ich przymusowego przemieszczenia na ziemie polskie, przesuwając przy

[22] Działania wymierzone w funkcjonowanie gmin – charakterystyczne dla wszystkich zaborców, którzy poprzez uderzenie w tradycyjne formy organizacji życia zbiorowego dążyli do zdławienia narodowej, kulturowej, ale i ekonomicznej odrębności Żydów – skrajną formę przybrały w Rosji, gdzie na mocy wspomnianego *Statutu o urządzeniu Żydów* zniesiono instytucje gminne, zwierzchnictwo nad ludnością żydowską przekazując lokalnym władzom administracyjnym.

tym jeszcze bardziej na zachód dozwoloną dla nich strefę osiedlenia[23]. W reakcji na tę radykalnie niekorzystną zmianę położenia (na którą złożyło się także cofnięcie wielu nabytych w ostatnich latach uprawnień: nauki na wyższych uczelniach, dostępu do zawodów prawniczych, prawa wyborczego do samorządów), wielu Żydów, tak jak w innych zaborach, wzięło udział w emigracji do państw zachodniej Europy oraz Ameryki.

W 1897 r. największą liczebnie grupę wyznaniową w Królestwie Polskim stanowili, jak wynika ze spisu rosyjskiego (jedynego przed I wojną światową), rzymscy katolicy – 7013,9 tys. (na 9402,3 tys. ogółu mieszkańców). Wyznanie mojżeszowe podało 1321,1 tys. osób, prawosławne – 607,6 tys., natomiast ewangelickie – 425,2 tys.[24] (Eberhardt 1996, Gawryszewski 2010) (rys. 33).



Rys. 33. Struktura ludności Królestwa Polskiego według wyznania w 1897 r.
Źródło: opracowanie własne

Należy powiedzieć, że istniały zasadnicze różnice (natury strukturalnej i formalnej) między państwami zaborczymi w ich stosunku do zagadnień wyznaniowych. W rezultacie aneksji terytorium Polski doszło do zmian parametrów przestrzennych państw zaborczych wobec podlegających im od tego czasu wyznań religijnych. W sposób najbardziej radykalny nastąpiły w odniesieniu do

[23] Falę imigracji potęgował napływ Żydów uciekających przed pogromami z ziemi moskiewskiej, które wywołało oskarżenie przez władze carskie kobiety żydowskiego pochodzenia o próbę zamachu na cara Aleksandra II.

[24] Wyniki tego spisu mają wątpliwą wartość ze względu na fakt, że wiernych odwołujących się do wyznania unickiego zaliczono jako prawosławnych.

tych wspólnot, które na przejętych obszarach – poprzez potencjał demograficzny i zasięg terytorialny – stanowiły „konkurencję" dla wyznań faworyzowanych przez zaborcę.

Przeobrażenia przestrzenno-konfesyjne w zaborze pruskim prowadziły do wykształcenia się oblicza protestanckiego (kosztem religii katolickiej), w zaborze rosyjskim – prawosławnego (kosztem wyznania unickiego), natomiast w zaborze austriackim – do zachowania wpływów Kościoła katolickiego, bez większego naruszania pozycji innych religii (co najwyżej pośrednio, poprzez popieranie ukraińskiego ruchu narodowo-kulturalnego kosztem osłabiania wpływów ludności narodowości polskiej)[25].

Tym jednak, co łączyło władze wszystkich państw zaborczych w ich relacji do „przejętych" od Polski wspólnot religijnych – i czemu autor starał się dać wyraz w podjętej analizie – było administracyjne dążenie do zdławienia kulturowej odrębności ludności żydowskiej. W tym miejscu należy jednak zaznaczyć, że w wyniku wielu ograniczeń wprowadzonych przez zaborców – których celem było wyrugowanie ze społeczeństwa najuboższych warstw żydowskich oraz zasymilowanie pozostałych, głównie lepiej sytuowanych i wykształconych – a także z przyczyn natury ekonomicznej, wielu Żydów z dawnych ziem polskich wybrało na miejsce swojego osiedlenia właśnie Królestwo Kongresowe i Galicję (gwarantującą możliwie najlepsze warunki do podtrzymania życia narodowego i stosunkowo szeroki zakres swobód politycznych). Konsekwencje geograficzno-demograficzne tych przemieszczeń znalazły swoje odbicie w granicach odrodzonego po latach niewoli państwa polskiego.

6.1.3. W okresie II Rzeczypospolitej

W wyniku pierwszej wojny światowej (1914–1918) – która zburzyła, stanowiący zarazem przyczynę jej wybuchu, porządek terytorialny i polityczny ustalony po wojnach napoleońskich z początku XIX w. – odrodziło się po 123 latach państwo polskie, choć ostateczny proces kształtowania jego granic trwał do

[25] Od strony *stricte* prawnej różnice między państwami zaborczymi w stosunku do występujących na ich terytorium wyznań wykazał J. Sawicki (1937). Jego zdaniem, carska Rosja z prawosławiem jako jedyną pełnoprawną religią, wyposażoną w przywileje, stworzyła u siebie „policyjnoabsolutny" system stosunku państwa do wyznań. Prusy i Austria przedstawiały typ państw praworządnych, w których występowała zasada równouprawnienia wyznań i ich autonomii, choć w różnych postaciach i w odniesieniu tylko do pewnych kategorii wyznań.

1921 r.[26] Składające się nań wydarzenia – m.in. wojny polsko-ukraińska oraz polsko-bolszewicka, powstanie wielkopolskie, konflikt z Czechami o Śląsk Cieszyński, powstania śląskie i plebiscyty na Warmii, Mazurach, Powiślu i Górnym Śląsku – doprowadziły do uformowania się terytorium państwowego w granicach znacznie odbiegających od tych, jakie miała Rzeczpospolita w okresie przedrozbiorowym. Ponadto przez swój charakter (etniczno-terytorialny), wspomniane wydarzenia już u zarania nowej Polski kreśliły jej parametry przestrzenne w stosunku do poszczególnych mniejszości zarówno narodowych, jak i religijnych. W 1918 r. niepodległe państwo stanęło przed problemem zjednoczenia ziem przejętych po zaborcach. Budowa nowego państwa wymagała od rządzących przeprowadzenia wielu reform, mających wyrównać różnice cywilizacyjne narosłe przez ponad sto lat między jego trzema częściami. Przyjęcia odpowiednich regulacji wymagała także polityka władz państwa wobec wspólnot religijnych, które znalazły się na jego terytorium. Sytuację prawną kościołów i związków wyznaniowych określały bowiem przepisy ustawodawstw zaborczych (Rosji, Austrii i Prus), niewolne od rozwiązań dyskryminacyjnych czy też antypolskich.

W odrodzonej Polsce największa z mniejszościowych wspólnot religijnych, Kościół prawosławny, był częścią (jedną z wielu prowincji) rosyjskiej Cerkwi, a byt jego – jak podaje J. Sawicki (1947) – regulowały przepisy prawno-państwowe rosyjskie lub uchwały Soboru Generalnego. Podobnie wyglądała – co częściowo wykazała dość szczegółowo przeprowadzona analiza podziałów wyznań lub unii religijnych zachodzących na ziemiach polskich (podrozdział 5.2) – sytuacja wspólnot ewangelickich w Polsce. Wchodziły one w skład „zabor-

[26] Przed nastaniem niepodległego państwa polskiego, niektóre ze wspólnot religijnych podlegały pewnej niestabilności w czasie i przestrzeni również pod wpływem zmiennej sytuacji militarnej w okresie wojny światowej. Wybuch i przebieg tego konfliktu nie pozostawał bez wpływu zwłaszcza na sytuację „bezpaństwowych" narodów dawnych ziem polskich, mających przy tym wyraźnie określone oblicze konfesyjne, a więc takich jak Żydzi. W obawie przed możliwością podjęcia współpracy z przeciwnikiem wojennym, władze rosyjskie deportowały wielu Żydów na tereny strefy osiedlenia wolne od działań militarnych. Obawy te nie były bezzasadne, gdyż niemieckie władze okupacyjne, chcąc pozyskać przychylność Żydów, wydały akt prawny regulujący funkcjonowanie gmin wyznaniowych, dający im dość szerokie kompetencje w zakresie organizacji życia religijnego, natomiast znacznie ograniczający w sprawach wykraczających poza tę sferę. Wkroczenie wojsk niemieckich do Królestwa, które nastąpiło w 1916 r., przyniosło jednak zmianę decyzji władz carskich. W obawie o sprzyjanie ze strony Żydów potencjalnym wybawicielom, postanowiły zlikwidować przymus osiedlania się w wyznaczonej strefie, dając odtąd Żydom w Cesarstwie swobodę wyboru miejsca zamieszkania. Przebieg wojny wymusił decyzję o migracji także na Żydach z innych zaborów. Ucieczką przed naciągającą armią rosyjską ratowali się zwłaszcza Żydzi galicyjscy, z których wielu po zakończeniu działań wojennych pozostało w nowym miejscu zamieszkania (głównie w Austrii i Czechach).

czych" Kościołów ewangelickich (przede wszystkim pruskich i austriackich), a po 1918 r. znalazły się w granicach odrodzonego państwa jako zwykłe prowincje kościelne. Zorganizowanie się w samodzielne Kościoły, podobnie jak w przypadku prawosławnych, wymagało więc – zdaniem wspomnianego autora (Sawicki 1937, 1947) – współdziałania dwóch instytucji: samego Kościoła oraz państwa. Do tego współdziałania dochodziły, o czym należy pamiętać, międzynarodowe zobowiązania traktatowe dotyczące ochrony mniejszości, które Polska jako ich sygnatariusz musiała uwzględnić[27].

Oprócz Kościoła prawosławnego i siedmiu Kościołów ewangelickich (tab. 3), w skład struktury wyznaniowej przejętej po zaborcach wchodziły następujące, prawnie uznane w drodze ustawodawstwa zaborczego, wspólnoty: Związek Religijny Żydowski, Wschodni Kościół Staroobrzędowcy, mariawici (prawnie uznani na obszarze byłego zaboru rosyjskiego), herrnhuci (we wszystkich trzech zaborach), mennonici (zabory rosyjski i austriacki), starokatolicy (zabory pruski i austriacki), Karaimi i muzułmanie (zabory rosyjski i austriacki). Ponadto w granicach Polski znalazły się wyznania religijne, które nie uzyskały prawnego uznania w żadnym z zaborów. Były to, jak precyzują m.in. J. Sawicki (1937, 1947) i M. Pietrzak (1979), następujące wspólnoty: Wolny Kościół Luterski (nie uznający organizacji Kościoła luterskiego), metodyści, anglikanie (przeważnie cudzoziemcy skupieni w Warszawie wokół ambasady angielskiej, na ogół jej pracownicy i członkowie ich rodzin), baptyści (w zborach zgromadzeni na ogół według kryterium etnicznego, jako słowiańscy, niemieccy, polscy, ukraińscy), ewangeliczni chrześcijanie (na ogół również podzieleni narodowościowo), Badacze Pisma Świętego, Polski Katolicki Kościół Narodowy, zielonoświątkowcy, Adwentyści Dnia Siódmego, a także inne, mniej liczebne wyznania.

Po okresie wstępnej konsolidacji państwa polskiego zaborcze ustawodawstwo wyznaniowe ustąpiło miejsca nowym aktom prawnym. Regulowały one kwestię stosunku państwa do kościołów i związków wyznaniowych, kreśląc przy tym – w sposób bezpośredni (gdy chodziło o strukturę terytorialno-administracyjną) lub pośredni (gdy mowa była np. o uprawnieniach publiczno-prawnych) – przestrzenne parametry między nimi. Aspekt przestrzenny w programie przebudowy stanu prawnego mniejszości religijnych był znacząco obecny.

[27] W przypadku zobowiązań międzynarodowych chodzi zwłaszcza o przywołany już Traktat między głównymi mocarstwami sprzymierzonymi i stowarzyszonymi a Polską z 1919 r. (art. 8, 9 i 12). Zapewniał on ochronę prawną mniejszości, w tym religijnych, a ponadto Polska zobowiązała się, że postanowienia traktatowe wobec tych grup „będą uznane za prawa zasadnicze, że żadna ustawa, żadne rozporządzenie, ani żadna działalność urzędowa nie stanie w sprzeczności […] do tych postanowień, […] nie będzie miała wbrew nim mocy" (za Sawickim 1937).

„Produkt działalności państw zaborczych” w postaci złożonej struktury wyznaniowej niepodległej Polski – z utrwalonymi odrębnościami w zakresie reglamentacji działalności Kościołów, pogłębionymi partykularyzmami dzielnicowymi – wymagał korekt. Powstanie państwa polskiego i towarzyszące mu zamiany terytorialne wywołały np. – jak ustalił J. Sawicki (1947) – pewne tendencje u polskich ewangelików pochodzących z ziem dawnych zaborów pruskiego i austriackiego do przyłączenia się do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, którego zasięg terytorialny odpowiadał granicom dawnego Królestwa Kongresowego. Parafie z polskimi luteranami z Pomorza i Wielkopolski należące do Kościoła unijnego czyniły starania – skuteczne – żeby oderwać się od wyznania „macierzystego” i wstąpić w struktury Kościoła posiadającego wielu wiernych narodowości polskiej oraz polską hierarchię. Podobny kurs obrali polscy ewangelicy należący do Kościoła Augsburskiego i Helweckiego Wyznania.

Podstawowe zasady polityki wyznaniowej państwa ustalone zostały w konstytucjach, tzw. marcowej (z 1921 r., która za prawnie uznane traktowała związki religijne mające uregulowaną sytuację prawną na mocy ustaw zaborczych), a następnie kwietniowej (z 1935 r., zachowującej wyznaniowe przepisy poprzedniej Konstytucji i przyjęty w niej model stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi). Obie zapewniały prawa i swobody obywatelskie, w tym m.in. ochronę praw mniejszości narodowych (pierwsza z nich przyznawała władzę zwierzchnią narodowi, stanowiącemu podmiotowość polityczną wszystkich obywateli państwa, bez względu na ich przynależność etniczną) i religijnych[28].

Polityka wyznaniowa drugiej Rzeczypospolitej wyrastała jednak z ukształtowanej pod wpływem tradycji historycznej idei o trwałych związkach narodu polskiego z Kościołem rzymskokatolickim: „wyznanie rzymskokatolickie, będące religią przeważającej większości narodu, zajmuje w państwie naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań”[29]. Przyznanie Kościołowi rzymskokatolickiemu na mocy Konstytucji naczelnego stanowiska wśród równouprawnionych związków wyznaniowych powodowało, że rządził się własnymi prawami, których treści – jak podaje M. Pietrzak (1979) – państwo nie badało, w odróżnieniu od innych związków wyznaniowych, też rządzących się własnymi ustawami, ale pod warunkiem uprzedniego uznania ich przez państwo.

[28] Konstytucja marcowa nie tylko powtórzyła postanowienia traktatu o mniejszościach – w zakresie przepisów zapewniających indywidualne prawa osób – ale stworzyła ramy do unormowania prawnego mniejszości religijnych, wyposażając w szerokie uprawnienia uznane przez państwo związki religijne, traktowane jako zewnętrzne formy ustrojowe mniejszości religijnych, posiadające samorząd i autonomię.

[29] Na podstawie art. 114, ust. 1 Konstytucji marcowej.

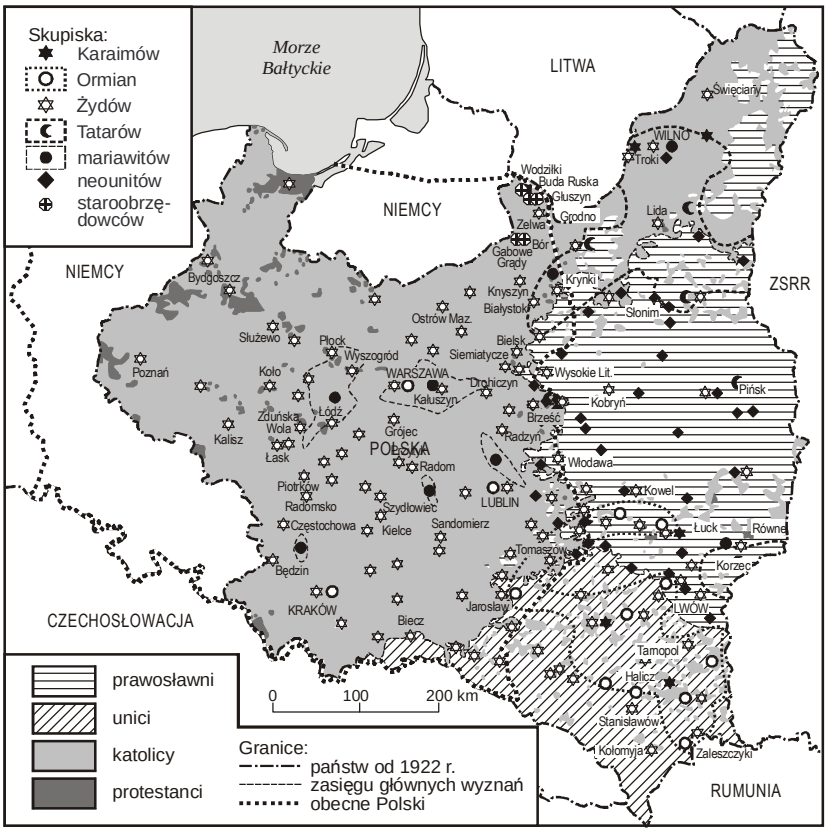
Sytuacja prawna Kościoła rzymskokatolickiego – co świadczy o niejednakowym traktowaniu wspólnot religijnych – została określona w konkordacie z 1925 r. (na mocy układu zawartego między Polską a Stolicą Apostolską została uznana więc zależność organizacyjna tego Kościoła od władzy znajdującej się poza zasięgiem władztwa terytorialnego państwa polskiego). Odrębny system regulacji położenia prawnego obejmował mniejszościowe kościoły i związki wyznaniowe – państwo zachowało nad nimi zwierzchnie prawa, przyznając, na mocy Konstytucji z 1921 r., wyższość ustaw państwowych nad prawem wewnętrznym tych wspólnot religijnych. Tym samym zerwana została – będąca spuścizną sytuacji sprzed 1918 r. – zależność niektórych kościołów i związków religijnych od władz centralnych znajdujących się poza granicami Polski.

Należy także pamiętać, że struktura narodowościowa mieszkańców Polski, co m.in. wynika pośrednio z przeprowadzonej dotychczas analizy, nakładała się w dużym stopniu na strukturę wyznaniową: Polacy byli w zdecydowanej większości katolikami, pozostałe zaś kościoły i związki religijne tworzyły przeważnie mniejszości narodowe.

Warunkowana układem sił politycznych i narodowościowych polityka wyznaniowa tworzona była więc w celu wzmocnienia podstaw istnienia i rozwoju państwowości polskiej, którą zapewnić miał ścisły związek Polski z katolicyzmem. Polityka ta, zwłaszcza wobec niekatolickich („niepolskich") mniejszości religijnych, była zarazem funkcją polityki narodowościowej. Występujące w międzywojennej Polsce antagonizmy narodowościowe między polską większością a mniejszościami stanowiły równocześnie rywalizację między Kościołem katolickim a pozostałych kościołami i związkami religijnymi. Charakter owych relacji, niekiedy wręcz wrogi, wyrastał również z doświadczeń okresu podległości Polski, kiedy mocarstwa zaborcze, dławiąc przejawy polskiej odrębności, dążyły do osłabienia tradycyjnie silnych w polskim społeczeństwie wpływów Kościoła rzymskokatolickiego, natomiast wzmacniały na przejętych ziemiach Rzeczypospolitej, co wcześniej podkreślono, pozycję innych religii: protestantyzmu (Prusy) i prawosławia (Rosja). Władze odrodzonej Polski, świadome zacieśnienia się silnych związków – terytorialnych, organizacyjnych i etnicznych – wyznawców protestantyzmu i prawosławia odpowiednio z Niemcami i Rosją, ustalały zasady polityki wyznaniowej w oparciu o potencjalną nielojalność tych grup wobec dopiero co odzyskanego państwa[30]. Uprzywilejo-

[30] Nie tylko zresztą protestantów, w dużej mierze Niemców oraz wyznawców prawosławia, odwołujących się do rosyjskich identyfikacji narodowościowych, traktowano w Polsce jako potencjalne zagrożenie dla dopiero co odzyskanej państwowości. Również Żydów dawnego zaboru pruskiego, będących w dużej części potomkami polskich Żydów, część oddziałów walczących w powstaniu wielkopolskim potraktowała, ze skutkiem śmiertel-

wana prawnie pozycja Kościoła katolickiego, tradycyjnie nieprzychylnego judaizmowi, przy nakładających się na siebie antagonizmach narodowościowych i religijnych, rzutowała na kształt polityki wyznaniowej państwa wobec ludności żydowskiej. Podobnie jak wspomniane mniejszości religijne, Żydzi dysponowali znaczącym potencjałem demograficznym, a ponadto byli tradycyjnie postrzegani w kategoriach konkurencji ekonomicznej dla chrześcijan narodowości polskiej, którą starano się, w obronie tych drugich, osłabić przy użyciu różnych, głównie prawnych środków.



Rys. 34. Rozmieszczenie wyznań w międzywojennej Rzeczypospolitej
Źródło: opracowanie własne

---

nym, jako przeciwników odrodzenia się państwa polskiego, entuzjastów kultury niemieckiej i zwolenników zachowania zależności tych ziem od Niemiec. Zarzewiem, na szczęście nielicznych, pogromów żydowskich stał się konflikt polsko-ukraiński, w którym przyjęcie przez część środowiska żydowskiego, głównie wschodniej Galicji, postawy proukraińskiej lub neutralnej, uznane zostało przez wielu Polaków za zdradę polskich interesów narodowych.

Można powiedzieć, że w międzywojennej Rzeczypospolitej sytuacja prawna mniejszościowych wspólnot religijnych, a co za tym idzie kształtowanie się parametrów przestrzennych państwa w stosunku do tych grup, uwarunkowane były przede wszystkim stanowiskiem Kościoła rzymskokatolickiego – przeciwdziałającego uznawaniu, w obawie o swoją dominującą pozycję, nowych kościołów i związków wyznaniowych – oraz polityką prowadzoną wobec mniejszości narodowych. Sytuację prawną w międzywojniu uregulowano w odniesieniu do następujących wspólnot: Żydowskiego Związku Religijnego (1919–1927), Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego nieposiadającego hierarchii duchownej (1928 r.), Muzułmańskiego Związku Religijnego (1936 r.), Karaimskiego Związku Religijnego (1936 r.), Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (1936 r.) i Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (1938 r.)[31]. Oprócz wymienionych były też kościoły i związki wyznaniowe działające do końca okresu międzywojennego na podstawie przepisów państw zaborczych. U podstaw pozostawienia w mocy tych przepisów (przerwano jedynie zależność organizacyjną tych Kościołów od władz znajdujących się poza terytorium Rzeczypospolitej, zapewniając im jednak możliwość wyłonienia własnej reprezentacji prawnej) leżał m.in. aspekt geograficzno-polityczny – każda wspólnota uznana została w którejś z dzielnic. Do tak wyodrębnionej grupy należały: Kościół Ewangelicko-Reformowany z konsystorzem w Warszawie (dawna Jednota Warszawska), Kościół Ewangelicko-Reformowany z konsystorzem w Wilnie (dawna Jednota Wileńska), Kościół Ewangelicki Augsburskiego i Helweckiego Wyznania, Kościół Ewangelicko-Unijny, Kościół Ewangelicko-Unijny na polskim Górnym Śląsku, Kościół Ewangelicko-Luterski, Kościół Starokatolicki, Kościół Mariawicki, bracia morawscy i mennonici[32].

[31] Uregulowanie prawne organizacji żydowskich gmin wyznaniowych nastąpiło jeszcze na mocy dekretu Naczelnika Państwa (1919 r.), początkowo w odniesieniu do ziem byłego Królestwa Polskiego, później także innych obszarów Polski, z wyjątkiem Śląska. Żydowskiemu Związkowi Religijnemu, zrzeszającemu wszystkie gminy, nadano – co było rozwiązaniem specyficznym tej regulacji – charakter korporacji przymusowej, do której musieli należeć z mocy prawa wszyscy wyznawcy religii mojżeszowej (Sawicki 1937, Pietrzak 1979, Tomaszewski 1993). Z kolei Wschodni Kościół Staroobrzędowcy był jedynym związkiem wyznaniowym uznanym przez państwo w okresie międzywojennym (Sawicki 1937, Iwaniec 1977, Pietrzak 1979).

[32] Dawna Jednota Wileńska, obejmująca zachodnie gubernie Cesarstwa Rosyjskiego (na wschód od Królestwa Polskiego), działała na innych podstawach prawnych niż dwa pozostałe Kościoły ewangelickie w zaborze rosyjskim. Opierała się przede wszystkim – jak podaje J. Sawicki (1937, 1947) – na podstawach prawnych zawartych w *Prawach wyznań obcych* z 1837 r.), w których znajdowały się odpowiednie paragrafy regulujące ustrój tego Kościoła. Miała on szerszy samorząd i słabszą kontrolę rządową (nie podlegała Ministerstwu Oświaty) niż Kościół Ewangelicko-Reformowany w Królestwie.

Wzorując się na rozwiązaniach carskiej Rosji (wprowadzonych m.in. we wspomnianym ukazie tolerancyjnym) i Austrii, działały w Polsce na mocy konstytucji związki wyznaniowe prawnie nieuznane, które grupowały wyznawców określonej religii, korzystały z praw przyznawanych wszystkim obywatelom, poza uprawnieniami nadanymi związkom prawnie uznanym (Sawicki 1937, Pietrzak 1979)[33]. Do tej grupy należeli m.in.: Adwentyści Dnia Siódmego, baptyści, Badacze Pisma Świętego, Kościół Anglikański, Kościół metodystyczny, Polski Narodowy Kościół Katolicki, Wolny Kościół Luterański[34]. Pod koniec lat trzydziestych – jak podaje K. Urban (1994) – działało ok. 50 wspólnot nierzymskokatolickich, zarówno o wielowiekowej tradycji i na ogół uznanych *de iure*, jak i podejmujących dopiero aktywność, na ogół nieuznanych *de iure*.

Zmiana parametrów przestrzennych państwa w stosunku do poszczególnych mniejszości, jaka nastąpiła w rezultacie przesunięcia granic politycznych i unormowania położenia prawnego tych grup, ze szczególną dynamiką ujawniła się w przypadku wyznań pozbawionych przez zaborcę prawa do istnienia. Rzecz dotyczy, co już sygnalizowano, odnowienia unii i powstania na obszarze dawnego zaboru rosyjskiego (Podlasiu, Polesiu, Wołyniu) obrządku bizantyjsko-słowiańskiego. Jej ponowne zawiązanie odbyło się kosztem dominującego na tym obszarze prawosławia – jego wiernych, świątyń, terytorialnego zasięgu (rys. 34). Eksponowanie w akcji neounijnej rosyjskiego (ze względu na przynależność wiernych do prawosławia), a później (lata trzydzieste) także białoruskiego (pochodzenie etniczne wyznawców) charakteru obrządku, wpływało jednak – mimo wsparcia części duchowieństwa rzymskokatolickiego – na stawianie jej trudności ze strony władz państwowych i samorządowych. W ich opinii, neounia w takim wydaniu – jak twierdzi W. Śleszyński (2006) – miała zagrażać spójności państwa, stwarzając płaszczyznę do rozwoju separatyzmów narodowych, a zbiałorutenizowana formuła unii mogła stać się w przyszłości powodem narodowej emancypacji Białorusinów (analogicznie do roli jaką w przypadku Ukraińców w Małopolsce odgrywał Kościół greckokatolicki). I mimo że obrządek bizantyjsko-słowiański został ostatecznie uznany, to z punktu widzenia

[33] Podziału na wyznania prawnie uznane i nieuznane nie wprowadziło ustawodawstwo pruskie, które sankcjonowało m.in. związki wyznaniowe działające na podstawie przepisów prawa o stowarzyszeniach (Pietrzak 1979).

[34] Nieuznane kościoły i związki wyznaniowe dzieliły się na dwie grupy: 1) których położenie prawne i działalność normowane były specjalnymi przepisami prawnymi o charakterze tolerancyjnym (np. baptyści), 2) które takich przepisów specjalnych nie miały, a ich członkowie korzystali jedynie z indywidualnych uprawnień przyznanych w Konstytucji marcowej (np. darbyści) (Kierski 1933, Sawicki 1937).

państwa najbardziej pożądaną metodą przyjmowania wiernych na łono katolicyzmu było ich bezpośrednie przechodzenie na obrządek łaciński[35].

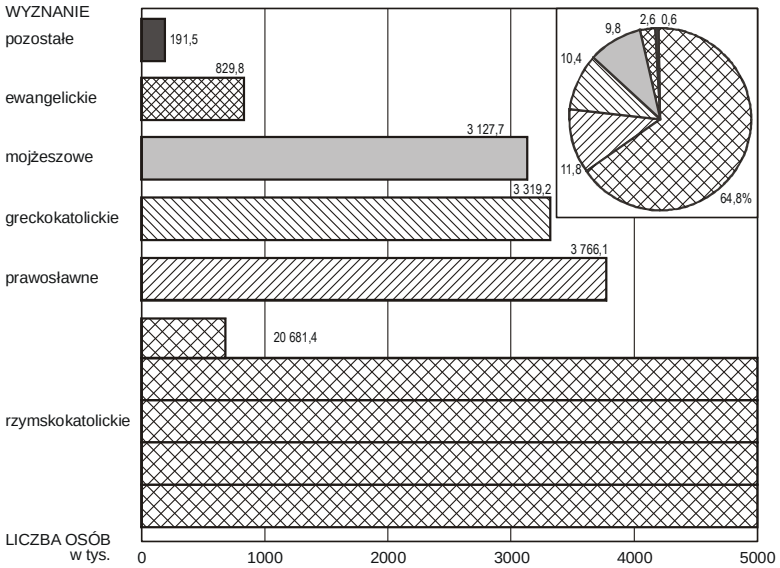
Takie podejście zresztą wyznaczało parametry przestrzenne II Rzeczypospolitej wobec Cerkwi prawosławnej, a także niektórych innych, uznanych i nieuznanych kościołów i związków wyznaniowych. Władze państwowe dążąc z jednej strony do uporządkowania sytuacji Kościoła prawosławnego, próbowały z drugiej strony w sposób maksymalny ograniczyć jego wpływy i stan posiadania. Prawosławie postrzegane było, o czym już pośrednio sygnalizowano w tej części pracy, jako relikt zaborcy i jeden z najistotniejszych czynników poczucia odrębności miejscowej ludności ukraińskiej. Ludność tę, traktowaną na niektórych obszarach (np. Chełmszczyzna) jako w dużym stopniu jeszcze nieuświadomioną narodowo („zruszczonych Polaków"), próbowano polonizować nakłaniając do przejścia na katolicyzm. Próbę wzmacniania polskości, zapewnienia jedności społeczeństwa i integracji państwa podejmowano więc poprzez jedność wyznaniową. Jedną z dróg prowadzących do tego celu była rewindykacja przez Kościół katolicki prawosławnych obiektów sakralnych (w części tylko pounickich), a także ich burzenie, którego apogeum przypadło na Chełmszczyźnie i południowym Podlasiu na 1938 r.[36]

Parametry, o których mowa, kształtowały się pod wpływem uwarunkowań geograficzno-politycznych, zwłaszcza zmian zwierzchności politycznej nad obszarem występowania wyznań obu tradycji. Reaktywację Kościoła unickiego (w obu obrządkach) przyniosło bowiem odzyskanie przez Rzeczpospolitą niepodległości, a zasięg przestrzenny prawosławia (także obrządku neounickiego) i grekokatolicyzmu w międzywojennej Polsce odpowiadał w przybliżeniu zasięgom administracji państw zaborczych.

---

[35] Rząd polski nie wyraził zresztą zgody na utworzenie odrębnego Kościoła neounickiego, powołując się formalnie na postanowienia Konkordatu z 1925 r., gdzie mowa jest o zorganizowaniu Kościoła katolickiego w Polsce w trzech obrządkach: łacińskim, greckorusińskim i ormiańskim (*Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczypospolitą Polską*, DzU 1925, nr 72, poz. 501–502). Opiekę nad obrządkiem bizantyjsko-słowiańskim w międzywojennej Polsce sprawował biskup Kościoła rzymskokatolickiego, nie była ona jednak – jak można wnioskować z ustaleń badaczy (Wójciuk 2003, Krętosz 2008) – równoznaczna z jurysdykcją nad neounią, gdyż Kościół tego obrządku, jako odrębny, formalnie nie istniał.

[36] Jak twierdzi J. Tazbir (2002), „jej ofiarą [akcji burzenia cerkwi – przyp. A.R] padło kilkadziesiąt świątyń; operacja przeprowadzona przy pomocy wojska, miała ponoć zapobiec «przechodzeniu unitów na prawosławie». Tak przynajmniej twierdzi współczesny historyk katolicki J. Kłoczowski, który ocenia ją zdecydowanie negatywnie jako «brutalną akcję», szkodzącą w istocie próbom nawracania prawosławnych na tak zwaną neounię" („Polityka" nr 23 z 2002 r.).



Rys. 35. Struktura wyznaniowa ludności Polski w 1931 r.
Źródło: opracowanie własne

W okresie międzywojennym najwięcej mieszkańców Polski – 20 681 tys. (64,8%) – należało do wyznania rzymskokatolickiego (rys. 35). W dalszej natomiast kolejności znajdowali się: prawosławni – 3766 tys. (11,8%), grekokatolicy – 3319 tys. (10,4%), wyznawcy mojżeszowi – 3127 tys. (9,8%) i ewangelicy – 839 tys. (2,6%) (Zaborski 1937, *Historia*...2003).

6.1.4. W okresie Polski Ludowej

Radykalne przeobrażenia przestrzenno-konfesyjne w Polsce nastąpiły jednak w wyniku największych dotychczas zmagań zbrojnych, czyli drugiej wojny światowej (1939–1945). Były następstwem przeprowadzonej przez Trzecią Rzeszę zorganizowanej i planowej eksterminacji niemal 90% polskich Żydów, która doprowadziła również do unicestwienia kultury tworzonej przez nich od tysiąca lat, unikatowej w dziejach życia w diasporze. Zagładzie towarzyszyły wywołane ekspansywną polityką Niemiec i Związku Radzieckiego, ogromne w swojej skali i złożoności demograficznej oraz jedne z największych w dziejach świata, migracje, które – jak wyliczył P. Eberhardt (2010) – objęły w latach 1939–1950 ok. 30 mln ludności. Uczestnikami zorganizowanych odgórnie przemieszczeń – odbywających się w końcowej fazie wojny przy akceptacji zwycięskich mo-

carstw: Stanów Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii, a po wojnie także, choć przy ograniczonej mocy sprawczej, rządu polskiego – były konkretne grupy narodowościowe (głównie Polacy, Żydzi, Niemcy, Ukraińcy). Selektywny, wyodrębniony na podstawie kryterium etnicznego charakter migracji uruchomił proces przemian religijnych, gdyż występowała w znaczącym stopniu zbieżność narodowości z wyznaniem.

Czynnikiem wzmagającym natężenie tych przemieszczeń, a jednocześnie w swojej istocie wpływającym na zmianę oblicza etniczno-religijnego ziem polskich było przesunięcie granic politycznych. Zwycięskie mocarstwa, na mocy postanowień układów jałtańskiego (1943 r.) i poczdamskiego (1945 r.) wytyczyły je w sposób arbitralny, nie dopasowując do zasięgów poszczególnych ekumen narodowych. Wymusiły natomiast dopasowanie się do tych granic określonych grup narodowościowych, czego skutkiem były wspomniane migracje. Przez terytorium byłej II Rzeczypospolitej przeprowadzono nową, wschodnią granicę Polski, odpowiadającą w przybliżeniu tzw. linii Curzona, a obszar leżący poza nią przypadł ZSRR. Utrata tzw. Kresów Wschodnich zrekompensowana została nabytkami na zachodzie i północy, stanowiącymi do tego czasu część terytorium Niemiec[37]. W skład tzw. Ziem Odzyskanych wchodziły Ziemie Zachodnie – na które składał się obszar położony między granicą polsko-niemiecką ustaloną po pierwszej wojnie światowej a nową granicą przebiegającą wzdłuż linii Odry i Nysy Łużyckiej, a także Ziemie Północne – obejmujące południową część byłych Prus Wschodnich. Ponadto włączono do Polski obszar Wolnego Miasta Gdańska[38]. Powojenne, a zarazem współczesne terytorium Polski przybrało kształt nawiązujący do tego pierwotnego, który państwo polskie posiadało w X–XII w. Polska powróciła tym samym – jak zauważają M. Koter i M. Kulesza (2001) – do wyznaczonego przez przyrodę naturalnego obszaru polskiej ekumeny.

Podobną drogę, co w przypadku kształtowania się granic, przebyła Polska jeśli idzie o skład etniczny, czyli od swoistej – gdyż mamy na uwadze początek kształtowania się polskiego etnosu – jednolitości narodowej, poprzez wieloetniczność, do wyraźnej liczebnie dominacji jednego narodu (Rykała 2009). Z geograficznego punktu widzenia – jak zauważa P. Eberhardt (2010) – nastąpiła zmiana wielowiekowych trendów demograficznych: w ciągu minionego tysiąca lat ludność polska i niemiecka przesuwała się stopniowo na wschód, by

[37] Rekompensata ta miała charakter częściowy, gdyż powierzchnia Polski zmalała z 389,7 tys. km^2 do 312,6 tys. km^2.

[38] Innymi słowy, w skład Ziem Zachodnich wchodziły następujące krainy historyczno-geograficzne: część Pomorza Gdańskiego i Pomorze Szczecińskie, ziemia lubuska, Dolny Śląsk i Śląsk Opolski, natomiast w skład Ziem Północnych – Warmia, Mazury i Powiśle.

ostatecznie ustalić między sobą granicę etniczną zbliżoną do tej z wczesnego średniowiecza. W rezultacie przesunięcia granic, a także ruchów migracyjnych, będących w dużej części jego następstwem, z ziem przejętych przez Polskę wysiedleni zostali niemal w całości Niemcy (z obawy przed nadciągającym frontem część z nich ewakuowała się jeszcze przed zakończeniem wojny), których zastąpili w większości Polacy[39].

Po prawie całkowitej wymianie ludności zmieniło się dość radykalnie oblicze religijne tego obszaru: z protestanckiego (przestały także istnieć kościoły oraz związki wyznaniowe o wyraźnym obliczu narodowościowym niemieckim, jak np. Kościoły Ewangelicko-Unijny, Staroluterski) na bardziej zróżnicowane. Ale jakie? Z pewnością zdominowane przez katolicyzm. Rozgraniczenie konfesyjne, które trwało 400 lat, zostało – zdaniem wspomnianego badacza (Eberhardt 2010) – przesunięte daleko na zachód (w północnej części od Niemna, w środkowej od Obry, a w południowej od górnej Odry), docierając do linii Odry i Nysy Łużyckiej; na wschód od niej uformował się dość zwarty obszar katolicki, na który przybyli dodatkowo polscy katolicy z ziem utraconych przez Polskę na rzecz ZSRR[40].

Wyraziste rozgraniczenie narodowościowe i religijne, jakim stała się współczesna granica polsko-niemiecka (abstrahując od silnej, ateistycznej indoktrynacji władz Niemieckiej Republiki Demokratycznej, która w ciągu pół wieku doprowadziła do powstania w większości indyferentnej religijnie grupy obywateli tego państwa), nie wystąpiło po wschodniej stronie Polski. W składzie jej terytorium pozostała najbardziej na zachód wysunięta część pogranicza ekumen polskiej i ruskiej (białoruskiej i ukraińskiej) wraz z jej dziedzictwem religijnym

[39] Decyzjom o masowych wysiedleniach ludności niemieckiej szły w sukurs dążenia nowych władz polskich do budowy państwa jednolitego narodowo. Ponadto, co do konieczności przeprowadzenia tej emigracji, istniała powszechna zgoda sił politycznych zarówno krajowych, jak i emigracyjnych. Wysiedlenie to było również powszechnie popierane przez polskie społeczeństwo, które po okrucieństwach okupacji hitlerowskiej nie widziało możliwości normalnego współżycia z ludnością niemiecką w jednym państwie.

[40] Na tym obszarze, leżącym między Bugiem a Zbruczem, zachowany został generalnie dualistyczny układ religijny. We wschodniej Galicji (należącej do 1918 r. do Austrii) dominowali katolicy unickiego (większość obszaru) i łacińskiego obrządku (m.in. we Lwowie, Tarnopolu oraz ich okolicach), na Wołyniu natomiast – prawosławni. Katolicy mieli z kolei liczebną przewagę w zachodniej Białorusi (Grodzieńszczyzna, Oszmiany, Lida) oraz we wschodniej Litwie. Prawosławni przeważali w środkowej Białorusi i na Polesiu. Pamiętać należy, że wszystkie te grupy wyznaniowe poddane zostały, jak dowodzi P. Eberhardt (2010), brutalnemu procesowi ateizacji, który, choć przyniósł w dużej mierze zamierzone przez władzę radziecką rezultaty, nie naruszył w generaliach owego terytorialno-strukturalnego układu religijnego dawnych Kresów (z wyjątkiem zasięgu katolicyzmu, którego większość wyznawców wyjechała po wojnie do Polski, przede wszystkim na Dolny Śląsk i ziemię lubuską).

– prawosławiem i grekokatolicyzmem. Analogii do formowania się terytorialnego i etnicznego państwa polskiego można doszukiwać się więc również w kształtowaniu się struktury religijnej jego mieszkańców.

W granicach nowo utworzonej Polski znalazły się jedynie nieliczne skupiska pozostałych, „kresowych" mniejszości religijnych: muzułmanów pochodzenia tatarskiego (m.in. w Bohonikach, Kruszynianach, Białymstoku, Krynkach, Sokółce i Suchowoli), Karaimów (m.in. w Warszawie i Podkowie Leśnej) oraz Ormian (m.in. w Krakowie). Największe z tych skupisk zostały po wschodniej stronie linii Curzona. Ustanowienie nowej granicy wschodniej wymagało więc rozwiązania problemu obywateli przedwojennej Rzeczypospolitej, którzy znaleźli się na terytorium włączonym do Związku Radzieckiego.

Na podstawie umów między przedstawicielami Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego (PKWN) a rządami radzieckich republik białoruskiej i ukraińskiej (9 września 1944 r.) oraz litewskiej (22 września 1944 r.), a następnie umowy między rządami Polski i ZSRR (6 lipca 1945 r.) ustalono, że osoby narodowości polskiej i żydowskiej, które zamieszkiwały na stałe ziemie odstąpione Związkowi Radzieckiemu i do 17 września 1939 r. posiadały obywatelstwo polskie, mają prawo wyboru przynależności państwowej i miejsca zamieszkania w którymś z tych dwóch krajów. Osobom wywodzącym się z mniejszości tatarskiej, karaimskiej i ormiańskiej zainteresowanym repatriacją, brak kryteriów dotyczących narodowości – będącej przecież w odróżnieniu od obywatelstwa stanem faktycznym, a nie prawnym, determinowanym także czynnikami pozaetnicznymi – utrudniał sprawę wyjazdu, czyniąc ją w wielu przypadkach wręcz niemożliwą. Mimo że ustalenia mówiły o dobrowolnych wyjazdach, w praktyce wyglądało to różnie. Władze radzieckie zainteresowane były opuszczeniem dawnych Kresów przez osoby o silnej polskiej identyfikacji narodowej, wywodzące się m.in. z warstw inteligenckich, ze środowisk miejskich. Inny niż do wymienionych grup Polaków – na ogół wrogo nastawionych do ustroju radzieckiego – był natomiast stosunek władz radzieckich do polskiej ludności chłopskiej, a także osób wywodzących się z mniejszości narodowych. Tych z kolei, traktowano jako potrzebną gospodarce siłę roboczą; zakładano, że będą lojalni wobec nowej ojczyzny.

Wielu przedstawicieli tych społeczności, którzy poza własną tradycją przyswoili w dużym stopniu treści kultury polskiej, zdecydowało się jednak na porzucenie swoich „małych ojczyzn" w celu osiedlenia się w Polsce. Podjęcie decyzji o opuszczeniu Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej (USRR), a także Litewskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej (LSRR), na terytoriach których skupiska te w większości się znajdowały, należało do wyjątkowo trudnych i to z kilku powodów. Po pierwsze, ze względów kultu-

rowo-emocjonalnych, gdyż wyjazd do Polski oznaczał w jakimś stopniu porzucenie wielowiekowej spuścizny, która tak mocno zrosła się z ziemiami tzw. Kresów. Po wtóre, z zasygnalizowanych już powodów politycznych, ponieważ jako obywateli radzieckich, którzy w wyniku powszechnej „paszportyzacji" z 1939 r. otrzymali automatycznie obywatelstwo ZSRR, nie obejmowała ich oficjalnie akcja repatriacyjna.

Ponadto różnie do prób repatriacji podejmowanych przez osoby wywodzące się z tych mniejszości odnosiły się władze każdej z trzech sąsiadujących z Polską republik radzieckich. Władze ukraińskie, zainteresowane raczej pełną depolonizacją podlegającej im części terytorium przedwojennej Rzeczypospolitej (na takie stanowisko wpływał w dużym stopniu konflikt polsko-ukraiński na Wołyniu i w tzw. Wschodniej Galicji, rozpoczęty eksterminacją ludności polskiej przez ukraińskich nacjonalistów), a ponadto oczekujące na przybycie Ukraińców przesiedlanych z Polski, potrzebujących wolnych miejsc zakwaterowania, nie czyniły „swoim" Tatarom i Karaimom większych utrudnień przy staraniu się o wyjazd z Republiki. Z kolei władze LSRR, postrzegające siebie jako w pewnym sensie sukcesorów wielkiego księcia litewskiego, Witolda, inicjatora osadnictwa tatarskiego i karaimskiego na podległej im ziemi, postawiły repatriacji tej ludności zdecydowany opór. Taki stosunek do kwestii wyjazdów wynikał ponadto – na co wskazuje P. Eberhardt (2010) – z obaw strony litewskiej o depopulację wschodniej i południowej Litwy[41]. Wielu rodzinom tatarskim, karaimskim i ormiańskim, mimo tych wszystkich dylematów i trudności udało się jednak przedostać do Polski[42]. Ze względu na to, że najsilniejszy związek z kulturą polską wykazywały osoby w młodym wieku, wychowane w tradycji niepodległego państwa, stąd też one (przede wszystkim wśród Karaimów) dominowały liczebnie wśród imigrantów. Większość Tatarów i Karaimów, zwłaszcza osób w starszym wieku, dla których silniejsze od przynależności państwowej było przywiązanie do rodzimej tradycji kultywowanej w miejscu przynależnym im od pokoleń, pozostała jednak w ZSRR.

W ramach pierwszej fali repatriacyjnej, która przypadła na 1946 r., uczestniczyło kilka tysięcy przedstawicieli tych mniejszości, w tym wielu Ormian

[41] Postawę władz litewskich cechował zresztą pewien paradoks: z jednej strony – na co wskazuje m.in. P. Eberhardt (2010) – dążyły do lituanizacji Wilna i Wileńszczyzny, z drugiej próbowały nie dopuścić do wyludnienia się tego obszaru.

[42] Dużą możliwość przedostania się na terytorium Polski, m.in. z terenów Wołynia i Małopolski Wschodniej, stwarzało Tatarom i Karaimom wstąpienie do oddziałów Wojska Polskiego. Wielu z nich, już jako zdemobilizowani żołnierze, sprowadzało następnie swoich krewnych (wśród których znajdowały się osoby z terenu Niemiec, wywiezione tam w czasie wojny na przymusowe roboty) w ramach akcji łączenie rodzin.

i ok. 150 Karaimów, natomiast w drugiej, rozpoczętej w 1956 r., a trwającej jeszcze w roku następnym – około kilkuset. W gronie przybywających do Polski w drugiej połowie lat pięćdziesiątych znalazły się też osoby wykorzystujące poluźnienie systemu politycznego państwa w okresie tzw. odwilży. Ten krótkotrwały powiew, ściśle reglamentowanej jednak, swobody umożliwił m.in. wzrost kontaktów między obywatelami sąsiadujących ze sobą państw. Zawarte wtedy znajomości i przyjaźnie między przedstawicielami omawianych mniejszości z Polski i ZSRR przeradzały się niejednokrotnie w małżeństwa, którym nie odmawiano na ogół prawa do osiedlenia się w Polsce.

Większość imigrantów osiedliła się na tzw. Ziemiach Odzyskanych. Ogromne zniszczenie reszty kraju, w połączeniu z realizacją programu zasiedlania i zagospodarowywania nowo przejętego obszaru, nie pozostawiało imigrantom większego wyboru miejsca zamieszkania. Ze względu na wyższy standard zabudowy, bogatszą infrastrukturę, potencjalne miejsca pracy, a także zachowane obiekty sakralne, ziemie te były atrakcyjnym miejscem do osiedlenia. Większe skupiska tatarskie powstały m.in. w: Jeleniej Górze, Wrocławiu, Legnicy, Oleśnicy, Krośnie Odrzańskim, Gorzowie Wielkopolskim, Trzciance Lubuskiej, Stargardzie Szczecińskim, Szczecinie, Wałczu, Szczecinku, Gdańsku, Olsztynie, Elblągu; karaimskie: w Ełku, Gdańsku, Gorzowie Wielkopolskim, Olsztynie, Opolu, Słupsku, Szczecinie, Wrocławiu; ormiańskie: Wrocławiu, Gdańsku, Gliwicach, Opolu (rys. 36). Osiedlaniu się imigrantów towarzyszyła pewna „równoleżnikowa" prawidłowość – na obszar Dolnego Śląska kierowano na ogół ludność z Ukraińskiej SRR, na tereny północne tzw. Ziem Odzyskanych – z Litewskiej SRR.

Na opuszczony przez ludność niemiecką obszar, zwłaszcza na Dolny Śląsk oraz do Szczecina, napłynęli również Żydzi, zarówno repatrianci z ZSRR, jak i przesiedleńcy z innych terenów Polski. O wyborze miejsca zamieszkania na tych ziemiach poza warunkami materialnymi (w przypadku przesiedleńców znaczenie miały zniszczenia wojenne dotychczasowych lokali mieszkaniowych lub ich zajęcie przez Polaków) decydowały następujące względy:

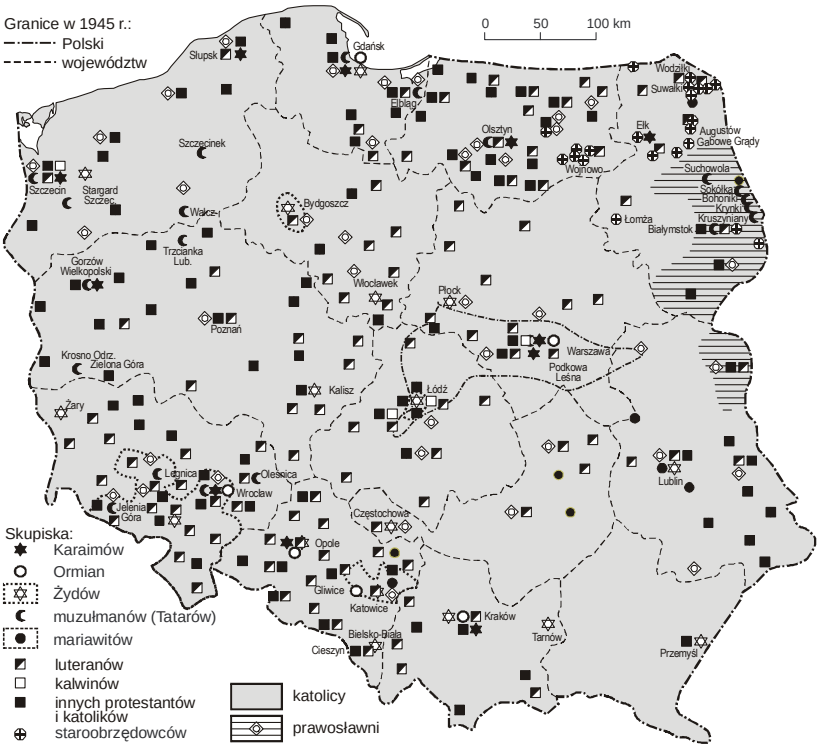
– bezpieczeństwa (słabość organizacji posługujących się w swojej walce podziemnej polityką antysemityzmu oraz brak wystąpień antysemickich wynikający z większej dekompozycji więzi społecznych);

– osadnicze (rozbudowana sieć miast);

– psychologiczne (potrzeba życia w większych skupiskach żydowskich – w gronie tak samo doświadczonych przez wojnę „współbraci");

– ideologiczne (prowadzenie działalności „kibucowej" przysposabiającej syjonistów do pionierskiej pracy w Palestynie);

– taktyczne (osiedlenie na terenach przygranicznych sprzyjające nielegalnej, po części tolerowanej przez władze, emigracji z Polski);
– polityczne (akceptacja zmian ustrojowych w państwie).



Rys. 36. Skupienia mniejszości wyznaniowych w Polsce pod koniec lat czterdziestych XX w.
Źródło: opracowanie własne

Przyczyny natury *stricte* politycznej zadecydowały o tym, że na tzw. Ziemiach Odzyskanych znaleźli się również przesiedleńcy z terenów najbardziej odległych od nowo pozyskanego obszaru. Byli to unici, prawosławni i neounici ze środkowo-wschodniej i południowo-wschodniej Polski, przymusowo przesiedleni w ramach akcji „Wisła". Akcja dokonana została w 1947 r. przy zastosowaniu religijnych kryteriów kwalifikacji (przynależność do wyznania greckokatolickiego lub prawosławnego) i polegała na likwidacji skoncentrowanego osadnictwa Rusinów (m.in. Ukraińców, Łemków, Bojków i Dolinian) w południowo-wschodniej Polsce, co miało zapobiec dalszej aktywności podziemnego ruchu ukraińskiego na rzecz włączenia tych ziem do Ukrainy. W rezultacie wewnętrznych i zewnętrznych – do ZSRR (w latach 1944–1946) – przesiedleń,

zwarcie zamieszkane przez ludność prawosławną, grekokatolików i neounitów obszary środkowo-wschodniej i południowo-wschodniej Polski straciły w ciągu następnych kilku lat swoją religijną specyfikę. Konsekwencją akcji „Wisła" były – obok utraty dobytku ruchomego i nieruchomego, pogorszenia warunków bytowych, dezorganizacji i dezintegracji życia rodzinnego przesiedleńców, a także zniszczenia w dużym stopniu ich dziedzictwa kulturowego – istotne przeobrażenia w aspekcie przestrzennym funkcjonowania Cerkwi prawosławnej, a zwłaszcza greckokatolickiej. Obok wschodniej i południowo-wschodniej Polski ważne miejsce na mapie obu Kościołów od tego czasu zajęły bowiem inne, głównie północne i zachodnie tereny kraju.

