

Jan Żaryn

## SACRUM I PROFANUM. UWAGI O RELIGIJNOŚCI POLAKÓW W LATACH 1945–1955

„Rozważając skuteczność oddziaływania materializmu dochodzi się do wniosku, że w dziedzinie światopoglądowej ta skuteczność jest minimalna, choćby dlatego, że cały wysiłek propagandy idzie po linii praktycznych zadań politycznych, a nie uzasadnień światopoglądowych. Opór doktrynie jest wywołany przez ducha sprzeciwu, właściwego psychice polskiej, podrażnionego gwałtami zadawanymi myśli i woli ludzkiej przez ograniczonych propagandystów. Jeżeli jest to szkodliwe, to jako zjawisko wtórne, gdyż trafia na grunt niedouczony po katolicku, a więc skłonny raczej do przyjmowania wątpliwości, niż materialistycznych zasad. Niepowodzenie na odcinku światopoglądowym jest »naprawiane« przez rozluźnienie obyczajowe, szeroko propagowane wśród młodzieży”.

*Stefan Wyszyński, prymas Polski<sup>1</sup>*

Lata 1945–1955 to z jednej strony zbyt jednoznacznie zamknięty okres w dziejach powojennych, by nie próbować go ująć i opisać, a z drugiej strony, z punktu widzenia procesów społecznych, zbyt krótki, by „c o ś” się w ciągu tego dziesięciolecia mogło rzeczywiście zdarzyć. Wszystko co wcześniej istniało, co było charakterystyczne dla religijności Polaków, można odnaleźć w następnych dekadach, a być może i w czasach współczesnych. Jak dowodzą statystyki, w ciągu całego okresu powojennego (1944–1989) liczba Polaków deklarujących przynależność do Kościoła katolickiego była porównywalna i wahała się od 93 do 96% całej populacji<sup>2</sup>. A zatem ani wielkie migracje ze wsi do miasta, ani tym

<sup>1</sup> S. Wyszyński, Zapiski niepublikowane 1948–1953, styczeń 1952 r., mps (wł. autora).

<sup>2</sup> Szerzej na temat religijności polskiej, w tym w ujęciu statystycznym, zob. *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, pod red. W. Zdaniewicza, T. Zembrzuskiego, Warszawa 2000; por. Z. Godlewski, *Religijność katolików w środowisku małego miasta na przykładzie parafii Tuszcz*, Warszawa 1999.

bardziej ze wschodu na zachód, nie zmieniły liczby wiernych. Nie znaczy to jednak, by powyższe fakty nie wpłynęły na treść religijności Polaków. Człowiek wierzący, od urodzenia (chrzest św.) po śmierć (pogrzeb) żył rytmem kalendarza katolickiego, a przez otaczający go krajobraz, również ze stałymi symbolami wiary: świątynią, przydrożną kapliczką czy też krzyżem. Próby prymitywnego zniszczenia tej tradycyjnej przestrzeni przez władze państwowe, pręcej czy później kończyły się ich porażką. (W okresie stalinizmu, a szczególnie w latach „odwilży” nawet robotnicy fabryczni – do których propaganda komunistyczna była przede wszystkim kierowana – byli gotowi występować w obronie zdejmowanego przez dyrekcję krzyża wiszącego w hali przedsiębiorstwa socjalistycznego<sup>3</sup>). Jednakże polityka władz komunistycznych wobec katolicyzmu nie ograniczała się do prymitywnego niszczenia symboli wiary.

Poważny wpływ na kształt religijności polskiej miała władza polityczna w państwie, należąca do partii komunistycznej, ideologicznej i ateistycznej, a więc walczącej z Kościołem i katolicyzmem: „Laicyzowanie szerokich mas ludowych polega na konsekwentnie przeprowadzanej zasadzie: »Kościół wszędzie«, a więc »Kościół nigdzie«” – pisano w wytycznych partyjnych jesienią 1947 r. Należało stopniowo, przechodząc od etapu „wszędzie” do pożądanego „nigdzie”, włączać społeczeństwo w bieżące zadania gospodarczo-społeczne państwa, „nie przeszkadzając obrzędowości religijnej”. Gdy ta, z czasem, stanowiłaby już swoistą atrapę – nie kojarzącą się społeczeństwu z realnym życiem – do następnych zadań władzy należało: „włączenie szerokich mas w wielkie przeżycia zbiorowe – święto gór, lasu, morza, matki, dziecka, tysięcznej obrabiarki, setnej kamienicy itp. Na tej drodze systematycznie z »Kościół wszędzie«, przechodzimy w fazę »Kościół nigdzie«”<sup>4</sup>. W latach 1945–1947 komuniści byli obecni podczas obrzędów religijnych (np. procesji Bożego Ciała), by zalegitymizować swoją władzę w społeczeństwie. Podobną funkcję miało spełniać bicie w dzwony, do czego niejednokrotnie zmuszano biskupów i dziekanów (np. po wyborach z 19 stycznia 1949 r.). Nawet po 1948 r., gdy propaganda oficjalna coraz usilniej starała się wyłączyć Kościół z życia publicznego, nie rezygnowano z prób łączenia *sacrum* i *profanum*, co musiało – w konsekwencji – prowadzić do utrzymywania się „wstecznego” ceremoniału w społeczeństwie. Na przykład władze nie spieszyły się z wycofaniem pieśni religijnej witającej słuchaczy Polskiego Radia („Kiedy ranne wstają zorza...”), co więcej same propagowały ściśle dawkowany sposób na łączenie obydwu porządków. „Księża-patrioci” opracowali specjalne pieśni (hymny) religijne, błagalne, w których modlono się za pomyślne rządy Bolesława Bieruta: „Podaj, błagamy Cię, Panie, słudze Swemu Bolesławowi, Prezydentowi Rzeczypospolitej prawicę niebieskiej pomocy, aby całym sercem Cię szu-

<sup>3</sup> D. Jarosz, *Polacy a stalinizm 1948–1956*, Warszawa 2000, s. 97.

<sup>4</sup> Cyt. za: J. Żaryn, *Kościół a władza w Polsce (1945–1950)*, Warszawa 1997, s. 169.

kał, a o co godnie Cię prosi, niech wszystko otrzymać zdoła. Przez Chrystusa, Pana naszego. Amen”<sup>5</sup>. W okrągłą – siedemdziesiątą – rocznicę urodzin Józefa Stalina, przypadającą 21 grudnia 1949 r. propaganda przygotowała całą gamę uroczystości, przepojonych jednoznacznie symboliką parareligijną. Maria Dąbrowska notowała: „W »Twórczości« (w numerze grudniowym) drukowana jest epopeja o Stalinie jakiegoś gruzińskiego poety [Georgi Leonidze – J. Ż.], wzorowana zupełnie na kantyczkach i kolędach o narodzeniu Chrystusa. W ogóle ze wszystkich stron widzi się tendencję do wprowadzenia kultu Stalina na miejsce kultu Chrystusa. I jeśli dalej ta koszmarowa inscenizacja się uda – śmierć Lenina i narodzenie Stalina będą świętowane zamiast Bożego Narodzenia”<sup>6</sup>. Po śmierci Stalina władze po raz kolejny zażądały od biskupów, by proboszczowie bili w dzwony: „Zajęliśmy stanowisko nie przeszkadzać. [...] Ostatecznie jest to dowód, że nawet marszałkowi Stalinowi jakieś urządzenia kościelne są potrzebne” – notował prymas<sup>7</sup>.

W swojej polityce wobec obrzędów religijnych władze wykorzystywały doświadczenia sowieckie (próbowano przejąć elementy ceremoniału bizantyjskiego). Istniała także świadomość, że walka z katolicyzmem powinna przebiegać ewolucyjnie: ceremoniał i obrzędy religijne, choć stopniowo zastępowane świeckimi (np. „Zielone Świątki” zlikwidowano na rzecz Święta Ludowego), miały prawo do dłuższego trwania. Choćby dlatego, by święta świeckie mogły tym łatwiej wejść do obiegu społecznego i – z czasem – wypełnić zapotrzebowanie na ceremonie i uroczystości emocjonalne. Świadczyło to, rzecz jasna, o utylitarystycznym i formalnym traktowaniu ceremoniału religijnego, pozbawionego – zdaniem władz – jakichkolwiek odniesień metafizycznych<sup>8</sup>.

Według Piotra Osęki<sup>9</sup> władze komunistyczne od początku starały się, z czasem coraz skuteczniej, wprowadzić społeczeństwo w rytuał obrzędowości świeckiej, w której ważnymi elementami stały się wiece potępiające, rezolucje i listy pokoju, a przede wszystkim świętowanie 1 Maja, 22 Lipca i kolejnych rocznic rewolucji październikowej (7 listopada). Przeżywanie ideologicznie słusznych świąt stało się od 1949 r. normą w szkole publicznej, w której sukcesywnie za-

<sup>5</sup> *Módlmy się, Księża katolicyści Polski w służbie pokoju*, Warszawa, listopad 1950, npag. [album].

<sup>6</sup> M. Dąbrowska, *Dzienniki powojenne 1950–1954*, oprac. T. Drewnowski, t. 2, Warszawa 1996, s. 17.

<sup>7</sup> S. Wszyński, *Zapiski niepublikowane*, 1953 r., mps, s. 616.

<sup>8</sup> Sama władza państwowa była tu jednak niekonsekwentna, co dało sposobność do tworzenia się różnych anegdotek. Jedną z nich, krążącą po Wydziale Polonistyki UW, dotyczyła prof. Stefana Żółkiewskiego: „Nie ma Boga, nie ma Boga...” – powtarzali do znudzenia studenci. Gdy nagle rozszalała się burza: „Zdrowaś Mario! Łaskiś pełna...” – zaintonował spod stołu ideolog partii marksistowskiej. Dziękuję mgr. Jackowi Żurkowi za przekazanie mi tej opowieści.

<sup>9</sup> P. Osęka, *Święta w PRL*, Warszawa 2001 (mps, wł. autora).

stępowano lekcje religii i rekolekcje (np. wielkopostne) akademiami „ku czci”<sup>10</sup>. Kolejnym miesiącom przypisywano specjalne, wcześniej nieznanne, zadania i znaczenia, np. październik uczyniono miesiącem rewolucji październikowej. Każda z oficjalnych uroczystości, przygotowywana w najmniejszym szczególe przez instancje partyjne i pozbawiona spontaniczności, miała wytrącić społeczeństwo z tradycyjnego cyklu przeżywania wspólnej kultury, czy też ważnych do tej pory świąt, głównie kościelnych i narodowo-patriotycznych (np. 3 Maja i świąt maryjnych). Po raz pierwszy do wielkiej konfrontacji na tym tle doszło w związku ze Świętem Pracy (1 Maja), które w 1949 r. przypadało w niedzielę. Przygotowania rozpoczęto z inicjatywy Biura Politycznego KC PZPR jeszcze pod koniec marca tego roku. Wydano stosowne instrukcje, rozdysponowano pieniądze, zatwierdzono hasła i miejsca (ulice i place), przy których ustawiono trybuny honorowe. W 1950 r. wprowadzono 1 Maja do kalendarza świąt państwowych, a jednocześnie przygotowywano decyzje dotyczące wyprowadzenia stamtąd niektórych świąt katolickich: 2 lutego – Matki Boskiej Gromnicznej, czy też 29 czerwca – św. św. Piotra i Pawła. Wydaje się, że choć efekty tej pracy „wychowawczej” narodu były dość skąpe, to jednak nacisk ideologiczny burzył – także dzięki stosowaniu bardziej restrykcyjnych narzędzi – dotychczasowe przyzwyczajenia wiernych. Wpływał na oddalanie się treści religijnych od życia codziennego. Paradoksalnie może, wpływał także – negatywnie – na kształt religijności polskiej. Równoległe do procesu desakralizacji obrzędów religijnych, o czym pisało już wielokrotnie, wzrastał się proces laicyzowania społeczeństwa, widoczny głównie na terenie szkolnym<sup>11</sup> i w propagandzie.

Religijność polska była zatem w pewnej mierze zależna od skuteczności propagandy i autorytetu państwa, ale przede wszystkim od siły tradycji, modelu wychowania religijnego w domu – tej tkanki kulturowej narodu, jak pisała Krystyna Kersten<sup>12</sup> – oraz od „polityki” Kościoła. Programy duszpasterskie opracowywano ostatecznie podczas konferencji Episkopatu Polski (a przygotowywano m.in. w Komisji Duszpasterstwa powołanej 3 października 1945 r.), po wnikliwej ocenie stanu społeczeństwa i wypunktowaniu najważniejszych zagrożeń. Zdaniem ks. Daniela Olszewskiego charakterystycznymi cechami religijności polskiej na przełomie XIX i XX w., widocznymi przez pryzmat ruchu pielgrzymkowego były: maryjność, masowość, stopień się świadomości religijnej ze

<sup>10</sup> O modelu wychowawczym pisała A. Radziwiłł, *Ideologia wychowawcza w Polsce w latach 1948–1956 (próba modelu)*, Warszawa 1981.

<sup>11</sup> H. Konopka, *Religia w szkołach Polskiej Ludowej. Sprawa nauczania religii w polityce państwa 1944–1961*, Białystok 1995; K. Kosiński, *O nową mentalność. Życie codzienne w szkołach 1945–1956*, Warszawa 2000; por. *Na przełomie. Antologia relacji nauczycieli i uczniów z lat 1944–1956*, oprac. S. Mauersberg, M. Walczak, cz. 1–2, Warszawa 1996.

<sup>12</sup> K. Kersten, *Między wyzwoleniem a zniewoleniem. Polska 1944–1956*, Londyn 1993.

świadomością narodową<sup>13</sup>. Trwałość tych cech daje się zauważyć w późniejszych dekadach. W ujęciu znawcy problematyki ks. Władysława Piwowarskiego, Kościół w Polsce po II wojnie światowej – w odróżnieniu od Kościołów zachodnioeuropejskich – zachował swój masowo-ludowy charakter. Hierarchia kościelna – na każdym szczeblu – dominowała nad wiernym „ludem Bożym”. Ludowy charakter Kościoła – opiekuna narodu – powodował, że biskupi mieli nastawienie uniwersalne wobec Polaków, tzn. chcieli reprezentować i mówić w imieniu wszystkich, zarówno wierzących, jak i niewierzących. Ludowość i masowość Kościoła kazały dostrzegać we wspólnocie wiernych „przeciętnego” katolika, niejako dopingując wiernych, by równym krokiem przemierzali przez życie duchowe: „Wyrażało się to w dyrygowaniu wiernymi, uniformizmie w myśleniu i działaniu oraz w jedności opartej na posłuszeństwie władzy kościelnej” od księdza proboszcza, przez władzę biskupią, po najpotężniejszą prymasowską. „Aktywności duchowieństwa – dowodził dalej ks. Piwowarski – towarzyszyła bierność laikatu”. W końcu cechą religijności polskiej, była jej maryjność, „a także swoisty wymiar doświadczenia religijnego, który ujawnia się szczególnie w sytuacji zagrożenia dobra wspólnego narodu”. Ta ostatnia cecha współgrała z przywiązaniem do obrzędowości, która stanowiła formę komunikacji zastępczej – gdy inne formy pozostawały w gestii władzy państwowej – i miała prowadzić do pożądanego przez hierarchów utrzymania mas „przy religii i patriotyzmie”<sup>14</sup>. Nie negując słuszności wywodów ks. Piwowarskiego sformułowanych w okresie Wielkiej Nowenny (1957–1965), wypada zastanowić się, czy przypadkiem sądy socjologiczne, nie ilustrowały jedynie stanu potocznej świadomości na temat religijności polskiej; powtarzanie zaś stereotypów, ubranych w szaty naukowości, dodatkowo je podtrzymywały, zaciemniając faktyczny obraz.

