

STAN I PERSPEKTYWY BADAŃ NAD RELIGIJNOŚCIĄ XIX I POCZĄTKU XX WIEKU

Badania nad religijnością mają już długą swoją historię. Objęły one swoim zasięgiem wszystkie religie świata i doprowadziły do opracowania wielkich syntez dziejów religii, zarówno w skali ogólnoswiatowej, jak i na poszczególnych kontynentach¹. Po drugiej wojnie światowej historyczne badania nad religijnością weszły w nową fazę, która polega na wypracowaniu nowych metod badawczych i na nawiązaniu współpracy między różnymi dyscyplinami naukowymi, takimi jak historia, antropologia, etnografia, socjologia, teologia, filozofia religii, psychologia historyczna itp. Pociągnięto to za sobą wykrywanie się nowoczesnego kwestionariusza badawczego. Umożliwia on wszechstronną analizę fenomenu religijnego, z jednoczesnym uwzględnieniem szerokiego kontekstu społeczno-kulturalnego. Współczesne badania nie ograniczają się do opisu zewnętrznych aspektów religii (praktyk, ceremonii, rytualistyki), ale podejmują analizę takich zagadnień, jak doświadczenie religijne wiernych, świadomość i postawy społeczne, wierzenia i wyobrażenia religijne mas chrześcijańskich, motywacje i sens praktyk religijnych. Analizy społeczno-historyczne prowadzą w konsekwencji do określenia mentalności religijnej różnych grup

¹ Spośród wielu syntez przypomnijmy następujące: *Histoire des religions*. T. 1. *Les religions antiques — la formation des religions universelles et les religions de salut en Inde et en Extrême Orient*, 1970. T. 2. *La formation des religions universelles et des religions de salut dans le monde méditerranéen et de Proche Orient. Les religions constituées en Occident et leurs contre-courants*, 1972. T. 3. *Les religions constituées en Asie et leurs contre-courants. Les religions chez les peuples sans tradition écrite. Mouvements religieux nés de l'acculturation*, 1976, Paris, pod red. H. C. Puech (w serii wydawniczej „Encyclopédie de la Pléiade”); H. Ringgren, A. V. Strom, *Les religions du monde*, Paris 1966 (tł. z niem. R. Jouan); J. M. Kittagawa, *Religions orientales. Communautés spirituelles de l'Orient*, Paris 1961; E. Dammann, *Les religions de l'Afrique*, Paris 1964, 1978² (II wyd. poprawione i dogłębnie przepracowane); L. V. Thomas, R. Luneau, *La terre africaine et ses religions*, Paris 1975. Najnowsza synteza dziejów religii: M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris, T. 1. 1978, 1977², 1978³. T. 2, 1978, 1980² (dalsze tomy w opracowaniu).

i środowisk społeczno-kulturalnych, do odpowiedzi na pytanie, jakie miejsce zajmuje religia w kulturze i postawach społecznych, czy formuje ona wartości decydujące o charakterze życia społecznego i kulturalnego².

Ostatecznym celem tak zakrojonych badań jest wyjaśnienie aktualnej sytuacji religijnej i pastoralnej poszczególnych krajów i kontynentów. Dotykamy tutaj generalnej tendencji rysującej się we współczesnej historiografii religijnej, która traktuje historię jako dyscyplinę dającą klucz do zrozumienia współczesności: ukazując współczesność w jej historycznym rozwoju, pozwala zrozumieć aktualną sytuację człowieka, a co za tym idzie wskazuje kierunek ewolucji ludzkiej kultury. W tym ujęciu historia jawi się jako dyscyplina żywa, dynamiczna, jako nauka, która otrzymuje w każdej epoce nowe zadania i nowe zamówienia społeczne.

W tym kontekście rysują się problemy, najbardziej podstawowe, dotyczące badań nad polską kulturą religijną XIX i początku XX w. Jest to okres niewoli narodowej, trwającej blisko półtora wieku (od schyłku XVIII w. do pierwszej wojny światowej). Wycisnął on głębokie piętno na polskiej religijności i nadał jej cechy specyficzne, które trwają w polskiej kulturze religijnej po dzień dzisiejszy. Ta dziewiętnastowieczna specyfika polskiej religijności wykrystalizowała się w kontekście konkretnych uwarunkowań politycznych, kulturalnych i społecznych, a zarazem była rezultatem długoletniej ewolucji historycznej.

Wszystkie te przemiany i ewolucje historyczne muszą być analizowane w szerszym kontekście dziejowych procesów ogólnoeuropejskich. Spotkanie się na ziemiach polskich dwu wielkich tradycji historycznych: chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego, wyznaczyło Polsce jej miejsce i rolę, jaką pełniła ona przez stulecia w chrześcijańskiej Europie. Bez uwzględnienia tej okoliczności nie sposób zrozumieć, dlaczego katolicyzm stał się istotnym czynnikiem integrującym wszystkie warstwy polskiego społeczeństwa. Rola katolicyzmu jako czynnika integrującego polskie społeczeństwo, będąc niewątpliwie dziedzictwem siedemnastowiecznej reformy katolickiej, w XIX w., zwłaszcza w drugiej jego połowie, wzrosła niewspółmiernie. Katolicyzm stał się w tym

² Dobrze przedstawia postulaty nowoczesnej metodologii badań prace zbiorowa: *Faire de l'histoire*, red. J. Le Goff, P. Nora, Paris 1974. T. 4. *Nouveaux problèmes*, T. 2. *Nouvelles approches*, T. 3. *Nouveaux objets*. Rec. D. Olszewski, *Wybrane zagadnienia z metodologii historii*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, T. 32: 1976 s. 291—288. Kwestionariusz badań nad religijnością omawiają: A. Dupront, *La religion*, *Antropologie religieuse*, w: *Faire de l'histoire*, t. 2 s. 105—136. C. Langlois, *La religion vécue*, w: *L'histoire religieuse de la France XIX^e—XX^e siècle. Problèmes et méthodes*, Paris 1975, red. J. M. Mayeur, s. 41—71 (rozdz. II); J. Baubérot, C. Langlois, *Problèmes et propositions*, Tamże, s. 185—230 (rozdz. VI).

czasie siłą, której naród polski zawdzięcza przetrwanie uciążliwej niewoli narodowej.

Dotykamy tutaj swoistości polskiego katolicyzmu. Nie możemy jednakże zapominać o jego uniwersalizmie. Ten swoisty polski katolicyzm związał się w epoce nowożytnej z trydenckimi strukturami kościelnymi i ramami duszpasterskiego oddziaływania. Określały one charakter konformizmu religijnego ogółu polskiego społeczeństwa aż po wiek XX. Te ogólnokościelne i barokowe modele zespoliły się na ziemiach polskich ze społecznymi strukturami kultury ludowej, wiejskiej, dzięki czemu stały się niewątpliwie szansą i siłą Kościoła w Polsce.

Te wszystkie uwarunkowania wyznaczają program badań nad polską kulturą religijną XIX i początku XX w. Określenie i głębsze zrozumienie swoistości, a zarazem uniwersalizmu polskiego katolicyzmu będzie możliwe jedynie na drodze badań porównawczych. W analizach polskiej kultury religijnej musi być zatem uwzględniona perspektywa ogólnoeuropejska. Należy nawiązywać ściśle do współczesnych założeń metodologicznych i technik badawczych, wypracowanych w środowiskach naukowych zachodniej Europy, a jednocześnie należy uwzględnić specyfikę polską i wschodnioeuropejską. Jedynie w następstwie takich badań porównawczych możemy określić miejsce Polski w Europie i jej rolę w dziejach chrześcijaństwa powszechnego. Zakłada to oczywiście konieczność konfrontacji i integracji polskich badań społeczno-religijnych z rezultatami badawczymi zachodnioeuropejskimi.

Przypomnijmy, że zostały podjęte ostatnio przez naukę historyczną ważne inicjatywy zmierzające do konfrontacji polskiej kultury religijnej i polskich badań historycznych z badaniami religijnymi Europy zachodniej. Inicjatywę taką stanowiło między innymi francusko-polskie kolokwium historyczne zorganizowane w Lille 4—7 października 1981 r., poświęcone relacjom religijnym polsko-francuskim od czasów średniowiecza do naszych dni („Les contacts religieux franco-polonais du moyen age à nos jours. Relations, influences, images d'un pays vu par l'autre”). Wzięli w nim udział liczni historycy z Europy zachodniej (zwłaszcza francuscy) i z Polski. W miesiąc później (3—7 listopada) odbyło się w Rzymie międzynarodowe kolokwium, przy licznych współudziale polskich historyków, zorganizowane przez papiესki Uniwersytet Laterański i Katolicki Uniwersytet Lubelski, poświęcone wspólnym źródłom chrześcijańskim narodów Europy („De communibus radicibus christianis nationem europaeorum”). Stanowiło ono odpowiedź na apel papieża Jana Pawła II, rzucony w Gnieźnie 3 czerwca 1979 r., w uroczystość Zesłania Ducha Świętego. Kolokwium rzymskie dotyczyło w pierwszym rzędzie chrześcijaństwa Europy centralnej i wschodniej. Obszerna dokumentacja historyczna tych obu kolokwium naukowych wyznacza nową fazę badań porównawczych nad polską kulturą religijną z uwzględnieniem perspektywy europejskiej.

Niniejszy artykuł pragnie nawiązać do tych ważnych inicjatyw historycznych i przedstawić aktualny stan badań nad religijnością

Kościółów chrześcijańskich XIX i początku XX w. oraz rysujące się w ich kontekście perspektywy badawcze dotyczące polskiej kultury religijnej. Zasadniczy akcent zostanie położony na zagadnienia metodologiczne, z jednoczesnym przedstawieniem nowoczesnego kwestionariusza badawczego, który krystalizował się w miarę postępu badań społeczno-historycznych w okresie po drugiej wojnie światowej. W pierwszej części artykułu przedstawię rozwój badań nad religijnością chrześcijańską, ze szczególnym uwzględnieniem ostatniej ich fazy w okresie powojennym. Następnie, wychodząc od przyjętego we współczesnej literaturze historycznej rozróżnienia między religijnością ludową, środowiska wiejskiego oraz religijnością środowiska przemysłowego, omówię najważniejsze kierunki, szkoły i ośrodki badawcze. Ich powstanie warunkowane było specyfiką problematyki badawczej, założeniami metodologicznymi, podstawą źródłową, tradycjami historiografii różnych krajów i kręgów cywilizacyjnych. W ostatniej części artykułu postaram się sformułować sugestie dotyczące perspektyw badawczych nad polską religijnością XIX i początku XX w., w ich relacji do badań zachodnioeuropejskich, pokazując zarówno specyfikę polskich uwarunkowań historycznych, jak również aspekty uniwersalne polskiej kultury religijnej interesującego nas okresu.

1. ROZWÓJ BADAN

Badania nad religijnością XIX i początku XX w. związane są z tradycjami historiografii krajów zachodnioeuropejskich i anglosaskich. Nauka historyczna tego kręgu cywilizacyjnego wypracowała własne techniki i metody badań społeczno-historycznych, które zostały zastosowane z niewielkimi modyfikacjami również w badaniach nad chrześcijaństwem pozostałych kontynentów (Azji, Afryki, Ameryki Łacińskiej). Staje się to zrozumiałe, jeśli się zważy, że w poprzednich stuleciach, w szczytowym rozwoju kolonializmu, cywilizacja zachodniej Europy uzyskała zasięg ogólnoswiatowy, co szło w parze ze światową ekspansją chrystianizmu według modelu religijnej kultury Zachodu i europeizacją badań naukowych w skali światowej². Modyfikacje metod badawczych i kwestionariusza badań nad religijnością krajów trzeciego świata były następstwem spotkania się chrześcijaństwa zachodnioeuropejskiego z rodzimymi kulturami krajów afrykańskich lub azjatyckich. Dotyczyły więc problemu, w jakim stopniu chrześcijaństwo Zachodu ulega przekształceniom w kontekście uwarunkowań starych, rodzimych kultur religijnych krajów trzeciego świata³.

² Por. np. surową krytykę orientalistyki zachodnioeuropejskiej przeprowadzoną przez prof. Columbia University w New York E. R. Saïd, *L'orientalisme. L'orient créé par l'occident*, Paris 1980 (tl. z ang. C. M. Mahmoud).

³ Por. prace syntetyczne: J. A. Cuttat, *Expérience chrétienne et*

Sytuacja zmieniła się w tym względzie w sposób radykalny w następstwie procesu dekolonizacji, która uzyskała swoje apogeum w ostatnich dziesięcioleciach. Kraje trzeciego świata, wraz z uzyskaniem własnej niezależności politycznej, weszły w fazę postępującej emancypacji kulturalnej. Pociągało to za sobą głębokie przeobrażenia w świadomości i postawach społecznych ich ludności, powodując zarazem doniosłe przemiany w dziedzinie religijnej i teologicznej. W tym kontekście zaczęły się krystalizować nowe koncepcje i orientacje badawcze, uwzględniające specyfikę przemian społeczno-religijnych w Afryce, Azji, Ameryce Południowej. Oznacza to stopniową emancypację tych kontynentów w płaszczyźnie badań społecznych, religijnych i teologicznych (np. teologia wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej). Dotyczą one interpretacji procesów historycznych dokonujących się w ostatnich zwłaszcza dziesięcioleciach obecnego stulecia, w mniejszym natomiast stopniu odnoszą się do sytuacji społeczno-religijnej istniejącej w poprzednim stuleciu i w początkach wieku obecnego⁴. Widać w świetle tego, co powiedziano, że w odniesieniu do XIX i XX w. badania społeczno-historyczne Europy zachodniej są najbardziej reprezentatywne dla współczesnej nauki.

Początki historycznych badań zachodnioeuropejskich nad religijnością wiążą się z działalnością naukową Gabriela Le Brasa. Sformułował on w latach trzydziestych nowy program badawczy dotyczący religii. W przeciwieństwie do tradycyjnej historii doktryn, instytucji, wielkich osobistości, chciał on badać ogół wierzących — lud chrześcijański, jego udział w kulcie, życie religijne, stosunek wiernych do norm moralnych i przepisów kanonicznych. Przyjął metodę socjologiczną, polegającą na opracowaniu statystycznym wszystkiego, co może być policzone. Praktyki religijne były traktowane jako wskaźniki „stanu katolicyzmu” i jako zewnętrzny wyraz wiary całej społeczności wiernych. W ten sposób Le Bras stał się w latach trzydziestych inspiratorem socjologii religii jako dyscypliny historycznej. Jednakże dopiero w pięćdziesiątych latach zostały opublikowane przez niego samego pierwsze studia wypracowanych uprzednio metod badawczych⁵. Dzięki tym

spiritualité orientale, Paris 1967. M. Heinrichs, *Théologie catholique et pensée asiatique*, Tournai 1965 (tl. z niem. A. Sohler). J. Wu, *Humanisme chinois, spiritualité chrétienne*, Tournai 1965 (tl. z ang. F. Weyergans). E. Dammann, *Les religions de l'Afrique*, dz. cyt. (zwłaszcza rozdz. VIII. *L'évolution des idées religieuses*, s. 235—256).

⁴ Przemiany, jakie dokonały się w świadomości społecznej i w refleksji teologicznej w krajach trzeciego świata, w następstwie procesu dekolonizacji, dobrze ukazują prace: *Théologies du tiers monde. Du conformisme à l'indépendance. Le colloque de Dar-es-Salaam et ses prolongements*, Paris 1977; *Civilisation noire et l'Eglise catholique. Colloque d'Abidjan 12—17 septembre 1977*, Paris 1978.

⁵ G. Le Bras, *Etudes de sociologie religieuse*, Paris 1955 t. 1—2.

inspiracjom naukowym Francja stała się dynamicznym ośrodkiem studiów społeczno-historycznych, które podjęły analizę fenomenu religijnego z zastosowaniem metod socjologii religii.

W latach sześćdziesiątych dokonały się doniosłe przemiany we francuskiej historii religijnej. Dotychczas, w tradycyjnej historii politycznej religia była sprowadzona do „sił religijnych”, które pozwalają wyjaśnić procesy i wydarzenia polityczne. Historia religii pozostawała w ścisłym związku z historią ideologii politycznej, a Kościół traktowany był jako instytucja polityczna, która reprezentowała bądź tradycjonalizm kontrrewolucyjny, bądź katolicyzm liberalny, z określonym jego programem społeczno-politycznym⁷. W tej tradycyjnej orientacji badań historycznych religia nie stanowiła odrębnego przedmiotu analizy historycznej, lecz podporządkowana została innym dyscyplinom naukowym i wypracowanym przez nie metodom badawczym. W następstwie przemian, jakie dokonały się we Francji w latach sześćdziesiątych nastąpił nawrót do badań, traktujących Kościół jako odrębne społeczności religijne, które mogą się stać przedmiotem historycznej analizy z zastosowaniem metod i technik badawczych uwzględniających własną specyfikę życia tych społeczeństw. Było to nawiązanie do programu badań sformułowanego w latach trzydziestych przez Gabriela Le Brasa⁸.

W badaniach francuskich z lat sześćdziesiątych i początku siedemdziesiątych nad religijnością XIX w. uderza pewna jednostronność. Skupiały się one na zewnętrznych aspektach życia religijnego, przede wszystkim więc na praktykach religijnych. Dokonano szeregu studiów o charakterze sondażowym dotyczących praktyk religijnych w różnych regionach geograficznych, diecezjach i parafiach, w różnych środowiskach społecznych i zawodowych, wielkomiejskich, wiejskich lub małomiasteczkowych⁹. Jednocześnie

⁷ *Forces religieuses et attitudes politiques dans la France contemporaine*, Paris 1965, red. R. Rémond; A. Coutrot, T. Dreyfus, *Les forces religieuses dans la société française*, Paris 1966; R. P. Vicaire, *Histoire religieuse et histoire politique*, „Annales. Economies — Sociétés — Civilisations” (dalej: AESC), 1952 nr 3 s. 385—390. R. Rémond, *Droite et gauche dans le catholicisme français contemporain*, „Revue Française de Science Politique”, 1958 nr 3 s. 529—544, nr 4 s. 803—820. J. Mayeur, *Catholicisme intrinsèque, catholicisme social, démocratie chrétienne*, AESC, 1972 nr 2 s. 483—499 (obszerna literatura przedmiotu).

⁸ E. Poulat, *Le développement institutionnel des sciences religieuses en France*, „Archives de Sociologie des Religions” (dalej: ASR), 1966 nr 21 s. 23—36; *Le groupe de Sociologie des Religions. Quinze ans de vie et de travail (1954—1969)*, ASR, 1969 nr 28 s. 3—92 (artykuł pisany przy współudziale wszystkich członków tego ośrodka badawczego); J. Gadille, *Histoire du catholicisme moderne et contemporain*, „Revue Historique”, t. 495, 1970 s. 125—148, t. 496, 1970 s. 387—440.

⁹ J. Leclerc, *Pratique religieuse à Metz et dans les environs*

prowadzono badania nad rekrutacją kleru i powołaniami kapłańskimi, które traktowano jako jeden z istotnych przejawów dynamiki życia religijnego. Szukano korelacji między powołaniami kapłańskimi i zakonnymi a środowiskami społecznymi, ukazywano ich dynamikę geograficzną i związki z praktykami religijnymi badanych regionów i środowisk¹⁰.

Otrzymano w efekcie obraz praktyk religijnych dla całej Francji XIX w. i początku XX, ich zaniku lub rozwoju, z uwzględnieniem różnych środowisk społecznych i regionów geograficznych. Na uwagę zasługują z tego punktu widzenia „materiały” opracowane przez Fernanda Boularda, zawierające szczegółowe dane dotyczące spowiedzi i komunii wielkanocnej („pascalisants”), mszy niedzielnej („messalisants”), alkoholizmu, prac wykonywanych w niedziele i święta, dla terenu całej Francji XIX i pierwszej połowy XX w. (do 1939 r.). Autor sporządził je na podstawie odpowiedzi przygotowanych przez proboszczów według kwestionariusza rozsyłanego po parafiach z okazji wizyt pastoralnych, prowadzonych przez biskupa, wikariusza generalnego lub niekiedy przez dziekana. Obejmowały one każdą parafię w przekroju co 3—5 lat, zależnie od rytmu wizyt w każdej diecezji. Autor dołączył do tych danych liczne tablice, kartogramy i wykazy¹¹.

durant le XIX^e siècle, „Revue Ecclesiastique du Diocèse de Metz”, 1958 s. 301—316; J. Jeannin, *La pratique religieuse en Maine — et — Loire. Visage religieuse de l'Anjou*, Angers 1964. H. Pomme, *La pratique religieuse dans les campagnes de la Meurthe vers 1840*, „Annales de l'Est”, 1968 s. 137—157; Y. Cloître, *La vie religieuse des forgerons de Port-Brillet*, ASR, 1962 nr 13 s. 87—104; F. L. Charpin, *Pratique religieuse et formation d'une grande ville: Le geste du baptême et la signification en sociologie religieuse*, Marseille 1964; S. Laury, *Aspects de la pratique religieuse dans le diocèse d'Arras (1918—1945)*, „Revue du Nord”, t. 53, 1971 s. 123—136; B. Peyrous, *La pratique religieuse dans le diocèse de Bordeaux au XIX^e siècle (1838—1908)*, „Annales du Midi”, t. 87, 1975 s. 443—468.

¹⁰ P. Huot-Pleuroux, *Le recrutement sacerdotal dans le diocèse de Besançon de 1801 à 1960*, Besançon 1965; Y. M. Hilaire, *Le recrutement ecclésiastique dans la première moitié du XIX^e siècle: le diocèse d'Arras représente — t-il un cas original*, „Bulletin de la société d'histoire moderne”, 2, 1968 s. 13—19; M. Fougeras, *Les vocations religieuses de femmes dans le diocèse de Nantes au XIX^e siècle (1802—1914)*, „Enquêtes et documents”, Nantes 1971 s. 239—281; N. J. Chaline, *Le recrutement du clergé dans le diocèse du Rouen au XIX^e siècle*, „Revue d'histoire de l'Eglise de France” (dalej: RHEF), 3, 1971 s. 385—415.

¹¹ F. Boulard, *Aspects de la pratique religieuse en France de 1802 à 1939*, RHEF, t. 59, 1973 nr 163 s. 269—311; Tenze, *Matériau pour l'histoire religieuse du peuple français. Aspects de la pratique religieuse en France, 1802—1939: l'exemple des Pays de Loire*, AESC, 31, 1976 nr 4 s. 761—801; por. Tenze, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris 1966. Ponadto ważny artykuł z dołączonymi dwiema mapami praktyk religijnych z 1815 i 1878 r. Y. M. Hilaire, *La pra-*

Rezultaty prac Fernanda Boularda stały się punktem wyjścia dla dyskusji naukowej, która rozwinęła się po wydaniu przez niego, wraz z Jean Remy, książki, w której autorzy przedstawili uzyskane przez siebie dane statystyczne według regionów kulturalnych („regions culturelles”), z położeniem szczególnego akcentu na środowiska miejskie i przemysłowe¹². Dyskusja dotyczyła głównie kryteriów, które można przyjąć przy rejonizacji (historyczne, społeczne, kulturalne, gospodarcze, geograficzne, polityczne itp.). Stwierdzono, że właściwe kryteria rejonizacji są okolicznością decydującą o poprawnej interpretacji uwarunkowań powodujących zanik lub wzrost praktyk religijnych¹³.

W miarę rozwoju dyskusji sformułowano kwestie natury bardziej zasadniczej: jakości i wewnętrznego sensu praktyk religijnych, w jakim stopniu praktyki wyrażają treści ściśle religijne — są wyznaniem wiary, a w jakim stanowią jedynie zewnętrzny wyraz konformistycznej przynależności do określonej grupy społecznej lub określonego typu kultury (np. ludowego folkloru). Dyskusja doprowadziła do wniosku, że należy określić wszystkie możliwe znaczenia praktyk religijnych, wyrażające zróżnicowane aspekty przeżycia religijnego, które odpowiadają wewnętrznemu dynamizmowi życia wiary. Postulowano więc w tym przypadku badania, które dotykają fundamentów wiary chrześcijańskiej, a zarazem fundamentów kultury duchowej naszej epoki. W dyskusji podkreślano, że badania społeczno-historyczne powinny doprowadzić w efekcie do odpowiedzi na pytanie, jakie miejsce zajmuje religia w kulturze ludzkiej, w postawach i świadomości społecznej, czy formuje ona wartości decydujące o charakterze życia społecznego i kulturalnego¹⁴.

W kontekście toczących się dyskusji poszerzał się i pogłębiał kwestionariusz badań. Uświadomiono sobie, że wyjaśnienie fenomenu religijnego może się dokonać na drodze badań o charakterze

tique religieuse en France de 1815 à 1878, „Information Historique”, 1963 s. 57—69.

¹² F. Boulard, J. Remy, *Pratique religieuse urbaine et regions culturelles*, Paris 1968. Do książki dołączono 27 tabel, 16 diagramów, 5 map.

¹³ E. Poulat, *Catholicisme urbain et pratique religieuse*, ASR, 1970 nr 29 s. 97—116. F. Boulard, J. Remy, *Villes et regions culturelles. Aquis et debat*, tamże, s. 117—137. Por. rec. książki F. Boularda, J. Remy'ego przez G. Cholvy'ego, RHEF, 1970 nr 156 s. 182—185.

¹⁴ Z ważniejszych głosów toczącej się dyskusji: E. Poulat, *Trois problèmes pour la sociologie du catholicisme*, „Social Compass” (dalej: SC), 1969 nr 4 s. 471—483; G. Holvy, *Sociologie religieuse et histoire. Des enquêtes sociographiques aux „essais de sociologie religieuse”*, RHEF, 1969 nr 154 s. 5—28; C. Langlois, J. M. Mayeur, *Sur l'histoire religieuse de l'époque contemporaine*, „Revue Historique”, t. 98, 1974 nr 512 s. 433—444.

bardziej kompleksowym, obejmujących — obok praktyk religijnych — koncepcje pastoralne, katechezę, homiletykę, liturgię itp. Badania powinny więc uwzględniać wielorakie uwarunkowania decydujące o hierarchii wartości religijnych, systemów kulturowych i wierzeń.

