

SPOŁECZEŃSTWO WOBEC REFORMACJI

Recepcja nowej wiary

Polska XVI wieku należała — obok Austrii i Turcji — do państw o najbardziej zróżnicowanym pod względem etnicznym i wyznaniowym społeczeństwie. Mieszkańców tego olbrzymiego po unii lubelskiej terytorium nie łączyła tożsamość języka, wiary czy obyczaju. Jedynym bodaj zwornikiem była wspólna dynastia, podobnie zresztą jak w Austrii. Tam wszakże dopiero reformacja przyniosła rozbitcie religijne, podczas gdy koegzystencja różnych wyznań miała miejsce w Polsce już na długo przed wystąpieniem Lutra. Do istniejących także we Francji, Szwecji czy Anglii konfliktów społecznych i politycznych dołączały się więc u nas już w XV wieku konflikty etniczne i religijne. Fakt ten w dużym stopniu decydował o specyficznym rozwoju polskiej reformacji. Warstwy rządzące musiały bowiem uczynić wszystko, aby konflikty wyznaniowe nie odbiły się na losach wielojęzycznej Rzeczypospolitej, tym bardziej że elementy integracji były w niej stosunkowo słabe. Wystarczy tylko przypomnieć, jak często aż po rok 1569 wisały na włosku dalsze losy unii polsko-litewskiej, jakimi rozdzarciami groziły podwójne elekcje królów, na przykład perypetie związane z obiosem Stefana Batorego. Należało więc za wszelką cenę uniknąć wojny domowej na tle religijnym, skoro i tak istniało wiele obiektywnych powodów mogących ją rozpętać.

Stosunek społeczeństwa do reformacji był ściśle uwarunkowany faktem występowania w nim

kilku krzyżujących się linii podziału. Wynikały one przede wszystkim z jego stanowego charakteru. Warstwie panującej, obdarzonej pełnią praw politycznych i prawem posiadania ziemi, mianowicie szlachcie i magnaterii z królem na czele, przeciwstawiała się pozostała część społeczeństwa, pozbawiona owych przywilejów. Składali się na nią plebejusze, przy czym pod to szerokie pojęcie podciągano zarówno najbogatszy patrycjat, jak i biedotę miejską oraz oczywiście chłopów. Andrzej Wyczański zwrócił słusznie uwagę, iż w XVI wieku podziały stanowe nie były tak istotne; więcej bowiem łączyło magnaterię z patrycjatem, a najuboższą szlachtę z chłopami niż gototę szlachecką z ówczesną arystokracją. Zdarzały się małżeństwa mieszczańskie z możnowładcami i stosunkowo często nobilitacje. Wszystko to świadczy, iż ówczesne bariery stworzone przez przywileje feudalne można było przy posiadaniu odpowiednich środków finansowych dość łatwo przekroczyć. Co więcej: w XVI wieku nikt się jeszcze tym zbytnio nie gorszył.

Niemniej jednak fakt korzystania lub niekorzystania z przywilejów stanowych miał dość duże znaczenie przy przyjmowaniu reformacji. Póki bowiem nie opowiedziała się po jej stronie szlachta, póty ruch ten musiał bądź płynąć podziemnym nurtem, bądź też rozwijać się pod ciągłą groźbą pacyfikacji, że przypomnimy bunt gdański w 1525 roku czy powstanie chłopów na Sambii, stłumione w tym samym roku.

Ale nie tylko przynależność stanowa oraz cenzus majątkowy odgrywały pewną rolę w recepcji nowej wiary. Nie bez znaczenia było tu także wykształcenie, skoro ludzie najbardziej oświeceni stali się pierwszymi rzecznikami reform religijnych. Z drugiej zaś strony warstwy biernie pod względem kulturalnym okazały się najmniej podatne na wpływy protestantyzmu, że wymienię przykładowo szlachtę mazowiecką. Zarówno za-

możnością, jak i zakresem wiedzy o świecie nie różniła się ona tak bardzo od polskich chłopów, którzy pozostali w swej masie obojętni na hasła nowej wiary. W ich recepcji pewną rolę odgrywała również uprzednio wyznawana religia. Było rzeczą oczywistą, iż reformacja, ruch, który powstał w łonie Kościoła katolickiego, najwyższy oddźwięk znalazł wśród „papistów”, jak nazywano stronników Rzymu. Do zwolenników prawosławia dotarł on dopiero w ostatniej ćwierci XVI stulecia, a więc z przeszło półwiekowym opóźnieniem. Przed laty Wacław Sobieski zwracał uwagę, że zanim jeszcze wystąpił Luter, „już w granicach Rzeczypospolitej polskiej istniała religia ludności zajmującej połowę Rzeczypospolitej, mająca już w swoim obrządku i małżeństwo księży, i komunie pod dwiema postaciami”. Jeśli do tego dodamy, iż tak zwany Kościół grecki używał w nabożeństwach języka narodowego i w tym języku przekazywał ludności teksty *Pisma Świętego*, stanie się rzeczą jasną, że wyznawcy prawosławia nie mogli się zbytnio pasjonować zasadniczymi postulatami reformacji, które na ich terenie dawno już zostały zrealizowane.

Protestantyzm nie znalazł żadnych prawie zwolenników wśród Żydów; co więcej: nastąpił proces odwrotny. W wyniku bowiem oddziaływania ich religii na radykalne nurty reformacji powstał kierunek zwany judaizantyzmem, nawiązujący bardzo silnie do *Starego Testamentu*. Wreszcie sprawa ostatnia, jeśli chodzi o stosunek do protestantyzmu, ale nie najmniej ważna: narodowość. Każda z zamieszkujących Polskę początków XVI wieku grup etnicznych wyznawała dla niej tylko specyficzną konfesję: Polacy — katolicyzm, Rusini — prawosławie, Żydzi — judaizm, Tatarzy — islam, Ormianie — monofizytyzm, wielu chłopów litewskich hołdowało wreszcie nadal, choć potajemnie, pogaństwu. Ta reguła miała jeden tylko wyjątek w postaci Niemców, pol-

szczących się co prawda w Koronie, ale dalekich od asymilacji w Prusach Książęcych. Dopiero w luteranizmie znaleźli oni potwierdzenie własnej odrębności etnicznej, którego im dotąd nie dawała wspólna z Polakami czy Litwinami religia. Była to być może jedna z przyczyn tak masowego akcesu niemieckich mieszkańców miasteczek pruskich, śląskich czy wielkopolskich do nowej wiary.