Warto zatem przyjrzeć się, w jaki sposób Kościół hierarchiczny, widząc porzucanie władz, zmieniał swoją „politykę” duszpasterską; z których form religijności musiał *nolens volens* rezygnować, by zachować w narodzie wiarę przodków. Jaka była cena tych zmian programowych, podyktowanych nie tyle wolą Kościoła co koniecznością, a czasem błędną oceną sytuacji? Wydaje się, o czym piszę niżej, że biskupi od 1945 r. byli zdecydowani promować różnorodne formy aktywności wiernych w Kościele i akceptować różnorodne formy religijności. Kościół otwierał się na wszystkich pogłębiających swoją wiarę: słuchaczy wykładów filozoficznych z tomizmu (np. w ramach spotkań formacyjnych Sołdalicji Mariańskiej Akademików (SMA), czy też w parafii św. Floriana w Kra-

<sup>13</sup> A. Jackowski, *Pielgrzymowanie*, Wrocław 1998, s. 106; por. D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1995; por. też liczne artykuły na ten temat ukazujące się od lat w serii wydawniczej „Studia Claromontana”, t. 1–18, Jasna Góra-Kraków 1980–2000.

<sup>14</sup> W. Piwowarski, *Kapłani i biskupi – kierownictwo i kościelna komunikacja*, w: *Kościół i religijność...*, s. 12. (*Ibidem* najważniejsze publikacje W. Piwowarskiego).

kowie z aktywnym udziałem ks. Karola Wojtyły), czy uczestników dwutygodniowej pieszej pielgrzymki na Jasną Górę (2–15 sierpnia). W latach 1945–1949 biskupi wspierali zarówno tych wiernych, którzy widzieli sens doskonalenia w pracy nad sobą, jak i tych, którzy naukę społeczną Kościoła zamierzali wprowadzić do życia publicznego<sup>15</sup>. Bardzo często powyższe formy religijności stały się udziałem tych samych wiernych, tkwiących tak samo głęboko w lekturze św. Tomasza, jak i w obrzędowości, gdy na kolanach w modlitwie obchodzili Obraz Czarnej Madonny, czy też przeżywali w Kalwarii Zebrzydowskiej Mękę Pańską.

Wydaje się także, o czym przekonuje mnie przede wszystkim lektura przemówień i *Zapisków* prymasa Wyszyńskiego, że celem Episkopatu nie było włączenie obrzędowości religijnej do walki wiernych z reżimem (o co władza oskarżała biskupów). Wręcz odwrotnie, to władze państwowe prowokowały wiernych do manifestowania swoich poglądów politycznych, swojego pozytywnego stosunku do prymasa Polski, podczas ceremonii kościelnych, a więc na terenie zastrzeżonym dla Boga. Znane były przypadki wznoszenia okrzyków na cześć prymasa Polski (np. przed kościołem św. Anny w Warszawie po mszy świętej w lutym 1950 r.), podnoszenia samochodu wraz z prymasem przez silniejszą część wiernych itp. Prymas notował w swoich *Zapiskach* pod datą 29 stycznia 1953 r.: „lud zebrany przed kościołem [ss. Wizytek w Warszawie, przy Krakowskim Przedmieściu] wita mnie z emocją. Wszyscy niemal płaczą. Są widocznie poruszeni odgłosami procesu krakowskiego [w którym skazano m.in. księży kurii metropolitalnej]. Niektórzy próbują krzyknąć »niech żyje«. Uspakajam ludzi: »Nie są mi potrzebne te wołania, tylko wasza modlitwa«. »Kto się czuje niedobrze, ten wymaga okrzyków, ja się czuję bardzo dobrze«<sup>16</sup>. Mieszanie przez wiernych „sacrum” i „profanum” było widoczne jeszcze bardziej na gruncie „cudów”, mnożących się od połowy lipca 1949 r. po całej Polsce. 3 lipca 1949 r. w katedrze lubelskiej zaobserwowano cudowne zjawisko ściągające wiernych z całej regionu; na kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej pojawił się ślad łzy, spływającej po policzku Madonny. Atmosfera stworzona przez władze wokół „cudu” (atak propagandowy na biskupa Piotra Kałwę, któremu „nakazano” ogłosić, że cudów nie ma; aresztowanie „sprawców”, czyli pracowników katedry lubelskiej) spowodowała, iż wierni zaczęli masowo pielgrzymować do Lublina; w innych regionach Polski pojawiły się podobnie cudowne wizerunki Matki Boskiej, a wszystkie te informacje za pomocą „szeptanej propagandy” i „plotki” roznoszono po kraju, wraz z komentarzem o zbliżaniu się kary Bożej „na komu-

<sup>15</sup> Świadczy o tym poparcie, którego biskupi udzielili zarówno działaczom Stronnictwa Pracy (grupa Karola Popiela), jak i środowiskom inteligencji katolickiej piszącej do „Tygodnika Warszawskiego” oraz „Tygodnika Powszechnego”.

<sup>16</sup> S. Wyszyński, *Zapiski niepublikowane*, 1953 r., s. 566.

nistów” i dnia sprawiedliwości dziejowej<sup>17</sup>. Stan uniesienia religijnego stapał się czasem z magicznym traktowaniem widzialnych znaków: „Sensacją dnia jest – pisała Maria Dąbrowska w 1950 r. – że wywieszona wczoraj na gmachu milicji (na 6 sierpnia) biało-czerwona flaga (z powodu piątej rocznicy wypędzenia Niemców) nagle zrobiła się biało-czarna. [...] Trudno się opędzić od myśli »magicznej«, że to wygląda na jakiś symbol czy znak. Ale dla kogo ta czerwona barwa zmieniła się w czarną? Dla Polski? Czy dla policji?”<sup>18</sup>.

Niewątpliwie poważny wpływ na stan religijności polskiej miały lata II wojny światowej. Zdaniem hierarchii kościelnej – obserwatora zmian etycznych zachodzących wśród wiernych – wielokrotnie powtarzanym, np. przez prymasa Augusta Hlonda (zob. przemówienie na dzień Chrystusa Króla z października 1945 r.), wojna dokonała spustoszeń moralnych. W czasie okupacji niemieckiej i sowieckiej, w niejednym środowisku miejskim i wiejskim zostały zerwane podstawowe więzi kulturowe. Pod tym względem szczególne przeżycia towarzyszyły ludności zamieszkałej na terenach zajmowanych w latach 1939–1941 przez Sowieców. Pisała o tym w dzienniku zakonnym s. Alojza Piesiewiczówna z Łomży<sup>19</sup>: dewastacja majątku wypracowanego przez pokolenia stanowiła normę zachowań, zabór mienia cudzego – to zwyczaj wprowadzony przez „stróżów prawa”, demoralizujących okoliczną ludność, bezkarność połączona z prawem pięści dopełniały reszty. Pod okupacją sowiecką w latach 1939–1941 szerzyła się grabież mienia, prostytutka, pijaństwo, niejednokrotnie dochodziło do zabójstw na tle rabunkowym. Stan zagrożenia można wyczytać z konspektów kazań bi-

<sup>17</sup> Na temat „cudów” z lat 1949–1950, prawdziwych bądź rzekomych, jest już bogata literatura – szerzej zob. D. Jarosz, *Polityka władz komunistycznych w Polsce w latach 1948–1956 a chłopci*, Warszawa 1998, s. 361 i nn.; *Represje wobec uczestników wydarzeń w Katedrze Lubelskiej w 1949 roku*, oprac. J. Ziółek, A. Przytuła, Lublin 1999.

<sup>18</sup> M. Dąbrowska, *op.cit.*, s. 11–12. Warto odnotować pewne marginalne, ale i ciekawe zjawiska. W aktach Wojskowego Sądu Rejonowego (WSR) w Warszawie, znajduje się sprawa z września 1952 r., w której oskarżono 4 osoby o próbę „dokonania przewrotu kontrrewolucyjnego, o obalenie władzy ludowej i oddanie jej burżuazji w formie nowego ustroju pod nazwą »homokracji«, przez utworzenie zakonspirowanego rządu »homokratycznego«, w którym to pierwszy z oskarżonych sprawował władzę króla, a pozostali ministrów”. Posypały się wysokie kary do 7 lat pozbawienia wolności. W rzeczywistości, oskarżeni stworzyli swoisty „świat wirtualny” – z królem i nadwornymi ministrami – w którym panował sprawiedliwy ustrój – „homokracja”. Dwa razy w miesiącu spotykali się, by uciec od codzienności i w atmosferze magicznej, dającej uczestnikom „przeżycie o charakterze sanktuarijno-medialnym” poddać się wyobraźni: budować prawo konstytucyjne, wydawać orędzia „do ludności królestwa” itp. Działalność czteroosobowego „królestwa teokracji” zakończyła się donosem, a w konsekwencji poważnym oskarżeniem. Archiwum m.st. Warszawy (dalej – A m.st.W), sygn. Sr 610/52. Dziękuję mgr. Konradowi Rokickiemu za udostępnienie mi materiałów dotyczących tej sprawy.

<sup>19</sup> S. A. Piesiewiczówna, *Kronika Panien Benedyktynek Opactwa Świętej Trójcy w Łomży (1939–1954)*, Łomża 1995, s. 33–75.

skupa łomżyńskiego, wygłoszonych do wiernych w latach okupacji. „Wady polskie: próżność, lekkomyślność, niestateczność, niesłowność, niewytrwałość, powierzchnowość, swarliwość – największa: brak silnego charakteru. Jeżeli po wojnie poprzedniej odkryto wielkie obniżenie wyczucia moralnego i zasad moralnych, to w większej jeszcze mierze objawi się ta demoralizacja po obecnej wojnie. Przeto trzeba obecnie więcej jeszcze dołożyć starań o obudzenie katolickiego ducha i obudzenie moralne społeczeństwa” – pisał bp Stanisław Łukomski w konspekcie swojego kazania z 1940 r.<sup>20</sup> „Otóż np. zewsząd dochodzą mnie skargi na złe prowadzenie się młodzieży zwłaszcza młodzieży żeńskiej, wążsajęcej się po ulicach i drogach i w parku spacerowym i dającej swoim nieobyczajnym ubraniem i wyzywającym zachowaniem na zgorszenie. Na wystąpienie w obronie młodzieży, zabieranej i wywożonej na roboty padła odpowiedź: przecież tyle waszej młodzieży włóczy się i marnuje czas; widocznie za wiele jest u was młodzieży i oddaje się lenistwu”<sup>21</sup>. W Kraju Warty, jak pisał o tym swego czasu Bohdan Cywiński<sup>22</sup>, katolicy polscy byli poddani ostrej germanizacji, w tym przy użyciu kościoła (oficjalnie nie wolno było nawet spowiadać się w języku polskim, czy też odmawiać modlitwy). Warto zacytować dłuższy fragment relacji młodego człowieka pochodzącego z tamtych terenów. Autor sygnalizuje tłumaczy, dlaczego z jednej strony oddalenie się młodzieży od Kościoła katolickiego (niemieckiego), z drugiej zaś po 1945 r. część pokolenia młodych nie widziała powodu, by wracać na jego łono (mimo polskości Kościoła): „Matka starała się dyrygować życiem religijnym dzieci. Zbuntowałem się. Nie chciałem chodzić do kościoła na rozkaz, nie widziałem konieczności częstego spowiadania się. Tym bardziej, że spowiedź odbywała się po niemiecku. Zauważyłem ponadto niedbałość księży, ich formalizm w spełnianiu obowiązków i znudzenie w konfesjonale. [...] Gdy odmawiałem posłuszeństwa, matka wybuchała płaczem, wyrzucała niewdzięczność. Uczęszczałem więc pod presją do sakramentów św. [...] [po 1945 r.]. Szkoła polska, kontakty z ludźmi pomogły mi poznać marksizm. Czytałem w owych miesiącach – może jako jedyny uczeń – klasyków filozofii marksistowskiej. [...] Na tym tle ścierałem się z rodzicami. Potępiałem ich drobniomieszczkańskie nastawienia, oskarżałem o udział w ogólnym wyzysku słabszych”<sup>23</sup>. Naturalne napięcia międzypokoleniowe nałożyły się na wyjątkowy czas, wojenny i powojenny.

Dziedzictwo wojny powodujące, zdaniem Episkopatu Polski, wzrost nieobyczajności, ugruntowało się wraz z pojawieniem się władzy komunisty-

<sup>20</sup> Archiwum Diecezjalne w Łomży, (Pudło nr 1), Notatki bp S. Łukomskiego, rkps, 1940 r.

<sup>21</sup> *Ibidem*, (Pudło nr 1), Bp S. Łukomski, Konspekt kazania na Zielone Świątki, mps, 1944 r. (Fragment).

<sup>22</sup> B. Cywiński, *Ogniem próbowane*, t. 1, Rzym 1982, s. 78 i nn.

<sup>23</sup> *Moi rodzice*, Kraków 1960, s. 320–325. Dziękuję mgr. J. Żurkowi za udostępnienie mi tej relacji.



cznej<sup>24</sup>. Ta bowiem, zarówno przez prasę, jak i przez prawo (np. dekret o prawie małżeńskim z 25 września 1945 r. zezwalający na przeprowadzanie rozwodów; ustawy podważające szacunek do własności indywidualnej) gloryfikowała styl życia daleki od norm chrześcijańskich: „Episkopat [...] stwierdza z radością, że męczeńne cierpienia w latach ucisku i walki dały Narodowi zastępy ludzi duchowo pogłębianych, o wysokim poziomie etycznym i o heroicznym zdecydowaniu na służbę Bożą i ojczyznę. Ale zarazem ubolewa nad wyłomami, które wojna poczyniła tu i tam w obyczajach Narodu, a zwłaszcza nad zakłamaniem i nieszczerością, samolubstwem i nienawiścią, nieuczciwością, kradzieżą i nieobyczajnością. Ze szczególnym bólem i niepokojem patrzy Episkopat na szerzenie się zbrodni spędzania płodu” – pisano w komunikacie z konferencji plenarnej 4 października 1945 r.<sup>25</sup>

Od końca 1945 r. do połowy lat pięćdziesiątych, biskupi wielokrotnie piętnowali decydentów za tworzenie prawa stanowionego bez liczenia się z tradycją „katolickiej Polski”. Na przykład na początku lat pięćdziesiątych Episkopat skierował do sejmowej komisji kodyfikacyjnej pismo, w którym protestowano przeciwko zbyt liberalnej ochronie życia poczętego: „karalność tego przestępstwa jest tak mała, że niższa niż przestępstwo za niszczenie roślin”<sup>26</sup>. Zapisy programowe komisji Episkopatu Polski z 1955 r., świadczyły o przemianach, jakie dokonały się w obyczajowości: „zmobilizować wszystkie siły w obronie czystości dzieci, młodzieży, narzeczonych, małżeństw i wreszcie czystości **tzw. kościelnej** [słowo skreślone w oryginale – J. Ż.] osób duchownych i zakonów”<sup>27</sup>. Jaki wpływ miała wojna i prawo stanowione czasów stalinowskich na religijność polską? W jakiej mierze powyższy obraz, np. młodzieży – dychotomiczny – odzwierciedlał rzeczywiste postawy etyczne? Wraz z innymi czynnikami (np. nacisk ideologiczny na młode pokolenie, migracje ze wsi do miasta powodujące dezintegrację ze środowiskiem rodzinnym i demobilizację obyczajową), wpływ ten musiał być poważny. Jak pisał Dariusz Jarosz, tylko w hutnictwie w 1955 r. około 70% wypadków przy pracy było spowodowane nadużyciem alkoholu, w Nowej Hucie robotnice spędzane płody wrzucały do Wisły, w zakładach pracy – w porównaniu z czasami przedwojennymi – w latach 1948–1953 nastąpił olbrzymi wzrost kradzieży „mienia społecznego” (o 1400% według badań przeprowadzonych

<sup>24</sup> Teza o upadku dobrych obyczajów towarzyszyła kolejnym pokoleniom w XX w. Tradycyjnie wśród powodów tego upadku wymieniano m.in. nieobyczajne zachowanie się, noszenie nieestosownych ubrań, odchodzenie od tradycji, w tym od uczestnictwa we mszy św. i od przyjmowania sakramentów. Szerzej zob. S. Siekierski, *Kulturotwórcze funkcje parafii katolickich w społecznościach lokalnych w świetle pamiętników*, Warszawa 1995, s. 73 i nn.

