



RECENZJE



Arūnas Streikus, *Sovietų valdžios antibažnytinė politika Lietuvoje (1944–1990)*, Lietuvos gyventojų genocido ir rezistencijos tyrimo centras, Vilnius 2002, ss. 374

Nie da się pisać powojennej historii Litwy bez uwzględnienia roli Kościoła katolickiego w tym kraju. Kościół był najważniejszym strażnikiem wartości narodowych, oazą niezależnej myśli, wreszcie – środowiskiem aktywnej opozycji. Był też źródłem poważnych problemów politycznych dla miejscowych władz sowieckich i zmartwieniem Moskwy, ale także troską Watykanu i ważnym elementem w jego stosunkach z ZSRR. W taki sposób jawi się Kościół katolicki w pracy Arūnasa Streikusa *Polityka antykościelna władz sowieckich na Litwie (1944–1990)*, choć autor właściwie w żadnym jej miejscu nie artykułuje tak swojej tezy. Historyk Litwy lub inny kompetentny czytelnik w zasadzie o tym wie, Autor książki zaś zakłada tę wiedzę odbiorcy. Książka Streikusa jest raczej próbą skonkretyzowania i usystematyzowania owej wiedzy poprzez rekonstrukcję tego, jak Kościół – osłabiony instytucjonalnie i moralnie przez władze sowieckie – w dramatycznych okolicznościach przyjął, a potem z wysiłkiem, ale i coraz większym powodzeniem grał rolę społecznie ważnej instytucji religijnej, wyraziciela politycznych dążeń do niezależności oraz depozytariusza wartości narodowych, wychowawcy i łącznika z wolnym światem. Przede wszystkim jednak Streikus pokazuje, jak władza sowiecka próbowała radzić sobie z istnieniem i działalnością Kościoła, z problemem, którego – mimo konsekwentnych starań – nie była w stanie wyeliminować.

Nie napisano jeszcze w sposób wyczerpujący powojennej historii Litwy. Gdyby takie opracowanie istniało, odwołanie do niego ułatwiłoby autorowi studium o Kościele odniesienie się do szerszego kontekstu wydarzeń i zjawisk w zsovietyzowanej republice. Będzie jednak odwrotnie: to książka Streikusa bardzo ułatwi pracę tym, którzy w przyszłości zechcą przygotować przekrojowe opracowanie powojennej historii Litwy. Tymczasem sam Autor nie tylko jest świadom związków badanej przez siebie problematyki z całokształtem dziejów Litwy, ale i postuluje – mimochodem krytykując innych historyków – uwzględnienie realiów i okoliczności, które pośrednio, ale w istotny sposób łączyły się z sytuacją Kościoła i polityką wyznaniową sowieckiego państwa. „Dążeniem autora tej pracy jest uniknięcie charakterystycznego dla badań najnowszej historii Litwy pomijania kontekstu, gdy problemy tego okresu lub poszczególne aspekty polityki

reżimu rozpatrywane są w oderwaniu od szerszej analizy systemu sowieckiego, a także od innych równoległych wydarzeń w historii Litwy, kiedy brakuje odwołania do doświadczeń innych krajów o podobnym dziejowym losie” – pisze Streikus (s. 21–22). Te postulaty metodologiczne wydają się tyleż słuszne, co trudne do spełnienia nawet na bardziej zaawansowanym niż obecny etapie badań. Czytelnika (a z pewnością też recenzenta) korci, by uczynić z nich kryterium oceny całej książki litewskiego historyka. Elementarna rzetelność każe jednak stwierdzić, że kryterium to byłoby bardzo wymagające. Trzeba by się odnieść do dotychczasowej historiografii Kościoła na Litwie powojennej. Arūnas Streikus sam jest autorem dużej części prac na ten temat¹. To na nich opiera się jego książka, która jest jednocześnie pracą doktorską.

Od razu trzeba zaznaczyć, że żaden z głównych tematów badawczych dotyczących historii Litwy po 1944 r. (np. powojenna partyzantka niepodległościowa, opozycja i ruch na rzecz praw człowieka, działalność emigracji, historia polityczna rządów komunistycznych na Litwie) nie został jeszcze tak przekrojowo opracowany i ujęty w jednej pracy, jak właśnie historia Kościoła i polityki antykościelnej w studium Streikusa. Jednocześnie tematyka związana z Kościołem katolickim była podejmowana przez badaczy o szerszych ambicjach, zamierzających przygotować prace wyczerpujące lub przekrojowe. Ważne studium na zbliżony temat powstało już dość dawno w kręgu litewskiej emigracji: w 1978 r. Vytautas Stanley Vardys, amerykański politolog litewskiego pochodzenia, napisał książkę *The Catholic Church, Dissent and Nationality in Soviet Lithuania*². Streikus nie zalicza jednak tej publikacji do historiografii, argumentując, że – podobnie jak innym pracom napisanym na emigracji – brakuje jej „perspektywy historycznej”, gdyż powstała w celu naświetlenia i interpretacji bieżących wydarzeń, a także została oparta na ograniczonym zasobie źródłowym. Przynajmniej

¹ A. Streikus, *Sovietų valdžios antibažnytinė politika (1953–1967)* [Polityka antykościelna władz sowieckich (1953–1967)], „Genocidas ir rezistencija” 1997, nr 1, s. 122–159; *idem*, *Lietuvos Katalikų Bažnyčia ir ginkluotasis pasipriešinimo sąjūdis Lietuvoje* [Litewski Kościół katolicki a zbrojny ruch oporu na Litwie], *ibidem*, nr 2, s. 32–37; *idem*, *Lietuvos Katalikų bažnyčia 1940–1990 m.* [Kościół katolicki na Litwie w latach 1940–1990], „Metraštis” 1998, t. 12, s. 39–66; *idem*, *Arkiyvųskupo Teofiliaus Matulionio santykiai su sovietine valdžia 1956–1962 m.* [Relacje arcybiskupa Teofiliusa Matulionisa z władzami sowieckimi w latach 1956–1962], *ibidem*, s. 125–138; *idem*, *Religinė spauda sovietinio totalitarinio režimo sąlygomis 1953–1967 m.* [Prasa religijna w warunkach totalitarnego reżimu sowieckiego 1953–1967], *ibidem*, s. 149–156; *idem*, *Konfliktas ar kompromisas* [Konflikt czy kompromis], „Naujasis Židinys” 1998, nr 5, s. 25–32; *idem*, *SSRS – Vatikano santykiai ir sovietų valdžios politika Bažnyčios atžvilgiu Lietuvoje 1945–1978 m.* [Stosunki ZSRS – Watykan a polityka władzy sowieckiej wobec Kościoła na Litwie w latach 1945–1978], „Genocidas ir rezistencija” 1999, nr 2, s. 66–80; *idem*, *The Resistance of the Church to the Soviet Regime from 1944 to 1967* [w:] *The Anti-Soviet Resistance in the Baltic States*, red. A. Anušauskas, Vilnius 2001, s. 84–120; *idem*, *Lietuvos dvasininkai raudonajame voratinklyje* [Duchowni litewscy w sieci czerwonej pajęczyny], „Naujasis Židinys” 2001, nr 4, s. 155–160; *idem*, *Apie antikrikščioniškus sovietinių švenčių ir apeigų tikslus* [O antychrześcijańskim charakterze świąt i obrzędów sowieckich], „Naujasis Židinys” 2003, nr 10, s. 114–117; *idem*, *Ateistinės propagandos pobūdis Lietuvoje 1975–1988 m.* [Charakterystyka propagandy ateistycznej na Litwie w latach 1975–1988], „Genocidas ir rezistencija” 2003, nr 1, s. 7–21; *idem*, *Tikinčiųjų teisių sąjūdis Lietuvoje: didžiausio aktyvumo dešimtmetis (1972–1982)* [Ruch na rzecz praw ludzi wierzących na Litwie: dekada największej aktywności (1972–1982)], *ibidem*, s. 88–92.

