

ALEKSANDRA HERMAN  
*Uniwersytet Warszawski*

## PĘKNIĘTA WSPÓLNOTA ANALIZA WYBRANYCH ASPEKTÓW POLITYKI LOKALNEJ W DWUWYZNANIOWEJ WSI

Kilkanaście lat temu na wiejskim cmentarzyku jednej z mazowieckich wsi stawiano głaz pamiątkowy. Podczas opuszczania kamień pękł. Obecny na uroczystości ówczesny proboszcz rzymskokatolicki uznał epizod za alegoryczne przedstawienie miejscowej wspólnoty z jej dwuwyznaniowym rysem.

### 1

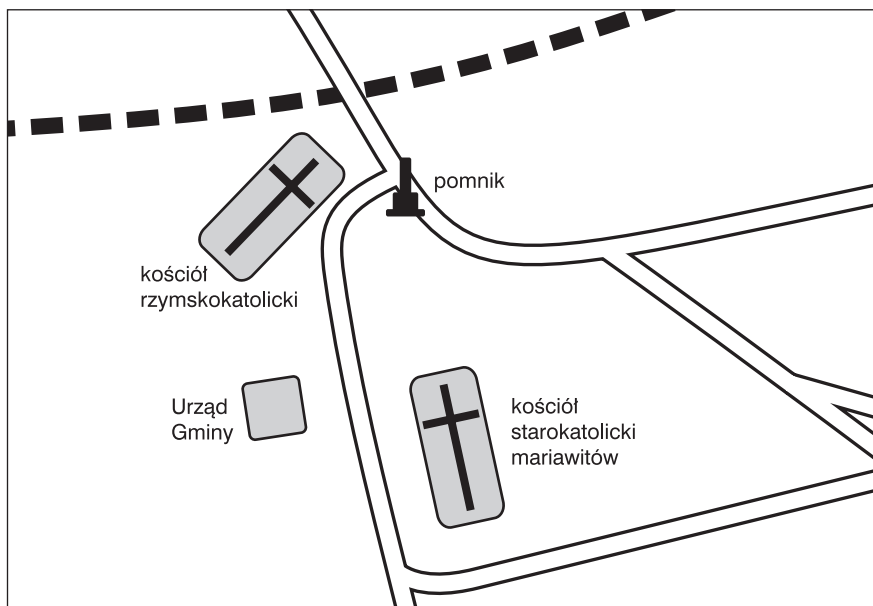
Opisywana wieś leży na wschodnim Mazowszu, tuż na pograniczu Podlasia. Zamieszkuje ją dwa tysiące ludzi. Jedna trzecia z nich to mariawici Kościoła Starokatolickiego. Pozostali są rzymskimi katolikami.

Budynki obu świątyń wyrastają wysoko ponad proste chałupki parafian. Mariawicki ma wyższą wieżę — podkreślają opracowania krajoznawcze, które odważą się zboczyć z głównych szlaków turystycznych. Za to katolicki jest blisko o pół tysiąclecia starszy, choć przez pierwsze sto lat był kościołem drewnianym. Kościoły dzieli sto metrów. Rzymskokatolicki, trwający od wieków, gotycki i okazały, mariawicki zaś strzelisty, z wysoką wieżą, już stuletni. Między nimi wciśnięta jakby przypadkiem skromna kostka urzędu gminy. Rozmieszczenie przestrzenne zabudowy w sercu wsi jest więc równie alegoryczne, jak pęknięty głaz. Strukturalny podział na katolików i mariawitów widziany przez pryzmat zabudowy staje się wymowny, wręcz definitywny. Urząd gminy, jak wierzchołek trójkąta, zamyka przestrzeń głównej ulicy i niedużego skweru.

Topografię serca wsi z uwzględnionymi budynkami obu kościołów, urzędu, pomnika oraz biegu ulic przedstawia poniższy plan.

---

Adres do korespondencji: olaherman@tlen.pl



## 2

Badania w opisywanej wsi prowadziłam od lutego do listopada 2005 r. (szerzej zob. Herman 2007). Wielokrotnie w tym czasie odwiedzałam miejscowość, uczestniczyłam wraz z mieszkańcami zarówno w wydarzeniach świątecznych, jak i w życiu codziennym. Rozmawiałam z aktorami znaczącymi i ze „zwykłymi” ludźmi, odnajdując szczególnie wśród tych drugich wiele życzliwości i troski o pełne zrozumienie specyfiki ich małej ojczyzny. Wiele w tym czasie we wsi się wydarzyło. Poniżej opisuję wybrane wątki, najważniejsze i znaczące dla ukazania ogólnego obrazu władzy i Kościołów<sup>1</sup> oraz ich przeplatających się wpływów i uwarunkowań.

W tekście wymienianych jest kilkoro znaczących aktorów, przede wszystkim proboszczowie obu świątyń, przywoływane też są ich wypowiedzi. W celu ustrukturyzowania analizy niezbędne było wprowadzenie porządkującego nazewnictwa. Proboszcz parafii rzymskokatolickiej jest w tekście nazywany „księdzem”, proboszcz parafii mariawickiej „kapłanem”<sup>2</sup>. Aby uniknąć powtórzeń, miejscami wobec obu duchownych używam także określenia „proboszcz”, jednak kontekst zdania każdorazowo precyzuje, o którym z nich mowa. Pozostali

<sup>1</sup> Terminu „Kościół” używam zgodnie z definicją Małgorzaty Melchior i Wojciecha Pawlika (1994, s. 104). Autorzy podają: „Kościół” to przede wszystkim wspólnota wiernych. W węższym rozumieniu określa się tym mianem hierarchię, duchownych i laików aktywnie związanych z instytucjonalną strukturą „kościół nauczającego”. Termin „Kościół” stosuję właśnie w tym węższym rozumieniu.

<sup>2</sup> „Kapłan” jest zwyczajowym i najpowszechniej używanym określeniem osób duchownych w Starokatolickim Kościele Mariawitów.

aktorzy pojawiający się w tekście nie grają tak ważnych ról w omawianych wątkach, ich postaci określane są poprzez pełnione w strukturze gminy funkcje.

## 3

Miejscowa społeczność mariawicka jako datę swego powstania przyjmuje dzień Wigilii Bożego Narodzenia 1905 r. Tego właśnie dnia ówczesny proboszcz, ksiądz Bolesław Wiechowicz, odłączył się od Kościoła rzymskokatolickiego. Wraz z nim odeszli prawie wszyscy parafianie (Gajowniczek 1999, s. 50). Wiechowicz już wcześniej sympatyzował z nowatorskim ruchem, do księży mariawitów przystąpił jeszcze w 1897 r., gdy pracował jako kapelan szpitalny na warszawskiej Pradze. „Zesłanie” do wiejskiej parafii miało być dla niego karą z rąk arcybiskupa Popiela za fascynację mariawityzmem. Ta częsta wówczas praktyka, stosowana przez biskupów wobec nieposłusznych duchownych, okazała się błędem taktycznym. Zamiast tracić zapach w trudnych środowiskach, księża-mariawici zyskiwali oddanych parafian zachęconych głównie pracą społeczną, która była wizytówką mariawitów oraz nienagannymi wzorcami moralnymi propagowanymi przez nowych proboszczów. W sferze teologicznej księża-mariawici postulowali duchową odnowę kleru, a dla wiernych częstą komunie świętą oraz adorację Najświętszego Sakramentu. Słyszeli też z wygłaszania „głęboko duchowych kazań” (Rybak 1992, s. 63).

Wyznawcy zabiegali wówczas o zalegalizowanie Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów przez papieża. Niestety, trzyletnie starania — mimo wciąż nowych obietnic Watykanu — ostatecznie zakończyły się niepowodzeniem. 5 kwietnia 1906 r. Pius X wydał encyklikę *Tribus circiter* o skasowaniu stowarzyszenia mariawitów i ekskomunice „imiennej i osobistej”<sup>3</sup> dwójga głównych działaczy ruchu — księdza Jana Michała Kowalskiego oraz zakonnic i mistyczki Marii Franciszki Kozłowskiej. Data 30 grudnia 1906 r., gdy ekskomunikę ogłoszono w polskich kościołach, jest uznawana za zupełne zerwanie mariawitów z Kościołem rzymskokatolickim i początek osobnego związku wyznaniowego. Mariawityzm istnieje więc już ponad sto lat.

Zasadnicze przesłanie ideologii mariawickiej było niewygodne dla hierarchii rzymskokatolickiej. Objawienia Kozłowskiej, poza istotnymi wątkami teologicznymi, zawierały treści podkreślające konieczność odnowy moralnej duchowieństwa rzymskokatolickiego. Dziś wiemy, że mistyczka wpisała się w szerszy nurt obecny w ówczesnym Kościele rzymskim. Niestety, Watykan radykalnie zlekceważył ten odłam „myśli zbiorowej” (Halbwachs 1969, s. 309; szerzej tamże, rozdz. VI). Kłątwa papieska zadecydowała o instytucjonalizacji nieposłuszeństwa w postaci alternatywnego Kościoła.

<sup>3</sup> „[...] kapłan Jan Kowalski i wzmiankowana niewiasta Maria Franciszka Kozłowska podlegają imiennie i osobiście ekskomunice większej i [...] oboje, z łona Kościoła Świętego Bożego całkowicie wyłączeni, noszą na sobie brzemię wszystkich kar, na jawnie wyklętych spadających [...]” — fragment tekstu dekretu Świętego Oficjum z dnia 5 grudnia 1906 r. (Rybak 1992, s. 51).