<sup>25</sup> *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paryż 1975, s. 23–24.

<sup>26</sup> S. Wyszyński, *Zapiski niepublikowane*, 1953 r., s. 61.

<sup>27</sup> Instytut Prymasowski (Choszczówka). Protokół z zebrania Komisji Episkopatu Polski Roku Królowej Polski, 15 listopada 1955 r.

w Kaliskiem)<sup>28</sup>, w końcu brak szacunku dla życia ludzkiego (skutek wojny) i bezkarność przedstawicieli aparatu represji prowadziły do przypadkowych mordów, np. spowodowanych przez pijanego milicjanta<sup>29</sup>.

Czym mierzyć religijność Polaków? Udziałem w nabożeństwach, pilnością młodzieży wyrażaną stopniami z religii, liczbą parafii i kapłanów? Wszystkie te wskaźniki świadczyły o zakorzenieniu się katolicyzmu w narodzie, ale też nie wypełniają w całości obrazu. Oto kilka przykładów. Po wejściu w życie okólnika Ministerstwa Oświaty z 13 września 1945 r. o nadobowiązkowym nauczaniu religii w szkołach, a więc zachęcającym do rezygnacji z nauczania tego przedmiotu, nic się w praktyce pod tym względem nie zmieniło. Przez kolejne lata (jak wykazały badania władz szkolnych z końca maja 1947 r.) blisko 100% dzieci chodziło na religię. Dopiero administracyjne – a z czasem wsparte siłą aparatu bezpieczeństwa – rugowanie katechezy ze szkół podjęte na skalę masową od roku szkolnego 1948/1949 spowodowało powolne odchodzenie młodzieży od religii – zepchniętej po pewnym czasie do sal katechetycznych (np. w roku szkolnym 1954/1955 katechezy nie uczono w 74% szkół podstawowych i 84,5% liceów)<sup>30</sup>.

Jednocześnie brutalne ingerowanie władz w intymne rewiry duszy ludzkiej wywoływało reakcje odwrotne. Świadczyły o tym np. podpisy (blisko 70 tys.) rodziców pod petycją żądającą przywrócenia religii w szkołach województwa katowickiego (listopad 1952 r.), czy też wzrost liczby „tajnych” szkolnych, kółek samokształceniowych po 1949 r., w których młodzież m.in. doksztalała się teologicznie<sup>31</sup>: „popyt na książki religijne jest bardzo duży” – notował prymas w styczniu 1952 r.<sup>32</sup> Działo się to w tym samym, mniej więcej, czasie, gdy znikły ostatnie wydawnictwa zakonne (np. oo. franciszkanów w Niepokalanowie w 1949 r.) i tytuły pism katolickich („Tygodnik Powszechny” i „Gość Niedzielny” w 1953 r.<sup>33</sup>). Obraz nie jest jednak aż tak optymistyczny. W latach 1947-

<sup>28</sup> Szerzej zob. D. Jarosz, *Polacy a stalinizm...*, s. 106.

<sup>29</sup> Na blisko 3500 spraw prowadzonych w latach 1946–1955 przez WSR, w których zapadły wyroki śmierci, co najmniej 1/3 miała podłoże niepolityczne: rabunki z użyciem broni, mordy na tle braku szacunku dla cudzego mienia, przypadkowe zabójstwa. Uczestniczyli w nich na ogół ludzie młodzi, zatrudnieni w służbach mundurowych (milicjanci, funkcjonariusze UB). Zob. Instytut Pamięci Narodowej, Biuro Edukacji Publicznej (dalej – IPN, BEP), *Lista skazanych na karę śmierci 1946–1955*, mps, wł. autora.

<sup>30</sup> H. Konopka, *Kościół w szkołach Polski Ludowej – od modlitw przedlekcyjnych do apeli porannych i pełnej laicyzacji szkoły*, w: *Państwo. Kościół, Europa*, pod red. M. Drzonka, J. Mieczkowskiego i K. Kowalczyka, Szczecin 1999, s. 98. Szerzej zob. też, *Religia w szkołach Polski Ludowej. Sprawa nauczania religii w polityce państwa (1944–1961)*, Białystok 1997.

<sup>31</sup> Zob. wspomnienia więźnienne „Fordoniarek” – *Zawołać po imieniu. Księga jej kobiet-więźniów politycznych 1944–1958*, t. 1, pod red. B. Otwinowska, T. Drzał, Warszawa 1999.

<sup>32</sup> S. Wszyński, *Zapiski niepublikowane*, 1952 r., s. 7.

<sup>33</sup> J. Stefaniak, *Polityka władz państwowych PRL wobec prasy katolickiej w latach 1945–1953*, Lublin 1998, s. 102–106; J. Myszor, *Historia diecezji katowickiej*, Katowice 1999, s. 420.

-1955 władze nie tylko starały się sukcesywnie wyrugować katechezę ze szkół, ale także nie dopuszczać (od 1949 r.) do uczestnictwa uczniów w tradycyjnych rekolekcjach wielkopostnych, szykanować młodzież należącą do stowarzyszeń katolickich, w końcu wytaczać procesy pokazowe skierowane przeciwko kapłanom – prefektom szkolnym. Jednocześnie do szkół wprowadzano przedmioty ideologiczne, a pozostałe (ściśle, przyrodnicze i humanistyczne) przesycano marksizmem. Model wychowawczy – jak pisała Anna Radziwiłł – zakładał stworzenie nowego człowieka, zdolnego do powtarzania zmieniających się treści propagandy oficjalnej. Zniechęcanie uczniów do nauki religii w wielu wypadkach przynosiło efekty: „Na ogół młodzież klas starszych nie wskazała specjalnej gorliwości i chęci uczestnictwa w rekolekcjach. Częste były wypadki, że uciekała z kościoła w czasie kazań, że ironicznie komentowała argumenty księdza. Sporo starszej młodzieży poszło na wagary” – pisano, nie bez satysfakcji, w raportach nadsyłanych w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych do Ministerstwa Oświaty<sup>34</sup>. W jednym z numerów „Tygodnika Powszechnego” z 1952 r. stwierdzano zaś: „Zaniebdanie tego elementu [wychowania religijnego] we wierze powoduje, zwłaszcza w inteligencji, niebezpieczny rozdźwięk pomiędzy ogólnym wykształceniem a wiadomościami z życia religijnego, pozostającymi na poziomie katolicyzmu ze szkoły podstawowej. Z czasem prowadzi to do wyłączenia wiary z całości życia umysłowego – stanowi to charakterystyczną cechę tzw. katolików od święta, których jeden z naszych periodyków scharakteryzował: Polski inteligent jest katolikiem w 60% z przyzwyczajenia, w 20% dlatego, że jednak trzeba w coś wierzyć, w 10% ze strachu (»nigdy nic nie wiadomo«), a w 10% dlatego, że jest wierzącym katolikiem”<sup>35</sup>.

Na ziemiach zachodnich i północnych, co najmniej do 1950 r. ustawicznie brakowało kapłanów. W 1945 r. administrator apostolski w Gdańsku ks. Andrzej Wronka miał do dyspozycji 18 księży. Jak wspominał ks. Jan Zieja, jeden ksiądz obsługiwał kilka parafii, jeżdżąc na rowerze z miejscowości do miejscowości (w tym wypadku powiatu słupskiego), by udzielić sakramentu pokuty, odprawić mszę św.<sup>36</sup> W 1948 r. w diecezji tej (gdańskiej) pracowało już 100 kapłanów, ale nadal było ich mało. Do 1951 r., mimo przejmowania przez katolików parafii protestanckich i po erygowaniu 12 nowych parafii, nadal brakowało kapłanów i świątyni<sup>37</sup>. Administrator apostolski w Gorzowie wspominał zaś, jak ludność za-bużańska nie chciała się osiedlać na ziemiach zachodnich bez księdza. Zmuszano kapłanów do zamieszkania wraz z repatriantami. Jednakże i tam co najmniej

<sup>34</sup> Cyt. za: J. Żurek, *Polityka oświatowa państwa wobec Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1944–1976 (nauczanie religii w szkołach i parafiach)*, Warszawa 1996, (mps, praca niepublikowana), s. 82.

<sup>35</sup> „Tygodnik Powszechny”, nr 24 z 1952 r., s. 1.

<sup>36</sup> J. Zieja, *Życie Ewangelią, spisane przez Jacka Moskwę*, Paryż 1991, s. 12 i nn.

<sup>37</sup> S. Bogdanowicz, *Kościół gdański pod rządami komunizmu 1945–1984*, Gdańsk 2000, s. 35.

do 1950 r. brakowało kapłanów. Podobne relacje z okresu tuż powojennego pozostawił późniejszy prymas Polski, od 1945 r. ponownie profesor Wyższego Seminarium Duchownego WSD we Włocławku ks. Stefan Wyszyński: praca w kilku parafiach, wykłady w seminarium, stałe godziny spowiedzi w konfesjonale, wydawanie pisma „Ład Boży” rozchwytywanego przez wiernych<sup>38</sup>. Przykłady powyższe świadczyły zarówno o stratach Kościoła katolickiego w latach okupacji (zginęło blisko 2 000 kapłanów świeckich i zakonnych, oraz setki siostr zakonnych), jak i o wzmożonej potrzebie pełnego uczestnictwa w sakramentach świętych, w nabożeństwach, w świętach kościelnych, w tradycyjnych procesjach, w tym podczas wizytacji biskupich. Potrzeba ta wynikała m.in. z faktu, że wielu Polaków było pozbawionych sakramentów św. w latach wojny i okupacji.

O skali potrzeb, a jednocześnie o religijności Polaków świadczyła także stale rosnąca liczba powołań kapłańskich, szczególnie wysoka na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych, a więc w latach szczególnie wzmożonej walki z Kościołem<sup>39</sup>. Same dane statystyczne nie mówiły jednak o jakości tych powołań, ani o problemach „wychowawczych” profesury wobec kleryków. W styczniu 1952 r. prymas Polski notował: „Uroczystość Objawienia Pańskiego... Chór śpiewa Mszę gregoriańską. Wydaje mi się, że poziom służby Bogu przy ołtarzu podnosi się. W stallach kanonicy się modlą, już nie rozmawiają, jak przed dwoma laty. Panuje skupienie. W czasie podniesienia panowała w świątyni tak uroczysta cisza, że aż to uderzało. Modlimy się bezwzględnie lepiej i głębiej i dostojniej”<sup>40</sup>. A niemal jednocześnie pisał po pobycie seminarium metropolitalnym warszawskim, w styczniu 1953 r.: „Ojciec duchowny dostrzega wiele trudności, które rodzą się w duszach tej najlepszej, wybranej młodzieży, pod wpływem zasad filozofii materialistycznej”<sup>41</sup>.

Przynależność do Kościoła to, przede wszystkim, obecność – bierna lub czynna – ludzi świeckich w życiu parafialnym; bierna, tzn. uczestnictwo w nabożeństwach, naznaczonych przez tradycję, w zgodzie z rytmem kalendarza katolickiego, czynna, tzn. różnorodne uczestnictwo w tworzeniu wspólnoty parafialnej, diecezjalnej czy ogólnopolskiej, to np. działalność w radach parafialnych i diecezjalnych, a także peregrynacja do miejsc świętych. Dawanie świadectwa o swojej wierze, w tym masowe zapisywanie się do stowarzyszeń katolickich (szczególnie przez młodzież) i innych organizacji, jak Związek Harcerstwa Polskiego (ZHP), w których kodeks postępowania był oparty na dekalogu, stanowiły cechę

<sup>38</sup> J. Żaryn, *Prymas Tysiąclecia. Szkic biograficzny, Sesja Prymas Stefan Wyszyński wobec Polski Ludowej*, IPN, BEP, Warszawa 22 maja 2001 r., mps, s. 7.

<sup>39</sup> W. Piwowarski, *Kapłani i biskupi – kierownictwo i kościelna komunikacja*, w: *Kościół i religijność...*, s. 14.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 11.

<sup>41</sup> S. Wyszyński, *Zapiski niepublikowane*, 1953, s. 559.

pokolenia wychodzącego z wojny i okupacji w 1945 r.<sup>42</sup> Podział ten, na katolików biernych i czynnych, aczkolwiek nieprecyzyjny, pozwala – jak sądzę – znaleźć odpowiedź na pytanie o intensywność religijności polskiej w latach 1944–1955, a także na pytanie o jej dynamikę, słabości i pokoleniowe różnice, a w końcu na przyczyny przewagi religijności biernej nad czynną w bilansie omawianej dekady.

Warsztat historyka wsparty wynikami badań socjologicznych nie pozwala na wysunięcie daleko idących wniosków. Właściwie powinienem się ograniczyć – śladem szkoły francuskiej, reprezentowanej np. przez Jeana Delumeau<sup>43</sup> – do „prezentyzmu”, tzn. do przedstawienia konkretnych przykładów, ludzi i zapisów zdarzeń religijnych, resztę pozostawiając czytelnikowi i jego intuicji historycznej. Analiza uczestnictwa w pielgrzymkach, w uroczystościach parafialnych (w procesjach Bożego Ciała itd.) nie mówi wprost o faktycznym przestrzeganiu norm etycznych wyznawanych przez Kościół, ale też nie podważa bliskiej mi tezy opartej na przeświadczeniu, że obrzędowość i wywołana przez nią emocja wspiera refleksję religijną; jest w końcu dowodem determinacji wiernych, którzy podjęli np. trud pielgrzymki pieszej. W wypadku procesji Bożego Ciała, jak świadczą o tym raporty Urzędów Bezpieczeństwa i Urzędu ds. Wyznań z lat 1951–1953, udział wiernych był masowy, a opis uroczystości podobny. W 1951 r. w centralnej procesji w Warszawie, na Krakowskim Przedmieściu, wzięły udział 34 delegacje parafialne „z chorągwiami, krzyżami i orszakami młodzieży w bieli. Delegacje te liczyły od 300 do 1000 osób, w niektórych grupach młodzież sięgała do 20%, wyjątkowo w grupie parafii św. Floriana [na Pradze] młodzieży było do 40%”. W grupie akademickiej było 400 osób, ponadto „była też zorganizowana grupa dziewcząt w wieku od 10 do 14 lat ubrana w niebieskie bluzki i furażerki, z białą-żółtymi krawatami w liczbie 40 osób”<sup>44</sup>. W relacji z procesji Bożego Ciała z 1953 r. czytamy zaś: „W procesji centralnej wzięło udział 30 parafii z chorągwiami, obrazami, krzyżami i orszakami młodzieżowymi. Tzw. bieli i ministrantów. [...] W procesji w roku bieżącym zauważono kilkanaście sztandarów z orłami w koronach – Stowarzyszeń które zostały dawno rozwiązane i tak np.: Par[afia] Serca Marii pl. Szembeka niosła sztandar kat. Stowarzyszenia Mężów. [...] W procesji brało udział b. dużo małych dzieci 6–10 lat, poubieranych w stroje ministrantów i biel. W procesji brało udział około 30 tys. osób w tym mężczyźni około 35%, kobiet 50%, młodzieży 5%, dzieci 10%, jak również zorganizowani studenci w liczbie 80 (studentek i studentów)”<sup>45</sup>. Dane te świadczyły o pewnym

<sup>42</sup> Zob. *Zawołać po imieniu...*, s. 9 i nn. (*Wprowadzenie*).

