

Janusz Tazbir

PROBLEMY WYZNANIOWE

Uwagi wstępne

Data, od której należy rozpoczynać dzieje polskiej kontrreformacji, jest dotąd przedmiotem sporu. W każdym razie okres, jaki upłynął między przyjęciem uchwał soboru trydenckiego przez króla i senat (1565), a podporządkowaniem się kleru tymże postanowieniom (synod piotrkowski 1577 roku), przyniósł zdecydowany przełom w stosunkach religijnych, wyrażający się przede wszystkim w tym, iż obóz reformacji zajął postawę defensywną. Miało jednak upłynąć wiele czasu, nim doszło do ostatecznego zwycięstwa kontrreformacji. Jak wykazały doświadczenia siedemnastowiecznej Europy trzy zasadnicze drogi wiodły do tego celu: pierwszą z nich była energiczna akcja państwa, współdziałającego z Kościołem w zwalczaniu opozycji wyznaniowej. Prowadziła ją przede wszystkim Hiszpania zarówno na terenie Półwyspu Iberyjskiego, jak w należących do Habsburgów posiadłościach niderlandzkich czy włoskich. Druga, z wymienionych dróg, wiodła poprzez zbrojne próby przywrócenia Kościołowi katolickiemu pozycji panującej; ich widownią stały się zwłaszcza Niemcy w dobie wojny trzydziestoletniej. Trzeci wresz-

cie sposób polegał na przejściowym tolerowaniu obok katolicyzmu innej lub innych grup wyznaniowych. Klasycznym tego przykładem jest Francja, gdzie edykt nantejski zagwarantował hugonotom swobodę kultu. Kościół mógł tu liczyć przede wszystkim na siłę perswazji, przychylność władców i te wreszcie atuty ideologiczne i materialne, jakie daje stanowisko wyznania panującego.

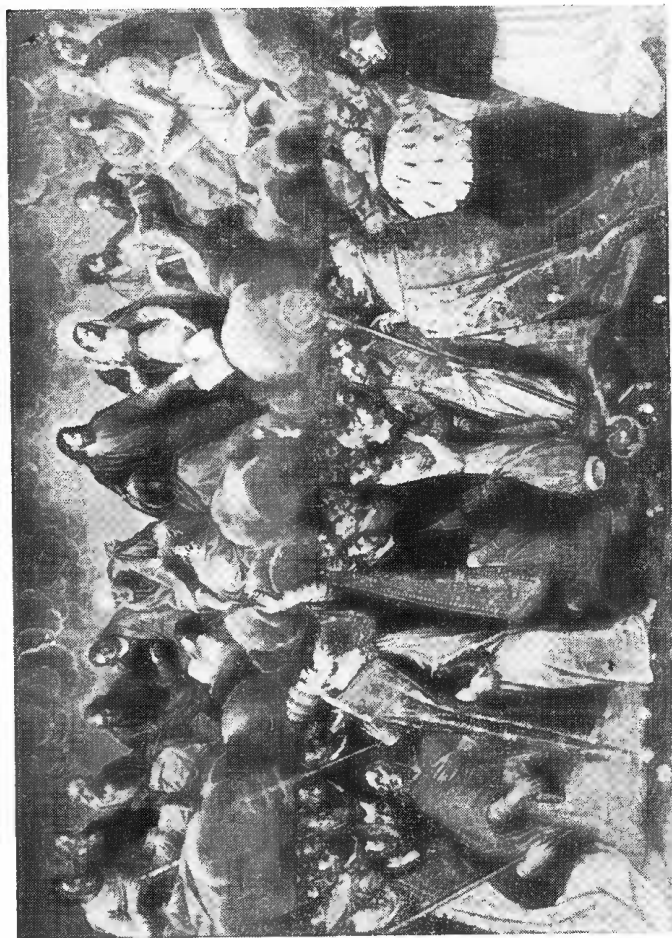
Jeśli chodzi o Polskę, to kontrreformacja w niewielkim jedynie, bo ograniczonym do posiadłości królewskich, stopniu, mogła spodziewać się skutecznej pomocy władzy państwowej. Nie tylko zresztą dlatego, iż była ona bezsilna wobec potęgi przywilejów szlacheckich, ale co ważniejsza, Rzeczpospolita cierpiała na brak silnej władzy wykonawczej. Dawało się to zresztą we znaki obu walczącym stronom. Pogromy, które w miastach Korony (Poznań, Kraków, Lublin) zmiotły na przełomie XVI i XVII wieku zbory protestanckie, świadczyły nie tylko o fanatyzmie uczestników, lecz także i o pewnej anarchizacji życia społecznego. Były do pewnego stopnia częścią tego samego zjawiska co zajazdy szlacheckie i wojny królewskie, pustoszące ziemie ruskie. Luteranie Torunia, Gdańska czy Elbląga odpłacali się zresztą katolikom pięknym za nadobne i o nienawiści wyznaniowej tamtejszych tłumów dałoby się również napisać tom, analogiczny do znanej książki Wacława Sobieskiego, *Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III-go* (Warszawa, 1902).

Kontrreformacja nie mogła pójść w Polskę także i drugą drogą: prób przywrócenia poprzedniego stanu rzeczy za pomocą wojny domowej o podłożu wyznaniowym. Szlachta, jeśli już wyciągała wewnątrz kraju szablę z pochew, to jedynie dla obrony własnych interesów stanowych

przed królem (oba rokosze, Zebrzydowskiego i Lubomirskiego) czy przed chłopami (tłumienie powstań na Ukrainie). Żadne inne względy nie mogły jej skłonić do rozpętania bratobójczych walk. Polskiej kontrreformacji pozostała więc trzecia droga, którą można by umownie nazwać francuską, mianowicie stopniowe i cierpliwe odzyskiwanie straconych pozycji, przede wszystkim poprzez argumenty ideowe i materialne. Od Francji różnił nas jednak nie tylko fakt, iż w Rzeczypospolitej obok kalwinów tolerowano inne grupy wyznaniowe (co zresztą znacznie ułatwiało pracę propagandzie katolickiej, skoro można je było wzajemnie przeciw sobie podburzać), ale i to, że hugonoci mieli ściśle określone miejsca, w których odprawiali publicznie swe nabożeństwa. W Polsce do owych miejsc należały wszystkie posiadłości szlacheckie jak również miasta prywatne, czy wreszcie pewne terytoria mające zagwarantowaną swobodę kultu, przede wszystkim Prusy Królewskie. Należy również pamiętać, iż w początkach XVII wieku doszło do restytucji hierarchii Kościoła prawosławnego, formalnie zlikwidowanej na synodach brzeskich w latach 1595 i 1596. Wówczas to, na mocy unii brzeskiej, przestało także istnieć wyznanie zwane później dyzunickim, w istocie jednak zwolennicy prawosławia ani na chwilę nie zaprzestali odprawiania nabożeństw i zwoływania synodów. Trudno więc ich położenie porównywać ze statusem prawnym na przykład katolików w kalwińskich Niderlandach, nie mówiąc już o doli tych kalwinów francuskich, którzy po odwołaniu edyktu nantejskiego nadal gromadzili się na nielegalne nabożeństwa. Tak więc polskiej kontrreformacji pozostała jedynie trzecia droga: wiodła ona do zwycięstwa przede wszystkim poprzez uporczywą i stale powtarzaną propagandę.

