

Anna Barańska

(Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

NOWOCZESNY NARÓD, NOWOCZESNA RELIGIJNOŚĆ – PRZYPADEK POLSKI CZĘŚĆ 2

Badania nad miejscem religii i postaw religijnych w polskim społeczeństwie w epoce zaborów nie należą do uprzywilejowanych tematów w naszej historiografii. Można zauważyć tutaj pewien paradoks. Z jednej strony, istnieje dość powszechne przekonanie o znaczącej roli Kościoła katolickiego w dziewiętnastowiecznej historii Polski. Rola ta wynikała z przyczyn obiektywnych: Kościół był jedyną instytucją ogólnonarodową funkcjonującą ponad granicami zaborowymi, jego struktury terytorialne i hierarchia stanowiły namiastkę nieistniejącej własnej organizacji państwowej, a jedność kultu przyczyniała się do integracji polskiej społeczności. Ponadto okoliczności historyczne, w jakich znaleźli się Polacy po 1795 r., sprzyjały sprzężeniu identyfikacji wyznaniowej ze świadomością narodową. Z drugiej strony, historia religijności pozostaje wciąż jednym z najbardziej zaniedbanych obszarów badawczych dla epoki zaborów¹. Dlatego niniejszy tekst jest nie tyle prezentacją nowych ustaleń, co próbą zwrócenia uwagi na te kwestie, które uważam za szczególnie ważne w kontekście pytań o przemiany społeczne, modernizację i kształtowanie się nowoczesnego narodu polskiego w „długim” XIX w.

Rozpocząć wypada od założeń metodologicznych. Terminu „religijność” używam w najszerszym znaczeniu, obejmującym nie tylko praktyki pobożne, ale także i przede wszystkim religijność społeczną jako czynnik regulujący działania zbiorowe i życie wspólnoty narodowej². Ponieważ kwestia religijności podejmowana jest w odniesieniu do „przypadku Polski”, biorę pod uwagę jedynie katolicyzm; polski protestantyzm (niezależnie od zaangażowania wielu swoich przedstawicieli w działalność niepodległościową i w pracę organiczną) nie miał znaczącego wpływu na kształtowanie się ogólnonarodowej świadomości Polaków w XIX w., a polskie prawosławie – praktycznie nie istniało.

Polska historiografia interpretuje generalnie konflikt między dziewiętnastowiecznymi katolikami a liberałami i radykałami w kategoriach walki zwolenników tradycji ze zwolennikami

¹ Taką opinię wyrazili również uczestnicy panelu dziewiętnastowiecznego podczas ogólnopolskiej konferencji „Dzieje chrześcijaństwa na ziemiach polskich: osiągnięcia i perspektywy badawcze” (Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 17 XI 2018).

² Idę tu śladem Reného Rémonda, który rozróżnia trzy poziomy relacji między religią a społeczeństwem: górny, jakim są stosunki polityczno-prawne między Kościołem a Państwem, dolny – przekonania, uczucia religijne i postępowanie jednostek, oraz środkowy – religijność społeczną („celui de la religiosité de la société civile, de ses références explicites à la religion, de la régulation par celle-ci des activités collectives et de la vie de la collectivité nationale”). R. Rémond, *Religion et Société en Europe. La sécularisation aux XIX^e et XX^e siècles 1789-2000*, Paris 2001, s. 12-13.

zmian lub, inaczej mówiąc, wojnę reakcji przeciw nowoczesności. Interpretacja ta, przez długi czas dominująca także w historiografii europejskiej, jest obecnie coraz częściej kwestionowana. W tych rozważaniach przyjmuję perspektywę użytą przez Christophera Clarka i Wolframa Kaisera do analizy konfliktu między zwolennikami sekularyzmu i katolikami w Europie³. Badacze ci uważają, że „walczący” katolicyzm tej epoki (który określają jako „nowy” bądź „ultramontański”) jest, podobnie jak liberalizm, a później socjalizm i nacjonalizm, efektem politycznej modernizacji i posługuje się w pełni nowoczesnymi środkami, takimi jak prasa, publicystyka, sieć stowarzyszeń i masowe demonstracje. W konsekwencji widzą w nim nie siłę wsteczną, ale alternatywny wobec wspomnianych ideologii program odpowiedzi na zmiany społeczne i polityczne⁴. Podobną optykę dla badań nad historią polskiego katolicyzmu w XIX i XX wieku przyjmuje amerykański historyk Brian Porter-Szűcs, pisząc, że „katolicka nowoczesność nie jest podobna do liberalnej, ale nie jest przez to mniej nowoczesna”⁵.

Od osiemnastowiecznego kontroświecenia do dziewiętnastowiecznego ultramontanizmu

Na ziemiach polskich w okresie oświecenia kryzys religijny objął przede wszystkim elity społeczne i umysłowe, nie wyłączając wyższego duchowieństwa. W sferze światopoglądowej łączyło się to z przyjmowaniem różnych form deizmu czy agnostycyzmu, w moralnej – z libertynizmem obyczajowym. Inicjatorem systematycznych działań na rzecz odrodzenia religijnego stał się redemptorysta Klemens Hofbauer (Dworzak), który w 1787 r. założył w Warszawie wspólnotę zakonną przy kościele św. Benona, „poświęcając się skutecznie intensywnej ewangelizacji prostych ludzi z niższych warstw społecznych wielkiego miasta”⁶. Praca duszpasterska warszawskich redemptorystów miała charakter „nieustannej misji”: w ich kościele codziennie odprawiano msze święte i różne nabożeństwa, spowiadano, głoszone katechezy w języku polskim i niemieckim. Towarzyszyło temu zaangażowanie społeczne: Hofbauer założył sierociniec, szkołę elementarną, bezpłatną szkołę zawodową dla dziewcząt, bibliotekę, drukarnię

³ *Culture wars: secular-Catholic conflict in nineteenth-century Europe*, red. Ch. Clark, W. Kaiser, Cambridge 2009 (I wyd. 2003).

⁴ „Liberalism, anticlericalism and socialist secularism were all artefacts of political modernity, but so was the New Catholicism, with its network of voluntary associations, newspapers, mass-produced imagery and mass demonstrations. Like its contemporaries, socialism and nationalism, the New Catholicism was deeply implicated in that epochal sharpening off collective identities that reshaped political cultures across Europe. [...] The fundamental problem that faced all the great ideological formations of late nineteenth-century Europe was not whether to embrace or reject ‘modernity’ but how best to respond to the challenges it posed. The relationship between the New Catholicism and its various antagonists should thus rather be seen in terms of competing programmes for the management of rapid political and social change”. Ch. Clark, *The New Catholicism and the European culture wars*, w: *Culture wars...*, s. 13.

⁵ „Catholicism’s modernity does not look like liberalism’s modernity, but it is no less modern for that”. B. Porter-Szűcs, *Faith and Fatherland. Catholicism, Modernity, and Poland*, Oxford 2011, s. 83.

⁶ L. Bieńkowski, *Oświecenie i katastrofa rozbiorów (2. poł. XVIII w.)*, w: *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966-1979*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1992, s. 319.

i wydawnictwo⁷. Działalność „benonitów”, choć stosunkowo krótka (w 1808 r. zostali wydalenii z Warszawy ze względów politycznych) nie tylko ożywiła pobożność wśród ludu stolicy, ale zaktywizowała religijnie niektórych przedstawicieli warstw wyższych. W ten sposób powstało półtajne Towarzystwo Oblatów Św. Zbawiciela – w zamyśle Hofbauera miało ono skupić elitę katolików świeckich, ludzi głęboko religijnych i posiadających odpowiednią formację kościelną, którzy będą wpływać na swoje środowisko i kształtować opinię publiczną w duchu chrześcijańskim. Pod względem struktury i programu działania Towarzystwo Oblatów przypominało powstałe w Piemencie w okresie kasaty jezuitów Stowarzyszenie Przyjaźni Chrześcijańskiej (*Amicizia Cristiana*) oraz bliźniaczą organizację *Christliche Freundschaft*, którą Hofbauer tworzył w Wiedniu po 1808 roku⁸. Można sądzić, że z jego członków uformowały się później kręgi katolickich zelantów w Królestwie Polskim, dążące do przywrócenia Kościołowi tych praw i przywilejów, jakie posiadał przed rozbiorami⁹. W koncepcjach i działalności Hofbauera i jego współpracowników można zauważyć już niemal wszystkie elementy, którymi miał odznaczać się „nowy” katolicyzm II połowy XIX wieku: wykorzystanie prasy i słowa drukowanego jako narzędzia apologii wiary i mobilizacji wiernych, żarliwość religijną, zaangażowanie społeczne i program duszpasterski skierowany z jednej strony na odrodzenie religijności wśród ludu, a z drugiej na formowanie katolickiej elity.

