

Obáz
heretyku

http://rcin.org.pl

*Tomasz Wiślicz*
https://orcid.org/0000-0001-9621-457X
Instytut Historii im. Tadeusza Manteuffla Polskiej Akademii Nauk

# Różnorodność wyznaniowa z chłopskiej perspektywy

Rzeczpospolita przedrozbiorowa była krajem wieloetnicznym, wielowyznaniowym i wielokulturowym, czym tak bardzo różniła się od idealnego wzorca państwa narodowego, który zdominował historiografię XIX w., że naturalne stało się pytanie o to, w jaki sposób tak zróżnicowany wewnętrznie organizm państwowy mógł funkcjonować przez parę stuleci. Odpowiedzi szukano w tolerancji, która miała panować w państwie polsko-litewskim. Miała ona być zarówno zapewniana w ramach systemu politycznego, jak i cechować stosunki międzyludzkie na poziomie codzienności[1]. Oczywiście, tak pozytywna wizja okazała się bardzo uproszczona, a – nie da się ukryć – Rzeczpospolita została ochrzczona „państwem bez stosów" na wyrost, poprzez rozciągnięcie na wszystkie sfery życia pozytywnej oceny wynikłej z braku wojen religijnych wywołanych rywalizacją protestancko-katolicką i stosunkowo niewielkiej brutalności prześladowań religijnych. Za to setki spalonych czarownic zostało w tej opinii po prostu zignorowane[2], gdy tymczasem fale represji wobec nich można uznać za wskaźnik skali napięć społecznych wewnątrz społeczności lokalnych[3].

---

[1] J. Tazbir, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w.*, Warszawa 1967; idem, *Tradycje tolerancji religijnej w Polsce*, Warszawa 1980; J. Dzięgielewski, *O tolerancję dla zdominowanych: polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*, Warszawa 1986.

[2] Małgorzata Pilaszek doliczyła się potwierdzonych 558 egzekucji w XVI–XVIII w., i to tylko w Koronie, M. Pilaszek, *Procesy o czary w Polsce w wiekach XV–XVIII*, Kraków 2008, s. 292; por. M. Ostling, *Między diabłem a hostią. Czary i czarownice w wyobrażeniach mieszkańców i mieszkanek Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, Warszawa 2023, s. 43–51.

[3] Według klasycznego już modelu prześladowań czarownic, A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*, London–New York 1999, s. 240–252.

http://rcin.org.pl

Jeżeli w Rzeczypospolitej można było znaleźć specyficzne mechanizmy zapewniające w miarę bezkonfliktowe współżycie społeczne ponad kulturowymi, a zwłaszcza religijnymi podziałami, to dotyczyły one jedynie elit społecznych. W praktyce tylko szlachta zapewniła sobie swobodę wyznaniową na poziomie państwowym. Dobrym przykładem stanowego ograniczenia tolerancji religijnej był „klejnot swobodnego sumienia", czyli konfederacja warszawska 1573 r., której zasady dotyczyć miały właściwie wyłącznie szlachty. Jej poddani natomiast pozostali wyłączeni spod przywileju wolności sumienia[4]. Badacze tego problemu pokazują, że konfederacja warszawska w istocie otwierała drzwi do stosowania przymusu religijnego wobec poddanych, który w rzeczywistości bywał wdrażany. Na ogół chodziło o tzw. przymus bierny, czyli usuwanie z dóbr ziemskich duchowieństwa innych wyznań niż popierane przez właściciela. Znacznie rzadziej stosowano przymus czynny, czyli zmuszanie poddanych do uczestniczenia w kulcie danego wyznania przy pomocy środków administracyjnych[5]. Ten rodzaj przymusu religijnego najczęściej występował w dobrach duchownych, gdzie można było zatrudnić odpowiedni personel do wprowadzania go w życie i gdzie postawa religijna poddanych była przedmiotem szczególnej troski ze strony właściciela, choćby ze względów propagandowych. Z niektórych kluczy dóbr kościelnych, i to przeważnie tylko z drugiej połowy XVI i pierwszej połowy XVII w., pochodzą przykłady kontrolowania uczestnictwa poddanych w nabożeństwach w kościele parafialnym. Bliżej znamy takie praktyki z biskupiego księstwa warmińskiego, kluczy Kielce, Bodzentyn i Iłża, należących do biskupstwa krakowskiego, czy też z dóbr ziemskich opactwa cysterskiego w Oliwie[6].

