

EWA JABŁOŃSKA-DEPTUŁA

Z PROBLEMATYKI IDEOLOGII RELIGIJNEJ I ŻYCIA RELIGIJNEGO OKRESU POWSTANIA LISTOPADOWEGO¹

Ideologia religijno-patriotyczna i życie religijne miesięcy zmagañ wolnościowych 1830-1831 są niezrozumiałe bez sięgnięcia wstecz. W okresie Królestwa tkwią zarówno korzenie religijnej waloryzacji powstania, jak i źródło powstańczych ocen rzeczywistości kościelno-religijnej „minionej przeszłości”. Używając ówczesnej terminologii – usiłowa-
no za „rządu przeszłego” wykorzystać religię jako „narzędzie despotyzmu”. Od owej przeszłości powstanie się odcinało proklamując religię „instrumentem wolności”.

Antyliberalny przewrót, którego jednym z etapów było obalenie ministra Stanisława Kostki Potockiego stanowił istotny przełom w historii kościelno-religijnej Królestwa. Chociaż w mocy utrzymało się prawodawstwo wyznaniowe lat 1815-1820 – pozostające pod silnym wpływem józefinizmu, a reorganizacja Komisji Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego nie rzutowała w większej mierze na obraz ustroju, w którym dominacja państwa nad Kościołem nadal była bezsporna, wydaje się, iż nastąpiła ważna zmiana w zakresie postulowanych przez państwo funkcji religii. Wypracowany został polityczny program narzucenia Kościołowi roli stróża porządku Świętego Przymierza w duchu kursu antyliberalnego, znamiennego dla lat dwudziestych XIX

¹ Główną podstawą obecnego ujęcia – z konieczności bardzo zarysowego – jest prasa powstańcza mało dotychczas wykorzystywana jako źródło informujące o życiu religijnym i kształtowaniu się ideologii religijno-patriotycznej okresu 1830/31. Szereg interesujących uzupełnień wnoszą pamiętniki pisane przez uczestników powstania, lecz zawierają oceny już z perspektywy poniesionej klęski. Wyjątkowym w tym zakresie źródłem są dzienniki, jak Pawła Rzymskiego (*Dyariusz: Treść wypadków od 29 XI 1830 do grudnia 1831*. Biblioteka Jagiellońska, rkps 6991), czy do pierwszych tygodni powstania Tymoteusza Lipińskiego (*Zapiski z lat 1825-1831*, Kraków 1883). Poza ramami obecnego studium znajdują się zarówno postawy polityczne duchowieństwa (odsyłam tu do artykułu J. Ziółka), jak osobiste postawy religijne poszczególnych mężów stanu, cywilnych czy wojskowych, szczerość przekonań czy też pragmatyzm w stosunku do kwestii religijno-kościelnych działaczy politycznych. W centrum natomiast zainteresowania znajdują się struktury myślowe prowadzące do szukania sankcji religijnej dla ruchu wolnościowego oraz praktyczny wyraz owej sankcji wyciskający swoiste piętno na życie religijne dziesięciu miesięcy rzeczywistości powstańczej. Z braku dostatecznej podstawy źródłowej wyłączam z rozważań ziemie cesarstwa rosyjskiego. Całokształtem omawianej problematyki zajęłam się obszerniej w mojej rozprawie habilitacyjnej: *Zakony męskie Królestwa Kongresowego wobec rzeczywistości religijno-politycznej lat 1815-1831*. Niektóre uzupełnienia dokumentacji zamieszczonej obecnie znaleźć też można w moim artykule: *Życie religijne w powstaniu listopadowym*, cz. 1, „Novum” 1978, nr 5, s. 70-104 i cz. 2, nr 6, s. 74-105. Wybór i układ zagadnień jest tam inny niż w obecnej publikacji.

stulecia. Ów program dawał instytucjom kościelnym szereg doraźnych korzyści, ale wikał je w nowy układ zależności od państwa, co nie od razu dotarło do świadomości duchowieństwa. Z nieadekwatności modelu „Kościoła Restauracji” do warunków polskich zdawali sobie natomiast sprawę liberałowie i radykałowie. Podkreślali oni zwłaszcza dwie anomalie aktualnego stanu rzeczy. Pierwszą stanowił sam charakter „unii ołtarza z tronem” – dokonanej bez sankcji narodu. Jeśli nawet sankcję tę miało zastąpić uznanie w Aleksandrze I „Wskrzescy Królestwa Polskiego”, pozostawało niemniej rzeczą dziwną, że obrońcą religii katolickiej jest samodzierzca rosyjski – głowa cerkwi prawosławnej. Drugą anomalię tworzyło zastosowanie do polskiej rzeczywistości idei restauracji kościelno-religijnej, która funkcjonowała w programach Świętego Przymierza na gruncie sytuacji stworzonej w zachodniej Europie przez Francję rewolucyjną². Nie trzeba było również rechrystianizować społeczeństwa. W swojej masie pozostało ono nie tylko wierzące, ale głęboko przywiązane do religii, walka zaś z żywotnymi wśród elit tradycjami XVIII w. skierowana była w dużej mierze nie tyle przeciw autentycznemu wolnomyślicielstwu, co przeciw specyficznej formacji „katolicyzmu oświeceniowego”, którą podtrzymywał m.in. protegowany przez Potockiego zakon pijarów. System wprowadzany od przełomu roku 1820/21 kompromitowały firmujące go postacie. W opinii publicznej funkcjonował tu stereotyp monstrialnego triumwiratu. Pierwszą jego osobą był Stanisław Grabowski – pobożny „minister zaciemnienia publicznego”, człowiek bez charakteru i autorytetu, uznawany nie bez powodu, choć nie zawsze słusznie – za narzędzie w ręku senatora Mikołaja Nowosilcowa. Drugą – Józef Kalasanty Szaniawski czołowy ideolog „Kościoła Restauracji”, wzorowanego na burbońskiej Francji i metternichowskiej Austrii, oceniany przede wszystkim w świetle roli, którą odegrał jako szef cenzury. Trzecią i najważniejszą – złowrogi Nowosilcow, cynik w kwestiach religijnych, traktujący Kościół wyłącznie w kategoriach polityczno-utilitytarnych, niemniej kreujący się obrońcą prawowierności i rzecznikiem gorliwości religijnej. Chętnie dołączano do owej trójcy abpa Wojciecha Skarszewskiego, którego – oprócz zarzutów aktualnego konserwatyzmu i lojalizmu – mocno obciążała przeszłość targowicka. Warto dodać kilka słów o w. ks. Konsiantym. Chociaż oficjalnie zgłaszał swoje „desinteressement” w sprawach wyznaniowych, faktycznie czuwał rozmaitymi kanałami nad „praworządnością” Kościoła i działalnością różnych jego instytucji³. Kojarzenia postaci wielkiego księcia z polityką wyznaniową niepodobna było zresztą uniknąć choćby ze względu na osobę jego żony – zelantki katolickiej – Joanny z Grudzińskich. I tutaj zapamiętano, że Konstany deklarował otwarcie swą nienawiść do

² Por. np. niezależne oceny takich myślicieli, jak: S. Barzykowski, *Historia powstania listopadowego*, t. 1, Poznań 1883, s. 106. M. Mochnacki, *Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831*, t. 1, Poznań 1883, s. 134-135; F. Skarbek, *Dzieje Polski*, cz. 2: *Królestwo Polskie od epoki początku swego do rewolucji listopadowej*, Poznań 1877, s. 174-176.

³ Świadczą o tym raporty śledcze Mackrotta, które wnoszą nowe światło do kwestii religijno-kościelnych okresu Królestwa, zob. E. Jabłońska-Deptuła, *Tematyka religijno-kościelna w donosach Mackrotta 1819-1830*, „Roczniki Humanistyczne” (w druku).

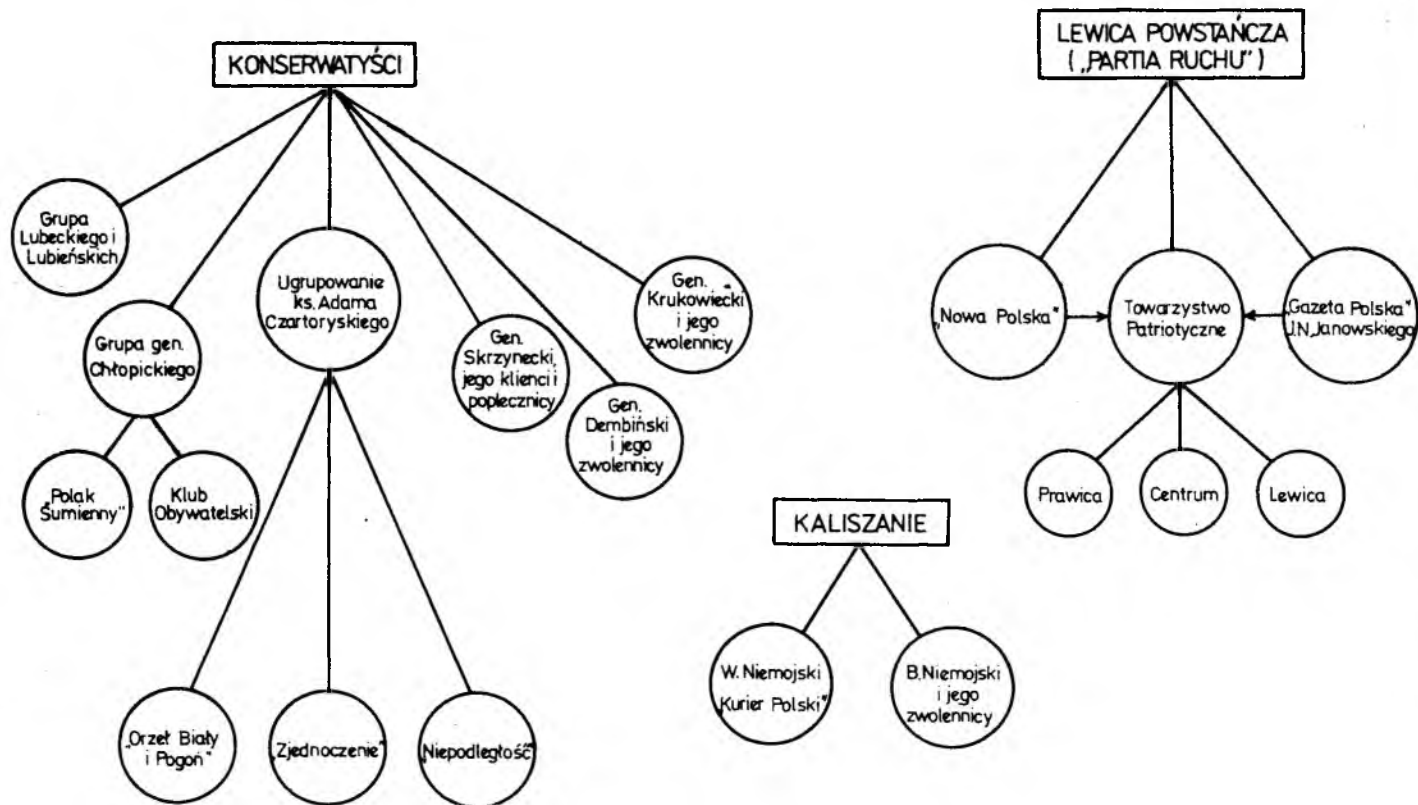
kleru jako do społeczności, którą podobnie jak obywatelstwo i sfery intelektualne trudno było zmusić do uległości⁴.

W związku z zarysowaną sytuacją na specjalną uwagę zasługują relacje pomiędzy programem „nowego urządzenia Kościoła” a prowadzoną przez reżim wielką akcją tropienia związków tajnych oraz wszelkich przejawów „buntowniczego ducha”. Wedle zamierzeń rządowych Kościół miał w owym „tropieniu” odegrać zasadniczą rolę – zwłaszcza na terenie szeroko pojętego szkolnictwa (szczególna domena Nowosilcowa). Postulowane funkcje „policyjne” duchowieństwa zakładały m.in. poszerzenie sfery działalności i autonomii Kościoła. „Policji duchownej” musiała być przyznana pewna swoboda działania – zbędna w stosunku do „duchownego aparatu urzędniczego” – jak pojmowano instytucje kościelne w systemie Potockiego. Istniała jednak i druga strona medalu nowej sytuacji, a mianowicie osobna kontrola nad „prawomyślnością” i „właściwym postępowaniem” samego duchowieństwa. Nie wystarczał tu kategoryczny zakaz udziału kleru w tajnych stowarzyszeniach, poparty przez anatemy kościelne. Poddano tajnej inwigilacji przez skomplikowane pionos policyjne Królestwa nie tylko różne przejawy życia religijnego, ale i określone kręgi duchowieństwa. Niezmiernie charakterystyczne wydaje się to, iż objęto śledztwem zarówno środowiska oceniane jako „buntownicze” i „nieprawomyślne” z powodu swego patriotyzmu (np. pijarów), jak i konspirację „ultramontańską” – daleką od wszelkich idei wywrotowych, a niemniej w jakimś zakresie uważaną za groźną dla „porządku publicznego” (np. głośna sprawa dwóch śledztw przeciwko nielegalnej wspólnocie redemptorystów piotrkowickich).

Zachłyśnięcie się „triumfem religii”, osiągniętym w oparciu o „konstytucyjnego monarchę” – Aleksandra, przystąpiło początkowo duchowieństwu fakt uwikłania Kościoła Królestwa w sieć polityki rosyjskiej, lojalizmu i antynarodowej reakcji. Jednakże, wraz ze zgonem Aleksandra poparcie władz dla ultrakatolickiego kierunku uległo istotnemu osłabieniu. Podkreślić trzeba, iż „zeianci katolicy” nie mieścili się w rosyjskim programie kierowania sprawami Kościoła. Ich dążenie do rozszerzenia stosunków z Rzymem, ograniczenia kontroli państwa nad Kościołem, sprowadzenia do Królestwa jezuitów itp., ich akcje w rodzaju patronowania zakonspirowanym wspólnotom zakonnym czy rozwijania równie zakonspirowanych dewocyjnych zrzeseń ludzi świeckich – jak np. Kongregacja Baranka Bożego – budziły takie same obawy w czynnikach rosyjskich, co u kontynuatorów józefińsko-oświeceniowej „linii Potockiego”. Powodowało to kryzys lojalizmu nawet u najbardziej zdeklarowanych wyznawców „unii ołtarza z tronem”. Grabowski i Szaniawski – tak bezwzględni w tropieniu „nieprawomyślności” trącej „rewolucją” – odegrali rolę co najmniej dwuznaczną w walce z rządem z „konspiracją klerykalną”: redemptorystami, kongregacjonizmem i kryptojezuitami, torpedując śledztwa inspirowane przez Konstantego, a usankcjonowane przez samego cara⁵. W

⁴ Znane było jego powiedzenie: „je hais le civil, le clergé et les gens des lettres” (por. J.U. Niemcewicz, *Pamiętniki 1809-1820*, t. 2: 1813-1820, Poznań 1871, s. 285).

⁵ *Monumenta Hoffbaueriana*, t. 9, Toruń 1937; B. Łubieński, *Ojciec Jan Podgórski redemptorysta [...]*, Kraków 1913; W. Szodrski, *Z dziejów antyjezuickiego ruchu w Królestwie Kongresowym*, „Przegląd Powszechny” 211 (1936), s. 59-80.



Ugrupowania polityczne w powstaniu listopadowym (wg Wł. Zajewski - "Walki wewnętrzne ugrupowań politycznych w powstaniu listopadowym 1830-1831", GTN, Gdańsk, 1967)

powyższej sytuacji następuje powolna zmiana postaw ideologicznych opozycji kościelnej względem rządu. Opozycja do rodzimych „libertynów” przechodzi – w pewnych przynajmniej środowiskach kleru – w opozycję przeciw obcemu despotyzmowi, który zostanie obciążony z czasem odpowiedzialnością za całość restrykcji wobec Kościoła. W owej ewolucji wpływy „ultramontańskiego kosmopolityzmu” były równoważone przez tradycję religijno-narodową Polski przedrozbiorowej wraz z religijną sankcją dla „polskiego republikanizmu”. „Religijność na rozkaz” stanowiła coś absolutnie obcego dla mentalności polskiej, w tym również dla znacznej części elit kleru. Zauważyć warto, że zagorzały przeciwnik Potockiego i czołowy konserwatysta kościelny – o. Karol Surowiecki z zakonu reformatów – w swej polemice z „libertynami” powoływał się na doktrynę o pochodzeniu władzy monarszej z mandatu narodu, na umowę z narodem, od której dotrzymania zależą prawa monarchy, i na uświęcone religijnie prawo narodu do pozbycia się „tyrana”⁶. Zasad takich nie mogło zaakceptować ani rosyjskie samodzierżawie, ani absolutyzm typu zachodniego, a ich żywotność stawiała pod znakiem zapytania deklaratywny lojalizm duchowieństwa. Problem nabrał znaczenia wraz ze śmiercią Aleksandra, gdy zaczęto rozważać kwestię zasad, na których opiera się władza jego następcy – Mikołaja.

Opinia publiczna ostatnich lat przed powstaniem staje się wrażliwa na niewielkie nawet odchylenia hierarchii kościelnej – nie mówiąc o duchowieństwie szeregowym – od linii lojalizmu prorosyjskiego. Podkreśla się odejście szeregu przedstawicieli wyższego kleru od postawy zajętej wcześniej. Swoista legenda kapłana-patrioty urasta zwłaszcza wokół postaci i zachowań biskupa krakowskiego, a później arcybiskupa warszawskiego – Jana Woronicza. Akcentowanie powrotu jedności Kościoła z narodem wydaje się tu o tyle znamienne, iż równocześnie nie ustają konflikty duchowieństwa właśnie z rodzimymi władzami, czy to na tle projektów Lubeckiego odnośnie do gospodarczego „urządzenia” kleru, czy w większym jeszcze stopniu – na tle nie uregulowanej sprawy prawa małżeńskiego. Osobne „iunctim” pomiędzy sprawą narodową a religijną tworzyła wówczas kwestia „ziem zabranych”. Ostateczny upadek nadziei na zespolenie ich z Królestwem kojarzył się tu z odejściem Mikołaja od aleksandrowskiej polityki faworyzowania Kościoła katolickiego w cesarstwie i początkami wyraźnej dyskryminacji reprezentowanego przez żywioł polski katolicyzmu na rzecz prawosławia.

Szersze znaczenie poruszanych wyżej kwestii dla naszego tematu wystąpi, jeśli z jednej strony uwzględni się religijność mas – z drugiej – coraz silniejszą infiltrację romantyzmu w elitach. Agrarna religijność chłopstwa oraz silne przywiązanie do religii plebsu miejskiego – tak bardzo widoczne na przykładzie Warszawy – były zjawiskami, z którymi należało się liczyć wykorzystując religię jako instrument oficjalnej polityki. Stanowiły także istotny problem w romantyczno-demokratycznych koncepcjach samo-określenia narodu. W nurcie tym akcentowano przeciw wartości reprezentowane przez lud, postulat zaś dowartościowania „czucia i wiary” burzył barierę, która wyrosła od

⁶ K. Surowiecki, *List Prowincjalnego do Warszawskiego Filozofa*, Wilno 1817.

XVIII w. pomiędzy tradycyjnym katolicyzmem oraz „oświeconą religią” elit. Zaznaczyć warto, iż pobożność plebejska miast i wsi znajdowała wyraz w akcjach dewocyjnych, wymykających się na początku XIX w. spod kontroli nie tylko państwa, lecz czasem i Kościoła oraz, że łączyła się ona na wsi z poczuciem rodzimości i „swojskości” religii, w miastach natomiast z mniej lub bardziej uświadomionym kultywaniem tradycji niepodległościowych Rzeczypospolitej. Nie bez znaczenia pozostawał również sam ruch porewolucyjnego odrodzenia Kościoła na zachodzie Europy. Trudny do przyswojenia w całej rozciągłości ze względu na swe komponenty „restauracyjno-ultramontańskie” współbrzmiał jednak ze spontanicznym ruchem rewaloryzacji treści sakralnych związanych z praktykami religijnymi, kultami, wspólnotami kościelnymi itp. Podważał on ponadto zakorzenioną już mocno na ziemiach polskich ideologię józefińską, przeciw której zwrócić się również pierwsze wpływy liberalizmu katolickiego, idące w latach 1830/31 od środowiska I „Avenir”.

Uwagi powyższe pozwalają wprowadzić pewną poprawkę do oceny „kлерykalizacji” Królestwa po roku 1820/21. Dokonane wówczas zmiany nie były wyłącznie manewrem politycznym ani wyłącznie mechanicznym kopiowaniem wzorów zachodnich. Odpowiadały w jakiejś mierze na żywotne w społeczeństwie tendencje „odgórne” i „oddolne”. Rola Nowosiłcowa, Szaniawskiego i Grabowskiego oraz współdziałających z nimi duchownych polegała na skanalizowaniu owych tendencji w systemie instytucjonalnym, włączającym religię w służbę lojalizmu prorosyjskiego. Losy owego programu ujawniają całą złożoność ówczesnej sytuacji katolicyzmu polskiego. Akcja „pacyfikacji religijnej” zakończyła się bankructwem. Nie wywołała ona również reakcji antyreligijnej, choć przymus praktyk i indoktrynacji wzmógł w pewnych kręgach nastroje antyklerykalne, a sporadycznie nawet spowodował odejścia od wiary. Generalną kontrakcją wobec „unii ołtarza z obcym tronem” stawało się właśnie rewindykowanie wartości religijnych dla sprawy narodu, a po części nawet dla sprawy postępu czy nawet rewolucji socjalnej. Spontaniczna i sterowana walka o „uwolnienie” religii z poruczonych jej funkcji była podejmowana właśnie z pozycji religijnych. Ożywienie religijne stawało się środkiem obudzenia samowiedzy politycznej szerokich rzesz Polaków i odwracało znaczną część społeczeństwa od „unii ołtarza z tronem”. Do akcji włączyli się również rzecznicy bankrutującej formacji „katolicyzmu oświeceniowego” i zagrożonej ideologii józefinizmu. Nie przestając miotać gromów na „zabobon”, „fanatyzm” i „intrygi jezuickie”, akceptowali (szczerze lub nieszczerze) tradycję religijną jako istotną wartość w życiu narodu. Postulatem supremacji państwa nad Kościołem odbierali groźny w sytuacji niewoli sens — łącząc je z ideą służby narodowi i ideą „obywatelskich powinności” kleru.

*

Konfrontacja ideologiczna, o której mowa, uchodziła uwagi historyków, ponieważ w poważnej mierze przebiegała na płaszczyźnie obrzędu kościelnego⁷. Na tej właśnie

⁷ Poruszoną problematyką szerzej się zajmę w sygnalizowanej w przyp. 1 rozprawie habilitacyjnej.

płaszczyźnie religia stała się przed powstaniem 1830/31 ważnym elementem życia publicznego Polaków i narodowej więzi zbiorowej. Narastał związek pomiędzy wartościami religijnymi symbolizowanymi w danym obrzędzie a określonymi postawami wobec rzeczywistości Królestwa. Zjawisko to wystąpiło w ramach zwykłego rytmu kościelnego roku liturgicznego, a w jeszcze większym stopniu przy uroczystościach, które w ówczesnej nomenklaturze noszą nazwę „ekstraordynaryjnych” (pogrzeby czy pobożne obrzędy okolicznościowe). Normalne obrzędy i kultury religijne wpływały na zacieśnienie się więzi pomiędzy życiem religijnym a patriotycznym dzięki nasyceniu tradycjami wywodzącymi się z okresu wolnej Rzeczypospolitej. Objawiało się to zwłaszcza w oprawie pozaliturgicznej towarzyszącej niektórym świętom, np. w wystroju grobów wielkanocnych, w treści i scenografii „szopek”, jasełek czy misteriów. „Niepożądane” treści ujawniły się też w związku z kultem maryjnym czy kultem „Pierwszego Patrona Polski” – św. Stanisława biskupa⁸. Ogniskami specjalnej kościelnej pamięci o wolnej Polsce były zakony, do których należało 80% świątyń ówczesnej aglomeracji warszawskiej. Ową pamięć podtrzymywało regularne odprawianie nabożeństw za dusze fundatorów oraz dobroczyńców, obchody określonych rocznic historii zakonu na ziemiach polskich, święta brackie itp. Obchodzone rocznice kojarzyły się z chwalebными wydarzeniami z dziejów kraju, a benefaktorami wielu konwentów były osobistości uznane za bohaterów narodowych lub przynajmniej za ludzi zasłużonych ojczyźnie.