Mimo pierwszych oznak odnowy, czasy porozbiorowe (do 1830 r.) na ziemiach polskich były – zdaniem historyków Kościoła – okresem najgłębszego upadku religijności oraz „rozdźwięku między wierzącymi masami wiejskimi, drobną szlachtą oraz najniższymi warstwami mieszczaństwa, które trwały przy wierze przodków i barokowej, nieco teatralnej pobożności, a klasami wyższymi, które odwróciły się od Kościoła”¹⁰. Zwrot w kierunku odrodzenia religijnego rozpoczął się po powstaniu listopadowym. Do ożywienia religijności, choć nie zawsze ortodoksyjnej, przyczynił się romantyzm. W kraju dużą rolę odegrały dawne zakony, odnowione

⁷ Zob. A. Owczarski, *Redemptoryści Benonici w Warszawie 1787-1808*, Kraków 2003.

⁸ Założycielem *l'Amicizia Cristiana* i *Christliche Freundschaft* był Nikolaus von Diessbach (1732-1798), jezuita działający w Sardynii i w Wiedniu, krytyk oświecenia, propagator „apostolatu intelektualnego” i restauracji katolickiej. Był on zaprzyjaźniony z Hofbauerem i wywierał na niego duży wpływ. Stowarzyszenie Oblatów zostało zatwierdzone przez Kongregację Rozkrzewiania Wiary w 1804 r. Więcej na temat tych organizacji i inicjatorów odrodzenia religijnego zob. C. Bona, *Le “Amicizie”. Società segrete e rinascita religiosa (1770-1830)*, Torino 1962 (o odgałęzieniach w Warszawie: s. 152-153, 270); J.-P. Bled, *Les fondements du conservatisme autrichien 1859-1879*, Paris 1988, s. 27-33; P. Stella, *Diessbach Nikolaus Joseph Albert*, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 39 (1991), [http://www.treccani.it/enciclopedia/nikolaus-joseph-albert-diessbach_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/nikolaus-joseph-albert-diessbach_(Dizionario-Biografico)/); A. Owczarski, *Redemptoryści...*, s. 205-212.

⁹ Nie wiadomo, czy opozycja katolicka w Królestwie miała zaplecze organizacyjne w postaci stowarzyszenia bądź kongregacji, czy działała wyłącznie w oparciu o kontakty rodzinne i towarzyskie. Środowisko to podjęło m.in. próbę ponownego sprowadzenia redemptorystów do Królestwa. W 1824 r. w Piotrkowicach powstała ukryta fundacja tego zgromadzenia. Nie udało się jednak uzyskać zgody rządu na jej legalizację i ostatecznie została zlikwidowana w 1833 r. Zob. E. Jabłońska-Deptuła, *Przystosowanie i opór. Zakony męskie w Królestwie Kongresowym*, Warszawa 1983, s. 191-219; A. Barańska, *Między Warszawą, Petersburgiem i Rzymem. Kościół a państwo w dobie Królestwa Polskiego (1815-1830)*, Lublin 2009, s. 541-542, 556-558, 596-600.

¹⁰ K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 267, 277.

i wewnętrznie zreformowane – w Galicji jezuici (wygnani z Cesarstwa Rosyjskiego w 1820 r.) i redemptoryści, w Królestwie Polskim i na ziemiach litewsko-ruskich – kapucyni i grono księży diecezjalnych wykształconych w Rzymie. Oddziaływali oni przede wszystkim na ziemiaństwo i klasę średnią. Na emigracji ultramontańskie Zgromadzenie Księża Zmartwychwstańców założyli ludzie powracający do Kościoła katolickiego po dłuższym okresie obojętności religijnej. Zmartwychwstańcy stawiali sobie za cel odrodzenie religijne i moralne emigrantów, a w perspektywie – całego narodu. Ich ośrodek w Rzymie stał się centrum polskiej myśli ultramontańskiej. Jej główne elementy nawiązywały do programu ultramontanizmu europejskiego: restauracji znaczenia religii i pozycji Kościoła, integracji duchowieństwa wokół papieża, aktywizacji katolików świeckich, wiernych Rzymowi, którzy mieli wpływać na różne sfery życia społecznego¹¹. Zmartwychwstańcy wzbogacili tę doktrynę o oryginalną historiozofię, podejmującą kwestię upadku polskiej państwowości i dążeń do jej odzyskania. Opierała się ona na założeniu, że ponieważ narody (w przeciwieństwie do indywidualnych osób) mają wypełnić swoje zadania wyłącznie w doczesności, Bóg wymierza im sprawiedliwość w czasie historycznym, a nie dopiero u końca dziejów. Kara Boża może jednak zostać cofnięta, jeśli naród powróci na właściwą drogę, zgodną z własnym posłannictwem i misją cywilizacyjną¹². W odniesieniu do Polski oznaczało to program odzyskania bytu politycznego drogą religijno-moralnej odnowy zarówno jednostek, jak i całego społeczeństwa. Streszczał się on w haśle ukutym przez Bogdana Jańskiego: „Służcie Bogu Polacy, a Bóg zbawi Polskę”. Służbę tę Jański rozumiał bardzo konkretnie, jako „wprowadzenie zasad chrześcijańskich w politykę, w edukację, w literaturę, w nauki, sztuki, przemysł, obyczaje i całe życie publiczne i prywatne”¹³. Świeccy współpracownicy zmartwychwstańców, tzw. „bracia zewnątrzni”, stworzyli ośrodki ultramontańskie w Wielkopolsce i w Galicji. Samo Zgromadzenie mogło otworzyć pierwszą placówkę w kraju dopiero w 1880 r. (we Lwowie). Ultramontanizm, choć nie należał do najbardziej wpływowych nurtów polskiej myśli politycznej XIX w., odegrał jednak istotną rolę w rozwoju szeroko rozumianego ruchu katolickiego pod zaborami¹⁴.

Polscy ultramontanie dysponowali sprawną siecią komunikacyjną, łączącą wszystkie dzielnice zaborowe, Rzym, środowiska polonijne i kręgi katolickie w Europie. Siatka ta była

¹¹ Zob. R. Ludwikowski, *Ultramontanizm galicyjski – rozwój ruchu i główne założenia doktryny*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 26 (1980), s. 107.

¹² B. Szlachta, *Historiozofia polskich ultramontanów*, „Historyka” 24 (1994), s. 50. Polska myśl ultramontańska przyznawała narodowi własny status ontyczny. Nie utożsamiała go ani z plemieniem, ani z państwem; uważała, że narody stworzyło chrześcijaństwo i że interioryzacja misji konkretnego narodu rozpoczyna się w momencie jego chrztu (tamże, s. 53). Szerzej o tych kwestiach: idem, *Ład, Kościół, naród*, Kraków 1996.

¹³ B. Szlachta, *Ład, Kościół...*, s. 39.

¹⁴ Zob. R. Ludwikowski, *Konfrontacja doktryn polskiej lewicy, centrum i prawicy XIX wieku w zakresie ich stosunku do Kościoła i religii*, „Zeszyty Naukowe UJ. Studia Religioznawcze” 1984, fasc. 12, s. 91. O polskich ultramontanach zob. m.in. P. Matusik, *Religia i naród. Życie i myśl Jana Koźmiana 1814-1877*, Poznań 1998; J. Kuzicki, *Orężem i pracą. Życie i działalność Walerego Wielogłowskiego (1805-1865)*, Rzeszów 2005; idem, *Ruch ultramontański w Galicji w polskiej historiografii - stan i potrzeby badań*, w: *Galicja 1772-1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, red. A. Kawalec, W. Wierzbieniec, L. Zaskilniak, t. II, Rzeszów 2011, s. 195-218.

wykorzystywana m.in. do przekazywania Stolicy Apostolskiej i zagranicznej prasie katolickiej informacji o sytuacji Kościoła na ziemiach polskich.

Religijność a patriotyzm, katolicyzm a polskość

„Nam nie o zasady nowe idzie, ale o wiarę, o pohańbione nasze kościoły, [...] o wyjarzmienie Ojczyzny”¹⁵ – pisał w odpowiedzi na *List otwarty do braci księży grzesznie spiskujących* ks. Karol Mikoszewski, reprezentant władz powstańczych w 1863 r. Między oficjalnym stanowiskiem Kościoła a przekonaniem większości polskich wiernych (w tym osób duchownych) co do godziwości udziału w organizacjach spiskowych i zbrojnych powstaniach przeciw władzom zaborczym istniał wyraźny konflikt. Jak słusznie zauważa Daniel Olszewski, z lektury ówczesnych źródeł można wynieść wrażenie, że dla Polaków pierwszej połowy XIX w. religijna sankcja dla zbrojnej walki narodu o niepodległość była czymś oczywistym, nie podlegającym dyskusji¹⁶. Stąd wynikało m.in. przekonanie – przeniesione później do historiografii – że Grzegorz XVI wydał encyklikę *Cum primum* pod presją czy wręcz pod dyktando ambasadora rosyjskiego. Manifestacje patriotyczno-religijne w 1861 r., które były próbą wymuszenia ustępstw na władzach carskich przy użyciu strategii *non violence*, zostały zaaprobowane nawet przez ultramontanów (zakwestionowali oni jednak następny, konspiracyjno-powstańczy etap ruchu). Tym, co w oczach hierarchii kościelnej uprawomocniło zaangażowanie Kościoła polskiego po stronie sprawy narodowej, było dopiero przejście od stadium ucisku politycznego do wynaradawiającego, w którym to przedmiotem zagrożenia stawało się prawo do języka, prawo do wiary i prawo do ziemi¹⁷. Charakterystyczny jest tutaj przykład Kulturkampf, który w zaborze pruskim miał charakter zarówno antykościelny, jak i antypolski. Abp Mieczysław Ledóchowski, hierarcha związany z Kurią rzymską i przez długi czas lojalny wobec rządu, nie wahał się zainicjować szerokiej kampanii „obywatelskiego nieposłuszeństwa” z udziałem duchownych i świeckich (ignorowanie ustaw państwowych i poleceń władz, nieuiszczanie kar finansowych, przeniesienie lekcji religii w języku polskim na teren kościelny i prywatny, a wreszcie utworzenie tajnej struktury administracji kościelnej). W tym samym czasie w zaborze rosyjskim biskupi

¹⁵ *List otwarty duchowieństwa polskiego do księdza Hieronima Kajsiwicza, brata-kapłana grzesznie gardlującego za Moskwą i schizmą*, w: *Prasa tajna z lat 1861-1864*, red. S. Kieniewicz, I. Miller, cz. 1, Wrocław 1966, s. 248.