Lata siedemdziesiąte przynoszą całą serię studiów, które świadczą o głębokich przeobrażeniach francuskiej historii społeczno-religijnej. Są to głównie prace monograficzne poświęcone poszczególnym diecezjom francuskim. W r. 1974 zainaugurowane zostało w Paryżu wydawnictwo seryjne *Histoires des diocèses de France*, pod redakcją J. R. Palanque i Plongerona (obecnie red. B. Plongerona i A. Vauchez). W ramach tego wydawnictwa opublikowano łącznie (do 1981 r.) monografie 13 diecezji francuskich¹⁵. Jednocześnie historia religijna przestaje być domeną uprawianą w ramach poszczególnych wyznań. Prowadzi się badania o charakterze międzywyznaniowym, które pozwalają głębiej określić i zrozumieć kulturę religijną badanego terytorium.

Ukazują się zarazem studia poświęcone wyłącznie życiu religijnemu różnych regionów Francji uwzględniające szerszy kontekst społeczno-kulturalny. Interesująca jest z tego punktu widzenia praca C. Marcihacy dotycząca diecezji Orleans. Opublikowana została ona wprawdzie w okresie wcześniejszym, na początku lat sześćdziesiątych, jednakże ze względu na nowatorskie założenia metodologiczne i nowoczesny kwestionariusz badań, studium nad diecezją orleańską stanowi zapowiedź przemian, jakie dokonały się w latach siedemdziesiątych we francuskiej historii społeczno-religijnej¹⁶. Autorka skupiła całą swoją uwagę — jak sama stwierdza — na psychologii społecznej różnych warstw i grup społecznych, uwzględniając przy tym całokształt uwarunkowań historycznych. Marcihacy wykazała, że jakość religijna grupy społecznej jest sprawą o wiele głębszą, niż regularne wypełnianie praktyk religijnych. Problem sprowadza się do tego, jakie miejsce zajmuje religia w postawach społecznych, w sposobie myślenia i przeżywania świata, czy formuje wartości decydujące o charakterze życia społecznego. Ze względu na te założenia metodologiczne stu-

¹⁵ Są to monografie następujących diecezji: Ajaccio (przez F. J. Casta), Bordeaux (B. Guillemain), Aix-en-Provence (J. R. Palanque), Montpellier (G. Cholvy), Rouen Le Havre (N. J. Haline), Besançon et Saint-Claude (M. Rey), Belley (L. Trenard), Cambrai-Lille (P. Pierrard), Clermont (A. Pointrineau), Rennes (J. Deleumeau), Chambéry Tarentaise Maurienne (J. Lovie), Grenoble (B. Bligny) i Angers (F. Lebrun).

¹⁶ C. Marcihacy, *Le diocèse d'Orleans sous l'episcopat de mgr Dupanloup. 1848—1878. Sociologie religieuse et mentalités collectives*, Paris 1962, Tenże, *Le diocèse d'Orleans au milieu du XIX^e siècle. Les hommes et leurs mentalités*, Paris 1964.

dium nad diecezją orleańską należy do awangardowych prac historycznych.

Równie doniosłe badania przeprowadził Gérard Cholvy, profesor Uniwersytetu Paul Valéry w Montpellier, uczeń G. Le Brasa. Rozpoczął on swoje prace od analizy ankiety przeprowadzonej w diecezji Montpellier w 1962 r., zawierającej rozbudowany kwestionariusz problematyki dotyczącej życia diecezjalnego. Analiza doprowadziła autora do stwierdzenia kontrastów, regionalnych i lokalnych, w zakresie praktyk religijnych. W poszukiwaniu ich wyjaśnień autor doszedł do przekonania, iż historii religijnej nie można uprawiać bez uwzględnienia szerszej perspektywy, jest ona bowiem związana ściśle nie tylko z historią Francji, ale i krajów sąsiednich (np. wpływ imigrantów hiszpańskich na życie religijne diecezji Montpellier), a korzeniami swymi sięga w daleką przeszłość. Stąd przy analizie ankiety autor użył metody retrospekcyjnej, cofając się do początków XX stulecia, a niekiedy aż do konkordatu (1801), wykorzystując wszystkie dostępne mu źródła.

W rezultacie tych badań powstała obszerna rozprawa, która zawiera — jak zaznacza autor we wstępie — wyczerpującą analizę wszystkich uwarunkowań, geograficznych, demograficznych, społecznych i gospodarczych. Zostały dołączone do niej dziesiątki tabel, wykresów, kartogramów, map. Książka Cholvy'ego może stanowić — jak stwierdza Y. M. Hilaire, profesor Uniwersytetu Lille III — „przewodnik metodyczny dla badaczy”¹⁷. W zakończeniu swojej interesującej rozprawy G. Cholvy zapowiada dalsze przedłużenie chronologiczne swoich badań i objęcie nimi całego XIX stulecia, z jednoczesnym poszerzeniem zakresu problematyki.

Zapowiedź tę autor urzeczywistnił w ciągu kilku lat i opublikował kolejną, tym razem dwutomową pracę pt. *Religion et société au XIX^e siècle: Le diocèse de Montpellier* (Lille 1973)¹⁸. Ta rozprawa G. Cholvy'ego prezentuje — jak się wyraził o niej Emile Poulat — „historię totalną”. Zawiera rozdziały o ewolucji demograficznej, ekonomicznej, socjologicznej i politycznej. Książka ukazuje wielkie osobistości diecezjalne, jak i ogół wiernych, ich aktywność religijną, która zmienia się w ciągu stulecia pod wpływem całokształtu przeobrażeń społeczno-kulturalnych.

Tę samą orientację badawczą reprezentuje studium profesora

¹⁷ G. Cholvy, *Géographie religieuse de l'Hérault contemporain*, Paris 1968, Rec. Y. M. Hilaire, RHEF, 1970 nr 56 s. 173—180 oraz L. Gaillard, „Revue d'histoire Ecclesiastique” (dalej RHE), 64, 1969 s. 985—986.

¹⁸ Streszczenie tej rozprawy: G. Cholvy, *Religion et société au XIX^e siècle: Le diocèse de Montpellier*, „Information Historique”, 1973 nr 5 s. 225—230. Rec. E. Poulat, „Archives de Sciences Sociales des Religions” (dalej ASSR), 37, 1974 s. 200 nn oraz A. C. Tichon, RHE, 70, 1975 s. 548—552.

Claude Langloisa dotyczące diecezji Vannes w Bretanii¹⁹. Ograniczenie zasięgu chronologicznego badań do trzech dziesięcioleci (1800—1830) pozwoliło autorowi rozbudować problematykę książki. W całej rozprawie widoczna jest wyraźna dążność do poznania religijności ludowej, typowej dla wiejskiego środowiska Bretanii, choć autor nie pomija religijności elit (kleru i świeckich). Praca ukazuje następstwa kryzysu rewolucyjnego dla życia religijnego, analizuje aspekty instytucjonalne życia kościelnego, przedstawia następnie działalność duszpasterską Kościoła, nauczanie, teologię, ich wpływ na życie religijne wiernych.

Religijność ludu bretońskiego w pierwszej połowie XIX w. była przedmiotem badań prowadzonych w latach siedemdziesiątych przez Michel Lagrée. Autor ograniczył je do terenu diecezji Rennes²⁰. Książka zawiera analizę socjologiczną praktyk religijnych na podstawie ankiety diecezjalnej z 1860 r. Autor przeprowadza typologię parafii z punktu widzenia aktywności religijnej parafian („pieuses”, „d'exactitude”, „d'habitude”, „d'insoumission”). Bada żywotność religijną przez analizę powołań (zakonnych i diecezjalnych), warunków i charakteru pracy duszpasterskiej (misje, rekolekcje), pielgrzymki, jubileusze itp.

Wydaje się, że ukoronowaniem długiej serii prac poświęconych życiu religijnemu diecezji francuskich w XIX i w początkach XX w. stanowi monumentalne, dwutomowe studium profesora Yves-Marie Hilaire. Dotyczy ono regionu północnej Francji (diec. Arras), który w pierwszej połowie XIX w. reprezentował na ogół charakter wiejski, natomiast w drugiej połowie tego stulecia stał się obszarem w pełni uprzemysłowionym²¹. Ta świetnie udokumentowana książka stanowi doskonały wzór historii społeczno-religijnej. Uderza w niej całościowe ujęcie problematyki społecznej i religijnej, choć skupia się ona na życiu religijnym ludności, uwzględniając różnorakie jego uwarunkowania: geograficzne, gospodarcze, polityczne, kulturalne.

W pierwszej części swojej rozprawy Hilaire charakteryzuje stan religijny diecezji w połowie XIX w., zanim przemysł zaczął się tam rozwijać, a ludność była jeszcze dość silnie spauperyzowana i stwierdza, że była to na ogół religijność ludowa („religion populaire”), mocno zakorzeniona w środowisku wiejskim. W tej części swojej książki autor studiuje uważnie miejsca święte, cykle rytów

¹⁹ C. Langlois, *Le diocèse de Vannes au XIX^e siècle. 1800—1830*, Paris 1974; Rec. G. Cholvy, RHE, 71, 1976 s. 513—517.

²⁰ M. Lagrée, *Mentalités, religion et histoire en Haute-Bretagne au XIX^e s. Le diocèse de Rennes, 1815—1848*, Paris 1977; Rec. G. Cholvy, RHE, 74, 1979 s. 435—438.

²¹ Y. M. Hilaire, *La vie religieuse des populations du diocèse d'Arras (1840—1914)*, Villeneuve-d'Ascq 1977, t. 1—2, Rec. F. A. Isambert, ASSR, 1977 nr 44/2 s. 244—245.

związanych ściśle z rytmem życia agrarnego, analizuje wnikliwie praktyki mikroregionów, niekiedy nawet parafii, co umożliwi mu następnie przedstawienie zróżnicowanych procesów i ich ewolucji w skali ogólnodiecezjalnej. W drugim tomie swojej obszernej rozprawy Hilaire przeprowadza studium diecezji w latach 1851—1891, ukazując ewolucję religijności w różnych środowiskach społecznych i regionach geograficznych. Prowadzi go to do uchwycenia nowego typu religijności ludowej, krystalizującej się na skutek inspiracji ultramontańskich. Ponadto wraz z rozwojem przemysłu rodzi się kwestia robotnicza (od 1850 r.). Wizyty pastoralne z lat dziewięćdziesiątych zawierają bogate informacje na ten temat. Wśród robotników miast i okolicy zaznacza się wyraźny zanik praktyk religijnych, natomiast przemysł rolniczy nie pociąga za sobą dechrystianizacji pracowników.

Trzecia część książki Y—M. Hilaire'a obejmuje okres od 1892 do 1914 r. i ma charakter bardziej globalny. Socjografia historyczna ustępuje tutaj miejsca studium prądów ideowych, ich rozwoju i kryzysów. W zakończeniu autor formułuje kwestię, która przewijała się na poprzednich 1400 stronach jego książki: dlaczego ludność regionu o nowoczesnym życiu gospodarczym pozostała katolicka? Szuka odpowiedzi w życiu codziennym ludzi, w solidnych strukturach kościelnych, w oddziaływaniu wielkiego nurtu ideowego ultramontańskiego, w adaptacji postępowania chrześcijańskiego do miejsca, czasu i środowisk społecznych. Ale tu właśnie socjolog jest trochę zakłopotany. Szuka wprawdzie wyjaśnień w życiu Kościoła, w specyfice uwarunkowań społecznych, politycznych i — zwłaszcza — ideologicznych, jest jednak świadom, że pozostaje pewna sfera życia duchownego, która jest nieuchwytna dla metod badawczych socjologicznych. Stąd też generalne wnioski sformułowane przez historyka i socjologa mogą mieć jedynie charakter hipotetyczny. Dogłębne wyjaśnienie fenomenu religijnego przekracza możliwości metod badawczych wypracowanych przez współczesną naukę.

Oprócz omówionych wyżej studiów, które należy uznać za najbardziej reprezentatywne dla religijnej historiografii francuskiej, można wskazać opracowania, które nie dotyczą wprost życia religijnego, pozostają jednakże w ścisłym z nim związku. Należą do nich prace nielicznych autorów zajmujących się dziejami przepowiadania kościelnego, które odgrywało istotną rolę w formowaniu się świadomości i mentalności religijnej wiernych. W odniesieniu do XIX i XX w. wymienić trzeba opracowania Elisabeth Germain oraz Gilberta Adlera i Gérarda Vogeleisena²². Podczas

²² E. Germain, *Parler du salut? Aux origines d'une mentalité religieuse: la catéchèse du salut dans la France de la Restauration*, Toulouse 1940; Tenże, *Langages de la foi à travers l'histoire: mentalités*

gdym E. Germain interesowała się językiem używanym w katechezie XIX w. i jego wpływem na mentalność religijną, to dwaj ostatni autorzy prowadzą od dwudziestu z górą lat systematyczne badania nad katechezą dzieci, młodzieży i dorosłych, poczynając od dziewięćdziesiątych lat ubiegłego stulecia aż po czasy współczesne. Uzyskujemy więc w rezultacie względnie pełny obraz dziejów katechez francuskiej ostatnich dwu stuleci. Przypomnieć należy ponadto w tym kontekście pracę Jean Bauberota, który zajmował się działalnością ewangelizacyjną protestantów francuskich. Ograniczył on jednak swoje badania do środowisk robotniczych²³. Nie ma on niestety swoich naśladowców w środowiskach naukowych Francji, którzy zajmowałiby się życiem religijnym protestantów francuskich XIX w. Tłumaczy się to tym, że socjologia protestantyzmu we Francji skupiła się głównie na problematyce współczesnej, natomiast socjologia historyczna rozwija się w niewielkim stopniu w protestanckich ośrodkach badawczych²⁴.

Rozwój francuskich badań społeczno-historycznych miał podwójne następstwa. Wpłynął w pierwszym rzędzie na zmianę ogólnej koncepcji syntez historycznych, w których tematyka życia religijnego i społecznego wysuwa się ostatnio na pierwsze miejsce. Widoczne to jest wyraźnie w najnowszej historii katolicyzmu francuskiego, obejmującej okres od XV w. do czasów współczesnych. Wiek XIX opracowany został przez Claude Langlois'a²⁵. Autor omawia obszernie wielorakie aspekty religijności francuskiej, kładąc szczególny akcent na programy reform i procesy przemian, które doprowadziły do odnowy katolicyzmu francuskiego w czasach najnowszych. Omawiana historia katolicyzmu francuskiego epoki nowożytnej stanowi pierwszą próbę syntetycznego przedstawienia dorobku najnowszych badań francuskich nad religijnością XIX i początków XX w.

Drugim następstwem intensywnego rozwoju francuskich badań społeczno-historycznych jest ich oddziaływanie na środowiska naukowe innych krajów. Nauka historyczna Francji promieniowała w pierwszym rzędzie na kraje języka francuskiego, które

et catéchèse, Mame 1972; G. Adler, G. Vogeleisen, *Un siècle de catéchèse en France. 1893—1980. Histoire — déplacement — enjeux*, Paris 1981.

²³ Spośród licznych artykułów J. Bauberota należy przypomnieć: *L'évangélisation protestante et la classe ouvrière: les Solidarités*, w: *Christianisme et monde ouvrier*, Paris 1975 s. 156—184; Tenże, *Libération sociale et royaume de Dieu, l'exemple des socialistes chrétiens français, 1882—1939*, w: *Ideologie de libération et message de salut*, Strassbourg 1973 s. 87—119.

²⁴ J. P. Willaime, *La sociologie du protestantisme en France. Des premières recherches aux travaux actuels*, ASSR, 1977, 44/1 s. 103—118.

²⁵ *Histoire des catholiques en France du XV^e siècle à nos jours*, Toulouse 1980, red. F. Lebrun.

pozostają w ostatnich stuleciach w zasięgu francuskiej kultury humanistycznej. Bliska współpraca w zakresie badań historycznych widoczna jest między Francją a francuską częścią Kanady (Quebec). W latach sześćdziesiątych zaznaczył się w Quebecu widoczny rozwój dyscyplin humanistycznych a w szczególności historii. Pozostawało to w ścisłym związku ze wzmożonym oddziaływaniem na kanadyjskie środowiska historyczne historiografii francuskiej i Stanów Zjednoczonych. Historycy Quebecu zaczęli przyswajać sobie metody badawcze socjologii, psychologii i stosować je w analizach historycznych. Jednocześnie zainteresowania historyków zaczęły się skupiać na religijności, która staje się stopniowo odrębną dziedziną badawczą w ramach dyscypliny historycznej — „religiologie”, jak nazwie ją Raymond Brodeur²⁶.

Wszystkie te przemiany zdecydowały o charakterze badań i o kierunkach badawczych historii Kościoła w Quebecu w odniesieniu do XIX stulecia. Specjaliści tego okresu podejmują tematy, które ukazują specyfikę przemian społeczno-religijnych, jakie dokonały się w Quebecu w czasach najnowszych. Z tego punktu widzenia zasługuje na uwagę zespołowe studium pokazujące wzrost aktywności świeckich w życiu kościelnym i religijnym Kanady w ostatnich dwu stuleciach²⁷. Socjologia żeńskich wspólnot religijnych wykazała ścisłe związki między życiem zakonnym a ruchem emancypacji kobiet w Kanadzie, z jednoczesnym stwierdzeniem wpływów francuskich²⁸.

Wydaje się, że najbardziej doniosłe dla najnowszej historiografii kościelnej Quebecu są badania, jakie zostały przeprowadzone w latach siedemdziesiątych nad rozwojem ideologii. Przyniosły one w efekcie serię prac, które dają wszechstronną interpretację przemian mentalności społecznej i zróżnicowanych prądów ideowych Quebecu w XIX w. i w pierwszej połowie XX w. Interesujące są z tego punktu widzenia zespołowe badania podjęte przez trzech autorów: Fernanda Dumont, Jean Hamelin i Jean-Paul Montminy, publikowane w kolejnych tomach w miarę po-

²⁶ Stan badań w zakresie historii religijnej XIX w. w Quebecu przedstawiają: R. Brodeur, *L'histoire de l'Eglise du Québec: Etat et orientation des travaux québécois*, RHEF, 67, 1981 nr 178 s. 91—110; N. Voisine, *La production des vingt dernières années en histoire de l'Eglise du Québec*, „Recherches Sociographiques”, 1974 nr 15/1 s. 97—102; Informacje bardziej szczegółowe: J. P. Montminy, C. Stewart, *La religion au Canada, bibliographie annotée (1945—1970)*, Québec 1974.

²⁷ P. Hurtubise i in., *Le Laïc dans l'Eglise canadienne française de 1830 à nos jours*, Montréal, 1972.

²⁸ M. Dumont-Johnson, *Les communautés religieuses et la condition féminine*, „Recherches Sociographiques”, 1978 nr 19/1 s. 79—102; B. Denault, B. Levesque, *Elements pour une sociologie des communautés religieuses au Québec*, Montréal 1975.

stępu tych badań i uzyskiwania konkretnych rezultatów²⁹. Autorzy ukazali ostrą konfrontację tradycyjnej mentalności, która wykryła się w Quebecu w XIX w. i niezdolna była adaptować się do nowych uwarunkowań, stworzonych w następstwie urbanizacji i industrializacji. Zainteresowania historyków skupiły się zatem na ideologii ultramontańskiej, która dominowała w katolicyzmie Kanady francuskiej w XIX w., a zwłaszcza w drugiej jego połowie. Badano jej ostrą konfrontację z prądami liberalnymi³⁰. W tym kontekście uwagę historyków przyciągała rola kleru, dążącego do zachowania i umocnienia ideologii ultramontańskiej³¹.

Badania nad religijnością Quebecu wykazały istnienie znacznych wpływów francuskich w tej części Kanady i daleko idące analogie z sytuacją religijną Francji. Uwidoczniły się one zwłaszcza w przewadze religijności ultramontańskiej, w upowszechnianiu się we francuskiej części Kanady ideologii liberalnych oraz w modyfikacjach życia religijnego w miarę postępów procesów industrializacji i urbanizacji³².

Badania nad religijnością w Belgii są rozwinięte w niewielkim stopniu³³. Kolokwium, zorganizowane w Brukseli w dniach 30 XI—2 XII 1967 r., miało za cel opracowanie zarysu problematyki i omówienie źródeł, które stanowiąc będą podstawę przyszłych studiów nad religijnością Belgii XIX i XX stulecia; przedstawiono zarazem wstępne rezultaty dotychczasowych prac badawczych. I tak na przykład R. Aubert przedstawił charakterystyczne cechy życia religijnego Belgów w XIX wieku: pobożność maryjna, eucharystyczna, ruch liturgiczny, pielgrzymki, bractwa. Te właśnie problemy stanowiąc mogą punkt wyjścia dla dalszych prac badawczych. Wśród źródeł R. Aubert zalecał szczególnie modlitewniki, żywoty świętych, biuletyny religijne, podręczniki asce-

²⁹ F. Dumont i in., *Idéologies au Canada Français, 1850—1900*, Québec 1971; *Idéologies au Canada Français, 1900—1929*, Québec 1974; *Idéologies au Canada Français, 1930—1939*, Québec 1978.

³⁰ F. Sylvain, *Libéralisme et ultramontanisme au XIX^e siècle*, „Revue d'histoire de l'Amérique française”, 1971 nr 25/2 s. 239—244; P. Savard, *Le catholicisme canadien-français au XIX^e siècle*, „Histoire Sociale”, 1971 nr 7 s. 63—73; J. P. Bernard, *Les idéologies québécoises au XIX^e siècle*, Montréal 1973.

³¹ N. F. Eid, *Le clergé et le pouvoir politique au Québec. Une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIX^e siècle*, Montréal 1978; L. Chevrette, *Aspect de la psychologie du groupe de pression ultramontain canadien-français*, „Revue d'histoire de l'Amérique française”, 1971 nr 25/2 s. 155—189.

³² Por. L. Lemieux, *L'influence de la France dans la vie religieuse des Canadiens 1760—1840*, „Sciences Religieuses”, 1972 s. 321—327.

³³ *Un quart de siècle de recherche historique en Belgique. 1944—1968*, red. J. A. Van Houtte, Louvain — Paris 1970 (zwłaszcza rozdz. XI. *Histoire religieuse*, s. 504—516).

tyczne. Szczególnie jednak podkreślił rolę obrazków dewocyjnych, upowszechnianych wśród ludu w ramach duszpasterskiej działalności Kościoła³⁴.

Ten ostatni typ źródeł stanowi podstawę zakrojonych na szeroką skalę badań, prowadzonych przez Jean Pirotte'a. Autor ograniczył obecnie swoje szczegółowe analizy do regionu Namur. Punktem wyjścia jego badań są lata czterdzieste poprzedniego stulecia, kiedy to pojawia się w Belgii nowy typ obrazków religijnych, a data końcowa, rok 1965 (zamknięcie drugiego soboru watykańskiego), określa wydatnie zmniejszenie ich roli w życiu religijnym Belgów. W tym 125-letnim okresie liczebność obrazków dewocyjnych zwiększała się systematycznie dzięki udoskonaleniu techniki wydawniczej, a co za tym idzie wzrosło znacznie ich oddziaływanie na świadomość religijną wiernych.

Funkcja obrazków dewocyjnych była w tym czasie zróżnicowana: święci zdobiący wnętrza mieszkań, pamiątki rozdawane dzieciom przez duszpasterzy, znaki ozdobnicze w książkach dewocyjnych i modlitewnikach, obrazki do pierwszej komunii św. Autor stara się ustalić, jakie obrazki były upowszechniane, jakie praktyki były z nimi związane, jakie treści ideowe one wyrażały. Przeprowadza następnie typologię obrazków: pamiątkowe, obrazki upowszechniające modlitwy (nowenny, modlitwy na różne okazje), obrazki związane z działalnością organizacji dewocyjnych, hagiograficzne. Dla badacza religijności ważne jest, jakie treści religijne były upowszechniane przy pomocy obrazków: idea Boga, Chrystusa, Matka Boska, aniołowie, demoni, święci i błogosławieni, osoby ze Starego Testamentu, papież, biskupi, kobiety, mężczyźni, dzieci itp.; a następnie przeznaczenie tych obrazków (chrzest, śmierć, komunie św., pierwsze piątki miesiąca, bierzmowanie), związane z nimi wyobrażenia religijne (piekła, czyśćca, nieba, śmierci)³⁵.

Badania profesora Pirotte'a zasługują na uwagę, bowiem ukazują one możliwości badawcze, na podstawie typu źródeł, które nie były dotychczas analizowane z tego punktu widzenia. Obrazki dewocyjne zwracały wprawdzie od dawna na siebie uwagę historyków, ale zajmowano się nimi bądź jako przedmiotem handlu, bądź sposobami ich produkcji (Francja, Włochy, Belgia, Ho-

³⁴ Colloque „Sources de l'histoire religieuse de la Belgique” (Bruxelles, 30 nov.—2 dec. 1967). *Epoque contemporaine*, Louvain—Paris 1968; R. Aubert, *Les dévotions*, w: *Tamże*, s. 164—172.

³⁵ J. Pirotte, *Les images de dévotion, temoins de la mentalité d'une époque, 1840—1965. Méthodologie d'une enquête dans le Namur*, „Revue d'histoire de la Spiritualité” (dalej: RSH) 50, 1974 s. 479—505. Autor przygotowuje aktualnie obszerną rozprawę, w której przedstawi pełne rezultaty prowadzonych przez siebie badań.

landia)³⁶, lub też ich upowszechniania (Niemcy)³⁷. Wolno wyrazić przekonanie, że opublikowanie pełnych wyników prac Pirotte'a dostarczy nowych inspiracji dla badań nad religijnością czasów najnowszych.