² V.S. Vardys, *The Catholic Church, Dissent and Nationality in Soviet Lithuania*, New York 1978.

jednak, że ograniczenia te znacznie słabiej wpływają na jakość studium Vardysa niż na poziom innych opracowań (s. 10–11).

Tylko krótka wzmianka o tej właśnie angielskojęzycznej publikacji we wstępie i w zakończeniu, bez dalszego odwoływania się do niej, nie ułatwia jednak Streikusowi spełnienia kryterium kontekstualności. Książka Vardysa uwzględnia bowiem – na ile pozwalały ówczesnie dostępne źródła – różnorakie uwarunkowania wspomniane przez Streikusa (społeczne, międzynarodowe, wewnątrzsowieckie itp.), a znaczną jej część wypełnia analiza wydarzeń, które już z perspektywy lat siedemdziesiątych były historyczne.

Deklarując, że tylko opracowania powojennej historii Kościoła na Litwie powstałe w okresie postsowieckim „można uznać za badania historyczne w ścisłym znaczeniu tego słowa” (s. 9), Autor pozostaje niemal sam na scenie, większość nowych publikacji innych badaczy, poświęconych historii powojennej, ujmuje bowiem tylko fragmentarycznie historię Kościoła. Liczne artykuły lub książki dotyczące czasów sowieckich, poświęcone węższym tematom (np. ważnym postaciom, przełomowym wydarzeniom, historii lokalnej), a powstałe po 1990 r. w celu informacyjno-popularyzatorskim lub upamiętniającym nie mogą być traktowane jako analizy historyczne. Te ostatnie są zaś raczej nieliczne.

Do nich, obok książki Streikusa, należy praca Reginy Laukaitytė, poświęcona historii zgromadzeń zakonnych na Litwie³. Obejmuje ona cały XX wiek i dotyczy jednego tylko aspektu życia Kościoła katolickiego na Litwie; okres powojenny nie znalazł się w centrum uwagi autorki. Za to wydana niedawno po polsku praca Ireny Mikłaszewicz⁴ obejmuje tylko część epoki powojennej (do 1965 r.). Bez względu więc na to, czy i w jakim stopniu Streikus spełnił kryteria i zrealizował zadania badawcze, które postawił we wstępie, niepodważalna wartość jego pracy wynika choćby z faktu, że jest ona pierwszą i (jak dotychczas) jedyną pełną monografią tematu. Warto się więc przyjrzeć, jakie środki badawcze i w jakim stopniu zapewniły Autorowi utrzymanie głównej problematyki książki w szerokim kontekście historycznym (politycznym, międzynarodowym i społecznym).

Jak już wspomniano, dorobek historiograficzny dotyczący okresu powojennego na Litwie, choćby ze względu na swój fragmentaryczny i wyrwykowy charakter oraz uprzywilejowanie niektórych tematów i okresów, nie mógł być historykowi Kościoła wystarczająco pomocny. Odmiennym narzędziem służącym wpisaniu dziejów Kościoła w kontekst historyczny mogłaby być metodologia. Tu czyhało na Streikusa kilka pokus. Można było bowiem, szczególnie przy wykorzystaniu pozostałych po sowieckim aparacie represji dokumentów archiwalnych (do których miał dostęp i z których korzystał), napisać niemal sensacyjno-detektywistyczną, fascynującą pracę dokumentalną, przetykaną wątkami szpiegowskimi rozciągniętymi od Moskwy po Watykan, z kilkoma tajemniczymi przypadkami tragicznej śmierci, analizą działalności inspirowanych religijnie organizacji podziemnych i z dużą liczbą pseudonimów operacyjnych zamiast nazwisk (na Litwie nie wolno ujawniać tożsamości żyjących jeszcze współpracowników sowieckiej

³ R. Laukaitytė, *Lietuvos vienuolijos: XX amžiaus istorijos bruožai* [Zgromadzenia zakonne na Litwie: zarys historii w wieku XX], Vilnius 1997.

⁴ I. Mikłaszewicz, *Polityka sowiecka wobec Kościoła katolickiego na Litwie 1944–1965*, Warszawa [2001].

policii politycznej). Ten aspekt dziejów Kościoła w książce Streikusa nie stał się dominujący, choć Autor uwzględnia istotny udział aparatu bezpieczeństwa w kreowaniu i realizacji polityki religijnej i odnosi się do związanych z tym spraw niewyjaśnionych czy pytań bez odpowiedzi. Poza intuicją historyka i zdrowym rozsądkiem przed takim zamysłem książki „sensacyjnej” uchroniła go zapewne właśnie dążność do kontekstualizacji, która pomogła mu uwzględnić okoliczność, że nawet działanie takich instytucji jak niemal wszechwładne organa represji w ZSRR uwarunkowane było specyfiką zastanego otoczenia. Środowisko litewskie istotnie różniło się bowiem od tego, w jakim sowieckie organa represji przywykły funkcjonować od rewolucji.

Streikus nie jest też historykiem ślepo podążającym za źródłami; często przypisy, cytaty i relacje z dokumentów odstraszały nieprzygotowanego odpowiednio czytelnika, a intelektualny wkład autora bywa skromny, polega głównie na doborze i przygotowaniu archiwaliów do publikacji. Choć taki sposób pracy historyków nie jest na Litwie powszechny, w przypadku problematyki wybranej przez Streikusa byłby on do pomyslenia, choćby ze względu na specyficzny, obecnie wymagający w znacznej mierze wyjaśnienia czy interpretacji język dokumentów archiwalnych. Autor zresztą wspomina o tym, pisząc: „Dokumenty KGB i innych sowieckich instytucji należy traktować szczególnie krytycznie, gdyż nawet najtajniejsze z nich naznaczone są kłamstwem i demagogią” (s. 18). Ta uwaga nie oznacza bynajmniej, że zakotwiczenie źródłowe studium Streikusa należy uznać za niewystarczające czy zbyt płytkie. Chodzi tu raczej o podkreślenie, że historyk w toku swej analizy stara się nie tracić z pola widzenia wymiarów i aspektów badanej przez siebie tematyki, które nie mają bezpośredniego odzwierciedlenia w źródłach, a – jak się wydaje – stanowią dla niego ów wspomniany na początku „kontekst”.