¹⁶ D. Olszewski, *Stan i perspektywy badań nad religijnością XIX i początku XX wieku*, „Nasza Przeszłość” 1983, t. 59, s. 50.

¹⁷ Korzystam tu z klasyfikacji zaproponowanej przez Tadeusza Łepkowskiego. Wyróżnia on pięć stadiów ucisku: (1) brak własnego państwa, (2) ograniczenie kontaktów gospodarczych i kulturowych między przedstawicielami tej samej nacji, (3) dwu- lub obcojęzyczna administracja i szkolnictwo, pobór do obcej armii, (4) kolonizacja zaludnieniowa, (5) dyskryminacja języka narodowego w sferze publicznej i życiu prywatnym, prześladowanie religii większości społeczeństwa. T. Łepkowski, *Polska – narodziny nowoczesnego narodu 1764-1870*, wyd. 2, posłowiem opatrzył J. Jedlicki, Poznań 2003, s. 153-154; zob. także B. Cywiński, *Ogniem próbowane. Z dziejów najnowszych Kościoła katolickiego w Europie Środkowo-Wschodniej*, t. I: *Korzenie tożsamości*, Rzym 1982, s. 313.

i duchowieństwo skutecznie przeciwstawili się próbie narzucenia przez władze języka rosyjskiego w katolickich nabożeństwach dodatkowych. W obu przypadkach Kościół polski otrzymał od Stolicy Apostolskiej pełne poparcie.

Epoka zaborów przyczyniła się do swego rodzaju „unarodowienia” polskiego katolicyzmu, czemu rodzimi ultramontanie nie byli w stanie skutecznie przeciwdziałać. Na ukształtowanie się „religijności patriotycznej” duży wpływ miał romantyzm, idee mesjanistyczne i wizja Polski jako „Chrystusa narodów”. Mesjanizm, zwłaszcza w okresach popowstaniowych represji, pozwalał „nadawać moralny sens zbiorowemu cierpieniu narodowemu”¹⁸. Jednocześnie był ideologią otwartą na różne możliwości interpretacyjne, także takie, które nie stały w sprzeczności z nauczaniem Kościoła – jak na przykład utożsamienie misji Polski z obroną katolicyzmu, widoczne u ultramontanów¹⁹. Znamienne jest, że „religijność patriotyczna”, ograniczona początkowo do warstw społecznych wchodzących w skład „narodu politycznego”, rozszerzyła się z czasem na masy chłopskie. Dużą rolę odegrała tutaj literatura dewocyjna, pieśni kościelne, kult Matki Bożej Królowej Polski i pielgrzymki do sanktuariów, które zaczęły pełnić rolę ośrodków narodowej tradycji. Leszek Gajos twierdzi, że na przełomie XIX i XX w. chłopcy polscy przejęli część „ideologicznej nadbudowy” charakterystycznej dla sarmackiej religijności szlacheckiej, a mianowicie przekonanie o predestynacji Polski w gronie innych państw i o szczególnej, narodowej misji Polaków²⁰.

W przypadku Górnego Śląska Kościół katolicki odegrał szczególną rolę w procesie nabywania polskiej świadomości narodowej przez warstwy ludowe. Pod względem kościelnym obszar ten należał do biskupstwa wrocławskiego (dekanaty bytomski i pszczyński zostały odłączone od diecezji krakowskiej w 1821 r.). Mimo to więzi śląskich katolików z Kościołem polskim w Galicji nie tylko przetrwały, ale od połowy stulecia zaczęły się wyraźnie zacieśniać. Polskie duchowieństwo z zaboru austriackiego prowadziło na Górnym Śląsku misje ludowe, propagowało ruch trzeźwościowy i tercjarstwo, organizowało pielgrzymki do Kalwarii Zebrzydowskiej i Alwerni oraz na Jasną Górę. Z jasnogórskich pielgrzymek Górnoszlązacy przywozili polskie modlitewniki i katechizmy, uczyli się też pieśni historycznych związanych z tradycją Polski przedrozbiorowej. W miejscach pielgrzymowania otaczała ich „atmosfera szacunku i podziwu” za przywiązanie do języka i obronę Kościoła, co „umacniało w ludzie poczucie jego własnej wartości”, rekompensując krzywdy doznawane w niemieckich szkołach i urzędach. Kolejnym etapem narodowego uświadomienia Górnoszlązaków stały się tzw. wycieczki zielonoświątkowe do Krakowa, łączące elementy narodowe i religijne. Według Jolanty Kwiatek

¹⁸ B. Cywiński, *Ogniem próbowane...*, s. 62.

¹⁹ R. Ludwikowski, *Polityczny rodowód stereotypu „Polaka-katolika”*. Z rozważań nad tradycyjnymi nurtami polskiej kultury politycznej, „Zeszyty Naukowe UJ. Studia Religiologiczne” 1978, z. 3, s. 27.

²⁰ L. Gajos, *Kultura religijna w tradycyjnej społeczności wiejskiej*, Rzeszów 2003, s. 154-155.

Kościół w Galicji występował świadomie wobec tamtejszych katolików w roli duchowego opiekuna, i rolę tę postrzegał „nie tylko z punktu widzenia duszpasterskich zadań, ale także [...] w kontekście swych narodowych obowiązków”²¹.

Wspólnotowe i masowe formy pobożności

Do najbardziej rozpowszechnionych form dziewiętnastowiecznej, ultramontańskiej pobożności katolickiej w Europie należały nowe nabożeństwa, zwłaszcza maryjne i związane z kultem Najświętszego Serca Jezusa, procesje oraz pielgrzymki do sanktuariów i do miejsc objawień. Miały one charakter wspólnotowy i dawały okazję do zewnętrznego manifestowania przeżyć religijnych. Na ziemiach polskich, gdzie oświecenie katolickie nie wyparło dawnej, „barokowej” religijności, trafiły one na szczególnie podatny grunt. Nabożeństwo majowe, ustanowione przez Piusa VII w 1815 roku, dotarło na ziemie polskie w połowie stulecia i rozpowszechniło się bardzo szybko zarówno na wsi, jak i w miastach. Biskup płocki Wincenty Popiel pisał, że ze względu na bardzo liczny udział ludu w „majówkach” musiał „powstrzymać gorliwość, ażeby zbyt nie przeciągano nabożeństwa”²². Odbywały się one zarówno w kościołach, jak i w kaplicach, po domach, przy figurach i krzyżach przydrożnych, we wszystkich dzielnicach zaborowych. Na przełomie lat 50. i 60. XIX w. warszawscy kapucyjni rozpropagowali przeszczepiony z Francji „Żywy Różaniec”, organizując w stolicy, a potem także na prowincji, sieć „róż” grupujących wiernych wedle stanów i zawodów²³. Tę formę modlitwy upowszechniały także bractwa różańcowe. Kult Najświętszego Serca Jezusa, propagowany przez jezuitów, rozwinął się głównie w Galicji, gdzie od 1871 r. działało Apostolstwo Modlitwy (zatwierdzone przez Piusa IX w 1866 r.), oraz w zaborze pruskim. Władze rosyjskie zabroniły rozpowszechniania tego nabożeństwa, dopatrując się w nim podtekstu politycznego²⁴.

Procesje stanowiły istotny element życia religijnego polskich parafii. W Królestwie Polskim odbywały się one z wyjątkowo dużą częstotliwością: w przededniu powstania styczniowego średnia liczba stałych procesji parafialnych wynosiła ok. 70 rocznie. Dochodziły do tego procesje „przygodne” oraz tzw. kompanie – procesjonalne wyjścia na odpust do sąsiednich parafii lub

²¹ J. Kwiatek, *Związki Górnego Śląska z Galicją na przełomie XIX i XX wieku*, Opole 1994, s. 219-221; D. Olszewski, *Motywy maryjne w polskiej religijności XIX wieku*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 62 (1986), nr 6, s. 83. Dodać do tego można, że w galicyjskich zakonnych i diecezjalnych seminariach oraz zakładach wychowawczych wykształciło się kilkaset Górnoszlązaków (J. Kwiatek, *Związki Górnego Śląska...*, s. 224).

