

## ŻYCIE RELIGIJNE W DIECEZJI KIELECKIEJ W XIX WIEKU

### WSTĘP

Badania historyczne dotyczące życia religijnego XIX wieku przeszły w ostatnich latach poważną ewolucję<sup>1</sup>. Dotychczasowe wysiłki badawcze skupiały się na zewnętrznych aspektach życia religijnego, przede wszystkim na praktykach religijnych<sup>2</sup>. Nie ulega dziś już żadnej wątpliwości, że analiza praktyk religijnych, ich zaniku lub rozwoju nie wystarcza do wyjaśnienia fenomenu religijnego. Należy iść w wysiłku badawczym znacznie dalej, pytać zarówno o jakość i wewnętrzny sens praktyk religijnych, jak i o świadomość i postawy religijne. Problem badawczy sprowadza się zatem do tego, jakie miejsce zajmuje religia w postawach społecznych, czy formuje wartości decydujące o charakterze życia społecznego. A dalej, w jakim stopniu wartości religijne wpływają na sposób myślenia i przeżywania świata. Dotykamy tu zagadnienia mentalności religijnej oraz charakteru religijnego przeżycia.

Tak pojmowana problematyka badań nad życiem religijnym diecezji nawiązuje do bogatych w tym względzie doświadczeń historiografii francuskiej. Jej dorobek sprowadza się obecnie do całej serii rozpraw o życiu religijnym poszczególnych diecezji francuskich w poprzednim stuleciu. Najnowsze studium z tej serii to obszerna, dwutomowa praca Y. M. Hilaire'go zawierająca wszechstronną analizę życia religijnego diecezji Arras, położonej w północnej Francji<sup>3</sup>. Rozprawa ta stanowi podsumowanie długoletnich badań autora. Przed wydaniem omawianej książki znalazły one wyraz w licznych jego artykułach dotyczących

<sup>1</sup> Aktualny stan badań nad religijnością XIX wieku przedstawia zbiorowa praca: *L'histoire religieuse de la France 19<sup>e</sup>—20<sup>e</sup> siècle. Problèmes et méthodes*, Paris 1975, red. Y. M. Mayeur.

<sup>2</sup> Zob. np. F. Boulard, J. Remy, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Paris 1968. F. Boulard, *Aspects de la pratique religieuse en France de 1802—1939*, „Revue d'Histoire de l'Eglise de France” 59 (1973) nr 163 s. 269—311; Y. M. Hilaire, *La pratique religieuse en France de 1815 à 1878*, „Information Historique” 1863, s. 57—69.

<sup>3</sup> Y. M. Hilaire, *Une Chrétienté au XIX<sup>e</sup> siècle? La vie religieuse des populations du diocèse d'Arras (1840—1914)*, Lille 1977, t. 1—2.



wielorakich aspektów życia religijnego regionu, który przeszedł w XIX wieku proces szybkiego uprzemysłowienia i urbanizacji. Równie doniosłe miejsce zajmują we współczesnej francuskiej historiografii badania G. Cholvy'ego. Dotyczą one obszaru Francji południowej — diecezji Montpellier. Autor w dwu obszernych rozprawach przedstawił całościowe opracowanie problematyki życia religijnego tej diecezji, poczynając od początków wieku XIX aż po lata sześćdziesiąte obecnego stulecia<sup>4</sup>. Interesującą pracą badawczą wykonał C. Langlois nad bretońską diecezją Vannes. Ograniczenie badań do względnie krótkiego odcinka czasowego (1800—1830) pozwoliło autorowi rozbudować i pogłębić problematykę pracy, skupionej na religijności, typowej dla katolicyzmu bretońskiego<sup>5</sup>. Nie można wreszcie pominąć badań C. Marcilhacy pozostających na pograniczu historii, psychologii społecznej i socjologii religii, odnoszących się do dziewiętnastowiecznych dziejów diecezji Orléans. Mimo że rezultaty prac badawczych autorki ogłoszone zostały przed kilkunastu laty, nie utraciły one nic na swojej aktualności, a to dzięki ich nowatorskim założeniom metodologicznym<sup>6</sup>.

Z punktu widzenia metodologii badań życia religijnego współczesna nauka historyczna rozróżnia religię przeżywaną przez ogół wiernych („*religion vecue*”) i religię propagowaną (np. przez kler)<sup>7</sup>. Te założenia metodologiczne wynikają z interdyscyplinarnego charakteru historii, która wchodzi współcześnie w ścisłą współpracę z takimi dyscyplinami jak teologia pastoralna, katecheza czy socjologia. Tak rozumiane badania interdyscyplinarne umożliwiają uchwycenie ewolucji koncepcji pastoralnych typów kościelnego przepowiadania, katechezy, roli zarówno kleru, jak i wiernych w życiu Kościoła.

W niniejszym artykule zasadniczy akcent badawczy zostanie położony na religii przeżywanej przez wiernych kieleckiej diecezji. Do religii propagandowej w ramach duszpasterskiej działalności Kościoła będziemy się odwoływali jedynie wówczas, kiedy konieczne to będzie do wyjaśnienia postaw, wyobrażeń czy mentalności religijnej wiernych. Przedmiotem analizy będzie zatem religijność ogółu wiernych, z jednoczesnym uwzględnieniem jej zróżnicowania, powodowanego u-

<sup>4</sup> G. Cholvy, *Religion et société au XIX<sup>e</sup> siècle: La diocèse de Montpellier*, Lille 1973; Tenże, *Géographie religieuse de l'Hérault contemporain*, Paris 1968.

<sup>5</sup> C. Langlois, *Le diocèse de Vannes au XIX<sup>e</sup> siècle. 1800—1830*, Paris 1974.

<sup>6</sup> C. Marcilhacy, *Le diocèse d'Orléans au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1964; Tenże, *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr Dupanloup. 1849—1878. Sociologie religieuse et mentalités collectives*, Paris 1962.

<sup>7</sup> Por. C. Langlois, *La religion vecue*, w: *L'histoire religieuse de la France 19<sup>e</sup>—20<sup>e</sup> siècle*, s. 41—71 (rozdz. II); J. Baubér, C. Langlois, *Problemes et propositions*, Tamże, s. 185—230 (rozdz. II). C. Langlois, J. M. Mayeur, *Sur l'histoire de l'époque contemporaine*, „*Revue Historique*”, R. 252 (1974), t. 512 s. 433—444.

warunkowaniami społecznymi, geograficznymi i kulturalnymi. Okoliczność ta sprawia, iż niniejsze studium plasuje się w nurcie badań religijności ludowej („*religion populaire*”). Mimo intensywnego rozwoju współczesnych badań historycznych nad religijnością ludowa i jej definicja pozostaje ciągle jeszcze sprawą otwartą<sup>8</sup>. Wprowadzając na tym miejscu to określenie nie chcemy bynajmniej zawęzić zakresu problematyki badawczej, a jedynie podkreślić fakt, że zajmiemy się fenomenem religijnym, który występował w życiu dziewiętnastowiecznego społeczeństwa polskiego jako zjawisko masowe.

Przenosząc talk sformułowaną problematykę badań na grunt polskiej historiografii trzeba stwierdzić, że nie ma ona w tym względzie zbyt bogatych doświadczeń<sup>9</sup>. Dotychczasowe polskie badania historyczne dotyczące ubiegłego stulecia przyniosły w rezultacie znajomości dziewiętnastowiecznego społeczeństwa polskiego głównie od strony przemian gospodarczych, ruchów rewolucyjnych, świadomości narodowej i społeczno-politycznej, struktur, mobilności społecznej itp.<sup>10</sup> Pozostaje więc otwarty cały szereg problemów badawczych z zakresu polskiej kultury religijnej ubiegłego wieku. Przede wszystkim czeka na odpowiedź podstawowe pytanie: czy — i w jakim stopniu — da się utrzymać w odniesieniu do XIX wieku teza S. Czarnowskiego o sarmatyzmie polskiej kultury religijnej (religijność przystosowana do mentalności szlachty) jako przeciwstawnej religijności chłopia epoki pańszczyźnianej? Czy te dwa typy kultury religijnej uformowane — zdaniem Czarnowskiego — w XVII stuleciu przetrwały aż po wiek XIX i zanikły następnie wraz z upadkiem szlachectwa i poddaństwa?<sup>11</sup> Czy krystalizowanie się w XIX wieku nowych warstw i klas społecznych (inteligencji, burżuazji, robotników) szło w parze z wypracowywaniem no-

<sup>8</sup> *La religion populaire. Approches historiques*, Paris 1977, red. B. Plonger; *Le christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire*, Paris 1976, red. B. Plonger, R. Panmet; G. Thijs, *La „religion populaire”: approches, definitions*, „*Revue Theologique de Louvain*”, 8 (1977), fasc. 2, s. 198—210. Przytoczone publikacje zawierają rezultaty badań przygotowawczych na międzynarodowe kolokwium, jakie odbyło się w Paryżu 17—19 października 1977 r. i w całości poświęcone było religijności ludowej („*la religion populaire*”).

<sup>9</sup> Omówienie rozwoju polskich badań nad religijnością naszego kraju daje: W. Piwowski, *Socjologia religii*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, T. III Cz. 2, Lublin 1977 s. 185—214; Tenże, *Rozwój kierunków, problematyki i metod badań w polskiej socjologii religii*, „*Studia Warmińskie*”, T. 8 1971 s. 345—385.

<sup>10</sup> Stwierdzenie to dotyczy również badań dziejów regionu kieleckiego. Zob. *Dzieje Kielecczyzny w historiografii Polski Ludowej. Stan i program badań*, Kielce 1977, red. Z. Guldon.

<sup>11</sup> Por. S. Czarnowski, *Reakcja katolicka w końcu XVI i na początku XVII wieku*, w: *Dzieta*, t. 2, Warszawa 1956 s. 147—166; Tenże, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: *Dzieta*, t. 1 s. 88—107. Z ostatnich prac na ten temat: J. Tazbir, *Sarmatyzacja katolicyzmu w XVII wieku*, w: *Wiek XVII — barok — kontrreformacja. Studia z historii kultury*, red. J. Pelc, Wrocław 1970 s. 7—37.



wych form życia religijnego bardziej dostosowanych do mentalności tych środowisk? Inne problemy badawcze łączą się z przemianami ogólnokościelnymi epoki potrydenckiej. Wiadomo, że w następstwie realizacji Trydentu wypracowany został system życia kościelnego propagowany i upowszechniany w katolicyzmie czasów nowożytnych. Zadecydowało to — rzecz jasna — o charakterze religijności epoki potrydenckiej. Zatem pytanie, w jaki sposób realizowane były trydenckie wzorce na gruncie polskim i jaka była ich dziesiętnastowieczna specyfika. Czy — i w jakim stopniu — potrydencki system życia religijnego propagowany przez czynniki kierownicze Kościoła katolickiego znalazł swój wyraz w świadomości polskich mas katolickich i zadecydował o charakterze religijności przeżywanej przez ogół wiernych?

Jest rzeczą zrozumiałą, że omówienie zarysowanego powyżej kwestionariusza badawczego przekracza możliwości jednego artykułu. Jego problematyka określona jest charakterem i przebiegiem kwerendy źródłowej, dotyczącej określonej diecezji. Kwerenda objęła przede wszystkim źródła diecezjalne występujące w skali masowej. W pierwszym więc rzędzie archiwalia diecezjalne, które wprowadzają szczególnie w rytm życia religijnego tak, jak rozwijało się ono w ramach organizacji parafialnej, skupiając się wokół oficjalnych miejsc kultu. Obok archiwaliów ważnym typem źródeł informujących o religii masowej XIX wieku są czasopisma kościelne. Liczebność czasopism kościelnych — zarówno wewnątrzdiecezjalnych jak i ogólnopolskich — i ich znaczenie wzrasta w życiu Kościoła polskiego XIX wieku z ogromnym przyspieszeniem. Cennym uzupełnieniem informacji prasowych odnoszących się do życia religijnego jest literatura dewocyjna: modlitewniki, śpiewniki kościelne, nowenny, godzinki, gorzkie żale itp. Wreszcie dziesiętnastowieczne opisy sanktuariów, miejsc cudownych, pielgrzymek, misji. Wszystkie omówione powyżej źródła przedstawiają różne typy tradycyjnej, ludowej pobożności i charakter związanych z nimi przeżyć. Przełom stuleci XIX i XX przynosi w Polsce wzrost krytycyzmu wobec tradycyjnych form życia kościelnego, mnożą się w tym czasie teksty reprezentatywne dla ideologii kontestujących. W diecezji kieleckiej na uwagę zasługują z tego punktu widzenia teksty powstałe w środowisku inteligentnym, propagandowe teksty socjalistyczne czy radykalne chłopskie<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Szczegółowe omówienie wymienionych powyżej źródeł daje: D. Olszewski, *Źródła i problematyka badań nad religijnością polską XIX wieku*, „Kwartalnik Historyczny”, R. 85: 1978 z. 1 s. 65—73; Tenże, *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, *Źródła archiwalne do badań religijności w środowisku przemysłowym Zagłębia Dąbrowskiego*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL” za r. 1973, Lublin 1975, nr 2 s. 214—219.

Widać z tego co powiedziano, że w miarę jak zbliżamy się do obecnego stulecia dokumentacja źródłowa dotycząca życia religijnego w diecezji kieleckiej wzrasta systematycznie. Umożliwia to analizę w niniejszym artykule fenomenu religijnego z wielorakich punktów widzenia. Po scharakteryzowaniu środowiska geograficznego i społecznego, zostaną przedstawione wierzenia ludu i poziom religijnego uświadomienia, następnie praktyki religijne i ich motywacje, wreszcie — w ostatniej części artykułu — przeanalizowane zostaną nowe postawy społeczno-religijne, krystalizujące się w omawianym przez nas okresie na terenie diecezji kieleckiej.

## 1. ŚRODOWISKO GEOGRAFICZNE I SPOŁECZNE

Diecezja kielecka przechodziła w XIX wieku kilkakrotne zmiany zarówno pod względem swego statusu prawno-administracyjnego jak i organizacji terytorialnej<sup>13</sup>. W pierwszym okresie dziejów — od erekcji diecezji w 1805 r. (wprowadzenie aktu erekcyjnego w życie 1807 r.) do jej likwidacji w 1818 r. — obejmowała swymi granicami duży stosunkowo obszar b. zaboru austriackiego. W zasięgu jej granic znalazły się wówczas ziemie położone między Wisłą i Pilicą, od Będzina i Koniecpola na zachodzie aż po Koprzywnicę i Solec (nad Wisłą) na wschodzie.

Po likwidacji biskupstwa kieleckiego (w 1818 r.) nastąpił podział jego terytorium, przy czym część zachodnia diecezji (wraz z Kielcami) została oddana pod jurysdykcję biskupa krakowskiego. Stopniowo jednak ta część diecezji krakowskiej położona na terenie Królestwa Polskiego zdobywała coraz większą niezależność prawno-administracyjną. W r. 1833 uzyskała własnego administratora z siedzibą w Kielcach (ks. Adama Paszkowicza). Wprawdzie po jego śmierci (1834) przeszła ponownie pod zarząd biskupów krakowskich, to jednak już w 1848 r. biskup krakowski Ludwik Łętowski oddaje zarząd nad częścią diecezji krakowskiej położoną w Królestwie Polskim (od 1842 r. noszącą również nazwę diecezji kielecko-krakowskiej) ks. Maciejowi Majerczakowi. Fakt ten był równoznaczny z uzyskaniem przez diecezję kielecko-krakowską pełnej niezależności prawno-administracyjnej. Formalnym tego potwierdzeniem była sakra biskupia Macieja Majerczaka (1862), a następnie ponowna erekcja diecezji kieleckiej w 1882 r. Następca Majerczaka (zm. 1870) biskup Tomasz Kuliński (zm. 1907) był (od 1882) ordynariuszem diecezji.

<sup>13</sup> Rozwój organizacji terytorialnej diecezji kieleckiej omawia B. Kumor, *Organizacja terytorialna diecezji kieleckiej*, „Nasza Przeszość” T. 17: 1963 s. 187—232; Tenże, *Granice metropolii i diecezji polskich (966—1939)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” T. 20: 1970 s. 317—322.



Poczynając od 1818 r. granice diecezji (najpierw krakowskiej położonej w Królestwie Polskim, potem od 1842 r. kielecko-krakowskiej, a wreszcie od 1882 r. kieleckiej) nie ulegały większym zmianom<sup>14</sup>. W pierwszej połowie XIX wieku obejmowały one swoim zasięgiem obszar czterech obwodów (od 1815 r. powiaty): kieleckiego, miechowskiego, olkuskiego, stopnickiego, położonych na terenie województwa krakowskiego, a następnie (od 1845 r.) gubernii radomskiej. Zmiana w administracji Królestwa Polskiego, jaka nastąpiła na mocy ustawy z 31 XII 1866 r. sprawiła, że na terenie diecezji kieleckiej w miejsce dotychczasowych czterech było osiem powiatów: kielecki, włoszczowski, jędrzejowski, stopnicki, pinczowski, miechowski, olkuski, będziński<sup>15</sup>.