W pierwszym rządzie Autor wykorzystał źródła powstałe w instytucjach władzy sowieckiej przy okazji kontaktów z przedstawicielami Kościoła lub mające do nich odniesienie. Zbadał materiały dokumentujące zarówno działanie na poziomie programowym i decyzyjnym, jak i wykonawczym sowieckiej polityki antykościelnej na Litwie. Temu pierwszemu odpowiadają źródła zgromadzone w Litewskim Archiwum Specjalnym (Lietuvos ypatingasis archyvas) w Wilnie, z którego pochodzą protokoły posiedzeń i uchwały Biura Politycznego Komitetu Centralnego Komunistycznej Partii Litwy, dokumenty powstałe w Wydziale Propagandy i Agitacji KC, a także – zgromadzone osobno – ściśle tajne uchwały litewskiego KC oraz ich wersje robocze, projekty, notatki itp. Realizacją polityki antykościelnej zajmowały się w Litewskiej SRR zasadniczo dwie współpracujące ze sobą instytucje: pełnomocnik Rady do spraw Kultów Religijnych (od 1965 r. – Rady do spraw Religii) przy Radzie Ministrów ZSRR, która delegowała pełnomocników do rządów poszczególnych republik, oraz aparat bezpieczeństwa. Dokumenty pozostałe po tych instytucjach Autor wskazuje jako najważniejsze zasoby źródłowe dla swojej pracy (s. 16–17). Ich istotnym uzupełnieniem jest korespondencja Rady do spraw Kultów Religijnych z Radą Ministrów ZSRR i Komitetem Centralnym Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego, protokoły posiedzeń KC oraz dokumentacja kontaktów między przedstawicielami władzy a reprezentantami wyznań. Sięgnięcie do tych ostatnich zbiorów dokumentów, zachowanych w Archiwum Państwowym Federacji Rosyjskiej (Gosudarstwiennyj

Archiw Rossijskoj Fiedieracyi) w Moskwie, „pozwoiliło na zanalizowanie mecha-
nizmu decyzyjnego w dziedzinie polityki antyreligijnej oraz na ujawnienie nie-
zgodności między centralnymi a lokalnymi instytucjami władzy, dotyczących tak-
tyki tej polityki” (s. 17).

Druą wybrana przez Streikusa kategoria źródeł miała umożliwić wgląd
w doświadczenie Kościoła i jego reakcje na represywne działania władz świec-
kich. Na nią składa się korespondencja kurii diecezji kowieńskiej, w tym pisma
nadsyłane tam przez księży, listy wymieniane przez hierarchów lub notatki z ich
rozmów z przedstawicielami władzy (s. 18). Na pierwszym miejscu wśród źródeł
powstałych w środowisku kościelnym wymienia Streikus ukazujące się w latach
1972–1989 pismo podziemne (81 numerów) „Kronika Kościoła Katolickiego na
Litwie” (s. 18). Kolejne numery „Kroniki”, zebrane w dziesięciu tomach, przeło-
żono później na kilka języków (m.in. angielski, włoski i francuski) i wydano,
głównie staraniem litewskiej emigracji. Pismo to miało dokumentować przypad-
ki dyskryminacji lub represjonowania katolików na Litwie oraz naruszania pra-
wa do wolności wyznania i informować o nich społeczeństwo w ZSRR i poza je-
go granicami. Ten profil pisma został poszerzony o komentarze redaktorów
dotyczące bieżącej sytuacji Kościoła i polityki władz oraz położenia Kościoła
w innych republikach ZSRR, a także o eseje historyczne. Wydawnictwo redago-
wali aktywni duszpastersko i zaangażowani w ruch obrony praw wierzących du-
chowni katolicy, technicznie zaś przygotowywali głównie świeccy (w tym za-
konnice skrytki). Streikus, powołując się na to cenne źródło, słusznie zaznacza,
że są w nim zawarte „oceny” (s. 18) przypadków dyskryminacji wierzących, ich
protestów oraz stosunków między władzami państwowymi a Kościołem. Mimo
staranności wydawców i wyjątkowo wyważonego, rzetelnego tonu pisma relacje
w nim zawarte były w sposób nieunikniony jednostronne – ze względu na ogra-
niczoną sprawdzalność faktów w warunkach konspiracji, a w dodatku celowo
uproszczone. Oceny te odzwierciedlały jednak sposób postrzegania i wartości-
owania oraz program poprawy sytuacji Kościoła na Litwie, reprezentowany przez
środowisko aktywnych duchownych, z czasem zyskujących coraz większy auto-
rytet wśród współwyznawców.

W takim ujęciu „Kronika” jest dobrym źródłem do badań historii politycznej
i tak ją właśnie potraktował Streikus. Jego studium jest bowiem typowym przy-
kładem pracy z zakresu historii politycznej. Punktem wyjścia dla jego powstania
jest słaba teza, zawarta już w tytule, o antykościelnym charakterze polityki pań-
stwa sowieckiego – co powszechnie wiadomo. Praca nie jest pomyślana jako
obrona tego oczywistego twierdzenia, ale jako chronologiczny, speryodyzowany
i udokumentowany opis szkodliwych i destrukcyjnych względem Kościoła działań
władzy świeckiej oraz – czego koniecznie wymaga tego typu ujęcie – reakcji ze
strony hierarchii kościelnej. Konsekwentnie do takich założeń badawczych Autor
wybrał źródła (dokumenty kurii diecezjalnych i republikańskiego centrum władzy
państwowej) oraz zaproponował oryginalny podział chronologiczny badanego
okresu, rezygnując z często przyjmowanych przez historyków cezur wyznacza-
nych latami sprawowania władzy przez poszczególnych pierwszych sekretarzy.
W takiej perspektywie postulowanym przez autora we wstępie „kontekstem” opi-
sywanych wydarzeń stawały się raz sytuacje konfliktowe w parafiach i problemy
proboszczów z lokalną władzą, innym razem – plany KGB związane z infiltracją

Watykanu czy środowiska litewskiej emigracji bądź różnice zdań między decydentami w Moskwie a litewskimi komunistami w kwestii traktowania Kościoła katolickiego. Obiektyw to przybliży się, to oddala, ale wszystko po to, by w jego centrum – w najlepiej widocznym miejscu – pozostały stosunki między episkopatem a władzami republikańskimi. Dla podmiotów tych relacji wtedy jasne było (pozostaje to oczywiście także dla współczesnych historyków), że charakter tych stosunków jest właśnie polityczny. Komunistom chodziło o utrwalenie i utrzymanie własnej władzy, a różnorodne skutki i konsekwencje tych zmiennych relacji (od wpływów na indywidualną pozycję poszczególnych uczestników wydarzeń, przez oddziaływanie na świadomość i nastroje społeczeństwa litewskiego aż po konsekwencje międzynarodowe dla ZSRR) miały jednoznaczny, czasem pierwszorzędnie polityczny wymiar.