W pracach badawczych społeczno-historycznych nad religijnością Hiszpanii można wyodrębnić dwie tendencje. Pierwsza dotyczy socjologii praktyk religijnych, przy czym zauważa się tu wyraźną przewagę analiz socjologicznych dotyczących okresu powojennego, jednakże z równoczesnym uwzględnieniem perspektywy historycznej, obejmującej ostatnie dwa stulecia. Z tego punktu widzenia zwracają na siebie uwagę studia Rogelio Duocastella i José Maria Diaz Mozaz nad praktykami religijnymi w społeczeństwie hiszpańskim (msza niedzielna, komunie wielkanocna, ostatnie namaszczenie, powołania kapłańskie). Prace obu badaczy zaopatrzone są w liczne wykresy, tabele, kartogramy. Mimo, że autorzy skupiają swe zainteresowania zasadniczo na ostatnich dziesięcioleciach, to jednak dzięki stosowaniu metody retrospektywnej, udało im się uchwycić ciągłość niektórych procesów i ich historyczną ewolucję, z jednoczesnym ukazaniem różnicowań poszczególnych środowisk społecznych³⁸.

Inny kierunek badań religijnych w Hiszpanii dotyczy duszpasterskiej działalności Kościoła (katecheza, misje ludowe, kazania), typów pobożności (maryjna, eucharystyczna, kult świętych itp.). Książka B. Jimenez Duque, stanowiąca pierwszą próbę całościowego przedstawienia tych aspektów życia religijnego Hiszpanii w XIX w. wykazuje, że prace te znajdują się jeszcze w fazie początkowej. Autor ogranicza się nierzadko do wyliczenia źródeł (katechizmów, modlitewników, tekstów dewocyjnych), które stanowić mogą punkt wyjścia dla przyszłych prac badawczych³⁹.

³⁶ J. Mistler, F. Blaudez, A. Jacquemin, *Epinal et l'imagerie populaire*, Paris 1961; P. L. Duchartre, R. Saulnier, *L'imagerie populaire en France*, Paris 1926; A. Bertarelli, *L'imagerie populaire italienne*, Paris 1929; E. Van Heurck, G. J. Boekennoogen, *L'imagerie populaire des Pays-Bas, Belgique-Hollande*, Paris 1930.

³⁷ A. Spamer, *Das kleine Andachtsbild vom XIV bis XX Jahrhundert*, München 1930.

³⁸ R. Duocastella, *Géographie de la pratique religieuse en Espagne*, SC, 1965 nr 12 s. 253—302; J. M. Diaz Mozaz, *Les vocations en Espagne*, SC, 1965 nr 12 s. 301—311.

³⁹ B. Jimenez Duque, *La spiritualidad en el siglo XIX español*, Madrid 1974. Por. M. Andres (red.) *Aproximación a la historia social de la Iglesia española contemporánea*, Madrid 1978 (praca zbiorowa). Książka przedstawia postawę Kościoła hiszpańskiego wobec ruchów społecznych i przemian politycznych kraju od XVIII do początków XX w. Tematyka ściśle religijna pozostaje raczej poza zasięgiem zainteresowań autorów tego opracowania.

We Włoszech podjął badania nad religijnością Gabriel De Rosa. Zajął się on głównie ruchem katolickim („movimento cattolico”), organizując wokół siebie grono współpracowników. De Rosa rozpoczął badania około 1960 r., najpierw na uniwersytecie w Padwie, potem w Salerno, obecnie prowadzi je w Rzymie. Wśród współpracowników De Rosa zwracają uwagę badania, ukazujące specyfikę życia religijnego małych grup. Bruno Bertolli analizował grupy młodych katolików regionu Wenecji, Angelo Gambasin zajął się wspólnotami parafialnymi tego samego regionu. Rezultaty tych badań (zwłaszcza A. Gambasina) wykazały, że życie religijne środowisk parafialnych i diecezjalnych w północnych Włoszech utrzymywało się na poziomie religijności ludowej, co należy ocenić jako zjawisko typowe dla społeczeństwa włoskiego tego regionu⁴⁰. Nowe aspekty wnosi studium sondażowe Guispe Mellinato, który ukazuje życie religijne miasta Breganze poprzez analizę działalności duszpasterskiej i przepowiadania kościelnego⁴¹. W mniejszym natomiast stopniu rozwinęły się badania nad życiem religijnym Włoch południowych⁴².

W krajach germańskich badania historyczne w zakresie socjologii religii nie mają tradycji. Wprawdzie w Niemczech zachodnich reprezentanci młodszej szkoły historycznej (D. Groh, J. Kocka, H. U. Wehler) starają się otworzyć historię dla takich dyscyplin, jak socjologia, ekonomia, czy nawet psychoanaliza, nie idzie to jednak w parze z rozwojem badań nad religijnością⁴³. Socjologia religii zaczęła się rozwijać w Niemczech zaraz po drugiej wojnie światowej. Skupiała się wtedy głównie na socjologii instytucji religijnych. W latach sześćdziesiątych zajęła się praktycznymi zadaniami Kościołów. W końcu lat sześćdziesiątych i w siedemdziesiątych latach, pogłębiła swoje zasady teoretyczne, powstały studia z zakresu teorii socjologii, a obok tego prace czysto empiryczne. Socjologia religii współpracuje w Niemczech raczej z teologią, homiletyką, pastoralną, mniej natomiast z histo-

⁴⁰ P. Stella, *La spiritualité en Italie au XIX^e siècle. Perspectives historiographiques récentes (1945–1974)*, RHS, 52, 1976 s. 125–140; D. Veneruso, *Storiografia del movimento cattolico: crisi o sviluppo?*, „Studium”, 71, 1975 s. 611–619; C. Melzi, *Il movimento cattolico italiano negli studi del dopoguerra*, „La scuola cattolica”, 83, 1955 s. 125–143; A. Gambasin, *Parroci e contadini nel Veneto alla fine dell’Ottocento*, Rome 1974; Tenze, *Religione e società dalle riforme napoleoniche all’età liberale*, Padue 1974.

⁴¹ G. Mellinato, *La Preghiera a Breganze nel secondo Ottocento*, „Ricerche di Storia Sociale e Religiosa”, 7, 1978 nr 14 s. 241–287.

⁴² Religijność Włoch południowych była przedmiotem badań przy różnych okazjach, na przykład misji ludowych. Por. O. Gregorio, *Contributo delle missioni redentoriste alla storia socio-religiosa dell’Italia Meridionale*, „Spicilegium”, 21, 1973 s. 259–283.

⁴³ J. Droz, *Histoire d’Allemagne (1789–1918)*, „Revue Historique”, 253, 1975 s. 281–288.

rią. W wykazach bibliograficznych widoczne są prace z socjologii organizacji religijnych, ruchów i grup, socjologii parafii, współczesnych praktyk religijnych, brak jest natomiast prac z zakresu socjologii historycznej. Podobna sytuacja istnieje pod tym względem w innych krajach germańskich (Austrii i Szwajcarii języka niemieckiego)⁴⁴.

Kraje anglosaskie wypracowały własną tradycję w zakresie historii społeczno-religijnej. Choć istnieją w anglosaskich środowiskach naukowych prace, które wykazują wiele analogii do badań społeczno-historycznych prowadzonych w krajach romańskich, nie wydaje się jednak, by można je uznać za typowe dla tego kręgu cywilizacyjnego. Dotyczą bądź religijności środowiska wiejskiego, bądź jej przemian dokonujących się w następstwie industrializacji i urbanizacji — te ostatnie analizują głównie religijność środowiska robotniczego⁴⁵. Wydaje się, że najbardziej oryginalny charakter reprezentują studia społeczno-historyczne dotyczące charyzmatycznych ruchów odnowy religijnej, które zajmują doniosłe miejsce w życiu religijnym krajów anglosaskich w czasach najnowszych. Mimo, że badania te koncentrują się w zasadzie na protestantyzmie, uderza jednakże ich międzywyznaniowy charakter. Staje się to zrozumiałe, jeśli się zważy, że omawiany fenomen religijny, jest co prawda zjawiskiem typowym dla protestantyzmu, to znajduje on swoje analogie w katolicyzmie łacińskim, w judaizmie i w islamie.

Fenomen odnowy charyzmatycznej w krajach anglosaskich był i pozostaje tematem wielu studiów, artykułów i prac monograficznych, które przynoszą różne wyjaśnienia i interpretacje tego doniosłego zjawiska społeczno-religijnego. Ograniczymy się na tym miejscu do zasygnalizowania prac o charakterze syntetycznym, które ukazują, jak się wydaje, najważniejsze kierunki tych prac badawczych i ich założenia metodologiczne.

Dawniejsze prace (z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych) miały charakter opisowy, zwracały uwagę na aspekty teologiczne omawianego ruchu odnowy. To ujęcie należy ocenić jako repre-

⁴⁴ V. Drehsen, *Bibliographie sélectionnée de sociologie de la religion et de l’Eglise en langue allemande après 1945*, SC, 27, 1980/1 s. 101–158; I. Lukatis, H. Krebber, *Recherches Empiriques concernant la religion en Allemagne fédérale, en Autriche et en Suisse allemande*, SC, 27, 1980/1 s. 85–100; J. Mariański, *Austriackie badania nad religijnością*, „Chrześcijaństwo w Świecie Współczesnym”, 1977 nr 56–57 s. 161–174.

⁴⁵ J. Obelkevich, *Religion and Rural society: South Lindsey, 1825–1875*, Oxford 1976; K. S. Latourette, *Christianity in a revolutionary Age*, London 1962; H. McLeod, *Class and Religion in the Late Victorian City*, London 1974; K. S. Inglis, *Churches and the Working Classes in Victorian England*, London 1963.

zentatywne dla tradycyjnej historiografii anglosaskiej. Początki ruchu charyzmatycznego upatrywano w rozbudzeniu refleksji spekulatywnej, jakie dokonano się w Anglii i w Ameryce w pierwszej połowie XIX w. Podkreślano ściśle związki tego ruchu z teologią milenaryzmu i z oddziaływaniem teologii kalwińskiej (głównie w latach 1845—1878), bądź Kościoła metodystów. Traktowano więc ten ruch jako zjawisko typowe dla Kościołów protestanckich Anglii i Stanów Zjednoczonych⁴⁶.

Studia ostatnich kilku lat wniosły wiele nowych, istotnych aspektów jeżeli idzie o interpretację społeczno-historyczną charyzmatycznego ruchu odnowy w krajach anglosaskich. James Baar plasuje go w nurcie ruchów dążących do odnowy ewangelicznej współczesnego społeczeństwa zagrożonego przez sekularyzm i zbyt daleko idącą modernizację Kościołów protestanckich. Historycznie wywodzi się on — zdaniem autora — z Reformy XVI w., nawiązując jednocześnie do tradycji biblijnych i do starożytności chrześcijańskiej. Jest on rezultatem poszukiwania autentycznego chrystianizmu w życiu codziennym na drodze doświadczenia biblijnego z jednoczesnym odrzuceniem współczesnej krytyki biblijnej, prowadzonej w następstwie rozwoju współczesnej teologii. James Baar nie podziela prób wyjaśnienia ruchów charyzmatycznych ani uwarunkowaniami społecznymi ani na drodze analiz psychologicznych (strach, chęć ucieczki od zagrożeń, potrzeba zabezpieczenia)⁴⁷.

Inną orientację badawczą reprezentuje Robert Anderson⁴⁸. Autor skupił swoją analizę na ruchu zielonoświątkowców („Pentecostalism”). Jego studium reprezentuje typową historię społeczną i socjologię historyczną. W przeciwieństwie do swoich poprzedników, którzy zajmowali się tą tematyką (np. E. R. Sandeen), Anderson nie traktuje zielonoświątkowców jako ruchu „ekstazy”, charakteryzującego się przez nadzwyczajne dary duchowe i ich zewnętrzną manifestację. Wywodzi się on, zdaniem autora, z milenaryzmu, który przeniknął w XIX w. kraje anglosaskie i był jednym z ważnych przejawów fundamentalizmu („Fundamentalism”).

⁴⁶ Praca podstawowa, dająca podsumowanie badań wcześniejszych: E. R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism. British and American Millenarism, 1800—1930*, Chicago—Londres 1970 (obszerna bibliografia przedmiotu, s. 285—310); Rec. J. Ségu, ASSR, 1971, nr 31 s. 239—240; Por. V. Synan, *The Holiness-pentecostal Movement in the United States*, Michigan 1971. Całościowe opracowanie ruchów religijnych protestantyzmu amerykańskiego: S. E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, New Haven—Londres 1972 (obszerna bibliografia).

⁴⁷ J. Baar, *Fundamentalism*, Londres 1977.

⁴⁸ R. M. Anderson, *Vision of the Disinherited. The Making of American Pentecostalism*, New York—Oxford 1979; Rec. J. Ségu, ASSR, 1980 nr 50/2 s. 232—234.

mentalizm”). Nie przeszkadza to bynajmniej autorowi analizować takie fenomeny religijne, jak ekstazy czy dar języków, charakterystyczne dla ruchu zielonoświątkowców. Tutaj wiedza historyczna i psychologiczna, zwłaszcza z zakresu psychologii społecznej, wykorzystane zostały w całej rozciągłości i wzajemnie się uzupełniają. Anderson poszukując przyczyn ruchu zielonoświątkowców, analizuje sytuację jego członków, społeczną, ekonomiczną; bada ich z punktu widzenia psychologii, szuka ich początków etnicznych (w pierwszej ich generacji było wielu świeżych emigrantów). Te wszechstronne analizy pozwoliły autorowi stwierdzić, że praktyki ekstazy, charakterystyczne dla tego ruchu, mają swoją bazę społeczną w braku stabilności społeczno-ekonomicznej, w braku kwalifikacji zawodowej i wykształcenia itp. Autor dopatruje się pod tym względem analogii do sytuacji pierwszych chrześcijan, u których również występowały podobne tendencje ekstazy, przeniknięte poglądami milenaryzmu, jak to wynika z *Dziejów Apostolskich* i z listów św. Pawła.

Robert Mapes Anderson ukazuje funkcje ruchu zielonoświątkowców w stosunku do poszczególnych jego członków, do wielkich Kościołów i do społeczeństwa amerykańskiego. W swoich początkach był to ruch protestu i kontestacji społecznej, szybko jednakże ten protest utracił swoją pierwotną ostrość. Ruch ten przynosi, zdaniem Andersona, w ostatecznych konsekwencjach pozytywne skutki psychologiczne i społeczno-ekonomiczne swoim członkom. Pozwala im bowiem na dowartościowanie ich osobowości w życiu Kościołów i społeczeństwa amerykańskiego. Praca Andersona jest niewątpliwie odkrywczą. Jej oryginalność pociąga krytyków i zasługuje na to, by rozbudzić dyskusję. Dzieło należy ocenić jako doniosły etap w badaniach nad fenomenem odnowy charyzmatycznej czasów najnowszych. Daje ono wyjaśnienie globalne ruchu charyzmatycznego i jego uwarunkowań społecznych, psychologicznych, kulturalnych i ekonomicznych.

Podczas gdy Anderson bada ruch odnowy religijnej, nawiązując do Reformy XVI w. i do pierwotnej tradycji biblijnej chrześcijaństwa, to Jay P. Dolan wskazuje na jej dziewiętnastowieczne inspiracje. W swoim studium, opublikowanym przed czterema latami, analizuje on nurty odrodzenia religijnego, które przenikały katolicyzm amerykański w XIX w., zwłaszcza w drugiej jego połowie („Catholic Revivalism”), ukazując jednocześnie różnice i podobieństwa, jakie istniały między prądami odnowy w Kościołach protestanckich i w katolicyzmie⁴⁹. Katolicki ruch odnowy religijnej znalazł swój wyraz instytucjonalny w formie misji parafial-

⁴⁹ J. P. Dolan, *Catholic Revivalism. American Experience (1830—1900)*, Notre Dame (Indiana)—Londres 1978; Rec. J. Ségu, ASSR, 1980, nr 2 s. 252—253.

nych, zakrojonych na szeroką skalę (trwających niekiedy kilka tygodni) w ramach działalności zakonów, zwłaszcza jezuitów. Początkową datę tego fenomenu stanowi rok 1830, zaś data końcowa (r. 1908) badań autora, nie oznacza końca akcji odnowy, a raczej jej ostateczne, uzyskane w tym czasie formy. Zdaniem Dolanda przepowiadanie misyjne miało charakter ewangeliczny i ten jego aspekt wskazuje bliskie podobieństwa z protestanckimi ruchami odrodzenia religijnego. W tym przypadku mamy do czynienia z katolicką interpretacją odnowy religijnej: skruca powinna prowadzić do Sakramentu Pokuty, a następnie do Eucharystii, jest to więc — jak stwierdza autor — „ewangelizm sakramentalny” („sacramental evangelisme”). Skutki tej akcji były doniosłe: uregulowanie instytucjonalne życia religijnego wśród katolików, głównie w dziedzinie praktyk i wierzeń, faworyzowanie pobożności ultramontańskiej, nowych wspólnot religijnych, szkół katolickich, a zwłaszcza umocnienie świadomości tożsamości religijnej wśród katolików różnego pochodzenia, rozproszonych głównie w wielkich ośrodkach miejskich Ameryki. Dzieło Dolanda otwiera drogę dla dalszych badań, które mogą się rozwijać w tym kierunku.

Amerykańskie próby charyzmatycznej odnowy religijnej miały swój odpowiednik wśród chrześcijan Japonii. W tradycji kulturalnej i religijnej Dalekiego Wschodu uzyskały one własną, typowo japońską specyfikę. Carlo Caldarola w swoim interesującym studium, opublikowanym przed trzema laty, analizuje dwa ruchy chrześcijańskie, które rozwinęły się w Japonii w ostatnim stuleciu: „Mukyokai” i „Makuya”. Pierwszy jest — zdaniem autora — japońską wersją purytanizmu, przeszczepionego w tradycję samurajów. Drugi stanowi odpowiednik zielonoświątkowców, którzy zintegrowali się z ludową tradycją religijną Japonii. Caldarola próbuje analizować funkcje społeczne i psychologiczne, jakie pełnią te prądy religijne w społeczeństwie japońskim, poddanym gwałtownym przemianom w następstwie ekspansji kapitalistycznej i przemysłowej Zachodu⁵⁰.

„Mukyokai” jest przejawem kontestacji kapitalistycznego społeczeństwa Japonii, ulegającego coraz większemu zmaterializowaniu. Głosi wolność duchową, którą zdobywa się na drodze osobistej lektury Biblii. Uważając, że Kościół zachodni jest zbyt zmaterializowany i związany ze sprawami doczesnymi, „Mukyokai” nawiązuje do dawnych tradycji duchowych Japonii i kładzie szczególny akcent na „czystość” osoby, odrzucając tym samym instytucję Kościoła. Gdy „Mukyokai” jest ruchem wyraźnie intelektualistów, to

⁵⁰ C. Caldarola, *Christianity: The Japanese Way, Monographs and Theoretical Studies in Sociology and Anthropology in Honour of Nels Anderson*, Leyde-Brill 1979; Rec. Hiroyoko Yamane, ASSR, 1980 nr 49/2 s. 243.

„Makuya” obejmuje warstwy społeczne ludowe, które przeżywają alienację w nowoczesnym społeczeństwie japońskim i religia chrześcijańska otwiera przed nimi szansę integracji społecznej. W obu przypadkach mamy do czynienia — zdaniem autora — z typowo japońskimi postawami religijnymi. Bowiem dla Japończyków religia jest przede wszystkim sposobem życia i postawą wobec społeczeństwa, natomiast wymiar transcendentny religii liczy się w mniejszym stopniu w duchowej tradycji Japonii. Książka Caldarola'y dostarcza wiele inspiracji i informacji dotyczących postaw religijnych Japończyków, nie upoważnia jednakże do wyciągania wniosków uogólniających.

Wszystko, co zostało dotychczas powiedziane dotyczyło badań społeczno-historycznych nad religią chrześcijańską w jej tradycji zachodnioeuropejskiej (katolicyzmu i protestantyzmu). Bogactwo i zróżnicowanie badań nad fenomenem religijnym chrześcijaństwa Zachodu kontrastuje z ubóstwem analogicznych studiów nad życiem religijnym chrześcijańskiego Wschodu. Można wskazać kilka prac o charakterze syntetycznym, dotyczących w przeważającej większości religijności prawosławia rosyjskiego, które dostarczają wiele interesujących informacji odnoszących się do XIX i początku XX w. Wszystkie one powstały w zachodnioeuropejskich prawosławnych ośrodkach badawczych⁵¹.

Podkreśla się na ogół emocjonalny charakter religijności rosyjskiego prawosławia, doniosłą rolę liturgii, kultu, ikony, zwłaszcza starożytnych ikon, które przyciągały masy pielgrzymów. Duchowość rosyjska odznacza się predyspozycją do mistyki, do surowej ascezy, co tłumaczy się oddziaływaniem środowisk monastycznych i wysokim ich prestiżem, jakim cieszyły się one wśród wiernych. W związku z tym podkreślić należy rolę „starców”, którzy w XIX w. przyciągali do siebie dużą liczbę wiernych i mieli doniosły wpływ na formowanie się postaw i świadomości religijnej ludu rosyjskiego⁵².

Brak jest natomiast w historiografii prawosławnej prac z zakresu socjologii historycznej, których rezultaty można by porównać z badaniami zachodnioeuropejskimi. Istnieją wprawdzie nieliczne

⁵¹ E. Behr-Sigel, *Prière et sainteté russe*, Paris 1950; N. Arseniew, *La piété russe*, Neuchâtel 1963; S. Tyszkiewicz, *La spiritualité orthodoxe russe*, w: *La mystique et les mystiques*, red. A. Ravier, Paris 1965 s. 463—517; P. Pascal, *La religion du peuple russe*, Lausanne 1973; J. Balswick, J. W. Balkwell, *Religious Orthodoxy and Emotionality*, „Review of Religious Research”, 19, 1978 nr 3 s. 308—319 (obszerna bibliografia). Niewiele nowych aspektów wnosi studium sondażowe: N. Arseniew, *La sainteté Moscou: Tableau de la vie religieuse et intellectuelle russe au XIX^e siècle*, Paris 1948.

⁵² Por. V. Arminion, *La Russie monastique*, Paris 1974; M. J. Rouët de Journel, *Monachisme et monastères russe*, Paris 1952.

prace z zakresu socjografii religijnej, dotyczące zarówno prawosławia rosyjskiego, jak i innych krajów chrześcijańskiego Wschodu, które mogą stanowić interesujący punkt odniesienia dla badań zachodnioeuropejskich, w niewielkim jednakże stopniu uwzględniają one perspektywę historyczną⁵².

2. RELIGIJNOŚĆ LUDOWA

Badania nad religijnością ludową rozwinęły się szczególnie w ostatnim dziesięcioleciu. Na przestrzeni krótkiego stosunkowo czasu powstało szereg studiów syntetycznych i rozpraw monograficznych, które wskazują na wyjątkową dynamikę prac badawczych⁵⁴. Każdego niemal roku organizuje się w różnych krajach kolokwia i sesje naukowe, poświęcone religii ludowej, które stanowią konfrontację rezultatów badawczych, zarówno poszczególnych krajów, jak i w skali międzynarodowej⁵⁵.

⁵² Badania z zakresu socjografii religijnej prawosławia dotyczą głównie środowisk robotniczych: Por. R. Cíprani, *Tendances actuelles dans recherches sociologiques sur le theme „religion et classe ouvrière”*, SC, 27, 1980 nr 2—3 s. 297—305 (autor omawia badania w Rosji i Jugosławii). Badania z zakresu socjologii religii na Węgrzech zob. V. Angyaliszirmai, *Vallászociológia*, Budapest 1970.

⁵⁴ Z ważniejszych prac: *La religion populaire dans l'Occident chrétien. Approches historiques*, red. B. Plongeron, Paris 1976 (książka pisana w perspektywie przygotowań do kolokwium międzynarodowego CNRS w Paryżu 1977 r.), *Le christianisme populaire, les dossiers de l'histoire*, red. R. Pannet, B. Plongeron, Paris 1976; *Religions et traditions populaires*, red. J. Cuisenier, F. Lautman, Paris 1979 (dotyczy wyznań katolickiego, protestanckiego i judaizmu). *La religion populaire. Aspects du christianisme populaire a travers d'histoire*, red. Y. M. Hilaire, Lille 1981; J. Vinatier, *Le renouveau de la populaire. Sources et racines de la religion populaire. Sources et étapes du renouveau conciliaire*, Paris 1981 (książka przedstawia punkt widzenia współczesnego duszpasterstwa posoborowego). Por. G. Briones, P. Gaston, *Repertorio bibliografico para un estudio del tema de la religiosidad popular, „Communio”* (Sevilla), 10, 1977 s. 155—192.

⁵⁵ *Les religions populaires. Colloque international 1970. Textes édités par B. Lacroix, P. Boglioni, Québec 1972; Le Merveilleux (deuxième colloque sur les religions populaires, 1971)*, red. F. Dumont, J. P. Montminy, M. Stein, Québec 1973; *Recherche et religions populaires. Colloque international 1973*, red. A. Desilets, G. Laperrière, Montréal 1976 (zawiera dokumentację trzeciego kolokwium międzynarodowego poświęconego religijności ludowej). *Religion populaire, milieu naturel et cadre social. Actes du colloque de Chicoutimi, 1975*, red. P. Jacques, „Protée”, 5, 1976 s. 1—82; *La piété populaire de 1610 à nos jours. Actes du 89^e congrès national des sociétés savantes, Basançon 1974*, Paris 1976; *Religione e religiosità popolari, „Ricerca di Storia Sociale e Religiosa. Nuova serie”*, 6, 1977 nr 11 (cały numer zawiera materiały z sesji zorganizowanej 25—26 X 1976 r. z inicjatywy G. De Rosa w Istituto per le ricerche di storia sociale e di storia religiosa, nella villa Cordellina-Lombardi di Montecchio

Podkreślić należy interdyscyplinarny charakter badań nad religijnością ludową. Stanowi ona przedmiot żywych zainteresowań nie tylko dla historyków, lecz również dla etnografów i socjologów zajmujących się ludową kulturą. Współpraca i dyskusja między reprezentantami różnych dyscyplin przyczyniły się w sposób wydatny do wypracowania kwestionariusza badań i ich założeń metodologicznych⁵⁶. Religijność ludowa staje się przedmiotem badań z punktu widzenia liturgii i teologii. Podczas gdy liturgiści interesują się tradycjami ludowymi zachowanymi w tekstach i obrzędach liturgicznych, to teologowie badają, w jakim stopniu chrystianizm ludowy zachował czystość wiary i jej nieskażoną historyczną tradycję⁵⁷.