Należy w tym miejscu podkreślić, że Kościół greckokatolicki, utożsamiany z nacjonalizmem ukraińskim, stał się obiektem szczególnych represji ze strony polskich władz. Doprowadziły one do jego delegalizacji, a ostatnim etapem tego procesu była wspomniane akcja. W działaniach wymierzonych w ten obrządek skorzystano z rozwiązań radzieckich. Z tą różnicą, że tam Kościół greckokatolicki, utożsamiany również z nacjonalizmem ukraińskim, został mimo programowej ateizacji i prześladowań jego wiernych oficjalnie wcielony do rosyjskiej Cerkwi prawosławnej. W Polsce natomiast księża greckokatoliccy, nie przechodząc formalnie na obrządek łaciński, stawali się – jak podają m.in. Z. Wojewoda (1994) i M. Czech (2009) – tzw. birytualistami (duchownymi katolickimi mającymi pozwolenie na odprawianie posługi liturgicznej w dwóch obrządkach łacińskim i wschodnim) i wykonywali swoją funkcję w kościołach rzymskokatolickich. Z kolei wierni tego obrządku, aby zaspokoić potrzeby religijne, zaczęli uczestniczyć w nabożeństwach prawosławnych lub rzymskokatolickich, co w konsekwencji, zwłaszcza w małych skupiskach na Ziemiach Odzyskanych, prowadziło do przyspieszonego zaniku tradycji greckokatolickiej – polonizacji i katolicyzacji wiernych bądź też ich trwałego wiązania się z Cerkwią prawosławną.

„Powrót do macierzy" Ziem Zachodnich – jak lansowała to wydarzenie geograficzno-polityczne ówczesna propaganda państwowa – przyczynił się do istotnej zmiany kształtującego się od czterech stuleci oblicza religijnego tego obszaru, pociągając za sobą przeobrażenia całej wyznaniowej mapy Polski. Tym, co ją w generalnym zarysie charakteryzowało, można określić jako „przeniesienie" (z wyłączeniem Greków i Macedończyków) składowych struktury religijnej dawnych Kresów Wschodnich na obszary nowo wcielone[43].

[43] Grecy i Macedończycy pojawili się w Polsce w końcu lat czterdziestych. Byli to polityczni, lewicowi imigranci, którzy po klęsce w wojnie domowej, toczonej w ich ojczyźnie w latach 1944–1949, znaleźli schronienie głównie na Dolnym Śląsku. Ze względu na swoje

Mniejszości religijne, czy też etniczno-religijne – w przypadku niektórych wspólnot te dwie odrębności dość wyraźnie nachodziły na siebie – miały jednak wyraźnie diasporalny charakter. Skupiska mniejszości na Ziemiach Zachodnich i Północnych były zdecydowanie mniej zwarte i liczne w porównaniu z Kresami, co w konsekwencji prowadziło do stopniowego zaniku wielu z nich (wpływ na to miały m.in. mieszane małżeństwa, zawierane z reguły ze stroną rzymsko-katolicką oraz migracje zewnętrzne i wewnętrzne – ze wsi do miast)[44].

Granice polityczne były i do dziś pozostają ważnym regulatorem organizacji przestrzennej poszczególnych państw. Ich każdorazowe przesunięcie, w zależności od skali przestrzennej tego zjawiska, przynosiło na ogół wielopłaszczyznową zmianę struktury terytorialnej państwa. Bardzo często, jak pokazuje praktyka dziejowa, na nowo wydzielone w wyniku przesunięcia granic państwowych terytorium nakładały się także innego rodzaju ramy – ustrojowe. W sytuacji nałożenia się obu – terytorialnego i ustrojowego – typów zmian, organizacja nowej przestrzeni przebiegała niekiedy przy uwzględnieniu potrzeb szerokiego wachlarza sił społecznych, przynosząc wcześniej lub później rezultaty oczekiwane na wstępie jej tworzenia. Często jednak – czego najlepszym dowodem są po wojnie kraje Europy Środkowo-Wschodniej, a więc i Polska – organizację tę kształtowały arbitralne posunięcia władz, niemających na ogół mandatu pochodzącego z demokratycznych wyborów, co powodowało wiele negatywnych konsekwencji społeczno-przestrzennych, dotykających także kościołów i związków wyznaniowych. Ostatniemu i znaczącemu przesunięciu polskiej granicy państwowej towarzyszyła równie radykalna zmiana systemu ustrojowego państwa.

Parametry przestrzenne państwa w stosunku do poszczególnych mniejszości religijnych, które zmieniły się radykalnie w wyniku przesunięcia granic i powojennych ruchów migracyjnych, podlegały więc określonej dynamice również za sprawą przemian ustrojowych zachodzących w kraju. W Polsce Ludowej – państwie o niedemokratycznym ustroju politycznym (kwestia jego określenia jest sporna – oficjalnie było to państwo socjalistyczne) – realizowano politykę wyznaniową o różnej formie represywności wobec religii. Głównym elementem tej polityki było wypracowanie instrumentów umożliwiających wgląd administracji państwowej w działalność kościołów i związków wyznaniowych oraz nadanie jej charakteru pożądanego przez tę administrację. Polityka wyznaniowa zmieniała się w zależności od etapu historycznego, wyznaczonego przesileniami

---

lewicowe zapatrywania należeli do osób na ogół areligijnych, choć zdarzały się wśród nich osoby, którym bliska była tradycja prawosławna.

[44] W wyniku trudności z adaptacją w obcym etnicznie, kulturowo i religijnie otoczeniu część imigrantów tatarskich np. wzięła udział w reemigracji, przenosząc się na związane z tradycją osadnictwa tej ludności Podlasie.

politycznymi oraz konfliktami i masowymi protestami społecznymi. Można przyjąć – za K. Urbanem (1994) – kilka etapów (modeli) tej polityki wobec mniejszości religijnych: I – obejmujący lata 1945–49/50, II – 1949/50–56, III – 1956–75 oraz IV – od drugiej połowy lat siedemdziesiątych do końca lat osiemdziesiątych. Stosunek władz państwowych do tych wspólnot, jak i do religii w ogóle, ewoluował – od rozwiązań administracyjno-likwidacyjnych stosowanych w drugiej połowie lat czterdziestych i początku lat pięćdziesiątych po liberalizację drugiej połowy lat osiemdziesiątych. Każde z tych rozwiązań wpływało – obok czynników wynikających z sytuacji samych mniejszości (w tym uwarunkowanych doktryną) – na organizację poszczególnych wspólnot, a więc zaspokajanie przez nie potrzeb duchowych swoich członków, wypełnianie czynności kultowo-obrzędowych, stan posiadania (rozumiany tu szeroko jako majątek oraz struktury i instytucje odnoszące się bezpośrednio do organizacji religijnej, m.in. wierni, podział administracyjny).

W systemie źródeł prawa wyznaniowego można wyróżnić Konstytucję z 22 lipca 1952 r. – zajmującą hierarchicznie najwyższą pozycję – która określała zasady stosunku państwa do jednostkowych i społecznych przejawów zjawisk religijnych oraz zakładała, że szczegółowe zasady tego stosunku oraz sytuację prawną i majątkową kościołów i związków wyznaniowych będą określały ustawy. Wśród ustawowych źródeł prawa wyznaniowego należy wydzielić – jak podaje M. Pietrzak (1979) – dwie podstawowe grupy: pierwszą, którą tworzyły ustawy i dekrety, normujące w sposób indywidualny sytuację kościoła lub związku wyznaniowego, oraz drugą, która obejmowała akty ustawodawcze, regulujące w sposób jednolity konkretne aspekty sytuacji prawnej i przejawy działalności wszystkich kościołów związków wyznaniowych.

W pierwszym etapie, zdaniem K. Urbana (1994), a zwłaszcza w jego części przypadającej na lata 1944–1947, nastąpiło częściowe nawiązanie do przedwojennych rozwiązań w sferze stosunków między państwem a kościołem, ze zmianami, rzecz jasna, narzuconymi przez nową doktrynę polityczną. Obowiązywały więc uregulowania prawne w stosunku państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, Karaimskiego Związku Religijnego, Muzułmańskiego Związku Religijnego, Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i Kościoła prawosławnego, z odpowiednimi zmianami jednak dokonanymi po wojnie (1945 i 1947 r.)[45]. W myśl demokratyzacji stosunków wyznaniowych, mającej przy-

[45] DzU nr 48, poz. 271, 273; DzU nr 52, poz. 272. Po zagładzie nastąpiła faktyczna likwidacja Żydowskiego Związku Religijnego. Wobec niemożności odbudowy życia religijnego wokół gmin typu przedwojennego, wyznawcy judaizmu skupieni byli w Żydowskich Zrzeszeniach Religijnych (na mocy okólnika wydanego 6 lutego 1945 r. przez Departament Wyznaniowy Ministerstwa Administracji Publicznej), a następnie w Żydowskich Kongre-

nieść postulowane przez środowiska mniejszościowe równouprawnienie wyznań, na mocy dekretów doszło do legalizacji kilku wspólnot religijnych: Kościoła Metodystycznego (1945 r.), Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego (1946 r.), Polskiego Kościoła Ewangelicznych Chrześcijan Baptystów (1946 r.), Unii Zborów Adwentystów Dnia Siódmego (1946 r.), a także częściowego uporządkowania w 1947 r. stanu prawnego niektórych Kościołów: Ewangelicko-Reformowanego, Starokatolickiego Mariawitów, Katolickiego Mariawitów[46]. W latach 1947–49/50 nastąpiło znaczne ograniczenie działalności wielu wyznań w wyniku wzmożonego nadzoru administracji wyznaniowej (od 1950 r. był to Urząd do Spraw Wyznań) i aparatu bezpieczeństwa (m.in. zahamowano legalizację wspólnot religijnych, utrudniano przekazywanie mienia kościelnego na Ziemiach Zachodnich, stosowano represję wobec uznawanego za „niemiecki" Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, administracyjnie usuwano zwierzchników kościelnych). Represje o skrajnym charakterze dosięgły Kościół greckokatolicki, którego struktury, jak powiedziano, zostały rozwiązane.

Drugi etap wyróżniała – na wzór rozwiązań radzieckich – otwarta walka władz państwowych z religią (m.in. aresztowania duchownych różnych wyznań, całkowita kontrola nad ruchem personalnym duchowieństwa, eliminowanie nauki religii ze szkół), włącznie z likwidacją (np. Świadkowie Jehowy) i łączeniem – niekiedy niezależnie od woli zainteresowanych stron – niektórych wspólnot wyznaniowych (np. Zjednoczony Kościół Ewangeliczny), a także niedopuszczaniem wśród nich do tendencji rozłamowych (np. Unia Adwentystów Dnia Siódmego)[47]. Działalność kościołów i związków wyznaniowych, w wyniku objęcia jej totalnym nadzorem przez resort bezpieczeństwa i Urząd do Spraw Wyznań, była ograniczana do wypełnienia jedynie czynności kultowych[48].

Trzeci etap miał również reglamentacyjny charakter, jednak bez działań likwidacyjnych, a nawet z pewnymi rozwiązaniami liberalizującymi, wprowa-

---

gacjach Wyznaniowych (od czerwca 1946 r., na mocy decyzji MAP). Z kolei na odbywającym się 9–10 sierpnia 1949 r. Ogólnokrajowym Zjeździe Delegatów Żydowskich Kongregacji Wyznaniowych w Polsce doszło do utworzenia Związku Religijnego Wyznania Mojżeszowego w Polsce. Osobowość prawną uzyskał on jednak dopiero w 1961 r. (Grabski, Pisarski, Stankowski 1997, Rykała 2007b).

[46] DzU nr 46, poz. 259; DzU nr 55, poz. 316.

[47] Zjednoczony Kościół Ewangeliczny, działający w latach 1947–1988, był największą liczebnie federacją wspólnot ewangelicznych w Polsce (poza nią pozostawał m.in. Polski Kościół Chrześcijan Baptystów) (Mirończuk 2006).

[48] Decyzje o ograniczeniu niektórych form działalności religijnej miały również swój wymiar geograficzno-polityczny. W strefach przygranicznych, gdzie obowiązywały drastyczne przepisy dotyczące ruchu ludności, uniemożliwiano duchownym – jak stwierdza K. Urban (1994) – posługi duszpasterskiej, zwłaszcza w przypadku parafii diasporalnych (np. prawosławnym na Lubelszczyźnie).

dzonymi na fali tzw. październikowej odwilży 1956 r. Podjęto przede wszystkim regulacje prawne normujące działalność wspólnot wyznaniowych. Na podstawie prawa o stowarzyszeniach do połowy lat siedemdziesiątych zarejestrowano – jak podaje K. Urban (1994) – m.in. Zjednoczony Kościół Ewangeliczny (1959 r.), Zrzeszenie Wolnych Badaczy Pisma Świętego (1960 r.), Świecki Ruch Misyjny „Epifania" (1960 r.), Związek Religijny Wyznania Mojżeszowego (1961 r.), Jednotę Braci Polskich (1967 r.). Opierając się na tym samym prawie, uznano też ostatecznie działalność – jako stowarzyszeń zwykłych – takich wspólnot, jak: Stolica Boża i Barankowa Apostołów w Duchu i Prawdzie, Alfa i Omega, Początek i Koniec oraz Zbór Panmonistyczny (Urban 1994). Legalizacja wspólnot religijnych jako stowarzyszeń zarejestrowanych wpływała na umocnienie ich stanu posiadania, gdyż uzyskiwały osobowość prawną. Stowarzyszenia zwykłe takiej osobowości nie miały, co radykalnie ograniczało ich działalność (np. uniemożliwiało posiadanie świątyń) (Urban 1994). Za sprawą odmownych decyzji władz państwowych nie doszło do uregulowania statusu prawnego Kościoła greckokatolickiego, choć na fali „odwilży" politycznej pozwolono, z wyjątkiem terenów południowo-wschodniej Polski, na stworzenie ograniczonej sieci placówek duszpasterskich. Otwierano je na ogół – jak dowodzą m.in. Z. Wojewoda (1994), M. Czech (2009) – w kościołach obrządku łacińskiego, które udostępniano w ustalonych godzinach, kaplicach kościelnych lub cmentarnych, opuszczonych kościołach ewangelickich.

Podobnie jak w poprzednim modelu, odrzucano wnioski o legalizację wspólnot powstałych z rozłamów dotychczas istniejących (np. w Zjednoczonym Kościele Ewangelicznym). Podobną zasadę stosowano wobec nowo założonych, jak i tych, które choć działały dłużej, były bliskie doktrynalnie wspólnotom religijnym o uregulowanej sytuacji prawnej (np. grupy zielonoświątkowe, adwentystyczne). Poprzez te działania reglamentacyjne „zmierzano – jak ujmuje rzecz K. Urban (1994, s. 57) – do ograniczenia ilości «kościołów i związków wyznaniowych» na mapie wyznaniowej kraju".

Oprócz rejestracji, w ramach regulacji prawnych normujących działalność wspólnot dokonano po raz pierwszy nowelizacji lub zatwierdzenia prawa wewnętrznego tych wyznań, które zostały uznane przed wojną oraz w latach 1945–1947 (m.in. Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w 1965 r., Muzułmańskiego Związku Religijnego w 1971 r., Karaimskiego Związku Religijnego w 1974 r.). Polegało to generalnie – zdaniem K. Urbana (1994) – na usunięciu instytucjonalnych przywilejów czy świadczeń (np. uposażenia duchowieństwa ze środków państwowych), niektórych form działalności (np. określonych organizacji przykościelnych), a także zastąpieniu, w przypadku części wspólnot, jednoosobowego kierownictwa kolegialnym i wzmocnieniu nadzoru administra-

cyjnego nad kwestiami wywołującymi konflikty. Prawo wewnętrzne tych kościołów i związków wyznaniowych zostało upodobnione do statutów stowarzyszeń zarejestrowanych (Pietrzak 1979, Urban 1994). W przypadku niektórych wspólnot chodziło również o usunięcie rozbieżności między statutową a praktyczną działalnością związku (dotyczyło to np. Karaimskiego Związku Religijnego, którego władze zwierzchnie po drugiej wojnie światowej pozostały poza granicami Polski, a w rezultacie przestały działać niemal wszystkie jego najważniejsze organy) (Rykała 2008a)[49].

W tym okresie parametry przestrzenne państwa wobec mniejszości religijnych kształtowały się pod wpływem czynników niezwiązanych bezpośrednio z rozwiązaniami przyjętymi w polityce wyznaniowej. Warunkowane były zwłaszcza emigracją z kraju: ludności autochtonicznej z Mazur, głównie wyznania ewangelickiego, metodystycznego i baptystycznego (w ramach „akcji łączenia rodzin"), Żydów z terytorium całej Polski (w wyniku wzrostu nastrojów antysemickich drugiej połowy lat pięćdziesiątych i końca lat sześćdziesiątych w połączeniu z liberalizacją polityki wyjazdowej) czy Czechów z centralnej Polski i Dolnego Śląska, będących wiernymi Kościoła Ewangelicko-Reformowanego (wyjeżdżających w drugiej połowie lat czterdziestych i po 1956 r.). Wyjazdy pociągały za sobą uszczuplenie składu członkowskiego wielu wspólnot i zmniejszenie ich stanu posiadania (m.in. w wyniku przymusowego zrzeczenia się niektórych obiektów).

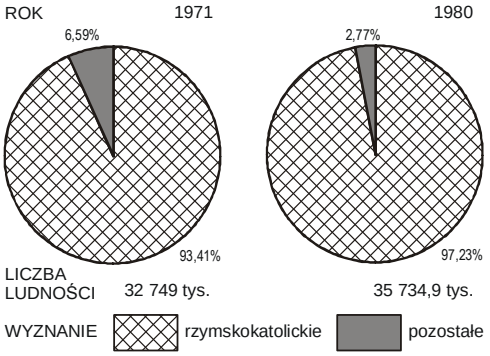
Czwarty etap wyróżniała pewna liberalizacja w dziedzinie stosunków wyznaniowych, którą wywołały protesty społeczne (zwłaszcza „wydarzenia sierpniowe), narastające wskutek coraz wyraźniejszych objawów kryzysu w państwie. Jak zauważa jednak K. Urban (1994), w rezultacie wydarzeń przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych (wybór Polaka na papieża, strajki) „ciężar rozwiązań prawno-politycznych przesuwał się na sferę stosunków państwo – [zaangażowany publicznie – przyp. A.R.] Kościół rzymskokatolicki", co pozostawiało wspólnoty nierzymskokatolickie na skrajnym marginesie zainteresowania, tak ze strony administracji, jak i społeczeństwa.

W ramach liberalizacji nastąpiła przede wszystkim legalizacja niektórych nowych wspólnot religijnych, a także tych już istniejących (oprócz tego m.in. poszerzył się ich dostęp do środków masowego przekazu, zwiększyła się możliwość konserwacji i budowy obiektów kultu). Jeszcze w latach siedemdziesiątych rejestracją został objęty, na podstawie prawa o stowarzyszeniach, Kościół Jezusa Chrystusa Świętych Dni Ostatnich – mormoni (1977 r.). Regulacja sytuacji

[49] Podobne rozwiązanie w odniesieniu do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego zostało wprowadzone dopiero w 1984 r.

prawnej pozostałych wyznań przypadła już jednak na następną dekadę. Zostały wtedy zarejestrowane działające od kilku lat „nielegalnie" wspólnoty wywodzące się z tradycji buddyjskiej (np. Związek Buddystów Zen „Sangha" i Stowarzyszenie Buddyjskie „Zen-Czogie" w 1981 r., „Karma Kagyu" w 1984 r.), hinduistycznej (Związek Ajapa Yoga w 1986 r., Towarzystwo Świadomości Kriszny „Bhakti Yoga" w 1988 r.), a także chrześcijańskiej (Kościół Boży w Chrystusie, Kościół Ewangelicznych Chrześcijan, Kościół Zielonoświątkowy w 1988 r.) oraz muzułmańskiej (Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej w 1989 r.). W 1989 r., a więc pod koniec analizowanej epoki, zalegalizowano działalność Świadków Jehowy (pod nazwą: „Strażnica" – Towarzystwo Biblijne i Traktatowe, Zarejestrowany Związek Wyznania Świadków Jehowy w Polsce)[50].

Jeszcze na początku lat siedemdziesiątych do wspólnot nierzymskokatolickich (zarówno zarejestrowanych, jak i działających „nielegalnie") należało 6,6% ogółu ludności Polski (32,7 mln). Niespełna dziesięć lat później, m.in. w wyniku postępującej laicyzacji i emigracji z Polski, liczebność tych wspólnot zmalała do 2,8% ogółu „wiernych i ochrzczonych wyznawców" (35,7 mln) (*Historia*...2003, rys. 37).



Rys. 37. Struktura wyznaniowa ludności Polski w 1971 i 1980 r.
Źródło: opracowanie własne

We wszystkich omówionych tu okresach, nawet w tym trudnym dla religii, rozciągającym się w latach 1949/50–56, mniejszościowe kościoły i związki wyznaniowe prowadziły działalność misyjną, m.in. Kościół prawosławny wśród grekokatolików, Kościół metodystyczny wśród ewangelików na Mazurach. Stały był też w polityce wyznaniowej państwa element ustawiania mniejszości

[50] Świadkowie Jehowy – ze względu na ich powiązania z pokrewnymi ośrodkami na Zachodzie i daleko posunięty dystans wobec organów władzy różnych szczebli – byli wyznaniem w okresie PRL szczególnie intensywnie zwalczanym.

religijnych w pozycji konfrontacyjnej wobec Kościoła rzymskokatolickiego – tworzenie z tych wspólnot swoistej przeciwwagi dla największego wyznania miało doprowadzić do osłabienia wpływów tego ostatniego, kosztem pozornego wzmocnienia pozycji „dyskryminowanych" przezeń mniejszości. W jakimś sensie paradoksalnie jednak, symptomy liberalizacji polityki wyznaniowej państwa w latach osiemdziesiątych, które wystąpiły pod presją Kościoła rzymskokatolickiego, spowodowały, że procesem stopniowej liberalizacji objęte zostały również mniejszości religijne.

6.1.5. Po przełomie 1989 roku

Wiele symptomów było zapowiedzią przełomu, który nastąpił pod koniec przywołanej dekady. W 1989 r., w wyniku upadku niewydolnego ekonomicznie systemu oraz postępującej demokratyzacji życia w kraju, zmieniły się po raz kolejny jego parametry przestrzenne w stosunku do mniejszości religijnych. Nie były one jednak – po raz pierwszy w najnowszej historii Polski – rezultatem roszad na mapie politycznej, ale li tylko i wyłącznie wynikiem nowej polityki wyznaniowej. Jej początek, od strony czysto formalnej, stanowiły tzw. ustawy majowe (wprowadzone jeszcze w ramach poprzedniego ustroju, jeśli przyjąć, że nastanie nowej Polski zapoczątkował rząd pod kierownictwem premiera Tadeusza Mazowieckiego, powołany przez Sejm 24 sierpnia 1989 r.), które dotyczyły stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Polsce, gwarancji wolności sumienia i wyznania oraz ubezpieczenia osób duchownych. Ustawy te były przełomem w pojmowaniu wolności religijnej, gdyż – w przeciwieństwie do prawa PRL, w którym wolność tę traktowano jako prawo obywatelskie nadane przez państwo – uznały za jej podstawę wrodzoną i niezbywalną godność osoby ludzkiej[51]. Podstawowe zręby ustrojowe związane z ochroną wolności religijnej zostały zawarte w Konstytucji RP z 1997 r. oraz Konkordacie, podpisanym w 1993 r., a ratyfikowanym w 1998 r. (który był w zasadzie

[51] DzU nr 29 z 1991 r., poz. 155. Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania wprowadzała m.in. zasadę oddzielenia kościołów i związków wyznaniowych od państwa, swobodę wypełniania przez nie funkcji religijnych oraz ich równouprawnienie bez względu na posiadany status prawny (art. 9.1). Dla wyznań mniejszościowych istotne znaczenie miało poszerzenie uprawnień w zakresie wypełniania funkcji duszpasterskich (m.in. określania doktryny religijnej, organizowania i publicznego sprawowania kultu, rządzenia się w swoich sprawach własnym prawem wewnętrznym, budowy obiektów sakralnych i innych obiektów kościelnych, nauczania religii i jej propagowania) (art. 18). Wspólnoty religijne – co ważne w odniesieniu do rozważań podjętych w kolejnej części pracy – uzyskały swobodę tworzenia kościelnych jednostek terytorialno-administracyjnych oraz ich obsady personalnej.

powtórzeniem przepisów polskiego systemu prawa, ze zwiększonym stopniem szczegółowości niektórych z nich). Konstytucja zapewniała bezstronność religijną, światopoglądową i filozoficzną państwa (art. 25 ust. 2), równouprawnienie wszystkich ludzi bez względu na wyznanie (art. 32), równouprawnienie związków wyznaniowych (art. 25 ust. 1) oraz prawo do milczenia w sprawie światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania (art. 53 ust. 7).

Wpływ na politykę wyznaniową państwa, a tym samym kształtowanie się jego parametrów przestrzennych wobec poszczególnych wyznań, miały uwarunkowania geopolityczne Polski, zwłaszcza wstąpienie w 2004 r. do Unii Europejskiej (UE). Polska w wyniku akcesji do UE dołączyła do grona państw kontynentu o ustabilizowanej sytuacji politycznej, wysokim poziomie rozwoju gospodarczego i równie wysokim poziomie zaspokajania potrzeb społecznych i kulturalnych swoich obywateli. Stała się również integralną częścią jednej z tych struktur współczesnego świata, które wykazują zróżnicowanie w zakresie reprezentujących je ras, narodów, grup etnicznych, języków i religii. Zróżnicowanie religijne, będące bardzo istotnym elementem tej wielowymiarowości, nadaje sferze organizacji politycznej społeczeństw europejskich, którą współtworzy Polska, wielość systemów wartości. Systemów współistniejących ze sobą w imię – jak to określił H. Kubiak (1993) – człowieczeństwa, spełnianego indywidualnie, a rozpoczynającego się przede wszystkim od wewnętrznego wyboru wartości. Wyboru, który odbywa się bez narzuconej z zewnątrz szaty ograniczającej swobodę ruchów, niezależnie od tego, w imię jakich wartości jest ona nakładana. Aby ta kultura życia z różnicami była możliwa, potrzebny jest jednak pewien kod. W warstwie treści najbardziej ogólnych – zdaniem wspomnianego autora (Kubiak 1993) – jest to kod praw człowieka. Sfera wolności w wielości zamyka się w ramach tego kodu. Zasada ta, mająca ogromne konsekwencje dla indywidualnych i grupowych wymiarów zasad współżycia międzyludzkiego tkwi u podstaw procesu jednoczenia się Europy.

I chociaż Wspólnota Europejska (zajmująca w Europie – ze względu na charakter procesu integracji państw – pozycję szczególną), dla której priorytetem są sprawy gospodarcze, traktuje szeroko rozumiane prawa człowieka jako jedno z wielu i to nienajważniejszych zagadnień, wyznacza jednak w tym zakresie określone standardy. Wszak bowiem droga do Wspólnoty wiedzie w praktyce poprzez członkostwo w Radzie Europy (RE) oraz akceptację wykreowanych na tym forum demokratycznych standardów, z których te dotyczące ochrony praw człowieka, w tym mniejszości, również religijnych, wydają się jednymi z najważniejszych (Rykała 2006)[52].

[52] Autor ma głównie na myśli, podpisaną przez państwa RE w Rzymie 4 listopada

Kościoły i związki wyznaniowe, które posiadają osobowość prawną – ich zestawienie w odniesieniu do 2002 r. zawiera podrozdział 5.3 – są zgodnie z polską Konstytucją równouprawnione. Oznacza to zakaz wszelkiej dyskryminacji tych wspólnot oraz nakazuje państwu ich równe traktowanie i wyposażenie w równe uprawnienia. Należy przy tym podkreślić, że państwo, gwarantując konstytucyjnie wolność sumienia, uznaje autonomię wolnego wyboru, pozostającego wewnętrzną sprawą jednostki, wykraczającą poza zakres kompetencji państwa i prawa. Wolność sumienia wyraża się w swobodnym kształtowaniu i wyrażaniu myśli przez człowieka i ich urzeczywistnianiu w formie działania lub postawy, jeśli działania te nie naruszają ogólnie obowiązujących przepisów. Gwarantując zatem wolność działania organizacji religijnych, państwo powinno zachowywać bezstronność w prawach przekonań religijnych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym.

Na określenie organizacji o charakterze religijnym obowiązujące prawodawstwo używa pojęć „kościoły i inne związki wyznaniowe". Pojęcia te są równoważne i oznaczają wspólnoty religijne zakładane w celu wyznawania i szerzenia wiary religijnej, posiadające własny ustrój, doktrynę i obrzędy kultowe[53].

Według stanu na październik 2003 r. 158 kościołów i związków wyznaniowych w Polsce posiadało osobowość prawną i jako kościoły oraz inne związki wyznaniowe wchodziły w stosunki z państwem. Zgodnie z obowiązującymi przepisami prawnymi poszczególne kościoły i inne związki wyznaniowe w Polsce mają następujące formy i podstawy regulacji statusu prawnego:

– umowę międzynarodową, która dotyczy Kościoła katolickiego (obok wyznania rzymskokatolickiego, również greckokatolickiego, neounickiego oraz ormiańskiego), funkcjonującego na podstawie umowy międzynarodowej – Konkordatu między Polską a Stolicą Apostolską oraz ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego;

– ustawę o stosunku państwa do danego kościoła lub innego związku wyznaniowego, która dotyczy 15 kościołów (wraz z Kościołem katolickim) i związków wyznaniowych działających na podstawie odrębnych ustaw określających ich stosunki z państwem (Aneks, tab. 2);

– ustawę o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (rejestr kościołów i innych związków wyznaniowych), która w 2003 r. dotyczyła 143 kościołów

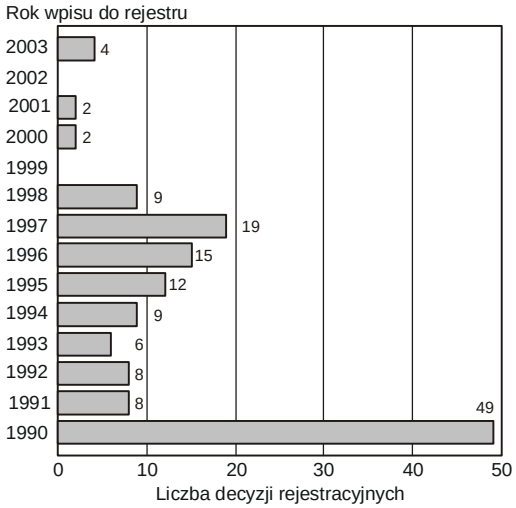
1950 r., Konwencję o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Wśród postanowień Konwencji znalazł się przepis (art. 14) zakazujący jakiejkolwiek dyskryminacji, wynikającej m.in. z powodów religijnych, językowych oraz przynależności do mniejszości narodowych.

[53] Zgodnie z art. 2 pkt 1 ustawy z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (DzU nr 29, poz. 155).

i innych związków wyznaniowych wpisanych do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych.

Należy przy tym podkreślić, że równouprawnienie kościołów i związków wyznaniowych nie koliduje ze zróżnicowaniem formy regulacji ich sytuacji prawnej[54].

W latach 1990–2003, okresie rozwoju demokracji w Polsce, w którym obywatele korzystali z wolności zakładania zrzeszeń i stowarzyszeń, rejestrację uzyskały 143 kościoły i inne związki wyznaniowe (wliczając w to związki wyznaniowe wpisane na podstawie art. 41 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, a więc „przeniesione" ze starego rejestru) (rys. 38)[55].



Rys. 38. Liczba kościołów i związków wyznaniowych wpisanych do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych w latach 1990–2003
Źródło: opracowanie własne na podstawie: www. centrum.k.pl/tekst/wyznania.htm

Zestawienie danych zawartych na rysunku 38 pozwala ocenić tempo przyrostu wyznań w omawianym okresie. Jak widać, był on wysoki, szczególnie w latach 1989–1998, kiedy obowiązywały dość liberalne zasady rejestracji wspólnot religijnych.

Wchodząc do Unii Europejskiej, Polska udowodniła, że spełnia wymogi stawiane przed państwem demokratycznym. Umożliwiają one swoim obywatelom

[54] Zgodnie z ustawą o gwarancjach wolności sumienia i wyznania.

[55] W okresie od 17 maja 1989 r., tj. dnia wejścia w życie ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, do 25 stycznia 2002 r. wydano 42 decyzje odmawiające wpisu do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych. Liczba ta nie oznacza 42 związków wyznaniowych, gdyż niektóre z nich otrzymały decyzje odmowne wielokrotnie (Rykała 2004).

korzystanie z prawa do organizowania się m.in. według kryteriów religijnych, a więc z wolności zakładania kościołów i związków wyznaniowych.

Reasumując, można powiedzieć, że dziś prawa człowieka to już nie tylko wartość filozoficzna, lecz także norma prawa międzynarodowego. To proces internalizacji prawa konstytucyjnego poszczególnych państw, wymuszający w imieniu wspólnoty ogólnoludzkiej istotną modyfikację dotychczasowych zasad współżycia społecznego (Kubiak 1993). W przypadku Polski zachodzi jeszcze potrzeba stworzenia państwa, w którym w parze z demokratycznymi unormowaniami prawnymi, w ramach „kodu praw człowieka", każdy odmienny sposób spełniania człowieczeństwa, w tym wyznawana religia, byłby w pełni możliwy, a nie tylko „wspaniałomyślnie" tolerowany na obrzeżach obszarów zajętych przez większość. Aby – jak to określił H. Kubiak (1993) – w społeczeństwie obowiązywała pokora wobec złożoności rzeczywistości, bez wrogości wobec tych, którzy pod względem religijnym wybrali inaczej. Dopiero to wszystko razem pozwoli zmienić pozycję kościołów mniejszościowych z „obcych" w społeczeństwie polskim – jak często są postrzegane – na pozycję „swoich, choć innych".

6.2. STRUKTURY TERYTORIALNO-ADMINISTRACYJNE KOŚCIOŁÓW I ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH

Podziały terytorialno-administracyjne kościołów i związków wyznaniowych stanowią funkcję liczebności i rozmieszczenia wiernych oraz poglądów eklezjalnych na strukturę organizacyjną danej wspólnoty. Za podstawę analizy rozmieszczenia wiernych, a następnie wyznaczenia struktur terytorialno-administracyjnych mniejszościowych wyznań religijnych przyjęto głównie materiał statystyczny oraz faktograficzny z 2002 i 2005 r., zgromadzony przez GUS[56]. Pewnym utrudnieniem przy kwantyfikowaniu wiernych tych wyznań, zwłaszcza przy dokonywaniu porównań w aspekcie terytorialnym, był zasięg obszaru, do jakiego odnosiły się poszczególne dane. W sprawozdaniach statystycznych przysyłanych do GUS, część kościołów oraz związków wyznaniowych prezentowała dane w układzie administracyjnym kraju, część – w odniesieniu do własnej struktury terytorialno-administracyjnej. W celu ujednolicenia, stanowiącego podstawę porównań, układu jednostek terytorialnych (według województw), sięgnięto więc

[56] Dane te zawarte są w publikacjach: *Wyznania religijne. Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2000–2002* (2003) i *Wyznania religijne. Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2003–2005* (2006).

również do materiału statystycznego zgromadzonego przez określone wspólnoty wyznaniowe. W przypadku trzech kościołów i związków wyznaniowych (Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Międzynarodowego Towarzystwa Świadomości Kryszny i Świadków Jehowy) nie udało się zgromadzić informacji o liczbie ich członków według województw. Ogólna i zaprezentowana w układzie jednostek terytorialnych liczebność mniejszościowych kościołów i związków wyznaniowych stanowi zestawienie niejednorodne również z tego względu, że w przypadku niektórych wspólnot dane dotyczą ogółu wiernych (np. Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny), w przypadku innych – tylko dorosłych ochrzczonych (np. Kościół Chrześcijan Baptystów), również z ich dziećmi i sympatykami (np. Kościół Adwentystów Dnia Siódmego).

Na początku XXI w. – na co wskazuje przede wszystkim materiał statystyczny zaprezentowany w rozdziale 5 pracy (podrozdział 5.3) – jedynie dwie wspólnoty religijne liczyły powyżej 100 tys. osób. Były to: Kościół prawosławny – z 561 400 wiernych i Związek Wyznania Świadków Jehowy – z 124 294 członkami. W tyluż samo – Kościele greckokatolickim i Kościele Ewangelicko-Augsburskim – liczba wyznawców mieściła się w przedziale 50–100 tys. W dalszej kolejności znajdowały się trzy wspólnoty (Kościół Starokatolicki Mariawitów, Kościół Polskokatolicki i Kościół Zielonoświątkowy), które liczyły od 10 do 50 tys. osób. Powyżej 1 tys. osób posiadały jeszcze 23, reprezentujące różne tradycje religijne, kościoły i związki wyznaniowe (m.in. Kościół Katolicki Mariawitów, Kościół staroobrzędowcy, Kościół Zielonoświątkowy, Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich, Muzułmański Związek Religijny, Instytut Wiedzy o Tożsamości „Misja Czaitanii", Związek Buddyjski Tradycji Karma Kamtzang). Pozostałe, czyli zdecydowana większość kościołów i związków wyznaniowych, skupiały od kilkunastu do kilkuset członków[57].

Na podstawie przeprowadzonej dotychczas analizy – genezy, rozprzestrzeniania i kształtowania się parametrów przestrzennych państwa wobec poszczególnych mniejszości religijnych – można zauważyć zjawisko pogłębiającej się diaspory wszystkich bez wyjątku wspólnot, a więc zarówno tych największych, „tradycyjnych" (katolickich, prawosławnych, protestanckich, judaistycznych, islamskich), jak i, tym bardziej, tych małych, niedawno powstałych

[57] Należy również pamiętać, że niektóre wspólnoty nie wymagają wyłączności religijnej, w związku z tym wielu ich członków to praktykujący katolicy. Tak jest np. w wielu ruchach o proweniencji hinduistycznej i buddyjskiej, których członkowie lub sympatycy jako motyw uczestnictwa podawali głównie aspekty zdrowotne stosowanych przez te ruchy metod, a także realizację potrzeby sensu życia lub potrzeb zbliżonych w swoim charakterze do religijnych. W wielu przypadkach członkowie tych wspólnot należą do innych ruchów pochodzenia orientalnego.

(pozostałych protestanckich, buddyjskich, hinduistycznych). Tylko niektóre, największe liczebnie wspólnoty katolickie (Kościół greckokatolicki), protestanckie (Kościoły Ewangelicko-Augsburski, Ewangelicko-Metodystyczny, Adwentystów Dnia Siódmego, Zielonoświątkowy, Nowoapostolski, Związek Badaczy Pisma Świętego), islamskie (Muzułmański Związek Religijny), judaistyczne (Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich) oraz Świadkowie Jehowy miały wiernych we wszystkich województwach. Największe skupienie, „uchwytnych statystycznie" wiernych mniejszościowych kościołów i związków wyznaniowych znajdowało się w województwie podlaskim, na co decydujący wpływ miał odsetek (63,3) żyjących na jego obszarze wyznawców prawosławia (rys. 39). Poza opolskim (gdzie nie było prawosławnych i hinduistów) i podkarpackim (tylko tych drugich), pozostałe województwa skupiały wiernych wszystkich tradycji religijnych. Najbardziej zróżnicowany wyznaniowo charakter miało województwo mazowieckie, na którego terenie prowadziły działalność niemal wszystkie kościoły i związki wyznaniowe.

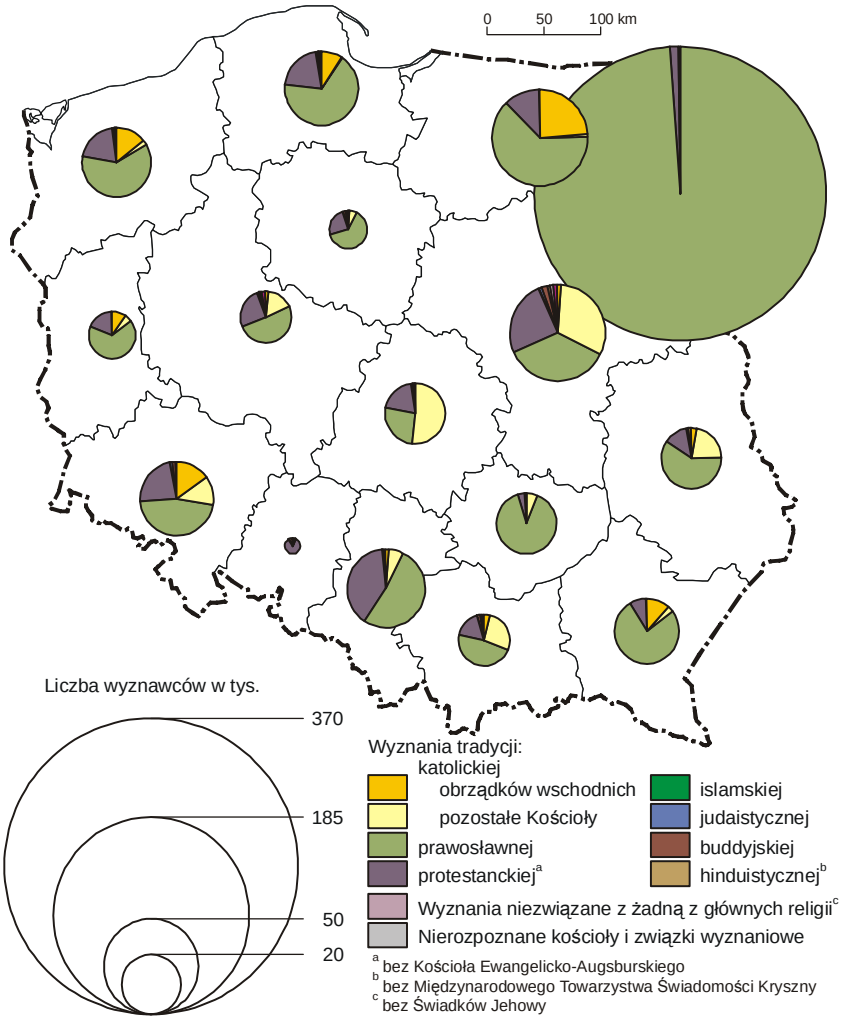
Strukturę organizacyjną Kościoła greckokatolickiego – do 1989 r. nieuznawanego i pozbawionego swojej hierarchii – tworzyła na początku XXI w. prowincja kościelna obrządku greckokatolickiego, określana mianem metropolii przemysko-warszawskiej, w której skład wchodziły dwie jednostki administracyjne: archieparchia (archidiecezja) przemysko-warszawska i eparchia (diecezja) wrocławsko-gdańska[58].

Prowincja była niezależna od zwierzchnika Cerkwi greckokatolickiej na Ukrainie i podlegała bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. W 2002 r. metropolia składała się z 10 dekanatów i 136 parafii[59]. Do archidiecezji przemysko-warszawskiej należało 6 dekanatów: przemyski (z 17 parafiami), krakowsko-krynicki (15), sanocki (17), elbląski (12), olsztyński (10) i węgorzewski (10), natomiast do diecezji wrocławsko-gdańskiej – 4: wrocławski (15), zielonogórski (13), koszaliński (13) i słupski (14).

---

[58] Metropolia utworzona (postanowieniem Stolicy Apostolskiej) w 1996 r., wskutek reorganizacji struktur administracyjnych Kościoła katolickiego obrządku bizantyjsko-ukraińskiego na terenie Polski, zastąpiła istniejącą od 1991 r. diecezję przemyską. Metropolia kościelna jest prowincją kościelną składającą się z archidiecezji (w przypadku Kościołów wschodnich zwanej archieparchią) oraz kilku diecezji (eparchii). Zarządzana jest przez metropolitę, który jest jednocześnie arcybiskupem (stolicą metropolii jest równocześnie stolica archidiecezji, od której najczęściej przejmuje nazwę). Archidiecezja jest jednostką terytorialną (diecezją) wyższej administracji Kościoła, złożoną na ogół z kilku (czasem jednej) diecezji, której zwierzchnikiem jest arcybiskup (metropolita). Diecezją jest z kolei terytorium kościelne, na którego czele stoi biskup zarządzający.

[59] Diecezje są zazwyczaj podzielone na dekanaty (część diecezji składająca się z co najmniej kilku parafii, na której czele stoi dziekan) i parafie (podstawowa jednostka administracyjno-duszpasterska, którą kieruje proboszcz).



Rys. 39. Liczebność i struktura mniejszościowych wyznań religijnych w Polsce według województw w 2002 r.
Źródło: opracowanie własne

Z kolei Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego podlegał bezpośrednio, od 1964 r. – na mocy decyzji Stolicy Apostolskiej, powołującej oddzielny ordynariat dla wiernych katolickich obrządków wschodnich w Polsce – rzymskokatolickiemu arcybiskupowi metropolicie warszawskiemu, jako ordynariuszowi obrządku bizantyjsko-słowiańskiego. Wcześniej, w latach 1946–1964, parafie Kościoła neounickiego podporządkowano bezpośrednio prymasowi Polski, jako delegatowi papieskiemu (Papierzyńska-Turek 1989, *Wyznania*...

2003, Krętosz 2008)[60]. Na początku XXI w. Kościół posiadał tylko jedną parafię w Kostomłotach.

W diasporalnym środowisku polskich Ormian wykształciły się po drugiej wojnie światowej trzy ośrodki, w których odprawiano liturgię w obrządku ormiańskokatolickim: w Gliwicach, gdzie na początku XXI w. istniała jedyna parafia tego obrządku pw. Świętej Trójcy, w Krakowie (kościół rzymskokatolicki pw. Miłosierdzia Bożego) i w Gdańsku (kościół rzymskokatolicki pw. św. św. Piotra i Pawła)[61]. Parafia gliwicka była – podobnie jak parafia w Kostomłotach w przypadku wiernych obrządku bizantyjsko-słowiańskiego – parafią personalną, obejmującą terytorium całej Polski. Proboszcz tej parafii pełnił funkcję duszpasterza Ormian w Polsce. Kościół ormiańskokatolicki, tak jak i neounicki, podlegał bezpośrednio arcybiskupowi metropolicie warszawskiemu ordynariuszowi dla katolików obrządku wschodniego pozbawionych ordynariusza własnego obrządku. W drugiej połowie pierwszej dekady XXI w. istniały dwie parafie personalne: w Gliwicach i Gdańsku, natomiast od 2009 r., w celu zapewnienia właściwej opieki duszpasterskiej wiernym obrządku ormiańskiego, w miejsce istniejących dotychczas powołano w ordynariacie trzy parafie terytorialne: południową (z siedzibą w Gliwicach), północną (z siedzibą w Gdańsku) i centralną, której siedzibą jest kościół rektorski Res Sacra Miser w Warszawie[62] (rys. 40).

---

[60] Informacje uzyskane również na podstawie wywiadu przeprowadzonego przez autora w 2010 r. ze Zbigniewem Nikoniukiem, proboszczem kostomłockiej parafii. W 2007 r., wskutek przejścia na emeryturę dotychczasowego ordynariusza obrządku bizantyjsko-słowiańskiego, metropolity warszawskiego, prymasa Polski, Józefa Glempa, opiekę duszpasterską nad parafią w Kostomłotach przejął, ustanowiony w miejsce ordynariusza, delegat apostolski, którym został biskup siedlecki (przy metropolicie warszawskim pozostał jednak tytuł ordynariusza dla wiernych katolickich obrządków wschodnich nieposiadających własnej hierarchii).

[61] Podstawą struktury organizacyjnej Ormian w I Rzeczypospolitej były gminy. Funkcjonowanie gmin sankcjonowały w sposób generalny, o czym sygnalizowano, przywileje stanowione przez władze państwowe, które w odniesieniu do poszczególnych ośrodków miejskich wykazywały zależność – polegającą na ograniczeniach lub poszerzeniach uprawnień ormiańskiego samorządu – od miejscowych uwarunkowań (różne dla miast królewskich i prywatnych). Gmina stanowiła formę autonomii religijnej oraz administracyjno-sądowej, miała również określone przywileje handlowe. W ramach dużej samodzielności wewnętrznej, gminy ormiańskie prowadziły – jak podają m.in. Zakrzewska-Dubasowa (1982), Stopka (1983, 2000), Ziętek (2008) – własne szkoły, wspomagały budowę i funkcjonowanie kościołów. Dysponowały również majątkiem Kościoła oraz miały wpływ na wybór duchownych i orzecznictwo sądów kościelnych.

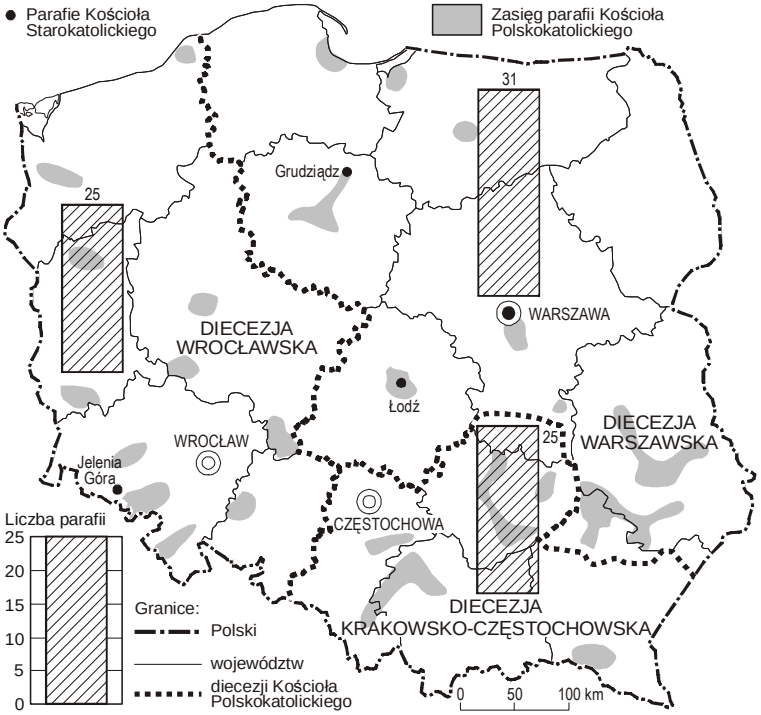
[62] http://www.archidiecezja.warszawa.pl/archidiecezja/waw/?a=2608#dekret

Rys. 40. Struktury terytorialno-administracyjne Kościołów: greckokatolickiego, ormiańskokatolickiego i neounickiego w Polsce (w latach 2005–2009)
Źródło: opracowanie własne

Bardziej rozbudowaną strukturę wewnętrzną mają pozostałe, nieuznające władzy i autorytetu papieża, Kościoły tradycji katolickiej: Polskokatolicki, Starokatolicki, Starokatolicki Mariawitów i Katolicki Mariawitów. Kościół Polskokatolicki reprezentuje typ ustroju synodalno-episkopalnego, co oznacza, że najwyższą władzą zwierzchnią i prawodawczą stanowią: synod, będący zjazdem duchownych i świeckich, oraz ogół biskupów. W 2005 r. Kościół Polskokatolicki administracyjnie podzielony był na trzy diecezje: warszawską (z siedzibą w Warszawie, gdzie znajdowała się również siedziba władz zwierzchnich Kościoła), wrocławską (Wrocław) i krakowską-częstochowską (Częstochowa), oraz 16 dekanatów i 81 parafii. Episkopalno-synodalny ustrój posiada również Kościół Starokatolicki, który w 2005 r. stanowił jedną diecezję. Strukturę terytorialno-administracyjną Kościoła tworzyły trzy parafie: w Łodzi (będącej jednocześnie siedzibą zwierzchnich władz Kościoła), Grudziądzu i Jeleniej Górze (rys. 41).

Odwołujący się do tej samej, starokatolickiej tradycji Kościół Starokatolicki Mariawitów również ma ustrój synodalno-episkopalny. W 2005 r. podzielony

był na trzy diecezje: warszawsko-płocką (z siedzibą w Płocku, gdzie mieściły się władze zwierzchnie Kościoła), lubelsko-podlaską (Wiśniew) i śląsko-łódzką (Łódź) oraz 36 parafii.

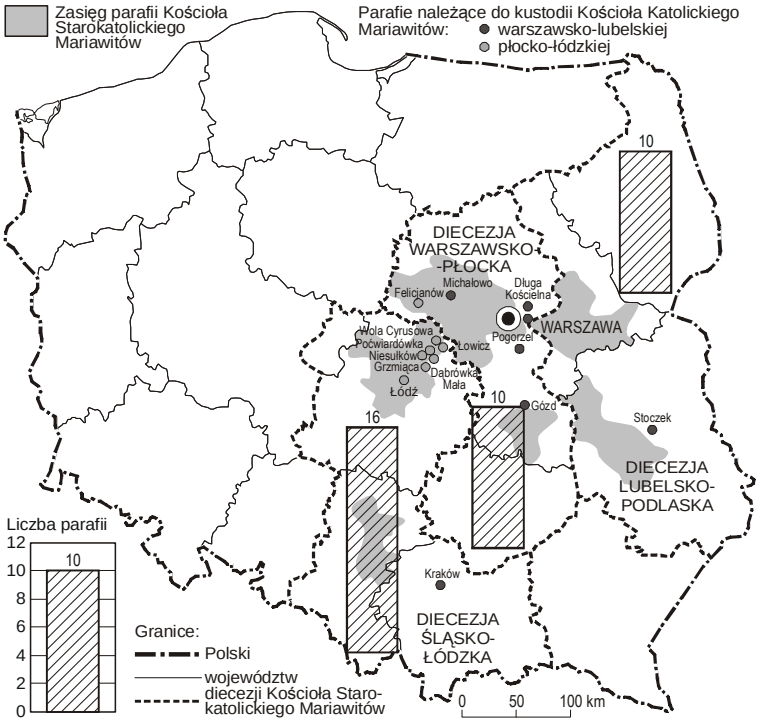


Rys. 41. Struktury terytorialno-administracyjne Kościołów: Polskokatolickiego i Starokatolickiego w Polsce w 2005 r.
Źródło: opracowanie własne

Drugi z reprezentujących mariawicki kierunek teologiczny – Kościół Katolicki Mariawitów ma konsystorialno-episkopalną formę organizacji. Oznacza to, że na jego czele stoi specjalna rada – w przypadku mariawitów jest nią Rada Przełożonych (w której zasiadają również kobiety). Jego strukturę terytorialno-administracyjną tworzyły dwie kustodie: płocko-łódzka (z siedzibą w Felicjanowie, będącym siedzibą władz zwierzchnich Kościoła) i warszawsko-lubelska (z siedzibą w Warszawie) oraz 15 parafii (rys. 42).

