

Daniel Olszewski

Kulturowe zakorzenienie myśli religijnej i teologicznej na przykładzie sytuacji panującej na ziemiach polskich w XIX wieku

Studia Theologica Varsaviensia 18/2, 129-149

1980

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

KULTUROWE ZAKORZENIENIE MYŚLI RELIGIJNEJ I TEOLOGICZNEJ NA PRZYKŁADZIE SYTUACJI PANUJĄCEJ NA ZIEMIACH POLSKICH W XIX WIEKU

Treść: I. Kultura religijna mas; II. Kultura religijna elit.

Współczesna literatura historyczna rozróżnia między religijnością ludową i elitarną. Jest rzeczą oczywistą, że te oba modele kultury religijnej nakładają się na siebie i przenikają się wzajemnie, stąd nie zawsze można określić ścisłą granicę między elitarną i ludową kulturą. Mimo intensywnego rozwoju współczesnych badań historycznych nad religijnością ludową jej definicja pozostaje ciągle jeszcze sprawą otwartą¹. Przez religijność ludową rozumiem na tym miejscu te aspekty życia religijnego, które występują w polskim społeczeństwie w skali jak najbardziej masowej. Religijność elitarna łączy się w Polsce w XIX wieku z krystalizowaniem się inteligencji jako odrębnej grupy społecznej². Szło to w parze z dziewiętnastowiecznymi procesami industrializacji i urbani-

¹ G. Thils, *La „religion populaire”*: approches, définitions, „Revue Theologique de Louvain”, 8 (1877), fasc. 2, s. 198—210; G. Cholvi, *Realités de la religion populaire dans la France contemporaine (XIX^e-debut XX^e siècles)*, w: *La religion populaire. Approches historiques*, Paris 1977, s. 149—193; *Le christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire*, Paris 1976, red. B. Plongeron, R. Pannet; C. Langlois, *Le diocèse de Vannes au XIX^e siècle. 1800—1830*, Paris 1974; Y. M. Hilaire, *Une chrétienté au XIX^e siècle? La vie religieuse des populations du diocèse d'Arras (1840—1914)*, Lille 1977, t. 1—2; G. Cholvy, *Religion et société au XIX^e siècle: Le diocèse de Montpellier*, Lille 1973.

² Zagadnienia związane z genealogią i kształtowaniem się polskiej inteligencji omawiają: Z. Wójcik, *Rozwój kultury inteligencji*, Warszawa—Wrocław—Kraków 1962; J. Żarnowski, *Struktura społeczna inteligencji w Polsce w latach 1918—1938*, Warszawa 1964; J. Chałasiński, *Przeszłość i przyszłość inteligencji polskiej*, Warszawa 1958; J. Żurawicka, *Z problematyki formowania się inteligencji warszawskiej i jej świadomości w końcu XIX wieku*, w: *Warszawa powstaniowa 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 Pol-*

zacji ziem polskich, którym towarzyszyły głębokie przeobrażenia w świadomości i postawach społecznych, a co za tym idzie w religijnej i teologicznej refleksji. Przystępując obecnie do omówienia wymienionych wyżej obu typów kultury na ziemiach polskich ze szczególnym uwzględnieniem myśli religijnej i teologicznej.

I. KULTURA RELIGIJNA MAS

1. Masowość i folkloryzacja polskiego katolicyzmu

Jedną z charakterystycznych cech polskiego katolicyzmu jest jego masowość, idąca w parze z folkloryzacją. Zaznaczyło się to w sposób szczególny w epoce potrydenckiej. Wiadomo bowiem, iż ogólnokościelne potrydenckie, a zarazem barokowe modele katolicyzmu zespoliły się na ziemiach polskich ze strukturami społecznymi kultury ludowej i określiły charakter konformizmu religijnego najszerszych mas polskiego społeczeństwa aż po wiek XX. One właśnie stały się niewątpliwą szansą i siłą Kościoła w Polsce, również, w interesującym nas na tym miejscu XIX stuleciu. Ten właśnie swoisty chrześcijańskizm ludowy zakorzeniony głęboko w masach uchronił u schyłku XIX wieku polską religijność przed ogólnoeuropejskim — czy powiedzmy raczej zachodnioeuropejskim — procesem dechrystianizacji, która nie wystąpiła w Polsce w skali masowej i nie przyniosła powszechnego zakwestionowania konformizmu religijnego. Religia zespoliła się z obyczajem polskim, z rytmem życia codziennego społeczności wiejskiej i dzięki temu stała się — jak powiedziałem — szansą i siłą polskiego Kościoła. Jeżeli przypomnimy, że w XVI wieku katolicyzm polski również masom chłopskim zawdzięczał swe przetrwanie wobec inwazji reformy protestanckiej na naszych ziemiach, to widać, iż mamy tu do czynienia z jedną z najbardziej trwałych cech polskiej kultury religijnej³.

Zaznaczyć należy, że ta cecha polskiej kultury religijnej łączy się z ogólnokościelnym kierunkiem rozwoju życia religij-

skiego w połowie XIX wieku. Kierunki i wyniki badań, „Dzieje Najnowsze”, 8 (1976), z. 1, s. 31—43.

³ D. Olszewski, *Źródła i problematyka badań nad religijnością polską XIX wieku*, „Kwartalnik Historyczny”, 85 (1978), z. 1, s. 65—73; por. J. Kłoczowski, *Chrześcijaństwo a historia kultury polskiej*, „Znak” 292—293 (1978), s. 1391—1408.

nego, typowym dla okresu potrydenckiego. Szukało ono ujścia w przeżyciach poza- lub paraliturgicznych, będących wyrazem poboczności prywatnej. Ten kierunek ewolucji rozwijał się na gruncie niewystarczalności przeżycia religijnego, jakiego dostarczała liturgia rzymska usztywniona przez Trydent, niezrozumiała dla ogółu wiernych, niezaspokajająca ich potrzeb religijnych. Prowadziło to w następstwie do rozwoju ludowych form religijności, które wyrażały potrzeby religijne najszerszych mas społeczeństwa. W XIX wieku ujawniło się to na gruncie polskim w całej rozciągłości. U schyłku XIX i na początku XX stulecia proces ten wzmógł się znacznie, stanowił on reakcję na latynizację kultu dokonującą się w ramach inspirowanego odgórnie ruchu liturgicznego. W Polsce ruch liturgiczny nie uzyskał nigdy większych sukcesów i pełnił w życiu religijnym wiernych rolę drugorzędną. Zwyciężyły natomiast u nas w życiu religijnym tradycje rodzime, polskiej kultury religijnej ludowej⁴.

Otwierają się zatem tutaj przed teologiem szerokie możliwości badawcze. Należałoby przebadać przede wszystkim paraliturgiczne teksty, pomoce duszpasterskie, które upowszechniane były w polskim społeczeństwie w skali masowej: modlitewniki, śpiewniki, godzinki, teksty związane z różnymi rodzajami nabożeństw — majowym, czerwcowym, październikowym, pasyjnym (gorzkie żale, droga krzyżowa); a następnie teksty dewocyjne związane z pielgrzymkami, z sanktuariami narodowymi, z kultem świętych polskich — dostosowane do ludowych zapotrzebowań teksty hagiograficzne; wreszcie ludowe czasopisma religijne szczególnie liczne w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku⁵.

⁴ Por. J. Sroka, *Papport de l'abbé Michel Kordel au mouvement liturgique polonais*, „Ephemerides Liturgicae”, 87 (1873), s. 3—74, 215—283; D. Olszewski, *Z zagadnień religijności w diecezji płockiej w XIX wieku*, „Studia Płockie”, 3 (1975), s. 333—339; tenże, *Jaki katolicyzm wynieśliśmy z zaborów?*, „W drodze”, 3 (1975), nr 9, s. 14—23.