<sup>43</sup> Zob. np. J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII–XVIII w.*, Warszawa 1994; G. Minois, *Historia piekła*, Warszawa 1996.

<sup>44</sup> A m.st.W., Prezydium Rady Narodowej, Referat ds. Wyznań, sygn. XV, k. 9, Notatka dotycząca uroczystości kościelnych w dniu Bożego Ciała w Warszawie, 26 maja 1951 r.

<sup>45</sup> *Ibidem*, k. 43, Notatka dotycząca uroczystości kościelnych w dniu Bożego Ciała w Warszawie, 5 czerwca 1953 r.

rozmachu organizacyjnym, o umiejętności mobilizacji wiernych przez proboszczów (do kwestii udziału młodzieży wróćę w dalszej części artykułu). Jednakże rodzi się pytanie o jakość religijności polskiej, skoro człowiek był stale bombardowany informacją o prywatności religii, o jej nieużyteczności w życiu codziennym. Czy dające się wyliczyć metodami socjologicznymi i historycznymi uczestnictwo w obrzędach, było tożsame w 1945 r., w 1951 r. i w 1956 r.? Czy np. udział w pogrzebie stawał się bardziej spotkaniem towarzyskim, podczas którego wyznaczona osoba (kapłan) czyniła swoje obrzędy, czy też – zgodnie z barokową tradycją *pompa funebris* – ceremoniał ten był nadal przeżywany przez wspólnotę wiernych, świadomą uczestnictwa w modlitewnym wspieraniu zmarłego zbliżającego się właśnie przed oblicze Boga? A może jednym i drugim. Zdaniem Stanisława Siekierskiego uczestnictwo wiernych na wsi w niedzielnej mszy św. stanowiło punkt zwrotny w całym tygodniu; ponieważ stawało się ono jednocześnie okazją do spotkania ze znajomymi, zaprezentowania swoich wdzięków, czy też otrzymania porcji najświeższych informacji, a w wypadku np. odpustu do dokonania niecodziennych zakupów i napicia się wódki w dobrym towarzystwie. „Jakże przykry jest widok, gdy masy ludzi podpierają mury i drzewa przy kościele, chodzą, spacerują, handlują, bawią się, nie biorą udziału w odpuscie” – twierdził jeden z kapłanów. Wierni mieli zgoda odmienne zdanie: „Chłopcy, a po coście wy przyszli? Przecież suma się zaczęła – pytał – My nie przyszli na sumę, ino na odpust” – padła odpowiedź<sup>46</sup>.

Jednym z podstawowych problemów badawczych dotyczących religijności Polaków w latach 1944–1956, staje się pytanie o stosunek do religii różnych warstw społecznych. Biorąc pod uwagę materiał źródłowy i ograniczenia, które on implikuje, trzeba stwierdzić, że tradycyjnie Kościół miał największe wpływy i autorytet wśród ludności wiejskiej, a także wśród młodzieży inteligenckiej (w tym akademickiej). Przyznawali to sami komuniści: „Należy stwierdzić, że wpływ wroga i kleru na młodzież jest bardzo duży. – stwierdzono w raporcie ZMP z 1952 r. – Zdołali oni skupić wokół siebie poważną ilość młodzieży, ujętej organizacyjnie w różnego rodzaju »Kółka Żywego Różańca«, »Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży« itp., z którą systematycznie pracują wpajając w nią wrogie postępowi idee”<sup>47</sup>.

Podstawowym miejscem, w którym toczyło się życie religijne wiernych była parafia (miejska, wiejska). Historycy, próbujący poznać lokalne społeczności wiernych, napotykają jednak bariery nie do pokonania. Badania socjologiczne dotyczące religijności Polaków, prowadzone do 1939 r., nabrały ponownie pew-

<sup>46</sup> S. Siekierski, *op.cit.*, s. 57; por. też *Nasze odpusty*, „Homo Dei” 1948, nr 3.

<sup>47</sup> Archiwum Akt Nowych (dalej – AAN) Związek Młodzieży Polskiej (dalej – ZMP), sygn. 451/VII-4, k. 23, Ocena antyludowej działalności wroga wśród młodzieży.

nego rozmachu dopiero od końca lat pięćdziesiątych<sup>48</sup>. A zatem lata 1944–1955 zostały (z racji polityczno-ideologicznych) wyłączone z naukowej analizy postaw społecznych (w tym wobec religii). Dla tego okresu materiałem pomocniczym pozostają m.in. raporty informatorów UB i analizy wytworzone przez różnego typu instytucje partyjno-rządowe. Wartość ich jest jednak względna z racji celu, w jakim był tworzony ten materiał. Wydaje się natomiast, że nadal bezcenne są opracowania socjologiczne z lat sześćdziesiątych prowadzone przede wszystkim przez ks. Władysława Piwowarskiego. Wobec długiego trwania pewnych procesów społecznych, w tym dotyczących świadomości, przywiązania do tradycji, obrzędów, zwyczajów, świąt itd., wyniki tych analiz można odnosić do lat pięćdziesiątych. Cenne źródła do poznania religijności Polaków znajdują się w archiwach kościelnych i państwowych. Do niektórych z nich udało mi się dotrzeć. Z instytucji państwowych na uwagę zasługują przede wszystkim archiwa Urzędu ds. Wyznań i jego jednostek terenowych, w których znajdują się np. bogate zbiory dotyczące analizy pielgrzymek, procesji (Bożego Ciała), wizytacji biskupich i misji (oraz z tym związanych zwyczajów) itp. Ciekawe są także raporty pochodzące od informatorów Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego i jego struktur terenowych (WUBP i PUBP).

\* \* \*

Objętość pracy nie pozwala na szersze omówienie zarysowanej wyżej problematyki. Z mozaiki wyłaniających się pytań i problemów, chciałbym wybrać jedynie niektóre. Jak sądzę, opinie starszych generacji o upadku obyczajów więcej mówią o świadomości ludzkiej (i o pamięci), niż o religijności kolejnych pokoleń. Odmienne zdanie ma S. Siekierski, piszący o całym XX w., gdy dowodzi: „Niezależnie od świadomości kolejnych pokoleń, w świetle analizowanych materiałów widoczny jest systematyczny, chociaż powolny, proces dezintegracji wspólnoty, także w zakresie organizacji czasu sakralnego, a więc i zachowań parareligijnych. Wszelkie formy obrzędowe, poza liturgią, tracą wyraźnie charakter wzorotwórczy, w coraz większym stopniu przybierają formy reliktowe”<sup>49</sup>. Wydaje mi się, że jest to teza zbyt jednostronna. Przede wszystkim, chciałbym zaprezentować dwa „style” religijności polskiej, kojarzone na ogół rozdzielnie, czy wręcz w konfrontacji do siebie, podczas gdy – moim zdaniem – one wzajemnie się uzupełniały (aktywni uczestnicy życia stowarzyszeniowego, nastawieni na formację oraz uczestnicy masowych peregrynacji do sanktuariów maryjnych, rzekomo pozbawieni refleksji religijnej). Jednocześnie interesuje mnie problem

<sup>48</sup> Zob. J. Baniak, *Socjologia religii i religijności bibliografię prac polskich i przekładów obcych za lata 1929–1979*, Warszawa 1981, s. VI (*Wstęp*).

<sup>49</sup> S. Siekierski, *op.cit.*, s. 73.

czynnego zaangażowania się znacznej części wiernych w życie Kościoła po 1945 r. i ograniczenia, które nie pozwalały rozwinąć się naturalnym procesom obecnym w katolicyzmie polskim (życie parafialne). W końcu, uważam, że religijność polska aczkolwiek obrzędowa, przeżywająca wiarę emocjonalnie i przeżyta treściami politycznymi, nie została skazana przez okoliczności na wyjałowienie. Przez cały, omawiany tu okres istniały środowiska (KUL-owskie, parafialne i stowarzyszeniowe), próbujące przeżywać religię katolicką w kategoriach „sacrum”, środowiska nie poddające się ani Ruchowi Obrońców Pokoju i klimatowi prasy PAX-owskiej, ani „magicznemu” podejściu do wiary, szukającemu jedynie szybkich interwencji boskich, czy w końcu – nie traktujące religii jedynie w kategoriach przymusu uświęconego „pustą” tradycją.

### Życie stowarzyszeniowe

Lata 1944–1955 odznaczały się, z punktu widzenia analizy postaw wiernych, swoistą dynamiką. W skrócie rzecz ujmując, życie religijne wydobywało się z otchłani wojennej na wzór i podobieństwo okresu Drugiej Rzeczypospolitej<sup>50</sup>. Wtedy zaś kwitła wśród wiernych myśl teologiczna, obecna na łamach prasy katolickiej i dyskutowana w ramach spotkań formacyjnych w stowarzyszeniach, kółkach i kołach, obecnych zarówno na terenie parafii, jak i na gruncie zawodowym wiernych, czy też w uczelniach i w szkołach. Wystarczy wymienić stowarzyszenia katolickie obecne w środowisku akademickim, z których większość podjęła działalność po 1945 r.: Sodalicia Mariańska Akademików i Akademiczek (SMA), Iuventus Christiana, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Akademickiej (KSMA) „Odrodzenie” i Katolicka Młodzież Narodowa (KMN), to tylko najważniejsze z nich. Od 1945 r. przy parafiach powstawały też koła „Caritas”, a także młodzieżowe struktury najliczniejszego Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej i Żeńskiej (KSMMiŻ) oraz np. Apostolstwa Chorych, którego centralę krajową przeniesiono ze Lwowa do Katowic. Struktury parafialne stowarzyszeń katolickich łączyły się na poziomie diecezji w oddziały, te zaś miały swoich reprezentantów na szczeblu ogólnopolskim. Nadzór formacyjny nad wspólnotami należał do konferencji Episkopatu Polski i wyznaczonych przez nią komisji<sup>51</sup>. Do pracy z młodzieżą Kościół wydelegował najlepszych duszpasterzy, którzy ofiarnie pełnili funkcje moderatorów. W wypadku SMA byli to m.in.: ks. Stefan Piotrowski, który pracował w kościele św. Anny w Warszawie, a następnie

<sup>50</sup> Wspominają to wszyscy moi rozmówcy, którzy prosto z wojny – jako żołnierze Polski Podziemnej – trafili np. na Uniwersytet Warszawski. Rozmowy z B. Otwinowską, Z. Szpakowskim, P. Gluzińskim, A. Mizikowską w latach 1990–2000.

<sup>51</sup> Szerzej zob. *Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski 1945–2000*, wstęp edytorski i opracowanie J. Żaryn (praca w druku).



ks. Władysław Padacz, w Łodzi, w kościele oo. jezuitów – ks. Tomasz Rostowski. We wrześniu 1946 r. w Gdańsku-Wrzeszczu spotkali się na ogólnopolskim zjeździe przedstawiciele wszystkich środowisk SMA, wcześniej część z nich w Zakopanem wypracowała wspólny program działania. Tradycyjnie Sodalicje pracowały nad formacją religijną swoich członków: „zasada »wiedza religijna na poziomie wiedzy zawodowej« była realizowana całkiem serio” – wspominała Hanna Iłowiecka-Przeciszewska<sup>52</sup>. We Wrzeszczu opracowano „Wytyczne”, obowiązujące sodalisa: „Sodalis stara się widzieć Boga działającego w sobie, w ludziach, w świecie”. Promowano postawę aktywną, służebną wobec świata, ale i wpływającą nań w duchu miłości”. Jedną z ważnych form i metod pracy SMA były obozy wypoczynkowe i formacyjne, przeznaczone tak dla studentów, jak dla młodzieży szkolnej<sup>53</sup>. Członkowie SMA uczestniczyli w kursach wychowawczych (np. w Częstochowie w 1946 r.), tak by móc opiekować się podczas organizowanych wakacji dziećmi i młodzieżą; liczba kolonistów dochodziła corocznie do 300 osób<sup>54</sup>. Podobną elitę katolicką grupowała „Caritas Academica”, której członkowie podejmowali samodoskonalenie się oraz ewangelizację świata przez działalność charytatywną wśród ubogich studentów (organizowano stołówki, dostarczano żywność, pomoc lekarską w razie potrzeby, a nawet skromne stypendia). Wymagało to od akademików wiele dobroci i delikatności ze strony akademików; stąd prowadzono różne szkolenia fachowe<sup>55</sup>.

Nieco inny charakter posiadało wspomniane Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej i Żeńskiej. Tradycyjnie było ono nastawione na przygarnięcie młodzieży wiejskiej oraz miejskiej, i miało charakter masowy. Podobnie jak SMA, tworzyło zręby organizacyjne, od parafii po strukturę ogólnokrajową. Koła KSMMiŻ powstały w ciągu 1945 r. na terenie całego kraju, a szczególnie liczne były w Poznańskim i Krakowskim. Działały w oczekiwaniu na reaktywowanie Akcji Katolickiej (AK). (Kościół nie uzyskał jednakże zgody na powołanie AK). Aktywność członków KSMMiŻ, widoczna zarówno na poziomie parafii, diecezji, jak i w skali całego kraju, nie ograniczała się do spotkań modlitewnych, a przede wszystkim wkraczała na teren życia publicznego: przez organizowanie odczytów, wycieczek krajoznawczych, zjazdów ogólnokrajowych, a nawet olimpiady sportowej<sup>56</sup>. Ta ostatnia z udziałem wielu tysięcy młodych ludzi miała się odbyć we wrześniu 1947 r. w Poznaniu. W ostatniej chwili, milicja otoczyła stadion

<sup>52</sup> *Błękitne sztandary. Zarys dziejów Akademickiej Sodalicji Marianańskiej w Warszawie 1945-1949*, Warszawa 2000, s. 14.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 14–15 i nn.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 32.

<sup>55</sup> P. Jasienica, *Trudnego życia towarzysz*, „Tygodnik Powszechny”, nr 41 z 12 października 1947 r.

<sup>56</sup> Szerzej zob. T. Biedroń, *Organizacje młodzieży katolickiej w Polsce w latach 1945–1953*, Kraków 1991, s. 98 i nn.

i nie wpuściła organizatorów imprezy. Prezes oddziału poznańskiego został aresztowany (realizowano w ten sposób tajną instrukcję Departamentu V MBP z czerwca 1947 r., w której nakazano ograniczać działalność KSMMiŻ<sup>57</sup>): „Nie powinno Was też Kochani zrażać, że niekiedy spotykają Was napaści, że chciano by Was odstraszyć od należenia do KSMM – mówił kardynał Adam S. Sapieha do młodzieży archidiecezji krakowskiej w listopadzie 1947 r. – Pamiętajcie one Wam tylko przynoszą zaszczyt! Nie walczyc się z kimś, który nie wiele jest wart [...]”<sup>58</sup>.