W tym samym czasie ruch mariawicki został zalegalizowany przez ówczesne władze państwowe, czyli carat, jako związek religijny. Dekret nakazywał jednak zwrócić wszystkie parafie zawłaszczone prawowitemu właścicielowi. Społeczność mariawicka rozpoczęła budowę własnych świątyń w całym Królestwie Polskim. W opisywanej wsi nowy kościół oddano do użytku już w 1907 r.

## 4

Zygmunt Gajowniczek (1999, s. 49–50), autor lokalnej monografii, przedstawia ocenę: „Wydaje się, że [...] [wieś] dużo zyskała w tym czasie w wyniku powstania zakonu mariawitów. Jak opowiadali starzy ludzie, mariawici [...] robili dużo dobrego: rozwijali naukę (wybudowali piękną szkołę siedmioklasową), prowadzili pracownie: krawiecką, roboty na drutach, roboty kołder, uczyli robienia kwiatów z bibuły i różnych innych materiałów, robienia wieńców. Wszystko za darmo. [...] Ponadto przy parafiach mariawickich znalazły schronienie sieroty i dzieci niechciane, a także starcy, którzy nie znaleźli kąta przy rodzinie. [...] Parafia była duża. Każdy potrzebujący mógł liczyć na pomoc ludzi pracujących we wspólnocie parafialnej. [...] To musiało ludzi przyciągać. Ludzie mieli poczucie bezpieczeństwa, nie czuli się osamotnieni”.

Dopiero okres międzywojenny okazał się czasem odwrótu wiernych od idei mariawickich, także na opisywanym terenie. Krzysztof Mazur (1991, s. 63) przedstawia dane statystyczne dotyczące wyznawców mariawityzmu na początku międzywojnia: „Przyjmując za podstawę liczbę ok. 100 tysięcy wiernych w roku 1914 — w siedem lat później było ich nieco ponad 42 000. [...] [Różnica] wynikała [...] po części z naturalnych strat oraz migracji, ale także z racji znacznego zdezaktualizowania programu społecznego mariawityzmu i radykalizowania nastrojów w klasie robotniczej, która przecież stanowiła do tego czasu zaplecze ruchu. Zmieniła się również sytuacja Kościoła rzymskokatolickiego i realia polityczne”.

Proboszcz rzymskokatolicki rekonwersje tego okresu nazywa „masowym nawracaniem się”. Kontynuuje prowadzoną od początku XX wieku parafialną „księgę nawróconych”, w której zebrało się w sumie 650 osób.

Kapłan mariawicki przyczyn odwrótu upatruje raczej w kontrowersyjnej działalności biskupa Michała Kowalskiego, formalnego następcy założycielki po jej śmierci w 1921 r. Początkowo uznawany za duchowego spadkobiercę „Mateczki”<sup>4</sup>, jako reformator okazał się zbyt śmiały. Szczególne momenty związane z działalnością Kowalskiego to zniesienie celibatu wraz z wprowadzeniem małżeństw kapłańskich w 1924 r., jego proces o niemoralność w sądzie płockim w 1928 r. i wprowadzenie kapłaństwa sióstr zakonnych w 1929 r. Mariawici starokatolicy, choć odcinają się od innowacji (po rozłamie odłam ten powrócił

<sup>4</sup> Zwyczajowy przydomek używany przez mariawitów na określenie Marii Franciszki Kozłowskiej.

do stanu prawnego sprzed 1921 r.), podkreślają, że wiele zarzutów dotyczących prowadzenia się biskupa było spreparowanych, a proces sądowy wyreżyserowany.

W 1935 r. Kapituła Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów odwołała biskupa z urzędu zwierzchnika Kościoła. Jego zwolennicy utworzyli wówczas mniejszościowy Katolicki Kościół Mariawitów, odrębny od większościowego Starokatolickiego. Rozłam stał się swoistym wentylem bezpieczeństwa dla odchodzących wiernych. Niestety, poprzedzający go kryzys odcisnął trwałe piętno na ruchu i jego społeczności.

## 5

Od secesji od Kościoła rzymskokatolickiego w 1906 r. między wiernymi obu Kościołów trwały napięcia. Nieformalne sankcje katolickiej opinii publicznej wobec „heretyków” doprowadziły do tzw. pogromów mariawickich. Najbardziej krwawy okazał się rok 1906, zanotowano wówczas 24 konflikty, ofiary były po obu stronach: 18 osób zginęło, kilkaset odniosło obrażenia (Mazur 1991, s. 56–57). Konflikty na nowo odżyły w 1918 r., gdy tematyka mariawicka zaczęła gościć na łamach prasy — za sprawą biskupa Kowalskiego — w pikantnym, bulwarowym ujęciu.

Krzysztof Mazur (1991, s. 57–58) twierdzi, że właśnie prześladowania, a nie różnice doktrynalne czy stosunek do Mateczki i papieża, zadecydowały o wzajemnej niechęci. Nazywa ją „konfliktem niemożności” — między grupą mariawitów, nie mogących zrozumieć reakcji biskupów, a grupą katolików, którzy nie mogli pojąć sprzeciwiania się autorytetom. Choć od kilkudziesięciu lat nie zdarzają się już bezpośrednie scysje na tle wyznaniowym, mariawici do dziś żywią głęboko zakorzenioną nieufność i poczucie krzywdy, hołubiąc pamięć ofiarniczą.

Miejscowy proboszcz rzymskokatolicki gdzie indziej szuka przyczyny konfliktów. „Mariawici od zawsze byli kolaborantami — mówi. — Już za cara knuli przeciwko polskości, ponieważ jako przeciwwaga dla rdzennie polskich katolików mogli liczyć na pewne dogodności i przywileje. Istniało ciche przyzwolenie na rozwój mariawityzmu u samych jego początków, czyli w pierwszych kilkunastu latach XX wieku”. Źródłem konfliktów w okresie międzywojennym były, według proboszcza, zmiany polityczne w Polsce oraz „narodziny patriotyzmu”, ataki rzymskich katolików miały być patriotycznym odwetem za domniemane spiskowanie z zaborcą. Teoria księdza wydaje się kontrowersyjna. Współczesne opracowania (nie tylko mariawickie) nie odnajdują dowodów na potwierdzenie podejrzeń, lansowanych przez oponentów głównie przed wojną. Wszak to w mariawickim kościele po raz pierwszy odprawiono mszę po polsku (w 1907 r.). W niniejszym ujęciu znaczenie słów księdza powinno zostać rozpatrzone nie pod kątem ich miarodajności, lecz w kontekście publicznej roli duchownego w dwuwyznaniowej wsi.

Przytoczona krótka historia mariawityzmu i jego relacji z Kościołem rzymskokatolickim wskazuje na ich obciążenie rywalizacją polityczną już od zarania. Nie bez powodu Jacek Kurczewski (2005, s. 173) wskazując na napięte stosunki, z przymrużeniem oka nazywa wyznanie mariawickie „jedyną poważną, autochtoniczną polską herezją”.

Wstęp przybliżający historię relacji obu denominacji jest niezbędny do zrozumienia terażniejszości dwuwyznaniowej wsi. Swoistym wytrychem, którego mieszkańcy używają do tłumaczenia wszelkich bieżących zagadnień związanych z dwuwyznaniowością są dziś bowiem „zaszłości historyczne”. Ilekroć hasło to pojawia się w rozmowie, jest rozumiane w sposób jednoznaczny i odnosi się do społeczności szeroko pojętej, a więc do zwykłych ludzi, mieszkańców wsi, parafian. Dziś domy mariawitów stoją przemieszane z domami katolików, płoty między posesjami nie przypominają linii frontu. Prawie wszystkie rodziny są dwuwyznaniowe, nikogo nie dziwią mieszane małżeństwa.

Dwuwyznaniowość funkcjonuje harmonijnie, jeżeli czas płynie swoim zwykłym, powolnym rytmem. Kooperacja na poziomie sąsiedzkiego współżycia między obiema grupami wyznaniowymi występuje właśnie w codziennej rutynie. „My się musimy tolerować” — stwierdza członkini Koła Gospodyń Wiejskich. „To normalne u nas — ja jestem takiego wyznania, on takiego” — potwierdza strażak Ochotniczej Straży Pożarnej. „Fanatyków u nas na szczęście niedużo” — podsumowuje sołtyska z sąsiedniej osady.

Przynależność do jednego z Kościołów nabiera znaczenia dopiero w momentach szczególnych, burzących senny rytm codziennych rytuałów. Dzieje się tak przede wszystkim przy rozstrzyganiu o losach gminy oraz podczas trwania kampanii wyborczych. Mieszkańcy zdają sobie sprawę ze specyfiki swojej miejscowości. „Na co dzień religia nie stanowi problemu w kontaktach międzyludzkich, ale jak są wybory na przykład, wtedy dochodzi do głosu to, że dany kandydat jest «nasz»” — mówią. Wagi przynależności wyznaniowej świadome są też gminne władze. W grupie aktorów politycznie znaczących elementy kampanii wyborczej, nierzadko podkreślające przynależność wyznaniową, trwają przez całą kadencję.

Drugim okresem, w którym przynależność do określonego Kościoła staje się istotna, są celebrowane dwa razy do roku ekumeniczne procesje. Wtedy jednak uczestnictwo nabiera odmiennego charakteru niż podczas wyborów, a identyfikacja — wskutek specyficznych manipulacji przywódców obu stron — częściej staje się negatywna. Wątek procesji odłożmy jednak na później.