Zważywszy, że studium Streikusa dotyczy władzy – przedstawia stosunki katolickich hierarchów z komunistycznymi decydentami, można by oczekiwać od Autora gruntownego uzasadnienia wykorzystania źródła, które nie dokumentuje bezpośrednio tych relacji, czyli „Kroniki Kościoła Katolickiego na Litwie”, i szerzej – wprowadzenia i uprzywilejowania w toku analizy wątku ruchu obrony praw ludzi wierzących i wolności sumienia. Był to bowiem ruch oddolny w litewskim Kościele, jego moderatorzy i uczestnicy w żadnym razie nie mogą być zaliczeni do kręgów władzy lub hierarchii. W dodatku w wymiarze deklaratywnym ruch ten, jakkolwiek ujęty w niezależne od państwa ramy instytucjonalne czy organizacyjne, miał być apolityczny, tzn. nie dążyć do zmiany ustroju, ale tylko do choćby minimalnego przestrzegania przez reżim obowiązującego prawa i zobowiązań międzynarodowych Związku Radzieckiego. Oczywiście jest i dla Autora, i dla odbiorcy, że tego rodzaju dążenia miały ówczesnie czytelny dla wszystkich charakter polityczny. Jednak jeśli tak, to jakościowo podobny, polityczny charakter ma konflikt wiejskiego proboszcza z przedstawicielami władz terenowych o prawo do zorganizowania odpustu lub lokalne protesty rodziców przeciwko szykanowaniu uczęszczających do kościoła uczniów peryferyjnej szkoły. Szkoda zatem, że Autor nie próbował sformułować żadnej odważniejszej tezy dotyczącej szczególnej roli niezależnego środowiska „Kroniki”, Katolickiego Komitetu na rzecz Obrony Praw Wierzących i innych opozycyjnych środowisk katolickich. Dodatkowym, specyficznym politycznym znaczeniem ich działalności (jak to wynika z pracy Streikusa i nie tylko) był realny wpływ na postawy hierarchów, krytykowanych za zbytnią ustepliwość, i na ich kontakty z władzami świeckimi. W końcu te właśnie środowiska opozycji i niezależnego życia społecznego, związane z Kościołem katolickim, stały się najważniejszym inicjatorem ruchu emancypacyjnego w Litewskiej SRR, kluczowym czynnikiem jego umasowienia i radykalnego upolitycznienia, którego zwińczeniem była zmiana systemu sprawowania władzy i niezależnienie się od ZSRR.

Te uwagi dotyczą w zasadzie ostatniego rozdziału książki Streikusa – *Polityka antyreligijna wobec wyzwania 1965–1990* (s. 227–314). Wyzwaniem tym było, zdaniem litewskiego historyka, właśnie pojawienie się ruchu obrony praw ludzi wierzących. Jego geneza i dojrzewanie trwało – zgodnie z chronologią przyjętą przez badacza – aż do lat 1971–1972. Wpłynęły na nie w poważnej mierze deklaracje Soboru Watykańskiego II i aktywizacja polityki wschodniej Watykanu. „Określone na Soborze Watykańskim II rozumienie Kościoła musiało kolidować

z ograniczeniami, nałożonymi na sferę religijną przez reżim sowiecki. Program odnowy Kościoła można było w pełni zrealizować tylko ignorując te ograniczenia. Jednocześnie zaczęto sobie zdawać sprawę, że jedynie ta odnowa może zapewnić przetrwanie Kościoła w warunkach sowieckiego reżimu. Słuszne jest twierdzenie, że jednym z podstawowych źródeł katolickiego ruchu sprzeciwu na Litwie były postanowienia soborowe” (s. 240–241). Jednocześnie, jak sugeruje Streikus, na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych władze niejako same sprowokowały rzeczony ruch: w latach 1968–1972 nasiliły się spektakularne represje wobec księży katechizujących dzieci, zaś kolejne doświadczenia wierzących coraz częściej wskazywały, że petycjami i skargami nie da się skłonić władzy do większego poszanowania wolności wyznania oraz prawa do praktykowania religii (s. 243–248). W dodatku okazało się, że uczestnicy i inicjatorzy takich akcji nie mogą (jak się początkowo spodziewali) oczekiwać wsparcia ze strony biskupów – czasem wręcz odwrotnie, ci wykazywali większą lojalność wobec władz świeckich, za których aprobatą uzyskali swoje godności, niż wobec powierzonego sobie Kościoła (s. 249).

Przełomowy dla ruchu katolickiej opozycji był rok 1972. Ukazał się wtedy pierwszy numer podziemnej „Kroniki Kościoła Katolickiego na Litwie”. W tym samym roku przygotowaną przez obrońców praw religijnych petycję do Leonida Breżniewa i sekretarza generalnego ONZ Kurta Waldheima podpisało co najmniej 17 tys. mieszkańców republiki (część listy skonfiskowało KGB). W 1976 r. wprowadzono na Litwie prawne regulacje dotyczące funkcjonowania wspólnot religijnych (czyli parafii), przeniesione z ustawodawstwa sowieckiego. Wiele z nich dotychczas stosowano już w praktyce, jednak usankcjonowanie istniejących i wprowadzenie nowych ograniczeń napotkało odczuwalny przez hierarchię i władze powszechny opór proboszczów. W 1978 r. zawiązał się Katolicki Komitet na rzecz Obrony Praw Wierzących. Celem jego jawnego działania, podobnie jak innych tego rodzaju organizacji w obozie sowieckim, było gromadzenie i upublicznianie informacji o naruszeniach praw człowieka w zakresie wolności sumienia, wyznania i praktykowania religii. Odpowiedzią komunistów były najpierw próby neutralizowania działalności niepokornych duchownych za pośrednictwem biskupów i popieranie księży lojalnych, pod koniec lat siedemdziesiątych zaś – nasilenie represji. Świeżego dynamizmu rozwojowi sytuacji nadał wybór kard. Karola Wojtyły na papieża. Przejawem tego ożywienia był m.in. widoczny wzrost religijności (szczególnie wśród młodzieży) oraz zwiększenie liczby powołań (s. 274–282).