W 1948 r. zaczęły się aresztowania w środowisku SMA. 13 marca 1948 r. została aresztowana Hanna Howiecka, córka przedwojennego działacza Stronnictwa Narodowego. „W kilka dni później zostałem wezwany na przesłuchania, które powtarzały się jeszcze kilkakrotnie – wspominał narzeczony H. Howieckiej, Tadeusz Preciszewski, także Sodalis, aktywnie współorganizujący kolejne zjazdy powojenne – Zażądano ode mnie złożenia dokładnego sprawozdania z całej mojej działalności, w zasadzie od czasu wyzwolenia, zarzucając środowisku katolickiemu, w którym tkwiłem, wrogi stosunek do państwa ludowego i sprzyjanie nielegalnemu podziemiu politycznemu”<sup>59</sup>. (Na rozprawie sądowej okazało się, że tą nielegalną organizacją było SMA<sup>60</sup>). Jak pisał po latach, przesłuchania przez funkcjonariuszy UB stanowiły dla niego poważny wstrząs psychiczny: „Przez najbliższe dni od pierwszego przesłuchania, usunąłem się od wszelkich kontaktów z bliskimi mi ludźmi, a zwłaszcza środowiskiem sodalicyjnym. Zanim przystąpiłem do wyciągnięcia wniosków dla dalszej działalności na przyszłość, musiałem najpierw sam znaleźć osobistą równowagę wewnętrzną”<sup>61</sup>. Podobne zachowania towarzyszyły większości aktywnych działaczy katolickich: „Zbiera się u mnie – pisał biskup lubelski w listopadzie 1948 r. – Zarząd lubelskiego Towarzystwa Dobroczynności. Główny wysiłek pracy polega na tym, jakby obronić majątek Towarzystwa przed apetytem państwa kolektywnego, by pozwoliło dobrze nam czynić ubogim. Moi współtowarzysze są już zmęczeni i lękają się bardziej wysunąć na światło dzienne”<sup>62</sup>. Odpowiedzi na zagrożenia były różne: jedni poddawali się, inni robili kariery urzędnicze, zapominając o „błędach” młodości, jeszcze inni wyciszali swoją aktywność, skupiając się na pracy zawodowej, część (jak choćby T. Preciszewski) trafiali do więzienia.

<sup>57</sup> Szerzej zob. J. Żaryn, *Kościół a władza...*, s. 154 i nn.

<sup>58</sup> Ks. Kardynał Sapieha do młodzieży, „Tygodnik Powszechny”, nr 46 z 16 listopada 1947 r.

<sup>59</sup> *Błękitne sztandary...*, s. 46; por. Adam Stanowski – wychowawca (A. Stanowski był także aresztowany w grupie sodalisów).

<sup>60</sup> Zob. wspomnienia moderatora – Ks. T. Rostworowski, *Zaraz po wojnie. Wspomnienia duszpasterza 1945–1950*, Paryż 1986, s. 48 i nn.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 47; Rozmowa z T. Preciszewskim, Relacja spisana przez J. Żaryna, Warszawa 1999.

<sup>62</sup> S. Wszyński, *Zapiski niepublikowane*, 1948 r.

Dynamika odtwarzania przedwojennych struktur stowarzyszeniowych i powoływania nowych (co wynikało z potrzeb określonych skutkami II wojny światowej) uległa załamaniu, powolnemu od jesieni 1947 r., a raptownemu od jesieni 1949 r. W 1947 r. w jednej tylko parafii łódzkiej (u oo. jezuitów) istniało ponad 20 stowarzyszeń, o czym piszę w dalszej części artykułu. Jeszcze w styczniu 1949 r. opis życia religijnego, z perspektywy diecezji, wyglądał optymistycznie: istniały grupy stowarzyszeniowe, szkoły zakonne, religia w szkole. Żegnając się ze swoją diecezją abp Stefan Wyszyński notował: „20. I. 1949 r. Zbiera się Komitet Odbudowy Kościołów w diecezji Lubelskiej. Dziękuję za pracę. Kładę na serce odbudowę Katedry. [...] Po południu udaję się do internatu Księża Salezjanów, by pożegnać młodzież, która koniecznie chce jeszcze popisać się swoimi występami artystycznymi. Wieczorem zbiera się po raz ostatni Lubelskie Towarzystwo Dobroczynności – w komplecie. Rano odprawiam Mszę św. dla lubelskiej centrali „Caritas”. [...] Jest to jeden z najlepszych zespołów diecezjalnych w całej Polsce. O godz. 10.00 Błogosławię dziatwę szkół urszulańskich przy kościele Sióstr Wizytek”. Potem m.in. prymas brał udział w kursie dla katechetek i katechetów w Nałęczowie w którym uczestniczyło około 30 dziewcząt i chłopców. W czasie kursu odbywały się wykłady z psychologii i pedagogiki, a także spotkanie z senioratem instruktorskim ZHP: „Ile godzin spędziliśmy na debatach, czy wolno instruktorom pozostać w ZHP wtedy, gdy ono jest przemalowywane na czerwono. Zachęcałem do wytrwania na stanowisku, by nie niszczała ta piękna organizacja”. Dzień zakończyła wizyta w gimnazjum biskupim<sup>63</sup>.

W sierpniu 1949 r. władze zażądały, na podstawie utworzonego przez siebie prawa o stowarzyszeniach, by wszystkie wspólnoty katolickie (nawet zgromadzenia zakonne), w tym oparte na prawie kanonicznym, jak KSM, SM, czy też Krucjaty Eucharystyczne, zgłaszały się w ciągu 90 dni do przedstawicieli administracji państwowej w celu uzyskania akceptacji dla dalszej działalności. Żądano podania składu członków, w tym władz każdej struktury, a także statutu i wszelkich regulaminów. Biorąc pod uwagę doświadczenia minionych dwóch lat, prymas Polski zdecydował się nie narażać aktywnych działaczy stowarzyszeń i – 4 listopada 1949 r. – rozwiązać wszystkie struktury świeckie na podległym mu terenie kościelnym. Odtąd, życie stowarzyszeniowe katolików zaczęło zamierać, co wywierało wpływ na religijność polską. Tym bardziej, że dwa miesiące później (w styczniu 1950 r.) komuniści przejęli organizację kościelną „Caritas”, ostatnią – na tak masową skalę – grupującą laikat, zrzeszony w strukturach kościelnych i działający na podstawie wewnętrznych i autonomicznych wobec państwa przepisów prawa.

Po likwidacji stowarzyszeń, a także wobec decyzji o zaniechaniu przez Episkopat tworzenia Rad Parafialnych na podstawie nowego statutu z 1947 r., udział

<sup>63</sup> S. Wyszyński, *Zapiski niepublikowane*, 1949 r., npag.

wiernych w czynnym i ponadparafialnym życiu Kościoła uległ znacznemu ograniczeniu. Nie znaczy to jednak, by zamarł zupełnie. Był tolerowany przez władze dopóty, dopóki nie miał ambicji pozaformacyjnych. W Krakowskim, kardynał Sapięha zdecydował o kontynuowaniu prac w ramach Sodalicji Mariańskiej. Akademicy nadal prowadzili dysputy teologiczne, m.in. w kościele św. Floriana w Krakowie<sup>64</sup>. Istniało np. Towarzystwo Przyjaciół KUL, założone jeszcze w 1946 r. przez prymasa Augusta Hlonda. Zgodnie ze zwyczajem, w drugi dzień Świąt Bożego Narodzenia, „taca” ze wszystkich parafii była przeznaczona na potrzeby uczelni. Członkowie towarzystwa spotykali się na dorocznym opłatku, np. w styczniu 1953 r. w kościele św. Krzyża w Warszawie. Przemawiał prezes Antoni Chaciński, przed wojną jeden z twórców KSMA „Odrodzenie”, działacz Chrześcijańskiej Demokracji, wiceprezes Katolickiego Związku Mężów: „Wygłosiłem przemówienie o znaczeniu KUL dla kultury katolickiej Polski – wspominał prymas opłatek TP KUL – Zjawił się też tradycyjny »dziadek« [sic!] z życzeniami. Zebrany rozdałem obrazki”<sup>65</sup>.

Jeszcze w 1949 r. prymas – na miejsce rozwiązanych stowarzyszeń, powołał co najmniej kilka grup świeckich, oddanych Kościołowi i arcybiskupowi Warszawy. Jednym z warunków przynależności do grupy formacyjnej było nie angażowanie się jej członków w jakikolwiek ruch polityczny. Członkowie jednej z grup wywodzili się, jak pisał Romuald Kukołowicz, z KSMA „Odrodzenie” (należeli do niej m.in. Stefan Świeżawski i niektórzy redaktorzy „Tygodnika Powszechnego”). Najbardziej znaną grupą świeckich, oddanych prymasowi, była „ósemka”, znana ks. Wyszyńskiemu jeszcze z czasów II wojny światowej – „czyli grupa studentek i panienek w wieku studenckim, oddanych całkowicie Kościołowi w Polsce i tworzących rodzaj instytutu lub zakonu ludzi świeckich poświęconych potrzebom Kościoła”<sup>66</sup>. Założycielką „tej gromadki” była w 1942 r. Maria Okońska. Z czasem grupa ta jako instytut świecki życia konsekrowanego na prawie papieskim (Piusa XII z 1947 r.) przeobraziła się w Instytut Świecki Pomocnic Maryji Jasnogórskiej, Matki Kościoła<sup>67</sup>.

Powyższe środowiska, powstające w Polsce właśnie od końca lat czterdziestych i na początku pięćdziesiątych, nawet jeśli przybrały bardziej formalny kształt, nigdy nie przekraczały liczbowo kilkunastu osób. Unikały aktywności i rozgłosu. Stanowiły „polską” próbę – w warunkach narzuconych przez reżim – udzielenia pozytywnej odpowiedzi na wezwanie papieża o większy udział laikatu

<sup>64</sup> Szerzej o życiu stowarzyszeniowym, szczególnie w archidiecezji krakowskiej – zob. T. Biedroń, *Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej w Krakowskim*, „Chrześcijanin w świecie”, nr 144–145, październik–listopad 1985, s. 80–82 i nn.

<sup>65</sup> S. Wyszyński, *Zapiski niepublikowane*, 1953 r., s. 541.

<sup>66</sup> S. Świeżawski, *W nowej rzeczywistości 1945–1965*, Lublin 1991, s. 62.

<sup>67</sup> Szerzej o działalności świeckich konsekrowanych – zob. *W sercu świata. Świeccy konsekrowani*, Kraków 1999, s. 64 i nn.

w życiu duchowym Kościoła Powszechnego<sup>68</sup>. Podobne grupy formacyjne powstawały przy innych wybitnych członkach Episkopatu, czy też przedstawicielach duchowieństwa, jak choćby wokół wspomnianego już „wujka” – ks. Karola Wojtyły, przy parafii św. Floriana w Krakowie<sup>69</sup>. Część młodzieży nie stroniła także od kontaktu z parafią, w tym również młodzież „trudna”, jak choćby ta, z którą pracował ks. Bronisław Bozowski – „ojciec chuliganów”: „Największy rozkwit tych kontaktów nastąpił w czasie mojej pracy w kościele sióstr Wizytek. [lata czterdzieste i pięćdziesiąte – J. Ż.]. Spotykałem ich na zasadzie przypadku, czy jak ja to nazywam »reżyserii« Pana Boga” – wspominał po latach<sup>70</sup>.

Wydarzenia przełomu lat 1949 i 1950 pokrywają się, jak pisała Hanna Świada-Ziemia, z pojawieniem się nowego pokolenia młodzieży polskiej, urodzonej w latach trzydziestych. Młodzieży, dla której oczywistością stawało się członkostwo w ZMP, istnienie Służby Polsce i złych „kułaków”<sup>71</sup>. 15 marca 1953 r. odbyły się kolejne rekolekcje dla młodzieży akademickiej w kościele św. Anny w Warszawie, zdaniem prymasa z licznym udziałem młodzieży, ale – notował – „do Stołu Pańskiego przystąpiło mniej, niż w [roku] ubiegłym”<sup>72</sup>. Mniejszy był też udział młodzieży w ważniejszych uroczystościach kościelnych, jak choćby we wspomnianej procesji Bożego Ciała (także w 1954 r.). Młoda Agnieszka Osiecka, oskarżona w 1953 r. przez „tępaków” (jak sama pisała) z organizacji ZMP o „inteligencckość”, drobnomieszczańskie maniery ojca i znajomość języków obcych, niemniej jednak po wyrzuceniu jej ze Związku zanotowała w dzienniku: „Gdyby w Polsce wybuchła kontrewolucja, broniłabym socjalizmu za wszelką cenę”<sup>73</sup>. Większość młodzieży, jak się wydaje, odeszła wprawdzie od Kościoła, ale wcale nie dotarła do partii. Przekonuje mnie relacja, którą zostawił Kajetanowi Morawskiemu z Paryża, bawiący tam w grudniu 1954 r. Jan Dobraczyński: „Reżim kampanię o młodzież przegrał i wpływy jego tam maleją. Niemniej również i Kościołowi nie udało się jej pozyskać. Młodzież, mimo przeszkód stawia-

<sup>68</sup> Trudno to uznać za przejaw religijności, ale warto zaznaczyć, że zarówno na poziomie parafii, jak i np. Warszawy, działały różne zespoły „fachowe”; np. świeccy pracowali społecznie w Radzie Prymasowskiej Odbudowy Kościołów Stolicy, powołanej jeszcze w 1947 r. przez prymasa Augusta Hlonda. Sekcja budowlana Rady zbierała się systematycznie, omawiano projekty architektoniczne, np. dotyczące odbudowywanej katedry warszawskiej (projekt architekta Jana Zachwatowicza).

<sup>69</sup> Grupa istniała w latach 1949–1951. J. Żurek, *op.cit.*, s. 61; por. B. Cywiński, *Ogniem próbowane*, t. 2, Lublin 1990, s. 99.

<sup>70</sup> Ks. J. Pałyga, *Proboszcz niezwykłej parafii. Rozmowy z księdzem Bronisławem Bozowskim*, Warszawa 1990, s. 155. *Ibidem*, szerzej o jego „syneczkach”, grupie młodych ludzi, którymi przez lata opiekował się bez względu na zmieniające się parafie, w których przyszło mu pracować. Autor pisze o latach czterdziestych i pięćdziesiątych.

<sup>71</sup> Zob. H. Świada-Ziemia, *Człowiek wewnątrz zniewolony. Problemy psychosocjologiczne minionej formacji*, Warszawa 1998, s. 165 i nn.

<sup>72</sup> S. Wyszyński, *Zapiski niepublikowane*, 1953 r., s. 623.

<sup>73</sup> *Agnieszki. Pejzaże z Agnieszka Osiecką*, scenariusz i reżyseria Z. Turowska, Warszawa 2000, s. 30.

nych przez władze, ucześnie tłumnie do kościołów par bravade, ale nie interesuje się ani problemami religijno-moralnymi, ani politycznymi. Żyje z dnia na dzień, szukając zapomnienia w sporcie, zabawie, a także awanturowaniu się i pijaństwie<sup>74</sup>. Zamknięty, w propagandzie nieistniejący, niemal „katakumbowy” model religijności aktywnej, niejako wyprzedzający ustalenia Soboru Watykańskiego II, był obecny w Kościele polskim. Z racji niezależnych od Kościoła nie mógł on jednak stanowić alternatywy dla masowego odbiorcy, jakim była młodzież poszukująca.

W latach 1949–1955 został sztucznie wyhamowany pewien model religijności polskiej, promowany przez Episkopat Polski i zniszczony przez władze komunistyczne.