Opowiedzenie się po jej stronie następowało zresztą zazwyczaj po długim okresie wahań i niepewności. Pamiętajmy, że również i w katolicyzmie polskim trwał, co najmniej od połowy XV wieku, stan fermentu ideologicznego. Wysuwano więc hasła reformy wewnętrznej Kościoła, obejmujące szeroki zestaw postulatów, od poprawy obyczajów kleru po zmianę modelu pobożności na bardziej uczuciową, a mniej sformalizowaną. Jak się jednak wydaje, reformacja stanowiła radykalne lekarstwo na choroby, które w polskim Kościele wystąpiły tylko w niewielkim stopniu. Dlatego też ruch ten, będący u nas w znacznej mierze recepcją ideologii wyrosłych na innym gruncie, nie rozwinął się w Polsce z taką siłą, jak w Niemczech, Niderlandach czy Anglii. Wszędzie zresztą zwolennicy reformy Kościoła od wewnątrz dalecy byli początkowo od myśli o rozbiściu wyznaniowym chrześcijaństwa. Jeszcze w dwudziestych latach XVI wieku, w wąskim gronie przyjaciół debatujących w Krakowie nad naprawą Kościoła, spotykali się późniejsi przywódcy walczących ze sobą obozów, między innymi Andrzej Frycz Modrzewski i Andrzej Trzeciński (starszy) ze Stanisławem Hozjuszem.

W miarę rozwoju reformacji oraz wzrostu konfliktów wyznaniowych trzeba się było opowiedzieć po jednej lub drugiej stronie. Wahania trwały nieraz dość długo, zanim od zainteresowań nowinkami religijnymi i sympatii dla nich dany osobnik przechodził do otwartego zerwania z Koś-

ciołem. Indywidualna decyzja zależała tu od wielu czynników, wśród których predyspozycje psychiczne odgrywały nie najmniej ważną rolę. Osobiste przeżycia jednostki, nacisk własnej grupy społecznej lub politycznej, powiązania rodzinne, wreszcie pewien snobizm intelektualny, każący przyjmować to, co nowe, modne i zagraniczne — wszystko mogło się przyczynić do powzięcia ostatecznej decyzji. U jej genezy leżały nieraz takie same motywy, co u podłoża późniejszego powrotu na łono Kościoła. Iluż zapalonych zwolenników reformacji, których uwolniła z „sidei rzymskich” — jak mawiali — niechęć do przyjmowania na ślepo dogmatów katolickich, zgorszenie obyczajami księży i kłótniami filozofów scholastycznych, powróciło później pod znaki papieskie, ponieważ obmierzło im doktrynerstwo luteranckie czy kalwińskie teologów, ich zawzięte spory lub niski poziom moralny duchownych nowej wiary. Wśród tych ostatnich tworzył się zresztą typ wytrwałego poszukiwacza „prawdziwej wiary”, jak ów Jerzy Szoman, kolejno katolik, luteranin i kalwin. Gdy umierał około roku 1591, był już arianinem, ale w testamencie zachęcał swych synów do przyjęcia nowej, doskonalszej wiary, jeśli się tylko taka pojawi.

Zatrzymaliśmy się nad indywidualnymi motywami akcesu do reformacji, ponieważ odgrywały one w Polsce szczególnie doniosłą rolę. W większości krajów do walki z katolicyzmem występowało tylko jedno z wyznań protestanckich, u nas podjęły ją niemal od razu różne konfesje. W Anglii, Szwecji czy niektórych księstwach niemieckich przyjęcie reformacji przypominało poniekąd chrzest Litwy: za przykładem monarchy i dworu musiała iść reszta ludności. W Polsce warstwa panująca miała pod tym względem całkowitą wolność wyboru. Było to rzeczą tak oczywistą, iż uchwalona w 1573 roku konfederacja warszawska, potępiająca ingerencję władzy świec-

kiej w sprawie wiary, przyznała szlachcie swobodę wyznawania wszystkich właściwie konfesji, skoro nie określiła wyraźnie, jakich wyznań nie można prześladować. Ustawa ta akceptowała istniejący już co najmniej od dwudziestu lat stan rzeczy, w którym szlachta bez żadnych poważniejszych przeszkód ze strony monarchy wprowadzała w swoich dobrach reformację; wyrażało się to w zamianie kościołów na zbory, zakładaniu szkół protestanckich i zwoływaniu synodów.

Szlacheccy zwolennicy reformacji

Dopiero w połowie XVI wieku akces najbardziej wykształconej i aktywnej politycznie części szlachty do protestantyzmu przeobraził ten ruch z wyznania mieszczańsko-chłopskiego, które znalazło adherentów przede wszystkim wśród niemieckiej ludności zachodniej części państwa, w potężny nurt ideowo-polityczny.

Zdaniem niektórych historyków o losach reformacji zadecydowała polityka dwóch ostatnich Jagiellonów, którzy starali się wprawdzie ograniczyć jej zakres, ale bez uciekania się do krwawych prześladowań. Wydaje się jednak, iż zarówno Zygmunt Stary pod koniec życia, jak i Zygmunt August przez cały czas swego panowania, gdyby nawet chcieli, nie mogliby zahamować rozwoju reformacji szlacheckiej bez narażenia się na groźbę wybuchu wojny domowej. Obaj władcy niechętnym okiem patrzyli na wzrost władzy i przywilejów szlachty, a mimo to nie byli w stanie mu zapobiec. Jakże więc beznadziejna okazała się próba targnięcia się na wolności religijne szlachty, skoro stanowiły one integralną część jej przywilejów stanowych! Jagiellonowie, podobnie jak Walezjusze, jeszcze przed pojawieniem się reformacji uzyskali znaczny wpływ na sprawy kościelne. Państwo poszło tu na ustępstwa, przyznając im

prawo nominacji biskupów oraz dysponowania beneficjami kościelnymi. Dzięki temu obie dynastie nie tylko przestały być zainteresowane w likwidacji Kościoła katolickiego, ale wręcz przeciwnie: dążyły do jego wzmocnienia jako sprawnego narzędzia władzy królewskiej.

W XVI wieku zarówno we Francji, jak i w Polsce doszło do jej znacznego osłabienia. Wiele rzeczy nastąpiło wówczas wbrew woli monarszej, w tym także rozwój reformacji, którą z kolei wykorzystywała opozycja polityczna jako sztandar walki z katolickim monarchą. Z tą jednak różnicą, iż w Polsce skupili się pod nim również współwyznawcy króla, przekonani, że kalwińscy, a potem i arianscy posłowie będą najlepiej i najskuteczniej bronić na sejmach ich praw i przywilejów wobec władcy i senatu. Jest przy tym rzeczą nader charakterystyczną, iż obóz reformacyjny podjął w izbie poselskiej takie same niemal zarzuty wobec duchowieństwa, z jakimi posłowie występowali jeszcze w XV wieku i jakie w następnych stuleciach będą formułowali skądinąd najbardziej prawowierni katolicy. Szło mianowicie o sądownictwo kościelne nad świeckimi, ściąganie dziesięcin i udział duchowieństwa w świadczeniach na obronę państwa. Oczywiście, w polemice wyznaniowej luteranie czy kalwini podnosili podobne zarzuty, co ich współwyznawcy na Zachodzie, a więc to, że istnienie odrębnego stanu duchownego nie ma sensu, śluby czystości zaś są niezgodne z nakazami *Ewangelii*; dotrzymanie ich zresztą przekracza możliwości zdrowego mężczyzny.