Ze względu na wyjątkowe znaczenie Warszawy w całym okresie 1815-1831 życie religijne stolicy nabierało specyficznego charakteru wzorca naśladowanego przez prowincję. Widoczne jest to zwłaszcza w nadzwyczajnych obchodach o charakterze konfesyjnym, szczególnie predestynowanych do przekazywania złożonych treści ideologicznych oraz do pełnienia funkcji barometru nastrojów polityczno-patriotycznych. Wchodzą tu w grę zarówno inicjatywy samego Kościoła, jak i państwa oraz społeczeństwa. Warto przypomnieć, że życie państwowe posiadało oprawę obrzędów religijnych, które utwierdzając aktualny porządek podkreślały równocześnie – poczynając od obchodów wskrzeszenia Królestwa – ciągłość z dawną Rzeczpospolitą. W świadomości ludzi tkwiła też pamięć sakralizacji kościelnej Konstytucji 3 Maja, powstania kościuszkowskiego oraz rzeczywistości Księstwa Warszawskiego, a w szczególności wojen 1809 i 1812 roku. Siłą rzeczy w wielu obchodach występowała ambiwalencja ideologiczna. O znaczeniu uroczystości decydowały nie intencje organizatorów, lecz odbiór, zbiorowa interpretacja ideowo-emocjonalna treści obrzędu – niejednokrotnie zupełnie rozbieżna z jego oficjalnym celem. I tak w przypadku obchodów rządowych lub kościelnych służących zdecydowanie lojalizmowi istotną rolę odegrały pewne akcenty bojkotu czy też „oficjalnej sztywności” (np. w egzekwiach za Aleksandra). Tam, gdzie wydzwięk uroczystości był ambiwalentny, tam oficjalnej interpretacji przeciwstawiano interpretację

⁸ Ewolucję kultu św. Stanisława prześledziłam dla okresu 1764-1914 w artykule: *Patriotyczne treści kultu św. Stanisława biskupa w okresie rozbiorów i niewoli narodowej*, „Zeszyty Naukowe KUL” (w druku).

akceptującą w obrzędzie zgoła inne treści i wartości, przy czym wchodziło już w grę sterowanie nastrojami opozycyjnymi. Ciekawego przykładu dostarcza tu legenda Jana Sobieskiego. Swoisty kult tego króla był żywotny wśród wszystkich warstw społeczeństwa, a zwłaszcza wśród ludu Warszawy. Postać Jana III uosabiała „mocarstwo-wość” niepodległej Polski, była wzorcem cnót narodowych, ucieleśniała na koniec związek dziejów⁹ narodu ze sprawą religii i Kościoła. W tym ostatnim zakresie obraz odsieczy wiedeńskiej przemawiał do ludzi początku XIX w. znacznie silniej niż obraz obrony Częstochowy. „Sanktuarium” Jana III w Warszawie był kościół kapucynów, fundacja i miejsce pierwszego pochówku wielkiego króla, gdzie przechowywano jego serce. „Kult” ten usiłował zdyskontować Mikołaj I firmując budowę osobnej kaplicy, w której złożono serce bohatera. Oddźwięk wielkich obchodów z czerwca 1830 r.⁹ (w trakcie opozycji liberalnej na sejmie), mających ukazać cara w roli prawego dziedzica i naśladowcy Sobieskiego (wojny tureckie), ukazując następujące wydarzenia. Kilka miesięcy później w tym samym kościele kapucynów w zaplanowanej scenerii pamiątek po Janie III akademicy usiłują zorganizować manifestację ku czci ofiar rzezi Pragi (o czym niżej). Manifestacja w swym założeniu miała być może przygotowaniem do wybuchu powstania, którego „patronem” zostaje Sobieski. Pod jego pomnikiem gromadzą się spiskowcy w „noc listopadową”, a w pierwszych dniach „rewolucji” rozentuzjasmowany tłum składa sztandary zdobyte pod Wiedniem na ołtarzu w katedrze warszawskiej.

Miały miejsce i takie uroczystości, których charakter opozycyjny był od początku jednoznaczny. Obchody religijno-patriotyczne poprzedzające wydarzenia listopadowe odegrały zasadniczą rolę w formowaniu się postaw niepodległościowych, a przy panującym systemie szpiegowskim oraz braku wolności słowa i zreszeń stanowiły niezmiernie ważny instrument kształtowania opinii publicznej. W ramach tych manifestacji dobitnie wystąpiło wyłamywanie się ludzi Kościoła z narzuconej im linii lojalizmu – chociaż mogła tu występować pewna rozbieżność dążeń opozycji reprezentowanej przez hierarchię kościelną i opozycji liberalnej czy też „rewolucyjnej”. Zbliżenie tych opozycji właśnie na płaszczyźnie kwestii narodowych i wzajemne ich oddziaływanie na siebie było jednak faktem, którego ilustrację daje przede wszystkim działalność biskupa krakowskiego – Karola Skórkowskiego. Do nurtu obchodów religijno-patriotycznych jako publicznego manifestowania uczuć i postaw narodowych dostępnego dla wszystkich warstw społecznych nawiąże następnie powstanie listopadowe. Prawo obywatelstwa nurt ten zdobył sobie już jednak w „minionym okresie”. Podkreślić należy, iż funkcje jakie pełnił były możliwe tylko w społeczności, dla której wartości religijne pozostały żywotne.

⁹ „Kurier Warszawski” 27 VI 1830; W. Piotrowski, *Mowa Religijna przy Uroczystem Obrzędzie Pogrzebu Serca Jana III Króla Polskiego w Kościele O.O. Kapucynów [...] miana dnia 26 czerwca 1830 [...]*, Warszawa 1830; Lipiński, dz. cyt., s. 193-194; W. F. Szokalski, *Wspomnienia z przeszłości*, t. 1: 1819-1830, Wilno 1921, s. 79; K. W. Wójcicki, *Pamiętniki dziecka Warszawy i inne wspomnienia warszawskie*, t. 1, Warszawa 1974, s. 253.

*

Nie ma tu miejsca ani na przedstawienie wszystkich obrzędów religijnych nasyconych wartościami patriotycznymi, ani na szczegółowe ukazanie „eskalacji” treści opozycyjnych w nabożeństwach. Z konieczności trzeba ograniczyć się do tych obchodów, które we wspomnianych wyżej aspektach można uważać za kluczowe. Wyrazem niezależności narodowej stały się przede wszystkim pogrzeby oraz nabożeństwa żałobne, przybierające stopniowo charakter realizacji nie sformalizowanego, ale wyraźnego programu, którego głównym ideologiem stał się arbiter ówczesnej opinii patriotycznej – Julian Ursyn Niemcewicz¹⁰. Do grobu schodziła generacja, która podjęła trud „naprawy Rzeczypospolitej”. Ostatnia postęga oddawana „prawym Polakom i Polkom” przypominała ich zasługi dla ojczyzny niepodległej lub o niepodległość walczącej. Istotne dla poruszanej problematyki było to, że ryt religijny nie stanowił tu bynajmniej jakiegoś „formalnego” dodatku do uroczystości świeckiej. Pewne nastroje społeczeństwa były wyrażane w samej rozbudowie obrzędu kościelnego czy w uczestnictwie określonych grup duchowieństwa. Niezależnie od tego pochówki zyskiwały treść religijną dzięki towarzyszącej im interpretacji słownej – w nekrologach, kazaniach i mowach pogrzebowych ludzi świeckich, w obiegowych stereotypach, tworzonych czy umacnianych w ramach obrzędu. Początki omawianego nurtu można już wiązać z wielkimi egzekwiami, które w pierwszych latach Królestwa odprawiono za duszę Tadeusza Kościuszki, Józefa Poniatowskiego i Henryka Dąbrowskiego, choć aprobata cara Aleksandra stępiała ich ostrze niepodległościowe. Na uwagę zasługuje tu zwłaszcza rozbudowa religijnej legendy Kościuszki. Naczelnym bohaterem narodowym był „wybrańcem Bożym” i „wzorem pobożności”¹¹. Wymiar religijny nadawano też działalności księcia Józefa. Poświęcone mu uroczystości stały się podstawą do rozważań o „misji zleconej narodowi polskiemu przez Boga”, w których rozrachowywano się z „mesjanizmem napoleońskim” na rzecz „mesjanizmu słowiańskiego” – łączonego z osobą Aleksandra¹².

Po 1825 r. egzekwia za dziesiątki „prawych Polaków i Polek” nabierają coraz silniejszych akcentów opozycyjnych. W wypowiedziach nekrologicznych i mowach pogrzebowych różnych osób (z Niemcewiczem na czele) zaznaczyła się eskalacja pochwał dotycząca pobożności nieboszczyków, sięgająca niekiedy wręcz tonacji hagiograficznej. Jeśli trudno było określić kogoś jako „wiernego syna Kościoła”, to przynajmniej mówiono o nim jako o „dobrym chrześcijaninie”. Wydaje się tu istotne, iż właśnie epigon oświecenia – Niemcewicz stał się propagatorem wzorca „Polaka-katolika”; co więcej – był on szerzycielem owego wzorca i od strony negatywnej – w

¹⁰ M o c h n a c k i, dz. cyt., t. 1, s. 285.

¹¹ Por. K. Ś r e n i o w s k a, *Kościuszko bohater narodowy*, Warszawa 1973, s. 57-60.

¹² O transformacjach polskiego mesjanizmu przed okresem Wielkiej Emigracji zob. 20b. J. U j e j s k i, *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego*, Lwów 1931.

krążących w rękopisach pismach oraz głoszonych opiniach odmawiał wiary i pobożności osobom zmarłym skompromitowanym ugodowością.

Nacisk na religijne wartości w życiu zmarłego oraz na religijny charakter oddawanej mu czci paraliżował kontrakcje policji i cenzury, co nie oznaczało, że podobne obchody nie były przedmiotem szczególnej inwigilacji aparatu śledczego. W rezultacie jednak omawiane uroczystości i obrzędy nie tylko podważały „unię ołtarza i tronu”, ale w poważnej mierze przeciwstawiały się całemu narzuconemu modelowi „Kościoła Restauracji”.

Obrzędowość związana z funeraliami „prawych Polaków i Polek” oraz nadanie specjalnych treści patriotycznych niektórym uroczystościom religijnym stanowiły płaszczyznę, na której zacierał się rozdział pomiędzy „czystym chrześcijaństwem” elitarnej formacji XVIII w. a „czystym chrześcijaństwem” ultramontańskich zelantów i tradycyjną pobożnością mas. W kołach opozycyjnych pogłębiało się poczucie więzi pomiędzy tradycjami narodowo-niepodległościowymi a kościelnymi oraz świadomość roli religii jako czynnika konsolidującego społeczeństwo.

Obrzędy żałobne „za prawych Polaków i Polki” nabrały specjalnej wymowy od pogrzebu Staszica, który miał miejsce w pierwszych tygodniach 1826 r. Spontaniczny hołd oddany „Przyjacielowi Ludu” przez społeczeństwo polskie, i to mimo wyraźnego przeciwdziałania rządowego, przybrał rozmiary wielkiej manifestacji¹³. Wzięło w niej udział, wbrew zakazom abpa Skarszewskiego, i duchowieństwo. Deista Stanisław Staszic stał się w opinii powszechnej wzburzonej aresztowaniami członków Towarzystwa Patriotycznego wzorem obiegowym „prawego Polaka-chrześcijanina”. Do tego właśnie wzorca nawiązywali następnie publicyści i działacze radykalni powstania listopadowego. „Pobożne pielgrzymki” do grobu Staszica, które postulował w mowie pogrzebowej Fryderyk Skarbek, odbywane na Bielany, przekształcone zostaną również w rodzaj uznanego kultu, a przy imieniu Staszica pojawi się w prasie powstańczej określenie „święty”. Nie trzeba się temu dziwić, skoro w ramach wspomnianych uroczystości żałobnych z 1826 r. gloryfikował Staszica jako „męża Bożego” z kazalnicy kościelnej rektor Uniwersytetu Warszawskiego – ks. Wojciech Szweykowski.

Drugim obchodem żałobnym (w długim cyklu innych), który zelektryzował opinię publiczną był pogrzeb „Obróńcy Honoru Narodowego” – prezesa Sądu Sejmowego – Piotra Bielińskiego. Polityzacja społeczeństwa żywo śledzącego losy więźniów stanu była już zgoła na innym etapie niż w pierwszych tygodniach 1826 r. Wyraziła się ona m.in. bojkotem przez dwa kolejne lata karnawałowych rozrywek towarzyskich i przywdzianiem przez warszawianki żałoby narodowej. W toczącym się

¹³ Por. relacje „na gorąco” jakie daje Mackrott – AGAD, Kancelaria Tajna Konstantego (dalej P.T. Konst.), sygn. 71, s. 61, donos z 12/24 I 1826 oraz s. 69 – z 13/25 I 1826; por. np. „Kurier Warszawski” 26 i 28 I 1826. O zgonie, pogrzebie i jego znaczeniu wspomina wiele pamiętników i to ludzi o zgoła odmiennych przekonaniach, jak np.: A. E. K o Ź m i a n, *Wspomnienia*, t. 1, Poznań 1867, s. 378; F. S k a r b e k, *Pamiętniki*, Warszawa 1878, s. 105. L i p i ń s k i, dz. cyt., s. 17; N. K i c k a, *Pamiętniki*, Warszawa 1972, s. 152; S z o k a l s k i, dz. cyt., t. 1, s. 98-99; J. N. J a n o w s k i, *Notatki autobiograficzne 1803-1853*, Wrocław 1953, s. 81.

procesie powołano się na motywację religijną właśnie dla uzyskania wyroku uniewinniającego. Użyli jej w tym celu zarówno niektórzy oskarżeni, jak i sami sędziowie. Rzecznabrawa rozgłosu, a postawa biskupów-senatorów wywarła niezwykle wrażenie. Wbrew naciskom rosyjskim głosowali oni przeciw wyrokowi skazującemu, przy czym niektórzy rzucili tu na szalę cały swój autorytet religijny. Uznano to powszechnie za rehabilitację Kościoła i świadectwo jego jedności z narodem. Zasadniczy cios w opinii publicznej zadano założeniu, iż religia służy „wierności dla monarchy”.

Zgon Piotra Bielińskiego jeszcze przed zatwierdzeniem przez cara wyroku uniewinniającego stał się okazją do manifestacji patriotycznych. Autentyczna religijność prezesa Sądu Sejmowego – ujawniona skądinąd w samym przebiegu procesu – w pełni usprawiedliwiała kościelne ceremonie. Nie wzbudziło zdziwienia, iż Niemcewicz w napisanym przez siebie nekrologu kreował zmarłego świętym patronem ucięmiężonego narodu¹⁴, jego orędownikiem u Boga. Hołd zmarłemu oddali senatorzy, duchowieństwo oraz nieprzebrane tłumy wiernych z wszystkich warstw społeczeństwa. Masowo stawiła się przybrana w żałobę młodzież studencka, i to mimo zakazów ministra Grabowskiego¹⁵. Zbiorowy gest religijny posiadał w tym obrzędzie szczególną wymowę jako manifestacja ujarzmionego społeczeństwa przeciw przemocy. Fala nabożeństw żałobnych za prezesa Sądu Sejmowego ogarnęła cały kraj, od Włodawy po Kaliskie – gdzie były one okazją mobilizacji sił opozycji liberalnej. Wszędzie demonstracyjnie zachowywała się młodzież. Wygłaszano kazania i mowy o treści „niepożądaną”, zbierano składki na msze żałobne. Ruch ten przekroczył granice Królestwa. Szeroko komentowano fakt odbycia się pogrzebu w Warszawie a nie w dobrach rodzinnych Bielińskiego. Miało to być znakiem protestu przeciw internowaniu senatorów w stolicy aż do ogłoszenia wyroku przez cara; mówiono też o symbolicznym złożeniu trumny prezesa w podziemiach kościoła św. Krzyża obok trumny Stanisława Małachowskiego¹⁶.

Ostatni przykład jest o tyle ważny, że dotyczy już „preludium” do powstania i rzuca światło na kontrowersyjną kwestię religijności młodzieży akademickiej. Akademicy często buntowali się przeciwko włączonemu w lojalistyczny system edukacji przymusowi kształcenia religijnego i praktyk religijnych. O postawie tej wiele mówi fakt,

¹⁴ Por. Lipiński, dz. cyt., s. 122-124; F. Skarbek, *Dzieje*, t. 2, s. 253-254; A. Kraushar, *Towarzystwo Królewskie Przyjaciół Nauk 1800-1832*, ks. 3, cz. 3: *Czasy Królestwa Kongresowego. Ostatnie lata 1828-1830*. Kraków-Warszawa 1905, s. 165-166.

¹⁵ Wśród relacji współczesnych świadków o zgonie i pogrzebie Bielińskiego por. np.: Lipiński, dz. cyt., s. 122-144; A. E. Koźmian, dz. cyt., t. 2, s. 122; I. Prądzyński, *Pamiętniki*, t. 1, Kraków 1909 s. 96; II. Golejewski, *Pamiętnik*, t. 1, Kraków 1971, s. 131-132; Szokalski, dz. cyt., t. 1, s. 177-179; K. Kołaczkowski, *Wspomnienia*, wyd. 2, Ks. 3 od roku 1820 do 1830, Kraków 1900, s. 104; K. Koźmian, *Pamiętniki*, t. 3, Warszawa 1972, s. 514; Mochnacki, dz. cyt., t. 1, s. 284-285; F. Skarbek, *Dzieje*, t. 2, s. 251; krytycznie natomiast oceniła osobę Bielińskiego blisko związana z Belwederem Rozalia Rzewuska (*Memoires de la comtesse Rosalie Rzewuska (1788-1865)*, t. 1, Rome 1939, s. 368-369. Szereg nie poruszonych w pamiętnikach aspektów pogrzebu Bielińskiego uzupełniają raporty Mackrotta.

¹⁶ Por. P.T.Konst. sygn. 92, s. 240 – 26 II/10 III, s. 241 – 26 II/10 III 1829, sygn. 93, s. 50 – 6/18 III, s. 51 – 6/18 III, s. 43 – 5/17 III, s. 265 – 18/30 IV, s. 116 – 20 III/1 IV 1829.

iż młodzież uniwersytecka uczestniczyła masowo i spontanicznie we wszystkich obchodach religijnych, które posiadały aspekty patriotyczne, bojkotowała natomiast obchody nakazane przez rząd. Ta sama młodzież, która odnosiła się z odrazą do wprzęgnięcia religii „w służbę despotyzmowi” i politycznej kontroli sumień organizuje na trzy tygodnie przed wybuchem powstania manifestację religijną ku czci ofiar rzezi Pragi. Miała ona kilka etapów, a przebieg jej jest nie całkiem jasny¹⁷. Uderza jednak samorzutność i masowość udziału akademików w obrzędzie, a także świadome współdziałanie z nimi co najmniej jednego duchownego – wikarego z Pragi – ks. Tomasza Sakowskiego¹⁸. Ostatnia już przed „nocą listopadową” manifestacja religijna stanowi wyraz szukania sankcji religijnej dla poczynań niepodległościowych. Genezy tej sankcji należy szukać właśnie w życiu religijnym Królestwa. Problem wystąpi ze szczególną ostrością w czasie trwania powstania listopadowego. Oparcia szukano nie tyle w hierarchii kościelnej, co w zakonach i klerze szeregowym.

*

Uwadze historyków badających wydarzenia nocy listopadowej uszedł, jak się zdaje, znamieny fakt, a mianowicie spowiedź oddziału belwederczyków z Ludwikiem Nabelakiem na czele (w niedzielę 28 listopada) u karmelitów na Krakowskim Przedmieściu¹⁹. Charakterystyczny jest sam wybór kościoła karmelitów. Przeorem tamtejszego klasztoru był znany z patriotyzmu o. Kornel Łyko (eks-gwardzista napoleoński) – człowiek być może wtajemniczony w akcję spiskową; udzielenie rozgrzeszenia przyszłym zamachowcom oznaczało już w jakiejś mierze moralne poparcie Kościoła dla zamierzeń mających na celu wyzwolenie narodowe.

Występujące od pierwszych chwil trwania powstania elementy sakralizacji poczynań wolnościowych nie były bynajmniej przypadkowe. Wskazuje na to nie tylko ich trwałość aż po ostatnie dni walki, ale i to, iż występowały w działalności wszystkich ugrupowań oraz orientacji politycznych. Szermowały hasłami religijnymi ugrupowania prawicowe związane z Czartoryskim, Lubeckim, Łubieńskim, z Chłopickim czy też – w następnym okresie – z generałem Skrzyneckim, a więc występowały one w całym obozie konserwatywnym, skądinąd niejednorodnym pod względem osobistych postaw religijnych. Motywacją religijną posługiwało się jednak i „centrowe” ugrupowanie

¹⁷ Por. donosy Mackrotta: P.T. Konst., sygn. 99, s. 1234 – 25 X/6 XI i s. 1240 – 26 X/7 XI 1830; J. Bartkowski, *Wspomnienia z powstania 1831 r. i pierwszych lat emigracji*, Kraków 1966, s. 16-17; K. Lewandowski, *Pamiętnik wychodźca polskiego*, Warszawa 1977, s. 23-24; Lipiński, dz. cyt., s. 207; Szokałski, dz. cyt., t. 1, s. 199-200; J. U. Niemcewicz, *Pamiętniki z 1830-1831 roku*, Kraków 1910, s. 42.

¹⁸ Pisany *ex post* w prasie powstańczej artykuł sławiący ks. Tomasza Sakowskiego (por. „Goniec Płocki” z 21 I 1831) mówi o nim jako o proboszczu, lecz „Cathalogus Cleri” archidiecezji warszawskiej z 1830 r. wymienia go jako wikarego. W tym miejscu dziękuję dr Janowi Skarbkowi za udostępnienie mikrofilmu „Gońca Płockiego”, zawierającego cenne wiadomości religijne.

¹⁹ Mochnaccki, dz. cyt., t. 1, s. 316-317.

„Kaliszan”, a w jeszcze większym stopniu lewicowa „partia ruchu” – tak zasadniczo niechętna wszelkim formom „fanatyzmu religijnego”. Religijne inspiracje Towarzystwa Patriotycznego okazały się najbardziej przemyślane pod względem organizacji oraz sposobu popularyzacji określonych treści ideologicznych. Klubiści stali się obok rządu i hierarchii kościelnej głównymi organizatorami patriotyczno-religijnego nurtu w społeczeństwie okresu powstania, czerpiąc pełną garścią z doświadczeń zdobytych w „minionym okresie” w organizacji manifestacyjnych obrzędów religijnych. Nie zajmujemy się tu bliżej kwestią politycznego mechanizmu manipulacji hasłami religijnymi ani też pragmatycznego wykorzystania religii w organizacji powstania. Interesuje nas natomiast przede wszystkim fakt religijnej sankcji dla powstania – sankcji ideologicznej i obrzędowej oraz rola religii jako czynnika więzi narodowej w okresie walki o niepodległość. Wobec szczupłości miejsca wiele spraw zostanie tylko dotkniętych. Mimo zgoła różnych celów, przyświecających propagandzie religijno-patriotycznej i inicjatywom obrzędowym ze strony rządu, hierarchii kościelnej, ugrupowań opozycyjnych i różnych grup społecznych – wszystkie owe akcje były odpowiedzią na wyraźne zapotrzebowanie. Przyjmowano, iż przez propagowanie określonych idei i wzorców religijnych zespolonych z tradycjami patriotycznymi hasła powstania 1830/31 znajdą żywy oddźwięk, zrozumienie i poparcie – i to bynajmniej nie tylko warstw najniższych (prasowa propaganda skierowana była przeciw do ludzi umiejących czytać). Właśnie religia miała posłużyć do powszechnego rozbudzenia i umocnienia poczucia narodowego, w ostatecznych konsekwencjach przekształcając walkę ojczyźnianą w rodzaj świętej krucjaty. W czasie powstania szerokiej popularyzacji doczekał się wzorec „Polaka-katolika”. Propagowany już w „minionym okresie” miał być obecnie praktycznie realizowany. Doświadczenia przedlistopadowe, dotyczące roli obrzędu religijnego w konsolidacji narodowej posiadały tu swoje osobne znaczenie i znalazły pośrednią lub bezpośrednią kontynuację. Mobilizacja patriotyczna stała się jednym z ważnych czynników, dominujących życie religijne dziesięciu miesięcy powstania. Z kolei Kościół – jako instytucja – okazał się niezbędnym instrumentem propagandowo-organizacyjnym zrywu zbrojnego.