Mimo tak intensywnego rozwoju badań pozostaje ciągle sprawą otwartą pytanie, co należy rozumieć pod pojęciem religijność ludowa. Dyskusje, jakie toczą się na ten temat wykazują duże różnicowanie poglądów wśród reprezentantów różnych dyscyplin. Ta rozbieżność opinii wydaje się pochodzić z dwu źródeł. Z jednej strony studia nad religijnością ludową są prowadzone z różnych punktów widzenia: folkloru, praktyk, mentalności i wierzeń religijnych, antagonizmów społecznych, socjologicznej stratyfikacji itp. Z drugiej strony jest to problem duszpasterski, podstawowy problem wewnątrzkościelny, który łączy się z różnymi koncepcjami

Maggiore, Vincenza); *L'implantation du protestantisme en Limousin au XIX^e siècle: un phénomène de religion populaire*, red. J. Baubérot, Paris 1978 (Actes du 102^e Congrès National des Sociétés Savantes, Limoges 1977); *La religion populaire. Paris 17—19 octobre 1977. Colloques internationaux Centre National de la Recherche Scientifique*, nr 576, Paris 1979.

⁵⁶ F. A. Isambert, *Religion populaire, sociologie, histoire et folklore*, ASSR, 1977, 42/2 s. 161—183; 1978, 46/1 s. 111—133 (autor przedstawia stan badań, kolokwia i dyskusje, skupiając się głównie na badaniach prowadzonych we Francji i Kanadzie, choć omawia także prace anglosaskie i włoskie). Tenże, *Autour du catholicisme populaire. Reflexions sociologiques sur un débat*, SC, 22, 1975 nr 2 s. 193—210; A. Dupront, *La religion populaire dans l'histoire de l'Europe occidentale*, RHEF, 64, 1978 nr 173 s. 185—202 (referat wygłoszony 19 X 1977 r. na zakończenie kolokwium poświęconego religijności ludowej, zorganizowanego przez CNRS). J. du Berger, *Bilan des études des folkloristes du Canada français dans le domaine de la mentalité religieuse populaire*, W: *Religions populaires. Colloque international 1970*, Québec 1972 s. 113—128 (z dołączonymi wskazówkami bibliograficznymi, s. 122—127).

⁵⁷ „La Maison Dieu”, 1975 nr 122 (cały numer poświęcony tematyce: „Religion populaire et réforme liturgique”); „La Vie Spirituelle”, 129, 1975 nr 607 (cały numer poświęcony „La prière populaire”). Punkt widzenia badań teologicznych: *Foi populaire, foi savante. Actes du V^e Colloque du Centre d'études d'histoire des religions populaires tenu au Collège dominicain de théologie (Ottawa)*, Paris 1976, zwłaszcza artykuł: G. Langevin, *Christianisme populaire et pureté de la foi*, Tamże, s. 149—166.

duszpasterskimi, co z konieczności powoduje zróżnicowanie poglądów i ocen⁵⁸.

Trudności związane z określeniem pojęcia religijności ludowej zmniejszają się, gdy dyskusję sprowadzimy na grunt badań dotyczących XIX i początku XX w. Profesor Gérard Cholvy podjął wysiłek syntetycznego przedstawienia prób odpowiedzi, jakie dostarczają na ten temat badania francuskich historyków⁵⁹. Przedstawia on krótko etapy dyskusji i stara się następnie określić pojęcie religii ludowej w odniesieniu do XIX i początku XX w. Według Cholvy'ego katolicyzm ludowy trzeba analizować w ścisłym związku z tradycyjną kulturą ludową (kultura „dla ludu”), którą odróżnić należy od kultury elit. Przez katolicyzm ludowy autor rozumie religię przeżywaną przez największą liczbę wierzących, przez masy wiernych, które składają się na ogół — choć nie wyłącznie — z ludowych warstw społecznych. Cholvy przeciwstawia religię przeżywaną („religion vécue”) przez masy wiernych religii propagowanej przez elity (np. przez kler), które stawiają ludowi pewne wymagania. Cholvy zauważa ciągłą oscylację, jaka istniała w XIX w. ze strony elit postulujących wymogi pod adresem ludu. U podstaw tej oscylacji są dwie orientacje pastoralne i dwie koncepcje teologiczne dotyczące środków ewangelizacji społeczeństwa. Jedna postuluje wiarę oczyszczoną z folkloru ludowego, druga toleruje, a nawet popiera tradycje ludowe. W poróżdru plasuje się religijność ludowa, która bardzo wolno poddaje się zmianom i zachowuje względną autonomię wobec modeli proponowanych przez elity.

Badania francuskie podkreślają istnienie w XIX w. ścisłych związków między religijnością ludową a prądem ultramontańskim⁶⁰. Pobożność ultramontańska odznacza się dążnością do ze-

⁵⁸ G. Thils, *La „religion populaire”: approches, définitions*, „Revue Théologique de Louvain”, 8 1977 fasc. 2 s. 198—210; J. Duquesne, *Un débat actuel: „La religion populaire”*, „La Maison Dieu”, 1975 nr 122 s. 7—19; F. A. Isambert, *Religion populaire*, ASSR, 1977, 42/2 s. 161—183 (zwłaszcza konkluzja artykułu); A. Sobrero, M. Squillacioti, *Reflessioni sulla nozione di religiosità popolare*, „Testimonianze” (Florence), 21, 1978 nr 201—202 s. 88—95; Russo Carla, *La religiosità popolare nell'età moderna. Problemi e prospettive*, „Prospettive Settanta” (Naples), 1979 nr 3 s. 345—379.

⁵⁹ G. Cholvy, *Realités de la religion populaire dans la France contemporaine (XIX^e — début XX^e siècle)*, w: *La religion populaire dans l'Occident chrétien. Approches historiques*, dz. cyt., s. 149—193; *Le catholicisme populaire en France au XIX^e siècle*, w: *Le christianisme populaire, les dossiers de l'histoire*, dz. cyt., s. 199—223.

⁶⁰ Y. M. Hilaire, *Notes sur la religion populaire au XIX^e siècle*, w: *La religion populaire*, Paris 17—19 octobre 1977, Colloques internationaux, dz. cyt., s. 193—198; G. Cholvy, *Piété ultramontaine et sentiment religieux dans le peuple de l'Hérault au XIX^e siècle*, w: *La piété populaire de 1610 à nos jours*, dz. cyt., s. 273—286; Tenze, Ex-

wewnętrznych manifestacji przeżycia religijnego (pielgrzymki, procesje, iluminacje itp.). Zdaniem profesora Cholvy'ego stanowi ona reakcję przeciw deizmowi XVIII w., to tłumaczy — stwierdza autor — dlaczego w pobożności ultramontańskiej szczególny akcent był położony na przeżycie religijne. Znalazło to wyraz w rozwoju kultu Serca Pana Jezusa, Męki Pańskiej (droga krzyżowa), Eucharystii (adoracja nieustająca, częsta Komunia św.), nabożeństw maryjnych, kultu świętych, zwłaszcza św. Józefa, św. Antoniego Padewskiego, a także św. Rocha, którego kult odnowił się w następstwie epidemii z lat 1851 i 1854. Charakterystyczną cechą pobożności ultramontańskiej było ponadto zwiększenie się roli bractw, sanktuariów, lokalnych i regionalnych, jako miejsc pielgrzymkowych. Ruch pątniczy łączył się ściśle ze wzrostem liczebności objawień prywatnych, zwłaszcza maryjnych, które cieszyły się wyjątkową popularnością wśród ludu.

Najnowsze wyniki francuskich badań (Cholvy, Hilaire) wykazują, że w rozwoju religijności ultramontańskiej można wyodrębnić trzy okresy. Jej faza początkowa obejmuje pierwsze trzydzieścioletnie lata XIX w. Przeważają wtedy tradycyjne formy pobożności, niski poziom uświadomienia religijnego. Jest to religijność przeniknięta zabobonami. Okres drugi (lata 1840—1870) jest najbardziej korzystny dla rozwoju ultramontanizmu. Zdecydował o tym fakt, że romantyzm ułatwił lepsze zrozumienie mentalności wiejskiej, a kler lepiej odpowiedział na potrzeby duchowe mas. W trzecim okresie cywilizacja wiejska schryzjanizowana przechodzi poważny kryzys, który staje się widoczny, poczynając od początku lat osiemdziesiątych (laicyzacja szkoły, wzrost antyklerykalizmu i laicyzacji). Zaznacza się feminizacja religii, co wywołuje sarkastyczną postawę u antyklerykałów. Natomiast elity chrześcijańskie szukają pokarmu duchowego w odradzających się silnie w tym czasie środowiskach monastycznych, które stają się centrami odnowy liturgicznej w formie rozwijającego się coraz intensywniej ruchu liturgicznego⁶¹. Tymczasem kler diecezjalny poszukuje nowych form oddziaływania, które by niosły odpowiedź na nowe problemy i potrzeby duchowe wiernych. W efekcie przynosi to nawrót do praktyk religijnych i utwierdzenie się ultramontańskiej religijności. Zdaniem profesora Hilaire, w drugiej połowie XIX w. utrwalają się w Europie katolickiej formy religijności ultramontańskiej, które będą trwały aż do Vaticanum II.

pressions et evolution du sentiment religieux populaire dans la France du XIX^e siècle au temps de la Restauration catholique (1801—1869), w: *Tamże*, s. 289—320.

⁶¹ Por. R. Aubert, *La restauration monastique dans l'Europe occidentale du XIX^e siècle*, „Revue Benedictine”, 83, 1973 s. 9—32; O. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique. Esquisse historique depuis le début du XIX^ecle jusqu'au pontificat de Pie X*, Paris 1945.

W miarę postępu studiów nad religijnością ludową ukazują się coraz to nowe jej aspekty, a jej obraz staje się coraz bardziej zróżnicowany, zależnie od tego, jakie się analizuje źródła i jakie regiony zostają objęte badaniami. Y.—M. Hilaire i R. Faucon wskazują na ścisły związek religii ludowej ze środowiskiem wiejskim, uważają, że jest ona głównie religią włościan, związaną ściśle z rytualistyką agrarną i z rytmem życia codziennego społeczności wiejskiej⁶². Tymczasem badania Nadine Josette Chaline przeprowadzone w Normandii wykazują, że w XIX w. religia ludowa była głęboko zakorzeniona zarówno w miastach, jak i na wsiach⁶³. Podobnie Gabriel de Rosa w swoich studiach nad religijnością ludową południowych Włoch stwierdził istnienie elementów magicznych i zabobonnych we wszystkich warstwach społeczno-zawodowych, u dziennikarzy, farmerów, dzierżawców, właścicieli ziemskich, baronów, a także wśród duchowieństwa⁶⁴. Z kolei zespół studiów przeprowadzonych przez kilkunastu historyków na terenie Włoch nad religijnością klas ludowych wykazał ogromne zróżnicowanie postaw wobec religii wśród ludności znajdującej się na najniższych szczeblach drabiny społecznej. Ta właśnie okoliczność zadecydowała o opublikowaniu tych studiów pod wspólnym tytułem: „religie klas ludowych”. Użycie liczby mnogiej w tytule tego wydawnictwa tłumaczy się tym, że — jak to wyjaśnia we wstępie Carlo Ginzburg, redaktor tej publikacji — rozbieżności w religijności warstw ludowych różnych regionów są zbyt duże, by można wszystkie te studia sprowadzić do wspólnego tytułu „religia ludowa”⁶⁵.

Historycy zbyt łatwo wyciągali wnioski i formułowali oceny na temat religijności ludowej na podstawie źródeł normatywnych, bądź tekstów pochodzących od kleru czy elit społecznych zajmujących krytyczną postawę wobec religijności ludu. Stąd nie zawsze zauważali, że wiara ludu może zawierać treści autentycznie chrześcijańskie. Gérard Cholvy zwraca uwagę na istnienie źródeł dotychczas niewykorzystanych przez specjalistów, a więc takich, jak autobiografie, pamiętniki, dzienniki osobiste (często niewydane), powieści obyczajowe, życiorysy księży, zakonników, zakonnice, które wyrosły z kultury ludowej. Pozwala mu to sformułować

⁶² Y. M. Hilaire, R. Faucon, *L'Eglise dans le monde rurale (1800—1945)*, „Recherche Sociale”, 1971 (juil.—oct.) s. 3—31.

⁶³ N. J. Chaline, *La religion populaire en Normandie au XIX^e siècle*, w: *La religion populaire, Paris 17—19 octobre 1977, Colloques internationaux*, dz. cyt., s. 171—178.

⁶⁴ G. De Rosa, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno, Bari-Laterza 1973; Tenze, Vescovi popolo e magia nel Sud. Ricerche di storia religiosa dal XVII al XIX secolo*, Naples 1971.

⁶⁵ *Religioni delle classe popolari*, red. C. Ginzburg, „Quaderni Storici”, 1979 nr 41 s. 390—336.

tezę o „interioryzacji” chrystianizmu ludowego. Podkreśla takie aspekty w postawach religijnych ludu, jak pracowitość, uczciwość, nieprzysiężanie się do dóbr materialnych, ofiarność, spokój i odwaga wobec cierpienia, śmierci, pragnienie męczeństwa, kult męczeństwa. Wszystko to dalekie jest — stwierdza z naciskiem Cholvy — od zabobonu, tak chętnie podkreślanego przez badaczy zajmujących się religią ludową. Profesor Cholvy zauważa, że pogłębienie wiary dokonywało się wśród ludu przez lekturę Biblii, żywotów świętych, broszur budujących, które ukazywały masom chrześcijańskim autentyczne wartości chrystianizmu. Autor wyraża przekonanie, że zerwanie z dotychczasowym milczeniem „oficjalnej historii” na temat religii i wiary ludu oraz poddanie analizie tego typu źródeł zdolne jest zdynamizować historiografię religijną i ukazać religijność ludową, a tym samym chrystianizm, w nowym świetle⁶⁶.

Inny punkt widzenia reprezentują badania A. Ribeiro de Oliveira dotyczące katolicyzmu ludowego w Brazylii. Autor analizuje problem, w jakim stopniu katolicyzm ludowy jest religijnym wyrazem opozycji klas poddanych hegemonii burżuazji. Stwierdzony przez niego konflikt — sięgający swymi początkami XIX w. — między „katolicyzmem klerykalnym” i „katolicyzmem ludowym” miał swoje korzenie w relacjach między klasami panującymi i poddanymi. Podczas gdy A. Ribeiro de Oliveira ukazuje związki między religijnością ludową a kontrastami społecznych stosunków, tak ostro rysującymi się w Ameryce Łacińskiej, to C. Parker Gumucio przedstawia — na przykładzie Chile — religijne motywacje walk o niezależność polityczną narodów tego kontynentu. Stwierdza on, że w Chile religia, w jej tradycyjnych ludowych formach, stanowi istotny czynnik konstytuujący świadomość patriotyczną i odgrywa doniosłą rolę w walkach rewolucyjnych. Do podobnych stwierdzeń dochodzi Pedro Morande na drodze analizy przeżyć religijnych wiejskiej ludności Chile ogniskujących się wokół maryjnego sanktuarium narodowego del Carmen. Maryja jawi się w przekonaniach ludu jako patronka Chile i tu świadomość religijna związana ściśle ze świadomością narodową odgrywa — zdaniem autora — rolę podstawową w formowaniu się i w zachowaniu tożsamości narodowej. Według Pedro Morande jest to zjawisko typowe dla innych również narodów Ameryki Łacińskiej⁶⁷.

⁶⁶ G. Cholvy, „Religion populaire” et interiorisation du christianisme: les pesanteurs de l'historiographie (XIX^e—XX^e siècle), w: *La religion populaire, Paris 17—19 octobre 1977, Colloques internationaux*, dz. cyt., s. 179—184.

⁶⁷ A. Ribeiro de Oliveira, *Catholicisme populaire et hégémonie bourgeoise au Brésil, ASSR*, 1979, nr 47/1 s. 53—79 (artykuł stanowi część tezy doktorskiej pisanej pod kierunkiem François Houtarta). P. Morande, *Algunas reflexiones sobre la conciencia en la religio-*

Stwierdzoną przez Pedro Morande rolę maryjnego sanktuarium del Carmen zasługuje na uwagę, bowiem pobożność maryjna jest jednym z istotnych aspektów religijności ludowej. Istnieje bogata stosunkowo literatura historyczna dotycząca prywatnych objawień maryjnych XIX i XX w. oraz związanego z nimi ruchu pątniczego. Prywatne objawienia odgrywały doniosłą rolę w życiu religijnym ludu ostatnich dwu stuleci. Bernard Billot doliczył się powyżej 200 objawień w XX w. na terenie zachodniej Europy, a oba ostatnie stulecia nazywa on „epoką objawień maryjnych”. Jest więc zrozumiałe, że ten tak doniosły aspekt życia religijnego najnowszej epoki stał się przedmiotem zainteresowań wielu historyków. Większość tych prac historycznych ma charakter opisowy. Ogólna ich tendencja zmierza do przedstawienia przebiegu poszczególnych objawień i zasięgu ich społecznego oddziaływania⁶⁰. Niewiele można wymienić studiów zawierających pogłębioną analizę społeczno-historyczną lub psychologiczną tego interesującego fenomenu religijnego. Tak właśnie charakter mają prace włoskiego historyka Alberto Vecchi. Autor analizuje kult obrazów i związanych z nimi prywatnych objawień, zwłaszcza w środowiskach wiejskich. Bada je w szerszym kontekście ludowej pobożności i mentalności religijnej ogółu wiernych⁶¹.

Na szczególną uwagę zasługują prace grupy francuskich historyków, ukonstytuowanej przez René Laurentina. Rozpoczęte zostały w latach pięćdziesiątych i prowadzone są od tego czasu systematycznie, uzyskując rezultaty w formie wielotomowego wydaw-

sidad popular, w: *Iglesia y Religiosidad Popular en America Latina*, Bogota (Colombia), 1977 s. 170—191; C. Parker Gumucio, *La lucha por la libertad independencia de Chile*, „Mensaje”, 198 nr 294 s. 651—656.

⁶⁰ B. Billet, J. M. Alonso, B. Bobrinkoy, M. Oraison, R. Laurentin, *Vraies et fausses apparitions dans l'Eglise*, Paris 1973. H. L. Maréchal, *Memorial des apparitions de la Vierge dans l'Eglise*, Paris 1957; A. Colin-Simard, *Les apparitions de la Vierge. Leur histoire*, Paris 1981; R. Auclair, *Les epiphanies de Marie, Paris, la Salette, Pontmain, Fatima, Beaureing, Banneux*, Paris 1967; J. J. Antier, *Le pèlerinage retrouvé*, Paris 1979; C. Savart, *Les apparitions mariales en France au XIX^e siècle, un ensemble?* „Revue d'Histoire de la Spiritualité”, 48, 1972 s. 205—220. Prace dotyczące poszczególnych objawień: H. Voillin, *La Salette. Montagne prophétique*, La Tronche-Montfleury 1969; L. Bassette, *Le fait de la Salette. 1846—1854*, Paris 1855; J. Jaouen, *La grâce de la Salette au regard de l'Eglise*, Paris 1948; J. M. Alonso, *Historia da Literatura sobre Fátima, Fátima 1967* (omawia bibliografię dotyczącą objawień w Fatima); R. Laurentin, *Catherine Labouré et la médaille miraculeuse*, Paris, t. 1, 1976, t. 2, 1979; P. Bayle, *Les apparitions de Vallensanges et ses miracles*, Paris 1978 (dotyczy objawień Matki Boskiej 13-letniemu chłopcu J. A. Bernardowi w Forez. latem 1838 r.).

⁶¹ A. Vecchi, *Il culto delle immagini popolari*, Florence 1968. Por. Tenze, *Sul concetto di pietà popolare*, „Studi Cattolici”, 12, 1968 s. 595—599.

nictwa źródłowej dokumentacji objawień w Lourdes i w Pontmain. Dokumentacja objawień w Lourdes została opublikowana w wielotomowym wydawnictwie, objętym wspólnym tytułem *Documents authentiques*. Pierwsze cztery tomy zawierają dokumenty, które powstały w związku z przebiegiem objawień Matki Bożej Bernardecie Soubirou (1858). Dokumentacja zawarta w pozostałych dwu tomach związana jest z badaniami władz kościelnych dotyczącymi objawień w latach 1859—1862 (*Procès de Lourdes*). Autorzy zebrali nieznanne dotychczas źródła archiwalne, zeznania, wywiady opinie, polemiki dziennikarzy, ukazujące szczegółowo rozwój wypadków postępujących z dnia na dzień⁷⁰.

Kolejne sześć tomów, opublikowanych przez R. Laurentina na początku lat sześćdziesiątych, objęte są wspólnym tytułem *Lourdes. Histoire authentique des apparitions*. Stanowią one próbę krytycznej analizy wydanych uprzednio dokumentów. Jest to interesujące studium psychologiczne i socjologiczne świadectw Bernardety Soubirou, zeznań świadków, oświadczeń lekarzy, opinii i ocen historyków dotyczących tych objawień. Autor analizuje strukturę świadectw, poddaje krytycznej ocenie historycznej samo zjawisko objawienia, analizuje zjawisko ekstazy, reakcję tłumów, ustala szczegółowo chronologię wydarzeń. Sześciotomowa *Histoire authentique des apparitions* stanowi w całości dobrze udokumentowaną, obszerną syntezę objawień w Lourdes⁷¹.

René Laurentin opracował ponadto krótki zarys objawień w Lourdes. Przedstawił w nim krytyczny opis kolejnych objawień

⁷⁰ R. Laurentin, B. Billet (współautor t. 3—6), P. Galland (współautor t. 5—6), *Lourdes. Documents authentiques*, Paris. T. 1. *Au temps des seize premières apparitions 11 février — 3 avril 1858*. T. 2. *Dix-septième apparition. Gnoses. Faux miracles. Fausses visions. La grotte interdite. 4 avril—14 juin 1858, 1957*. T. 3. *Autour de la grotte interdite. Une phase nouvelle de l'histoire de Lourdes. Dernière apparition. Intervention du magistrat. Entrée en scène de Louis Veillot. Visites à Bernadette 14 juin — 27 août 1858, 1958*. T. 4. *Le dénouement de „l'affaire Lourdes” et intervention impériale. 18 août—20 octobre 1858, 1958*. T. 5. *Procès de Lourdes. 1. L'enquête épiscopale sur Bernadette, la source et les guérisons. Chronique de Lourdes et visites à Bernadette (20 octobre 1858 — début avril 1860) avec un complément du dossier du centenaire: Des lettres inédites du Temps des apparitions, 1959. 2. Le jugement épiscopal. Histoire de Lourdes et vie de Bernadette d'avril 1860 à août 1862, 1961*.

⁷¹ R. Laurentin, *Lourdes. Histoire authentique des apparitions*, Lourdes—Paris. T. 1. *Structure des témoignages, état de la question, 1961*. T. 2. *L'enfance de Bernadette et les trois premières apparitions. 7 janvier 1844—18 février 1858, 1962*. T. 3. *La quinzaine des apparitions. Problèmes fondamentaux. Le site, la joule, Bernadette, l'extase, l'apparition, les secrets et la chronologie, 1962*. T. 4. *La quinzaine au jour le jour. Première semaine. 19 au 25 février 1858, 1963*. T. 5. *La quinzaine au jour le jour. Deuxième semaine. Du 26 février au 4 mars, 1963*. T. 6. *Du 5 mars au 16 juillet 1858. Les trois dernières apparitions, 1964*.

i towarzyszących im wydarzeń, ilustrując je autentycznymi dokumentami historycznymi⁷². Inny charakter ma wydana przez niego przed kilku laty niezbyt obszerna książka, poświęcona ruchowi pątniczemu do sanktuarium maryjnego w Lourdes⁷³. Tym razem historyk Lourdes prezentuje się jednocześnie jako pasterz i dziennikarz. Obok informacji statystycznych dotyczących się pielgrzymek Laurentin omawia strukturę społeczną pielgrzymów, przeprowadza krytyczną analizę uzdrowień, ukazuje środowisko, jakie wytworzyło się w Lourdes w następstwie ożywionego ruchu pątniczego, nie pomijając jego aspektów handlowych i komercyjnych.

Po wydaniu omówionego powyżej dwunastotomowego studium dotyczącego Lourdes, René Laurentin, wraz z Albertem Durand, opublikował trzecztomową *Histoire authentique* objawień w Pontmain. Metoda i jakość pracy jest tu taka sama jak w przypadku Lourdes. Autorzy przedstawiają szczegółowo przebieg wypadków w ich chronologicznym rozwoju w latach 1830—1976, dążą do ich interpretacji i krytycznej oceny. Dołączają również wybór podstawowych dokumentów (111 spośród ponad tysiąca zebranych)⁷⁴.

Podobny charakter ma kolejna publikacja (*Documents authentiques*) odnoszące się do objawień na Rue du Bac w Paryżu⁷⁵. Po obszernym wstępie, zawierającym historyczną informację, krytyczną ocenę wydarzeń i ukazującym antropologiczne perspektywy badawcze, autorzy (R. Laurentin i P. Roche) przedstawiają w układzie chronologicznym około 700 dokumentów. Praca — zaopatrzona w tablice, skorowidze i indeksy — dostarcza interesujących danych dotyczących jednego z aspektów religijności ludowej, mianowicie kultu obrazów i medalionów cudownych, zjawiska charakterystycznego dla sanktuarium na Rue du Bac w Paryżu.

Odrębne, dwutomowe studium poświęcił Laurentin Katarzynie Labouré, z której osobą związane były objawienia maryjne na Rue du Bac. Pierwszy tom (*Récit*) zawiera obszerny życiorys Katarzyny Labouré, w drugim (*Preuves*) autor publikuje dwa tysiące dokumentów, w większości dotychczas nieznanymi, związanych z życiem Katarzyny i z doznanymi przez nią objawieniami⁷⁶. Ogólna koncepcja tego opracowania nie odbiega od innych prac René Laurentina. Mimo niewątpliwych ich braków, nie zawsze

⁷² R. Laurentin, *Les apparitions de Lourdes. Récit authentique, illustré de documents de l'époque*, Paris—Lourdes 1966.