Największy pod względem liczebności z mniejszościowych Kościołów w Polsce – Kościół prawosławny – również reprezentuje ustrój synodalno-episkopalny. Najwyższą władzę w Cerkwi stanowią sobór lokalny (krajowy) i synod biskupów. Kościół prawosławny jako całość stanowi metropolię. Na jego czele stoi arcybiskup metropolita warszawski i całej Polski (tytuł metropolity

przysługuje w prawosławnej tradycji biskupom głównych ośrodków w państwie, rezydującym na ogół w miastach stołecznych), będący jednocześnie ordynariuszem diecezji warszawsko-bielskiej[63].



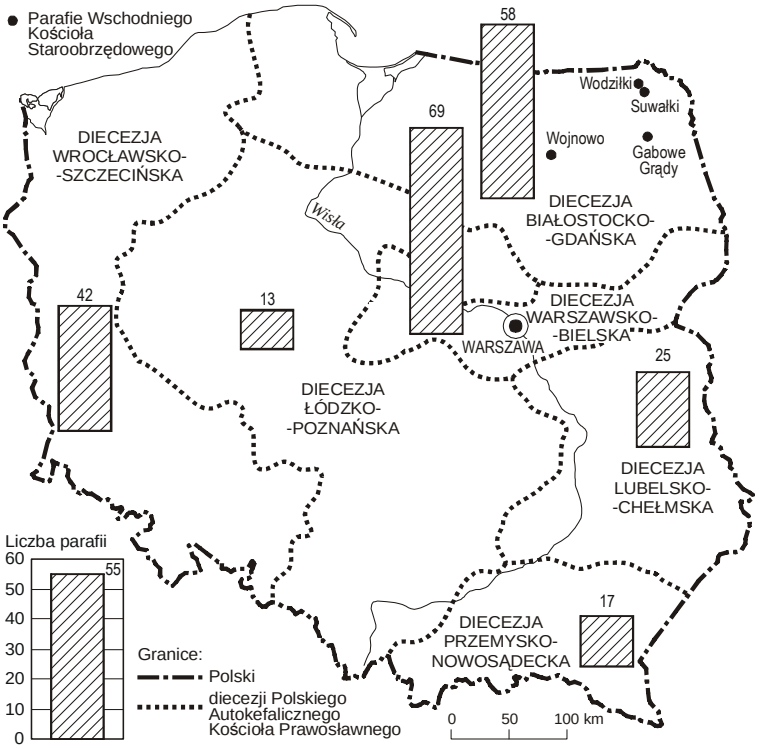
Rys. 42. Struktury terytorialno-administracyjne Kościołów mariawickich w Polsce w 2005 r.
Źródło: opracowanie własne

W 2005 r. Cerkiew dzieliła się na sześć diecezji: warszawsko-bielską, białostocko-gdańską, łódzko-poznańską, wrocławsko-szczecińską, przemysko-nowosądecką i lubelsko-chełmską (rys. 43)[64]. Na strukturę organizacyjną Kościoła prawosławnego składały się również 224 parafie (w tym siedem należących do Prawosławnego Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego, którego ordynariuszem był arcybiskup białostocko-gdański) oraz 191 filii parafialnych.

[63] Tytuł „metropolita warszawski i całej Polski" został wprowadzony w 1923 r. wraz z wejściem Kościoła prawosławnego w Polsce w jurysdykcję Patriarchatu Konstantynopolitańskiego (wcześniej pozostawał w jurysdykcji Patriarchatu Moskiewskiego) (Urban 1996, Mironowicz 2001, Bendza 2006).

[64] Kościół prawosławny w Polsce sprawował od 1990 r. opiekę kanoniczną nad Cerkwią prawosławną w Portugalii (sześć diecezji, w tym jedna w Brazylii).

Kongregacjonalno-synodalną formę organizacji ma natomiast Wschodni Kościół Staroobrzędowcy (określany formalnie: Staroprawosławną Pomorską Cerkwią). Podstawę tej formy organizacji stanowią niezależne gminy wyznaniowe – w przypadku staroobrzędowców są to pozostające ze sobą we wspólnocie doktrynalnej parafie, zrzeszone w Staroprawosławną Cerkiew Pomorską. Zwierzchnim organem Kościoła, nieposiadającego hierarchii duchownej, jest Ogólnopolski Sobór jego wyznawców, który wybiera organ wykonawczy – Naczelną Radę Staroobrzędowców. W 2002 r. Kościół posiadał cztery parafie: w Suwałkach (gdzie mieściła się również siedziba władz Cerkwi), Wojnowie, Wodziłkach i Gabowych Grądach.



Rys. 43. Struktury terytorialno-administracyjne Kościołów: prawosławnego i staroobrzędowego w Polsce w 2005 r.
Źródło: opracowanie własne

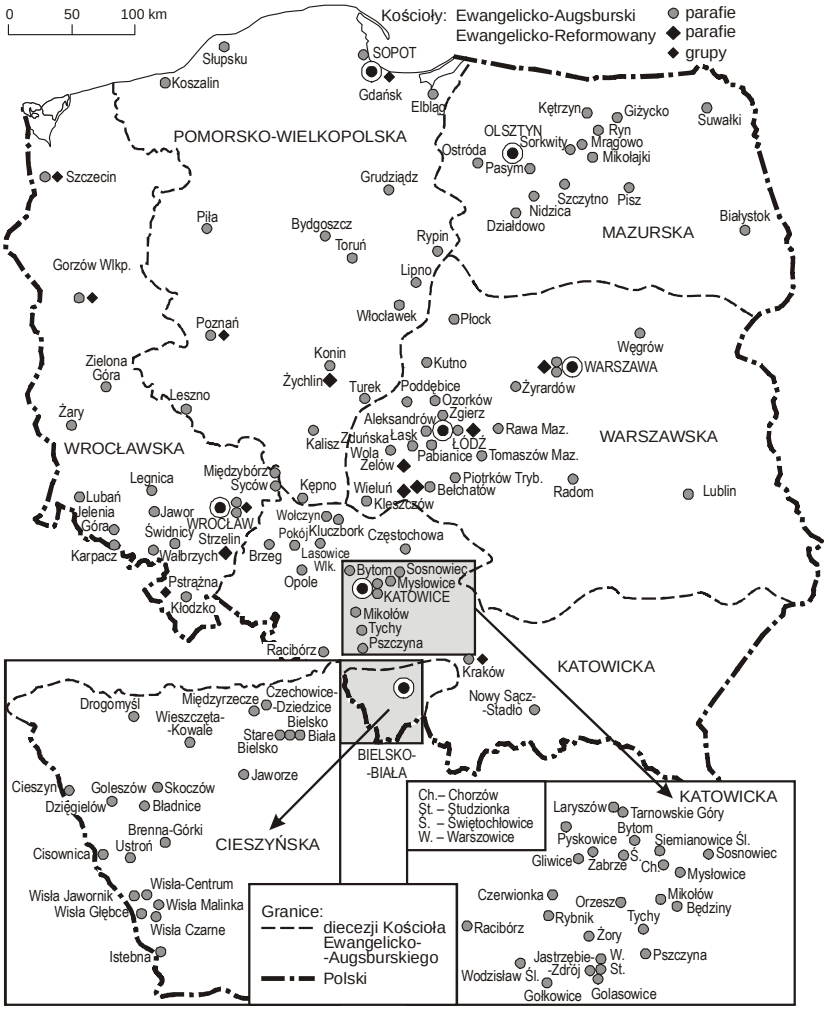
Protestantyzm, jako ruch ponadkonfesyjny – i podlegający od samego początku ciągłym podziałom – reprezentuje pluralizm poglądów w zakresie ustroju Kościoła. W zindywidualizowanym układzie relacji osoby wierzącej z Bogiem, będącym jednym z założeń tego ruchu – i stanowiącym o jego nieustających

podziałach – znacznie zmalała rola Kościoła jako instytucji, do której przynależność jest warunkiem koniecznym w celu uzyskania zbawienia. Tym, co generalnie łączy wszystkie wspólnoty protestanckie od strony ustrojowej, jest brak szeroko rozbudowanej hierarchii władzy.

Wśród różnych rozwiązań ustroju Kościoła można wyróżnić dwa zasadnicze: konsystorialno-synodalny i kongregacjonalny. Ten pierwszy oznacza, że najwyższą władzą ustawodawczą jest synod, natomiast wykonawczą (administracyjno-sądową) – konsystorz. Na czele Kościoła w danym kraju (regionie) stoi biskup (niektóre Kościoły przyjmują ustrój episkopalny). Kościół (jednota kościelna) działa w sposób niezależny, ale może dobrowolnie łączyć się w większe struktury, typu federacje czy aliansy. W ustroju konsystorialno-synodalnym podstawową jednostką administracyjno-duszpasterską jest parafia (zbór), pośredni stopień stanowi diecezja (seniorat), natomiast najwyższy – jednota, stanowiąca całość danego Kościoła, wszystkie jego parafie i diecezje[65]. Ustrój konsystorialno-synodalny przyjmują Kościoły reprezentujące głównie tzw. historyczne odłamy protestantyzmu: luteranizm – Kościół Ewangelicko-Augsburski, kalwinizm – Kościół Ewangelicko-Reformowany i metodyzm – Kościół Ewangelicko-Metodystyczny (rys. 44).

Ustrój kongregacjonalny jest charakterystyczny przede wszystkim dla wspólnot religijnych niewywodzących się z pierwszej reformacji. Kongregacjonalizm to koncepcja organizacji kościelnej polegająca na niezależności i autonomii poszczególnych wspólnot religijnych (kongregacji). Kongregacjonalizm nawiązuje w ten sposób do pierwotnych wspólnot chrześcijańskich, nieposiadających centralnej władzy i rozbudowanej struktury zarządzania. Kongregacje, czyli zbory, mogą łączyć się na zasadzie dobrowolnej federacji (i tak samo z niej wystąpić). Wspólnoty mają charakter demokratyczny, co oznacza, że władze poszczególnych szczebli pochodzą z wyboru, są kadencyjne i podlegają kontroli zgromadzenia wiernych. Do rzadkości należy, aby zwierzchnik danego wyznania (czyli denominacji, jak często określa się wyznanie w nomenklaturze protestanckiej) nosił tytuł biskupa. Kwestię urzędów kościelnych w poszczególnych denominacjach i niezrzeszonych zborach reguluje ich prawo wewnętrzne.

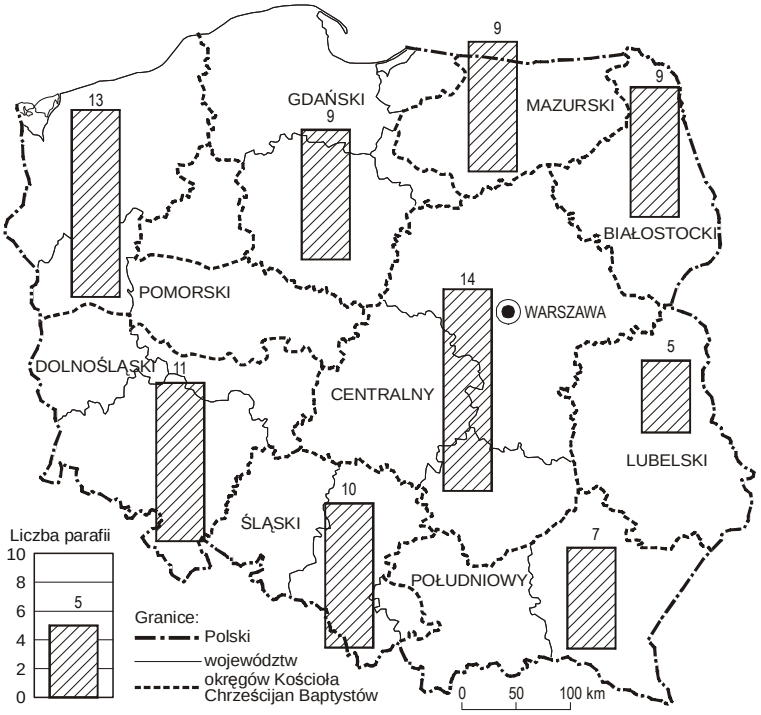
[65] Określenia stosowane na nazwanie zwierzchników kościelnych nie są jednolite. W przeszłości, a niekiedy również dzisiaj, duchownego (na ogół w randze biskupa) sprawującego władzę nad duchowieństwem (np. pastorami) określonego terytorium nazywano superintendentem (podlegający mu obszar – superintendenturą), natomiast naczelnego duchownego Kościoła, kierującego życiem kościelnym całej jednoty – generalnym superintendentem.



Rys. 44. Struktury terytorialno-administracyjne Kościołów: Ewangelicko-Augsburskiego i Ewangelicko-Reformowanego w Polsce w 2009 r.
Źródło: opracowanie własne

Zbory zrzeszając się w unię, tworzą Kościół, którego najwyższą władzą ustawodawczą jest synod lub krajowa konferencja Kościoła, natomiast władzą wykonawczą – rada Kościoła, na czele z przewodniczącym (prezbiterem naczelnym Kościoła). Pośredni szczebel administracji stanowią na ogół okręgi, z prezbiterem na czele, powołane do realizacji zadań przekraczających możliwości poszczególnych zborów. Tę formę organizacji posiadają w Polsce największe liczebnie (nie licząc Kościołów reprezentujących historyczne odłamy protestantyzmu) denominacje, a więc m.in. Kościół Chrześcijan Baptystów,

Kościół Zielonoświątkowy, Kościół Ewangelicznych Chrześcijan, Nowoapostolski Kościół (rys. 45)[66]. Takiej organizacji nie mają zbory niezależne, tj. nienależące do żadnej denominacji, m.in. Stowarzyszenie Zborów Chrześcijan (nieuznające żadnej władzy religijnej, w którym każdy zbór stanowi jednostkę autonomiczną), Zbór Chrześcijański.



Rys. 45. Liczba parafii i zasięg okręgów Kościoła Chrześcijan Baptystów w Polsce w 2005 r.
Źródło: opracowanie własne

Należy podkreślić, że w ramach poszczególnych ustrojów (czy to konsystorialno-synodalnego, czy kongregacjonalnego) występują mniejsze bądź większe różnice miedzy denominacjami. Każda ze wspólnot bowiem posiada własne prawo wewnętrzne, które decyduje o jej strukturze organizacyjnej (funkcjonowaniu i kompetencjach poszczególnych organów) oraz nazewnictwie.

[66] Przykładowo w skład Rady Kościoła Chrześcijan Baptystów wchodziło po jednym przedstawicielu każdego z jego dziewięciu okręgów (centralnego, lubelskiego, południowego, śląskiego, dolnośląskiego, pomorskiego, gdańskiego, mazurskiego i białostockiego). W 2002 r. okręgi zrzeszały łącznie 86 zborów.

Muzułmański Związek Religijny, mający najdłuższą tradycję reprezentowania wyznawców islamu w Polsce, podzielony był administracyjnie na osiem – obejmujących określone terytorium – gmin wyznaniowych z siedzibami w: Białymstoku, Bohonikach, Bydgoszczy, Gdańsku, Gorzowie Wielkopolskim, Kruszynianach, Poznaniu i Warszawie. Najwyższym organem ustawodawczym Związku jest Wszechpolski Kongres Muzułmański, wykonawczym – Najwyższe Kolegium Muzułmańskie, któremu od 2004 r. przewodniczy wybrany na Kongresie mufti (najwyższy zwierzchnik polskich muzułmanów, najwyższy znawca prawa islamskiego, mający prawo do wydawania fatw)[67]. Znacznie mniej rozbudowaną strukturę wewnętrzną miały pozostałe organizacje muzułmańskie, mające na początku XXI w. (2002 r.) osobowość prawną. Działaniami Stowarzyszenia Jedności Muzułmańskiej kierował Naczelny Imamat, na którego czele stał naczelny imam. Stowarzyszenie miało swoją siedzibę w Warszawie (gdzie mieściła się również prowadzona przezeń placówka naukowa – Instytut Muzułmański). Na czele Islamskiego Zgromadzenia Ahl-ul Bayt stała Najwyższa Rada Islamska, której przewodził imam. Siedziba Zgromadzenia znajdowała się w Brwinowie. Obejmowało ono swoim zasięgiem całą Polskę, choć jego członkowie rekrutowali się w większości z województwa mazowieckiego. Z kolei Stowarzyszenie Muzułmańskie „Ahmadiyya" posiadało tylko jedną gminę w Warszawie (rys. 69).

Wyznawcy judaizmu skupieni są w większości w Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich[68]. W skład Związku, którego naczelnym organem ustawo-

---

[67] Społeczność muzułmańska w Polsce wybrała swojego muftego po raz pierwszy od zakończenia drugiej wojny światowej. Został nim, 26-letni wówczas, Tatar, Tomasz Miśkiewicz, dotychczasowy imam meczetu w Białymstoku, który ukończył wyższe studia teologiczne w Arabii Saudyjskiej. Jego autorytet, choć nie bez zastrzeżeń, uznaje jednak tylko Związek. Nie ma on natomiast akceptacji ze strony Ligi Muzułmańskiej, innej organizacji islamskiej w Polsce, toczącej spór ze Związkiem o swoisty „rząd dusz" i, jak się na ogół sądzi, również o pieniądze, płynące do polskich muzułmanów z Arabii Saudyjskiej i innych krajów arabskich. Należy w tym miejscu powiedzieć, że wybór muftego, kształconego w państwie ortodoksyjnego islamu, miał być rozwiązaniem na rzecz zbliżenia wszystkich muzułmanów w Polsce, zarówno tych radykalnych, którzy przyjechali do Polski niedawno lub niedawno przeszli na islam, jak i reprezentantów nieortodoksyjnego islamu, głównie Tatarów, zakorzenionych w kraju od stuleci (Rykała 2007a).

[68] System organizacji żydowskiego samorządu, którego podstawową jednostkę stanowiła gmina, przeniesiony został do Polski z zachodniej Europy, gdzie w dużym stopniu się uformował, choć pamiętać należy, że swoimi początkami sięga on starożytności. Na ziemiach polskich gmina uległa określonym przeobrażeniom, dostosowując swoje ramy publiczno-prawne i ustrój wewnętrzny do ustawodawstwa państwowego (ich regulację prawną stanowiły przywileje gminne wydawane przez króla lub właściciela miasta) oraz przede wszystkim prawa i tradycji żydowskiej, wynikających ściśle z przepisów religijnych judaizmu. Zgodnie z nimi podstawowe wyposażenie gminy powinny stanowić: synagoga,

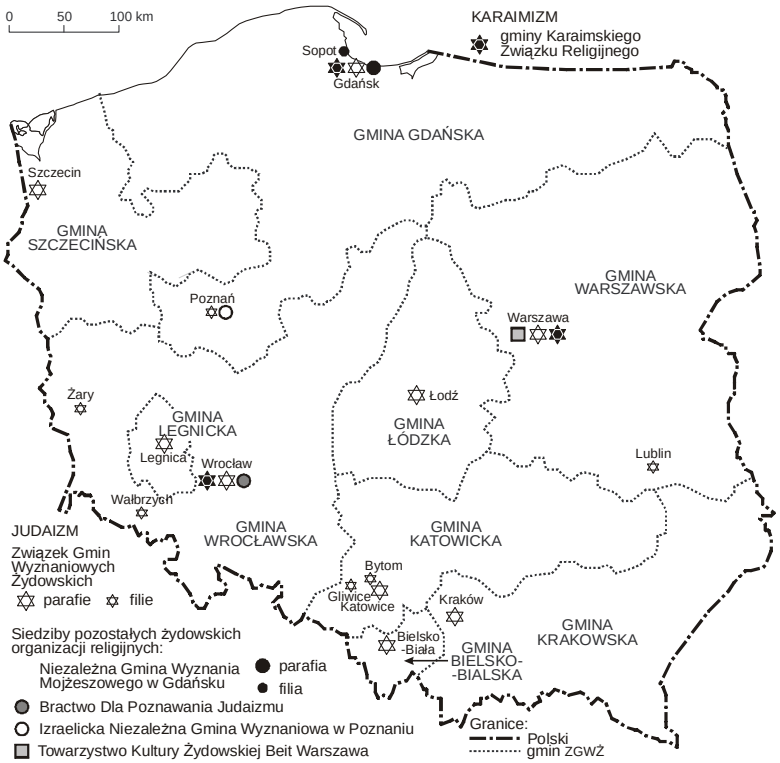
dawczym jest Związkowy Zjazd Kongregacji (mający prawo wyboru Naczelnego Rabina Polski), a wykonawczym – Zarząd Główny, wchodziło w 2005 r. dziewięć gmin: w Warszawie, Gdańsku, Łodzi, Krakowie, Katowicach, Legnicy, Wrocławiu, Szczecinie i Bielsku-Białej, oraz sześć filii: w Bytomiu, Gliwicach, Wałbrzychu, Żarach, Poznaniu i Lublinie (rys. 46).

Pozostałe z zarejestrowanych wspólnot judaistycznych miały znaczenie lokalne, ograniczające się do: Wrocławia (Havurah Lelimud Jahadut – Bractwo Dla Poznawania Judaizmu), Trójmiasta (Niezależna Gmina Wyznania Mojżeszowego w Gdańsku, z filią w Sopocie), Poznania (Izraelicka Niezależna Gmina Wyznaniowa w Poznaniu) i Warszawy (Towarzystwo Kultury Żydowskiej Beit Warszawa)[69].

---

cmentarz, łaźnia, szpital (przygotowany także do pełnienia funkcji przytułku), szkoła i instytucje dobroczynności oraz sąd (pozwolenie na ich powstanie wydawał biskup diecezjalny). Oprócz tych instytucji gmina utrzymywała także urzędników (m.in. rabina). Do gminy należeli wszyscy Żydzi ze skupiska osadniczego, w którym miała ona swoją siedzibę. Poza nimi, członkami gmin byli w wielu przypadkach Żydzi z sąsiednich miejscowości, które, choć siedzibami gmin nie były, posiadały zazwyczaj podstawowe wyposażenie materialne w postaci synagogi i szkoły religijnej. Gmina, poza realizacją potrzeb religijnych swoich członków i wypełnianiem obowiązków wynikających z prawodawstwa państwowego, pełniła ważne funkcje społeczne: od zapewnienia poczucia bezpieczeństwa począwszy, a na zachowaniu narodowej tożsamości skończywszy. W sposób zasadniczy ustrój gmin zmienił się w okresie zaborów, kiedy w zależności od zaboru znacznie ograniczono ich funkcje (zmieniono nawet nazwę), sprowadzając je przede wszystkim do realizacji potrzeb religijnych członków. Efektem było powstanie gmin wyznaniowych, które – podlegając dalszym przekształceniom w nowej rzeczywistości Polski niepodległej – przetrwały do drugiej wojny światowej. Po wojnie gminy żydowskie reaktywowano dopiero w 1992 r., nawiązując w ten sposób do wzorców przedwojennych. Do tego czasu, od 1946 r., religijni Żydzi skupieni byli w kongregacjach, wchodzących w skład Związku Religijnego Wyznania Mojżeszowego. Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich, jako kontynuator tradycji przedwojennych gmin żydowskich, podjął – bezskutecznie – starania, aby w jej skład weszły również pozostałe organizacje żydowskie oraz wszyscy Żydzi, którzy poczuwali się do przynależności do wspólnoty żydowskiej. Poszczególne gminy, w przeciwieństwie do wcześniejszych kongregacji, uzyskały osobowość prawną.

[69] Niezależna Gmina Wyznania Mojżeszowego w Gdańsku powstała w 1999 r. (rejestracja nastąpiła w 2000 r.), w wyniku konfliktu między przewodniczącym miejscowej gminy a władzami Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich. Ze struktur Związku wyszła również gmina w Poznaniu, która odwołuje się do dziedzictwa XIX-wiecznej liberalnej poznańskiej Gminy Izraelickiej. Z kolei Towarzystwo Kultury Żydowskiej Beit Warszawa, które uzyskało sądową rejestrację w 2003 r., było organizacją reprezentującą wyznawców judaizmu reformowanego. Beit Warszawa wyrażało jednak szerszą formułę niż tylko organizacja religijna zrzeszająca wyznawców judaizmu postępowego. Należeć do niej mogły, bez względu na pochodzenie, osoby zainteresowane ideą odnowy życia żydowskiego w Polsce. Osobom wierzącym Towarzystwo udostępniło własną synagogę.



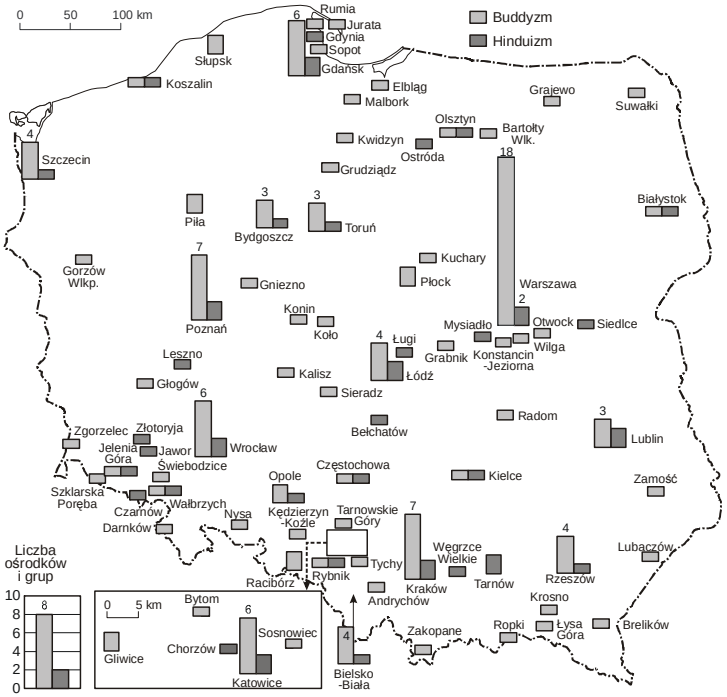
Rys. 46. Struktury terytorialno-administracyjne żydowskich i karaimskich organizacji religijnych w Polsce w 2005 r.
Źródło: opracowanie własne

Karaimski Związek Religijny, reprezentujący oddzielną, choć wywodzącą się z tradycji judaistycznej, religię, podzielony był niezmiennie od zakończenia wojny na trzy gminy: we Wrocławiu, Gdańsku i Warszawie.

Zróżnicowane i nieco odmienne od wcześniej omówionych podejście do uczestnictwa w życiu religijnym buddystów i hinduistów, polegające m.in. na praktycznym uprawianiu dyscyplin medytacyjnych i poszukiwaniu w tych treningach duchowych możliwości osobowego rozwoju, ma odzwierciedlenie w strukturze wewnętrznej związków buddyjskich oraz hinduistycznych i to nie tylko w Polsce. Struktura ta ma generalnie charakter „płaski”, a jej składowymi są ośrodki (lub oddziały, w tym niektóre o statusie świątyń) oraz grupy, będące przede wszystkim miejscami praktyk medytacyjnych (rys. 47 i 55).

Spośród wyznań posiadających pełne i potwierdzone dane o swojej działalności, najbardziej zróżnicowaną grupę pod względem struktur administracyjnych tworzą te, które – w stosunku do wcześniej omówionych – można określić jako „inne” (pozostałe), tj. niezwiązane z żadną z głównych religii lub

łączące elementy wielu tradycji religijnych. W tej kategorii sklasyfikowane są bowiem – co w podsumowaniu do wszystkich występujących w Polsce mniejszości religijnych szczegółowo już przedstawiono – wspólnoty wyrosłe z szeroko rozumianych wielkich religii: chrześcijańskiej (m.in. Lectorium Rosicrucianum, Świadkowie Jehowy, Stowarzyszenie Chrześcijańskiej Nauki) i muzułmańskiej (Zachodni Zakon Sufi, Wiara Baha'i), a także reprezentujące ruchy pogańskie (Rodzima Wiara) i wszechjednościowe (Zbór Panmonistyczny).

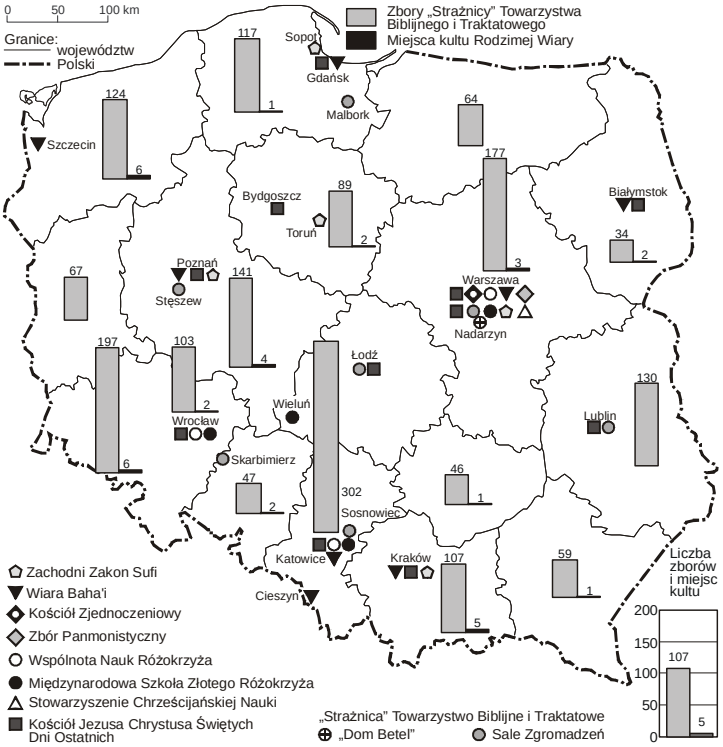


Rys. 47. Liczba i rozmieszczenie ośrodków i grup buddyjskich i hinduistycznych w Polsce w 2010 r.
Źródło: opracowanie własne

Międzynarodowa Szkoła Złotego Różokrzyża (z krajowym kierownictwem podlegającym centrali w Holandii, z siedzibą w Wieluniu) posiadała w 2005 r. trzy centra: w Warszawie, Wrocławiu i Katowicach, oraz odpowiadające im okręgi terytorialne (centra warszawskie, wrocławskie i Polski Południowej). Autonomiczne pod względem organizacyjnym jest również Stowarzyszenie Chrześcijańskiej Nauki, choć w zakresie wiary i kultu zachowuje jedność (jako filia) z Pierwszym Kościołem Chrystusa Naukowca w Bostonie. Prowadzona przez nie sala nabożeństw i zebrań znajdowała się w Warszawie. Z kolei Zbór Panmonistyczny prowadził w 2005 r. – zgodnie z nazwą – jeden zbór, w War-

szawie, natomiast nabożeństwa i zebrania odbywały w prywatnych mieszkaniach jego członków (za niewłaściwe uważali oni wznoszenie budynków służących tylko celom kultowym, które nie mogły pełnić funkcji obiektów użyteczności społecznej).

Podstawowymi jednostkami „Strażnicy" – Towarzystwa Biblijnego i Traktatowego były 1804 zbory (2005 r.), w których w odpowiednich salach, tzw. Salach Królestwa, wyznawcy spotykali się na wykładach i studiach kaznodziejskich. Strukturę ponadzbiorową tworzyły obwody, wchodzące w skład okręgów, te zaś – oddziałów[70]. Stojący na czele oddziału polskiego komitet, podporządkowany Ciału Kierowniczemu Świadków Jehowy w Nowym Jorku i przez niego mianowany, ma swoją siedzibę w Nadarzynie, w ośrodku „Dom Betel" (rys. 48).



Rys. 48. Struktury terytorialno-administracyjne kościołów i związków wyznaniowych niezwiązanych z żadną z głównych religii lub łączących elementy wielu tradycji religijnych (lata 2003–2009)
Źródło: opracowanie własne

[70] Miejscami odbywania corocznych obwodowych zgromadzeń (także specjalnych lub kongresów) przez Świadków Jehowy są sale zgromadzeń (w 2005 r. miały siedziby w ośrodkach: Lublin, Łódź, Malbork, Sosnowiec, Stęszew, Skarbimierz oraz Warszawa).

Kościół Jezusa Chrystusa Świętych Dni Ostatnich ma główną siedzibę w Warszawie, gdzie znajduje się jedyna w Polsce kaplica mormonów. Podstawą struktury organizacyjnej Kościoła były gminy, których siedziby w 2005 r. znajdowały się w następujących miastach: Białymstoku, Bydgoszczy, Gdańsku, Katowicach, Krakowie, Lublinie, Łodzi, Poznaniu, Warszawie (dwie gminy) i Wrocławiu. Kościół prowadził także kilka sal spotkań w wynajmowanych pomieszczeniach.

Założony przez Koreańczyka Moona Kościół Zjednoczeniowy, który ma charakter międzynarodowego Kościoła misyjnego, był na początku XXI w. podzielony na sześć regionów, a na czele każdego z nich stało małżeństwo, mające za sobą odpowiednie przeszkolenie do sprawowania tego typu funkcji. Siedziba Kościoła znajdowała się w Warszawie.

Wspólnota Nauk Różokrzyża, na czele z kierownictwem religijnym i jego przewodniczącym, dzieliła się administracyjnie na trzy centra: we Wrocławiu, Warszawie i Katowicach. Z kolei pielęgnująca religie plemion prapolskich Rodzima Wiara (do 2002 r. występująca oficjalnie jako Zrzeszenie Rodzimej Wiary) posiadała pięć oddziałów: wielkopolski, pomorski, śląski, małopolski i mazowiecki, a także obwód środkowopomorski oraz 35 miejsc kultu.

Zachodni Zakon Sufi, którego najwyższą władzę stanowiła Rada Krajowa, miał pięć przedstawicielstw regionalnych: w Toruniu, Sopocie, Poznaniu, Krakowie i Warszawie. Z kolei Wiara Baha'i podzielona była administracyjnie na osiem Lokalnych Zgromadzeń Duchowych: w Białymstoku, Cieszynie, Gdańsku, Katowicach, Krakowie, Poznaniu, Szczecinie i Warszawie, gdzie swoją siedzibę miały władze krajowe wspólnoty (Biuro Narodowe).

Z założenia ogólna, choć nie pozbawiona odwołań do szczegółowych przykładów, analiza wykazała, że ustrój i struktury terytorialno-administracyjne kościołów i związków wyznaniowych odzwierciedlają przede wszystkim ugruntowane koncepcje tychże co do organizacji wewnętrznej. W rezultacie poszczególne wyznania religijne różnią się między sobą, i nie dotyczy to tylko tych, które odwołują się odrębnych tradycji religijnych (jak np. mariawici i wyznawcy judaizmu), ale również tych, które należą do tej samej (czego przykładem mogą być wspólnoty protestanckie). Strukturę organizacyjną poszczególne wspólnoty religijne dostosowują również do liczby wiernych (członków), która jest poza kilkoma wyjątkami na ogół niewielka, oraz ich rozmieszczenia, które ma – nie licząc pojedynczych zborów – przeważnie diasporalny charakter.

6.3. PRZESTRZEŃ SAKRALNA MNIEJSZOŚCI RELIGIJNYCH – STUDIUM PRZYPADKÓW

Sacrum jest tym, co święte, wzniosłe, jest mocą i niezwykłą realnością, stanowiącą dla osób religijnych istotę ich stosunku do świata, wpływającą w sposób decydujący na ich życie. Autor świadomy występowania zjawiska sacrum w całej jego rozmaitości, również tej irracjonalnej stronie, chce nakreślić te jego cechy, które sprowadzić można do konkretnego materiału faktograficznego (obiekty kultu), nie angażując do tego rozstrzygnięć filozoficznych. Ustanowienie sacrum dokonuje się poprzez negatywne korelacje z profanum (łac. *pro* – przed, *fanum* – świątynia) – sferą, na którą składa się to, co nieuświęcone, codzienne, zwykłe. Sacrum jest, zdaniem M. Eliadego (1994b, 2005, 2008), pierwotne wobec świata świeckiego, a związane z nim formy codziennego życia (np. dom i jego struktura) mają religijny rodowód. Przejaw świętości (hierofania), organizując naszą codzienność, wyznacza – jak stwierdza wspomniany autor (Eliade 2005, 2008) – „centrum" i ukierunkowuje przestrzeń (a także czas).

Zróżnicowanie, potencjał demograficzny i aktywność poszczególnych wspólnot religijnych w sposób wymierny odłożyły się w przestrzeni państwa polskiego. Wszędzie tam, gdzie człowiek organizuje swoją aktywność religijną – uprawiając kult, ustalając sakralny czas, zawiązując wspólnotę wierzących i tworząc instytucje regulujące życiem tej wspólnoty – tworzy osobliwy rodzaj przestrzeni. Dla człowieka religijnego – na co zwraca uwagę M. Eliade (2005, 2008) – przestrzeń nie jest jednorodna. Występują w niej rozdarcia, pęknięcia: są fragmenty przestrzeni jakościowo różne od innych. Dla człowieka religijnego ta niejednorodność przestrzeni znajduje wyraz w doświadczeniu przeciwieństwa, jakie zachodzi między obszarem świętym, jedynym rzeczywistym, a całą resztą, otaczającą ów obszar dziedziną bezkształtu. Owo „rozdarcie" przestrzeni pozwala na ustanowienie świata, gdyż ono odsłania „punkt stały", oś wszelkiej przyszłej orientacji, wszelkiego ukierunkowania (Eliade 2005). Ustanawia się przestrzeń sakralna. Punktem, który znacząco „uwydatnia" tę niejednorodność przestrzeni, a jednocześnie stanowi najbardziej trwały ślad tworzonej w ten sposób przestrzeni sakralnej, są świątynie (Rykała 2008, 2009). Przestrzeń sakralna utożsamiana jest na ogół z miejscami: przebywania Boga (także bóstw) lub innych istot nadprzyrodzonych, służącymi oddawaniu im czci, i w takim też znaczeniu, choć niewolnym od różnic w odniesieniu do poszczególnych religii, będzie tu interpretowana.

Posiadanie obiektów sakralnych przez każdą z mniejszości to – jak wskazuje przeprowadzona analiza – rezultat splotu wielu czynników: rozwoju przestrzen-

nego tych grup, zmiany granic, zwłaszcza w następstwie drugiej wojny światowej, reglamentacji budownictwa sakralnego stosowanej przez władze PRL, migracji, zarówno zewnętrznej, jak i wewnętrznej, procesów laicyzacyjnych, poziomu zamożności wiernych i społeczności religijnych jako całości, a także – co zostało jedynie zasygnalizowane – poglądów eklezjalnych na strukturę organizacyjną wspólnoty („rozumienia" obiektu kultu, jego roli i miejsca w danej religii). Przestrzeń sakralna, nawet sprowadzona, tak jak tu, do obiektów kultu, za sprawą owej jakościowej odmienności, zinterpretowana zostanie poprzez odwołanie się do pojedynczych, wybranych przykładów mniejszości – żydowskiej, muzułmańskiej, karaimskiej, neounickiej, buddyjskiej i hinduistycznej. Zaprezentowane tu studium przypadków pozwoli, czego nie dałaby próba skwantyfikowania obiektów kultu wszystkich, czy nawet największych wyznań, ukazać tę przestrzeń „z bliższej perspektywy", przez pryzmat odmiennych doświadczeń wybranych mniejszości. O ich wyborze decydowały różne kryteria:

1) w przypadku Żydów – wzięto pod uwagę żyjącą na ziemiach polskich od wieków, niegdyś liczną, a współcześnie – wskutek zagłady i powojennej emigracji – niewielką społeczność, po której pozostały stosunkowo nieliczne obiekty kultu, wykorzystywane w większości niezgodnie ze swoim pierwotnym przeznaczeniem;

2) w przypadku Karaimów i muzułmanów – wzięto pod uwagę społeczności o zbliżonej genezie i wielowiekowej obecności w granicach Rzeczypospolitej (głównie na Litwie), których największe skupiska, a co za tym szło, wszystkie (Karaimi) bądź prawie wszystkie (Tatarzy-muzułmanie) obiekty kultu pozostały po drugiej wojnie światowej na terytorium ZSRR; w związku z powstałą sytuacją mniejszości te w graniach powojennej Polski:

a) ustanawiały przestrzeń sakralną w całości *in cruda radice* (Karaimi);

b) poszerzały przestrzeń sakralną (muzułmanie) – obok istniejących obiektów sakralnych powstawały nowe, wznoszone głównie z inicjatywy napływających w ostatnich latach do Polski imigrantów z krajów tradycji muzułmańskiej;

3) w przypadku neounitów – wzięto pod uwagę obrządek chrześcijański powstały formalnie po pierwszej wojnie światowej, którego wierni, tworząc niewielką i silnie skoncentrowaną społeczność we wschodniej części Polski, posiadają zaledwie kilka (wzniesionych przez siebie lub przejętych po wyznawcach prawosławia) cerkwi;

4) w przypadku buddystów i hinduistów – wzięto pod uwagę wyznawców religii dalekowschodnich, którzy dopiero od niedawna (lata siedemdziesiąte XX w.), względnie rzecz ujmując, obecni są w Polsce, i w sposób odmienny – w stosunku do wspólnot wcześniej wymienionych – doświadczają i kształtują przestrzeń sakralną.

Dalej, w odniesieniu do każdej z wymienionych wspólnot religijnych, przedstawiono sposoby oraz formy kształtowania i organizowania przestrzeni sakralnej, złożonej przede wszystkim z określonych obiektów kultu, dokonując przy tym próby ich inwentaryzacji i lokalizacji w granicach współczesnej Polski.

Przestrzeń to – podobnie jak czas – kategoria, która w strukturze tak skomplikowanego zjawiska społeczno-kulturowego, jakim jest religia, została potraktowana w sposób wyjątkowy. Obie kategorie, jak powiedziano we wstępie, zajmując poczesne miejsce w strukturze – jednego z najistotniejszych elementów składowych religii – kultu, w wyniku procesu kodyfikacji i unifikacji innych jego składowych (modlitwy i ofiary), ukonstytuowały się w postaci sakralnego czasu (m.in. świąt) i sakralnej przestrzeni, na którą składają się przede wszystkim świątynie.

W judaizmie, bardziej może niż w chrześcijaństwie, to w przestrzeni właśnie działa „palec Boży”[71]. Już w samej definicji judaizmu, mówiącej, że jest on religią monoteistyczną, której podstawą jest wiara w jednego Boga, pojawia się zaznaczenie, że jest religią narodową Żydów, opartą na zasadzie przynależności narodowej. W typologii religijnej, przy zastosowaniu kryterium przestrzennego, tj. zasięgu występowania, judaizm jest przykładem religii narodowej. To lud Izraela jest zgodnie ze starotestamentowym przymierzem narodem wybranym, dziedzicem starotestamentowych Bożych obietnic i głównym adresatem objawienia, poprzez który Bóg będzie realizował swoje cele. Wybór ten świadczy o szczególnym rodzaju relacji zachodzącym między judaizmem a szeroko pojętym środowiskiem geograficznym – w tym przypadku jednym z jego składników, jakim jest etniczna ekumena (ten rodzaj zależności nie występuje np. w chrześcijaństwie, które wraz z rozwojem terytorialnym, wyrażającym się m.in. w powstawaniu nowych gmin, poszerzało krąg wyznawców o osoby innego pochodzenia etnicznego, co nadawało mu charakter religii uniwersalizującej). W ten kluczowy, jak widać, dla judaizmu (a po części także chrześcijaństwa – biorąc pod uwagę wspólne korzenie obu religii) związek włączone zostały również niektóre konkretne fragmenty obszaru Bliskiego Wschodu, m.in. ziemia Kanaan (obejmująca historyczne terytoria Palestyny, Syrii i Fenicji), której południowa część wymieniana jest w *Biblii* jako ziemia obiecana przez Boga w wieczne posiadanie potomkom żydowskich patriarchów: Abrahama, Izaaka i Jakuba (Izraela). „I ukazał się Wiekuisty Abramowi i rzekł: ‹‹potomstwu twojemu oddam Ziemię tę››” (Rdz 12, 7). Do Ziemi Izraela (hebr. *Erec Jisrael*) – ziemi obiecanej prowadził Mojżesz Izraelitów po ich wyjściu

[71] W religii chrześcijańskiej wyjątkowe znaczenie ma czas – jako historia sacra, święte dzianie się, prowadzące ludzkość do zbawienia, kierowane Boską opatrznością (Margul 1986).

z Egiptu[72]. Ziemię obiecaną przez Boga Izraelici zdobyli dopiero, narzucając przy tym zwierzchność wielu zamieszkującym ją ludom, za panowania królów Dawida i Salomona, a królestwo z czasów tych władców stanowi ważny okres dla procesu jednoczenia się plemion izraelickich, a co za tym idzie – kształtowania się ich monoteistycznej religii.

Erec Jisrael to geograficzno-religijne dziedzictwo, zajmujące przez ponad 3 tys. lat centralne miejsce w judaizmie, stanowiło w istotnym stopniu o powstaniu w 1948 r. żydowskiej siedziby narodowej na Bliskim Wschodzie. Przywołane przykłady, choć kluczowe dla ukazania wyjątkowych relacji zachodzących między judaizmem a przestrzenią, tylko w niewielkim stopniu wyczerpują analizowany problem[73].

Należy pamiętać, że zgodnie z prawem żydowskim (*halachą*) część religijnych przepisów judaizmu (m.in. dotyczących pracy w rolnictwie, podatków) sformułowana została wyłącznie wobec Żydów żyjących na terenie biblijnego Izraela. Co więcej, zgodnie z interpretacją prawa przez niektórych rabinów, Żyd jest zobowiązany, by zamieszkiwać Ziemię Izraela i nie opuszczać jej bez ważnej przyczyny. Przymusowe – wskutek klęski drugiego (i ostatniego) z powstań (132–135 r.) Żydów przeciwko panującym nad Ziemią Izraela Rzymianom – i trwające niemal 2 tys. lat życie w diasporze „zachwiało" jednak tym wyjątkowym układem relacji między judaizmem a przestrzenią. Możliwość kultywowania wiary w diasporze, choć wynikała przede wszystkim z prawa i tradycji żydowskiej, ograniczana była przepisami miejscowego prawa, różniącego się, w zależności od kraju, stopniem otwartości i poszanowania dla kulturowej odmienności. Mniej lub bardziej nieskrępowane uprawianie kultu religijnego, którego Żydzi dostąpili w wielu państwach, znajdowało swój wyraz w materialnej egzystencji, odzwierciedlającej się również w przestrzeni, w tym sakralnej – w sposobach i formach jej zajmowania kształtowania i organizowania.

Przestrzeń sakralna nadawała tworzącym się na ziemiach polskich skupiskom żydowskim ów osobliwy charakter, wyznaczając ich „punkt stały", oś wszelkiej

---

[72] Zawarta w Starym Testamencie obietnica ziemi obiecanej została w chrześcijaństwie przeniesiona za sprawą Jezusa na inną płaszczyznę, którą jest Królestwo Ojca. To przeniesienie potwierdza więc różnicę w traktowaniu przestrzeni przez obie religie.

[73] Tylko w odniesieniu do „geografii biblijnej", nie mniej kluczowe, obok wymienionych, są takie m.in. „miejsca" w przestrzeni geograficznej, jak: Synaj – miejsce otrzymania przykazań i zawarcia przymierza między Bogiem a ludem Bożym, Syjon – część Jerozolimy (niekiedy jej zamienna nazwa) odnosząca się do Wzgórza Świątynnego (przedstawiany zarówno przez Żydów, jak i chrześcijan przy użyciu wyszukanej metaforyki), czy Jerozolima – miasto kluczowe w wydarzeniach biblijnych, zdobyte i ustanowione przez króla Dawida stolicą zjednoczonego królestwa, będące centrum politycznym i religijnym, w którym dokonano centralizacji kultu i zbudowano świątynię.

orientacji i ukierunkowania. A „uwydatniały" ją synagogi, których początki i rozwój – co warto w tym miejscu podkreślić – pozostają w ścisłym związku z diasporą żydowską. Ich początki bowiem sięgają przypuszczalnie epoki wygnania do Babilonii (VI w. p.n.e.), gdy nie istniała już pierwsza Świątynia Jerozolimska (X–VI w. p.n.e.) – stanowić mogły więc reakcję na wyzwanie, jakim było jej zburzenie[74]. Synagogi mogły być początkowo centrami społeczności żydowskiej, w które włączono później regularne nabożeństwa, co nadało im niemal rewolucyjną koncepcję. Kult ofiarniczy – charakterystyczny dla świątyni – ustąpił w synagodze miejsca nabożeństwu, modlitwie i kazaniom, w których kosztem zmniejszającej się roli kapłanów (zastępowanych przez rabinów), zyskiwało czytanie *Tory* (Browning 2009). Synagogę można jednak określić (Ez 11:16) jako „małą świątynię („trochę sanktuarium"), podkreślając w ten sposób, że zarówno w sferze duchowej, jak i fizycznej (elementach budowy i usytuowania pomieszczeń), przejęła od Świątyni część jej świętości. Można powiedzieć, że epoka wygnania babilońskiego przyczyniła do „teologicznej kreatywności" Żydów – pogłębił się kult Jahwe, ustabilizowały się niektóre praktyki religijne (obrzezanie, szabat), nastąpił dalszy proces kodyfikacji prawa, wartości i norm moralnych (*Zarys*… 1992, *Żydzi*… 2001, Flawiusz 2008). Judaizm przyjął wtedy swoje zasadnicze kształty – w oderwaniu od swojego pierwotnego, terytorialnego podłoża stał się religią wszystkich Żydów, niezależnie od miejsca ich pobytu. Synagoga, jako najważniejsza instytucja judaizmu, stała się natomiast miejscem odnowy, a następnie organizacji żydowskiego życia kultowego.

Synagoga, jak powiedziano – obok cmentarza, łaźni, szpitala, szkoły, instytucji dobroczynności oraz sądu – stanowiła podstawowe wyposażenie organizacji samorządu ludności żydowskiej (gminy). Jako obiekty będące własnością gminy (tudzież osób, które wniosły wkład w jej powstanie), synagogi „podążały" za ich siedzibami, a liczba gmin na ziemiach polskich, szczególnie od XVI w., o czym już sygnalizowano, dynamicznie rosła: pod koniec XV w. było ich ponad 50, natomiast w drugiej połowie XVIII stulecia – ponad 800. Od połowy XVI stulecia – zwanego „złotym wiekiem" w historii polskich Żydów – do końca XVII w. najwięcej synagog spośród innych krajów europejskich po-

[74] Nazwę „świątynia" w religii judaistycznej rezerwuje się na ogół na określenie dwóch głównych świątyń w Jerozolimie: pierwszej, zbudowanej (w latach 966–959 p.n.e.) w okresie panowania króla Salomona, jako stałe miejsce przeznaczone na kult narodowy, i zniszczonej przez Babilończyków w 586 r. p.n.e., oraz drugiej (520–515 p.n.e.), zburzonej przez Rzymian w 70 r. Świątynia była miejscem wysławiania Boga (Jego mieszkaniem), składania Mu ofiary, w której funkcję przełożonego pełnił arcykapłan (będący również najwyższym dostojnikiem religijnym w starożytnym państwie żydowskim). Funkcje, jakie pełniła Świątynia Jerozolimska (polegające m.in. na składaniu ofiary ze zwierząt), i dla której nazwę „świątynia" zarezerwowano, nie odnoszą się do obiektów kultu żydowskiego, jakimi są synagogi.

wstało na terytorium Rzeczypospolitej. W tym miejscu warto przypomnieć, że liczba synagog nie była prostym odzwierciedleniem liczby kahałów (hebr. *kehila* – święta gmina, żyd. *kahał*), lecz ją przewyższała. Członkami gminy byli bowiem nie tylko wszyscy Żydzi ze skupiska osadniczego, w którym miała ona swoją siedzibę, ale w wielu przypadkach również Żydzi z sąsiednich miejscowości, które, choć siedzibami gmin nie były, posiadały zazwyczaj podstawowe wyposażenie materialne w postaci synagogi i szkoły religijnej.

Synagogi, które wzniesiono na ziemiach polskich, pełniły wiele funkcji, w tym trzy podstawowe: zgromadzenia, nauki, modlitwy. Wypełnianie tych funkcji miało ścisły związek ze źródłosłowem określeń przypisywanych temu miejscu. Wyraz „synagoga" pochodzi bowiem z języka greckiego, w którym oznacza zarówno zgromadzenie ludzi, jak i miejsce, w którym do niego dochodzi („miejsce zebrań")[75]. Na określenie omawianego obiektu, w zależności od języka, stosuje się różne terminy, dlatego dokonując pewnej generalizacji, uwzględniającej po części przyjęty cel tego opracowania, można mówić o dwóch rodzajach synagog: *bet kneset* – inaczej „dom zgromadzenia", będący tą „właściwą" synagogą, miejscem odprawiania nabożeństw i odmawiania modlitwy, oraz *bet midrasz* – czyli „dom egzegezy", spełniający zarówno funkcję synagogi, jak i szkoły, gdzie studiowano *Biblię*, prowadzono dyskusje[76]. Synagogi na ziemiach polskich były więc w pierwszej kolejności miejscami odprawiania modlitw i nabożeństw, a także studiowania *Tory* i *Talmudu*. Odbywały się w nich również zebrania, a swoje siedziby miały często najważniejsze urzędy kahalne (takie jak: kancelaria, sąd rabinacki, archiwum, skarbiec)[77]. Poza funkcjami administracyjnymi pełnionymi na rzecz gmin, synagogi w Jarosławiu i Lublinie były od końca XVI w. siedzibami obrad Sejmu Żydowskiego (Bergman, Jagielski 1990, 1996, *Żydzi*… 2001).

---

[75] Odpowiednikiem drugiego z tych znaczeń jest hebrajski termin *bet kneset* („dom zgromadzenia"). Pozostałe funkcje tego miejsca: jako nauki – eksponują m.in. łacińskie określenie *schola Judeorum* oraz pochodzące z języka niemieckiego *jüdische Schule* (*Judenschul*), natomiast jako modlitwy – polskie słowo bożnica (bóżnica). Żydzi w Polsce stosowali jednak określenia, które bardziej podkreślały drugą z wymienionych funkcji, tj., w zależności od obszaru, *szuł* lub *sził* (jid. szkoła). Niektórzy, bardziej ortodoksyjni, posługiwali się określeniem nawiązującym do hebrajskiego źródłosłowu – *bejs kneses* (różnica w porównaniu z hebrajskim oryginałem wynikała z zastosowania wymowy aszkenazyjskiej) (Bergman, Jagielski 1990, 1996, *Żydzi*… 2001).

