

Daniel Olszewski

Wpływ Francji na polską kulturę religijną w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku

Studia Theologica Varsaviensia 26/2, 55-66

1988

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

DANIEL OLSZEWSKI

WPLYW FRANCJI NA POLSKĄ KULTURĘ RELIGIJNĄ W DRUGIEJ POŁOWIE XIX I NA POCZĄTKU XX WIEKU

W historii kontaktów religijnych polsko-francuskich wiek XIX zajmuje miejsce szczególne.¹ Porozbiorowe uwarunkowania polityczne, postępująca systematycznie germanizacja i rusyfikacja ziem polskich, sprawiły, że rozwój rodzimej kultury religijnej był w Polsce znacznie utrudniony. We Francji — po kryzysie spowodowanym wielką rewolucją 1789 r. — nastąpiło odrodzenie religijne.² Widoczne ono było już w czasach napoleońskich, rozwijało się następnie w okresie restauracji. Odrodzenie religijne we Francji znalazło wyraz w pismach Chateaubrianda, de Bonalda, de Maistre'a, Lamennaisa. Słusznie zauważa prof. Karol Górski, że oddziaływanie tych autorów było na Polskę niewielkie. Dopiero po powstaniu listopadowym, pod niewątpliwym wpływem polskiej emigracji w Francji, znalazły w Polsce szerszy oddźwięk doświadczenia francuskiego odrodzenia religijnego. Zrazu zaznaczył się — stwierdza prof. Górski — wpływ Lacordaire'a i Montalemberta, a później oddziaływanie opactwa benedyktyńskiego w Solesmes, gdzie powracano do liturgii gregoriańskiej.³

W związku z tym należy zaznaczyć, że w XIX w. przenikały się na ziemiach polskich wpływy kultury religijnej różnych krajów europejskich. Zabory pruski i austriacki pozostawały

¹ Rozwój wzajemnych kontaktów między Francją i Polską w płaszczyźnie religijnej od czasów średniowiecza po XX wiek był tematem polsko-francuskiego kolokwium, które odbyło się na Uniwersytecie Lille III w dniach 5—7 października 1981 roku. Zob. *Les contacts religieux franco-polonais du moyen age à nos jours. Relations, influences, images d'un pays vu par l'autre*, Paris 1985.

² Por. *Histoire des catholiques en France du XV^e siècle à nos jours*, red. F. Lebrun, Toulouse 1980, s. 215n.

³ K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 270. Wydaje się, że spośród ówczesnych francuskich pisarzy najsilniej oddziaływał na Polaków Lamennais. Por. G. Bordet, *La Pologne. Lamennais et ses amis 1830—1834*, Paris 1985.

w zasięgu oddziaływania teologii niemieckiej i józefińskiej, natomiast francuska myśl religijna oddziaływała przede wszystkim na obszarach Królestwa Polskiego, przenikając się tutaj z prądami teologicznymi innych krajów Europy z chodniej: Włoch, Austrii, Niemiec. W pierwszej połowie poprzedniego stulecia mnożyły się w Polsce, zwłaszcza w Królestwie Polskim, francuskie teksty kaznodziejskie i katechizmowe („théologie oratoire”). Znane są polskie przekłady z tego okresu takich autorów francuskich, jak Claude Fleury (polski przekład jego *Catéchisme historique* miał w pierwszej połowie XIX w. ponad 20 wydań), Charles François Homond, Charles Joachim Colbert (biskup Montpellier), François Pouget (oratorianin), Jean Joseph Gaume, Ambrise Guillois.⁴

Wpływ francuskich autorów reprezentujących tradycyjną myśl religijną i teologiczną utrzymywał się w Królestwie Polskim do schyłku poprzedniego stulecia. Dowodem niesłabnącego nimi zainteresowania są ponawiane w drugiej połowie XIX w. ich polskie przekłady. Na przykład polski przekład czterotomowego *Cours (...) de la foi catholique* A. Guilloisa miał trzy wydania,⁵ dwutomowy *Un bref catéchisme de persévérance* J. Gaume'a miał dwa polskie wydania, zaś cztery wydania uzyskał polski przekład ośmiotomowego dzieła tegoż autora *Principles et synthèse de la foi catholique* ⁶.