Na forum sejmowe tych poglądów na ogół nie przenoszono (podobnie jak na synodach nie omawiano spraw politycznych), stąd w ogólnym chórze polityków szlacheckich trudno nieraz po treści przemowy wyróżnić zwolenników reformacji. Tym bardziej że nie podejmowali oni sztandaruwego niemal hasła ich niemieckich czy angieli-

skich współwyznawców: postulatów konfiskaty ziem kościelnych. Jeśli się nawet mówiło czasem o przejęciu dóbr klasztorów, to jedynie pod kątem przeznaczenia dochodów z nich na utrzymanie armii. Nikt nie twierdził, że należy obdzielić nimi szlachtę. Trudno w tej chwili ostatecznie wyjaśnić, dlaczego w Polsce nie występował tak silny apetyt na dobra kościelne, jak w innych krajach. U nas stanowiły one zresztą zaledwie 10—12% ogólnej powierzchni uprawnej, podczas gdy na przykład w Anglii zajmowały ponad 40% powierzchni. Zdaniem niektórych badaczy „głód ziemi” u szlachty rozładowała możliwość ekspansji gospodarczej na tereny Wielkiego Księstwa Litewskiego, zaistniała jeszcze przed unią lubelską.

Oboz reformacji szlacheckiej nie miał odrębnego programu politycznego i społecznego. Nie odczuwał on jego potrzeby chyba dlatego, iż swe zasadnicze postulaty zawarł w programie ruchu egzekucyjnego. Skoro nie było programu, nie było też odrębnego stronnictwa politycznego opartego wyłącznie na zasadzie przynależności wyznaniowej, jak to widzimy na przykładzie obozu hugenockiego we Francji czy luterńskiego w Niemczech. Brak zaś poważniejszego zagrożenia swobód religijnych sprawił, że również to zagadnienie nie mogło stanowić podstawy działania osobnego stronnictwa polskich protestantów. Dopiero u schyłku XVI wieku doszło na sejmach do ich solidarnych wystąpień w obronie gwałconych postanowień konfederacji warszawskiej. Były to jednak sojusze chwilowe i — co ważniejsze — nie oparte na zasadzie wyłącznie wyznaniowej, skoro kalwinom przyszli w sukurs Jan Zamoyski oraz jego zwolennicy spod znaku „politików”.

Posłowie i przywódcy protestanczy tak dalece wtapiali się w XVI wieku w ogólne tło opozycji szlacheckiej, że kiedy ówczesna propaganda polskiej kontrreformacji chciała wykazać, iż reformacja prowadzi do zaburzeń w państwie, przy-

taczała dalekie przykłady: francuskie, niderlandzkie i niemieckie. Z polskich powoływano się jedynie na ideologię arian, z których czyniono kontynuatorów dążeń anabaptystów niemieckich. Antytrynitarze też jedyni w całym obozie reformacyjnym wystąpili z własnym, utopijnym zresztą programem dobrowolnej przebudowy społeczno-politycznej. Cała reszta różnowierców nie poszła w ich ślady i dlatego *Gospodarstwo* kalwina Anzelma Gostomskiego mogło się stać niezbędnym dla całej szlachty, niezależnie od wyznania, pouczeniem, jaki sposób wyzysku chłopów przynosi jej największe dochody. Jeśli zaś współwyznawca autora, Andrzej Wolan, brał ich w obronę, czynił to w sposób niesłychanie przypominający wystąpienia Piotra Skargi. Dzięki tej daleko idącej mimikrze ideologicznej propaganda katolicka w XVI wieku nie zdyskontowała faktu, iż magnatem straconym podczas rządów Stefana Batorego za zdradę stanu był kalwin Samuel Zborowski, do którego zresztą przed śmiercią (1584) nie dopuszczono duchownego protestanckiego. Podobnie też nie wypominano, że główni przeciwnicy sejmowi tego króla to kalwin Jakub Niemojewski i arianin Mikołaj Kazimirski. Polemiści kontrreformacyjni bali się bowiem narażać całą szlachtę i magnaterię, zarówno katolicką, jak i protestancką.

Nieistnienie osobnego stronnictwa polskich różnowierców, brak krwawych prześladowań za wiarę — wszystko to zmniejszało napięcie walki po obu stronach, a ogień naszej reformacji czyniło jeszcze bardziej słomianym. Na Zachodzie ludzie, którzy zdradzili się z sympatiami dla tego ruchu, nie mówiąc już o otwartym zerwaniu z Kościołem, byli narażeni na liczne i poważne niebezpieczeństwa. Czym zaś ryzykował polski szlachcic, opowiadający się po stronie kalwinizmu lub Zboru braci polskich? Do głowy mu nie przyszła możliwość utraty urzędu bądź dóbr; o wygna-

niu czy więzieniu ustosunkowanych heretyków biskupi nie mogli marzyć, skoro nawet żonatych księży, wyłamujących się spod ich jurysdykcji, szlachta brała w obronę, jak to widzimy w przypadku Stanisława Orzechowskiego czy Marcina Krowickiego.

Władze kościelne musiały się więc zadowolić drobnymi płótkami. Spłonęła na stosie zwolenniczka judaizantyzmu, Katarzyna Weiglowa, w 1539 roku w Krakowie; gdzie indziej uwieziono jakiegoś rzemieślnika lub nakazano bakałarzowi znanemu z sympatii reformacyjnych opuszczenie miasta. Szlachcic nie miał się czego obawiać. Być może też fakt, iż reformacja nie wymagała początkowo żadnych wyrzeczeń, sprawił, że później, gdy Zygmunt III Waza zaczął pomijać jej zwolenników przy rozdawnictwie dóbr i urzędów, przechodzili oni tak łatwo na katolicyzm.