Aby w pełni zrozumieć specyfikę wsi, należy uświadomić sobie, jaki zakres obejmuje polityka w społeczności lokalnej, w której wszyscy znają się co naj-

mniej z widzenia, wysocy urzędnicy gminni są sąsiadami naszych sąsiadów, a okazja do plotek zdarza się na każdym kroku. W takich warunkach polityka obejmuje — poza tradycyjnie rozumianymi formami życia politycznego i struktur władzy — ogół działań, które przekraczają próg życia prywatnego czy rodzinnego zogniskowanego w bardzo wąskiej, wręcz intymnej przestrzeni.

W społeczności dwuwyznaniowej, wyczulonej zwłaszcza na takie wartości jak „sprawiedliwość” czy „tolerancja”, każde działanie wychodzące w przestrzeń publiczną, w sferę pozaprywatną, staje się działaniem politycznym i ingerencją we wspólnotę. Gdy uświadomimy sobie stałe istnienie między mieszkańcami specyficznej sieci powiązań, która obejmuje każdego bez wyjątku i łączy tych zamieszkujących przeciwległe końce osady i tych, którzy na co dzień prowadzą zupełnie odmienny styl życia, wówczas zdamy sobie sprawę zarówno ze specyfiki polityki lokalnej, jak i rozległości jej obszaru.

Scena polityczna to w społeczności lokalnej nie tylko środowisko, w którym dzieją się procesy *stricto* polityczne i podejmowane są decyzje urzędowe. Cała wieś łatwo może przekształcać się w taką scenę. Zwykli mieszkańcy mogą sami wpływać na proces polityczny, ale mogą też zostać weń włączeni bezpośrednio, choć bez własnej zgody. Takie włączanie mieszkańców w obszar oddziaływań politycznych przez osoby pragnące w ten sposób coś uzyskać nie jest niczym innym, jak próbą wykorzystywania posiadanych zasobów w celu zdobycia innych zasobów. Czyż nie takie działania są istotą polityki w ogóle? Należy jednak pamiętać, że gdy polityka rozgrywa się na relatywnie niedużym obszarze i dotyczy relatywnie niedużej liczby osób ściśle powiązanych siecią komunikacji i wzajemnych oddziaływań, to trafia do odbiorców szybko i skutecznie.

W tym momencie docieramy do sedna polityki lokalnej w dwuwyznaniowej wsi. Zarówno szeroki zakres oddziaływań politycznych, jak i błyskawiczne i bezpośrednie ich skutki sprawiają, że oba Kościoły stają się ważnymi siłami wpływającymi na kształt władzy i sposób jej sprawowania we wsi. Wspomniane „momenty szczególne”, w których ważne staje się, kto pochodzi z której parafii, to czas, gdy scena polityczna rozszerza się jeszcze bardziej, kosztem sfery prywatnej. Jest to naturalne zjawisko okresu zintensyfikowanej rywalizacji o władzę i wpływy. Dlatego mieszkańcy wymieniają wybory oraz ekumeniczne procesje jako ważne dla identyfikacji wyznaniowej. Zarówno kampania, jak i procesja odbywają się w przestrzeni najbardziej publicznej z możliwych i z udziałem szerokiego gremium. Stają się zatem sceną publicznej walki tych, którzy pragną pozyskać władzę, prestiż i inne zasoby.

Rozszerzenie sceny pozwala na upolitycznienie niepolitycznych na co dzień zasobów pochodzących ze sfery prywatnej. Dzięki temu polityk może liczyć na lepszy efekt w podejmowanej walce. Manipulowanie społecznością i własnymi frakcyjnymi<sup>5</sup> interesami jest więc pogwałceniem codziennego *status quo*.

---

<sup>5</sup> Zagadnienie „frakcji” oraz „fakcjonalizmu” w opisywanej wsi znajduje pełniejsze omówienie w dalszej części tekstu. Anglojęzyczny termin *factionalism* tłumacząc na język polski jako fakcjona-

Sięganie po najprostsze narzędzia oddziaływania odwołujące się do podstaw identyfikacji ludzkich, a więc do wiary, jest stosowane w praktyce politycznej opisywanej wsi. Na poziomie lokalnym można łatwo wykorzystywać mechanizmy rządzenia właśnie poprzez korzystanie z sieci powiązań lub szerokiego obszaru politycznego. Używanie społecznego kapitału ma na celu zdobycie innego kapitału, aby zaś było efektywniejsze, należy efektywniej oddziaływać na ludzi, ot cała filozofia lokalnych włodarzy. Dwuwyznaniowość staje się zatem najmocniejszą kartą w rozgrywkach politycznych. Jednocześnie jest to swoiste ograbianie mieszkańców z ich sfery prywatnej, która i tak prawdopodobnie jest znacznie węższa niż w społecznościach, w których stoi jeden kościół.

## 8

Szczególną rolę w opisywanej społeczności pełnią dwaj proboszczowie. Jako przedstawiciele wspólnot wyznaniowych oraz reprezentanci Kościołów są osobami ważnymi i wpływowymi. Obaj są też we wsi postaciami publicznymi i obaj lubią delikatny blichtr lokalnej sławy.

Proboszcz rzymskokatolicki odważa się na porównanie dwóch Kościołów w jednej wsi do dwóch konkurujących ze sobą supermarketów. Ksiądz wskazuje przypadki, gdy jeden z duchownych czynił problemy na przykład z udzieleniem chrztu, natychmiast udzielał go ten drugi, robiąc to niejednokrotnie wyłącznie ze względu na zaistniałą sytuację. Zdarzają się ponoć rodziny, w których jedno dziecko jest ochrzczone u katolików, drugie u mariawitów, i ma to wytłumaczenie właśnie w dostępności sakramentu.

Mieszkańcy zdają sobie sprawę z roli i odpowiedzialności księdza i kapłana za współzycie obu wyznań, znaczna większość z nich pragnie, aby było ono harmonijne. Codzienne kontakty nie zamykają się w grupie wyznawców jednego Kościoła. Katolicy i mariawici mieszkają wymieszani między sobą, w życiu codziennym aspekt wyznania nie jest czynnikiem konfliktowym.

Księża również mają świadomość swojej roli w kształtowaniu polityki lokalnej. Obaj są aktorami szczególnie widocznymi na lokalnej scenie, każdy gest wykonany publicznie staje się gestem politycznym. Ich działalność natychmiast jest porównywana, co poniekąd narzuca im schemat wzajemnej konkurencyjności. Obaj duchowni w odmienny sposób funkcjonują na lokalnej scenie publicznej. Odmiennie też realizują swą posługę kapłańską.

Proboszcz parafii rzymskokatolickiej jest obrońcą tezy o nieustających animozjach między mieszkańcami. Lokalną społeczność nazywa „mrowiskiem”: „Wystarczy zrobić coś nie tak jak trzeba, niezbyt delikatnie bądź niedyplomatycznie i sytuacja zaczyna przypominać takie «naruszone» mrowisko. Dwuwyznaniowość powoduje, że sprawy na pozór banalne stają się drażliwe, a wszel-

---

lizm. Kluczowy termin *faction* pozostaje dla mnie jednak „frakcją” ze względu na powszechność użycia w języku polskim.



kie działania niepoprawne politycznie na każdym szczeblu odbierane są jako celowe manipulowanie i przyczynek do teorii spiskowej. Dlatego całkowicie zatraca się spontaniczność, a mieszkańcy muszą trzy razy pomyśleć, nim coś zrobią. [...] Napięcie wśród lokalnej społeczności jest tak silne, że byle pretekst wystarcza, aby pojawiły się problemy związane z obecnością obu wyznań we wsi. Jeśli we wsi cokolwiek się stanie, ktoś coś zrobi, bądź straci, to nikt się nie pyta, co się dokładnie wydarzyło i jakie są konsekwencje. Pierwsze pytanie brzmi zawsze, czy to był katolik czy mariawita?”. Taka opinia wydaje się dla księdza wygodna. Wiara w napiętą sytuację zwalnia go przede wszystkim z wszelkich kontaktów z kapłanem. Proboszcz opowiada: „Księża — katolicki i mariawicki — nie mogą spotykać się na gruncie prywatnym, abstrahując już od tego, czy by faktycznie chcieli. Od razu społeczność się mocno zaniepokoi tym faktem, gdyby na przykład mieli się odwiedzić na swoich plebaniach. Od razu pojawiłyby się zarzuty wiernych: «To ksiądz już nie jest z nami?»”. Takie ujęcie staje się dla księdza znakomitym alibi i jednocześnie wymówką, której może używać, gdy chce odeprzeć ewentualne zarzuty o brak współpracy.

Definiowanie „tych drugich” jako konkurentów daje większe możliwości wpływania na własnych wiernych. Oddziaływanie na ich ambicje przez stawianie za wzór wiernych drugiego Kościoła intensyfikuje wysiłki parafian. W ten sposób na przykład powstał mur okalający katolicki cmentarz: „Jak tu przyszedłem, na cmentarzu był brud, zaniedbanie, dzikie psy się włóczyły, ogólnie nieciekawe historie — wspomina ksiądz. — Ale jak powiedziałem, że u mariawitów jest porządny mur, a cmentarz zadbane i czyste, mur wokół naszego cmentarza powstał błyskawicznie”. Podobną motywację stosuje ksiądz w oddziaływaniu na pobożność parafian. Od pewnego czasu stawia im za przykład czwartkową adorację Najświętszego Sakramentu u mariawitów. Jednocześnie podkreśla, że jest to coś, co bardzo mu się „u nich” podoba. „Ja sam dopiero rozpocząłem ten obrzęd tu w kościele, gdy objąłem parafię — mówi. — Znajomi księża odradzali mi wprowadzenie tego. «Będą mówić, że jesteś mariawitą» — straszili. Ich adoracja jest naprawdę szczerą i bogobojną. U mnie nie zawsze dużo ludzi w czwartki przychodzi”. Lęk księży katolickich o bycie posądzonym o sympatie mariawickie wskazuje na silną tendencję do oddzielania się od tego wyznania. Z pewnością w szczególny sposób nasilać się ona może w wiejskich realiach, gdy z jednego do drugiego kościoła idzie się minutę.