⁷³ Tenże, *Lourdes, pèlerinage pour notre temps*, Lyon 1977.

⁷⁴ R. Laurentin, A. Durand, Pontain, *Histoire authentique*. T. 1. *Un signe dans le ciel*, t. 2. *Preuves*, t. 3. *Documents*, Paris 1970.

⁷⁵ R. Laurentin, P. Roche, *Catherine Labouré et la médaille miraculeuse: Documents authentiques (1830—1976)*, Paris 1976.

⁷⁶ R. Laurentin, *Vie de Catherine Labouré. Voyante de la rue du Bac et servante des pauvres. 1806—1876*. T. 1. *Récit*. T. 2. *Preuves*, Paris 1980.

w pełni przekonującej argumentacji, studia Laurentina i jego współpracowników ubogacają w znacznym stopniu współczesną historiografię dotyczącą religijności ludowej.

Prace Laurentina i zorganizowanej przez niego grupy historyków wykazują, że objawienia i towarzyszące im uzdrowienia należy uznać za fenomen typowy dla ludowej religijności. Jednym z elementów — uzdrowieniami „cudownymi” zajął się w swoich badaniach Alban Bensa. Podczas swoich kilkuletnich wędrówek po parafiach w regionie Perche-Gouët sporządził on wykaz 185 miejsc kultu „świętych uzdrowicieli” („saints guérisseurs”). Trudno jest podsumować, bez zbytniego uproszczenia, bogactwo materiałów zgromadzonych przez autora. Po przebadaniu archiwów diecezjalnych i państwowych (powiatowych) tego regionu, autor stwierdził ścisłe związki między ruchem pielgrzymkowym a rytmem prac rolniczych. Pielgrzymami do „świętych uzdrowicieli” byli głównie włościanie. W przekonaniu ludu święci przywracali zdrowie zarówno ludziom jak i trzodzie. Pielgrzymi stworzyli rodzaj słownika lekarskiego używanego w tym regionie. Lud wieśniaczy nadał swoim wierzeniom religijnym oryginalną interpretację ludową⁷⁷. Jest oczywiste, że ta pasjonująca lektura, zaopatrzona mapami, kartogramami, tabelami, nie upoważnia do zbyt daleko idących uogólnień i wymaga weryfikacji na podstawie badań porównawczych.

Podobną tematyką zajął się w swych badaniach Jean Pirotte w Belgii. Podał on mianowicie analizie historycznej teksty „cudownych” modlitw⁷⁸. W XIX w. istniały liczne publikowane zbiory takich modlitw. Pirotte przeprowadził analizę jednego z takich zbiorów (*La médecine des pauvres*, opublikowanego w Huy w 1893 r.). Autor stara się odpowiedzieć na pytanie, czy mamy w tym przypadku do czynienia z religią, czy z magią. Szczegółowa analiza tekstu nie upoważnia, zdaniem Pirotte'a, do jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Obok bowiem tendencji magicznych, które wydają się być przeważające, istnieją elementy religijne, wyrażające autentyczne postawy chrześcijańskie. Należy więc unikać — stwierdza Pirotte — zbyt daleko idących uogólnień i pośpiesznego wyciągania wniosków dotyczących się postaw religijnych ludu, bez uprzedniej pogłębionej analizy historycznej, uwzględniającej ogólny poziom religijnego uświadomienia i mentalności ludu.

Inne aspekty ruchu pątniczego ukazują dwie prace francuskich

⁷⁷ A. Bensa, *Les saints guérisseurs du Perche-Gouët. Espace symbolique du Bocage*, Paris 1978.

⁷⁸ J. Pirotte, *Prières „merveilleuses” et foi populaire en Wallonie au XIX^e et XX^e siècle. Le médecin des pauvres*, w: *Annales du XLIV-me Congrès, Huy 18—22 août 1976*, s. 677—683.

historyków, Philippe Boutry i Michel Cinquina, wydane przed dwoma laty w jednym tomie⁷⁹. Philippe Boutry zajął się sylwetką proboszcza z Ars, Jean-Marie Baptiste Vianney. Na podstawie akt procesu beatyfikacyjnego, archiwaliów parafialnych, zachowanych opisów pielgrzymek, ukazuje proboszcza z Ars jako niezmiernie duszpasterza, który przyciąga tysiące pielgrzymów do swego konfesjonahu. Ars stało się w połowie XIX w. największym miejscem pielgrzymkowym we Francji (od 60 do 80 tysięcy pielgrzymów rocznie). Uderza oryginalność tego miejsca pielgrzymkowego. To nie statua, nie relikwie świętego, lecz osobowość proboszcza: spowiednika, jasnowidza, cudotwórcy, kaznodziei, pocieszyciela ściągającego pielgrzymów z całej Francji. Jest to więc jedyny w swoim rodzaju fenomen religijny.

Popularność Ars była większa niż sanktuarium Paray-le-Monial, położonego w południowej części departamentu Saône-et-Loire, które było ośrodkiem kultu Serca Pana Jezusa, związanego z osobą Margarite Marie Alacoque. Michel Cinquin analizuje przyczyny, które zadecydowały o odrodzeniu ruchu pielgrzymkowego do tego sanktuarium w drugiej połowie XIX w. Złożyło się na to cały szereg uwarunkowań historycznych: w 1856 r. Pius IX rozciąga święto Serca Pana Jezusa na cały Kościół, w 1864 r. beatyfikacja M. M. Alacoque, w 1871 r. przegrana wojna z Niemcami i rewolucja w Paryżu. Wszystko to było dla Francuzów znakiem „czasów mesjanistycznych”, które sprzyjały wyjątkowemu rozwojowi kultu Serca P. J. i ruchu pątniczego do Paray-le-Monial⁸⁰.

Przedstawione powyżej prace wnoszą wiele istotnych, nowych punktów widzenia. W ich świetle wymagają rewizji niektóre dotychczasowe poglądy na temat religijności ludowej. Nie ulega wątpliwości, że jest ona zorientowana ku przeszłości. Nie można jednakże zapominać, iż jej zachowawczy charakter nie wyklucza bynajmniej licznych innowacji, które widoczne są w XIX wieku: nowe miejsca pielgrzymkowe, nowe formy pobożności ultramontańskiej, nowe śpiewniki i modlitewniki czy inne teksty dewocyjne. Podkreślany niejednokrotnie przez badaczy antagonizm między religią przeżywaną przez lud („religion vécue”) i religią propagowaną przez kler („religion prescrite”) wymaga ostrożnej interpretacji, jeśli się przypomni zbieżność, jaka istniała między aspiracjami ludowymi, a prądem ultramontańskim, inspirującym koncepcje duszpasterskie i teologiczne. Nie zawsze występowała również opozycja między religij-

⁷⁹ P. Boutry, M. Cinquin, *Deux pèlerinages au XIX^e siècle. Ars et Paray — le — Monial*, Paris 1990. Por. B. Boutry, *Un sanctuaire et son saint au XIX^e siècle: Jean Marie Baptiste Vianney, curé d'Ars*, AESC, 35 1990 nr 2 s. 353—379.

⁸⁰ Por. A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré Coeur*, Paris 1923—1939, t. 1—5 (zwłaszcza t. 4—5 dotyczące rozwoju kultu Serca Pana Jezusa w XIX w.).

nością ludową a rozwojem techniki. Na przykład kolej ułatwiała rozwój ruchu pątniczego, udoskonalenie techniki wydawniczej przyczyniało się do upowszechniania w XIX w. obrazków dewocyjnych i tekstów religijnych wyrosłych na gruncie kultury ludowej (modlitewniki, hagiografie, literatura straganowa). Pociągało to za sobą interioryzację przeżycia religijnego wśród mas chrześcijańskich i głębokie przeobrażenia w świadomości społeczno-religijnej ludu.

Wolno, jak się wydaje, sformułować tezę, że aktualny intensywny rozwój badań nad religijnością ludową przyniesie w następstwie głębszą rewizję wielu uproszczonych dotychczas poglądów i pozwoli głębiej zrozumieć kulturę ludową, która zajmuje tak doniosłe miejsce w dziejach kultury chrześcijańskiej.

3. RELIGIJNOŚĆ ŚRODOWISKA PRZEMYSŁOWEGO I ZAGADNIENIE DECHRYSZTIANIZACJI

Głębokie przemiany społeczno-kulturalne, jakie dokonały się w następstwie industrializacji i urbanizacji Europy XIX w. miały daleko idące następstwa dla życia religijnego. W związku z tym powstaje podstawowy problem badawczy: dechrystianizacja Europy XIX i XX w. Dechrystianizacja łącząc się z historycznym procesem przejścia od społeczeństwa tradycyjnego — wiejskiego do nowoczesnego — miejskiego, niosła z sobą kryzys religijności tradycyjnej i doprowadziła w ostatecznym rezultacie do wytworzenia się nowego typu religijności dostosowanej do środowiska miejskiego, przemysłowego⁸¹.

Badania nad dechrystianizacją społeczeństw europejskich XIX w. mają już swoją historię. Dokonały się pierwsze konfrontacje międzyrodowe wstępnych rezultatów badawczych na kolokwium historycznych w Lyonie w 1963 r. i w Cambridge w 1968 r.⁸² We współczesnej nauce historycznej utrzymuje się teza, że początki dziewiętnastowiecznego procesu dechrystianizacji związane są ściśle z przemianami społeczno-politycznymi, które towarzyszyły przebiegowi rewolucji francuskiej. Przeprowadzono dotychczas szereg studiów poświęconych analizie mechanizmów społeczno-politycz-

⁸¹ E. Pin, *La religion et le passage d'une civilisation préindustrielle*, W: H. Carrier, E. Pin, *Essais de sociologie religieuse*, Paris 1967 s. 233—261; R. Coste, *Foi et société industrielle*, „Nouvelle Revue Théologique”, 97, 1975 nr 5 s. 385—414; R. Ortiz, *Religios populares e industria cultural*, „Religiao e Sociedade”, 1980 nr 5 s. 51—63; P. H. Fry, *Manchester a Sao Paulo: Industrialização e religiosidade popular*, „Religiao e Sociedade” 1978 nr 3 s. 25—52.

⁸² *La déchristianisation au XIX^e siècle*, Colloque d'histoire religieuse (Lyon, octobre 1963), „Cahiers d'histoire”, 1963; *Miscelanea historiae ecclesiasticae. III. Colloque de Cambridge 24—28 septembre 1968*, red. D. Baker, Louvain 1970.

nych, funkcjonujących w czasie rewolucji francuskiej, w których kontekście zmanifestowały się pierwsze wyraźne objawy dechrystianizacji społeczeństwa francuskiego. Jest rzeczą zrozumiałą, że uwaga historyków skupia się głównie na okresie terroru jakobińskiego, którego ostrze wymierzone było przeciw Kościołowi, związanemu ściśle z „ancien régime”.

Dechrystianizacja była jednakże zjawiskiem o wiele głębszym niż antyreligijne represje jakobinów. W kontekście rewolucyjnych wydarzeń wykrystalizowała się nowa struktura Kościoła i nowe modele życia religijnego. Wiadomo, że wśród księży zaprzysiężonych na rzecz rewolucji, wielu było szczerze oddanych sprawie religii. Starali się oni dostosować życie Kościoła do nowych warunków stworzonych przez rewolucję. Tymczasem oficjalne czynniki kościelne zajęły wobec tych tendencji stanowisko zdecydowanie negatywne, co przyczyniło się w dużej mierze do zakwestionowania religii w świadomości społecznej części francuskiego społeczeństwa. Po zakończeniu rewolucji Kościół nie zdołał już zneutralizować tych przemian, jakie nastąpiły w świadomości społecznej⁸².

Rewolucja francuska uruchomiła więc mechanizmy społeczne, które funkcjonowały nadal po jej zakończeniu, przyczyniając się do postępów dechrystianizacji społeczeństwa francuskiego i innych krajów europejskich XIX w. Dotychczasowe badania wykazały całą złożoność i wieloaspektowość dechrystianizacji. Przejawia się ona na zewnątrz w formie zaniku praktyk religijnych. Widoczne to jest zwłaszcza w środowiskach przemysłowych i miejskich. Proces ten miał jednakże swoje głębsze uwarunkowania, był mianowicie rezultatem przemian, jakie dokonywały się w sferze świadomości i postaw religijno-społecznych, które prowadziły do wrastającej obojętności dla spraw religii i Kościoła. Badania wykazały istnienie ścisłego związku między wzrostem obojętności a zapóźnieniem w rozwoju struktur kościelnych, zwłaszcza sieci parafialnej, która nie nadążała za dynamiką demograficzną i społeczną środowiska przemysłowego. Doprowadziło to w rezultacie do wytworzenia się w XIX w. wielkich centrów przemysłowych i wielkich aglomeracji miejskich, które pozostawały poza zasięgiem od-

⁸² B. Plonger, *Conscience religieuse en Revolution. Regards sur l'historiographie religieuse de la Revolution française*, Paris 1969 (zwłaszcza cz. III. *Déchristianisation*, s. 101—177); Tenże, *Regards sur l'historiographie religieuse de la revolution. Cz. 2. La déchristianisation*, „Annales d'Histoire de la Revolution Française”, 2, 1969 s. 145—205; M. Vovelle, *Religion et revolution: La déchristianisation de l'An II*, Paris 1976; S. Bianchi, *La déchristianisation de l'An II. Essai d'interprétation*, „Annales d'Histoire de la Revolution Française”, 50, 1978 nr 233 s. 341—371; P. Goujard, *Sur la déchristianisation dans l'Ouest*, Tamże, s. 433—450; G. Cholvy, *Religion et revolution: la déchristianisation de l'An II*, Tamże, s. 451—464.

działywania Kościoła i jego duszpasterskiej działalności. Te właśnie środowiska zostały objęte w pierwszym rzędzie procesem dechrystianizacji⁸⁴.

Dechrystianizacja musi być analizowana w kontekście postępów antyklerykalizmu, racjonalizmu i liberalizmu. Te prądy ideowe miały swoją genezę historyczną w przemianach świadomości, jakie dokonały się w Europie w XVIII w. i upowszechniały się następnie w XIX w., promieniując również na kraje pozaeuropejskie. Zdaniem André Latreille'a antyklerykalizm doprowadził w drugiej połowie XIX w. do laicyzmu, a ten do zjawiska niewiary, które staje się dostrzegalne wyraźnie w pierwszej połowie XX w.⁸⁵

Podkreśla się, że kryzys religijny, którego wyrazem jest dechrystianizacja, pozostaje w ścisłym związku ze stanem chrystianizmu i z modelem życia chrześcijańskiego odziedziczonym po poprzednich epokach historycznych. Powstaje zatem podstawowy problem metodologiczny: dechrystianizacja musi być analizowana łącznie z chrystianizacją społeczeństw europejskich. W związku z tym rodzą się pytania: Czy dechrystianizacja jest czymś więcej niż wygasaniem określonego modelu chrześcijaństwa? Czy stanowi ona zakwestionowanie konformizmu religijnego wypracowanego w okresie potrydenckim? Czy nonkonformizm religijny oznacza odejście od religii, czy też poszukiwanie nowych jej form, bardziej

⁸⁴ S. Bianchi, *Manifestations et formes de la déchristianisation dans le district de Corbeil*, „Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine”, 27, 1979 nr 2 s. 256—285 (do artykułu dołączone tabele i mapy); L. Trenard, *Aux origines de la déchristianisation. Le diocèse de Cambrai de 1830 à 1848*, „Revue du Nord”, 1965 (juillet-sept.), s. 399—459; F. Boulard, *La „dechristianisation” de Paris. L'évolution historique du non-conformisme*, ASR, 1971 nr 31 s. 69—98; Y. M. Hilaire, *Les missions intérieures face à la déchristianisation pendant la moitié du XIX^e siècle dans la région du Nord*, „Revue du Nord”, 1964 (janv.-mars), s. 51—68; J. A. Lesourd, *La déchristianisation en Angleterre au milieu du XIX^e siècle*, „Cahiers d'Histoire”, 9, 1964 s. 279—294; F. Houtart, *Les paroisses de Bruxelles (1803—1951)*, Louvain 1955 (autor podkreśla brak adaptacji społeczności religijnej i jej struktur do życia miejskiego); J. Lory, W. Rombauts, R. Nam Eeno, *De godsgienstige zonta — en — praaspraktijk*, w: *Colloque „Sources de l'histoire religieuse de la Belgique”*, dz. cyt., s. 180—195 (autorzy stwierdzają zanik praktyk w Belgii w osiemdziesiątych latach XIX w., zamieszczać szczegóły dane dla diec. Liège i Tournai).

⁸⁵ A. Latreille, *La déchristianisation en France à l'époque moderne*, „Cahiers d'Histoire”, 14, 1969 I s. 13—35; A. Mellor, *Histoire de l'anticléricalisme français*, Paris 1978 (reedycja z 1966 r.). R. Remond, *L'anticléricalisme de 1815 à nos jours*, Paris 1976; C. Marchal, *L'anticléricalisme dans l'Orléanais pendant la première moitié du XIX^e siècle*, ASR, 6, 1958 s. 81—103; J. Bartier, *Anticléricalisme, laïcité et rationalisme en Belgique au XIX^e siècle. Orientation bibliographique*, w: *Colloque „Sources de l'histoire religieuse de la Belgique”*, dz. cyt., s. 46—63; J. P. Bernard, *Les rouges, libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIX^e siècle*, Montréal 1971.

dostosowanych do potrzeb duchowych i do mentalności nowoczesnego społeczeństwa? Te i tym podobne problemy metodologiczne stanowią ciągle przedmiot dyskusji historycznej⁸⁶.

W miarę rozwoju badań społeczno-historycznych uzyskujemy nowe interpretacje zasygnalizowanych powyżej problemów, ukazujące różne aspekty przemian, jakie dokonywały się w mentalności religijnej w kontekście postępującej dechrystianizacji w XIX w. Interesujące badania z tego punktu widzenia przeprowadził F. P. Bowman. Analizował on związki między wyznaniem wiary chrześcijańskiej a zaangażowaniem rewolucyjnym we Francji między 1789 a 1848 r.⁸⁷ Autor wykorzystał zróżnicowane typy źródeł: dzieła teologiczne, polityczne, literackie — aż po literaturę ludową. Pozwoliło mu to ukazać przeobrażenia, jakim ulegał obraz Chrystusa w wyobrażeniach religijnych społeczeństwa, w kontekście przemian społeczno-politycznych, dokonujących się w półwieczu między obu rewolucjami (1789 i 1848 r.). W szkicu poświęconym rewolucji 1789 r. ukazuje się obraz Jezusa „sansculotte”, dość rozpowszechniony w tym czasie, choć związek między takim obrazem Chrystusa a rewolucją (zwłaszcza ze środowiskiem sankiulotów) nie rysuje się — zdaniem Bowmana — zbyt jasno. Natomiast w kontekście wydarzeń rewolucyjnych 1848 r. jawi się „Christ aux barricades” i rysują się dość wyraźnie związki między religią i wolnością. Poszukuje się w przepowiadaniu Chrystusa ideałów „wolności, równości i braterstwa”. Niektóre urywki Ewangelii interpretowano w duchu usprawiedliwienia rewolucji jako koniecznej drogi do odbudowania na ziemi królestwa przepowiadanego przez Chrystusa. Widać więc wyraźnie ewolucję od kerygmy wcielenia (1789) do idei rewolucyjnej (1848). W literaturze romantycznej zwraca uwagę paralela między Chrystusem a Napoleonem, który identyfikowany jest z mesjaszem dążącym do odbudowy królestwa. W tym przypadku ewolucja zmierza od cierpienia do zmartwychwstania, idzie oczywiście o zmartwychwstanie narodu francuskiego.

Inne rezultaty przynoszą badania nad religijnością środowiska robotniczego, które, jak wiadomo, uległo we Francji — podobnie

⁸⁶ Zwracają uwagę z tego punktu widzenia następujące artykuły metodologiczne: R. Remond, *Recherche d'une méthode d'analyse historique de la déchristianisation depuis la moitié du XIX^e siècle*, „Cahiers d'histoire”, 9, 1964 s. 123—154 (Colloque d'histoire religieuse, Lyon oct. 1963); C. Marcellhacy, *Questioni di metodo per lo studio della dechristianizzazione nel XIX secolo*, w: *Società Chiesa e vita religiosa nell'Antico regime*, red. C. Russe, Napoli 1976 s. 581—593; J. Delumeau, *Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme*, ASSR, 40, 1975 s. 3—20; polski przekład: Tenże, *O chrystianizacji i dechrystianizacji*, „Znak”, 266—267, 1976 nr 8—9 s. 1135—1147 (H. S. Turowiczowa).

⁸⁷ F. P. Bowman, *Le Christ romantique*, Genève 1973.

zresztą jak i w innych krajach Europy zachodniej — najsilniej procesowi dechrystianizacji. Odejście robotników od religii stało się przedmiotem badań prowadzonych przez wielu specjalistów zachodnioeuropejskich. Wskazuje się na zróżnicowane przyczyny tego doniosłego fenomenu historycznego: skutki urbanizacji i industrializacji, braki w działalności duszpasterskiej Kościoła, klimat rewolucyjny, oddziaływanie na robotników propagandy socjalistycznej itp. Stwierdza się w badaniach kryzys tradycyjnego modelu religijności ludowej i krystalizowanie się nowego typu religijności w kontekście nowych uwarunkowań historycznych, w jakich znalazł się świat robotniczy w XIX w.⁸⁸

Nie można jednakże generalizować rezultatów dotychczasowych badań dotyczących dechrystianizacji środowiska robotniczego, opierają się one bowiem głównie na analizach środowisk przemysłowych w krajach Europy zachodniej. Studia porównawcze dowodzą, że istnieje ogromne zróżnicowanie jeżeli idzie o stosunek świata pracy do religii w różnych regionach kontynentu europejskiego. Sondażowe badania przeprowadzone w środowiskach robotniczych Europy wschodniej prowadzą do wniosków, które nie zawsze pokrywają się z rezultatami zachodnioeuropejskich studiów społecznohistorycznych. Tak na przykład badania nad chrześcijaństwem Związku Radzieckiego przeprowadzone przez socjologa z Cambridge, Christel Lane wykazują, że robotnicy wyspecjalizowani okazują się osobami najbardziej religijnymi w społeczeństwie rosyjskim. Lane w swoim dobrze udokumentowanym studium formuluje tezę, że socjalistyczny rozwój przemysłowy opóźnia procesy sekularyzacji⁸⁹. Jest to, co prawda, teza sformułowana przez socjologa i wymaga ona weryfikacji na podstawie prac historycznych, wskazuje ona jednakże, iż uwarunkowania historyczne, polityczne i kulturalne decydują w sposób istotny o zróżnicowaniu postaw religijnych w środowisku robotniczym.

Do podobnych konkluzji doszedł jugosłowiański profesor socjologii Srdjan Vrcan na podstawie badań ankietowych przeprowadzonych wśród młodych robotników przemysłu morskiego, pra-

⁸⁸ Z ważniejszych prac: F. Isambert, *L'attitude religieuse des ouvriers français au milieu du XIX^e siècle. Reflexions critiques et méthodologiques*, ASR, 1958 nr 6 s. 7—35; Tenże, *Christianisme et classe ouvrière*, Paris 1961; Y. M. Hilaire, *Les ouvriers de la région du Nord devant l'Eglise catholique (XIX^e — et XX^e siècle)*, „Le Mouvement Social”, 1966 nr 57 s. 181—201; A. Nesti, *Religion et classe ouvrière dans les sociétés industrielles. Une hypothèse de recherches*, SC, 27, 1980 nr 2—3 s. 169—190; J. Pirotte, *Percée et stagnation d'une Eglise protestante dans les milieux ouvriers wallons depuis 1837*, „Revue Belge de Philosophie et d'histoire”, 51, 1973 s. 371—380; H. McLeod, *The Dechristianisation of the working Class in Western Europe (1850—1900)*, SC, 27, 1980 nr 2—3 s. 191—214 (autor przedstawia stan badań).

⁸⁹ C. Lane, *Christian Religion in the Soviet Union*, London 1978.

ujących w różnych rejonach położonych wzdłuż wybrzeża Adriatyku. Ci właśnie robotnicy okazują się być najbardziej przywiązani do religii. Rezultaty tych analiz socjologicznych zdają się tak dalece odbiegać od twierdzeń utrzymujących się we współczesnych pracach społeczno-historycznych, że skłoniło to profesora Roberto Cipriani do określenia ich jako „nieprawidłowość jugosłowiańska” („l'anomalie de la Yougoslavie”)⁹⁰. Vrcan stwierdził ponadto silny wpływ Kościoła na życie indywidualne robotników, co zaznaczyło się zwłaszcza w życiu rodzinnym i w wychowaniu. Pod tym względem istnieje bliska analogia do sytuacji we Włoszech, jak wykazały to badania ankietowe prowadzone w środowisku robotniczym miasta Mediolan⁹¹.

W świetle tego, co zostało powiedziane nasuwa się kilka refleksji natury ogólnej. Przynależność do określonej klasy społecznej nie decyduje w sposób absolutny o postawach religijnych wszystkich jej reprezentantów. Widać to wyraźnie na przykładzie postaw religijnych robotników różnych regionów Europy. Badania nad religijnością określonych środowisk czy grup społecznych muszą uwzględniać rejonizację. Nie można generalizować rezultatów badań na podstawie analizy jednego regionu geograficznego czy kulturalnego. W krystalizowaniu się postaw religijnych decydującą rolę odgrywało różnicowanie uwarunkowań historycznych i społeczno-kulturalnych poszczególnych regionów lub badanych grup społecznych. W związku z tym rysuje się konieczność ścisłej współpracy w takich badaniach między różnymi dyscyplinami naukowymi, a w szczególności między socjologią i historią. Bez takiej współpracy nie sposób wyjaśnić różnicowania w postawach religijnych poszczególnych regionów, środowisk czy grup społecznozawodowych. Badania interdyscyplinarne muszą mieć charakter studiów porównawczych, które będą uwzględniały z jednej strony specyfikę określonego środowiska czy regionu, z drugiej zaś strony szeroką perspektywę w skali krajowej i międzynarodowej⁹². Wskazaliśmy na istnienie zasadniczych różnic w postawach religijnych środowisk Europy zachodniej i

⁹⁰ S. Vrcan, *Classe sociale et religion en Yougoslavie*, „Concilium”, 1980 nr 1 s. 81—91. Por. R. Cipriani, *Tendances actuelles dans recherches sociologiques sur le thème „religion et classe ouvrière”*, dz. cyt., s. 302—305.