²² Cyt. za: D. Olszewski, *Z zagadnień religijności w diecezji płockiej w XIX wieku*, „Studia płockie” 3 (1975), s. 336.

²³ E. Jabłońska-Deptuła, J. Skarbek, *W dobie między powstaniem (1832-1864)*, w: *Chrześcijaństwo w Polsce...*, s. 422.

²⁴ Kult Serca Jezusowego nawiązywał do objawień bł. Małgorzaty Marii Alacoque, francuskiej mistyczki beatyfikowanej przez Piusa IX w 1864 r. Katolicy francuscy widzieli w nim środek ekspiacji za grzechy rewolucjonistów i zwolenników sekularyzacji. W okresie walki o zjednoczenie Włoch zaczęli łączyć go także z modlitwą w intencji papieża i o obronę Kościoła przed jego wrogami.

lokalnych ośrodków kultu²⁵. Szczególnie okazałą oprawę miały procesje eucharystyczne związane ze świętem Bożego Ciała. Na ziemiach litewsko-ruskich od 1863 r. obowiązywał zakaz ich urządzania, zniesiony dopiero po rewolucji 1905 r. Po wznowieniu cieszyły się tym liczniejszą frekwencją wiernych²⁶.

Pielgrzymki do sanktuariów i udział w nadzwyczajnych uroczystościach religijnych stały się w II połowie XIX wieku fenomenem masowym. Przyczyniły się do tego z jednej strony starania duszpasterskie i wzrost pobożności, z drugiej – rozbudowa linii kolejowych i większa niż dawniej łatwość podróżowania. Sanktuaria lokalne gromadziły na uroczystościach kościelnych od kilku do kilkunastu tysięcy pątników, sanktuaria regionalne – dziesiątki tysięcy, natomiast na jubileuszach i koronacjach cudownych obrazów obecne były setki tysięcy. W latach 1855-1914 na Jasną Górę przybywało rocznie 700-1000 pielgrzymek i 300-400 tysięcy pątników²⁷. Tłumnie odwiedzane były również Ostra Brama w Wilnie, Kazimierka na Wołyniu, Kochawina koło Lwowa, śląskie Piekary i Święta Lipka na Warmii. Na koronację obrazu Matki Bożej w Kalwarii Paclawskiej (1882) i w kościele karmelitów na Piasku w Krakowie (1883) przybyło po 150 tysięcy pielgrzymów, na obchody trzechsetnej rocznicy Kalwarii Zebrzydowskiej – 300 tysięcy²⁸. Narodowa Pielgrzymka na uroczystości odpustowe na Jasnej Górze 15 sierpnia 1906 r., ogłoszona z inicjatywy o. Honorata Koźmińskiego, liczyła ok. ½ miliona wiernych²⁹. Masowe uroczystości religijne, w których uczestniczyli Polacy ze wszystkich grup społecznych i dzielnic zaborowych, miały ogromny potencjał integracyjny. Nabierały też z reguły wydźwięku patriotycznego. Był on widoczny zwłaszcza w uroczystościach maryjnych oraz związanych z kultem patronów Polski (jak obchody 800-lecia męczeństwa św. Stanisława na Skałce w 1879 r. czy 900-lecia św. Wojciecha w Gnieźnie w 1897 r.). Ogromną popularność zyskało sanktuarium w Gietrzwałdzie na Warmii, gdzie w 1877 r. Matka Boska objawiła się dwóm dziewczynkom, przemawiając do nich po polsku. Treść objawień wiązano z aktualnymi wydarzeniami: Kulturkampfem w zaborze pruskim i prześladowaniem Kościoła w zaborze rosyjskim. Gietrzwałd, który już w ciągu kilku miesięcy po objawieniach odwiedziło ok. 300 tys. pielgrzymów, stał się ośrodkiem katolickiego odrodzenia religijnego na Warmii i centrum polskości³⁰.

Nową formą dziewiętnastowiecznej pobożności, przejętą z Zachodu, był także „kult papieża” (*dévotion au pape*), polegający na okazywaniu czci i przywiązania do Głowy Kościoła. O ile przed 1830 r. mogło zdarzyć się, że polskiemu katolikowi zwiedzającemu Rzym „nie przyszło

²⁵ D. Olszewski, *Przemiany społeczno-religijne w Królestwie Polskim w pierwszej połowie XIX wieku. Analiza środowiska diecezjalnego*, Lublin 1984, s. 179-181. Dane liczbowe autor podaje na podstawie statystyk z diecezji płockiej i podlaskiej.

²⁶ Idem, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996, s. 198-199.

²⁷ Idem, *Kultura i życie religijne społeczeństwa polskiego w XIX wieku*, Lublin 2014, s. 323.

²⁸ Ibidem, s. 321, 325-326.

²⁹ E. Jabłońska-Deptuła, *Trwanie i budowa. Honorat Koźmiński kapucyn 1829-1916*, Warszawa 1986, s. 280-281.

³⁰ D. Olszewski, *Kultura i życie religijne...*, s. 275-276, 321-323.

na myśl być u Ojca św.” i nie wiedział nawet, „jak się nazywał papież ówczesny”³¹, o tyle pół wieku później sytuacja taka była już trudna do wyobrażenia. Od lat 70. XIX w. w Galicji organizowano regularnie pielgrzymki do Rzymu z udziałem przedstawicieli różnych grup społecznych. W prasie katolickiej coraz więcej miejsca zajmowały informacje z Watykanu, dotyczące działań i wypowiedzi papieża oraz obrad kurialnych dykasterii³². Polscy wierni uroczysto obchodzili jubileusze papieskie (najpierw w Galicji, a w 1900 r. we wszystkich dzielnicach zaborowych) i wysyłali zbiorowe adresy do Ojca świętego. W szczególny sposób swoje przywiązanie do Stolicy Apostolskiej wyrażali unicy z Chełmszczyzny, podpisujący adres własną krwią. W odróżnieniu od krajów zachodnich, gdzie „kult papieża” wyrażał sprzeciw wobec kościelnych tradycji regalistycznych i gallikańskich, na ziemiach polskich miał on wydźwięk bardziej polityczny i patriotyczny. Polscy katolicy szukali oparcia w Rzymie przeciw represjom ze strony rządów zaborczych, a w następcy św. Piotra widzieli obrońcę swoich praw religijnych i narodowych³³. Te same okoliczności powodowały jednak, że „kult papieża” nie rozwinął się tu na taką skalę jak we Francji. Najpierw hamowała go kwestia encykliki *Cum primum*, potem – sympatia dużej części polskiej opinii do sprawy zjednoczenia Włoch, wreszcie – rozczarowanie katolików z zaboru pruskiego kompromisem, jaki Leon XIII zawarł z Bismarckiem w celu zakończenia Kulturkampfu.

Masowy charakter miały niektóre formy działań duszpasterskich. Przykładem mogą być misje ludowe, prowadzone przez zakonników. Stanowiły one skuteczne narzędzie ożywiania życia religijnego, dlatego często organizowano je tam, gdzie wiara była zagrożona przez intensywną industrializację, wstrząsy społeczno-polityczne (rabacja galicyjska, rewolucja 1905 r.), konfrontację z prawosławiem, z mariawityzmem, a także z ruchem ludowym i robotniczym. Najbardziej dynamicznie misje rozwinęły się w Galicji, gdzie ich liczebność przybrała na przełomie XIX i XX wieku imponujące rozmiary. W latach 1906-1908 kapucyni prowincji galicyjskiej przeprowadzili 114 misji i 12 rekolekcji dla ponad 1,5 miliona wiernych i zapisali do bractw kościelnych ok. 350 tys. osób³⁴. Misje stanowiły także formę przygotowania do obchodów jubileuszowych lub koronacji obrazów. Przekształcały się wtedy w wielkie manifestacje maryjne, kończące się generalną komunią świętą dziesiątek, a niekiedy setek tysięcy pątników³⁵.

Dopóki ludność chłopska i niższe warstwy w miastach były w przeważającej większości niepiśmienne, głównym środkiem przekazu duszpasterskiego pozostawało słowo mówione. Postępująca w XIX wieku alfabetyzacja społeczeństwa polskiego zmieniła tę sytuację. Kościół

³¹ Cyt. za: K. Lis, *Sprawy polskie w pontyfikacie Piusa IX (1846-1878)*, „Saeculum Christianum” 8 (2001), nr 1, s. 114.

³² P. Matusik, „Nadeszła epoka przejścia...” *Nowoczesność w piśmiennictwie katolickim poznańskiego 1836-1871*, Poznań 2011, s. 67.

³³ D. Olszewski, *Kultura i życie religijne...*, s. 352.

³⁴ Idem, *Polska kultura religijna...*, s. 124-127; idem, *Motywy maryjne...*, s. 81.