Kapłan mariawicki nie wprowadza tak sztywnego podziału w swoją wizję społeczności lokalnej, choć z całą pewnością również sięga po podobną taktykę mobilizowania wiernych. Jednocześnie wykazuje większą aktywność „na zewnątrz” — jak na mariawitę przystało jest społecznikiem, czym zjednuje sobie nie tylko własnych parafian. Wielu miejscowych rzymskich katolików mówi o swej sympatii i szacunku do kapłana. Na organizowane przez kapłana kolonie jeżdżą dzieci obu wyznań, jedynym warunkiem jest zgoda rodziców. Choć duchowny deklaruje, że nie ma „indoktrynizacji” na obozach, to jednak

każdy dzień zaczyna się mszą mariawicką, a obecność na niej jest obowiązkowa. „Jak ktoś nie chce uczestniczyć we mszy, niech potraktuje to jako apel. A obecny być musi, bo kto się nim zajmie w tym czasie?” — bezkompromisowo stawia sprawę. Wyjeżdżanie z dziećmi traktuje jako działanie ekumeniczne: „Ekumenizm to przede wszystkim dialog. A na takich koloniach można rozmawiać”.

Duchownych różni także podejście do sprawowanej władzy. Ksiądz niechętnie dzieli się nią z innymi. Jednym z pierwszych posunięć w nowej parafii było rozwiązanie piętnastoosobowej rady parafialnej, bo „była niepotrzebna”. Kapłan z kolei współpracuje ze swoją radą, ale i tak w kluczowych sprawach stara się forsować własne pomysły. Oba duchownym na pełne rozwinięcie skrzydeł nie pozwalają zbyt niskie finanse i wciąż nowe potrzeby. Wobec dwóch kościołów niebogata gmina z konieczności stosuje taktykę ekumenicznej oszczędności. Zawsze oczekuje się, że nawet drobne prace wykonywane przy kościele będą dublowane. Dla finansów gminy istnienie dwóch kościołów nie jest wygodne. W efekcie, jak mówi ksiądz, „dziadostwo jest i tu, i tam”.

Jest charakterystyczne, iż choć obecnie gros funkcji społecznych we wsi pełnią katolicy, którzy zresztą stanowili większość wśród moich rozmówców, o kapłanie mówiono zazwyczaj dobrze, o księdzu nie zawsze. Kryteria oceny wyłaniające się z opinii mieszkańców to działalność społeczna, życzliwość, otwarcie na wiernych obu Kościołów, a także uczciwość w kontaktach z drugim wyznaniem.

## 9

Różnice w postudze obu duchownych dają każdemu z nich poczucie przewagi nad tym drugim. Kapłani mariawicy bez przeszkód mogą wstępować w związki małżeńskie, celibat księdza staje się więc dla niego formą wywyższenia i powodem do dumy. Kapłanowi z kolei życie poza rodziną wydaje się przeszkodą w zrozumieniu problemów rodzinnych wielu wiernych. O celibacie księży wyraża się nieufnie.

Ksiądz nie uznaje wyznania mariawickiego za równe rzymskokatolickiemu, ponieważ nie zostało nigdy uznane przez papieża. Według niego mariawici mogliby się postarać o legalizację w łonie Kościoła rzymskokatolickiego, ponieważ dziś to nie życie rodzinne kapłanów jest przyczyną odrzucenia, lecz sposób postrzegania założycielki wyznania Marii Franciszki Kozłowskiej. Ksiądz razi uświęcanie kobiety przez jej wyznawców, kilkakrotnie podkreśla, że „osobiście słyszał od swoich wiernych, którym rodzice jeszcze opowiadali, którzy pamiętali jej czasy, co ona wyprawiała”. Stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego wyrażane jest okazjonalnie i raczej jako opinia cząstkowa, nieoficjalna. Podczas konferencji ekumenicznej, zorganizowanej przez Starokatolicki Kościół Mariawitów w jubileuszowym roku 2006 w Łodzi, jeden z referentów, biskup profesor Bronisław Dembowski, współprzewodniczący Komisji Episkopatu do

spraw Dialogu, argumentował: „Szanujemy objawienia Kozłowskiej, ale nie możemy się pod nimi podpisać. Objawienia są fundamentem posłannictwa, ale fundamentem ideowym, nie dogmatycznym”.

Kapłan żarliwie broni Kozłowskiej: „Mateczka była bardzo ciepłą osobą, zresztą stąd właśnie to jej określenie, od tej opieki i miłości, wręcz matczynej. A niektórzy teraz próbują wmówić, że była prostytutką, że lekkich obyczajów była. Albo że markietanką była. [...] No to jest przecież obrzydliwe. [...] Pamiętam, jak kiedyś klerycy, jak studiowałem, się tak podśmiewali z Mateczki — jak można tak zrobić świętą od razu. A teraz analogicznie jest z Janem Pawłem II. Jeżeli w danym środowisku ktoś był uważany za pięknego, cudownego człowieka żyjącego na obraz Boga, w świętości, a przecież to Bóg jest najwyższym absolutem, to ogłaszano go świętym. I tak samo w Kościele mariawickim — nie przeprowadzaliśmy żadnych kanonizacji, mszy beatyfikacyjnych i tak dalej. Po prostu ktoś pierwszy powiedział, że za życia już nazywano ją Mateczką, nawet nie po imieniu, tylko potworne takie morze czułości, ciepło i świętość z niej emanowała”.

Współcześnie na drodze do porozumienia między obydwoma Kościołami stoją także rzymskie dogmaty o prymacie i nieomyślności papieża w sprawach Kościoła.

Po śmierci Jana Pawła II we wsi zorganizowano mszę ekumeniczną na szkolnym boisku. Celebrował ksiądz, kapłana zaproszono do wygłoszenia własnego kazania („Oczywiście nie mogło być krótsze niż księdza katolickiego” — komentował w kuluarach ksiądz). Kapłan mówił: „Mi przyświeca mateczka Kozłowska, wam Jan Paweł II. Ale pamiętajcie, że nad nimi jest Jezus Chrystus i to właśnie Boża miłość jest najwyższa i musi w nas zaistnieć, aby było porozumienie ponad podziałami. Jak wiara w dogmaty podzieliła narody, tak tylko miłość może zjednoczyć”.

W intencji papieża ksiądz udzielał komunii także wiernym mariawickim — choć w myśl prawa kanonicznego jest to grzech. Podobnie jak grzechem jest przystępowanie do komunii z rąk kapłana mariawickiego. Kapłan ironizuje: „Czyli co — mogą być jakieś skoki w boki?” Mimo uznania przez Kościół rzymskokatolicki ważności mariawickiej sukcesji apostołowskiej nie zdecydowano się bowiem dotychczas na interkomunię. Księża nie mogą więc udzielać sakramentów mariawickim wiernym, co w lokalnej społeczności jest najmocniej odczuwalne przy ceremoniach ślubnych. Kapłan podkreśla niedogodność sytuacji dla narzeczeńskich par mieszanych, których liczba od kilku lat dominuje w obu Kościołach. Młodzi, którzy chcą pobrać się w Kościele rzymskim i wspólnie przystąpić do komunii, mają do wyboru oficjalną zmianę wiary przez jedno z nich, oszustwo lub nadzieję na obejście prawa przez księdza. Kapłan kwituje: „To są poważne dosyć problemy dla młodych ludzi... Ja mówię do nich — ludzie, jak chcecie uniknąć tych problemów, to tu ślub weźcie, w kościele mariawickim. A później zobaczycie, czy rzeczywiście ten mariawityzm jest taki zły, niedobry”.

Podział wyznaniowy nie jest we wsi podziałem jedynym. Na dwuwyznaniowość nakłada się mocno spolaryzowany podział polityczny na lewicę i prawicę. We wsi nie ma na razie miejsca na politykę środka. Myli się jednak ten, kto uważa, że i tu przynależność jest podobnie łatwo definiowana, jak w przypadku Kościołów, a granice grup są jasne i określone. Problem ideologii i przynależności politycznej jest trudny i wpływają na to różne czynniki.

Przede wszystkim podział na prawicę i lewicę we wsi jest obciążony stereotypem wiążącym mariawityzm z lewicowością. Jest to klasyfikacja hołubiona przez księdza oraz jego frakcję. Umieszczenie rywali na drugim biegunie ideologicznego kontinuum daje legitymizację do efektywniejszej walki o wpływy. Prawica buduje podział, sięgając po argument, że „w okresie PRL-u mariawici byli silnie związani z władzą i jako przeciwwaga dla katolików piastowali ważne urzędy lokalne i całą władzę”. Zarzuty, mocno przesadzone, z roku na rok tracą jednak sens. Jedyny mariawicki kandydat na wójta, startujący w przedterminowych wyborach w połowie 2005 r., w 1989 r. miał 17 lat.

Wydaje się, że blok „mariawicko-lewicowy” to naturalna konsekwencja istnienia mocnego bloku związanego z Kościołem rzymskokatolickim. Przeciwstawienie się silnemu rywalowi wymaga szczególnego zwarcia szyków. Dwie opozycyjne grupy polityczne to wzorzec funkcjonujący we wsi od lat.