[76] *Bet midrasz* w małych miastach, w których był także miejscem spotkań i życia towarzyskiego, pod względem fizjonomii nie różnił się znacząco od bożnicy.

[77] W Polsce nazwę „kahał" stosowano w podwójnym znaczeniu: na określenie zarówno całej gminy wraz z wewnętrzną strukturą i władzami, jak i organu administracyjnego samej gminy.

Wskazane różnice, które określić by można jako funkcjonalne, nie były jedynymi. W zależności od charakteru gminy, wynikającego chociażby z jej wielkości, położenia geograficznego, synagogi różniły się między sobą również stylem architektonicznym[78].

Fot. 2. Ortodoksyjna synagoga Izaaka Jakubowicza w Krakowie
(XVII w., obecnie nieczynna) (fot. autor)

Nadanie synagodze określonego stylu nie czyniło z niej obiektu aż tak bardzo odbiegającego wyglądem od reszty sąsiedniej zabudowy. W małych miastach wznoszono zwykle synagogi drewniane, będące kompozycją elementów miejscowej tradycji i inwencji twórczej architektów, które, co jednak należy podkreślić, stanowiły w wielu przypadkach wyodrębnione, wyjątkowe, charakterystyczne przede wszystkim dla obszaru Rzeczypospolitej zjawisko, występujące od początku osadnictwa aż po XX w. Synagogi, jako punkty najbardziej „uwydatniające" niejednorodność przestrzeni, były na ogół nieznacznie większe od pozostałych budynków. Elementem wspólnym wszystkich synagog, również tych wznoszonych na ziemiach polskich, a później też kościołów, był zwyczaj ich orientacji (od łac. *orient* – wschód)[79].

[78] Synagogi reprezentowały style od romańskiego, przez gotyk, renesans, barok, do klasycystycznego czy neoromańskiego i neogotyckiego, z wykorzystaniem niekiedy elementów stylów bizantyjskiego i mauretańskiego. Ponadto różniły się między sobą kształtem (podłużne i kwadratowe, a nawet okrągłe, jedno- i dwunawowe, o różnych formach sklepienia, mniej lub bardziej rozbudowanych salach modlitw lub też zróżnicowanej formie zewnętrznej budynku) i materiałem, z którego zostały wykonane (drewno, kamień, cegła, technika mieszana).

[79] Pierwotnie synonimem synagogi była zapewne sala modlitwy dla mężczyzn, a babińce – miejsca modlitwy dla kobiet – znajdowały się w przybudówkach lub budynkach przy-

Różnorodność stylów obiektów synagogalnych w Polsce wynikała nie tylko z trendów architektonicznych panujących w danej epoce, lecz przede wszystkim z obowiązujących w danym czasie przepisów prawnych. Ponadto od synodu wrocławskiego z 1267 r. aż do pierwszego rozbioru Polski, gminy żydowskie musiały na budowę tego typu obiektu uzyskać zgodę właściciela miasta (królewskiego, prywatnego) oraz lokalnego biskupa (synagogi miały być budowane jak najdalej od Kościoła, po to m.in., aby głos modlitwy żydowskiej nie zakłócał nabożeństw katolickich). Tymi ograniczeniami należy tłumaczyć wspomnianą wysokość synagog. Obiekty nie mogły na ogół przewyższać zwykłych domów mieszkalnych, dlatego ich podłogę często pogłębiano nawet o kilka metrów poniżej poziomu ulicy (Bergman, Jagielski 1996, *Żydzi*... 2001)[80].

W tym miejscu warto podkreślić – co w jakimś sensie wyjaśnia specyfikę żydowskiej przestrzeni sakralnej – że na wyznawcach judaizmu spoczywa, wymagany przepisami prawna religijnego, obowiązek stworzenia miejsca do wspólnej modlitwy wszędzie tam, gdzie osiedliło się co najmniej 10 dorosłych mężczyzn. Funkcje przypisane synagodze może zatem spełniać każde inne pomieszczenie, pod warunkiem jednak, że zbierze się w nim minimum 10 dorosłych mężczyzn w wieku powyżej 13 lat, stanowiących *quorum* niezbędne do przeprowadzenia nabożeństwa (*minjan*).

Istota i porządek nabożeństw odprawianych w synagogach oraz niektóre modlitwy pozostają niezmienione w swojej zasadzie od ok. 2,5 tys. lat, choć pewne elementy były w tym długim czasie dodawane (Bergman, Jagielski 1990, 1996, *Żydzi*… 2001). Większe zmiany nastąpiły – jak twierdzi E. Bergman (*Żydzi*… 2001) – pod koniec XVIII w., pod wpływem ruchu religijno-mistycznego, jakim był chasydyzm, i na początku XIX w. w wyniku pojawienia się (pod

---

legających do synagogi. Od początku XVII w. babińce umieszczano nad przedsionkiem, od drugiej połowy XVIII w. nadawano im natomiast formę galerii wewnętrznych, obiegających salę główną z dwóch lub trzech stron (zawsze oprócz wschodniej). Później na te układy nakładano rozmaite „kostiumy" stylowe, respektując jedynie zasadę orientacji głównej sali modlitw (Bergman, Jagielski 1996, *Żydzi* … 2001). Najważniejszą częścią synagogi jest sala modlitw dla mężczyzn. Na wschodniej ścianie powinna się znajdować tablica *mizrach* lub inny symbol wskazujący kierunek, w którym leży Jerozolima. W pobliżu tablicy znajduje się *aron ha-kodesz* (hebr. święta skrzynia), gdzie przechowuje się zwoje *Tory*. Nad nią znajdują się zazwyczaj tablice z przykazaniami. Środek zajmuje podwyższenie, zwane po hebrajsku *bima* (dosłownie: hebr. *migdal ec* – drewniana wieża) lub z arabskiego *almemor*, gdzie odczytuje się *Biblię* i odprawia modlitwy.

[80] Warunki życia w diasporze uniemożliwiały budowę synagog zgodnie z religijnymi przepisami prawnymi, według których synagoga powinna być usytuowana w najwyższym punkcie danej jednostki osadniczej oraz przewyższać pozostałe zabudowania. Wobec różnego rodzaju ograniczeń wynikających z przepisów lokalnych, prawo to stosowano więc jedynie w odniesieniu do tzw. dzielnicy żydowskiej.

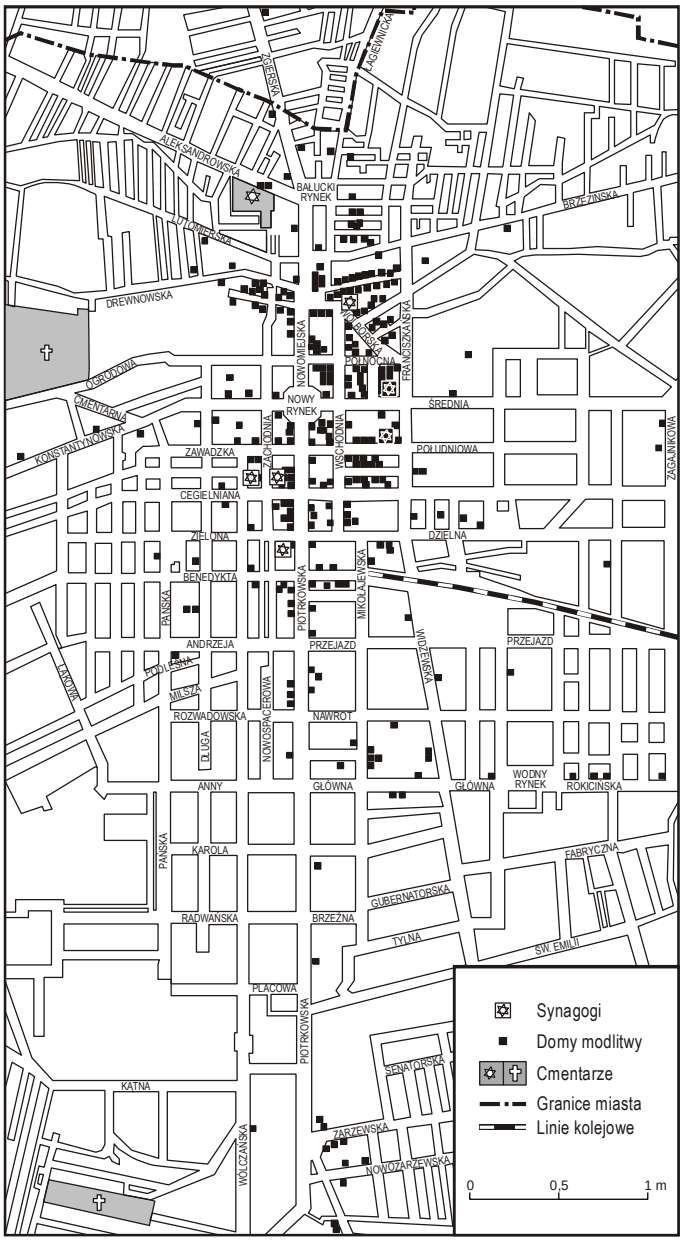
silnym wpływem ideologii oświecenia) nurtów reformatorskich w łonie judaizmu.

Fot. 3. Wnętrze domu modlitwy w Lelowie (fot. autor)

Sukcesywny, a niekiedy żywiołowy wzrost liczby synagog, a także „prywatnych" domów modlitwy był, obok potencjału demograficznego, rezultatem przemian religijno-ideologicznych zachodzących w środowisko polskich Żydów, zwłaszcza pojawienia się nowych ruchów religijno-mistycznych oraz współczesnych odłamów judaizmu, wyrosłych pod wpływem tendencji asymilatorskich. Do posiadania własnych domów modlitwy dążyli zwłaszcza chasydzi, skupieni wokół cadyków – których traktowano jako świętych przywódców wspólnoty religijnej i pośredników pomiędzy jej członkami a Bogiem – eksponujący w swojej wizji wiary wymiar osobisty, sakralizujący codzienne czynności. Własne modlitewnie (żyd. *sztibł* – izba, pokoik) zakładali na ogół w domach prywatnych[81]. Powstawały jednak nie tylko tam – w większych miastach, przeżywających swój dynamiczny rozwój w epoce przemysłowej XIX w. (np. w Łodzi), adaptowano na ten cel np. sale w budynkach fabrycznych (Rykała 2008, rys. 49)[82].

[81] W miejscach tych zwykle odmawiano codzienne modlitwy, choć podczas szabatu i świąt organizowano w nich uczty (np. dla mężczyzn nieposiadających małżonek, rodzin). W wielu skupiskach, głównie Galicji, można też było spotkać małe domy modlitwy, zwane *klojz*, przeznaczone dla określonych grup zawodowych (np. synagogi rzeźników), wspólnot sąsiedzkich (*sztibł*), zwolenników danej idei.

[82] Domy modlitwy rzadko powstawały w pomieszczeniach budowanych od początku z takim przeznaczeniem, zazwyczaj adaptowano w tym celu istniejące już pomieszczenia (wyjątkowo całe budynki), pełniące pierwotnie inne funkcje.



Rys. 49. Synagogi i domy modlitwy w Łodzi w 1913 r.
Źródło: Rykała (2008c)

Do posiadania synagog i „prywatnych” domów modlitwy – poza chasydami, którzy wznieśli ich najwięcej – dążyli również Żydzi „postępowi”, którzy pozostając pod wpływem wyrosłego z tendencji oświeceniowych żydowskiego prądu

haskali, rezygnowali w warstwie zewnętrznej z noszenia tradycyjnego stroju oraz niektórych obyczajów i elementów nabożeństw[83].

Pomieszczenia w domach mieszkalnych przeznaczano do pełnienia funkcji synagog również w tych gminach, które na wzniesienie własnych, odrębnych obiektów nie mogły sobie pozwolić od strony finansowej, ze względu na odmowne decyzje władz lokalnych lub też znaczący, w stosunku do ogólnych możliwości, przyrost liczby członków gmin (jak np. w Warszawie).

Wraz ze wzrostem liczby Żydów, a więc i obiektów żydowskiego kultu religijnego, postępowała ich „ekspansja" przestrzenna. W 1939 r., roku wybuchu wojny, istniało w Polsce – jak ustalili S. Gruber i P. Myers (1995) – ok. 1400 skupisk żydowskich, a w każdym z nim co najmniej jedna synagoga. Wraz ze wspomnianymi, „prywatnymi" domami modlitwy było ich łącznie ponad 7 tys., choć należy zaznaczyć, że ich dokładna liczba jest trudna do ustalenia[84].

Fot. 4. Reformowana synagoga Tempel w Krakowie
(XIX w., czynna) (fot. autor)

Wraz z zagładą Żydów uległa zniszczeniu większość obiektów żydowskiego kultu. Na ziemiach wchodzących przed wojną w skład Niemiec niemal wszystkie synagogi, zwłaszcza te najbardziej okazałe (należące na ogół do wyznaw-

[83] Przynależność do różnych nurtów judaizmu miała swoje przełożenie na ukształtowanie niektórych elementów synagog. W synagogach ortodoksyjnych *bima* znajdowała się, i tak jest do dzisiaj, w centrum głównej sali modlitwy, a wokół niej, jak i przy ścianach, ustawione były ławy, natomiast w synagogach reformowanych – *bima* wraz z *aron ha-kodesz*, tworzyła jedną kompozycję, ławki zaś ustawione były równolegle do niej, przypominając ich usytuowanie w kościołach chrześcijańskich (Bergman, Jagielski 1996, *Żydzi* … 2001).

[84] Precyzyjnych danych, co do liczby synagog, nie zawiera również, uważany za jeden z najbardziej wartościowych i dokładnych opracowań tego typu, spis *Zabytków historycznych Żydów w Polsce* z 1929 r., dokonany przez M. Bałabana.

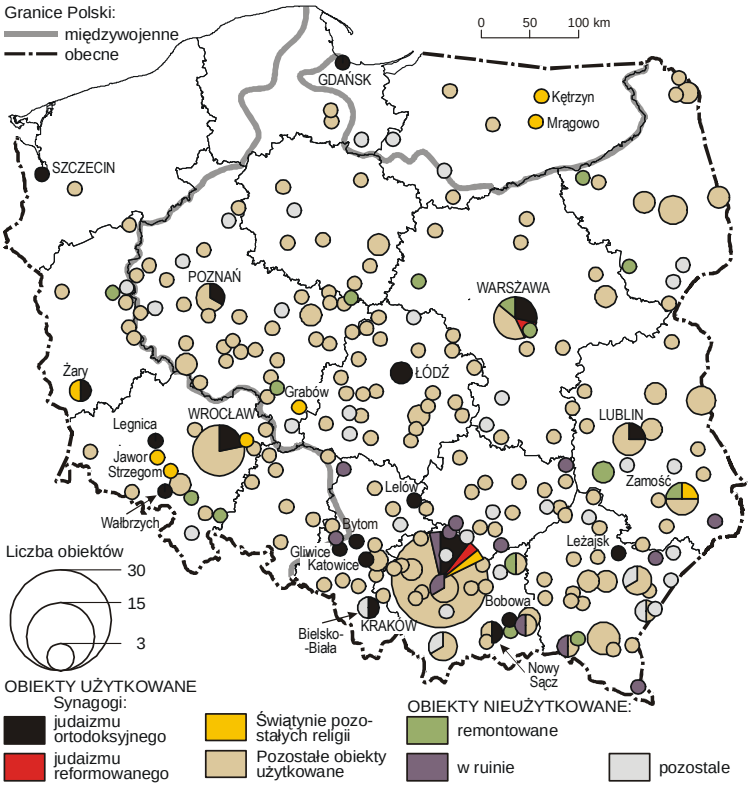
ców judaizmu reformowanego), zostały spalone podczas tzw. Nocy Kryształowej (z 9 na 10 listopada 1938 r.) i nieco później rozebrane. W rezultacie tych działań na tzw. Ziemiach Odzyskanych znajduje się znacznie mniej obiektów synagogalnych niż na pozostałych obszarach Polski (choć należy pamiętać, że i przed wojną te tereny dawnego zaboru pruskiego ustępowały pod względem liczby synagog innym częściom ziem polskich) (rys. 50). Niestety, ten brak szacunku wobec żydowskiej spuścizny materialnej nie skończył się wraz z opuszczeniem ziem polskich przez niemieckich okupantów. Dzieła jej dalszego niszczenia dokonała ignorancka w dużym stopniu, ale i nie pozbawiona wrogości wobec tradycji mniejszości narodowych i religijnych, polityka władz krajowych i lokalnych Polski Ludowej. Sztuce sakralnej odmawiano w nowych realiach ustrojowych należnej jej rangi, tym bardziej więc nie mogła liczyć na odpowiednią formę zabezpieczenia. Wiele synagog ponadto, stając się własnością na ogół przypadkowych gospodarzy, zarówno państwowych, jak i prywatnych, nie została objęta należytą opieką. W związku z tym część obiektów składających się na bogatą spuściznę kulturową polskich Żydów, na skutek najczęściej nieprzemyślanych i zbyt pospiesznie podejmowanych decyzji, została wyburzona. Nie bez wpływu na los wielu synagog była postawa dużej części społeczeństwa polskiego, która wykazywała się brakiem poszanowania dla wartości i symboli innych, niż rzymskokatolicka i narodowo-polska tradycja. Pogarszającej się sytuacji wszystkich bez wyjątku synagog nie były w stanie zapobiec żydowskie kongregacje wyznaniowe, pozbawione odpowiednich ilości środków finansowych na utrzymanie i remonty swych budynków, i – przede wszystkim może – sukcesywnie malejąca liczba Żydów w Polsce.

Z 331 – jak wynika z ustaleń autora (m.in. na podstawie Burchard 1990, Bergman, Jagielski 1990, 1996, Rykała 2003, Bergman 2004) – zachowanych w Polsce synagog (generalnie nie uwzględniono wśród nich dawnych „prywatnych" domów modlitwy, jeśli nie są obecnie czynnymi miejscami kultu), najwięcej (61) znajduje się w województwie małopolskim[85]. Znalezienie jednak dziś w przestrzeni polskich miast i miasteczek obiektów świadczących swoim charakterem o ciągłości wypełniania funkcji sakralnych i podkreślających swoją niegdysiejszą świetność, jest właściwie niemożliwe.

W Polsce obecnie czynnych jest 29 synagog. Zaspokajają potrzeby religijne zarówno ok. 1,2 tys. wyznawców judaizmu ortodoksyjnego (skupionych przede wszystkim w Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich) i reformowanego w Polsce, jak i chasydów przybywających z zagranicy do grobów cadyków.

[85] Pod uwagę w ogólnym zestawieniu wzięto tylko te byłe domy modlitwy (m.in. we Wrocławiu), które bardzo krótko po wojnie pełniły funkcje religijne.

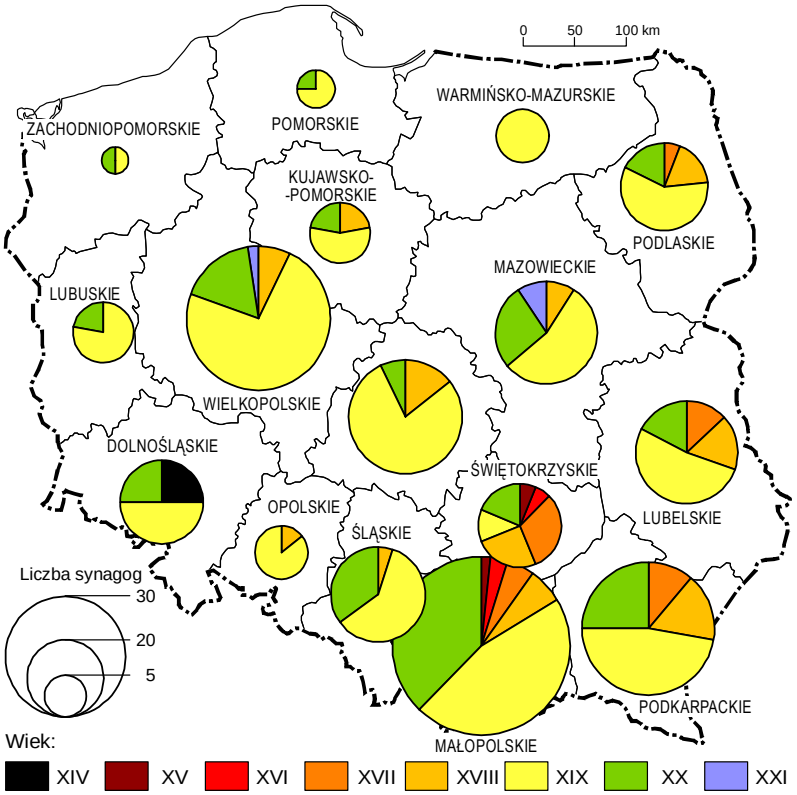
Użytkowane przez ortodoksyjnych Żydów pełnią przede wszystkim funkcje reprezentacyjne miejscowych gmin żydowskich (m.in. w Warszawie, Łodzi, Szczecinie) lub ich filii (m.in. w Gliwicach), nabożeństwa odbywają się w nich na ogół regularnie, zawsze w największe święta. W synagogach, które są miejscami kultu chasydów (m.in. w Lelowie), nabożeństwa odbywają się sporadycznie (podczas pielgrzymek).



Rys. 50. Rozmieszczenie obiektów synagogalnych (użytkowanych, nieużytkowanych, remontowanych i będących w stanie ruiny)
Źródło: opracowanie własne

Z 331 istniejących synagog, zdecydowana większość, tj. 185 (blisko 56%) ma XIX-wieczny rodowód (rys. 51). Obiekty powstałe w tym stuleciu, jako jedyne, występują we wszystkich województwach. Najstarsze, których geneza sięga XIV w., zlokalizowane są na Dolnym Śląsku, a swoje przetrwanie zawdzięczają w dużym stopniu pełnieniu funkcji świątyń chrześcijańskich: rzymsko-katolickiej (Strzegom) i protestanckiej (Oleśnica). Wśród najmłodszych, XX-wiecznych, znajdują się natomiast synagogi (m.in. w Szczecinie), które po-

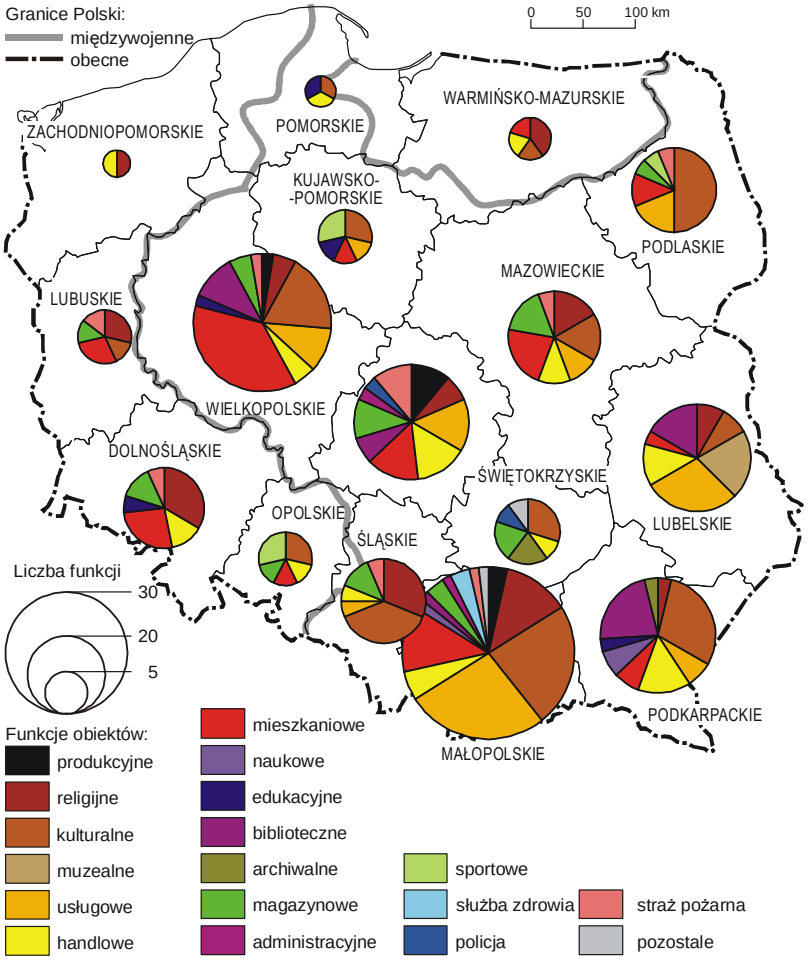
wstały dopiero po drugiej wojnie, w budynkach zaadaptowanych w części lub w całości na potrzeby miejscowych środowisk religijnych (zorganizowanych początkowo w formie zrzeszeń, następnie kongregacji, a od 1992 r. gmin).



Rys. 51. Dawne i obecne synagogi według daty powstania
Źródło: opracowanie własne

Większość dawnych synagog w niczym nie przypomina obiektów z okresu, gdy były wykorzystywane zgodnie ze swoim przeznaczeniem; zostały pozbawione dawnego wyposażenia oraz resztek wewnętrznej i zewnętrznej dekoracji. Obiekty te pełnią różnorodne funkcje, wśród których dominują: kulturalne (20,5%), mieszkaniowe (15,5%) i usługowe (13,7%) (rys. 52). Są siedzibami organów administracji publicznej, muzeów, bibliotek i szkół. Ciągle jednak ponad 10% obiektów po dawnych synagogach jest niezagospodarowanych, a prawie 4% znajduje się w stanie ruiny[86].

[86] Rykała A., *Synagogi w przestrzeni dawnej i współczesnej Polski – refleksja geograficzna* (artykuł w druku).

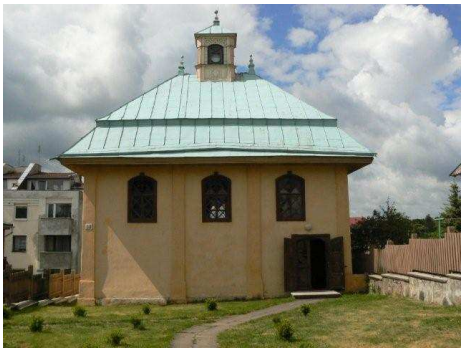


Rys. 52. Funkcjonalne wykorzystanie obiektów synagogalnych
Źródło: opracowanie własne

Nie ulega wątpliwości, że większość z tych nielicznych synagog, które przetrwały, ze względu na niewielką liczbę Żydów nigdy nie będzie już użytkowana zgodnie ze swym przeznaczeniem. Z tych również przyczyn, ale przede wszystkich z powodu powojennych regulacji prawnych, polegających na zmianie właścicieli, obiekty te w ogromnej większości nie staną się własnością społeczności żydowskiej, nawet tej jej części, która zorganizowana jest w gminach wyznaniowych. Niestety, wciąż wiele obiektów, nawet wśród tych, które mają wartość zabytkową i wpisane zostały do odpowiednich rejestrów (m.in. *Katalogu zabytków sztuki w Polsce*), nie jest objętych należytą opieką – niszczeje

(np. w Żychlinie), pozostaje w stanie ruinie (np. w Dukli), uległo rozbiórce (np. w Pabianicach)[87].

Pozostałe wspólnoty religijne nie tworzyły na ziemiach polskich już tak licznych i mających długą historię skupień, co znalazło swój wyraz w dalszej części analizy – z założenia krótszej i odnoszącej się głównie do współczesności. Poza tym – w przeciwieństwie do rozbudowanej sieci osiedleńczej ludności żydowskiej – skupiska „tradycyjnych" mniejszości koncentrowały się, jak pokazała dotychczasowa analiza, we wschodniej części terytorium dawnej Rzeczypospolitej. To tam znajdowało się ich „centrum" – ów „święty obszar". Odpadnięcie od Polski Kresów Wschodnich spowodowało, że większość obiektów kultu należących do tych wspólnot pozostała na terytorium Związku Radzieckiego. Mniejszości karaimska i muzułmańska, które znalazły się w powojennej Polsce, złożone w dużej mierze z repatriantów, rozproszone i z dala od swych małych ojczyzn, zaczęły w nowej rzeczywistości poszukiwać owego „punktu stałego", „osi wszelkiej orientacji".



Fot. 5. Kienesa w Trokach
(fot. autor)

Fot. 6. Cmentarz karaimski w Warszawie
(fot. autor)

W tworzonych *in cruda radice* skupiskach Karaimów w powojennej Polsce, życie religijne organizowano niemal od samego początku. Poza granicami kraju pozostały wszystkie należące do tej społeczności obiekty kultu, z XVIII-wieczną kienesą (karaimska świątynia) w Trokach na czele.

Ze względu na znikomą, w porównaniu z okresem międzywojennym, liczebność oraz znaczne rozproszenie, środowisko polskich Karaimów nie miało możliwości, ale też i potrzeby, aby wznieść typowe dla siebie obiekty sakralne. Po wojnie, od 1946 r. w formie instytucjonalnej działała tylko jedna kienesa we Wrocławiu (rys. 53). Była to właściwie pełniąca jej funkcję część mieszkania

[87] Jak wyżej.

(przeznaczono na nią trzy z pięciu pokojów), które należało do duchowego zwierzchnika tej wspólnoty, ostatniego hazzana (zwierzchnika oraz głównego duchownego w gminie) powojennej Polski – Rafała Abkowicza (1896–1992)[88].

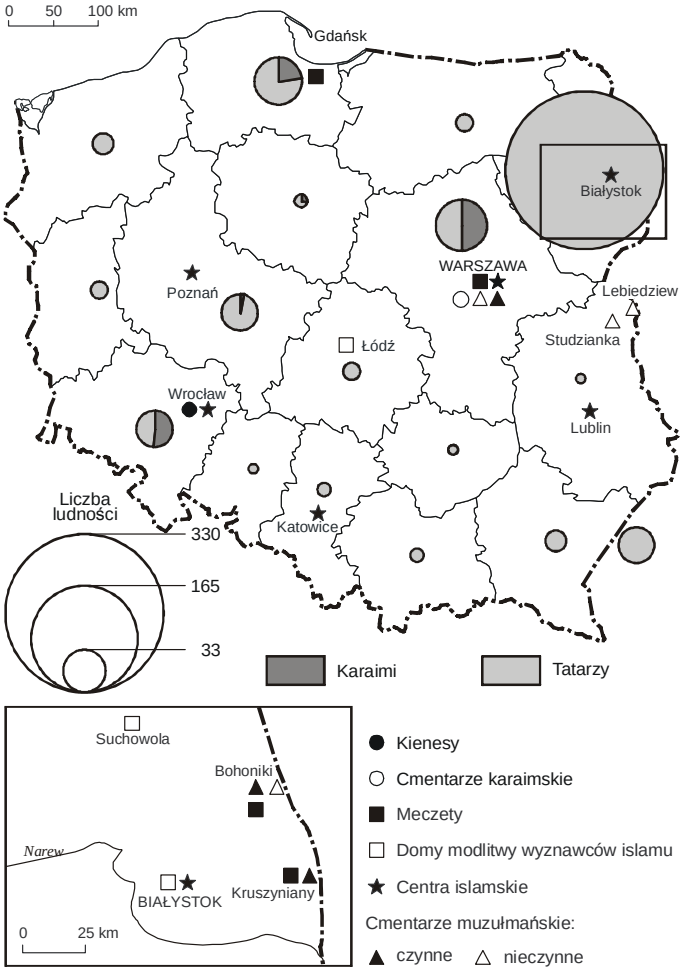
Fot. 7. Hazzan Rafał Abkowicz we wrocławskiej kienesie (1985 r.)
(fot. P. Rogóyski; archiwum domowe M. Abkowicz)

W innych skupiskach nabożeństwa odbywały się także w domach prywatnych. Każde z nich, oprócz wypełniania funkcji religijnych, było miejscem podtrzymywania więzów wewnątrzśrodowiskowych i wypracowywania różnych form życia zbiorowego polskich Karaimów. Rodzina była często podstawową i najważniejszą dla podtrzymania praktyk religijnych grupą wiernych[89].

[88] Informacje o wykorzystaniu mieszkania na cele kultowe pochodzą od przewodniczącej Związku Karaimów Polskich, wnuczki ostatniego hazzana – Marioli Abkowicz.

[89] K. Urban (1994, s. 40), powołując się na materiały archiwalne, przedstawił dane, według których w 1956 r. działały prawdopodobnie dwa karaimskie domy modlitwy. Autor nie sprecyzował jednak (choć wskazuje na pewne niedokładności w przytaczanych danych), o jakie obiekty chodzi. Nie wiadomo więc, czy miał na myśli obiekty pełniące funkcje kienes, co wydaje się mało prawdopodobne, gdyż jedyna, o charakterze instytucjonalnym, działała, jak powiedziano, we Wrocławiu, czy też może mieszkania służące Karaimom za domy modlitw, co również wydaje się niezgodne ze stanem rzeczywistym, gdyż jak wskazują dane dotyczące stanu posiadania, Karaimi byli w tym okresie zorganizowani w trzech dżymatach, z których każdy, co można przyjąć z dużym prawdopodobieństwem, posiadał jakiś, co najmniej jeden, dom modlitwy, będący faktycznie prywatnym mieszkaniem służącym praktykom religijnym. Być może do obiektów pełniących funkcję domu modlitwy zaliczony został w zestawieniu zaprezentowanym przez wspomnianego autora lokal w Podkowie Leśnej użytkowany przez warszawski dżymat (Rykała 2008a).

Warto dodać, że jedynym reliktem materialnego dziedzictwa Karaimów w krajobrazie kulturowym współczesnej Polski jest cmentarz w Warszawie, założony w 1890 r., na którym znajduje się kilkadziesiąt nagrobków. Nekropolia ta jest dla polskich Karaimów czymś więcej niż tylko miejscem odbywania pochówków. To miejsce zgromadzeń, które podobnie jak „prywatne" domy modlitwy, służyło i służy – poza wypełnianiem zasad wynikających z wiary i tradycji religijnej (zgromadzenia odbywały się przede wszystkim z okazji postu i modlitw w intencji ofiar dżumy z 1701 r.) – podtrzymywaniu więzi grupowej własnego środowiska.



Rys. 53. Miejsca kultu karaimskiego i muzułmańskiego w Polsce w końcu XX i na początku XXI w.
Źródło: opracowanie własne

W zdecydowanie lepszej sytuacji byli po wojnie muzułmanie pochodzenia tatarskiego, gdyż w nowych granicach Polski znalazły się dwa należące do nich meczety: w Bohonikach (XIX w.) i Kruszynianach (XVIII w.) na Podlasiu, a także kilka czynnych cmentarzy (rys. 53). Do istniejących obiektów sakralnych dołączały nowe, wznoszone z inicjatywy tatarskich repatriantów (liczniejszych w porównaniu z Karaimami) oraz muzułmanów innego pochodzenia etnicznego[90]. Intensyfikacja kontaktów na arenie międzynarodowej w XX w. sprzyjała bowiem napływowi do Polski imigrantów z krajów tej tradycji religijnej, zwłaszcza: dyplomatów, od lat sześćdziesiątych, a na większą skalę od lat siedemdziesiątych – studentów i naukowców, a wraz z początkiem zmian ustrojowych w Polsce – również przedsiębiorców. W ostatnich latach dołączyli do nich uchodźcy, którzy dotarli tu z powodu uzasadnionej obawy przed prześladowaniami grożącymi im w macierzystych krajach (ze względów religijnych, narodowościowych lub wyznawanych poglądów politycznych), oraz osoby narodowości polskiej, które dokonały konwersji na islam. Wzrost demograficzny muzułmanów w Polsce w ostatnich, blisko dwudziestu, latach (z ok. 5 do ok. 30 tys.) odłożył się znacząco w płaszczyźnie przestrzennej.

Fot. 8. Meczet w Kruszynianach (fot. autor)

Fot. 9. Cmentarz tatarski w Lebiedziewie (fot. autor)

W 1989 r. wysiłkiem środowiska miejscowych muzułmanów – zarówno pochodzenia tatarskiego, jak i arabskiego – powstał, po trwającej pięć lat budowie, meczet w Gdańsku. W porównaniu z meczetami w Bohonikach i Kruszynianach, które nie przypominają wyglądem typowych świątyń arabskich – są drewniane, nie mają strzelistych minaretów, charakteryzuje je ubogi detal – bu-

[90] W wyniku trudności z adaptacją w obcym kulturowo otoczeniu, część repatriantów tatarskich wzięła udział w reemigracji, przenosząc się na związane z tradycją osadnictwa tej ludności Podlasie.

dowla w Gdańsku przybrała nieco odmienny kostium stylowy. Jest murowana, stylizowana na meczet orientalny i posiada minaret. Na przestrzeń sakralną wyznawców islamu w Polsce w 2005 r. składały się ponadto: domy modlitwy – w Białymstoku, Suchowoli i Łodzi, oraz tzw. centra islamskie – w Białymstoku, Katowicach, Lublinie, Poznaniu, Wrocławiu i Warszawie[91]. W tym ostatnim mieście część budowli służącej jako centrum, zaadaptowana została w 1993 r. na meczet. W związku z czym jest on uważany za jeden z czterech tego typu, wolno stojących, czynnych obiektów w Polsce[92].

Fot. 10. Cerkiew pw. św. Nikity Męczennika w Kostomłotach (fot. autor)

Odcięcie od Polski w wyniku zmiany granic większości parafii neounickich, a także przesiedlenia w ramach akcji „Wisła" – obejmującej, jak powiedziano, wiernych wszystkich obrządków wschodnich – przyczyniły się do spadku liczby wiernych i ich rozproszenia terytorialnego, a w konsekwencji do niemożliwości reaktywowania hierarchii Kościoła katolickiego obrządku bizantyjsko-słowiańskiego. W granicach Polski po 1945 r. znalazły się tylko trzy parafie, spośród 41 istniejących pod koniec okresu międzywojennego (1938 r.). Dwie z tych parafii

[91] Centra islamskie zakładane są w obiektach, które oprócz wypełniania funkcji *stricte* religijnych (odprawiania modlitw piątkowych i świątecznych), służą jak miejsce gromadzenia literatury na temat islamu oraz przybliżania tradycji tej religii.

[92] Główną opiekę nad zabytkowymi meczetami w Kruszynianach i Bohonikach, domami modlitwy w Białymstoku i Suchowoli, meczetem w Gdańsku oraz Centrum Islamskim w Warszawie sprawował, skupiający polskich Tatarów, Muzułmański Związek Religijny. W pozostałych miastach, stanowiących zarazem większe ośrodki akademickie, obiekty kultu użytkowane były przez członków Związku i przebywających w Polsce, na stałe lub czasowo, muzułmanów arabskiego pochodzenia, zrzeszonych na ogół w Lidze Muzułmańskiej. Z wymienionych tylko dom modlitwy w Łodzi służy niemal wyłącznie muzułmanom (głównie studentom) nietatarskiego pochodzenia.

– w Kodniu i Starym Pawłowie – po wprowadzeniu liturgii łacińskiej, ze względu na malejącą liczbę wiernych przestały istnieć do lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia. Przetrwała jedynie parafia w Kostomłotach, pełniąca obecnie funkcję parafii personalnej[93]. W rezultacie tych przeobrażeń na przestrzeń sakralną najmniejszego z katolickich Kościołów wschodnich w Polsce – neounickiego, składa się cerkiew pw. św. Nikity Męczennika w Kostomłotach, będąca jedyną, w której obowiązującą liturgią jest ryt bizantyjsko-słowiański. Obiekt został wzniesiony w 1631 jako cerkiew unicka, po formalnym jednak zniesieniu unii brzeskiej (1875 r.), był aż do 1927 r. świątynią prawosławną. Od 1998 r., kiedy uroczyście złożono relikwie błogosławionych męczenników unickich z Pratulina (obrońców przed rozwiązaniem i przymusowym wcieleniem do Cerkwi prawosławnej unickiej diecezji chełmskiej), miejscowa cerkiew pełni funkcję sanktuarium katolickiego obrządku bizantyjsko-słowiańskiego (Sanktuarium Unitów Podlaskich).

Poza kostomłocką cerkwią, liturgię w rycie bizantyjsko-słowiańskim odprawia się okolicznościowo w pierwotnie neounickich, a obecnie filialnych kościołach parafii rzymskokatolickich: w Starym Pawłowie (cerkiew pw. św. Mikołaja Cudotwórcy, wzniesiona w latach 1929–1930, parafia rzymskokatolicka pw. Trójcy Świętej w Janowie Podlaskim) i Horodle (cerkiew pw. św. Mikołaja Cudotwórcy i Podwyższenia Krzyża Świętego, wzniesiona w latach 1928–1932, parafia rzymskokatolicka pw. św. Jacka w Horodle)[94]. Pozostałe cerkwie neounickie, a właściwie poneounickie są albo rzymskokatolickimi kościołami parafialnymi (Dokudów, Połoski) lub filialnymi (Kodeń, Stary Bubel), albo prawosławnymi cerkwiami parafialnymi (Terespol) lub filialnymi (Hola) (rys. 54)[95].

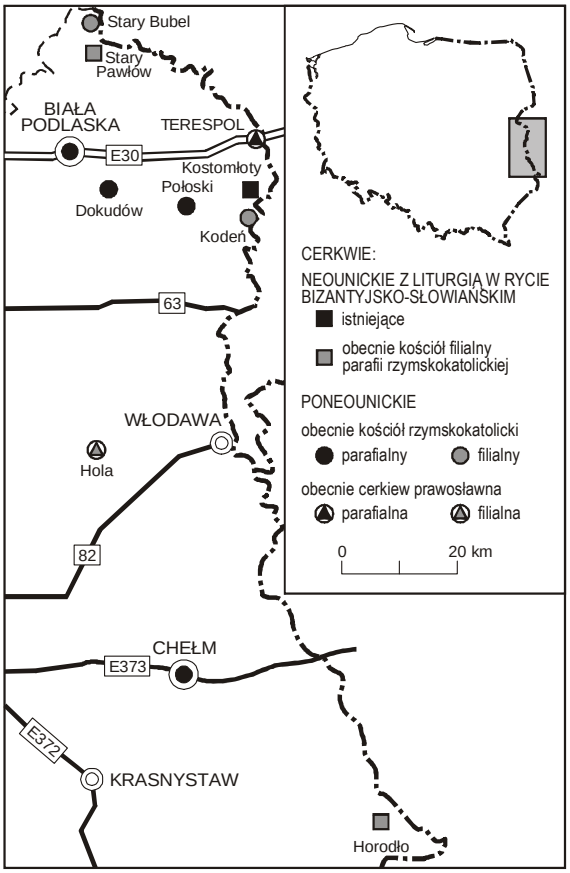
---

[93] Jak wynika z wywiadu przeprowadzonego przez autora ze Zbigniewen Nikoniukiem, katolickim księdzem, birytualistą i proboszczem kostomłockiej parafii, od 2007 r. (daty odejścia dotychczasowego, wieloletniego proboszcza) parafia w Kostomłotach podlega duszpasterskiej opiece i jurysdykcji biskupa siedleckiego. Stan duchowny wspólnoty, ze względu na małą liczbę wiernych, tworzyli w 2010 r.: jedyny kapłan obrządku w Polsce, tytularny archimandryta i emerytowany proboszcz parafii pw. św. Nikity w Kostomłotach, Roman Piętka (zm. 2011 r.) oraz kilku kapłanów birytualistów, sprawujących liturgię w dwóch obrządkach – obok bizantyjsko-słowiańskiego, również w łacińskim.

[94] W drugiej z omawianych cerkwi, wysuniętej najdalej na południe, okolicznościowo odprawiana jest też liturgia w obrządku bizantyjsko-ukraińskim.

[95] Z cerkwi poneounickich jedynie ta w Dokudowie przeznaczona była od początku (wzniesiona w latach 1928–1932) dla wyznawców obrządków bizantyjsko-słowiańskiego. Pozostałe świątynie służyły pierwotnie albo wyznawcom prawosławia (cerkiew w Kodniu, wybudowana w pierwszej połowie XVI w.), albo unitom (cerkwie: w Połoskach z drugiej połowy XVII w., Holi z początku XVIII w., Starym Bublu i w Terespolu – obie z pierwszej połowy XVIII w.).

Fot. 11. Cerkiew pw. św. Mikołaja Cudotwórcy w Starym Pawłowie (fot. autor)



Rys. 54. Cerkwie neounickie i poneounickie w Polsce (2010 r.)
Źródło: opracowanie własne

Ponadto przy parafii neounickiej w Kostomłotach działa (od 1985 r.) dom zakonny żeńskiego zgromadzenia Małych Sióstr Jezusa, natomiast do 2007 r. (daty odejścia tytularnego archimandryta i dotychczasowego proboszcza parafii) funkcjonował (od 1998 r.) dom Zgromadzenia Księży Marianów. Niepowodzeniem natomiast zakończyła się podjęta w latach osiemdziesiątych XX w. w Ujkowicach koło Przemyśla próba odbudowy życia klasztornego w obrządku bizantyjsko-słowiańskim[96].

Z kolei zaangażowani w praktyki medytacyjne i treningi buddyści i hinduiści, reprezentanci dalekowschodnich tradycji, dopiero od niedawna wpisanych w mozaikę religijną Polski, skupieni są na ogół w największych miastach. Ma to związek, o czym szczegółowej już powiedziano, z genezą buddyzmu i hinduizmu w Polsce. Obie tradycje wprowadzali w większości ludzi młodzi, wykształceni, rekrutujący się ze środowisk zlaicyzowanych, ośrodków akademickich, ułatwiających dostęp do fachowych publikacji i spotkań z osobami zaangażowanymi w praktyki religijne. Nie znaczy to, że skupiska miejskie były jedynymi na mapie „polskiego" buddyzmu czy też hinduizmu. Jak już wspomniano w rozdziale poświęconym wyznawcom obu religii, do największych miast dołączyły również mniejsze ośrodki. Był to efekt uzyskania (od różnych osób fizycznych i prawnych) zgody na przejęcia i zaadaptowanie do praktyk religijnych obiektów zlokalizowanych w małych miejscowościach. Warto w tym miejscu przypomnieć, że wspólnoty o hinduistycznej i buddyjskiej proweniencji nie wymagają na ogół wyłączności religijnej, w rezultacie wielu ich członków to praktykujący katolicy. Członkowie lub sympatycy jako motyw uczestnictwa podawali, choć czynią to także obecnie, głównie aspekty zdrowotne stosowanych przez te ruchy metod, a także uniwersalizm tych systemów religijnych, akcentujący rozwój osobowościowy i duchowy człowieka, jego samodyscyplinę, krzewienie ducha tolerancji, braterstwa i pokoju. W wielu wypadkach członkowie tych wspólnot należą również do innych ruchów pochodzenia orientalnego. To zróżnicowane i nieco odmienne od wcześniej omówionych podejście do uczestnictwa w życiu religijnym, przekłada się na sposób oraz formę kształtowania i organizowania przestrzeni sakralnej przez te wspólnoty.

Praktyki religijne wykonywano więc na przykład w pomieszczeniach różnych stowarzyszeń lub domach prywatnych. Przykładem może być sekcja Agnihotry przy Stowarzyszeniu Radiestetów (obecnie Polskie Towarzystwo Psy-

[96] Nieudaną, ze względu na konflikt z lokalną społecznością i biskupem przemyskim, próbę podjęło dwóch mnichów unickich ze stanów Zjednoczonych, podlegających zwierzchnictwu biskupa białoruskiej diaspory. Skutkiem tych niepowodzeń było przekazanie (w 1994 r.) założonego przez nich monasteru św. św. Cyryla i Metodego pod jurysdykcję Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.

chotroniczne) w Warszawie, której członkowie, skupieni – jak podają m.in. P. Karpowicz (1990) i K. Urban (1994) – w 22 ośrodkach na terenie kraju (w 1990 r.), rytuał ofiarny wykonywali w różnych wynajętych pomieszczeniach, domach prywatnych, a niekiedy także w ogrodach i na polach uprawnych.

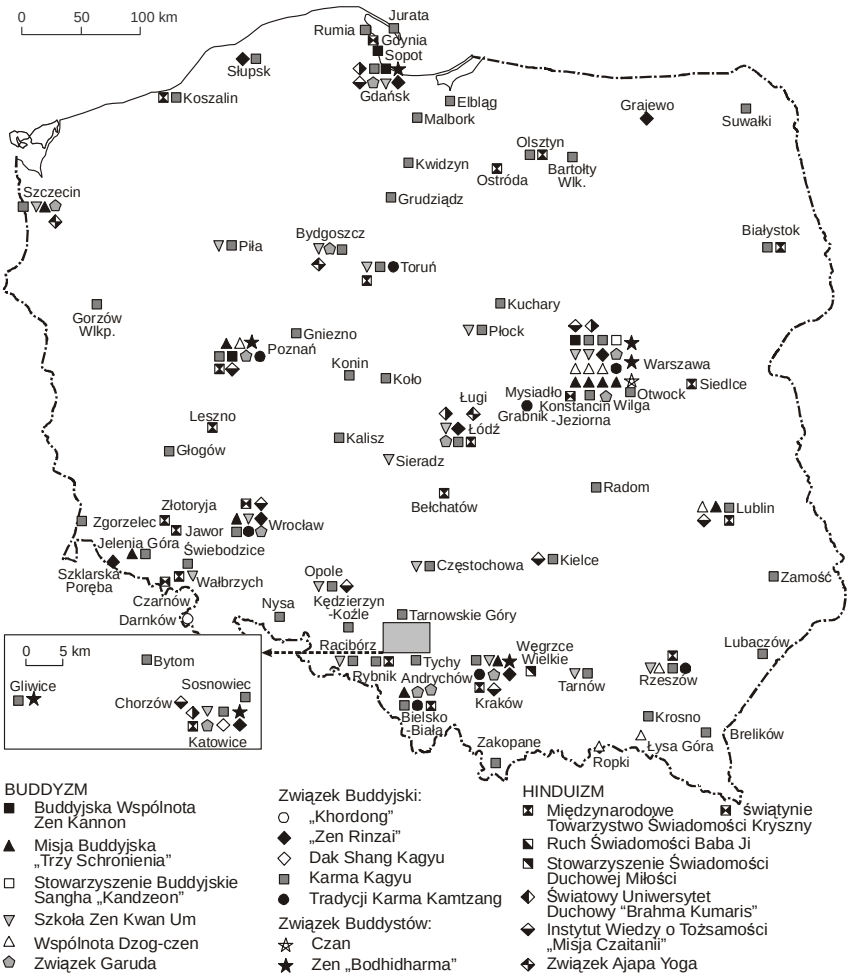
Fot. 12. Ośrodek Związku Buddystów Zen „Bodhidharma” w Warszawie (Falenica) (fot. M. Jankowska)

Podobnie rzecz się miała w przypadku działalności religijnych związków hinduistycznych, np. Brahma Kumaris Raja Yoga, których członkowie i sympatycy swoje pierwsze spotkania organizowali w mieszkaniach osób prywatnych (głównie założycieli lub prekursorów poszczególnych ruchów), a także, jak pokazuje aktywność ruchu Raja Yoga, w klubach studenckich i domach kultury.

Również buddyści, wyrastający w tym samym, co wyznawcy hinduizmu, klimacie zainteresowań w Polsce Wschodem, swoje pierwsze spotkania medytacyjne organizowali, już w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku, w ośrodkach będących prywatnymi mieszkaniami (Zen „Sangha”). Nie inaczej było w przypadku większości innych stowarzyszeń buddyjskich w tej i następnej dekadzie (m.in. dawnego Stowarzyszenia Buddyjskiego Zen „Czogie”, Karma Kagyu). Pierwsze, stałe miejsca praktyki medytacyjnej należące do polskiej *sanghi* powstały m.in.: w Katowicach, Wrocławiu, Poznaniu, Szczecinie, Białymstoku, Bielsku Białej, Opolu, Głogowie. Dwa ośrodki uzyskały status świątyni: Zendo „Trzech Obłoków” w Warszawie (Falenica) i Zendo w Przesiece, koło Jeleniej Góry.

Siedzibami ośrodków medytacji innej, pionierskiej wspólnoty buddyjskiej w Polsce, Stowarzyszenia Buddyjskiego Zen „Czogie”, były Przegorzały znajdujące się dziś w granicach administracyjnych Krakowa, Gdańsk, Łódź i Lublin, natomiast miejscami spotkań publicznych z zagranicznymi nauczycielami

(Soenem Sa Nimem) – kluby studenckie, domy kultury i inne obiekty uniwersyteckie w Gdańsku, Warszawie i Krakowie (rys. 55).



Rys. 55. Buddyjskie i hinduistyczne ośrodki i grupy medytacyjne w Polsce (2005–2010)
Źródło: opracowanie własne

Można więc zarysować pewną prawidłowość przy tworzeniu się przestrzeni sakralnej poszczególnych ruchów hinduistycznych i wspólnot buddyjskich. Najpierw dochodziło do założenia ośrodka medytacyjnego w prywatnym mieszkaniu członka grupy (jej założyciela, inicjatora). Następnie, w wyniku dołączania do grupy członków z innych miast, ośrodki powstawały również w tych miejscowościach (zazwyczaj w mieszkaniach prywatnych, ale także w wynaj-

mowanych lokalach), w których koncentrowały się największe liczebnie grupy wyznawców. Na końcu natomiast zakładano główny ośrodek (świątynię). Jego siedziba powstawała na ogół w miejscowości zamieszkiwanej przez członków danej grupy. Lokalizowano go niekiedy również tam, gdzie buddystów pierwotnie nie było, jednak możliwość przejęcia odpowiedniego lokalu powodowała, że dana miejscowość stawała się trwałym miejscem ich pobytu (np. Kuchary koło Drobina, Przesieka koło Jeleniej Góry, Szklarska Poręba).

Podjęte tu studium przypadków pokazało – a nic nie zastąpi przykładu i faktu w opisie świata zwróconego ku sacrum – jak człowiek religijny może w rozmaity sposób doświadczać i kształtować przestrzeń. Pozwoliło „z bliska" spojrzeć na ustanowioną przez niektóre mniejszości strukturę świętej przestrzeni i wyodrębnić ją spośród innych, świeckich obszarów. Dzięki sprowadzeniu refleksji nad przestrzenią sakralną do analizy konkretnego materiału faktograficznego, jakim są świątynie, możliwe stało się poznanie tych obiektów, które – jak powiedział M. Eliade (2008) – pozwalają na nową waloryzację religijną świata. Świątynia, jako dom bogów, święte miejsce ciągle od nowa uświęca świat, gdyż go reprezentuje, a zarazem obejmuje, i jakkolwiek byłby on nieczysty, nieustannie uświęca go świętość świątyni (Eliade 2008).