Pod względem politycznym tereny diecezji kieleckiej należały początkowo (do 1809 r.) do zaboru austriackiego. W wyniku zwycięskiej wojny, jaką w 1809 r. Księstwo Warszawskie stoczyło z Austrią obszar diecezji kieleckiej włączony został do Księstwa Warszawskiego. Po kongresie wiedeńskim diecezja kielecka w całości znalazła się na terenie Królestwa Polskiego. W jego granicach pozostała do pierwszej wojny światowej. Fakt, że diecezja kielecka znajdowała się w XIX wieku w zasięgu wpływów politycznych carskiej Rosji miał daleko idące następstwa dla jej życia religijnego. Z jednej bowiem strony postępujący systematycznie wzrost świadomości narodowej, manifestujący się na zewnątrz w formie powstań narodowych (powstanie listopadowe 1831 r., styczniowe 1863 r., rewolucja 1905 r.) szukał oparcia w Kościele i uzyskiwał motywacje religijne. Z drugiej strony wzrastające w ciągu XIX wieku represje ze strony caratu przeciw narodowi polskiemu (szczególnie surowe po powstaniu styczniowym) kierowały się również przeciw Kościołowi i religii katolickiej. Te uwarunkowania polityczne zadecydują w dużej mierze — jak zobaczymy — o charakterze życia religijnego w diecezji kieleckiej.

Stosunki wyznaniowe nie ulegały w XIX wieku na obszarze diecezji kieleckiej tak wielkim zmianom jak polityczne. Wyznaniem, które miało zdecydowaną przewagę był katolicyzm, choć z upływem kolejnych dziesiątków lat przemiany następowały na niekorzyść religii rzymsko-katolickiej. Dokładne dane statystyczne do-

<sup>14</sup> Zmiana granic diecezji kieleckiej nastąpiła dopiero w 1925 r. na mocy bulli papieża Piusa XI „*Vixdum Poloniae*” (z 28 X) konstituującej diecezję częstochowską, do której zostały włączone tereny Zagłębia Dąbrowskiego. Zob. J. Związek, *Powstanie diecezji częstochowskiej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 2: 1974 s. 13—38.

<sup>15</sup> Rozwój administracji państwowej w kieleckim w XIX wieku omawiają: T. Kobala-Ryczewska, *Przeszłość administracyjna województwa kieleckiego*, w: *Z dziejów ziemi kieleckiej (1918—1944)*, Warszawa 1970 s. 13—22; W. Trzebiński, A. Borkiewicz, *Podziały administracyjne Królestwa Polskiego w okresie 1815—1918*, Warszawa 1956 s. 4—11, 53—54, 91 n.

tyczące stosunków wyznaniowych w diecezji kieleckiej zachowały się poczynając od r. 1840. Z raportów gubernatorów cywilnych radomskich wynika, że w latach czterdziestych katolicy stanowili wśród ogółu mieszkańców diecezji 90% (w r. 1840 na łączną liczbę 457 037 mieszkańców było katolików 417 113)<sup>16</sup>. W ciągu stulecia odsetek katolików w skali ogólnodiecezjalnej nieznacznie się obniżył. W przededniu pierwszej wojny światowej (dane dla 1913 r.) wynosił — jak wynika z oficjalnych statystyk diecezjalnych — niespełna 83% (na łączną liczbę 1 226 000 ludności katolicy liczyli 1 001 022 osób)<sup>17</sup>. Inne wyznania chrześcijańskie stanowiły wśród ogółu mieszkańców diecezji odsetek minimalny: protestanci w 1840 r. — 1 308, w 1913 r. — 14 468; prawosławni w 1840 r. — 490, w 1913 r. — 7 532 osoby. Łącznie oba wyznania — protestanci i prawosławni w r. 1840 nie stanowiły wśród ogółu ludności diecezji nawet 1%, a w 1913 r. — około 2%.

Spośród wyznań niechrześcijańskich najliczniejsi byli Żydzi. Z raportów gubernatorów radomskich wynika, że w latach czterdziestych Żydzi stanowili w skali ogólnodiecezjalnej około 7% ogółu ludności (w r. 1840 ich liczba wynosiła 34 577 osób). W ciągu omawianego stulecia odsetek Żydów w diecezji kieleckiej podwoił się i w przededniu pierwszej wojny światowej wynosił 15% wśród ogółu mieszkańców (w 1913 r. liczyli 191 434 osoby). Zaznaczmy, że najwięcej Żydów mieszkało w miastach; na przykład w Chmielniku w 1827 r. Żydzi stanowili — 65,9% ludności, w 1897 r. — 82,3%; w Pinczowie w 1827 r. — 69%, w 1897 r. — 63,1%; w Będzinie w 1827 r. — 24,4%, w 1897 r. — 45,8%<sup>18</sup>.

Znacznie większe przemiany dokonały się w diecezji kieleckiej w poprzednim stuleciu pod względem stosunków społeczno-gospodarczych. Obok rejonów wysoko uprzemysłowionych istniały tereny typowo rolnicze. Najbardziej uprzemysłowiona była zachodnia część diecezji, która wchodziła w skład zachodniego okręgu Zagłębia Staropolskiego (Zagłębie Dąbrowskie). Wschodni okręg Zagłębia Staropolskiego ze swoim ośrodkiem w Kielcach, stanowiący w Polsce stanisławowskiej centrum przemysłu ciężkiego przeżywał swój dalszy rozwój w pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych wchodzi jednak w stan застоju i ustępuje miejsca swemu konkurentowi Zagłębiu

<sup>16</sup> Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie sygn. 6988, 6946, 6948—6950. Przytaczane w tym artykule statystyki wyznaniowe dotyczące lat czterdziestych opracował na podstawie raportów gubernatorów radomskich Adam Penkalla.

<sup>17</sup> Statystyka wyznaniowa diecezji kieleckiej dla 1913 r. jest zawarta w „*Relatio de statu dioecesis Kielcensis 1913*”, Archiwum Diecezjalne w Kielcach (dalej ADK), sygn. OA-7/1.

<sup>18</sup> B. Wasiutyński, *Ludność żydowska w Polsce w wiekach XIX i XX. Studium statystyczne*, Warszawa 1930 s. 29—37.



Dąbrowskiemu. W drugiej połowie XIX wieku, zwłaszcza w ostatnim jego trzydziestoleciu Zagłębie Dąbrowskie weszło w fazę pełnej swej ekspansji. Gwałtowny skok w rozwoju górnictwa i przemysłu ciężkiego sprawił, że w ciągu kilkudziesięciu lat wytworzyło się tutaj nowoczesne społeczeństwo techniczne i zurbanizowane. W pierwszej połowie poprzedniego stulecia nie było na terenie diecezji kieleckiej większych ośrodków miejskich: największe miasta liczyły 2—3 tys. mieszkańców (np. w r. 1827 Będzin — 2254, Chęciny — 2558, Pilica — 2882, Kielce — 3611, najliczniejszy Pinczów — 4176 mieszkańców).

W drugiej połowie stulecia sytuacja zmieniła się pod tym względem w sposób diametralny. W ciągu niezbyt długiego czasu powstały w diecezji kieleckiej miasta wielkoprzemysłowe. Wszystkie one skupiły się na terenie Zagłębia Dąbrowskiego. W Sosnowcu, który jest typowym miastem powołanym do życia przez rewolucję przemysłową końca ubiegłego stulecia, liczba ludności wzrosła z 9 318 w 1839 r. do 118 475 w 1914 r., była to w przeważającej części ludność fabryczna. W przededniu pierwszej wojny światowej Będzin liczył około 50 000 mieszkańców, Dąbrowa Górnicza — około 28 000, Zawiercie — ok. 27 000, Kielce — ok. 36 000. Uprzemysłowane tereny Zagłębia Dąbrowskiego, gęsto zaludnione kontrastowały ze słabo zaludnionymi, typowo rolniczymi terenami nadwiślańskimi, z obszarami niecki nidziańskiej oraz z ciążącym ku południowemu Mazowszu terytorium położonym nad środkowym i dolnym biegiem Pilicy. Wydaje się, że przedstawione powyżej różnicowania stosunków społeczno-gospodarczych w diecezji kieleckiej można uznać za reprezentatywne dla całego Królestwa Polskiego. Wiadomo bowiem, że w miarę jak posuwamy się ze wschodu na zachód rejony Królestwa — podobnie jak i tereny diecezji kieleckiej — różnicują się coraz wyraźniej, poczynając od prawobrzeżnych, typowo rolniczych, aż po wysoko uprzemysłowane, lewobrzeżne<sup>19</sup>.

W miarę postępu industrializacji i urbanizacji dokonywały się

<sup>19</sup> Na temat stosunków społeczno-gospodarczych w diecezji kieleckiej pisali: H. Madurowicz, A. Podraza, *Próba rejonizacji gospodarczej Małopolski Zachodniej*, w: *Studia z dziejów wsi Małopolskiej w drugiej połowie XVIII wieku*, red. C. Bobińska, Warszawa 1957 s. 89—91, 157—162. W. Kawalec, *Kielecczyzna. Rozwój gospodarczy regionu*, Warszawa 1962, s. 16 n. J. Pazdur, *Górnictwo i hutnictwo Zagłębia Staropolskiego w połowie XIX wieku (1846—1865)*, „Kwartalnik Historyczny”, R. 63: 1956 z. 4—5 s. 200—220; Tenże, *Przemysł metalowy Zagłębia Staropolskiego w pierwszej połowie XIX wieku*, „Kwartalnik Kultury Materialnej” R. 2: 1954 nr 1—2 s. 24—44; J. Ziółkowski, *Sosnowiec. Drogi i czynniki rozwoju miasta przemysłowego*, Katowice 1960 s. 38—39, 200, 299; Por. *Tabella miast, wsi, osad Królestwa Polskiego z wyrażeniem ich położenia i ludności alfabetycznie ułożone*, Warszawa 1827, t. 1 s. 15, 63, 206, t. 2 s. 89.

głębokie przemiany w strukturze społecznej mieszkańców diecezji kieleckiej. Nastąpiła przede wszystkim masowa migracja ludności ze wsi do miast, zjawisko typowe dla doby kapitalizmu. O rozmiarach tego zjawiska świadczy fakt, że w samym Sosnowcu w latach 1864—1914 przyrost faktyczny wynosił 109 157 osób, a przyrost naturalny zaledwie 19 000 — reszta ludności to imigranci. Największe źródło rekrutacji ludności fabrycznej stanowiła w tym czasie zubożała wieś. Do Zagłębia Dąbrowskiego napływali masowo włościanie nie tylko z terenów pobliskich, ale i z dalekich okolic, między innymi również ze wsi podkieleckich. Następował więc w diecezji kieleckiej — podobnie zresztą jak w całym Królestwie Polskim — masowy proces proletaryzacji wsi, ułatwiony i przyspieszony dzięki dekretowi uwłaszczeniowemu (1864), który wpłynął na zmianę społecznego statusu chłopów i rozluźnił jego związki z ziemią. Migracja objęła nie tylko wieś chłopską, ale dotknęła również dwory. Podczas jednak gdy imigranci-chłopi wchłonieni zostali w tworzącą się warstwę proletariatu, to reprezentanci migrującej szlachty deklasując się, zasiliли kadre urzędniczą i obsadzali wolne zawody, przyczyniając się tym samym do wzrostu liczebny szeregów inteligencji, stanowiącej wyodrębnioną od reszty społeczeństwa grupę społeczną<sup>20</sup>.

Uwagę historyka zwracają ponadto dziewiętnastowieczne przemiany w zakresie szkolnictwa i oświaty ogółu ludności diecezji kieleckiej. W tym względzie diecezja kielecka dzieliła ogólną sytuację istniejącą w Królestwie Polskim. Szkolnictwo elementarne z trudem upowszechniało się wśród ludu. W początku lat sześćdziesiątych XIX wieku było w Królestwie ponad 90% analfabetów (według J. Grabca-Dąbrowskiego w 1863 r. 93%), w końcu tego stulecia (1897) było ich niespełna 70%. Dane te odnoszą się również do diecezji kieleckiej, w której u schyłku XIX stulecia 3/4 ludności nie umiała czytać ani pisać. Szkolnictwo średnie obejmowało znikomą odsetek ludności. Na terenie diecezji kieleckiej istniały dwie szkoły średnie: w Pinczowie i w Kielcach. Po powstaniu styczniowym szkoły poddane zostały rusyfikacji, która z upływem kolejnych dziesiątków lat przybierała na sile<sup>21</sup>. Mimo to w drugiej połowie XIX wieku wzrastała systematycznie świadomość społeczna i narodowa wśród ludu polskiego, a to dzięki upowszechnianiu ludowej prasy polskiej, ludowej literatury, broszur, kalendarzy, organizowaniu kursów, odczytów, zakładaniu bibliotek, czy-

<sup>20</sup> J. Ziółkowski, *Sosnowiec*, s. 202—203, 258—261; K. Groniowski, *Uwłaszczenie chłopów w Polsce. Geneza — realizacja — skutki*, Warszawa 1976 s. 151—152.

<sup>21</sup> K. Wojciechowski, *Oświata ludowa, 1863—1905, W Królestwie Polskim i Galicji*, Warszawa 1954 s. 30, 93; J. S. Bystron, *Kultura ludowa*, Warszawa 1947 s. 353.



telni dla ludu. Wszystkie te przemiany dokonywały się w kontekście coraz silniejszego oddziaływania elit polskiej inteligencji na masy. Znalazło to swój konkretny wyraz w radykalizacji części środowiska zarówno robotniczego (początki socjalizmu), jak i chłopskiego (ruch zaraniarski)<sup>22</sup>.

## 2. WIERZENIA LUDU I POZIOM RELIGIJNEGO UŚWIADOMIENIA

Historyk badający świadomość religijną ludu napotyka na podstawową trudność — brak źródeł, w których lud mówiłby sam o sobie i o swoich poglądach religijnych. Z konieczności zatem podstawę badań stanowią opinie i wypowiedzi na ten temat pochodzące od osób z zewnątrz. Wydaje się, że najbardziej miarodajne w tym względzie są oceny kleru diecezjalnego. Pozostawał on bowiem stale w bezpośrednim kontakcie z ludem i jego religijnymi poglądami.

W źródłach diecezjalnych pochodzących z pierwszych dziesiętów lat ubiegłego stulecia sprawa uświadomienia religijnego ludu pozostaje na dalszym planie. Dopiero w drugiej połowie stulecia problem ten staje się przedmiotem bliższego zainteresowania kleru. Łączy się to z ogólnodiecezjalną tendencją w zakresie nauczania kościelnego. Mianowicie biskupi kieleccy, Maciej Majerczak i Teofil Kuliński, coraz większy nacisk kładli na dokształcanie katechizmowe wiernych, domagając się od kleru dokładnych w tym względzie sprawozdań. Dzięki temu, poczynając od połowy stulecia w archiwaliach diecezjalnych spotyka się coraz więcej wypowiedzi, sądów i opinii dotyczących poziomu religijnego uświadomienia ludu.

Wszystkie te wypowiedzi podkreślają powszechną ciemnotę religijną ludu i brak znajomości podstawowych prawd wiary. Wydaje się, że za reprezentatywną uznać można w tym względzie opinię dziekana włoszczowskiego, ks. Walentego Khauna pochodzącą z 1869 r. Po odbyciu wizyty dziekańskiej tak sumuje on (w piśmie z 29 IV) jej wyniki: „Lud zostaje w grubej ciemności religijnej (...) blisko połowa z nich nie umiała pacierza. Zapytani już nie pojedynczo, lecz po 20 lub 30, co się staje z duszą człowieka po śmierci i o inne najprostsze prawdy wiary nie umieli wcale odpowiedzieć. Starzy ludzie wyznawali, że o tym wszystkim nic nie wiedzą”. Ks. Khaun stwierdza z zaskokiem, że taka sytuacja istnieje we wszystkich parafiach dekanatu. „Nie mogę —

oświadcza we wspomnianym piśmie — mimo chęci ani jednej parafii wskazać, która by szczęśliwy stanowiła wyjątek”. Trudno jest stwierdzić przy aktualnym stanie badań, w jakim stopniu upowszechnianie się katechizacji ludu w drugiej połowie XIX wieku wpłynęło na podniesienie ogólnego poziomu religijnego uświadomienia wiernych diecezji kieleckiej. Wydaje się, że wprowadzona przez biskupów Majerczaka i Kulińskiego w kościołach parafialnych katechizacja, systematyczny rozwój szkolnictwa elementarnego, prasy, ludowego czytelnictwa nie pozostawały bez wpływu na poziom świadomości religijnej. Zmiana nie postępowała zapewne zbyt szybko, skoro w 1905 r. dziekan włoszczowski ks. A. Majewski sumując wyniki wizyty dziekańskiej pisze, że stan religijnej wiedzy u ludu jest bardzo smutny („valde tristis”). Oświadcza on, iż ludność włoszczowskiego dekanatu nie zna najbardziej podstawowych prawd wiary — pozostaje „in ignorantia principiorum religionis”.