⁵ Bibliografię maryjnych tekstów dewocyjnych (godzinki, koronki, litanie, nabożeństwa różańcowe, październikowe, majowe) opracowali: W. Bruchnański, *Bibliografia mariologii polskiej od wynalezienia sztuki drukarskiej do r. 1902*, W: *Księga pamiątkowa maryjańska ku czci pięćdziesięciolecia ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny*, Lwów—Warszawa 1905, t. 2, cz. 1, s. 1—313; Z. Szostakiewicz, S. Wesoły, *Bibliographia Mariana Polonorum ab anno 1903 ad annum 1955 — Polska bibliografia Maryjna od roku 1903 do 1955*, Roma 1955; por. recenzje i uzupełnienia: F. Bracha, „Nasza Przeszłość”, 5 (1957), s. 332—339; W. Malej, „Collectanea Theologica”, 27 (1956), s. 111—115. Przegląd bibliograficzny drukowa-

W badaniach nad religijnością masową historyk i teolog powinni podjąć współpracę z socjologiem, etnografem, docierając do źródeł wyrażających folklor ludowy, w tym również religijny. Dla XIX wieku źródła takie są szczególnie bogate. Wymowną ilustrację tego bogactwa stanowi kilkudziesięciotomowe wydawnictwo etnograficznych dzieł O. Kolberga⁶. Dokumentacja etnograficzna zawiera opisy ludowych zwyczajów, obyczajów, rytów, strojów, obiegowych powieści, gwarowych przyspiewek, przysłów itp. Przeniknięte były one — obok magicznych i zabobonnych — treściami religijnymi. Wyrażają mentalność ludową czyli sposób myślenia ludu, między innymi również refleksję religijną. Nie uzyskamy pełnego obrazu kultury religijnej najszerzych mas polskiego społeczeństwa bez uwzględnienia tego właśnie jej aspektu.

Odrębne zagadnienie związane z ludową kulturą religijną to jej konfrontacja z nowymi uwarunkowaniami środowiska przemysłowego, które — jak wiemy — krystalizuje się w Pol-

nym tekstów nabożeństw pasyjnych daje: W. Smereka, *Studium pasyjne. Rys historyczny i teksty drogi krzyżowej*, Kraków 1968, s. 93—129; M. Chorzępa, *Gorzkie żale, ich geneza i rozwój historyczny*, „Nasza Przeszłość”, 12 (1960), s. 221—258. Omówienie polskich śpiewników i modlitewników zawierają następujące prace: W. Urban, *Rola kościelnych śpiewników i modlitewników w zachowaniu polskiego języka na Śląsku*, „Nasza Przeszłość”, 8 (1958), s. 231—241; T. Ochot, *Modlitewniki górnośląskie do 1914 r.*, „Rocznik Teologiczny”, 1 (1968), s. 357—408; J. Obłąk, *Stosunek niemieckich władz kościelnych do ludności polskiej w diecezji warmińskiej w latach 1800—1870*, Lublin 1960, s. 111—133. Wykaz śpiewników XIX wieku (niepełny) daje: K. Mrowiec, *Polska pieśń kościelna w opracowaniu kompozytorów XIX wieku*, Lublin 1964; por. J. Ferduła, *Śpiewniki kościelne w Polsce na początku XX wieku*, Lublin 1970 (maszynopis w Archiwum KUL). Z. Wit, *Pieśń nabożna w potrydenckich procesjonatach i rytuałach polskich*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 21 (1974) z. 6, s. 113—127. Dla terenów Galicji zob. O. Hołyński, *Nabożeństwo parafialne czyli modlitwy i pieśni używane w kościele archikatedralnym lwowskim obrz. łac.*, Lwów 1872. Wykazy ludowych czasopism religijnych i ich omówienie: A. Brykczyński, *Nieco o prasie ludowej*, „Wiara — Przegląd Katolicki”, 2 (1910), nr 15, s. 294—295; F. Sznarbachowski, *Wydawnictwa ludowe*, „Przegląd Katolicki”, 45 (1907), nr 40, s. 640; L. Lipke, *Ruch ludowy w Królestwie Polskim*, „Przegląd Powszechny”, t. 69 (1913), s. 259—277; *Historia prasy polskiej*, red. J. Łojko, *Prasa polska w latach 1864—1918*, Warszawa 1976. Podstawowe teksty hagiograficzne omawia: U. Borkowska, *Hagiografia*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 3, *Wiek XIX i XX*. Cz. 2, Lublin 1977, red. M. Rechowicz, s. 9—24.

⁶ O. Kolberg, *Dzieła wszystkie. Reedytacja monografii etnograficznych wydanych za życia autora i monografie etnograficzne wydane pośmiertnie*, Wrocław—Poznań 1961—1978, t. 1—66.

sce — podobnie zresztą jak w całej Europie — w drugiej zwłaszcza połowie XIX wieku. Wiadomo, że środowisko przemysłowe przyciąga masowo do siebie ludność wiejską, która przenosi tradycyjne modele życia religijnego na grunt nowych uwarunkowań społeczno-kulturalnych środowiska przemysłowego. Prowadzi to w następstwie do ostrej konfrontacji starych wzorców kultury religijnej z nowymi uwarunkowaniami. Krystalizują się zatem nowe formy życia religijnego, nowe motywacje religijne. W literaturze społeczno-historycznej mówi się o religijności wiejskiej i o religijności środowiska przemysłowego („preindustrielle” i „industrielle”). Nowemu typowi religijności środowiska przemysłowego towarzyszy nowy typ refleksji religijnej.⁷ Okoliczność ta nie może być niezauważona przez badacza polskiej myśli religijnej i teologicznej.

2. Religijność a sprawa narodowa

Jedną z najbardziej charakterystycznych cech polskiej religijności to ścisły związek świadomości religijnej ze świadomością narodową. Związek ten ujawnił się w sposób szczególny podczas powstań narodowych ubiegłego stulecia tak dalece, że postawy patriotyczne miały u Polaków motywacje ściśle religijne⁸. Ten aspekt polskiej kultury religijnej widoczny jest w całej rozciągłości już w XVII wieku w kontekście walk z „niewiernymi” (Turcy) i z „heretykami” (z prawosławną Rosją, z protestanckimi Szwedami i Prusami). Nas interesuje dziewiętnastowieczna specyfika tego zespolenia się świadomości religijnej z narodową. Analizując od tej strony źródła dziewiętnastowieczne natrafiamy na sprzeczność: z jednej bowiem strony przebija w źródłach wyraźna tendencja uległości wobec władzy zaborców jako władzy „prawowitej”, z drugiej zaś strony część kleru popiera czynne ruchy wyraźnie „buntowni-

⁷ E. Pin, *Pobudki religijne a przejście ku społeczeństwu technicznemu*, w: *Ludzie-wiara-Kościół. Analizy socjologiczne*, Warszawa 1966, s. 175—192; tenże, *La religion et le passage d'une civilisation preindustrielle à une civilisation industrielle*, w: H. Carrier, E. Pin, *Essais de sociologie religieuse*, Paris 1967, s. 233—261; W. Piwowarski, *Praktyki religijne jako przejaw więzi z Kościołem*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 561—569.

⁸ E. Jabłońska-Deptuła, *Życie religijne w powstaniu listopadowym*, „Novum”, 5 (1978), s. 70—104; 6 (1978), s. 74—105; tejże, *Katolicyzm wobec sprawy polskiej (1830—1863)*, „W drodze”, 6 (1978), nr 11, s. 52—62. E. Jabłońska-Deptuła, C. Deptuła, *Teologia polityczna po polsku*, „W drodze”, 3 (1975), nr 9, s. 3—13.

cze" wobec istniejącej władzy świeckiej. Czeką więc na rozwiązanie jedno z trudnych zagadnień: motywacji walki wyzwoleńczej w narodzie, a zarazem u kapłana — nauczyciela doktryny katolickiej i oficjalnego reprezentanta instytucji kościelnej. Dotykamy tu zagadnienia, które chciałbym określić jako „polska teologia polityczna”.