Lewicowa władza, rządząca gminą ponad dekadę, była związana z Kościołem mariawickim przez osobę ówczesnego wójta. Polityk, nazywany dziś przez antagonistów „starym komuchem”, rozpoczął działalność polityczną jeszcze przed 1989 r. Zarzut „kariery proletariackiej”, który formułuje jeden z lokalnych działaczy prawicowych, znakomicie oddaje charakter politycznego etykietowania we wsi. Meritum tego procesu to próba zdyskredytowania przeciwników politycznych przez wypominanie im peerelowskiej „partyjności”.

Etykieta „komunisty” jest jednak przypinana nie tylko osobom z kręgu kojarzonego z lewicą i mariawityzmem. Wydarzeniem, które mocno oddziało na struktury lokalne, było opublikowanie „listy Wildsteina”<sup>6</sup>. Odnajdywane z zapartym tchem personalia zburzyły zaufanie mieszkańców do nowej, prawicowej władzy. Na „liście” ujawniono nazwiska wójta i przewodniczącej rady gminy. We wsi zawrzało. Szczególny odzew pojawił się w kręgach lewicowych. Kapłan natychmiast zaczął ujawniać dystans wobec wójta: „Wszyscy mówią, że to taki dobry człowiek. On niby taki prawicowy, tak się utożsamia. A na liście Wildsteina jest [...]. I to dla mnie nie jest ważne, czy to było w czasach studenckich, czy kiedy tam... Współpracował z tajnymi służbami i tyle”. Osłabienie wizerunku władz pogłębił list otwarty jednego z mieszkańców z żądaniem wyjaśnień oraz fakt, iż oczekiwana odpowiedź nie nadchodziła długimi tygodniami. Były wójt-mariawita, obserwując reakcję mieszkańców, zapobiegliwie sprawdził dane na

<sup>6</sup> Listę opublikowano w internecie 1 lutego 2005 r.

„liście”. Znalazłszy trzech swoich imienników, niezwłocznie zamówił w IPN dokumenty, które mogłyby — w razie zarzutów opinii publicznej — zaświadczyć o jego niewinności.

Echa „listy” pobrzmiwały jeszcze wiele miesięcy po jej publikacji. Nawet podczas kampanii w przedterminowych wyborach wójta, latem 2005 r., kandydaci byli przez niektórych mieszkańców weryfikowani pod kątem ewentualnej współpracy ze służbami specjalnymi.

Na komplikacje związane z rozróżnieniem prawicy i lewicy ma wpływ ogólna sytuacja społeczno-polityczna w Polsce. Problem ten jest znacznie głębszy niż lokalne animozje, a aktorzy polityczni nie uświadamiają sobie paradoksu, który sami budują. Otóż etykiety „lewicy” i „prawicy” nie zawsze idą w parze z oczekiwanymi ideologicznymi założeniami. Możemy to obserwować na każdym szczeblu władzy. Na szczeblu lokalnym stopień chaosu ideologicznego jest jednak najwyższy. Porównując kolejne dwie ekipy rządzące wsią — lewicową do 2002 r. i prawicową od 2002 r. — odkrywamy, że ich działanie i program dla wsi niekoniecznie idą w parze z ideologicznymi założeniami deklarowanej opcji politycznej.

Władza lewicowa zastała wieś w nowej, kapitalistycznej rzeczywistości, pozbawioną wielu podstawowych udogodnień. Po intensywnej rozbudowie infrastruktury technicznej w latach dziewięćdziesiątych, dokonywanej dzięki pozyskiwaniu funduszy i porozumieniom międzygminnym, wiele z nowych zdobyczy oddano w zarząd podmiotom spoza gminy. Były to firmy prywatne bądź zespoły zadaniowe sąsiednich gmin, które przejęły na przykład obsługę stacji uzdatniania wody czy wywóz śmieci. W konsekwencji władza była oskarżana o tracenie wpływów i osłabianie budżetu. Koronnym argumentem stały się powtarzane przez opozycję zarzuty o wydawaniu pieniędzy, które przy samowystarczalnym gospodarowaniu „pozostałyby w gminie”. Wyłoniona w 2002 r. nowa, prawicowa władza postanowiła jak najszybciej odzyskać „utracone” wpływy. Hasła te formułowano już w kampanii poprzedzającej elekcję i prawdopodobnie w niemałym stopniu przyczyniły się one do wyborczego sukcesu.

Znakomitym przykładem typowo „lewicowej” inicjatywy, którą podjęła władza prawicowa, było utworzenie Zakładu Gospodarki Komunalnej. Prawica chciała przez tę komórkę przejąć mienie komunalne we własny zarząd. Pomysł zatrudnienia prywatnego administratora i wykonawcy odpadł: „Po co płacić obcym, skoro pieniądze mogą pozostać w gminie?” — pytali radni. Debata, czy lepiej utworzyć zakład komunalny czy spółkę trwała krótko: „Spółki Polskę rozkradły” — orzekli radni. Rozpoczęto żmudny proces budowy komórki budżetowej.

Planowane przychody z pierwszego roku działalności zakładu oszacowano na kwotę 300 tysięcy złotych, dochody dla zakładu na 100 tysięcy. Środki z budżetu przeznaczone na pierwsze inwestycje i wydatki wyniosły 150 tysięcy i zostały przekazane tytułem dotacji. Zaplanowane nakłady miały wystarczyć,

aby ZGK osiągnął swój główny cel, czyli stał się placówką samofinansującą, a nawet dochodową.

Zakład został uruchomiony 1 marca 2004 r., od kwietnia przejął sieć wodociągową dotychczas administrowaną przez sąsiednią gminę. W ciągu kolejnych trzech miesięcy zakupiono ciągnik, przyczepę i niezbędne narzędzia. Na stałe zatrudniano kierownika, księgową oraz dwóch pracowników fizycznych i okresowo pięciu robotników do robót publicznych. Pół roku po utworzeniu zakładu kierownik wnioskował o zakup urządzenia do naliczania należności za wodę i ścieki za jedenaście tysięcy złotych. Radni po krótkiej dyskusji i uargumentowaniu potrzeby ciągłym rozwojem zakładu jednogłośnie zatwierdzili konieczność kupna. Jednocześnie poproszono kierownika o przygotowanie informacji o dotychczasowej działalności i realizacji planu finansowego, jednak oczekiwane sprawozdanie się odwlekało. W grudniu 2004 r. pojawił się problem kończącej się umowy z firmą zbierającą odpady. Radni zdali sobie sprawę, że jeśli ZGK nie zajmie się tym zadaniem, należy ogłosić przetarg. Jeden z nich, zaniepokojony brakiem jasnych danych, w obliczu konieczności podjęcia konkretnych kroków przypomniał cel całej misji: „ZGK był powoływany z myślą, aby pieniądze nie szły na zewnątrz, tylko żeby gmina wreszcie zaczęła zarabiać i ZGK utrzymywał się za nasze pieniądze. [...]. Stworzono zakład uważając, że wystarczy jeden zdezelowany ciągnik i już można śmieci zbierać i bogacić się, a wtedy tyle pieniędzy będzie szło do naszej kieszeni. [...] Wcześniej była mowa, że więcej tych dotacji nie będzie, bo zakład będzie na siebie pracował. Tymczasem są niezrozumiałe perspektywy, które [...] niepokoją”<sup>7</sup>.

Wobec niespodziewanych trudności radni z wójtem na czele zaczęli tłumaczyć opieszałość własnego zakładu winą sąsiedniej gminy. „Jeśli chodzi o ZGK w M. [...] żerował na naszym wodociągu, a teraz nasz ZGK ma problemy z naprawą usterek, bo taki nam przekazali wodociąg. [...] Remont budynku, gdzie mogliby się przenieść, mają zrobić z własnych pieniędzy, gdzie na bieżąco są zbierane pieniądze, nadzorowana jest eksploatacja wodociągu, kanalizacji i przejmują to powoli”<sup>8</sup> — tłumaczył wójt.

Pracownicy ZGK wskazywali coraz to nowe trudności. Księgowa otrzeźwiła radnych przypominając, że woda jest źródłem naturalnym i według ustawy o zbiorowym zaopatrzeniu w wodę gmina nie może na niej zarabiać, a stawka ma pokrywać jedynie bieżące koszty. Wydatki ZGK wzrosły też o koszty, które wcześniej ponosiła oczyszczalnia ścieków. Pracownicy skarżyli się, że choć zatrudniani są na jednym stanowisku, robią znacznie więcej — hydraulik zbierał opłaty za wodę, kierownik pracował jako dyrektor, kierownik i robotnik jednocześnie, księgowa pracowała dodatkowo jako kasjerka i fakturzystka, inkasenta zatrudniono na umowę-zlecenie. Koszty ZGK zminimalizowano całkowicie.

<sup>7</sup> Cytat z protokołu z XXIV sesji Rady Gminy z dnia 16 grudnia 2004.

<sup>8</sup> Tamże.

Pierwsze pełne sprawozdanie finansowe po roku działalności wykazało, że zakład miał 84 tysiące złotych strat przy zysku niewiele ponad 12 tysięcy. Gmina dotowała zakład w sumie na 107 tysięcy, „niedochodowe” przychody ze sprzedaży wody wyniosły 271 tysięcy.