Przytoczone opinie dotyczące dekanatu włoszczowskiego pokrywają się z tym, co pisze na ten temat biskup Kuliński w odniesieniu do całej diecezji kieleckiej. W wielkopostnym liście pasterskim z 11 II 1887 r. ubolewa on nad „brakiem oświaty religijnej” wśród diecezjan i nad brakiem „pierwszych początków religii”. Z dziewiętnastowiecznych świadectw źródłowych wynika, że następstwem ignorancji religijnej była nieznanomość sensu i wewnętrznej treści praktyk religijnych. Lud wypełniał je — jak się wyraża ks. Khaun — „nałogowo tylko i z rutyny”. Interesująca jest z tego punktu widzenia wypowiedź biskupa kieleckiego (z 7 II 1887 r.). Zasluguje ona na to, by przytoczyć ją w całości: „Ludzi mnóstwo, uczęszczają do kościoła mali, dojrzali, starsi. Sami bardzo często nie śpiewają pieśni, ale kapłan odprawia, organista śpiewa, organy grają, patrzą się ludzie na świetne ceremonie i symbole najdroższej, świętej wiary, patrzą tak przez wiele lat, szepcząc bez uwagi pacierz, często źle wymawiany. Na koniec to patrzyenie staje się nałogowym, bezmyślnym, nie poruszającym ni myśli, ni serca (...) kościół z kapłanem na czele jest tylko miejscem dla patrzenia”<sup>23</sup>.

Należy zaznaczyć, że stwierdzony powyżej niski poziom uświadomienia religijnego ludu nie występował tylko na obszarze diecezji kieleckiej, jak również nie był wyłącznością ubiegłego stulecia. Stanowił on dziedzictwo poprzednich okresów historycznych i należy go traktować jako zjawisko typowe dla religijności ludowej, w której obowiązki religijne włączone są w obyczaj lokalny. Przy czym obowiązek nie łączy się w tym przypadku z przy-

<sup>22</sup> Por. np. S. Lato, *Ruch chłopski na kielecczyźnie 1864—1931, w: Z dziejów ruchu ludowego na kielecczyźnie*, red. S. Lato, Warszawa 1967 s. 13—33; S. Borkiewicz, *Historia organizacji społeczno-rolniczych w województwie kieleckim (1898—1933)*, Kielce 1934.

<sup>23</sup> ADK, sygn. 444, 562, 445, OA-2/8.



wiązaniem do treści obyczaju i nie idzie w parze ze zrozumieniem ich sensu, a stanowi jedynie wyraz społecznego konformizmu<sup>24</sup>.

Dane źródłowe nie pozostawiają wątpliwości, że religijnej ignorancji towarzyszyły rozmaite formy zabobonu i przesądów, rozpowszechnione masowo wśród ludu. Ze wzmianek źródłowych rozproszonych po dziewiętnastowiecznych archiwaliach wynika, że w diecezji kieleckiej — podobnie jak i w innych diecezjach polskich — rozpowszechnione były następujące formy zabobonów: „znachorstwo”, „odczynianie uroków”, „zamawianie”, „wróżbiarstwo”, „wiana w czary”, „zażegnawania”. Źródła stwierdzają, że niektóre zabobonne przesady stawały się szkodliwe społecznie. Zakorzeniony był na przykład wśród ludu przesąd, jakoby gaszenie pożaru spowodowanego uderzeniem pioruna było grzechem i sprzeciwianiem się woli Bożej. Na skutek interwencji Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchownych Konsystorz Kielecki w piśmie z 6 VII 1852 r. wzywał duchownych, by wyprowadzili lud z tego przesądu, który pociąga za sobą „dość często” nędzę licznych rodzin. Ta sama komisja rządowa skierowała 9 X 1844 r. pismo do Konsystorza Kieleckiego zawierające żądanie, by władza diecezjalna nakazała duchowieństwu nauczać, że kolej żelazna nie jest dziełem złego ducha. Wyprowadzenie ludu z takich przekonań miało zapobiec — zdaniem komisji rządowej — „nieszczęśliwym wypadkom” i „niepowetowanym stratom”. Zdarzały się wypadki wręcz tragiczne powodowane zabobonnymi przesadami. Na przykład włóścianie wsi Piotrkowice (pod Wodzisławiem) 31 V 1834 r. złapali żebraczkę i posadzając ją jakoby była czarownicą i swoimi czarami spowodowała suszę, żądając sprowadzenia deszczu, bili ją, zanurzali w rzece tak długo, że stali się przyczyną jej zgonu. Biskup Majerczak w jednej ze swoich nauk katechizmowych zachowanej w zbiorze jego rękopisów („Nauka o I przykazaniu boskim”) stwierdza, iż posadzanie o czary powoduje „nieprzyjaźnie, kłótnie, przekleństwa między sąsiadami, utratę służby, dobrego zameżcia”. Czasami osoba niewinna posadzona o sprawowanie czarów — stwierdza biskup Majerczak — „tak się zgryzie, że ze smutku umrze”. W tym kontekście bardziej staje się zrozumiałe świadectwo ks. A. Majewskiego, który sumując wyniki dokonanej przez siebie wizyty dziekańskiej w dekanacie włoszczowskim w 1900 r. pisze do Konsystorza Kieleckiego: „superstitiones varii generis effectus magnae populi nostri ignorantiae”<sup>25</sup>.

Istniały zabobonne wierzenia, które zawierały wyraźne elementy magiczne. U podstaw tych ostatnich form zabobonu leżała wia-

<sup>24</sup> Por. W. Piwowarski, *Praktyki religijne jako przejaw więzi z Kościołem*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973 s. 561—569.

<sup>25</sup> ADK, sygn. 441, 443, BI-4/3.

ra w doczesną skuteczność cudownych zjawisk. Zlewały się one z religijnymi wyobrażeniami ludu tak dalece, iż trudno je od siebie rozgraniczyć. Rzutowały one na ludowe wyobrażenie Boga, opatrzności Bożej, sprawiedliwości i woli Bożej. A następnie decydowały w sposób istotny o tym, jak lud pojmował i interpretował rolę Matki Bożej, świętych patronów w życiu wiejskiej społeczności. Wierzenia te dochodziły do głosu w sposób szczególny i manifestowały się na zewnątrz w czasie społecznych klęsk, takich jak epidemie, burze, pożary.

Bogata stosunkowo dokumentacja źródłowa dotycząca wypadków epidemii cholery w diecezji kieleckiej pozwala uchwycić towarzyszące jej wierzenia ludu<sup>26</sup>. Ich społeczna doniosłość z interesującego nas na tym miejscu punktu widzenia staje się bardziej zrozumiała, jeśli się zważy, że epidemie były w ubiegłym stuleciu zjawiskiem stosunkowo częstym. Wiadomo, że w latach 1837—1867 epidemia cholery ośmiokrotnie nawiedzała rejon kielecczyny (1837, 1847—8, 1849, 1852, 1854, 1866, 1867), w latach siedemdziesiątych — trzykrotnie (1873, 1874, 1876), w latach dziewięćdziesiątych — dwukrotnie (1892, 1894). Liczebność jej ofiar była zróżnicowana. W r. 1866 w powiecie kieleckim zachorowało na cholere 1030 osób (tj. 1,7% ogółu ludności), w 1867 r. — tylko 53. Zdarzały się jednak wypadki, że w niektórych miejscowościach stawała się prawdziwą plagą społeczną. Na przykład w 1874 r. w Kijach 1/3 ludności wymarła w czasie grasującej cholery, w Chęcinach — 520 mieszkańców. W 1892 r. w parafii Niegardów zmarło na cholere w ciągu trzech tygodni około 40 osób.

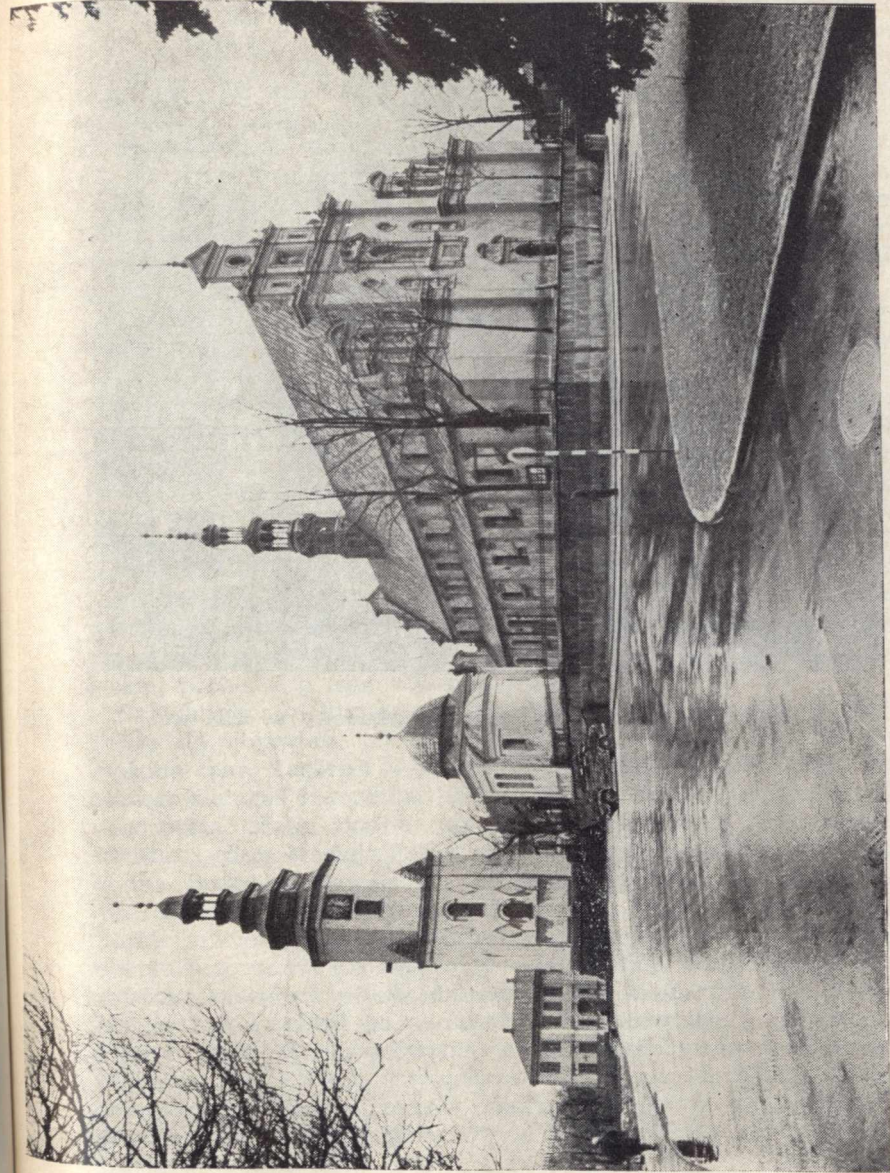
Dokumentacja źródłowa wskazuje, że epidemia cholery w przekonaniu ludu przyjmowana była jako „Boży palec”, „plaga Boga”, powodowana ludzkimi grzechami. Gdy zatem nawiedzała jakąś okolicę, wówczas spontanicznym odruchem ze strony ludności była pokuta i przebłaganie Boga za grzechy. Znajdowało to konkretny wyraz w masowej frekwencji do kościoła, gdzie odprawiały się nabożeństwa pokutne, w masowym przystępowaniu do spowiedzi i komunii św. W czasie trwania epidemii ludność zbierała się tłumnie przy krzyżach i figurach przydrożnych śpiewając, często do późnej nocy litanie, pieśni pokutne (suplikacje), odmawiając wspólnie różaniec. Powszechny był wśród włóścian kielecczyny zwyczaj stawiania w czasie trwania epidemii cholery drewnianych krzyżów (z drzewa osikowego). Wkopywano je w ziemię z czte-

<sup>26</sup> „Przegląd Katolicki” (dalej „Przegl. kat.”) R. 11: 1873 nr 45 s. 71/3; R. 12: 1874 nr 4 s. 58; R. 14: 1876 nr 43 s. 681; R. 16: 1878 nr 6 s. 90; R. 30: 1892 nr 46 s. 733—734; R. 32: 1894 nr 38 s. 602—603, nr 41 s. 694—650, nr 44 s. 698—699, nr 46 s. 732—733; S. Koba, *Z historii lecznictwa kieleckiego w XIX wieku*, Kielce 1973 s. 47—64. A. Lange, *Szlakami cholery — szkic historyczny*, „Przegląd Lekarski”, R. 1905 nr 41 s. 649 n.



rech stron wioski, wierząc, że dopóki one stoją i utrzymują się w całości nienaruszone wieś nie zostanie nawiedzona przez epidemię cholery. Mamy tu do czynienia z wiarą w cudowną moc krzyża jako godła zbawienia, w tym przypadku w jego moc doczesną. Zdarzały się wypadki, że podczas grasującej epidemii zwracano właścicielom skradzione rzeczy, darowywano sobie wzajemnie urazy, zaprzestawano gniewów. Wszystko to lud wykonywał z wiarą, że — jak wyraził to trafnie ks. R. Wójcik, opisując przebieg cholery w diecezji kieleckiej w 1892 r. — „Bóg miłosierny, który za grzechy karze sprawiedliwie, a gdy ludzie nawracają się i pokutują litościwie przebacza i kary usuwa”.

Oprócz epidemii okazjami do upowszechniania się wśród ludu wiary w Boga karzącego a zarazem przebaczącego, sprawiedliwego i miłosiernego były burze, pożary, susze, powodzie. Na temat wierzeń ludowych związanych z tymi ostatnimi nieszczęsnymi wypadkami dokumentacja źródłowa nie jest tak bogata jak w odniesieniu do epidemii<sup>27</sup>. Upoważnia ona jednak, jak się wydaje, do sformułowania tezy, iż w tych również przypadkach lud wierzył w bezpośrednią ingerencję Boga, który mógł uchronić od groźącego nieszczęścia. Wymowny przykład takiej wiary stanowić może wieś Włoszczowice (położona nad rzeką Nidą). Mianowicie w lipcu 1864 r., kiedy włościanie zauważyli zbliżającą się burzę, ukłękli wszyscy i wedle starodawnego zwyczaju zaczęli odmawiać *Anioł Pański*. Im bliżej była burza, tym „gorliwiej modlili się — stwierdza miejscowy duszpasterz ks. P. Gosławski — i prosili Boga, ażeby ich uchronił od gradu”. Rezultaty modlitwy nie kazały na siebie długo czekać. Według świadectwa ks. Gosławskiego „wokóło burza lasy powywracała, grad wokóło zboże wyniszczył, a na polach włoszczowickich zboże nietknięte, jakoby w ogrodzie zostało”. Dziewiętnastowieczna dokumentacja źródłowa dostarcza przykładów wiary ludu w cudowne ocalenia, podobne do tego, jakie miało miejsce we Włoszczowicach. Oto w r. 1888, dnia 12 sierpnia, przed mającym się rozpocząć niedzielnym nabożeństwem w kościele parafialnym w Łanach Wielkich piorun uderzył w tamtejszą prastarą świątynię pełną wiernych. Wpadł do jej wnętrza, wywołał ogólne przerażenie. Nie wyrządził jednak żadnej szkody ani budynkowi, ani zebrany w nim wiernym. W godzinę później świadkowie tego wydarzenia śpiewali suplikacje wśród ogólnego płaczu, uczestnicząc w dziękczynnym nabożeństwie. Dawali w ten sposób wyraz swej głębokiej wierze w cudowne ocalenie. Miejscowy pleban w następujących słowach wyraził tę wiarę ludu: „to Maria swoim wizerunkiem i obrazem zasłoniła nas i świątynię na-



2. Kielce Bazylika katedralna p.w. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. W. XII i XVI—XX

<sup>27</sup> Zob. np. „Przeł. Kat.” R. 11: 1873 nr 23 s. 363; R. 26: 1888 nr 35 s. 557; R. 42: 1904 nr 8 s. 124; Okólniki z 2 V 1835, 28 V 1838, 21 VII 1840, 5 IX 1842, ADK, sygn. 441.