Opisywana przez Streikusa sekwencja tych wydarzeń i procesów wydaje się spójna, czytelna, a w dodatku stanowi ciekawą narrację. Szkoda jednak, że to tylko sekwencja: wyraźnie dostrzegalne jest jedynie następstwo chronologiczne wydarzeń, procesów i zjawisk, nie uwzględnia się natomiast ich związku genetycznego. W przypadku historii politycznej można by się Autora o to nie czepiać, gdyby nie to, iż sam zadeklarował uwzględnienie „kontekstu społecznego” badanej przez siebie rzeczywistości. I tak zupełnie bezwiednie i za pomocą czystej intuicji opisał np. powstanie i rozwój ruchu obrony praw wierzących. Bardziej odważne i świadome potraktowanie tego ważnego wątku sprowokowałoby go choćby do pytania o znaczenie zmiany pokoleniowej w Kościele i społeczeństwie litewskim dla rozwoju ruchu społecznego, o którym pisze. Ożywienie religijne

nastąpiło bowiem w pokoleniu, które nie znało już terroru stalinowskiego, ale za to zostało wychowane pod przemożną presją indoktrynacji ateistycznej trwającej od przedszkola po uniwersytet. Tymczasem lata siedemdziesiąte to okres kumulacji skutków i dalszego stymulowania na wespół sztucznej urbanizacji kraju tradycyjnie rolniczego, co nie mogło pozostać bez wpływu na kształt i zasięg religijności, przekazu wartości religijnych, wreszcie – dostępności do nich. Odwołanie do tego istotnego „kontekstu społecznego” nie wymagałoby od Autora żadnego właściwie wysiłku warsztatowego, a tylko wykorzystania dostępnych, choćby oficjalnych informacji statystycznych czy demograficznych dla badanych okresów. Nie zmuszałoby go też do naruszenia przyjętej dyscypliny badawczej, w imię której operuje się tylko pewnymi i udokumentowanymi danymi. Refleksję taką można by bowiem sformułować w postaci hipotez czy pytań badawczych i poprzeć dostępną statystyką – tym bardziej że w innych przypadkach (i to znacznie bardziej kontrowersyjnych uogólnień) Autor podjął podobne ryzyko (np. s. 241, 255–258).

Perspektywa badawcza, jaką przyjął Autor – śledzenie wydarzeń politycznych oraz relacji między władzami duchownymi i świeckimi – najlepiej sprawdziła się przy analizie pierwszego okresu sowieckiej polityki antykościelnej na Litwie: lat 1944–1949 (s. 71–134). Kończącą cezurę wyznacza tu ukształtowanie się mechanizmu przynajmniej częściowej, ale efektywnej kontroli wewnętrznego życia Kościoła przez władze świeckie za pomocą regulacji polityczno-prawnych, działań operacyjnych i bezpośrednich represji. Na Litwie proces ten nałożył się na przymusową kolektywizację oraz dążenie do wyeliminowania zbrojnego ruchu oporu i niepodległościowego podziemia w nowo podbitej republice. Oba te cele władze sowieckie starały się osiągnąć za pomocą masowego, powszechnego terroru. W takich warunkach kształtował się model sowieckiej polityki antykościelnej na Litwie i Autor bardzo skrupulatnie uwzględnia ich znaczenie zarówno dla postaw hierarchów, jak i dla działań władz. Okres wzmożonego terroru stalinowskiego zajmuje w historiografii litewskiej uprzywilejowane miejsce (przynajmniej pod względem liczby zadrukowanych stron). Rozdział w książce Streikusa jest jednak dopiero drugim tekstem, w którym w centrum uwagi historyka znalazł się ówczesny Kościół katolicki. We wcześniejszej publikacji Reginy Laukaitytė początkowy etap prób sowietyzacji Kościoła również zamyka 1949 r.⁵ Oba te teksty pokazują rzeczywistość, w której terror i przemoc były jedynymi spójnymi i konsekwentnie stosowanymi metodami antyreligijnej polityki władz. Sowietzi znaleźli się bowiem na terenie o zupełnie im obcym charakterze kulturowym i specyfice religijnej. Uważny czytelnik może w pracach obu autorów obserwować, jak przez pięć lat komuniści testowali – bez powodzenia – różne modele traktowania Kościoła katolickiego: próby utworzenia Kościoła narodowego, komunikacyjne i kanoniczne oddzielenie od Watykanu i w ten sposób podporządkowanie państwu lub popieranie prawosławia w celu neutralizacji znaczenia katolicyzmu. Ta prowadzona po omacku polityka okazała się właściwie bezowocna. Jako główne narzędzie pozostała więc przemoc, do której wkrótce

⁵ R. Laukaitytė, *Mėginimai sovietizuoti Lietuvos Bažnyčią 1944–1949 metais* [Próby sowietyzacji Kościoła na Litwie w latach 1944–1949], „Lietuvos istorijos metraštis” 1997, s. 178–197.

trzeba było dołączyć środki polityczno-operacyjne i bardziej wyrafinowaną propagandę. Zastosowanie tych „nowych” środków wyznacza, zdaniem historyków, nowy okres (od 1950 r.) w polityce antyreligijnej na Litwie. Do tego czasu władze zdołały osiągnąć ważne cele: zniszczyły kanoniczną hierarchię i obsadziły większość stolic biskupich kontrolowanymi przez siebie administratorami. Wprowadzono praktykowane w ZSRR ograniczenia życia religijnego: po zniszczeniu całej infrastruktury Kościoła (likwidacja zakonów i wszystkich prowadzonych przez Kościół instytucji społecznych oraz organizacji katolickich, fizyczna eliminacja ich kadr, nacjonalizacja majątku kościelnego) księżom zakazano katechizacji dzieci i młodzieży także poza murami szkoły, a zasada rejestracji duchownych i tzw. wspólnot religijnych (czyli parafii) przez władze świeckie stała się warunkiem legalnego działania jednych i drugich. To najważniejsze kwestie, wywołujące w tym czasie konflikty między hierarchiami Kościoła a władzą sowiecką, w których Kościół został zmuszony do ustąpienia.

Schyłkowy stalinizm na Litwie przyniósł dodatkowe zniuansowanie polityki kościelnej komunistów. Streikus datuje początek tego okresu na rok 1950, a koniec – na 1964. Piętnastolecie określa jako „nietrwałą koegzystencję” Kościoła i władz komunistycznych. Znowu trzeba zaznaczyć, że słowo „koegzystencja” można odnieść przede wszystkim do hierarchów, którzy próbowali szukać jakichś form współistnienia z reżimem i przetrwania Kościoła w warunkach sowieckich. W stosunku do doświadczeń zwykłych duchownych czy świeckich, mimo ustania największego terroru, określenie „koegzystencja” z komunistami można by uznać za nietrafny eufemizm.