7. MNIEJSZOŚCI RELIGIJNE W POLSCE NA TLE STRUKTURY NARODOWOŚCIOWO-ETNICZNEJ

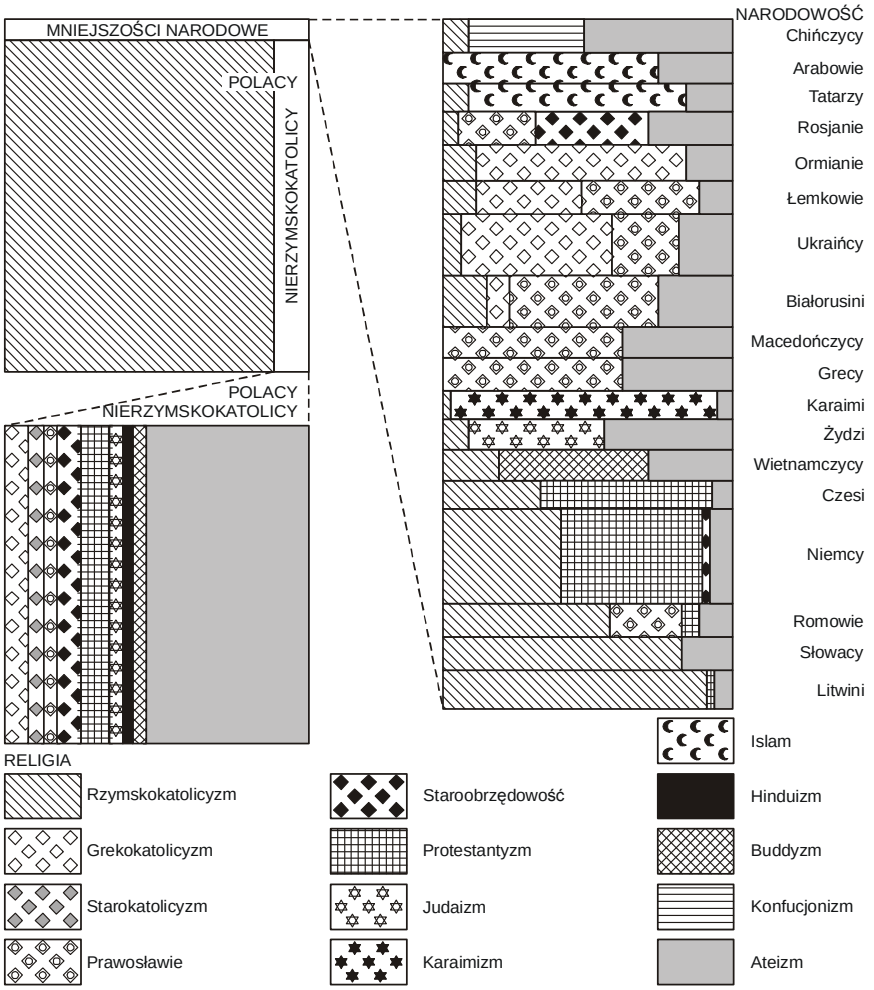
7.1. MNIEJSZOŚCI RELIGIJNE W KONTEKŚCIE ICH ETNICZNEGO POCHODZENIA – PERSPEKTYWA HISTORYCZNA

Religia stanowiła istotny czynnik w formowaniu się wielu narodów oraz w utrzymywaniu świadomości narodowej przez mniejszości narodowe. Podobnie kształtował się przebieg tych zależności na ziemiach polskich. W generalnym ujęciu można powiedzieć, że tworząca się w ciągu dziejów struktura wyznaniowa ludności Polski wykazywała – co w sposób mniej lub bardziej bezpośredni sygnalizowano w toku przeprowadzonej dotychczas analizy – bliski związek ze strukturą narodowościowo-etniczną (rys. 56). Związek, co należy zaznaczyć, przybierający zmienny charakter w zależności zarówno od okresu historycznego i fragmentu terytorium Polski, jak i poszczególnych mniejszości.

Jak wykazano, wspólnoty wyznaniowe różnią się genezą obecności w Polsce – pojawiły się m.in. wskutek: przenikania idei religijnych i/lub doświadczeń zagranicznych z danym systemem religijnym, podziałów w łonie danego wyznania, objęcia granicami skupisk wyznawców różnych religii lub napływu imigrantów (politycznych, ekonomicznych). W kilku pierwszych przypadkach – gdy dana tradycja religijna dotarła do Polski w rezultacie transferu idei, myśli, doświadczeń z określoną koncepcją zdobytych poza jej granicami lub też wewnętrznych podziałów w kraju – mniejszości wyznaniowe (m.in. buddyści, niektórzy protestanci, katolicy) nie stanowią zarazem odrębnych grup narodowościowych tudzież etnicznych. Składają się na ogół na mozaikę religijną ludności narodowości polskiej. Najbliższe modelowi zbieżności wyznania i etnosu są mniejszości reprezentujące dwa ostatnie typy genezy. Religia była dla członków tych wspólnot – włączonych w procesie rozwoju terytorialnego państwa polskiego lub imigranckich – podstawowym rodzajem więzi scalającym ich w okresie życia w diasporze, pozostając też na długo najważniejszym wyznacznikiem ich tożsamości i odrębności grupowej.

Temu poczuciu identyfikacji grupowej towarzyszyło na ogół poczucie przynależności do kraju pochodzenia, z tym zaznaczeniem jednak, że stopień wy-

kształcenia świadomości narodowej był wśród członków tych wspólnot inny od dzisiejszego rozumienia tego rodzaju związków z narodem lub grupą etniczną. Identyfikacje te różniły się także w zależności od wspólnoty, której dotyczyły. Zwłaszcza wśród osób prześladowanych za swoją wiarę, przynależność do danej grupy religijnej traktowana była w dużym stopniu immanentnie z przynależnością do określonego etnosu, choć ta pierwsza była zdecydowanie silniejsza – to identyfikacja z grupą wyznawców tej samej religii stanowiła przecież przyczynę utraty więzi z krajem pochodzenia na rzecz życia w obcym państwie.



Rys. 56. Schemat struktury narodowościowo-religijnej ludności Polski autorstwa M. Sobczyńskiego
Źródło: Sobczyński (2000)

Związek ten słabł jednak w miarę wydłużania się okresu przebywania w diasporze. Pod wpływem obcego otoczenia następowało bowiem stopniowe przyswajanie przez mniejszości charakterystycznych dla niego norm kulturowych, prowadzące zazwyczaj do utraty – częściowej lub całkowitej – etnicznych i/lub religijnych cech odrębności. Jedności między wyznaniem i narodowością nie udało się w dłuższym okresie utrzymać także z przyczyn wynikających ze specyfiki danej mniejszości. Niektóre wspólnoty religijne, głównie protestanckie, postulując reformę Kościoła poprzez odwołanie się do ideałów pierwotnego chrześcijaństwa i autorytetu *Biblii*, zjednywały sobie zwolenników wywodzących się spoza dotychczasowego, na ogół jednorodnego etnicznie, kręgu wyznawców.

Wśród wspólnot religijnych identyfikowanych z mniejszościami narodowymi, które dostąpiwszy możliwości kultywowania wiary na ziemiach polskich, nie przetrwały bądź przetrwały do dzisiaj w postaci reliktowej, są m.in. mennonici i bracia czescy.

Mennonici, stanowiący jeden z odłamów anabaptyzmu, zwolennicy przyjmowania chrztu w wieku „świadomym" i idei równości wszystkich ludzi, byli głównie Flamandami i Fryzyjczykami (choć powszechnie nazywano ich Holendrami), a nieliczni – Niemcami. Pochodzili z trudno dostępnych i bagnistych północnych Niderlandów i Fryzji, a także Nadrenii i północnych prowincji niemieckich. Prześladowani za wiarę, a następnie wygnani ze swoich ziem, osiedlili się pod koniec XVI w., w liczbie kilkunastu tysięcy, w Prusach Książęcych i Królewskich, głównie na Żuławach, w Elblągu, Gdańsku i Malborku, a później także na Kujawach, w Wielkopolsce, Małopolsce i na Mazowszu – wszędzie jako specjaliści od osuszania i zagospodarowywania terenów podmokłych i teras zalewowych. Mennonici skupiali się w gminach flamandzkich i fryzyjskich[1]. Przez długi okres zachowali odrębność wyznaniową, własne tradycje i obyczaje. Pod koniec XVIII w. stracili jednak w dużym stopniu tożsamość etniczną pod wpływem polskiego otoczenia, a w rezultacie rozbiorów ulegali germanizacji, której sprzyjało podobieństwo języków niderlandzkiego i niemieckiego[2]. W wyniku prześladowań ze strony Wehrmachtu za odmowę

[1] Gminy te nie miały etnicznego charakteru. Kryterium podziału na dwa odłamy mennonitów stanowiły różnice poglądów na temat izolacji od otoczenia i przestrzegania zasad dogmatycznych (gminy flamandzkie były bardziej rygorystyczne w kwestiach wyznaniowych, choć na ogół otwarte na „świat", natomiast gminy fryzyjskie przywiązywały mniejsze znaczenie do zasad dogmatycznych, akcentując potrzebę ścisłego zachowania tradycji).

[2] W okresie rozbiorów, zwłaszcza w zaborze pruskim, mennonici zostali pozbawieni części praw, co doprowadziło wielu z nich do emigracji, głównie na Ukrainę, Syberię i do Kanady.

służby wojskowej w czasie drugiej wojny światowej, a następnie emigracji do Niemiec w ramach tzw. akcji repatriacyjnej, wyznanie w Polsce zanikło. Choć w latach dziewięćdziesiątych mennonici podjęli ponowną próbę założenia rolniczych placówek w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, to w Polsce, zdaniem J. Szczepankiewicz-Battek (1996, 2005), udało się to tylko jednej rodzinie – pochodzącej, jak na pionierów mennonizmu na ziemiach polskich przystało, z Holandii – która założyła ekologiczne gospodarstwo rolne w Cięciwie, małej wiosce w pobliżu Wyszkowa.

Podobny związek między religią i narodowością zachodził w przypadku braci czeskich – założonej w połowie XV w. w Czechach wspólnoty religijnej, której członkowie w wyniku prześladowań dotarli do Wielkopolski, Prus Królewskich i Książęcych oraz na Śląsk. Główny trzon wiernych Jednoty Braterskiej (jak nazywano oficjalnie braci) tworzyli Czesi. Nie byli oni jednak jej jedynymi członkami, choć stanowili pierwszą kadrę duchowieństwa. Wspólnota, mimo w pewnym sensie narodowego charakteru, propagowała uniwersalne treści religijne (podobnie jak uniwersalne treści niosła religia rzymskich katolików). Określając na nowo rolę i istotę Kościoła (odwołującego się w swojej doktrynie jedynie do autorytetu *Pisma Świętego*), Jednota – którą cechowały ponadto sprawna organizacja i wysoki poziom moralny duchowieństwa – przyciągała także ludność pochodzenia polskiego (przede wszystkim szlachtę, w mniejszym stopniu mieszczan i chłopów), niemieckiego oraz szkockiego. Niektórzy polscy członkowie Jednoty, począwszy od XVII w., nazywali siebie wprost „ewangelikami wyznania czeskiego". Po 1655 r. wielu braci czeskich opuściło Polskę. Pozostali, tak jak ich współwyznawcy osiedlający się na ziemiach polskich w późniejszym okresie, zgłosili akces do zbliżonego dogmatycznie i znacznie bardziej zróżnicowanego etnicznie Kościoła Ewangelicko-Reformowanego. Wybrane i przedstawione w skrócie przypadki pokazują, że nawet wspólnoty o wyraźnych konotacjach etnicznych rozwijały się na badanym obszarze w oparciu o bardziej złożoną bazę etniczną.

Warto się zastanowić, jak ten warunkowany wieloma czynnikami (politycznymi, geograficznymi, historycznymi i społecznymi) układ relacji między wyznaniem a narodowością kształtuje się we współczesnej Polsce. Refleksja ta wynika po części z faktu, że również dzisiaj w przypadku niektórych mniejszości narodowych i etnicznych religia stanowi istotny wyznacznik ich odrębności. Znaczenie mają również przyczyny natury metodologicznej[3]. Otóż, w 2002 r.

[3] Rola religii w podtrzymywaniu i kształtowaniu tożsamości mniejszości narodowych i etnicznych znalazła swój wyraz w *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*. Poświęcony mniejszościom art. 35 stanowi, że „1. Rzeczpospolita Polska zapewnia obywatelom polskim

odbył się w Polsce narodowy spis powszechny, który po raz pierwszy od zakończenia drugiej wojny światowej, podjął kwestię przynależności narodowej ludności Polski[4]. Możliwość wykorzystania bardziej obiektywnego, niż tylko szacunkowy, materiału poznawczego w postaci wyników spisu, pozwoliła precyzyjniej uchwycić uwarunkowane historycznie relacje między mniejszościami religijnymi a mniejszościami narodowymi i etnicznymi.

7.2. MNIEJSZOŚCI NARODOWE I ETNICZNE W POLSCE W ŚWIETLE DANYCH NARODOWEGO SPISU POWSZECHNEGO Z 2002 ROKU

Publikacje danych dotyczących mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce budzą niezmiennie różnorodne kontrowersje i zastrzeżenia. Spotykały się one zazwyczaj z zarzutami niewiarygodności sporządzanych statystyk, zaniżających lub zawyżających rzeczywistą liczbę osób reprezentujących poszczególne grupy narodowościowe i etniczne. Zarzuty formułowano także w odniesieniu do strony metodycznej prowadzonych badań i procedur spisowych. Zastrzeżenia budziły m.in. kryteria stosowane przy weryfikacji deklaracji przynależności narodowej, jako mało obiektywne i poddawane różnym manipulacjom w zależności od zamówień politycznych. Dotychczasowe doświadczenia wskazują na to, że problematyka narodowościowa w zakresie wyrażających ją statystyk jeszcze długo będzie obarczona błędami, budzącymi większe lub mniejsze kontrowersje. Statystyki narodowościowe, co podkreślają m.in. H. Chałupczak i T. Browarek (1998), dotyczą kwestii niezmiernie delikatnych i trudno mierzalnych, a narodowość, w odróżnieniu od obywatelstwa, jest stanem faktycznym, a nie prawnym, determinowanym także czynnikami pozaetnicznymi.

Mimo tych problemów, liczbę błędów i zakres manipulacji można znacząco

należącym do mniejszości narodowych i etnicznych wolność zachowania i rozwoju własnego języka, zachowania obyczajów i tradycji oraz rozwoju własnej kultury. 2. Mniejszości narodowe i etniczne mają prawo do tworzenia własnych instytucji edukacyjnych, kulturalnych i instytucji służących ochronie tożsamości religijnej oraz do uczestnictwa w rozstrzyganiu spraw dotyczących ich tożsamości kulturowej".

[4] Gwoli ścisłości należy dodać, że pytanie o narodowość zawierał również pierwszy po drugiej wojnie światowej spis ludności z 1946 r. Jego wyniki jednak, szczególnie w zakresie interesującej nas problematyki, były dalekie od stanu rzeczywistego. Uzyskano je bowiem w okresie intensywnych zarówno zewnętrznych, jak i wewnętrznych przemieszczeń ludności, gdy wielu Niemców i Ukraińców zadeklarowało, na ogół niezgodnie z prawdą, polską narodowość, w obawie o przesiedlenia lub deportacje, w których jako osoby narodowości niemieckiej i ukraińskiej zmuszeni byliby uczestniczyć.

zredukować. Warunkiem niezbędnym jednak do osiągnięcia tego stanu rzeczy jest możliwość przeprowadzenia procedur spisowych w krajach, które dysponują ustabilizowanym, demokratycznym systemem politycznym, zapewniającym przestrzeganie praw wszystkich obywateli, w tym reprezentantów różnych mniejszości: narodowych, etnicznych i religijnych. Spis z 2002 r. w takich warunkach politycznych został przeprowadzony, mimo to jego wyniki wymagają ostrożnej interpretacji.

W celu weryfikacji poczucia narodowej tożsamości poddanych procedurze spisowej osób sformułowano pytanie w następującym brzmieniu: *Do jakiej narodowości się Pan(i) zalicza?*, co oznaczało, że niemal wszystkie osoby identyfikujące się z jakąś grupą narodową skorzystały z okazji wskazania na tę, która stanowi ich podstawową grupę odniesienia[5]. Pytanie to było na tyle otwarte, że dawało osobie objętej spisem możliwość udzielenia odpowiedzi zgodnej w dużym stopniu z własnym rozumieniem tego pojęcia, choć pozostającej w związku z przyjętą w spisie jego definicją[6]. Należy zauważyć, że nawet przy zastosowaniu subiektywnego kryterium przynależności narodowej, trudności z identyfikacją miały osoby, których związki emocjonalne, kulturowe lub genealogiczne z określonym narodem nie były tak jednoznaczne. Dotyczyło to zarówno tych osób, których identyfikacje narodowe były złożone i podlegały swoistej regule stopniowalności (wyrażanej poprzez podwójną tożsamością narodową), jak i tych, o niewykrystalizowanej tożsamości narodowej. Niektóre odpowiedzi wychodziły jednak poza zakres przyjętej definicji narodowości, mieszcząc się w kategorii obejmującej mniejszości etniczne.

W odniesieniu do mniejszości dane ze spisu różniły się więc *in minus* od szacunków prezentowanych do tego czasu i – zdaniem G. Babińskiego, ze względu na nieuwzględnienie kwestii zróżnicowania i wycieniowania przynależności do tych grup – były bliższe raczej minimalnym niż maksymalnym wartościom (choć wielkości tych odchyleń różniły się w zależności od mniejszości) (Babiński 2004, Rykała 2006).

Wyniki spisu wykazały, że przynależność do narodowości polskiej zadeklarowało 36 983,7 tys., tj. 96,74% osób, do narodowości innej niż polska – 471,5 tys., czyli 1,23%, natomiast związków z określonym narodem nie udało się

[5] Wprowadzenie subiektywnego kryterium przynależności narodowej odpowiadało standardom wypracowanym na forach najważniejszych organizacji europejskich oraz nawiązywało do kryteriów etniczności dominujących współcześnie w literaturze przedmiotu.

[6] Definicja ta mówi, że: „narodowość jest deklaratywną (opartą na subiektywnym odczuciu) cechą indywidualną każdego człowieka, wyrażającą jego związek emocjonalny (uczuciowy), kulturowy lub genealogiczny (ze względu na pochodzenie rodziców) z określonym narodem".

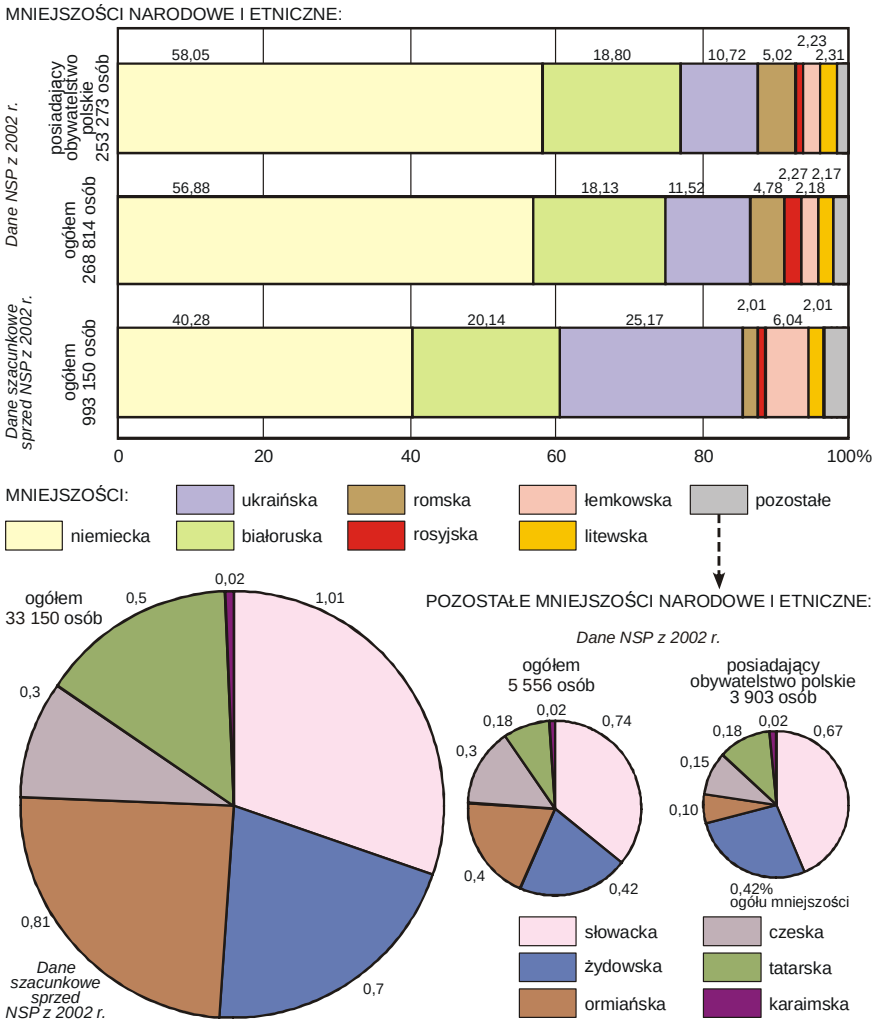
ustalić w przypadku 774,9 tys., tj. 2,03%[7]. Na podstawie prostego rachunku widać, że grupa osób o nieustalonej narodowości – a więc prawdopodobnie nie-Polaków – była znacznie liczniejsza od grupy osób deklarujących inne od polskiego poczucie tożsamości narodowej[8]. Taka sytuacja rodziła uzasadnione – również w świetle rozważań nad strukturą wyznaniowo-narodowościową Polski – pytanie: czy dotychczasowe szacunki dotyczące liczebności mniejszości narodowych były w każdym przypadku mocno przesadzone (zawyżone), czy może przedstawiciele wybranych mniejszości ulegali rzeczywistej asymilacji, czy może niechętnie identyfikowali się z tymi grupami. Można przyjąć, że wszystkie te przyczyny w jakimś stopniu wpłynęły na zmniejszenie się liczebności „starych" mniejszości narodowych. Wbrew wielu opiniom, napływ imigrantów z innych krajów nie miał większego wpływu na wzrost liczebny „tradycyjnych" mniejszości, pokazał natomiast, że środowiska te przeżywają regres (rys. 57).

Warto zauważyć, bo w jakimś sensie potwierdza to zaprezentowany już materiał faktograficzny, że ludność deklarująca w spisie inną niż polska narodowość koncentrowała się głównie w trzech województwach: śląskim – gdzie mieszkało 186,3 tys. jej przedstawicieli (39,5% ogólnej populacji osób niepolskiej narodowości), opolskim – 133,3 tys. (28,3%) oraz podlaskim 55,2 tys. (11,7%). W województwie śląskim więcej niż co dziesiąty mieszkaniec nie był Polakiem, natomiast w obu pozostałych województwach ten odsetek był znacznie niższy, gdyż ludność niepolska nie przekraczała tam 5% ogółu populacji (Rykała 2008b).

---

[7] Z obliczeń statystyków GUS wynika, że wśród 109 kategorii wyróżnionych na podstawie składanych deklaracji przynależności narodowej 91 liczyło mniej niż 1000 osób, połowa – mniej niż 100, a jedna trzecia – mniej niż 50 (*Mniejszości*… 2003, *Wyznania*… 2003, Babiński 2004). Rachmistrzowie odnotowali ok. 40 tys. osób mających trudności z wykazaniem jakichkolwiek związków z określoną narodowością. Wśród osób identyfikujących się z innym narodem 25,7 tys. (5,45%) miało niepolskie obywatelstwo (z dużym prawdopodobieństwem można przyjąć, że byli to imigranci). Pozostali – 444,6 tys. osób (94,3% tej grupy) posiadali obywatelstwo RP. Z kolei w grupie osób deklarujących polską narodowość bez polskiego obywatelstwa pozostawało 14,79 tys. (0,04%). W tym przypadku można przyjąć, że były to osoby ubiegające się o status repatrianta, przebywające czasowo – jako obywatele innych państw – w Polsce, a także, co jest również dość prawdopodobne, specjaliści pracujący w polskich filiach zagranicznych przedsiębiorstw, którzy ze względu na polskie pochodzenie (a często i znajomość polskiego języka) zostali tu skierowani do pracy.

[8] Wśród stałych mieszkańców Polski ponad 98,2% stanowili w 2002 r. obywatele Rzeczypospolitej Polskiej. Analizując rozmiary środowisk niepolskich należy więc uwzględnić dodatkowo fakt posiadania przez 40,2 tys. mieszkańców Polski (0,11%) obywatelstwa innego kraju oraz, co jest dość zaskakujące, że 445 tys. osób oprócz polskiego posiadało jeszcze inne obywatelstwo. W grupie tej dominują liczebnie małżonkowie obywateli polskich oraz osoby polskiego pochodzenia, które zdecydowały się na osiedlenie w Polsce.



Rys. 57. Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce na początku XXI w.
Źródło: opracowanie na podstawie danych Głównego Urzędu Statystycznego i własnych szacunków

Pewne światło na strukturę religijno-narodowościową rzuciły dane o języku używanym do porozumiewania się w codziennych kontaktach. Wynika z nich, że w innych językach niż polski porozumiewało się w domu 563 tys. osób żyjących w Polsce (wyłącznie w innym języku – 52 tys. osób)[9]. Z prostych

[9] Ogólnie ludność mieszkająca w kraju posługiwała się aż 87 różnymi językami, dialektami i gwarami, z czego w 20 językach mówiło więcej niż po tysiąc osób. Najpopularniejszym obcym językiem wśród mieszkańców Polski był niemiecki, którym posługiwało się

obliczeń wychodzi więc, że językiem polskim posługuje się w domu liczniejsza grupa osób (97,8% ludności Polski) od tej, która deklaruje narodowość polską.

Wyniki spisu stanowiły również jedną z przesłanek do szybkiego podjęcia prac nad uregulowaniem sytuacji prawnej istniejących w Polsce mniejszości narodowych. Zwieńczeniem tych działań było przyjęcie w 2005 r. ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym, zgodnie z którą w Polsce występuje 13, tzw. tradycyjnie zamieszkałych, mniejszości narodowych i etnicznych (tj. charakteryzujących się długoletnią, wielowiekową obecnością wśród społeczeństwa polskiego – przyjmuje się, że co najmniej od 100 lat). Wśród mniejszości narodowych (a więc utożsamiających się z narodami zorganizowanymi we własnym państwach) wyróżnia się: białoruską, czeską, litewską, niemiecką, ormiańską, rosyjską, słowacką, ukraińską i żydowską, natomiast wśród mniejszości etnicznych (a więc tzw. mniejszości bezpaństwowych): karaimską, łemkowską, romską i tatarską[10].

Dzięki uzyskanym w spisie danym, do szerszej opinii publicznej dotarł dość kompleksowo opracowany materiał statystyczny na temat mniejszości narodowych i etnicznych, który do wprowadzenia zmian polityczno-ustrojowych w Polsce podlegał tabuizacji, był niekiedy fałszowany lub zniekształcany. Spis powszechny nie zawierał natomiast pytań dotyczących kwestii wyznania, przez co nie przyczynił się do poprawy stanu wiedzy na temat struktury religijnej ludności Polski, w tym mniejszości religijnych.

7.3. MNIEJSZOŚCI RELIGIJNE A MNIEJSZOŚCI NARODOWE I ETNICZNE W POLSCE NA POCZĄTKU XXI WIEKU

W stereotypowym postrzeganiu niektórych mniejszości religijnych w Polsce dochodzi do łączenia ich w „organiczny związek" z określoną mniejszością narodową, tudzież etniczną. Wystarczy wspomnieć np. o przypisywaniu ewangelikowi niemieckiej narodowości lub „co najmniej" niemieckich korzeni, łączeniu wiernych Kościoła prawosławnego z Rosjanami lub Białorusinami i – co wydaje się najbardziej uzasadnione z doktrynalnego i historycznego punktu

---

w domu 204,6 tys. osób. Drugim powszechnie używanym językiem był angielski – posługiwało się nim 89,9 tys. osób, głównie w środowiskach imigranckich lub w małżeństwach heteroetnicznych.

[10] Ustawa z 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym (DzU z 31 stycznia 2005 r.).

widzenia – wyznawców judaizmu z osobami narodowości żydowskiej. Łączenie takie jest w pewnym sensie uzasadnione. Wskazuje na to po części geneza niektórych religii na ziemiach polskich. Stanowi również – o czym sygnalizowano – konsekwencję przemian zachodzących w dziedzinie świadomości narodowej w okresie kontrreformacji. Wykształcone wtedy pojęcie narodu katolickiego z jego szlacheckimi treściami, za właściwego przedstawiciela narodu polskiego uznawało szlachcica-katolika. Wiążąca naród szlachecki idea tożsamości polskości z katolicyzmem przesuwała tym samym poza nawias polskości ludzi innej wiary.

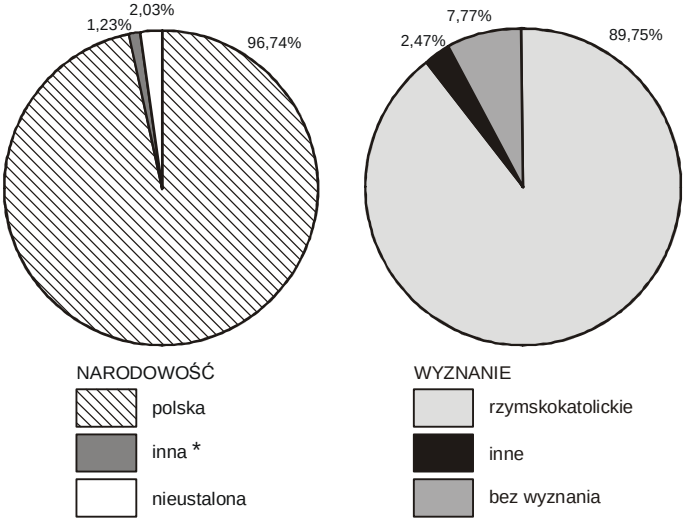
Należy dodać, że te funkcjonujące w świadomości społecznej stereotypy kształtował również gromadzony w poprzednich stuleciach materiał statystyczny, który przynależność narodową wiązał automatycznie z konkretnym wyznaniem. O takim łączeniu decydowało wiele przesłanek. Zasadnicze znaczenie miał stopień wykształcenia poczucia odrębności grupowej definiowanej w kategoriach innych niż religijne, a więc etnicznych – w danym czasie był on różny dla poszczególnych grup. Dopiero pod koniec XIX w. zaczęto kwestie obu typów przynależności – religijnej i narodowościowej – stopniowo rozdzielać. Dzięki temu, do szerszej świadomości społecznej zaczęły docierać informacje, które np., jak wyniki spisu z 1931 r., pokazywały, że wśród katolików byli też Niemcy i Białorusini, ewangelikami było wielu Polaków, a do żydowskiej gminy wyznaniowej należały osoby areligijne, deklarujące przynależność do narodowości polskiej.

W przeciwieństwie do okresu międzywojennego, kiedy wyznanie, przy zastosowaniu określonych procedur administracyjnych, było kwestią publicznie deklarowaną i ujmowaną w państwowych statystykach, współcześnie co najwyżej dopuszcza się możliwość ujawnienia wyznawanej religii w formie wolnej woli zainteresowanych osób, warunkującej powstanie „specyficznej osoby prawnej" – kościoła lub związku wyznaniowego, jako strony stosunków z państwem. W kontekście ustalenia relacji między wyznaniem a narodowością, pod pojęciem mniejszości religijnych należy rozumieć zatem – w zgodzie z polskim prawem i urzędniczą nomenklaturą – reprezentujące ich kościoły oraz związki wyznaniowe.

Mając do dyspozycji solidny materiał statystyczny dotyczący wspólnot religijnych oraz instrument badawczy w postaci realnej statystyki spisu narodowego, dokonano próby weryfikacji niektórych funkcjonujących stereotypów i systematyzacji części wiedzy w omawianym zakresie. Próbę tę podjęto odwołując się do podstawowych kompleksów zagadnień z zakresu geografii religii: statystyki religii i geografii funkcjonalnej religii.

Warunkiem koniecznym przy ustalaniu wspomnianych relacji jest odwołanie

się do szacunków wyrażających zaangażowaną w życie religijne większość społeczeństwa, skupioną w Kościele rzymskokatolickim. Jest to istotne nie tylko z racji tego, że Kościół ten gromadzi najwięcej wiernych w kraju, ale również z tego powodu, że przedstawienie przypisanej mu liczby wyznawców pozwala przełamać funkcjonujący powszechnie stereotyp „Polaka-katolika". W 2002 r. Kościół rzymskokatolicki w Polsce liczył – według statystyki GUS – 34 312,8 tys. wiernych, tj. 97,3% ogółu osób skupionych w kościołach oraz związkach wyznaniowych[11].



* deklarowana narodowość niepolska: niemiecka, białoruska, ukraińska, romska, rosyjska, łemkowska, litewska, słowacka, żydowska, ormiańska, czeska, tatarska i karaimska oraz śląska i kaszubska

Rys. 58. Struktura ludności w Polsce według wyznania i deklarowanej narodowości w 2002 r.
Źródło: opracowanie własne na podstawie: *Wyznania religijne...* (2003)

Na podstawie zaprezentowanych danych (rys. 58) widać, że wśród osób deklarujących przynależność do narodowości polskiej nie wszyscy byli wiernymi Kościoła rzymskokatolickiego (kryterium przynależności do Kościoła stanowi akt przyjęcia chrztu). Zakładając, że część z tych osób (trudno oszacować jak

[11] Należy podkreślić, że pojęcie „wierni Kościoła rzymskokatolickiego", podobnie jak w przypadku innych kościołów i związków wyznaniowych, nie oddaje oczywiście w pełni złożonego stosunku człowieka do wiary i obowiązków z niej wynikających. Dość powiedzieć, że część wyznawców danej religii, szczególnie tej, w której praktykowany jest chrzest niemowląt, z różnych powodów nie wypełnia wszystkich jej kanonów, a w skrajnych przypadkach odchodzi od wiary lub zmienia wyznanie.

liczna) nie identyfikowała się z żadnym wyznaniem, to pozostali należeli, przypuszczalnie, do innych kościołów i związków wyznaniowych. Ponadto do Kościoła rzymskokatolickiego – na co nie wskazują wprost dane zawarte na wykresach – należała także zdecydowana większość przedstawicieli mniejszości narodowych i etnicznych tradycyjnie zamieszkujących w Polsce: Litwinów, Słowaków i Romów. Poza tym skupiał on większość Niemców, wielu Czechów, a także część osób pochodzenia ormiańskiego oraz ukraińskiego i łemkowskiego, które w okresie delegalizacji Kościoła greckokatolickiego przyjęły wiarę rzymskokatolicką. Z danych na rysunku 58 można odczytać jednocześnie, że wśród wiernych mniejszościowych kościołów i związków wyznaniowych (945,6 tys.), oprócz przedstawicieli mniejszości narodowych (471,5 tys.) znajdowały się także osoby narodowości polskiej. Dokonując więc wstępnego uogólnienia, upraszczającego nieco delikatną materię relacji między wyznaniem a narodowością, można stwierdzić, że nie występuje proste przełożenie przynależności religijnej na, odpowiadającą jej jakoby, identyfikację narodową.

Kościół rzymskokatolicki, choć najliczniejszy, jest tylko jedną ze wspólnot zróżnicowanego pod względem rytu Kościoła katolickiego w Polsce. Współtworzą go, obok rzymskokatolickiego, m.in. trzy Kościoły obrządków wschodnich: greckokatolicki, neounicki i ormiańskokatolicki, które posiadają odrębną liturgię i tradycję, oraz, jak pokazała geneza i rozwój tych wspólnot, historyczne podłoże dla odrębnych identyfikacji narodowych swoich wiernych.

Wspólnota chrześcijan obrządku bizantyjskiego-ukraińskiego zrzesza głównie Ukraińców i Łemków. Jest to w pełni zrozumiałe, biorąc pod uwagę fakt, że już w okresie zaboru austriackiego do wspólnoty należała, niemal wyłącznie, zwarta, kilkumilionowa grupa Rusinów-Ukraińców, wspierająca w XIX i XX w. działaczy politycznych walczących o niepodległość Ukrainy, która podczas międzywojnia była swoistą organizacją religijną broniącą praw ludności ukraińskiej. Kościół wychodził także naprzeciw budzącej się świadomości narodowej ludności łemkowskiej, tworząc dla niej w 1934 r. oddzielny okręg Administracji Apostolskiej Łemkowszczyzny. Taka postawa Kościoła – mimo licznych prześladowań i kilkukrotnych likwidacji – niewątpliwie sprzyjała utożsamianiu się z nim Ukraińców i Łemków mieszkających w Polsce[12]. Potwierdzeniem tych związków jest status języka ukraińskiego jako języka liturgii Kościoła greckokatolickiego.

W 2002 r. liczbę wiernych Kościoła greckokatolickiego szacowano na 82 tys.

[12] Część ludności o rusińskich identyfikacjach narodowych na tzw. Łemkowszczyźnie wystąpiła jednak z Kościoła greckokatolickiego i przeszła na prawosławie. Gest ten miał wyrażać sprzeciw wobec ukrainizacji obrządku unickiego.

(*Wyznania*… 2003). Dość trudno jest wskazać, jaki procent jego wyznawców stanowili Ukraińcy i Łemkowie. Biorąc pod uwagę podaną w spisie liczbę Ukraińców i Łemków – odpowiednio: 30 957 i 5863 – można by wnioskować, że do Kościoła greckokatolickiego należeli wszyscy przedstawiciele tych społeczności, stanowiąc w nim *nomen omen* mniejszość statystyczną, wynoszącą 44,9%. Wniosek taki nie odzwierciedlałby jednak stanu faktycznego, gdyż, co już sygnalizowano, część Ukraińców i Łemków w Polsce należała również do Kościołów prawosławnego i rzymskokatolickiego. Wyjaśnień w kształtowaniu się tych relacji można doszukiwać się w jakimś stopniu w danych szacunkowych, które przypisywano tym społecznościom w okresie poprzedzającym spis. Wynikało z nich, że w Polsce żyło ok. 250 tys. Ukraińców i ok. 60 tys. Łemków[13]. Liczby te wskazywały dość wyraźnie, że część, choć może nie większość, Ukraińców i Łemków to wierni obrządku bizantyjsko-ukraińskiego. Większość stanowili niewątpliwie na tzw. Łemkowszczyźnie, gdzie – jak obliczył M. Barwiński (1999) – do Kościoła greckokatolickiego należało 52,6% miejscowych Łemków.

Z danych spisowych płynie do nas pośrednio informacja, że na początku XXI w. wśród grekokatolików znajdowały się, poza Ukraińcami i Łemkami, osoby zarówno o polskiej identyfikacji narodowej, co potwierdzało proces polonizacji tych mniejszości, jak i niejednoznacznych związkach emocjonalnych, kulturowych lub genealogicznych z określonym narodem, których identyfikacja podlegała owej regule stopniowalności, wyrażonej podwójną tożsamością narodową. Porównując dane pochodzące ze spisu i badań cząstkowych, należałoby zgodzić się ze stwierdzeniem wyrażonym przez G. Babińskiego (2004), iż dane spisowe różniły się *in minus* od szacunków prezentowanych do tej pory i były bliższe raczej minimalnym niż maksymalnym liczebnościom mniejszości.

[13] Podział religijny wśród Łemków w Polsce nie jest jedynym, różnicującym to środowisko. Łemków dzielą także różnice w zakresie reprezentowanych opcji tożsamościowych. Zdaniem H. Chałupczaka i T. Browarka (1998) można wyróżnić następujące orientacje: łemkowską – podkreślającą odrębność narodową Łemków, proukraińską – uznającą Łemków za odrębną grupę etniczną wchodzącą w skład narodu ukraińskiego, ukraińską – utożsamiającą Łemków z narodem ukraińskim i propolską – uznającą Łemków jako część narodu polskiego. Nie można jednoznacznie stwierdzić, że wszyscy Łemkowie o orientacji narodowej są wyznawcami prawosławia, a opowiadający się za przynależnością do narodu ukraińskiego – grekokatolikami. Obszar przez nich zamieszkany, tzw. Łemkowszczyzna, był bowiem terenem ścierania się – szczególnie po pierwszej wojnie światowej – wpływów zarówno Kościoła prawosławnego, jak i Kościoła greckokatolickiego. Jak podaje M. Barwiński (1999), Łemkowie zamieszkujący Łemkowszczyznę są w większości wyznawcami grekokatolicyzmu, np. w gminie Komańcza stanowili w 1994 r. 80,6% wiernych tego Kościoła, a w gminie Krempna – 97,3%, ale już w gminie Dukla przeważali wyznawcy prawosławia (Barwiński 1999, Sobczyński 2000, Rykała 2006).

Geneza drugiego z Kościołów katolickich – obrządku bizantyjsko-słowiańskiego, który utworzyli w okresie międzywojennym byli unici ziem dawnego zaboru rosyjskiego (Podlasia, Polesia, Wołynia), przymuszeni przez carat do przyjęcia prawosławia, wskazywałaby, że jego bazę etniczną tworzą przedstawiciele którejś z występujących na tym obszarze mniejszości narodowych, odwołujących się współcześnie (Ukraińcy) bądź w przeszłości (Białorusini) do tradycji unickiej. Zwłaszcza eksponowanie w akcji odnowienia unii rosyjskiego (ze względu na wcześniejszą przynależność do prawosławia), a następnie (lata trzydzieste) także białoruskiego (ze względu na język używany na co dzień) charakteru obrządku, mogło wskazywać na białoruskie identyfikacje narodowe wiernych tego obrządku. Przypomnieć należy, że w zbiałorutenizowanej formule unii dostrzegano możliwość narodowej emancypacji Białorusinów.

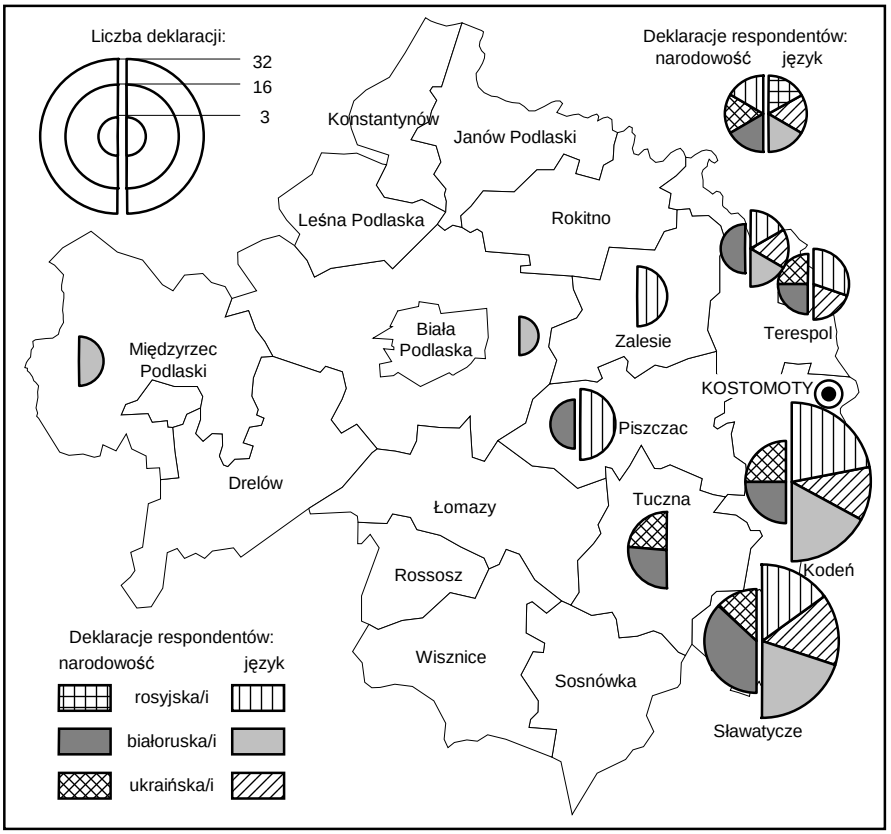
Na podstawie wyników badań terenowych i danych spisowych należy wnioskować, że jedyna w Polsce parafia Kościoła katolickiego obrządku bizantyjsko-słowiańskiego w Kostomłotach, licząca w 2002 r. ok. 200 wiernych, była dosyć jednolita narodowościowo (rys. 59)[14]. Należały do niej w większości osoby deklarujące narodowość polską, co może potwierdzać daleko posunięty proces polonizacji mieszkańców wschodnich terenów kraju, oraz osoby o złożonych i bliżej nieokreślonych identyfikacjach narodowych. Należy zauważyć, że liczebna dominacja wiernych o polskiej świadomości narodowej jest pewną konsekwencją rozwoju idei leżącej u narodzin obrządku bizantyjsko-słowiańskiego. Była nią, poza kwestiami *stricte* doktrynalnymi, wola zaznaczenia przez byłych i potomków byłych unitów, a także część duchowieństwa rzymskokatolickiego, odrębności wobec Kościoła greckokatolickiego za jego proukraińskie nastawienie.

Mając na uwadze genezę Ormian na ziemiach polskich, można przypuszczać, że spośród omawianych Kościołów katolickich wierni obrządku ormiańskiego są najbliżsi modelowi całkowitej zbieżności narodowości i wyznania. W 2002 r. – jak wynika z danych spisowych – żyło w Polsce 1082 Ormian. Można założyć, że osoby, które zadeklarowały narodowość ormiańską, akceptowały w jakimś stopniu również kulturową spuściznę polskich Ormian, nie wyłączając z niej religii. Wobec braku szczegółowych danych o liczbie wiernych obrządku ormiańskiego w Polsce można postawić wniosek, iż osoby te w zdecydowanej większości należały do Kościoła katolickiego obrządku ormiańskiego[15]. Niewy-

[14] Zastosowaną metodą badań terenowych był wywiad swobodny z proboszczem parafii obrządku neounickiego w Kostomłotach, Z. Nikoniukiem.

[15] Tezę tę potwierdzają w dużym stopniu wyniki badań przeprowadzone na reprezentatywnej grupie osób pochodzenia ormiańskiego w Polsce przez P. Kozłowskiego (2002), który stwierdził, że 52% osób pochodzenia ormiańskiego należało do obrządku ormiańsko-

kluczone jednak, że część osób jednoznacznie deklarujących się w spisie jako Ormianie, ze względu na silne – warunkowane historycznie, kulturowo i religijnie (poprzez zgodność doktrynalną Kościołów ormiańskokatolickiego i rzymskokatolickiego) – związki z Polską, uczestniczyła w obrządku łacińskim.

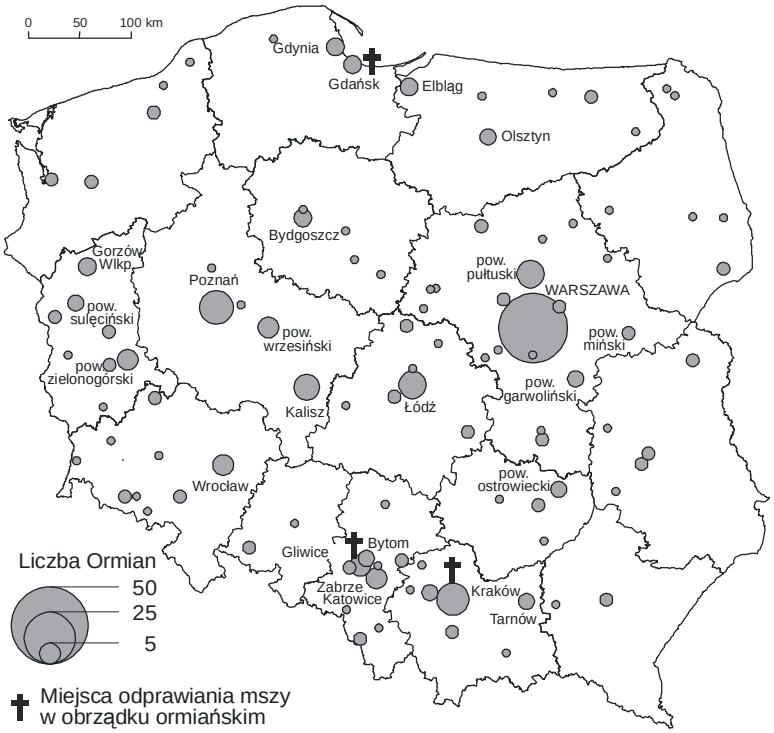


Rys. 59. Liczebność i struktura największych mniejszości narodowych i językowych w powiecie bialskim według gmin w 2002 r.
Źródło: opracowanie własne

Do takiej konstatacji może prowadzić duże rozproszenie terytorialne polskich Ormian, które uniemożliwiało im kultywowanie obrządku ormiańskiego w miejscu swojego zamieszkania (rys. 60). Ponadto część świadomych swojego

katolickiego, pozostali zadeklarowali się jako wierni Kościoła rzymskokatolickiego. Jego zdaniem respondenci pochodzenia ormiańskiego, którzy należeli do Kościoła ormiańskokatolickiego, deklarowali się jako Ormianie, z kolei należący do Kościoła rzymskokatolickiego – jako Polacy (Kozłowski 2002, Rykała 2006).

ormiańskiego pochodzenia osób, z powodu rzadko odbywających się nabożeństw ormiańskich, uczęszczała na msze prowadzone w obu wymienionych obrządkach[16]. Należy zauważyć, że w nabożeństwach w obrządku ormiańskim uczestniczyli również katolicy narodowości polskiej, głównie kobiety, pozostający w związku małżeńskim z wiernymi Kościoła ormiańskokatolickiego. Jedność doktrynalna, zbliżone formy liturgiczne i język polski jako główny język liturgii nie stanowiły w przypadku zmiany obrządku jakiejś znaczącej bariery.



Rys. 60. Skupiska osób deklarujących narodowość ormiańską i miejsca odprawiania liturgii w obrządku ormiańskim w Polsce w 2002 r.
Źródło: opracowanie własne

W duszpasterstwie Ormian uczestniczyły także osoby z tzw. nowej imigracji, na ogół bez obywatelstwa polskiego i należące do Armeńskiego Kościoła

[16] Poza Gliwicami, Krakowem i Gdańskiem, liturgie w obrządku ormiańskokatolickim odprawiane były sporadycznie w kaplicy Res Sacra Miser przy ul. Krakowskie Przedmieście w Warszawie oraz innych większych skupiskach ormiańskich (m.in. Wrocławiu, Opolu, Oławie).

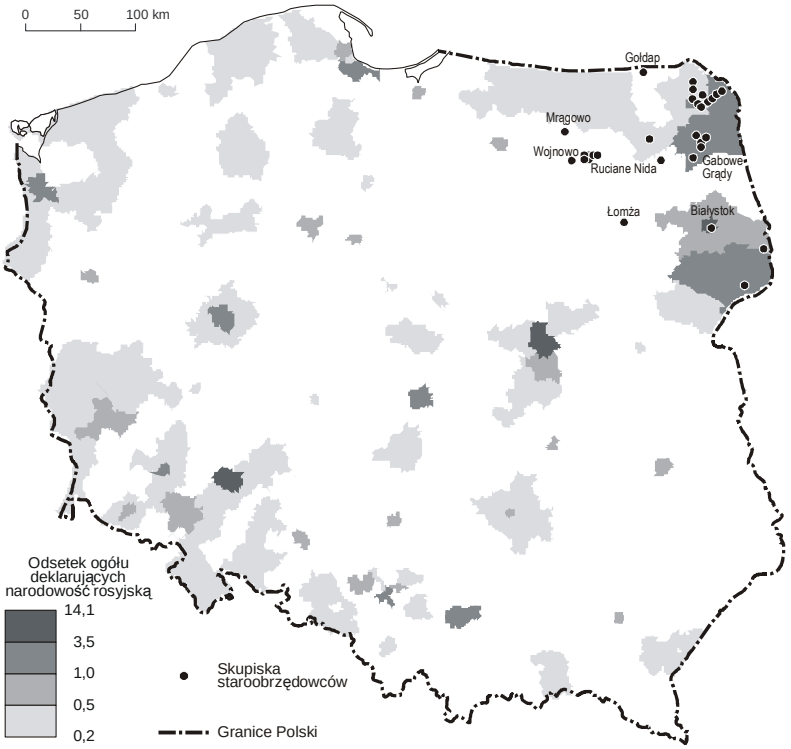
Apostolskiego, których liczbę w Polsce szacowano na początku XXI w. na ok. 40–60 tys.[17] Niektóre źródła w związku z tym liczbę wiernych Kościoła ormiańskokatolickiego oceniały na 8 tys., co stanowiło wartość znacznie zawyżoną w stosunku do stanu faktycznego i było raczej powielaniem szacunkowej liczby Ormian. Nie należy wykluczać jednak, że to właśnie od imigranckich środowisk ormiańskich zależeć będzie w dużym stopniu przyszłość tego Kościoła w Polsce.

Ormian, jak pokazała analiza, nie można traktować jednocześnie jako grupy konfesyjnej i narodowościowej, choć takie postrzeganie ma historyczne uzasadnienie – religia składała się bowiem przez wieki na treść ich tożsamości narodowej. Poza wymienionymi przyczynami decyduje o tym, zdaniem G. Pełczyńskiego (1997a, b), poczucie świadomości etnicznej osób pochodzenia ormiańskiego w Polsce – poza ormiańską jest to polska, a przede wszystkim podwójna identyfikacja narodowościowa: przynależność zarówno do narodu polskiego, jak i zasymilowanej społeczności ormiańskiej[18].

W dość powszechnym przekonaniu tradycję prawosławną – jedną z trzech głównych, obok katolickiej i protestanckiej, w chrześcijaństwie – reprezentuje w Polsce tylko Kościół prawosławny. Jest to zrozumiałe, biorąc pod uwagę liczbę wiernych – 561,5 tys. na początku XXI w. (więcej wiernych ma tylko Kościół rzymskokatolicki) – i długą historię, sięgającą na ziemiach polskich co najmniej X w. Kościół ten, przypomnijmy, jest jednym z dwóch reprezentujących tradycję prawosławną w Polsce, choć należy do niego 99,8% wiernych tej tradycji. Drugim pozostaje Wschodni Kościół Staroobrzędowy. W przypadku tej wspólnoty trudno jest nawet mówić o jakiś stereotypach, wiążących ją z określoną mniejszością narodową lub etniczną, gdyż w przeciwieństwie do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Kościół staroobrzędowy „nie istnieje" w powszechnej świadomości społecznej. Reprezentuje on wspólnotę społeczno-wyznaniową staroobrzędowców, której wyodrębnienie z prawosławia nastąpiło w Rosji, w drugiej połowie XVII w. (rys. 61).