W odniesieniu do stosunków francuskich — do Wielkiej Rewolucji francuskiej wykonał ostatnio taką pracę francuski historyk Bernard Plongerón⁹. Zesługuje ona na uwagę ze względu na jej nowatorskie założenia metodologiczne. Chcąc od tej strony przebadać polską tradycję należy sięgnąć w pierwszym rzędzie do prasy konspiracyjnej, pieśni patriotyczno-religijnych, kazań, modlitewników, pamiętników powstańców, a następnie do pism działaczy patriotycznych takich jak ks. Piotr Ściegienny, Karol Libelt, August Cieszkowski, Bronisław Trentowski i inni¹⁰.

W związku z tym rysuje się problem polskiego ultramontanizmu, tj. koncepcji Kościoła skupionego wokół osoby papieża z jednoczesnym podkreśleniem hierarchicznej struktury Kościoła. Akcentowanie roli papieża jako kluczowej w hierarchicznej strukturze Kościoła miało w Polsce porobiorowej specyficzne uwarunkowania społeczno-polityczne. W warunkach niewoli narodowej, wzrastającego ucisku religijnego i zarazem narodowego ze strony zaborców (prawosławnej Rosji, protestanckich Prus) Kościół katolicki stał się symbolem Polski przedrobiorowej, wolnej i niepodległej, a wierność Kościołowi utożsamiała się w świadomości narodu z wiernością Ojczyźnie. Hierarchia i papieństwo stanowiły w tym kontekście dla polskich katolików oparcie moralne, zarówno w sprawach religijnych, jak i narodowych.

⁹ B. Plongerón, *Théologie et politique au siècle des lumières (1770—1820)*, Genève 1973.

¹⁰ Religijne motywacje działalności powstańczej występują wyraźnie w polskiej podziemnej prasie z czasów powstania styczniowego, zwłaszcza w następujących czasopiśmie: „Głos Kapłana Polskiego” (1862—1863), „Dzwon Duchowny” (1863), „Wiara” (1865—1866), „Polska” (1863). Zob. *Prasa tajna z lat 1861—1864*, Wrocław cz. II, 1969, cz. III, 1970. Niezwykle interesująca jest interpretacja teologiczna działalności społeczno-politycznej, z jednoczesnym odwoływaniem się do Biblii w pismach ks. Piotra Ściegiennego, wydanych krytycznie przez W. Dżakowę, w pracy: *Piotr Ściegienny i jego spuścizna*, Warszawa 1972. Por. ponadto A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970 (omawia między innymi poglądy społeczno-religijne A. Cieszkowskiego, K. Libelta, B. Trentowskiego).

W uroczystych obchodach na cześć papieżstwa dochodziły do głosu — obok religijnych — silne akcenty patriotyczne i narodowe. Ich ośrodkiem stała się w drugiej połowie XIX wieku Galicja. Kończyły się one z reguły wysyłaniem do papieża „adresów” w imieniu polskiego narodu, z zapewnieniem wierności Kościołowi katolickiemu i jego hierarchicznym reprezentantom z papieżem na czele. „Adresy” te rozprowadzane były po parafiach celem zapoznawania wiernych z ich treścią i składania na nich podpisów. Odwoływały się one do papieża jako obrońcy narodu polskiego, zawierały przy tym obok treści religijnych silne akcenty polityczne¹¹. Nie ulega wątpliwości, że oddziaływanie tych akcji miało wśród narodu polskiego zasięg ogromnie szeroki, a ich treści ideowe promieniowały z Galicji na pozostałe dzielnice Polski porzobiorowej.

W takim kontekście trzeba analizować dziewiętnastowieczne dzieje polskiej eklezjologii oraz społeczną doniosłość hierarchicznej struktury Kościoła, wraz z tradycyjną interpretacją autorytetu kościelnego, trwałą i żywą w naszej narodowej tradycji po dzień dzisiejszy. Niewiele spotykamy w eklezjologii rozpatrywanej z tego punktu widzenia analogii do sytuacji, jaka istnieje w krajach Europy zachodniej.

3. Konfrontacja katolicyzmu z innymi wyznaniami

Na ziemiach polskich dokonało się spotkanie dwu wielkich tradycji chrześcijańskich: chrześcijańskiego wschodu i zachodu. Wyznaczyły to Polsce jej miejsce i rolę, jaką pełniła ona przez całe stulecia w chrześcijańskiej Europie. To spotkanie znalazło swój wyraz skonkretyzowany w formie unii brzeskiej (1596). Wiadomo, że Kościół unicki dostał się pod wpływ rzymskich tradycji. Stąd ciągła obawa przed latynizacją Kościoła wschodniego, która dokonuje się jednak systematycznie na wschodnich historycznych ziemiach polskich. Wraz z latynizacją ma miejsce doniosły historyczny proces „polonizacji” unitów. Dokonuje się to w kontekście niezwykle złożonych uwarunkowań społecznych, narodowościowych i politycz-

¹¹ Zob. np. „Bonus Pastor”, 1 (1877), nr 5, s. 49; 2 (1878), nr 5, s. 39—40; „Wiadomości Kościelne”, 5 (1877), nr 6, s. 48; 6 (1878), nr 10, s. 81; O. Gołyński, *Pamiętka polskiej pielgrzymki do Rzymu w maju 1877 r. z powodu 50-letniego jubileuszu Ojca św. Piusa IX*, Lwów 1877, s. 18, 21—25, 29.

nych¹². Wiadomo, że w XIX wieku narastał systematycznie protest ze strony środowisk rusofilskich. Doprowadził on w ostatecznej konsekwencji u schyłku tego stulecia we Wschodniej Galicji do dramatycznego konfliktu dwu narodowości, a zarazem dwu tradycji kulturalnych: greko-katolików, obejmujących ludność ukraińską i katolików, obejmujących ludność polską. Nie ulega wątpliwości, że tym wszystkim konfliktom, a zarazem wzajemnym oddziaływaniom towarzyszyły przeobrażenia w zakresie mentalności, świadomości i refleksji teologicznej i religijnej. Byłoby rzeczą niezwykle interesującą przeanalizować z tego punktu widzenia kazania, czasopisma religijne, teksty liturgiczne i zobaczyć jak w praktyce przedstawiała się ta konfrontacja tradycji religijnej prawosławnego wschodu i łacińskiego zachodu. Wiadomo na przykład, że wydano w Rzymie kilkadziesiąt tomów dokumentacji źródłowej dotyczącej Kościoła wschodniego¹³. Otwiera to przed teologiem niezwykle interesujące perspektywy badawcze. Poprzedzają na zasygnalizowaniu tego doniosłego dla chrześcijaństwa na ziemiach polskich problemu.

Odrębne zagadnienia łączy się z powstaniem i gwałtowną ekspansją mariawitów na ziemiach polskich w końcu XIX i na początku XX wieku. Dotychczasowa literatura historyczna dotycząca mariawitów reprezentuje prawie wyłącznie charakter polemiczny, niewiele informuje o refleksji religijnej i teologicznej tego środowiska¹⁴. Tymczasem wiadomo, że mariawici w swojej początkowej fazie rozwojowej wypracowali interesujący program reformy Kościoła. Rozwijali oni w przededniu pierwszej wojny światowej ożywioną agitację wśród ludów słowiańskich: Rosjan, Litwinów, na Śląsku, w Czechach. Mieli ambicję utworzenia wyznania ogólnosłowiańskiego, które równoważyłoby w Europie wschodnio-centralnej zbyt duże — ich zdaniem — wpływy łacińskiego Rzymu. Wprawdzie zamiary te stawały się z upływem lat coraz mniej realne i wewnętrzny dynamizm mariawitów zaczął się wyczerpywać względnie wcześniej, nie zmienia to w niczym faktu, że pozostawili oni po sobie bogate dziedzictwo w zakresie refleksji teologicz-

¹² L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce, w: Kościół w Polsce*, Kraków 1969, t. 2, s. 781—787.