⁹¹ G. Bussetti, P. Corbetta, F. Ricardi, *Religione alla periferia*, Bologna 1974.

⁹² Nowe cele i funkcje historii w całokształcie współczesnej nauki oraz głębokie przeobrażenia, jakie dokonują się w metodach badawczych historii zorientowanej ku problematyce społecznej omawiają: M. de Certeau, *L'operation historique*, w: *Faire de l'histoire*, t. 1, dz. cyt., s. 3—41, F. Furet, *Le quantitatif en histoire*, Tamże, s. 42—61, P. Veyne, *L'histoire conceptualisante*, Tamże, s. 62—92, G. Duby, *Histoire sociale et ideologies des sociétés*, Tamże, s. 147—168.

wschodniej. W tym kontekście rysuje się doniosłość badań nad religijnością polskiego społeczeństwa, pozwolą one bowiem zwerifikować bądź zmodyfikować generalne tezy utrzymujące się we współczesnej nauce historycznej.

4. PERSPEKTYWY I PROBLEMATYKA BADAŃ NAD POLSKĄ RELIGIJNOŚCIĄ

Stwierdziliśmy wyżej, że okres niewoli narodowej wycisnął głębokie piętno na polskiej religijności i nadał jej cechy specyficzne, które trwają w polskiej kulturze religijnej po dzień dzisiejszy. Ta dziewiętnastowieczna specyfika polskiej religijności wykryła się w kontekście określonych uwarunkowań politycznych, kulturalnych i społecznych.

Zadecydowały o niej przede wszystkim stosunki wyznaniowe i narodowościowe historycznych ziem państwa polsko-litewskiego. Ziemie te stanowiły w XIX w. bogatą mozaikę wyznaniową i narodowościową. Na zachodnich obszarach dawnej Rzeczypospolitej przeważał protestantyzm, związany na ogół z narodowością niemiecką. Na wschodzie najliczniejsze było prawosławie, obejmujące ludność narodowości rosyjskiej, ukraińskiej i białoruskiej. Tutaj również stosunkowo liczni byli unicy (greko-katolicy), należący do narodowości polskiej bądź ukraińskiej — ci ostatni szczególnie liczni w południowo-wschodnich rejonach dawnej Rzeczypospolitej. Północno-wschodnie jej tereny zamieszkiwali Litwini, prawie w całości wyznania katolickiego. Centralne obszary historycznych ziem polskich zamieszkałe były w zdecydowanej większości przez katolików, będących narodowości polskiej. Ten właśnie ścisły związek katolicyzmu z narodowością polską i z historycznymi tradycjami polskiej kultury miał — jak zobaczymy — decydujący wpływ na charakter polskiej religijności okresu niewoli narodowej i zadecydował o charakterze badań nad polską kulturą religijną tego okresu.

Nie sposób zrozumieć charakteru polskiej religijności w latach niewoli narodowej, jeśli nie uwzględni się ponadto polityki wyznaniowej trzech zaborców: prawosławnej Rosji, protestanckich Prus i katolickiej Austrii. Uwarunkowana ona była odrębnością tradycji polityczno-kulturalnej tych państw. Związek państwa pruskiego z protestantyzmem odbił się na pruskiej polityce wobec polskich katolików, zmierzającej do systematycznego ograniczania wpływów Kościoła katolickiego w zaborze pruskim, którego wyznawcy byli narodowości polskiej oraz do systematycznej germanizacji ziem polskich będących pod zarządem pruskim. Na ziemiach polskich pozostających pod zarządem prawosławnej Rosji (Królestwo Polskie i wschodnie obszary włączone do cesarstwa rosyjskiego) bardzo mocno zaważyły na losach polskiej kultury

religijnej powstania narodowe (listopadowe 1830—31 r. i styczniowe 1863 r.). W ramach represji popowstaniowych rząd rosyjski zwiększał systematycznie rusyfikację ziem polskich. Szła ona w parze z prześladowaniem polskiego katolicyzmu jako obcego rosyjskiej racji stanu. Represje objęły w sposób szczególny Kościół unicki. Związek unitów z cywilizacją zachodnią i z polskimi tradycjami historycznymi zdecydował o ostatecznej jej likwidacji w zaborze rosyjskim: w 1839 r. na wschodnich obszarach włączonych do cesarstwa rosyjskiego, a w 1875 r. w Królestwie Polskim. Odtąd chrześcijaństwo greko-katolickie mogło istnieć pod rządami caratu jedynie w ukryciu.

Stosunkowo najkorzystniej przedstawiała się sytuacja polskich katolików w zaborze austriackim (Galicja). Po długoletnim okresie panowania józefinizmu w cesarstwie austriackim, a tym samym również na ziemiach polskich pozostających w zasięgu politycznych wpływów Austrii, nastąpiła oficjalna jego likwidacja i zawarcie konkordatu ze Stolicą Apostolską (1855). Odtąd postępuje w Austrii reforma kościelna w duchu rzymskim. Na ziemiach polskich będących pod politycznym zarządem Austrii ustala się, poczynając od lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, okres politycznej autonomii, który otwierał przed Polakami możliwości rozwoju kultury narodowej, co określa charakter odradzającej się tutaj w drugiej połowie XIX w. polskiej kultury religijnej. Dla badacza religijności polskiej XIX w. interesujące są zatem konsekwencje konfrontacji polskich tradycji religijnych z józefińskimi koncepcjami pastoralnymi na terenach zaboru austriackiego.

Inny problem badawczy łączy się z jednym z istotnych aspektów polskiej religijności, z masowością praktyk i rytów religijnych oraz z zamięśnianiem do podniosłych uroczystości z rozbudowanym ceremoniałem. Mamy tu do czynienia z typową dla religijności ludowej, znaną również w krajach Europy zachodniej, potrzebą masowego uzewnętrznienia przeżycia religijnego. Wiadomo, że w polskim katolicyzmie, masowe formy manifestacji przeżycia religijnego, święta i uroczystości kościelne miały często jednocześnie charakter manifestacji patriotycznych. Zaznaczało się to w sposób szczególny w okresach wzmożonych ruchów narodowo-wyzwoleńczych (powstanie listopadowe, styczniowe, rewolucja 1905 r.). W przekonaniu społeczeństwa symbolizowały one dawne tradycje Polski wolnej i niepodległej. Okoliczność ta decydowała o sile ich przyciągania i o ich masowości. To nakładanie się na siebie świadomości religijnej i narodowej stanowi jedną z najbardziej charakterystycznych cech polskiego katolicyzmu, która w okresie zaborów uzyskiwała własną, niepowtarzalną specyfikę.

Podkreślić ponadto należy okoliczność, że na ziemiach polskich jedyną instytucją ogólnonarodową nie było w czasie niewoli narodowej państwo, lecz Kościół katolicki. Dzięki temu właśnie katolicyzm polski odegrał w życiu narodowym Polaków w XIX w. szczególną rolę historyczną, jakiej nie odgrywał Kościół w krajach Europy zachodniej. Hierarchia kościelna i papieństwo stanowiły dla Polaków wszystkich trzech zaborów autorytet zarówno w sprawach religijnych, jak i narodowych. Wszystkie te uwarunkowania historyczne decydują w sposób istotny o charakterze badań nad polską religijnością XIX i początku XX w.

Rola Kościoła w życiu narodowym i religijnym polskiego społeczeństwa w XIX w. rysuje się bardzo wyraźnie w świetle badań Ewy Jabłońskiej-Deptułowej. Autorka wykazuje w swoich pracach powiązanie religii ze sprawą niepodległości narodu. Tkwiło ono korzeniami w okresie przed powstaniem listopadowym, a w miesiącach zrywu listopadowego miało oparcie — stwierdza autorka — w ogromnej, nie przebadanej dotąd masie kazań, obrzędów i zachowań. U podstaw tego ścisłego związku było przekonanie, że jednym z istotnych wartości religii katolickiej jest obrona wolności i tradycji narodowej, przekonanie głoszone w oficjalnych enuncjacjach kościelnych i rozpowszechniane przez duchowieństwo parafialne. Zdaniem Jabłońskiej-Deptułowej to przekonanie upowszechniane w okresie powstania listopadowego stanowiło wzorzec dla całej serii późniejszych zaangażowań niepodległościowych, które miały motywacje religijne⁸².

W tym kontekście zrozumiała staje się, stwierdzona przez Ewę Jabłońską-Deptułową, doniosłość religijna i narodowa kultu świętych polskich, zwłaszcza kultu św. Stanisława, biskupa krakowskiego. Święty ten jawi się w XIX w. — według wzorca wypracowanego w kulturze „barokowo-sarmackiej” — jako patron cnót staropolskich, głębokiej religijności przodków, zagrożonego modelu Polski katolickiej. Bronił on zarówno niepodległości swego kraju, jak przywilejów religii katolickiej⁸³.

Religijność polska XIX w. tak ściśle stopiona ze sprawą narodową przeniknięta była głęboko motywami pasywnymi. Znalazło to konkretny wyraz w identyfikacji w latach niewoli narodowej

⁸² E. Jabłońska-Deptułowa, *Z problematyki ideologii religijnej i życia religijnego okresu powstania listopadowego*, „Roczniki Humanistyczne” (dalej RH), 28, 1980 z. 2 s. 29—78. Tenże, *Życie religijne w powstaniu listopadowym*, „Novum”, 1978, nr 5 s. 70—104, nr 6 s. 74—105. Tenże, *Katolicyzm wobec sprawy polskiej (1830—1863)*, „W drodze”, 6, 1978 nr 11 s. 52—62.

⁸³ Z. Zieliński, *Religijna i narodowa rola świętych w XIX wieku*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (dalej RTK), 23, 1976 z. 4 s. 35—43. E. Jabłońska-Deptułowa, *Patriotyczne treści kultu św. Stanisława biskupa w okresie niewoli narodowej*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 22, 1979 nr 1—3 s. 123—146.

walki narodowowyzwoleńczej z krzyżem i męką Zbawiciela i szło w parze z upowszechnieniem się w tym czasie na ziemiach polskich nabożeństwa gorzkich żalów, drogi krzyżowej, kultu grobu Pańskiego, kalwarii. Nie ulega wątpliwości, że te wszystkie aspekty polskiej religijności należy rozważać w kontekście mesjanizmu, który stanowił próbę ujrzenia — jak stwierdził to słusznie Andrzej Kłoczowski — sensu historycznego doświadczenia Polaków poprzez światło prawdy o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa⁹⁵.

Sprzężenie więzi wyznaniowej i narodowościowej ujawniło się w całej rozciągłości w latach Kulturkampf. Bismarck pragnąc uderzyć w więź wyznaniową, ugodził tym samym w istotną podstawę jedności językowo-etnicznej polskiego społeczeństwa, zwłaszcza społeczności chłopskiej w zaborze pruskim. Okoliczność ta spowodowała, że zamiast przyspieszyć procesy germanizacji, Kulturkampf procesy te zahamował, pogłębiając w polskim społeczeństwie świadomość odrębności i wyzwalając opozycję wobec władz pruskich. Różnorodne środki nacisku odgórnego, nieraz drastyczne, okazały się bezsilne, przyniosły efekty wręcz odmienne od zamierzonych. Pogłębiły one istniejące sprzężenie między więzią wyznaniową i narodowościową. Zacieśniona w czasach Kulturkampfu więź między polskością i katolicyzmem z jednej strony oraz między społeczeństwem a duchowieństwem z drugiej strony, stała się zaczynem siły, która stawiała skuteczny opór bogatej w środki inwazji germańskiej na przełomie XIX i XX w. w zaborze pruskim⁹⁶.

Omawiane aspekty polskiej religijności pozostawają w ścisłym związku z postawą kleru wobec powstań narodowych i ruchów wyzwoleńczych. Postawa duchowieństwa polskiego — zarówno diecezjalnego, jak zakonnego — wobec sprawy narodowej staje się ostatnio tematem intensywnych analiz historycznych. Liczba prac poświęconych temu zagadnieniu wzrasta w ostatnich latach systematycznie⁹⁷. W związku z tym rysuje się pasjonujący

⁹⁵ D. Olszewski, *Motywy pasyjne w religijności polskiej XIX i XX wieku, w: Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H. D. Wojtyńska, J. J. Kopeć, Lublin 1981 s. 80—94; A. Kłoczowski, *Tajemnica paschalna w doświadczeniu Polaków*, „W drodze”, 7, 1979 nr 4 s. 37—44.

⁹⁶ Z. Zieliński, *Kościół katolicki w Wielkim Księstwie Poznańskim w latach 1848—1865*, Lublin 1973; Tenże, *Wykonanie ustawy sejmu pruskiego z 11 V 1873 r. o kształceniu i zatrudnieniu duchowieństwa na terenie archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej, 1873—1887*, w: *Studia historyczne*, red. M. Zywczyński, Z. Zieliński, Lublin 1968, s. 7—172. Tenże, *Z badań nad językiem niemieckim w duszpasterstwie katolickim*, „Studia Gnesnensia”, 1, 1975 s. 51—67.

⁹⁷ H. Dylągowa, *Duchowieństwo katolickie wobec sprawy naro-*

problem badawczy. Historyk analizujący związki istniejące pomiędzy postawami religijnymi i patriotycznymi w Polsce w okresie międzypowstańcowym natrafia w dokumentacji źródłowej na sprzeczność. Z jednej bowiem strony przebija w źródłach wyraźna tendencja uległości wobec władzy zaborców jako władzy prawowitej, z drugiej natomiast strony znaczna część kleru popiera czynnie ruchy wyraźnie „buntownicze” wobec istniejącej władzy świeckiej. Czeką więc na rozwiązanie jedno z trudniejszych zagadnień: motywacji walki wyzwoleńczej u kapłana, nauczyciela doktryny katolickiej i oficjalnego reprezentanta instytucji kościelnej⁹⁸.

W związku z tym należy zauważyć, że tendencja uległości wobec władzy zaborców, obca polskiej racji stanu, pozostaje w ścisłym związku z wydaniem przez Grzegorza XVI encykliki „Cum primum”, ogłoszonej po upadku powstania listopadowego (9 VI 1832 r.) i mającej na celu surowe napomnienie kleru polskiego, którego znaczna część zaangażowała się czynnie po stronie powstania. Encyklika jest wyrazem nieznamości przez byłego mnicha-kamedułę (powołanego na Stolicę Apostolską 2 lutego 1831 r.) specyfiki polskich stosunków społeczno-politycznych i prawdziwego charakteru polskich powstań narodowych. Jest rzeczą uderzającą, że Grzegorz XVI odnosi do przywódców powstania listopadowego te same epitety, jakie skierował w encyklice „Mirari vos” (z 15 VIII 1832 r.) do przywódców zachodnioeuropejskich ruchów rewolucyjnych: „siewcy podstępny i kłamstwa, podnoszący głowę przeciw prawowitej władzy” („ab aliquis doli mendacisque fabricatoribus (...) adversus legitimam principum potestatem caput extollunt”), „propagatorzy fałszywych doktryn”

dowej (1764—1864), Lublin 1981; *Duchowieństwo a powstanie listopadowe (Postawa patriotyczna i życie religijne)*, red. W. Rostocki, J. Skarbek, J. Ziółek, RH, 28, 1980 z. 2; J. Skarbek, *Duchowieństwo w powstaniu listopadowym (1830—1831)*, „Novum”, 1973 nr 11—12 s. 33—123; Tenże, *Udział duchowieństwa województwa lubelskiego w powstaniu listopadowym*, RH, 17, 1969 z. 2 s. 83—93; W. Rostocki, *Z badań nad strukturą i działalnością kapelanów powstania listopadowego*, RH, 2, 1972 z. 2 s. 187—190; J. Skarbek, J. Ziółek, *Pomoc materialna duchowieństwa rzymsko-katolickiego dla powstania listopadowego 1830—1831*, „Studia Plockie”, 2, 1974 s. 242—270; J. Ziółek, *Udział duchowieństwa w powstaniu listopadowym*, „Biuletyn Lubelski Towarzystwa Naukowego”, 19, 1977 Hum. I s. 3—9; B. Łopuszański, *Udział księży diecezji przemyskiej w konspiracjach galicyjskich w latach 1831—1846*, „Nasza Przeszłość” (dalej NP), 43: 1975 s. 171—199; E. Jabłońska-Deptuła, *Duchowieństwo zakonne a sprawa narodowa w połowie XIX wieku (Z problematyki uwarunkowania postaw)*, „Znak”, 24, 1972 nr 4 s. 481—504; Tenże, *Zakony męskie wobec rzeczywistości zaborskiej*, RH, 22, 1974 z. 2 s. 101—132.

⁹⁸ Por. E. Jabłońska-Deptuła, *C. Deptuła, Teologia polityczna po polsku*, „W drodze”, 3, 1975 nr 9 s. 3—12.

itp.⁹⁹ Podczas gdy sformułowania takie mogły być po części uzasadnione w odniesieniu do przywódców rewolucji zachodnioeuropejskich, których ostrze wymierzone było — jak wiadomo — przeciw Kościołowi i religii, to nie pasowały one do organizatorów polskiego powstania narodowego, które miało zgoła inne cele niż rewolucje w krajach Europy zachodniej.

Niezależnie od uwarunkowań historycznych, jakie zadecydowały o wydaniu encykliki „Cum primum” badacz polskiej kultury religijnej nie może zapominać, że miała ona daleko idące następstwa jeżeli idzie o postawy społeczno-polityczne kleru i wiernych Królestwa Polskiego w latach następujących bezpośrednio po upadku powstania listopadowego. Wszystkie niemal oficjalne wypowiedzi reprezentantów władzy Kościoła katolickiego w Królestwie Polskim, ogłaszane publicznie w latach następujących po upadku powstania (listy pasterskie, okólniki diecezjalne) utrzymane były w duchu encykliki „Cum primum”. Reprezentując na ogół stanowisko „posłuszeństwa prawowitej władzy”, wyrażały wzorce postaw społeczno-politycznych przeniesione na grunt polskich stosunków z Europy zachodniej za pośrednictwem encykliki „Cum primum”. Wyrażały one ponadto, utrzymujące się w niektórych środowiskach społecznych Polski porozbiorowej, tendencje dążące do skanalizowania w systemie instytucjonalnym religii w służbę lojalizmu prorosyjskiego. Były one obce polskiej świadomości narodowej i polskiej racji stanu.

Jednocześnie istniała i rozwijała się w polskim narodzie (także wśród kleru polskiego) inna orientacja społeczno-polityczna. Z lektury ówczesnych źródeł wynika wrażenie, że dla ludzi pierwszej połowy XIX w. religijna sankcja dla zbrojnej walki narodu o niepodległość była czymś oczywistym, nie podlegającym dyskusji. Tym się tłumaczy fakt, że znaczna część kleru diecezjalnego i zakonnego zgłaszała czynne poparcie dla ruchów, które w oficjalnych wypowiedziach oceniane były jako „buntownicze”. Orientacja, odziedziczona po poprzednich stuleciach wyrażała specyfikę polskiej świadomości narodowej, zespolonej ściśle ze świadomością religijną. Tej świadomości i płynącej z niej postaw społeczno-politycznych nie potrafiły neutralizować ani represje popowstaniowe, ani głoszona oficjalnie zasada „posłuszeństwa prawowitej władzy”. Sprawily one jedynie, że duchowni

⁹⁹ M. Żywczyński, *Geneza i następstwa encykliki Cum primum z 9 VI 1832 r. Watykan i sprawa polska w latach 1830—1837*, Warszawa 1935, s. 171—172; J. Dutkiewicz, *Watykan wobec Królestwa Warszawskiego i Królestwa Kongresowego. 1807—1831*, w: *Szkice z dziejów papieżstwa*, red. K. Piwarski, Warszawa 1958 s. 234—235; R. Aubert, *Wolność religijna w latach 1832—1864*, „Concilium”, Poznań—Warszawa 1968 (wybór artykułów 1—10), 1965/6 s. 543—552 (tł. L. Bieńkowski).

nie ujawniali oficjalnie — poza znanymi publicznie wypadkami — swego udziału w narodowym powstaniu. Stąd wszelkie dane statystyczne dotyczące zaangażowania kleru w ruchy narodowe wypadnie ocenić jako znacznie zaniżone.

Początek lat sześćdziesiątych przyniósł w tym względzie zmianę zasadniczą. W całym kraju ujawnił się i manifestował się na zewnątrz ścisły związek sprawy narodowej ze sprawą religii katolickiej. Manifestacje religijne z lat 1861—1862 utrwaliły w narodzie przekonanie, że walka z caratem jest jednocześnie walką w obronie katolicyzmu. Przykład szedł w tym przypadku od polskiej hierarchii kościelnej. Obok osobistej interwencji arcybiskupa warszawskiego Antoniego Fijałkowskiego do władz carskich w związku z krwawymi zajęciami warszawskimi z 15 lutego 1861 r. trzeba przypomnieć adres biskupów polskich do namiestnika z 25 IX 1861 r. Na uwagę zasługuje ponadto zdecydowane wystąpienie antyrządowe administratora diecezji kielecko-krakowskiej ks. Macieja Majerczaka, jakie miało miejsce na konferencji biskupów w Warszawie¹⁰⁰.

To, co powiedziano powyżej upoważnia do sformułowania tezy, że w przededniu wybuchu powstania styczniowego zlikwidowane zostało napięcie istniejące dotychczas pomiędzy „odgórną”, przeniesioną z Zachodu na grunt polski, orientacją głoszącą zasadę „posłuszeństwa prawowitej władzy” a krystalizującą się „oddołnie” świadomością narodową oraz płynącymi z niej postawami patriotycznymi. Napięcie to zostało zlikwidowane na korzyść postaw społeczno-politycznych reprezentujących polską rację stanu.

Powyższe uwagi nie wyczerpują doniosłości badawczej omawianego problemu. Sprężenie więzi wyznaniowej i narodowościowej w XIX w. należy rozważać w szerszym kontekście przemian społeczno-religijnych oraz krystalizowania się świadomości narodowej wśród społeczeństw zamieszkujących Europę centralną i wschodnią. Rozległe obszary tej części kontynentu europejskiego zamieszkałe były w XIX i na początku XX w. przez różnorodne grupy językowo-etniczne, wyznaniowe i narodowościowe, różnicowane tak pod względem ich liczebności, jak i poziomu rozwoju gospodarczego i społeczno-kulturalnego. Względnie wysoko uprzemysłowione były rejony Czech, Śląska, Styrii, natomiast zacofa-

¹⁰⁰ M. Żywczyński, *Kościół i duchowieństwo w powstaniu styczniowym (stan badań w zarysie)*, „Przegląd Historyczny”, 34, 1937 s. 512—513; Tenże, *Z badań i literatury o Kościele katolickim w Rosji i Królestwie Polskim w XIX w.*, „Nova Polonia Sacra” 3, 1939 s. 130—131; P. Kubicki, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i ojczyzny w latach 1861—1915*, Sandomierz 1933, cz. 1 t. 1 s. 25—29; A. Boudou, *Stolica Święta a Rosja. Stosunki dyplomatyczne między niemi w XIX stuleciu*, Kraków 1930 t. 2 s. 177; S. Kieniewicz, *Powstanie styczniowe*, Warszawa 1972 s. 198.

ne były górskie i podgórskie obszary Karpat wschodnich, kraje Siedmiogrodu, Wołoszczyzny. Obok ziem jednorodnych pod względem językowo-etnicznym, istniały obszary o charakterze mieszanym, o mniej lub bardziej jasno zarysowanych granicach językowych i narodowościowych. Przekształcały się one nierzadko w prawdziwą szachownicę wysp, enklaw, terenów konfrontacji i współistnienia różnych narodowości i wyznań. Sytuację komplikowała dodatkowa okoliczność, mianowicie bliskie pokrewieństwo językowo-etniczne społeczności słowiańskich. W takich zróżnicowanych uwarunkowaniach rozwijały się w XIX i na początku XX w. procesy narodotwórcze w części środkowo-wschodniej kontynentu europejskiego.

Historyk badający kulturę i świadomość religijną tych obszarów europejskich nie może zapominać o istotnej różnicy historycznych uwarunkowań, w jakich dokonywały się procesy narodotwórcze w Europie zachodniej i środkowo-wschodniej¹⁰¹. Na Zachodzie rozwój procesów narodotwórczych dokonuje się w warunkach już ukształtowanych historycznie, scentralizowanych państw. W Europie zachodniej decydującą rolę odgrywało więc poczucie więzi państwowo-narodowej. Tymczasem w Europie centralnej i wschodniej większość społeczności narodowych walczyła w XIX w. o uzyskanie własnej suwerennej państwowości. Jedne z nich uzyskały w ciągu XIX w. własne niezależne państwa (Grecy, Serbowie, Bułgarzy, Rumunii, Madziarzy), inne walczyły do końca tego stulecia o ich odbudowę (np. Polacy, Czesi).