Akces do obozu różnowierczego nie pociągał też za sobą konieczności rezygnacji z dotychczasowego trybu życia. O ile na przykład w Niderlandach, Szwajcarii czy Francji hugenoci tworzyli pewną odrębną formację, nie tylko intelektualną, ale i obyczajową, o tyle w Polsce szlachcic kalwiński wyprawiał przyjęcia i urządzał dom w taki sam sposób, jak jego katolicki sąsiad, z którym zresztą zazwyczaj utrzymywał ożywione stosunki towarzyskie. Można powiedzieć, iż arianie stanowili jaskrawy wyjątek od tej reguły. Nie należy się jednak zbyt sugerować wizją powieściopisarzy, przedstawiających szlachtę tego wyznania jako tłum surowych postaci, odzianych w szare płaszcze, z mieczem drewnianym przypasany do boku, obywających się bez poddanych oraz służby. Da się bowiem wymienić jedynie kilka nazwisk ludzi, którzy — jak Jan Niemojewski czy Jan Przykowski — postępowali właśnie w ten sposób. Większość żyła po staremu, nie przejmując się zbyt głośzonymi na synodach hasłami. Doczekała się też u schyłku XVI wieku chwili,

gdy przybyły z Włoch Faust Socyn doprowadził do uzgodnienia polityczno-społecznej doktryny polskiego arianizmu z od dawna istniejącą rzeczywistością. Jak dalece zaś szlachta tego wyznania nie była, poza nielicznymi wyjątkami, skłonna do ponoszenia ofiar na rzecz własnej konfesji, świadczy fakt, iż przez cały ten okres, w którym duchowni arianscy zabraniali uczestniczenia w wyprawach wojennych, żaden z braci polskich nie stracił majątku za odmowę udziału w pospolitym ruszeniu. A przecież tak właśnie karano szlachtę uchylającą się od służby wojskowej.

Inna sprawa, że arianie byli wyjątkowo hojni, gdy chodziło o potrzeby ich Zboru — utrzymanie duchownych, fundacje drukarni i szkół. Bo też reformacja wbrew pozorom nie oznaczała dla szlachty — teoretycznie przynajmniej — potanień Kościoła. Dawniej ksiądz katolicki korzystał z dziesięciny oraz z dóbr kościelnych. Obecnie te same dziesięciny należało oddać duchownemu nowej wiary; co więcej: przybywał obowiązek utrzymywania szkolnictwa, na które reformacja kładła tak duży nacisk, łżenia na studia zagraniczne przyszłych duchownych, na druk ksiąg i rozwój typografii. Ruch, którego narodziny zbiegły się z rozwojem sztuki drukarskiej, był poniekąd zafascynowany możliwościami, jakie stworzyła ona w zakresie propagandy religijnej. Wydatki na ten cel uważał za szczególnie konieczne. Nic więc dziwnego, iż kalwińskie i luterzańskie synody nieustannie apelowały o hojniejsze i bardziej regularne składanie ofiar pieniężnych. Ale szlachta, która zagarnęła grunty plebańskie, nie bardzo kwapiła się do ofiar na potrzeby nowego Kościoła, a w wielu wypadkach nawet przejęła dla siebie dziesięciny, oddawane dawniej księżom przez chłopów. Wszystko to wynikało nie tylko z jej skąpstwa, ale również z braku zrozumienia dla całej duszpasterskiej i teologicznej problematyki związanej z rozwojem reformacji. Szlachecy patroni dość

często lekcewazyli wyraźnie spory ministrów. Cóż zresztą mówić o kalwinach, skoro i arianscy panowie potrafili zachowywać się na synodach tak wyniosłe, iż duchowni — choć z pewną obawą — musieli im zwracać uwagę.

Stosunek taki wiązał się zresztą ze społecznym pochodzeniem ministrów, wywodzących się z grona uboższego mieszczaństwa, a nawet chłopów. Szlachta nie uważała ich za ludzi równych jej pod względem towarzyskim; wydanie córki za duchownego kalwińskiego lub luterńskiego uchodziło za hańbiącą deklasację. Nieco inaczej przedstawiała się pod tym względem sytuacja u arian, gdzie ministrowie dość często rekrutowali się spośród szlachty i chętnie chadzali w strojach szlacheckich. Dla odmiany duchowni kalwińscy, będąc w podróży, przebierali się w stroje księży, co dawało im niejako gwarancję bezpieczeństwa. Miara lekceważenia okazywanego ministrom może być fakt, iż szlachecy zwolennicy reformacji nigdy nie zatroszczyli się o prawne zalegalizowanie ich pozycji. W XVII wieku było to już oczywiście niemożliwe, ale nawet w dobie największych sukcesów reformacji nie walczone o przyznanie duchownym protestanckim takich samych uprawnień, jakie mieli księża katoliccy. W konsekwencji ministrowie musieli stawać przed sądami dla świeckich, a za ich poranienie lub zabicie odpowiadano zależnie od stanu, z którego pochodzili, gdy tymczasem napady na księży karano szczególnie surowo. Ministrowie jedynie w posiadłościach swych szlacheckich współwyznawców mogli się czuć bezpieczni.

Protestantyzm na dworach

Obok posiadłości szlacheckich ośrodkami sprzyjającymi reformacji lub przynajmniej sympatyzującymi z nią były dwory: monarszy, magnackie i — jakby to paradoksalnie nie brzmiało —

biskupie. Skupiała się na nich towarzyska i umysłowa elita ówczesnej Polski. Oglądę dworską starała się zdobyć co ambitniejsza szlachta; tam krzyżowały się nici wielorakich kontaktów z zagranicą, najszybciej docierały wieści ze świata, przyjeżdżali posłowie, przywożono wreszcie najświeższe książki. Dwory więc były z jednej strony najbardziej wystawione na propagandę reformacyjną, idącą z zachodu lub północy, z drugiej zaś — sympatyzowanie z nowinkami religijnymi miało tam inny zgoła posmak niż w dzielnicach biedoty miejskiej Gdańska lub w wioskach sambijskich.

Krytykowanie polityki Kościoła oraz obyczajów duchowieństwa, wyszydzanie — cicho i dyskretnie — niektórych dogmatów i obrzędów katolickich należało na dworze dwóch ostatnich Jagiellonów do dobrego tonu. Wszystko to nie mogło doprowadzić do żadnych wystąpień niebezpiecznych dla państwa i Kościoła. Ci sami zresztą dworzanie, krytycznie usposobieni wobec duchowieństwa, a zdarzało się (jak w przypadku słynnego Jana Zambockiego na dworze Zygmunta Starego), iż także wobec religii, byli jednak za przestrzeganiem pozorów wobec plebsu i — przynajmniej do czasu — nie kwestionowali potrzeby istnienia Kościoła. Podobna sytuacja miała się powtórzyć w dobie Oświecenia, kiedy to arystokracja bawiła się znakomicie pamfletami i komediami, których ostrze mierzyło nie tylko w monarchę, ale i w jej własne przywileje.

Dwory europejskie znalazły się wśród pierwszych ośrodków propagandy reformacyjnej. Nie mówiąc już o francuskim i angielskim, przypomnijmy przykład dwóch tak ortodoksyjnych krajów, jak Hiszpania i Włochy. W pierwszym z nich inkwizycja prawie pod boki monarchy wykrywała zwolenników erazmianizmu, graniczącego tam z herezją. W drugim, na dworze papieskim, palcami niemal wskazywano cichych sympaty-

ków reformacji lub osoby indyferentne pod względem wyznaniowym. Faust Socyn już jako głośny herezjarcha zachował przyjazne stosunki z dworem książąt tokańskich, swoich dawnych chlebodawców; dzięki nim też otrzymywał w Polsce pieniądze ze swoich dóbr włoskich.