Propaganda polskiej kontrreformacji

Do propagandy uciekano się wszędzie tam, gdzie zawiodła siła lub nie mogła być w danej chwili stosowana. Wagę tego zagadnienia papieństwo doceniło dość wcześnie; po pół wieku zaciętej polemiki wyznaniowej ze zwolennikami reformacji powołano w Rzymie specjalną kongregację, zwaną „Congregatio de propaganda fide”. Zbierała się ona od roku 1572 z inicjatywy Grzegorza XIII, ostateczny kształt nadał jej zaś Klemens VIII w roku 1622. Kongregacji tej podlegała cała propaganda potrydenckiego katolicyzmu. Kontrreformacja polska, która zaczęła się o dobre ćwierć wieku później od włoskiej, hiszpańskiej, niemieckiej czy francuskiej, czerpała pełnymi garściami z doświadczeń zachodnioeuropejskich. Przejmowano przede wszystkim formę, sięgając obok literatury także do malarstwa, teatru, muzyki jako środków oddziaływania na przekonania wiernych. Nie należałoby tu jednak przeceniać obcych wpływów. Jak wynika z ostatnich badań, czołowy zakon kontrreformacji, jezuita, nie mieli własnego programu artystycznego, lecz przystosowywali go zawsze do miejscowych tradycji, przyzwyczajęń i upodobań. Tak na przykład śpiewy wprowadzili do nabożeństw pod naciskiem polskich katolików, podobnie przedstawiała się sprawa z organami.³⁰ W malarstwie unikano obcych miejscowemu odbiorcy, nawykłemu do powierzchownej dewocji, tematów mistycznych, tak popularnych w Hiszpanii czy Włoszech. Brak więc u nas malowideł przedstawiających wizje, ekstazy, omdlenia; mało jest również tematyki martyrologicznej, często spotykanej w malarstwie krajów romańskich. Przejmując formę nasycano ją rodzimą i narodową treścią, to samo dotyczyło argumentacji wzbogacanej o wątki czerpane z własnej



26. Apotheoza zakonu kanoników regularnych



27. Hiszpański św. Izydor przedstawiony
jako modlący się chłop polski

Drzeworyt współczesny



28. Cerkiew prawosławna z XVIII wieku w Poździaczu
(pow. Przemyśl)

historii. Niektórzy z przedstawicieli duchowieństwa tłumaczyli na przykład szlachcie, iż kler zawsze bronił jej swobód i przywilejów przed królem; motyw nie spotykany na ogół w polemice wyznaniowej innych państw.

Najwybitniejsze utwory literatury kontrreformacyjnej ukazywały się po łacinie, dzięki czemu nad Tybrem, Renem czy Sekwaną chętnie czytano popularne tam nadal w XVII wieku dzieła Reszki, Hozjusza i Sokołowskiego; polskie duchowieństwo studiowało zaś książki Bellarmina, Baroniusza czy Possewina. Przywozili je do Rzeczypospolitej dość często rodacy autorów: włoscy i hiszpańscy jezuici, pracujący tu dla triumfu kontrreformacji. Z kolei polscy członkowie tego zakonu działali w Szwecji, Moskwie i Siedmiogrodzie. Podobnie jak we Francji, tak w Rzeczypospolitej do przeciwników Towarzystwa Jezusowego należeli również niektórzy katolicy. Z ich to grona wyszedł znany pamflet antyjezuicki Jana Brożka, pod tytułem *Gratis*, nazywany z pewną przesadą przez niektórych polskimi *Prowincjałkami*. Zarówno katolicy, jak różnowiercy czerpali pełną garścią z wydawanych na Zachodzie Europy pism polemicznych.

W Niemczech, Francji czy Szwajcarii już w dwudziestych latach XVI wieku zarzucano zwolennikom reformacji, iż prowadzi ona do zaburzeń nie tylko w Kościele, ale i w państwie, nakłania bowiem ludzi do buntu, zamieszek, pogardy władzy oraz lekceważenia jej rozporządzeń. W Rzeczypospolitej argumentację tego typu podjęto dopiero w drugiej połowie XVI stulecia, bez widocznego zresztą skutku. Większe powodzenie miał już zarzut zdrady politycznej, jaki wybija się w następnym stuleciu na czoło polemiki antyprotestanckiej. Za wzór posłużyły tu pamflety wydawane we

Francji w okresie „wojny trzech Henryków”, jak również niemiecka publicystyka polityczna pozostająca na usługach kontrreformacji.

Przenosząc na grunt polski obce doświadczenia i argumenty, starano się jednak wyciszać i tużować pewne niewygodne akcenty. Po rokoszu Zebrzydowskiego znikają na przykład z dzieł jezuitów zbyt gorące pochwały silnej władzy królewskiej. Mało kto też z katolików wyrażał się pozytywnie o działalności inkwizycji hiszpańskiej, zniechęconej nie tylko przez zwolenników reformacji. O ile bowiem na Zachodzie Europy widziano w niej narzędzie tyranii papieskiej, to w Polsce daleko większy nacisk kładziono na fakt, iż inkwizycja zagraża swobodom obywatelskim szlachty i służy umacnianiu absolutyzmu. Polemiści katoliccy przełomu wieku XVI na XVII unikali na ogół stawiania kropki nad „i”; nader rzadko więc wspominali, że ostatecznym celem kontrreformacji jest fizyczna likwidacja zatwardziałych „heretyków”. Nawoływanie do rozpalania stosów i krwawych kaźni nie byłoby bowiem w Polsce dobrze widziane, nawet wśród zwolenników Rzymu.

Tam, gdzie katolicy stanowili mniejszość, dość często występowali z postulatami tolerancji wyznaniowej. Wystarczy tu przypomnieć poglądy osiadłego w Niderlandach Jana Molanusa czy też przedstawiciela jezuitów angielskich w osobie Roberta Persons. W Rzeczypospolitej katolicyzm był religią panującą, mimo to wśród jego wyznawców spotykamy wielu zwolenników przestrzegania faktycznej tolerancji. Na czoło ich argumentacji wybiły się względy realizmu politycznego: obawa przed skutkami wojen domowych na tle religijnym, przekonanie o potrzebie szanowania przywilejów szlacheckich, świadomość faktu, iż represje nie powstrzymały rozwoju reformacji. Wszyst-

ko to niesłuchanie przypomina wystąpienia francuskich „polityków” z ubiegłego stulecia.

W XVI wieku wielu przywódców polskiego Kościoła sądziło, że jedynie użycie „środków bogatych” może uratować sprawę katolicyzmu. Za panowania Władysława IV jego triumf był już dla wszystkich jasny. Zwolenników Rzymu specjalną zaś satysfakcją napawał fakt, iż zwycięstwo osiągnięto innymi metodami niż na Zachodzie Europy, bez wojen, stosów i egzekucji. Krzysztof Opaliński, kreśląc genezę konfederacji warszawskiej, stwierdza, że płomienia, który przybył z Niemiec nie dało się ugasić. Dlatego też została uchwalona ustawa, zabezpieczająca różnowiercom bezpieczeństwo. „Konieczne było zachowanie umiarkowania, aby środki zaradcze nie pogorszyły choroby, której usunąć nie mieliśmy możliwości.”³¹ Podobne zdanie miał również na ten temat Szymon Starowolski. Poglądy te w dużym stopniu zbiegały się z zapartyzwaniami teologa jezuitkiego, Marcina Becanusa. Twierdził on, iż tolerowanie w państwie „heretyków” może być moralnie dopuszczalne między innymi wtedy, gdy władza nie jest w stanie ich pokonać ze względu na liczebną i orężną przewagę. Konieczność tę dyktuje rozważa, gdyż zwolennicy reformacji mogliby szukać pomocy za granicą, a uzyskawszy ją pokonać katolików. Jak widać, Becanus traktuje tolerancję jako mniejsze zło od tego, które wynikłoby z nieprzestrzegania jej. Stosunki polityczno-prawne, panujące w Rzeczypospolitej pierwszej połowy XVII wieku, sprawiły, iż polscy polemiści katoliccy, choć nie znali jego pism dochodzili częstokroć do tych samych co i Becanus wniosków. W drugiej połowie tego stulecia katolickie wystąpienia w obronie tolerancji ustały niemal zupełnie, samą zaś tolerancję określano jako hańbiący opizod naszych dziejów.