3. Kielce. Widok katedry sprzed przebudowy w XIX w.

szą ukochaną przed chłostą rozgniewanego za grzechy nasze Boga wszechmogącego”. Wypadki takie opowiadane były następnie przez długie lata, upowszechniając wśród okolicznego ludu obraz Boga karzącego i przebaczącego zarazem. Tak na przykład w parafiach nadnidziańskich jeszcze w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku opowiadano wypadek, jaki zdarzył się około 1810 r., kiedy to w czasie pożaru miasta Działoszyc ocalony został cudownie od ognia dom Żydówki, a to dzięki temu, że błagała ona Matkę Boską o ratunek dla siebie i swoich dzieci (sierot), klęcząc przed jej obrazem. Ludowe opowiadanie stwierdza, że Żydówka owa wierząc w cudowną interwencję Matki Boskiej, przyjęła religię chrześcijańską.

U podstaw przytoczonych powyżej wydarzeń leży wiara w doczasną skuteczność cudownych zjawisk. Zdaje się, że z tego samego źródła wywodzi się popularność wśród ludu różnego rodzaju cudownych prywatnych objawień, których opisy znajdują się w dziewiętnastowiecznych archiwaliach diecezjalnych. Jest rzeczą charakterystyczną, że w scenach doznawanych objawień centralną postacią jest z reguły Matka Boska. Nie ulega wątpliwości, iż oficjalne usankcjonowanie przez Kościół prywatnych objawień Matki Boskiej w Lourdes (1862), a wcześniej w La Salette (1851) nie pozostało bez wpływu na upowszechnienie objawień maryjnych wśród ludu polskiego. Tym się zapewne tłumaczy fakt, że ich liczebność wzrasta w drugiej połowie XIX wieku. Wszystkie przypadki objawień się Matki Boskiej zanotowane w archiwaliach diecezji kieleckiej pochodzą z tego właśnie okresu<sup>28</sup>.

Najpełniejsza dokumentacja źródłowa zachowała się w odniesieniu do objawień, jakie miały miejsce we wsi Porąbka koło Będzina (par. Zagórze) w domu włościanina Macieja Fałdy. Rozpoczęły się one 4 grudnia 1868 r. W tym dniu zaczęła się pojawiać postać Matki Boskiej ubranej w białe suknie z czerwonymi kwiatami córce Macieja Fałdy, czternastoletniej Magdusi. Następnie Matka Boska ukazywała się gospodarzowi domu Maciejowi Fałdzie, który zaczął nawoływać lud do tego, by modlił się do Matki Boskiej, nauczając, że „piekło pełne a w niebie nic”. Wieść o objawieniu rozchodziła się szybko po całej okolicy, docierając do miejscowości odległych o kilkadziesiąt nawet kilometrów od Porąbki. Maciej Fałda jeździł po okolicznych miejscowościach, głosząc tam ludowi nauki. Zdobywał sobie w ten sposób wielu zwolenników. Wiadomo, że licznych entuzjastów miał w parafii Skała, Saspów. Na miejsce objawień zaczęły napływać masowo pielgrzymki. Na przykład ze Skały pielgrzymowało do Porąbki w początkach po

<sup>28</sup> Dokumentację źródłową na temat cudownych objawień zawiera wolumin archiwalny zatytułowany „Cuda fałszywe 1822—1919”, ADK, sygn. 764. Por. Okólnik z 15 XI 1886, ADK, sygn. 445.



kilka osób, a potem liczba pątników z tej miejscowości wzrosła do około 100. Charakterystyczne, że wzrost popularności prywatnych objawień szedł w parze z całkowitym niemal zakwestionowaniem autorytetu duchowieństwa, które starało się im przeciwdziałać. Ks. W. Khaun, proboszcz w Skale pisze, że zwolennicy prawdziwości objawień w Porąbce lekceważą nauki i napomnienia swoich duszpasterzy. Według oświadczenia ks. Khauna swą nieufność do napomnień duchowieństwa uzasadniają oni następująco: „Ksiądz od tego, żeby gadał, głupi ksiądz, że w to nie wierzy; mój but — rzekł Mazur — mądrzejszy od księdza skalskiego”. Podobnie pisze na ten temat dziekan będziński, ks. L. Dobrzański. Stwierdza on w piśmie do Konsystorza Kieleckiego (z 13 X 1875 r.), że „żadne nauki, żadne rady i przestrogi wpływu nie czynią” na zwolenników objawień w Porąbce. Konsystorz Kielecki rozsyłał pisma do wszystkich okolicznych proboszczów z zaleceniem stanowczego przeciwdziałania prywatnym objawieniom. Mimo to ich popularność utrzymywała się wśród ludu przez długie lata.

Wydaje się, że rozpowszechnianie się wiadomości o objawieniach dokonujących się w jednych miejscowościach sprzyjało powstawaniu nowych objawień. W kilka lat po rozpoczęciu się pojawień Matki Boskiej w Porąbce zaczęła się rozpowszechniać wieść o objawieniach we wsi Radków koło Szczekocin (par. Dzierżgów). Popularność tych ostatnich musiała być wśród ludu równie wielka, skoro Konsystorz Kielecki w piśmie z 18 XII 1873 r. nakazywał miejscowemu dziekanowi (dekanatu włoszczowskiego), by przeciwdziałał temu „obłędowi (...) który wiele szkody przynosi dla religii katolickiej”. Źródła z początku lat osiemdziesiątych notują istnienie kolejnych objawień we wsi Zbigały (par. Słaboszów), w lesie koło Sieradowic (pow. kielecki). Te ostatnie przyciągały do lasu sieradowickiego tysiące osób (np. 26 X 1886 r. zebrało się na miejscu objawienia około 3 tys. ludzi).

W latach osiemdziesiątych prywatne objawienia stawały się zapewne poważnym problemem duszpasterskim w diecezji kieleckiej, skoro konsystorz rozsyłał (w listopadzie 1886 r.) pisma do dziekanów: kieleckiego, stopnickiego, pinczowskiego, jędrzejowskiego, włoszczowskiego, zalecając zapobiegać temu przez głoszenie ludowi „zdrowej nauki”. Konsystorz Kielecki stwierdzał, że lud prosty „bardzo jest skłonny do wierzeń w swoje własne przywidzenia będące skutkiem wyobraźni lub fantazji”.

W przypadku objawień działał moment zbiorowego porywu mistycznego i poddawania sugestiom mocy wizji. Centralną rolę odgrywała tu z reguły postać wizjonera, który — jak wierzone — przyjmował z boskiego nakazu objawienie. Wizjonerzy cieszyli się wysokim autorytetem i kredytem zaufania ze strony ludu. Ks. Khaun, proboszcz Skąły pisał do Konsystorza Kieleckiego (25 III

1872 r.), że jego parafianki zbliżały się na kolanach do Macieja Fałdy doznającego objawień, „całowały go w ręce, w kolana, a nawet, jak Ojca świętego, w stopy”. W czasie gdy jego córka Magdusia doznawała objawień, wydawała — jak mówiono powszechnie — „święte głosy”. Obecni przy tym ludzie pochylali się ku ziemi, bili się w piersi. Ks. Khaun stwierdza, że jeśli ktoś zachowywał się inaczej był uważany za „niewierzającego”. Mamy więc tu do czynienia z typową dla ludu religijnością o charakterze sensualistycznym, przesiąkniętą magicznym rytualizmem<sup>29</sup>.

Z tego samego źródła wywodzi się wiara w „cudowne źródła”. Łączyła się ona w świadomości ludu — podobnie jak objawienia — z postacią (obrazem) Matki Boskiej. W Leśniowie, należącym do parafii Żarki cudowne źródło odwiedzane licznie przez ludność związane było ściśle z kultem obrazu Matki Boskiej Leśniowskiej. Przyjeżdżali do tego źródła chorzy z okolicznych miejscowości, doznając przy obmyciu jego wodą skutków uzdrawiających. Podobne właściwości lecznicze — jak wierzone cudowne — miało źródło w Złotym Potoku, leżącym na trasie, którą podążały kompanie na Jasną Górę. Z tej racji stawało się ono pątniczym ośrodkiem ożywionego kultu maryjnego. Nazywano je „źródłem św. Szymona”. Według bowiem miejscowej tradycji, sięgającej zamierzchłych czasów, św. Szymon jako pielgrzym idący na Jasną Górę odkrył lecznicze właściwości tego źródła<sup>30</sup>.

Uderza ścisły związek wierzeń ludowych z rytmem prac społeczności wiejskiej<sup>31</sup>. Wszystkie niemal nodzaje prac rolnych (siew, kośba, młocka) przeniknięte były różnymi formami wierzeń religijnych, połączonych z elementami zabobonu i przesądów. Towarzyszyły one rozpoczęciu prac polnych i ich zakończeniu. Specyficzne wierzenia wypracowane przez długie stulecia związane były z poszczególnymi zawodami uprawianymi przez wiejską społeczność. Własne wierzenia i przesady mieli cieśle, kowale, kołodzieje, owczarze, pszczelarze, kucharze itp. Odrębną grupę stanowiły te, które dotyczyły dobytku chłopskiego (koni, krów, owiec), in-

<sup>29</sup> Por. S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu*, s. 98.

<sup>30</sup> „Przegl. Kat.” R. 42: 1902 nr 42 s. 666; R. 16: 1878 nr 48 s. 765; *Wspomnienia z misji odprawianych od 1906—1908 r. w Królestwie Polskim, Zabranym Prowincjach i cesarstwie rosyjskim przez zakon Braci Mniejszych św. Franciszka prowincji galicyjskiej*, Kraków 1908, zebrał C. Bogdalski, s. 229.

<sup>31</sup> Na temat wierzeń ludowych na terenie diecezji kieleckiej w XIX wieku pisali: W. Siarkowski, *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Pinczowa*, Kraków 1884; Tenże; *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolicy Kielc*, Kraków 1880; Tenże, *Lud z okolic kieleckich*, „Gazeta Kielecka” R. 5: 1874 nr 23, 25, 27, 29, 31, 33, 36, 39; M. Federowski, *Lud okolic Żarek, Siewierza i Pili-cy*, Warszawa 1888; O. Kolberg, *Lud*, Seria 18. *Kieleckie*, Kraków 1885, Seria 19. *Kieleckie*, Kraków 1886.



ne — drobiu (kur, gęsi). Bogactwo ludowej kultury religijnej wyrażało się między innymi w tym, że zrosła się ona z obyczajem wsi i z rytmem życia religijnego zarówno jednostki, jak i całej społeczności wiejskiej. Przyjmowaniu każdego sakramentu towarzyszyła bogata rytualistyka, bądź poprzedzająca jego przyjęcie, bądź następująca po nim. Wyrażała ona wiarę ludu w bezpośrednią ingerencję Boga w doczesne życie człowieka. Szczególnie bogate i różnicowane były wierzenia związane z tymi sakramentami, które towarzyszą najbardziej przełomowym momentom życia jednostki, a więc takimi, jak chrzest, małżeństwo (zareczyny, zapowiedzi, ślub), czy wreszcie śmierć (wiatyk, zgon, pogrzeb).

Pomysłowość ludowa znalazła najpełniejszą swoją realizację w wierzeniach związanych z rokiem liturgicznym. Poszczególne okresy liturgiczne (adwent, wielki post) miały własne wierzenia. Specyficzne wierzenia i przesady towarzyszyły większym świętom kościelnym: Boże Narodzenie, Nowy Rok, Trzech Króli, Matka Boska Gromniczna, Popielec, Niedziela Palmowa, Wielki Piątek, Wielka Sobota, Wielkanoc, Zielone Świątki, Matka Boska Zielna, Dzień Zaduszny, uroczystość św. Marka, św. Jana Chrzciciela, św. Mikołaja, św. Szczepana. Całe bogactwo wierzeń znajdujących wyraz w zróżnicowanej rytualistyce niesło ze sobą sakralizację życia wiejskiego. Przy czym element sakralny wyrażany był z reguły przy pomocy rytu (najczęściej znaku krzyża). W tej rytualistyce podstawową rolę pełniły przedmioty sakralne: woda święcona, kredo święcone, święcone ziele, palmy, gromnica, szkaplerze, koronki, krzyżyki, obrazy dewocyjne itp.

Dla badacza polskiej religijności XIX wieku najbardziej interesujące są treści ideowe ludowych wierzeń, wyrażane przy pomocy zróżnicowanej rytualistyki. Lud wierzył, że rytualistyka sakralna, przeniknięta elementami zabobonnymi i magicznymi, zapewnia przychylność niebios, doczesne bezpieczeństwo, chroni społeczność wiejską od nieszczęść i szkód. Jedne praktyki miały więc zapewnić lepsze urodzaje, inne zapewniały większą efektywność pracy, chroniły od chorób itp. Temu samemu celowi służyły liczne prognostyki i przepowiednie odnoszące się do losów narodów, jak i jednostek. Kolportowano na wsiach specjalne, pisane na ten temat broszury (np. sybille, senniiki). Przed zbliżającą się klęską pojawiały się — jak wierzono — tajemne znaki, widma w postaci ludzkiej czy zwierząt (np. pojawienie się „białej pani” zapowiadało śmierć), lub tajemnicze głosy, jęki podziemne, smętne melodie, wycie psów, pianie koguta itp.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Por. „Gazeta Kościelna” (dalej „Gaz. Kośc.”) R. 23 1916 nr 7 s. 82; W. Siarkowski, *Materiał (...) z okolic Pinczowa*, s. 44—45; 67—69; B. Baranowski, *Życie codzienne wsi między Wartą a Pilicą w XIX wieku*, Warszawa 1969 s. 22, 77—90.

Wierzenia i praktyki związane ze śmiercią i pogrzebem wyrażały wiarę w nieśmiertelność duszy, miały udaremniać interwencję złego ducha (w momencie zgonu), ułatwiać zmarłemu pokutę za popełnione przez niego grzechy (np. praktyki wyrażające odpuszczenie urazów wobec zmarłego). Celem tych ostatnich wierzeń i praktyk było zapewnienie zmarłemu „wiekuistego spoczynku”. Okoliczność ta zasługuje na podkreślenie, bowiem w XIX wieku, zwłaszcza w drugiej jego połowie zmniejsza się u ludu lęk „przed strasznym sądem Bożym”, który występował powszechnie w okresie wcześniejszym<sup>33</sup>. Wydaje się, że dotykamy tu problemu znacznie szerszego, mianowicie zmiany mentalności religijnej u chłopca po zniesieniu poddaństwa. Zmiana ta była warunkowana całokształtem przemian społeczno-kulturalnych polskiej wsi w drugiej połowie ubiegłego stulecia, a więc ogólnym podniesieniem się oświaty ludowej i świadomości społecznej u ludu polskiego, upowszechnianiem się nowych koncepcji pastoralnych i nowych form duszpasterskiej działalności (np. misje ludowe), kościelnego nauczania (np. upowszechnienie katechizacji). Wszystkie te zagadnienia wymagają odrębnych, pogłębionych studiów, przyniosą one w przyszłości głębszą znajomość przemian, jakie dokonały się w wierzeniach i świadomości ludu polskiego w okresie po zniesieniu poddaństwa.

### 3. PRAKTYKI RELIGIJNE I ICH MÓTYWACJE

Życie religijne wiernych skupiało się w XIX wieku przy kościele parafialnym. Łączyło się to z potrydenckim modelem działalności duszpasterskiej, która sprowadzała się w pierwszym rzędzie do sprawowania kultu, udzielania sakramentów i przepowiadania. Źródła diecezjalne XIX wieku pozwalają ustalić elementy nabożeństwa parafialnego. Były one wspólne dla wszystkich kościołów parafialnych diecezji. Na podstawie protokołów dziewiętnastowiecznych wizyt dziekańskich (dla diecezji kieleckiej zachowanych prawie w całości) nietrudno odtworzyć porządek nabożeństwa niedzielnego. Rozpoczynała je z reguły jutrznia, śpiewana wczesnym rankiem, po niej następowały śpiewane godzinki, różaniec (ewentualnie koronki), litanie, ludowe pieśni i modlitwy oraz

<sup>33</sup> Oto co pisze na przykład na ten temat ks. Władysław Siarkowski, wybitny znawca folkloru religijnego kielecczyny: „(...) miejsce spoczynku na cmentarzu wywoływało powszechnie w dawnych czasach u ludu pewną grozę, lękanie majestatyczne, że dusza człowieka zmarłego stanęła na strasznym sądzie Bożym (...) Dziś, jak sędziwi ludzie mówią, widok zwłok zmarłego nie czyni tego wrażenia strachu, groźby, wstrząśnienia na obecnym młodym pokoleniu, jak dawniej”. „Przegl. Kat.” R. 31: 1893 nr 49 s. 770.



pacierz, odmawiany łącznie z przykazaniami boskimi i kościelnymi, głównymi prawdami wiary itp. Przedpołudniowe nabożeństwo niedzielne kończyła suma, połączona z aspersioną, procesją i kazaniem (lub nauką katechizmową). W godzinach popołudniowych odbywały się nieszpory, poprzedzone litaniami, pieśniami religijnymi (np. suplikacje). Taki porządek nabożeństwa niedzielnego utrzymywał się w kościołach parafialnych diecezji kieleckiej bez większych zmian do końca interesującego nas na tym miejscu stulecia. W przedstawionym schemacie nabożeństwa parafialnego uderza bogactwo form paraliturgicznych. Stanowi ono specyfikę życia religijnego okresu późnopotrydenckiego, które szukało ujścia w przeżyciach paraliturgicznych, ponieważ usztywniona przez Trydent liturgia rzymska nie zaspokajała potrzeb religijnych ogółu wierzących.