Podobnie przedstawiała się sytuacja i na naszym dworze królewskim; ten sam Zygmunt Stary, który w dekretach groził surowymi karami ludziom „niższego stanu” sympatyzującym z reformacją, pod boki tolerował jej niewątpliwych zwolenników. Kiedy w 1521 roku przebywający tam biskup kamieniecki, Wawrzyniec Międzyłewski, nazwał znanego historyka i sekretarza królewskiego Jodoka Ludwika Decjusza heretykiem, Zygmunt I załagodził całą sprawę. Najbliższe lata miały wykazać, iż racja była raczej — przynajmniej w rozumieniu katolickim — po stronie biskupa. Monarcha jednak wyraźnie sobie nie życzył podobnych sporów na własnym dworze; dlatego też zakazał biskupowi ogłaszania bez swego pozwolenia pism przeciw nauce Lutra, jako uwłaczających „pewnym narodom i ich książętom”, z którymi Polskę łączy sąsiedztwo i przyjaźń. Działała tu niewątpliwie zasada swoistego legitymizmu, ta sama, która prawie w sto lat później nakazała Zygmuntowi III Wazie skonfiskować pamflet jezuitę Kaspra Cichockiego, wymierzony przeciwko Jakubowi I, władcy Anglii. Był on wprawdzie jako anglikanin heretykiem, ale jednak monarchą.

Na dworze wawelskim przyjmie się zresztą niebawem innego luterńskiego księcia, mianowicie Albrechta Hohenzollerna. Kiedy zagrozi mu bunt chłopów, na pomoc księciu pospieszą wojska biskupa warmińskiego, Maurycego Ferbera. W otoczeniu Zygmunta Starego uważano bowiem, że istnieją rzeczy ważniejsze od różnic wyznaniowych. Znajdowało to swój wyraz w ówczesnej polityce zagranicznej. Kierujący nią dostojnicy,

wśród których nie brak i biskupów, doprowadzili nie tylko do uznania przez Polskę pierwszego w Europie luterńskiego księstwa, ale i do zawarcia — wbrew sugestiom Rzymu — wieczystego traktatu z Turcją.

Taka sama, w dużym stopniu indyferentna atmosfera panowała również na dworze Zygmunta Augusta. Jej miarą może być fakt, iż spowiednik i faworyt królowej Bony, Franciszek Lismanino, okazał się jawnym zwolennikiem reformacji, podobnie zresztą jak medyk królowej, Jerzy Blandrata, czy nadworny kaznodzieja Zygmunta Augusta, Jan z Koźmina. Kiedy przebywający na tymże dworze węgierski biskup Andrzej Dudycz zrzucił sakrę i ożenił się z urodziwą Reginą Straszówną, nie doznał z tego powodu żadnych przykrości; uzyskawszy indygenat, osiadł w Krakowie. Sytuacja na dworze nie uległa większej zmianie i po wygaśnięciu dynastii Jagiellonów. Jeszcze pobożnemu Zygmuntowi III Wazie wyższe duchowieństwo robiło wymówki, iż trzyma w swoim otoczeniu zbyt wielu różnowierców.

Podobne zastrzeżenia wysuwano również pod adresem biskupów: w okresie największego naporu reformacji walczyli oni z nią bardziej na papierze niż w praktyce, więcej z obowiązku aniżeli z przekonania. I choć tylko dwóch zgłosiło oficjalny akces do reformacji, w prawowierność wielu biskupów Rzym stale wątpił. Słusznie chyba, skoro na przykład Jakub Uchański zamieniłby swą godność prymasa katolickiego bez większych oporów na takie samo stanowisko w Kościele narodowym. Nic więc dziwnego, że kiedy w 1551 roku pod wrażeniem surowych dekretów antyreformacyjnych część ministrów protestanckich opuściła swe zbory, niektórzy z nich udali się do posiadłości biskupich. Nie znaczy to oczywiście, aby znali oni osobiście owych dostojników kościelnych; ministrowie mogli po prostu korzystać z gościny swych współwyznawców, którzy pełnili tam obo-

wiązki sekretarzy, administratorów lub dzierżawców. Jeszcze w drugiej połowie XVI wieku synody katolickie nawoływały biskupów, aby przestali otaczać protekcją heretyków oraz nie trzymali ich na swoich dworach, między innymi w charakterze notariuszy.

Na synodach tych najenergiczniej występowało średnie duchowieństwo: członkowie kapituł. Po zakonach z jezuitami na czele właśnie owi prałaci i kanonicy podjęli bezkompromisową walkę mającą na celu odrodzenie polskiego katolicyzmu. Biskupi byli częściowo indyferentni lub po cichu sympatyzowali z reformacją, najniżej stojące w hierarchii duchowieństwo katolickie częstokroć przyłączało się do jej szeregów, gdy tymczasem właśnie średni kler zajmował wobec protestantów najbardziej nieprzejednaną postawę. Zarzuty, jakie wysuwał on pod adresem własnych biskupów, stanowią istny katalog wad duchowieństwa polskiego w dobie reformacji, będący przedmiotem zainteresowania historyków do dziś dnia. Nie brak w nim pomówień o ateizm oraz oskarżeń o cyniczne szydzenie ze spraw wiary. Biskup Andrzej Zebrzydowski miał podobno nazwać publicznie Mojżesza, Mahometa i Chrystusa trzema znakomitymi szarlatanami.

U podstaw gorliwości religijnej członków kapituł leżało niewątpliwie ideowe zaangażowanie jednostek oraz ich szczery zapal religijny; wydaje się wszelako, iż dużą rolę odegrała też swoista walka pokoleń. Reformacja zastała na stolcach biskupich przeważnie cynicznie usposobionych wielmożów, którym koligacje rodzinne utorowały drogę do tych godności. Kapituły musiał szczególnie oburzać fakt, iż posiadany majątek i przywileje spożytkowywali oni dla siebie i swoich rodzin, podczas gdy Kościół, którego byli sługami, znajdował się w śmiertelnym niebezpieczeństwie. Z groba kanoników właśnie wyrastali ludzie w rodzaju Stanisława Hozjusza czy Marcina Kromera, któ-

rzy później wysunęli się na czoło kontrreformacji. Wystarczy przejrzeć obfitą korespondencję Hozjusza, aby się przekonać, jak bardzo gorszyła go i oburzała atmosfera panująca na dworach biskupich.