Koniec współistnienia wyznań

Jest rzeczą powszechnie wiadomą, iż jednym z zasadniczych czynników, które w XVI wieku torowały drogę reformacji, była wzmożona świadomość narodowa. Ten sam mechanizm może jednak zadziałać w dwóch przeciwnych kierunkach; w XVII stuleciu świadomość ta każe silniej niż przedtem odczuwać potrzebę istnienia więzów łączących członków tego samego narodu. W renesansowych definicjach wspomina się tylko o wspólnotu języka i terytorium; brak więc jeszcze elementu wyznania, który dochodzi dopiero w XVII wieku. Wówczas to religia staje się, obok mowy, kryterium pozwalającym na określenie przynależności etnicznej.

Jak wykazał okres najazdu szwedzkiego „luter” był zarazem kimś posługującym się obcym, niezrozumiałym językiem. W tej sytuacji dysydent zdaniem większości katolików wyłamywał się ze wspólnoty narodowej. Kontrreformacja starała się postawić różnowierców poza jej granicami, uczynić z nich coś niezgodnego z polską tradycją historyczną. Udało jej się to na zachodnich kresach Rzeczypospolitej: osiadły w Wielkopolsce kler luterński i braci czeskich szukał bowiem pomocy, poparcia i osłony u elektora brandenburskiego. Do Prus Książęcych udawała się liczna szlachta tego wyznania, tam też jechali pastorycy w poszukiwaniu chleba i młódzież na studia. Wszystko to pociągało za sobą germanizację licznych środowisk różnowierców: hasło Polak-katolikiem odcinało je od łączności z narodem.

Analogiczne zjawisko obserwujemy zresztą w całej Europie: każda niemal emigracja wyznaniowa ulegała po pewnym czasie asymilacji, że wymienimy przykładowo hugonotów francuskich

osiadłych w Niemczech czy katolików angielskich, którzy szukali schronienia we Francji. W XVII wieku godzono się nadal na współzycie różnych konfesji w obrębie tego samego państwa, ale nie tego samego narodu. Dowodem jest fakt, iż w tym samym czasie, kiedy zamyka się rodzimy, arikański Raków (1638) i prześladowuje polskich kalwinów po miastach, nikt właściwie nie protestuje przeciwko napływowi niemieckich luteranów do Wielkopolski czy na Lubelszczyznę. Obca etnicznie grupa wyznaniowa była wszędzie dłużej tolerowana niż rodacy, hołdujący innej konfesji. Przez długi więc czas pozostawiano w spokoju niemieckich anabaptystów osiadłych na Morawach, włoskich waldensów w Sabaudii jak też holenderskich menonitów, zasłużonych w zagospodarowaniu delty Wisły. W stosunku do rodaków miano jednak liczne pretensje: po pierwsze o to, iż szerzyli propagandę obcej wiary. Jakub Zawisza w roku 1613 stwierdzał, iż „żydowska ani tatarska sekta żadnej szkody w wierze katolickiej nie czyni”, nikt się bowiem na ich wyznanie przez kilkaset lat nie nawrócił, podczas gdy „heretycy” kradną dusze Kościołowi.³² Po drugie, rodak-różnowierca stanowił dość często niewygodną konkurencję polityczną lub zawodową, której można się było pozbyć pod pretekstem walki z „herezją”; po trzecie wreszcie działał motyw psychologiczny. Ktoś bliski, często skojarzony więzami pokrewieństwa, budził szczególną troskę o nawrócenie i niepokój, jeśli upierał się przy swoich poglądach.

Koniec pokojowego współistnienia wyznań oglądano w XVII wieku w wielu krajach Europy. Z początkiem tego stulecia Stuartowie prowadzili energiczną walkę z przeciwnikami panującego Kościoła anglikańskiego; prześladowania wyznaniowe odżyły tam na nowo w dobie restauracji. W Danii

i Szwecji zwalczano dość surowo zwolenników kalwinizmu, ci zaś z kolei w wielu państewkach niemieckich szykanowali luteranów. Austria w początkach XVII wieku zmusiła do emigracji luterskich mieszkańców Styrii, Karyntii i Tyrolu; w dobie zaś wojny trzydziestoletniej i po jej zakończeniu podobne represje spadły na protestancką ludność Czech, Moraw i Śląska. Nawet na tych terenach, gdzie mniejszość wyznaniowa nie wystąpiła z orężem przeciwko władzy państwowej i panującemu Kościołowi, położenie różnowierców uległo pogorszeniu. Można tu wymienić przykładowo traktowanie braci czeskich w cesarstwie przed rokiem 1618, szykanowanie unitarian w Siedmiogrodzie, czy wreszcie represje wobec polskich dysydentów, przede wszystkim arian, jakie spadły na nich jeszcze przed najazdem szwedzkim.

U genezy tego zjawiska leżało wiele przyczyn, wśród których niepoślednią rolę grał fakt, iż więzy religijne zaczynają być ważniejsze od narodowych, a interes konfesji panującej bierze górę nad dobrem ogólnopañstwowym. Kontrreformacja, ograniczając prawa mniejszości wyznaniowych, zmuszała je do szukania pomocy na zewnątrz. Wytwarzało się swego rodzaju błędne koło: ponieważ obóz katolicki prześladował dysydentów, skłaniali się oni do porozumienia z wrogiem, co z kolei pociągało za sobą dalsze represje. Te zaś jeszcze bardziej przekonywały kalwinów czy arian, że jedynym wyjściem jest osadzenie na tronie polskim króla szwedzkiego lub księcia Siedmiogrodu.

Sytuację dysydentów skomplikowało militarne zagrożenie Rzeczypospolitej zarówno od południa, jak północy i wschodu. Ponosząca klęski szlachta zaczyna szukać winowajców i znajduje ich w „heretykach”, a więc we wrogu wewnętrznym. W przekonaniu tym utwierdzali ją jezuici, którzy

nieustannie przypominali, iż osiadli na Wołyniu i Podgórzu arianie mogą otworzyć Turkom wrota Rzeczypospolitej. Różnowiercy mieli przynosić Polsce podwójne nieszczęście: zgubę państwa, ponieważ współpracowali z współwyznawcami z innych krajów i utratę błogosławieństwa bożego, skoro Rzeczpospolita tolerowała u siebie podobną zarazę. Na poparcie tej teorii znajdowano dość przykładów, wskazując bitwy przegrywane od 1648 roku na wszystkich niemal frontach. Jako przeciwnicy Polski występowały wówczas wyłącznie wojska państw niekatolickich. W odróżnieniu od Francji, która dość często wchodziła w sojusze z protestantami i podtrzymywała tradycyjną przyjaźń z Turcją, Polacy XVII wieku nigdy nie skrzyżowali swej szabli ze zwolennikami Rzymu. Obrona terytorium kraju przed wrogami zaczynała się więc pokrywać z obroną wiary. Rzecz zresztą nierzadka w ówczesnej Europie: wystarczy przypomnieć podboje tureckie pokrywające się z ekspansją islamu, rolę zbawcy niemieckiego luteranizmu, jaką przypisywano Gustawowi Adolfowi, czy wreszcie fakt, iż Kozacy uważali się za obrońców prawosławia.

W XVII wieku umacnia się w Polsce przekonanie, że pełni ona zaszczytną rolę obrońcy świata chrześcijańskiego, jest więc przedmurzem katolicyzmu. Pozostawmy na boku problem, do jakiego stopnia sama szlachta wierzyła w tę tezę, w jakiej zaś mierze dorabiała ideologię do istniejącego stanu rzeczy; konieczność odpięrania obcych najazdów była wszak bezsporna. W każdym razie warto pamiętać, iż teoria przedmurza miała dwie odmiany: katolicką, czyniącą Polskę obrończynią interesów papieża i ogólnochrześcijańską, przeciwstawiającą ją jedynie mahometańskiej Turcji. W tej ostatniej wersji tezę tę lansowali także różnowiercy z arianami na czele. Zaszczytną rolę wału chro-

niącego Europę przed najazdem islamu przypisywała sobie również Austria; także i Hiszpania uważała się w tym samym czasie za narzędzie Opatrzności, powołane do obrony i krzewienia chrześcijaństwa. Z tą tylko różnicą, iż Rzeczpospolita miała je szerzyć na Wschodzie Europy, Hiszpania zaś w Indiach Zachodnich, jak wówczas nazywano Amerykę.