Przed badaczem religijności XIX wieku staje trudny stosunkowo problem badawczy: frekwencji na niedzielnym nabożeństwie parafialnym. Wzmianki źródłowe na ten temat z pierwszej połowy stulecia są na ogół lakoniczne. Pochodzą one najczęściej od miejscowych duszpasterzy parafialnych. Sprowadzają się do ogólnikowego stwierdzenia, że parafianie uczęszczają w niedziele i święta do kościoła. Z zachowanych protokółów wizyt dziekańskich wynika, że w pierwszych dziesiątkach lat dziewiętnastego wieku sprawa frekwencji na mszy św. niedzielnej nie stanowiła w diecezji kieleckiej większego problemu duszpasterskiego. Dowodzi to, jak się wydaje, że lud Kieleccyzy powszechnie uczęszczał do kościoła w niedziele i święta.

Sprawa frekwencji na niedzielnej mszy św. zjawia się w źródłach jako poważniejszy problem duszpasterski w latach czterdziestych omawianego stulecia. Przy czym — rzecz charakterystyczna — pierwsze informacje o zaniedbywaniu mszy św. niedzielnej pochodzą od księży pracujących na terenie Zagłębia Dąbrowskiego (dekanat siewierski, od 1881 r. dekanat będziński). Okoliczność ta zasługuje na specjalne podkreślenie, wiadomo bowiem, że na przełomie pierwszej i drugiej połowy stulecia Zagłębie Dąbrowskie (zachodni okręg Zagłębia Staropolskiego) zaczęło się wyodrębniać jako wyspecjalizowany okręg przemysłowy. W związku z tym wystąpił tutaj zespół zjawisk — między innymi wytworzyła się stała wykwalifikowana kadra robocza przy kopalniach i hutach — który zdecydował o odrębności i specyfice problematyki duszpasterskiej tego obszaru. Znalazło to wyraz we wzroście liczebności osób, które zaniedbywały obowiązek uczestnictwa we mszy św. w niedziele i święta. W tym kontekście zrozumiałe się staje na przykład stwierdzenie dziekana siewierskiego, który podczas wizyty odbytej 30 XI 1848 r. w parafii Niwka (Sosnowiec) pisząc o nabożeństwie niedzielnym, stwierdza, że „ludzie na ta-

kowe nie przybywają”. Związek przyczynowy między zaniedbywaniem obowiązku uczestnictwa we mszy św. niedzielnej a tworzeniem się nowego środowiska przemysłowego narzuca się w tym przypadku z całą oczywistością<sup>34</sup>.

Ujemne następstwa postępującego procesu industrializacji i urbanizacji dla obowiązku uczestnictwa we mszy św. ujawniły się w całej rozciągłości w ostatnich dziesiątkach lat ubiegłego wieku, kiedy to Zagłębie Dąbrowskie weszło w decydującą fazę swojej przemysłowej ekspansji. Interesująca jest z tego punktu widzenia korespondencja, jaką przeprowadził w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych z biskupem kieleckim ks. W. Bocheński, proboszcz parafii Kromołów, w której granicach położony był rozrastający się wówczas gwałtownie ośrodek fabryczny miasta Zawiercie<sup>35</sup>. Ks. Bocheński informując biskupa o „pogwałceniu świąt”, przez ludność pracującą w miejscowych fabrykach, podkreśla z ubolewaniem, że „często” robotnicy pracują w niedziele i święta. Zwraca on uwagę na fakt, iż w fabryce Zawiercie pracuje ludność nie tylko miejscowa, ale również okoliczna. Zatem środowisko fabryczne — stwierdza proboszcz Kromołowa — staje się źródłem „zgorzenia” zarówno dla miejscowych parafian, jak i dla całej okolicy. Podobnej treści informacje kierował do Konsystorza Kieleckiego proboszcz parafii Czeladź, stanowiącej jeden z największych ośrodków górnictwa w Zagłębiu Dąbrowskim. W piśmie z 23 X 1884 r. informuje on, że górnicy zmuszeni są pracować w niedziele i święta, w następstwie czego kopalnie i huty stają się źródłem „niemoralności”<sup>36</sup>.

Stwierdzone przez proboszczów Kromołowa i Będzina zjawisko musiało mieć w Zagłębiu Dąbrowskim zasięg stosunkowo szeroki, skoro biskup kielecki Tomasz Kuliński wystosował 17 II 1881 r. specjalną odezwę skierowaną „do kochanych swoich diecezjan parafii Będzin”, w której powołując się na „urzędowy raport” ks. L. Dobrzańskiego, miejscowego proboszcza i zarazem dziekana będzińskiego, pisze o „smutnym stanie moralności” tamtejszych parafian. Pasterz diecezji stwierdza z ubolewaniem, iż wśród ludności fabrycznej ma miejsce „gwałcenie i lekceważenie dni niedzielnych i świątecznych”, zaznacza jednocześnie, że w ostatnich latach „coraz bardziej” rozpowszechnia się „lekceważenie praktyk religijnych”. Przejawia się ono, zdaniem biskupa, w zaniedbywaniu spowiedzi, w opuszczaniu mszy św., w niezachowywaniu postów. W

<sup>34</sup> Por. D. Olszewski, *Duszpasterstwo a przemiany społeczno-religijne w Zagłębiu Dąbrowskim w XIX wieku*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” T. 8: 1975 s. 131—153.

<sup>35</sup> Zwłaszcza pisma z 24 IV 1877, 6 III 1879, 5 II 1887, 14 III 1889, Archiwum Diecezjalne w Częstochowie (dalej ADCz), Akta parafii Kromołów.

<sup>36</sup> ADCz, Akta parafii Czeladź.



przekonaniu biskupa jest to wyrazem szerzącej się ogólnej „oziębłości i obojętności” religijnej, co jest równoznaczne z upadkiem „ducha pobożności” na terenie Zagłębia Dąbrowskiego. Biskup kielecki stwierdza, że obojętność religijna szerzy się nie tylko wśród robotników, ale również między klasą osób wykształconych<sup>37</sup>. Proboszcz Kromolowa wylicza ponadto wśród zaniedbujących obowiązek mszy św. „mechaników”, „majstrów”. Zaznacza przy tym, że są to nie tylko katolicy, ale również „akatolicy”. Idzie w tym ostatnim przypadku niewątpliwie o ludność protestancką zamieszkujejącą licznie Śląsk, jak również rejony pozostające w bezpośrednim z nim sąsiedztwie.

Jest rzeczą charakterystyczną, że w miarę jak sprawa uczestnictwa we mszy św. w niedziele i święta stawała się coraz poważniejszym problemem duszpasterskim wysiłki kleru i władzy diecezjalnej zmierzały do systematycznego mnożenia nabożeństw dodatkowych i ich upowszechniania w kościołach parafialnych. W rezultacie w XIX wieku postępował systematycznie proces rozbudowy i ubogacania kultu parafialnego. Najwcześniej upowszechniło się w diecezji kieleckiej nabożeństwo majowe. Ustanowione w r. 1815 przez papieża Piusa VII, przyjmowało się stopniowo w naszym kraju. W diecezji kieleckiej wprowadził je jako obowiązujące w ramach nabożeństwa parafialnego biskup Maciej Majerczak. U schyłku jego rządów w r. 1867 korespondent „Przeglądu Katolickiego” z diecezji kieleckiej pisał na ten temat z nietajonym zadowoleniem: „Nie wiem czy są jeszcze jakie parafie obojętne na tę cześć oddawaną Matce Najświętszej, ale być nie powinny, skoro dawniejsze zalecenia władzy diecezjalnej żywo ją przypominają i porządek odprawiania takowego nabożeństwa po wszystkich parafiach przepisały”<sup>38</sup>.

Nabożeństwo czterdziestogodzinne znane było na terenie diecezji kieleckiej w XVIII wieku (np. w kolegiacie kieleckiej wprowadzone w 1700 r.), nie zostało jednak wtedy upowszechnione. Jego ożywienie przypada dopiero na koniec XIX stulecia i łączy się z żywą w tym względzie działalnością papieża Leona XIII. W tym też czasie upowszechnia się ono stopniowo w diecezji kieleckiej i cieszy się dużą stosunkowo popularnością wśród wiernych<sup>39</sup>.

W końcu XIX wieku przyjmuje się w diecezji kieleckiej kult Serca Pana Jezusa. Znajduje on wyraz między innymi w formie

<sup>37</sup> ADK, sygn. OA-2/7.

<sup>38</sup> „Przegl. Kat.” R. 5: 1867 nr 41 s. 652; Por. Ks. K. W. Wspomnienie pośmiertne o (...) śp. Macieju Majerczaku biskupie, R. 8: 1870 nr 8 s. 659.

<sup>39</sup> J. Pycia, *Nad Silnicą*, Kielce 1938 s. 21—22; „Przegl. Kat.” R. 24: 1886 nr 12 s. 187, nr 27 s. 426; R. 31: 1893 nr 10 s. 154—155; R. 33: 1895 nr 11 s. 167—168; R. 34: 1896 nr 13 s. 204—205; R. 40: 1902 nr 8 s. 121; „Gazeta Kielecka” R. 3: 1872 nr 12 s. 45.

nabożeństwa czerwcowego. Ze względu jednak na surowe zakazy jego propagowania wydane przez władze carskie nie upowszechnił się on w XIX wieku na terenie diecezji kieleckiej, podobnie zresztą jak i w innych diecezjach Królestwa Polskiego. Nabożeństwo październikowe (rózańcowe) zostało nakazane przez Konsystorz Kielecki w 1889 r. jako obowiązujące w całej diecezji i od tego czasu stopniowo upowszechniało się w kościołach parafialnych<sup>40</sup>.

W XIX wieku rozszerzało się systematycznie w diecezji kieleckiej nabożeństwo pasyjne („Gorzkie żale”) odprawiane w wielkim poście. Celem ujednolicenia tego nabożeństwa biskup kielecki Augustyn Losiński wydał w 1911 r. specjalny okólnik, w którym nakazywał śpiewać w niedziele wielkiego postu jedną tylko część „Gorzkich żali”. Kult Męki Pańskiej znalazł ponadto wyraz w upowszechnianiu się w kieleckiej diecezji nabożeństwa drogi krzyżowej. W przededniu pierwszej wojny światowej „Gorzkie żale” i droga krzyżowa stanowiły ważną część składową kultu parafialnego. Ich upowszechnienie w kościołach parafialnych przypada dopiero na okres międzywojenny<sup>41</sup>.

Wręcz z szerzeniem się nabożeństw dodatkowych mnożyły się w diecezji kieleckiej pomoce duszpasterskie związane ściśle z charakterem nowych upowszechnianych w kościołach parafialnych nabożeństw. Najpłodniejszym autorem takich pomocy — książeczek do nabożeństw był ks. Grzegorz Augustynik, proboszcz i dziekan we Włoszczowie (1883—1897), w Dąbrowie Górniczej (1897—1916) i w Łasku (1917—1921)<sup>42</sup>. Spośród jego licznych prac (ok. 45 książek) zwracają uwagę z interesującego nas na tym miejscu punktu widzenia następujące: *Pielgrzymka jubileuszowa (...)* czyli nabożeństwo majowe (Kielce 1904), *Miesiąc październik czyli nabożeństwo do N. Marii Panny Królowej Różańca świętego* (Warszawa 1891, 1896<sup>2</sup>), *Najświętsze Serce Jezusa (...)* Czytania na miesiąc czerwiec (Dąbrowa 1915). Pracę piśmienniczą ks. Augustynika kontynuował jego wikariusz we Włoszczowie w latach osiemdziesiątych ks. Kazimierz Grabowski, późniejszy proboszcz w Moskarzewie, Szczekocinach i Lelowie (zm. 1910). Publikował on między innymi pomoce do od-

<sup>40</sup> J. Zdanowski, *Z walki o wolność Kościoła pod zaborem rosyjskim. Kartka z dziejów seminarium duchownego w Kielcach u schyłku XIX stulecia*, Kielce 1925 s. 37; Okólnik z 14 V 1872, ADK, sygn. OA-2/7. Pismo Konsystorza Kieleckiego i dziekana włoszczowskiego z września 1889 r. ADK, sygn. OA-2/8.

<sup>41</sup> Relatio de statu dioecesis Kielcensis 1913, (k 8), ADK, sygn. OA-7/1; „Przegl. Kat.” R. 29: 1891 nr 47 s. 749; R. 34: 1896 nr 16 s. 249; R. 37: 1899 nr 12 s. 184, nr 22 s. 345; R. 49: 1911 nr 13 s. 239.

<sup>42</sup> J. Lis, *Augustynik Grzegorz*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1973, t. 2 k. 1119; H. Radecki, *Ksiądz Grzegorz Augustynik jako twórca odnowy duszpasterskiej parafii w Dąbrowie Górniczej w latach 1897—1916* Kraków 1974 (maszynopis w bibliotece seminarium w Krakowie) — zawiera pełną bibliografię jego prac.



prawiania nabożeństwa majowego i październikowego: *Nabożeństwo majowe i październikowe ku czci N. Marii Panny* (Warszawa 1894), *Nauki majowe ku czci Najśw. Marii Panny z dodaniem cudów M.B. Jasnogórskiej* (Warszawa 1894), *Nauki i pieśni majowe* (Kielce 1908). Najpłodniejszym autorem pomocy do odprawiania nabożeństwa październikowego był ks. Bronisław Obuchowicz, długoletni proboszcz kościoła katedralnego w Kielcach. Jego książeczka do nabożeństwa: *Sposób odmawiania i śpiewania różańca* miała u schyłku poprzedniego stulecia kilka wydań (Warszawa 1887, 1888<sup>2</sup>, 1892<sup>3</sup>, 1898<sup>4</sup>, 1904<sup>5</sup>), co dowodzi zapotrzebowania duszpasterskiego na tego typu teksty dewocyjne, a zarazem wskazuje na dynamikę procesu ubogacania elementów nabożeństwa parafialnego pod koniec interesującego nas stulecia.

Zwraca uwagę fakt, że autorzy wymienionych powyżej książek dewocyjnych to głównie duszpasterze parafii miejskich (Kielce, Dąbrowa Górnicza, Włoszczowa), gdzie zaznaczało się — jak to stwierdziliśmy — coraz wyraźniej zmniejszanie się frekwencji na nabożeństwie niedzielnym. Publikowanie i upowszechnianie w diecezji książek do nabożeństwa pod koniec XIX wieku stanowiło zatem odpowiedź ze strony bardziej aktywnych duszpasterzy parafialnych na zmniejszanie się zainteresowania nabożeństwem odprawianym w niedziele i święta.

W dziewiętnastowiecznych archiwaliach diecezjalnych znajduje się szczegółowa dokumentacja dotycząca życia sakramentalnego wiernych. Dokładne w tym względzie informacje zawierają protokoły wizyt dziekańskich. Życie sakramentalne ujęte było w XIX wieku w określone ściśle ramy, ich ustalenie nie nastęcza trudności. Trzy sakramenty: chrzest, małżeństwo i namaszczenie chorych mieściły się w ramach przyjętego tradycyjnie w Polsce konformizmu religijnego i udzielane były wiernym regularnie. Jedynie wyjątkowe i nieprzewidziane przyczyny mogły zadecydować o ich nieudzieleniu — nagła śmierć w przypadku chrztu i sakramentu chorych lub przeszkoda rozrywająca w przypadku małżeństwa.

W pierwszej połowie XIX wieku cały wysiłek duszpasterski kleru sprowadzał się do tego, by parafianie przystępowali systematycznie do sakramentu pokuty i komunii św. w okresie wielkanocnym. Przyjęty powszechnie zwyczaj kontroli spowiedzi wielkanocnej przy pomocy kartek, które wierni składali przy konfesyjnie podczas spowiedzi umożliwiał plebanom dokładne określenie liczby przystępujących do sakramentu pokuty w okresie wielkiejnocy, bądź zaniedbujących ten obowiązek. Z tych danych — zanotowanych w protokołach wizyt dziekańskich — wynika, że w pierwszej połowie XIX wieku w parafiach wiejskich diecezji kieleckiej włościanie przystępowali do spowiedzi wielkanocnej na ogół

w stu procentach. Do wyjątków należy zaliczyć oświadczenia takie, jak na przykład plebana w Sułoszowie (1873): „Kilka osób włościan dotąd przez swoją oziębłość spowiedzi wielkanocnej nie odprawiło”, czy plebana z Cierna, informującego (1873), że „spowiedzi wielkanocnej nie odprawiło osób tylko 6 stanu gminnego”.