³⁵ Idem, *Motywy maryjne...*, s. 73.

zaczął wykorzystywać na szeroką skalę teksty drukowane, które miały służyć nauczaniu wiernych i umacnianiu pobożności. Wydawnictwa dewocyjne: modlitewniki, śpiewniki, książeczki do nabożeństwa, kolportowane w parafiach, sanktuariach, na jarmarkach, odpustach i uroczystościach religijnych, trafiały pod strzechy wcześniej i w większych nakładach niż świecka prasa i książki³⁶. Czasopiśmiennictwo religijne, adresowane do różnych kategorii czytelników, zaczęło rozwijać się w II połowie XIX wieku. Przed 1914 r. w zaborze rosyjskim ukazywało się ok. 50 tytułów, a w Galicji – 23, wydawanych przez instytucje duchowne i świeckie³⁷. W latach 1848-1893 27,8% książek publikowanych w trzech zaborach stanowiły książki religijne³⁸.

Dziewiętnasty wiek przyniósł również nowe formy bractw i stowarzyszeń kościelnych, które łączyły cele dewocyjne z różnymi formami działalności charytatywnej i społecznej oraz apostołatem środowiskowym. Przykładowo wymienić tu można konferencje św. Wincentego a Paulo (od 1855 r.), których zadaniem była pomoc najuboższym, Bractwo Matek Chrześcijańskich (od 1875 r. w zaborze pruskim), Sodalicje Mariańskie dla różnych grup społecznych i zawodowych (w Galicji), Związek-Katolicko-Społeczny (1906 r. w Galicji) i Związek Katolicki (1907 r. w Królestwie Polskim). Osobno wymienić należy bractwa trzeźwości, przeszczepione na grunt polski z Anglii i Niemiec w latach 40. XIX w. W ich tworzenie angażowali się zarówno proboszczowie, jak i zakonnicy prowadzący misje parafialne. W Królestwie Polskim ruch trzeźwościowy był zwalczany przez władze.

Nowe gromadzenia zakonne i aktywizacja kobiet

Okres zaborów przyniósł zakonom na ziemiach polskich wielkie straty. Kolejne kasaty i ekspulsje, najpierw w Galicji po I rozbiorze i zaborze pruskim, później w Królestwie Polskim (1819 i 1864 r.), na ziemiach litewsko-ruskich (1820 r. jezuita, po 1831 r. inne zakony) i ponownie w zaborze pruskim podczas Kulturkampfu, doprowadziły do znacznego zmniejszenia liczebności zgromadzeń męskich i żeńskich oraz osłabienia ich wpływu na życie religijne i społeczne. W tej perspektywie na szczególną uwagę zasługują polskie zgromadzenia zakonne tzw. „nowej fali”. Zaczęły się one rozwijać od połowy XIX wieku w zaborze rosyjskim i pruskim, a nieco później w Galicji. Podobnie jak na zachodzie Europy, były to przede wszystkim kongregacje żeńskie o charakterze czynnym, które podejmowały różne formy działalności społecznej i charytatywnej odpowiadające najpilniejszym potrzebom modernizującego się społeczeństwa. W zaborze rosyjskim, ze względu na uwarunkowania prawne i polityczne, rozpoczynały one działalność bez

³⁶ Dla przykładu, niepełny wykaz maryjnych tekstów dewocyjnych wydanych na ziemiach polskich w XIX wieku obejmuje blisko 800 pozycji. D. Olszewski, *Motywy maryjne...*, s. 79.

³⁷ D. Olszewski, *Kultura i życie religijne...*, s. 256.

³⁸ Ibidem, s. 261.

zatwierdzenia rządowego, bez zapewnionych podstaw materialnych i bez ustalonych form kanoniczno-prawnych – czego przykład dało zgromadzenie felicjanek założone w 1855 r. w Warszawie. Fenomenem na skalę europejską – wciąż niedocenianym i zbyt mało zbadanym – były tajne zgromadzenia bezhabitowe o. Honorata Koźmińskiego (22 żeńskie i 4 męskie). Żeńskie zgromadzenia honorackie miały trzystopniową strukturę. Krąg centralny tworzyło od kilku do kilkunastu kobiet zamieszkałych wspólnie, żyjących według reguły zakonnej i zarabiających na swoje utrzymanie. Zapewniały one kierownictwo i formację religijną tzw. siostron zjednoczonym, które składały śluby odnawiane co roku, ale mieszkwały samodzielnie lub przy rodzinach. Trzeci krąg stanowiły siostry „stowarzyszone”, rodzaj tercjarek, którymi mogły być także kobiety zamężne. Poszczególne zgromadzenia były tworzone przez osoby z konkretnej grupy społeczno-zawodowej, które podejmowały pracę zgodną ze swymi kwalifikacjami i dostosowaną do potrzeb swego środowiska. Siostry i bracia zajmowali się z jednej strony apostołatem środowiskowym, polegającym na dawaniu wzoru chrześcijańskiego życia w świecie, z drugiej – tworzeniem placówek, instytucji i organizacji społeczno-zawodowych, takich jak ochronki, szkoły dla dzieci i dorosłych, czytelnice, biblioteki, pracownie rzemieślnicze, biura pośrednictwa pracy, kasy zapomogowe, schroniska, świetlice, jadłodajnie, gospody bezalkoholowe. Daniel Olszewski szacuje, że na pocz. XX w. ruch ten zrzeszał ponad 8 tys. osób i miał ok. 100 tys. podopiecznych³⁹. Skala jego oddziaływania jest trudna do oszacowania ze względu na brak dokumentacji i elastyczność struktur. Wiadomo, że w niektórych ośrodkach miejskich była znaczna: w centrum włókienniczym żyrardowsko-łódzkim, gdzie działały Małe Siostry Niepokalanego Serca Maryi, czyli tzw. siostry fabryczne (ok. 2,5 tys. członkiń na pocz. XX w.), ze wspólnotą była związana co dziesiąta tkaczka⁴⁰. Kongregacje bezhabitowe działały zarówno w środowisku robotniczym (ich placówki znajdowały się we wszystkich centrach przemysłowych Królestwa Polskiego), jak i wśród tych warstw proletariatu miejskiego, którymi nie interesował się ruch socjalistyczny: służby domowej⁴¹, pracowników najemnych w rzemiośle i marginesu społecznego. Załamanie ich dynamicznego rozwoju nastąpiło po 1905 r., kiedy Stolica Apostolska, zaniepokojona powstaniem ruchu mariawickiego, który rozwinął się w cieniu zgromadzeń honorackich, zdecydowała o przekształceniu sióstr „zjednoczonych” i „stowarzyszonych” w tercjarskie kółka parafialne.

Nowe zgromadzenia, choć związane bardziej ze środowiskiem miejskim, były obecne także na wsi. W środowisku chłopskim pracowały felicjanki i najliczniejsze zgromadzenie honorackie (3,5 tys. na pocz. XX w.) – siostry służki, opiekujące się wiejskimi dziećmi i dziewczętami, oraz

³⁹ *Okres wzrastającego ucisku i głębokich przemian społecznych*, w: *Chrześcijaństwo w Polsce...*, s. 497.

⁴⁰ E. Jabłońska-Deptuła, *Trwanie i budowa...*, s. 155-157, 208-211; S. Gajewski, *Izydor Kajetan Wysłouch (Antoni Szech) 1869-1937*, Lublin 1995, s. 36; D. Olszewski, *Kultura i życie religijne...*, s. 153-156.

⁴¹ W końcu XIX wieku służba domowa stanowiła nadal znaczny odsetek ludności miejskiej. W Warszawie w 1897 r. wynosił on 7,9 % (blisko 51 tys. osób). Zob. R. Poniat, *Służba domowa w miastach na ziemiach polskich od połowy XVIII do końca XIX wieku*, Warszawa 2014, s. 129, 134.

wielkopolskie słuźebniczki, założone w 1850 r. przez świeckiego działacza społecznego, Edmunda Bojanowskiego.

Działalność społeczna i oświatowa była także podstawową misją nowych zgromadzeń powstających w zaborze austriackim. W latach 1850-1911 liczba klasztorów żeńskich wzrosła tam z 27 do 530. Przed I wojną światową zakonnice prowadziły w Galicji 98 szkół różnych szczebli (w tym 8 seminariów nauczycielskich)⁴². Część zgromadzeń zajmowała się ludźmi marginesu: siostry pasterki prowadziły zakłady wychowawczo-resocjalizacyjne i szpitale dla prostytutek, albertyni i albertynki – schroniska i kuchnie dla bezdomnych.

Zdecydowaną większość kongregacji zakonnych utworzonych w XIX wieku tworzyły wspólnoty kobiece. Podczas gdy w 1772 r. liczba zakonników na ziemiach polskich była pięciokrotnie większa niż liczba zakonnice, ok. 1914 r. proporcje wyglądały odwrotnie⁴³. Działalność nowych zgromadzeń przyczyniała się do aktywizacji kobiet, budziła w nich poczucie odpowiedzialności za Kościół oraz za sprawy społeczne i narodowe, mobilizowała je do podejmowania nowych ról społecznych. Godny uwagi wkład wniosły tu zakony zajmujące się szkolnictwem i wychowaniem dziewcząt (niepokalanki, zmartwychwstanki, urszulanki, bezhabitowe Posłanniczki Królowej Serca Jezusowego). Dążyły one do uformowania na ziemiach polskich nowoczesnych elit kobiecych, łączących dojrzałą religijność z patriotyzmem i wrażliwością społeczną. Jedną z form realizacji tego programu były żeńskie szkoły gospodarcze – pionierska inicjatywa generałowej Jadwigi Zamoyskiej (w Wielkopolsce, potem w Galicji) i Cecylii Plater-Zyberkówny (w Królestwie Polskim). Zamoyska stawiała sobie za cel kształcenie dziewcząt ze wszystkich warstw społecznych „na dobre chrześcijanki i Polki” oraz wzorowe gospodynie, które będą wpływały na duchowy, obywatelski i materialny rozwój społeczeństwa polskiego⁴⁴. Swoją szkołę traktowała jako „poligon doświadczalny” dla stworzenia nowego modelu patriotyzmu i teorii naukowej organizacji pracy, których krzewicielkami miały stać się absolwentki zakładu⁴⁵.