¹³ Wychodzące od lat trzydziestych obecnego stulecia „Orientalia Christiana Periodica” (zawiera bogatą literaturę przedmiotu).

¹⁴ D. Olszewski, *Początki mariawityzmu. Studium historyczno-pastoralne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 23 (1976), z. 6, s. 81—90 (zawiera podstawową literaturę przedmiotu).

nej (m. in. teologii eucharystii, mariologii, eklezjologii), która zasługuje na pogłębione, obiektywne badania naukowe¹⁵. Należy ufać, że otworzą one w przyszłości interesującą kartę polskiej teologii ekumenicznej.

II. KULTURA RELIGIJNA ELIT

1. Recepcja tekstów obcych

Recepcja obcych tekstów teologicznych w XIX wieku tłumaczy się prawie wyłącznie uwarunkowaniami politycznymi, którym podporządkowany był rozwój polskiej kultury, w tym również kultury teologicznej. Zabór pruski pozostawał pod niepodzielnym wpływem teologii niemieckiej, austriacki — w pierwszej połowie stulecia pod wpływem józefinizmu. Dla nas najbardziej interesujące będzie zapewne Królestwo Polskie, gdzie przenikały się i nakładały na siebie wpływy różnych szkół teologicznych ówczesnej Europy. Stąd ograniczam w tej chwili swą wypowiedź do terenów Królestwa Polskiego jako przykładu najbardziej zapewne interesującego.

Prawie wszystkie podręczniki teologii moralnej używane w seminariach Królestwa Polskiego utrzymane były w XIX wieku w duchu legalizmu. Myślę o takich między innymi podręcznikach jak Wacława Schanza *Theologia moralis christiana in systema redacta* (Wien 1785, t. 1—4). Podawał on ogólne zasady rozwiązywania kazusów moralnych, reprezentując przy tym tendencje jansenistyczne. Zdaje się, że w zakresie legalizmu dalej jeszcze niż Schanz siedł profesor uniwersytetu w Grazu, Antoni Luby. Według niego nakazy teologii moralnej są tak pewne, jak prawdy matematyczne. Zastosował on w teologii moralnej „matematyczną metodę” (mathematischen Me-

¹⁵ Podstawowym źródłem do studium teologii mariawityzmu jest czasopismo mariawickie: „Mariawita. Czciciel Przenajświętszego Sakramentu” red. T. Krakiewicz, wychodzi od 1907 r. Wydaje się, że mniejsze znaczenie historyczne miała twórczość teologiczna polskich protestantów, stanowili oni bowiem w XIX wieku znikomą odsetek wyznaniowców. Zob. np. W. Gastpar, *Historia protestantyzmu w Polsce od połowy XVIII wieku do pierwszej wojny światowej*, Warszawa 1977. Por. tenże, *Polskie czasopisma ewangeliczne aż do drugiej wojny światowej*, „Rocznik Teologiczny”, 17 (1975), z. 1, s. 87—117. Najbardziej interesujące były zapewne inicjatywy polskich protestantów na polu działalności ekumenicznej. Por. J. Gryniakow, *Ekumeniczne dążenia protestantyzmu polskiego od traktatu warszawskiego do drugiej wojny światowej*, Warszawa 1972.

thode”). Nadmienmy, że jego podręcznik *Theologia moralis* (Graz 1782) został umieszczony w programie studiów seminaryjnych, zatwierdzonym przez Komisję Rządową Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego dnia 14 marca 1821 r. i rozesłanym wszystkim seminariom Królestwa Polskiego¹⁶.

Legalizm teologii moralnej jest konsekwencją ogólnoeuropejskich przeobrażeń, jakie dokonały się w teologii katolickiej w miarę, jak oddalała się ona od wzorów pozostawionych przez wielkich scholastyków. Sięgający wczesnego średniowiecza, czerpiący jako wiadomo inspiracje z prawa rzymskiego, rozwój kanonistyki sprawił, że upowszechniła się w kulturze zachodniego chrześcijaństwa mentalność prawnicza. Opanowała ona również teologię i sprawiła, że zagadnienia ściśle teologiczne, na przykład traktaty o sakramentach, o Kościele, były rozwiązywane w duchu bardziej prawniczym niż teologicznym. Mentalność prawnicza zaciążyła w szczególności na rozwoju teologii moralnej. W XVI wieku powstaje odrębna dyscyplina poświęcona praktycznemu rozwiązywaniu „kazuśców” — teologia moralna, która uzyskała autonomię, odłączając się z jednej strony od teologii dogmatycznej, z drugiej zaś od teologii życia duchowego. Ukazanie się u schyłku XVI wieku i w początkach XVII *Institutiones theologiae moralis* powoduje przeobrażenia o charakterze wręcz przełomowym. Przeznaczone dla spowiedników *Institutiones* nie posiadały zupełnie zasad ogólnych, ale jedynie definicje logiczne, elementy kazuistyczne dające rozwiązanie konkretnych przypadków sumienia. Wszystkie te przeobrażenia określają istotne zarysy kryzysu teologii moralnej, który objawił się w pełni już w XVII wieku i określił kierunek jej rozwoju aż po wiek XX¹⁷.

¹⁶ Zdaje się, że mimo nakazu komisji rządowej podręcznik Lubye'go nie przyjął się jednak powszechnie w polskich seminariach. Zob. S. Kotkowski, *Nauczanie w sandomierskim seminarium diecezjalnym w okresie pierwszego dwudziestolecia (1820—1841)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 18 (1971), z. 4, s. 36—37; Z. Młynarski, *Formacja intelektualna alumnów seminarium duchownego w Janowie Podlaskim (1818—1828)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 17 (1970), z. 4, s. 71.

¹⁷ Usamodzielnienie się teologii moralnej przedstawia gruntowna rozprawa J. Theinera, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg 1970. Por. F. Grenluk, *Autonomizacja teologii moralnej w XVII wieku*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 19 (1972), z. 3, s. 29—53; tenże, *Stan badań nad dziejami polskiej teologii moralnej w XVII wieku*, „Analecta Cracoviensia”, 2 (1970), s. 329—341.

Przedstawione powyżej przemiany dokonujące się w skali ogólnoeuropejskiej zdecydowały o charakterze teologii moralnej uprawianej w polskich seminariach XIX wieku. W tym przypadku nie mamy więc do czynienia ze specyfiką przemian w polskiej myśli teologicznej. Można się zastanawiać jedynie, jakimi drogami wędrowały te teksty do Polski oraz nad uwarunkowaniami historycznymi, które zdecydowały o kierunku przemieszczania się tekstów europejskich decydujących ostatecznie o charakterze polskiej teologii. Wiadomo na przykład, że wspomniany przed chwilą podręcznik Wacława Schanza przywędrował do polskich seminariów z Wiednia przez galicyjskie seminarium generalne we Lwowie, gdzie używany był do 1790 i po 1801 r., stąd przywędrował między innymi do Kielc, jak również do innych seminariów duchownych Królestwa Polskiego¹⁸. Taki kierunek przemieszczania się józefińskich tekstów teologicznych staje się zrozumiały, jeśli się uwzględni uwarunkowania polityczne Polski porozbiorowej.