Poruszając problematykę ideologii religijnej i życia religijnego okresu powstania listopadowego, staje się wobec zjawisk niezmiernie złożonych, wzajemnie nakładających się na siebie. Zdając sobie w pełni sprawę, że wszelkie próby klasyfikacji zawierają nieuchronne urposzczenia rzeczywistości spróbujemy jednak dla celów obecnego krótkiego zarysu wyodrębnić dwie grupy problemów. Chodzi o uzasadnienie powstania w oparciu o religię oraz o patriotyczne komponenty sterowanych i spontanicznych przejawów religijności okresu.

*

Wypowiedzi, iż wolność narodu jest wartością o charakterze religijnym, a właściwie pojęta religia służy sprawie wolności pojawiają się od pierwszych dni powstania.

Symptomatycznym poetyckim wyrazem tej idei był np. *Hymn do Bogurodzicy* Juliusza Słowackiego, publikowany po raz pierwszy 6 XII 1830 r. w „Gazecie Warszawskiej”, a następnego dnia przedrukowany w „Kurierze Polskim”. Utwór napisany pod bezpośrednim wrażeniem „nocy listopadowej” osiągnął do końca 1830 r. rekordową liczbę ośmiu dalszych przedruków, a w 1831 r. doczekał się jeszcze trzech powstańczych wydań oraz podłożenia melodii²⁰. Wiersz zasługuje na uwagę stąd, iż motyw maryjny w ideologii „religii wolności” dawał odniesienie aktualnych zmagania do przedrozbiorowej „sarmackiej” tradycji walk za wiarę i ojczyznę. Inspirował on poniekąd powstańcze włączenie legendy Baru do historycznego dziedzictwa obrony niepodległości, co następnie znajdzie swój specyficzny wyraz w wielkiej literaturze romantycznej.

Obok wiersza Słowackiego spotykamy długi szereg wypowiedzi podobnej treści – o charakterze poetyckim, literackim i publicystyczno-politycznym, które ukazywały się od pierwszych dni powstania i wydawane były do jego upadku. Ze względu na szczupłość miejsca nie wychodzimy poza sygnalizację tylko wąskiego nurtu specyficznej „religijności rewolucyjnej”. Chodzi tu o religijność zrywającą zdecydowanie z Kościołem, a więc wykraczającą daleko poza antyklerykalizm. Był to nurt zasadniczo odmienny od wypowiedzi księży radykałów. Najbardziej może charakterystycznym jego odbiciem w literaturze były wiersze Seweryna Goszczyńskiego (szczególny niepokój wywołała *Uczta zemsty*) pisane przed powstaniem, ale publikowane dopiero w prasie insurgenckiej. Wyznacznikiem tematycznym rozważań będą w zasadzie treści mieszczące się w szeroko pojętej ortodoksji chrześcijańskiej.

Teza, iż religia jest instrumentem wolności, przejawiająca się w różnych sformułowaniach przez wiele miesięcy powstania, stanowi polski odpowiednik lamenesowskiego katolicyzmu liberalnego, z tą różnicą, że o ile dla Felicité Lamennais głównym punktem odniesienia był lud, to dla całego wachlarza różnorodnych wypowiedzi powstańczych dyskusyjne i nie zawsze sprecyzowane do końca pojęcie narodu²¹.

Pełne perspektywy rozwoju religijnej ideologii walki wyzwoleniczej otworzył jednak dopiero dzień 18 XII 1830 r. Do tego czasu charakter powstania był nie skryształizowany, a duchowieństwo i obrzędy religijne użyte zostały do spacyfikowania nastrojów przez Rząd Tymczasowy i Chłopickiego. Od wspomnianego momentu zaistniał nowy porządek publiczny, w którym naród ogłoszono źródłem władzy i praw. Dokonali tego legalni mandatariusze narodu: senat i sejm. Chcąc to zrozumieć, należy uwzględnić funkcjonowanie w ówczesnej mentalności tradycji politycznych, wyniesionych z czasów wolnej Rzeczypospolitej i uznanych za bezwzględnie zgodne z nauką Kościoła oraz za dziedzictwo katolickiej przeszłości kraju. W polskiej tradycji nie istniała znamieną dla

²⁰ A. Paluchowski, *Poezja stanisławowska i romantyczna*, [w:] *Matka Boska w poezji polskiej. Antologia*, t. 1, Lublin 1959, s. 82. Autor przeoczył pierwodruk bez podpisu w „Gazecie Warszawskiej”. W sprawie renesansu legendy Baru zob.: W. Zwierekowski, *Rys powstania. Działań i walki Polaków 1830 i 1831 skreślony w dziesięć lat po wypadkach na tutejstwie we Francji*, Warszawa 1977, s. 39.

²¹ Por. M. H. Serejski, *Naród a państwo w polskiej myśli historycznej*, Warszawa 1977, s. 133-144.

konfliktów ideologicznych zachodniej Europy antynomia pomiędzy władzą pochodzącą od Boga a władzą z wyboru społeczeństwa. Naród udzielał królowi władzy, która po prawomocnym wyborze nabierała cech sakralnych przez koronację i namaszczenie. Jednakże w przypadku niedotrzymania zobowiązań, jakie monarcha brał na siebie przed koronacją lub przekroczenia przez niego zakresu władzy naród posiadał prawo wypowiedzenia mu posłuszeństwa, uciekając się w razie potrzeby do środków gwałtownych. Dlatego dla społeczeństwa Królestwa nie do przyjęcia była pozycja króla nominalnie konstytucyjnego, który równocześnie jako samodzierżca był ponad wszelkimi normami prawnymi. Żywotność owej tradycji mającej teologiczno-kanonistyczne oparcie w prawie do „obalenia tyrana” sprawiła (abstrahując od racji dyktowanych realizmem sytuacyjno-politycznym), że uznanie powstania za narodowe, a w następnym etapie detronizacja Mikołaja I nie wywołały zasadniczych sprzeciwów ideologicznych zarówno u znacznej części konserwatystów, jak i u ludzi Kościoła.

Nacjonalizacja zrywu zbrojnego oraz uznanie tronu polskiego za wakujący stwarzały możliwości szerokiego wachlarza zaangażowań religijnych po stronie powstania. „Pohańbiony” za „rządu przeszłego” Kościół opowiadał się po stronie narodu, co nie oznaczało bynajmniej, aby wszystkie formy zaangażowania patriotycznego stawały się w oczach duchowieństwa automatycznie słuszne i ortodoksyjne. Z punktu widzenia przepisów kanonicznych nie do usprawiedliwienia pozostał bezpośredni udział duchownych w walce – z bronią w rękę, który skądinąd budził zachwyt różnych środowisk. Źródłem kontrowersji stała się również patriotyczna motywacja łamania ślubów zakonnych i dyscypliny kościelnej. Zasadnicze jednak udzielenie sankcji religijnej poczynaniom powstańczym, dokonane w sferze ideologii, stało się z kolei – z punktu widzenia politycznego – ważkim elementem propagandy narodowowyzwoleńczej.

W publicystyce powstańczej widoczna jest różnorodność rozumienia religii jako „instrumentu wolności”, pojmowania motywacji powstańczego zaangażowania duchowieństwa oraz kryteriów oceny działań Kościoła. Do czasu proklamowania „rewolucji” za narodową zainteresowanie problematyką religijną – w porównaniu z ogromną dyskusją zapoczątkowaną przy końcu drugiej dekady grudnia 1830 r. i toczącą się niemal do ostatnich dni powstania – było stosunkowo niewielkie. Obok artykułów programowych, charakteryzujących położenie religii w okresach „minionym” i „obecnym” – prasa odnotowywała później na bieżąco wzorcowe lub niewłaściwe zachowania duchowieństwa, omawiała, a nawet publikowała *in extenso* kazania patriotyczne, zamieszczała dokumenty rządowe dotyczące spraw Kościoła oraz dokumenty kościelne, przedrukowywała artykuły zagraniczne poruszające problem religijny w powstaniu²². Na podkreślenie zasługuje, że właśnie środowiska radykalne prześcigały się w szermowaniu frazeologią religijną i właśnie tam można odnaleźć najciekawsze koncepcje oraz propozycje, dotyczące modelu Kościoła w rzeczywistości społeczeństwa walczącego o swą niezależność polityczną oraz wizję funkcji religii na przyszłość.

²² Nie doczekała się jednak realizacji propozycja, aby światlejsze duchowieństwo stolicy zaczęło wydawać popularny religijno-patriotyczny dziennik. „Polak Sumienny” 16 I 1831.

Wspomnianą wyżej dyskusję o funkcjach religii w przeddzień ogłoszenia powstania za narodowe otworzył umiarkowany „Polak Sumienny”, związany w owym okresie z klanem „pobożnych spekulatorów” – Łubieńskich artykułem *Duchowieństwo polskie a Rewolucya*²³. Przeprowadzono w nim ocenę, czym była religia w „minionym okresie”, wraz ze znamiennej konkluzją, iż duchowieństwo musi być związane z powstaniem, gdyż zryw zbrojny wyzwala go z upokarzającego sojuszu z tyranią. Spośród licznych myśli zawartych w dość długim elaboracie dwie zasługują na uwagę. Pierwsza dotyczy generalnej oceny przeszłości z pozycji zbliżonej do lamenesowskiego liberalizmu katolickiego. Potępione zostały wszelkie formuły „jedności tronu z ołtarzem” – zarówno w modelu „restauracyjnym” w tak karykaturalnej formie realizowanym przez Grabowskiego, jak i w modelu „oświeceniowo-józefińskim” z czasów Potockiego. Za prawidłowy uznano wyłącznie związek religii z narodem, religii z wolnością.

Do tezy, iż religia była przez cały czas narzędziem despotyzmu zaborcy i że związek ten prowadził do zwyrodnienia samej religii i pogwałcenia praw Kościoła nawiązywały liczne inne wypowiedzi publicystyczne. Poruszenie wywołało m.in. opublikowanie roty przysięgi szpiegowskiej zawierającej formuły religijne, co dowodziło jak haniebnie aparat policyjny wykorzystywał religię. Podobny efekt miało ujawnienie, iż policyjna kontrola korespondencji nie cofała się przed otwieraniem listów do Penitencjarii rzymskiej w sprawie grzechów zastrzeżonych dla Stolicy Apostolskiej²⁴. Z drugiej strony powracał nieustannie na łamy prasy problem zespolenia religii ze sprawą narodową. Radykalny „Kurier Polski” apelował o jedność ekumeniczną wszystkich wyznań i ofiarne zaangażowanie w walkę wyzwolenczą, podkreślając jednocześnie zaniedbanie interesów Kościoła i religii w okresie przedpowstaniowym²⁵. W styczniu i w lutym zajęto się w sposób szczególnie moralnymi racjami powstania, zgodnymi z doktryną chrześcijańską, oraz religijnym uzasadnieniem zwolnienia wiernych z wszelkich zobowiązań wobec despoty. Ostro polemizowano z zarzutem złamania przysięgi wierności królowi Mikołajowi I i wojskowej przysięgi posłuszeństwa wobec naczelnego wodza – Konstantego. Jeden z artykułów w „Kurierze Polskim” wskazywał, iż szermując argumentem, iż: „tout pouvoir vient de Dieu” wyzyskiwano władzę w sposób bezprawny i despotyczny. Wielce znamienne był drugi człon argumentacji. Otóż powstanie jest nie tylko zgodne z duchem chrześcijańskim i doktryną Kościoła, ale wywodzi się z inspiracji samego Boga. Spisek podchorążych określony został jako „palec Boży”, podchorążowie wypełnili w stosunku do narodu polskiego analogiczną rolę jak

²³ 17 XII 1830. Sygnowany inicjałami XJP, co pozwala przypuszczać, że elaborat wyszedł spod pióra duchownego.

²⁴ „Gazeta Warszawska” 24 I 1831; „Kurier Warszawski” 12 I 1831; „Polak Sumienny” 19 I 1831.

²⁵ 18 I 1831. Autor mówi o „zubożnym i poniżonym” stanie duchowieństwa katolickiego za „rządu przeszłego”, porusza też brak poważnej literatury religijnej, niski poziom kleru katolickiego, który pod tym względem stał w tyle za duchowieństwem ewangelickim kształconym w Berlinie i Królewcu. Nie zajęto się natomiast polonizacją pastorów i protestanckich obrzędów religijnych.

Joanna d'Arc²⁶. Odwołanie się do symbolu Dziwicy Orleańskiej oznaczało, iż walka narodowa urosła do rangi misji religijnej. Trzeba podkreślić, iż misja ta podjęta w imię wolności neguje ciasny nacjonalizm. Autor w konkluzji artykułu nawoływał do walki nie przeciw Rosjanom „pobratymcom naszym”, lecz przeciw despotcie, jego ślepych słuzalcem i niewolnikom. Analogiczne wypowiedzi pojawiły się również w prasie pozostającej. Można tu np. przytoczyć artykuł z końca grudnia zamieszczony w „Gońcu Płockim”, w którym została rozwinięta teza, iż najwyższa władza została udzielona narodowi przez samego Boga, a objawiona w powstaniu wola narodu czy też ludu jest równoznaczna z wolą Stwórcy²⁷.

W aspekcie rozważanej funkcji religii interesujący apel do duchowieństwa zawierała *Odezwa do Narodu Izby Poselskiej z 7 II 1831 r.*, napisana pod wrażeniem wiadomości o wkroczeniu wojsk rosyjskich do Królestwa. Warto zacytować jej fragment jako rozpowszechnianego dokumentu:

„Duchowni wszelkiego wyznania! Odnówcie te święte przymierze, którym Religia i Ojczyzna niegdyś spojone były, przypomnijcie, że wtedy jedynie groźnymi byliśmy, kiedy wróg jednej napastować nie śmiał, aby druga w tym zguby nie widziała. Zaspokójcie i własne i ludu trwogi. Religia ta, którą wspólnotwo z despotyzmem poniżyło powróci do tej niewymuszonej czci, jaką wolność sama winna za rozszerzenie na gruzach zepsucia i despotyzmu tego boskiego prawa, co pierwszą zasadę równości uświęcało”²⁸.

Myśl powyższa znacznie wyraziściej wystąpiła w listach pasterskich najbardziej zaangażowanego w powstanie członka episkopatu Królestwa – bpa Karola Skórkowskiego. W swej drugiej z kolei odezwie do duchowieństwa, wydanej 1 II 1831 r., rozwinął myśl, iż od gorliwości i zaangażowania kapłanów zależne jest pełne powodzenie usprawiedliwionego zrywu zbrojnego. Powstanie jest uzasadnione, gdyż z przeciwnej strony „miara niesprawiedliwości i gwałtu dopełnioną została”²⁹. Znacznie ostrzejszy osąd mówiący o deprawacji narodu w okresie 1815-1830, połączonej z systematycznym hańbieniem religii zawierał list pasterski ordynariusza krakowskiego z 10 IV 1831 r. Po opisie gwałtów dokonywanych przez wojska moskiewskie znajduje się tam ocena perfidnej polityki zaborcy, który różnymi sposobami doprowadzał do „pogardy religii”, wraz z konkluzją, iż obecne powstanie zobowiązuje moralnie do walki nie tylko ze względów patriotycznych, ale i religijnych. Zaborca bowiem dążył do „zerwania przymierza niegdyś między Bogiem a Ojcami naszymi zawartego” i usiłował wydrzeć

²⁶ „Kurier Polski” 29 I 1831. Artykuł został podpisany: „Officer Polski”, lecz tok rozumowania nie wyklucza, że pod tym pseudonimem kryje się duchowny. Autor polemizował z gazetą niemiecką.

²⁷ „Goniec Płocki” 24 XII 1830.

²⁸ „Kurier Polski” 7 II 1831.

²⁹ Barzykowski, dz. cyt., t. 1, s. 441-442; M. Żywczyński, *Geneza i następstwa encykliki „Cum primum” z 9 VI 1832. Watykan i sprawa polska w latach 1830-1837*, Warszawa 1935, s. 134.

„samą naszą wiarę świętą, którąśmy z piersi prawowiernych matek naszych wyssali, to najdroższe prawego Polaka po przodkach dziedzictwo”³⁰.

Tekst ów, ważki ze względu na znaczny autorytet moralny piszącego, doczekał się przedruków w prasie, na niego też wielokrotnie powoływali się księża w kazaniach patriotycznych. Tak mocne postawienie kwestii unii Kościoła z narodem, określenie religii jako istotnego wyróżnika poczucia narodowego oraz wyakcentowanie jej wartości kulturotwórczych stanowiło niewątpliwie novum w wypowiedziach przedstawicieli hierarchii kościelnej, którzy oficjalnie akceptując powstanie odnosili się doń od początku z dużą rezerwą. Co więcej, wyszło ono spod pióra przywódcy „opozycji ultramontańskiej” z czasów Królestwa³¹. Dla Skórkowskiego oczywistym było, iż niezależnie od przyszłej formy ustrojowej w interesie nowego rządu leżała ochrona wszystkiego, co wiązało się z religią, i to nie tylko ze względów utylitarnych, ale właśnie ze względów ideologiczno-narodowościowych. Daleki od gloryfikacji aliansu Kościoła z państwem Skórkowski zajmował stanowisko, iż Kościół stanowi odębną siłę obowiązującą do udzielenia jak najdalej idącego poparcia sprawie narodowej. Równocześnie potrafił ostro się sprzeciwić różnorodnym formom ingerencji władz powstańczych w sprawy kościelne – podejmowanych na wzór „rządu minionego”³². Ordynariusz krakowski wyraźnie przeciwstawiał despotyzm Królestwa, gwałcący religijne wolności zawarowane Konstytucją, postawie jaką winien zachować „pobożny, bogomyślny i sprawiedliwy Rząd Narodowy”. Kościół winien współpracować z nim w całej rozciągłości, lecz od władzy narodowej należała mu się ochrona i opieka, a przede wszystkim zapewnienie pełnej samorządności i swobody działania, co nie pozostawało w sprzeczności z żywotnymi interesami narodu.

Nie mniej interesującą od poprzedniej, wyżej wspomnianej, jest odezwa Skórkowskiego z 26 VII 1831 r., pisana już w perspektywie klęski, w której biskup mówił o walce narodowej jako o rodzaju świętej krucjaty³³.

Stanowisko pasterza diecezji krakowskiej prezentuje ten kierunek myślenia i wartościowania, dzięki któremu mogły zaakceptować walkę o niepodległość – i to w kategoriach obowiązku religijnego – tak szerokie kręgi duchowieństwa, jak i grupy „zelantów katolickich”. Połączenie idei aliansu Kościoła z narodem z ideą suwerenności Kościoła wobec władzy świeckiej implikowało tu łączenie w jedno dwóch nurtów krytyki związków państwa z Kościołem: linii symbolizowanej przez triumwirat Grabowski – Szaniawski – Nowosilcow i bronionej przez niektórych publicystów linii reprezentowanej przez Potockiego. Walka z „podleniem religii” w służbie despotyzmu rosyjskiego i

³⁰ „Dziennik Powszechny Krajowy” 3 V 1831. Podobnie pełen tekst zamieścił Zwierekowski, dz. cyt., s. 288-289. Por. też: Żywczyński, dz. cyt., s. 135.

³¹ Skórkowski wraz z bpem Marcelem Gutkowskim zajmowali w sprawie rozwodów najbardziej nieugięte stanowisko, lecz ten ostatni zadeklarował się jako zdecydowany przeciwnik powstania.

³² Por. pismo Skórkowskiego do Komisji Województwa Krakowskiego i pismo tegoż do Komisji Wyznań z 15 VII 1831. *Monumenta*, t. 9, s. 336-338.

³³ Żywczyński, dz. cyt., s. 165.

porządku Świętego Przymierza stanowi tu równocześnie przeciwstawienie się tradycjom gallikańsko-józefińskim, które wzrosły w „miniony” system rządów i zagrażać miały czystości ideowej nowego, sprawiedliwego porządku. Dla Skórkowskiego alians religii z narodem jest faktem „podstawowym” i „pierwotnym”, który warunkuje określone rozwiązania instytucjonalne i który zakłada uprzywilejowanie publiczno-prawne Kościoła. W owej koncepcji, jednej z najbardziej interesujących dla powstania listopadowego, a wymagającej szczegółowszych badań, współgrały tradycje dawnej Rzeczypospolitej ze swoiście interpretowanymi zasadami ultramontanizmu – przy wyraźnej dewiacji w stronę liberalizmu myśli lamenesowskiej.

Tezy Skórkowskiego i zbliżonych do niego stanowiskiem duchownych były selektywnie wykorzystywane przez propagandę niepodległościową różnych orientacji. Popularyzowano je zwłaszcza przez prasę. Na kościelną afirmację „unii ołtarza z narodem” powoływali się ludzie odrzucający skądinąd antyjózefińskie i „klerykalne” poglądy hierarchy. Odnajdywali w niej usprawiedliwienie powstania i ci, którzy obawiali się „bezbożnej rewolucji” i obalenia „zasad ładu i porządku”. Dodać warto, że coraz większe znaczenie dla związku sprawy narodowej z religijną zyskiwała kwestia reakcji prawosławnej w Rosji, niepewne losy Unii (Kościoła greckokatolickiego), początki dyskryminacji Kościoła na ziemiach cesarstwa.

Zreferowany punkt widzenia był dyskutowany sytuacyjnie również i przez Rząd Narodowy, aczkolwiek władze powstańcze pozostały w swej generalnej linii wierne tradycjom oświeceniowo-józefińskim, co znalazło odbicie przede wszystkim w sposobie określania powinności kleru jako grupy „obywateli kraju”. Tak więc negatywną wizję całości spraw kościelnych, nie dopuszczającą rozróżnień pomiędzy latami 1815-1820 i 1821-1830, łączącą w jeden ciąg „polityki despotyzmu”: akcje Stanisława Kostki Potockiego, policyjny dozór Konstantego oraz forytowanie prawosławia przez Mikołaja I, przedstawiono Stolicy Apostolskiej, starając się o uznanie powstania przez papieżstwo (adres rządowy zredagowany 1 III 1831 r. oraz memoriał Sebastiana Badeniego, który dotarł do rąk papieskich dopiero w lipcu)³⁴. Tezy dyplomacji polskiej opierały się na dwóch przesłankach trudnych do przyjęcia dla Watykanu: prawa do powstania w obronie wolności i religii oraz zasady suwerenności narodu. Na ich gruncie usiłowano przekonać papieża, iż podjęta walka nie ma nic wspólnego z wywrotową rewolucją, ale jest reakcją wywołaną uciskiem, którego naród nie był w stanie dłużej znieść, ostatecznym środkiem ocalenia, na który społeczeństwo się zdecydowało po wyczerpaniu wszelkich innych możliwości. Tu właśnie wyakcentowane zostało użycie religii jako „narzędzia despotyzmu”. Adres wykazywał zupełny brak znajomości nastrojów panujących w Watykanie. To, co dla powstańców stanowiło nawiązanie do historycznych i katolickich tradycji

³⁴ W sprawie rzymskiej misji Badeniego por.: Żywczyński, dz. cyt., s. 131; J. Skarbek, J. Ziółek, *Duchowieństwo w powstaniu listopadowym (1830-1831)*, „Novum” (1973), nr 11-12, s. 63-66; M. Godlewski, *Watykan a powstanie listopadowe*, „Ateneum Kapłańskie” 17 (1911), s. 113-129; J. a b ł o ņ s k a - D e p t u ł a, *Życie religijne*, cz. 1, s. 79-80.

wolnej Rzeczypospolitej – dla Stolicy Apostolskiej stojącej w obliczu serii powstań i przewrotów w Europie zawierało treści rewolucyjne i antykościelne.