### Pielgrzymowanie nie tylko na Jasną Górę w latach 1944–1955

Miejsca peregrynacji, typowe dla krajobrazu (od XVII w.), to polskie Jerozolimy czyli kalwarie. W Polsce pierwsze z nich powstały w ciągu XVII w.: Kalwaria Zebrzydowska, Pakość nad Notecią, Kalwaria Żmudzka, Wejherowo, Werki koło Wilna, Paclaw (w tym dla grekokatolików<sup>75</sup>) koło Przemyśla, Góra Kalwaria, Krzeszów, Wambierzyce, następne w XVIII w. – kalwaria na Górze Świętej Anny (początek XVIII w.) oraz w XIX w. – w Piekarach Śląskich<sup>76</sup>. Tu, od 1947 r. były organizowane słynne pielgrzymki „mężów i młodzieńców” – pierwsza z nich zgromadziła ponad 100 tys. pątników. Kalwaria Zebrzydowska już przed II wojną światową była drugim po Jasnej Górze miejscem pielgrzymek, początkowo głównie pątników z Galicji. Z czasem nabrała charakteru kalwarii ogólnopolskiej. Na obszarze ponad 6 km<sup>2</sup> wybudowano tu (w początkach XVII w.) 40 różnych obiektów sakralnych. 15 sierpnia 1946 r. kardynał Adam Stefan Sapieha tutaj właśnie poświęcił archidiecezję krakowską Niepokalanemu Sercu Maryji (Ogólnopolska uroczystość poświęcenia narodu Sercu MB odbyła się na Jasnej Górze 8 września 1946 r., o czym niżej). Wzorem pielgrzymek jasnogórskich, tutaj właśnie – z inicjatywy kardynała – od 1948 r. zmierzali młodzi katolicy. Według wyliczeń Aleksandra Jackowskiego do Kalwarii Zebrzydowskiej rocznie przybywało około miliona pątników, w tym najwięcej podczas Wielkiego Tygodnia, gdy zgodnie z tradycją odbywały się (i do dziś się odbywają) obchody pasyjne (od Niedzieli Palmowej do Wielkiego Piątku)<sup>77</sup>.

<sup>74</sup> Instytut Polski i Muzeum im. gen. Sikorskiego w Londynie (dalej – IPMS), Notatka, Ścisłe tajne, [21 XII 1954 r., K. Morawski do amb. K. Papée]. Szerzej zob. J. Żaryn, *Kościół w Polsce w latach przelomu...*, s. 88.

<sup>75</sup> Do dziś miejsce to jest czczone przez katolików obydwu obrządków.

<sup>76</sup> A. Jackowski, *op.cit.*, s. 189, 211.

<sup>77</sup> *Ibidem*, s. 199.

Ośrodki kultu maryjnego są rozsiane po całym kraju. Każdy z nich ma własną historię (np. w Licheniu sięgającą czasów napoleońskich). Wszystkie słyną wstawiennictwem Matki Boskiej i cudownymi wizerunkami Maryji, głównie w formie kopii obrazu Czarnej Madonny z Jasnej Góry. Kopie te powstawały głównie w epoce baroku. Na przełomie XVII i XVIII w. liczbę sanktuariów maryjnych w Polsce szacuje się na 150 ponadregionalnych i 400 sanktuariów lokalnych<sup>78</sup>. W 1825 r. na ziemiach polskich odnotowano ponad 1050 sanktuariów maryjnych, w tym 53% na ziemiach Królestwa Polskiego. Epokę rozbiorów charakteryzował silny ich regionalizm (może z wyjątkiem Jasnej Góry pod koniec XIX w.). W latach Drugiej Rzeczypospolitej odbywały się koronacje cudownych wizerunków maryjnych, co traktowano w kategoriach wydarzenia ogólnopolskiego. Niewątpliwie, kult maryjny stał się jednym z katalizatorów społeczeństwa, ważnym w procesie unifikacji kraju. Do sanktuariów od XVII w. ciągnęły pielgrzymki (głównie piesze), w latach Międzywojennych ich liczba zdecydowanie wzrosła: na Jasną Górę, do Piekar Śląskich, czy też w związku ze wspomnianymi koronacjami (w sumie odbyło się 21 takich uroczystości).

„W pierwszych latach po zakończeniu działań wojennych – pisał A. Jackowski – ruch pielgrzymkowy odżył stosunkowo prędko. Wędrowano przede wszystkim do głównych sanktuariów maryjnych, do tych o zasięgu międzynarodowym, krajowym<sup>79</sup> i lokalnym. W sumie w granicach Polski po 1945 r. znalazło się blisko 60 sanktuariów. Na ziemiach zachodnich, wierni adoptowali miejsca kultu niemieckich katolików, jak np. na Górze Chełmskiej pod Koszalinem czy w Bardzie Śląskim. W tym ostatnim wypadku, impulsem stała się decyzja ks. Karola Milika administratora dolnośląskiego, który 30 maja 1946 r. odprawił tam mszę św. dla 6 tys. pielgrzymów polskich<sup>80</sup>. Następowala swoista polonizacja ziem zachodnich. Od końca lat czterdziestych władze polityczne ograniczyły prawo wiernych do odwiedzania miejsc kultu maryjnego.

\* \* \*

W czasie II wojny światowej klasztor jasnogórski, jeśli tak można powiedzieć, pełnił różne funkcje publiczne. Był to punkt oporu społeczeństwa polskiego wobec okupanta, z czego zdawali sobie sprawę Niemcy: „Kościół jest dla umysłów polskich centralnym punktem zbrojnym, który promieniuje stale w milczeniu i spełnia przez to funkcję jakby wiecznego światła” – pisał w księdze sanktuarium Hans Frank<sup>81</sup>. Sądząc po pozostawionych przez Niemców wpisach do ksiąg

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 83.

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 115–116.

<sup>80</sup> *Ibidem*, s. 120.

<sup>81</sup> J. Zbudniewek, *Jasna Góra w okresie okupacji hitlerowskiej*, w: „Studia Claramontana”, nr 1, Jasna Góra 1981, s. 312.

klasztornych, wielu z nich czuło respekt przed Czarną Madonną, wielu też doznało nawrócenia. Wieści na temat siły Jasnej Góry obiegły okoliczne wioski, a z czasem dalsze regiony kraju. Rosła legenda. Za sprawą m.in. o. Bonawentury Nipockiego, o. Alfonsa Jędrzejewskiego, o. Polikarpa Sawickiego i wielu innych klasztor stanowił jedno z pewniejszych miejsc dla ukrywających się przed okupantem niemieckim członków Polskiego Państwa Podziemnego i Żydów<sup>82</sup>. Schronienie znaleźli tu naukowcy i żołnierze. Ukrywano tu ważne archiwa konspiracyjne. Żywiono i odziewano potrzebujących, prowadząc szeroką akcję charytatywną. Szczególnie wielu trafiło tu w trakcie i po Powstaniu Warszawskim. Wtedy Częstochowa pełniła rolę jakby drugiej stolicy kraju; m.in. rzesza naukowców zamierzała odtworzyć Uniwersytet Ziemi Zachodnich, działający w latach okupacji w stolicy. Dla wiernych, szukających pociechy, Jasna Góra stanowiła zaś przez cały okres wojny cel pielgrzymek; dla wielu cel nieosiągalny. W czasie okupacji niemieckiej wierni przybywający na Jasną Górę słuchali kazań patriotycznych i zapewnień, że Matka Boska ochroni naród polski przed zniszczeniem. Mimo tak jednoznacznej postawy oo. paulinów, Niemcy nigdy nie zdecydowali się zająć klasztoru<sup>83</sup>.

Rosjanie weszli do opuszczonego przez Niemców miasta 17 stycznia 1945 r.<sup>84</sup> Paulini już w czasie wojny modlili się, by „bezbożnictwo” sowieckie nie dotarło do Polski. Ich postawa, patriotyczna i antykomunistyczna zarazem, była znana mieszkańcom miasta. Potwierdzeniem tych obaw stały się pierwsze dni po „wyzwoleniu”: „od 19 stycznia – notował kronikarz jasnogórski – nowa fala aresztowań sędziów, działaczy z AK i NSZ”<sup>85</sup>. Powtarzano sobie historie, jak to żołnierze sowieccy klęczą przez Obrazem Madonny, jak jeden z nich nawrócił się po nawiedzeniu kaplicy: „Tłum wiernych wpatrywał się w stary obraz. Kobieta klęczała przede mną, otarłszy łzy, zaczęła śpiewać pieśni pochwalne ku czci Matki Boskiej – wspominał ów żołnierz – Dusza moja została przepojona jasnością. Poczulem nagle fizycznie rosnącą we mnie i wzrastającą wiarę [...]”<sup>86</sup>. Wieści te były przeplatane innymi odmiennymi, o wyjątkowym prymitywizmie żołnierzy Armii Czerwonej, o pijanym oficerze, który ugodził krucyfiks.

<sup>82</sup> AAN,teczka Komitetu dla Upamiętnienia Polaków Ratujących Żydów, Relacja o. J. Zbudniewka.

<sup>83</sup> Co nie znaczy, że nie zachowywali się butnie. Podczas kolejnej wizyty, Hans Frank zmusił zakonników, by wprowadzili jego żonę za klauzurę.

<sup>84</sup> Na temat starań o uratowanie Jasnej Góry przed bombardowaniem przez Armię Czerwoną zob. J. Zbudniewek, *Jasna Góra w latach okupacji hitlerowskiej*, Kraków 1991, s. 240.

<sup>85</sup> J. Żaryn, *Stolica Apostolska wobec Polski i Polaków w latach 1944–1958 w świetle materiałów ambasady RP przy Watykanie*, Warszawa 1998, s. 247.

<sup>86</sup> Wspomnienia M. Koriakowa, cyt. za: J. Zbudniewek, *Jasna Góra w latach okupacji...*, s. 245–246.



W dniach 4–5 października 1945 r. tutaj właśnie obradowała pierwsza po wojnie, z udziałem prymasa Polski, Konferencja Episkopatu Polski (KEP)<sup>87</sup>.

Wojna i okupacja wraz z pierwszymi miesiącami „nowego ładu” wypełniły zatem kolejne karty historii Jasnej Góry, jako miejsca niezwykłego, do którego trzeba dojść, bo tak dyktuje serce i sumienie, by dziękować Matce Boskiej i by prosić o dalsze łaski. Jasna Góra pełniła też – tradycyjnie – jedno z ostatnich miejsc pocieszenia, w którym można było usłyszeć słowa nadziei na przyszłość: bez komunizmu, bez PPR i urzędów bezpieczeństwa. Siłą rzeczy zatem, wierni wypełniający tradycyjny obrzęd religijny w postaci pielgrzymki na Jasną Górę manifestowali jednocześnie swoją wiarę, swój patriotyzm i poglądy polityczne. Wędrowano, jak dawniej, głównie pieszo: „szlaki tych pielgrzymek stały się swego rodzaju szlakami przenikania kultu maryjnego – pisali badacze tego zjawiska po wojnie – do wszystkich wsi, miast i miasteczek, wzdłuż nich położonych, ale także do wszystkich domów, rodzin, do każdego miasteczka, niekoniernie wierzącego”<sup>88</sup>.

Zakonnicy jasnogórcy, nie tylko z potrzeby społecznej, ale i z własnej woli odpowiadali na wyzwanie czasu. Na tym tle, od początku dochodziło do napięć między bp. Teodorem Kubiną, ordynariuszem diecezji, a zakonnikami: „Kazanie [biskupa] trwało 45 minut – pisał kronikarz pod datą 28 stycznia 1945 r. – zbyt wiele wdzięczności pod adresem czerwonej armii, która Polskę oswoobodziła”<sup>89</sup>. Zakonnicy chętniej zatem zapraszali do sanktuarium sufragana częstochowskiego, bp. Stanisława Czajkę<sup>90</sup>. Kazania zakonników jasnogórskich (o. Jędrzejewskiego, czy też o. Polikarpa) były przepełnione duchem patriotycznym. Jeden z funkcjonariuszy UB, oddelegowany do spisania relacji z uroczystości maryjnych 26 sierpnia 1945 r. pisał, że wierni, „modlili się za siebie i za tych co nie mogą przybyć. [...] [zakonnicy] w kazaniach swych przede wszystkim starali się ludzi psychicznie uradować, rozżalić, doprowadzić do płaczu i przekonać [do

<sup>87</sup> Komunikat KEP z 4 października 1945 r., w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paryż 1975, s. 23–24.

<sup>88</sup> A. Jackowski, L. Kaszkowski, I. Sołjan, *Jasna Góra a przestrzenna struktura kultu maryjnego na terytorium Polski przed II wojną światową*, „Studia Claromontana”, t. 18, Warszawa 1998, s. 10.

<sup>89</sup> J. Zbudniewek, *Jasna Góra w latach okupacji...*, s. 246–247.

<sup>90</sup> Bp S. Czajka stał się wkrótce obiektem szykan UB. 26 kwietnia 1946 r., jak się wydaje w związku ze zbliżającym się świętem 3 Maja – Matki Boskiej Królowej Polski, sufragan częstochowski został bezpodstawnie aresztowany przez miejscowy UB i przetrzymywany 13 godzin bez podania przyczyny. Zwolniono go w nocy, przed godziną 23.00. „pozbawienie mnie wolności przez UB nie było uzasadnione wyższą koniecznością i wywołało w społeczeństwie katolickim nieprzychylnie nastawienie do Władz Państwowych, co chyba nie jest w interesie Państwa Polskiego” – pisał do B. Bieruta. AAN, Sekretariat Prezydenta KRn, sygn. 809, k. 42, List bp S. Czajki do Prezydenta KRn, 2 maja 1946 r.

siebie] swą otwartą walką” z „ustrojem demokratycznym”<sup>91</sup>. Motyw płaczu pątników, modlących się przed cudownym obrazem pojawiał się w wielu relacjach, w tym zarówno niemieckich z czasów II wojny światowej, jak i komunistycznych po 1945 r. Płacz kobiecy wyrażał nie tylko wzruszenie, ale i wiarę, i nadzieję.

W pierwszych latach po wojnie, na Jasną Górę wierni mogli przybywać bez większych przeszkód. Na przykład od lata 1945 r. zaczęła ponownie wyruszać z Warszawy piesza pielgrzymka (WPP), początkowo spod kościoła św. Jakuba przy pl. Narutowicza, gdyż kościół św. Ducha (oo. paulinów) został doszczętnie zburzony. Na Jasną Górę docierała 14 sierpnia, w przeddzień uroczystości maryjnych. Opiekunem pierwszej powojennej WPP był ks. Stefan Batory, orioniści. W latach 1946–1949 WPP organizowało Bractwo Pięciorańskie z ks. Stanisławem Dymkiem ze Zgromadzenia Ks. Misjonarzy na czele<sup>92</sup>. Od 1950 r. organizacja pielgrzymki przeszła w ręce oo. paulinów. Jednakże w latach 1951–1955, warszawska piesza pielgrzymka nie mogła być oficjalnie organizowana. Do Częstochowy docierali jedynie indywidualni pątnicy, którzy nie musieli przechodzić żmudnej procedury uzyskiwania zezwolenia na peregrynację od władz administracyjnych.