Jeżeli idzie o teologię dogmatyczną to w początkach XIX stulecia przeważają, jak się wydaje, w Królestwie Polskim zdecydowanie wpływy józefińskie. W pierwszych trzech dziesiątkach lat wykładano w seminariach Królestwa Polskiego teologię dogmatyczną na ogół według podręcznika Andrzeja Klüpfela, nakazanego jako obowiązujący przez Komisję Rządową Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w 1821 r. Dwutomowe *Institutiones theologiae dogmaticae* (I wyd. Wien 1789) dzieło Klüpfela, augustianina, profesora teologii we Fryburgu, piszącego w duchu józefińskim było podręcznikiem obowiązującym w całej Austrii (do 1853 r.), w całym zaborze austriackim, a także w zaborze rosyjskim¹⁹. W późniejszych dziesiątkach lat XIX wieku upowszechnia się w Królestwie Polskim stopniowo neoscholastyka, która odradza się w tym czasie w całej Europie (z jej centrami w Rzymie we Włoszech i Moguncji w Niemczech). Ewolucja zmierza w tym

¹⁸ M. Rechowicz, *Studia alumnów w Galicyjskim Seminarium Generalnym (1790—1819)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 2 (1955), s. 61—107, zwłaszcza s. 76. W Archiwum Diecezjalnym w Kielcach zachował się rękopis teologii moralnej Schanza, który był własnością ks. Walentego Witkowskiego, profesora seminarium kieleckiego w połowie XIX wieku (nrp 182).

¹⁹ B. Przybylski, *Teologia dogmatyczna*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 3, Wiek XIX i XX, cz. I, Lublin 1976, s. 117—118. Por. H. D. Wojtyńska, *Studia nad rękopisami nowożytnymi Biblioteki Seminarium Duchownego w Lublinie*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 25 (1972), s. 220.

przypadku do wypracowania coraz bogatszego zasobu pojęć teologicznych i do intelektualistycznego rozumienia wiary. Rysują się przy tym dość wyraźne tendencje apologetyczne i polemiczne. Taki charakter przemian staje się zrozumiały jeśli przypomnieć, że teologia katolicka w XIX wieku rozwijała się pod znakiem walki z racjonalizmem. Myśl katolicka przechodziła stopniowo na pozycje obronne, koncentrując się coraz bardziej na sobie samej i przyjmując wobec krystalizującej się w tym czasie nowoczesnej kultury laickiej postawę ekskluzywizmu i izolacji. Ten sam los podzieliła teologia dogmatyczna na ziemiach polskich. W przypadku teologii dogmatycznej wchodzi zatem w grę analogiczne uwarunkowania historyczne, o jakich mówiliśmy przed chwilą charakteryzując teologię moralną.

Początki teologii pastoralnej wiążą się z całkowitą reorganizacją programu studiów teologicznych w okresie Oświecenia, która eliminując spetryfikowaną neoscholastykę i powierzchowną kazuistykę zwróciła uwagę na pastoralne aspekty teologii. Katedry teologii pastoralnej zaprowadzone w okresie reformy józefińskiej okazały się instytucjami trwałymi, a dyscyplina, którą przy nich uprawiano weszła w program studiów teologicznych w seminariach Królestwa Polskiego i stała się w pierwszej połowie XIX wieku istotnym elementem składowym formacji teologicznej kleru polskiego. Pierwszy podręcznik teologii pastoralnej przyszedł do Królestwa Polskiego nie z Austrii, lecz z Francji. Była nim dwutomowa *Teologia pasterska czyli sposób jak kapłani mają kierować duszami i zarządzać dobrze parafiami*, wydana w polskim przekładzie na rozkaz arcybiskupa Raczyńskiego w Łowiczu w 1809 r. (wyd. II, Wilno 1842, t. 1—2). Drugim podręcznikiem, który przyjął się w Polsce w pierwszej połowie XIX wieku była *Teologia pasterska* profesora uniwersytetu wiedeńskiego Franza Giftschütza, przełożona na język polski przez jego ucznia J. K. Chodaniego (Wilno 1824). Upowszechnianie się na gruncie polskim podręcznika teologii pastoralnej, napisanego przez autora reprezentującego tendencje józefińskie nie przebiegało w Królestwie Polskim bez oporów ze strony miejscowego duchowieństwa²⁰ Odpowiedź na pytanie, jaki był rezultat tej rywalizacji między dwoma podręcznikami pastoralnymi, z których jeden reprezentował tradycje francuskie, a drugi

²⁰ J. Bieliński, *Wydział Teologiczny Królewskiego Warszawskiego Uniwersytetu* (1817—1831). Zarys historyczny, Warszawa 1907, s. 42.

józefińskie wymaga dalszych badań. Czeką również na odpowiedź, jak wpłynęła na rozwój polskiej myśli teologicznej przełożona na język polski *Teologia pastoralna* J. M. Sailer'a (Warszawa 1861—1862, t. 1—2, tł. z j. niem. L. Rogalski). wielkiego teologa niemieckiego, z którego czerpała inspirację najwybitniejsza katolicka szkoła teologiczna pierwszej połowy XIX wieku w Tübingen. Zaznaczmy, że *Teologia pastoralna* Sailer'a nawiązuje ściśle do tradycji biblijnych i patrystycznych.

Poczynając od drugiej ćwierci XIX wieku zaczynają się w Królestwie Polskim coraz silniejsze wpływy teologii francuskiej. W związku z tym należy podkreślić, że — w przeciwieństwie do krajów germańskich, zwłaszcza do Niemiec — poziom teologii we Francji, podobnie zresztą, jak w innych krajach romańskich, był w tym czasie niski. Znane jest w literaturze historycznej określenie teologii uprawianej w tym czasie we Francji jako kaznodziejskiej („teologie oratoire”). W Królestwie Polskim szerzyły się zatem prawie wyłącznie francuskie teksty kaznodziejskie i katechizmowe, polskie przekłady takich autorów francuskich, jak C. Fleury, F. Homonde, C. J. Kolbert, F. Pougete, J. Gaume, A. Guillois²¹.

Przypomnijmy, że wpływy francuskie w polskiej literaturze teologicznej mają swoją tradycję. Zaznaczają się wyraźnie już w drugiej połowie XVIII wieku (wiek Oświecenia) i decydują o charakterze polskiej teologii aż po lata siedemdziesiąte ubiegłego wieku. Zwiększenie się tych wpływów w Królestwie Polskim w drugiej ćwierci poprzedniego stulecia trzeba łączyć, być może — idę tu za hipotezę francuskiego historyka M. Cadota — z ogólnymi stosunkami intelektualnymi rosyjsko-francuskimi, jakie miały miejsce w epoce Mikołajowskiej w Rosji i w latach monarchii lipcowej, a następnie drugiego cesarstwa we Francji. Równie doniosłą rolę miała tu działalność wielkiej emigracji oraz prześladowania religijne w zaborze rosyjskim (zwłaszcza unitów), głośne w całej Europie. Cały ten

²¹ C. Fleury, *Katechizm historyczny*, Wilno 1809 (przekł. S. Biel-skiego), w pierwszej połowie XIX wieku miał ponad 20 wydań; C. F. Homonde, *Nauka chrześcijańska podzielona na czytania duchowne*, Warszawa 1826, 1829²; C. J. Kolbert, *Nauki powszechne w sposób katechizmowy*, Poczajów 1807, cz. I—III; F. Pougete, *Nauki katolickie*, Warszawa 1830, t. 1—4; J. Gaume, *Krótki katechizm wy-trwałości*, Warszawa 1851, s. 1—2; tenże, *Zasady i całość wiary katolickiej*, Warszawa 1852—1855, 1857², t. 1—8; A. Guillois, *Wykład historyczny, dogmatyczny, moralny, liturgiczny i kanoniczny wiary katolickiej*, Warszawa 1857—1858, 1863—1864², t. 1—4.

klimat zwiększał zainteresowanie sprawą polską i ułatwiał wpływy francuskie w polskiej teologii okresu międzypowstańcowego²².