Rola obrońcy wiary na zewnątrz była na dłuższą metę nie do pogodzenia z tolerowaniem jej przeciwników wewnątrz kraju. Toteż na Półwyspie Iberyjskim po bezwzględnej likwidacji (nikłych zresztą liczebnie) sympatyków luteranizmu zaczęto wyganiać morysków i żydów. W innych krajach, dalszych od hiszpańskiego fanatyzmu, poprzestano na usunięciu sekt uznanych za niebezpieczne dla panującego Kościoła i państwa. Szykany i prześladowania zmusiły więc kwakrów do opuszczenia Anglii, raskolników zaś Rosji. Uchwalony w maju 1648 roku w Anglii tzw. Draconic Ordinance ustanawiał karę śmierci za szerzenie poglądów antytrynitarzy; książki ich palono w Amsterdamie i Rotterdamie. Nawet tak przecież tolerancyjne Niderlandy doczekały się w 1653 roku surowego dekretu grożącego nie tylko wygnaniem, ale i śmiercią tym wszystkim, którzy przywożą, drukują i kolportują literaturę arianą oraz uczęszczają na zebrania zwolenników tej sekty. Co prawda rozporządzeń tych na ogół nie egzekwowano.

Także i w Rzeczypospolitej uderzenie skierowano w pierwszym rzędzie przeciwko arianom, wyznaniu najślabszemu liczebnie, pozbawionemu możnych protektorów, zwalczanemu wreszcie przez kalwińskich i luterkańskich pastorów w sposób nieraz bardziej zaciekle, niż to czynili katolicy księża. Antytrynitarze, pierwsi spośród zwolenni-

ków reformacji, przekonali się, iż granice szlacheckich posiadłości przestały być barierą nie do obalenia. Po szeregu procesów przyszło zamknięcie szkół i drukarni arian w całej Rzeczypospolitej. Sejm 1658 roku uchwalił zaś banicję braci polskich z kraju; społeczeństwo szlacheckie dało tym edyktem dowód, iż dobro religii stawia ponad względami solidarności stanowej. Trzeba jednak nadmienić, że żaden z przebywających po roku 1660 w Polsce arian nie poniósł śmierci za swe wyznanie, mimo ustawy, która wyraźnie nią groziła. Wykrytych usuwano po prostu z ojczyzny, spóźnione konwersje chętnie przyjmowano, wyznaczając jedynie — pro forma — grzywny pieniężne opieszalym. Warto zaś przypomnieć, że we Francji po odwołaniu edyktu nantejskiego jedynie duchownym kalwińskim zezwolono na opuszczenie kraju. Świeckim hugonotom, pod karą galer dla mężczyzn i konfiskaty dóbr dla kobiet, zabroniono wyjazdu. Za pomoc świadczoną emigrantom groziła kara śmierci. Dzieci od lat 5 do 16 odbierano opornym rodzicom i dawano na wychowanie katolikom. Schwytani w kraju pastory szli na galery.

Nie do pomyślenia było, aby Ludwik XIV, osobiście zaangażowany w prześladowaniu hugonotów, występował jako ich protektor na emigracji, gdy tymczasem w Polsce nie tylko Maria Ludwika udzielała arianom schronienia w należących do niej księstwach śląskich: opolskim i raciborskim, ale i Michał Korybut Wiśniowiecki interweniował w 1672 roku u elektora, aby nie wysiedlano braci polskich z Prus, a w dwa lata później u cesarza Leopolda I, by nie wypędzano ich z Kluczborka. Zawziętość prześladowców rodzi z reguły chęć zemsty u prześladowanych; nic więc dziwnego, iż francuscy hugonoci byli oficerami

angielskich i holenderskich pułków walczących z ich własną ojczyzną, jak też, że prowadzili energiczną akcję (propagandową i szpiegowską) wymierzoną przeciwko Francji. Arianie polscy natomiast również i na emigracji poczuli się do więzów wspólnoty narodowej. Stanisław Lubieniecki pisze na przykład panegiryk na cześć Jana III Sobieskiego oraz pełni funkcje rezydenta Rzeczypospolitej w Hamburgu, Zbigniew Morsztyn, przebywający w Prusach, poświęca zaś entuzjastyczne poematy zwycięstwom polskiego oręża nad Turkami.

W dziesięć lat po wygnaniu arian uchwalono w Polsce zakaz porzucania religii panującej. W 1673 roku sejm postanowił, iż indygenaty i nobilitacje będą nadawane wyłącznie katolikom. Wprowadzono również liczne ograniczenia kultowe w stosunku do kalwinów i luteranów. W połowie XVII wieku stają się oni wyraźnie obywatelami drugiej kategorii. Początek następnego stulecia miał zaś przynieść im utratę praw politycznych. Był to wyraźny regres w stosunku do tolerancji, z jakiej Polska słynęła jeszcze na przełomie XVI i XVII wieku. Niemniej jednak należy pamiętać, że Anglia i Niderlandy już w XVI stuleciu zepchnęły swe mniejszości wyznaniowe do grupy obywateli drugiej kategorii. Parlament angielski ustanowił w 1581 roku karę śmierci zarówno dla tego, kto namawiał do przejścia na katolicyzm, jak i dla każdego, kto podobnej namowy usłuchał. Nieobecność na nabożeństwach angikańskich groziła wysoką i rujnąjącą grzywną, sporo obcych jezuitów skazano na śmierć za sam fakt przebywania na ziemi angielskiej. W Niderlandach katolikom nie wolno było odprawiać nabożeństw inaczej jak w domach prywatnych, przyjmować zagranicznych księży, drukować książek itd.

Odwrót tendencji laickich

Postępom nietolerancji towarzyszył częściowy zanik procesów laicyzacji, zapoczątkowanych w XVI wieku; w nauce, literaturze i sztuce motywy i tematy sakralne zaczęły brać górę nad świeckimi. Zjawisko to występuje w XVII stuleciu zarówno w krajach podporządkowanych kontrreformacji, jak i w państwach opanowanych przez ortodoksję protestancką. W historiografii pojawia się na nowo dziejopisarstwo wyznaniowe, zaangażowane w obronę racji swego Kościoła, niezależnie czy nim będzie zbór ariański, wysławiany piórami Andrzeja i Stanisława Lubienieckich, czy też obóz katolicki, apologię którego znajdowano w dziełach Abrahama Bzowskiego, Wespazjana Kochowskiego, Stanisława Kobierzyckiego. Liczba fundacji nowych świątyń, w tak charakterystyczny sposób malejąca za czasów odrodzenia, dochodzi w XVII wieku do rozmiarów przed tym nie spotykanych. Mnożą się również zastępy zakonników: analogiczne zjawiska mają zresztą miejsce na Półwyspach Pirenejskim i Apenińskim.

Kontrreformacja w całym świecie katolickim ograniczyła swobodę wiernych. Sobór trydencki wyznaczył wyraźną granicę pomiędzy prawdą a błędem. Obecnie nie można już się było tłumaczyć nieświadomością: indeksy ksiąg zakazanych wymieniały wyraźnie pozycje niebezpieczne dla duszy, a specjalne przepisy określały nawet głębokość dekoltu dozwolonego w wizerunkach św. Marii Magdaleny. Podporządkowanie się tym uchwałom przychodziło polskim katolikom łatwiej niż ich francuskim czy niemieckim współwyznawcom. Reformacja i humanizm nie przeorały bowiem kraju tak głęboko, by nawrót do poprzedniego stanu rzeczy napotykał szczególne opory. Pro-

cesów sakralizacji kultury nie hamował również rozwój nauki idącej w Polsce do połowy XVII wieku dawnym rozpędem, ale coraz bardziej zrywającej kontakty z Zachodem. Tam zaś wówczas właśnie następował wielki przełom, wyrażający się w budowaniu podstaw nowożytnej wiedzy, zwłaszcza ścisłej. Byliśmy z Zachodnią Europą w kontakcie, gdy w epoce odrodzenia burzyła dawny system wartości. Przestaliśmy czerpać z jej doświadczeń w momencie, kiedy na gruzach starych założeń przystąpiono do wznoszenia gmachu nowożytnej filozofii człowieka.