8 września 1946 r. miała miejsce centralna uroczystość poświęcenia narodu Niepokalanemu Sercu Maryji. Tego samego dnia zebrał się Episkopat Polski. Była to, w historii pierwszych lat powojennych, największa manifestacja religijna w Polsce<sup>93</sup>. Wówczas, 8 września 1946 r.: „Na Jasnej Górze zjawił się tego, na zawsze pamiętnego, dnia milion pielgrzymów – pisano w częstochowskiej »Niedzieli« – Był to więc milion ludzi, Polaków i Polek, które nie ułękły się niewygód i morderczych warunków podróży koleją, wozami, zatłoczonymi ciężarówkami samochodami i... piechotą z najodleglejszych okolic całej Polski. Był to milion ludzi, którzy poświęcili nie tylko osobista wygodę, lecz poważny uszczerbek materialny i sporo zdrowia, aby być w tym dniu w Częstochowie”<sup>94</sup>. Na inny aspekt uroczystości zwrócił uwagę dziennikarz „inteligentkiego” tygodnika „Dziś i Jutro”, pisma Bolesława Piaseckiego i jego środowiska: „Górującym wrażeniem z pobytu w Częstochowie w dniu 8 września jest stan uniesienia religijnego wśród zebranych. Mistycyzm polskiej wsi jeszcze raz zaktualizował się we wspólnym nabożeństwie”. Podkreślano również udział inteligencji katolickiej, potwierdzający fakt zrozumienia przez nią, „że koncepcja filozoficzna czy program spo-

<sup>91</sup> Cyt. za: J. Żaryn, *Kościół a władza...*, s. 118.

<sup>92</sup> T. Nocoń, *272 Warszawska Pielgrzymka na Jasną Górę*, „Jasna Góra. Miesięcznik Sanktuarium Matki Bożej Jasnogórskiej”, R. II, 1984, nr 2 (4), s. 11.

<sup>93</sup> Następną uroczystość – zorganizowana na taką skalę – odbyła się dopiero 10 lat później, 26 sierpnia 1956 r. Szerzej zob. o. J. Tomziński, *Jasnogórska Maryja w życiu i służbie ks. Kard. Stefana Wyszyńskiego Prymaa Polski*, „Studia Claromonatana”, t. 2, Jasna Góra 1981, s. 5–17; por. J. Żaryn, *Pielgrzymki na Jasną Górę 1956–1978*, mps (praca w druku).

<sup>94</sup> Cyt. za: *Echa ślubowań jasnogórskich*, „Rycerz Niepokalaney”, listopad 1946, s. 298.

łeczny, jeśli mają być katolickie, muszą być powiązane z religią”<sup>95</sup>. Łącznie, tylko w 1946 r. na Jasną Górę przybyło 2 mln wiernych.

Tradycyjne miesiące maryjne (szczególnie maj i sierpień) były świadkami licznych peregrynacji. Do 1951 r. na Jasną Górę 3 maja przybywało wielu wiernych. 3 maja 1946 r. cieszący się dużym autorytetem sufragan częstochowski bp Stanisław Czajka wygłosił przemówienie patriotyczne. Spotkały go wówczas szykany ze strony władz państwowych (kilkugodzinne zatrzymanie w UB). W 1949 r. 1 maja przypadał w niedzielę; władze – szczególnie częstochowskie – próbowały wymusić na wiernych uczestnictwo w pochodzie; zakonnicy i kapłani diecezjalni otrzymali zakaz odprawiania nabożeństw w godzinach przedpołudniowych, kiedy to zaplanowano uroczystości państwowe. Dwa dni później zaś – 3 maja – młodzież częstochowska została zmuszona do uczestniczenia w zajęciach szkolnych do późnych godzin nocnych. Bp Czajka publicznie, podczas kazania na Jasnej Górze, piętnował władze za niedopuszczanie wiernych do sanktuarium. Dwa lata później, 3 maja 1951 r. wierni wsłuchiwali się w kazanie o. Euzebiusza Nowaka, który „z odwagą mówił, że jak w czasie niewoli i okupacji naród był targany za wiarę i postawy obywatelskie, tak i dzisiaj” się dzieje. Na zakończenie nabożeństwa lud odśpiewał – jak raportował funkcjonariusz MBP – jak zwykle „Ojczyznę wolną, racz nam wrócić Panie”<sup>96</sup>.

W latach 1951–1955 liczba pielgrzymek na Jasną Górę spadła, m.in. z racji braku zgody władz na organizację kolejnych WPP. Większy ruch wokół sanktuarium nastąpił, gdy w 1955 r. (w ramach przygotowań do Roku Maryjnego) paulini zorganizowali wystawę patriotyczno-maryjną. Tematyka wystawy nawiązywała do zbliżających się rocznic, w tym trzechsetlecia obrony Jasnej Góry przed Szwedami oraz ślubów lwowskich króla Jana Kazimierza.

### Życie parafialne

Pod koniec interesującego nas okresu w Polsce było około 9755 świątyń, które obsługiwało blisko 12 tys. księży zakonnych i świeckich<sup>97</sup>. Kościół parafialny to nie tylko miejsce wypełnione obecnością Boga, ale także instytucja grupująca parafian wokół kapłana – proboszcza, a w końcu – w opinii samych wiernych – podstawowa instytucja kulturalna. To również – a może przede wszystkim – cen-

<sup>95</sup> *Ibidem*; zob. też J. Piwowarczyk, *Uroczystość na Jasnej Górze*, „Tygodnik Powszechny”, nr 36 z 8 września 1946 r.

<sup>96</sup> Cyt. za: J. Zbudniewek, *Jasna Góra w latach 1945–1956*, mps, s. 10.

<sup>97</sup> Szerzej zob., w tym literaturę, J. Żaryn, *Postawy duchowieństwa katolickiego wobec władzy państwowej w latach 1944–1956. Problemy metodologiczne*, w: *Komunizm. Ideologia, system, ludzie*, pod red. T. Szaroty, Warszawa 2001, s. 200.

trum duszpasterskie, dające formację, kształtujące życie religijne i związane z nim postawy moralne katolików<sup>98</sup>. Życie parafialne było bardzo zróżnicowane, na co miało wpływ wiele czynników, nie tylko związanych z historią czy położeniem geograficznym. Zdaję sobie sprawę, że przy analizie zjawiska należałoby wprowadzić dodatkowe podziały, przede wszystkim na parafię wiejską i miejską<sup>99</sup>. Ponadto, istotne jest czy parafię prowadził zakon, czy też kler świecki, czy istniała jakaś placówka oświatowa prowadzona przez diecezję, czy też konkretne zgromadzenie zakonne. W latach 1951–1955, stopniowo, coraz więcej parafii (w tym na ziemiach zakonnych i północnych) było obsługiwanych przez „księży-patriotów”, do których wierni nie mieli zaufania.

Po 1949 r. szkół katolickich instalowanych przy parafiach, było coraz mniej. Zaś te, które przetrwały ataki władz i pozostały były narażone na stałe szykany, o czym świadczyły opinie Ministerstwa Oświaty: „Koło szkolne ZMP nie istnieje. Młodzież w warunkach szkolnych ulega zdecydowanemu wypaczeniu moralnemu” – pisali urzędnicy Ministerstwa o szkole średniej ss. niepokalanek<sup>100</sup>. Jednakże, tam – wewnątrz szkoły zakonnej – odgłosy sporów były wyciszane: życie religijne toczyło się własnym rytmem. Jakby czas się zatrzymał. W styczniu 1952 r. prymas uczestniczył w jasełkach w szkole, u sióstr felicjanek z Wawra: „Młodzież szkolna w komplecie: śpiewy, kolędy, pastorałki, inscenizacje pór roku przy żłobku betlejemskim, nieodzwonne tańce dzieci i zbyt rażny kujawiak i zawsze za wolny w rytmie krakowiak. Ale młodzież pokazała dużą klasę wycucia artystycznego. Niektóre deklamacje były wspaniale odtworzone. Pełna sala rodziców. [...] Rozdawaliśmy obrazki, których zawsze jest za mało”<sup>101</sup>. W styczniu roku następnego notował zaś: „O godz. 17 przybyłem do szkoły Sióstr Zmartwychwstanków na Żoliborzu, na kolędy. Działwa szkolna w liczbie 150 i przedszkole, odtworzyła piękne misterium kolędowe. Mnóstwo melodii kolędowych, barwne stroje ludowe, rozkoszne przedszkolaki a wszystko to skupiło się wokół dzieciątka”<sup>102</sup>. Podobne enklawy życia katolickiego istniały m.in. w Zakładach dla Ociemniałych w Laskach, czy też na terenie pobliskiej parafii w Izabelinie, prowadzonej przez ks. Aleksandra Federowicza.

Większość parafii nie miała jednak tak rozbudowanych instrumentów duszpasterskich. Dla wiernych najważniejszą postacią pozostawał kapłan – ksiądz

<sup>98</sup> A. Motyka, *Centra duszpasterskie Kościoła katolickiego w międzywojennym Rzeszowie (1918–1939)*, w: *Kościół na drogach historii*, pod red. J. Wołczańskiego, Lwów–Kraków 1999, s. 295.

<sup>99</sup> Zob. na ten temat późniejsze (z lat sześćdziesiątych) badania socjologiczne. W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*, Warszawa 1971; por. też *Religijność ludowa – ciągłość i zmiana*, pod red. W. Piwowarskiego, Wrocław 1983.

<sup>100</sup> Szerzej o szkołach zakonnych po 1944 r. w Polsce – zob. B. Gromada CSFN, *Szkoły Sióstr Nazaretanek w okresie Polski Ludowej*, Lublin 2000, s. 61 i nn.

<sup>101</sup> S. Wszyński, *Zapiski niepublikowane*, 1952 r., s. 43.

<sup>102</sup> *Ibidem*, 1953 r., s. 561–562.

proboszcz i jego wikary. Jak pisali pamiętnikarze, jednym z ważniejszych wydarzeń w życiu parafialnym było przybycie nowego księdza-proboszcza. W tym ceremonialnym podejściu do rzeczywistości kościelnej kryła się faktyczna znajomość struktury i władzy w Kościele Powszechnym. Biskupi wypracowywali ramy programów duszpasterskich i sporadycznie (przy okazji wizytacji, bierzmowania itd.) spoglądali na swoich wiernych, jednak cały ciężar w pracy duszpasterskiej spoczywał na barkach proboszcza i księży dziekanów (nadzorujących pracę około 10 parafii i składających biskupowi roczne sprawozdania dekanalne). Wspierały ich w codziennej pracy zakonnice, bardzo często po wojnie obsługujące kościoły parafialne. W latach 1945–1955 rola i odpowiedzialność proboszczów była szczególnie ważna, z racji postawy władz państwowych, które zastraszając rządców parafii modelowały nastroje panujące w lokalnej społeczności. Władze komunistyczne, mniej lub bardziej świadomie, próbowały także zniszczyć autorytet duchownego, co w konsekwencji prowadziło do pewnych anomalii: Kościół hierarchiczny każdą krytykę przedstawiciela stanu duchownego odbierał w kategoriach walki z religią. Na przykład w 1948 r. podczas wizytacji administratora apostolskiego ks. Edmunda Nowickiego „nieznani sprawcy” wylali na chodnik śmierdzącą ciecz z kloaki, akurat w miejscu, przez które miał przechodzić administrator gorzowski. W tym samym czasie wzmożyły się ataki prasowe na księży i rzucanie pomówień np. o defraudację pieniędzy (w kurii krakowskiej), o udział w „bandach” (ks. Stanisław Janusz), czy też o molestowanie seksualne i związki z kobietami (np. jesienią 1948 r. ks. Franciszek Pietroszek został niesłusznie oskarżony, najpierw o nakłanianie młodzieży szkolnej do zniszczenia obrazu Bolesława Bieruta w szkole, a następnie o molestowanie kobiety chorej psychicznie). Brak szacunku dla stanu kapłańskiego wpisywał się w siermiężny biurokracizm, powodując pospolite chamstwo, towarzyszące przedstawicielom władzy ludowej. 16 lutego 1953 r. prymas Stefan Wyszyński udał się na komisariat MO, by odebrać dowód osobisty: „Chociaż dobrze wiedzieli kim jestem, usłyszałem pytania następujące: »Jak się nazywacie? Imię wasze? Imię waszego ojca i matki? Miejsce waszego urodzenia itp. Tu podpiszecie...«. Ma to uchodzić za zdobycz społeczną i za oznakę demokracji. Ja natomiast przemawiałem do milicjantów per »pan«”<sup>103</sup>.

Nie sposób ustalić dokładnie, w jakiej mierze doszło do obniżenia autorytetu stanu kapłańskiego w latach pięćdziesiątych. Wydaje się, że w sposób znikomy, czego dowodem może być stały wzrost powołań kapłańskich (szczególnie w latach 1951–1955). Jednakże są znane sytuacje, w których wierni nie chcieli przychodzić do kościoła, gdyż ten uchodził za rządony przez „księży-patriotów”<sup>104</sup>.

<sup>103</sup> *Ibidem*, s. 590.

<sup>104</sup> Na przykład w kościele pojezuickim, przejętym przez „księży-patriotów” w 1955 r. w Szczecinie, zob. K. Kowalczyk, *Usunięcie jezuitów ze Szczecina w 1955 r. jako element polityki*

Wydaje mi się, że postawy demonstrowane przez funkcjonariuszy UB na terenach konkretnego powiatu, czy też przez formalistycznych urzędników państwowych, mogły wpływać na środowiska młodych i oddalać je od praktyk religijnych.

Prężny zespół księży zarządzających parafią zdecydowanie poszerzał krąg wiernych, zainteresowanych pracą społeczną. Kapłan miał zatem wpływ na religijność w swoim regionie – zarówno, gdy miał dobry kontakt z ludnością, jak i słaby. Z wielu źródeł wynika, że pod tym względem różnice były ogromne. Jak pisał biograf ks. Tomasza Rostworowskiego, jezuitę, jego przyjazd do parafii łódzkiej na początku 1945 r. zmienił oblicze świątyni i całej parafii: „W trzech łódzkich gimnazjach będzie uczył religii – lekcje ma w kilkunastu klasach, więc – jak donosi w liście do Matki – »Apostolskim wpływem obejmuję 1200 uczniów«. Bierze udział w zebraniach koła prefektów łódzkich szkół średnich”, w spotkaniach z pisarzami katolickimi. Od Wielkiego Postu 1945 r. prowadził rekolekcje dla młodzieży akademickiej, sam je inicjując (przykleił kartkę odręczną na drzwiach uniwersytetu). „Zastaje tam tłumy młodych ludzi, a każdego następnego dnia przybywa ich coraz więcej”<sup>105</sup>. Przy parafii założył Iuventus Christiana, Sodalicję Mariańską i Caritas Academica. Dotarł także do młodzieży robotniczej, do kobiet pracujących w fabrykach łódzkich. Z dziećmi założył Krucjatę Eucharystyczną i Koło Ministrantów. W efekcie, jak sam wspominał, we wrześniu 1947 r. na terenie parafii działało w sumie ponad 20 różnych stowarzyszeń i grup parafialnych, obejmujących wszystkie warstwy społeczne<sup>106</sup>. Kontakt z parafią wiązał się często z planami proboszcza dotyczącymi budowy świątyni. Liczne przykłady świadczą o zaangażowaniu się społeczności lokalnej w ten proces, np. w podwarszawskim Izabelinie. W parafii w Kawicach, przy drodze z Gniezna do Warszawy, wierni wspierali przez lata tamtejszego proboszcza ks. Proroka<sup>107</sup>. Prymas patrząc na odbudowę kościoła oo. franciszkanów w Niepokalanowie, zauważył jak rzemieślnicy i robotnicy dokładnie pracowali, z jaką misterią wykańczali każdy szczegół, gdyż – jak twierdził – nie byli zobowiązani wypełniać „żadnej normy. Tak pracuje robotnik ożywiony miłością dzieła, któremu służy. Daleko świątyni Niepokalanowa do wspaniałości katedr średniowiecza. Ale duch pracy panuje ten sam”<sup>108</sup>. Przy kościołach parafialnych najczęściej działały rady parafialne, „Caritas” i Koło Ministrantów.

Równie często, jak wynika z badań socjologicznych, „gnuśny” proboszcz oddziaływał na życie parafialne. Był on na ogół zawłaszczany przez grono „dewo-

---

*antykościelnej władz PRL, w: Kościół katolicki wczoraj i dziś*, pod red. M. Drzonka, K. Kowalczyka, J. Mieczkowskiego, G. Wejmana, Szczecin 1998, s. 45–52.