Na specjalną uwagę zasługuje upowszechnianie na początku lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia dzieł paryskiego wydawnictwa prowadzone przez ojca Jacques Paul Migne'a, znanego z kompletnego wydania łacińskich i greckich Ojców Kościoła (*Patrologiae cursus completus*, 1844—1866). Wiadomo, że w diecezji kieleckiej bp Maciej Majerczak sprowadził łącznie 707 tomów, zaś do diecezji płockiej zakupiono 128 tomów wydawnictwa Migne'a. Zaznaczyć należy, że liczba dzieł wydawnictwa Migne'a sprowadzonych do diecezji Królestwa Pol-

⁴ Zasięg społecznego oddziaływania tych tekstów w Królestwie Polskim omawia: D. Olszewski, *Przemiany społeczno-religijne w Królestwie Polskim w pierwszej połowie XIX wieku. Analiza środowiska diecezjalnego*, Lublin 1934, s. 161—164.

⁵ *Wykład historyczny, dogmatyczny, moralny (...) wiary katolickiej*, t. 1—4, Warszawa 1857—1858, 1863—1864², 1891—1892³.

⁶ *Krótki katechizm wytrwałości czyli wykład historyczny, dogmatyczny, moralny i liturgiczny religii(...)*, t. 1—2, Warszawa 1851, 1874²; *Zasady i całość wiary katolickiej czyli wykład jej historyczny, dogmatyczny, moralny, liturgiczny, apologetyczny, filozoficzny i socjalny od stworzenia świata aż do naszych czasów*, t. 1—8, Warszawa 1852—1855, 1857², Kraków 1870², Petersburg 1903—1908⁴.

skiego w porównaniu z innymi dzielnicami Polski nie była wysoka. Tak na przykład w diecezji przemyskiej zakupiono dwa i pół tysiąca tomów tego ośrodka wydawniczego.⁷ Dalsze badania nad historią polskiej teologii w drugiej połowie XIX w. ukazały, w jakim stopniu wpłynęło to na rozwój myśli patrystycznej w Polsce.

W ostatnich dziesiątkach lat XIX w. miały miejsce w Polsce interesujące poszukiwania i śmiałe doświadczenia na polu katechetyki. W swoich początkach lokalizowały się one na obszarze Galicji i nawiązywały do niemieckiej szkoły monachijskiej (ks. W. Gadowski w środowisku tarnowskim) oraz do metody wiedeńskiej braci Pichlerów. Postulowano uwzględnianie w katechezie psychologii dziecka. Rozszerzanie się tych nowoczesnych doświadczeń spowodowało radykalny przewrót w polskiej katechezie i ograniczyło wydatnie zasięg społecznego oddziaływania dotychczasowych tekstów katechizmowych reprezentatywnych dla tradycyjnej katechezy francuskiej.⁸

Nie znaczy to jednak, że u schyłku poprzedniego stulecia zakończył się wpływ Francji na polską kulturę religijną.⁹ Na przełomie XIX i XX w. widoczne jest w Polsce ogólne ożywienie myśli religijnej i teologicznej. Wzrasta w tym czasie gwałtownie liczba polskich autorów piszących na tematy religijne. Ten wzrost tłumaczy się między innymi tym, że w sprawach religijnych i teologicznych zaczęli się wypowiadać nie tylko księża teologowie profesjonalisci, ale również pisarze świeccy. Ks. Antoni Szymański zestawił ponad 500 książek o tematyce religijnej wydanych w skali ogólnopolskiej na przełomie XIX i XX w., wśród których znajdują się nieliczne tylko przekłady prac obcych.¹⁰ Wielu polskich autorów nawiązywało do bardziej liberalnych prądów teologicznych zachodniej Europy. Naczelne miejsce zajmował wśród nich na początku obecnego wieku modernizm katolicki, rozwijający się intensywnie między

⁷ „Pamiętnik Religijno-Moralny”, seria 2, 10, 1862, s. 462—463. „Przeгляд Katolicki”, 1, 1863, nr 15, s. 235. Por. D. Olszewski, *Biskup Maciej Majerczak (1800—1870). Reformator życia kościelnego w diecezji kielecko-krakowskiej*, w: *Chrześcijaństwo*, red. B. Bejze, Warszawa 1980, s. 25.

⁸ P. Poręba, *Dzieje katechetyki*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 3, cz. 2, Lublin 1977, s. 137n.