Pierwsza połowa XVII stulecia przyniosła ze sobą masowe występowanie we Francji libertynizmu, znajdującego zwolenników przede wszystkim w ówczesnych środowiskach naukowych. Tamtejszych wolnomyślicieli cechował sceptycyzm wobec większości dogmatów kościelnych, dążność do wzniesienia się ponad bariery wyznaniowe, poparcie dla każdego przejawu tolerancji. Libertyni wierzyli w poznawcze możliwości rozumu, domagali się nieskrępowanego rozwoju badań naukowych, zabiegali o pogodzenie skłóconych konfesji. Rozwojowi francuskiego libertynizmu nie można na terenie ówczesnej Rzeczypospolitej przeciwstawić analogicznego ruchu intelektualnego. Również jednak i polskie źródła z początków XVII wieku skarżą się na istnienie ludzi zajmujących libertyńską postawę życiową. Zachowywali oni formalną wierność wobec Kościoła przy równoczesnym odrzuceniu wszystkich dogmatów katolicyzmu.

Zwolenników libertynizmu doszukiwano się przede wszystkim w środowisku magnackim, podobnie zresztą jak we Francji, gdzie frondujący przeciwko królowi panowie dość często manifestowali swój wzgardliwy stosunek do religii. Boha-

tera jezuickiego dramatu *Antitemiusz...*, wystawionego około roku 1625 na scenie teatru szkolnego w Poznaniu, możemy chyba uznać za klasycznego reprezentanta polskiej odmiany libertynizmu. Postawa światopoglądowa *Antitemiusza* nasuwa duże analogie z molierowskim *Don Juanem*. Obu łączy przynależność do wysokiego stanu społecznego, zarówno jeden, jak i drugi jest potworem moralnym, nie wierzącym w życie pozagrobowe. Obaj też popełniają bezkarnie swe występki, za co gniew Nieba sprząta ich rychło z tego świata: *Antitemiusz* łamie szyję na skutek upadku z konia, *Don Juan* zostaje porwany do piekła przez posąg komandora.³³ Mimo różnej pod względem literackim wartości obu utworów, łączy je napiętnowanie wyzutożego ze wszelkich skrupułów i przesiąkniętego libertynizmem magnata. Wielu zresztą przedstawicieli tego stanu przeżywało nastroje sceptycyzmu religijnego (przykładem Jan Andrzej Morsztyn), czy jaskrawego antyklerykalizmu, na przemian z nawrotem ostrej dewocji. Przerzucano się do niej szczególnie na starość, kiedy to możliwość grzeszenia stawała się coraz bardziej problematyczna. Wówczas też, wychodząc z założenia, iż naganne życie można okupić hojną fundacją, wnoszono klasztory i świątynie oraz zapisywano dobra Kościołowi.

Indyferentyzm religijny, nie mówiąc już o libertynizmie, był jednak nader rzadkim zjawiskiem w życiu Polski XVII wieku. W wielu dziedzinach, między innymi we wzorcach osobowych tego okresu, dał się natomiast zauważyć wzrost przeciwnych tendencji. O ile w dobie odrodzenia za ideał służyły dość często postacie starożytnych bohaterów, wybitnych mężów stanu czy władców, to obecnie wzorem do naśladowania staje się święty. Kreślone przez hagiografię obrazy ascetycznego życia,

nie mogły nie oddziaływać na kształtowanie się wzorców etycznych. Nad powinnościami obywatela, członka wspólnoty narodowej, szlachcica, zaczęły górować obowiązki wynikające z przynależności do Kościoła katolickiego. Sprzeniewierzenie się jego nakazom oceniano jako największe z przewinień. Znajdowało to swój wyraz w mentalności gorliwej, a niezbyt oświeconej szlachty mazowieckiej, o której powiadano, że woli zabić człowieka niż złamać post.

Przykładem charakterystycznej zmiany nastrojów może być fakt, iż w 1556 roku, po pożarze ratusza krakowskiego, do gałki zdobiącej szczyt wieży ratuszowej włożono między innymi *Nowy Testament* w przekładzie Erazma z Rotterdamu i poematy sławiące reformację. W 1611 roku, kiedy dokonywano remontu ratusza, wyjęto z niej te dzieła, a na ich miejsce położono katolickie wydanie *Pisma świętego*, akt oddania miasta pod opiekę kilku świętym oraz obrazek przedstawiający Stanisława Kostkę i kawałek drewna z jego trumny.³⁴ Święty ten był niesłychanie popularny w Rzeczypospolitej nie tylko wśród młodzieży szkół jezuickich, w których stawiano go jako wzór do naśladowania. Kult Stanisława Kostki wynikał również z faktu, iż zaspokajał on zapotrzebowanie na polskiego świętego.

Polonizacja katolicyzmu

Także i cudzoziemcy wyniesieni na ołtarze zyskiwali niejako indygenat w Rzeczypospolitej. Otrzymując miejscową powłokę, tracili nawet niekiedy imię, a realia ich życiorysów, charakter cudów przemieniano na polskie, jak to widzimy w żywotach świętych Mikołaja lub Izydora. Zjawisko to świadczy o pogłębiającym się

w XVII wieku procesie unaradawiania kultu religijnego.

Polonizacja, hiszpanizacja czy italianizacja katolicyzmu nie rozpoczęła się oczywiście dopiero po soborze trydenckim. Od samych niemal początków chrześcijaństwa trwa ten sam proces, jakim było łączenie kosmopolitycznych treści doktrynalnych z narodową formą ich wyrazu, miejscową kulturą, tradycjami i przyzwyczajeniami. Ponieważ jednak właśnie wiek XVI i XVII przynoszą bujny rozwój narodowej kultury i świadomości, to i potrydencki katolicyzm musiał, w daleko silniejszym stopniu niż średniowieczne chrześcijaństwo, liczyć się z tym nurtem. Zdając sobie sprawę z zachodzących przemian, kierownicze siły Kościoła godziły się więc na łączenie dojrzałej, dzięki prądom humanizmu, świadomości narodowej z odnowioną na skutek kontrreformacji treścią religijną, a więc na nadawanie kultowi cech specyficznych, uwzględniających narodowość i mentalność odbiorców. Kontrreformacja wielokrotnie sięgała, ostentacyjnie niemal, do średniowiecza, pragnąc — jak każda restauracja — wymazać z pamięci wiernych poniesione niedawno porażki i klęski. Sukcesy swe osiągała jednak nie dzięki konserwatyzmowi, lecz nowatorstwu, liczeniu się z potęgą państw narodowych, zwyczajami i życzeniami wiernych, tradycją pokoleń.

Jeśli przyjmiemy określenie baroku jako epoki kryzysu, to powszechna akceptacja dla wzorów obyczajowych, kulturalnych i politycznych, niesionych przez katolicyzm, miała niewątpliwie stanowić próbę przezwyciężenia istniejących rozbieżności. Rozdźwięk między rzeczywistością a wyobrażeniem, przekonaniem o idealnym ustroju a świadomością regresu gospodarczego oraz klęsk politycznych, zwalczano rozbudową doktryny w taki

właśnie sposób, aby nie tylko pozwalała zapomnieć o nekających szlachtę bolączkach, ale i przetrzucała odpowiedzialność za niepowodzenia na cudze barki. Z ambon właśnie padały wyjaśnienia, iż winę ponoszą krnąbrni poddani, źli sąsiedzi, podstępni „heretycy” — słowem wszyscy, jedynie nie warstwa będąca u władzy. Stąd też wywodziła się po części rozbudowa funkcji religii w życiu siedemnastowiecznej Polski. Ta wszechpotęga religii, częściej zresztą gestu i słowa niż dogmatu i uczucia, pogłębiała różnice zachodzące między Rzeczpospolitą Sobieskiego a Francją, Anglią czy Niderlandami, gdzie u schyłku tego stulecia rodziły się pierwsze przesłanki wieku oświecenia.