<sup>105</sup> E. Bekier, *Niezapomniany duszpasterz. Wspomnienia o ojcu Tomaszu Rostworowskim SJ (1904–1974)*, w: „Łódzkie Studia Teologiczne” 1995, nr 4, s. 77.

<sup>106</sup> Ks. T. Rostworowski, *op. cit.*, s. 58.

<sup>107</sup> S. Wyszyński, *Zapiski niepublikowane*, 1952 r., s. 86.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

tek”, które potrafiły odstręczyć wszystkich od kościoła<sup>109</sup>. Jak podaje S. Siekierski, po II wojnie światowej w pamiętnikach bardzo rzadko pojawiają się informacje na temat księży-społeczników (postawa powszechna w latach Drugiej Rzeczypospolitej). Wydaje się, że odnosi się to szczególnie do okresu po 1950 r. i wiąże się z polityką restrykcyjną władz wobec Kościoła, w tym z „wyprowadzeniem” prefektów z budynku szkolnego<sup>110</sup>. Natomiast z raportów Wojewódzkich i Powiatowych Urzędów Bezpieczeństwa Publicznego wynika jednoznacznie, że początkach lat pięćdziesiątych co najmniej co piąty kapłan miał negatywny stosunek do władz państwowych, o czym przekonywał jawnie z ambony. Negatywna ocena kapłana wiązała się zaś z jego prospołecznym zaangażowaniem. Wcześniej wskaźniki te były wyższe, jednakże praktyczna realizacja dekretu z 5 sierpnia 1949 r. o wolności wyznania (za obrazę władz groziła kara grzywny lub więzienia do lat trzech) zmieniła te proporcje<sup>111</sup>. Przez cały omawiany tu okres, autorytet kapłana był zależny nie tylko od jego postawy duszpasterskiej, ale także od politycznej (np. zdecydowana większość kapłanów publicznie lub nieoficjalnie wspierała chłopów walczących przeciwko kolektywizacji wsi, co wzmacniało ich autorytet na wsi<sup>112</sup>).

Autorytet kapłana – jak sądzę – choć stanowi ważny czynnik przy analizie religijności wiernych z danej parafii, to jednak nie przekładał się wprost na wzrost lub spadek ich uczestnictwa w obrzędach religijnych. Natomiast, na religijność obrzędową wiernych miały wpływ, m.in. „zasiedzenie” się danej społeczności lokalnej (tu w najtrudniejszej sytuacji byli kapłani pracujący na ziemiach zachodnich, w najlepszej zaś z ziem południowych<sup>113</sup>), czy też praktykowane nadal przez księży publiczne piętnowanie z ambony osób, które dopuścili się różnych występków (np. nie były od dłuższego czasu u spowiedzi św.). Proboszczowie mieli także obowiązek utrzymywać tradycyjny rytm i ryt obchodów świąt kościelnych. Z raportów UB wynika, że księża otrzymywali w tej kwestii „odgórne wytyczne”, wychodzące od dziekana czy też biskupa. Na przykład podczas jednej z konferencji dekanatu lubelskiego w styczniu 1951 r., poświęconej m.in. sytuacji wynikającej ze zniesienia niektórych świąt kościelnych (np. Matki Boskiej Gromnicznej 2 lutego) zalecano proboszczom „przestrzeganie wszystkich świąt kościelnych”. W efekcie tego dnia, 2 lutego, msze św. odbywały się według porządku niedzielnego<sup>114</sup>.

<sup>109</sup> S. Siekierski, *op.cit.*, s. 91.

<sup>110</sup> Pisz o tym w innym miejscu. Zob. S. Siekierski, *op.cit.*, s. 128.

<sup>111</sup> J. Żaryn, *Postawy duchowieństwa katolickiego...*, s. 289 i nn.

<sup>112</sup> S. Siekierski, *op.cit.*, s. 138; szerzej o kolektywizacji wsi, w tym o postawie chłopów – zob. D. Jarosz, *Polityka władz komunistycznych w Polsce w latach 1948–1956 a chłopcy...*, s. 89 i nn.

<sup>113</sup> Widać to także dziś, choćby biorąc pod uwagę liczbę stowarzyszeń katolickich oraz ich liczebność. Zob. A. Petrowa-Wasilewicz, *Leksykon stowarzyszeń katolickich*, Warszawa 2000.

<sup>114</sup> Centralne Archiwum Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji (dalej – CAM-SWiA), sygn. 17/IX/8/3, k. 7–8, Raport WUBP w Lublinie, styczeń 1951 r.

Religijność polska była widoczna w obyczaju, tradycjach świętowania. Ważne etapy w życiu wyznaczał kalendarz katolicki, od pierwszej niedzieli adwentu (przełom listopada i grudnia), po święto Chrystusa Króla: „Pomimo to [że święto zniesione] lud gromadzi się cały dzień w świątyniach a nabożeństwa odprawiły się normalnie [...] Uroczystość Matki Boskiej Gromniczej jest w Polsce niemal świętem narodowym” – notował prymas po wizytacji kolejnych parafii<sup>115</sup>. Przywiązanie do świąt, zniesionych oficjalnie przez państwo, musiało być nieraz konfrontowane z prawnym obowiązkiem pracy. Jak ustalił Dariusz Jarosz, po zlikwidowaniu świąt kościelnych (m.in. Trzech Króli) w zakładach pracy wzrosła absencja wśród pracowników fabrycznych. Na przykład w drugi dzień Zielonych Świątek (14 maja 1951 r.) do pracy nie przyszło do 80% załogi części zakładów kieleckich. Czasami próbowano uzyskać zwolnienie, a gdy następowała odmowa pracownicy mimo groźby kar dyscyplinarnych, w tym finansowych samowolnie opuszczali miejsce pracy<sup>116</sup>.

Obok czasowej „taśmy”, wyznaczającej zachowania parafialnej wspólnoty wiernych, ważna była i druga – wydarzeniowa; wizytacje biskupie, ingresy, odpusty w dzień patrona świątyni mobilizowały wiernych i ich duszpasterzy. Oto fragment relacji prymasa z jego ingresu do katedry gnieźnieńskiej (2 lutego 1949 r.) i warszawskiej (6 lutego 1949 r.). Był 1 lutego 1949 r.: „Na moście toruńskim granica Archidiecezji Gnieźnieńskiej. Wśród śniegu i wichru zatrzymuje nas gromada ludzi; dziatki z kwiatami. Przyjmujemy powitanie księży toruńskich i ruszamy dalej. [...] Tutaj [na Podgórzu] już pogodnie. Sporo ludzi, przeważa młodzież akademicka. Po raz pierwszy zobaczyłem tu »przenośną bramę powitalną«. Ponieważ władze zabroniły ustawiania bram, młodzież sporządziła je na tykach, ze zwijanymi transparentami. Wkrótce ulica zabarwiła się od tych pomysłowych bram” – notował prymas<sup>117</sup>.

### Uwagi końcowe

Analiza różnych przekazów źródłowych skłania do uogólnień. Religijność Polaków w latach 1944–1955 stanowiła funkcję wielu czynników, w tym m.in. była zależna od postawy miejscowego kapłana, od siły tradycji na danym obszarze kraju, stopnia zintegrowania społeczności lokalnej, a w końcu od postawy władz państwowych i siły perswazji. Zdaniem S. Siekierskiego, z pokolenia na

<sup>115</sup> S. Wyszynski, *Zapiski niepublikowane*, 1953 r., s. 49–50, 51.

<sup>116</sup> D. Jarosz, *Polacy a stalinizm...*, s. 96–97. Towarzyszące absencji motywacje nie zawsze musiały mieć związek z wyznawaną religią. Jak pisze autor, powodem absencji (zdobywania „lewych” zwolnień) wśród chłoporobotników były także żniwa i inne prace polowe.

<sup>117</sup> Cyt. za: S. Wyszynski, *Zapiski niepublikowane*, 1948–1949, mps, s. 1–9.



pokolenie udział w obrzędach religijnych choć nadal masowy, stawał się jednak coraz bardziej pustym rytuałem. Jest to obraz zbyt jednostronny. Wydaje się, że część pokolenia młodzieży wkraczającej w wiek dorosły po 1950 r. i wprężniętej w „sorealistyczny” system szkolny, rzeczywiście przestawała komunikować się z zastanym krajobrazem: krzyżem przydrożnym, odpustem w miasteczku, głośną modlitwą towarzyszącą peregrynacji do znanych sanktuariów, czy też budową bramy powitalnej na cześć biskupa przybywającego do parafii. Odchodzenie od praktyk religijnych młodzieży, czy też uczestnictwo pozorowane, to cechy charakteryzujące raczej młodzież wielkomiejską niż wiejską. Nie znaczy to jednak, by młodzież Krakowa (Nowej Huty), czy Warszawy w zamian za to akceptowała narzucony model życia, którego symbolem stał się czerwony krawat członka ZMP. Nawet podczas festiwalu młodzieży w 1955 r., zorganizowanego przez ZMP, dominowała spontaniczna prowizorka (głównie zakrapiana alkoholem), gdyż młodzież wolała omijać – teoretycznie atrakcyjne – a w praktyce zbiurokratyzowany program zabaw oficjalnych<sup>118</sup>.

Religijność polska zmieniała się pokoleniowo, co zostało dostrzeżone w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych. W styczniu 1952 r. abp Wyszyński notował wrażenia z rozmów z dziekanami z Wielkopolski: „Sprawozdania podnoszą na duchu, gdyż lud garnie się do Kościoła; zwłaszcza podnosi się napływ mężczyzn. Słabnie dopływ młodzieży, która jest wciągana w tryby organizacji pracy coraz bezwzględniej. Stwierdza się wzrost gwałtów wobec katechizacji. [...] Widać stąd, że idzie nie tylko o to, by religii nie było w szkołach, idzie o to, by religii nie było w ogóle”<sup>119</sup>. Po lekturze kolejnych raportów i spotkaniach m.in. z dziekanami gniewkowskim, złotnickim i żnińskim, prymas notował: „Wszystkie [sprawozdania] stwierdzają wzrost naporu bezbożnictwa, odchodzenie młodzieży odciąganej przez system nauczania i pracy, powrót mężczyzn do praktyk religijnych, wzrost pobożności i udziału w nabożeństwach. Jednocześnie odczuwa się mękę pracujących w Kościele. Niektórzy kapłani stwierdzają niepowodzenie swoich poczynań, zwłaszcza gdy idzie o pozyskanie dziatwy na katechizacje pozaszkolną. W tej mecie jest niekiedy więcej prawdy, niż w optymizmie”<sup>120</sup>. Od 1949 r. świeccy udzielali się masowo głównie na terenie parafii, przy okazji świąt kościelnych (asysta kościelna, ministranci, bielanki), a bardziej systematycznie węższa ich reprezentacja aktywizowała się – w ramach prowadzonych zadań duszpasterskich (np. w akcji charytatywnej, w duszpasterstwie akademickim): „W powiecie Radzyń w ostatnich miesiącach duchowieństwo wykorzystując aktywność kościelny składający się szczególnie spośród kobiet – zorganizowało 200 młodzieżowych kółek różańcowych – pisano w raporcie sytuacyjnym ZMP je-

<sup>118</sup> P. Oseka, *Święto inne niż wszystkie*, w: *Komunizm...*, s. 363 i nn.

<sup>119</sup> *Ibidem*, S. Wyszyński, *Zapiski niepublikowane*, 1952 r., s. 45.

<sup>120</sup> *Ibidem*, s. 47.

sienią 1952 r.<sup>121</sup> Relacji takich było jednak nie wiele. Jak się wydaje, w latach pięćdziesiątych następowało powolne odejście części młodzieży od Kościoła, w tym od praktyk religijnych.

Władze państwowe stawiały społeczeństwo katolickie wobec trudnych wyborów, nierzadko wymagających heroizmu. Miało to wpływ na stan polskiej świadomości religijnej. Nie mogła się ona rozwijać ani zgodnie z planami duszpasterskimi hierarchii Kościoła katolickiego, ani rzeczywistymi potrzebami wiernych. Między innymi dlatego, że po latach wojny, społeczeństwo nie mogło żyć w stałym zagrożeniu, stresie wywołanym konfliktem codziennym między „sacrum” i „profanum” – porządkiem kościelnym i racją stanu państwa ateistycznego. A i te potrzeby religijne podlegały ewolucyjnym zmianom. Podwójne myślenie – w pracy, w zgodzie z narzuconą ideologią, – w domu, według zapamiętanej tradycji, mogło prowadzić do pomieszania obydwu tych porządków. Masowe uczestnictwo w tradycyjnych obrzędach religijnych, w tym w procesjach Bożego Ciała, było minimum, na które godziła się władza.

Trudno wyrokować, jaki program docelowy przyświecał komunistom. Można jedynie przypuszczać, że w dłuższej perspektywie Kościół miał pełnić – zgodnie z rolą wyznaczoną w Rosji Cerkwi prawosławnej – jeszcze jedną dekorację systemu. Wydaje się, że zarówno Jasnogórskie Śluby Narodu (26 sierpnia 1956 r.), jak i program Wielkiej Nowenny (1957–1965) przygotowujący wiernych do obchodów Roku Milenijnego (1966 r.), stanowiły – zdaniem prymasa – lekarstwo na stan świadomości religijnej wiernych, odziedziczony po latach stalinowskich: latach podwójnego myślenia, załamania ideowych, donosicielstwa, upadku wartości tradycyjnie kojarzonych z cywilizacją zachodnioeuropejską. Program ten obejmował także stan duchowieństwa. W jednej ze swoich prac Zygmunt Zieliński postulował, by przeprowadzić badania socjologiczne na temat stanu świadomości religijnej narodu przed 1956 r. za pomocą wywołanych relacji. Przewodnikiem może stać się siatka pytań opracowana przez socjologów europejskich w latach dziewięćdziesiątych, a także rozważania metodologiczne Tomasza Szaroty, odnoszące się do „żywej historii” II wojny światowej<sup>122</sup>. Jest to jednak praca dla reprezentantów kilku co najmniej dyscyplin naukowych: socjologii, psychologii i historii. Inaczej, jeszcze „długo wypadnie czekać na pełne wytłumaczenie zjawisk zachodzących wokół Kościoła, w społeczności wiernych i tych, którzy – na zawsze lub na pewien czas – odeszli od wspólnoty kościelnej, trudno powiedzieć, czy także od wiary”<sup>123</sup>. Wydaje się, biorąc pod uwagę osiągnię-

<sup>121</sup> AAN, ZMP, sygn. 451/VII-4, k. 30, Ocena antyludowej działalności wroga wśród młodzieży, [1952 r.]

<sup>122</sup> Zob. T. Szarota, *Życie z historią lub „żywa historia”. II wojna światowa w świadomości Polaków po 50 latach*, w: „Polska 1944/45 – 1989”. Studia i materiały”, t. 2, 1997, s. 235–236 i nn.

<sup>123</sup> Z. Zieliński, *Polska dwudziestego wieku. Kościół-naród-mniejszości*, Lublin 1998, s. 36–37.

cia programu Wielkiej Nowenny, że okres 1945–1955 można rozpatrywać odrębnie, wykorzystując warsztaty wyżej wymienionych nauk.

I ostatnia uwaga: zarówno komunistyczne władze państwowe, jak i hierarchie Kościoła katolickiego zdawali sobie sprawę, że stan świadomości religijnej Polaków będzie zależeć od ich umiejętności dotarcia z własnym programem do młodzieży.