Brak spójnej koncepcji kierunku rozwoju ZGK połączone z naiwnymi argumentami o „niepłaceniu innym”, niewystarczające warunki socjalne i finansowe, a także brak planu inwestycyjnego spowodowały, że jeden z głównych filarów programu nowej władzy runął. Zaogniła się sytuacja na linii władza–zakład. Pierwsi nie chcieli więcej dokładać. Drudzy wskazywali na fakt, iż zakład jest komórką budżetową i „dokładanie” wpisane jest w jego funkcjonowanie, przede wszystkim zaś należy zainwestować w bazę, która pozwoli na sprawną pracę, a w przyszłości również na działalność komercyjną. Gmina odpierała ataki, wskazując hojność kolejnych dotacji. Wicewójt wymieniała: „Zakład nie miał lokalu, bo powiedziało się — «wasza siedziba to jest na oczyszczalni», chcecie pokój w gminie — macie pokój w gminie, chcecie samochód — macie samochód. Kupiliśmy dla nich pierwszy samochód — nie podobał się, oddali. [...] ZGK można zmusić do udziału w przetargach, a każda robota to jest chleb, to jest następny kawałek chleba i każdy kto żyje na świecie to wie, że jak mu dają robotę to ją bierze i za nią ma dziękować i kłaniać się nisko, że mu w ogóle robotę dają, a nie opierać się rękami i nogami, że coś mi tu dokładają”<sup>9</sup>. Księżowa ZGK nie kryła oburzenia: „Brak strategii doprowadził do tego, że maszyny się wypożyczają, a motogodzina najtaniej wynosi 80 złotych. Nie ma też pieniędzy na elementarne choćby inwestycje dla ZGK. Trzy osoby — kierownik, pracownica i kasjer siedzą w pokoju w urzędzie gminy o powierzchni 6 m<sup>2</sup>. Są tam dwa komputery, kilkadziesiąt segregatorów i kasetka pancerna spełniająca funkcję kasy. Za drzwiami upchnięta łopata i odblaskowe słupki do prac drogowych. Pomieszczenie gospodarcze to pokój w oczyszczalni ścieków, też 6 m<sup>2</sup>. Robotnicy zatrudniani do pracy przy odśnieżaniu nie mają warunków, żeby się przebrać czy napić herbaty. Gmina kupiła samochód, a jakże, używany. Przyjechał na lawecie i nawet nie był w stanie zapalić. Kosztował 1000 złotych”.

Plan taniego utworzenia samofinansującej się komórki budżetowej okazał się pułapką, brak odpowiedniego kapitału początkowego połączony z brakiem strategii sprawił, że realne koszty przekroczyły te zakładane. Szybkie podejmowanie decyzji opartych na prowizorycznych prognozach i fałszywych założeniach podkopało autorytet władzy.

Historia decyzji budowy zakładu budżetowego przez prawicową władzę jest przykładem, jak niespójne ideologicznie i gospodarczo okazały się założenia programowe lokalnych ugrupowań, gdy lewicę oskarża się o prywatyzację, a prawica zawłaszcza zadania wymarzone dla prywatnych inicjatyw. Polityczne etykietowanie w badanej wsi nie wiąże się zatem z praktyką rządzenia, wynika zaś ze związków z określoną frakcją.

<sup>9</sup> Tamże.

We wsi dwa razy do roku organizowane są ekumeniczne procesje. Ich przemarsz już od kilkunastu lat ma na celu uczczenie rocznicy uchwalenia Konstytucji 3 maja oraz Święta Niepodległości 11 listopada. Procesje to jedyne lokalne uroczystości „plenerowe” tak silnie związane z Kościołami i życiem religijnym. Choć obie daty to święta państwowe, w te właśnie dni przynależność do jednego z Kościołów wysuwa się na pierwszy plan. Oddzielenie grup piechurów nadciągających z obu parafii oraz inne elementy celebracji wyraźnie zwracają uwagę na specyficzną „podwójność”. Świętowanie odbywa się w przestrzeni publicznej, zgromadzonych jest wielu uczestników. Uroczystości dodatkowo upolitycznia obecność aktorów politycznie znaczących. Na czas procesji sfera prywatna zanika.

Procesje, które w założeniu miały być wyrazem jedności, w praktyce są odległe od tej idei. Strategie obu duchownych stają się wyrazem jawnej antypatii. Nie dość, że przedstawienie rozgrywa się w przestrzeni publicznej, to jeszcze angażuje obie grupy wiernych, przeradzając się w ryzykowny happening. Upolitycznienie wraz z odwrotnie proporcjonalnym zanikiem sfery prywatnej wytwarza sytuację, w której uczestnicy nie mogą pozostać bezstronni. Wypracowywana żmudnie przez dziesięciolecia harmonia, poprawnie obowiązująca wśród „zwykłych” mieszkańców w czasie *profanum*, zostaje brutalnie zaburzona w ciągu jednej godziny *sacrum*.

W 2005 r. kapłan mariawicki unikał uczestniczenia w procesjach, zastępował go inny duchowny z okolicznej parafii (będę nazywać go kapłanem-prokurentem). Kapłan — jak tłumaczyli niektórzy mieszkańcy — uznał, że jest zbyt porywczy, aby ryzykować publiczną konfrontację. Taktyka, która ma chronić kapłana, wystawia na szwank jego parafian. Ksiądz w obliczu defensywy i braku kontroli ze strony rywala stosuje taktykę ofensywną.

Procesja majowa przebiegła poprawnie. Mariawici wraz z kapłanem-prokurentem niepewnie krocącym w pierwszym szeregu, ale nie na czele, pokonali kilkadziesiąt metrów z własnego kościoła do zwyczajowego miejsca spotkania na zakręcie przy kościele rzymskokatolickim. Tam msza trwała kilka minut dłużej, rozproszona grupka kilkudziesięciu mariawitów niecierpliwie czekała na jej koniec. Niebawem ze świątyni zaczęli wychodzić pierwsi wierni, później cała duża grupa, wśród nich przedstawiciele władzy z ozdobnym wieńcem. Nim jednak ksiądz dołączył do oczekujących, minęły długie minuty. W tym czasie obok czterech mniej więcej ośmioletnich ministrantów mariawickich ustawił się szereg dwunastu nastoletnich ministrantów rzymskokatolickich. Wreszcie do zniecierpliwionych przedłużającym się oczekiwaniem dołączył ksiądz katolicki. Szedł od strony kościoła nieśpiesznym krokiem, w dłoniach trzymał mikrofon. Minął ministrantów oraz przedstawiciele władz, podszedł do kapłana-prokurenta i wyciągnął rękę w geście powitania. Zamienił z nim kilka słów, po czym procesja ruszyła. Początek był uformowany luźno: kombatancki



ze sztandarem, trójca władzy z wieńcem, za nimi ministranci i para księży. Za księżmi szli głównie mariawici, katolicy zaś po bokach, poza szykiem lub całkiem z przodu.

Po przejściu kilkudziesięciu metrów do pomnika niepodległości wierni ustawili się półkolem. W sumie pod pomnik dotarło około 150 osób — wszyscy mariawici, którzy wyruszyli spod kościoła i nieco mniej niż połowa katolików. Mariawici stali z jednej strony w zwartej grupie, katolicy chaotycznie otaczali pomnik. Obok pomnika, przodem do ludzi stanęli księża. Władza złożyła wieńiec i ustawiła się za parą duchownych. Nieopodal na krześle wystawiono spory głośnik, dla przemawiających był mikrofon, który dzierżył od początku ksiądz katolicki.

Ksiądz przemawiał pierwszy. Nie spieszył się, akcentował poszczególne części zdań w charakterystyczny sposób, właściwy masowym mówom. Przemówienie trwało kilka minut i uderzało w ekumeniczno-patriotyczne tony. „Gromadzimy się dzisiaj w tym szczególnym miejscu pokazując, co nas w istocie łączy. Pragniemy przeżywać najistotniejsze wartości życia razem, myśląc o naszej niebiańskiej matce — Maryi, a także o ziemskiej matce naszej — ojczyźnie Polsce”<sup>10</sup>. Następnie ksiądz rozpoczął modlitwę „Zdrowaś Mario”, którą wraz z nim powtarzali wszyscy zebrani. Jako drugi przemawiał kapłan-prokurent, niestety jego słowa prawie w całości zagłuszył przejeżdżający nieopodal pociąg. Mówił jednak podobnie, również zaintonował modlitwę, którą tak jak za księdzem katolickim podchwycił ogół zebranych. Wójt przemawiał ostatni. Ograniczył się do stwierdzenia, że rocznica Konstytucji 3 maja była obchodzona do 1939 r., a do 1989 zabroniona, po czym zaprosił zebranych do strażnicy Ochotniczej Straży Pożarnej na występ lokalnego chóru — świeckiego, dwuwyznaniowego. Zgromadzeni rozeszli się dość szybko, do strażnicy udali się przedstawiciele władzy i ksiądz, kapłan-prokurent wraz z kilkorgiem wiernych podążył ku swojemu kościołowi. Część ludzi poszła na występy, zdecydowana większość skierowała się do domów.

Na relatywną strukturalną słabość władzy świeckiej wskazuje fakt, iż mimo obchodów święta państwowego wójt przemawiał ostatni i najkrócej. Za to przebieg obu modlitw był istotnie ekumeniczny — za duchownymi powtarzali wszyscy wierni. Jedynym momentem wprowadzającym element dysharmonii w majowej procesji był przedłużający się czas oczekiwania na księdza. Zauważalny był też pełny szyk nastoletnich ministrantów skontrastowany z czwórką mariawickich chłopczków.