Zdaniem nuncjuszy nie lepsza była i na dworach magnackich; akces tej warstwy do reformacji od dawna przyciągał uwagę badaczy; rzucił się on zresztą poniekąd w oczy ze względu na jej wpływy i znaczenie. Możliwość polscy poszli częściowo w ślady francuskiej arystokracji czy niemieckich książąt, którzy również przyjęli protestantyzm. Obok swego rodzaju mody intelektualnej dużą rolę mogły tu odegrać także względy polityczne. Kalwinizm, który przyjmowały różne rody, umacniał ich niezależność od katolickiego monarchy. W ręce panów władających dużymi majątkami oraz mających znaczny wpływ polityczny dostawało się teraz dodatkowe narzędzie władzy, rozciągniętej również na dziedzinę ideologii. Magnateria świecka, pozostająca w konflikcie z duchowną, uzyskiwała w nowym wyznaniu afirmację własnej niezależności. Synody kalwińskie i ariańskie odgrywały poważną rolę w rozwoju kultury politycznej szlachty litewskiej: uczyły ją republikańskich i parlamentarnych form sejmowania. Równocześnie zaś swoboda publicznego wykonywania kultu oraz propagandy swego wyznania musiała rzutować na inne dziedziny życia publicznego. Z walki o możliwość odbywania nabożeństw i synodów wyniknęły późniejsze postulaty wolności zebrań, ze starań o nieskrępowaną publikację dzieł teologicznych — żądanie wolności druku, z postulatu głoszenia „szczerej prawdy Bożej” — postulat wolności słowa. Nasuwa się także wrażenie, że podobnie jak na Litwie, tak i w Wielkopolsce rozwojowi reformacji sprzyjał istniejący jeszcze partykularyzm tej dzielnicy. Pamiętajmy, iż jej antagonizm w stosunku do Małopolski dawał o sobie w XIV i XV wieku po wielokroć

znać, a i w XVI stuleciu nie był czymś całkowicie przebrzmiałym.

Skoro południowa część Polski pozostała ośrodkiem władzy królewskiej oraz kościelnej, magnateria północnej części — niejako na zasadzie tradycyjnej opozycji — opowiadała się po stronie nowej wiary. Akces ten miał olbrzymie znaczenie dla dalszych losów reformacji: poszerzał jej bazę materialną. Moźnowładztwo wielkopolskie zaś otaczało opieką nie tylko miejscową ludność, która przyjęła luteranizm, ale również braci czeskich. Ci ostatni zyskali wpływowych protektorów, zwłaszcza w rodzie Górków. Wygnani z ojczyzny, bracia czescy osiedlili się w połowie XVI wieku na stałe w Wielkopolsce. Już przedtem pojawił się tu pokojowy odłam anabaptystów; w drugiej połowie XVI wieku na ziemi polskie ścignęli uchodźcy religijni z Niderlandów — menonici. Tych z kolei, osiadłych na Żuławach, otaczali protekcją między innymi biskupi katoliccy, ze względu na korzyści materialne płynące z pobytu menonitów. Tak więc dostojnicy kościoła prowadzili wobec obcych heretyków podobną politykę, jak magnateria świecka. Przez cały zresztą okres istnienia dawnej Rzeczypospolitej inaczej będą traktowani Niemieccy, czescy czy holenderscy emigranci religijni, którzy zostali za swe przekonania wygnani z ojczyzny, inaczej zaś rodacy opowiadający się po stronie nowinek religijnych.

Schyłek XVI wieku przyniósł koniec magnackiej protekcji nad reformacją: część przedstawicieli tej warstwy powróciła na łono Kościoła, część zaś po prostu zniknęła z kart historii. Nastąpił bowiem charakterystyczny proces wymierania starych rodów, wywołany przez różnego rodzaju choroby, a nawet degenerację. Współczesny owym wydarzeniom przyrodnik, Marcin z Urzędowa, stwierdza wyraźnie: „panowie nasi wielcy nie trwają długo”; o słuszności tej opinii świadczą

również ostatnie badania. Na miejsce starej pojawiła się nowa magnateria, wyrosła na królewskich i pańskich, a nieco później na fortunach powstałych na Ukrainie. Już Stefan Czarnowski podkreślał ujemny wpływ, jaki to miało dla dalszych losów reformacji. Dopóki żył na przykład Stanisław Górka, jego przyjaźń z dostojnikami Kościoła chroniła skutecznie mieszczan Wielkopolski, zwłaszcza Poznania, przed falą pogromów, która już u schyłku XVI wieku zniszczyła zbory krakowskie.

Reformacja w miastach

Jest rzeczą nader ciekawą, że jedyne krwawe zajścia, jakie wynikły na skutek rozwoju reformacji w Polsce, rozegrały się w ośrodkach miejskich. Po jej stronie opowiedzieli się mieszkańcy miast pruskich na długo przedtem, zanim Zygmunt August uznał w specjalnych przywilejach (1557 i 1558) ich swobody wyznaniowe. W miastach Korony nastąpiło charakterystyczne rozwarstwienie wyznaniowe, pokrywające się ze społecznym: po stronie reformacji stanął przede wszystkim patrycjat. Jak się wydaje, propaganda luteranizmu, idąca z sąsiednich Niemiec, zbiegła się z trwającym jeszcze procesem polonizacji tej warstwy, przyczyniając się częściowo do jego zahamowania. Z drugiej strony, oświecone i bogate mieszczaństwo Poznania, Krakowa czy Wilna, utrzymujące liczne kontakty z magnaterią oraz zamożniejszą szlachtą, poszło niejako w ślady tych warstw, gdy chodzi o stosunek do reformacji. Wyjątek stanowił patrycjat Lwowa. Ruch reformacyjny miał tu pewne szanse powodzenia, dopóki myślano, iż przynosząc odnowę całego zachodniego chrześcijaństwa, nie naruszy równocześnie jego jedności. Z chwilą zaś kiedy niebezpieczeństwo utworzenia jeszcze jednej — obok prawosławnych, żydów i ormian — grupy wyzna-

niowej stało się realne, nie dopuściła do jej powstania katolicka większość miasta. Złożona z bogatego kupiectwa i zamożnych rzemieślników, większość ta właśnie w trwaniu przy starej wierze ujrzała gwarancję utrzymania swej hegemonii we Lwowie, wraz ze wszystkimi korzyściami, jakie z niej wynikały. Jeśli zaś w innych miastach pospólstwo i plebs pozostały wierne katolicyzmowi, wpływało to w znacznym stopniu z przyczyn pozawyznaniowych. Popierając katolicyzm, dawały one poniekąd wyraz swemu antagonizmowi (społecznemu i narodowemu) wobec bogatszych i nie całkiem jeszcze spolonizowanych patrycjuszów. Tam zaś gdzie reformacja ostatecznie zwyciężyła, jak to miało miejsce w miastach Prus Królewskich, doszło do wzmocnienia stanowiska rady miejskiej, która rozciągnęła swe uprawnienia również i na kwestie wyznaniowe.