Znacznie częstsze przypadki zaniedbania spowiedzi i komunii św. wielkanocnej miały miejsce w środowiskach, które występują w źródłach pod nazwą „dwory”, „szlachta”, bądź „urzędnicy”. Ci ostatni byli mieszkańcami małych miast rozrzuconych wśród wiejskich rejonów diecezji kieleckiej, takich jak Jędrzejów, Chęciny, Proszowice, Miechów, Skalbmierz, Skała, Pilica, Kielce. Liczebność zaniedbujących obowiązek spowiedzi wielkanocnej w tych środowiskach społecznych nie była wysoka. Wskazują na to zapisy źródłowe: „prócz kilku osób” (Skała 1848 r.), „wyjąwszy niektórych mężczyzn ze szlachty” (Skalbmierz 1840 r.), „wyjąwszy niektórych urzędników” (Pilica 1844 r.), „prócz dwóch urzędników” (Słomniki 1848 r.); w Pacanowie w 1842 r. tylko miejscowy burmistrz nie dopełnił obowiązku wielkanocnej spowiedzi, w parafii Rakoszyn w 1837 r. — dzierżawca wsi Trzciniec wraz z żoną i synem. W tym kontekście zwraca uwagę parafia Miechów, gdzie według oświadczenia miejscowego plebana z 1838 r., „wielu urzędników” nie dopełniało obowiązku wielkanocnej spowiedzi. Z protokołów wizytacyjnych z innych lat dowiadujemy się, że ich liczba wynosiła dwadzieścia kilka osób (w r. 1837 — 24, w tym 18 mieszkańców miasta Miechowa i 6 włościan z okolicznych wsi).

W drugiej połowie XIX wieku liczebność zaniedbujących spowiedź wielkanocną w rejonach wiejskich diecezji kieleckiej wzrosła znacznie. W dekanacie miechowskim (liczącym 49 parafii) w 1874 r. nie przystąpiło do spowiedzi wielkanocnej 185 osób, a w 1893 r. — 293; w pinczowskim dekanacie (39 parafii) w 1897 r. — 179, we włoszczowskim (26 parafii) w 1900 r. — 164, w jędrzejowskim (28 parafii) w 1905 r. — 162. Podczas gdy w pierwszej połowie ubiegłego stulecia protokoły wizytacyjne wiejskich dekanatów w zdecydowanej większości informują o tym, że „wszyscy” lub „prawie wszyscy” parafianie dopełniają obowiązku spowiedzi wielkanocnej, to w drugiej jego połowie informacje takie należą do rzadkości. Jest natomiast regułą, że w parafiach typowo wiejskich zaniedbuje spowiedź wielkanocną po kilka lub kilkanaście osób. Natomiast w parafiach małomiasteczkowych protokoły wizytacyjne notują dziesiątki zaniedbujących ten obowiązek. Na przykład w parafii Proszowice (w 1886 r.) — 53 osoby, Miechów (1890 r.) — 68, Działoszyce (1897 r.) — 40, Pinczów (1891 r.) — 50, Wodzisław (1900 r.) — 40. W Kielcach — według oświadczenia miejscowego dziekana (z 1880 r.) — „wielu mężczyzn szczególnie do spowiedzi wielkanocnej nie chodzą”. W drugiej połowie XIX



wieku również wśród parafii typowo wiejskich są takie, w których zaniedbujący spowiedź wielkanocną stanowią dziesiątki osób. Tak na przykład w 1874 r. w Igołomii nie było u spowiedzi wielkanocnej 38 parafian, w Niedźwiedziu w 1875 r. — 45, w Niedźwiedziu w 1893 r. — 40.

Nie nastąpiła natomiast w drugiej połowie ubiegłego stulecia większa zmiana, jeżeli idzie o strukturę społeczno-zawodową zaniedbujących obowiązku spowiedzi wielkanocnej. Protokoły wizytacyjne zgodne są w tym, że w interesującym nas półwieczu wśród niedopełniających obowiązków religijnych przeważali reprezentanci grup społecznych, które występują w źródłach diecezjalnych pod nazwą „klasy wyższe”, „stan szlachecki”, „klasa urzędników”, „inteligentni”, „którzy się mają za inteligentnych”, „rzekomo oświeceni”. Czasami protokoły bliżej jeszcze określają pozycję społeczną tych, którzy nie wywiązują się z obowiązków religijnych. I tak w parafii Miechów byli wśród nich „niektórzy dzierżawcy wiosek”, w Wawrzeńcicach — „dwóch ekonomów”, w Wolbromiu — „doktor i pisarz gminny”. Wszystkie protokoły z drugiej połowy stulecia stwierdzają natomiast zgodnie, że włościanie, lud prosty jest przywiązany do kościoła i — z nielicznymi wyjątkami — dopełnia obowiązków spowiedzi i komunii wielkanocnej. Proboszczowie kilku parafii podkreślali, że w grupie zaniedbujących spowiedź wielkanocną znajdowała się służba dworska. Mamy tu do czynienia ze specyficznymi uwarunkowaniami istniejącymi w niektórych środowiskach dworskich. Przypadki te nie upoważniają, jak się wydaje, do zbyt daleko idących uogólnień.

Omawiając sprawę frekwencji wiernych i ich udział we mszy św. w niedziele i święta stwierdziliśmy, że rejony rolnicze kontrastowały z obszarami przemysłowymi Zagłębia Dąbrowskiego. Przeprowadzona analiza wykazała, że w przemysłowym dekanacie siewierskim — w przeciwieństwie do dekanatów rolniczych — zaniedbanie obowiązku uczestnictwa we mszy św. w niedzielę i święta stało się w XIX wieku poważnym problemem duszpasterskim. Powstaje pytanie, w jakim stopniu różnice te występowały w odniesieniu do życia sakramentalnego. Dokładniejsza dokumentacja źródłowa na ten temat dla terenów Zagłębia Dąbrowskiego pochodzi z lat trzydziestych i następnych ubiegłego wieku. Od czwartej dekady poczynając mnożą się zapisy o zaniedbywaniu spowiedzi i komunii św. wielkanocnej wśród mieszkańców Zagłębia Dąbrowskiego. Zaniedbania występowały — podobnie jak w innych rejonach diecezji — głównie wśród urzędników. Przy niektórych parafiach protokoły wizytacyjne zaznaczają, że byli nimi „urzędnicy w górnictwie” (Będzin 1847 r.), „górnicy wyższego stanu” (Niwka 1838 r.). Zdaje się, że wymienione przykładowo określenia odnosiły się po części również do wykwa-

lifikowanych robotników, którzy otrzymywali na drodze awansu wyższe stanowiska w kopalniach i hutach. Z tej racji byli zaliczani przez kler do „górników wyższego stanu” i nie zawsze odróżniani od „urzędników”.

Zapisy pochodzące z lat trzydziestych i czterdziestych zawierają określenia dotyczące się liczebności osób zaniedbujących obowiązki religijne: „wielu” (urzędników), „oprócz urzędników”, „oprócz urzędników tam znajdujących się”. W jednym tylko przypadku wizytator określił dokładnie liczbę. Mianowicie według protokołu z 1837 r. w Będzinie nie było u spowiedzi wielkanocnej 150 osób, nie przekraczało to 3% ogółu parafian będzińskich. Jeżeli porównamy powyższe informacje z danymi odnoszącymi się do dekanatów rolniczych, to uderza, że w rejonie przemysłowym była znacznie wyższa liczebność zaniedbujących obowiązki religijne.

Różnica ta zwiększy się w sposób zasadniczy w drugiej połowie XIX wieku. Uderza przede wszystkim wzrost liczebny zaniedbujących spowiedź i komunię św. wielkanocną w Zagłębiu Dąbrowskim. Protokoły wizytacyjne dekanatu będzińskiego z ostatnich dekad XIX wieku używają na określenie liczebności zaniedbujących obowiązków spowiedzi wielkanocnej następujących zwrotów: „multi non absolverunt”, „non pauci”, „nonnulli”, „plurimi”, itp. Były wypadki, że plebani próbowali określić dokładnie liczbę niedopełniających praktyk religijnych wielkanocnych. Górna ich granica dochodziła do kilkuset osób: w Przybynowie 152 osoby (w 1908 r.), w Zawierciu 300 (1908 r.), w Dąbrowie Górniczej 300 (1908 r.), w Gołonogu 500 (1908 r.).

Jeżeli idzie o środowiska społeczne to w drugiej połowie XIX wieku zanik życia sakramentalnego na terenie Zagłębia Dąbrowskiego zaznaczył się najintensywniej wśród inteligencji, w skład której wchodziła również kadra urzędnicza środowiska przemysłowego. Na uwagę zasługuje terminologia, jaką kler określał tę grupę społeczną. Obok określenia „inteligentes” występują takie zwroty jak „pseudointeligentes”, „niiby inteligentni”, „tzw. inteligentni”, ale również „maszyniści”, „dozorcy”, „contuctores”, „oficjaliści fabryczni”. Widać więc, że łącznie z inteligencją obojętność religijna obejmowała również środowiska robotnicze. Według oświadczenia biskupa kieleckiego (z 15 III 1889 r.) w Zawierciu „setki robotników” zaniedbywało spowiedź wielkanocną.

Źródła z terenu Zagłębia Dąbrowskiego wyodrębniają w sposób specjalny grupę społeczną, jaka wytworzyła się w następstwie procesu masowej migracji, mającej miejsce w końcu ubiegłego i na początku obecnego stulecia. Ówczesne świadectwa pochodzące ze środowisk kościelnych oceniają imigrantów jako ludzi najbardziej podatnych na procesy zubożenia religijnego i traktują ich jako rozsądników demoralizacji. Zdaniem korespondenta „Przeglądu Ka-



tolickiego" z Dąbrowy Górniczej (1885 r.) imigranci stanowią „plagę tutejszej okolicy”<sup>43</sup>.

To co powiedziano powyżej rzuca pewne światło na motywacje religijne mas polskiego społeczeństwa. Zdaje się, że aktualny stan badań upoważnia do twierdzenia, iż polski konformizm religijny, występujący u ludu w skali masowej nie miał głębszych motywacji religijnych. Był on wynikiem wypracowanych przez tradycję mechanizmów środowiskowych. Jest to religijność oparta na przewadze motywacji biologiczno-kosmologicznej. Mamy tu do czynienia z motywacją typową dla kultury tradycyjnej, ludowej. Omawiany typ motywacji religijnych należy do najslabszych. Jest ona najmniej odporna wobec przemian łączących się z przejściem od społeczeństwa rolniczego do przemysłowego i technicznego. Jej konfrontacja z procesami uprzemysłowienia i urbanizacji prowadzi w rezultacie do stopniowego zaniku praktyk w krystalizujących się nowych warstwach społecznych (inteligentkiej i robotniczej), widocznym zwłaszcza w przemysłowym środowisku Zagłębia Dąbrowskiego. Zauważmy, że Zagłębie nie jest w tym względzie przypadkiem odosobnionym. Podobne prawidłowości występowały we wszystkich krajach zachodniej Europy. Wspomniany zanik praktyk stanowi jeden z aspektów szerszego procesu dechrystianizacji, typowego dla przemian społeczno-religijnych XIX wieku<sup>44</sup>.

Dokumentacja źródłowa dotycząca diecezji kieleckiej wskazuje, że postępującemu zanikowi praktyk towarzyszyły procesy o kierunku odwrotnym: wzrost częstotliwości życia sakramentalnego. Pierwsze informacje o częstej komunii św. w diecezji kieleckiej pochodzą z lat siedemdziesiątych. Dziekan kielecki w protokóle wizytacyjnym z 13 II 1874 r. stwierdza, że w jego dekanacie księża spowiadają „prawie każdego dnia”, a wierni „często” przystępują do sakramentów świętych. W Brzesku Starym, według oświadczenia miejscowego plebana (z 1875 r.), parafianie we wszystkie niedziele i święta „licznie” przystępują do stołu pańskiego. W Więclawicach — jak notuje protokół wizyty dziekańskiej z 1875 r. — jest u spowiedzi i komunii św. codziennie „kilka lub kilkanaście” osób. Podobne informacje zachowały się z terenu Zagłębia Dąbrowskiego. Według danych z lat siedemdziesiątych w wielu tamtejszych parafiach (Czeladź, Żrembice, Włodowice, Potok Złoty) parafianie przystępowali do spowiedzi i komunii św. nie tylko na wielkanoc, ale i kilka razy w roku. W Gołonogu (1889 r.) i w Koziegłowach (1876 r.) istniała wśród parafian prak-

<sup>43</sup> „Przegl. Kat.” R. 23: 1885 nr 34 s. 537—538. Por. D. Olszewski, *Duszpasterstwo a przemiany społeczno-religijne*, s. 138—139, 145—147.

<sup>44</sup> Por. E. Pin, *Pobudki religijne a przejście ku społeczeństwu technicznemu*, w: *Ludzie — wiara — Kościół. Analizy socjologiczne* Warszawa 1966 s. 175—192.

tyka codziennej komunii św., należała ona jednak w końcu XIX wieku do bardzo rzadkich przypadków. „Relatio de statu dioecesis Kielcensis” z 1913 r. nie wspomina o zwyczaju codziennej komunii św. Stwierdza natomiast, że wierni diecezji kieleckiej kilkakrotnie w roku („bis, ter vel saepius in anno”) przystępują do spowiedzi. Zauważa przy tym, że wśród kobiet są nieregularne przypadki („haud paucae”) cotygodniowej spowiedzi i komunii św.

Łącznie ze wzrostem częstotliwości życia sakramentalnego przyjmował się w diecezji stopniowo zwyczaj pierwszej komunii św. uroczystej. Pod tym względem przełomową datą był rok 1863. W tym bowiem roku biskup Maciej Majerczak nakazał w liście pasterskim (z 15 I) przygotowywanie dzieci do pierwszej spowiedzi i uroczystej pierwszej komunii św. Przed wydaniem wspomnianego listu pasterskiego praktyka uroczystej komunii św. należała w diecezji kieleckiej do wyjątków. Od 1863 r. zaczęła się ona stopniowo przyjmować i systematycznie upowszechniać w parafiach, choć dokonywało się to bardzo powoli. Inicjatywę Majerczaka rozwijał jego następca biskup Tomasz Kuliński, ponawiając zarządzenia swego poprzednika nakazujące uroczystą komunię św. poprzedzoną katechizacją dzieci. Praktyka ta upowszechniła się w diecezji kieleckiej dopiero na początku obecnego stulecia. Nie ulega wątpliwości, że dekret kongregacji „Quam singulari” z 28 VIII 1910 r. o pierwszej komunii św. (ogłoszony w diecezji kieleckiej przez biskupa Augustyna Łosińskiego w lutym 1911 r.) odegrał tu rolę decydującą<sup>45</sup>.

Wyrazem troski ze strony władzy diecezjalnej o intensyfikację życia sakramentalnego było — obok upowszechniania pierwszej komunii św. uroczystej — wprowadzanie misji parafialnych. W pierwszej połowie XIX wieku misje parafialne miały miejsce w diecezji kieleckiej jedynie w wyjątkowych przypadkach. Wiadomo na przykład, że w 1826 r. urządzono w Kielcach misje w parafii katedralnej z racji obchodów jubileuszu papieskiego. Biskup Maciej Majerczak w r. 1864 wystąpił z inicjatywą przeprowadzenia misji „w niektórych przynajmniej parafiach” zarządzanej przez siebie diecezji (okólnik z 20 II 1864 r.). Rozwój wypadków związanych z przebiegiem powstania styczniowego sprawił, że wprowadzenie w życie misji parafialnych stało się w praktyce w tym czasie niemożliwe, a następnie represje popowstaniowe uniemożliwiły ponownie tej inicjatywy<sup>46</sup>.

Sytuacja zmieniła się pod tym względem dopiero po wydaniu

<sup>45</sup> ADK, sygn. 559; „Przegl. Kat.” R. 6: 1867 nr 41 s. 651; R. 11: 1873 nr 23 s. 362; R. 15: 1877 nr 19 s. 299; R. 22: 1884 nr 32 s. 529—530; R. 41: 1903 nr 15 s. 232; R. 49: 1911 nr 37 s. 719; „Przegląd Diecezjalny” R. 1: 1911 nr 2 s. 17—21.