Z tej właśnie racji w procesach narodotwórczych Europy centralnej i wschodniej istotną rolę odgrywało sprzężenie więzi

¹⁰¹ Podstawowe informacje na temat procesów narodotwórczych w Europie środkowo-wschodniej dają: J. Chlebowczyk, *Procesy narodotwórcze we wschodniej Europie środkowej w dobie kapitalizmu (od schyłku XVIII do początków XX w.)*, Warszawa—Kraków 1975; Tenże, *O niektórych problemach asymilacji narodowej i pogranicza językowo-narodowościowego (na obszarach byłej monarchii austro-węgierskiej)*, „Studia Historyczne”, 15, 1972 z. 3 (58) s. 323—363; Tenże, *Kształtowanie się świadomości narodowej i początków ruchu narodowego na Śląsku Cieszyńskim*, „Kwartalnik Historyczny”, 66, 1959 nr 2 s. 425—457; *Polska, czeska i słowacka świadomość historyczna XIX wieku. Materiały sympozjum polsko-czechosłowackiej komisji historycznej 15—16 XI 1977 r.*, red. R. Heck, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1979; J. Skowronek, M. Tanty, T. Wasilewski, *Historia Słowian południowych i zachodnich*, Warszawa 1977; J. Kozik, *Ukraiński ruch narodowy w Galicji w latach 1830—1848*, Kraków 1973; R. Heck, M. Orzechowski, *Historia Czechosłowacji*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1969; J. Ochmański, *Historia Litwy*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1967; *Böhemia sacra. Das Christentum in Böhmen, 973—1973*, red. F. Seibst, Düsseldorf 1974; R. Janin, *Les Eglises orientales et les rites orientaux*, Paris 1955; J. Hajjar, *Le christianisme en Orient. Etudes d'histoire contemporaine, 1648—1968*, Beyrouth 1971.

narodowościowej z więzią wyznaniową. W rejonach o jednorodnym charakterze wyznaniowo-narodowościowym Kościół wydatnie pogłębiał i utrzymywał świadomość odrębności danej zbiorowości społecznej. Taką rolę pełnił katolicyzm w odniesieniu do narodu polskiego. W końcu okresu niewoli narodowej katolicyzm stał się czynnikiem integrującym wszystkie warstwy narodu polskiego — od ludu wieśniaczego aż po elity społeczne i kulturalne. Podobną rolę pełnił katolicyzm w odniesieniu do Litwinów czy mieszkańców Moraw. Katolicka ludność Moraw miała silne poczucie odrębności od „husyckich” Czechów. Z kolei Kościół grecko-katolicki (unicki), związany historycznie z tradycjami kulturalnymi Wschodu, stanowił oparcie dla krystalizującej się u schyłku XIX w. świadomości narodowej Ukraińców („Kościół ruski”), przyczynił się wydatnie do awansu języka ukraińskiego jako istotnego czynnika w wytworzeniu się wspólnego dla całej Ukrainy dziedzictwa kulturalnego.

Dwie istotne okoliczności decydowały o roli Kościołów i religii w procesach narodotwórczych Europy centralnej i wschodniej: awans rodzimego języka i powstanie odrębnej organizacji kościelnej. Awans rodzimego języka stawał się dla mniejszości narodowych podstawą ich emancypacji i krystalizowania się rodzimej kultury — również kultury religijnej. W miarę postępu procesów narodotwórczych język awansował do roli głównego elementu integracji i unifikacji poszczególnych społeczności etniczno-językowych. Stawał się językiem literackim i jednocześnie oficjalnym językiem używanym w kulcie religijnym, zwłaszcza w nabożeństwach paraliturgicznych. Taką rolę pełnił, u schyłku XIX i na początku XX w., język litewski, uświadamiając Litwinom ich odrębność narodową, a także język ukraiński w odniesieniu do Ukraińców, czy język czeski, którego rozwój w drugiej połowie XIX w. szedł w parze z odradzaniem się w tym czasie idei husyckich w Czechach.

Rola odrębnej organizacji kościelnej widoczna jest w procesach narodotwórczych wśród Słowian bałkańskich. Powstawanie na tym obszarze w ciągu XIX w. autokefalicznych Kościołów prawosławnych przyczyniało się wydatnie do pielęgnowania odrębności językowo-narodowościowej w ramach określonego terytorium. Tak na przykład uzyskanie niezależności przez prawosławne Kościoły w Serbii (1879), Rumunii (1885) przyczyniło się w znacznym stopniu do rozwoju poczucia odrębności językowo-narodowościowej zarówno wśród ludności serbskiej, jak i rumuńskiej (wołoskiej). Również podjęcie na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia walki przez prawosławnych mieszkańców Bośni i Hercegowiny o przyznanie autonomii kościelnej ich Kościołom — osiągniętej ostatecznie po przeszło dziesięciolet-

nich zmaganiach — przyczyniło się w znacznej mierze do pogłębienia ich świadomości narodowej. W drugiej ćwierci XIX w. rozpoczęła się walka o utworzenie niezależnej cerkwi w Bułgarii. Szła ona w parze ze wzrastającą opozycją wobec duchowieństwa greckiego i z żądaniem nadawania wyższych godności kościelnych Bułgarom. Doprowadziło to do utworzenia odrębnego egzarchatu w Bułgarii (1871). Egzarchat stanowił istotny czynnik wzmocnienia jedności narodowej Bułgarów. Stworzyło to niewątpliwie lepsze warunki dla walki o wyzwolenie narodowe. Widać więc jak bliskie istnieją analogie między Polską a innymi krajami Europy środkowo-wschodniej jeżeli idzie o rolę Kościoła odgrywaną nie tylko w życiu religijnym ale także narodowym.

Niezwykle ważnym historycznie zjawiskiem było wytworzenie się w Europie centralnej i wschodniej na przełomie XIX i XX w. terenów pogranicza, terenów konfrontacji i współistnienia różnych narodowości i wyznań. Były to obszary konfrontacji zróżnicowanych reprezentowanych tu postaw społecznych oraz przenikania się różnorodnych wpływów kulturalnych i cywilizacyjnych. W kontekście tych uwarunkowań kształtowały się charakterystyczne dla obszaru pogranicza mentalności całych zbiorowości. Cechować je będzie, niespotykana gdzie indziej, amplituda postaw i zachowań: od indyferentyzmu narodowego i religijnego do patriotyzmu i nacjonalizmu, przeradzającego się nierzadko w nacjonalistyczne zacieźnienie, fanatyzm i narodowy szowinizm. Właśnie obszary pogranicza stały się w drugiej połowie XIX i na początku XX w. ogniskiem ostrych antagonizmów narodowościowych i religijnych. W ich kontekście dochodziło do osłabienia dotychczasowej pozycji hegemonialnej większościowych grup językowo-etnicznych oraz do wyłonienia się nowych zbiorowości społecznych — nowej narodowości, przeradzającej się w nowoczesny naród.

Typowym tego przykładem był narastający w drugiej połowie XIX w. we wschodniej Galicji konflikt polsko-ukraiński, a na północno-wschodnich obszarach dawnej Rzeczypospolitej konflikt polsko-litewski. W konflikcie polsko-ukraińskim wchodziły w grę różnice narodowości i obrządków (greko i rzymsko-katolickiego), zaś w konflikcie polsko-litewskim różnice kulturalne i narodowościowe doszły do głosu w ramach jednego obrządku (rzymsko-katolickiego). W obu wypadkach religia odegrała istotną rolę w uświadamianiu sobie przez społeczności mniejszościowe własnego dziedzictwa kulturalnego i własnej tożsamości narodowej, w przypadku Litwinów ukoronowanej uzyskaniem (po pierwszej wojnie światowej) własnej państwowości.

Współistnienie na terenie pogranicza różnych narodowości i wyznań nie zawsze prowadziło do emancypacji grupy mniejszości-

ciowej spod wpływów społeczności dominującej pod względem społeczno-kulturalnym, jak to miało miejsce w wypadku Ukraińców i Litwinów. Nierzadko grupy mniejszościowe uległy procesowi asymilacji na rzecz społeczności hegemonialnej. I w tym również przypadku więz wyznaniowa bądź ułatwiała, bądź utrudniała proces asymilacji językowo-etnicznej. Widoczne to jest wyraźnie na przykładzie Ormian, którzy osiedlili się w Galicji wschodniej i na Bukowinie. Ci Ormianie, którzy przeszli na katolicyzm asymilowali się w nowym środowisku (w Galicji ulegli polonizacji), natomiast ci, którzy nie porzucili prawosławia utrzymywali z reguły swą odrębność etniczną. Również katolickie grupy ludności serbskiej (jak dowodzi przykład Szokatów) właśnie na tle więzi wyznaniowej stapiały się w XIX w. z otoczeniem etnicznym chorwackim.

Ciekawe zjawisko asymilacji wyznaniowej i etnicznej można stwierdzić na Bukowinie i częściowo na Moldawii¹⁰⁰. Przybyli na te obszary z Galicji wschodniej i Siedmiogrodu chłopci obrządku greko-katolickiego rzadko zakładali odrębne gminy religijne. Wobec tożsamości obrządku i bliskiego pokrewieństwa narzęczy językowych stapiali się ze swym nowym środowiskiem, przechodząc stopniowo na prawosławie. Podobnemu procesowi ulegali polscy katolicy, którzy w drugiej połowie XIX w. żyli w rozproszeniu na rozległych obszarach Ukrainy, Podola i Wołynia wśród tamtejszej ludności prawosławnej, obcej im zarówno wyznaniowo, jak i narodowościowo. Dotkliwy brak polskich księży katolickich na tych terenach, ogromne rozległości katolickich parafii sprawiały, że tamtejsi katolicy pozostawali często bez stałej opieki duszpasterskiej. Prowadziło to w następstwie do tego, że tracąco się u polskich katolików Ukrainy, Podola i Wołynia poczucie więzi z Kościołem katolickim, co szło w parze z zanikiem znajomości języka polskiego i świadomości narodowej. Natomiast w tych polskich środowiskach, gdzie zorganizowane zostały ośrodki polskiego duszpasterstwa (np. Smoleńsk, Petersburg, Wiedeń) ciągle żywe były polskie tradycje narodowe i religijne.

Przedstawiony powyżej problem sprzężenia więzi wyznaniowej i narodowościowej wymaga dalszych, pogłębionych badań społeczno-historycznych. Aktualny ich stan upoważnia do sformułowania generalnej tezy, że rola religii w procesach narodotwórczych Europy centralnej i wschodniej była w epoce nowożytnej bardzo doniosła. Ścisły związek świadomości religijnej i narodowej, zjawisko tak typowe dla chrześcijaństwa w Polsce, należy uznać za reprezentatywne dla środkowo-wschodniej czę-

¹⁰⁰ Por. E. Biedrzycki, *Geneza i charakter Polonii bukowskińskiej i jej udział w życiu gospodarczym kraju w erze austriackiej (1774—1918)*, „Studia Historyczne”, 14, 1971 z. 1 s. 15—32.

ści kontynentu europejskiego. Nie występuje ono w takich rozmiarach w krajach Europy zachodniej. Sprzężenie więzi wyznaniowej i narodowościowej przyczyniło się na historycznych ziemiach państwa polsko-litewskiego, a także w innych krajach Europy centralnej i wschodniej do przyspieszenia procesów narodotwórczych.

Charakterystyczna dla polskiej religijności masowość praktyk i rytów religijnych, idąca w parze z zamilowaniem do podniosłych uroczystości z rozbudowanym ceremoniałem musi być rozważana w kontekście stwierdzonego wyżej sprzężenia więzi religijnej i narodowej. W polskim katolicyzmie ludowym występują wszystkie typowe, znane na Zachodzie cechy. A więc folkloryzacja życia religijnego, kult świętych, wzrastająca rola nabożeństw maryjnych, sanktuariów, miejsc pielgrzymkowych, objawień prywatnych, jubileuszów, upowszechnianie się misji ludowych i rekolekcji parafialnych¹⁰³. Są to cechy typowe dla religijności ultramontańskiej, odznaczającej się dążnością do zewnętrznych manifestacji przeżycia religijnego. Ten typ religijności utrwała się w Polsce — podobnie jak na Zachodzie — w ciągu XIX w.

Wstępne rezultaty badań prowadzonych nad polskim katolicyzmem ludowym zdają się potwierdzać tezę G. Cholwy'ego o „interioryzacji” chrystianizmu ludowego w XIX w. i wzroście uświadomienia religijnego wśród mas chrześcijańskich w tym stuleciu. Należy w związku z tym zaznaczyć, że poziom religijnego uświadomienia ogółu polskich mas katolickich — jak to wynika ze wstępnych prac badawczych — był niski. Źródła dziewnastawowe stwierdzają, że obrzędy i ceremonie kościelne przenikały się w świadomości religijnej ludu z różnymi formami zabobonów, przesądów i magii. Te ostatnie formy ludowych wierzeń były powszechne w naszym narodzie, zwłaszcza w środowiskach wiejskich, gdzie zachowała się w całej rozciągłości tradycyjna kultura ludowa. W tym kontekście zaskakują na uwagę wysiłki duszpasterskie podejmowane w ciągu XIX w., zwłaszcza w drugiej jego połowie, zmierzające do podniesienia uświadomienia religijnego ludu polskiego. Przyniosły one w efekcie upowszechnianie się systematycznej katechizacji ludu, na którą czynniki

¹⁰³ S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: Tenże, *Dziela*, t. 1, Warszawa 1956 s. 88—107; P. Michel, *Les cultes populaires en Pologne. Matériaux pour une symbolique politique*, ASSR, 51, 1981 nr 1 s. 101—119; Tenże, *Le catholicisme polonais*, ASSR, 49, 1980 nr 1 s. 161—175; W. Jemielity, *Diecezja augustowska czyli sejneńska w latach 1818—1872*, Lublin 1872; Tenże, *Rok jubileuszowy w XIX wieku w Królestwie Polskim*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 18, 1975 nr 1/69 s. 41—53; F. Stopniak, *Kościół na Lubelszczyźnie i Podlasiu na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1975.

kierownicze Kościoła polskiego położyły szczególny nacisk poczynając od połowy poprzedniego stulecia. Pod koniec tego stulecia zarysowały się interesujące poszukiwania i śmiałe doświadczenia na polu katechetyki.

Z badań P. Poręby i M. Rusieckiego wynika, że w swoich początkach lokalizowały się one na obszarze Galicji (środowisko lwowskie i tarnowskie). Niosły one zupełny niemal przewrót jeżeli idzie o stawianie postulatów dotyczących się pracy katechetycznej. Polegał on na całkowicie innym punkcie wyjścia w katechezie niż to miało miejsce dotychczas: nie od depozytu wiary i katechizmowych definicji, ale od dziecka, z uwzględnieniem jego psychicznych potrzeb. Pociągało to za sobą odejście od scholastycznej metody w imię nawiązania do Biblii jako bardziej dla dziecka odpowiedniej. Przewodząca rola w zakresie katechetyki, jaką w końcowych latach XIX w. odgrywała Galicja nie pozostała bez wpływu o szerszym zasięgu. W początkach XX w. galicyjskie doświadczenia zaczęły się przyjmować w diecezjach Królestwa Polskiego. Cała ta reforma katechetyczna zmierzała w ostatecznym efekcie do tego, by poprzez uwzględnienie nowych metod nauczania i przepowiadania słowa Bożego krystalizowały się u młodego pokolenia nowe postawy religijne¹⁰⁴.

¹⁰⁴ B. Baranowski, *Życie codzienne wsi między Wartą a Pilicą w XIX wieku*, Warszawa 1969; D. Olszewski, *Poziom religijnego uświadomienia ludu w Królestwie Polskim w XIX wieku. Wstępna interpretacja źródeł*, „Summariusz. Sprawozdania TNKUL” za r. 1973, Lublin 1975 nr 2 (22/1) s. 220—224; P. Poręba, *Dzieje katechetyki*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 3. Wiek XIX i XX. Cz. 2, Lublin 1977 s. 123—185; M. Rusiecki, *Teoria katechezy w ujęciu ks. Zygmunta Bielawskiego (1877—1939)*, NP, 48: 1977 s. 230—289. Upowszechnianie się katechizacji i katechizmów w XIX w. przedstawiają: M. Baca, *Polskie katechizmy w XIX wieku*, „Sprawozdania Naukowe KUL”, 1970 nr 18 s. 123—135; D. Olszewski, *Diecezja kielecka w XIX wieku. Zarys problematyki badawczej*, w: *Księga jubileuszowa. 1727—1977. 250 lat Seminarium Duchownego w Kielcach*, Kielce 1977 s. 221—233; Tenże, *Biskup Maciej Majerczak (1800—1870) — reformator życia kościelnego w diecezji kielecko-krakowskiej*, w: *Chrześcijaństwo*, red. B. Bajze, Warszawa 1980; s. 9—39; Tenże, *Kazanie jako źródło badań dziejów kultury i mentalności religijnej (na przykładzie rękopisów biskupa kieleckiego Macieja Majerczaka, 1800—1870)*, w: *Studia z historii kaznodziejstwa i homiletyki*, red. W. Wojdecki, t. 3, Warszawa 1982 s. 72—91; D. Wojciechowski, *Działalność duszpasterska biskupa kieleckiego Tomasza Kulińskiego (1870—1907)*, NP, 57: 1982 s. 9—44. Por. A. L. Szafranski, *Teologia pastoralna w diecezji kieleckiej w XIX w.*, Tamże, s. 45—114; S. Dobrzański, *Biskup Antoni Galecki, wikariusz apostołski krakowski 1862—1879*, w: *Studia z Historii Kościoła w Polsce*, red. H. E. Wyczański, t. 1, Warszawa 1972 s. 7—102; H. E. Wyczański, *Arcybiskup Zygmunt Szczyński Feliński (1822—1895)*, Warszawa 1975; F. Stopniak, *Franciszek Jaczewski biskup lubelski*, Warszawa 1981.

Doniosłą rolę pełniły w dokształcaniu religijnym szerokich mas polskiego społeczeństwa misje i rekolekcje parafialne. W półwieczu poprzedzającym pierwszą wojnę światową rozwinięte były najintensywniej w Galicji, objęły następnie swoim zasięgiem zabór rosyjski, obszary carskiej Rosji (po Syberię włącznie), większe skupiska polskiej emigracji w Stanach Zjednoczonych i w monarchii austrowęgierskiej, w mniejszym natomiast, jak się wydaje, stopniu ziemie będące pod politycznym panowaniem Prus. Misje parafialne dysponowały szerokim arsenalem środków, którymi oddziaływały na ludową wyobraźnię i przyczyniły się do upowszechnienia się wśród ludu polskiego znajomości najbardziej podstawowych prawd wiary, dostarczając zarazem głębokich przeżyć religijnych. Jeżeli dodamy do tego oddziaływanie ludowej prasy i literatury religijnej, czytelników i bibliotek ludowych, systematyczne upowszechnianie się na ziemiach polskich szkolnictwa elementarnego, to wolno sformułować tezę, że pod koniec niewoli narodowej zaznaczyła się na ziemiach polskich intensyfikacja życia religijnego w jego tradycyjnych, ludowych strukturach organizacyjnych¹⁰⁵.

Wyjątkową siłą przyciągania cieszyły się w XIX w. — mimo mnożących się w tym względzie zakazów ze strony władz zaborczych (Rosji i Prus) — sanktuaria narodowe, miejsca odpustowe i cudowne obrazy (z reguły maryjne). Na czoło wysuwa się w tym czasie wśród polskich sanktuariów maryjnych Jasna Góra. W latach 1865—1899 liczba pielgrzymów wzrosła na Jasnej Górze pięciokrotnie. S. Z. Jabłoński wykazał, że w latach 1855—1914 przybywało do Częstochowy rocznie 700—1000 pielgrzymek, liczących łącznie od 300 do 400 tys. pątników. Już w XVII i XVIII w. kult Matki Boskiej zajmował na ziemiach polskich wyjątkowe miejsce, a Częstochowa — jak stwierdził Litak — odgrywała w pewnym sensie rolę czynnika integrującego społeczność katolicką w Polsce. U schyłku niewoli narodowej rola Jasnej Góry i innych sanktuariów maryjnych jako czynnika integrującego polską społeczność katolicką wzrosła niewspółmiernie. Badania sondażowe przeprowadzone w różnych regionach Polski wykazują, że przy obrazie jasnogórskim gromadzili się tłumnie pielgrzymi

¹⁰⁵ K. Wojciechowski, *Oświata ludowa, 1863—1905, w Królestwie Polskim i w Galicji*, Warszawa 1954; W. Stankiewicz, *Czaspisownictwo ludowe w Królestwie Polskim 1905—1914*, Warszawa 1957; D. Olszewski, *Przemiany polskiej religijności ludowej w drugiej połowie XIX w. (na przykładzie działalności misyjnej i rekolekcyjnej polskich zakonów 1864—1914)* — referat wygłoszony na sesji franciszkańskiej 6—8 XI 1979 r. w Lublinie na KUL — u (oddano do druku).

z najbardziej odległych od Częstochowy przedrozbiorowych ziem Rzeczypospolitej¹⁰⁶.

Podobną rolę pełniło w życiu polskiego społeczeństwa sanktuarium maryjne w Gietrzwałdzie, który — poczynając od objawień Matki Boskiej w 1877 r. — stał się miejscem pielgrzymkowym dla polskiej ludności wszystkich trzech zaborów. W czasie od 27 VI do 16 IX 1877 r. sanktuarium maryjne w Gietrzwałdzie nawiedziło około 300 tys. pątników¹⁰⁷. Nie ulega wątpliwości, że oficjalne usankcjonowanie przez Kościół objawień w Lourdes (1862), a wcześniej jeszcze w La Salette wpłynęło na wzrost popularności maryjnych objawień w Gietrzwałdzie. Mamy tu do czynienia z typową dla tradycyjnej kultury ludowej religijnością o charakterze sensualistycznym. Działał tu moment porwy mistycznego — poddanie się sugestiom mocy wizji. Obok jednak tych niewątpliwych analogii i wzajemnych oddziaływań, rysują się jednocześnie zasadnicze różnice jeżeli idzie o rolę maryjnych sanktuariów w Polsce i na Zachodzie. Polskie sanktuaria stały się ośrodkami i symbolem tradycji narodowych, co nie miało miejsca w Lourdes, La Salette, ani w innych licznych sanktuariach maryjnych Europy zachodniej. Różnica ta tłumaczy się stwierdzonym wyżej, nie występującym na Zachodzie, sprzężeniem świadomości religijnej i narodowej w kontekście tworzenia się nowoczesnych narodów w środkowo-wschodniej części kontynentu europejskiego. Podobną rolę, religijną i narodową zarazem, pełniły sanktuaria w krajach Ameryki Łacińskiej, jak to wynika z przedstawionych powyżej badań C. Parkera Gumucio i Pedro Morande dotyczących religijności ludowej w Chile oraz roli san-

¹⁰⁶ S. Z. Jabłoński, *Jasna Góra w życiu Kościoła w Polsce, „Chrześcijaństwo w Świecie”, 53, 1977 s. 5—23; Tenże, Kult maryjny na Jasnej Górze w latach 1864—1914, „Studia Claromontana”, 1, 1981 s. 121—142; J. Oblak, Kult Matki Boskiej Częstochowskiej w diecezji warmińskiej do r. 1939, Tamże, s. 109—120; F. Stopniak, Z dziejów kultu Matki Boskiej Częstochowskiej na Lubelszczyźnie i Podlasiu w latach 1815—1914, Tamże, 2, 1981 s. 81—90; J. Kucianka, Ruch pielgrzymkowy jako droga Śląska do Polski, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne”, 2, 1970 s. 53—82; W. Malej, M. Pirowski, Sanktuaria Matki Bożej w Polsce, „Homo Dei”, 26, 1957 nr 6 s. 874—888; K. Górski, Problematyka historyczna kultu maryjnego, NP, 13: 1961 s. 245—252; S. Litak, Z dziejów kultu Matki Boskiej Częstochowskiej w XVII i XVIII wieku. Sprawa zasięgu społecznego, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973 s. 447—454.*

¹⁰⁷ M. Zientara-Malewska, *Gietrzwałd — dzieje polskości*, Warszawa 1976; Por. J. Zieliński, *O widzeniach i zachwyceniach przyrodzonych i nadprzyrodzonych w ogóle i o rozpoznawaniu takowych z zastosowaniem do objawień gietrzwałdzkich*, Pelplin 1882; *Objawienie Matki Boskiej w Gietrzwałdzie dla ludu katolickiego podług urzędowych dokumentów spisane za pozwoleniem najprzew. Ks. Biskupa warmińskiego, Brunsberga 1883* (autor anonimowy).

ktuarium maryjnego del Carmen w życiu narodowym tego kraju. Analogie między Europą środkowo-wschodnią i Ameryką Łacińską stają się zrozumiałe jeśli się zważy, że w obu tych przypadkach mamy do czynienia z walką o wyzwolenie narodowe spod obcej hegemonii i krystalizowaniem się nowoczesnych narodów.

Wolno, jak się wydaje, sformułować tezę, że ten związek religii ze sprawą narodową zdecydował o sile katolicyzmu ludowego w Polsce. Tłumaczy się on w znacznej mierze geopolitycznym położeniem Polski i jest rezultatem długoletniej ewolucji historycznej, wypełnionej konfliktami politycznymi i narodowo-religijnymi, które rozegrały się na ziemiach polskich. Widoczny był już w całej rozciągłości w XVII w. w kontekście walk z „niewiernymi” (Turcja) i z „heretykami” (protestanckie Prusy i Szwecja) oraz ze „schizmatykami” (prawosławna Rosja). W latach niewoli narodowej związek ten pogłębił się i uzyskał nowe motywacje.

Ten właśnie swoisty chrystianizm ludowy, zakorzeniony głęboko w masach wykazał dużą odporność wobec wszelkich tendencji, które w krajach zachodniej Europy doprowadziły do jego zakwestionowania lub osłabienia. W Polsce nie uzyskał większych rezultatów rozwijający się na Zachodzie w końcu XIX i na początku XX w. ruch liturgiczny, postulujący odnowę liturgii w duchu jej latynizacji i romanizacji. Podczas gdy na Zachodzie u schyłku poprzedniego stulecia elity chrześcijańskie szukają — jak stwierdziliśmy to wyżej — pokarmu duchowego w odradzających się silnie w tym czasie środowiskach monastycznych, które stają się centrami rozwijającego się tam intensywnie ruchu liturgicznego, to w Polsce kierunek ewolucji nabożeństwa parafialnego zmierza do rozbudowy jego elementów paraliturgicznych. Mnożą się i zdobywają coraz większą popularność w polskim społeczeństwie nabożeństwa dodatkowe, gorzkie żale, droga krzyżowa, nabożeństwa majowe, czerwcowe, październikowe, czterdziestogodzinne, nowenny itp. Natomiast nabożeństwo ściśle liturgiczne, rozumiane w duchu „rzymskim” zepchnięte zostaje w Polsce na dalszy plan i pełni w życiu religijnym wiernych rolę drugorzędną.