Równoległe do poglądu zacierającego lub wręcz negującego różnice w relacjach: Kościół – rząd – Rosja na przestrzeni całego piętnastolecia Królestwa funkcjonował inny pogląd, rozgraniczający okres „liberalny” od lat późniejszych, w których dopiero nastąpiło ewidentne wprzęgnięcie religii w służbę despotyzmu. Z całą zajadłością demaskowano tu służalczość wobec Rosji i brak kompetencji Komisji WR i OP kierowanej przez Grabowskiego, której zarzucano szerzenie ciemnoty i fanatyzmu, deprawowanie religii, ogłupianie i „wynaradawianie” duchowieństwa. Szeroko pojętej „Grabowszczyźnie” przeciwstawiano jednak józefińsko-oświeceniowy program polityki wyznaniowej, wiązany z osobą Potockiego³⁵. Jednym z probierzy ocen okresu Potockiego stała się kwestia kasaty klasztorów w 1819 r. Według tezy Skórkowskiego – wykorzystanej przez rząd w pertraktacjach z Watykanem – kasata była ewidentnym przejawem gnębienia religii przez rosyjski despotyzm. Obrońcy tradycji oświeceniowych twierdzili: minister-mason postępował słusznie, gdyż państwo w myśl właściwie pojętej racji stanu ma prawo do kontroli nad Kościołem i jego instytucjami oraz może likwidować instytucje niepożyteczne. Kasata była rodzimą, polską i zgodną z interesami religii reformą, która uzdrowiła pewną dziedzinę stosunków kościelnych. Jest zrozumiałe, że poglądy takie podzielali wyłącznie prawie ludzie świeccy, przy czym warto zaznaczyć, że choć rozwijali je głównie radykałowie – nie były one obce i dla znacznej części grup zachowawczych. W ocenach powyższego typu znajdowały wyraz różne odcienie antyklerykalizmu, nie zrywającego jednak (poza nielicznymi wyjątkami) – z Kościołem. Odnaleźć tam można kontynuację oświeceniowej walki z religijnością „barokową”, podsycanej przez skojarzenia odwiecznego „obskurantyzmu” z bigoterią „minionego okresu”, służącą w opinii określonego kręgu ludzi antynarodowym celom politycznym. Akcenty antyklerykalne występowały zwłaszcza w wypowiedziach dotyczących części duchowieństwa współodpowiedzialnego za uczynienie religii „narzędziem despotyzmu” (prymasa Skarszewskiego stawiano w jednym rzędzie z osławionym szefem policji Aleksandrem Roźnieckim)³⁶.

Kategorią zbiorczą, pod którą podciągano wszystkie negatywy sytuacji religijnej Królestwa oraz siły zagrażające powstaniu ze strony „obskurantów” religijnych była kategoria „jezuityzmu”³⁷, przejęta z fermentów ideologicznych okresu przedpowstanie-

³⁵ Jeden z pierwszych artykułów na ten temat zamieścił Walenty Miklaszewski, członek Towarzystwa Patriotycznego – 16 I 1831 w „Kurierze Warszawskim” pt. *Uwagi i prawdy*.

³⁶ Z prasowych ocen „Grabowszczyzny” i jej czołowych przedstawicieli por.: „Polak Sumienny” 21 I 1831; „Nowa Polska” 8 I, 15 III, 7 IV, 23 i 27 VI 1831; „Tandeciarz” nr 1 i nr 9; „Kurier Polski” 14 IV 1831; „Merkury” 20 II 1831; „Dziennik Powszechny Krajowy” 16 VI 1831; „Kurier Warszawski” 20 VI 1831.

³⁷ Do funkcjonowania negatywnego stereotypu „jezuityzmu” por. wypowiedzi w prasie: „Merkury” 14 I 1831; „Nowa Polska” 14 V, 27 i 29 VI 1831; „Kurier Polski” 13 VIII 1831; „Tandeciarz” nr 2 i 4, 6, 9, 11; „Gazeta Polska” 20 i 23 VI 1831 oraz wiele rozsypanych wzmianek w prasie i pamiętnikach, np. Niemcewicz, *Pamiętniki z 1830-1831*, s. 102; L. Drewnicki, *Z moich czasów*, Warszawa 1971, s. 123; A. Młocki, *Księga wspomnień*, Paryż 1884, s. 347.

wego. Operowała ona mitem intryg wielkiej międzynarodowej „mafii”, negującej idee wolności ludów i poddającej życie religijne dyktatowi politycznych interesów Watykanu. Jezuityzm był współodpowiedzialny za wychowanie narodu w duchu lojalizmu i deprawację Kościoła, za sojusz religii z despotyzmem, za podsycanie „obskurantyzmu” i związanego z nim antynarodowego „fanatyzmu”. W aktualnej sytuacji odznaczał on przede wszystkim wrogość czy choćby dystans części kleru oraz „zełantów katolickich” wobec powstania, ale rozciągał się również – w pewnej przynajmniej mierze – i na te przejawy życia Kościoła, które w obliczu wojny narodowej nie poddawały się kontroli państwa i nie zostały wykorzystane dla potrzeb zrywu niepodległościowego. Tak pojęcie „jezuityzmu”, jak równie negatywne „kongregacjonizmu” (dotyczące w większej mierze świeckich grup dewocyjnych) posiadało w okresie powstania żywe reperkusje polityczne, zwłaszcza w odniesieniu do osoby Jana Skrzyneckiego i jego przesadnej pobożności³⁸. Podkreślić należy, iż „wypaczeniom religii” przeciwstawiano tu stale religię „właściwie pojętą”. Co więcej, wobec potrzeb powstania omawiany nurt ideologiczny nader często rezygnował z krytyki wobec Kościoła, przejmując frazeologię i popierając poczynania nurtu pierwszego.

*

Propagowanie religii jako „instrumentu wolności” wiązano z wielkimi symbolami religijnymi. Najbardziej wymowne i nośne wydają się symbole biblijno-mesjanistyczne – uprzywilejowane siłą rzeczy w kazaniach patriotycznych, przedrukowywanych w prasie wszystkich orientacji, ale pojawiają się i w wypowiedziach czysto publicystycznych. Często powtarzającym się motywem biblijnym był motyw walki Machabeuszów. Naród polski porównywano z walczącym narodem wybranym – Izraelem. Polska jest „nowym Jeruzalem”, walczy przeciw wrogom Boga, Bóg więc jest po jej stronie i wspiera ją w tych świętych zmaganiach. Z popularnych kaznodziej posługujących się tym symbolem można wymienić Jana Jakuba Piaseckiego, gwardiana franciszkanów konwentualnych w Warszawie, otoczonego szczególną czcią przez Towarzystwo Patriotyczne³⁹ (publikacje kazań w „Nowej Polsce”). Metaforą biblijną chętnie wykorzystywaną przez kaznodziejów

³⁸ Por. np.: Bartkowski, dz. cyt., s. 91-92; Drewnicki, dz. cyt., s. 111; Kołaczkowski, dz. cyt., ks. 4: *Od 29 listopada 1830 do końca lipca 1831*, Kraków 1901, s. 70; L. Dembowski, *Moje wspomnienia*, t. 2, Petersburg 1898, s. 221-222 i 230. Ci nawet, którzy zasadniczo aprobowali pobożność Skrzyneckiego potępiali jej połączenie z indolencją i słabością charakteru, por. np. wspomnienia adiutanta naczelnego wodza: J. Kruszeński, *Pamiętnik z roku 1830-1831*, Warszawa 1930, s. 71; pozycja ta zawiera interesujący materiał do religijności kadry oficerskiej.

³⁹ „Kurier Polski” 23 IV 1831; „Kurier Warszawski” 22 IV 1831; „Polak Sumienny” 2 V 1831; „Nowa Polska” 29 IV 1831. Motyw machabejski powraca w nieco innym ujęciu w apelach stosowanych do Żydów, by: „Plemię Machabeów” broniło tej ziemi, którą powinno uważać za swoją ojczyznę („Goniec Płocki” 25 I 1831).

była postać Samsona, któremu: „choć sam w niewolę się zaplątał”, gdy „siłowladne włosy mu odrosły [...] jednym wstrząśnieniem nieprzyjaciół ruinami przywalił i narodowi swemu odtąd przewagę nad tą najeźdźczą tłuszcza stale zabezpieczył”. Wyraźne akcenty mesjanistyczne rysują się w innym porównaniu. Naród polski jest „nową Jerozolimą”, która ma się weselić, gdyż „pojrzał Bóg na ucisk swego ludu w niewoli i stanął po naszej stronie, by skruszył nieznośne nam więzy i wrócił do ojców naszych ziemi”⁴⁰. Przykłady można mnożyć. Powstały wreszcie utwory o treści religijno-patriotycznej, będące wprost parafrazą biblijnych wątków, jak np. Niemcewicz *Pieśń Dawida z rozdziału 23 Ksiąg Regium*⁴¹. Ważne wydaje się tu przede wszystkim występowanie wątków mesjanistycznych, i to w takiej interpretacji, jaką wiązano dopiero z nurtem romantyczno-emigracyjnym. Okazuje się, że nie tylko funkcjonowały one w kraju w okresie zrywu zbrojnego, lecz zdobyły znaczne uznanie. Martyrologiczno-mesjanistyczny sens był coraz wyraźniej nadawany walce w miarę zbliżającej się klęski.

Z innych wzorców – wiele skojarzeń nasuwało wspomniane już porównanie Dziewicy Orleańskiej, implikujące świętość misji narodowej spisku podchorążych. W motywacji sakralizacji poczynań powstańczych, zarówno rządowej jak i publicystyki różnych odłamów politycznych, powracają „cienie” wielkich ludzi Kościoła polskiego. Powoływano się na nie uzasadniając zwłaszcza konieczność ofiarności materialnej. Często powtarzają się nazwiska biskupów patriotów⁴², których serię kończyła postać niedawno zmarłego Woronicza. Powracano do idei Polski „przedmurza chrześcijaństwa”, Polski Jagiellonów, Batorych, Chodkiewiczów, Zamoyskich, Żółkiewskich, Sobieskich⁴³. Nawiązywano do legendy religijno-patriotycznej Baru (o czym jeszcze niżej).

Powstańcza motywacja sakralna nie była skądinąd wyłączną domeną katolików. W interesującej formie występowała u Żydów, będąc niezmiernie istotnym momentem rozbudzenia u nich poczucia solidarności z Polakami. Dozór bóżnicy w Warszawie, apelując o regularne płacenie podatków porównywał powstanie do tak świętego symbolu, jak ukazanie się Majestatu Bożego w krzaku ognistym⁴⁴.

Wszystkie podobnego typu wywody miały służyć podbudowaniu tezy, iż „Naród powstał z wyższego natchnienia i zwycięży z woli Nieba, które zapaliło wolę i oświeciło rozумы tych co pierwsi ze zlecenia braci swoich podnieśli oręż” – jak pisał Mochnecki w wydanej 28 XII 1830 r. broszurze *Co rozumieć przez rewolucję w Polsce*. Na wierze, że Bóg jest po stronie insurgentów i że naród polski przez swą walkę ma specjalną misję do spełnienia opierają się wypowiedzi religijno-patriotyczne typu kaznodziejskiego, poe-

⁴⁰ Motto z odezwy ks. Wojciecha Jasińskiego – administratora diecezji kaliskiej z nominacji Rządu Narodowego po śmierci Koźmiana. Był rodzonym bratem polskiego jakobina – Jakuba Jasińskiego. Por. Skarbek, Ziółek, dz. cyt., s. 44.

⁴¹ „Kurier Polski” 9 V 1831. Starotestamentowe wątki występowały również w innych utworach literackich tego okresu, np. u Goszczyńskiego. Por. też: Ujejski, dz. cyt., s. 275.

⁴² „Kurier Polski” 22 VI 1831; „Goniec Płocki” 29 XII 1831.

⁴³ „Merkury” 17 II 1831; „Dziennik Powszechny Krajowy” 18 IV 1831; „Kurier Polski” 25 VI 1831.

⁴⁴ „Kurier Polski” 15 VII 1831.

tyckiego, jak również i politycznego, z tym że ewolucji podlegać będzie rozłożenie akcentów: od nadziei i triumfalizmu do martyrologicznego ofiarstwa. Rysuje się tu szersza teza, iż okres powstania listopadowego stanowił *unctim* pomiędzy mesjanizmem sarmacko-barskim i oświeceniowym a emigracyjnym mesjanizmem narodowym wielkiego romantyzmu. Owo złącze wzbogacone zostało myślami zaczerpniętymi z ideologii liberalizmu katolickiego. Jego wpływy szczególnie ewidentne stały się od drugiej połowy kwietnia 1831 r. Pojawiają się tłumaczone artykuły programowego pisma „Avenir”⁴⁵. Myśl „nowego chrystianizmu” podnoszona była i wcześniej i tu najbardziej znamienym przykładem wydaje się wiersz konserwatywnego wówczas Brunona Kicińskiego pt. *Nowa wiara*⁴⁶ – dość zresztą naiwny w treści i nieudolny w formie. Myśl zawarta w tym utworze, iż Polska niesie ludom nowe chrześcijaństwo wolności – pojawiała się często w ówczesnych kazaniach. Tezy zgodne z kierunkiem liberalnej myśli katolickiej, przewijające się w prasie powstańczej, dają się sprowadzić do kilku grup zagadnieńowych:

Chrystus umarł na krzyżu, by ludzi odkupić od grzechu i wyzwolić z niewoli, dlatego chrystianizm jest religią wolności, a jednym z podstawowych obowiązków chrześcijanina jest obrona wolności osobistej i własnego kraju⁴⁷. W dziejach ludzkości wielokrotnie nadużywano autorytetu Boga jako osłony i źródła władzy despotycznej, co w konsekwencji doprowadzało do istotnego zafałszowania prawd chrześcijańskich. Bóg natomiast w istocie swojej jest Bogiem wolności, a więc Bogiem narodów i ludów, a nie władców⁴⁸. Dlatego prostą konsekwencją takiego założenia jest uznanie zasad republikańskich i pochodzenia władzy z mandatu narodu, z mandatu ludu. Jest to zgodne z chrystianizmem, który winien gwarantować podstawowe swobody osoby ludzkiej – podnoszące jej godność. W tym aspekcie miłość ojczyzny stanowi religię ziemską, tak jak religia jest miłością niebieską, a obie są naturalnym prawem i obowiązkiem człowieka⁴⁹. I wreszcie znamieną tezą odnoszącą się do aktualnej sytuacji, iż Polska jest bastionem walki w imię religii o wolność ludów, dobra cywilizacji i godność człowieka. Dlatego też wszystkie ludy są odpowiedzialne za jej losy, losy „nowego Izraela”, „rodu machabejskiego”, który podjął tak nierówne zmagania⁵⁰.

Wpływ liberalizmu katolickiego na ideologię religijną powstania listopadowego wymaga osobnego, wnikliwego studium. Wyraźne powiązania ze szkołą lamenesowską,

⁴⁵ Znamienne jest przy tym, że dwa kolejne przedruki zamieścił „Dziennik Powszechny Krajowy” (23 IV i 21 VI 1831); akcję prasową w tym duchu przejęły i inne pisma.

⁴⁶ „Dziennik Powszechny Krajowy” 6 I 1831.

⁴⁷ Przedruk z „l’Avenir’u” – art.: *O powinnościach chrześcijanina do bronięcia swobód swoich*, „Dziennik Powszechny Krajowy” 25 IV 1831.

⁴⁸ Teza powyższa przewija się w licznych artykułach prasowych od pierwszych tygodni powstania, przybierając nieraz formę szokującą i wykraczającą poza ortodoksję, np. głośny wywód o Bogu despotów i Bogu ludów. Por. „Tandeciarz” nr 9, s. 79-80.

⁴⁹ Przedruk z art. Ecksteina *Rzym a terażniejszość*, „Nowa Polska” 25 V 1831; „Kurier Polski” 25 IV 1831.

⁵⁰ „Kurier Polski” 1 VI 1831 w art. *Uwagi dla Ludów*” oraz przedruk z „l’Avenir’u”, „Dziennik Powszechny Krajowy” 21 VI 1831.

więcej nawet – bezpośrednie oddziaływanie „Avenir'u” oraz pisma „Les Catholiques” (wydawanego przez Ecksteina) zaciążyło nie tylko na teoretycznych koncepcjach religii i Kościoła i znajdowało wyraz w publikacjach, lecz widoczne było w kaznodziejstwie księży „klubistów”: Puławskiego, Gackiego, Szynglarskiego, oraz wycisnęło swoiste piętno na całości kształcie ówczesnej okolicznościowej obrzędowości religijnej. Przypuszczalnie tu właśnie należy szukać głównych kanałów popularyzacji nowych idei, a także źródeł tego odłamu mesjanizmu, który następnie znalazł swoje odbicie w *Księgach Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego*.

*

Z religijną ideologią zrywu zbrojnego pozostają w związku obiegowe stereotypy aktywnego współdziałania kleru z powstaniem. Niezwykle plastycznego zespołu takich stereotypów dostarczają zakony, odgrywające dominującą rolę zwłaszcza w życiu religijnym Warszawy. Wyrażała się w nich opinia publiczna oceniająca zaangażowanie patriotyczne lub brak zaangażowania poszczególnych grup kleru, ale wchodził też w grę program kształtowania tejsze opinii poprzez propagowane wzorce, nawiązujące do określonych realiów okresu. Stereotypy, o których mowa, miały oparcie w działalności znanych z imienia, czasem bardzo popularnych jednostek, posługiwały się także obrazami i relacjami, gdzie występowali anonimowi „pijarzy” czy „bernardyni” lub jeszcze ogólniej: „zakonnicy” czy „kapelani”. Funkcja owych obiegowych wyobrażeń wiąże się ściśle z poruszonymi wyżej kwestiami: z uzasadnieniem związku Kościoła z narodem i walki narodowej z religią, a również z potępieniem „nadużycia religii”. Stąd rysujące się tu opinie są mocno osadzone w ocenach roli, jaką Kościół odegrał w całym „okresie minionym”. Sygnalizowany związek rysuje się wyraźnie, gdy chodzi o „antyzworce” – stereotypy negatywne podpadające na ogół pod wspomnianą kategorię „jezuityzmu”. Powszechny w prasie wszystkich orientacji politycznych atak na misjonarzy łączył w całość ich aktualną wrogość wobec powstania z ich rolą „w minionym okresie” jako lojalistycznych wychowawców kleru, wrogów oświaty, duchownych zaprzędanych „despotyzmowi”. Podobna była ocena zgromadzenia księży komunistów⁵¹. Do zespołu zakonów skażonych „jezuityzmem” dołączano też chętnie nielegalnie istniejącą w Piotrkowicach wspólnotę redemptorystów, zwanych benonami. Atakowały ją zarówno koła rządowe, jak i radykałowie, z tym że w trakcie konfliktu rządu z Towarzystwem Patriotycznym doszło do paradoksalnej sytuacji, przypominającej układ z czasów tropienia spisków w Królestwie. Władze nakazując walkę ze związkami tajnymi

⁵¹ R z y m s k i, dz. cyt., k. 26, 27v i 43 oraz passim; „Gazeta Warszawska” 23 I 1831; „Polak Sumienny” 16 I, 10 II, 4 IV 1831; „Nowa Polska” 11 i 28 IV, 27 V 1831; „Tandeciarz” nr 2; D r e w n i c k i, dz. cyt., s. 123. Por. też: W. Z a j e w s k i, *Podłoże ideologiczne i rozwój walk wewnętrznych w powstaniu listopadowym*, Gdańsk 1965, s. 88.

postawiły w jednym rzędzie: „klubistów, kongregacjonistów i benonów”. Wiemy, że redemptorystów wziął w obronę przed rządem Skórkowski⁵², co dowodzi, iż przeciwstawienie działalności „jezuitów” sprawie powstania nie miało powszechnego wzięcia wśród patriotycznego duchowieństwa (dotyczy to również opinii o misjonarzach, w wielu przypadkach krzywdzącej zgromadzenie). Kontropinia kół duchownych i świeckich nie znalazła jednak dostatecznego odbicia w publicystyce powstania listopadowego.

Wzorzec zakonu patriotycznego – nawiązujący równie silnie do ocen przeszłości reprezentowali w prasie wszystkich odcieni patriotycznych pijarzy. Podkreślano zasługi pijarów w utrzymaniu ducha narodowego w młodej generacji, ich wysoki poziom intelektualny i oparcie się „powszechnemu systemowi zaciemnienia” okresu „Grabowszczyzny”⁵³. Akces pijarów do powstania nabrał szczególnego rozgłosu dzięki działalności Puławskiego, Gackiego i Szynglarskiego eks-pijara – uważanego jednak przez wielu za członka wspólnoty) – oraz dzięki organizowanym przez nich nabożeństwom i obchodom, wygłaszanym mowom i kazaniom. Spektakularne jednoczesne zgłoszenie się do wojska 24 pijarów w przededniu bitwy o Olszynkę Grochowską miało tu również niemały wpływ⁵⁴. Zwróciło także uwagę zaangażowanie kaznodziejskie i lazaretowe innych członków wspólnoty. Wszystko to razem sprawiło, iż pijar urósł do rangi stereotypu „zakonnika-patrioty”. W świadomości społecznej utrwalił się zwłaszcza obraz Puławskiego i Gackiego – występujących na mównicach i ambonach, wiodących do walki z krzyżem w ręku, organizujących obchody religijno-patriotyczne. Działalność księży „klubistów”, „zaufanych ludu warszawskiego” musiała wywoływać opory i krytykę. Antypatię kół konserwatywnych budziła zwłaszcza postać Puławskiego. Rozróżniano tu jednak aktywność religijno-patriotyczną wspomnianych pijarów i budzenie przez nich ducha narodowego od wystąpień zdecydowanie radykalnych, które zawierały groźbę przekształcenia powstania w rewolucję społeczną i doczekały się (na ogół retrospektywnie) szeregu niezwykle ostrych potępień. Zaistniał tu dziwny paradoks: pierwszy z rodzajów działalności wykorzystywano dla gloryfikacji zakonu; natomiast w roli „przywódców ludu”, czy też „demagogów” kapłani „klubiści” tworzyli w oczach współczesnych jak gdyby zupełnie odrębną grupę kleru – nie kojarzoną z żadną ze wspólnot.

Mniej jednoznaczne były oceny zakonów masowych duszpasterskich. Posiadały one wyraźny charakter „sytuacyjny”, o czym świadczy oscylowanie od apoteozy zachowań zakonników do bez porównania rzadszych, ale znamiennych potępień. Oceny dotyczyły na ogół poszczególnych osób i klasztorów, bez rozciągania generalizacji na cały zakon. W wielu wypadkach pochwały i krytyka dotyczyły przedstawicieli tego samego zakonu. Ciekawego materiału dostarczają tu artykuły w „Nowej Polsce” (pismo

⁵² Por. przyp. 32.

⁵³ Pijarzy w owym okresie opierając się różnorodnym presjom rządowym byli zagrożeni likwidacją. Por. „Polak Sumienny” 17 XII 1830; 21 I 1831; „Nowa Polska” 23, 27 VI 1831.