[17] Do Armeńskiego Kościoła Apostolskiego (Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego) należy zdecydowana większość Ormian na świecie (ponad 90%).

[18] Choć jak twierdzi G. Pełczyński: „dualizm ten nie stanowi jakiegoś poważniejszego problemu. Być może dla imigrantów z Armenii […] zaczynających dopiero się asymilować z otoczeniem polskim, pogodzenie ormiańskości z nabywaną powoli polskością jest niełatwe. Ale Ormianie polscy stosunkowo dawno się spolonizowali, umiejący swą ormiańskość utrzymać na tyle, że ani odrobinę nie pomniejsza ona ich polskości" (Pełczyński 1997a, s. 138).

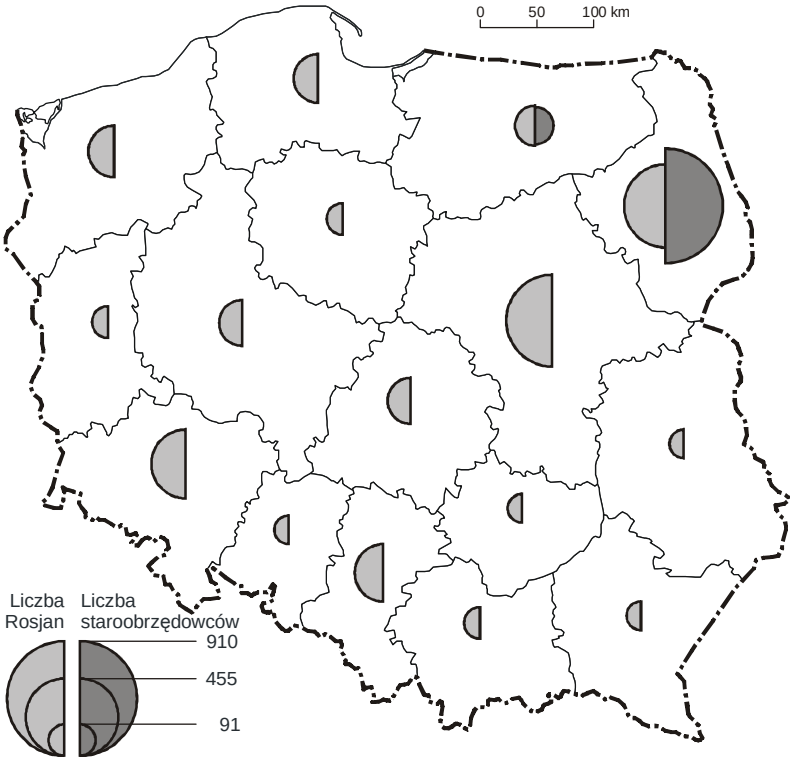


Rys. 61. Skupiska staroobrzędowców i obszary największej koncentracji osób narodowości rosyjskiej w Polsce w 2002 r.
Źródło: opracowanie własne

Pamięć o swojej pierwszej ojczyźnie – Rosji – przez cały okres obecności na ziemiach polskich kształtowała poczucie tożsamości narodowej staroobrzędowców. Czy w związku z tym na początku XXI w. starowiercy deklarowali rosyjskie identyfikacje narodowe? Odwołanie się do podstawowych kompleksów zagadnień z zakresu geografii religii, tj. statystyki i geografii funkcjonalnej nakazywało wykluczyć mniejszość rosyjską jako jedyną grupę odniesienia dla starowierców żyjących w Polsce. Zrzeszający ich Kościół liczył w 2002 r. 1012 osób (*Wyznania*… 2003). Wierni ci skoncentrowani byli tylko w dwóch województwach – podlaskim i warmińsko-mazurskim. Mniejszość rosyjska natomiast reprezentowana była w tych województwach przez 623 osoby (rys. 62).

Z prostego rachunku wynika więc, że jeśli nawet część wiernych identyfikowała się z narodowością rosyjską, to pozostali zadeklarowali inną przynależność narodową. Pewną podpowiedź, jak rozkładały się te deklaracje, dostarczyły wyniki badań prowadzone wśród wiernych tego obrządku w połowie lat dziewięćdziesiątych. Z danych tych wynika, że niewiele ponad połowę wiernych

Kościoła (54,6%) stanowiły osoby deklarujące narodowość rosyjską, 32,9% – polską, a 5,7% – niemiecką[19]. Poza tymi, którzy wskazali na uznaną przez polskie prawo grupę odniesienia, 6,8% staroobrzędowców albo nie potrafiło jednoznacznie określić, z jaką narodowością się identyfikuje, albo zadeklarowało przynależność do innej grupy (Mazurów, Słowian) (Rykała 1999).



Rys. 62. Liczebność Rosjan i staroobrzędowców w Polsce według województw w 2002 r.
Źródło: opracowanie własne

W przeciwieństwie do staroobrzędowców, Rosjanie mieszkający w Polsce nie byli tak zwartą przestrzennie mniejszością, choć i w ich przypadku można wyróżnić obszary zwiększonej koncentracji. Największe skupiska Rosjanie tworzyli w województwach: mazowieckim, gdzie mieszkało ich 614 (18,9% wszystkich obywateli polskich deklarujących narodowość rosyjską) i podlaskim – 511 (15,7%).

[19] Przynależność do narodowości niemieckiej deklarowały osoby urodzone przed wojną, a więc w okresie, gdy ziemie przez nich zamieszkane należały do Niemiec.

Znajomość uwarunkowań geograficzno-politycznych i społecznych genezy, rozprzestrzeniania się oraz licznych podziałów w łonie protestantyzmu nakazuje, aby nie stawiać znaku równości między nim a środowiskiem mniejszości narodowych żyjących zarówno w przeszłości, jak i współcześnie w Polsce. Jakkolwiek pokusa dokonywania takich zestawień, żywiona zwłaszcza niektórymi silnymi stereotypami – choćby wspomniane przypisywanie ewangelikowi niemieckiej narodowości lub niemieckiego pochodzenia, czy określanie świątyni ewangelickiej, niezależnie od konfesji, mianem „niemieckiej" – istnieje. Dane uzyskane w spisie pozwoliły dość precyzyjnie określić, jak dalece te stereotypy odbiegały od rzeczywistości. W świetle wyników dokonano zestawienia tych konfesji i narodowości, którym taki bliski związek bywa przypisywany.

Jako niemal „organiczny" postrzegany bywa na ogół związek między Kościołem Ewangelicko-Augsburskim a mniejszością niemiecką. Po części wynika to z faktu, że odłam protestantyzmu, który ten Kościół reprezentuje – luteranizm, narodził się w Niemczech, a następnie wraz z propagandą wyznaniową i prześladowanymi zwolennikami reformacji dotarł do Polski na tereny objęte przede wszystkim kolonizacją niemiecką (co było zresztą zrozumiałe, ze względu na jego postulat wprowadzenia do liturgii języka niemieckiego i kształtowanie przezeń poczucia świadomości etnicznej wśród tej grupy ludności). Największy jednak wpływ na powstanie w odbiorze społecznym modelu zbieżności konfesyjno-etnicznej miał okres zaborów, w którym nastąpił pochód terytorialny luteranizmu na ziemiach włączonych do protestanckich Prus. Zbieżność, jaką przypisuje się obu grupom – ewangelickiej i niemieckiej – to także rezultat imigracji do Królestwa Polskiego osadników z Niemiec, potrzebnych do tworzenia podwalin pod rozwój przemysłu w tym zależnym od Rosji państwie. Imigranci niemieccy byli bardzo zróżnicowani pod względem społecznym, jednak łączyła ich w większości religia – protestantyzm, a w jego ramach luteranizm. Ukształtowana wtedy sieć osadnicza ludności niemieckiej, na ogół ewangelickiego wyznania, przetrwała w zasadniczym zarysie do końca drugiej wojny światowej.

Po wojnie doszło do emigracji (w drodze ewakuacji, ucieczek, dobrowolnej emigracji i przymusowych wysiedleń) wszystkich czy prawie wszystkich Niemców z Polski, jak wynika z ustaleń większości badaczy (m.in. Z. Kurcz, P. Eberhardt, P. Madajczyk, J. Kochanowski). Zarówno te, jak i kolejne systematyczne wyjazdy (w ramach akcji łączenia rodzin i w celach zarobkowych) osób odwołujących się do niemieckości nie doprowadziły do zaniku tej mniejszości w Polsce, a co więcej – nastąpiło jej odrodzenie, w tym w wymiarze demograficznym. W związku z opuszczeniem terytorium Polski w całości lub niemal w całości przez tzw. etnicznych Niemców, trzon mniejszości niemieckiej

w powojennej Polsce zaczęła tworzyć – jak twierdzi Z. Kurcz (1997, 2001) – tzw. ludność rodzima, tj. zasiedziali od kilku stuleci, głównie na Śląsku, Polacy i przybysze z państw niemieckich, których długotrwałe współżycie (w granicach państw niemieckich) doprowadziło do ukształtowania odrębnej kultury i powstania nowej wspólnoty[20]. Podobnie przebiegał proces kształtowania się fenomenu ludności rodzimej o niemieckich identyfikacjach na Warmii i Mazurach – tworzyli ją potomkowie ludności pochodzenia niemieckiego (koloniści z państw niemieckich), polskiego (osadnicy z ziemi chełmińskiej i Mazowsza) i pruskiego, a także Litwinów, Jaćwingów i Rusinów.

Można przyjąć, że na poczucie odrębności grupowej stwarzającej podłoże dla identyfikacji z mniejszością niemiecką we współczesnej Polsce złożyły się pozytywne doświadczenia z okresu życia w przedwojennych Niemczech lub w międzywojennej Rzeczypospolitej ludności pochodzenia niemieckiego i ludności rodzimej, przekazywane kolejnym pokoleniom w postaci wspomnień i tradycji doświadczenia innych z tego okresu, zestawione dodatkowo z wyobrażeniami (niekiedy wyidealizowanymi) o życiu w granicach przedwojennych Niemiec, a ponadto konfrontowane z kondycją gospodarczą i ustrojem politycznym powojennej Polski. Na proces kształtowania się mniejszości niemieckiej w powojennej Polsce składały się także przeobrażenia tożsamościowe niektórych volksdeutschów, którzy spotykając się po wojnie z ostracyzmem społecznym i represyjnymi działaniami władz, opowiadali się za niemieckością. Wyborom niemieckich identyfikacji narodowych towarzyszył też pragmatyzm – chęć poprawy własnego statusu socjalnego (mającego nastąpić m.in. w wyniku uzyskania wsparcia materialnego lub finansowego z Republiki Federalnej Niemiec, obywatelstwa tego państwa, możliwości wyjazdu do Niemiec na stałe lub okresowo, podjęcia tam pracy) (Rykała, Barwiński 2010).

Dla większości Niemców religia protestancka była rodzajem więzi scalającej ich w okresie życia na ziemiach polskich, pozostając także przez trudne lata powojenne istotnym wyznacznikiem ich tożsamości i odrębności grupowej. Gdy trzon mniejszości niemieckiej w Polsce, w rezultacie wyjazdu zdecydowanej większości „etnicznych" Niemców, zaczęła tworzyć tzw. ludność rodzima, zmieniła się struktura przynależności konfesyjnej przedstawicieli tej mniejszości. Wśród tzw. autochtonów, których przeobrażenia świadomości narodowej doprowadziły do identyfikacji z mniejszością niemiecką, dominowali bowiem

[20] Obok definicji Z. Kurcza, która wydaje się najbardziej pojemna, istnieją interpretacje sprowadzające ludność rodzimą Śląska do osiadłych tu od stuleci (i jak dodają niektórzy – zniemczonych) Polaków lub Niemców, będących potomkami przybyłych tu w ciągu dziejów (i w tym przypadku – polonizowanych) osadników niemieckich.

katolicy[21]. Do religii katolickiej przywiązani są od pokoleń m.in. rdzenni mieszkańcy Opolszczyzny.

Z danych spisowych wynika, że na początku XXI w. zdecydowana większość ludności niemieckiej w Polsce koncentrowała się właśnie na Opolszczyźnie, a poza nią m.in. na Warmii i Mazurach, gdzie trzon miejscowych Niemców również tworzyła ludność rodzima. Ogółem w Polsce przynależność do narodowości niemieckiej zadeklarowało w 2002 r. 152 897 osób, w tym: 147 094 posiadających polskie obywatelstwo (0,392% ogółu polskich obywateli), 5429 bez polskiego obywatelstwa i 374 z nieustalonym obywatelstwem.

W tym czasie Kościół Ewangelicko-Augsburski liczył 79 050 wiernych. Z porównania tych danych z ogólną liczbą Niemców wynika, że społeczność luteranów w Polsce była prawie o połowię mniejsza od liczby osób o proniemieckiej orientacji narodowej. Na podstawie tego zestawienia nie można jednak wnosić, iż wspólnotę ewangelików augsburskich w Polsce tworzy wyłącznie czy też prawie wyłącznie mniejszość niemiecka. Wniosek taki płynie przede wszystkim z analizy procesu kształtowania się fenomenu mniejszości niemieckiej, której trzon stanowi w dużej mierze ludność rodzima wyznania rzymskokatolickiego. Według obliczeń Z. Kurcza (1997, 2001), społeczność niemiecką w Polsce na przełomie XX i XXI w. (szacowaną przez niego wtedy na 250 tys.) tworzyła w 90% właśnie ludność rodzima, a tylko w 10% tzw. etniczni Niemcy. Szacunki te, choć nie dają jednoznacznej odpowiedzi na pytanie: ile osób deklarujących narodowość niemiecką należy do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, pokazują jednak jak liczny udział w populacji Niemców w Polsce mieli tzw. autochtoni, będący – co podkreślano – w dużej części rzymskimi katolikami[22].

---

[21] Z badań prowadzonych przez autora nad mniejszością niemiecką w Łodzi wynika, że wielu Niemców, którzy po zakończeniu działań wojennych pozostali w mieście, było wyznania katolickiego, mimo że, podobnie jak ewangelicy, w większości zgłaszali chęć opuszczenia Polski. Przyczyna tego tkwiła w braku należytego wsparcia ubiegającym się o wyjazd ze strony Kościoła rzymskokatolickiego. Inną postawę przyjęły natomiast władze Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, które choć same nie mogły liczyć na życzliwość ze strony większości Polaków i katolików, niosły swoim wiernym wymierną pomoc. Dzięki temu zdecydowaną większość wyjeżdżających z Łodzi do Niemiec w latach czterdziestych stanowili ewangelicy.

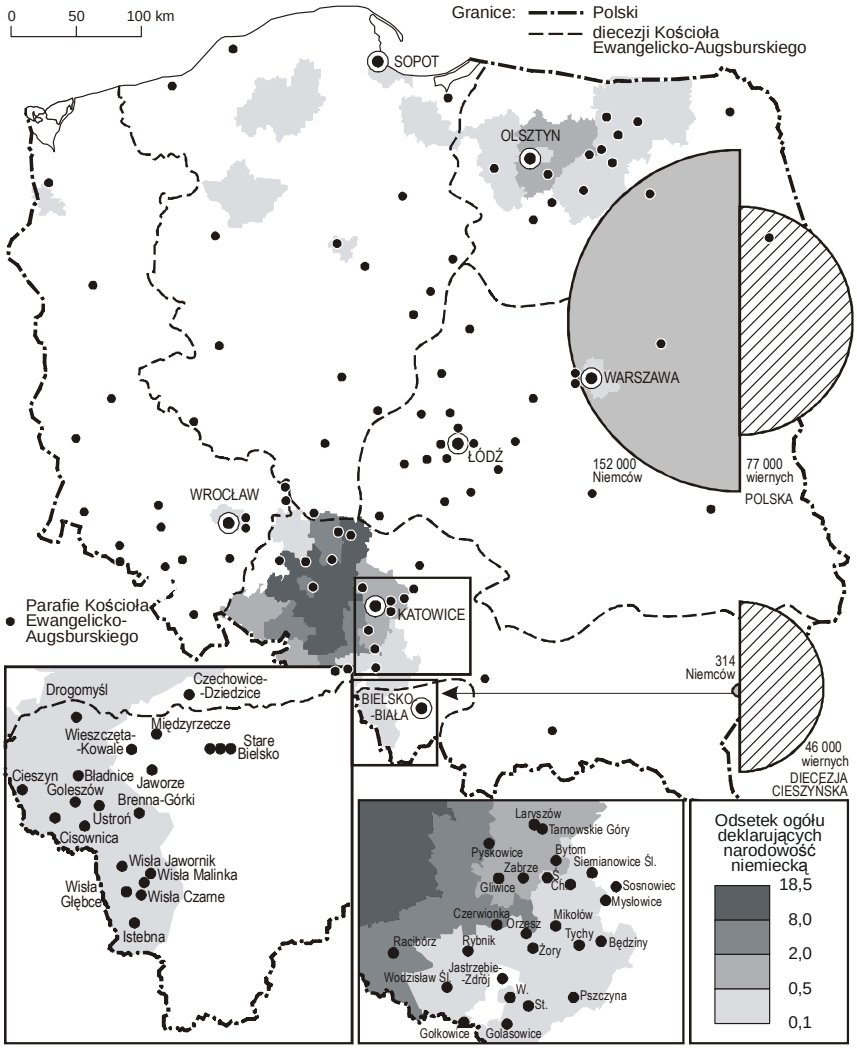
[22] Zakładając, że ponad połowę (55%) tzw. ludności rodzimej stanowili w 2002 r. katolicy, liczba osób narodowości niemieckiej (152 tys.), której można przypisać inne niż katolickie wyznanie wynosiła 77 tys. Była to więc wartość niższa od liczby wiernych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce. Należy przyjąć, że wśród Niemców, którzy nie byli katolikami, znajdowały się również osoby należące do innych wspólnot protestanckich oraz bezwyznaniowe, co jeszcze bardziej zmniejszało liczbę osób tej narodowości wśród ewangelików augsburskich w Polsce.

Wobec braku szczegółowych danych, przybliżonych informacji na temat przynależności etnicznej wiernych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego dostarcza porównanie rozmieszczenia siedzib parafii tegoż Kościoła z obszarami o największej koncentracji ludności niemieckiej (rys. 63). Wynika z niego, że zwłaszcza na obszarze Mazur zasięgowi ekumeny ludności niemieckiej odpowiadała zagęszczona lokalizacja parafii ewangelickich. Znajduje to potwierdzenie w geograficzno-politycznych uwarunkowaniach rozwoju protestantyzmu w dawnych Prusach Wschodnich. Wnioski, jakie płyną z analizy obu odwzorowań, pozwalają na stwierdzenie, że stanowiąca bazę etniczną mniejszości niemieckiej ludność rodzima na Mazurach była i jest w dużej części wyznania ewangelickiego.

Gęsta sieć parafii, odpowiadająca obszarowi zwiększonej koncentracji ludności niemieckiej, występowała również na Górnym Śląsku. Należy zauważyć jednak, że istniały w jego obrębie lokalne różnice wskazujące na pewną prawidłowość, tzn. im większa była na danym terenie liczba osób deklarujących niemiecką narodowość, tym mniej było na nim parafii Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Potwierdza to pośrednio wcześniejszą tezę, że znaczna część osób identyfikujących się z mniejszością niemiecką była wyznania rzymskokatolickiego (m.in. wspomniany Śląsk Opolski).

Jeszcze inaczej omawiana kwestia relacji między konfesją augsburską a narodowością niemiecką układa się na historycznym Śląsku Cieszyńskim. Rozwinięta sieć parafii rozciągała się zarówno na obszarze z nieco większym w skali kraju odsetkiem ludności niemieckiej, jak i na terenach, na których był on znikomy, czy wręcz żaden. Należy przy tym zauważyć, że w 2002 r. wyboru niemieckich identyfikacji narodowych dokonała na omawianym obszarze niewielka liczba Niemców – 314, natomiast sam obszar stanowił w tym czasie najliczniejsze skupienie luteranów w Polsce. Obejmująca go zasięgiem diecezja cieszyńska (z siedzibą w Bielsku-Białej) liczyła 46 000 wiernych (58,2% ogółu wyznawców luteranizmu w Polsce). Dane te potwierdzają uwarunkowaną historycznie dominację ludności polskiej wśród miejscowych ewangelików (rys. 63).

O liczebności środowiska luteranów w diecezji cieszyńskiej świadczyła pośrednio także jej powierzchnia – najmniejsza spośród wszystkich sześciu, co miało gwarantować możliwość sprawowania odpowiedniej posługi duszpasterskiej wśród licznej grupy wiernych. Należy nadmienić, że pozostałe diecezje Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce nie były już tak liczne, np. do katowickiej należało 15,2 tys. wiernych, warszawskiej (z siedzibą w Łodzi) – 5,6 tys., a wspomnianej już mazurskiej (z siedzibą w Olsztynie) – 5,1 tys. (*Wyznania*… 2003).



Rys. 63. Obszary największej koncentracji osób narodowości niemieckiej i parafie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce (2005 r.)
Źródło: opracowanie własne

W pozostałych diecezjach Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego skład narodowościowy wiernych był również zróżnicowany. Dominowali – co pośrednio wynika z rysunku 63 – wierni narodowości polskiej, choć w niektórych parafiach spory liczebnie był udział luteranów narodowości niemieckiej. Na dawnych tzw. Ziemiach Odzyskanych byli wśród nich zarówno „etniczni" Niemcy, jak i identyfikująca się z niemieckością ludność rodzima. Potwierdzeniem obecności w gronie wyznawców luteranizmu Niemców lub osób pochodzenia

niemieckiego (to przecież kwestia samookreślenia) na tym obszarze były, mające autonomiczny charakter w ramach Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, niemieckie zbory, a także parafie z regularnie bądź okazjonalnie odbywającą się liturgią w języku niemieckim (m.in. we Wrocławiu, Szczecinku)[23]. Język niemiecki wprowadzony został w zakres praktyk religijnych – co stało się możliwe dopiero po 1989 r. – również poza wspomnianymi obszarami. Nabożeństwa w „języku serca", na ogół nieregularne, odprawiane były w 2002 r. w największych miastach Polski, stanowiących zarazem większe skupiska osób narodowości niemieckiej lub niemieckiego pochodzenia w kraju (m.in. w Warszawie, Łodzi).

W ramach zróżnicowanego wewnętrzne protestantyzmu, poza luteranami, bliskie związki z mniejszością narodową przypisuje się też wyznawcom kalwinizmu. Skupionych w Kościele Ewangelicko-Reformowanym wiernych utożsamia się na ogół z polskimi Czechami. Doszukiwanie się zbieżności tej konfesji z mniejszością czeską ma, podobnie jak u luteranów, podłoże historyczne i wynika ze zgłoszenia akcesu do wspólnoty reformowanej przez zbliżonych dogmatycznie braci czeskich. Pamiętać należy jednak, że początki Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce, sięgające połowy XVI w., wiążą się przede wszystkim z przenikaniem na jej terytorium nauk szwajcarskich reformatorów – Ulryka Zwingliego i Jana Kalwina, które znalazły początkowo duży odzew (większy niż reformacja luterańska) wśród polskiego społeczeństwa, głównie szlachty. Ponadto prawie do połowy XIX w. (kiedy to w 1849 r. ukonstytuował się konsystorz – organ wykonawczy synodu Kościoła reformowanego) trudno mówić o Kościele reformowanym jako o jednej całości organizacyjnej, co wynikało z synodalno-prezbiterialnej zasady ustrojowej, cechującej tradycyjne Kościoły protestanckie. Na ziemiach polskich, jak już powiedziano, istniały trzy

[23] Istnienie autonomicznych zborów było rezultatem trudnego położenia, w jakim znaleźli się po wojnie zarówno niemieccy ewangelicy, jak i Kościół Ewangelicko-Augsburski jako całość. Z obawy, aby nie być posądzonym o proniemieckość, a jednocześnie podkreślić swoją polskość, Kościół przejął opiekę duszpasterską nad ewangelikami narodowości niemieckiej, natomiast nie objął w latach 1945–1949 formalną zwierzchnością ich zborów. Tę niejako na wpół legalną sytuację zwierzchnicy Kościoła, ale i władze państwowe, decydujące przecież o szeregu posunięć w ramach poszczególnych wspólnot religijnych, traktowały jako przejściową. Jej rozwiązanie miała nastąpić wraz z wysiedleniem Niemców z Polski. Po wprowadzeniu równouprawnienia Niemców z resztą ludności polskiej w następstwie układu zgorzeleckiego z 1950 r., Kościół Ewangelicko-Augsburski uznał jednak nie tylko istnienie niemieckich zborów, ale zorganizował trzy okręgi duszpasterskie (w Koszalinie, Szczecinie i Wrocławiu) sprawujące opiekę nad ewangelikami niemieckiego pochodzenia. W 1958 r. – jak podaje K. Urban (1994) – istniało 55 takich zborów z ponad 3 tys. wiernych. Charakter autonomiczny parafii niemieckich, traktowany jako przejściowy, przetrwał również po zmianach systemowych 1989 r.

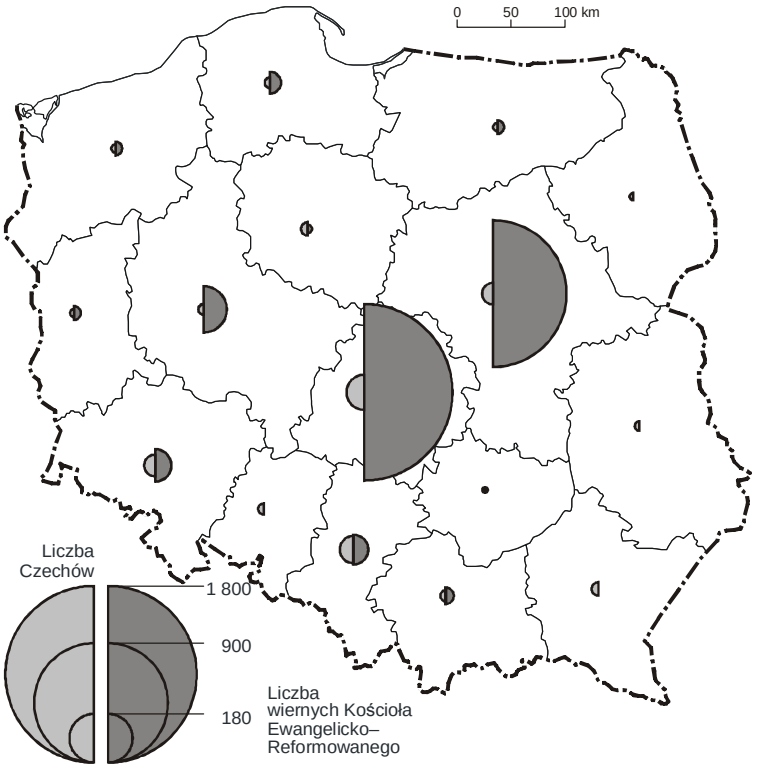
wspólnoty kościelne, zwane Jednotami: Wielkopolska, do której należały głównie zbory braci czeskich, oraz Małopolska i Litewska, posiadające odrębną organizację (luźną federację zborów), utrzymujące nieregularne kontakty i podobnie zwołujące synody generalne. Bracia czescy, którzy sami, o czym wspomniano, byli etnicznie zróżnicowani, stanowili więc tylko część – choć istotną zarówno pod względem doktrynalnym, jak liczebnościowym – platformy religijnej, z której zrodził się Kościół Ewangelicko-Reformowany w Polsce. Już biorąc pod uwagę historyczną perspektywę, błędem byłoby zamknąć ewangelików reformowanych w Polsce w enklawie czeskiej mniejszości narodowej (Rykała 2006).

Co więcej, Czesi żyjący na ziemiach polskich nie byli pod względem wyznaniowym jednorodni. W okresie międzywojennym należeli aż do dziewięciu wspólnot religijnych: 56,9% – do Kościoła prawosławnego (głównie społeczność czeska na Wołyniu), 24,1% – do Kościoła rzymskokatolickiego, a tylko 13,2% – do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego (Sobczyński 2000). Dodać należy, że pewien wzrost nacjonalizmu w odrodzonej Polsce uruchomił falę emigracji protestantów do swoich „zagranicznych ojczyzn", w której dość licznie uczestniczyli ewangelicy reformowani narodowości czeskiej. Kolejna grupa wiernych wyjechała do Czechosłowacji po zakończeniu drugiej wojny światowej.

W 2002 r. do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce należało 3570 wiernych (*Wyznania*… 2003). Narodowość czeską natomiast zadeklarowało w tym czasie 0,8 tys. osób (w tym 386 z polskim obywatelstwem). Z zestawienia tych wartości wynika, że tworzenie modelu zbieżności między tymi mniejszościami nie miało uzasadnienia ze statystycznego punktu widzenia, nawet, gdyby pod uwagę wziąć wcześniejsze szacunki, według których w Polsce żyło 3 tys. osób narodowości czeskiej. Należy pamiętać bowiem o zróżnicowanej przynależności konfesyjnej polskich Czechów, a także o powszechnej wśród nich postawie religijnej neutralności (zwłaszcza obywateli Czech, którzy, jak wynika ze spisu, znaleźli się wśród osób objętych jego procedurą – prawie 52% Czechów w Polsce nie posiadało polskiego obywatelstwa). Tezę o braku zbieżności między omawianymi mniejszościami potwierdza również ich statystyczne ujęcie w układzie jednostek przestrzennych (według województw) (rys. 64).

W kilku parafiach wśród wiernych byli potomkowie i ideowi spadkobiercy braci czeskich, którzy zachowując częściowo własną tradycję i język, identyfikowali się z narodowością czeską. Parafie te obejmowały zasięgiem skupiska na Śląsku (m.in. Pstrążna, Strzelin) i w Wielkopolsce, które powstały już w połowie XVIII w. w wyniku napływu z Czech prześladowanych za wyznawaną wiarę członków Jednoty, oraz w centralnej Polsce (m.in. Zelów) – założonych

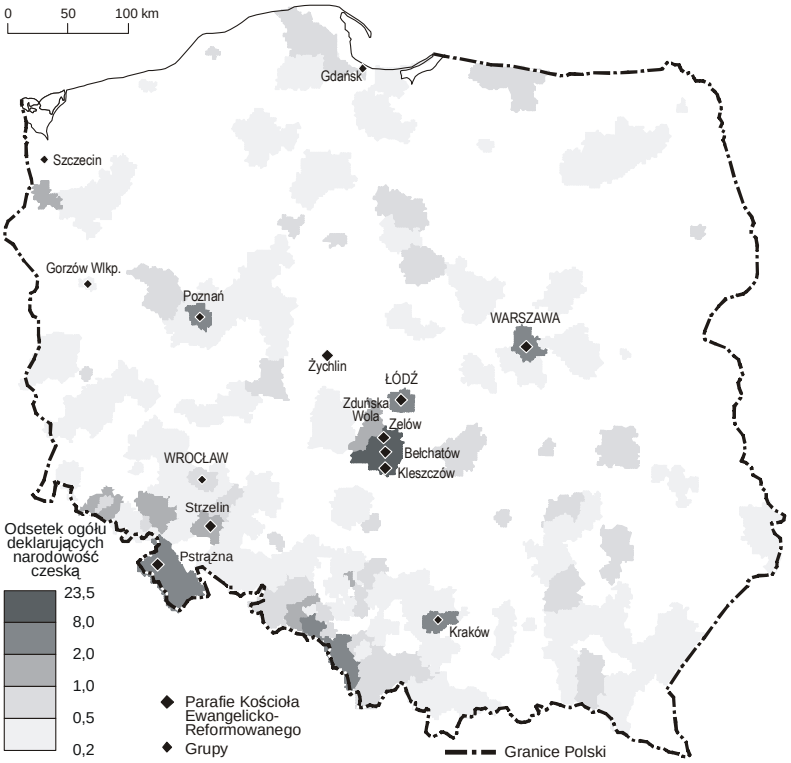
w połowie XVIII w. i na początku XIX w. przez ekonomicznych emigrantów ze Śląska (rys. 65).



Rys. 64. Liczebność Czechów i wiernych Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce według województw w 2002 r.
Źródło: opracowanie własne

Stosunkowo niedawno (druga połowa XX w.) spadkobiercy Jednoty o czeskich identyfikacjach narodowych utworzyli skupiska ewangelików reformowanych również w innych miejscowościach środkowej Polski. Powstały one (Bełchatów) w wyniku napływu do ośrodków rozwijającego się przemysłu (Kombinat Węglowo-Energetyczny) współwyznawców z okolicznych miejscowości (m.in. Zelowa). W większości parafii ewangelicko-reformowanych przeważały osoby narodowości polskiej, w mniejszości byli natomiast Czesi i Niemcy, a także przedstawicieli innych mniejszości narodowych i etnicznych.

Przykładem na to, że religia stanowiła istotny czynnik w formowaniu się narodów i utrzymywaniu w ciągu dziejów poczucia odrębności grupowej definiowanej w kategoriach etnicznych są polscy Żydzi, Karaimi i muzułmanie (Tatarzy).

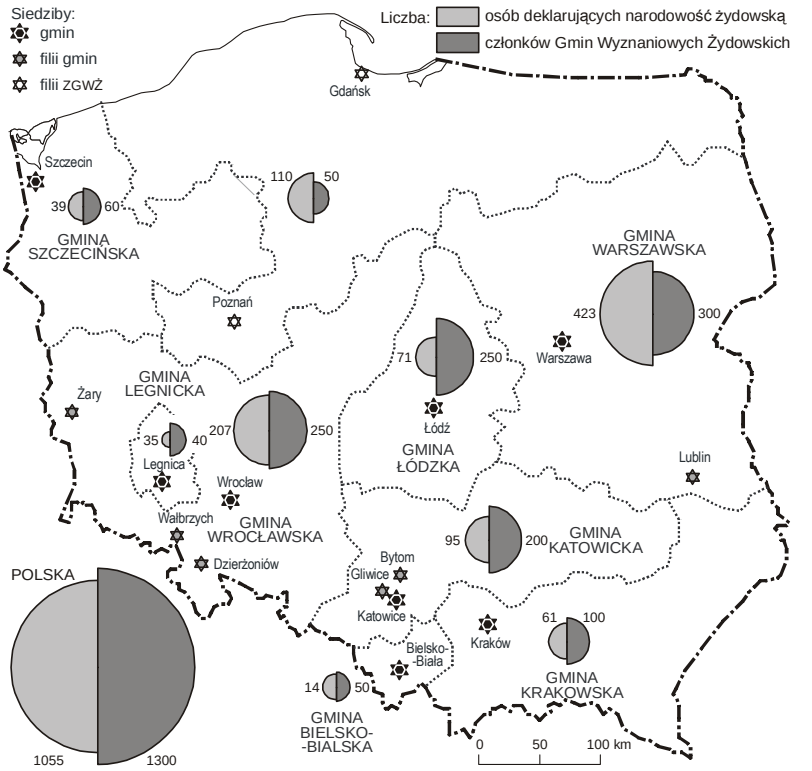


Rys. 65.Obszary największej koncentracji osób narodowości czeskiej oraz parafie i grupy Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce w 2002 r.
Źródło: opracowanie własne

Wyznawanie judaizmu przez wieki wyznaczało, kto jest Żydem, a odejście od wiary powodowało praktycznie utratę tożsamości żydowskiej. W ciągu ostatnich dwu stuleci – m.in. na ziemiach polskich, gdzie ukształtowało się najliczniejsze, a zarazem jedno z najbardziej kreatywnych teologicznie skupień tej ludności na świecie – wzrosła jednak liczba Żydów, którzy określają się jako Żydzi w sensie narodowym lub kulturowym, pozostając osobami areligijnymi.

W międzywojennej Polsce Żydem był ten, kto – jak już sygnalizowano – organizacyjnie należał do żydowskiej gminy wyznaniowej. W obszarze wyznaczonym jej ramami skupiały się więc zarówno osoby religijne, jak i areligijne, osoby odczuwające przynależności do narodu żydowskiego, jak i nieochrzczone osoby pochodzenia żydowskiego, deklarujące narodowość polską. „Żydem był ten – mówiąc za I. Nowakowską (1989) – kto formalnie wyznawał judaizm”. W sensie formalnym i nieformalnym (w odbiorze społecznym) wyznanie było traktowane tożsamo z przynależnością narodowościową (w tym przypadku żydowską).

W 2002 r. żyły w Polsce, jak wynika z danych spisowych, 1133 osoby deklarujące narodowość żydowską (z których większość – 1055 osób – posiadała polskie obywatelstwo) (rys. 66). Do Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich – organizacji nastawionej na podtrzymanie tradycji religijnej wśród polskich Żydów – należało wtedy ok. 1300 członków. Zbliżone wartości tych danych mogą sugerować, iż osoby deklarujące żydowską narodowość to zarazem zaangażowani w życie religijne członkowie Związku.



Rys. 66. Liczebność osób deklarujących narodowość żydowską i członków Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Polsce w podziale administracyjno-terytorialnym Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w 2002 r.
Źródło: opracowanie własne

Wprawdzie judaizm pozostaje nadal głównym elementem żydowskiej tożsamości, to przypisywanie aktywności religijnej wszystkim tym, którzy określają się pod względem narodowym jako Żydzi, nie znajduje pokrycia w faktach. Z wieloletnich badań autora nad mniejszością żydowską w Polsce po drugiej wojnie światowej wynika, że przynależność jednostki do żydowskiej grupy wyznaniowej jest współcześnie tylko jednym z wyznaczników jej identyfikacji

z żydowską grupą odniesienia. Życie obywateli polskich, nie tylko zresztą żydowskiego pochodzenia, przebiega bowiem poza obszarem wyznaczonym ramami wyznaniowymi, w większości w sferze oddziaływania świeckich instytucji. W ramach wszystkich powojennych żydowskich struktur religijnych (chronologicznie: zrzeszeń, kongregacji i gmin) skupiały się osoby zarówno religijne, jak i niewierzące, na ogół w starszym wieku, które korzystały z pomocy socjalnej udzielanej przez te instytucje. Powojenne kongregacje, a od lat dziewięćdziesiątych powstałe z ich przekształcenia gminy stanowiły również rodzaj pewnej enklawy, stwarzającej namiastkę przedwojennego życia żydowskiego i warunki do podtrzymania życia wspólnotowego. Liczba członków gmin wyznaniowych nie obejmowała więc wszystkich osób identyfikujących się z ludnością pochodzenia żydowskiego, czy też z mniejszością żydowską w Polsce (m.in. w większych miastach, takich jak np. Warszawa, rys. 66). Co więcej, ze względu na swój ortodoksyjny charakter, gminy nie obejmowały też wszystkich wyznawców judaizmu w Polsce. Poza ich zasięgiem pozostawały również osoby pochodzenia żydowskiego, które odnosiły się z niechęcią do formalizowania swojego uczestnictwa w jakimkolwiek życiu grupowym.

Odrodzenie instytucji nawiązujących do formuły przedwojennych gmin wyznaniowych spowodowało jednak stopniowe przywrócenie prymatu w życiu zbiorowym polskich Żydów środowiska religijnego. Zasadnicze znaczenie dla zmiany w ostatnich latach balansu sił w społeczności żydowskiej między instytucjami świeckimi (głównie powstałym w 1950 r. Towarzystwem Społeczno-Kulturalnym Żydów w Polsce) a Związkiem miały: przyznanie kobietom należącym do gminy biernego prawa wyborczego oraz możliwość nadania statusu członka gminy Żydom niehalachicznym (tj. nieposiadającym żydowskiej matki). Druga z tych rewolucyjnych zmian, wprowadzonych w 1997 r., miała szczególne znaczenie dla młodego pokolenia – pozwalała związać się ze zorganizowanym środowiskiem żydowskim osobom wywodzącym się w większości z rodzin mieszanych narodowościowo i religijnie. Nie bez znaczenia dla roli, jaką zaczęła odgrywać w życiu społecznym polskich Żydów instytucja gminy wyznaniowej, były również bardziej solidne, w porównaniu ze świeckimi odpowiednikami, podstawy materialne jej funkcjonowania. Realizacja idei powrotu do tradycji samorządu żydowskiego uczyniła bowiem z obecnie istniejących gmin spadkobierców przedwojennych gmin izraelickich, a tym samym mienia tych gmin.

Sukcesywny, spowodowany przyjmowaniem niehalachicznych Żydów, wzrost liczby członków Związku, nie odzwierciedlał jednak wprost wzrostu zainteresowania judaizmem ortodoksyjnym. Mimo to religia w coraz większym stopniu naznacza treść tożsamości osób deklarujących narodowość żydowską, szczegól-

nie młodych Żydów, którym nie wystarcza już tylko narodowe samookreślenie się, oparte na przyjęciu do wiadomości wiedzy o własnym pochodzeniu. Dla nich – osób pochodzących z rodzin na ogół zasymilowanych, w niemałym stopniu także mieszanych – jedyną drogą prawdziwego powrotu do społeczności żydowskiej jest właśnie religia. Możliwość tę daje również odrodzenie doktryny postępowej. W 1999 r. założone zostało, o czym sygnalizowano, Towarzystwo Kultury Żydowskiej Beit Warszawa, skupiające wyznawców judaizmu postępowego (na początku następnej dekady należało do niego ok. 50 osób).

W rezultacie zaniku realnej świeckiej kultury żydowskiej wyrażanej w jidysz (żydowski jako język kontaktów domowych podały w spisie 243 osoby z polskim obywatelstwem), religia stała się dla ponad tysiąca osób podstawowym elementem tożsamości żydowskiej. Równocześnie odrodzenie żydowskiego życia religijnego należało postrzegać jako proces odnoszący się do niewielkiej mniejszości zorganizowanych polskich Żydów, których liczbę – rozumianych jako osoby deklarujące taką tożsamość – można było na początku XXI w. określić na ok. 7 tys. (Grabski, Rykała 2010).

Specyficzny model zbieżności między religią i etnosem, przynajmniej w wymiarze prawno-instytucjonalnym, wytworzył się w przypadku polskich Karaimów. Zgodnie z obowiązującym w Polsce ustawodawstwem są oni zarazem odrębną grupą religijną, reprezentowaną przez Karaimski Związek Religijny, jak i jedną z czterech mniejszości etnicznych.

Związek, kontynuujący tradycję reprezentowania społeczności karaimskiej jeszcze od przedwojnia, był do niedawna faktycznym i jedynym wyrazicielem oraz obrońcą bardzo nielicznej, a przez to szukającej jakiejś zorganizowanej formy wspólnotowości, mniejszości. Z tej też przyczyny zwykło się utożsamiać skupionych w nim członków ze wszystkimi mieszkającymi w kraju Karaimami. Przez cały okres powojennej Polski, w tym przypadający nań również etap tzw. transformacji ustrojowej, Związek wykazywał dość niezmienną, mieszczącą się na ogół w przedziale od 150 do 200, liczbę członków (podobnie rzecz się miała z liczbą gmin – od końca lat czterdziestych do dziś Związek podzielony jest na trzy dżymaty). Również na początku XXI w. należało do niego 150 Karaimów. Równocześnie przynależność do narodowości karaimskiej zadeklarowało podczas spisu 45 osób (z których większość – 43 osoby – posiadała polskie obywatelstwo).

Liczba osób o karaimskich identyfikacjach narodowościowych różniła się zatem od dotychczasowych szacunków, zgodnie z którymi w kraju żyło od ok. 150 do nawet 250 osób deklarujących przynależność do społeczności karaimskiej. Przyczyn występowania różnic między tymi danymi – które ujawniły się również w przypadku kilku innych, omawianych tu mniejszości (ormiańskiej,

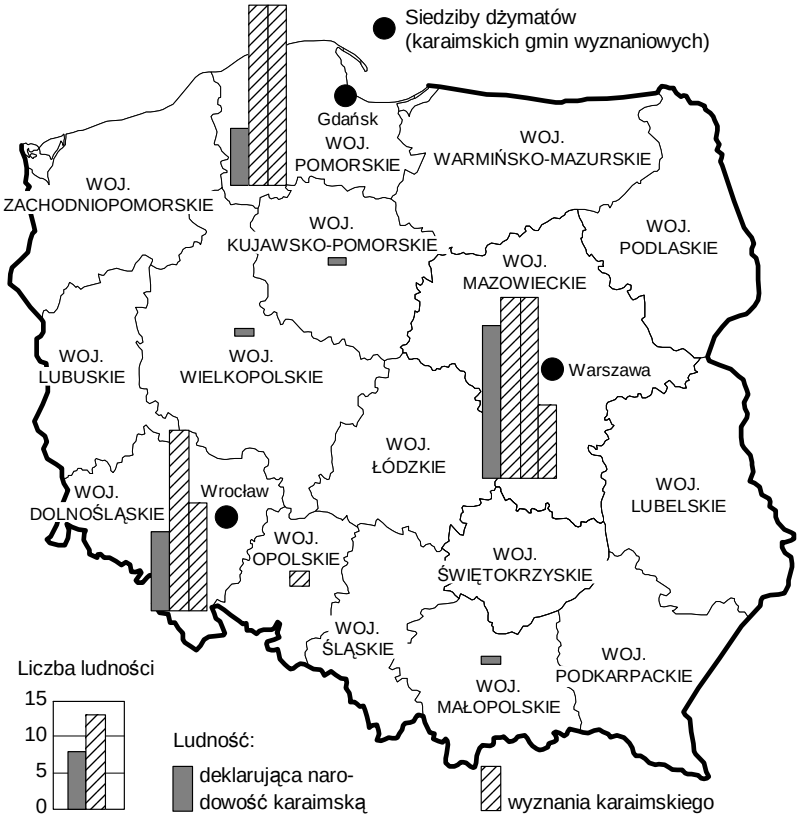
żydowskiej i tatarskiej) – można się doszukiwać w samej procedurze spisowej. Należy bowiem pamiętać, że zastosowana metodologia spisu, poprzez treść i formę pytania o narodowość nie dawała możliwości samookreślenia osobom wywodzącym się głównie ze społeczności mniejszościowych, których związki emocjonalne, kulturowe lub genealogiczne z daną społecznością stanowiły właściwość niejednorodną i skomplikowaną. Wśród nich były zarówno osoby o tożsamości narodowej podlegającej określonej regule stopniowalności, a więc np. podwójnej, jak i te o tożsamości niewykrystalizowanej (pojedynczej i podwójnej). Zwłaszcza pierwszy z wymienionych przypadków odnosił się do części społeczności karaimskiej. Stan świadomości etnicznej polskich Karaimów wyrażał się, poza karaimską, także poprzez polską, a często podwójną identyfikację narodowościową – przynależnością do narodu polskiego i zasymilowanej mniejszości karaimskiej. Interpretując dane ze spisu wyrażające liczbę osób określających swoją narodowość jako karaimską, można przyjąć za G. Babińskim, który odnosił się do jego ogólnych wyników, że dane te różniły się *in minus* od szacunków prezentowanych do tej pory i – ze względu na brak uwzględnienia w wynikach spisu zróżnicowania i wycieniowania przynależności do grupy mniejszościowej – były bliższe raczej minimalnym niż maksymalnym wartościom (Babiński 2004, Rykała 2006, 2008a).

Mała liczba osób deklarujących karaimską tożsamość narodową była również rezultatem procesów asymilacyjnych, które w nielicznym – od samego zresztą początku okresu powojennego – środowisku były przecież nieuniknione. Poza tym, dla większości osób wywodzących się z tego kręgu kulturowego podstawowym wyznacznikiem ich przynależności do wspólnoty karaimskiej pozostawało to, co leżało u podstaw jej wyodrębnienia – religia. Zatem nie narodowość, ale wyznanie stanowiło dla nich podstawowe kryterium identyfikacji grupowej. Należy zatem założyć – co niewątpliwie rzutowało na ujawnioną w spisie liczbę osób z wykształconą karaimską świadomością narodową – że nie wszyscy wchodzący w poczet członków Związku byli skłonni swoje poczucie odrębności zdefiniować jednocześnie w kategoriach narodowościowych (Rykała 2008a)[24].

Jednak wśród identyfikujących się z narodowością karaimską były również osoby niezaangażowane w wiarę karaimską, a z pewnością nienależące do Karaimskiego Związku Religijnego, na co wskazuje ujęcie danych ze statystyki religijnej i etnicznej w układzie jednostek przestrzennych (rys. 67). Należy dodać, że obok wspomnianego Związku, który w swojej działalności koncentrował się w dużym stopniu na podtrzymywaniu aktywności religijnej swoich

[24] Rykała A., *Mniejszość religijna – mniejszość etniczna – wspólnota kulturowa. Uwagi na temat genezy, aktywności i tożsamości Karaimów w Polsce* (artykuł w druku).

podopiecznych, w latach dziewięćdziesiątych powstała organizacja (Związek Karaimów Polskich), która nieco większy nacisk położyła na ochronę tożsamości karaimskiej w jej wymiarze etnicznym, czy też szerzej rzecz ujmując – kulturowym, przy czym trzeba mieć świadomość, że obu tych sfer, a więc zarówno etnicznej, jak i religijnej, nie sposób było, co więcej, nie należało i nie należy oddzielać.



Rys. 67. Liczebność członków Karaimskiego Związku Religijnego i osób deklarujących narodowość karaimską według województw w 2002 r.
Źródło: opracowanie własne

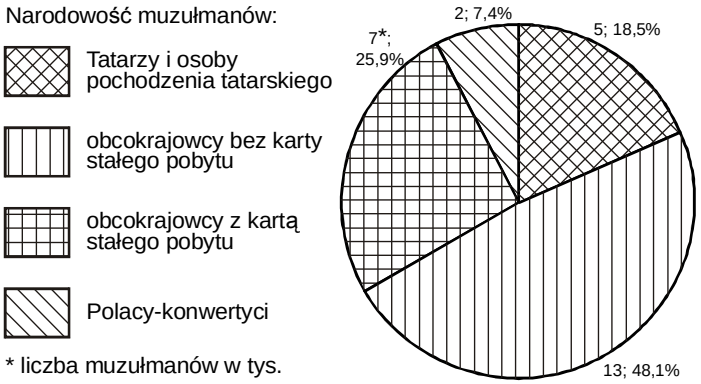
Również wyznawcy islamu na ziemiach polskich, choć nie stworzyli równego Żydom zarówno pod względem liczebnym, jak i znaczenia skupiska, byli przykładem na to, że ich religia wyznaczała zarazem przynależność do odrębnej grupy etnicznej. Poczynając od końca XIV w., Tatarzy byli, jeśli nie jedynymi, to z pewnością dominującymi pod względem liczebnym wyznawcami islamu w Polsce. Przez stulecia obecności na terytorium Rzeczypospolitej zatracili

jednak, pod wpływem obcego religijnie i kulturowo otoczenia, wiele elementów ze swej etnicznej odrębności, przede wszystkim język.

Na początku XXI w. społeczność ta była silnie zasymilowana. Osoby ją tworzące cechowała na ogół, podobnie jak w przypadku kilku innych tradycyjnych mniejszości narodowych (m.in. ormiańskiej, żydowskiej), podwójna identyfikacja, polegająca na przynależności do narodowości polskiej i tatarskiej. Nie tyle deklaracje narodowościowe więc, ile religia – islam – pozostawała wyróżnikiem ludności pochodzenia tatarskiego. Wierność jej zasadom zachowały (choć w różnym stopniu) zarówno osoby deklarujące przynależność do narodowości tatarskiej, jak i osoby pochodzenia tatarskiego mające polską świadomość narodową. Do takich wniosków prowadziła m.in. analiza porównawcza danych o liczbie członków Muzułmańskiego Związku Religijnego i osób, które podczas Narodowego Spisu Powszechnego Ludności z 2002 r. zadeklarowały narodowość tatarską. Do Związku, skupiającego głównie osoby z tatarskimi korzeniami, należało ok. 5 tys. członków, podczas gdy identyfikację z tatarską grupą narodowościową wyraziło tylko 495 osób.

Ale muzułmanie w Polsce to nie tylko osoby, których tożsamość ukształtowała się poprzez wychowanie w kręgu kultury i tradycji tatarskiej. Gwoli ścisłości należy wspomnieć, że wraz z rozwojem kolonizacji tatarskiej docierali do Polski, choć nie tak „masowo", i na ogół sporadycznie, muzułmanie innego pochodzenia etnicznego. Zwłaszcza w wyniku przełomowych wydarzeń politycznych, takich jak zabór części ziem polskich przez Cesarstwo Rosyjskie, procesów ekonomicznych, związanych z rozwojem, szczególnie w XIX w., przemysłu, a także docierania nowych trendów kulturowych, przynoszących m.in. zainteresowanie kulturą Orientu, na ziemie polskie ściągali muzułmańscy kupcy i drobni przedsiębiorcy z Rosji, głównie z Krymu, Kaukazu, Persji, Turcji i ziem arabskich, przedstawiciele rosyjskiego wojska i reprezentującej władze zaborcze kadry urzędniczej, wywodzący się z nadwołżańskich i krymskich Tatarów, Azerów, Baszkirów, Uzbeków, Czerkiesów, wreszcie znawcy sztuki islamskiej, artyści i rzemieślnicy. Intensyfikacja kontaktów na arenie międzynarodowej w XX w. sprzyjała – co już sygnalizowano – napływowi do Polski kolejnych grup imigrantów z krajów i regionów tradycji muzułmańskiej (przede wszystkim dyplomatów, naukowców, studentów, przedsiębiorców oraz uchodźców), z których jednak tylko część osiedliła się w niej na stałe. Środowisko muzułmańskie zasiliły również osoby narodowości polskiej, które pod wpływem różnego rodzaju kontaktów (rodzinnych, kulturalnych, turystycznych) z tradycją islamu (zarówno w Polsce, jak i poza jej granicami), ale i z racji reprezentowania określonych postaw społecznych (chęci rzucenia wyzwania dotychczasowemu porządkowi społecznemu) dokonały konwersji na islam.

Jeszcze u progu lat dziewięćdziesiątych było w Polsce ok. 5 tys. wyznawców islamu, wywodzących się głównie ze środowiska tatarskiego. W pierwszej połowie następnej dekady liczbę muzułmanów w Polsce szacowano już na 20 do 30 tys. Wśród nich było: od 2 do 5 tys. Tatarów i osób pochodzenia tatarskiego, ok. 16–20 tys. obcokrajowców (w tym ok. 7 tys. z kartą stałego pobytu), a także ok. 2 tys. Polaków-konwertytów na islam (Rykała 2006, 2007a, Rykała, Baranowska 2009) (rys. 68). Należy sądzić zatem, że ów dynamiczny wzrost liczby wyznawców islamu w Polsce stanowił efekt imigracji muzułmanów z innych krajów, konwersji na tę religię Polaków oraz trwania przy niej polskich Tatarów lub Polaków tatarskiego pochodzenia.