W związku z recepcją na gruncie polskim francuskich tekstów teologicznych na specjalną uwagę zasługuje upowszechnienie się na początku lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia wydawnictwa Jacques Paul Migne'a. Przytoczmy dla ilustracji, że do przemyskiej diecezji sprowadzono około 2 i pół tysiąca tomów tego wydawnictwa, do diecezji płockiej — 128, a biskup Majerczak upowszechnił w diecezji kieleckiej ponad 700 tomów wydawnictwa Migne'a²³. Dalsze badania nad dziejami polskiej teologii ukażą, w jakim stopniu wpłynęło to na rozwój myśli patrystycznej w Polsce. Upowszechnienie się wydawnictwa Migne'a w Polsce należy uznać zapewne za apogeum wpływów francuskich w Królestwie Polskim — w tym przypadku recepcji tekstów starożytności chrześcijańskiej za pośrednictwem Francji.

2. Rowój polskiego piśmiennictwa teologicznego.

Brak w Polsce dziewiętnastowiecznej wyższych uczelni i wydziałów teologicznych, który tłumaczy się uwarunkowaniami politycznymi, rzutuje w sposób istotny na rozwój i charakter polskiego piśmiennictwa teologicznego. Rozwijało się ono głównie poza środowiskami uniwersyteckimi²⁴. Tym zapewne należy tłumaczyć, że najobfitsza była w Polsce literatura kaznodziejska. Do autorów, których zbiory kazań były w XIX wieku najszerzej rozpowszechniane wśród duchowieństwa Królestwa Polskiego należą: J. Męcicki, K. Fabiani, P. Owsienicki, M. Karpowicz, K. Karmowski. M. J. Wichert. Duchowieństwo korzystało ponadto

²² M. Cadot, *La Russie dans la vie intellectuelle française (1839—1856)*, Paris 1967. Ostatnio sformułował tezę o wpływach francuskich na polską kulturę religijną K. Górski, *Dzieje życia wewnętrznego w Polsce. Wiek XIX i początek XX w.*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 11 (1964), z. 4, s. 5—50.

²³ „Pamiętnik Religijno-Moralny”, seria 2, 10 (1862), s. 462—463. „Przegląd Katolicki”, R. 1863, nr 15, s. 235; D. Olszewski, *Diecezja kielecka w XIX wieku. Zarys problematyki badawczej*, w: *Księga jubileuszowa 1727—1977. 250 lat seminarium duchownego w Kielcach*, Kielce 1977, s. 228.

²⁴ Por. *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 3. *Wiek XIX i XX*. Cz. I. Lublin 1976, cz. II. Lublin 1977, red. M. Rechowicz.

w XIX wieku z kazań P. Skargi, A. Dobrowolskiego, J. C. Janiszewskiego, A. Lipowskiego, J. Kamperdy, A. Mikiewicza i innych.

Literatura polska z zakresu homiletyki była uboga. Pierwszym autorem, który podjął próbę ujęcia całościowego tej problematyki był J. Skidełł. Uczynił to w pracy: *Celniejsze prawidła homiletyki czyli wymowy kazalnej* (Wilno 1835). Spośród bardziej znanych trzeba wymienić ponadto *Homiletykę* J. Hołowińskiego (Kraków 1859), *Zasady kaznodziejstwa* A. Lipnickiego (Wilno 1860), *Homiletykę* A. Ważyńskiego (Kraków 1891). Wydawane w latach 1898—1914 przez środowisko wrocławskie homiletyczne czasopismo „Homiletyka” dowodzi wzrostu zainteresowania na przełomie XIX i XX wieku problematyką dotyczącą kaznodziejstwa. Obok literatury związanej z kaznodziejstwem względnie liczne były w Królestwie Polskim wydawnictwa tekstów katechizmowych. Największą popularnością cieszył się *Mały katechizm* Antoniego Putiatyckiego. Poczynając od lat trzydziestych ubiegłego stulecia aż po początek obecnego osiągnął on liczbę kilkunastu wydań. O jego rozpowszechnieniu zadecydował niewątpliwie fakt, iż Komisja Rządowa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego zatwierdziła go do nauczania w szkołach (4 IX 1835 r.). W drugiej połowie stulecia konkurował z katechizmem Putiatyckiego *Krótki katechizm* Rocha Filochowskiego. W r. 1909 ukazało się 21 jego wydanie. Wymienione katechizmy Putiatyckiego i Filochowskiego były przystosowane do nauczania dzieci, oba posiadały również wersję poszerzoną, przystosowaną do katechizacji dorosłych: *Katechizm parafialny* Putiatyckiego (Warszawa 1853, 1884²) i *Podręcznik katechizmowy* Filochowskiego (Warszawa 1887, 1895—1896²), opr. M. Możejewski. O upowszechnieniu w Królestwie Polskim tekstów katechizmowych zadecydował fakt, że episkopat polski preferował w XIX wieku, zwłaszcza w drugiej jego połowie przepowiadanie katechizmowe przed kaznodziejskim. Zaznaczyć trzeba, że katecheza polska, zarówno w praktyce jak i w teorii, pozostawała pod znacznym wpływem *Katechizmu rzymskiego*, tekstu najbardziej reprezentatywnego dla epoki potrydenckiej. Liczne jego polskie wydania w XIX wieku dowodzą, iż jego wysoki autorytet utrzymywał się w Polsce do końca interesującego nas stulecia.

Jeżeli idzie o polską teologię pastoralną to w pierwszej połowie XIX wieku zwraca uwagę „*Teologia pasterska z różnych autorów a szczególnie z Ojców Kościoła zebrana*” (Lwów

1844, t. 1—2). Nie odegrała ona jak się wydaje większej roli w polskiej kulturze teologicznej. Liczba wydań polskich podręczników teologii pastoralnej i ich znaczenie w polskiej kulturze teologicznej zwiększy się w drugiej połowie stulecia. Doniosłym wydarzeniem dla polskiej kultury teologicznej było wydanie przez ks. Józefa Krukowskiego obszernego, dwutomowego podręcznika pastoralnej: *Teologia pasterska katolicka. Dla użytku seminariów duchownych i pasterzów dusz* w Przemyślu w 1869 r. (wydanie skrócone do użytku seminariów duchownych Lwów 1874, Kraków 1880², 1887³, 1894⁴). Używana ona była powszechnie w seminariach galicyjskich i Królestwa Polskiego.

Z zakresu teologii dogmatycznej i moralnej twórczość polska była niestety w XIX wieku bardzo uboga. Wśród nielicznych autorów należy wymienić Andrzeja Pohla, wizytatora generalnego litewskiej prowincji księży misjonarzy, profesora seminariów wileńskiego i świętokrzyskiego w Warszawie. Jego podręczniki teologii moralnej i dogmatycznej powszechnie używane były w pierwszej połowie XIX wieku w seminariach duchownych Królestwa Polskiego²⁵. Zaznaczyć trzeba, że Pohl nie był oryginalny w swoich podręcznikach, szedł wiernie śladem Piotra Colleta, francuskiego misjonarza, profesora teologii w Paryżu. Upowszechnienie podręczników Pohla wiązać można po części z faktem, że autor ten został zalecony programem nauczania seminariów duchownych, ułożonym przez Komitet Rady Wychowania Publicznego, a przez Komisję Rządową Spraw Wewnętrznych Duchownych i Oświecenia Publicznego przesłanym (14 XI 1836 r.) do opinii ordynariuszy diecezji.