⁵⁴ O akcesie pijarów rozpisła się prasa wszystkich odłamów. Kilkakrotnie też przedrukowywano ich listę imienną. Por.: „Kurier Warszawski” 19 II 1831, „Kurier Polski” 19 II 1831; „Merkury” 18 II 1831; „Polak Sumienny” 22 II 1831.

to poświęciło znacznie więcej miejsca sprawom dotyczącym religii, Kościoła i duchowieństwa niż konserwatywny „Kurier Warszawski”). Spotkać w nich można najgorętsze pochwały i najostrzejsze potępienia. Opierając się na publicystyce powstańczej można wysunąć nader zasadne przypuszczenie, iż ogół zakonów duszpasterskich rysował się politykom i publicystom insygnentem raczej w kategoriach mało zróżnicowanej masy niż wyraźnie rozpoznawalnych grup. Wybijały się bądź niektóre jednostki, bądź poszczególne konwenty. Prasa stołeczna np. poświęciła bardzo wiele uwagi trzem zaangażowanym patriotycznie przełożonym zakonnym Warszawy: gwardianowi kapucynów – Beniaminowi Szymańskiemu, przeorowi karmelitów bosych – Kornelemu Łyce i gwardianowi franciszkanów konwentalnych Janowi Jakubowi Piaseckiemu.

Mniej jednoznaczne były też osądy o roli „mnichów kapturowych” w „minionym okresie”. Na ich ambiwalencji zaciążyła oświeceniowa jeszcze niechęć do tego typu formacji. Oskarżano „mnichów” o współudział w obaleniu Potockiego, stawiano niekiedy zarzut „fanatyzmu”, ale też broniono ich postawy w czasach przedpowstańowych. Na ogół przyznawano zakonom duszpasterskim autentyczny patriotyzm, widziano bezsporną ich aktualną użyteczność dla sprawy narodowej, doceniano zwłaszcza umiejętność podejścia tego typu wspólnot do mas plebejskich. Ponadto – już samo hasło walki w obronie religii posiadało nawiązania do legendy barskiej, tak mocno akcentującej patriotyzm zakonów „nieelitarnych”. Jednak „masa” zakonów duszpasterskich – jako całość – nie dorastała swymi walorami do wzorca pijarskiego. Niemniej, dzięki liczebności ludzi i konwentów oraz wszechstronnej aktywności „mnichów” stereotyp zaangażowania patriotycznego kleru zakonnego pojawiał się na łamach prasy najczęściej właśnie w związku z ich postawą i działaniami. W publicystyce okresu spotykamy ogromną ilość wzmianek i dłuższych relacji przede wszystkim o najliczniejszej grupie zakonnej – zakonach franciszkańskich (bernardynach, reformatach, kapucynach i franciszkanach konwentalnych). Przewijają się też przez łamy gazet dominikanie, karmelici bosi i trzewickowi, augustianie, marianie i inni.

Z punktu widzenia stereotypów i wzorców interesujące wydaje się, że żywy oddźwięk budziły nie tylko zaangażowania skrajne (np. zaciąganie się do wojska), ale i te, które dając priorytet kapłaństwu i obowiązkom zakonnym odcinały się od wszelkich nadużyć i ekstrawagancji. Doceniano i nurt zaangażowań ściśle religijnych, określających, iż rzeczą zakonnika nie jest walka zbrojna, lecz „krzyż i pokutne paciorki”⁵⁵. Tu pierwszoplanowymi były tak niewymierne zewnętrznie wartości, jak modlitwa i czyny pokutne w intencji ojczyzny. Dowodziło to, że religijność społeczeństwa traktowano poważnie, nie zaś wyłącznie jako „środek masowego przekazu” dla treści narodowych. Owszem, w wielu wypowiedziach zobowiązania religijne pojęte wedle obowiązków stanu miały się stać punktem wyjściowym tego, co należyne jest ojczyźnie.

Największą jednak popularność osiągnął inny stereotyp: anonimowego w zasadzie, „prostego” zakonnika, nawiązujący w dużej mierze do legendy barskiej. Ów stereotyp obejmował obszerną sferę aktywności: różnorodne działania duszpastersko-

⁵⁵ „Kurier Warszawski” 5 III 1831.

-kaznodziejskie i lazaretowo-charytatywne, aż do przypadków ekstremalnych (niezmiernie skądinąd ważnych dla ówczesnej opinii o zakonach) – do typu zakonnika „sarmackiego” – na koniu, z bronią w rękę, przewodzącego oddziałom powstańczym. W sposób zgoła wyjątkowy utrwalił się w świadomości współczesnych obraz (w rozmaitych wariantach przekazywany na bieżąco przez prasę od grudnia do połowy lutego oraz przez literaturę wspomnieniową) bernardyna na koniu, w ostrogach, z pistoletami, lancą, krzyżem i pałaszem i z przypiętą do habitu kokardą narodową, wjeżdżającego na czele bądź oddziału wojskowego, bądź gromady ochotników⁵⁶. Zwielokrotniony w różnych opisach „bernardin na koniu” w świadomości współczesnych urósł do rangi wzorca pewnego typu zaangażowania duchowieństwa zakonnego w powstanie. Nie chodziło w nim, jak w przypadku pijarów – o ideologów i prowodyrów, ale o spontaniczną reakcję szeregowego zakonnika, posiadającego umiejętność oddziaływania na masy. W dalszych relacjach o jego dziejach, pozostanie on w armii bądź jako kapelan (formalny lub nieformalny), bądź przywdzieje mundur i zasili szeregi. Ocena tej postaci wahała się od powszechnego entuzjazmu – do sporadycznych wprawdzie głosów potępienia. Warto przy tym dodać, że określone wzorce patriotycznego „mnicha” pozostaną żywe w publicystyce do końca powstania. Analogicznie rzecz się przedstawia, jeśli chodzi o kler parafialny. Ostatnia notatka w prasie listopadowej dotycząca zakonów kreśliła optymistyczny obraz „ku pokrzepieniu serc” – bernardyna z Łomży, prowadzącego skuteczną partyzantkę na tyłach wroga⁵⁷. Można przy tym dodać, iż jeśli ów motyw spontanicznego, „sarmackiego”, anarchistycznego zaangażowania kleru w obronie ojczyzny miał oparcie w legendzie Baru, to jego uzupełnienie: obraz pracy zakonników włączonej w organizację państwa powstańczego (regularne duszpasterstwo wojska, praca w lazaretach, obsługa uroczystości państwowych), nawiązywało do religijnych wzorów insurekcji kościuszkowskiej.

Ukazane wyżej wzorce stanowią tylko zasygnalizowanie problemu zaangażowań – przede wszystkim duszpasterskich – duchowieństwa w sakralizacji poczynań powstańczych, w których zakony odegrały, jeśli nie wiodącą – to w każdym razie ważną rolę.

*

Przechodząc do kwestii życia religijnego w okresie wydarzeń listopadowych nasuwa się na wstępie kilka ogólniejszych uwag. Przy zestawieniu dwóch okresów:

⁵⁶ Przypuszczalnie nie chodzi tu wyłącznie o bernardynów, być może, że mieszano różne gałęzie franciszkańskie. Do obrazu „bernardyna na koniu” zob. m.in. Archiwum Kapucynów Nowe Miasto n/Pilicą: *Adnotationes Novomiastensae* T. 3, s. 114; Lipiński, dz. cyt., s. 231; F. Gajewski, *Pamiętnik [...]*, t. 2, Poznań 1870, s. 113; K. Kozłian, dz. cyt., t. III s. 286; „Goniec Płocki” 8 I 1831; A. Kraushar, *Życie potoczne Warszawy w czasach powstania listopadowego*, Warszawa 1910, s. 42.

⁵⁷ „Kurier Polski” 4 IX 1831. Notatka przypuszczalnie zawiera błąd, gdyż Łomża nie posiadała klasztoru bernardynów; być może, że losy powstania zagnały do tej miejscowości jakiegoś bernardyna bądź z pobliskiej Ostrołęki, bądź nawet z prowincji litewskiej.

przedpowstaniowego i insyngenckiego, wydaje się oczywiste, że idea religii jako „instrumentu wolności” narastała wprawdzie w tym pierwszym okresie, ale nie mogła w nim znaleźć warunków rozwoju ani środków publicznego jednoznacznego wyrazu. Aby było inaczej – musiał dokonać się przewrót polityczny. Powstanie, choć nawiązywało do „rewolucji moralnej” okresu wcześniejszego, oznaczało w tej dziedzinie bez wątpienia wielki skok rozwojowy. Znacznie większą ciągłość wykazuje nurt, który można określić jako postępujące nasywanie życia religijnego treściami patriotycznymi. W okresie przed i po 29 listopada 1830 r. opiera się na tych samych obrzędach i instytucjach, nawiązuje do podobnych wartości i gestów. W życiu religijnym powstanie jest akceptowane jako rzeczywistość, do której od dawna się przygotowywano.

Specyficzna obrzędowość okresu insyngenckiego nakładała się na normalny rytm kalendarza liturgicznego, a jej rola dydaktyczna związana była ściśle z ideologią religijną zrywu niepodległościowego, co więcej – stanowiła dlań konfesyjną sankcję. Zarówno sfery rządzące, jak i ugrupowania polityczne świadome były głębokiego przywiązania do religii szerokich mas społeczeństwa, które oczekiwało i potrzebowało sankcji religijnej dla ruchu niepodległościowego.

Zarysowuje się tu konieczność przeprowadzenia pewnej próby typologii nurtów życia religijno-patriotycznego – rzutujących zresztą na całą sferę zaangażowań duchowieństwa. Jak każda klasyfikacja postaw i zachowań ludzkich – i ta siłą rzeczy zawierać będzie ogromne uproszczenia. Rozróżnić tu można nurt religijny sterowany i religijne reakcje spontaniczne.

Nurt sterowany obejmuje z jednej strony nakazy i sugestie rządowego programu oddziaływania religijnego, z drugiej – oficjalne wytyczne polskiej hierarchii kościelnej. Biorąc pod uwagę obie grupy normatywów trudno jest bliżej sprecyzować, w jakiej mierze włączenie się kleru w pracę ogólnie zorganizowaną było wyrazem patriotyzmu osobistego, a w jakiej prostą konsekwencją przynależności do stanu duchownego i otrzymanej formacji. Wojna przecież niosła dla duchowieństwa szczególne obowiązki gorliwości duszpasterskiej, które w oczach ludzi znajdowały wspólny mianownik ze sprawą służby narodowej. Jednakże do nurtu sterowanego można włączyć także działalność grup radykalnych i opozycyjnych, wykorzystujących religię do określonych celów – nie zawsze zgodnych z oficjalną linią rządową. Niektórzy aktywiści tego odłamu politycznego byli ponadto kapłanami i choć działali bądź poza zakonem, bądź poza bezpośrednimi związkami z hierarchią duchowną byli ludźmi angażującymi w swej działalności funkcję, charyzmat i autorytet kapłaństwa. Właśnie oni wysunęli się na czoło ideologów religijnych powstania.

Spontaniczny ruch religijno-patriotyczny i dawał wyraz określonym potrzebom oraz przeżyciom zbiorowym, i stanowił bezpośrednią reakcję na toczące się wypadki. Biorąc pod uwagę duchowieństwo – wyróżnić tu można dwa rodzaje inicjatyw i działań: zgodne z normami przewidzianymi dla stanu duchownego oraz te, które się wyraźnie z nich wyłamywały (np. zaciąganie się kleru do wojska).

Nasuwa się tu spostrzeżenie, że nurt sterowany, charakterystyczny w pierwszym rządzie dla grup rządzących lub dążących do osiągnięcia władzy, niejednokrotnie odbiegał od szerszej motywacji religijnej, posługując się nią jako rodzajem „chwytu propagandowego”.

Rozróżnienie powyższych nurtów jest cenne metodologicznie, choć zastosowanie go do klasyfikacji poszczególnych akcji nastręcza wiele trudności. Nakazy władz wychodziły naprzeciwko potrzebom „oddolnym”, akcje spontaniczne ujmowane były w ramy „odgórnej” organizacji, ponadto uwzględnić trzeba jeszcze presję opinii publicznej, która odbierała znamię spontaniczności różnym inicjatywom formalnie dobrowolnym. Dlatego też, choć możemy wykorzystać tylko fragmentaryczny materiał, posłużymy się chronologicznym układem wydarzeń, który pozwoli lepiej ukazać oba nurty w ich wzajemnym przenikaniu.

Dla zobrazowania problemu szczególnie cenny jest materiał z historii zakonów duszpasterskich, a zwłaszcza w odniesieniu do życia religijno-patriotycznego Warszawy, rysującego się w źródłach publicystycznych znacznie wyraziściej niż życie religijno-patriotyczne na prowincji. Główną siłą działalności miejskiej zakonów stanowiła ich koncentracja w większych ośrodkach miejskich, rodzaj aktywności, sprawność organizacyjna. Zdolność tworzenia i podtrzymywania przez te wspólnoty emocji religijno-narodowych na bazie zrozumiałej dla warstw plebejskich „barokowo-folklorystycznej” pobożności była wartością tak dużą, że potrzeby chwili kazały zapomnieć osobom nastawionym do tego zjawiska krytycznie o elementach „zabobonu i fanatyzmu”, tkwiących w takiej pobożności. Przypominano sobie o nich w momentach kontrowersji politycznych. Panowała opinia, że pod względem świadomości narodowej zakonnicy stoją wyżej od kleru parafialnego⁵⁸, mimo że od pierwszych tygodni wydarzeń listopadowych zwracano uwagę na uaktywnienie plebanów → „opowiadaczy Boskiej Nauki”⁵⁹. Rzecz miała już zresztą pewne tradycje w insurekcji kościuszkowskiej i w powszechnej mobilizacji przeprowadzonej przed kampanią 1812 r. Dużo sobie obiecywano od pomocy proboszczów – zwłaszcza w ostatnim etapie powstania – w związku z ogłoszeniem pospolitego ruszenia.

Być może, iż jedna z przyczyn aktywniejszego niż w przypadku kleru diecezjalnego włączenia się zakonników zajmujących się duszpasterstwem masowym w poparcie walki niepodległościowej leżała w samej strukturze wspólnotowej oraz w jej „specjalizacji”. Owa struktura stanowi ważny wyróżnik pomiędzy działalnością kleru parafialnego a zakonami. W większości przypadków działalność kleru parafialnego nosiła cechy indywidualnego działania, gdy idzie o zakonników – ich aktywność posiadała punkty odniesienia w stosunku do zbiorowości, i to nawet wówczas, gdy działania zakonników (zwłaszcza rekrutujących się spośród młodej generacji) nosiły cechy niesubordynacji lub wręcz buntu wobec władz wspólnoty, nie mówiąc o tych wypadkach, gdy były zgodne z

⁵⁸ Por. G a j e w s k i, dz. cyt., t. 2, s. 112-113.

⁵⁹ „Kurier Warszawski” 9 I 1831.

duchem zakonnym i działalnością zbiorową. Wprawdzie samowolne zaangażowania uderzały w istotę życia zakonnego opartego o zasadę posłuszeństwa, z drugiej jednak strony – właśnie zakony dysponowały pewną rezerwą sił duszpasterskich, co umożliwiało włączenie się w akcje, które dla pojedynczych duchownych parafialnych stanowiły nadzwyczajne, a nawet niemożliwe do przyjęcia obciążenie – niweczące normalny tok pracy duszpasterskiej (np. obsługa lazaretów, szpitali cholerycznych). Ponadto zakony miały wypracowaną odrębną technikę oddziaływania spektakularnego na masy, specjalizowały się bowiem w organizowaniu tłumnych imprez religijnych (odpusty, pielgrzymki, misje). Posiadały więc wyraźne predyspozycje do działalności specjalnej o charakterze religijnym, którą w okresie trwania walki narodowej przesylić miały treściami patriotycznymi. W nieco też inny sposób oddziaływały na zakony niż na kler świecki takie stymulatory związane z nadzwyczajnymi okolicznościami, jak stan wojenny czy epidemia cholery.

*

Wracając do właściwego tematu podkreślić trzeba, iż spontaniczne wystąpienia religijno-patriotyczne datują się od samych początków powstania. Pierwsza taka manifestacja miała miejsce już 1 grudnia, kiedy „solelna procesja ludowa” złożyła w katedrze słynne sztandary, zdeponowane w Pałacu Staszica przez generałową Dąbrowską, a wśród nich chorągiew Mahometa wziętą pod Wiedniem⁶⁰.

Jeszcze większe znaczenie jako akt „uświęcenia rewolucji” miała następna manifestacja – w dniu 3 XII 1830 r., kiedy po powrocie wojsk polskich stacjonujących przy Konstantym omal nie doszło do linczu na generałach Wincentym Krasieńskim i Zygmuncie Kurnatowskim. Rozentuzjuszony i podniecony tłum udał się do kościoła kapucynów, by poświęcić „insygnia wolności”: czerwoną czapkę frygijską lub – jak twierdzą inni – krakuskę; miały być tam święcone również dwa sztandary legionowe. Poświęcenia „czapki wolności” dokonał popularny i znany w Warszawie gwardian klasztoru – Beniamin Szymański, zasłużony następnie w akcjach szpitalniczo-charytatywnych. Wygłosił przy tym „stosowne kazanie”, nawołując do „świętej jedności” i do zapomnienia uraz⁶¹. Był to skądinąd pierwszy znany akt sakralizacji kościelnej powstania – dokonany jeszcze przed oficjalnym otwarciem kościołów. Tego typu poczynania nie stanowiły wydarzeń odosobnionych. Zupełnie spontaniczny obchód

⁶⁰ B. Mańkowska z Dąbrowskich, *Pamiętniki (W wyjątkach)*, Poznań 1881 (Odbitka z „Warty”), s. 119. Autorka cytuje list naocznego świadka – pijara Ksawerego Kurowskiego.

⁶¹ Wydarzenia relacjonowane na bieżąco przez „Kurier Warszawski” (4 XII 1830) oraz przez Lipińskiego (dz. cyt., s. 216). W innych opisach dnia 3 XII wydarzenie owo było pomijane, zwracano raczej uwagę na samo obnoszenie „insygniów wolności” oraz na zajścia na Placu Bankowym (por. np. K. B. Hoffmann, *Wielki Tydzień Polaków czyli opis pamiętnych wypadków w Warszawie od dnia 29 listopada do 5 grudnia 1830*. Warszawa 1915, s. 38-39; Zwierekowski, dz. cyt., s. 24; Kruszeński, dz. cyt., s. 16).

religijny zorganizowała młodzież lubelska natychmiast po dotarciu do miasta wiadomości o „chwalebnej rewolucji” w Warszawie, zbierając się na cmentarzu i składając na grobach ojców przysięgę zaciągnięcia się pod sztandary narodowe. Warto zaznaczyć, iż święcenie insygniów wolności stało się wzorem dla wystąpień późniejszych. Na przykład w tymże samym Lublinie 14 grudnia odbyła się wielka manifestacja ludności ze święceniem „czapki wolności”, w której uczestniczył osobiście sufragan Mateusz Wojakowski⁶².

W pierwszych tygodniach powstania czynniki oficjalne dążyły do stępienia „ostrza rewolucji” i przełamania nastrojów panikarskich, wywołanych załamaniem się poczucia stabilizacji. W ramach tej akcji doprowadzono do otwarcia kościołów w Warszawie⁶³, zamkniętych w obawie niepokojów ulicznych. Chłopicki po objęciu dyktatury zarządził na dzień 6 grudnia nabożeństwo dziękczynne, z tym że obok dziękczynnego *Te Deum* za dokonany przewrót śpiewano *Salvum fac* za monarchę, a także modlono się za dyktatora, który w jego imieniu objął władzę⁶⁴. Pierwsze więc oficjalne obrzędy kościelne posiadały wyraźny sens kontrrewolucyjny i stanowiły kontynuację służebnej w stosunku do wymogów rządowych roli religii. Na prowincji reakcja na wybuch powstania mogła być już w znacznie mniejszym stopniu kontrolowana przez władze, choć mógł ją paraliżować element zaskoczenia i dezinformacji. Warto przy tym zwrócić uwagę, iż w samej Warszawie z miejsca starano się przeciwdziałać pacyfikacyjnemu charakterowi obrzędów. Taką kontrakcją było zorganizowanie równocześnie z nakazanymi nabożeństwami powtórzenia religijno-patriotycznych egzekwiów z początku listopada za ofiary rzezi Pragi.

Pierwszy instruktarz powstańczych czynników rządowych sygnowany przez bpa Adama Prażmowskiego i przeznaczony dla duchowieństwa, datowany 7 XII 1830 r., usprawiedliwiał wprawdzie zryw „nocy listopadowej” niepraworządnością i nadużyciem władzy, ale żadne kategoryczniejsze sformułowanie nie sugerowało, iż po odpowiednich koncesjach i poręczeniach owa władza nie zostanie przywrócona. Nawoływano jedynie do jedności, spokoju i modlitwy w intencjach ojczyzny.

Obarczenie duchowieństwa funkcją pacyfikacyjną posiadało dużą wagę, gdyż przy zespoleniu się emocji religijnych i niepodległościowych obawiano się nie kontrolowanych reakcji tłumu, które mogły być wywołane zgoła nieoczekiwanymi bodźcami zewnętrznymi. Jednym np. z takich bodźców był fenomen astronomiczny w postaci „ognistej kuli”⁶⁵. Zjawisko budzące grozę – a w każdym razie niepokój – wzmogło pobożność,

⁶² J. Skarbek, *Udział duchowieństwa województwa lubelskiego w powstaniu listopadowym*, „Roczniki Humanistyczne XVII (1969), z. 2, s. 88.

⁶³ Otwarcia kościołów żądał na nocnym posiedzeniu Rady Administracyjnej Adam Czartoryski; apelowała o to prasa; por. „Dziennik Powszechny Krajowy” 3 XII 1830.

⁶⁴ Nabożeństwa pierwszych tygodni powstania relacjonowała obszernie prasa. Por. też: P. L e l e w e l, *Pamiętniki i Dziariusz domu naszego 1790-1832*, Wrocław 1966, s. 303; W. T o k a r z, *Relacje konsula generalnego w Warszawie barona von Oechsnera o powstaniu listopadowym* [w:] *Studia z dziejów Warszawy*, Warszawa 1937, s. 9; K r a u s h a r, *Życie potoczne*, s. 10.

⁶⁵ „Gazeta Warszawska” 16 XII 1830 i 11 I 1831; D r e w n i c k i, dz. cyt., s. 225-226.

lecz równocześnie wywołało nie zawsze pożądane skojarzenia z podobnymi „dziwami” z okresu insurekcji kościuszkowskiej i „kometem” z 1812 r.

Na obecnym etapie badań trudno jest jednoznacznie odpowiedzieć, w jakim stopniu duchowieństwo włączyło się w postulowaną przez czynniki rządowe akcję antyrewolucyjno-pacyfikacyjną. Wydaje się, iż właśnie na prowincji wiadomość o wybuchu powstania witano spontaniczniej, bez odgórnych dyrektyw, szczególną zaś okazją do płomiennych wystąpień patriotycznych z kazalnicy było w wielu miejscach święcenie orłów polskich dla formującej się Gwardii Narodowej czy Straży Bezpieczeństwa⁶⁶. Problem jest tym bardziej skomplikowany, gdyż można wskazać zarówno na środowiska kościelne, dla których ugoda była jedynym do zaakceptowania wyjściem, jak i na nieliczną wprawdzie grupę duchownych, usiłujących przeciwdziałać tendencjom pacyfikacyjnym w imię wolności i suwerenności kraju. Zauważyć można, że już 1 grudnia (początkowo w Radomiu) rozpoczął działalność radykalny pijar – Puławski. W pierwszych dniach „chwalebnej rewolucji” duchowieństwo, podobnie jak całe społeczeństwo, było w dużej mierze zdezorientowane. Mocno przeżywało zachwianie poczucia stabilizacji i lęk przed tym, co przyniesie przyszłość. Podporządkowanie się czynnikom rządowym mogło być interpretowane jako posłuszeństwo wobec legalnej władzy, przy czym kler szeregowy mógł ulegać tym samym, co znaczna część społeczeństwa iluzjom, iż władza powstańcza broniąc interesów kraju gotowa jest w każdej chwili do podjęcia wojny o suwerenność. Znamienne w tym względzie wydaje się tu świadectwo człowieka dalekiego od klerykalizmu, Walentego Zwierkowskiego, dotyczące pierwszej dyktatury Chłopickiego. „Duchowieństwo rzymskie zagrzewa patriotycznymi głosami do bronienia świętej religii, nie wiedząc, że ten lud służy za igrzyszkę przewodnikom”⁶⁷.