Rys. 68. Struktura społeczno-etniczna muzułmanów w Polsce w 2005 r.
Źródło: opracowanie własne

Na początku XXI w. muzułmanie w Polsce stanowili więc pod względem społeczno-etnicznym środowisko znacznie bardziej zróżnicowane niż jeszcze kilkadziesiąt czy nawet kilkanaście lat wcześniej. Tworzyli je:

– muzułmanie pochodzenia tatarskiego, których istotnym elementem tożsamości była identyfikacja z kulturą polską;

– potomkowie dawnych, XIX-wiecznych, głównie ekonomicznych, imigrantów, identyfikujący się również bardzo silnie z kulturą polską;

– muzułmańscy imigranci z lat sześćdziesiątych, siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, przybyli do Polski w celach gospodarczych (przedsiębiorcy), politycznych (przedstawiciele służb dyplomatycznych) i kulturalno-naukowych (pracownicy naukowi, studenci), których tożsamość ukształtowała się poprzez wychowanie w kręgu kultury i tradycji muzułmańskiej w krajach swojego urodzenia oraz, choć w mniejszym stopniu, w sferze oddziaływania kultury i tradycji polskiej;

– urodzone w Polsce pokolenie spadkobierców tej tradycji, reprezentowane przez osoby pochodzące głównie z rodzin mieszanych, których identyfikacja z kulturą muzułmańską występowała w połączeniu z akceptacją dla własnej polskości;

– dzieci wywodzące się również z tej tradycji, wychowujące się od najmłodszych lat w kręgu kultury muzułmańskiej, tworzonej, oprócz domów rodzinnych, również przez muzułmańskie instytucje kulturalno-oświatowe;

– pokolenie muzułmańskich imigrantów z lat dziewięćdziesiątych, głównie studentów, których treść tożsamości naznaczyły silne poczucie przynależności etnicznej i, często ortodoksyjna, wierność tradycji religijnej;

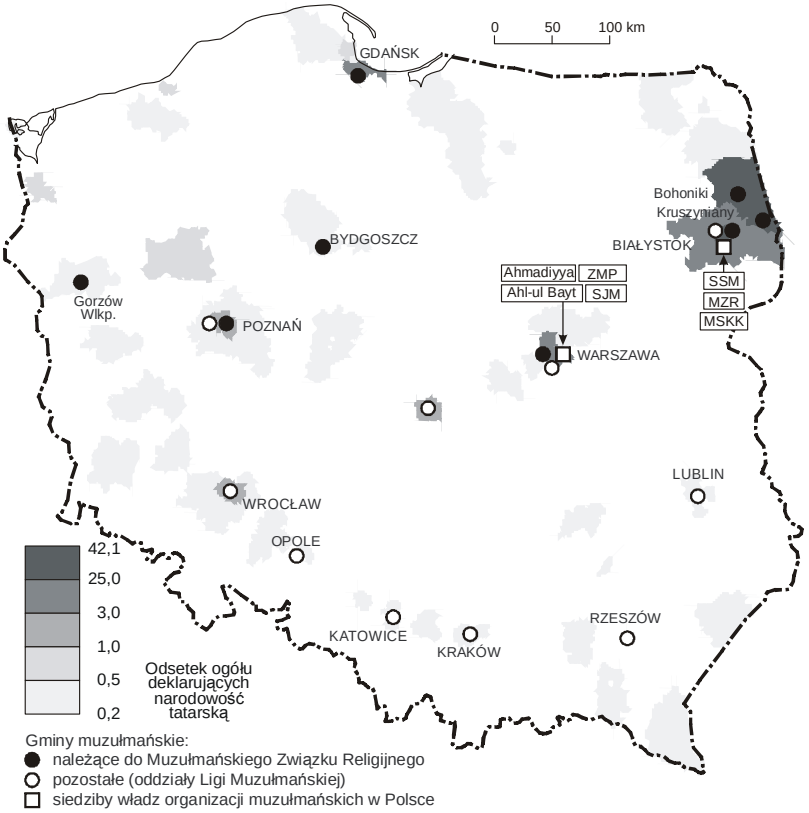
– uchodźcy, stanowiący najbardziej zróżnicowaną pod względem etnicznym grupę (Czeczeni, Bośniacy, Afgańczycy, Pakistańczycy, Irakijczycy, Uzbecy, Somalijczycy, Palestyńczycy i in.);

– polscy konwertyci na islam, których tożsamość ukształtowała się na ogół poprzez wychowanie w kręgu kultury i tradycji polskiej oraz chrześcijańskiej Rykała 2005, 2007a).

Potwierdzeniem formalnej odrębności muzułmanów od pokoleń mieszkających w Polsce i tych, którzy w ostatnich latach przybyli tu lub dokonali konwersji na islam, była przynależność organizacyjna (rys. 69). Poza Muzułmańskim Związkiem Religijnym, polscy Tatarzy i Polacy tatarskiego pochodzenia skupieni byli w Związku Muzułmanów Polskich – organizacji założonej przez byłych uczniów szkoły koranicznej Gazi Husrev Bega w Sarajewie, którzy swoją działalnością na rzecz pogłębiania i propagowania religii i kultury islamskiej w Polsce chcieli wyrwać z marazmu środowisko MZR[25]. Polacy, którzy przyjęli islam, należeli przede wszystkim do dwóch szyickich wspólnot: Stowarzyszenia Jedności Muzułmańskiej i Islamskiego Zgromadzenia Ahl-ul Bayt. Osoby pochodzenia arabskiego oraz pozostali, polscy konwertyci na islam wchodzili w skład ortodoksyjnej, sunnickiej Ligii Muzułmańskiej (niemającej jeszcze na początku XXI w. formalnej rejestracji) – najmłodszej, choć najbardziej aktywnej spośród organizacji islamskich w Polsce. Liga powstała na bazie nieformalnych struktur o charakterze religijnym (m.in. Stowarzyszenia Studentów Muzułmańskich i Muzułmańskiego Stowarzyszenia Kształcenia Kulturalnego), które na początku lat dziewięćdziesiątych założyli przybysze z Bliskiego Wschodu.

[25] Związek Muzułmanów Polskich z siedzibą w Warszawie (w latach 1998–2000 działający jako Koło Muzułmanów Polskich w strukturze organizacyjnej MZR) zarejestrowany został jako stowarzyszenie w 1999 r., choć nieformalnie działał od początku lat dziewięćdziesiątych (Rykała 2007a).

Reasumując, należy powiedzieć, że dla niektórych grup mniejszościowych religia była istotnym czynnikiem w kształtowaniu i utrzymywaniu przez nie poczucia odrębności i świadomości narodowej, a tworząca się w ciągu dziejów struktura wyznaniowa ludności Polski wykazywała, w odniesieniu do kilku składowych, bliskie powiązania ze strukturą narodowościowo-etniczną. Ten układ relacji podlegał jednak przeobrażeniom, które nadawały mu zróżnicowany charakter w zależności od okresu historycznego, fragmentu terytorium Polski i poszczególnych mniejszości.



Rys. 69. Obszary największej koncentracji osób narodowość tatarskiej wraz z siedzibami organizacji muzułmańskich w Polsce na początku XXI w.
Źródło: opracowanie własne

Również współcześnie religia stanowi istotny wyznacznik odrębności tzw. tradycyjnych mniejszości narodowych i etnicznych, choć nie występuje prosta zależność między przynależnością religijną a odpowiadającą jej jakoby identyfikacją narodową. Wskazane tu przykłady – poprzez odwołanie się do pod-

stawowych kompleksów zagadnień z zakresu geografii religii, choć nie tylko, bo również historii i socjologii religii – pokazują jak złożony charakter przybierają relacje między wyznawaną religią a świadomością narodową, jak ze względów kulturowych, genealogicznych czy emocjonalnych stanowią właściwość niejednorodną i skomplikowaną. Uchwycenie charakteru tych związków pozwala widzieć w mniejszościach religijnych wspólnoty istniejące w oparciu o złożoną, mniej lub bardziej – w zależności od mniejszości – bazę etniczną.

8. PODSUMOWANIE

Rozważania zawarte w książce dotyczyły problematyki obecności mniejszości religijnych w przestrzeni dawnej i współczesnej Polski. Przeprowadzono je, mając na celu potrzebę wyjścia poza dominujące w dotychczasowych rozważaniach nad religiami czy mniejszościami wyznaniowymi ujęcia *stricte* historyczne, a w odniesieniu do współczesności – socjologiczne. Podjęcie próby pozwoliło odsłonić nie mniej ważny od dziejów różnych wyznań, a z pewnością je uzupełniający, aspekt geograficzny ich występowania, który ujawnił się w toku analizy natury relacji zachodzących między prowadzącymi aktywność religijną wspólnotami a środowiskiem ich życia. Podejście przestrzenne nie oznaczało jednak wyabstrahowania z problematyki innej niż geograficzna, wręcz przeciwnie. Historyczne i geograficzne studia stanowiły tu wspólnotę, bo przecież geografia jest swoistą podstawą historii, ta zaś wprowadzoną w ruch geografią, a poza tym, co wielokrotnie w pracy podkreślano, zmienność w czasie i przestrzeni to uniwersalna cecha życia, a to należało – przy tak nakreślonym temacie badawczym – w sposób usystematyzowany uchwycić. Analizę przeprowadzono zatem z pozycji pogranicza zarówno różnych nauk (oprócz geografii i historii, także religioznawstwa i socjologii), jak i różnych dyscyplin geograficznych, głównie: geografii religii, historycznej i politycznej.

Zgromadzony i rozpatrywany z takiego ujęcia materiał empiryczny umożliwił osiągnięcie postawionych celów badawczych. W toku analizy, traktując za punkt wyjścia omówienie założeń doktrynalnych głównych religii występujących w Polsce, dokonano analizy kształtowania się pierwotnego krajobrazu religijnego ziemi polskich, stanowiącego historyczno-geograficzny i kulturowy kontekst dla tworzenia się przez ponad tysiąc lat złożonej struktury wyznaniowej kraju. Zasadniczym zagadnieniem rozważań było nakreślenie genezy oraz uwarunkowań rozwoju przestrzennego mniejszości religijnych na ziemiach polskich wraz z próbą ustalenia zmian na mapie religijnej wynikających z jej dekompozycji i pluralizowania się. Zwieńczeniem tak przeprowadzonej analizy była próba klasyfikacji wszystkich zarejestrowanych kościołów i związków wyznaniowych ze względu na tradycje, do której przynależą, oraz genezę.

Dokumentacja faktograficzna zgromadzona w wyniku realizacji powyższych celów, zwłaszcza analizy genezy oraz uwarunkowań rozwoju przestrzennego poszczególnych wyznań, posłużyła do bardziej ogólnej refleksji. Polegała (kolejny cel pracy) na syntetycznym określeniu kształtowania się parametrów przestrzennych państwa polskiego w ciągu dziejów w stosunku do mniejszości reli-

gijnych, przy uwzględnieniu dynamiki tych parametrów wynikających ze specyfiki poszczególnych okresów historycznych (I Rzeczypospolitej, zaborów, II Rzeczypospolitej, Polski Ludowej i Polski demokratycznej, powstałej po przełomie 1989 r.). Nakreślony w toku tych rozważań aspekt przestrzenny nie ograniczał się tylko do syntetycznego spojrzenia na układ relacji: mniejszości wyznaniowe a zmienność granic i podziałów politycznych. Analizę procesu zajmowania oraz sposobów i form organizowania przestrzeni Polski przez mniejszości religijne przeprowadzono również pod kątem wydzielenia struktur terytorialno-administracyjnych kościołów i związków wyznaniowych oraz kształtowania przez te mniejszości przestrzeni sakralnej.

Dopełnieniem realizacji podjętego tematu badawczego było przedstawienie mniejszości wyznaniowych w Polsce na tle struktury narodowościowo-etnicznej. Szczegółowa, odwołująca się do podstawowych kompleksów zagadnień z zakresu geografii religii (a także historii i socjologii religii) analiza ukazała relacje między wyznawaną religią a świadomością narodową – wbrew panującym na ogół stereotypom – jako właściwość niejednorodną i skomplikowaną. Uchwycenie tego charakteru każe widzieć w mniejszościach religijnych we współczesnej Polsce – nawet tych, które historycznie bliskie są modelowi zbieżności z określoną narodowością – wspólnoty o złożonej bazie etnicznej.

Podsumowując, należy powiedzieć, że mniejszości religijne w Polsce stanowią niewątpliwą wartość historyczną, kulturową, a w jakimś stopniu również, biorąc pod uwagę genezę, złożone i zmienne położenie omawianych społeczności, polityczną. Grupy te są świadectwem osobliwej wielokulturowości państwa, możliwej do osiągnięcia dzięki jego względnej tolerancji dla różnych nacji i wyznań. Ponadto dziedzictwo to może wzmagać wśród wielu Polaków, choć nie tylko, również innych spadkobierców dawnej Rzeczypospolitej, osobliwe poczucie patriotyzmu, dalekie jednak od tego, który sprowadza się do postawy szacunku i umiłowania ojczyzny, wynikającej z więzi społecznej i emocjonalnej tylko z narodem własnego pochodzenia, jego kulturą i tradycją. Dla państw, które wyodrębniły się z dawnej Rzeczypospolitej – Polski, Litwy, Białorusi i Ukrainy – przywołane tu mniejszości pozostają, poza świadectwem stanowienia w przeszłości jedności politycznej, także ich kulturowo-historycznym łącznikiem. Etniczno-religijna i językowa różnorodność Rzeczypospolitej, której towarzyszyła rozbieżność w przebiegu granic narodowościowych, wyznaniowych i lingwistycznych, zostawiła współczesnej Polsce realny spadek w postaci nie tylko losów polskich i katolickich. Podarowała przy tym nieokreśloną wartość mityczną. Pożądana jest więc przyjazna polityka państwa na rzecz ochrony mniejszości religijnych (narodowych, etnicznych), a także wspieranie jej przez wszystkich tych, którzy świadomi są wagi wyjątkowej spuścizny

kulturowej i historycznej dawnej Rzeczypospolitej. Dzięki temu wyznawanie religii istniejących na obrzeżach obszarów zajętych przez większość będzie w pełni możliwe, a nie tylko „wspaniałomyślnie” tolerowane, bez wrogości wobec tych, którzy pod względem religijnym wybierają „inaczej”.

LITERATURA

Abkowicz M., 2006, *Karaimi tu i teraz*, „Jednota", 5–6.

Alabrudzińska E., 2004, *Protestantyzm w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń.

Adamczuk L., Kobeckaite H., Pilecki Sz., 2003, *Karami na Litwie i w Polsce*, Warszawa –Wilno.

Adamus-Darczewska K., 1967, *Kościół Polskokatolicki*, Wrocław.

Arnold S., 1951, *Geografia historyczna*, Warszawa.

Ateizm a religia, 1957, Warszawa.

Atlas historii Polski, 2006, Warszawa.

Augustyn św., 1916, *Państwo Boże*, tłum. Kubicki W., Warszawa.

Augustyn św., 1977, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, przeł. Kornatowski W., Warszawa.

Autokefalia Kościoła prawosławnego w Polsce, 2006, Mironowicz A., Pawluczuk U., Chomik P. (red.), Białystok.

Babiński G., 2004, *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce w świetle spisu ludności z roku 2002*, „Studia Socjologiczne", 1 (172).

Balzer O., 1909, *Sądownictwo ormiańskie w średniowiecznym Lwowie*, Lwów.

Bałaban M., 1925, *Historja i literatura żydowska, ze szczególnem uwzględnieniem historji Żydów w Polsce*, Lwów (reprint: Warszawa 1982).

Bałaban M., 1929, *Zabytki historyczne Żydów w Polsce*, Warszawa.

Barącz S., 1869, *Rys dziejów ormiańskich*, Tarnopol (reprint: Kraków1989).

Barbag J., 1987, *Geografia polityczna ogólna*, Warszawa.

Barker E., 1997, *Nowe ruchy religijne*, Kraków.

Bartel O., 1963, *Protestantyzm w Polsce*, Warszawa.

Barwiński M., 1999, *Współczesna tożsamość etniczna i kulturowa Łemków na obszarze Łemkowszczyzny – uwarunkowania i konsekwencje*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica Socio-Oeconomica", 2, Łódź.

Barwiński M., 2001, *Contemporary national and religious diversification of inhabitants of the Polish-Belorussian borderland – the case of the Hajnówka district*, [w:] Koter M., Heffner K. (red.), *Changing role of border areas and regional policies*, „Region and Regionalism", No. 5, Łódź–Opole.

Barwiński M., 2004, *Podlasie jako pogranicze narodowościowo-wyznaniowe*, Łódź.

Bendza M., 2000, *Chrystianizacja ziem Polski*, [w:] Chomik P. (red.), *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajów sąsiednich*, Białystok.

Bendza M., 2006, *Droga Kościoła prawosławnego w Polsce do autokefalii*, Białystok.

Bergman E., 2004, *Nurt mauretański w architekturze synagog Europy Środkowo--Wschodniej w XIX i na początku XX wieku*, Warszawa.

Bergman E., Jagielski J., 1990, *Synagogi w Polsce*, „Spotkania z Zabytkami", 1

Bergman E., Jagielski J., 1996, *Zachowane synagogi i domy modlitw*, Warszawa.

Biblia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, 2009, Peter M., Wolniewicz M. (red.), t. 3., Warszawa.

Bielecka-Kaczmarek E. 1985, *O młynarstwie na Warmii i Mazurach*, Olsztynek.

Bieńkowski L., 1969, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce XVI–XVIII w.*, [w:] Kłoczowski J. (red.), *Kościół w Polsce*, t. 2, Kraków.

Bilska-Wodecka E., 2003a, *Dyfuzja idei na przykładzie kalwarii europejskich od XV do I połowy XVIII wieku*, [w:] Orłowska E., Klementowski J. (red.), *Kulturowy aspekt badań geograficznych. Studia teoretyczne i regionalne*, Wrocław.

Bilska-Wodecka E., 2003b, *Kalwarie europejskie. Analiza struktury, typów i genezy*, Kraków.

Bohdanowicz L., Chazbijewicz S., Tyszkiewicz J., 1997, *Tatarzy muzułmanie w Polsce*, „Rocznik Tatarów Polskich", Gdańsk.

Borawski P., Dubiński A., 1996, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa.

Borzymińska Z., 1994, *Dzieje Żydów w Polsce. Wybór tekstów źródłowych XIX wiek*, Warszawa.

Borzymińska Z., Żbikowski A., Żebrowski R., 1995, *Studia z dziejów Żydów w Polsce. Materiały edukacyjne dla szkół średnich i wyższych*, t. 1–2, Warszawa.

Bramorski J., 2003, *Sacrum przestrzeni. Symbolika „środka świata" w ujęciu Mircei Eliadego*, Pelpin.

Bratkowski S., 2006, *Pod tym samym niebem. Historia Żydów w Polsce i stosunków polsko-żydowskich*, Warszawa.

Bronk A., 1996, *Nauka wobec religii*, Lublin.

Bronk A., 2009, *Podstawy nauk o religii*, Lublin.

Brosses de Ch., 1992, *O kulcie fetyszów*, Warszawa.

Browning W.R.F., *Słownik biblijny*, 2009, Warszawa.

Brückner A., 1918, *Mitologia słowiańska*, Kraków.

Brückner A., 1924, *Mitologia polska*, Warszawa.

Brückner A., 1985, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa.

Buber M., 2004, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, Warszawa.

Bułhakow S., 1992, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Warszawa.

Burchard P., 1990, *Pamiątki i zabytki kultury żydowskiej w Polsce*, Warszawa.

Bursche E., 1925, *Wstęp informacyjny o istniejących w Rzeczypospolitej Polskiej kościołach ewangelickich*, „Rocznik Ewangelicki", Warszawa.

Bursche E., 1996, *Historia konkordatów*, Kraków.

Buzek A., 1957, *Historia Kościoła*, Warszawa.

Büttner M., 1976, *Von der Religionsgeographie zur Geographie der Geisteshaltung?*, „Die Erde ", 4.

Cała A., 1989, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864–1897). Postawy, konflikty, stereotypy*, Warszawa.

Chałupczak H., Browarek T., 1998, *Mniejszości narodowe w Polsce 1918–1995*, Lublin.

Chodorowski J., 1972, *Niemiecka doktryna gospodarki wielkiego obszaru 1800–1945*, Wrocław.

Chodynicki K., 1934, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370–1632*, Warszawa.

Chrystianizacja Polski południowej. Materiały sesji naukowej odbytej 29 czerwca 1993 r., 1994, Małecki J.M. (red.), Kraków.

Chrząszczewski J., 1998, *Ormiańskie świątynie na Podolu*, Kraków.

Chrząszczewski J., 2001, *Kościoły Ormian polskich*, Warszawa.

Chrząszczewski J., 2007, *Ormianie polscy i ich chaczkar w Krakowie*, Kraków.

Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej, 2003, Wilk S. (red.), Lublin.

Cicero M.T., 1960, *Pisma filozoficzne. O naturze bogów. O wróżbiarstwie. O przeznaczeniu*, przeł. Kornatowski W., t. 1, Warszawa.

Czacki T., 1860, *Rozprawa o Żydach i Karaitach*, Kraków.

Czapnik A., 2001, *Związek Buddyjski Karma Kagyu*, [w:] Drabina J. (red.), *Religie i religijność w Polsce*, „Studia Religiologia", z. 34, Kraków.

Czarnecki Z., 1971, *Filozoficzny rodowód marksistowskiej teorii religii*, Warszawa.

Czech M., 2009, *Niedola grekokatolików w PRL*, „Gazeta Wyborcza", 167 (6080) z 18–19 lipca.

Czekanowski J., 1918, *Stosunki narodowościowo-wyznaniowe na Litwie i Rusi w świetle źródeł oficjalnych z czterema mapami*, Prace Geograficzne wydawane przez E. Romera, 1, Lwów.

Czembor H., 1993, *Ewangelicki Kościół Unijny na polskim Górnym Śląsku*, Katowice.

Czerniakiewicz J., 1987, *Repatriacja ludności polskiej z ZSRR 1944–1948*, PWN, Warszawa.

Czerski J.M., 2009, *Liturgie Kościołów Wschodnich. Liturgia Kościoła Bizantyjskiego, Ormiańskiego i Koptyjskiego*, Opole.

Ćwikła L., 2006, *Polityka władz państwowych wobec Kościoła prawosławnego i ludności prawosławnej w Królestwie Polskim, Wielkim Księstwie Litewskim oraz Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1344–1795*, Lublin.

Datner H., Melchior M., 1997, *Żydzi we współczesnej Polsce – nieobecność i powroty*, [w:] Kurcz Z. (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce*, Wrocław.

Dawson Ch., 1959, *Religia a kultura*, Warszawa.

Deffontaines P., 1947, *Géographie et religions*, Paris.

Długołęcki M., 1985, *Dzwony Dharmy*, „Odra", 7–8.

Dobrzyński Z., 1989, *Obrządek słowiański w dawnej Polsce*, cz. 1– 3, Warszawa.

Doktór J., 2004a, *Początki chasydyzmu polskiego*, Wrocław.

Doktór J., 2004b, *Rok 1772 i konsolidacja chasydyzmu besztiańskiego*, [w:] Kaźmierczyk A., Link-Lenczkowski A.K., Markiewicz M., Matwijowski K. (red.), *Rzeczpospolita wielu wyznań. Materiały z międzynarodowej konferencji, Kraków, 18–20 listopada 2002*, Kraków.

Doktór T., 1990, *Religijne i parareligijne ruchy hinduistyczne w Polsce*, [w:] Doktór T., Karpowicz P. (red.), *Ruchy hinduistyczne i buddyjskie w Polsce*, „Studia nad ruchami społecznymi w Polsce", t. 6, Warszawa.

Domagała B., 1996, *Polski Narodowy Kościół Katolicki – herezja, ruch narodowy czy ruch społeczny*, Kraków.

Dowiat J., 1996, *Chrzest Polski*, Warszawa.

Drozd A., 2003, *Współczesne oblicze kultury Tatarów Rzeczypospolitej*, [w:] Abbas A. (red.), *Zagadnienia współczesnego islamu*, Poznań.

Dubiński A., 1994, *Caraimica. Prace karaimoznawcze*, Warszawa.

Dudra S., 2004, *Kościół prawosławny na Ziemiach Zachodnich i Północnych po II wojnie światowej*, Zielona Góra.

Dudra S., 2008, *Poza małą ojczyzną. Łemkowie na Ziemi Lubuskiej*, Wrocław.

Dumézil G., 2006, *Bogowie Germanów*, Warszawa.

Durkheim E., 1903, *Próba określenia zjawisk religijnych*, tłum. Brzozowski S., Warszawa.

Durkheim E., 1990, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa.

Dworzaczkowa J., 1997, *Bracia Czescy w Wielkopolsce w XVI i XVII wieku*, Warszawa.

Dzieciuchowicz J., Bartos J., Mordwa S., Retkiewicz W., 2002a, *Wyznania religijne w Łodzi*, [w:] Liszewski S. (red.), *Atlas Miasta Łodzi. Plansza XVIII (część opisowa). Wyznania religijne w Łodzi*, Łódź.

Dzieciuchowicz J., Bartos J., Mordwa S., Retkiewicz W., 2002b, *Struktura wyznaniowa mieszkańców w roku 1931 (mapa 1)*, [w:] Liszewski S. (red.), *Atlas Miasta Łodzi. Plansza XVIII. Wyznania religijne w Łodzi*, Łódź.

Dzieciuchowicz J., Bartos J., Mordwa S., Retkiewicz W., 2002c, *Kościół rzymsko-katolicki. Parafie według daty erygowania i liczby mieszkańców w roku 2000 (mapa 2)*, [w:] Liszewski S. (red.), *Atlas Miasta Łodzi. Plansza XVIII. Wyznania religijne w Łodzi*, Łódź.

Dzieciuchowicz J., Bartos J., Mordwa S., Retkiewicz W., 2002d, *Duchowieństwo w parafiach w roku 2000 (mapa 3)*, [w:] Liszewski S. (red.), *Atlas Miasta Łodzi. Plansza XVIII. Wyznania religijne w Łodzi*, Łódź.

Dzieciuchowicz J., Bartos J., Mordwa S., Retkiewicz W., 2002e, *Kościół rzymskokatolicki. Obiekty sakralne i kościelna infrastruktura społeczna w roku 2000 (mapa 4)*, [w:] Liszewski S. (red.), *Atlas Miasta Łodzi. Plansza XVIII. Wyznania religijne w Łodzi*, Łódź.

Dzieciuchowicz J., Bartos J., Mordwa S., Retkiewicz W., 2002f, *Wyznania ewangelickie i tradycji ewangelicznej w roku 2001 (mapa 5)*, [w:] Liszewski S. (red.), *Atlas Miasta Łodzi. Plansza XVIII. Wyznania religijne w Łodzi*, Łódź.

Dzieciuchowicz J., Bartos J., Mordwa S., Retkiewicz W., 2002g, *Inne wyznania w roku 2001 (mapa 6)*, [w:] Liszewski S. (red.), *Atlas Miasta Łodzi. Plansza XVIII. Wyznania religijne w Łodzi*, Łódź.

Dzieciuchowicz J., Klima E., Mordwa S., Retkiewicz W., 2004, *Rola wyznań religijnych w kształtowaniu przestrzeni miejskiej Łodzi*, Łódź.

Dzieciuchowicz J., Klima E., Mordwa S., Retkiewicz W., 2005, *Religion in the time of changes in Łódź*, [w:] Klima E. (red.), *Religion in the Time of Changes*. „Space – Society – Economy", No. 7, Łódź.

Dzieje Żydów w Łodzi 1820–1944. Wybrane problemy, 1991,Liszewski S., Puś W. (red.), Łódź.

Dziekan M.M., 1998, *Kulturowe losy Tatarów polsko-litewskich*, „Przegląd Orientalistyczny", 1–2 (185–186).

Dziekan M.M., 2000, *Tatarzy – polscy muzułmanie*, „Jednota", 8–9 .

Dziewoński K., Kosiński L., 1967, *Rozwój i rozmieszczenie ludności Polski w XX wieku*, Warszawa.

Dzięgielewski J., 1986, *O tolerancję dla zdominowanych*, Warszawa.

Eberhardt P., 1992, *Polska granica wschodnia 1939–1945*, Warszawa.

Eberhardt P., 1994a, *Przemiany narodowościowe na Ukrainie XX wieku*, Warszawa.

Eberhardt P., 1994b, *Przemiany narodowościowe na Białorusi*, Warszawa.

Eberhardt P., 1996, *Między Rosją a Niemcami. Przemiany narodowościowe w Europie Środkowo-Wschodniej w XX wieku*, Warszawa.

Eberhardt P., 1998, *Przemiany narodowościowe na Litwie*, Warszawa.

Eberhardt P., 2001, *Geografia religii współczesnej Ukrainy*, „Przegląd Geograficzny", 73 (4).

Eberhardt P., 2003, *Geografia religii Słowacji*, [w:] Orłowska E., Klementowski J. (red.), *Kulturowy aspekt badań geograficznych. Studia teoretyczne i regionalne*, Wrocław.

Eberhardt P., 2004, *Polska i jej granice. Z historii polskiej geografii politycznej*, Lublin.

Eberhardt P., 2005, *Przemiany demograficzno-etniczne na obszarze Jugosławii w XX wieku*, Lublin.

Eberhardt P., 2008, *Polska ludność kresowa. Rodowód, liczebność, rozmieszczenie*, Warszawa.

Eberhardt P., 2010, *Migracje polityczne na ziemiach polskich (1939–1945)*, Poznań.

Eikon staroobrzędowcy, 2008, Olejnik T., Tomalska J. (red.), „Szamotulskie Zeszyty Muzealne", Szamotuły.

Eisenbach A., 1983, *Z dziejów ludności żydowskiej w Polsce w XVIII i XIX w. Studia i szkice*, Warszawa.

Eisenbach A., 1988, *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785–1870 na tle europejskim*, Warszawa.

Eliade M., 1988–1995, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1–3, Warszawa.

Eliade M., 1994a, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, Warszawa.

Eliade M., 1994b, *Słownik religii*, Warszawa.

Eliade M., 1997, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Warszawa.

Eliade M., 1999, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa.

Eliade M., 2000, *Traktat o historii religii*, Warszawa.

Eliade M., 2005, *Święty obszar i sakralizacja świata*, [w:] Mencwel A. (red.), *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa.

Eliade M., 2008, *Sacrum a profanum*, Warszawa.

Eliade M., Couliano I.P., 1990, *Słownik religii*, Katowice.

Encyklopedia, 2005, suplement „Gazety Wyborczej", Warszawa.

Encyklopedia. Religie świata, 2005, suplement „Gazety Wyborczej", Warszawa.

Ficowski J., 1965, *Cyganie na polskich drogach*, Kraków.

Fijałkowski P., 1993, *Dzieje Żydów w Polsce. Wybór tekstów źródłowych XI–XVIII wiek*, Warszawa.

Flaga M., 2002, *Mniejszość karaimska w Polsce – w przeszłości i obecnie*, „Czasopismo Geograficzne", 73 (1–2).

Flawiusz J., 2008, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 1–2, Warszawa.

Fleszar M., 1958, *W sprawie badań nad geografią polityczną w Polsce*, „Przegląd Geograficzny”, 30 (1).

Freud S., 1992, *Wstęp do psychoanalizy*, Warszawa.

Fromm E., 1966, *Szkice z psychologii religii*, tłum. Prokopiuk J., Warszawa.

Fuks M., 2000, *Żydzi w Polsce. Dawniej i dziś*, Poznań.

Gall Anonim, 2003, *Kronika Polska*, Wrocław.

Gastpary W., 1977, *Historia protestantyzmu w Polsce. Od połowy XVIII wieku do pierwszej wojny światowej*, Warszawa.

Gastpary W., 1978, *Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen światowych*, cz. 1: *1914–1939*, Warszawa.

Gastpary W., 1981, *Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen światowych*, cz. 2: *1939–1945*, Warszawa.

Gawryszewski A., 1969, *Polskie mapy narodowościowe, wyznaniowe i językowe. Bibliografia (lata 1827–1967*), Dokumentacja Geograficzna, 4, Warszawa.

Gawryszewski A., 1995, *Mapy narodowościowe, wyznaniowe i językowe Polski wykonane przez autorów obcych. Bibliografia (lata 1846–1967)*, Dokumentacja Geograficzna, 3, Warszawa.

Gawryszewski A., 2005, *Ludność Polski w XX wieku*, Warszawa.

Gąsior S., 2000, *Regulacja stosunków pomiędzy Kościołem a Państwem w konkordatach polskich z 1925 i 1993 r. Studium porównawcze*, Kraków.

Gąsiorowski S., 2000, *Karaimi w Kukizowie. Rekonesans badawczy*, [w:] Pilarczyk K., Gąsiorowski S. (red.), *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, t. 2: *Materiały z konferencji, Kraków 24–26 XI 1998 r.*, Kraków.

Gąsiorowski S., 2004, *Tatarzy, Turcy czy Żydzi? Karaimi w dawnej Rzeczypospolitej (XIII–XVIII w.*, [w:] Kaźmierczyk A., Link-Lenczkowski A.K., Markiewicz M., Matwijowski K. (red.), *Rzeczpospolita wielu wyznań. Materiały z międzynarodowej konferencji, Kraków 18–20 listopada 2002*, Kraków.

Gąsiorowski S., 2008, *Karaimi w Koronie i na Litwie w XV-XVIII w.*, Kraków.

Geografia i sacrum. Profesorowi Antoniemu Jackowskiemu w 70. rocznicę urodzin, 2005, Domański B., Skiba S. (red.), t. 1–2, Kraków.

Gieysztor A., 1986, *Mitologia Słowian*, Warszawa.

Gloger Z., 1978, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. I, Warszawa.

Gloger Z., 1991, *Geografia historyczna ziem dawnej Polski*, Warszawa.

Gmiterek H., 1987, *Bracia czescy a kalwini w Rzeczpospolitej*, Lublin.

Gołaszewski Z., 2004, *Bracia polscy*, Toruń.

Grabski A., Pisarski M., Stankowski A., 1997, *Studia z dziejów i kultury Żydów w Polsce po 1945 roku*, Tomaszewski J. (red.), Warszawa.

Grabski A., Rykała A, 2010, *Żydzi w Polsce 1944–2010*, [w:] Sienkiewicz W. (red.), *Atlas historii Żydów polskich*, Warszawa.

Grelewski S., 1937, *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, Lublin.

Gromnicki T., 1889, *Ormianie w Polsce, ich historia, prawa i przywileje*, Warszawa.

Gruber S., Myers P., 1995, *Survey of historic Jewish monuments in Poland*, New York.

Guzik-Makaruk E.M., 2004, *Sekty religijne w Polsce*, Warszawa.

Hattstein M., 1997, *Religie świata*, Köln.

Haumann H., 2000, *Historia Żydów w Europie Środkowej i Wschodniej*, Warszawa.

Henkel R., 2001, *Geography of religion*, [w:] *Encyclopedia of Chrystianity*, vol. 2, Michigan.

Hilczer-Kurnatowska Z., 2007, *Początki chrześcijaństwa w Polsce*, [w:] Kóčka-Krenz H. (red.), *Tu się Polska zaczęła…*, Poznań.

Historia i kultura Żydów polskich. Słownik, 2000, Cała A., Węgrzynek H., Zalewska G. (red.), Warszawa.

Historia Kościoła w Polsce, 1974, Kumor B., Obertyński Z. (red.), t. 1: *Do roku 1764*, cz. 1: *Do roku 1506*, Poznań–Warszawa.

Historia Polski w liczbach. Państwo i społeczeństwo, t. 1, 2003, Warszawa.

Historia teologii. Epoka patrystyczna, 2003, Berardino di A., Studera B. (red.), t. 1, Kraków.

Hoheisel K., 1997, *Geografia religii*, [w:] Waldenfels H. (red.), *Leksykon religii*, Warszawa.

Hołuszko M., 1995, *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce*, [w:] Sułowski Z., Skarbek J. (red.), *Mniejszości narodowe i religijne w Europie Środkowo-Wschodniej w świetle statystyk XIX i XX wieku*, Lublin.

Hurwic-Nowakowska I., 1996, *Żydzi polscy (1947–1950). Analiza więzi społecznej ludności żydowskiej*, Warszawa.

Ignatowicz I., Mączak A., Zientara B., Żarnowski J., 2005, *Społeczeństwo polskie od X do XX wieku*, Warszawa.

Iwaniec E., 1977, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII–XX w.*, Warszawa.

Jackowski A., 1991a, *Zarys geografii pielgrzymek*, Kraków.

Jackowski A., 1991b, *Pielgrzymki i turystyka religijna w Polsce*, Częstochowa.

Jackowski A., 1996, *Jasna Góra. Międzynarodowe centrum ruchu pielgrzymkowego*, Częstochowa.

Jackowski A., 1998, *Pielgrzymowanie*, Wrocław.

Jackowski A., 2003, *Święta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii*, Kraków.

Jackowski A., Sołjan I. (red.), 2000, *Szlaki pielgrzymkowe Europy. Leksykon*, Kraków.

Jackowski A., Sołjan I. (red.), 2005, *Leksykon pielgrzymek Jana Pawła II*, Kraków.

Jackowski A., Sołjan I., Bilska-Wodecka E., 1999, *Religie świata. Szlaki pielgrzymkowe, Wielka Encyklopedia Geografii Świata*, t. 15, Poznań.

Jackowski A., Witkowska A., Jabłoński Z., Sołjan I., Bilska E., 1995, *Przestrzeń i sacrum. Geografia kultury religijnej w Polsce i jej przemiany w okresie od XVII do XX w. na przykładzie ośrodków kultu i migracji pielgrzymkowych*, Kraków.

Janicki W., 2000, *Tatarzy w Polsce – naród, grupa etniczna czy „ludzie pogranicza"?*, „Czasopismo Geograficzne", 71 (2).

Janion M., 2006, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Kraków.

Janiszewska A., Klima E., 2007, *Kościół w małym mieście na przykładzie Brzezin i Aleksandrowa Łódzkiego*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica Socio-Oeconomica" 8, Łódź.

Jaroszewski T.M., 1965, *Laicyzacja*, Warszawa.

Jażdżewska I., 2001a, *Administrative changes in the Catholic Church in Central and Eastern Europe*, [w:] Wendt J., Ilies A. (red.), *Chosen problems of political geography in Central Europe*, Gdańsk.

Jażdżewska I., 2001b, *Zmiany administracyjne Kościoła katolickiego po 1989 r.*, [w:] Jażdżewska I. (red.), *Miasto postsocjalistyczne – organizacja przestrzeni miejskiej i jej przemiany*, cz. 2, XIV Konwersatorium Wiedzy o Mieście, Łódź.

Jażdżewska I., 2003, *Metropolie katolickie na świecie i ich rola w organizacji przestrzeni miast*, [w:] Jażdżewska I. (red.), *Funkcje metropolitalne i ich rola w organizacji przestrzeni*, XVI Konwersatorium Wiedzy o Mieście, Łódź.

Jelonek T., 2007, *Chasydzi. Radośni mistycy żydowscy*, Kraków.

Kamiński S., Zdybicka Z.J., 1974, *Definicja religii a typy nauk o religii*, „Roczniki Filozoficzne", 22 (1).

Kamocki J., 2004, *Fenomen Tatarów polskich*, [w:] Kaźmierczyk A., Link-Lenczkowski A.K., Markiewicz M., Matwijowski K. (red.), *Rzeczpospolita wielu wyznań. Materiały z międzynarodowej konferencji, Kraków, 18–20 listopada 2002*, Kraków.

Karaimi – Materiały z sesji naukowej. III Pieniężnieńskie Spotkania z Religiami, 1987, Dubiński A., Śliwka E. (red.), Muzeum Misyjno-Etnograficzne Seminarium Duchownego Księży Werbistów, Pieniężno.

Karpowicz P., 1990, *Buddyzm w Polsce i na Zachodzie w drugiej połowie XX wieku. Powstanie i rozwój buddyjskich wspólnot*, [w:] Doktór T., Karpowicz P. (red.), *Ruchy hinduistyczne i buddyjskie w Polsce*, „Studia nad ruchami społecznymi w Polsce", t. 6, Warszawa.

Kaźmierczyk A., 2001, *Żydzi polscy 1648–1772. Źródła*, Kraków.

Keller J., 1968, *Religia (pojęcie, geneza, klasyfikacja, struktura)*, [w:] Keller J. i in. (red.), *Zarys dziejów religii*, Warszawa.

Keller J., 1986, *Religia*, [w:] Keller J. i in. (red.), *Zarys dziejów religii*, Warszawa.

Keller J., 1989, *Prawosławie*, Warszawa.

Kelly J.N.D., 1988, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa.

Kersten K., 1963, *Migracje powojenne w Polsce. Próba klasyfikacji i ogólna charakterystyka zewnętrznych ruchów ludności*, [w:] *Polska Ludowa. Materiały i Studia*, t. 2, Warszawa.

Kersten K., 1967, *Repatriacja Polaków z byłej Rzeszy Niemieckiej po drugiej wojnie światowej*, [w:] *Polska Ludowa. Materiały i Studia*, t. 6, Warszawa.

Kersten K., 1974a, *Kształtowanie stosunków ludnościowych*, [w]: *Polska Ludowa 1944–1950. Przemiany społeczne*, Wrocław.

Kersten K., 1974b, *Repatriacja ludności polskiej po II wojnie światowej (Studium historyczne)*, Wrocław.

Kersten K., 1992, *Polacy–Żydzi–Komunizm. Anatomia półprawd 1939–1968*, Warszawa.

Kersten K., Szarota T., 1966, *Kształtowanie się pierwszego planu osadnictwa Ziem Zachodnich w 1945 r. (Wybór dokumentów)*, [w:] *Polska Ludowa. Materiały i Studia*, t. 5, Warszawa.

Kiec O., 1995, *Kościoły ewangelickie w Wielkopolsce wobec kwestii narodowościowej w latach 1918–1939*, Warszawa.

Kiec O., 2001, *Protestantyzm w Poznańskiem 1815–1918*, Warszawa.

Kierski K., 1933, *Ochrona praw mniejszości w Polsce*, Poznań.

Klima E., 2009, *Łódzkie kościoły katolickie po 1989 roku*, [w:] Jażdżewska I. (red.), *Duże i średnie miasta polskie w okresie transformacji*, XXII Konwersatorium Wiedzy o Mieście, Łódź.

Klima E., 2010, *Development of Catholic sacral space's structures in Łódź. Inventory report*, Łódź.

Klima E., Janiszewska A., 2005, *Church in a local community*, [w:] Klima E. (red.), *Religion in the Time of Changes*, „Space – Society – Economy", No. 7, Łódź.

Klinger J., 1998, *Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego*, Białystok.

Kłaczkow J., 2008, *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich w XIX i pierwszej połowie XX w.*, Toruń.

Kłoczowski J., 2000, *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, Warszawa.

Kmietowicz F., 1994, *Kiedy Kraków był „Trzecim Rzymem*, Białystok.

Kochanowski J., 2000, *Losy Niemców w Polsce Centralnej w latach 1945–1950. Na przykładzie województwa łódzkiego, warszawskiego i krakowskiego (powiat Biała)*, [w:] Borodziej W., Lemberg H. (red.), *Niemcy w Polsce 1945–1950. Wybór dokumentów*, t. 2: *Polska centralna, województwo śląskie*, Warszawa.

Kojder A., 1970, *Religia a struktura społeczna w ujęciu F. Engelsa*, „Człowiek i Światopogląd", 1.

Konopacki M., 1962, *O muzułmanach polskich* , „Przegląd Orientalistyczny", 3/44.

Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajów sąsiednich, 2000, Chomik P. (red.), Białystok.

Kościół prawosławny w Polsce dawniej i dziś, 1993, Adamczuk L., Mironowicz A. (red.), Warszawa.

Kościół w Polsce, 1966, t. 1: *Średniowiecze*, Kłoczowski J. (red.), Kraków.

Koter M., 1993, *Geographical classifications of ethnic minorites*, [w:] Gosar A. (red.), *Geografija in narodnosti. Geography and ethnicity*, „Geographica Slovenica", 24, Ljubljana.

Koter M., 1997, *Kresy państwowe – geneza i właściwości w świetle doświadczeń geografii politycznej*, [w:] Handke K. (red.), *Kresy – pojęcie i rzeczywistość. Zbiór studiów*, Warszawa.

Koter M, Kulesza M, 2001, *Geographical and historical grounds of formation of borders and present-day Poland*, [w:] Koter M., Heffner K. (red.), *Changing role of border areas and regional policies*, „Region and regionalism", No. 5, Łódź–Opole.

Koter M., Kulesza M., Puś W., Pytlas S., 2005, *Wpływ wielonarodowego dziedzictwa kulturowego Łodzi na współczesne oblicze miasta*, Łódź.

Kowalik A., 2004, *Kosmologia dawnych Słowian*, Kraków.

Kowalski J.W., 1986, *Protestantyzm*, [w:] Keller J. i in. (red.), *Zarys dziejów religii*, Warszawa.

Kowalski M., 1998, *Wyznanie a preferencje wyborcze mieszkańców Białostocczyzny (1990–1997)*, „Przegląd Geograficzny", 70 (3–4).

Kowalski M., 2000, *Geografia wyborcza Polski. Zróżnicowanie przestrzenne zachowań wyborczych Polaków w okresie 1989–1998*, „Geopolitical Studies", 7.

Kozłowski P., 2002, *Ormianie w Polsce*, maszynopis pracy magisterskiej napisanej w Katedrze Geografii Politycznej i Studiów Regionalnych pod kierunkiem M. Sobczyńskiego, Łódź.

Kóčka-Krenz H., 2000, *Wczesnopiastowski Poznań w świetle źródeł archeologicznych*, [w:] *Gniezno i Poznań w państwie pierwszych Piastów*, Poznań.

Kóčka-Krenz H., 2002, *Krzyżyki we wczesnym średniowieczu jako przejaw chrystianizacji ziem polskich. Refleksja archeologa*, Poznań.

Kraje słowiańskie w wiekach średnich. Profanum i sacrum, 1998, Kóčka-Krenz H., Łosiński W. (red.), Poznań.

Krętosz J., 2008, *Wschodnie katolickie obrządki w Polsce*, Katowice.

Kriegseisen W., 1996, *Ewangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej*, Warszawa.

Krukowski J., Warchołowski K., 2000, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa.

Kubiak H., 1993, głos w dyskusji *Religia a polityka. Problemy Środkowo-Wschodniej Europy po upadku komunizmu*, [w:] Borowik I., Szyjewski A. (red.), 1993, *Religie i Kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych*, Kraków.

Kulesza M., 2010, *To po nich pozostało… (ślady wielowyznaniowej Łodzi we współczesnym krajobrazie kulturowym miasta)*, [w:] Kulesza M., Łapa M., Walicki J. (red.), *Rola wspólnot wyznaniowych w historii miasta Łodzi*, Łódź.

Kurcz Z., 1995, *Mniejszość niemiecka w Polsce*, Wrocław.

Kurcz Z., 1997, *Mniejszość niemiecka w Polsce: geneza, struktury, oczekiwania*, [w:] Kurcz Z. (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce*, Wrocław.

Kurcz Z., 2001, *Mniejszość niemiecka w Polsce na tle innych mniejszości*, Poznań.

Küry U., 1996, *Kościół Starokatolicki. Historia, nauka, dążenia*, Warszawa.

Labuda G., 1946, *Studia nad początkami państwa polskiego*, Poznań.

Labuda G., 1953, *Uwagi o przedmiocie i metodzie geografii historycznej*, „Przegląd Geograficzny", 25 (1).

Labuda G., 1954, *Słowiańszczyzna pierwotna. Wybór tekstów*, Warszawa.

Labuda G., 1987–1988, *Studia nad początkami państwa polskiego*, Poznań.

Labuda G., 2002, *Mieszko I*, Wrocław.

Labuda G., 2004, *Szkice historyczne X–XI w.*, Poznań.

Lanczkowski G., 1986, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa.

Leach E., Greimas A.J., 1989, *Rytuał i narracja*, Warszawa.

Lechicki C., 1928, *Kościół ormiański w Polsce (zarys historyczny)*, Lwów.

Leeuw G. van der, 1978, *Fenomenologia religii*, tłum. Prokopiuk J., Warszawa.

Lehr-Spławiński T., 1967, *Konstantyn i Metody. Zarys monograficzny z wyborem źródeł*, Warszawa.

Leśny J., 1987, *Konstantyn i Metody. Apostołowie Słowian. Dzieło i jego losy*, Poznań.

Lewada J.A., 1968, *Społeczna natura religii*, Warszawa.

Leszczyński R.M., 2010, *Ojcowie Reformacji i filozoficzne wątki ich teologii*, Warszawa.

Libiszowska-Żółtkowska M., 2001a, *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*, Lublin.

Libiszowski-Żółtkowska M., 2001b, *Kościoły i związki wyznaniowe w Polsce. Mały słownik*, Warszawa.

Liszewski S., 1991, *Rola społeczności żydowskiej w organizacji przestrzeni miejskiej Łodzi*, [w:] Liszewski S., Puś W. (red.), *Dzieje Żydów w Łodzi 1820–1944. Wybrane problemy*, Łódź.

Liszewski S., 2000, *Pilgrimages or religious tourism?*, „Peregrinus Cracoviensis", Kraków.

Litak S., 1994, *Od reformacji do oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin.

Łowmiański H., 1973, *Początki Polski. Z dziejów Słowian w I tysiącleciu n.e.*, t. 5: *Formowanie się państwa polskiego w latach 964–1000*, Warszawa

Łyko Z., 2000, *Kościół Adwentystów Dnia Siódmego. Historia, nauka, ustrój, posłannictwo*, Warszawa.

Maciejowski W.A., 1839, *Pamiętniki o dziejach, piśmiennictwie i prawodawstwie Słowian* (reprint z 1977), Petersburg–Lipsk.

Maciejowski W.A., 1872, *Dopełnienia Historyi prawodawstw słowiańskich*, Warszawa.

Madajczyk P., 2001, *Niemcy polscy 1944–1989*, Warszawa.

Maleczyńska E., 1959, *Ruch husycki w Czechach i w Polsce*, Warszawa.

Marczewska-Rytko M., 1997, *Religie niechrześcijańskie w Polsce*, Lublin.

Marett R.R., 1900, *Antropologia*, Warszawa.

Margul T., 1964, *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa.

Margul T., 1986, *Religia a przestrzeń i krajobraz*, Kraków.

Matlovič R., 2001, *Geografia relígií náčrt problematiky*, Prešov.

Melchior M., 1990, *Społeczna tożsamość jednostki (w świetle wywiadów z Polakami pochodzenia żydowskiego urodzonymi w latach 1944–1955)*, Warszawa.

Mendelsohn E., 1992, *Żydzi Europy Środkowo-Wschodniej w okresie międzywojennym*, Warszawa.

Michna E., 1995, *Łemkowie. Grupa etniczna czy naród?*, Kraków.

Miejsca święte Rzeczypospolitej. Leksykon, 1998, Jackowski A. (red.), Kraków.

Mikołajczyk B., 1996, *Mniejszości w prawie międzynarodowym*, Katowice.

Mikoś K., 1988, *Geografia religii w perspektywie historycznej*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologica", z. 19, Kraków.

Mirga A., Mróz L., 1994, *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*, Warszawa.

Mironowicz A., 1996, *Organizacja Kościoła prawosławnego do końca XVIII wieku*, [w:] Karpus Z. (red.), *Europa Orientalis. Polska i jej wschodni sąsiedzi od średniowiecza po współczesność*, Toruń.

Mironowicz A., 2001, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok.

Mironowicz A., 2003a, *Diecezja białoruska w latach 1697–1772*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne", nr 19, Białystok.

Mironowicz A., 2003b, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok.

Mironowicz A., 2005, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Białystok.

Mirończuk J., 2006, *Polityka państwa wobec Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w Polsce (1947–1989)*, Warszawa.

Miśkiewicz A., 1990, *Tatarzy polscy 1918–1939.Życie społeczno-kulturalne i religijne*, Warszawa.

Miśkiewicz A., 1993, *Tatarska legenda. Tatarzy polscy 1945–1990*, Białystok.

Miśkiewicz A., Kamocki J., 2004, *Tatarzy Słowiańszczyzną obłaskawieni*, Kraków.

Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce. Informator 2003, 2003, Nijakowski L.M., Łodziński S. (red.), Warszawa.

Mniejszości narodowe w Polsce, 1997, Kurcz Z. (red.), Wrocław.

Moszyński K., 1967, *Kultura ludowa Słowian*, t. 1–2, Warszawa.

Motak D., 2002, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków.

Mróz M., 2003, *Katolicyzm na pograniczu. Kościół katolicki wobec kwestii ukraińskiej i białoruskiej w Polsce w latach 1918–1925*, Toruń.

Najnowsze dzieje Żydów w Polsce w zarysie (do 1950), 1993, Tomaszewski J. (red.), Warszawa.

Niederle L., 1991, *Słowiańskie Starożytności*, t. 1, Warszawa.

Nowaczyk M., 1989, *Ewolucjonizm kulturowy a religia*, Warszawa.

Nowakowska I., 1986, *Jeszcze o kwestii żydowskiej*, „Więź", 7/8.

Nowakowska I., 1989, *Fenomen żydowskiej mniejszości narodowej w okresie międzywojennym na przykładzie Polski w latach 1918–1939*, „Biuletyn ŻIH", 1–2 (150).

Nowakowski S., 1938, *Geografia jako nauka i dzieje odkryć geograficznych*, Warszawa.

Obertyński Z., 1974, *Ormianie*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, t. 1, cz. 1, Poznań–Warszawa.

Olszewski D., 1996, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Kraków.

Oracki T., 1988, *Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku*, Olsztyn.

Orłowska E., 2000, *Geografia regionalna w kulturze arabsko-muzułmańskiej (VIII–XIV w.)*, Wrocław.

Orłowska E., 2005, *Kulturowy wymiar edukacji geograficznej o krajach muzułmańskich*, „Kultura i Edukacja", 2.

Ormanian M., 2004, *Kościół ormiański*, Kraków.

Ormicki W., 1924, *Stosunki narodowościowe w Rzeczypospolitej Polskiej*, „Wiadomości Geograficzne", 2 (1).

Ormicki W., 1937, *Warunki i możliwości emigracji żydowskiej*, „Sprawy Narodowościowe", 11 (3).