Autor wybrał jednak ujęcie pokazujące z jednej strony, jak schyłek rządów Stalina i walka o władzę po jego śmierci wpłynęły na kształt polityki religijnej na Litwie, z drugiej – jak próbowano wykorzystać Kościół katolicki do osiągnięcia celów polityki i propagandy zagranicznej ZSRR. Jeszcze za życia Stalina istotną zmianę taktyczną stanowić miała rezygnacja z bezpośredniego ataku na Kościół i szersze użycie metod operacyjnych do ich wewnętrznej destrukcji, a docelowo – do podporządkowania interesom państwa. Stąd coraz ważniejszym podmiotem polityki antyreligijnej stawał się tajny aparat policyjny, zyskujący na znaczeniu kosztem powołanych do tego jawnych instytucji. Tymczasem ustanie terroru wywołało ożywienie życia religijnego, a przede wszystkim wzrost aktywności duszpasterskiej księży. To głównie przeciwko nim skierowano intensywną i agresywną propagandę ateistyczną, zapoczątkowaną w 1957 r. Poprzedziła ona późniejszy nawrót do strategii represji i ograniczeń życia religijnego jako reakcji na jego postalinowskie ożywienie. Na ten okres przypadły też spektakularne niszczenie miejsc świętych lub drastyczne ograniczenie dostępu wiernych do nich. Symbolicznie mówi o tej epoce historia kościoła Matki Boskiej Królowej Pokoju w Kłajpedzie. Zgodę na jego budowę uzyskano jeszcze w 1956 r., ale w 1962 r. odebrano katolikom już wzniesioną z ich ofiar świątynię, zamieniając ją na salę koncertową, a księży zaangażowanych w budowę skazano za rzekome malwersacje finansowe.

Urosła do rangi symbolu sprawa odebranej katolikom świątyni w Kłajpedzie i licznych protestów przeciwko temu znalazła swój finał dopiero w 1988 r. Odzyskanie kościoła przez wierzących wpisało się w cały ruch społeczno-polityczny i emancypacyjny republiki. Przy analizie jego rozwoju uwzględnić należy jeszcze

jeden wymiar polityczny działalności Kościoła i istniejącego wewnątrz niego ruchu obrony praw wierzących: tradycyjnego powiązania litewskiej świadomości narodowej i katolicyzmu oraz znaczenia tego ostatniego dla powstania nowoczesnego litewskiego nacjonalizmu (w neutralnym znaczeniu tego słowa). Arūnas Streikus tak ujmuje ten złożony problem: „Można twierdzić, że od końca lat sześćdziesiątych Kościół na Litwie stał się liderem ruchu wyzwolenia narodowego. W tym okresie pełnomocnik Rady do spraw Kultów Religijnych, wymieniając przyczyny wolno malejącej religijności na Litwie, najczęściej na pierwszym miejscu wskazywał, że księża kreuja się na jedynych obrońców interesów narodowych i kultury narodowej. Komunistów najbardziej drażniła głoszona przez niektórych księży koncepcja »Litwina katolika«, według której prawdziwym patriotą może być tylko katolik, a wraz z zanikiem katolicyzmu nie stanie samych Litwinów. Choć w sensie racjonalnym i faktycznym można było wątpić w zasadność tego przekonania, pomogło ono Kościołowi w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych stać się ośrodkiem jednoczącym ruch opozycyjny” (s. 256). Dalej Autor dla wyjaśnienia tego zjawiska posługuje się analogią z XIX wieku: słabością inteligencji narodowej i relatywnie dużymi zasobami instytucjonalnymi Kościoła. Warto tu zaznaczyć, że ten złożony związek poczucia narodowego Litwinów i katolicyzmu nie da się sprowadzić do antynarodowych uprzedzeń komunistów czy schematów myślowych, jakimi posługiwało się ówczesne duchowieństwo.

O tym, jak bardzo relacja ta była skomplikowana i istotna dla sytuacji Kościoła, pisze sam Streikus, np. przy okazji oceny postaw biskupów wobec niepodległościowego ruchu partyzanckiego (s. 94–104). Dlatego można zarzucić Autorowi zbyt pobieżne potraktowanie tej problematyki, tym bardziej że od początku ściśle wiązała się ona z motywami antykościelnej polityki Sowietów na Litwie. Stanowiła jednocześnie istotny „kontekst społeczno-polityczny” sytuacji tamtejszego Kościoła, którego uwzględnienie deklaruje Autor we wstępie. Wreszcie intencją badacza było też podjęcie próby choćby wstępnych porównań z sytuacją w innych krajach bloku komunistycznego. Ten akurat wątek dałby zręczną możliwość odniesienia się do podobnych zjawisk w sąsiedniej Polsce czy na Słowacji lub Ukrainie. Skrótowe i uproszczone ujęcie, jakie przyjął Streikus, nie pozwala nawet na przygotowanie gruntu do porównań w zakresie tej problematyki, które mogliby podjąć inni badacze.

Na szczęście temat ten został w historiografii litewskiej opracowany przez innych autorów, piszących po litewsku i angielsku. To ich prace będą najistotniejszym materiałem dla przyszłych komparatystów. Można tu wymienić pisane „na bieżąco” na emigracji artykuły Kęstutisa Girniusa⁶, ale najważniejszą i najobszerniejszą pozycją pozostaje wspomniane już opracowanie politologiczne Vytautasa Stanleya Vardysa. Zostało ono wydane w roku wyboru kard. Karola Wojtyły na

⁶ K. Girnius, *Apie katalikybės ir tautiškumo ryšius Lietuvoje* [O powiązaniach katolicyzmu z poczuciem narodowym na Litwie], „Aidai” 1983, nr 3 (340–354), s. 161–172; *idem*, *Nelygi kova tęsias: katalikų pasipriešimas po 1978 m.* [Nierówna walka trwa: opór katolików po 1978 r.] [w:] *Krikščionybė Lietuvoje* [Chrześcijaństwo na Litwie], red. S.V. Vardys, Cikaga 1997, s. 514–553; *idem*, *Nationalism and the Catholic Church in Lithuania* [w:] *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*, red. P. Ramet, Durham 1984, s. 97–100.

papieża, co okazało się przełomową cezurą historyczną. Zdaje się, że ma ono obecnie większą wartość jako wkład do historiografii, niż mogło mieć jako analiza bieżącej polityki czy jej prognoza. Choć ze zrozumiałych względów zbudowane jest na znacznie słabszych podstawach źródłowych niż praca Arūnasa Streikusa, zdecydowanie przerasta ją warsztatowo. Vardys przyjął sobie bowiem za cel nie tyle narracyjny opis dziejów pewnej instytucji na Litwie (Kościoła katolickiego), ile udokumentowanie tezy o istotnym związku Kościoła, litewskiego nacjonalizmu i opozycji na Litwie. Ładunek faktograficzny pracy jest mimo ograniczeń ogromny, zaś poważne potraktowanie wyjściowej – choć także dość słabej – tezy pomogło jej autorowi w porządkowaniu materiału i uwzględnieniu „kontekstu”, który umyka Streikusowi. Poza stosunkami hierarchów z urzędnikami widoczne są tam np. kluczowe postacie ruchu opozycyjnego, uwzględniono specyfikę biografii przynajmniej niektórych z nich, doceniono polityczne i społeczne znaczenie zmian demograficznych, gospodarczych i kulturowych w społeczeństwie Litewskiej SRR, szczegółowo (w osobnych rozdziałach) wyjaśniono charakter prawny i ideologiczny stosunku państwa sowieckiego do religii w ogóle oraz jego odniesienie do katolicyzmu na Litwie. W porównaniu z pracą Streikusa, który opisuje i relacjonuje, studium Vardysa wyjaśnia i generalizuje. Tę jakościową różnicę częściowo tylko da się wyjaśnić odrębnością warunków, w których powstały obie prace, i specyfiką potencjalnego adresata (Vardys pisał swoją książkę w Stanach Zjednoczonych, dla czytelnika często pozbawionego podstawowej wiedzy o omawianych kwestiach, które w dodatku wtedy były ważne dla bieżącej polityki). Każdy, kto – nie będąc historykiem Litwy – interesowałby się powojenną historią Kościoła w tym kraju, powinien zacząć od zapoznania się z pracą Vardysa i – gdyby nie jej ograniczenie chronologiczne (rok 1978) – mógłby chyba na niej skończyć. Dla okresu po 1978 r. jedyną pozycją na liście pozostaje studium Streikusa.