Episkopat i wyżsi przełożeni zakonni zachowywali w pierwszych tygodniach powstania dużą rezerwę. Postawę wyczekiwania cechowała na ogół solidarność wobec dyktatury. Najwcześniej oficjalne dyrektywy dla kleru popierające zarządzenia czynników rządowych wyszły w pierwszej dekadzie grudnia⁶⁸. W aspekcie rozważanych tu problemów ważna jest nie tyle postawa polityczna biskupów oraz brak jedności w stosunku do zrywu powstańczego, ale sam fakt, iż przynajmniej niektórzy z nich oficjalnie swymi podpisami usankcjonowali „rewolucję”. Od tego bowiem momentu nie można było szermować argumentem o jej areligijności i o zdecydowanym odcięciu się od niej hierarchii kościelnej. Dla wielu samo słowo „rewolucja” budziło pejoratywne

⁶⁶ Por.: mowa patriotyczna z 5 XII 1830 ks. Ostrzychowskiego z Zakrocymia („Polak Sumienny” 7 XII 1830), uroczystości religijne poświęcenia orłów polskich u marianów w Mariampolu („Kurier Warszawski” 27 XII 1830), 13 XII 1830 – uroczyste poświęcenie chorągwi Gwardii Narodowej w Stopnicy z kazaniem kanonika Ludwika Łętowskiego („Gazeta Warszawska” 26 XII 1830), 8 XII 1830 – zawieszenie orłów polskich w Płocku połączone z uroczystością religijną („Goniec Płocki” 24 XII 1830) i wiele podobnych przykładów.

⁶⁷ Z w i e r k o w s k i, dz. cyt., s. 72.

⁶⁸ 5 XII – odezwa bpa kaliskiego Józefa Koźmiana oraz jego cyrkularz do dziekanów z 8 XII. List pasterski Skórkowskiego z 10 XII, w którym już została postawiona teza, iż powstanie jest wojną w obronie niepodległości i religii.

skojarzenia z „okropnościami” rewolucji francuskiej. Pierwsze wypowiedzi biskupów wyraźnie je osłabiły i termin „rewolucji warszawskiej” nabierał wyraźnego znaczenia przewrotu zbrojnego, a dalszy ciąg skojarzeń miał doprowadzić w rezultacie do postawienia znaku równania pomiędzy „rewolucją” a „powstaniem narodowym”. Wyraźne wiązanie nadziei z Chłopickim (nie wchodzę tu bliżej w uwarunkowania polityczne) posiadało szereg aspektów religijno-kościelnych. Pasterze diecezji oraz wyżsi przełożeni zakonni szczególnie lękali się skutków wojny z Rosją, tak w sensie obawy przed działaniami wojennymi i towarzyszącymi im ofiarami w ludziach oraz zniszczeniami, jak i rozprzężeniem; obawiali się również radykalnej rewolucji społecznej, a myśląc perspektywicznie – klęski, która by przyniosła nowe „szkody” dla Kościoła – przede wszystkim w postaci wzmózonych represji ze strony innowierczego władcy.

Przyjęcie wybuchu powstania przez inne środowiska duchowieństwa jest zagadnieniem prawie jeszcze zupełnie nie przebadanym. Wprawdzie wiele przekazów mówi o powszechnej i entuzjastycznej jego recepcji przez kler prowincjonalny oraz o niemal natychmiastowym podjęciu propagandy niepodległościowej z ambony i przez urządzenie uroczystości religijnych. Wydaje się jednak, iż wiele wzmianek tego typu prasa zamieszczała „ku pokrzepieniu serc”, a rzeczywistość była znacznie bardziej złożona i wymaga wnikliwych studiów nad poszczególnymi regionami kraju i środowiskami duchowieństwa. Nawet w przypadku konkretnych i spektakularnych wystąpień kleru „za rewolucją” ważna jest tu data takiej „opcji”, której znaczenie uchodziło często uwadze badaczy okresu listopadowego.

Chłopicki więc stanowiąc rękojmię ograniczonej przynajmniej stabilizacji oraz tarczę przeciwko rewolucyjnym poczynaniom w pejoratywnym znaczeniu tego słowa.

Właściwe ukierunkowanie egzaltacji religijno-patriotycznej pierwszych dni było tym pilniejsze, że w grę wchodził autorytet moralny Kościoła. Gdyby został on użyty do „zrewolucjonizowania tłumów”, mogłoby to pociągnąć za sobą nieobliczalne skutki polityczne. Właśnie temu miały przeciwdziałać rządowe rozporządzenia dotyczące obrzędów religijnych⁶⁹, a przede wszystkim nakazane w całym kraju 40-godzinne nabożeństwa w intencji ojczyzny, w czasie których kaznodzieje powstrzymać mieli lud od „bezprawów” oraz nawoływać do ofiarności i posłuszeństwa. Wpływ kleru na religijnie usposobiony tłum był istotnie poważny. Daje temu wymowne świadectwo pijar Franciszek Ksawery Kurowski, opisując zaburzenia z drugiej połowy grudnia. Po charakterystyce rozszalałego tłumy dodaje on:

„[...] Widzieliśmy ten sam poczciwy i łagodny lud jak się korzył i padał w świątyniach pańskich na kolana skrapiając łzami stopnie ołtarza, jak kornym bił czołem przed kapłanem, który pouczał i karmił z kazalnicy, który jednym skinieniem z krzyżem w ręku wyprowadziłby całą tę owczarnię na śmierć męczeńską za wiarę i ojczyznę”⁷⁰.

Warto jednak przytoczyć znamieny fakt, świadczący, iż emocje i reakcje powstające w ramach obrzędów religijnych były trudne do opanowania i dla samego

⁶⁹ Por. S k a r b e k, Z i ó ł e k, dz. cyt., s. 47 i 49.

⁷⁰ Fragmety listu Kurowskiego przytacza Mańkowska (dz. cyt., s. 114).

duchowieństwa lub też, że część duchowieństwa bynajmniej nie pragnęła ich kontrolowania w duchu rządowym. Chłopicki stawiając na pacyfikacyjną funkcję obrzędów był zmuszony równocześnie je ograniczać, przy czym ograniczenia te dotyczyły nie obchodów „ekstraordynaryjnych”, lecz normalnych uroczystości roku kościelnego. Takim aktem był zakaz odprawiania pasterki w nocy w obawie przed rozruchami ulicznymi⁷¹.

W ciągu czterech tygodni trwania powstania usiłowano więc narzucić religii analogiczną funkcję jak w Królestwie. Została ona użyta przez ówczesne czynniki rządowe jako podpora porządku istniejącej władzy – dążącej do lojalizmu. Oficjalne wystąpienia rządowo-kościelne, rzutujące na całokształt życia religijnego, cechowała ostrożność (z wyjątkiem może enuncjacji Skórkowskiego) a w każdym razie duże wyważenie, dalekie jeszcze od sformułowań późniejszych o religii jako o „instrumencie wolności”. Istotna dla Kościoła zmiana ideologiczna, mimo powtórnego objęcia dyktatury przez Chłopickiego (bo i charakter owej dyktatury uległ zmianie) zaszła po uroczystej proklamacji sejmowej z 18 XII 1830 r. Zaistniał bowiem od tego momentu nowy porządek, w którym ogłoszono naród źródłem władzy i praw. Odtąd aktywizacja ludzi Kościoła w służbie powstania obejmować będzie zarówno akcje nakazane i kontrolowane przez rząd, jak i podejmowane na szerszą skalę akcje spontaniczne, dla których zapalono, w pewnym przynajmniej zakresie, „zielone światło” legalności.

*

Proklamacja uznająca powstanie za narodowe odbiła się niemal natychmiast nawet na sterowanym przez czynniki rządowe nurcie życia religijnego. Ważnym wyznacznikiem stał się tu Manifest Izb Sejmowych skierowany do krajów Europy⁷², uzasadniający, iż cały naród polski posiada prawo do samostanowienia o swoim losie. Głośna np. stała się konkluzja nabożeństwa 40-godzinnego u sakramentek w Warszawie (z dn. 28 XII 1830) wraz z wygłoszonym w tym duchu kazaniem dominikanina Brodzińskiego⁷³. Oficjalne dyrektywy w stosunku do duchowieństwa po przełomowym momencie ogłoszenia insurekcji narodowej zawarte zostały w *Odezwie do księży Plebanów i Proboszczów Wiejskich* nawołującej do tego, aby „Opowiadacze Boskiej Nauki” użyli wpływu na wiernych, aktywizując ich w kierunku poparcia powstania⁷⁴. Komisje wojewódzkie

⁷¹ Prasa opublikowała zakaz, ponadto Rzymski w swym *Dyariuszu* (k. 5v pod dn. 24 XII 1830) odnotował, iż rozporządzenie było dostarczone administratorom kościołów zarówno przez Konsystorz, jak przez Radę Muncypalną i obejmowało nie tylko zakaz odprawienia pasterki w nocy, ale: „aby przed 6-tą rano dzwonoń nie poruszyć”. Do tego stopnia obawiano się tumultu, że straż patrolowały ulice przez całą noc.

⁷² *Ż y w c z y ń s k i*, dz. cyt., s. 134; J a b ł o ń s k a - D e p t u ł a, *Ż y c i e r e l i g i j n e*, cz. 1, s. 75.

⁷³ „Gazeta Warszawska” 3 I 1831.

⁷⁴ Odezwę publikowała prasa, por. np. „Kurier Warszawski” 9 I 1831.

zobowiązywały proboszczów do odczytywania z ambon wydanych odezw w ciągu trzech kolejnych niedziel⁷⁵.

W związku ze zwiększającym się napływem ochotników i uzupełnieniami dokonywanymi w armii polskiej osobne znaczenie posiadała religijna oprawa nadawana rozmaitego typu aktom militarnym, posiadająca charakter bądź oficjalny – z nakazu lokalnych czynników władzy, bądź spontaniczny. Można tu przykładowo wymienić uroczyste nabożeństwo w klasztorze pobenedyktynskim na Łyścu dla ochotników z okolic Kielc (z aktywnym udziałem księży z Nowej Słupii), uroczystości w kolegiacie pułtuskiej z okazji zaprzysiężenia oddziału Kurpiów, ceremonia przysięgi nowo zaciężnego pułku w Krośniewicach – wraz z poświęceniem sztandaru wręczonego klerykowi klasztoru karmelickiego – „jeszcze w habicie”⁷⁶. W Warszawie głośne się stało nabożeństwo u franciszkanów konwentualnych dla Korpusu Wolnych Strzelców, który złożył na ołtarzu swój sztandar uroczystie poświęcony przez gwardiana Pia-seckiego⁷⁷.

Stosując się do starych norm zwyczajowych czynniki władzy dbały o to, by różnego typu akty oficjalne zapoczątkowane były aktem religijnym, jak np. uroczysta msza inicjująca drugie zwołanie Izb Sejmowych, celebrowana w katedrze przez Prażmowskiego⁷⁸.

Na przełomie drugiej i trzeciej dekady stycznia z inicjatywą rozmaitego typu uroczystości religijnych wystąpiło reaktywowane Towarzystwo Patriotyczne Warszawskie. Ów rodzaj działalności „klubistów” wycisnął charakterystyczne piętno zwłaszcza na życiu religijnym stolicy. Był to nurt religijny zdecydowanie sterowany politycznie i przepajany treściami bądź opozycyjnymi, bądź wręcz niezgodnymi z dążeniami oficjalnych czynników rządowych.

Należy w tym miejscu choć na chwilę zatrzymać się nad dwoma kwestiami: dlaczego Towarzystwo Patriotyczne tak znaczną wagę przywiązywało do obchodów religijnych (organizując równoległe i szereg innych o odmiennym charakterze) – oraz dlaczego ten rodzaj działalności rozwinęło głównie w oparciu o kościoły zakonne. Klub po upadku dyktatury wznowił swą działalność i mimo ponawianych deklaracji „masowości” oraz wysiłków nawiązania bliższej łączności z plebem pozostał nadal organizacją przede wszystkim „inteligentką”. Spełniał funkcję szerokiego forum dyskusyjnego nad wydarzeniami bieżącymi oraz kształtem przyszłej niepodległości. Wielu działaczy zdawało sobie sprawę, iż ruch o doktrynersko-inteligenckim charakterze obcy jest warszawskiej „ulicy” – trudnej do zrewolucjonizowania. Zwraca tu uwagę ocena historyka powstania Maurycego Mochnackiego, który porównując plebs warszawski w 1794 i 1830/31 r. dociekał jego braku „rewolucyjności” w listopadowym zrywie zbrojnym. Przyczyny nie upatrywał w głębokiej religijności mas plebejskich, gdyż ta nie mniejsza

⁷⁵ Por. „Goniec Płocki” 13 I 1831.

⁷⁶ „Kurier Warszawski” 16 I i 15 II 1831; „Merkury” 20 II 1831.

⁷⁷ „Kurier Warszawski” 26 I 1831.

⁷⁸ Tamże, 20 I 1831.

była w 1794 r., lecz w braku tej miary indywidualności co Jan Kiliński i Józef Sierakowski, „równie popularnych, jak bogobojnych” – oraz w przechwyceniu przez czynniki obce klasowo Rady Miejskiej, skutecznie paraliżującej radykalniejsze poczynania⁷⁹. Orientacja radykalna, składająca się z dość zróżnicowanych elementów szukała dróg i płaszczyzn porozumienia się z „pospółstwem”. Trudno było liczyć na efektywność propagandy publicystycznej. Nadal głównym środkiem inspirowania określonych postaw pozostawało żywe słowo oraz rozmaitego typu obchody, zawierające elementy inscenizacji i wymagające od masowego uczestnika określonych zachowań oraz gestów uzmysławiających przekazywane treści. „Klubiści” docenili w tym aspekcie wartość dydaktyczną i emocjonalną uroczystości religijnych przepojonych treściami patriotycznymi, zwłaszcza że posiadały one ustalone już w „minionym okresie” tradycje, do czego wyraźnie nawiązywano. Wcześniej też Klub docenił znaczenie ambony. Duchowieństwo przy znacznym swym autorytecie „w masach” miało wypracowaną w katechetyczno-duszpasterskim kontakcie umiejętność posługiwania się zrozumiałym dla masowego słuchacza językiem, potrafiło wytworzyć pożądany nastrój i budzić określone reakcje. Posiadało to szczególną wagę ze względu na głęboką religijność plebsu stolicy, podkreślaną przez pamiętnikarzy wszystkich orientacji politycznych. Duże ponadto znaczenie posiadało to, iż wśród aktywistów warszawskiego Towarzystwa Patriotycznego znalazła się niewielka wprawdzie, lecz bardzo dynamiczna grupa księży i zakonników (pijarów)⁸⁰. Abstrahując od oceny działalności owych kapłanów z punktu widzenia norm kanonicznych, nie ulega wątpliwości, iż religia była dla nich nie tylko praktycznym instrumentem, lecz pryncypialną podstawą prezentowanego tu nurtu życia religijnego. Ambona i obrzęd kościelny stanowiły niejako naturalną płaszczyznę ich działalności. Skuteczność podejmowanych akcji o charakterze religijnym była jednak warunkowana wciągnięciem do nich szerszych kręgów duchowieństwa. Dlatego właśnie „partia ruchu” zwróciła uwagę na zakony. Zdecydowały tu dwie ważne – sygnalizowane już wyżej – grupy czynników. Pierwszy – to взгляд natury statystycznej. Publiczne miejsca kultu aglomeracji warszawskiej w 80% kumulowały w swych rękach zakony obu płci, a więc wspólnoty konwentualne posiadały decydujący wpływ na rytm życia religijnego stolicy. Druga grupa czynników wiązała się ze szczególnymi predyspozycjami zakonów do urządzania masowych obchodów religijnych, nabytą praktyką przy cyklicznych czy „ekstraordynaryjnych” nabożeństwach, szeroko znanym w stolicy spektakularnym udziałem niemal wszystkich zakonów w obchodach ku czci „prawych Polaków i Polek”, posiadających tak wielkie znaczenie w „minionej przeszłości”. Ponadto wokół kościołów wspólnot konwentualnych skupiał się ruch bracki i konfraterski. Niemałe znaczenie miała tu i sama struktura wspólnotowa, zwłaszcza tam, gdzie potrzebna była współpraca nie tylko jednostek, ale całej, zorganizowanej grupy duchowieństwa. Ostatni – i to wcale

⁷⁹ M o c h n a c k i, dz. cyt., t. 2, s. 185-187.

⁸⁰ Warto zauważyć, że na bazie religijności ludowej budował następnie swój spisek ks. Piotr Ściegienny, kleryk pijarski i kombatan w okresie powstania listopadowego.

niebagatelny wzgląd – to rozpowszechnione przekonanie o bardziej patriotycznym i ofiarnym nastawieniu zakonników niż kleru świeckiego.

Inicjatorzy obchodów religijno-patriotycznych zdawali sobie sprawę z ogromnej wagi gatunkowej kazań i modlitw w intencjach ojczyzny oraz specjalnych uroczystości. Jeśli sprawa narodowa poruszana była w kościele, w świadomości wierzących nabierała wymiaru pierwszoplanowego.

Niezmiernie ważkim obchodem zorganizowanym przez Towarzystwo Patriotyczne była spektakularna uroczystość żałobna z 25 I 1831 r. ku czci straconych dekabrystów⁸¹. Ośrodkiem obchodów religijnych za „męczenników” wolności rosyjskiej był kościół unicki bazylianów – głównych celebransów uroczystości. Skądinąd była to pierwsza na tak wielką skalę udana próba Towarzystwa Patriotycznego wyprowadzenia ludzi na ulicę pod hasłami religijnymi i wolnościowymi. Wywarła ona ogromne wrażenie⁸², a jak wiadomo, wpłynęła na ogłoszenie tronu polskiego za wakujący. Towarzystwo święciło jeden z większych triumfów. Okazało się, iż tłumny obchód był skuteczniejszy od petycji. W ciągu najbliższych dni dwukrotnie na posiedzeniach Klubu podniesiono sprawę szczególnej wagi, szerszego wciągnięcia duchowieństwa w podobnego rodzaju akcje religijne o charakterze dydaktyczno-propagandowym⁸³.

W tydzień później (1 II) Towarzystwo zorganizowało w porozumieniu z karmelitami trzewickowymi na Lesznie obchód ku czci ks. Konstantego Dembka (eks-karmelity) i jego towarzyszy „zmarłych i zakatowanych w więzieniach moskiewskich” w czasie wielkiego procesu „zbrodniarzy stanu”. Starannie wyreżyserowana, przy gorliwym współudziale zakonników, uroczystość⁸⁴ miała na celu podtrzymanie nastrojów wywołanych detronizacją Romanowych. Przypomnieniem despotyzmu oraz krwawych krzywd patriotów polskich ugruntowywano przekonanie o słuszności decyzji, co do której wielu wyrażało poważne wątpliwości.

Podjęty przez leaderów Klubu ten rodzaj działalności nie był akcją przypadkową. Niezależnie od ich osobistych przekonań religijnych i stosunku do Kościoła zdawali oni sobie sprawę, iż odpowiadają na głębokie zapotrzebowanie społeczne, co znalazło wyraz w uzasadnieniu następnej manifestacji, tym razem adresowanej do młodzieży. Odbyła się 3 II i poświęcona została pamięci Staszica – z motywacją, iż „Polacy pozbawieni byli

⁸¹ Zachowało się o niej bardzo wiele przekazów prasowych i pamiętnikarskich. Por. np. „Kurier Warszawski” 26 I 1831; „Polak Sumienny” 29 I 1831; „Gazeta Warszawska” 28 I 1831; „Kurier Polski” 26 I 1831; Dembowski, dz. cyt., t. 2, s. 162; Janowski, dz. cyt., s. 184-186; J. Krasieński, *Pamiętniki od roku 1790-1831*, Poznań 1877, s. 192; Sokalski, dz. cyt., t. 2, s. 15. F. Wężyk, *Powstanie Królestwa Polskiego z roku 1830-1831*, Kraków 1905; s. 60-61; Zwierkowski, dz. cyt., s. 137-138; Kraushar, *Życie potoczne*, s. 37; tenże, *Klub Patriotyczny Warszawski w czasach powstania listopadowego*, Lwów 1909, s. 13; E. Oppman, *Warszawskie Towarzystwo Patriotyczne 1830-1831*, Warszawa 1937, s. 97.

⁸² Mochnacki, dz. cyt., s. 346-347. Por. Rzymski, dz. cyt., k. 13.

⁸³ Oppman, dz. cyt., s. 105-106; Kraushar, *Klub*, s. 16.

⁸⁴ Najobszerniejsze sprawozdanie umieściła „Nowa Polska” 2 II 1831, por. też: „Gazeta Warszawska” 1 II 1831.

przez lat tyle wolności zapłakania na grobach naszych wielkich rodaków”⁸⁵. Cześć dla moralnego autorytetu Staszica kulturowana (mimo ostrych obostrzeń policyjnych) wśród młodzieży patriotycznej i symbolika jego grobu u kamedułów bielańskich były niezmiernie żywotne. Tym razem współpracownikiem „klubistów” stał się erem kamedulski, który przyłączył się do „uczczenia pamiętki swego ciehego Przyjaciela”. Cechy Staszica jako chrześcijanina urosły w obchodzie do rangi świętości humanitarnej, a co wydaje się jeszcze bardziej interesujące, kreowanie przez leaderów w klubie Staszica „świętym” nie spotkało się z protestami. Nadanie oprawy religijnej uroczystości ku czci tej postaci fascynującej współczesnych konsekwentną uczciwością wewnętrzną i non-konformizmem dobitnie wskazuje, w jakim stopniu elementy sakralne potrzebne były polskim radykałom dla własnych celów propagandowych.

Odmienny sens oraz innego adresata społecznego posiadała następna z organizowanych manifestacji, poświęcona Kilińskiemu (7 II)⁸⁶. Przy jej organizacji współpracowali augustianie oraz dominikanie. Procesja z udziałem zakonników – w której obok emblematów religijnych niesiono portret Kilińskiego, trójkolorową kokardę narodową (wbrew uchwale sejmowej ustalającej barwę białą) i chorągwie z czasów insurekcji 1794 r. – oraz wygłoszone kazania i mowy z dużą siłą wyrazu wyeksponowały wzorzec kościuszkowski. Przypomniano warszawskie wydarzenia z okresu insurekcji, a ponadto inicjatorzy obchodu pomyśleli o nawiązaniu na płaszczyźnie uroczystości religijnej kontaktu z cechami rzemieślniczymi. Kościół dominikański na Nowym Mieście był właśnie ośrodkiem religijnym konfraterni szewskiej, do której należał Kiliński. Co więcej, „klubisci” postanowili tu, z niewielkim zresztą skutkiem, kreować nowym, radykalnym przywódcą ludu warszawskiego Rocha Chodorowskiego – starszego cechu szewców a zarazem pobożnego kierownika bractwa różańcowego przy dominikanach.

Jeszcze jeden obchód należał do tego samego cyklu – uroczyste nabożeństwo dziękczynne celebrowane przez biskupa-senatora Dziecielskiego, ordynariusza lubelskiego – u karmelitów trzewickowych na Lesznie z okazji pomyslniej potyczki pod Liwem. Nabożeństwo miało psychicznie przygotować ludność Warszawy do wojny i rzeczywiście wywarło duże wrażenie, m.in. ze względu na porywające kazanie księdza klubisty – Gackiego i podobne przemówienie Scipiona⁸⁷.

W związku ze zbliżającym się nieuniknionym starciem zbrojnym także i czynniki rządowe nie zaniedbały „mobilizacji duchowej” społeczeństwa na bazie religijnej. Zarządzono specjalną, codzienną modlitwę za ojczyznę po kościołach⁸⁸, a w śpiewanych „Suplikacjach” wezwanie „od wojny zachowaj nas Panie” zastąpiono wezwaniem „od niewoli wybaw nas Panie”. W nurt życia religijno-patriotycznego włączyły się i inne wyznania chrześcijańskie, a także Żydzi. W bożnicach warszawskich odprawiano

⁸⁵ „Nowa Polska” 5 II 1831; „Kurier Warszawski” 5 II 1831; „Polak Sumienny” 3 II 1831; „Gazeta Warszawska” 5 II 1831.