⁹ Karol Górski uważa, że „polskie życie religijne co najmniej do r. 1870 pozostawało pod przemożnym wpływem francuskim” (*Zarys dziejów duchowości...*, s. 270).

¹⁰ A. Szymański, *Uświadomienie katolickie. Przegląd krytyczny literatury religijno-katolickiej polskiej*, Warszawa 1913.

innymi we Francji. Przez długi czas utrzymywał się w polskiej historiografii pogląd, że modernizm katolicki nie zarysował się w polskiej myśli teologicznej początku obecnego wieku. W świetle najnowszych badań twierdzenie takie wymaga rewizji.

Zagadnienie modernizmu w Polsce wymaga dalszych, pogłębionych studiów historyczno-teologicznych. Poważne trudności przedstawia ustalenie wyczerpującej listy reprezentantów polskiego modernizmu. Łączy się to z nieprzebadaną dotychczas interpretacją modernizmu katolickiego przez polskich teologów, a zarazem ze swoistością polskiej myśli teologicznej. Mimo braku takich badań, można jednakże przytoczyć względnie długą listę polskich autorów, u których francuska myśl modernistyczna budziła żywe zainteresowanie.¹¹ Szczególne zainteresowanie wzbudzała w Polsce postać Alfreda Loisy'ego, znanego teoretyka myśli modernistycznej we Francji. Większość polskich pisarzy zajmowała stanowisko polemiczne wobec twierdzeń Loisy'ego. Znaleźli się wśród nich prawie wyłącznie polscy księża katolicy (m.in. C. Sokołowski, W. Hozakowski, A. Szlagowski, J. Rostworowski, A. Condamin, A. Macko).¹²

Nie brakło w polskiej literaturze religijnej początku obecnego stulecia głosów sympatyzujących, w mniejszym lub większym stopniu, z poglądami A. Loisy'ego. Pochodziły one w większości od świeckich pisarzy religijnych. Byli wśród nich wybitni reprezentanci polskiej kultury: Stanisław Brzozowski — utalentowany krytyk literacki, prof. Marian Zdziechowski — znany polski filozof, Tadeusz Miciński — publicysta i prozaik, Ignacy Radliński — filolog klasyczny i orientalista, zajmujący się głównie pochodzeniem chrześcijaństwa. Ten ostatni w książce pt. *Katolicyzm, modernizm i Wolna Myśl* (Warszawa 1912) wystąpił z apoteozą Loisy'ego, nazywając go „wspaniałą osobistością”, „piękną postacią”. Już same tytuły rozdziałów, w których Radliński pisze o Loisy'm: „Wielki dramat wielkiego umysłu” czy „Zakończenie wielkiego dramatu” wskazują na pełną uwielbienia akceptację przez polskiego pisarza poglądów teoretyka francuskiego modernizmu.

¹¹ Wstępny wykaz polskich autorów piszących na temat modernizmu katolickiego: D. Olszewski, *Kulturowe zakorzenienie myśli religijnej i teologicznej na przykładzie sytuacji panującej na ziemiach polskich w XIX wieku*, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, 18, 1980, nr 2, s. 146—148.

¹² C. Sokołowski, *Alfred Loisy w literaturze polskiej*, „*Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie*”, 7, 1917, nr 1, s. 3—6.

Prace Radlińskiego spotkały się w Polsce z surową krytyką, co niewątpliwie ograniczyło ich społeczne oddziaływanie. Zwróciły one jednakże na siebie uwagę eks-kapucyna Izzydora Wysłoucha, który uznawany jest za najwybitniejszego przedstawiciela modernizmu katolickiego w Polsce (porzucił stan duchowny we wrześniu 1908 r.). Bogata stosunkowo twórczość piśmiennicza Wysłoucha (pseud. Antoni Szech), obejmująca około 40 książek i broszur oraz liczne artykuły, poświęcona jest w dużej mierze tematyce społecznej. Wiele jednak jego twierdzeń cechuje bliskie pokrewieństwo z poglądami Loisy'ego. Wysłouch, broniąc imiennie Loisy'ego, nazywa go „sławą współczesną”, „niepospolitym mężem”. Nie jest więc sprawą przypadku, że w 1910 r. Wysłouch wyjechał do Paryża, gdzie przez cztery lata studiował w École Pratique, uczęszczając jednocześnie na wykłady Loisy'ego w Collège de France.¹³