Katolicki program emancypacji kobiet propagowało Zjednoczone Koło Ziemianek, działające od końca lat 90. w Królestwie Polskim (zalegalizowane w 1907 r.). Organizacja ta, do której oprócz właścicielek ziemskich wstępowały także kobiety ze środowisk inteligencji, drobnych przedsiębiorców, rodzin rzemieślniczych i drobnomieszczańskich, należała do pierwszych w świecie stowarzyszeń zawodowo-gospodarczych kobiet⁴⁶. Jej inicjatorką, Maria Kleniewska, czerpała inspirację z działalności o. Honorata Koźmińskiego. Program Ziemianek nawiązywał do

⁴² D. Olszewski, *Kultura i życie religijne...*, s. 158.

⁴³ E. Jabłońska-Deptuła, J. Skarbek, *W dobie między powstaniami (1832-1864)*, w: *Chrześcijaństwo w Polsce...*, s. 423.

⁴⁴ W. Woś, *Prywatne żeńskie szkoły gospodarcze na ziemiach polskich w latach 1882-1939*, Lublin 2012, s. 191.

⁴⁵ K. Czachowska, *Generałowa Jadwiga Zamoyska (1831-1923) Życie i dzieło*, Poznań 2011, s. 350.

⁴⁶ E. Kostrzewska, *Ruch organizacyjny ziemianek w Królestwie Polskim na początku XX wieku*, Łódź 2007, s. 33-36. Wyeksponowanie zawodowego charakteru stowarzyszenia pozwalało odwrócić uwagę władz rosyjskich od jego działalności społecznej, oświatowej i wychowawczej.

wskazań encykliki *Rerum novarum* i idei solidaryzmu społecznego, zawierał również postulat równouprawnienia kobiet (dostęp do edukacji, zrównanie praw cywilnych mężczyzn i kobiet oraz nadanie tym ostatnim pełni praw politycznych, w tym praw wyborczych)⁴⁷. Analizując relacje między Zjednoczonym Kołem Ziemianek a narodową demokracją Magdalena Gawin zauważa, że „w przypadku polskim katolicyzm okazał się bardziej plastyczny i podatny na ideę równouprawnienia kobiet niż nowoczesny nacjonalizm endecji⁴⁸”.

Strefy wiary, strefy sekularyzacji

Opracowanie „mapy religijności” na ziemiach polskich u schyłku epoki zaborów nie jest sprawą prostą. Zdecydowanie religijna pozostawała wieś – co do tego historycy są zgodni, choć w kwestii oceny religijnej świadomości chłopów zarysowują się duże różnice. Poważnym problemem była niewątpliwie ignorancja w sprawach wiary, przywiązanie do zabobonów i spełnianie praktyk „nałogowo tylko i z rutyny”. Jednocześnie ludowa kultura religijna była bogata i zróżnicowana. Specyfiką katolickiego kultu parafialnego na wsi była systematyczna rozbudowa elementów paraliturgicznych i dodatkowych nabożeństw w języku polskim. Zdaniem Daniela Olszewskiego, na początku XX w. odgrywały one podstawową rolę w przeżyciu religijnym wiernych we wszystkich dzielnicach zaborowych i na emigracji⁴⁹. Z badań statystycznych przeprowadzonych przez tegoż historyka dla diecezji płockiej wynika, że częstotliwość praktyk religijnych nie tylko nie uległa tam zachwianiu, ale pod koniec stulecia znacznie się zwiększyła⁵⁰. Nawet jeśli na innych terenach, gdzie stopień industrializacji i urbanizacji był wyższy niż na Mazowszu, nie odnotowano podobnej tendencji, nie doszło tam również do kryzysu lub wyraźnego spadku praktyk – przeciwnie, „rola katolicyzmu ludowego utrwałała się zarówno w życiu religijnym, jak i narodowym polskiego społeczeństwa”⁵¹.

Badacze religijności wiążą ten stan rzeczy z dominacją socjalnych i kulturowych struktur agrarnych nad miejskimi, charakterystyczną dla wszystkich narodów Europy Środkowo-Wschodniej. Co istotne, w przypadku Polski agraryzm był cechą kultury zarówno chłopskiej, jak i szlacheckiej⁵². Wynikało stąd daleko idące podobieństwo między religijnością „pracowitych” i herbowych. Ponad pięćdziesiąt lat temu Tadeusz Łepkowski w klasycznej już dzisiaj pracy pisał o „szlachecko-chłopsko-plebejskiej” genealogii nowoczesnego narodu polskiego⁵³. Z tezą tą można

⁴⁷ M. Gawin, *Spór o równouprawnienie kobiet (1864–1919)*, Warszawa 2015, s. 110, 121-122.

⁴⁸ Ibidem, s. 128.

⁴⁹ D. Olszewski, *Polska kultura religijna...*, s. 161

⁵⁰ Idem, *Z zagadnień religijności...*, s. 344.

⁵¹ Idem, *Kultura i życie religijne...*, s. 352.

⁵² B. Cywiński, *Ogniem próbowane...*, s. 34-35, 305.

⁵³ T. Łepkowski, *Polska – narodziny nowoczesnego narodu...*, s. 88.

oczywiście polemizować, niemniej w odniesieniu do nowoczesnej religijności polskiej wydaje się ona uzasadniona. Fakt, że polska kultura religijna ukształtowała się jako wspólne dziedzictwo szlachty i chłopów, wpłynął „w znaczący sposób na pozostałe sfery dorobku kulturowego naszego narodu”. Brak odrębnych form religijności mieszczańskiej spowodowany był słabością kulturową miast, które raczej przyjmowały tradycje przynieszone przez ludność migrującą ze wsi niż narzucały jej swoje wzorce⁵⁴.

W zaborze rosyjskim i pruskim czynnikiem wzmacniającym religijność były również prześladowania Kościoła i różne formy dyskryminacji katolików ze strony władz państwowych. Ograniczały one wprawdzie działalność duszpasterską i osłabiały struktury kościelne, jednocześnie jednak zacieśniały więzi między duchowieństwem a wiernymi i prowadziły do głębszego bardziej i świadomego przeżywania wiary. Efekt ten potęgowało utożsamianie obrony wiary z obroną polskości (i vice versa).

Czy i w jakim stopniu doszło na ziemiach polskich do dechrystianizacji środowisk robotniczych? Z dotychczasowych badań dla Królestwa Polskiego wynika, że na obszarach najbardziej uprzemysłowionych spadek podstawowych praktyk religijnych był stosunkowo niewielki. W parafiach robotniczych sakramenty chrztu, małżeństwa i namaszczenia chorych były udzielane regularnie. Spowiedź i komunię świętą wielkanocną w fabrycznych parafiach Zagłębia Dąbrowskiego zaniedbywało od jednego do kilku procent wiernych. Tylko w niektórych parafiach Okręgu Staropolskiego wskaźnik ten wynosił ok. 10%. Frekwencja na mszy świętej niedzielnej była wyraźnie niższa niż na Wielkanoc, niemniej Sosnowiec, gdzie na początku XX w. jedna trzecia parafian okazywała niechęć lub obojętność wobec Kościoła i religii, należał do wyjątkowych przypadków⁵⁵. Dokładniejsze opinie o życiu religijnym robotników w Królestwie trudno formułować na podstawie samej tylko statystyki praktyk. Wiadomo, że na jego rozwój negatywnie wpływał brak kościołów w nowych, szybko rozrastających się dzielnicach miejskich⁵⁶, i niedostosowanie organizacyjnych form duszpasterstwa do zmienionych warunków.

Paradoksalnie, żadnych oznak dechrystianizacji nie było na Górnym Śląsku – największym centrum przemysłowym na ziemiach etnicznie polskich. Od 1851 r. przyjęła się tam praktyka odprawiania mszy świętych poza budynkiem sakralnym – w stolarniach, warsztatach, szopach, na placach i w salach szkolnych. Na terenie zakładów pracy odbywały się też tzw. nabożeństwa kwartalne z okazji uroczystości i świąt patronalnych, i nabożeństwa misyjne⁵⁷.

⁵⁴ L. Gajos, *Kultura religijna...*, s. 159-161.

⁵⁵ D. Olszewski, *Kultura i życie religijne...*, s. 413; idem, *Okres wzrastającego ucisku...*, s. 492.