Już za Wazów ma miejsce stopniowa adaptacja społecznego programu kontrreformacji do warunków polskich. Wyrósł on na gruncie włoskim, zachodnioeuropejskim, gdzie pańszczyzna była zanikającą, bo wypieraną przez czynsze, formą powinności chłopskich. Stąd też również i w Polsce jezuici postulowali ograniczenie jej wymiaru do 3—4 dni tygodniowo, niepodwyższanie powinności chłopskich, zapewnienie poddanym możliwości swobodnego opuszczenia wsi. To ostatnie pod warunkiem jednak, iż każdy z nich da na swoje miejsce następcę. Także i dla Starowolskiego ideałem były te kraje na Zachodzie, w których chłopci oddają szlachcie jedynie połowę zbiorów, a poza tym „w wolności jako i panowie siedzą”³⁵. Próba przeszczepienia do Polski stosunków włoskich czy francuskich zawiodła jednak całkowicie. Od połowy XVII wieku również i publicyści katolicy zaprzestają ich propagowania. Wprawdzie przypominają oni często szlachcie o potrzebie miłosierdzia wobec poddanych, ale większą wagę przywiązują do jej hojności na rzecz Kościoła.



29. Adoracja Dzieciątka

Obraz Hermana Hansa w katedrze w Pelplinie



30. Św. Marcin dzielący się płaszczem z ubogim



31. Pałac biskupów krakowskich w Kielcach

Ostatecznie katolicyzm polski ustąpił przed nacięciem kastowej etyki tej warstwy, rezygnując z walki o zwycięstwo bardziej rygorystycznego systemu moralnego. To zresztą, co miał do powiedzenia chłopom, niewiele różniło się od nauk prawionych im w innych krajach Europy. Jeśli zestawimy polskie żywoty patrona tego stanu, św. Izydora, z ich włoskimi, niemieckimi czy czeskimi odpowiednikami, napotykamy pewne, zbieżne ze sobą, wzory społeczne. Wszędzie więc zalecano poddanym sumienne spełnianie obowiązków, pobożność i miłosiedzie, wypełnianie czasu pracą oraz modlitwą. Wszędzie też akcentowano potrzebę posłuszeństwa wobec panów: rzetelnego i chętnego wypełniania ich poleceń. Z tą może różnicą, iż w życiorysach św. Izydora, wydawanych po polsku i czesku, mówiło się wyraźnie o pańszczyźnie i szlachcie, gdy we włoskich lub francuskich słowa te zastępowano bardziej ogólnikowymi wyrazami: praca i zwierzchnicy. Autorzy owych dziełek chętnie przestrzegają czytelnika przed ambicjami nie licującymi ze stanem społecznym, w jakim się znajduje. Jako jedyną drogę awansu wskazywano mu możliwość wyniesienia w aureoli świętości nad ziemskimi prześladowcami.

Zwracając się do polskiego chłopca, dość często próbowano Boga z jego własnym dziedzicem. Anonimowi twórcy ludowych kołód i pastorałek na spoczywające w żłobku Dzieciątko przenosili swój własny stosunek do właściciela folwarku; składane Jezusowi dary stanowiły odzwierciedlenie danin uiszczanych przez włościan na rzecz dworu. Strach przed Bogiem-srogim panem, miała jednak łagodzić świadomość, iż obok niego istnieje miłosierna paniątka z dworu niebieskiego w postaci Matki Boskiej. Szlachcie ukazywano innego Stwórcę bardziej dobrotliwego: podobnie jak nie miała nad

sobą absolutnego pana na ziemi, tak i pan niebieski wydawał się ograniczonym w prawach monarchą. „Najwyższy świata monarcha, Bóg — pisze Benedykt Chmielowski wyrosły na pojęciach klasycznej kontrreformacji — nie chcąc panem być despotycznym, ojcem nie tyranem, prezentując się” nadał człowiekowi wolną wolę.³⁶

Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi miała być Maryja, obrana przez wolny naród Sarmatów na jego królową między innymi po to, by strzegła wolności szlacheckich. Nic więc dziwnego, iż w dobie rokoszu Lubomirskiego Kochowski przedstawiał Matkę Boską jako swoją polityczną stronnice, potępiającą absolutystyczne dążenia dworu. Zdaniem wielu ze szlachty Opatrzność stworzyła ustrój polityczny Sarmatów i teraz się nim pieczołowicie opiekuje. Kaznodzieje, szczególnie z bardziej zbliżonych do przeciętnego odbiorcy zakonów, mówiąc o niebie chętnie używali porównań zaczerpniętych ze współczesnego, znanego dobrze wszystkim życia, Boga-Ojca porównywano więc do prymasa, Aarona nazywano kanclerzem Mojżesza, Zwiastowanie Najświętszej Marii Panny paktami konwentami itd. Święci otaczający tron pański przypominali do pewnego stopnia faktyczne uzależnienie szlachty od magnaterii: na ziemi i w niebie szukano bardziej szczodrobliwych i wpływowych patronów.

Skoro stosunki niebiańskie miały być odbiciem ziemskich, każdy kraj widział w zaświatach swój własny ustrój polityczny: dlatego też we Francji nazywano Chrystusa delfinem nieba. Rzecz nie do pomyślenia w Polsce, gdzie sama koncepcja dziedziczości tronu była zawzięcie zwalczana przez szlachtę. W państwach, w których istniała silna władza królewska, Boga dość często przedstawiano jako absolutnego monarchę. Echa tych wyobrażeń

docierały również do Polski; na sejmie warszawskim 1627 roku jezuita Sebastian Łuszczewski wywodził, iż „gdzie jeden radzi i konkluduje, tam najlepszy rząd i dyrekcja. W niebie dobry rząd, bo jeden radzi. W Rzeczypospolitej zły, bo ich trzystu radzi”³⁷. Podobne wypowiedzi należały jednak u nas do rzadkości. W przeciwieństwie do stosunków zachodnioeuropejskich, gdzie głównym obiektem pochwał i panegiryków był monarcha, w Polsce dymem kadzideł upajali się przede wszystkim magnaci i zamożniejsza szlachta. Tam dwór niebieski modelowano na podobieństwo Wersalu czy Escorialu, u nas szukano analogii raczej z pałacami możnych niż z Warszawą.

Unarodowienie pojęć obejmowało również piekło: w Rzeczypospolitej powstało więc z jednej strony wyobrażenie polskiego diabła, Boruty, zbliżonego swymi przywarami i awanturniczym trybem życia do przeciętnego szlachcica. Z drugiej zaś strony przedstawiciela piekła dość często wyobrażano sobie w niemieckim stroju, podobnie zresztą jak w Prusach chadzał on w polskim przebraniu, a w Holandii w hiszpańskim. Kontrreformacja ukazywała wszędzie oba światy, doczesny i pozagrobowy, w sposób tak bardzo dostosowany do mentalności odbiorców, że granice między nimi były faktycznie zatarte. Kościół w różnych okresach swego istnienia godził się na tę prymitywizację pojęć religijnych jako na cenę płaconą za ich upowszechnienie. Pod tym względem Rzeczpospolita nie stanowiła więc jakiegось wyjątku.