W tym miejscu należy więc wrócić do jego opracowania i zatrzymać się przy jego interpretacji znaczenia przełomu związanego z tym właśnie rokiem. Na Litwie wybór Karola Wojtyły na papieża okazał się dodatkowym, potężnym czynnikiem już rozpoczętej dynamizacji życia religijnego i wzrostu jego politycznego znaczenia. Zaskakująca jest aktywizacja duchowieństwa i wiernych świeckich: podziemne seminarium duchowne rozwinęło się tak, że jego działalność stała się ważnym czynnikiem kształtującym politykę władz wobec oficjalnego seminarium, litewscy księża i zakonnice zaczęli prowadzić coraz szerszą działalność duszpasterską wśród katolików w innych republikach (na Ukrainie, w Kazachstanie, na Syberii), najpierw wśród mieszkających tam litewskich zesłańców i ich potomków, ale także wśród Niemców i Ukraińców (Streikus bezrefleksyjnie nazywa tę działalność misyjną, powielając potoczny błąd), narastał kult w miejscach świętych, a księża stopniowo przełamywali kolejne bariery ograniczeń i samoograniczeń. Niektórzy z nich nawet publicznie ogłosili, że byli współpracownikami KGB, w ten sposób starając się wywikłać z sieci strachu i moralnie nagannych zobowiązań. Wszystko to działo się mimo narastających represji wobec działaczy katolickich, a nawet tragicznej śmierci niektórych udzielających się w opozycji księży (pozostają one tajemnicze do dzisiaj, gdyż w znakomitej większości zaginęły teczki opracowania operacyjnego najważniejszych działaczy opozycji, s. 291).

Konsekwentnie trzymając się przyjętej perspektywy, Autor w niewielkim tylko stopniu odnosi ten rozwój sytuacji społecznej do deklaracji, wypowiedzi i postawy papieża wobec komunizmu (a więc do zagadnień doktrynalno-ideologicznych), koncentrując się na bezpośrednio politycznych decyzjach i działaniach Watykanu. Do takich zalicza np. poszerzenie programu audycji Radia Watykańskiego w języku litewskim, a przede wszystkim wysiłki na rzecz przywrócenia kanonicznych biskupów na urzędy i uniezależnienia hierarchii od władz państwowych poprzez zmiany w episkopacie Litwy. Szczególnie jedna decyzja papieska okazała się – zdaniem Streikusa – politycznie ważna: podniósł on do godności kardynalskiej bp. Vincentasa Sladkevičiusa, któremu Sowietci od 1959 r. uniemożliwiali rezydowanie w stolicy biskupiej i sprawowanie urzędu. Decyzja ta „była jednym z najważniejszych, przełomowych momentów w procesie odzyskiwania wolności przez Kościół i społeczeństwo. Korzystając z ogromnego wzrostu swego autorytetu, związanego z uzyskaniem godności kardynalskiej, Sladkevičius w ciągu dwóch miesięcy zerwał więzy, dotychczas ograniczające działalność Kościoła na Litwie” (s. 310). Był już rok 1988.

Gdy mowa o roli papieża, szczególnie (ale nie tylko) polskiego czytelnika będzie intrygowała tematyka stosunków polsko-litewskich wewnątrz Kościoła i w kontekście życia religijnego powojennej Litwy, wreszcie – religijności litewskich Polaków. Trzeba by być recenzentem niezyczliwym i z gruntu niechętnym przyjętemu przez Autora ujęciu, by posądzać go tu o celowe przemilczenie. Mimo że było w tej dziedzinie kilka istotnych kwestii (np. sprawa uznania przez Watykan granic diecezji litewskich po drugiej wojnie światowej, podnoszona szczególnie przez niektóre – raczej laickie – kręgi emigracji litewskiej, duszpasterstwo w języku polskim na Wileńszczyźnie, współpraca duchownych obu narodowości w obronie praw Kościoła, prawdopodobne próby wykorzystania przez aparat bezpieczeństwa napięć wewnątrzkościelnych na tle narodowościowym itp.), litewski historyk nie odniósł się do nich, koncentrując się na relacjach między litewską hierarchią katolicką, władzą sowiecką a Stolicą Apostolską i w ten sposób pomijając niektóre problemy czy zjawiska, istotne także dla litewskiego odbiorcy. W ten sposób pozostawił na boku temat „polski” – badawczo surowy i wyjątkowo trudny.

Tak można sądzić, odwołując się do innej – tym razem polskojęzycznej – pracy poświęconej tej samej co studium Streikusa tematyce, w której polskie życie religijne na Litwie uwzględniono dość szeroko. Chodzi o książkę Ireny Mikłaszewicz *Polityka sowiecka wobec Kościoła katolickiego na Litwie 1944–1965*. Tak jak opracowanie Streikusa, to studium też jest rozprawą doktorską i opiera się na podobnym zasobie źródłowym: dokumentach archiwum Urzędu Pełnomocnika Rady do spraw Kultów Religijnych, partii komunistycznej i Litewskiego Archiwum Specjalnego, gdzie znajdują się materiały operacyjne i śledcze organów bezpieczeństwa. Autorka we wstępie zaznacza, że dwie pozycje po litewsku, poświęcone powojennej historii Kościoła (w tym praca Arūnasa Streikusa), pomijają problematykę życia religijnego tak licznej mniejszości jak Polacy. Ona sama, jak się zdaje, starała się tę lukę zapełnić. W zasadniczej części swej książki ujmuje problematykę Kościoła katolickiego na Litwie podobnie jak Streikus, tzn. jako chronologiczny opis sytuacji politycznej Kościoła, z tą różnicą, że więcej miejsca przeznaczona na przegląd oddziaływania państwa na katolickie społeczeństwo

Litwy (propaganda ateistyczna, niszczenie miejsc kultu, dynamika religijności) kosztem czynnika polityki międzynarodowej, w tym stosunków Moskwa – Watykan (do 1965 r. nie miały one zresztą tak wyrazistego znaczenia jak później). We wstępie i trzech rozdziałach pracy Mikłaszewicz nie ma w zasadzie mowy o żadnych specyficznych kwestiach związanych z religijnością czy sytuacją katolików polskich na Litwie; nawet dość częsta koncentracja uwagi na wydarzeniach w diecezji wileńskiej nie jest przez nią traktowana jako interpretacja problematyki polskiej. Dopiero ostatni, czwarty rozdział poświęcony jest katolikom narodowości polskiej.