⁵⁶ Dla przykładu, parafia Św. Krzyża w Łodzi (największa w Królestwie Polskim) liczyła w 1906 r. 142 tys. wiernych, parafia Praga p. Warszawą – 82 tys., parafia na warszawskiej Woli – 65 tys. D. Olszewski, *Okres wzrastającego ucisku...*, s. 482-483.

⁵⁷ R. Bigdon, *Religijność mieszkańców Bytomia w dobie industrializacji*, Opole 2004, s. 91-104; D. Olszewski, *Polska kultura religijna...*, s. 69-70.

Komentując różnice między postawami religijnymi robotników na Zachodzie i w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, Daniel Olszewski kwestionuje tezę, zgodnie z którą spadek praktyk miałby być naturalną konsekwencją industrializacji i urbanizacji, i konkluduje, że „w świetle badań porównawczych dechrystianizacja środowiska przemysłowego w XIX i XX wieku jawi się jako proces niezwykle złożony, zależny od wielorakich uwarunkowań społeczno-kulturalnych, politycznych, pastoralnych, a także gospodarczych poszczególnych regionów geograficznych lub badanych grup społeczno-zawodowych”⁵⁸. Badań szczegółowych w tej kwestii jest nadal niewiele. Na tym większą uwagę zasługuje studium niemieckiego historyka Andreasa Kosserta o życiu religijnym w Łodzi i Manchesterze⁵⁹. Zdaniem autora, w obu tych aglomeracjach religia pozostała trwałym elementem społeczeństwa miejskiego, a Kościoły i związki wyznaniowe wypracowały nowe wzory społecznej i duszpasterskiej aktywności. Rewolucja przemysłowa i związane z nią wyzwania społeczne i polityczne stały się czynnikiem sprzyjającym rozszerzaniu się odnowy religijnej. W społeczności wieloetnicznej i wielowyznaniowej, jaką była dziewiętnastowieczna Łódź, doszło – podobnie jak w Manchesterze – do rywalizacji między nieortodoksyjnymi rzecznikami protestanckiego odrodzenia religijnego a oficjalnymi strukturami tego wyznania oraz między Kościołem protestanckim a katolickim, co stymulowało większe zaangażowanie religijne. Wszystkie wspólnoty szukały też skutecznych środków przeciwdziałania sekularyzacji. Efektem, jak stwierdza Kossert, była nie tyle nowa konfesjonalizacja, co nowa różnorodność⁶⁰. Kościoły chrześcijańskie (i judaizm) zdobyły w Łodzi i Manchesterze „nowe przestrzenie kulturowe i społeczne”, wywierały też znaczny wpływ na społeczność miejską. Przecistawianie „religijnej wsi” „bezbożnemu miastu” Kossert uważa za nieuprawnione; za istotny rys życia religijnego w dziewiętnastowiecznym mieście przemysłowym uznaje nie sekularyzm, ale pluralizm⁶¹.

Najbardziej zsekularyzowaną grupą społeczną była inteligencja. Wielu jej przedstawicieli otwarcie deklarowało swój agnostycyzm lub ateizm, atakowało naukę Kościoła i opowiadało się za laickim modelem państwa. Najczęstszą postawą w tym środowisku był (wedle określenia Bogumiła Grotta) „niewojujący indyferentyzm”. Stanisław Brzozowski charakteryzował tę postawę następująco: „Polak wie że msza się odprawia, że żona i służba chodzi do spowiedzi, że jest święcone i że przed śmiercią trzeba będzie o tym wszystkim pomyśleć”⁶². Antyklerykalny radykalizm był w pewien sposób tłumiony przez „nasycenie” obyczajów i mentalności zbiorowej katolicką religijnością. Edward Taylor, który odbył edukację średnią w Królestwie Polskim na

⁵⁸ D. Olszewski, *Kultura i życie religijne...*, s. 415.

⁵⁹ A. Kossert, *Religion in Urban Everyday Life: Shaping Modernity in Łódź and Manchester, 1820-1914*, w: *Christianity and Modernity in Eastern Europe*, red. B. R. Berglund, B. Porter-Szűcs, New York 2010, s. 35-60.

⁶⁰ Ibidem, s. 44-45. W 1864 r. Łódź liczyła 33,5 tys. mieszkańców: 67,2 % Niemców, 19,5 % Żydów 13,3 % Polaków. W 1897 r. liczba ludności wynosiła 314 tys., a proporcje kształtowały się następująco: 21,4 % Niemców, 29,4 % Żydów, 46,4 % Polaków i 2,4 % Rosjan (ibidem, s. 40).

⁶¹ Ibidem, s. 52-53.

⁶² Cyt. za: B. Cywiński, *Trud poszukiwania*, „Znak” 14 (1962), nr 97-98, s. 1071.

przełomie XIX i XX w., a studiował w Krakowie, wspominał, że chociaż duża część ówczesnej inteligencji była niewierząca, „życie samo całego bez wyjątku społeczeństwa wraz z rodzinami tejże inteligencji, jego obyczaje i wychowanie, były [...] przesiąknięte religią. [...] Codzienne życie przerośnięte było szeregiem zwyczajów, obyczajów o charakterze religijnym, a nawet kościelnym. Wychowanie zaś było pełne ducha religijnego i etyki opartej na wierze”⁶³.

W odróżnieniu od inteligencji, elita arystokratyczno-ziemiańska, która oddaliła się od Kościoła w okresie oświecenia, w ciągu XIX wieku zaczęła stopniowo do niego powracać. Jednocześnie jej katolicyzm stawał się w większym stopniu rezultatem światopoglądu i przekonań niż – jak było to wcześniej – tradycji i zobowiązania społecznego⁶⁴.

Czy polskie elity stworzyły własny model religijności? Odpowiedź na to pytanie nie wydaje się oczywista. Istniały niewątpliwie elitarne ośrodki myśli katolickiej i pogłębionego życia religijnego: powiązane ze zmartwychwstańcami środowiska ultramontańskie w Galicji i w Wielkopolsce, jezuita w Galicji, czy wreszcie zainicjowane przez Cecylię Plater-Zyberkównę w zaborze rosyjskim Towarzystwo Przyjaciół Młodzieży (1906 r.) i ruch młodej inteligencji katolickiej skupiony wokół czasopisma „Prąd” (1909 r.). W Galicji od końca lat 80. XIX w. organizowane były osobne rekolekcje dla obywateli ziemskich, młodzieży szkolnej, studentów, nauczycieli i innych grup społeczno-zawodowych⁶⁵. Duchowni i świeccy wywodzący się z kręgów inteligenckich krytykowali katolicyzm ludowy za formalizm, powierzchowność, nadmierną uczuciowość i tendencje „bogoojczyzniane”. Największy kontrast między religijnością mas a bardziej elitarnymi formami pobożności istniał w zaborze rosyjskim, gdzie duchowieństwo miało szczególnie utrudniony dostęp do wykształcenia, a stowarzyszenia kościelne i społeczne do 1905 r. nie miały możliwości legalnego działania. Z drugiej strony, antykościelna polityka władz powodowała, że postawa religijna (zwłaszcza na ziemiach litewsko-ruskich) rzadziej była tu wynikiem konformizmu. „Była to – jak pisał Adam Grzymała-Siedlecki - religijność ludzi „ubogich duchem”, ale religijność integralna, oddana wierze całością swojego „ja”, religijność li tylko uczuciowa, ale za którą by się żywot swój ziemski oddało”⁶⁶.

Wojna kulturowa?

Czy w przypadku Polski można mówić o dziewiętnastowiecznej wojnie kulturowej między katolikami a antyklerykałami i zwolennikami sekularyzacji? Wydaje się, że mimo ostrego konfliktu

⁶³ *Spojrzenie wstecz – o religijności w Polsce przed pierwszą wojną światową [ankieta]*, „Znak” 14 (1962), nr 97-98, s. 1104-1105, ankieta Edwarda Taylora.

⁶⁴ Z. Zieliński, *Kościół i naród w niewoli*, Lublin 1995, s. 46.

⁶⁵ D. Olszewski, *Polska kultura religijna...*, s. 133-134.