Otto R., 1968, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. Kupis B., Warszawa.

Ouaknin M.-A., 2002, *Chasydzi*, Warszawa.

Pałka E., 2007, *Śląski Kościół Ewangelicki Augsburskiego Wyznania na Zaolziu. Od polskiej organizacji religijnej do Kościoła czeskiego*, Wrocław.

Papierzyńska-Turek M., 1989, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918–1939*, Warszawa.

Papuga S., Gramsz A., 2003, *Zelów. Wspólnota nacji, wyznań, kultur*, Łódź.

Park C.C., 1994, *Sacred Worlds. An introduction to geography and religion*, London, New York.

Pasek Z., 1992, *Ruch zielonoświątkowy. Próba monografii*, Kraków.

Pasek Z., 1999, *Wyznanie wiary – protestantyzm*, Kraków.

Pawłowski S., 1919, *Ludność rzymskokatolicka w polsko-ruskiej części Galicji*, Prace Geograficzne wydawane przez E. Romera, 3, Lwów.

Pełczyński G., 1993, *Karaimi polscy*, „Sprawy Narodowościowe", 1.

Pełczyński G., 1995, *Najmniejsza mniejszość*, Warszawa.

Pełczyński G., 1997a, *Świadomość etniczna Ormian polskich w wieku XX*, [w:] Kurcz Z. (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce*, Wrocław.

Pełczyński G., 1997b, *Ormianie polscy w XX wieku: problem odrębności etnicznej*, Warszawa.

Pełczyński G., 1998, *Rys dziejów Karaimów warszawskich*, [w:] Stawarz A. (red.), *Warszawa: etniczne i społeczno-kulturowe zróżnicowanie miasta (XVII–XX w.)*, Warszawa.

Petrowicz T., 2002, *Od Czarnohory do Lublina*, Lublin.

Piekarski S., 1927, *Wyznania religijne w Polsce*, Warszawa.

Pierrard P., 1984, *Historia Kościoła katolickiego*, Warszawa.

Pietrzak M., 1979, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa.

Pilecki S., 1987, *Karaimi w Polsce po 1945 r. Migracja podczas i po II wojnie światowej*, [w:] Dubiński A., Śliwka E. (red.), *Karaimi (materiały z sesji naukowej)*, Pieniężno.

Pilecki S., 2004, *Karaimi*, [w:] Abkowicz M., Jankowski H. (red.), *Karaj kiuńlari. Dziedzictwo narodu karaimskiego we współczesnej Europie*, Wrocław.

Piskozub A., 1968, *Gniazdo Orła Białego*, Warszawa.

Piskozub A., 1987, *Dziedzictwo polskiej przestrzeni*, Wrocław.

Pisowicz A., 1977, *Język Ormian polskich*, „Tygodnik Powszechny", 5.

Pisowicz A., 1986, *Język ormiański*, [w:] Bednarczuk L. (red.), *Języki indoeuropejskie*, t. 1, Warszawa.

Pisowicz A., 1998, *Ponad 650 lat Ormian Polskich*, „Cracovia-Leopolis", 3.

Podgórski R., 1998, *Religijność wiernych Starokatolickiego Kościoła Mariawitów. Studium historyczno-socjologiczne*, Kraków.

Potkowski E., 1986, *Opozycja i herezje*, [w:] Keller J. i in. (red.), *Zarys dziejów religii*, Warszawa.

Podskalsky G., 2000, *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988–1237)*, Kraków.

Poppe A., 1968, *Kościół i państwo na Rusi w XII w.*, Warszawa.

Prawo wyznaniowe w III Rzeczypospolitej, 1999, Misztal H. (red.), Sandomierz.

Przybył E., 2000, *Prawosławie*, Kraków.

Przybył E., 2006, *Wyznania wiary. Kościoły orientalne i prawosławne*, Kraków.

Ptaszycka-Jackowska D., Jackowski A., 1998, *Jasnogórskie pielgrzymki w przestrzeni miasta i regionu Częstochowy*, Kraków.

Rega A., 2001, *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*, Kraków.

Religie i Kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych, 1993, Borowik I., Szyjewski A. (red.), Kraków.

Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej, 2003, Krukowski J., Theisen O. (red.), Lublin.

Religie świata. Inne religie, 2009a, Tworuschka M. i U. (red.), Warszawa.

Religie świata. Chrześcijaństwo, 2009b, Tworuschka M. i U. (red.), Warszawa.

Religie świata. Judaizm, 2009c, Tworuschka M. i U. (red.), Warszawa.

Religie w świecie współczesnym, 2000, Zimoń H. (red.), Lublin.

Rola wspólnot wyznaniowych w historii miasta Łodzi, 2010, Kulesza M., Łapa M., Walicki J. (red.), Łódź.

Romer E., 1916, *Geograficzno-statystyczny atlas Polski*, Warszawa–Kraków.

Romer E., 1921, *Polski atlas kongresowy*, Lwów–Warszawa.

Romer E., 1969, *O geografii: rozważania historyczne i metodologiczne*, Wrocław.

Roszko K., Braun J., 1958, *Katalog rękopisów ormiańskich i gruzińskich*, Warszawa.

Różycka-Bryzek A., 1994, *Sztuka w Polsce piastowskiej a Bizancjum i Ruś*, [w:] Stępień S. (red.), *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 2, Przemyśl.

Rybak S., 1992, *Mariawityzm. Studium historyczne*, Warszawa.

Rykała A., 1994, *Staroobrzędowcy w Polsce*, praca magisterska napisana w Katedrze Geografii Politycznej i Studiów Regionalnych pod kierunkiem M. Sobczyńskiego, Łódź.

Rykała A., 1999, *Staroobrzędowcy w Polsce*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica Socio-Oeconomica" 2, Łódź.

Rykała A., 2003, *Dziedzictwo materialne Żydów w krajobrazie kulturowym województwa łódzkiego*, [w:] Orłowska E., Klementowski J. (red.), *Kulturowy aspekt badań geograficznych. Studia teoretyczne i regionalne*, Wrocław.

Rykała A., 2004, *The position of religious minorities in Poland at the moment of accession to the EU*, [w:] Kitowski J. (red.), *Central and Eastern Europe at the threshold of the European Union – An Opening Balance*, „Geopolitical Studies", vol. 12, Warszawa.

Rykała A., 2005, *From borderland people to religious minority – origin, present situation and identity of Muslims in Poland*, [w:] Koter M., Heffner K. (red.), *The role of ethnic minorities in border regions*, „Region and Regionalism", No. 7, vol. 2, Łódź–Opole.

Rykała A., 2006, *Mniejszości religijne w Polsce na tle struktury narodowościowej i etnicznej*, [w:] Bieńkowska-Ptasznik M., Krzysztofek K., Sadowski A. (red.), *Obywatelstwo i tożsamość w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo i na pograniczach*, t. 1, Białystok.

Rykała A., 2007a, *Muzułmanie w polskich dziejach i przestrzeni*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica Socio-Oeconomica", 8, Łódź.

Rykała A., 2007b, *Przemiany sytuacji społeczno-politycznej mniejszości żydowskiej w Polsce po drugiej wojnie światowej*, Łódź.

Rykała A., 2008a, *Przemiany sytuacji społeczno-politycznej polskich Karaimów na tle zmian ich przynależności państwowej*, [w:] Eberhardt P. (red.) *Problematyka geopolityczna ziem polskich*, „Prace Geograficzne", 218, Warszawa.

Rykała A., 2008b, *Sytuacja społeczno-kulturalna Litwinów w Polsce i ich wpływ na relacje między krajem zamieszkania a Litwą*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica Socio-Oeconomica", 9, Łódź.

Rykała A., 2008c, *Żydowska przestrzeń sakralna dawnej i współczesnej Łodzi na przykładzie synagog i domów modlitwy*, [w:] Kulesza M. (red.), *Czas i przestrzeń w naukach geograficznych. Wybrane problemy geografii historycznej*, Łódź.

Rykała A., 2009a, *Wierzenia plemion prapolskich i ich udział w kształtowaniu krajobrazu religijnego u progu i w początkach państwa polskiego*, [w:] Kulesza M. (red.), *Geografia jako determinanta rozwoju nauk humanistycznych*, Legnica–Łódź.

Rykała A., 2009b, *Z ziemi ukraińskiej do polskiej – dziedzictwo religijne Kresów Rzeczypospolitej w przestrzeni współczesnej Polski*, [w:] Franz M., Pietkiewicz K. (red.), *Od Zborowa do NATO (1649–2009). Studia z dziejów stosunków polsko-ukraińskich od XVII do XXI w.*, Toruń.

Rykała A., 2010, *Uwarunkowania geograficzno-polityczne oraz społeczne genezy i rozprzestrzeniania się protestantyzmu w Polsce*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica Socio-Oeconomica" 10, Łódź.

Rykała A., Baranowska M., 2009, *Does the Islamic „problem" exist in Poland? Polish Muslims in the days of integration and opening of the borders in Europe*, [w:] Heffner K. (red.), *Historical regions divided by the borders*, „Region and Regionalism", No. 9, vol. 2, Łódź–Opole.

Rykała A., Barwiński M., 2010, *Przemiany demograficzno-społeczne i działalność organizacyjna Niemców w Łodzi na tle sytuacji mniejszości niemieckiej w Polsce po 1945 r.*, [w:] Lech A., Radziszewska K., Rykała A. (red.) *Społeczność żydowska i niemiecka w Łodzi po 1945 roku*, Łódź.

Rykała A., Sobczyński M., 2003, *Polish lands as a core of integration of East-Central Europe*, [w:] Kitowski J. (red.) *Eastern dimension of European Union*, „Geopolitical Studies", vol. 11, Warszawa.

Rzemieniuk F., 1998, *Unici polscy 1596–1946*, Siedlce.

Sadowski A., 1991, *Narody wielkie i małe. Białorusini w Polsce*, Kraków.

Sadowski A., 1995, *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, Białystok.

Sawicki J., 1937, *Studia nad położeniem prawnym mniejszości religijnych w państwie polskim*, Warszawa.

Sawicki J., 1938, *Kościół ewangelicki a państwo*, Katowice.

Sawicki J., 1947, *Historia stosunku Kościoła do państwa*, Warszawa.

Skierska I., 2008, *Sabbatha Sanctifices. Dzień święty w średniowiecznej Polsce*, Warszawa.

Schiper I., 1937, *Dzieje handlu żydowskiego na ziemiach polskich*, Warszawa.

Schmidt J., 2006, *Teologia filozoficzna*, Kąty.

Schweer T., 2003, *Hinduizm. Powstanie – dzieje – nauka*, Warszawa.

Skrodzki W.,1987, *„Drogi świateł" na Żytniej*, „Tygodnik Powszechny", 37.

Słownik języka polskiego, 1996, Doroszewski W. (red.), Warszawa.

Słownik wiedzy o religiach, 2007, Banek K. (red.), Bielsko-Biała.

Słownik wyrazów obcych, 1981, Warszawa.

Smirnow J., 2002, *Katedra ormiańska we Lwowie. Dzieje archidiecezji ormiańskiej lwowskiej*, Lwów.

Smoliński J., 1912, *Karaimi i bożnica ich w Łucku*, Warszawa.

Sobczyński M., 1996, *Les minorités nationales en Pologne, Die nationalen Minderheiten*

in Polen, Mniejszości narodowe w Polsce, „Euromag. La revue des enjeux de l'Europe", No. 17/18, „La Pologne et l'Europe".

Sobczyński M., 2000, *Struktura narodowościowo-wyznaniowa Polski*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica Socio-Oeconomica" 3.

Sobczyński M., 2001, *The ethnic and religious structure of Poland*, [w:] Antonsich M., Kolossov V., Pagnini M.P. (red.), *Europe between political geography and geopolitics. On the centenary of Ratzel's politische geographie*, Memorie Della Societa Geografica Italiana, vol. 63, Roma.

Sobczyński M., Grabowska E., 1993, *Metodologiczne problemy badania mniejszości narodowych i religijnych*, Conference Papers, Soczewka.

Sobolewski T., 2009, *Bogowie umierają – umysł żyje*, „Gazeta Wyborcza", 255 (6168).

Sołjan I., 2002, *Ośrodki kultu maryjnego w Karpatach Polskich (1772–1992)*, Kraków.

Sołjan I., Bilska-Wodecka E., 2005, *Metody badawcze stosowane w geografii pielgrzymek*, „Turyzm", 1–2.

Sopher D.E., 1967, *Geography of religions*, New Jersey.

Srokowski S., 1924, *Stosunki wyznaniowe i narodowościowe Rzeczypospolitej Polskiej*, „Czasopismo Geograficzne", 2 (3).

Staszewski J., 2007, *1696–1795*, [w:] *Historia Polski 1586–1831*, t. 6, Warszawa.

Stopka K., 1983, *Początki organizacji Kościoła ormiańskiego na Rusi*, Warszawa.

Stopka K., 2000, *Ormianie w Polsce dawnej i dzisiejszej*, Kraków.

Stopka K., 2002a, *Armenia Christiana. Unionistyczna polityka Konstantynopola i Rzymu a tożsamość chrześcijaństwa ormiańskiego*, Kraków.

Stopka K., 2002b, *Odpust bocheński z 1354 roku i jego ormiański kontekst*, [w:] Ożóg K., Szczur S. (red.), *Polska i jej sąsiedzi w późnym średniowieczu*, Kraków.

Strzelczyk J., 2007, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań.

Sulimowicz A., 1987, *Karaimi w Polsce i na Litwie (do 1945 roku)*, [w:] Dubiński A., Śliwka E. (red.), *Karaimi (materiały z sesji naukowej)*, Pieniężno.

Sułkowski Z., 1966, *Początki Kościoła w Polsce*, [w:] Kłoczowski J. (red.), *Kościół w Polsce*, t. 1, Kraków.

Swienko H., 1981, *Religia i religie*, Warszawa.

Szczepankiewicz-Battek J., 1996, *Protestantyzm na Śląsku. Geografia, demografia, kultura*, Wrocław.

Szczepankiewicz-Battek J. 2000, *Kościół Ewangelicko-Augsburski na Dolnym Śląsku w latach 1945–1999*, „Dolny Śląsk", 8.

Szczepankiewicz-Battek J., 2001, *Mniejszości religijne Dolnego Śląska i ich rola w społecznościach lokalnych*, [w:] Sagan I., Czepczyński M. (red.), *Wybrane problemy badawcze geografii w Polsce*, Gdańsk.

Szczepankiewicz-Battek J., 2005, *Kościoły protestanckie i ich rola społeczno-kulturowa*, Wrocław.

Szulc S., 1925, *Statystyka ewangelików w Polsce według spisu ludności z dnia 30 IX 1925 r. i innych źródeł*. „Rocznik Ewangelicki", Warszawa.

Szyjewski A., 2001, *Etnologia religii*, Kraków.

Szyjewski A., 2003, *Religia Słowian*, Kraków.

Szyszko-Bohusz A., 1984, *Buddyzm*, Wrocław.

Szyszman S., 2005, *Karaimizm. Historia i doktryna*, Wrocław.

Śleszyński W., 2006, *Kościół katolicki obrządku bizantyjsko słowiańskiego (neounia) na ziemiach północnowschodnich II Rzeczypospolitej*, [w:] Zemło M. (red.), *Małe miasta. Religie*, Lublin– Supraśl.

Świątkowski H., 1937, *Wyznania religijne w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem ich stanu prawnego*, Warszawa.

Tarka K., 1998, *Litwini w Polsce 1944–1997*, Opole.

Tatarkiewicz W., 1990, *Historia filozofii. Filozofia starożytna i średniowieczna*, t. 1–3, Warszawa.

Tazbir J., 1956a, *Świt i zmierzch polskiej reformacji*, Warszawa.

Tazbir J., 1956b, *Ideologia arian polskich*, Warszawa.

Tazbir J., 1959, *Święci, grzesznicy i kacerze. Z dziejów polskiej reformacji*, Warszawa.

Tazbir J., 1967, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w.*, Warszawa.

Tazbir J., 1973, *Dzieje polskiej tolerancji*, Warszawa.

Tazbir J., 1996, *Reformacja – kontrreformacja – tolerancja*, Wrocław.

Tazbir J., 2007, *1586–1696* [w:] *Historia Polski 1586–1831*, t. 6, Warszawa.

Tęgowski J., 2000, *Kontakty rodzinne dynastów polskich i ruskich w średniowieczu*, [w:] Chynczewska-Hennel T., Jakowenko N. (red.), *Między sobą. Szkice historyczne polsko-ukraińskie*, Lublin.

Toeppen M., 1995, *Historia Mazur*, Olsztyn.

Tokarczyk A., 1987, *Trzydzieści wyznań*, Warszawa.

Tokarczyk A., 2006, *Karaimizm. Saga polskich Karaimów*, Warszawa.

Tokarski S., 1984, *Orient i kontrkultury*, Warszawa.

Tokarski S., 1996, *Orient i subkultury*, Warszawa.

Tollet D., 1999, *Historia Żydów w Polsce od XVI wieku do rozbiorów*, Warszawa.

Tomaszewski J., 1985a, *Ojczyzna nie tylko Polaków*, Warszawa.

Tomaszewski J., 1985b, *Rzeczpospolita wielu narodów*, Warszawa.

Tomaszewski J., 1990, *Zarys dziejów Żydów w Polsce w latach 1918–1939*, Warszawa.

Tomaszewski J., 1991, *Mniejszości narodowe w Polsce w XX w.*, Warszawa.

Tomaszewski J., 1993, *Niepodległa Rzeczpospolita*, [w:] Tomaszewski J. (red.), *Najnowsze dzieje Żydów w Polsce w zarysie (do 1950)*, Warszawa.

Topolski J., 1992, *Historia Polski. Od czasów najdawniejszych do 1990 roku*, Warszawa.

Topolski J., 1999, *Polska w czasach nowożytnych. Od środkowoeuropejskiej potęgi do utraty niepodległości 1501–1795*, Poznań.

Topolski J., 2000, *Historia Polski*, Poznań.

Topolski J., Łuczak Cz., 1969, *Dzieje Wielkopolski. Do roku 1793*, t. 1, Poznań.

Tora. Pięcioksiąg Mojżesza, 2009, t. 1–2, Warszawa.

Trajdos T.M., 1983, *Kościół katolicki na ziemiach ruskich Korony i Litwy za panowania Władysława II Jagiełły (1386–1434)*, t. 1, Wrocław.

Trocchi Gatto C., 2002, *Nowe ruchy religijne*, Kraków.

Tryjarski E., 2001, *Ormianie w Warszawie. Materiały do dziejów*, Kraków.

Tu się Polska zaczęła…, 2007, Kóčka-Krenz H. (red.), Poznań.

Tyloch W., 1987, *Judaizm*, Warszawa.

Tylor E.B., 1896/1898, *Cywilizacja pierwotna*, Warszawa.

Tylor E.B., 1911, *Antropologja. Wstęp do badania człowieka i cywilizacji*, Warszawa.

Tyszkiewicz J., 1989, *Tatarzy na Litwie i w Polsce. Studia z dziejów XIII–XVIII w.*, Warszawa.

Tyszkiewicz J., 2008, *Tatarzy w Polsce i Europie. Fragmenty dziejów*, Pułtusk.

Umiński J., 2002, *Historia Kościoła katolickiego*, Warszawa.

Unterman A., 1989, *Żydzi. Wiara i życie*, Łódź.

Urban K., 1993, *Status prawny Kościołów i związków religijnych w Polsce po upadku komunizmu*, [w:] Borowik I., Szyjewski A. (red.), *Religie i Kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych*, Kraków.

Urban K., 1994, *Mniejszości religijne w Polsce 1945–1991*, Kraków.

Urban K. 1996, *Kościół prawosławny w Polsce 1945–1970*, Kraków.

Urban K., 1998, *Kościół prawosławny w Polsce 1944–1956. Studia i materiały*, Kraków.

Urban W., 1988, *Epizod reformacyjny*, Kraków.

Urbańczyk S., 1947, *Religia pogańskich Słowian*, Kraków.

Urbańczyk S., 1968, *O rekonstrukcję religii pogańskich Słowian*, [w:] *Religia pogańskich Słowian.* Sesja naukowa w Kielcach, Kielce.

Urbańczyk S., 1991, *Dawni Słowianie: wiara i kult*, Wrocław–Warszawa–Kraków.

Wakar W., 1917a, *Rozwój terytorialny narodowości polskiej*, cz. 2: *Statystyka narodowościowa Królestwa Polskiego*, Warszawa.

Wakar W., 1917b, *Rozwój terytorialny narodowości polskiej*, cz. 3: *Statystyka narodowościowa kresów wschodnich*, Kielce.

Wakar W., 1918, *Rozwój terytorialny narodowości polskiej*, cz. 1: *Statystyka narodowościowa dzielnicy pruskiej i austriackiej*, Kielce.

Walaszczyk A., 2009, *Tajemniczy świat chasydów w królestwie mistycyzmu, kabały, śpiewu, tańca i ekstazy*, Łódź.

Walter P., 2006, *Mitologia chrześcijańska. Święta, rytuały i mity. Średniowiecze*, Warszawa.

Warchoł E., 1997, *Starokatolicki Kościół Mariawitów w okresie II Rzeczypospolitej*, Sandomierz.

Warmińska K., 1999, *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna* , Kraków.

Weber M., 1984, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa.

Weber M., 1994, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin.

Wielka encyklopedia powszechna PWN, 1966, t. 3, Warszawa.

Wielki słownik wyrazów obcych, 2005, Bańko M. (red.), Warszawa.

Winiarczyk-Kossakowska M., 2004, *Ustawy III Rzeczypospolitej o stosunku państwa do kościołów chrześcijańskich*, Warszawa.

Wisner H., 1982, *Rozróżnieni w wierze. Szkice z dziejów Rzeczypospolitej schyłku XVI i połowy XVII wieku*, Warszawa.

Wodziński M., 2008, *Władza Królestwa Polskiego wobec chasydyzmu. Z dziejów stosunków politycznych*, Wrocław.

Wojewoda Z., 1994, *Zarys historii Kościoła greckokatolickiego w Polsce w latach 1944–1989*, Kraków.

Wolnica K., 2007, *Kościół Ewangelicko-Metodystyczny w RP w latach 1989-2006*, [w:] Winnicki Z.J., Dębowski T., *Nierzymskokatolickie Kościoły chrześcijańskie we współczesnej Polsce*, Toruń.

Wójciuk M., 2003, *Specyfika organizacji i zarys charakteru Cerkwi katolickiej obrządku bizantyjsko-słowiańskiego o liturgicznej tradycji synodalnej na wschodnich ziemiach II Rzeczpospolitej w latach 1924–1939*, Materiały Koła Naukowego Historyków Studentów UMCS, Nr 7, Lublin.

Wróbel P., 1993, *Przed odzyskaniem niepodległości*, [w:] Tomaszewski J. (red.), *Najnowsze dzieje Żydów w Polsce w zarysie (do 1950)*, Warszawa.

Wyczański A., 1965, *Historia powszechna. Koniec XVI – połowa XVII w.*, Warszawa.

Wyczański A., 1987, *Historia powszechna. Wiek XVI*, Warszawa.

Wyczański A., 1991, *Polska – Rzeczą Pospolitą szlachecką*, Warszawa.

Wyczański A., 2001, *Szlachta polska XVI wieku*, Warszawa.

Wyrozumski J., 1992, *Dzieje Krakowa. Kraków do schyłku wieków średnich*, Kraków.

Wyrozumska B., 2003, *Ormianie w średniowiecznym Krakowie. Wypisy źródłowe*, Kraków.

Wyznania religijne Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2000–2002, 2003, Warszawa.

Wyznania religijne Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2003–2005, 2006, Warszawa.

Zaborski B., 1937, *Liczba i rozmieszczenie mieszkańców Polski według języków i wyznań (uwagi ogólne w świetle spisu 1931 r.)*, „Sprawy Narodowościowe", 11 (1–2).

Zaborski B, Wrzosek A, 1939, *Antropogeografia*, Warszawa.

Zajączkowski A., 2004, *Zarys religii karaimskiej*, Warszawa

Zakrzewska-Dubasowa M., 1965, *Ormianie zamojscy i ich rola w wymianie handlowej i kulturalnej między Polską a Wschodem*, Lublin.

Zakrzewska-Dubasowa M., 1982, *Ormianie w dawnej Polsce*, Lublin.

Zaleski Z., 1927, *Kościoły ewangelickie w Polsce*, [w:] *Encyklopedia Podręczna Prawa Publicznego*, t. 1, z. 6, Warszawa.

Zaremska H., 2005, *Żydzi w średniowiecznej Europie Środkowej: w Czechach, Polsce i na Węgrzech*, Poznań.

Zarys dziejów religii, 1970, Keller J. (red.), Warszawa.

Zarys dziejów religii, 1986, Keller J., Kotański W., Tyloch W., Kupis B. (red.), Warszawa.

Zarys encyklopedyczny religii, 1992, Drozdowicz Z. (red.), Poznań.

Zdybicka Z., 1988, *Religia i religioznawstwo*, Lublin.

Zdybicka Z., 1992, *Religia i religioznawstwo*, Lublin.

Zdybicka Z., 1993, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin.

Zdybicka Z., 1994, *Religia a sens bycia człowiekiem*, Lublin.

Zieleniewski L., 1935, *Zagadnienie mniejszości narodowych w Konstytucji Rzeczypospolitej*, „Sprawy Narodowościowe", 9 (1–2).

Zieliński T.J., 1994, *Kościół Chrześcijan Baptystów*, Warszawa.

Ziętek D., 2008, *Tożsamość i religia: Ormianie w krakowskiej i lwowskiej diasporze*, Kraków.

Żbikowski A., 2004, *Żydzi*, Wrocław.

Żbikowski A., 2005, *Żydzi. Historia, kultura i obyczaje polskich Żydów*, Wrocław.

Żebrowski R., 1993a, *Dzieje Żydów w Polsce. Kalendarium*, Warszawa.

Żebrowski R., 1993b, *Dzieje Żydów w Polsce. Wybór tekstów źródłowych 1918–1939*, Warszawa.

Żerelik R., 1999, *Obrządek słowiański w Południowej Polsce*, [w:] Leśniewski K., Leśniewska J. (red.), *Prawosławie. Światło wiary i zdrój doświadczenia*", Lublin.

Żydzi w Polsce. Dzieje i kultura. Leksykon, 2001, Tomaszewski J. i Żbikowski A. (red.), Warszawa.

Żywoty Konstantyna i Metodego (obszerne), 1959, przeł. i przypisami opatrzył Lehr--Spławiński T., Poznań.

ANEKS

Tabela 1. Wybrane akty prawne w I Rzeczypospolitej określające parametry przestrzenne państwa w stosunku do mniejszości religijnych

Charakter aktu prawnego	Wyznanie	Postanowienia	Wybrane aspekty wprowadzenia aktu i konsekwencje (w tym przestrzenne) jego obowiązywania
1264			
Statut kaliski	judaizm	Dokument regulował sytuację prawną ludności żydowskiej w czterech następujących dziedzinach: sprawowania władzy sądowniczej nad Żydami, kredytowej i gospodarczej działalności Żydów oraz stosunków między nimi a ludnością chrześcijańską. Przywilej m.in. wyłączał Żydów spod prawa miejskiego (magdeburskiego) oraz podporządkowywał władzy (także sądownictwu) księcia reprezentowanego przez wojewodę, co dawało im książęcą ochronę i opiekę; zabezpieczał nietykalność osób i mienia oraz wprowadzał grzywnę za nieudzielenie pomocy napadniętemu Żydowi; zrównywał Żydów w prawach z chrześcijanami w zakresie prowadzenia handlu, zapewniając również swobodę operacji kredytowych, oraz wprowadzał swobodę podróżowania dla kupców żydowskich; przewidywał zakaz brania przez Żydów ziemi pod zastaw pożyczek; chronił miejsca i obiekty ich kultu, przewidując kary za znieważenie i zdewastowanie cmentarza żydowskiego i synagogi. Przywilej zezwalał Żydom na swobodę praktyk religijnych oraz gwarantował swobodę w zakresie tworzenia samorządu gminnego (kahałów), dając im przy tym prawo do rozstrzygania sporów wewnętrznych przez sądy gminne, z możliwością odwołania się od decyzji sądu kahalnego do sądu książęcego	Pierwszy na ziemiach polskich przywilej nadany Żydom przez księcia wielkopolskiego Bolesława Pobożnego, który normował sytuację Żydów w Wielkopolsce, a wraz z wprowadzonymi później uzupełnieniami stanowił podstawę praw i przywilejów dla Żydów w całej Rzeczypospolitej do końca jej istnienia

1334			
Potwierdzenie *Statutu kaliskiego*	judaizm	Potwierdzenie i rozszerzenie na całe Królestwo Polskie postanowień *Statutu kaliskiego*: potwierdzenie statusu Żydów jako sług skarbu książęcego, ich prawa do swobodnego handlu i podróżowania, a także prawa do niestawienia się – wynikającego z książęcej ochrony i opieki oraz podporządkowania Żydów władzy księcia reprezentowanego przez wojewodę – przed sądem innym niż ten, który wyznaczył monarcha	Król Kazimierz Wielki wprowadził w ten sposób obowiązujące w całym państwie i potwierdzane przez kolejnych władców przywileje generalne regulujące życie ludności żydowskiej. Położenie Żydów, mimo uregulowania, wynikającego z potwierdzania przywileju generalnego, ulegało jednak do końca XVIII w. dość częstym, choć głównie lokalnym, zmianom
1364 i 1367			
Dodatkowe przepisy królewskie	judaizm	Przepisy dawały Żydom prawo do nabywania gruntów miejskich i ziemi na wsi	Pod wpływem nacisków Kościoła katolickiego podjęto w XV w. działania zmierzające do wyrugowania Żydów z grona posiadaczy ziemi rolnej
1385			
Unia w Krewie	prawosławie	Układ przewidywał w zamian za małżeństwo z królową Polski i objęcie tronu polskiego przyjęcie przez wielkiego księcia litewskiego chrztu i chrystianizację Litwy w obrządku łacińskim	Katolicyzm uzyskał status wyznania uprzywilejowanego w Wielkim Księstwie Litewskim, prawosławie zaś – tolerowanego. Po zawiązaniu unii, choć formalnie obowiązywały zasady równouprawnienia i wolności wyznaniowej, to dotyczyły one na ogół tylko szlachty i mieszczaństwa. Wyznawcy prawosławia, traktowanego jako wyznanie konkurencyjne wobec katolicyzmu, podlegali w praktyce zakazom: budowy cerkwi (i remontu starych) oraz zawierania mieszanych małżeństw
1413			
Unia horodelska	prawosławie	Katolikom przyznano pierwszeństwo w dostępie do urzędów i godności, a kilkadziesiąt katolickich rodów bojarskich przyjęto do polskich rodów herbowych	Uprzywilejowanie katolicyzmu przez możliwość sprawowania funkcji publicznych oraz nadanie herbów osobom tylko tego wyznania marginalizowało wpływy prawosławia w wyższych warstwach społeczeństwa na Litwie

1441			
Przywilej dla „żydów trockich”	karaimizm	Na mocy przywileju Karaimi wyłączeni byli spod jurysdykcji władz miejskich i podporządkowani władzy własnego wójta (wyłonionego w wyborach), który w swoich rękach dzierżył zarówno władzę administracyjną, jak i władzę sądowniczą (w sprawach cywilnych i karnych). Wójt sprawował swoją funkcję z nadania księcia i przed nim, ewentualnie przed wybranym przez niego sądem ponosił odpowiedzialność	Przywilej pozwalał Karaimom na organizowanie się według prawa magdeburskiego przez posiadanie własnego samorządu rozstrzygającego o wielu sprawach podległej mu społeczności. Przywilej wprowadzony przez Kazimierza Jagiellończyka został później potwierdzony i rozszerzony przez następców (Aleksandra Jagiellończyka w 1491 r., Zygmunta I Starego w 1507 r., Zygmunta II Augusta w 1551 r., Stefana Batorego w 1579 r., Władysława IV w 1646 r., Jana III Sobieskiego w 1692 r.) na inne gminy, ustanawiając rozwiązania, które z niewielkimi modyfikacjami normowały aż do końca I Rzeczypospolitej stan publiczno-prawny tej ludności
1443			
Przywilej królewski	prawosławie	Zrównanie w prawach szlachty prawosławnej ze szlachtą katolicką, a także duchowieństwa obu wyznań	Przywilej wydany w Budzie przez Władysława III Warneńczyka (z okazji ogłoszenia w 1439 r. aktu unii florenckiej) nie zawsze był stosowany w praktyce
1454			
Statuty nieszawskie	judaizm	Statuty wydane dla szlachty poszczególnych ziem Polski znosiły dotychczasowe przywileje dla Żydów (potwierdzone w 1453 r.), polegające m.in. na: zrównaniu Żydów w prawach z chrześcijanami w zakresie prowadzenia handlu, zapewnieniu swobody operacji kredytowych i swobody podróżowania dla kupców żydowskich, nieuznawaniu papieskich przepisów kanonicznych o charakterze antyżydowskim (np. zakaz pozywania Żydów przed oblicze trybunałów kościelnych), gwarantowaniu Żydom obrony ze strony wojewodów przed aktami napaściami ze strony kleru i ludności chrześcijańskiej, nadaniu Żydom własnego sądownictwa kahalnego, a także wprowadzeniu zakazu oskarżania Żydów o używanie krwi dzieci chrześcijańskich do wyrobu macy na święto Paschy	Wprowadzenie statutów (które nie musiało oznaczać całkowitego odwołania przywilejów generalnych) król Kazimierz Jagiellończyk poprzedził wydanym rok wcześniej potwierdzeniem przywilejów generalnych dla Żydów w Rzeczypospolitej. Podobny, tj. zmienny i niekonsekwentny, układ relacji między panującymi a ludnością żydowską występował do końca I Rzeczypospolitej i polegał na wprowadzaniu naprzemiennie: zarówno korzystnych dla niej praw, jak ich ograniczaniu

1519			
Statut Ormian lwowskich	Kościół ormiański	Przywilej zapewniał Ormianom we Lwowie i innych miastach Rzeczypospolitej posiadanie własnego samorządu i odrębność w sądownictwie	Przywilej zatwierdzony przez króla Zygmunta I regulował położenie prawne Ormian we Lwowie (gdzie dotychczas obowiązywały dekrety wprowadzone w 1344 r. i 1356 r. przez Kazimierza III Wielkiego), stając się obowiązującym również dla innych gmin ormiańskich w Rzeczypospolitej (w 1604 r. uzupełniono go o spisany we Lwowie *Porządek sądów i spraw prawa ormiańskiego*, regulujący przebieg postępowania sądowego). Zatwierdzany wraz z innymi aktami, nadawanymi przez kolejnych władców stanowił do czasu zniesienia oddzielnych sądów ormiańskich (1781 r.) podstawę praw i przywilejów Ormian
1527			
Przywilej	judaizm	Przywilej wprowadzał kolejne udogodnienia dla żydowskich kupców, polegające na zrównaniu ich pozycji w zakresie opłat celnych z kupcami chrześcijańskimi	Zygmunt I Stary osobnym przywilejem zrównał w swoich prawach Żydów z kupcami chrześcijańskimi
1532			
Przywilej	judaizm	Żydzi zyskali prawo do wolnego handlu na obszarze całej Rzeczypospolitej	Prawo to nie zawsze było respektowane w praktyce, gdyż wprowadzono różne lokalne ograniczenia (m.in. pod wpływem nacisku mieszczan)
1535			
Edykt królewski	anabaptyści	Edykt nie pozwolił anabaptystom osiedlić się w Rzeczypospolitej	Wbrew obowiązującemu od 1535 r. edyktowi, anabaptyści dotarli: ze Śląska do Prus Królewskich i Książęcych (Kwidzyn) oraz z Moraw do Wołynia (Włodzimierz Wołyński) i na Lubelszczyznę (Kraśnik), tworząc ostatecznie trwalsze skupiska głównie w dobrach wielkopolskiej szlachty (m.in. koło Międzyrzecza, Kościana, Śmigla, Wschowy)
1538			
Uchwała sejmowa	judaizm	Wyłączenie żydowskich mieszkańców prywatnych miast i wsi spod jurysdykcji króla. Zakaz dzierżawy przez Żydów dochodów publicznych (m. in. ceł i myt)	Uchwała sejmu, uwzględniająca interesy szlachty zabiegającej o objęcie jurysdykcją mieszkających w ich dobrach Żydów, wprowadzała pod względem prawnym podział Żydów na: królewskich i szlacheckich. Przeciwko oddawaniu przez króla Żydom tych dochodów opowiadały się również kolejne sejmy

1549, 1551			
Edykty królewskie	prawosławie	Zniesienie zakazu budowy cerkwi, remontu starych, zawierania mieszanych małżeństw, ograniczenia dostępu prawosławnych do urzędów i godności	Zniesienie przez Zygmunta Augusta ograniczeń praw wyznawców prawosławia w wielu przypadkach sankcjonowało istniejący stan położenia tej ludności
1555			
Uchwała sejmowa	protestantyzm	Wprowadzono wolność sumienia i wyznania dla szlachty. Król uznany został za „wspólnego ojca" w sprawach religijnych, każdy polski szlachcic mógł zaś wprowadzić w swoim majątku i domu wybraną przez siebie wiarę („biblijne nabożeństwo")	Uchwała sejmu dotyczyła zawieszenia sporów religijnych i stała się przykładem tolerancji wyznaniowej, wyróżniającym Rzeczpospolitą spośród innych państw europejskich
1564			
Edykty królewskie	protestantyzm	Na mocy pierwszego edyktu nakazywano opuszczenie kraju cudzoziemcom, którzy odstąpiwszy od wiary katolickiej rozpowszechniali nowe doktryny. Drugi natomiast zabraniał wszelkich przejawów wrogości wobec Kościoła katolickiego oraz przechodzenia na inną wiarę (protestancką) przedstawicielom niższych stanów	Edykty królewskie utrzymywały jednak tolerancję religijną w państwie
1573			
Konfederacja warszawska	protestantyzm, prawosławie	Zapewnienie swobody wyznania szlachcie w I Rzeczypospolitej	Konfederacja zawiązana na pierwszym sejmie konwokacyjnym (zwołanym w czasie bezkrólewia, a poprzedzającym wolną elekcję), choć uważana za początek gwarantowanej prawnie tolerancji religijnej (jej postanowienia wchodzące w skład *artykułów henrykowskich* miał zaprzysięgać każdy nowo wybrany król), była dla protestantów już tylko aktem obrony szeroko rozumianego stanu posiadania

1581			
Postanowienie królewskie[a]	judaizm	Na mocy tego postanowienia powstał Sejm Żydowski (hebr. *Waad Arba Aracot* – Rada Czterech Ziem), którego pierwotnym i podstawowym zadaniem miało być usprawnienie ściągalności podatków od ludności żydowskiej, którą do tej pory zajmowały się gminy. Sejm Żydowski, będący centralną instytucją samorządu żydowskiego, reprezentował interesy i regulował działalność społeczną, gospodarczą i prawną wszystkich znajdujących się na terytorium Rzeczypospolitej gmin żydowskich. Był też formą ochrony gmin żydowskich przed zakusami ingerowania w ich wewnętrzne sprawy ze strony władz królewskich i różnego szczebla urzędników	Powstanie Sejmu stworzyło ogólnokrajowy, trójstopniowy system samorządu żydowskiego, do którego, poza wspomnianą instytucją szczebla centralnego, należały: instytucje szczebla regionalnego – sejmiki (zwane ziemstwami) oraz szczebla lokalnego – gminy. W skład struktury terytorialnej Sejmu wchodziły następujące ziemie: Wielkopolska, Małopolska, Ruś i Litwa. Od 1623 r. istniały dwa Sejmy Żydowskie: Sejm Czterech Ziem (Wielkopolska, Małopolska, Ruś i Wołyń), obejmujący ziemie Korony, oraz Sejm Głównych Gmin na Litwie
1596			
Unia brzeska[b]	prawosławie	Unia kościelna, mająca na celu podporządkowanie jurysdykcji papieskiej Kościoła prawosławnego na terytorium Rzeczpospolitej, przy zachowaniu przezeń własnego obrządku, doprowadziła do powstania Kościoła unickiego	Za unią opowiedziała się większość (sześciu z ośmiu) biskupów prawosławnych, przeciw niej – większość niższego duchowieństwa (głównie zakonnego), mieszczaństwo i znaczna część szlachty, zwłaszcza z terenów Korony. Prawosławnym (tzw. dyzunitom) król odmówił prawa do posiadania własnej organizacji kościelnej
1607, 1609			
Konstytucje sejmowe	prawosławie	Uznano prawo do istnienia Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej	Konstytucje nie przywróciły prawa do posiadania odrębnej organizacji kościelnej, co uniemożliwiało odtworzenie wyższej hierarchii duchownej
1633			
Dekret królewski	prawosławie	Prawne uznanie Cerkwi prawosławnej i oficjalne reaktywowanie jej hierarchii	Kościół prawosławny w Polsce otrzymał cztery biskupstwa, a w wyniku ostatecznego podziału z 1635 r. posiadał ich sześć (przy siedmiu unickich)

1658			
Ugoda w Hadziaczu	prawosławie	Zrównanie położenia prawnego Cerkwi prawosławnej z Kościołem katolickim (prawo do zasiadania w sejmie dla posłów kozackich, a w senacie – biskupów prawosławnych, rozwiązanie unii brzeskiej na obszarze objętym granicami mającego powstać Księstwa Ruskiego)	Postanowienia ugody między władzami Rzeczypospolitej a propolsko nastawionymi Kozakami nie weszły w życie
Ustawa sejmowa	bracia polscy	Nakaz opuszczenia przez braci polskich Rzeczypospolitej lub porzucenie swej wiary (według uchwały kolejnego sejmu – na rzecz katolicyzmu). Nieprzestrzeganie postanowień ustawy miało być karane śmiercią	Mocą ustawy przyjęto jedyne w nowożytnej Polsce prawo całkowicie zakazujące wyznawania określonej doktryny religijnej
1667			
Pokój w Andruszowie[c]	prawosławie	Prawosławni w granicach Rzeczypospolitej uzyskali wolność wyznania, a w przypadku łamania ich praw – gwarancję interwencji ze strony Rosji, która zastrzegała sobie opiekę nad prawosławnymi w Rzeczypospolitej	
1668			
Uchwała sejmowa	protestantyzm, prawosławie	Zakaz porzucania religii katolickiej (pod karą wygnania z kraju lub śmierci) oraz obowiązek wychowania na katolików dzieci z małżeństw mieszanych	Decyzja sejmu przekreślała swobodę wyznaniową zagwarantowaną w akcie konfederacji warszawskiej (których postanowień nigdy formalnie nie odwołano)
1717			
Ustawa sejmowa	protestantyzm, prawosławie	Zakaz budowania kościołów ewangelickich i cerkwi oraz publicznego odprawiania nabożeństw (zezwolono jedynie na nabożeństwa prywatne), w przypadku protestantów – w kościołach wzniesionych po 1632 r. (które miały zostać zburzone)	Ustawy sejmowe z lat 1717–1733 spychały przedstawicieli wszystkich mniejszości religijnych do pozycji obywateli drugiej kategorii, pchając ponadto protestantów i prawosławnych pod opiekę zagranicznych protektorów

1733			
Ustawa sejmowa	protestantyzm, prawosławie	Pozbawienie innowierców praw politycznych – zakaz zasiadania w sejmie i senacie oraz pełnienia urzędów państwowych, zarówno centralnych, jak i lokalnych	
1764			
Ustawa sejmowa	judaizm	Osłabieniu uległy kompetencje samorządu żydowskiego; zlikwidowano jego pozagminne organizacje, same zaś kahały utraciły funkcje skarbowe, administracyjne i sądownicze. Do tego doszły inne, wynikające z ustaw konstytucyjnych, zakazy, dotyczące m.in. nabywania i posiadania na własność dóbr ziemskich oraz, poza nielicznym wyjątkami dla miast prywatnych, nieruchomości miejskich	Odkąd decyzje sądów rabinackich utraciły moc wykonawczą, Żydzi zaczęli podlegali sądom powszechnym
1766			
Ustawa sejmowa	prawosławie	Przywrócenie prawa do odprawiania nabożeństw w istniejących cerkwiach i renowacji wzniesionych przed 1717 r.	
1768			
Ustawa sejmowa, tzw. traktat warszawski	protestantyzm, prawosławie	Przywrócenie dysydentom prawa do odprawiania nabożeństw, swobody kultu publicznego, budowy kościołów i cerkwi oraz dostępu do urzędów	Ustawa utrzymywała w mocy wcześniejsze postanowienia o katolicyzmie jako religii panującej, od której odstępstwo traktowano jako przestępstwo.

1768			
Ustawa sejmowa	judaizm	Żydzi mogli prowadzić tylko taką działalność, na jaką uzyskali zgodę w ramach porozumień zawieranych przez nich z przedstawicielstwami lokalnego mieszczaństwa. Zakazem, chyba że pozwalały na to odpowiednie porozumienia, objęto m.in. prowadzenie przez Żydów karczm i szynków	Zadość pewnej tradycji postępowania szlachty względem Żydów stała się również, jeśli idzie o nieprzestrzeganie wprowadzonego prawa. Wielu przedstawicieli polskiej magnaterii i szlachty, z wyjątkiem tych, którzy rezydowali na Ukrainie i zachodnich ziemiach Rzeczypospolitej, zignorowało nowe prawo gospodarcze i nie odebrało Żydom prowadzenia arend
1791			
Konstytucja 3 Maja	ogół religii	Zapewniała swobodę wyznania, uznając jednak katolicyzm za religię panującą, od której odejście było nadal traktowane jako przestępstwo	Wprowadzała prawo powszechnej niepodległości nie tylko dla szlachty, ale również mieszczaństwa, co poszerzało dostęp do praw politycznych przedstawicielom mniejszości religijnych Obalona przez konfederację targowicką przy współudziale Rosji w 1792 r.

[a] Powstanie i działalność zarówno sejmów, jak i sejmików żydowskich nie regulował żaden akt prawny, choć taką moc miało postanowienie (a dokładnie konstytucja sejmowa z 1764 r.) o jego rozwiązaniu.

[b] Powstanie unii brzeskiej nie miało mocy aktu prawnego ustanowionego przez państwo (podobnie jak zawarcie w 1635 r. unii przez Kościoły ormiański i rzymskokatolicki w Polsce), choć u jej podstaw leżały również kwestie polityczne ważne z punktu widzenia interesu państwowego (utrzymanie zwierzchności nad ekumeną prawosławną, do której roszczenia wysuwali carowie rosyjscy).

[c] Potwierdzony tzw. wieczystym pokojem w 1686 r.

Źródło: opracowanie własne.

Tabela 2. Wykaz kościołów i związków wyznaniowych działających na podstawie odrębnych ustaw

Nazwa Kościoła	Podstawa prawna działania
Kościół Katolicki w Rzeczypospolitej Polskiej obrządek łaciński obrządek bizantyjsko-słowiański obrządek ormiański obrządek bizantyjsko-ukraiński	Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską podpisany w Warszawie 28 lipca 1993 r. Ustawa z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej
Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny	Ustawa z 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego
Kościół Ewangelicko-Reformowany w Rzeczypospolitej Polskiej	Ustawa z 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej
Kościół Ewangelicko-Augsburski w Rzeczypospolitej Polskiej	Ustawa z 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko--Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej
Kościół Ewangelicko-Metodystyczny w Rzeczypospolitej Polskiej	Ustawa z 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko--Metodystycznego
Kościół Starokatolicki Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej.	Ustawa z 20 lutego 1997 r. o stosunku Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej
Kościół Katolicki Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej	Ustawa z 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej
Wschodni Kościół Staroobrzędowy w Rzeczypospolitej Polskiej nieposiadający hierarchii duchownej	Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej z 28 marca 1928 r. o stosunku Państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego nieposiadającego hierarchii duchownej
Muzułmański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej	Ustawa z 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej
Karaimski Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej	Ustawa z 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Karaimskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej

Kościół Polskokatolicki w Rzeczypospolitej Polskiej	Ustawa z 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej
Kościół Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej	Ustawa z 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej
Kościół Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej	Ustawa z 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej
Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej	Ustawa z 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej
Kościół Zielonoświątkowy w Rzeczypospolitej Polskiej	Ustawa z 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej

Źródło: opracowanie własne.

OD REDAKCJI

Autor książki, dr Andrzej Rykała, jest adiunktem w Katedrze Geografii Politycznej i Studiów Regionalnych Uniwersytetu Łódzkiego. Specjalizuje się w geografii politycznej, historycznej i religii. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się przede wszystkim na problematyce mniejszości narodowych, etnicznych i religijnych. Andrzej Rykała jest autorem, współautorem i redaktorem kilku książek, m.in. *Przemiany sytuacji społeczno-politycznej mniejszości żydowskiej w Polsce po drugiej wojnie światowej* (2007 r.), *Atlas historii Żydów polskich* (2010 r.), *Społeczność żydowska i niemiecka w Łodzi po 1945 r.* (2010 r.). Ponadto ma na swoim koncie kilkadziesiąt prac opublikowanych w wydawnictwach krajowych i zagranicznych.

Oddział Podlaski Ligi Muzułmańskiej
(Muzułmańskie Stowarzyszenie Kształcenia Kulturalnego)
w Białymstoku (fot. R. Macjewicz)

Centrum Kultury Islamu (w trakcie budowy) w Białymstoku (fot. R. Macjewicz)

Wnętrze meczetu w Kruszynianach (fot. autor)

Meczet w Warszawie (fot. A. Jankowska)

Synagoga Wysoka w Krakowie (fot. autor)

Synagoga Stara w Krakowie (fot. autor)

Synagoga Tempel (czynna) w Krakowie (fot. autor)

Synagoga Kupa w Krakowie (fot. autor)

Synagoga Wolfa Poppera w Krakowie (fot. autor)

Synagoga w Rymanowie (fot. autor)

Ohel cadyka Dawida Bidermana w Lelowie (fot. autor)

Grób cadyka Dawida Bidermana w Lelowie (fot. autor)

Mykwa w Lelowie (fot. autor)

Dom modlitwy chasydów w Lelowie (fot. autor)

Kienesa w Haliczu (1926 r.)
(ze zbiorów M. Abkowicz)

Karaimi przed trocką kienesą (lata trzydzieste XX w.)
(ze zbiorów M. Abkowicz)

Dawny dom Karaimów (obecnie Muzeum Historii i Kultury Karaimskiej)
w Haliczu (fot. autor)

W „małej ojczyźnie” – Karaimi w Łucku (lata trzydzieste XX w.)
(ze zbiorów M. Abkowicz)

Na Ziemiach Odzyskanych – Karaimi we Wrocławiu (lata czterdzieste XX w.)
(ze zbiorów M. Abkowicz)

Kienesa w Trokach (fot. autor)

Świątynia herrnhutów w Herrnhut (fot. autor)

Cmentarz herrnhucki „Boża Rola” w Herrnhut (fot. autor)

Kościół ormiański pw. Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny w Czerniowcach (fot. autor)

Ulica ormiańska w Czerniowcach (fot. autor)

Katedra ormiańska pw. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny
we Lwowie (fot. autor)

Katedra ormiańska pw. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny
we Lwowie (fot. autor)

Cerkiew greckokatolicka pw. Przeniesienia Relikwii św. Mikołaja
w Olchowcu (fot. autor)

Cerkiew greckokatolicka pw. św. Jana Złotoustego w Polanach
(współużytkowana przez rzymskich katolików) (fot. autor)

Cerkiew greckokatolicka pw. św. Paraskewy w Daliowej (fot. autor)

Cerkiew greckokatolicka pw. św. św. Kosmy i Damiana w Krempnej
(od 1971 r. kościół rzymskokatolicki pw. św. Maksymiliana Kolbego) (fot. autor)

Cerkiew greckokatolicka pw. św. św. Kosmy i Damiana w Kotani
(obecnie filia parafii rzymskokatolickiej w Krempnej) (fot. autor)

Cerkiew greckokatolicka pw. Matki Bożej Opiekuńczej w Chyrowej
(obecnie rzymskokatolicki kościół filialny
pw. Narodzenia Najświętszej Marii Panny)
(fot. autor)

Cerkiew prawosławna pw. św. Mikołaja w Zyndranowej (fot. autor)

Cerkiew greckokatolicka pw. Zaśnięcia Bogurodzicy
w Bałuciance (fot. autor)

Cerkiew greckokatolicka pw. Narodzenia Bogurodzicy w Zawadce Rymanowskiej
(obecnie rzymskokatolicki kościół filialny parafii w Trzcianej
pw. Narodzenia Najświętszej Marii Panny)
(fot. autor)

Cerkiew greckokatolicka pw. Przeniesienia Relikwi i św. Mikołaja
w Króliku Wołoskim (fot. autor)

Cerkiew greckokatolicka pw. Przeniesienia Relikwii św. Mikołaja
w Króliku Wołoskim (fot. autor)

Cerkiew neounicka pw. św. Nikity Męczennika w Kostomłotach (fot. autor)

Cerkiew unicka pw. św. Jana Ewangelisty w Starym Bublu
(od 1875 r. – prawosławna, 1925–1938 i 1944–1946 – neounicka,
1938–1944 – prawosławna, od 1946 r. – rzymskokatolicki kościół filialny
pw. św. Mikołaja) (fot. autor)

Cerkiew prawosławna pw. św. Serafima z Sarowa w Kostomłotach (fot. autor)

Cerkiew prawosławna pw. św. Serafima z Sarowa w Kostomłotach (fot. autor)

Cerkiew prawosławna pw. św. Ducha w Kodniu (fot. autor)

Cerkiew prawosławna pw. św. Ducha w Kodniu
(także rzymskokatolicka, w okresie międzywojennym – neounicka,
od 1945 r. – filia parafii pw. św. Anny) (fot. autor)

Prawosławny monaster św. Onufrego w Jabłecznej (fot. autor)

Pomnik pamięci na dziedzińcu monasteru (fot. autor)

We wnętrzu głównej świątyni monasteru (fot. autor)

We wnętrzu głównej świątyni monasteru (fot. autor)

Cerkiew pw. Przemienienia Pańskiego na św. Górze Grabarce (fot. autor)

Krzyże na św. Górze Grabarce (fot. autor)

Cerkiew prawosławna pw. Zmartwychwstania Pańskiego w Siemiatyczach (fot. autor)

Cerkiew prawosławna pw. Zmartwychwstania Pańskiego w Siemiatyczach (fot. autor)

Cerkiew prawosławna pw. Świętych Apostołów Piotra i Pawła
w Siemiatyczach (fot. autor)