Szlachta małopolska wielokrotnie udzielała finansowej, a nawet i zbrojnej pomocy krakowskiemu protestantom; równocześnie jednak różnica konfesji mogła nie tylko wzmacniać antagonizm wewnątrzmięjski, ale i potęgować ogólny konflikt szlachecko-mieszczański. Wymieńmy przykładowo Toruń, otoczony posiadłościami szlachty katolickiej, czy Nowy Sącz, położony w regionie, w którym arianie stanowili przeważającą większość. Mimo że fala reformacji odpłynęła z miast Korony, utrzymała się jednak w miastach pruskich, stanowiąc tam ważny element separatyzmu regionalnego. Do różnic ustrojowych oraz etnicznych dołączyły się społeczno-gospodarcze.

Warto zaznaczyć, że podobnie jak monarchia świecka oraz duchowna, tak i patrycjat okazywał się zawsze bardziej skłonny do kompromisu w imię nadrzędnych racji gospodarczych czy politycznych. Kiedy w miastach pruskich dochodziło do tumultów wyznaniowych wymierzonych przeciwko katolikom, najgorętszy udział brało w nich tamtejsze pospólstwo oraz plebs, podczas

gdy bogatsze mieszczaństwo rozumiało potrzebę pokojowej regulacji konfliktów. Podobnie przedstawiała się sprawa w Koronie: podczas zaburzeń antyróżnowierczych nawet katolicki patrycjat starał się nieraz łagodzić sprawę, gdy tymczasem biedota stawiała kwestię na ostrzu miecza, niekiedy w dosłownym tego określenia znaczeniu.

Nie raczy katolicycy wywlekali z grobów zwłoki protestantów oraz znieważali cmentarze. Już Marek Wajsblum zauważył, że patrycjat lubelski, kiedy domagał się przyjmowania do cechów wyłącznie katolików oraz udzielania tylko im praw miejskich, działał „pod naporem warstw niższych”. One to przede wszystkim postulowały eliminację heretyków; ideał stanowiła w tym względzie średniowieczna, jednolita wyznaniowo wspólnota miejska. Nie bez znaczenia była też oczywiście kwestia konkurencji gospodarczej, skoro na przykład cechy toruńskie zastrzegały się przed przyjmowaniem do swego grona katolików. Tym ostatnim przyświecał jednak w dużym stopniu mit powrotu do dawnych, dobrych czasów oraz umiejętnie podsycane przez kler przekonanie, iż Bogu miłe jest niszczenie heretyków wszelkimi środkami. Nic więc dziwnego, że ten sam Skarga, który pozytywnie oceniał niszczenie zborów rękoma „robaczków ziemskich”, równocześnie nader pogardliwie ustosunkowywał się do tłumu jako takiego, uważając podburzanie go do czynów zbrodniczych i haniebnych za rzecz nader łatwą.

Chłopi wobec nowej wiary

Podobne jak wśród pospólstwa miejskiego nastroje panowały i pomiędzy chłopami. Niemal od chwili upadku reformacji pasjonuje badaczy problem, dlaczego pozostali oni w swej masie głusi na jej hasła. Jest bowiem rzeczą dowiedzioną, iż poza księstwami oświęcimskim i zatorskim oraz

niektórymi regionami Podgórze zwolenników protestantyzmu da się wśród chłopów polskich policzyć niemalże na palcach, choć niektórzy z panów kalwińskich próbowali w swych dobrach wcielać znaną nam z dziejów niemieckiej reformacji zasadę: „cuius regio, eius religio” (czyj kraj, tego religia). Do dziś dnia nie zostało ostatecznie wyświełone, czy w stosunku do chłopów zasada ta obowiązywała także w akcie konfederacji warszawskiej. Z jej niejasno brzmiących sformułowań trudno bezapelacyjnie ustalić, czy w 1573 roku przyznano panom prawo do narzucania poddanym swej konfesji.

W każdym razie agitacja oparta na dobrowolności nie przyniosła żadnych niemal rezultatów. Jedni historycy przypisują to niskiemu stopniowi rozwoju świadomości tej warstwy, stwierdzając, iż tylko regiony bardziej aktywne gospodarczo okazały się podatne na hasła reformacji. Inni kładą nacisk na fakt, że chłopów zatrzymały przy katolicyzmie bogato rozwinięte formy obrzędowości, oddziaływające silnie na wyobraźnię. Nie mógł zaś do nich trafić luteranizm, mający wyraźnie niemieckie oblicze. Nie są to jednak wszystko argumenty przekonujące, gdy się zważy, iż propaganda reformacyjna docierała do Polski również z Królewca w rodzimej postaci. Co więcej: luteranie i bracia czescy szli na daleko idące ustępstwa, jeśli chodzi o pewne formy obrzędowe i liturgiczne. Wiele ze zwyczajów katolickich utrzymywano przez długi czas nawet w kościołach kalwińskich, aby nagłą zmianą nie odstraszać nowych wyznawców. Chłopi nie zawsze orientowali się, iż nastąpiła aż tak radykalna rewolucja religijna; zdarzały się również przypadki, że katolicy chłopi przynosili swe dzieci do ochrzczania luteraniskim duchownym. Ci zaś, za zgodą synodów, odprowadzali odpowiednie obrzędy.

Podane przez nas przyczyny obojętności chłopów na hasła reformacji nie wydają się więc naj-

bardziej istotne. Należy jednak zapytać, w jakim kraju poddani opowiedzieli się masowo, jako pierwsi, po stronie nowej wiary? Przecież nawet w Anglii czy Szwecji znane są nam bunty chłopów domagających się jeszcze w kilkanaście lat po zapanowaniu reformacji przywrócenia katolicyzmu. Dawniejsza historiografia widziała w nich wynik intryg zwolenników starej wiary (przede wszystkim kleru); obecnie wyraża się raczej pogląd, iż bunty te stanowiły odzwierciedlenie rzeczywistych nastrojów panujących wśród poddanych. Pamiętajmy, że w Anglii reformacja zbiegła się z pogorszeniem doli chłopskiej; wszędzie obalenie Kościoła katolickiego oznaczało likwidację utrzymywanych przezeń instytucji dobroczynnych. Kalwinizm na przykład potępiał udzielanie wsparcia żebrakom, uważając, iż należy ich zmusić do pracy produkcyjnej. Przez cały okres feudalizmu chłopi byli siłą konserwatywną, która opowiadała się po stronie dawniejszych form ustrojowo-ideologicznych. Klasyką tego ilustracji mogą być powstania chłopskie w Rosji, występujące pod hasłami powrotu do minionych, dobrych czasów oraz osadzenia na tronie sprawiedliwego cara, legalnego dziedzica korony.