Poglądy Izzydora Wysłoucha cieszyły się dużą stosunkowo popularnością w środowiskach robotniczych i inteligenckich. Ojciec Honorat Koźmiński, przełożony kapucynów w Nowym Mieście, bezpośredni zwierzchnik zakonny Wysłoucha (kiedy był on jeszcze zakonnikiem), stwierdza, że „pisma Antoniego Szecha (sc. Wysłoucha) były z zapalem przyjęte przez wszystkich miłośników ludzkości, a szczególnie przez klasę robotniczą”. O. Koźmiński pisze, iż „broszurki te (sc. Wysłoucha) bardzo wiele dobrego zrobiły wśród inteligencji, wiele osób wykształconych zbliżyły do Kościoła i ogólna opinia była za nimi”¹⁴. Powyższa wypowiedź wskazuje, w jakich środowiskach społecznych Polski przyjmowały się liberalne prądy religijne, będące w zasięgu kultury religijnej Zachodu. Brak badań nad interpretacją modernizmu w polskiej myśli religijnej uniemożliwia pełniejszą odpowiedź na pytanie, jakie miejsce zajmowała francuska myśl modernistyczna w polskiej kulturze i jaki był zasięg jej społecznego oddziaływania.

W związku z tym należy przypomnieć, że Francja nie była jedynym środowiskiem, które oddziaływało na polską kulturę religijną przełomu XIX i XX w. Doniosłą rolę odgrywał w tym

¹³ Z. Poniąkowski, *Antoni Szech (I. Wysłouch) i modernizm katolicki w Polsce*, w: *Studia o modernistach katolickich*, red. J. Keller, Z. Poniąkowski, Warszawa 1938, s. 169—236; A. Tomala, *L'influence des courants modernistes et la doctrine sociale de Wysłouch Izydor Kajetan*, Rome 1981 (maszynopis w Archiwum Wicepostulatora Sprawy Beatyfikacji Sługi Bożego Honorata Koźmińskiego — w klasztorze ojców kapucynów w Warszawie).

¹⁴ H. Koźmiński, *W obronie Antoniego Szecha*, Warszawa 1906, s. 3.

względnie uniwersytet we Fryburgu szwajcarskim, który w opinii współczesnych również uchodził za ośrodek postępowej myśli teologicznej (posądzano go o tendencje modernistyczne). Od założenia uniwersytetu we Fryburgu (1889 r.) do 1908 r. studiowało w nim przeszło 400 Polaków, wśród których znaczny odsetek stanowili katolicy księża. Zapoznawali się oni w tamtejszym środowisku uniwersyteckim z nowoczesnymi prądami teologicznymi. Nie dysponujemy analogicznymi statystykami w odniesieniu do polskich studentów w Paryżu, ponieważ notowani oni byli we francuskich statystykach jako poddani rosyjscy, austriaccy lub jako Niemcy.¹⁵ Mimo wielu pytań i problemów, które pozostają nierozwiązane, stwierdzić wolno, że francuska myśl teologiczna stała się inspiracją do twórczych dyskusji i kontrowersji oraz przyczyniła się w znacznej mierze do zdynamizowania polskiej teologii na początku obecnego stulecia.

Odrębne zagadnienia badawcze łączą się z wpływami francuskimi w dziedzinie katolickiej myśli społecznej. Należy przypomnieć, że pierwsze społeczne inicjatywy chrześcijańskie podjęte zostały w Polsce na skutek inspiracji płynących nie z Francji lecz z Niemiec, a wywodzących się w swojej historycznej genezie z działalności społecznej biskupa Kettelera. Dzięki oddziaływaniu katolików niemieckich ośrodkiem katolickiego ruchu społecznego stał się w końcu XIX w. zabór pruski (Poznańskie). Wydanie encykliki *Rerum novarum* przez papieża Leona XIII (1891) dostarczyło nowych inspiracji dla rozwoju katolicyzmu społecznego w Polsce. W latach dziewięćdziesiątych XIX w. katolicka działalność społeczna zaczęła się rozwijać w Królestwie Polskim, czerpiąc wzory z ruchu społecznego w Poznaniu.¹⁶

W miarę rozwoju katolicyzmu społecznego w Królestwie Polskim — uzyskał on pełną swoją dynamikę po 1905 r. — wzrastały zainteresowania francuskim katolicyzmem społecznym, zwłaszcza ruchem „Sillon” i działalnością francuskich księży demokratów. Przenikanie się wpływów francuskich i niemiec-

¹⁵ A. Karbowski, *Młodzi polska akademicka za granicą 1875—1910*, Kraków 1910, s. 262n.; H. Helbich, *Uniwersytet we Fryburgu szwajcarskim*, Warszawa 1909, s. 25—26.