W procesji 11 listopada mariawitów ku pomnikowi poprowadził ten sam kapłan-prokurent „wypożyczony” z sąsiedniej parafii. Liczebność grupy była nieco mniejsza niż w maju, być może zawiniła wietrzna pogoda. Tym razem nie było ministrantów. Procesja tradycyjnie dotarła do zakrętu i rozpoczęło się nerwowe oczekiwanie. Z kościoła katolickiego głównym wejściem zaczęli

<sup>10</sup> Fragment przemówienia księdza rzymskokatolickiego z dnia 3 maja 2005 r.

wychodzić pierwsi wierni. Podobnie jak w maju przystawali nieopodal swojego kościoła i wyraźnie czekali na resztę oraz na księdza. Nagle okazało się, że duchowny wraz z kilkorgiem ministrantów i przedstawicielami władzy wyszedł z kościoła bocznym wyjściem, którego nie widać z zakrętu. Okrążyli świątynię od strony ołtarza i dotarli do pomnika przez małą furtkę *vis à vis* postumentu. Za księdzem i włodarzami wyszła z kościoła większość wiernych. W ciągu jednej chwili okazało się, że pod pomnikiem już stoją wójt z przewodniczącą rady oraz ksiądz z ministrantami.

W grupie mariawitów powstała konsternacja. Wyraźny afront księdza i przedstawicieli władzy, interpretowany w tamtej krótkiej chwili jako „afront katolików”, wzburzył ludzi. Część chciała spontanicznie zawracać, ktoś powiedział: „Jak tak, to wracamy do swojego kościoła!”. Do mariawitów podbiegła gminna urzędniczka, katoliczka, która jako jedna z pierwszych opuściła kościół głównym wejściem. Kobieta, jak później powiedziała, odczuła impuls „ratowania sytuacji”. Chwila wahania i mariawici ruszyli szybkim krokiem pod pomnik. Gdy dotarli, wieniec już leżał. Można więc śmiało stwierdzić, że procesja ekumeniczna 11 listopada 2005 r. nie odbyła się. Oddzielnie pod pomnik dotarli mariawici, oddzielnie część skonfundowanych katolików spod głównego wejścia oraz — również oddzielnie — ksiądz z gminną władzą i pozostałymi wiernymi.

Ponownie pierwszy przemawiał ksiądz. Powtórzył majową formułkę, iż społeczność pragnie „przeżywać najistotniejsze wartości razem”, wspominał też o tym, „co nas łączy w kulturze i wartościach religijnych”<sup>11</sup>. Grupa mariawitów stała znacznie bardziej zwarta niż pół roku wcześniej. Swoje wystąpienie ksiądz zakończył modlitwami „Ojciec nasz” i „Zdrowaś Mario”. Wraz z nim powtarzał ogół zgromadzonych, mariawici nieco ciszej. Jako drugi ponownie przemawiał kapłan-prokurent. Nie podkreślał, tak jak ksiądz, ekumeniczności wydarzenia, ale też w żaden sposób nie odniósł się do incydentu. Mówił znacznie ciszej niż poprzednik, w trakcie jego przemówienia zaczął szwankować mikrofon i głos chwilami zanikał. Wraz ze zgromadzonymi powtórzył te same dwie modlitwy. Tym razem mariawici modlili się znacznie głośniejsze. Ostatni mówił nowo wybrany wójt, przemowa trwała trzy minuty. W czasie jej trwania mikrofon wyłączał się kilkakrotnie. Wójt, nieco rozdrażniony, spoglądał z dezaprobatą na narzędzie, potrząsał nim i stukał. Nie sposób było odczytać z jego zachowania, czy „nieekumeniczny” incydent został zaplanowany, czy też mężczyzna nie mieszkający od lat we wsi dał się przysłowiowo „wywieść w pole”. Na pewno jednak nie dała się wywieść przewodnicząca rady gminy, dla której procesja nie była pierwsza i znakomicie orientowała się w cyklicznych zwyczajach.

Ludzie szybko rozeszli się do domów, część udała się na występy. Nikt głośno nie komentował sytuacji, jednak w powietrzu wisiało napięcie. Rozmowy

---

<sup>11</sup> Fragment przemówienie księdza rzymskokatolickiego z dnia 11 listopada 2005 r.

rozpoczęły się dopiero, gdy uczestnicy wkroczyli ponownie w sferę prywatną, czyli po odejściu od pomnika, w drodze do domów.

Wielu rzymskich katolików negatywnie oceniło wybieg własnego proboszcza. Ocena taka nie jest jednak niczym nowym. Strategia procesji ekumenicznych realizowana przez obu duchownych jest pewną odwrotnością strategii działań podejmowanych przez nich na co dzień. Kapłan, nieobecny podczas obchodów, uczestniczy w życiu wsi, ucząc religii w szkole i organizując wraz z pomocą społeczną obozy dla dzieci i młodzieży. Ksiądz zaś, przejmujący rolę głównego moderatora procesji, na co dzień nie działa dla wspólnoty ani dla wsi, co krytykuje wielu parafian.

Jedna z mieszkanek, regularnie praktykująca rzymska katoliczka, mówi: „Ksiądz nie potrafi nawiązywać kontaktu z wiernymi, nie ma też podejścia do dzieci, może zresztą mu się nie chce. Nie uczy osobiście religii, bo mówi, że nie ma do tego talentu. Tym samym traci wiernych, bo gdyby inwestował w dzieci, miałby później oddanych parafian”. Inny katolik, działacz związany z powiatową prawicą, mówi: „Dziwne, że biskup nie przysłał nam tu równie aktywnego księdza, co mariawicki”. Wydaje się, że część miejscowych rzymskich katolików ma żal do duszpasterza. Zdają sobie sprawę, że trudno konkurować z kapłanem, dla którego taka działalność to zawodowy wymóg, ale ich żal wywołuje przede wszystkim brak starań ze strony księdza. Inna katoliczka ocenia: „Osobiście wolę kapłana. Nie tylko dlatego, że go lepiej znam — w końcu na co dzień spotykam się z nim w szkole. Przede wszystkim jednak dlatego, że jest bardziej otwarty dla ludzi i kontaktowy”.

Można zastanawiać się, który podział byłby ważniejszy, gdyby zaistniała sytuacja wymagająca radykalnego poparcia jednej z frakcji. Czy byłaby to przynależność parafialna, czy też sympatia do konkretnego lidera? Zagadnienie, czy granice frakcji pokrywają się z granicami parafii, należy rozpatrywać w szerokim kontekście wydarzeń związanych z całokształtem polityki lokalnej. Pomocne mogą być słowa samych mieszkańców, obserwacja ich postaw i zachowań podejmowanych w sytuacjach krytycznych, takich jak konieczność reakcji na nagłą zmianę szyku i trasy procesji.

Poruszając się w sferze kategorii pojęciowych, które zaproponował Marc J. Swartz<sup>12</sup>, można przyznać rację tezie księdza, że przełom polityczny we wsi dokonał się wraz z dojściem do władzy rzymskich katolików. Obóz prawicowy, debiutując na arenie władzy lokalnej, zaczął rozrzutnie korzystać z dostępnych zasobów. Nikogo nie dziwią już „obiady czwartkowe” wydawane na plebani dla lokalnej elity politycznej, tajemnicą poliszynela jest, że właśnie tam podejmuje się niektóre decyzje polityczne. Zwrot w polityce lokalnej wiąże się między innymi z ostentacją obecnych władz w wyznawaniu wiary. Jeśli wierzyć informatorom, wcześniej tak jaskrawe sytuacje raczej się nie zdarzały.

<sup>12</sup> Autor ten szerzej je przedstawia we wstępie do czwartej części zbioru *Local-level Politic: Social and Cultural Perspectives* (Swartz 1969, s. 271–279).

Jak stwierdza Marc J. Swartz (1969, s. 277), w świeżo wyłonionych grupach politycznych nieumiejętność „gry w nową grę” może spowodować zaburzenie dotychczas przestrzeganych zasad. Rywalizacja kontynuowana już z pozycji wygranego ma tendencję do wykraczania poza bezpieczny obszar tego, co dotąd było dozwolone. Zbyt demonstracyjne korzystanie z asów dzierzonych w dłoni, choć w ocenie rozdających karty efektywne, grozi zaostrzeniem rywalizacji. Nowe zasady, nawet bardzo przekraczające dotychczasowe, mogą przejść w nawyk. Chociaż pogardzane i negatywnie oceniane przez obóz przegrany, mogą przerodzić się w nowy sposób działania, zyskując społeczną legitymizację.

Wydaje się, że czas legitymizacji jawnej walki między mariawitami a katolikami w sferze prywatnej już przeminął i dziś rywalizacja w całości kanalizowana jest w sferze politycznej. Podczas takich sytuacji, jak opisywane procesje ekumeniczne, sfera osobista schodzi na dalszy plan, ale emocje, które ludzie z nich wynoszą, przemieszczają się — świeże i intensywne — właśnie w delikatną tkankę prywatności. Bodziec zadany mieszkańcom przez aktorów politycznych w trakcie uczestnictwa w obszarze polityki, owocuje reakcją przeniesioną później do sfery osobistej. Może to rodzić dalsze konsekwencje lub wręcz przywrócić potrzebę konfliktu i jego społeczną akceptację.

## 12

Powyższa analiza dowodzi, iż w opisywanej społeczności mamy do czynienia z faksjonalizmem.

Melford Spiro (1969, s. 418) za Ralphem W. Nicholasem podaje atrybuty frakcji: są to konfliktowe grupy polityczne, które nie współpracują i są kierowane i budowane przez swoich liderów. Marc J. Swartz uzupełnia przytoczoną definicję ważną uwagą, że frakcja nie opiera się na ideologii i nigdy ideologia nie staje się centralnym punktem jednoczącym jej członków. Polityczność frakcji nie może zatem być rozpatrywana w kontekście ideologii. Staje się ona wyłącznie sposobem wpływania na kształt publicznej działalności na konkretnej arenie w celu realizacji grupowych bądź prywatnych interesów poszczególnych członków. Być może właśnie brak zgodności deklarowanej opcji politycznej lokalnych obozów („prawica” i „lewica”) z oczekiwaną ideologią jest skutkiem takiego oddzielenia interesów od ideologii. Obie frakcje są skupione wokół liderów, czyli duchownych. Polityczność grup wyraża się w walce o zasoby i wpływy oraz w dostępie do realnej władzy.