⁶⁶ *Spojrzenie wstecz...*, s. 1103, ankieta Adama Grzymały-Siedleckiego.

ideowego, który sięgał czasów stanisławowskiego oświecenia, w polskim społeczeństwie w okresie zaborów nie doszło do skrajnej polaryzacji. Zasadniczym czynnikiem, który zapobiegał eskalacji konfliktu, była obecność wspólnego wroga – władz zaborczych. Do lat 60. XIX w. antyklerykalne środowiska koncentrowały się na krytyce Kościoła i duchowieństwa katolickiego, natomiast bardzo rzadko atakowały religię jako taką. Myśl laicka pojawiła się dopiero w pozytywizmie warszawskim. Interesujące jest, że po 1864 r. najostrzejsze sądy, tak o Kościele, jak i o religii katolickiej, wyrażała nie lewica socjalistyczna, ale ugrupowania centrowe⁶⁷. Kościół ze swej strony występował przeciw wszystkim nowym orientacjom politycznym, oszczędzając jedynie konserwatystów. Pod względem ostrości retoryki polskie spory między obozem „masonów i bezbożników” a zwolennikami „jezuityzmu i Ciemnogrodu” nie odbiegały od wzorców zachodnich, istniało jednak wiele obszarów pokojowej koegzystencji, a nawet współpracy. Zarówno z tradycją powstańczą (mimo rezerwy ze strony hierarchii kościelnej i ultramontanów), jak i z nurtem organicznikowskim, utożsamiali się i katolicy, i antyklerykałowie. Nawet i na początku XX w. na gruncie patriotycznym możliwe były sojusze ponad podziałami światopoglądowymi. Za przykład może służyć sytuacja zrelacjonowana przez Feliksa Młynarskiego, który wspólnie z Walerym Sławkiem planował wykradzenie zarekwirowanych przez władze carskie relikwii św. Jozafata Kuncewicza, przewiezienie ich do Galicji i stworzenie blisko granicy centrum pielgrzymkowego dla unitów z zaboru rosyjskiego. Młynarski po latach komentował to następująco: „Ścisły związek między polskością a katolicyzmem w akcji niepodległościowej był wówczas podświadomym dogmatem. [...] Do Sławka socjalisty i zdecydowanego materialisty zwrócił się indyferentysta narodowiec. Ani ja nie widziałem w tym nic nienaturalnego, ani Sławek”⁶⁸. Z podobnych przyczyn indyferentni warszawscy inteligenci podczas wakacji w Zakopanem mieli zwyczaj chodzić na mszę świętą do znanej z patriotycznych kazań kaplicy przy żeńskiej szkole gospodarczej generałowej Zamoyskiej⁶⁹.

Christopher Clark, przytaczając wyniki badań nad siecią stowarzyszeń katolickich w różnych krajach Europy stwierdza, że Kościół i zaangażowani katolicy świeccy nie tylko potrafili skutecznie zrzeszać wiernych do działalności motywowanej religijnie, ale także „konfesjonalizować” obszary aktywności niezwiązanych z religią, takie jak sport, czytelnictwo, związki zawodowe czy spółdzielczość⁷⁰. W przypadku polskim można, jak się wydaje, zauważyć dwie równoległe tendencje. Jedną była strategia konfesjonalizacji, widoczna głównie w ruchu zawodowym. Katolickie stowarzyszenia zawodowe pojawiły się w końcu XIX w. w zaborze pruskim. W Wielkim Księstwie Poznańskim działały Związek Katolickich Towarzystw

⁶⁷ Zob. R. Ludwikowski, *Konfrontacja doktryn...*, s. 92-94.

⁶⁸ *Spojrzenie wstecz...*, ankieta Feliksa Młynarskiego.

⁶⁹ B. Cywiński, *Rodowody niepokornych*, wyd. 3 rozszerz., Paris 1985, s. 312.

⁷⁰ C. Clark, *The New Catholicism...*, s. 43.

Robotników Chrześcijańskich i Związek Katolickich Towarzystw Kobiet Pracujących (liczyły w 1913 r. odpowiednio 276 towarzystw z ponad 31 tys. członków oraz 34 towarzystwa z 5 tys. członkiń) oraz katolickie stowarzyszenia rzemieślników i młodzieży robotniczej, podobnie było na Śląsku i na Pomorzu⁷¹. W odróżnieniu jednak od Francji czy Belgii linia podziału nie przebiegała tu jedynie między ruchem związkowym katolickim a laickim, ale także między polskim a niemieckim. W Królestwie Polskim Stowarzyszenie Robotników Chrześcijańskich zostało zarejestrowane w 1906 r., powstały też chrześcijańskie związki zawodowe rzemieślników, terminatorów i służby domowej. W tym samym czasie został założony Związek Zawodowy Robotników Chrześcijańskich z siedzibą w Krakowie. W Galicji funkcjonowały ponadto rozmaite związki i stowarzyszenia społeczno-religijne. Druga strategia, związana z programem solidarystycznym, uwidoczniła się w ruchu spółdzielczym. W zaborze pruskim duchowni katolicycy angażowali się powszechnie w tego rodzaju działalność, obejmując często stanowiska kierownicze⁷². W Galicji na początku XX w. ponad połowa spółdzielni kredytowych była kierowana przez księży. Zaangażowanie to nie wiązało się jednak z dążeniem do stworzenia odrębnej sieci spółdzielczości katolickiej, ale było formą udziału w pracy organicznej i – w przypadku zaboru pruskiego – samoobrony społeczeństwa polskiego przed akcją germanizacyjną. Patrząc z perspektywy podziałów zaborowych można powiedzieć, że w zaborze pruskim dominowała strategia solidarystyczna⁷³, a w Królestwie Polskim – konfesjonalizacyjna.

W sferze polityki polski katolicyzm epoki zaborów, inaczej niż belgijski, holenderski, niemiecki i włoski, nie dążył do utworzenia własnej partii lub nieformalnego stronnictwa. Polskie środowiska ultramontańskie konsekwentnie opowiadały się za zasadą ponadpartyjności ruchu katolickiego. W praktyce ultramontanie współdziałali tradycyjnie z konserwatystami, chociaż założenia ideologiczne i światopoglądowe tych dwóch orientacji nie pokrywały się całkowicie⁷⁴. Przed I wojną część duchownych zaczęła skłaniać się do współpracy z ruchem narodowym, zwłaszcza z jego „narodowo-katolickim” skrzydłem.

* * *

⁷¹ W. Guzewicz, *Stowarzyszenie Robotników Chrześcijańskich na terenie północno-wschodniej Polski*, „Studia Łęckie” 8 (2006), s. 114; D. Olszewski, *Kultura i życie religijne...*, s. 420.

⁷² W 1907 r. w administracji 142 spółdzielni kredytowych w Wielkopolsce pracowało 145 duchownych, głównie na stanowiskach kierowniczych. Patronami Związku Spółek Zarobkowych i Gospodarczych byli kolejno księża Augustyn Szamarzewski (1872-1891), Piotr Wawrzyniak (1891-1910) i Stanisław Adamski (1911-1926). Cz. Strzeszewski, M. Banaszak, *Chrześcijańska myśl i działalność społeczna w zaborze pruskim w latach 1865-1918*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939*, red. Cz. Strzeszewski et al., Warszawa 1981, s. 95.

⁷³ Zob. P. Matusik, „*Nadeszła epoka przejścia...*”, s. 350-391. Autor bardzo precyzyjnie ukazuje tam „korzenie społecznikowskiego etosu poznańskich księży z przełomu XIX i XX wieku, który odegra tak istotną rolę w społecznej i obywatelskiej mobilizacji, a zatem i w budowaniu nowoczesnego kształtu zbiorowości polskiej, tak w Poznańskim, jak w całym zaborze pruskim” (s. 397).

⁷⁴ R. Ludwikowski, *Ultramontyzm a konserwatyzm polski XIX w.*, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace z nauk politycznych” 1978, z. 11, s. 114-115 i passim.

Wraz z nowoczesnym narodem polskim w „długim” XIX wieku kształtowała się ogólnonarodowa kultura religijna. Proces ten dokonywał się w niełatwych warunkach. W zaborze rosyjskim i pruskim polska społeczność katolicka musiała zmierzyć się z antykościelną polityką rządu, dyktowaną zarówno względami wyznaniowymi, jak i politycznymi, w Galicji – z józefińskim modelem podporządkowania Kościoła administracji państwowej (do 1855 r.). Od połowy stulecia coraz większego znaczenia zaczął nabierać „wewnętrzny” konflikt między polskimi katolikami a zwolennikami sekularyzacji. Jednocześnie dokonywała się adaptacja życia religijnego do zmieniających się warunków społecznych, ekonomicznych i cywilizacyjnych. Kościół coraz szerzej korzystał ze środków masowego przekazu, tworzył nowe formy życia zakonnego oraz stowarzyszeń religijnych i społecznych, gromadził wielotysięczne tłumy wiernych na uroczystościach w regionalnych i ogólnopolskich sanktuariach. Nowoczesny polski katolicyzm czerpał zarówno z tradycji szlachecko-sarmackich, jak i z ludowych. Z epoki zaborów wyszedł zespolony z treściami narodowymi, ale jednocześnie bardziej zintegrowany ze „światem katolickim” i świadomy łączności ze Stolicą Apostolską niż w okresie I Rzeczypospolitej.

„Jest dobrą tradycją wielkich rocznic nie tylko spoglądanie wstecz, ale i stawianie nowych zadań, nowych perspektyw badawczych – pisał ćwierć wieku temu Jerzy Kłoczowski – [...] historia społeczno-religijna [...] stanowi jedno z takich pilnych zadań stojących dziś przed nami. Ważnym jest, by zajęła istotne miejsce w naszych warsztatach i programach naukowych, [...] by uzyskała wreszcie chociażby swój organ naukowy – regularne czasopismo – którego dotąd jest pozbawiona”⁷⁵. Sądzę, że XX Powszechny Zjazd Historyków Polskich w Lublinie jest dobrą okazją, aby ten nadal aktualny postulat przypomnieć.

⁷⁵ J. Kłoczowski, *Historia społeczno-religijna*, „Kwartalnik Historyczny” 100 (1993), nr 4, s. 281.