⁸⁶ J a n o w s k i, dz. cyt., s. 187; Por. K r a u s h a r, *Klub*, s. 28-29.

⁸⁷ Por. relacje: „Kurier Warszawski” 14 II 1831; „Merkury” 15 II 1831; „Polak Sumienny” 16 II 1831.

⁸⁸ „Kurier Warszawski” 13 II 1831; „Kurier Polski” 8 III 1831.

modlitwy za pomyślność ojczyzny, a rabini w tych samych intencjach nakazali dodatkowy post⁸⁹. „Pokrzepieniu serc” miało służyć spektakularne poświęcenie sztandarów przed Ratuszem Warszawskim, sztandarów sporządzonych z inicjatywy Towarzystwa Patriotycznego z napisem: „W Imię Boże – Za naszą i Waszą wolność”⁹⁰. W okresie narastającej grozy wojny podkreślona została ta sama idea, którą kilka tygodni wcześniej eksponował obchód dekabrystów, iż nie należy samodzielnicy Mikołaja utożsamiać z bratnią społecznością słowiańską. W momencie, gdy realnie obawiano się szturm Warszawy, gdy spora ilość osób ze sfer bogatszych w popłochu opuszczała stolicę – wzywano żołnierzy rosyjskich do braterstwa w imię Boga! Niestety, inicjatywa „klubistów”, aczkolwiek przyjęta z aprobatą, nie doczekała się szerokiego rozpowszechnienia (poza może korpusem Dwernickiego).

Przed pierwszymi bojami Brodziński wystąpił z inicjatywą, by reaktywować śpiew *Bogurodzicy*. Projekt nie został szerzej wprowadzony w życie. Natomiast czynniki rządowe troszczyły się o zapewnienie regularnej opieki religijnej żołnierzom, a przede wszystkim o dysponowanie rannych i umierających. W czasie kilkudniowej bitwy na przedpolach Pragi książe Czartoryski wystosował do zakonów apel, aby księża szli z krzyżem w rękę i śpieszyli z pomocą duszpasterską. Nawet niechętny powstaniu przełożony misjonarzy Paweł Rzymyński wysłał na Pragę trzech kapłanów z pomocą sakramentalną⁹¹, co zresztą mieściło się w ramach zasadniczych obowiązków kapłańskich.

Rząd wzywał ludność cywilną do zachowania spokoju, używając przy tym motywacji religijnej (odezwa do mieszkańców Warszawy z 15 II 1831). W czasie trwania bitwy grochowskiej otwarte całą dobę kościoły nie mieściły natłoku wiernych⁹². Po zażegnaniu bezpośredniego niebezpieczeństwa rytm życia religijnego wcale nie osłabł. Wpleciona weń została obrzędowość licznych pogrzebów „bohaterów” poległych na polu walki, a także rannych umierających po lazaretach. Wśród egzekwiów – najświetniejsze miał kreowany bohaterem narodowym gen. Franciszek Żymirski, pochowany w katakumbach kapucyńskich. Rola kościoła kapucyńskiego zasługuje na specjalną uwagę, gdyż od czasów Jana Sobieskiego pełnił on funkcje uprzywilejowanego miejsca pogrzebowego, a także miejsca pochówku wybitnych osobistości, w tym wielu osób zasłużonych dla ojczyzny. Tradycję powyższą kontynuował w czasie powstania.

Normalnym obrzędem religijnym, dla których wyznacznikiem był rok kościelny towarzyszyły akcenty patriotyczne: suplikacje i modlitwy za ojczyznę. Bernardyni z własnej inicjatywy przenieśli z oddalonego klasztoru na Czerniakowie do kościoła św. Anny czczone przez warszawiaków relikwie św. Bonifacego i urządzili codzienne

⁸⁹ „Dziennik Powszechny Krajowy” 15 II 1831.

⁹⁰ O roli tych sztandarów por.: „Polak Sumienny 5 II 1831; „Gazeta Warszawska” 13 II 1831; Janowski, dz. cyt., s. 186; Drewnicki, dz. cyt., s. 225; Zwiernowski, dz. cyt., s. 139; Wężyk, dz. cyt., s. 61; O. Spazier, *Historia powstania narodu polskiego z roku 1830 i 1831* [...], t. 2, Paryż 1833, s. 19.

⁹¹ Rzymyński, dz. cyt., k. 17.

⁹² „Dziennik Powszechny Krajowy” 20 II 1831.

nabożeństwo błagalne w intencjach ojczyzny⁹³. Kościół ten był ulubioną świątynią Skrzyneckiego.

Kontynuowano oficjalne nabożeństwa z udziałem Sejmu i Rządu. Nabrały one nowej wymowy, kiedy odbyło się szereg dziękczynnych uroczystości związanych z pierwszymi sukcesami zbrojnymi. Prasa zawiera wiele wzmianek o spontanicznej pobożności społeczeństwa. Spośród nich niemal starotestamentową wizją trąci opis chłopek z Płockiego, które w czasie jednej z utarczek gen. Jana Umińskiego przez cały czas jej trwania modliły się ze wzniesionymi rękami⁹⁴.

Wielki post oraz spowiedź wielkanocna wiernych i wojska przypadły na czas wiosennej kampanii. Jaką wagę przywiązywano do wielkanocnego obowiązku sakramentu pokuty – świadczy chociażby głośna sprawa spowiedzi żołnierzy u misjonarzy świętokrzyskich, którzy mieli żołnierzom odmówić rozgrzeszenia z powodu złamania przysięgi wierności carowi⁹⁵.

Na wiadomość o zwycięstwach polskich również i na prowincji odbywały się nabożeństwa dziękczynne, z których duży rozgłos zyskały celebrowane przez Skórkowskiego w katedrze wawelskiej oraz nabożeństwo w Miechowie, które połączono ze składaniem przysięgi na wierność Rządowi Narodowemu⁹⁶.

Sądzi się dość powszechnie, że na życie religijne wojska duży wpływ posiadała osobista pobożność kolejnego naczelnego wodza – Jana Skrzyneckiego, pobożność trącaca zresztą niezdrową dewocją, fatalizmem i fałszywym mistycyzmem⁹⁷. Wielu zarzucało mu, iż nadużywa frazeologii religijnej, ale byli i tacy, którzy uważali, że odpowiadała ona istotnemu zapotrzebowaniu wojska: „Może być, że za wiele [w odezwach] było uczuć religijnych, za wiele słów o cierniowej koronie i o wieńcu męczeńskim, za wiele języka kościelnego, nie odpowiadającego rozkazom wojskowym, ani uczuciom czynów spełnianych. Lecz żołnierz polski był religijny i przywykł był łączyć Ojczyznę z Kościołem, Polskę z wiarą świętą”⁹⁸. W tym aspekcie interesujące wydaje się, iż o ceremonie religijne w wojsku w znacznie większym stopniu od Skrzyneckiego dbali duchowni radykałowie: Puławski, Gacki i Szyngłarski, którzy zaciągnęli się do korpusu Dwernickiego. Rozgłos zyskał cykl nabożeństw przeznaczono-

⁹³ „Kurier Warszawski” 8 III 1831.

⁹⁴ „Dziennik Powszechny Krajowy” 10 IV 1831.

⁹⁵ Por. przyp. 51. Warto tu zacytować bieżącą zapiskę Rzymskiego (dz. cyt., k. 27v): „Uczyniono denuncjację do władzy wojskowej jakoby J.X.Hr. Kw. naganił wojskowym, że się przyłączyli do sprawy powstania. Byłem w tej sprawie wzywany do Biskupa Płockiego, gdzie był wysłany Pułkownik J.X. i rejent z Konsystorza. Biskup wierzył temu i przy Pułkowniku ubolewał jakoby nad rzeczą dowiedzioną [...] Do protokołu podyktowano: »To sami kapłani cnotliwi, nieposzlakowani, bez noty, roztropni« – mówiłem; – »Tym gorzej« – rzekł. Więc niewielką miałem pomoc na usprawiedliwienie ich. Tymczasem nie należało nawet dopuszczać, aby ta imputacja była prawdziwa. Bo jakże penitent skarżący spowiednika godzien jest wiary? O tempora! o mores!”

⁹⁶ „Kurier Warszawski” 10 IV 1831; „Dziennik Powszechny Krajowy” 10 IV 1831; uroczystość w Miechowie odbyła się 28 III 1831.

⁹⁷ Religijność naczelnego wodza wiązała się m.in. z jego przynależnością do Kongregacji Baranka Bożego.

⁹⁸ Barzykowski, dz. cyt., t. 3, s. 44.

nych dla tej formacji oraz dla garnizonu Zamościa – połączonych z uroczystą przysięgą na wierność ojczyźnie i poświęceniem szabli zwycięzcy spod Stoczka⁹⁹ przy grobie hetmana Jana Zamoyskiego. Duchowni „rewolucjoniści” – organizatorzy i inspiratorzy obchodów religijnych w Warszawie (z przełomu stycznia i lutego) – przenieśli na prowincję model aktywności religijnej wypracowany w stolicy. Po wkroczeniu np. do Lublina, mimo bardzo krótkiego tam pobytu, zorganizowano uroczystości w katedrze, w czasie których przemawiał ks. Puławski¹⁰⁰. W Drużkopolu, gdzie miało odbyć się podpisanie aktu konfederacji szlachty wołyńskiej miała miejsce uroczysta msza polowa – celebrowana przez Szynglarskiego, z płomiennym kazaniem Puławskiego¹⁰¹. Można by tu mnożyć przykłady. W tym miejscu chodzi jedynie o zwrócenie uwagi na wielostronność inspiracji w życiu religijnym wojska.

Jak zaznaczono, wątki patriotyczne wplatały się w tok liturgicznego kalendarza. Jednym z najbardziej fascynujących przykładów były obchody świąt wielkanocnych w stolicy, zorganizowane pod auspicjami czynników oficjalnych. Asumpt do ich patriotycznej interpretacji dał raport Skrzyneckiego z 31 III 1831 r., złożony po zwycięstwie pod Dembem Wielkim¹⁰², który nadszedł pod koniec Wielkiego Tygodnia. 2 i 3 kwietnia urządzono centralne uroczystości rezurekcyjno-wielkanocne w katedrze warszawskiej¹⁰³, gdzie złożone zostały sztandary zdobyte na wrogu. Głównym reżyserem, tak świeckich jak kościelnych ceremonii, był gubernator stolicy gen. Jan Krukowiecki. Spektakularne nabożeństwo odbyło się także na Pradze (spalonej w czasie kampanii lutowej). Ołtarz polowy umieszczono na faszynach – przygotowanych swego czasu przez Rosjan do szturm Warszawy – i przyozdobiono kosami kosynierów¹⁰⁴. Pojawiło się też wiele wierszy, w których motyw zmartwychwstania spletał się z patriotycznym¹⁰⁵. Skądinąd wiadomo, że dziwnie pojęta pobożność naczelnego wodza była przyczyną, że po zwycięstwie pod Dembem Wielkim zaprzepaszczone szansę całkowitego rozbicia korpusu Rosena, gdyż Skrzynecki zaniechał pościgu i rozłożył się z wojskiem, by świętować Wielkanoc¹⁰⁶.

Fala dziękczynnych nabożeństw za zwycięstwo odniesione w wiosennej kampanii ogarnęła cały kraj nie zajęty przez wroga; prasa donosiła o nich nieustannie. Odbywały się one zarówno z inicjatywy miejscowych władz, jak i hierarchii kościelnej, a także ze

⁹⁹ Głównym celebrazem był Szynglarski, a mówcami Gacki i Puławski. Uroczystości rozpoczęły się 16 III 1831. Por. „Kurier Warszawski” 31 III 1831; „Kurier Polski” 4 IV 1831; „Dziennik Powszechny Krajowy” 1 IV 1831.

¹⁰⁰ Por. m.in. Bartkowski, dz. cyt., s. 59.

¹⁰¹ Spazier, dz. cyt., t. 2, s. 228.

¹⁰² „Gazeta Warszawska” 2 IV 1831; Kraushar, *Życie potoczne*, s. 60.

¹⁰³ „Kurier Warszawski” 2 IV 1831 – dodatek; „Kurier Polski” 2 i 4 IV 1831. Obszerniejszy opis uroczystości wielkanocnych zamieścił F. Gawroński (*Pamiętnik z r. 1830/31 i kronika pamiętnikowa (1787-1831)*, wyd. J. Czubek, Kraków 1916, s. 90-91).

¹⁰⁴ „Kurier Polski” 4 IV 1831.

¹⁰⁵ Interesującym utworem był np. wiersz *Na dzień Zmartwychwstania Pańskiego* (podpisany inicjałami K.B.), w którym podkreślono myśl, iż triumfy oręza lud polski zawdzięcza wierności religii.

¹⁰⁶ Dembowski, dz. cyt. t. 2, s. 230; J. Lelewel, *Pamiętniki z roku 1830/31*, Warszawa 1924, s. 109; Barzykowski, dz. cyt., t. 3, s. 153.

spontanicznej inspiracji wiernych. Równolegle w stolicy pojawił się nowy nurt, a mianowicie nabożeństwa, których inicjatorami i organizatorami były poszczególne zakony. Dedykowano je pamięci poległych na polu chwały. Mimo iż chodziło tu o egzekwia żałobne, nie posiadały one charakteru tragicznego. Ich myślą przewodnią była kommemoracja bohaterstwa. Można tu mówić o rodzaju cyklu spektakularnych obrzędów, którego ramy czasowe przypadły między 12 IV a 9 V 1831 r. Zapoczątkowany on został przez bernardynów¹⁰⁷. Inicjatywa przyjęta została nie tylko z aprobatą, ale wręcz z entuzjazmem, tak że zakony zaczęły się prześcigać w kolejnym organizowaniu podobnych obchodów¹⁰⁸. Spośród licznych obrzędów tego rodzaju szczególną siłę wyrazu posiadało zorganizowane przez gwardiana Piaseckiego triduum żałobne u franciszkanów konwentalnych na ul. Zakroczymskiej. Z tej okazji głoszone kazania Piaseckiego, oparte na wątku machabejskim, prasa cytowała w obszernych wyjątkach, a niektóre drukowała *in extenso*¹⁰⁹. Presji opinii nie oparli się nawet misjonarze. Wprawdzie nie przyozdobili z tej okazji kościoła w patriotyczne emblematy, lecz mszę celebrował sam Rzymski¹¹⁰, który tylekroć był celem napaści prasowych, a mówcą w kościele był jeden z członków Towarzystwa Patriotycznego. Wydaje się, że właśnie z wyraźną akceleracją życia religijnego w miesiącach wiosennych pozostawał w związku wniesiony na sejm projekt ustanowienia najwyższego polskiego odznaczenia – Orderu Chrystusa Zbawiciela, który gorąco aprobować „Nowa Polska”¹¹¹.

Klubiści choć osłabieni odejściem do korpusu Dwernickiego najaktywniejszych swych członków, jeszcze przed powrotem do Warszawy Puławskiego, Gackiego i Szynglarskiego – 16 IV – zorganizowali uroczyste nabożeństwo u kapucynów, mające na celu przypomnieć ludności stolicy „wielkie dni” jakie przeżywała przed 37 laty w czasie insurekcji kościuszkowskiej¹¹². Wybór tego kościoła nie był przypadkowy, zarówno z powodu osobistych powiązań Naczelnika z kapucynami, które znalazły wyraz w aktach o znaczeniu publicznym¹¹³, jak i faktu, że gmachy klasztorne były obiektem zaciętych walk w czasie insurekcji 1794 r.

¹⁰⁷ „Połak Sumienny” 13 IV 1831; „Dziennik Powszechny Krajowy” 13 IV 1831; „Nowa Polska” 13 IV 1831; „Gazeta Warszawska” 13 IV 1831; S k a r b e k, Z i ó ł e k, dz. cyt., s. 52.

¹⁰⁸ Por. kolejno: kapucyni – „Kurier Warszawski” 17 IV 1831; „Połak Sumienny” 20 IV 1831; dominikanie – „Kurier Warszawski” 21 IV 1831; S k a r b e k, Z i ó ł e k, dz. cyt., s. 52; triduum u franciszkanów konwentalnych – „Połak Sumienny” 2 V 1831; „Kurier Warszawski” 22 IV 1831; augustianie – „Kurier Warszawski” 29 IV 1831; kościół popauliński – „Kurier Warszawski” 2 V 1831.

¹⁰⁹ Por. przyp. 39. Mottem tych kazań stał się cytat: „Moriatur in virtute pro fratribus nostris, et non inferamus crimen gloriae nostrae”.

¹¹⁰ Rzymski zanotował w swym *Dyariuszu* pod dn. 30 IV 1831 (dz. cyt., k. 37v): „Nabożeństwo u nas żałobne za poległych w boju. Celebrował X Wizytator. Mówkę powiedział X. Średnicki. Laik z Towarzystwa Patriotycznego po niej miał przed katafalkiem. Katafalk był duży, kadzidło piękne, innych ozdób nie robiliśmy”.

¹¹¹ „Nowa Polska” 1 IV 1831.

¹¹² „Kurier Warszawski” 17 IV 1831; „Nowa Polska” 22 IV 1831; K r a u s h a r, *Życie potoczne*, s. 60.

¹¹³ Warto przypomnieć, że Kościuszko przed przysięgą na Rynku Krakowskim złożył

Panosząca się zaraza cholery, zbierająca codziennie swe ponure żniwo pozostała też nie bez wpływu na akcelerację przeżyć religijnych. Coraz liczniej obok egzekwiów za poległych w boju odbywały się msze żałobne za ofiary „moru”. Przeciwdziałając rozszerzaniu się epidemii zakazano tłumnego gromadzenia się w pomieszczeniach zamkniętych, co m.in. stało się przyczyną odwołania tak świeckich, jak kościelnych uroczystości przewidzianych na „drogi Polakom dzień” 3 maja¹¹⁴. Zakaz nie dotyczył prowincji, gdzie gorliwie obchodzono rocznicę majową. Spośród licznych doniesień o specjalnych celebracjach odprawianych z tej okazji zwracają uwagę obchody w Radomiu, przy organizacji których współdziałali pijarzy i bernardyni, a także te, które odbyły się w obozie wojsk polskich pod Rożanem¹¹⁵. Towarzystwo Patriotyczne postanowiło jednak ominąć zakazy obowiązujące w Warszawie i zorganizowało jedną z największych sterowanych imprez dewocyjnych – obchód ku czci św. Stanisława Pierwszego Patrona Polski. Uwzględniając zakaz tłumnych nabożeństw w pomieszczeniach zamkniętych, zorganizowano wielką mszę polową przy tzw. „kamieniu Opatrzności”¹¹⁶. Nawiązano przy tym do decyzji z okresu stanisławowskiego o przesunięciu święta Patrona Polski¹¹⁷ na dzień uchwalenia pamiętnej konstytucji (papież aprobował tę decyzję, ale pod wpływem interwencji Targowicy anulował wydaną już bullę). Nawiązując do treści, jakie niosła „majowa jutrenka” organizatorzy imprezy zaadaptowali do potrzeb bieżących legendę o zrośnięciu się ciała męczennika: „bo jak cudownie ono się zrosło – zrosną się wszystkie części poszarpanej Ojczyzny”¹¹⁸. Wymowny zdaje się tu orędowniczy sen kultu św. Stanisława jako patrona walki o wolność. Na nabożeństwo, którego głównym celebrazem był kapelan wojskowy – ks. Paulin Trepka – stawiły się w komplecie osobistości oficjalne obecne w Warszawie. Zgromadzone tłumy oprócz patriotycznego kazania miały możliwość wysłuchać kilku mów świeckich. Mocnymi radykalnymi akcentami zabrzmiała wypowiedź wspomnianego „nowego Kilińskiego” – Rocha Chodorowskiego¹¹⁹. Dzień Pierwszego Patrona Polski obchodzony był w wielu

przysięgę bronięcia ojczyzny w tamtejszym kościele kapucynów i kapucyn – o. Tadeusz Krawczyński dokonał poświęcenia szabli Naczelnika. Z grona kapucynów dobierał sobie Kościuszko osobistych kapelanów.

¹¹⁴ Por. „Kurier Warszawski” 2 V 1831.

¹¹⁵ „Dziennik Powszechny Krajowy” 10 i 11 V 1831.

¹¹⁶ Ów kamień został uroczysto położony w pierwszą rocznicę uchwalenia Konstytucji 3 Maja jako symboliczny początek wotywniej świątyni, którą Stanisław August ślubował w imieniu narodu wznieść jako dziękczynienie za dokonanie dzieła reform. Radykalna prasa postulowała, by naród dopełnił „świętego zobowiązania” i podjął budowę kościoła Opatrzności. Życzono sobie, by ten obiekt sakralny stał się mauzoleum bohaterów walki o wolność i miejscem spoczynku ludzi najbardziej zasłużonych ojczyźnie (por. „Nowa Polska” 2 IV 1831).

¹¹⁷ Kult św. Stanisława był żywy wśród plebsu warszawskiego. Sławne odpusty „wolskie” uznane były za szczególnie niebezpieczne ze względu na treści ideologiczne i na polecenie Konstantego silnie je inwigilowano. (Por. P.T.Konst., sygn. 41, s. 325 – 26 IV/8 V 1821 oraz donosy pod tą datą w następnych latach).

¹¹⁸ Por. „Polak Sumienny” 26 IV 1831.

¹¹⁹ J. Lelewel, dz. cyt., s. 113. Postać Chodorowskiego wielokrotnie pojawiała się na łamach prasy.

miejsowościach, lecz najuroczyściej u jego grobu – w Krakowie. Skórkowski, który jeszcze przed wydarzeniami „nocy listopadowej” eksponował kult św. Stanisława jako patrona wolnego narodu, urządził 8 V 1831 r. manifestację religijno-patriotyczną w katedrze wawelskiej i na Skałce, w której partycypowali nawet Żydzi¹²⁰.

Gdy bierzemy pod uwagę treści kultowe manifestacji religijno-patriotycznych, uderzający wydaje się stosunkowo słaby (w porównaniu np. z okresem powstania styczniowego) kult maryjny. Spotykamy go sporadycznie jako kult orędowniczy, np. czci dla Matki Boskiej Łaskawej, szerzony przez pijarów tak na prowincji, jak i w Warszawie. Matka Boska Łaskawa uważana była za szczególną patronkę stolicy Królestwa i jej opiece tłumnie poruczano się w czasie szerzącej się cholery¹²¹. Nie odegrał natomiast większej roli ośrodek jasnogórski ani cześć Matki Boskiej Częstochowskiej jako Królowej Korony Polskiej.

Żywotne w czasie powstania pozostały obyczaje związane z poszczególnymi świętami, jak np. w Warszawie pielgrzymka zielonoświąteczna związana z odpustem bielańskim. Tym razem tłumy oblegały kościół kamedulski, śpiesząc zwłaszcza do konfesjonatów¹²². Duże wrażenie wywarło na słuchaczach zgromadzonych w drugi dzień Zielonych Świątek u karmelitów na Krakowskim Przedmieściu kazanie ks. Puławskiego¹²³. Innym świętem, któremu tradycyjnie towarzyszyła bogata obrzędowość było Boże Ciało. Zbiegło się ono z wiadomością o klęsce ostrołęckiej. Do Warszawy dotarły cofające się oddziały. Ważnym w tym momencie zadaniem było przeciwdziałanie nastrojom defetystycznym, dlatego szczególniejszego znaczenia nabrała obecność przedstawicieli sejmu i rządu na centralnych uroczystościach w katedrze. Sanctissimum niósł Prażmowski, prowadzili zaś celebransa Adam Czartoryski – prezes Rządu Narodowego oraz Władysław Ostrowski – marszałek sejmu¹²⁴. Była to zresztą stara tradycja, iż przedstawiciele władzy uczestniczyli w głównej procesji. Odbijające się przez całą oktawę święta procesje gromadziły tysiące wiernych. W aktualnej sytuacji nabrały one specyficznego, podniosłego charakteru. Nie zabrakło i tu akcentów patriotycznych. Procesja parafii świętokrzyskiej (misjonarskiej), pod przewodnictwem popularnego wśród ludu Warszawy bpa Dziecielskiego, zwróciła uwagę tym, iż emblematom kościelnym towarzyszyły chorągwie narodowe z okresu insurekcji kościuszkowskiej. Niesiono je również w procesji parafii nowomiejskiej¹²⁵. Wyjątkowym namaszczeniem wyróżniła się procesja ubogiej dzielnicy na Solcu, kierowana przez trynitarzy¹²⁶.