<sup>46</sup> J. Pycia, *Nad Słnicą*, s. 48; ADK, sygn. 444.



carskiego ukazu tolerancyjnego w kwietniu 1905 r. Ogólne ożywienie życia kościelnego, jakie nastąpiło w Królestwie Polskim po 1905 r. znalazło między innymi wyraz w ruchu misyjnym. Pierwsze informacje z terenu diecezji kieleckiej o urządzaniu misji ludowych pochodzą z r. 1906. Dzięki inicjatywie biskupa kieleckiego Tomasza Kulińskiego przeprowadzono misje w wielkomiejskich parafiach Zagłębia Dąbrowskiego (Sosnowiec, Będzin, Czładź, Dąbrowa Górnicza, Gołonóg, Zawiercie), a następnie w Sławkowie, Żłotym Potoku, Koziegłowach. Związek tej inicjatywy ze stwierdzoną powyżej wzrastającą obojętnością religijną w przemysłowym środowisku Zagłębia narzuca się z całą oczywistością. Podczas misji tysiące wiernych przystępowało do sakramentów św. (np. w Zawierciu — 9 tys., w Dąbrowie Górniczej — 11 tys., w Żłotym Potoku — blisko 5 tys.)<sup>47</sup>.

Zachował się dokładny opis misji przeprowadzonej z inicjatywy biskupa Kulińskiego w Kielcach (20—30 X 1906 r.) przez księży redemptorystów w katedrze i jednocześnie w kościele św. Wojciecha<sup>48</sup>. Misja kielecka zrobiła — jak świadczą współczesne źródła — „wstrząsające wrażenie”. Całe miasto przybrało świąteczną szatę. Przybyło mnóstwo kompanii z całej okolicy. Kilkudziesięciu księży pracowało w konfesjonałach od rana do późnej nocy. Trzeba podkreślić ogromną siłę oddziaływania nauk misyjnych. W katedrze kieleckiej podczas kazania o piekle (głoszonego przez ks. Bernarda Łubieńskiego) powstał — stwierdzają naoczni świadkowie — „taki lament, szloch i niemilkający płacz”, że nie było słychać słów misjonarza. W czasie trwania misji udzielono w Kielcach 25 tys. komunii św. Zakres społecznego oddziaływania misji był ogromny, stanowiły one skuteczny środek odnowy życia religijnego w parafii.

W przypadku misji parafialnych ujawniał się jeden z aspektów polskiej religijności: potrzeba masowego uzewnętrznienia przeżycia religijnego. Ta typowa dla religijności ludowej cecha tłumaczy, dlaczego cieszyły się tak ogromną popularnością w polskim katolicyzmie misje parafialne, pielgrzymki, procesje, wielkie uroczystości kościelne, takie jak Boże Ciało (okazałe procesje eucharystyczne), jubileusze, wizytacje biskupie, święta patronalne (odpusty). Wyjątkową siłę przyciągania miały sanktuaria maryjne, w których znajdowały się cudowne obrazy Matki Bożej.

Najsłynniejszym miejscem pielgrzymkowym była w XIX wieku Jasna Góra. Taką również rolę odgrywała ona w ruchu pielgrzym-



4. Piotrkowice. Kościół pobernardyński.  
Gotycka figura Matki Boskiej z Dzieciątkiem

<sup>47</sup> „Przegl. Kat.” R. 44: 1906 nr 29 s. 445, nr 33 s. 508, nr 35 s. 541; „Jutrzenka” R. 3: 1906 nr 31 s. 483; „Tygodnik Diecezjalny” R. 1: 1906 nr 14 s. 13—16; *Wspomnienia z misji*, s. 226—228.

<sup>48</sup> „Przegl. Kat.” R. 44: 1906 nr 47 s. 733—734; „Tygodnik Diecezjalny” R. 1: 1906 nr 19 s. 151, nr 20 s. 159; M. Pirożyński, *O. Bernard Łubieński (1846—1933)* Wrocław 1946 s. 182—183, 247—248.





5. Ks. Grzegorz Augustynik (1847—1929)

kowym diecezji kieleckiej. Szczegółowe dane jakimi dysponujemy dla roku 1895 wskazują, że blisko 70% parafii diecezji kieleckiej organizowało coroczne pielgrzymki na Jasną Górę. Ich liczebność była bardzo różna. Najczęściej pielgrzymki jasnogórskie liczyły kilkaset osób. W r. 1895 do wyjątków należały parafie, w których liczba pielgrzymów wynosiła mniej niż sto (np. Kroczyce — 65, Mierzwin — 37, Kidów — 57, Kargów — 54, Szczekociny — 80). Nierzadkie były przypadki pielgrzymek liczących więcej niż 1000 osób: Będzin — 1000, Zagórze — 1500, Dąbrowa Górnicza — 1700, Koziegłowy — 1400, Niegowonice — 1400, Siewierz — 2000. Najliczniej pielgrzymowano, jak widać, z dekanatu siewierskiego położonego blisko Częstochowy. Przyniesione dane należy uznać niewątpliwie za reprezentatywne dla schyłku XIX wieku, kiedy to liczebność pielgrzymek na Jasną Górę była kilkakrotnie wyższa niż w pierwszej połowie stulecia<sup>49</sup>.

Na terenie diecezji kieleckiej znajdowało się kilkanaście sanktuariów, które ściągały licznych pielgrzymów. Były to kościoły z obrazami cudownymi (lub figurami) Matki Boskiej (A. Fridrich wymienia ich 19). Cieszyły się one od dawna kultem wśród okolicznej ludności. Do najślawniejszych dziewiętnastowiecznych sanktuariów maryjnych diecezji kieleckiej należą: Piotrkowice (k. Kielc), Młodzawy, Leśniów, Wiślica, Zielenice, Smardzewice, Dzierżgów, Włoszczowa, Szczaworyż, Stradów, Oleszno, Przegonia. Wsławiona cudami figura N. M. Panny Loretańskiej w Piotrkowicach ściągała w dni odpustowe (w uroczystości Narodzenia N.M.P.) około 30 kompanii z całej okolicy. Źródła dotyczące cudownego obrazu N. M. Panny w Młodzawach notują pielgrzymki przybywające tutaj nawet z Galicji (na uroczystości odpustowe Zielonych Świąt i Narodzenia N. M. Panny). Do Leśniewa przybywało każdego roku na uroczystość odpustową Narodzenia N. M. Panny 8—10 tys. pielgrzymów. Podobną liczbę pielgrzymów (ok. 10 kompanii) zanotowały źródła w Dzierżgowie w dniu odpustowym w 1904 r. (18 V). W Olesznie główny odpust (N. M. Panny Szkaplerznej) gromadził około 5 tys. ludności z okolicznych wiosek<sup>50</sup>.

Kult obrazów maryjnych słynących łaskami pozostawał w ścisłym związku z masowym nawiedzaniem przez wiernych uroczystości odpustowych. Odpusty przyciągały tysiące ludności w całej

<sup>49</sup> „Przegl. Kat.” R. 33: 1895 nr 31 s. 492—493, nr 34 s. 541, nr 48 s. 761—763.

<sup>50</sup> A. Fridrich, *Historie cudownych obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*, t. 3, Kraków 1908 s. 274—337; „Przegl. Kat.” R. 21: 1883 nr 44 s. 708; R. 29: 1891 nr 34 s. 542; R. 32: 1894 nr 46 s. 733; R. 37: 1899 nr 34 s. 537—538; R. 40: 1902 nr 16 s. 251; R. 42: 1904 nr 33 s. 522; „Maryawita” R. 1: 1907 nr 21 s. 706.



okolicy. Były miejsca odpustowe, które cieszyły się wyjątkową popularnością. Tak na przykład na uroczystość odpustową Matki Boskiej Różańcowej w kościele katedralnym w Kielcach podążały kompanie z odległych okolic: Piekowszowa, Łopuszna, Małogoszcza, Suchedniowa, Radoszyc, Bielin, Włoszczowy, Wąchocka, nawet z okolic położonych o kilkadziesiąt kilometrów od Kielc — z Chmielnika i Pinczowa, Stopnicy, Buska. W 1894 r. przybyło na odpust do kieleckiej katedry 14 kompanii (przeszło 6 tys. pątników)<sup>51</sup>. W Jędrzejowie w pocysterskim klasztorze rozwijał się intensywnie (zwłaszcza od połowy ubiegłego stulecia) zakorzeniony tam od dawna kult błogosławionego Wincentego Kadłubka. Popierał go usilnie biskup Majerczak, a następnie biskup Kuliński. W r. 1896 uroczystość odpustowa zgromadziła przy trumnie błog. Wincentego ok. 15 tys., a w 1903 r. ok. 50 tys. pątników<sup>52</sup>. Dawne tradycje, w XIX wieku ciągle żywe, miał kult św. Jana Kantego w Olkuszu, błog. Świętosława w Sławkowie, św. Antoniego Padewskiego w Myszkowie i w Kielcach (w pobornardyńskim klasztorze na Karczówce), św. Wojciecha w Łanach Wielkich<sup>53</sup>. Wszystkie te formy kultu miały własną rytualistykę, własne praktyki z bogato rozbudowanym ceremoniałem odziedziczonym po poprzednich stuleciach.

Obok form kultu, które przechodziły z pokolenia na pokolenie, skupionych głównie wokół sanktuariów maryjnych i miejsc odpustowych szerzyły się w XIX wieku nabożeństwa nieznanne dotychczas w diecezji kieleckiej, z własnym specyficznym dziesięciomiesięcznym ceremoniałem. Należy do nich cześć św. Izydora, św. Stanisława Kostki, św. Barbary. W kulcie św. Izydora Oracza (wprowadził go na historycznych terenach diecezji kieleckiej bi-

<sup>51</sup> „Przegl. Kat.” R. 9: 1871 nr 43 s. 682; R. 10: 1872 nr 43 s. 684; R. 31: 1893 nr 45 s. 715; R. 32: 1894 nr 43 s. 680; W. Siarkowski, *Materiały(...)* z okolic Kielc, s. 12—13.

<sup>52</sup> (M W), *Prawdzic, Wielkie i piękne dni Jędrzejowa*, Jędrzejów 1936 s. 14—16; „Pamiętnik Religijno-Moralny” T. 7: 1861 s. 64—65; „Przegl. Kat.” R. 11: 1873 nr 35 s. 554; R. 34: 1896 nr 45 s. 721, 65; „Przegl. Kat.” R. 11: 1873 nr 35 s. 554; R. 34: 1896 nr 45 s. 721, 65; „Przegl. Kat.” R. 1: 1907 nr 22, s. 739. Wyrazem ożywienia kultu błog. Wincentego w Jędrzejowie w drugiej połowie XIX wieku były wydawnictwa dewocyjne: G. Augustynik, *Nabożeństwo do św. Wincentego Kadłubka*, Warszawa 1897; J. Adamczyk, *Żywot błogostawionego Wincentego Kadłubka*, Warszawa 1911.

<sup>53</sup> „Przegl. Kat.” R. 20: 1882 nr 2 s. 20, nr 11 s. 167; R. 21: 1883 nr 44 s. 709; R. 23: 1885 nr 36 s. 568; R. 25: 1887 nr 21 s. 332—333; R. 27: 1889 nr 5 s. 73, nr 27, s. 506; R. 41: 1903 nr 29 s. 461; „Gazeta Kielecka” R. 3: 1872 nr 11 s. 37, nr 47 s. 185.

<sup>54</sup> W. Wielogłowski, *Święty Izydor (Oracz) za wzór życia rolnikom podany*, Kraków 1881 (wyd. 3) s. 8; „Przegl. Kat.” R. 5: 1867 nr 41 s. 652. „Tygodnik Katolicki” R. 8: 1867 nr 43 (Dodatek do „Tygodnika Katolickiego”), s. 471; „Gazeta Kielecka” R. 3: 1872 nr 37 s. 145.

skup krakowski Karol Skórkowski), szerzącym się wśród włościan kielecczyny, dominowały modły o odwrócenie klęsk i uproszenie obfitych plonów<sup>54</sup>. Nabożeństwo do św. Stanisława Kostki szerzyło się u schyłku poprzedniego stulecia wśród młodzieży szkolnej w Kielcach. Jego ośrodkiem był tutaj kościółek seminaryjny św. Trójcy. Cześć patrona polskiej młodzieży upowszechniała się ponadto w parafiach Zagłębia Dąbrowskiego (najpierw w parafii Siemonia, a następnie w innych — Czeladź, Dąbrowa Górnicza, Grodziec) głównie dzięki staraniom ks. Grzegorza Augustynika. Jego książka pt. *Nabożeństwo do św. Stanisława Kostki* (w 1896 r. uzyskała 5 wydań) ułatwiała rozszerzanie się kultu św. Stanisława patrona młodzieży w parafiach Zagłębia Dąbrowskiego<sup>55</sup>. Typowe dla środowiska górniczego było nabożeństwo do św. Barbary. Na początku XIX wieku związane było ono z kieleckim środowiskiem górniczym. W ciągu stulecia szerzyło się następnie w Zagłębiu Dąbrowskim, gdzie św. Barbara czczona była przez górników jako patronka dobrej śmierci<sup>56</sup>.

We wszystkich omówionych powyżej formach kultu ujawnia się jeden rys charakterystyczny: zamiłowanie do rozbudowanego ceremoniału. Przy uroczystościach kościelnych, procesjach i pielgrzymkach używane były powszechnie feretrony, sztandary, iluminacje, dekoracje, bramy triumfalne, banderie, kapele. Miały one podkreślać podniosłość religijnego przeżycia. Wyjątkowo uroczysty charakter miała wizyta biskupa w parafii. Pobyt biskupa w parafii połączony był zawsze z udzielaniem sakramentu bierzmowania. Pod tym względem diecezja kielecka była szczególnie zaniedbana, a to z tego powodu, że przez długie lata Kielce nie miały własnego biskupa. Dopiero konsekracja Macieja Majerczaka (1862) sprawiła, że bierzmowanie mogło być udzielane w diecezji kieleckiej w sposób bardziej systematyczny. Odtąd przyjazd pasterza diecezji do jakiejś parafii przyciągał tysiące wiernych, którzy przybywali z całej okolicy między innymi w tym celu, by przystąpić do sakramentu bierzmowania. Administrowanie tego sakramentu miało więc w diecezji kieleckiej charakter najbardziej masowy. Biskup przyjeżdżając do parafii bierzmował tysiące wiernych. Ze współczesnych świadectw wynika, że między przyjmującymi sakrament bierzmowania byli ludzie starzy, okryci siwizną<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> T. Czerwiński, *Pamiętnik*, Kielce 1931, cz. 2 s. 38; „Przegl. Kat.” R. 30: 1892 nr 35 s. 556; R. 32: 1894 nr 2 s. 26, nr 49 s. 779; R. 33: 1895 nr 52 s. 826; R. 34: 1896 nr 10 s. 159, nr 49 s. 782—783; R. 36: 1898 nr 11 s. 173; R. 41: 1903 nr 51 s. 811—812; R. 42: 1904 nr 5 s. 75.

<sup>56</sup> W. Siarkowski, *Materiały(...)* z okolic Kielc, s. 14; „Przegl. Kat.” R. 14: 1876 nr 1 s. 11—12, nr 15 s. 232—233; R. 20: 1882 nr 2 s. 20—21, nr 11 s. 167—168; R. 30: 1892 nr 23 s. 362, nr 46 s. 728.

<sup>57</sup> Zob. np. „Przegl. Kat.” R. 1: 1863 nr 30 s. 476, nr 37 s. 588; R. 2:



Stwierdzone powyżej zamilowanie wiernych diecezji kieleckiej do podniosłych uroczystości kościelnych zasługuje na specjalne podkreślenie, bowiem wyraża ono jeden z istotnych aspektów polskiej religijności: ścisły związek świadomości religijnej ze świadomością narodową. Związek ten dochodził do głosu w sposób szczególny i manifestował się na zewnątrz w latach nasilenia ruchów narodowowyzwoleńczych. Typowy tego przykład stanowi powstanie styczniowe. Wyrażało ono przekonanie polskiego narodu, że walka z caratem jest zarazem walką w obronie Kościoła katolickiego. W przededniu powstania, nabożeństwa parafialne przetradały się w demonstracje religijno-patriotyczne<sup>58</sup>. Dyrektor Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w piśmie skierowanym do administratora diecezji Macieja Majerczaka (4 IV 1861 r.) pisze, że duchowni diecezji kieleckiej odprawiają nabożeństwa z procesjami, na których śpiewane są pieśni patriotyczne. Zaznacza przy tym, że nabożeństwa takie wraz z głoszonymi w czasie ich trwania kazaniem „podburzają naród przeciw rządowi”. Okazję do patriotycznych demonstracji stanowiło stawianie przez księży krzyżów przydrożnych z wyrytym na nich napisem: „Boże zbaw Polskę”. Przy krzyżach tych gromadziła się ludność i śpiewała patriotyczne pieśni<sup>59</sup>.