¹⁶ C. Strzeszewski, M. Banaszak, *Chrześcijańska myśl i działalność społeczna w zaborze pruskim w latach 1865—1918*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832—1939*, red. C. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowski, Warszawa 1981, s. 70n.; R. Bender, *Společne inicjatywy chrześcijańskie w Królestwie Polskim 1905—1918*, Lublin 1978, s. 39n.

kich należy uznać za charakterystyczne dla polskiego katolicyzmu społecznego na początku obecnego wieku. Zaznaczyć trzeba, że na gruncie polskim budził zaciekawienie przede wszystkim społeczny program francuskich księży demokratów, natomiast ich koncepcje polityczne, ich stosunek do republiki w mniejszym stopniu interesował polskich księży działających na polu społecznym, a to ze względu na odmienność warunkowań politycznych w Polsce i we Francji.

Budzące się w Polsce zainteresowania francuskim katolicyzmem społecznym znalazły wyraz w formie artykułów, mnożących się na łamach polskiej prasy. Warszawski miesięcznik „Prąd”, przeznaczony dla młodej inteligencji katolickiej, z entuzjazmem informował swoich czytelników o francuskich stowarzyszeniach młodzieży katolickiej: „L'association catholique des jeunes Français” i „Sillon”. Oceniał następująco ich działalność: „A praca ta nieszablonoowa, nie ograniczająca się jedynie na frazesie i zamiarach, lecz praca planowa, prowadzona z żelazną wytrwałością, zapalem, istic apostolską żarliwością”. Zdaniem korespondenta „Prądu” (piszącego z Paryża) w młodzieżowym środowisku „Sillon” widoczna jest — czytamy w korespondencji — „głęboka wiara w sprawę, której poświęcili wszystko, wreszcie miłość ludzi, co pragną zdobyć dla swego ideału, to siła niezwyciężona sillonczyków, która słusznie przerażać może jego przeciwników tak z lewa jak i z prawa”. Równie życzliwie pisała o francuskim ruchu „Sillon” krakowska „Nowa Reforma” (z 1 IX 1910 r.). Informacje na temat postępowego środowiska „Sillon” zamieszczane były na łamach jezuickiego „Przeglądu Powszechnego”, również wówczas, gdy ruch ten został potępiony przez papieża Piusa X (pismem z 25 VIII 1910 r.).¹⁷

O wzrastającym zainteresowaniu francuskim katolicyzmem społecznym świadczą polskie przekłady prac ks. Paul Naudeta, głównego francuskiego teoretyka demokracji chrześcijańskiej.¹⁸ Publikowane były również prace polskich specjalistów zajmu-

¹⁷ „Prąd”, 1, 1909, nr 1, s. 6—7, nr 2—3, s. 60—61.

¹⁸ Ks. K. Czaykowski, nawiązując do papieskiego potępienia stowarzyszenia „Sillon”, pisał na łamach „Przeglądu Powszechnego”: „Papież nie potępia, lecz chwali działalność Sillonu, zatem gani członków tego związku nie za pracę obywatelską, ale za nowe poglądy przeciwne tradycjom Kościoła i wzywa do dalszej pracy, ale już pod nadzorem biskupów”. „Przegląd Powszechny”, t. 79, 1903, s. 51, t. 107, 1910, s. 421—433.