W definicji frakcji Joan Vincent (2003, s. 222–223) zwraca uwagę na ich płynność i wertykalność, a także na to, iż faksjonalizm staje się uniwersalnym sposobem strukturyzowania się społeczności bez względu na kulturę, a „zależność ugrupowań tworzy się na bazie rywalizacji w trakcie zdobywania nowych zasobów”.

Głównym zasobem politycznym w opisywanej wsi są zatem mieszkańcy „odgórnie” podzieleni przynależnością wyznaniową, choć przynależność wy-

znaniowa nie musi współgrać z sympatią dla lidera. Zasobem mariawitów staje się też społeczna działalność kapłana, której poparcie wykracza poza grupę parafian. Wreszcie zasobem chętnie wykorzystywanym w grze politycznej jest wyzuczenie mieszkańców na takie wartości jak „sprawiedliwość” czy „tolerancja”. Stąd wysoki stopień upolitycznienia niektórych miejscowych wydarzeń i procesów, jak kampanie wyborcze i wspólne procesje. Kapłan stwierdza, że nienawiść „podsycana przez lata w dawnych czasach, kiełkuje na nowo”. Wypowiedź może wskazywać na sygnały wzrostu nietolerancji, ale może być obliczona jedynie na manipulowanie społecznością, a przede wszystkim parafianami. Samo sformułowanie tej kwestii, bez względu na stopień jej prawdziwości, wyraźnie wskazuje na sferę problemową na styku funkcjonowania obu wyznań.

Jak już pisałam, proste podziały na co dzień nie angażują mieszkańców, gdyż nie są oni beneficjentami fakcyjnych korzyści, nie partycypują też w podziale zasobów. Dlatego wielu z nich (poza tzw. fanatykami, którzy pojawiają się po obu stronach, ale — jak mówią mieszkańcy — na szczęście niezbyt licznie) swoje stanowisko lokuje pośrodku. Dobrym przykładem takiej postawy może być wypowiedź jednego z „zwykłych” mieszkańców: „Osobiście uważam, że dwuwyznaniowość jest wartością naszej gminy, bo ubogaca naszą kulturę. [...] Natomiast proste łączenie religii z władzą jest paskudną zagrywką, którą stosuje wielu ludzi — zarówno redaktorzy z gazet, jak i nawet sama grupa trzymająca władzę — no bo przez sam fakt, że mają oni kontakty z Kościołem, to automatycznie przeciwstawia im się mariawitów. No i w zasadzie władza zaczyna różnić katolików i mariawitów, choć tak na poziomie ludzkim wszyscy się złączą o takie stawianie sprawy”.

## 13

W jakim stopniu skutkom ubocznym frakcyjnej działalności obu duchownych i ich obozów mogą ulegać „zwykli ludzie”? I czy pęknięty głąz na dobre stanie się odzwierciedleniem lokalnej wspólnoty? Kilka odpowiedzi na te pytania już padło.

Współcześnie jawna walka między mariawitami a rzymskimi katolikami w sferze prywatnej nie znajduje już zwolenników ani legitymizacji, została więc skanalizowana w sferze politycznej. Nakładający się na wyznaniowość podział na „lewicę” i „prawicę” nie do końca oddaje granice strukturalnego podziału społecznego, ale świadczy o silnej polaryzacji środowiska lokalnego. Podział staje się zatem uniwersalnym sposobem porządkowania lokalnej rzeczywistości i wzorcem działania dla wrosniętych w lokalność mieszkańców. Dominującej obecności dwóch świątyń ulega gminna władza, choć jej świecki charakter teoretycznie lokuje ją w perspektywie nadrzędnej wobec obu sił religijnych. Paradoksalnie, duchowni także stają się ofiarami strukturalnego pęknięcia — rywalizacja powstaje jakby samoczynnie, ich działalność jest porównywana i oceniana przez społeczność, zaczynają więc realizować wzorzec

podziału. Różnica wyznaniowa staje się podstawowym narzędziem strukturyzacji wspólnoty.

Wydaje się, że podział wyznaniowy jest stosunkowo najslabiej zarysowany wśród młodych mieszkańców wsi. Świadczyć mogą o tym chociażby licznie zawierane we wsi małżeństwa mieszane. Na ich drodze staje jednak prawo kościelne, które ingeruje w religijność młodych rodzin. Wyrzekanie się wiary bądź cyniczne jej zaprzeczanie stoi w opozycji do wzniesłego aktu przyjęcia pierwszej małżeńskiej komunii. Chrześcijaństwo musi ustąpić katolicyzmowi bądź mariawityzmowi. Jednocześnie to właśnie młodzi najczęściej podejmują pracę bądź naukę poza wsią, mają też stosunkowo najslabsze wpływy w lokalnej polityce. Niechęć do działania społecznego, brak czasu i migracje to najczęściej wymieniane przez rozmówców powody braku większego zaangażowania młodzieży w życie lokalne.

Milczący pęknięty głąz stoi cierpliwie w miejscu dlań przeznaczonym. Wiosną w szczelinie wyrastają pojedyncze źdźbła traw, latem pająk wije sieć, jesienią zbierają się suche liście. Zima świszcze w niej mroźnym wiatrem.

#### BIBLIOGRAFIA

- Barnes John A., 1969, *Networks and Political Process*, w: Marc J. Swartz (red.), *Local-level Politics: Social and Cultural Perspectives*, Aldine Pub. Co., Chicago.
- Ciupak Edward, 1982, *Religia i religijność*, Iskry, Warszawa.
- Czarnowski Stefan, 1982, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: Stefan Czarnowski, *Wybór pism socjologicznych*, PWN, Warszawa.
- Gajowniczek Zygmunt Tomasz, 1999, *Na tropach tajemnic historii Cegłowa i okolic*, Zarząd Gminny w Cegłowie, Cegłów.
- Halbwachs Maurice, 1969, *Spoleczne ramy pamięci*, tłum. Marcin Król, PWN, Warszawa.
- Herman Aleksandra, 2007, *Pęknięta społeczność. Zarys i specyfika polityki lokalnej w dwuwyznaniowej wsi*, w: Jacek Kurczewski (red.), *Lokalne wzory kultury politycznej*, Trio, Warszawa.
- Kurczewski Jacek, 2005, *Mazowsze bez granic*, w: Jacek Kurczewski (red.), *Mazowsze bez granic. Przyczynek do antropologii kulturowej regionu*, Mazowieckie Centrum Kultury i Sztuki–Trio, Warszawa.
- Mazur Krzysztof, 1991, *Mariawityzm w Polsce*, Nomos, Kraków.
- Melchior Małgorzata, Pawlik Wojciech, 1994, *Kościół w polityce, polityka w Kościele. Analiza dyskursu i faktów*, w: Barbara Lewenstein, Wojciech Pawlik (red.), *A miało być tak pięknie... Polska scena publiczna lat dziewięćdziesiątych*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa.
- Nicholas Ralph W., 1969, *Rules, Resources and Political Activity*, w: Marc J. Swartz (red.), *Local-level Politics: Social and Cultural Perspectives*, Aldine Pub. Co., Chicago.
- Piwoński Władysław (red.), 1998, *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Nomos, Kraków.
- Rybak Stanisław 1992, *Mariawityzm. Studium historyczne*, Lege, Warszawa.
- Spiro Melford E., 1969, *Factionalism and politics in village Burma*, w: Marc J. Swartz (red.), *Local-level Politics: Social and Cultural Perspectives*, Aldine Pub. Co., Chicago.
- Swartz Marc J., 1969, *Rules, Resources and Groups in Political Contests*, w: Marc J. Swartz (red.), *Local-level Politics: Social and Cultural Perspectives*, Aldine Pub. Co., Chicago.

- Śmigielska Joanna, 2003, *Spoleczności lokalne w perspektywie badań socjologicznych*, w: Jacek Kurczewski (red.), *Lokalne społeczności obywatelskie*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa.
- Tarkowski Jacek, 1994, *Socjologia świata polityki*, t. 1–2, ISP PAN, Warszawa.
- Vincent Joan, 2003, hasło *Factions*, w: Alan Barnard, Jonathan Spencer (red.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Routledge, London.
- Warchoń Edward, 1997, *Starokatolicki Kościół Mariawitów w okresie II Rzeczypospolitej*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz.

A DIVIDED COMMUNITY  
AN ANALYSIS OF SELECTED ASPECTS OF LOCAL POLITICS  
IN A TWO-FAITH VILLAGE

Summary

The text is based on local surveys carried out in a two-faith community. The local structures — both spatial and political — are affected by the presence of two churches: the Roman Catholic and the Old-Catholic Mariavite. A century of coexistence between the communities formed a strong bilateral dependence with local politics. Finally, politics becomes a factionalism where “political” does not equal “ideological”. The local Right and Left wings are largely identified by which of the individual actors belongs to which particular church. Factional locality makes the secular leadership weak. The struggle between the opposing factions results in the manipulation of political and private areas, and due to this it affects interference in the status quo of the “common inhabitants”.

Key words/słowa kluczowe

religious majorities / mniejszości religijne; mariavitism / mariawityzm; factionalism / faksjonalizm; local politics / polityka lokalna