Zarówno bowiem w Polsce XVII wieku, jak we współczesnej jej Hiszpanii, Francji czy wreszcie Meksyku apelowano do miejscowych tradycji, zwyczajów i obrzędów. W ten sposób tworzone niejako regionalne odmiany katolicyzmu. Wszędzie też godzono się na łączenie z nim wierzeń pogańskich,

że przypomnimy święcenie ziół na Wniebowzięcie lub obrzucanie ziarnem kapłana w dzień św. Szczepana. Na tym tle dochodziło do powstawania zwalczanego przez Kościół synkretyzmu religijnego: w Peru podczas święta Bożego Ciała czczono na przykład w monstrancji nie Chrystusa, lecz słońce. Na Żmudzi, w Inflantach, a nawet gdzieś w Koronie, mieszkańcy uczęszczali do kościołów i przystępowali do sakramentów, w nocy zaś odprawiali w lesie obrzędy pogańskie.

Elementy ludowe najsilniej dochodziły do głosu w kulcie świętych. W Niemczech, Włoszech, Francji lub Polsce dawano do rąk św. Izidorowi (czy umieszczano obok niego) narzędzia pracy rolnika. Wszędzie też ubierano go w miejscowy strój chłopski: kastylski, bretoński, tyrolski, bawarski, góralski lub krakowski. Istniały więc nie tyle narodowe, co regionalne odmiany postaci świętego Oracza. W nadawaniu kultowi religijnemu cech specyficznych, uwzględniających narodowość i mentalność odbiorców, celowali z zakonów franciszkański i jezuicki. Pierwsi w nader umiejętny sposób prowadzili dzieło adaptacji katolicyzmu do umysłowości i przyzwyczajęń Tatarów, indiańskich mieszkańców Meksyku, czy Chińczyków. Drudzy usiłowali uczynić z niego narodową religię „państwa środka”. Zdawali oni sobie bowiem sprawę, iż radykalizm treści musi być okupiony konserwatyzmem form, nawiązujących do obyczajów przodków. Polski polemista antyjezuicki, Jan Brożek, stwierdza w związku z tym zjadliwie, iż jezuici mają „habit inszy w Chinie, inszy w Japonach, inszy w Anglii, inszy między Grekami”. Gdyby zaś byli pierwszymi apostołami „pewnie by byli odmienniali Ewangelią co roku”³⁸.

Towarzystwo Jezusowe jednak doprowadziło po prostu do perfekcji ogólną, wszędzie stosowaną,

taktykę kontrreformacji. Godziła się ona w Hiszpanii na organizowanie w ważniejsze święta kościelne corridy, w Polsce zaś na to, iż urządzany od wieków lajkonik został przeniesiony na dzień Bożego Ciała. Podróżujący po Rzeczypospolitej cudzoziemcy ze zdziwieniem odnotowują, iż Polacy podczas nabożeństw „upadają na ziemię, biją głową o mur i ławki, uderzają sami siebie w twarz i wyprowadzają inne w tym rodzaju dziwactwa, z których się papiści z innych narodów naśmiewają”³⁹. Przebywający w 1674 w Portugalii Andrzej Załuski gorszy się zaś faktem, iż w Lizbonie podczas świąt Bożego Narodzenia widział kapucyna, który „na lutni albo cymbałach sobie przygrywając”, tańczył przy żłobku.⁴⁰

Postaciom z jasełek i szopek nadawano wszędzie koloryt lokalny, oparty przeważnie na folklorze. Na Podhalu małego Jezusa otaczali zbójnicy, w Bretanii rybacy, w Meksyku Indianie ubrani w plemienne stroje. Ponieważ zaś misjonarze spostrzegli, iż hiszpańskie melodie niezbyt odpowiadają tubylcom, układali pieśni na melodie znane Indianom jeszcze z czasów pogańskich. W Polsce XVII wieku wiele pieśni nabożnych śpiewano na popularne, przejęte z muzyki świeckiej, nuty: dzięki temu wierni mogli usłyszeć w kościele nawet melodię „siedzi zając pod miedzą”.

Kontrreformacja zrozumiała potrzebę przystosowania pojęć religijnych do mentalności i szlachty, i mas plebejskich, z chłopami na czele. Zarówno bowiem magnat, jak jego najbiedniejszy poddany znajdowali w doktrynie i obrzędowości kościelnej wiele bliskich sobie elementów. Na rozwój rodzimej sztuki czy literatury kontrreformacja odpowiedziała nacjonalizacją kultury religijnej, postulatem Kościoła narodowego przeciwstawiła dalsze unarodowienie katolicyzmu, który w ciągu

XVII stulecia stał się bardziej rodzimym niż przez kilka poprzednich wieków. Ta droga okazała się, jeśli nie najszybsza, to na pewno najpewniejsza i w konsekwencji doprowadziła do jego całkowitego triumfu. Nie znaczy to oczywiście, aby Rzym nie usiłował równocześnie silniej poddać polskiego katolicyzmu swoim wpływom i kontroli. Dotyczyło to jednak raczej spraw politycznych i ludzi niż form obrzędowych.

Kościół powszechny a Polska

W siedemnastowiecznej Austrii, Hiszpanii czy Francji podporządkowany monarchii Kościół stawał się jej sojusznikiem w walce o władzę absolutną, w Polsce pozostawał on przede wszystkim sprzymierzeńcem trzęsącej krajem oligarchii magnackiej. Warstwa ta, rozbita na kilka grup, nawzajem się zwalczających, nie była w stanie podporządkować go sobie politycznie, a i Kościół nie musiał się liczyć z magnaterią w równym stopniu, jak na przykład z Ludwikiem XIV czy z Habsburgami. Biskupi stanowili zresztą w większości część tego stanu, dzielali więc sympatie polityczne swoich rodów. Stąd też w polityce wewnętrznej państwa episkopat rzadko kiedy zajmował jednolite stanowisko.

W polityce zaś papieżstwa Polska stała się przedmiotem, a nie podmiotem. Kardynał Richelieu, a po nim Mazarin, reprezentowali, często wbrew Rzymowi, francuską rację stanu i kierowane przez nich państwo wchodziło w sojusze z protestantami. Na stanowiskach kierowników polskiej polityki zagranicznej spotykamy w XVII wieku samych niemal duchownych; o żadnym z nich nie da się jednak powiedzieć, iż wbrew Rzymowi prowadził grę polityczną mającą na widoku tylko

i wyłącznie interesy Rzeczypospolitej. Postawa tej ostatniej w okresie wojny trzydziestoletniej, czy też jej stosunek do Turcji był w dużym stopniu konsekwencją prohabsburskiej polityki papieżstwa, realizowanej nieraz kosztem żywotnych interesów Polski. Nie znaczy to oczywiście, aby walka z imperium ottomańskim nie leżała w interesie Rzeczypospolitej. Chodzi jedynie o podkreślenie faktu, iż kuria papieska nigdy nie skłaniała na przykład Austrii do realizowania polskiej racji stanu, bardzo często zaś wywierała nacisk na Warszawę, by walczyła o interesy polityczne Wiednia.

Wiązało się to zresztą ściśle z tym, że w XVII wieku miała miejsce prowincjonalizacja Kościoła polskiego, a Rzym coraz mniej liczył się zarówno z władzą świecką, jak i duchowną tego kraju. Katolicyzm polski pozostał na uboczu wielkich sporów wstrząsających Kościołem. Nikłe więc były wpływy jansenizmu; na temat tej doktryny spotykamy przygodne tylko wzmianki. Bezpośrednie kontakty z Port Royalem utrzymywała jedynie Maria Ludwika. Nieliczni tylko pisarze duchowni, między innymi Szymon Makowski, przenosili na grunt polski probabilizm francuskich kazuistów. I bez ich zresztą pomocy umiano znajdować kompromisowe rozwiązania, umożliwiające rozgrzeszanie największych warcholów i okrutników czy usprawiedliwianie rozrzutności szlachty. Niewielki był również udział polskich księży w misjach prowadzonych na innych kontynentach. Zaledwie kilkunastu dotarło do Chin, Japonii, Persji, paru do Ameryki, gdzie w XVII wieku działali nie tylko Włosi, Hiszpanie, Francuzi, Niemcy, ale i liczni misjonarze czescy. Misje zamorskie nie imponowały zresztą Polakom ani ogromem niebezpieczeństw, ani też zasięgiem zdobyczy, skoro pod boki miano prawosławianych i protestantów, a w naj-

bliższym sąsiedztwie „schizmatyczną” Moskwę, Tatarów i pozostających w „bisurmańskiej” niewoli chrześcijan na Krymie oraz w Turcji.