Wojna chłopska w Niemczech z 1525 roku, prowadzona między innymi pod sztandarami reformacji, pozornie tylko przeczy naszej tezie. Po pierwsze bowiem: był to kolejny bunt poddanych, jeden z licznych na przełomie XV i XVI wieku; część uczestników walki klasowej wystąpiła tu pod sztandarem reformacji. Piszemy „część”, ponieważ anabaptyści nie mieli wpływu na całość mas chłopskich, domagających się zresztą powrotu do dawnych, sprawiedliwych, bo mniejszych obciążeń pańszczyźnianych. Nigdzie, zarówno w Monasterze, jak w Turynii, Szwabii czy nieco później w Niderlandach, tak zwana reformacja ludowa nie zdołała się utrzymać na stałe przy władzy, podobnie jak żadne z powstań chłopskich

doby feudalizmu nie zakończyło się trwałym sukcesem.

Wszędzie natomiast, gdzie reformacja uzyskała poparcie warstw rządzących, wskutek czego anglikanizm, kalwinizm czy luteranizm stały się wyznaniem panującym, po pewnym czasie ogarniała ona i masy chłopskie, mimo początkowo stawianych przez nie oporów. Jest więc chyba rzeczą oczywistą, że gdyby w Polsce zwyciężyli szlachecy zwolennicy Wittenberga, Genewy lub Kościoła narodowego, procent katolików wśród chłopów byłby dziś znikomy, jeśli nie żaden. Chcac nie chcąc przyjęliby niewątpliwie wyznanie swych panów. Świadczy o tym dobitnie fakt, iż jedyni chłopów-arianie, jacy wystąpili w XVI wieku, rekrutowali się spośród służby szlachty tego wyznania, a więc osób pozostających z nią w bezpośrednim kontakcie, przeważnie zresztą dalekich od zrozumienia skomplikowanej ideologii religijnej braci polskich.

Specyfika polskiej reformacji

Kiedy opadła fala reformacji, okazało się, że wśród mieszczaństwa najwięcej zwolenników zyskał luteranizm, pomiędzy szlachtą zaś kalwinizm. Odwrotnie niż w niektórych innych państwach: w Niderlandach i Szwajcarii na przykład wyznaniem mieszczaństwa był kalwinizm, gdy tymczasem luteranizm przyjmowało masowo rycerstwo niemieckie. Trudno więc o ustalenie tu jakiejś konsekwentnie obowiązującej reguły. Wystarczy przypomnieć, że wśród szlachty polskiej mieli wyznawców również arianie oraz bracia czescy, u schyłku XVI wieku zaś na terenie miast pruskich walkę z luteranizmem podjął z powodzeniem kalwinizm. Należy dostrzegać w pełni siłę adaptacyjną środowiska, które przystosowywało daną doktrynę religijną do własnych potrzeb, przyzwyczajęń i mentalności. Już sam jej wybór następował — jeśli

chodzi o pewną zbiorowość, a nie jednostki — na drodze trzeźwych poszukiwań, nie zaś w wyniku spontanicznych odkryć. Hieronim Filipowski, jeden z przywódców szlacheckiej reformacji, stwierdził wręcz: „Szukaliśmy, gdzie bychmy mogli najbliższy prawdziwej nauki kościół albo lud znaleźć, chcąc się do niego przyłączyć”. Podobnie jak przed blisko sześciuset laty chrześcijaństwo przyjęto nie ze skłóconych z Polską Niemiec, ale z Czech, tak teraz w poszukiwaniu „nowej, prawdziwej wiary” wybrano się aż do Szwajcarii.

Importowany stamtąd kalwinizm w niewielkim tylko stopniu przypominał wyznanie niderlandzkich kupców czy genewskiego patrycjatu. Daremnie byśmy więc w nim szukali pochwwały produkcyjnego trybu życia, apologii handlu, przekonania, iż powodzenie w interesach oznacza błogosławieństwo boże. Co ważniejsze: dogmat o przeznaczeniu (predestynacji), stanowiący kamień węgielny kalwinizmu zachodnioeuropejskiego, nie był przez polskich zwolenników Genewy zbyt mocno akcentowany; najczęściej starano się w ogóle nie poruszać tego zagadnienia. Wiązało się to zresztą ściśle ze słabością teologiczną polskiej reformacji. Jest rzeczą znamionną, iż z grona szlachty wyszło bardzo niewielu teologów z prawdziwego zdarzenia. Tylko jeden z nich, mianowicie Jan Łaski, okazał się kimś wybitniejszym. Europejską sławę zyskał jednak nie dzięki swym dziełom, lecz działalności na terenie Fryzji oraz Anglii.

Stwierdziliśmy już poprzednio, iż reformacja pogłębiła istniejące przedtem konflikty wyznaniowe, przyczyniając się do wzmożenia separatystycznych nastrojów na terenie Prus Królewskich oraz Wielkiego Księstwa Litewskiego. Równocześnie zawzięte spory religijne odwracały nieraz uwagę od spraw daleko istotniejszych, czy to na sejmach, gdzie przeszkadzały w debacie nad reformami ustrojowymi, czy też w ogólnej polemice kulturalno-literackiej. Także i na ziemiach etnicznie

polskich położonych poza granicami ówczesnej Rzeczypospolitej, mianowicie na Śląsku oraz w południowej części Prus Książęcych, luteranizm przyczyniał się do pogłębiania istniejących już różnic.

Granica dzieląca jednolity dotąd etnicznie teren stawała się obecnie linią demarkacyjną między heretykami a wyznawcami starej wiary. W tym więc sensie reformacja stanowiłaby czynnik dezintegrujący społeczeństwo XVI wieku. Równocześnie jednak oddziaływała ona w kierunku wprost przeciwnym. Wystarczy przypomnieć przykład Litwy. Stanisław Kot słusznie zauważył, iż włączenie jej w orbitę wpływów kultury zachodniej przyniósł dopiero protestantyzm. Tamtejsi wielmoże i szlachta doszli do katolicyzmu drogą dość okrężną: od prawosławia, poprzez arianizm lub kalwinizm, by ostatecznie skończyć na wspólnej religii całej niemal szlachty w XVII wieku.

Należy także pamiętać, że te procesy dezintegracji, jakie pociągała za sobą propaganda protestancka w innych krajach, były w Polsce w dużym stopniu hamowane dzięki silnie rozwiniętej tolerancji. Jak wykazaliśmy poprzednio, różnice wyznaniowe nie czyniły u nas z ludzi przeciwników również i na innych polach; ponad głowami skłóconych teologów utrzymywano dobre stosunki rodzinne, towarzyskie i polityczne. Rozdarcie społeczeństwa francuskiego na skutek reformacji próbowała się przeciwstawić istniejąca tam już od połowy XVI wieku partia „polityków”. Nie jest rzeczą przypadku, że jej polski odpowiednik wystąpił dopiero u schyłku XVI wieku za sprawą Jana Zamoyskiego oraz sympatyków „wielkiego kanclerza”. Przedtem bowiem nie odczuwano potrzeby istnienia takiego stronnictwa; nic dziwnego, skoro wszyscy przywódcy szlachty rekrutowali się bądź z grona różnowierców, bądź też spośród katolików żyjących z nimi w doskonałej komitywie i należących do tego samego obozu.