¹⁹ P. Naudet, *Główne zasady socjologii katolickiej*, Warszawa 1906, 1907²; tenże, *Nasz obowiązek społeczny*, Warszawa 1907.

jących się katolicyzmem społecznym we Francji. Na uwagę zasługuje studium o rozwijającej się we Francji demokracji chrześcijańskiej księdza Antoniego Szymańskiego, profesora Włocławskiego Seminarium Duchownego (późniejszego rektora KUL). Autor wykorzystał w swej pracy współczesną francuską literaturę przedmiotu.²⁰ Popularny natomiast charakter miała niezbyt obszerna książka Marii Straszewskiej na temat podstawowych nurtów społecznych we francuskim Kościele.²¹ Cały ten ruch wydawniczy rozwijał się w kontekście wzrastającego zapotrzebowania na tego typu publikacje. Po wydaniu w Warszawie polskiego przekładu *Premiers principes de sociologie catholique* Naudeta (w 1906 r., z przedmową Izydora Wysloucha), w krótkim czasie zaistniała konieczność ponownego wydania tej książki, bowiem — jak czytamy w przedmowie do drugiego polskiego jej wydania (Warszawa 1907) — „pierwsze wydanie całkowicie zostało wyczerpane i rozeszło się w tysiącach egzemplarzy, rzchwytywane przez warstwy robotnicze”.

Program demokracji chrześcijańskiej rozwijającej się we Francji i jego doktrynalne zasady były przedmiotem ożywionych dyskusji, polemik i kontrowersji. Obok głosów publikowanych na łamach polskiej prasy wyraźnie sympatyzujących z programem francuskiej demokracji chrześcijańskiej i z ruchem „Sillon” („Prąd”, „Przegląd Powszechny”, „Nowa Reforma”), pojawiły się również głosy krytyki, skupione głównie wokół środowiska „Myśl Katolicka”, pisma integrystycznego wychodzącego w Częstochowie.²² Z tego właśnie kręgu wywodziły się ostre zarzuty kierowane pod adresem polskich autorów sympatyzujących z francuskim ruchem „Sillon” po potępieniu go przez papieża Piusa X w 1910 r.

Na łamach „Myśli Katolickiej” został zaatakowany ks. Antoni Szymański, co skłoniło go do publicznej obrony przed zarzutami głoszenia modernistycznych poglądów społecznych. Podstawę takich zarzutów stanowiła jego książka (*Poglądy demokracji chrześcijańskiej we Francji, r. 1892—1907*), w której — jak stwierdzał polemizujący z autorem Juliusz hr. Ostro-

²⁰ A. Szymański, *Poglądy demokracji chrześcijańskiej we Francji, r. 1892—1907*, Poznań 1910. W książce wykorzystano opracowania francuskich autorów: K. Antoine'a, P. Naudeta, M. Saignera, F. Brunetiere'a i in.

²¹ M. Strzeszewska, *Ruch społeczny młodych katolików we Francji*, Kraków 1909.

²² Por. K. Górski, *Polscy integryści. Nieznana karta dziejów katolicyzmu polskiego*, „Znak”, 311—312, 1980, s. 722—729.

wski — „referując” ruch „Sillon”, nie potępiał go jednocześnie. Ks. Szymański złożył publiczne oświadczenie (na łamach „Roli”, 1910, nr 38), w którym sprzeciwiał się oskarżeniom o „nieprawowierność”. Powoływał się na opinie „znakomitych księży”, którzy przekazali mu „wyrazy uznania” z powodu jego książki o demokracji chrześcijańskiej. Spowodowało to kolejne ataki reprezentanta polskiego integryzmu Juliusza hr. Ostrowskiego.²³ Przed podobnymi zarzutami hołdowania poglądom modernistycznym bronił się w 1910 r. zespół redakcyjny miesięcznika „Prąd”. Redakcja tego postępowego pisma młodzieżowego podkreślała z naciskiem — za krakowskim „Przeglądem Powszechnym” — że „sprawa Sillonu jeszcze nie jest wyjaśniona”, zaznaczając równocześnie: „mamy nadzieję, że nierozważna opozycja nie sparaliżuje akcji tak energicznej”²⁴. Nie ulega wątpliwości, że tego typu dyskusje i kontrowersje, toczone się wokół programu i założeń doktrynalnych demokracji chrześcijańskiej we Francji, przyczyniały się w dużej mierze do wykryształizowania się na gruncie polskim katolickiej nauki społecznej.