Po powstaniu styczniowym, w okresie nasilenia akcji rusyfikacyjnej, katolicyzm ogniskował wokół siebie narodowe tradycje. Ks. Teodor Czerwiński, prefekt gimnazjum kieleckiego w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych w następujących słowach określił istniejącą wówczas sytuację: „Wszystkie lata spędzone przeze mnie przy gimnazjum kieleckim były, można powiedzieć, jednym pasmem wyteżonego czuwania i walki o ideały narodowe i religijno-moralne”<sup>60</sup>. Po ogłoszeniu przez cara w 1905 r. ukazu tolerancyjnego kościoły katolickie znowu stały się ośrodkami manifestacji religijno-patriotycznych. Ks. J. Zmarzlik, ówczesny proboszcz parafii Lelów stwierdza, że po ogłoszeniu ukazu tolerancyjnego „we wszystkich miastach i wsiach (...) odbywają się manifesta-

1864 nr 28 s. 443; R. 3: 1865 nr 27 s. 427—428; R. 4: 1866 nr 27 s. 431—432; R. 12: 1874 nr 39 s. 616; R. 28: 1890 nr 36 s. 570; R. 35: 1897 nr 43 s. 673; R. 37: 1899 nr 38 s. 596.

<sup>58</sup> Por. M. Żywczyński, *Kościół i duchowieństwo w powstaniu styczniowym (stan badań w zarysie)*, „Przegląd Historyczny” T. 34 1937, s. 512—513; Tenże, *Z badań i literatury o Kościele katolickim w Rosji i Królestwie Polskim w XIX wieku*, „Nova Polonia Sacra” T. 3 1939 s. 130—131.

<sup>59</sup> ADK, sygn. 443; P. Kubicki, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861—1915*, Cz. 1, t. 1, Sandomierz 1933 s. 291, 389, 406; Por. S. Kotarski, *Opatów w latach 1861—1864*, Opatów 1935 s. 61.

<sup>60</sup> T. Czerwiński, *Pamiętnik*, cz. 2 s. 44—45; por. s. 21, 22.

cyjne procesje ze śpiewem narodowych pieśni”. W czasie tych manifestacji głoszone były powszechnie kazania patriotyczne<sup>61</sup>.

To szczególne nasilenie przeżyć religijnych i ich manifestacja masowa w latach ożywienia ruchów narodowo-wyzwoleńczych sprawia, że ogromnie trudno jest ustalić w konkretnych wypadkach, w jakim stopniu o masowości uroczystości kościelnych decydowały motywy ściśle religijne, a w jakim patriotyczne. Dotykamy tu kluczowego problemu, który decyduje o specyfice polskiej religijności. Dzięki złamaniu się świadomości religijnej z narodową i utożsamieniu się wierności Kościołowi z wiernością Ojczyźnie katolicyzm zrosł się w Polsce z tradycyjną polską kulturą i z polskim obyczajem. Umożliwiło to narodowi polskiemu przetrwanie okresu długiej i uciążliwej niewoli narodowej.

#### 4. KRYSZALIZOWANIE SIĘ NOWYCH POSTAW

Analiza praktyk religijnych wykazała, że w rejonach rolniczych diecezji kieleckiej przeważały tradycyjne formy życia kościelnego. Zmiany w zakresie życia religijnego i postaw społeczno-religijnych dokonywały się w XIX wieku wśród włościan bardzo powoli. Pierwsze poważniejsze przemiany w postawach środowiska włościańskiego zarysowały się w diecezji kieleckiej u schyłku pięćdziesiątych i na początku sześćdziesiątych lat poprzedniego stulecia. Łączyło się to ściśle z narastającą w Królestwie Polskim w tym czasie sprawą włościańską. Przybrała ona na swej ostrości w przededniu powstania styczniowego w związku z oczynszowaniem chłopów. Duży wpływ na jej powstanie i rozwój miały galicyjskie rozruchy chłopskie z połowy lat czterdziestych ubiegłego wieku. Tym się tłumaczy między innymi fakt, że sprawa włościańska najostrożniej wystąpiła na obszarach diecezji kieleckiej graniczących z Galicją. Po ogłoszeniu w kościołach dekretu o oczynszowaniu (z 31 III 1861 r.) chłopci nie chcieli odrabiać pańszczyzny, ani zawierać z dziedzicami umów. W powiecie miechowskim opór chłopów miał charakter masowy. W ciągu pierwszych dwóch tygodni kwietnia nieposłuszeństwo objęło 17 wsi powiatu miechowskiego (4 314 ludności wiejskiej). W trzecim tygodniu kwietnia opór objął następne 37 wsi (6 624 ludności), a w ostatniej dekadzie tego miesiąca dalsze 14 wsi (2 013 włościan). Chłopci posądzali księży o zмовę z dziedzicami. Niosło to ze sobą kryzys autorytetu Kościoła, nieufność w stosunku do duchowieństwa oraz narastające na wsi nastroje silnego antyklerykalizmu<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> Historia kościoła w Lelowie, Rękopis, w Archiwum parafii Lelów; J. Pycia, *Nad Silnicą*, s. 280.

<sup>62</sup> H. Grynwaser, *Sprawa włościańska w Królestwie Polskim w latach 1861—1862. W świetle źródeł archiwalnych*, Warszawa 1938



W drugiej połowie XIX wieku dokonały się poważne przemiany we wszystkich dziedzinach życia społecznego, objęły one również dziedzinę postaw i świadomości społecznej. Ogólne podnoszenie się kultury narodowej niosło ze sobą postępujące zróżnicowanie w postawach społecznych. Środowisko inteligentnie wznrastające liczebnie, odznaczające się w tym czasie postawami zdecydowanego non-konformizmu religijnego, oddziaływa coraz silniej na pozostałe warstwy społeczne i przyczynia się do ich aktywizacji i radykalizacji. Rezultatem oddziaływania środowisk elitarnych na włościan było szerzenie się na wsiach diecezji kieleckiej w początkach obecnego wieku ruchu zaraniarskiego wraz z jego radykalnym antyklearykalizmem. Ruch zaraniarski najsilniej rozwinięty był w miechowskiem, tutaj miał on swoich najbardziej aktywnych agitatorów. W przededniu pierwszej wojny światowej doszło do bardzo ostrej walki reprezentantów Kościoła kieleckiego z zaraniarzami kieleckimi, co przyczyniło się w dużym stopniu do ograniczenia ich wpływów na terenie diecezji kieleckiej<sup>63</sup>.

Oddziaływanie inteligencji na środowisko robotnicze szło w parze ze stopniowym szerzeniem się wśród proletariatu propagandy socjalistycznej. W diecezji kieleckiej socjalizm robił znaczne postępy w końcu XIX i na początku XX wieku w przemysłowym rejonie Zagłębia Dąbrowskiego. Zakres oddziaływania socjalizmu wśród ludności fabrycznej Zagłębia jest trudny do dokładnego określenia. Źródła poprzestają na ogólnych w tym względzie stwierdzeniach<sup>64</sup>.

Interesujące przemiany dokonały się w drugiej połowie wieku XIX w zakresie świadomości i postaw religijnych w środowisku gimnazjalnym. Dobrze wprowadzają w klimat kieleckiego środowiska gimnazjalnego *Dzienniki* Stefana Żeromskiego i *Pamiętnik* ks. Teodora Czerwińskiego, długoletniego prefekta w kieleckim gimnazjum. Żeromski przedstawia punkt widzenia ucznia ostatnich czterech klas gimnazjalnych. Wynika z tych świadectw, że do gimnazjum kieleckiego docierały książki takich autorów jak Georg Brandes, Wiktor Hugo, Ernest Renan, F. M. Wolter, Aleksander Świętochowski. Młodzież gimnazjalna czytając prace tych autorów przyswajała sobie ideologię liberalną i zawartą w nich krytykę tradycyjnych modeli kultury i życia religijnego. Rodziła się zatem w środowisku gimnazjalnym krytyczna postawa wobec religii a co za tym idzie kryzys wiary. Ks. Czerwiński pisze, że „wiele razy”

s. 11—18, 66; Por. Okólnik z 21 X 1851, 5 X 1856, 18 III, 26 IV 1861, ADK, sygn. 443.

<sup>63</sup> W. Piątkowski, *Dzieje ruchu zaraniarskiego*, Warszawa 1956 s. 65, 163—165, 189—190, 195; „Przeł. Kat.” R. 50: 1912 nr 1 s. 7.

<sup>64</sup> Np. „Relatio de statu dioecesis Kielcensis 1913” stwierdza: „agitatores socialismi haud raro capiunt rudes opifices”, ADK, sygn. OA-7/1.

musiał wyjaśniać uczniom nurtujące ich wątpliwości, chroniąc młodzież od — jak się wyraża — „prądów obłędu i zepsucia”. Według świadectwa ks. Czerwińskiego wątpliwości młodzieży dotyczyły najbardziej podstawowych problemów światopoglądowych: prymat i nieomylność papieża, duchowość i nieśmiertelność duszy, Kościół a idea postępu i wolności. Wątpliwości uczniów kieleckiego gimnazjum budził „Syllabus” Piusa IX, stanowisko Kościoła wobec masonerii i Żydów. W świetle przytoczonych świadectw widać, że młodzież kieleckiego gimnazjum borykała się z typowymi dla epoki problemami światopoglądowymi. Dalsze badania nad postawami i świadomością religijną gimnazjalnego środowiska w XIX wieku pokażą, w jakim stopniu powyższe stwierdzenia można uznać za reprezentatywne<sup>65</sup>.

Nie obca była kieleckiemu środowisku gimnazjalnemu ideologia Andrzeja Towiańskiego. Interesował się towianizmem jeden z nauczycieli gimnazjum kieleckiego Antoni Bem (uczył języka polskiego). Za jego to sprawą towianizm pozyskiwał sobie sympatyków wśród uczniów. Nauka Towiańskiego znana była w Kielcach dzięki temu, że mieszkała tutaj przez pewien czas jedna z jego córek. Okoliczność ta sprawiła, że u schyłku XIX wieku znaleźli się w Kielcach zwolennicy towianizmu, zwłaszcza w środowisku miejscowej inteligencji. Z czasem towianizm zanikł w kieleckim środowisku i nie odegrał tutaj większej roli w krystalizowaniu się nowych postaw religijnych<sup>66</sup>.

Znacznie większą rolę odegrał w diecezji kieleckiej mariawityzm. Szerzył się wyłącznie na terenie Zagłębia Dąbrowskiego, gdzie pozyskał sobie na początku obecnego stulecia ks. Skrzypiciela, wikariusza parafii Koziegłowy. Według źródeł mariawickich ten ruch społeczno-religijny zdobył licznych zwolenników w parafiach Koziegłowy (w osadzie Gniazdów) i Sosnowcu, jak również w Dąbrowie Górniczej. Przy mariawickiej kaplicy na Pogoni (par. Sosnowiec) skupiło się około 2 tys. członków tej wspólnoty religijnej. Była to grupa społeczna bardzo prężna, co tłumaczy się między innymi tym, że mariawici dostrzegli potrzeby religijne środowisk przemysłowych i dostosowali do nich formy duszpasterskiego oddziaływania. Z upływem lat zmniejsza się wewnętrzna prężność mariawitów, a tym samym zaczął się zawężać zasięg ich społecznego oddziaływania na terenie diecezji kieleckiej<sup>67</sup>.

Przedstawione powyżej postępujące zróżnicowanie postaw u

<sup>65</sup> T. Czerwiński, *Pamiętnik*, cz. 2, s. 32—33; S. Żeromski, *Dzienniki*, t. 1 (1882—1886), Warszawa 1956 s. 274 n, 367 n.

<sup>66</sup> T. Czerwiński, *Pamiętnik*, cz. 2, s. 11—12, 15. S. Żeromski, *Dzienniki*, t. 1 s. 45.

<sup>67</sup> „Mariawita. Czciciel Przenajświętszego Sakramentu” R. 3: 1908/09 nr 5 s. 78, nr 6 s. 80—96; „Przeł. Kat.” R. 44: 1906 nr 25 s. 378—379.



schyłku XIX wieku trzeba traktować jako rezultat przemian całokształtu kultury religijnej tego okresu. Koniec XIX stulecia i początek XX przyniósł wyjątkowe ożywienie działalności społecznej Kościoła katolickiego w Królestwie Polskim. Pokrywało się ono z ogólnym programem episkopatu polskiego<sup>68</sup>. Zarządzenia biskupa kieleckiego uzasadniają konieczność rozwinięcia działalności społecznej szerzeniem się propagandy socjalistycznej. Akcja społeczna Kościoła miała przeciwdziałać tej propagandzie i ją neutralizować<sup>69</sup>. W tym duchu rozumiał ją kler diecezji kieleckiej, zobowiązany przez władzę diecezjalną do jej prowadzenia. Dowodzą tego ankietowe wypowiedzi, jakie w 1906 r. wpłynęły do kancelarii konsystorskiej od duchowieństwa diecezjalnego dotyczące między innymi działalności społecznej Kościoła<sup>70</sup>.

Jedną z istotnych form zaprogramowanej szeroko przez władzę kościelną działalności społecznej był związek katolicki. Ustawa związku katolickiego z 20 III 1907 r. wyznaczała mu trzy cele: 1) religijny — bronić praw i powagi Kościoła, 2) społeczno-kulturalny — szerzyć oświatę w duchu katolickim (zakładanie szkół, bibliotek, czytelni itp.), 3) ekonomiczny — dążyć wszelkimi możliwymi sposobami do rozwiązania sprawy robotniczej. Wprawdzie związek katolicki nie spełnił pokładanych w nim nadziei (w diecezji kieleckiej w 1908 r. było tylko 27 związków parafialnych na łączną liczbę 237 parafii), wskazał on jednak na konieczność rozwiązania narastających gwałtownie nowych potrzeb społeczno-religijnych w diecezji.

Wyrazem zrozumienia dla istniejących potrzeb społeczno-religijnych były między innymi czasopisma, które wydawano w diecezji kieleckiej w latach poprzedzających pierwszą wojnę światową. W r. 1903 dzięki inicjatywie ks. W. Bogackiego zaczął wychodzić w Kielcach „Maryawita. Tygodnik Popularny Religijno-Społeczny”. Jego celem było szerzenie wśród wiernych czci Najśw. Sakramentu i Najśw. M. P. Niepokalanej. Kontynuację „Maryawity” stanowiła „Jutrzenka” (1906—1907), która oprócz spraw czysto religijnych zajmowała się również zagadnieniami społecznymi i ekonomicznymi, związanymi z życiem wsi kieleckiej. Od 1906 r. wychodził ponadto w Kielcach „Tygodnik Diecezjalny” (dodatek do „Jutrzenki”), który postawił sobie za cel ożywienie w diecezji akcji społecznej. Inny charakter miał „Przegląd Diecezjalny” (wychodzi od

<sup>68</sup> Por. R. Bender, *Społeczne inicjatywy chrześcijańskie w Królestwie Polskim 1905—1918*, Lublin 1978; R. Dzwonkowski, *Listy społeczne biskupów polskich. 1891—1918*, Paryż 1974.

<sup>69</sup> Zob. Okólniki z 16 III, 23 XI 1905. Archiwum Diecezjalne w Łomży, Akcja katolicka 1903—1913. Okólniki z 6 X 1906, 18 V 1907, 8 VII 1908; ADK, sygn. OA-2/9, OA-2/10.

<sup>70</sup> ADK, sygn. OD-2/1.

1911 r.), pismo poświęcone sprawom duchowieństwa diecezji kieleckiej.

Pisma diecezjalne, czytelnie i biblioteki ludowe wpłynęły niewątpliwie na ogólne podniesienie się poziomu życia religijnego w diecezji. Niosły ze sobą nowe inspiracje w zakresie problematyki społeczno-religijnej w diecezji kieleckiej. Pełną swoją realizację uzyskiwały one w okresie międzywojennym i na tym, jak się wydaje, polega ich historyczna doniosłość.

## ZAKOŃCZENIE

W świetle tego co powiedziano widać, że kultura religijna diecezji kieleckiej w XIX wieku była zróżnicowana. Z jednej strony przeważała religijność tradycyjna, związana ze strukturami społecznymi kultury ludowej. Z drugiej strony krystalizowały się nowe postawy i formy życia religijnego. Te ostatnie rysowały się w sposób najbardziej widoczny w środowisku, które uległo w poprzednim stuleciu industrializacji i urbanizacji. Zróżnicowania te rozwijały się i pomnażały w miarę, jak zbliżamy się do obecnego stulecia, by w jego początkach okazać się w całej rozciągłości. Doprowadziło to w rezultacie do głębokich napięć i impasów wewnątrzdiecezjalnych: radykalizacja ruchu socjalistycznego i zaraniarskiego, postępy dechrystianizacji, szerzenie się mariawityzmu. Uzyskały one charakter trwały i zadecydowały o charakterze kultury religijnej diecezji kieleckiej w obecnym stuleciu.

Dokonana analiza wykazała, iż religijność diecezji kieleckiej będąc dziedzictwem długich stuleci, zrosła się z kulturą regionu i z miejscowym obyczajem. Występujący w skali masowej konformizm religijny wyrażał świadomość religijną, jak i narodową społeczeństwa polskiego. To utożsamienie się wierności Kościołowi i wierności Ojczyźnie zadecydowało o sile polskiego katolicyzmu i o jego historycznej trwałości.