Takie wydzielenie kwestii Polaków, zaniedbanej przez innych autorów, wywołuje wrażenie, że Mikłaszewicz chciała celowo ją uprzywilejować i wyeksponować, co byłoby zrozumiałe, gdyż jej książka skierowana jest właśnie do polskojęzycznego czytelnika. Poprzedzające rozdziały można by traktować jako niezbędne wprowadzenie do głównego tematu, uwzględniające małą wiedzę wyjściową potencjalnego odbiorcy. W tej warstwie zresztą praca Ireny Mikłaszewicz ma poważną wartość poznawczą, stanowi cenne źródło wiedzy, pozwalające na pokonanie barier językowych tym badaczom polskim, którzy są zainteresowani dziejami Kościoła katolickiego w bloku sowieckim. Dotychczas jedyną taką polskojęzyczną pracą było dwutomowa historia Kościoła w Europie Środkowo-Wschodniej autorstwa Bohdana Cywińskiego⁷. Zachowuje ona swoją wartość dla historiografii (i Streikus, i Mikłaszewicz się do niej odwołują), ale ze względu na rozszerzenie dostępu do źródeł straciła część swojej aktualności.

Podjęta przez Irenę Mikłaszewicz próba uwzględnienia sytuacji Polaków na Litwie jest ważnym poszerzeniem perspektywy badawczej. Jednak i proporcje w jej studium, i sposób ujęcia tematu potwierdzałyby, że milczenie Arūnasa Streikusa na temat Polaków na Litwie jest wynikiem zawartości źródeł i możliwości metodologicznych. Mimo wskazanej w tytule daty końcowej (1965) o życiu polskich katolików na Litwie w latach sześćdziesiątych, a nawet pięćdziesiątych niewiele można się z pracy Mikłaszewicz dowiedzieć – przeważająca część tekstu poświęcona jest burzliwym latom czterdziestym, po których pozostały też najobfitsze zasoby archiwalne. Dodatkowo, w odróżnieniu od pierwszych trzech rozdziałów, w których Autorka oparła się głównie na zasobach archiwalnych i rzadko sięgała do gotowych opracowań, w rozdziale poświęconym Polakom korzystała z nich znacznie częściej, nie rezygnując nawet z relacji wspomnieniowych. Problemem warsztatowym jest tu szczupłość czy wręcz brak źródeł wytworzonych w środowisku samych bohaterów tego rozdziału. Wykorzystane materiały pozwalają, jak się wydaje, przede wszystkim postrzegać polskich katolików jako przedmiot polityki władz republikańskich w Wilnie oraz – w mniejszym stopniu – hierarchów narodowości litewskiej. Przedstawione przez Mikłaszewicz dane statystyczne, oceny i zamysły polityczne dotyczące litewskich Polaków z założenia nie mogą dać dogłębnego wglądu w ich ówczesne życie religijne. Innymi słowy, te dokumenty, które w jakikolwiek sposób odnoszą się do Polaków katolików w Litewskiej SRR, w perspektywie metodologicznej historii politycznej

⁷ B. Cywiński, *Ogniem próbowane. Z dziejów najnowszych Kościoła katolickiego w Europie Środkowo-Wschodniej*, t. 2: „... i was prześladować będą”, Warszawa 1994.

mają mniejszą wagę niż inne źródła, niedotyczące Polaków. Wiedzę o dziejach powojennych całego Kościoła katolickiego na Litwie można czerpać np. z korespondencji pełnomocnika do spraw religii z Komitetem Centralnym Komunistycznej Partii Litwy czy z wiejskimi proboszczami, jednak w przypadku historii Polaków najczęściej tylko ten drugi typ źródła może wnieść jakiegokolwiek informacje. To poważne utrudnienie dla badacza, stąd uchwycenie tej ważnej dla Kościoła na Litwie kwestii łatwiejsze byłoby przy innym podejściu warsztatowym i odmiennej selekcji źródeł (np. opracowania jednej lub kilku polskich parafii, wybranego sanktuarium na Wileńszczyźnie, duchowieństwa polskiego lub dziejów wybranej polskiej organizacji religijnej). Tego rodzaju optyka jest z gruntu obca także podejściu badawczemu Streikusa, więc brak odniesienia do kwestii Polaków w jego pracy można postrzegać jako przejaw warsztatowej konsekwencji i dyscypliny metodologicznej. Te jednak wymagałyby ze strony Autora uzasadnienia – dlaczego kwestia o tak poważnym potencjale politycznym, jak stosunki polsko-litewskie wewnątrz Kościoła na Litwie, pozostała przez niego prawie niezauważona.

Mimo tego i innych słabszych stron książka Arūnasa Streikusa pozostaje najbardziej przekrojową i wyczerpującą analizą powojennych dziejów Kościoła katolickiego na Litwie. Ze względów porównawczych i poznawczych byłoby celowe opublikowanie jej w języku polskim. Warto bowiem dyskutować o modelowym podobieństwie znaczenia Kościoła w powojennej sytuacji politycznej w obu krajach (np. powstanie silnego katolickiego ruchu opozycyjnego, związek ze świadomością narodową itp.) przy istotnych różnicach uwarunkowań zewnętrznych i proporcji zjawisk. Angielskojęzyczna praca Vardysa i napisane po polsku studium Ireny Miłkaszewicz do takiego porównania zdecydowanie nie wystarczą.

Katarzyna Korzeniewska



Jurij Ignatjewicz Muchin, *Antirossijskaja podlost'. Nauczno-istoriczeskij analiz. Rassledowanije falsifikacyi Katynskogo diela Polsej i Gienieralnoj prokuratoroj Rossii s celju razżecz nienawist' polakow k russkim, Krymskij Most-9d*: Forum („Riekonstrukcyja epochi”), Moskwa 2003, ss. 762, il.

Jurij Muchin po raz kolejny, tym razem w blisko osiemsetstronicowej książce *Antyrosyjska nikczemność. Analiza naukowo-historyczna. Rozprzestrzenianie fałszerstwa sprawy katyńskiej przez Polskę i Generalną Prokuraturę Rosji w celu rozpalenia nienawiści Polaków do Rosjan*, neguje odpowiedzialność sowiecką za zbrodnię katyńską. Jego wcześniejsza stawiająca tę tezę niewielka praca *Katyński kryminał* wywołała w połowie lat dziewięćdziesiątych zrozumiałe oburzenie w Polsce¹. W najnowszej publikacji Muchin nie tylko podtrzymuje po-

¹ J.I. Muchin, *Katynskij dietiektiw*, Moskwa 1995.