Interesujący kontekst miały relacje polsko-francuskie w związku z działalnością ks. Stanisława Stojałowskiego, eks-jezuity, pierwszego inspiratora i organizatora ruchu ludowego w Galicji. Wiadomo, że z powodu swej działalności w ruchu ludowym uwikłał się on w konflikt z władzą kościelną, który skłonił go do nawiązania osobistych kontaktów z francuskimi przedstawicielami chrześcijańskiej demokracji i z tego względu zwraca on na tym miejscu naszą uwagę. Ks. Stojałowski przebywał we Francji w miesiącach wiosennych i letnich w 1897 r. Nawiązał tam bliskie kontakty z francuskimi księżmi demokratami (P. Naudet, J. A. Lemire, E. Boyreau). Spotkał się ponadto we Francji z chrześcijańskimi działaczami społecznymi (L. Harmel, H. Lorin). Polski działacz ludowy znalazł w środowisku francuskim pełne zrozumienie i poparcie dla realizowanego przez siebie programu społeczno-politycznego. Kontakty ks. Stojałowskiego z francuskim środowiskiem ruchu chrześcijańsko-społecznego zasługują na uwagę z tego również względu, iż wskazują na bliskie pokrewieństwa obu programów społecznych, francuskiego i polskiego.²⁵

²³ J. Ostrowski, *Jak katolicy szkodzą sprawie Kościoła*, „Myśl Katolicka”, 3, 1910, nr 34, s. 333—335; tenże, *Odpowiedź na protest księdza doktora Szymańskiego*, tamże, nr 40, s. 395—397.

²⁴ „Prąd”, 2, 1910, nr 6, s. 219—223.

²⁵ Informacje źródłowe na temat osobistych kontaktów ks. Stojałow-

To, co powiedziano, wskazuje, że wpływy Francji na polską kulturę religijną zaznaczyły się w drugiej połowie XIX w. głównie w dziedzinie teologii, katechezy i katolickiej myśli społecznej. Omawiając wpływy francuskie na gruncie polskiego katolicyzmu trzeba zauważyć istnienie wzajemnych podobieństw, które były rezultatem analogicznych procesów historycznych występujących w obu krajach. Nie można zapominać jednocześnie o istniejących kontrastach w dziedzinie kultury religijnej między Francją i Polską.

Wolno, jak się wydaje, sformułować tezę, że zarówno we Francji jak i w Polsce utrwalił się w XIX w. katolicyzm ludowy, zespolony ściśle z rytmem życia społeczności wiejskiej. Ścisły związek katolicyzmu ze sprawą narodową, nie występujący we Francji, w Polsce jest rezultatem długoletniej ewolucji historycznej. Tłumaczy się on w znacznej mierze geopolitycznym położeniem Polski oraz faktem, że na ziemiach polskich dokonała się konfrontacja dwu wielkich tradycji chrześcijańskich: chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, sprzężonych ściśle z konfliktami społecznymi, politycznymi i narodowymi, które rozegrały się na ziemiach polskich. W latach niewoli narodowej sprzężenie polskiego katolicyzmu ze sprawą narodową pogłębiło się znacznie i uzyskało nowe motywacje. Związek ten zadecydował o sile katolicyzmu ludowego w Polsce. Gdy zatem we Francji w latach osiemdziesiątych poprzedniego stulecia katolicyzm ludowy wszedł w fazę kryzysu, w Polsce nadal pełnił on i pełni po dzień dzisiejszy istotną rolę w życiu narodowym.

Religijność elitarna łączy się w Polsce w XIX w. z wykrytalizowaniem się inteligencji jako warstwy społecznej, która miała świadomość własnej odrębności w stosunku do reszty społeczeństwa. Przypomnijmy, że uformowanie się inteligencji jako odrębnej warstwy społecznej nie dokonało się we Francji, podobnie zresztą jak i w innych krajach Europy zachodniej. Na przełomie XIX i XX w. miała w Polsce miejsce — znana również we Francji — ostra konfrontacja między religijnością elitarną i religijnością ludową, widoczna zwłaszcza na terenach Królestwa Polskiego. Na gruncie polskim w mniejszym stopniu niż we Francji niosła ona ze sobą rozwój laicyzacji i dechrystianizacji. Dechrystianizacja wystąpiła wprawdzie w Polsce, widoczna była w środowiskach inteligenckich i częściowo robotniczych, nie przyniosła jednakże w tych kręgach spo-

skiego z francuskimi księżmi demokratami, zob: A. Potocka z Działyńskich, *Mój pamiętnik*, Warszawa 1973, s. 369—372, 382n.

cznych masowego zakwestionowania konformizmu religijnego, jak to miało miejsce we Francji. Dokonało się natomiast w obu krajach (Francji i Polsce) wykryształizowanie nowoczesnych postaw społeczno-religijnych, widoczne zwłaszcza w środowiskach elit kulturalnych. Zaznaczył się także w obu krajach wyraźny wzrost aktywizacji laikatu oraz zwiększenie się jego roli w życiu Kościoła.