Wobec ubóstwa polskiego piśmiennictwa w zakresie tradycyjnych dyscyplin teologicznych istotnego nurtu polskiej myśli religijnej należy doszukiwać się u pisarzy świeckich. W pierwszej połowie XIX wieku reprezentować ją będzie literatura romantyczna wielkiej emigracji we Francji. Przebadanie refleksji religijnej i teologicznej w polskiej literaturze romantycznej, to jeden z najbardziej podstawowych postulatów badawczych, jaki stoi przed teologią polską. Dotychczas zajmowano się tą problematyką prawie wyłącznie od strony dzie-

²⁵ A. Pohl napisał kilka podręczników teologicznych, między innymi teologię moralną: *Institutiones theologiae moralis*, Vilnae 1809—1810, s. 1—2; Czterotomową: *Theologia dogmatica et moralis*, Wilno 1809. Por. B. Przybylski, *Teologia dogmatyczna*, s. 118.

jów literatury²⁶. Mówiąc o roli emigracji w zakresie polskiej myśli religijnej nie można zapominać o środowisku wychodźczym zmartwychwstańców, uformowanym w latach czterdziestych ubiegłego wieku. Na szczególną uwagę zasługują takie nazwiska jak Hieronim Kajsiwicz, Aleksander Jelowicki, Piotr Semenکو. Zmartwychwstańcy będąc ruchem na wskroś elitarnym, budzili szacunek dla wartości elitarnej kultury katolicyzmu i zajmowali miejsce kluczowe w życiu umysłowym Kościoła polskiego aż po osiemdziesiąte lata ubiegłego stulecia. Równie doniosłe miejsce zajmuje w polskiej kulturze XIX wieku refleksja teologiczno-mistyczna Andrzeja Towiańskiego. Wiadomo, że dzięki swej sugestywności oddziaływał on nie tylko na Polaków, ale i na Francuzów, Włochów. Wśród Polaków jego wpływy zaznaczyły się silnie zarówno w środowiskach emigracyjnych, jak i w kraju²⁷.

U schyłku XIX wieku widoczne jest w Polsce ogólne ożywienie myśli religijnej i teologicznej. Mnożą się czasopisma religijne. Podczas gdy w pierwszej połowie ubiegłego stulecia można się było doliczyć zaledwie kilku polskich czasopism o charakterze religijnym, to przed pierwszą wojną światową (lata 1905—1914) w samym zaborze rosyjskim (łącznie z Królestwem Polskim) ukazało się około 50 czasopism katolickich²⁸. Największy rozwój prasy katolickiej przypada na schyłek XIX i początek XX wieku. W Galicji na przykład w 1881 r. wychodziły 4 czasopisma religijne, a w 1910 r. było ich 23²⁹. Wzrasta również liczba polskich autorów piszących na tematy teologiczne. Ks. Antoni Szymański w swojej pracy: *Uświadomienie katolickie. Przegląd krytyczny literatury religijno-katolickiej polskiej*, wydanej w Warszawie w 1913 r. wylicza ponad 500 pozycji polskich pisarzy teologicznych przełomu XIX i XX stulecia. Jednym z najbardziej być może interesujących przejawów rozwoju polskiej myśli teologicznej było opracowanie *Encyklopedii kościelnej* pod red. ks. Michała Nowodworskiego,

²⁶ Por. np. *Religia a literatura. Bibliografia. Prace polskie 1966—1969*, Lublin 1972 (opracował Zespół Komisji Badań nad Literaturą Katolicką KUL).

²⁷ J. Mrówczyński, *Wprowadzenie do źródeł historii i duchowości zmartwychwstańskiej*, Rzym 1977 (wyczerpująca bibliografia przedmiotu).

²⁸ Cyt. za Z. Kmicikiem, w: *Prasa polska w latach 1661—1864*, Warszawa 1976, s. 179.

²⁹ Cyt. za J. Myślińskim, w: *Prasa polska w latach 1864—1918*, Warszawa 1976, s. 73—75, 120. Wykaz najważniejszych czasopism teologicznych XIX wieku daje A. Klawek, *Zarys dziejów teologii katolickiej w Polsce*. Kraków 1948, s. 25—26.

wzorowanej na niemieckim *Kirchenlexikon*. Zaczęto ją opracowywać w 1873 r., a ostatni jej tom wydano w 1933 r. Dzieło to stanowi w całości wielki wysiłek i dorobek polskich teologów.

Wielu polskich autorów nawiązywało do bardziej liberalnych prądów teologicznych zachodniej Europy, wśród których naczelne miejsce zajmował u schyłku XIX wieku modernizm katolicki. Zagadnienie modernizmu w Polsce pozostaje ciągle jeszcze w fazie wstępnych badań historycznych³⁰. Poważne trudności przedstawia ustalenie pełnej liczby reprezentantów polskiego modernizmu. Łączy się to z rozumieniem i interpretacją modernizmu katolickiego przez polskich teologów, a zarazem ze swoistością polskiej myśli modernistycznej. Obok nazwisk, które nie budzą jak się wydaje w tym względzie wątpliwości (np. Izydor Wyslouch, pseud. Antoni Szech, najbardziej znany reprezentant polskiego modernizmu) było w Polsce wielu sympatyków modernizmu. Wśród nich nie brakło — obok reprezentantów polskiego duchowieństwa — również pisarzy świeckich, wśród tych ostatnich znalazły się nazwiska pisarzy i myślicieli (S. Brzozowski, M. Zdziechowski), którzy zajmują kluczowe miejsce w polskiej myśli i w polskiej kulturze omawianego okresu³¹. Polska literatura teologiczna dotycząca mo-

³⁰ Z nowszych prac na temat modernizmu katolickiego w Polsce: Z. Poniatowski, *Antoni Szech (I. Wyslouch) i modernizm katolicki w Polsce*, w: *Studia o modernistach katolickich*, red. L. Keller, Z. Poniatowski, Warszawa 1968, s. 169—236; D. Olszewska, *Wokół kryzysu modernistycznego*, „W drodze”, 7 (1979), nr 4, s. 83—91; tenże, *Zagadnienie modernizmu i integrizmu w Polsce*, „Summarium. Sprawozdania TNKUL”, nr 3 (23), za r. 1974, Lublin 1978, s. 124—129; M. Zywczyński, *Studia nad modernizmem katolickim (jego charakter i geneza)*, „Życie i Myśl”, nr 11 (1971), s. 18—55, nr 12 (1971), s. 13—49 (tamże literatura przedmiotu). Problematyce modernizmu katolickiego poświęcone są „Studia Religioznawcze”, 4 (1973), nr 7 (artykuły J. Kellera, J. W. Kowalskiego, M. Skrzypka, M. Nowaczyka, M. Gandini).

³¹ Izydor Wyslouch (pseud. Antoni Szech) najbardziej znany reprezentant polskiego modernizmu napisał ponad 30 książek i broszur, pisał ponadto liczne artykuły w „Siewbie”, „Zaraniu”. Prof. Marian Zdziechowski sympatyzował z modernizmem w swoich pracach: *Pestis perniciosissima. Rzecz o współczesnych kierunkach myśli katolickiej*, Warszawa 1905; *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, Kraków 1915, t. 1—2; Stanisław Brzozowski dał wyraz swojemu pogładowi modernistycznym między innymi w szkicu pt. *Alfred Loisy i zagadnienie modernizmu katolickiego*, zamieszczonym w jego pracy pt. *Idee*, Lwów 1910 (s. 463—494). Promodernistyczne sympatie zdradzał ponadto: Ignacy Radliński, *Katolicyzm, modernizm i Wolna Myśl*, Warszawa 1912 (wystąpił tu z apoteozą Loisy'ego); Miciń-

dernizmu katolickiego jest stosunkowo obszerna. Jej analiza historyczno-teologiczna przyniesie w przyszłości pogłębioną odpowiedź, jakie miejsce zajmowała w polskiej kulturze religijnej końca XIX i początku XX wieku myśl teologiczna uprawiana w duchu modernizmu katolickiego, a zarazem jak przedstawiała się interpretacja modernizmu w polskiej refleksji teologicznej i jakie były jej historyczne uwarunkowania³². Przed teologiem otwierają się tutaj interesujące perspektywy badawcze.

s ki Tadeusz, *Walka o Chrystusa*, Warszawa 1911. Umberto Benigni, szef integrystycznej organizacji w Rzymie „Sodalitium Pianum”, której celem było tropienie modernistów umieścił na ich liście Cecylię Plater-Zyberk, ks. Jerzego Matulewicza. Tego ostatniego zaliczał nawet do „jednego z najbardziej niebezpiecznych modernistów w świecie”. Por. E. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégrale. Un réseau secret international antimoderniste: La „Sapinière” 1909—1921*, Tournai 1969, s. 190. Bronił się na łamach prasy przed zarzutami głoszenia modernistycznych poglądów ks. Antoni Szymański, profesor seminarium wrocławskiego (późniejszy rektor KUL). Por. „Myśl Katolicka”, 3 (1910), nr 33, s. 323—324, nr 34, s. 333—335, nr 40, s. 395—397.