W ciągu XIX w. wzrasta systematycznie w życiu religijnym Polaków znaczenie śpiewników, modlitewników, pieśni nabożnych. Mamy tu do czynienia z kierunkiem rozwoju życia religijnego typowym dla okresu potrydenckiego, które wobec usztywnienia kultu przepisami rytuału rzymskiego, szukało ujęcia w przeżyciach pozaliturgicznych, będących wyrazem pobożności prywatnej, ludowej. Gdy zatem we Francji — jak to stwierdził w swoich badaniach Y. M. Hilaire — w latach osiemdziesiątych poprzedniego stulecia katolicyzm ludowy wszedł w fazę kryzysu, to w Polsce

nadal pełnił on i pełni po dzień dzisiejszy istotną rolę w życiu religijnym i narodowym¹⁰⁰.

Rysują się uderzające różnice między Polską i krajami zachodnimi — przy istniejących jednocześnie analogiach i podobieństwach — jeżeli idzie o stan religijny środowiska fabrycznego. Są one widoczne w sposób najbardziej wyraźny między Polską a Francją, gdzie — jak to stwierdziliśmy — badania nad religijnością środowiska przemysłowego są szczególnie rozwinięte. Wprawdzie na gruncie polskim takie badania znajdują się jeszcze w fazie początkowej i ograniczają się do kilku prac o charakterze sondażowym, upoważniają one jednakże do sformułowania wstępnych konkluzji porównawczych.

W obu krajach wytworzyły się w następstwie industrializacji i urbanizacji olbrzymie, wielotysięczne parafie wielkomiejskie. We Francji proces ten wystąpił o kilkadziesiąt lat wcześniej, w Polsce dokonał się później (w końcu XIX w.), ale przebiegał w sposób niezwykle intensywny. Widoczny był zwłaszcza na terenie Królestwa Polskiego. W obu krajach proces ten przyniósł w następstwie dechrystianizację mas robotniczych. Podczas jednak gdy we Francji dechrystianizacja środowiska fabrycznego doprowadziła do masowego zakwestionowania konformizmu religijnego wśród robotników fabrycznych, to w Polsce objęła niewielki odsetek mas robotniczych. Wynosił on w parafiach miejskich kilka, wyjątkowo sięgając (w parafiach fabrycznych) do

¹⁰⁰ W. Schenk, *Z dziejów liturgii w Polsce*, w: *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, Lublin 1969 t. 1 s. 139—218; Tenże, *Udział ludu w ofierze mszy św. Zarys historyczny*, Lublin 1960; Tenże, *Z dziejów liturgii sakramentów w Polsce*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 9, 1966 nr 1—2 s. 69—84; Z. Wit, *Pieśń nabożna w potrydenckich procesjonatach i rytuałach polskich*, RTK, 21, 1974 z. 6 s. 113—127; Tenże, *Śpiew w liturgii na ziemiach polskich w XIX wieku*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, red. W. Schenk, t. 3, Lublin 1980 s. 205—343; B. Bielawska, *Polska pieśń mszalna do 1914 roku*, w: *Tamże*, s. 117—204; K. Mrówiec, *Polska pieśń kościelna w opracowaniu kompozytorów XIX wieku*, Lublin 1964 (autor stwierdza umosowanie pieśni religijnej w Polsce w XIX w.); W. Urban, *Rola kościelnych śpiewników i modlitewników w zachowaniu polskiego języka na Śląsku*, NP, 8: 1958 s. 231—241; T. Ochot, *Modlitewniki górnośląskie*, „Rocznik Teologiczny”, 1, 1968 s. 357—408; J. Obłak, *Stosunek niemieckich władz kościelnych do ludności polskiej w diecezji warmińskiej w latach 1800—1870*, Lublin 1960 s. 111—133 (Autor omawia śpiewniki polskie na Warmii w XIX w.); J. Ferduła, *Śpiewniki kościelne w Polsce na początku XX wieku*, Lublin 1970 (mps w Archiwum KUL). J. Sroka, *Odnowa liturgii przed soborem watykańskim II w Polsce*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 29, 1976 nr 4 s. 179—189; Tenże, *L'apport de l'abbé Michel Kordel au mouvement liturgiques polonais*, „Ephemerides Liturgicae”, 87, 1973 s. 3—74, 215—283; H. J., *Ksiądz Stanisław Stephan (1867—1926). Z dziejów ruchu liturgicznego na Śląsku*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, 4, 1974 s. 117—121; D. Olszewski, *Z zagadnień religijności w diecezji płockiej w XIX*

kilkumast procent. Do najbardziej skrajnych przypadków należy zaliczyć fabryczną parafię Sosnowiec w Zagłębiu Dąbrowskim, gdzie w początkach XX w. — według oświadczenia miejscowego proboszcza — trzecia część parafian okazywała niechęć lub obojętność dla spraw Kościoła i religii.

W tym kontekście zwraca uwagę fenomen Śląska Górnego, wielkiego ośrodka przemysłowego w Polsce, gdzie proces dechrystianizacji w omawianym przez nas okresie nie wystąpił. Fakt ten tłumaczy się między innymi ogromną, nie spotykaną gdzie indziej, dynamiką w rozwoju ośrodków kultury na Śląsku w dobie industrializacji, a także tym, że duchowieństwo tego obszaru umiało dostosować metody duszpasterskie do narastających gwałtownie nowych potrzeb pastoralnych (odprawianie nabożeństw w oddalonych od kościołów parafialnych stolarniach, szopach, zakładach przemysłowych, salach szkolnych). Przyczyniło się ono w ten sposób do zneutralizowania negatywnego wpływu, jaki wywiera na życie religijne wielkoprzemysłowe środowisko¹⁰⁹.

Mamy tutaj do czynienia z fenomenem, który występuje w innych również krajach Europy środkowo-wschodniej. Stwierdziliśmy bowiem, że w świetle ankietowych badań socjologów Christel Lane i Srdjan Vrcan robotnicy wyspecjalizowani Związku Radzieckiego i pracownicy przemysłu morskiego wzdłuż wybrzeża Adriatyku okazują się być najbardziej przywiązani do religii

wieku, „Studia Płockie”, 3, 1975 s. 333—358 (artykuł stwierdza intensywny rozwój paraliturgii).

¹⁰⁹ M. Woźniak, *Struktury parafialne wielkich miast Królestwa Polskiego*, „Sprawozdania TNKUL”, 1970 nr 18 s. 119—123 (dane liczebne ludności dla parafii Lublina, Łodzi i Warszawy w XIX w.); A. Stanowski, *Diecezje i parafie polskie w XIX i XX wieku*, „Znak”, 137—138, 1965 s. 1610—1652; D. Olszewski, *Duszpasterstwo a przemiany społeczno-religijne w Zagłębiu Dąbrowskim w XIX wieku*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 8, 1975 s. 131—153; Tenże, *Źródła archiwalne do badań religijności w środowisku przemysłowym Zagłębia Dąbrowskiego*, „Summerium. Sprawozdania TNKUL” za r. 1973, Lublin 1975 nr 2(22)1 s. 214—219; Tenże, *Życie religijne w diecezji kieleckiej w XIX wieku*, NP, 57, 1982 s. 115—153; Tenże, *Świadomość wspólnoty religijnej i jej społeczne uwarunkowania w Kościele polskim w XIX wieku*, „Studia Theologica Varsoviensia”, 12, 1974 nr 1 s. 230—240; R. Bigdań, *Rozwój sieci parafialnej w miastach i osiedlach przemysłowych centralnej części górnośląskiego Okręgu Przemysłowego w latach 1850—1914* (na przykładzie starej parafii NMP w Bytomiu oraz terenów z nią graniczących), „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, 3, 1973, Opole 1973 s. 111—133; J. Pawlik, *Rozwój sieci parafialnej na Górnym Śląsku w latach 1870—1960*, RHL, 29, 1981 z. 2 s. 199—221; I. Mierzwa, *Rozwój polskiej myśli katolickiej na Śląsku w drugiej połowie XIX w.*, „Studia Theologica Varsoviensia” 18, 1980 nr 2 s. 151—167; W. Urban, *Z dziejów duszpasterstwa w archidiecezji legnickiej w czasach nowożytnych do XIX wieku*, Wrocław 1973; Tenże, *Z dziejów duszpasterstwa w archidiecezji wrocławskiej w czasach nowożytnych*, Warszawa 1971.

w porównaniu z innymi grupami społeczno-zawodowymi. Ta zbieżność rezultatów analiz socjologicznych z terenu Związku Radzieckiego i Jugosławii z rezultatami badań społeczno-historycznych z terenu Polski nie upoważnia do zbyt daleko idących uogólnień. Prowadzi jednakże, jak się wydaje, do postulatu: rewizji twierdzeń sformułowanych na podstawie badań zachodnioeuropejskich, że industrializacja i urbanizacja pociąga za sobą postępujący proces dechrystianizacji środowiska przemysłowego. W świetle tych badań porównawczych dechrystianizacja środowiska przemysłowego XIX i XX w. rysuje się jako proces niezwykle złożony, zależny od wielorakich uwarunkowań historycznych i społeczno-kulturalnych poszczególnych regionów lub badanych grup społeczno-zawodowych.

Kontestacja konformizmu religijnego wyszła w Polsce ze strony elit społecznych i kulturalnych. Łączyło się to z uformowaniem się w drugiej połowie XIX w. na ziemiach polskich pojęcia inteligencji jako warstwy społecznej, która miała świadomość odrębności w stosunku do reszty społeczeństwa. W związku z tym należy zauważyć, że uformowanie się inteligencji jako odrębnej warstwy społecznej nie dokonało się we Francji, podobnie zresztą jak w innych krajach Europy zachodniej. Jest to zjawisko, które w drugiej połowie XIX w. wystąpiło w Polsce w rolniczych krajach Europy środkowo-wschodniej (Rosja, kraje bałkańskie), gdzie kapitalizm rozwinął się znacznie później, niż na zachodzie Europy.

Dotychczasowe badania nad inteligencją polską wykazały, że różniła się ona tym od reszty społeczeństwa, że duża jej część reprezentowała postawę nonkonformizmu i zdecydowanego indywidualizmu¹¹⁰. Od niej otrzymywały inspirację wszystkie radykalne prądy społeczne i kulturalne. Takim właśnie radykalnym wyrazem kulturotwórczych ideałów inteligencji polskiej był u schyłku XIX w. pozytywizm warszawski. Pozytywiści głosili radykalny antyklerykalizm i postulowali przebudowę kultury pol-

¹¹⁰ Z prac dotyczących kształtowania się polskiej inteligencji: Z. Wójcik, *Rozwój pojęcia inteligencji*, Warszawa—Wrocław—Kraków 1962; J. Zarnowski, *Struktura społeczna inteligencji w Polsce w latach 1918—1938*, Warszawa 1964; J. Chałasiński, *Przeszłość i przyszłość inteligencji polskiej*, Warszawa 1958; J. Zurawicka, *Z problematyki formowania się inteligencji warszawskiej i jej świadomość w końcu XIX wieku*, w: *Warszawa popowstaniowa 1864—1918*, Warszawa 1968; J. Szczepański, *Z badań nad inteligencją polską XIX wieku*, „Kultura i Społeczeństwo”, 4, 1960 z. 3 s. 133—139; J. Leskiewiczowa, *Społeczeństwo Królestwa Polskiego w połowie XIX wieku. Kierunki i wyniki badań*, „Dzieje Najnowsze”, 8, 1976 z. 1 s. 31—43; Por. J. Woronicki, *Życie religijne współczesnej inteligencji polskiej*, „Prąd”, 15, 1926 s. 3—6, 52—53, 117, 123, 174—179 (przedruk w: *U podstaw kultury polskiej*, Poznań 1935, s. 31—80).

skiej w duchu laickim. Stopniowe przeszczepianie się na przełomie stuleci XIX i XX laickich ideałów w środowisko robotnicze i po części chłopskie szło w parze z pierwszą fazą krystalizowania się w Polsce kultury masowej i było rezultatem coraz silniejszego oddziaływania polskich elit na masy społeczne. Laicyzacja nie uzyskała jednakże w Polsce charakteru tak radykalnego jak to miało miejsce na przykład we Francji, gdzie postępował w drugiej połowie XIX w. systematyczny proces laicyzacji państwa: Od r. 1860 wzrastało napięcie między Kościołem i państwem, a od 1880 r. państwo prowadziło politykę wyraźnie antyklerykalną, która doprowadziła na początku XX w. do rozdziału Kościoła od państwa (ustawa z grudnia 1905 r.). Na ziemiach polskich proces laicyzacji państwa nie wystąpił w ogóle, a istniejące tutaj napięcia w relacji państwo—Kościół miały zupełnie inne podłoże niż we Francji. Warunkowane były tradycjami polityczno-kulturalnymi państw zaborczych: protestanckich Prus, prawosławnej Rosji i katolickiej Austrii. Tym się zapewne tłumaczy fakt, że na ziemiach polskich nie dokonała się w interesującym nas okresie laicyzacja życia publicznego.

Lata poprzedzające pierwszą wojnę światową były okresem formowania się na ziemiach polskich postępowych, zorganizowanych środowisk młodzieży katolickiej, a także krystalizowania się pierwszego pokolenia polskiej inteligencji katolickiej. Mamy tu do czynienia z ogólnoeuropejskim zjawiskiem wzrostu roli laikatu w życiu Kościoła. Polskie elity katolickie podjęły odważną krytykę tradycyjnego katolicyzmu polskiego, postulując jego pogiębienie i modernizację. Wypadnie zgodzić się z twierdzeniem, że w Polsce na przełomie stuleci XIX i XX kontestacja ludowego i tradycyjnego katolicyzmu ujawniła się w środowiskach elitarnych w sposób drastyczny¹¹¹. Ta dramatyczna konfrontacja między chrześcijaństwem mas i chrześcijaństwem elit rozegrała się przede wszystkim na terenie Królestwa Polskiego. Polskie elity społeczne i kulturalne reprezentowały ogólnoeuropejskie wzorce kultury i postaw społeczno-religijnych. W tym punkcie uniwersalizm polskiej kultury religijnej i jej bliskie analogie z kulturą religijną francuskich elit ujawnia się w sposób najbardziej widoczny.

Dramatyczny przebieg miała konfrontacja tradycyjnego katolicyzmu ludowego z krystalizującymi się w łonie Kościoła polskiego na przełomie XIX i XX w. ruchami społeczno-religijnymi, które objęły swym zasięgiem szersze kręgi społeczeństwa polskiego i przenikały — co zasługuje na podkreślenie — do środowisk chłopskich. Należą do nich ruch ludowy w Galicji, środo-

¹¹¹ J. Kłoczowski, *Chrześcijaństwo a historia kultury polskiej*, „Znak”, 292—293, 1978 s. 1401—1402.

wisko „Zarania”, mariawici w Królestwie Polskim oraz Polski Kościół narodowy, który uformował się wśród Polonii w Stanach Zjednoczonych. Mamy tu do czynienia z typowo polskimi przemianami społeczno-religijnymi, nie występującymi w krajach zachodnioeuropejskich. Badania nad tymi ruchami, tak doniosłymi dla dziejów społeczno-religijnych Polski XIX i XX w. są zbyt słabo rozwinięte, by można obecnie przedstawić ich konsekwencje dla polskiej religijności¹¹². Wydaje się, że wszystkie one stanowiły protest ze strony szerokich mas polskiego społeczeństwa przeciw tradycyjnym formom duszpasterskiej działalności kleru, który nie wykazywał zrozumienia dla krystalizujących się nowych potrzeb społecznych i religijnych. Są one ponadto wyrazem krystalizowania się w łonie polskiego Kościoła nowoczesnych postaw, które przenikały do szerszych kręgów polskiego społeczeństwa.

Podobny wzorzec nowoczesnych postaw reprezentowali przedstawiciele modernizmu katolickiego w Polsce, związanego terytorialnie z obszarami Królestwa Polskiego. Przy widocznych dość wyraźnie jego analogiach do modernizmu katolickiego zachodnioeuropejskiego, w Polsce ruch ten uzyskał własną specyfikę i rozwinął się nie tyle w płaszczyźnie poszukiwań teoretycznych, ściśle naukowych, ile raczej w dziedzinach związanych z praktycznym oddziaływaniem Kościoła, postulując modernizację polskiej kultury chrześcijańskiej i życia religijnego¹¹³.

W przypadku polskiego Kościoła narodowego wchodzi w grę uwarunkowania specyficzne, w jakich znalazła się polska emigracja w Stanach Zjednoczonych. Jego geneza i powstanie łączy się z doniosłym procesem historycznym konfrontacji polskich tradycji religijnych z tradycjami kulturalnymi Ameryki i z amerykańską Kościoła łacińskiego w Stanach Zjednoczonych. Badania nad religijnością polskiej emigracji XIX i początku XX w. w

¹¹² W. Piątkowski, *Dzieje ruchu zaraniarskiego*, Warszawa 1956; M. Mainowski, *Chłopski ruch zaraniarski w b. Kongresówce przed pierwszą wojną światową*, Warszawa 1949; D. Olszewski, *Początki mariawitizmu. Studium historyczno-pastoralne*, RTK, 23, 1976 z. 6 s. 81—90; E. Appolis, *Une Eglise des derniers temps, l'Eglise mariawite*, ASR, 10, 1965 nr 19 s. 51—67; H. Kubiak, *Polski narodowy Kościół katolicki w Stanach Zjednoczonych. 1897—1965. Jego społeczne uwarunkowania i społeczne funkcje*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1970.

¹¹³ D. Olszewski, *Wokół kryzysu modernistycznego*, „W drodze”, 7, 1979 nr 4 s. 83—91; Tenże, *Zapadnienie modernizmu i integrizmu w Polsce*, „Summariusz. Sprawozdania TNKUL”, za r. 1974, Lublin 1978 nr 3/23 s. 124—129; Z. Poniatowski, *Antoni Szech (I. Wyślouch) i modernizm katolicki w Polsce*, w: *Studia o modernistach katolickich*, red. L. Keller, Z. Poniatowski, Warszawa 1968 s. 169—236; M. Zywczyński, *Studia nad modernizmem katolickim (jego charakter i geneza)*, „Życie i Myśl”, 1971 nr 11 s. 18—55, nr 12 s. 13—49 (tamże literatura przedmiotu, głównie zachodnioeuropejska).

Ameryce, podobnie jak na innych kontynentach, pozostają ciągle jeszcze w stadium początkowym i nie upoważniają do sformułowania wstępnych nawet hipotez, jakim modyfikacjom ulegała polska kultura religijna w następstwie jej konfrontacji z kregami cywilizacyjnymi różnych kontynentów świata, na których znalazły się pierwsze pokolenia polskich emigrantów¹¹⁴.

To, co zostało powiedziane powyżej prowadzi do kilku refleksji natury ogólnej. Uderza przede wszystkim zapóźnienie badań nad polską religijnością XIX i początku XX w. w porównaniu z dynamiką prac badawczych zachodnioeuropejskich, widoczną szczególnie po drugiej wojnie światowej. Dotychczasowe polskie badania mają charakter bądź sondażowy, bądź fragmentaryczny, dotyczą niektórych zaledwie aspektów polskiej religijności. Wobec braku pogłębionych studiów i obszerniejszych opracowań monograficznych, dotychczasowe próby całościowego przedstawienia polskiej religijności XIX w. poprzestają z konieczności na najogólniejszym zarysie problematyki lub na zasygnalizowaniu podstawy źródłowej, która może stanowić punkt wyjścia dla dalszych prac badawczych¹¹⁵.

Dotychczasowe badania nad polską religijnością XIX i początku XX w. skupiały się prawie wyłącznie na katolicyzmie. Uderza więc w nich rażąco brak prac dotyczących innych wyznań chrze-

¹¹⁴ D. Bucze, *The Religious Culture of Polonia: A Discussion of Issue* (maszynopis przygotowany do druku); A. Dzwonkowski, *Stan badań nad religijnością polskich skupisk emigracyjnych we Francji*, „*Studia Polonijne*”, 4, 1981 s. 177—185; Warto zwrócić uwagę na opracowania następujących bibliografii: J. Mrówczyński, *Wprowadzenie do źródeł historii i duchowości zmarłych wstąpienia*, Rzym 1977; *Materiały do bibliografii dziejów emigracji oraz skupisk polonijnych w Ameryce Północnej i Południowej w XIX i XX wieku*, red. L. Paczyńska, A. Pilch, Warszawa—Kraków 1979. Przypomnijmy monumentalne dzieło: W. I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, Warszawa 1976, t. 1—5 opublikowane po raz pierwszy po pierwszej wojnie światowej w Ameryce w języku angielskim pt. *Polish Peasant in Europe and America*, Boston 1918—1920, t. 1—5. Zebrane w tej pracy materiały mają nie tylko wartość socjologiczną — czym były dla autorów w czasie ich gromadzenia i publikowania — ale są obecnie bardzo cennym źródłem historycznym wyrażającym kulturę i mentalność chłopów polskiego z przełomu XIX i XX w. Książka zawiera niezwykle bogaty zbiór osobistych dokumentów chłopskich: listy, autobiografie, pamiętniki, wspomnienia, opinie. Jest to dokumentacja pochodząca od pierwszego pokolenia chłopskiego, które posiadało sztukę pisania. Żałować należy, że książka Thomasa i Znanieckiego nie została dotychczas wykorzystana w polskiej nauce historycznej.

¹¹⁵ K. Górski, *Dzieje życia wewnętrznego w Polsce. Wiek XIX i początek XX*, RTK, 11, 1964 z. 4 s. 5—50; Tenże, *Genealogia religijności polskiej XX wieku*, „*Znak*”, 39, 1957 s. 266—283; E. Jabłońska-Deptułowa, *Polskie odrodzenie religijne w XIX w.*, „*Więź*”, 5, 1960 s. 53—70; D. Olszewski, *Jaki katolicyzm wynieśliśmy z za-*

ścijskich, a także niechrześcijańskich, tak przecież licznych na historycznych ziemiach polskiej Rzeczypospolitej przedrozbiorowej (protestanci, prawosławni, unicy, Żydzi, Karaimi, Mahometanie)¹¹⁶. Rysuje się zatem postulat podjęcia badań społecznohistorycznych o charakterze międzywyznaniowym oraz współpracy katolickich środowisk naukowych z ośrodkami badań innych wyznań chrześcijańskich, jak również niechrześcijańskich.

Zarysowany powyżej kwestionariusz problematyki badawczej ukazuje, że polską kulturę religijną można uznać za reprezentatywną nie tylko dla historycznych ziem państwa polsko-litewskiego, ale również dla innych regionów Europy środkowo-wschodniej. Jest ona bowiem związana nierozdzielnie — stwierdziliśmy to niejednokrotnie — z typem kultury istniejącej w tej części kontynentu europejskiego, kultury, która zachowując na ogół w XIX w. charakter ruralny, kontrastuje z kulturą zachodnioeuropejską. Uwzględnienie w badaniach historycznych tych różnicowań i kontrastów, a zarazem istniejących podobieństw i analogii, z jednoczesnym zachowaniem perspektywy ogólnoeuropejskiej sprawy, że obraz kultury religijnej dziewiętnastowiecznej Europy pełniej wyrazi historyczną rzeczywistość.

L'état et les perspectives des recherches sur la religion au XIX^e et au XX^e siècle.

L'article présente une conception des recherches comparées en histoire socio-religieuse au XIX^e et aux premières décades du XX^e siècle. Selon l'auteur les derniers colloques internationaux: à Rome (3—7 no-

borów? „*W drodze*”, 3, 1975 nr 9 s. 14—23; Tenże, *Polish religiosity during the partition of Poland*, „*Migrant Echo. Culture. Ethnicity. Religion*”, 8, 1979 nr 3 s. 135—149; Tenże, *Źródła i problematyka badań nad religijnością polską XIX w.*, „*Kwartanik Historyczny*”, 85, 1978 z. 1 s. 65—73. Tenże, *Kulturowe zakorzenienie myśli religijnej i teologicznej na przykładzie sytuacji panującej na ziemiach polskich w XIX wieku*, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, 18, 1980 nr 2 s. 129—149.

¹¹⁶ Ta jednostronność badań skupiających się przede wszystkim na katolicyzmie widoczna jest w ostatnich syntezach historii chrześcijaństwa w Polsce: *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Ober-tyński, t. 2, 1764—1945, cz. 1. 1764—1918, Poznań—Warszawa 1979; *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian. 966—1945*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1930; Przekład włoski: *Storia del cristianesimo in Polonia*, red. J. Kłoczowski, Bologna 1980. Rysująca się w tej ostatniej syntezie dążność autorów opracowujących wiek XIX (H. Dyłałowa, E. Jabłońska-Deptułowa, D. Olszewski), by przedstawić historię społeczno-religijną międzywyznaniową nie została zrealizowana w sposób zadowalający ze względu na brak studiów nad wyznaniem chrześcijańskimi i poza chrześcijańskimi. Tę dysproporcję neutralizuje po części praca W. Gastpar'y'ego, *Historia protestantyzmu w Polsce od połowy XVIII w. do I wojny światowej*, Warszawa 1977.

vembre 1981) consacré aux racines communes chrétiennes des nations européennes et à Lille (4-7 décembre 1981) consacré aux contacts religieux franco-polonais du moyen âge à nos jours donnent de nouvelles inspirations aux recherches qui devraient être continuées dans l'avenir. Le but de cet article est de formuler des principes méthodologiques et un questionnaire des recherches comparées en histoire socio-religieuse de l'Europe centrale et orientale grâce auxquelles sera possible la réalisation de ces nouvelles inspirations.

L'article est divisé en quatre parties: 1) Le développement des recherches socio-religieuses en Europe occidentale et en Amérique; 2) Les recherches sur la religion populaire; 3) Les recherches sur la religion du milieu industriel et le problème de la déchristianisation; 4) Les perspectives des recherches sur la religion en Pologne et aux pays de l'Europe centrale et orientale. La dernière partie de l'article montre tant des contrastes et des ressemblances que des influences mutuelles entre l'Europe occidentale et medio-orientale dans le domaine religieux, social et culturel. L'auteur postule l'élaboration de l'histoire religieuse interconfessionnelle située dans un large contexte socio-culturel.