Każde większe święto kościelne oraz momenty szczególnego zagrożenia (np. lęk spowodowany cholera) wzmagały ilość spowiedzi. Duchowieństwo Warszawy – a

¹²⁰ „Tandeciarz Krakowski” nr 2.

¹²¹ Por. „Kurier Warszawski” 9 V 1831 oraz K r a u s h a r, *Życie potoczne*, s. 72.

¹²² „Kurier Polski” 24 V 1831.

¹²³ Tamże, 25 V 1831.

¹²⁴ „Kurier Warszawski” 3 VI 1831.

¹²⁵ Tamże, 6 VI 1831; K r a u s h a r, *Życie potoczne*, s. 77.

¹²⁶ „Kurier Warszawski” 12 VI 1831.

zwłaszcza zakony, którym powierzono opiekę nad lazaretami – przeciążone było pracą duszpasterską. Nie ustawano też w głoszeniu kazań patriotycznych. Prasa wspomina o najcelniejszych, które wywarły szczególne wrażenie na słuchaczach lub posiadały charakter programowy. Wygłaszano je nie tylko w Warszawie, ale i na prowincji w cyklu świąteczno-niedzielnym oraz z okazji specjalnie organizowanych uroczystości i obchodów. Stosunkowo najliczniejsze wzmianki zachowały się z terenu Warszawy, ale zjawisko było powszechne, choć prowincja nie posiadała aż tak głośnych mówców, jakimi byli księża: Puławski, Gacki, Antoni Kotowski, Piasecki. Wśród wspomnianych w prasie kaznodziej lokalnych często powtarzały się nazwiska ks. Ostrzychowskiego – proboszcza z Zakrocymia, ks. Kryńskiego – z Sieradza, ks. Konwerskiego – z Kalisza, ks. Uszyckiego – z Siennicy, księży Myślińskiego i Koskowskiego – z Płocka. Spośród zorganizowanych w coraz bardziej kurczącej się części kraju nie zajętej przez wroga głośniejszych manifestacji religijno-patriotycznych wymienić można nabożeństwo z 11 VI 1831 r. w Łowiczu (kazania wygłosili kanonicy Gruszecki i Michalski)¹²⁷.

Prasa informowała na ogół o nabożeństwach, które miały charakter masowy. Byłoby rzeczą interesującą zbadać obrzędy adresowane do węższych grup lokalnych, stanowych czy narodowych. Więcej materiału znajdujemy odnośnie do duszpasterstwa wojskowego, choć raczej sytuacyjnego, niż regularnego¹²⁸. Są jednak podstawy, aby sądzić, że treściami patriotycznymi nasycano uroczystości parafialne czy cechowe. Na szczególniejszą uwagę zasługują w tej dziedzinie nabożeństwa w kościele wizytek warszawskich pełniącym funkcje kościoła akademickiego¹²⁹. Jest to tym bardziej znamienne, że w „minionym okresie” akademicy, protestując przeciw przymusowi religijnemu często bojkotowali przeznaczone dla nich nabożeństwa. W czasie powstania kościół nie mógł młodzieży pomieścić.

Jak już wyżej wspomniano, prasa informuje także o zjawiskach, które wykraczały swym znaczeniem poza emocje zbiorowe i sięgały rdzenia wartości religijnych. Chodzi przede wszystkim o wzrost praktyk sakramentalnych: spowiedzi i komunii. Jest on do zweryfikowania w źródłach różnych instytucji kościelnych. Rzecz wymaga oczywiście osobnych badań.

*

Po klęsce ostrołęckiej mnożyły się obchody żałobne, lecz swą atmosferą znacznie się różniły od uroczystych egzekwiów z przełomu kwietnia i maja. Pozbyły się tonu niemal triumfalnej kommemoracji bohaterów. W ostatnim okresie zmagani było

¹²⁷ Skarbek, Ziółek, dz. cyt., s. 54.

¹²⁸ Dla duszpasterstwa regularnego w wojsku ważne są prace W. Rostockiego nad kapelanami wojskowymi.

¹²⁹ Szokalski, dz. cyt., t. 2, s. 16.

to pożegnanie ludzi, którzy ubyli z szeregów narodowych, ludzi, którzy reprezentowali wielkie wartości moralne (jak np. generałowie Ludwik Kicki i Henryk Kamiński)¹³⁰. Niejednokrotnie towarzyszyło tym obrzędом gorzkie poczucie, że zginęli oni niepotrzebnie i że ich śmierć spowodowana była nieudolnością dowódców. Uroczystości żałobne przestały być narzędziem podnoszącym ogólne morale. Wśród licznych uczestników obchodów narastało niezadowolenie i krytycyzm, coraz dobitniej domagano się rozrachunku z władzami ponoszącymi odpowiedzialność za niepowodzenia. Nastroj powyższy uzewnętrznił się w tłumnych wystąpieniach „ulicy” 29 czerwca i 15 sierpnia.

W obliczu zbliżającej się klęski właśnie radykałowie najmocniej domagali się wzmoczenia wpływów duchowieństwa. Uzasadniali konieczność reprezentacji kleru w sejmie oraz postulowali, aby duchowni wpłynęli na przekształcenie powstania w wojnę religijną, a także by godnie przewodniczyli pospolitemu ruszeniu¹³¹.

Działalność radykalnego kleru w dziedzinie religijnej trwała nadal, aczkolwiek nie była tak wyrazista, jak w pierwszych miesiącach powstania. Włączył się on do cyklu nabożeństw – tak organizowanych spontanicznie, jak odprawianych na wyraźne życzenie rządu. Były to msze wotywnie odprawiane – od drugiej dekady lipca do pierwszej sierpnia – w intencjach ojczyzny. Jednym z głośniejszych wystąpień księży klubistów w letnich uroczystościach religijnych było kazanie Szynglarskiego wygłoszone na nabożeństwie błagalnym za ojczyznę, odbytym u karmelitów na Lesznie. Mówca objaśniał cele pospolitego ruszenia, a obowiązki wobec ojczyzny potraktował w kategoriach wierności Bogu¹³². Wystąpienia księży – działaczy Towarzystwa Patriotycznego na ambonach w obliczu zbliżającej się klęski posiadały znacznie ostrzejszy sens polityczny, a w mniejszym stopniu niż w miesiącach zimowych – charakter ogólnodydaktyczny, ożywiający świadomość narodową. Można tu wymienić kilka bardziej charakterystycznych imprez inicjowanych bądź reżyserowanych przez Towarzystwo Patriotyczne, jak np. dwa nabożeństwa u karmelitów na Krakowskim Przedmieściu: msza żałobna za Francuzów poległych w rewolucji lipcowej¹³³ i msza dziękczynna z okazji powrotu korpusu Henryka Dembińskiego¹³⁴. W czasie tej ostatniej Puławski

¹³⁰ „Kurier Warszawski” 6 VI 1831; „Dziennik Powszechny Krajowy” 7 VI i 9 VI 1831; Kraushar, *Życie potoczne*, s. 77; pogrzeb weterana napoleońskiego majora Szpotkańskiego zmarłego z ran odniesionych pod Ostrołęką – „Kurier Warszawski” 14 VI 1831; egzekwie u kapucynów za Bnińskiego, o którego zasługach pisano z uznaniem, zmarł on nagle na cholera – „Kurier Warszawski” 24 V 1831.

¹³¹ „Nowa Polska” 27 V 1831 oraz art. *Powstanie w massie*, tamże 21 VI 1831. Odezwa Rządu Narodowego o pospolitym ruszeniu posiadała wyrazistą motywację religijną. (Por. „Kurier Polski” 2 VII 1831; „Zjednoczenie” 3 VII 1831; Ziembkowski, dz. cyt., s. 313-314).

¹³² „Kurier Polski” 26 VII 1831; „Kurier Warszawski” 26 VII 1831.

¹³³ „Kurier Warszawski” 28 VI 1831; „Kurier Polski” 29 VII 1831; „Dziennik Powszechny Krajowy” 28 VII 1831; Kraushar, *Życie potoczne*, s. 97; Puławski wystąpił na kazalnicy z krzyżem walecznych na rewerendzie i trójkolorową kokardą.

¹³⁴ „Kurier Warszawski” 5 VIII 1831; Gawroński, dz. cyt., s. 259; H. Dembiński, *Pamiętniki o powstaniu w Polsce roku 1830 i 1831*, wyd. 2, Kraków 1877, t. 2, s. 5.

wyłosił panegiryk ku czci „bohatera dnia” – z bardzo ostrymi akcentami wymierzonymi przeciwko Skrzyneckiemu i jego indolencji. W parę dni później, w przeddzień krwawych zajęć z 15 sierpnia, na murach domów ukazały się plakaty klubistów, mówiące o „marnowaniu zwycięstwa, z Woli Bożej tylokrotnie cisnącego się do rąk”. Mimo że Puławski i Szynglarski zostali skompromitowani politycznie w wydarzeniach sierpniowych, dalej występowali w kościołach, np. w czasie nabożeństwa dla garnizonu Pragi (31 VIII) Szynglarski użył w kazaniu bardzo ostrych sformułowań¹³⁵. Zaangażowanie religii w sprawę narodową wystąpiło m.in. w rozmaitych obrzędach związanych z przygotowaniem ludności Warszawy do odparcia oblężenia. W mszach połowych przy sypaniu szańców wyróżnili się dwaj gwardiani: karmelita bosi – Łyko oraz franciszkanin – Piasecki¹³⁶. Jak ważnym był do końca moment religijny świadczy chociażby to, iż w czasie przetargów kapitulacyjnych zagrożono, iż jeśli strona przeciwna nie pójdzie na ustępstwa – ludność zostanie poderwana do walki biciem we wszystkie dzwony kościołów warszawskich¹³⁷.

*

Powiązanie religii ze sprawą niepodległości narodu – tkwiące korzeniami w okresie przedpowstaniowym – miało w miesiącach zrywu listopadowego oparcie w ogromnej, nie przebadanej dotąd masie kazań, obrzędów i zachowań. Podstawą związku było przekonanie, że wartością religii katolickiej jest obrona wolności i tradycji narodowej, przekonanie głoszone również (po 18 XII 1830) i w oficjalnych enuncjacjach kościelnych, a rozpowszechniane przez duchowieństwo szeregowie. Na gruncie tego przeświadczenia oraz wyrażających go praktyk i rytów kościelnych zarysowało się dążenie do nadania propagandzie religijno-patriotycznej określonego sensu polityczno-społecznego. W przesłuszonych przykładach inspirowanego i organizowanego nurtu życia religijnego uderza siła inicjatyw i programów działaczy radykalnych. Ani czynniki rządowe, ani konserwatyści nie zdobyli się tu (przynajmniej w rejonie Warszawy) na zdyskontowanie ideologiczne ich akcji, która dała wzór całej serii późniejszych zaangażowań niepodległościowych o motywacji religijnej.

SUR LES PROBLEMES DE L'IDÉOLOGIE ET DE LA VIE RELIGIEUSES DES TEMPS DE L'INSURRECTION DE 1830-1831

R é s u m é

Les questions étudiées dans le présent article demandent à être précisées. Je ne traiterai pas en détail du mécanisme politique servant à manipuler les mots d'ordre religieux ni d'autant plus de

¹³⁵ „Kurier Polski” 31 VIII 1831; K r a u s h a r, *Życie potoczne*, s. 122.

¹³⁶ „Kurier Warszawski” 30 VII, 1 VIII, 6 VIII 1831; K r a u s h a r, *Życie potoczne*, s. 103.

¹³⁷ Z w i e r k o w s k i, dz. cyt., s. 576.

l'emploi pragmatique de la religion dans l'organisation du soulèvement en question. Ce qui m'intéresse surtout, c'est la sanction religieuse pour l'insurrection même: sanction idéologique et rituelle ainsi que le rôle de la religion en tant que facteur du lien national pendant la lutte pour l'indépendance. Mon attention est également fixée sur la formation du spécimen „Polonais-catholique”, enraciné dans le Royaume de Pologne et largement répandu à l'époque de l'insurrection.

Ces considérations, bien que très sommaires, auront comme base la presse insurrectionnelle, jusqu'à présent peu connue comme source d'information sur la vie religieuse ainsi que sur la formation de l'idéologie religieuse et patriotique de l'époque. Les ouvrages autobiographiques (mémoires journaux) y semblent apporter bien des contributions précieuses.

Au cours de cette étude, il a été jugé nécessaire de remonter aux temps du Royaume de Pologne, car cette période est aussi bien à l'origine de la valorisation de l'insurrection par la religion que de l'appréciation de la réalité ecclésiastique et religieuse „de cette époque-là” par les insurgés.

Le renversement antilibéral (1820/21) entraîna un changement de fonctions de la religion, postulées par l'Etat. Un programme politique jouant le rôle du gardien de la „Sainte Alliance” Lui avait été imposé de sorte que l'Eglise s'embrouilla dans un système de dépendances de l'Etat.

Il apparut bien des paradoxes résultant de ce que le „modèle de l'Eglise de la Restauration”, imposé par le régime, s'avéra mal adapté aux réalités polonaises. En voici quelques-uns: le caractère de „l'union de l'autel au trône” fut institué sans que la nation l'acceptât. Encore la position d'Alexandre, „ressusciteur du Royaume”, étant en même temps „autocrate” et tête de l'Eglise orthodoxe russe que la hiérarchie ecclésiastique considérait comme protecteur de la religion, semblait aussi très caractéristique. Cette ambivalence s'était avant tout manifestée après l'avènement au trône de Nicolas auquel les Polonais ne durent payer aucune dette de reconnaissance. Autre paradoxe, c'était l'idée de restaurer l'Eglise et la religion dans les conditions locales de sorte qu'il ne fallût ni relever les structures de l'Eglise ni d'autant plus rechristianiser la population qui, elle, demeura fidèle.

Le nouveau système était soutenu par un trio monstrueux: Grabowski, Szaniawski, Nowosiłcow. L'„organisation” de l'Eglise après 1821 assigna au clergé des fonctions policières donnant ainsi lieu à un élargissement des zones d'activité de l'Eglise, et par là, de son autonomie. Une certaine liberté d'action avait été garantie à la „police religieuse”, inutile pour „l'appareil administratif ecclésiastique”, c'est-à-dire telle comme le prévoyait le système des institutions religieuses de Potocki. Cependant on veilla consciencieusement au „comportement convenable” du clergé.

Au départ, l'engouement pour le „triomphe de la religion” obtenu grâce au „monarque constitutionnel”, Alexandre, dissimula au clergé le fait de voir l'Eglise engagée dans la politique russe, dans le loyalisme et les réactions antinationales: même les zéloteurs du catholicisme n'auraient plus de place dans le programme russe visant à diriger les questions de l'Eglise et c'était là que s'accomplit une évolution d'attitudes idéologiques à l'égard du gouvernement. L'opposition à des „libertins” locaux se transforma, du moins dans quelques milieux du clergé, en celle au despotisme étranger auquel incomberait avec le temps la responsabilité pour la totalité des restrictions visant à l'Eglise.

La situation du catholicisme de l'époque restait extrêmement complexe. La „pacification religieuse”, entreprise par le régime, subit un échec sans avoir toutefois entraîné une réaction anticléricale plus violente, bien que la contrainte de pratiques et d'indoctrination intensifiât l'anticléricalisme dans certains milieux des Polonais. Et encore: la lutte pour „dispenser la religion du rôle qui lui avait été imposé” se menait du côté de la religion et tirait son origine des cérémonies religieuses. Les suivantes facteurs valurent beaucoup pour serrer les liens entre les vies religieuse et patriotique: les décors extra-liturgiques de quelques fêtes religieuses (p. ex. crèches, tombeaux) et le fait de renouer par les motifs des cultes respectifs aux traditions de la libre République; la réception et l'interprétation collectives des cérémonies restèrent très souvent différentes et contraires à celles officielles; les enterrements et les offices qu'on célébrait pour commémorer les „Polonais probes” devinrent symbole de l'indépendance nationale. Niemcewicz, le principal orateur funèbre et auteur des nécrologies créa le prototype du „Polonais-catholique”. Les exevia les plus importants et „décisifs” furent les funérailles de Staszic et de Bieliński à côté des manifestations religieuses (office célébré pour les victimes du Massacre de Praga).

Dès premiers moments du soulèvement apparaissent les éléments sacralisés des activités libératrices (confession des Belwedériens). Ce n'est pas un hasard mais réponse à un appel concret: on

les voyait dans tous les groupements politiques et les inspirations politiques de la Société Patriotique qui deviendront les plus élaborés quant à la manière de propager les idées.

La thèse disant: „la religion est un instrument de liberté” se retrouve dans toutes sortes de formules (littéraires, journalistiques et politiques), tout au long de l'insurrection de façon à correspondre au catholicisme de Lamennais sauf que si le peuple devient un point de repère pour le rédacteur de l'„Avenir”, ce sera là une notion de nation, discutable et toujours imprécise. Les perspectives plus larges ne sont pas ouvertes pour l'idéologie qu'après l'avoir proclamée nationale. Les traditions remontants aux temps de la libre République vivaient encore dans la mentalité de l'époque, reconnues comme tout à fait conformes à l'enseignement de l'Eglise et patrimoine catholique du pays. L'antinomie entre les pouvoirs émanant du Dieu et celui élu par le peuple, si caractéristique des rivalités antagonistes dans l'Europe de l'Ouest, n'existe pas dans cette tradition. Voilà donc pourquoi le fait que Nicolas fût détrôné ne provoqua pas de graves conflits religieux et idéologiques.

L'oeuvre de l'époque présente deux sens d'orientation à l'égard du „passé évolué” religieux et ecclésiastique: l'un maintenant que la religion avait toujours été un „outil de despotisme” dans la main de l'occupant à cause du manque de liberté consécutif. Ceci s'affirmait par la constatation que l'insurrection était non seulement propre au génie chrétien et à la doctrine de l'Eglise, mais venait de l'inspiration du Dieu lui-même (on comparait par exemple les Belwedériens et les aspirants à la „Main du Dieu” et à la „Vierge d'Orléans”). L'évêque Skórkowski en fut le représentant principal; la mission diplomatique de Badini au Vatican suivait justement cette ligne-là. L'autre distinguait clairement les périodes de Potocki et du „Grabowskisme” où se manifestèrent de forts accents anticléricaux. D'abord les temps insurrectionnels étaient connus par une catégorie péjorative du „jésuitisme”: mythe d'intrigues nouées par une grande maffia internationale niant la liberté des peuples et soumettant la vie religieuse au dicat politique du Vatican. Ensuite, on imputait au „jésuitisme” la responsabilité d'avoir élevé le peuple dans l'esprit du loyalisme et du fanatisme. Enfin, la personne de Skrzynecki se vit aussi identifiée avec le „jésuitisme”.

Aux grands symboles religieux se liait, de façon extrêmement intéressante, la religion conçue comme „instrument de liberté”. Les symboles bibliques et messianiques se montrèrent les plus intéressants. La Pologne fut appelée un „peuple choisi”, un „nouveau Israël”, „une „nouvelle Jérusalem”, Samson. Le motif de la „lutte maccabée” y aurait également apparu. La motivation sacrée des insurgés a non seulement été propre aux catholiques, mais se revoit aussi chez les Juifs.

Ainsi se dessine la thèse que la période insurrectionnelle constituait un IUNCTUM entre le messianisme de Socrate et de Bar et celui des Lumières d'une part; et d'autre, entre le messianisme de l'émigration du Grand Romantisme. Ce lien, enrichi des pensées tirées du libéralisme catholique (rééditions et traductions de l'„Avenir”) trouvera son expression non seulement dans le journalisme mais aussi dans les prédications de l'époque. Il circulait beaucoup de stéréotypes courants concernant l'engagement du clergé. Celui du „prêtre patriote” imputé aux piaristes et celui du „jésuite” imputé aux missionnaires, communistes et rédemptoristes, comme deux stéréotypes opposés. Cependant les jugements sur les ordres typiquement aumoniers revêtent un caractère „situationnel” et oscillent entre louanges exaltées et condamnations virulents. Le stéréotype caractéristique de l'engagement du moine aumônier anonyme apparu en guise de bernardin à cheval, bien armé. Il y eut encore un autre modèle d'engagement, strictement religieux („croix et graines de pénitence”).

La vie religieuse constitue de par son développement une suite au Royaume. Le ritualisme se voit peu à peu comblé d'idées religieuses. Le ritualisme spécifique de l'époque s'emboîtait dans le cours normal du calendrier liturgique (par exemple les cérémonies des Pâques, de la Fête Dieu) pour trouver aussi son expression dans une longue suite des cérémonies religieuses organisées à dessein, que ce fût par les éléments d'office ou les groupements politiques.

On peut distinguer deux courants essentiels de la vie religieuse pendant l'insurrection:

1. dirigé – qui comprend d'une part les commandements et les suggestions du programme officiel de réponses religieuses ainsi que les directives de la hiérarchie ecclésiastique polonaise. Tenant compte d'un certain mécanisme „de contrainte”, il devient difficile, dans beaucoup de cas, de décider dans quelle mesure le fait que le clergé fût engagé dans le travail postulé en-haut marquait un patriotisme personnel et où cela se fit à cause d'appartenir au clergé. Autre variante du courant „dirigé”, c'était l'activité des groupes radicaux. On ne peut en même temps oublier qu'un groupe de prêtres fit parti

des leaders de la Société Patriotique, qui avaient toujours engagé la fonction, le charisme et l'autorité sacerdotale dans leur activité bien qu'ils agissent en dehors des ordres religieux ou en dehors des liens avec la hiérarchie ecclésiastique.

2. Mouvement religieux et patriotique spontané – qui est une réaction directe contre les événements qui s'étaient déroulés. La bénédiction du bonnet de liberté" en reste un exemple type.

Dans bien des cas les deux courants s'infiltrèrent et se superposèrent: les commandements des autorités officielles allaient au devant des besoins „d'en-bas” et les activités „spontanées” étaient placées dans le cadre de l'organisation „d'en-haut”.

Dans la première étape de l'insurrection, la religion servit aux éléments officiels à calmer les esprits. Ceci étant particulièrement manifeste aux temps de la première dictature de Chłopicki. Le fait d'avoir déclaré l'insurrection nationale élargit la marge d'activité de l'Eglise.

Pour le soulèvement de 1830, on n'a pas suffisamment examiné le rôle qu'avaient l'office et les cérémonies religieuses dans la propagation des idées et des attitudes patriotiques. La Société Patriotique organisa un long cycle de manifestations religieuses, commençant par la cérémonie en l'honneur des dékabristes et finissant par les cérémonies de Praga, fin août 1831. Elles jouèrent un rôle des „mass-media” disponibles à l'époque. Différentes idées furent répandues au cours des funérailles célébrées par „les héros”, du triomphalisme à la largesse patriotique. A leur tour, les ordres religieux organisèrent un autre cycle de cérémonies pareilles. Les cérémonies circonstancielles et mini-militaires constituent un groupe à part.

Aux temps de l'insurrection, il s'était fait une conviction que la défense de libertés constituait une valeur inaliénable de la religion, ce qui se répétait dans des énonciations officielles ainsi que parmi le clergé „moyen”. Etant donné cette conscience et les pratiques religieuses de même que les rites ecclésiastiques qui l'avaient exprimée, il fut nécessaire de viser à ce que la propagande religieuse et politique prît un sens politique et social défini. L'ampleur des initiatives et des programmes radicaux alors proclamés devint frappante: ni les éléments officiels ni les conservateurs n'avaient tenté de tirer un avantage idéologique de leurs activités qui aurait ensuite donné l'exemple à toute une série de tâches à accomplir pour l'oeuvre de l'indépendance, animées par la religion.