Reformacja wstrząsnęła Kościołem polskim, zmuszając go do kontrakcji, kończącej się często dystansowaniem osiągnięć przeciwnika. Z chwilą gdy przestała stanowić dla katolicyzmu poważne niebezpieczeństwo, a na jego miejsce nie pojawiły się nowe, jakimi był na przykład we Francji liberalizm i sceptycyzm religijny, duchowieństwo polskie traci swą dawną prężność umysłową. Po wielkiej przygodzie intelektualnej XVI wieku następuje katolicyzm potrydencki, oparty w Polsce w dużym stopniu na uczuciu i wyobraźni. Większe znaczenie mają obrządkowe zewnętrzne niż realizacja zawartych w *Dekalogu* zasad etycznych. Za kolorową i imponującą fasadą kryła się dość często nicość moralna; podobnie zresztą jak w stosunkach politycznych frazesy o „złotej wolności” miały pokryć brak rzeczywistej demokracji szlacheckiej.

Wszystko to są rzeczy dość dobrze znane: budziły one zdziwienie i zgorszenie Francuzów i Niemców, nie burzali się nimi Hiszpanie czy Włosi, przywykli do tak hałaśliwych i ostentacyjnych przejawów kultu. Nie to zresztą różniło katolicyzm polski od włoskiego czy hiszpańskiego, niemal równie głośnego i barwnego, lecz fakt, iż na ciągłej manifestacji uczuć wyczerpywała się właściwie jego treść ideologiczna. Na Zachodzie Europy rozwijało się życie wewnętrzne; u nas mistycyzm był w gruncie rzeczy słabym i mało znaczącym nurtem polskiego katolicyzmu. Jego zasięg ograniczał się do kilku środowisk klasztornych i liczne przekłady literatury hiszpańskiej niewiele mogły tu zdziałać. We Francji, Włoszech czy Hiszpanii trwały spory o łaskę i przeznaczenie, uprawiana w Polsce asceza nie sekundowała głębszej refleksji

teologicznej, lecz ją zastępowała. Roztrząsania z zakresu wiary skupiały się przede wszystkim — rzecz nader charakterystyczna — nad realiami raju, okolicznościami stworzenia świata, narodzin Jezusa etc. Nic więc dziwnego, iż żaden z polskich teologów XVII wieku nie doczekał się rozgłosu i uznania na Zachodzie. Jeśli już korzystano tam z dorobku naszej kontrreformacji, to raczej tego, który powstał w poprzednim stuleciu.

Fakt, iż katolicyzm polski nie liczył się w życiu Kościoła powszechnego można by wiązać z ogólnym regresem gospodarczym, klęskami militarnymi, anarchią polityczną, czy kryzysem kulturalnym. Wszystkie te zjawiska dały się jednak odczuć w całej pełni dopiero w drugiej połowie XVII stulecia, gdy tymczasem Kościół polski przez cały ten wiek nie posiadał w Rzymie poważniejszych wpływów i znaczenia. W tym samym zaś czasie w Rzeczypospolitej współistniały z katolicyzmem inne grupy religijne, które odgrywały doniosłą rolę w życiu wyznaniowym, i nie tylko wyznaniowym, całej Europy.

Jest rzeczą paradoksalną, że o ile rozkwit reformacji przyniósł największe, choć pośrednie i niezamierzone korzyści katolicyzmowi, to jej schyłek zbiegł się z owocowaniem kulturalnym ośrodków różnowierczych. Cała Europa czerpała korzyści z faktu, iż Rzeczypospolita jeszcze do połowy XVII wieku stanowiła schronienie dla wszystkich prześladowanych za swe wyznanie w innych krajach tego kontynentu. Podobną rolę odgrywała w tym czasie jedyna chyba Holandia, choć i ona nie przyjmowała na przykład arian, którzy tylko w Polsce i Siedmiogrodzie mogli liczyć na tolerancję. Co prawda unitarianie siedmiogrodzcy nie wydali w XVII wieku żadnych wybitniejszych rozpraw teologicznych, cały więc ciężar obrony tego

wyznania spadł na braci polskich. Z ich grona werbowali Siedmiogrodzianie swoich ministrów i nauczycieli, a katechizm węgierskich unitarian pozostawał pod silnym wpływem rakowskiego. W Rzeczypospolitej ukazują się dzieła arian, szerzące na całym kontynencie postulaty tolerancji religijnej oraz racjonalistycznego podchodzenia do spraw wiary. Refugium polskie umożliwia wygnanym z ojczyzny braciom czeskim zakładanie szkółnictwa, z którego wzorów będą czerpać uczelnie nie tylko kalwińskie, ale i katolickie w całej niemal Europie. Przodującą w obozie różnowierczym pozycję zawdzięcza Leszno i Raków silnym kontaktom zagranicznym. Pierwszemu z miast odpowiedni rozgłos zapewniły autorytet i doświadczenie Jana Amosa Komeńskiego, drugiemu zaś napływ najpierw włoskich, a później niemieckich zwolenników antytrynitaryzmu. Rozgłos ten trwał zresztą tylko do czasu. W 1638 roku został — za sprawą kontrreformacji — zamknięty Raków; spalone w 1656 roku Leszno nie odzyskało już nigdy swej dawnej świetności.

Podporządkowanie badań naukowych Kościołowi nałożyło im z powrotem krępujące więzy wyznaniowe. Teologia stała się ponownie królową nauk, żadne twierdzenie nie mogło być sprzeczne z powagą *Pisma świętego*. Ustały wyjazdy na studia do „heretyckich” uczelni, zmniejszył się dopływ książek. Wszelkie śmielsze osiągnięcia badawcze budziły podejrzenie nieprawomyślności. Na uniwersytecie krakowskim powstał dział książek zakazanych. Nawet profesorom wyższych uczelni nie pozwolono czytać dzieł umieszczonych przez Kościół na indeksie.

Byłoby jednak niesłusznym uproszczeniem, gdybyśmy właśnie w kontrreformacji widzieli głównego sprawcę upadku kultury polskiej. Po pier-

wsze bowiem rozwijała się ona pomyślnie do czasu wojen szwedzkich i kozackich, a więc w okresie, gdy reakcja katolicka sprawowała już rząd dusz, co najmniej od dwóch pokoleń. Po drugie, nasuwa się pytanie, dlaczego ta sama kontrreformacja nie zaszkodziła rozwojowi kultury hiszpańskiej na przełomie XVI i XVII wieku, ani też francuskiej za rządów Ludwika XIV. Przecież i na Zachodzie Europy Kościół również próbował krępować swobodny rozwój badań przyrodniczych czy astronomicznych. Wszędzie też obowiązywał indeks papiński, a podejrzani o „herezję” ludzie musieli się nieraz ratować ucieczką za granicę. Mimo to nastąpił tam rozwój nauki oraz wzrost tendencji laickich. Problemy te zasługują niewątpliwie na dalsze studia.

Wiek XVII pozostawił po sobie całą masę literatury „oficjalnej” w postaci panegiryków i utworów dewocyjnych oraz mnóstwo manuskryptów. Pierwszy typ źródeł nauka dotychczas lekceważyła, uważając studia nad nimi za niezbyt opłacalne, drugi znany — jak dotąd — niezmiernie słabo. A tymczasem panegiryki szerzyły pewne wzory osobowe i zawierały ciekawe refleksje o charakterze obyczajowym. W grubych tomach, rzadko przeglądanych kazań czy żywotów świętych można natrafiać na interesujące rozważania dotyczące aktualnych stosunków politycznych i społecznych. Być może, iż dokładniejsze przebadanie tego typu źródeł odsłoni nam inny, ciekawszy i bardziej złożony obraz problematyki wyznaniowej XVII wieku.