Uderzające są istotne różnice w uwarunkowaniach politycznych, w jakich rozwijały się przemiany społeczno-religijne oraz kulturalne we Francji i Polsce w drugiej połowie XIX w. Podstawowym problemem dla Kościoła w Polsce był jego stosunek do państw zaborczych, które dążyły bądź do germanizacji bądź do rusyfikacji historycznych ziem polskich. Katolicyzm polski, silnie zakorzeniony w życiu społecznym, był powiernikiem polskich tradycji narodowych, kwestionowanych przez rządy zaborcze, zwłaszcza prawosławnej Rosji i protestanckich Prus. W Polsce nostalgia za okresem przedrozbiorowym szła w parze z dążeniem do odbudowy własnej państwowości i do zachowania kultury religijnej sprzężonej ściśle z polskim obyczajem i z polskimi tradycjami narodowymi.

Tymczasem we Francji podstawowym problemem był w drugiej połowie XIX w. stosunek Kościoła do republiki, do jej programu laicyzacji życia społeczno-kulturalnego i publicznego. Wiadomo, że we Francji zwiększał się systematycznie w omawianym okresie konflikt między hierarchią kościelną a republiką, co doprowadziło na początku obecnego stulecia do rozdziału Kościoła od państwa i do zerwania stosunków dyplomatycznych między Francją a Stolicą Apostolską. Zatem we Francji nostalgia za monarchią miała na celu — zwłaszcza u żarliwych katolików — przede wszystkim ocalenie religii zagrożonej przez program laicyzacji propagowanej przez władzę republikańską, wyrażała tęsknotę za rządami sprzyjającymi Kościołowi.²⁶

Zasygnalizowane powyżej zróżnicowania i kontrasty między Francją i Polską — obok istniejących analogii i podobieństw — muszą być uwzględnione, kiedy analizujemy wpływ Francji na polską kulturę religijną w XIX i na początku XX w. Jeżeli idzie o oddziaływanie francuskich tekstów teologicznych i reli-

²⁶ Podstawowe prace badawcze nad katolicyzmem francuskim i polskim XIX i początków XX wieku omawia D. Olszewski, *Stan i perspektywy badań nad religijnością XIX i początku XX wieku*, „Nasza Przyszłość”, 59, 1983, s. 5—68.

gijnych na polską kulturę, to nie można pojmować tego procesu jako biernego przyjmowania wzorów kulturalnych Zachodu. Polegał on raczej na konfrontacji i wzajemnym przenikaniu się zachodnich inspiracji z rodzimymi potrzebami i tradycjami narodu polskiego. Był to więc proces, któremu towarzyszyły poszukiwania własnych rozwiązań i koncepcji.

Influence de la France sur la culture religieuse
polonaise dans la deuxième moitié du XIXème
et au debut du XXème siècle

Résumé

Au cours du XIXème siècle des influences de culture religieuse de différents pays européens pénétrèrent sur les terres polonaises. Les zones de partage prussienne et autrichienne restèrent sous l'emprise de la théologie allemande et josphiniste. Pour sa part la pensée religieuse française eut avant tout son ascendant dans les régions du Royaume de Pologne s'y insinuant avec les autres courants des pays de l'Europe de l'Ouest: Italie, Autriche, Allemagne. Dans la seconde moitié du XIXème siècle, des traductions polonaises de textes catéchitiques français étaient connues, dans le Royaume Polonais. Vers la fin du siècle précédent l'autorité de la pensée française moderniste et du catholicisme social français (de la démocratie chrétienne) était visible. L'influence de la France sur la culture religieuse polonaise ne résidait pas dans une acceptation passive des modèles culturels de l'Ouest en Pologne. C'était une confrontation avec les traditions culturelles polonaises et leur pénétration par des inspirations occidentales. Cette confrontation s'accompagnait d'une recherche de solutions et de conceptions typiquement propres à la Pologne.

D. Olszewski