³² Do ważniejszych polskich prac przełomu XIX i XX wieku na temat modernizmu należą: *Szkice o modernizmie*, Kraków 1911, przedm. J. Pawełski; zawiera następujące rozprawy: J. Pawełski, *Katolicyzm a modernizm* (s. 1—17), J. Roztworowski, *Dwie filozofie* (s. 19—43), F. Klimke, *Agnostycyzm* (s. 45—142), L. Rudnicki, *Z problemów modernizmu. Idea Boga w teorii Le Roy'a* (s. 143—188), F. Klimke, *Pragmatyzm a modernizm* (s. 189—227), J. Roztworowski, *Objawienie i dogmat w teologii katolickiej i w teologii modernizmu* (s. 229—283), A. Condamin, *Krytyka biblijna modernizmu* (s. 285—301) — wszystkie artykuły ogłoszone były uprzednio w „Przeglądzie Powszechnym”. J. Ciemniowski, *U źródeł modernizmu. Studium filozoficzno-teologiczne*, Włocławek 1910; A. Dobroniewski, *Modernizm i modernści*, Poznań 1911; J. Charszewski, *Modernści, modernizanci, antymoderniści, Nasi i obcy*, Warszawa 1910; A. Macko, *Znaczenie encykliki o modernizmie*, Tarnów 1909; tenże, *O ruchu modernistycznym w Niemczech*, „Gazeta Kościelna”, 21 (1913), nr 41, s. 489—491, nr 42, s. 502—504; M. Sieniatycki, *System modernistów*, Lwów 1916 (przedruk z „Gazety Kościelnej” 22, 1914/15, nr 44, s. 524—527, nr 45, s. 536—538, nr 46, s. 549—551); K. Tomczak, *Modernizm a protestantyzm liberalny*, Warszawa 1911; F. Abranатовicz, *Newman a modernizm*, Petersburg 1909; J. Roztworowski, *Liberalny katolicyzm*, Kraków 1906; tenże, *Z nowszych kierunków myśli katolickiej*. (Na tle broszury prof. M. Zdziechowskiego *Pestis pernitiosissima*); Warszawa 1909; W. Kott, *Polskie prace o modernizmie*, „Ateneum Kapłańskie”, 3 (1911), s. 456—463; C. Sokołowski, *Alfred Loisy w literaturze polskiej*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie”, 7 (1917), nr 1, s. 3—6; tenże, *Alfred Loisy, analiza psychologiczna*, Warszawa 1918; tenże, *Czy Antoni Szech jest heretykiem? O pismach Antoniego Szecha ze stanowiska dogmatycznego*, Warszawa 1906; W. Hozakowski, *Alfred Loisy*, „L'Evangile et Eglise”, „Przegląd Ko-

Przedstawione powyżej ożywienie polskiej myśli religijnej i teologicznej końca XIX i początków XX wieku trzeba rozpatrywać w kontekście całokształtu przeobrażeń, jakie dokonywały się w tym czasie na ziemiach polskich. U schyłku ubiegłego stulecia zaznaczyły się ogólne ożywienie życia narodowego, zwiększyła się aktywność społeczno-kulturalna wszystkich warstw społeczeństwa polskiego. Coraz silniejsze oddziaływanie elit na masy prowadziło w konsekwencji do radykalizacji środowisk robotniczych (ruch socjalistyczny) jak i chłopskich (ruch ludowy w Galicji, „zaraniarze” w Królestwie Polskim). Tym przemianom w postawach społecznych towarzyszył rozwój szkolnictwa, wzrost alfabetyzacji, upowszechnienie czytelników, bibliotek, wydawnictw ludowych i inteligenckich. Wzmocniona dynamika myśli religijnej i teologicznej u schyłku XIX i na początku XX wieku sprzężona była jak widać z całokształtem ogólnonarodowych przeobrażeń i stanowiła jeden z istotnych aspektów tych ogólnopolskich przemian.

L'enracinement culturel de la pensée religieuse
et théologique sur le territoire polonais au XIX s.

Résumé

L'article présente le développement de la pensée religieuse et théologique dans le contexte social et culturel sur le territoire polonais au XIX siècle. La première partie de cet article est consacrée au lien unissant la pensée religieuse à la culture polonaise populaire dans l'époque contemporaine. L'auteur insiste sur la folklorisation du ca-

ścielny”, 5 (1904), s. 169—189, 249—257, 329—338, 417—431; *Modernizm a postęp*, „Przegląd Katolicki”, 47 (1909), nr 19, s. 290—291, nr 20, s. 313—314 (autor anonimowy); *Modernizm we Włoszech*, „Gazeta Kościelna”, 16 (1908), nr 31, s. 365—367, nr 32, s. 377—378 (autor anonimowy); J. Łabuda, *Duchowieństwo wobec prądów nowych*, „Gazeta Kościelna”, 15 (1907), nr 28, s. 285—286, nr 29, s. 295—297, nr 30, s. 305—306, nr 31, s. 314—317; *Kilka uwag o naszym katolicyzmie liberalnym*, „Gazeta Kościelna”, 15 (1907), nr 40, s. 412—413, nr 42, s. 433—435 (autor anonimowy); W. Giebartowski, *Nowe prądy w teologii moralnej*, Warszawa 1902. S. Miłkowski, *O modernizmie*, „Dwutygodnik Diecezjalny Wileński”, 2 (1911), nr 6, s. 73—75, nr 7, s. 88—89, nr 8, s. 101—102, nr 9, s. 116—117, nr 10, s. 131—133, nr 11, s. 144—147, nr 12, s. 155—157, nr 13, s. 170—173, nr 14, s. 184—185, nr 15, s. 196—197, nr 16, s. 211—212.

tholicisme polonais à l'époque posttridentine, ainsi que sur la connexité de la réflexion religieuse à la conscience nationale et enfin sur la confrontation du catholicisme aux autres confessions, surtout à la culture religieuse orthodoxe (sur le territoire sud de l'ancienne République Polonaise), ainsi qu'au maniavitisme (au Royaume de Pologne au début du XX siècle).

La seconde partie de l'article est consacrée au développement de la pensée théologique polonaise et à la connexité celle-ci avec la culture élitare. Vu le manque d'écoles supérieures (dissolues par les autorités des pays qui se partagèrent la Pologne), la réception des textes théologiques de l'Europe occidentale fut d'une grande importance pour le développement de la réflexion théologique polonaise. La production théologique du clergé polonais concernait surtout la prédication, la catéchèse et la théologie pastorale. Etant donnée la pauvreté de la littérature théologique du clergé polonais, il est indiqué — de l'avis de l'auteur — de chercher le courant le plus important de la pensée théologique polonaise chez les auteurs laïques, entre autres dans la littérature romantique polonaise. Vers la fin du XIX-e et au début du XX-e siècles, un développement exceptionnellement intensif de la pensée religieuse et théologique devient visible en Pologne. Les périodiques polonais et les publications théologiques se multiplient et le nombre d'auteurs théologiques augmente. Grand nombre d'auteurs polonais prennent contact avec les courants théologiques libéraux de l'Europe occidentale (p.ex. le modernisme catholique). Ceci allait de pair avec une animation générale de l'activité sociale, politique et culturelle de la nation polonaise.

D. Olszewski