Przymus religijny wobec ludności wiejskiej nie był jednak stosowany konsekwentnie ani wystarczająco długo, żeby wytworzyć idealne enklawy wyznaniowe, których prości mieszkańcy nie byliby wystawiani na konieczność kontaktu z ludźmi innego wyznania bądź religii. Chłopstwo w Rzeczypospolitej żyło w społecznościach lokalnych zróżnicowanych wyznaniowo i kulturowo w taki sam sposób, w jaki zróżnicowana była cała Rzeczpospolita. Na poziomie lokalnym wchodziło ono dodatkowo w interakcje z przedstawicielami innych

---

[4] Podsumowanie dyskusji na ten temat, W. Kriegseisen, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo–kościół między reformacją a oświeceniem (Rzesza Niemiecka – Niderlandy Północne – Rzeczpospolita polsko-litewska)*, Warszawa 2010, s. 493–494.

[5] Ibidem; W. Urban, *Praktyczna działalność Braci Polskich wobec chłopów*, OiRP 5, 1960, s. 120–124; J. Tazbir, *Arianizm na ziemi sądeckiej*, „Rocznik Sądecki" 8, 1967, s. 321.

[6] J. Obłąk, *Z życia eucharystycznego na Warmii w drugiej połowie XVI wieku*, „Studia Warmińskie" 6, 1969, s. 14–15; *Ordynacje i ustawy wiejskie z archiwów metropolitalnego i kapitulnego w Krakowie z lat 1451–1689*, wyd. S. Kuraś, Kraków 1960, nr 65; *Polskie ustawy wiejskie XV–XVIII w.*, wyd. S. Kutrzeba, A. Mańkowski, Kraków 1938, s. 67.

http://rcin.org.pl

stanów, którzy nierzadko odróżniali się nie tylko społecznie, lecz również wyznaniem, językiem i obyczajem od chłopskich wspólnot. Co więcej, samo chłopstwo też było bardzo silnie zróżnicowane wewnętrznie, przy czym odmienności etniczne lub językowe wcale nie były tu podstawowym kryterium. Z pewnością większe znaczenie dla chłopskiej tożsamości miało wyznanie, ale pamiętać należy także o innych kryteriach zróżnicowania, takich jak typ gospodarki, przynależność dóbr (co najsilniej dotyczyło królewszczyzn) i lojalności poddańcze, podstawy prawne funkcjonowania i organizacji wsi czy też wewnątrzwiejska stratyfikacja społeczna. Migracje chłopskie oraz akcje osadnicze prowadzone przez właścicieli dóbr powodowały, że w sąsiednich wsiach, a czasem nawet w tej samej wsi, żyli obok siebie chłopi mówiący różnymi językami i uczęszczający do różnych świątyń. Nawet w dobrach kościelnych dążenie do zysku przeważało nad wyznaniowym puryzmem i bez zbędnych oporów osadzano na roli chłopów odmiennych wyznań bez wymuszania konwersji.

Powstaje zatem pytanie, w jaki sposób chłopi pojmowali i doświadczali tego zróżnicowania, na które odpowiedzią w stanie szlacheckim miała być tolerancja. W związku z tym interesować nas będzie przypadek kulturowych czy wyznaniowych odmienności wewnątrz chłopskiej grupy społecznej, w sąsiedztwie czy wręcz w tej samej wsi. Było to bowiem zjawisko wyraźnie inne od nakładania się różnic stanowych i odrębności etniczno-wyznaniowych, co stanowiło dość charakterystyczny rys organizacji społeczeństwa nowożytnej Rzeczypospolitej (miasta odmienne etnicznie od otaczających je wsi, różne wyznania szlachty i poddanych ich chłopów – np. na ziemiach ruskich, osobne funkcje ekonomiczne ludności żydowskiej, szkockiej itd.).

W dotychczasowej literaturze przedmiotu problem relacji wyznaniowych w obrębie społeczności chłopskich omawiano na ogół na przykładzie stosunków religijnych na pograniczu etnicznym polsko-ruskim i w kontekście współistnienia obrządku łacińskiego i greckiego w obrębie Kościoła katolickiego na tych terenach[7]. W poniższym studium przyglądam się zatem innemu pograniczu etnicznemu – polsko-niemieckiemu, gdzie obok siebie egzystowały (a czasem przenikały się) chłopskie społeczności katolickie i protestanckie – w tym wypadku luterańskie.

Powszechnie przyjętą w polskiej nauce wizję stosunku chłopów do reformacji w Polsce ustaliła niewątpliwie monografia Wacława Urbana z 1959 r. pt. *Chłopi*

[7] Z. Budzyński, *Podziały wyznaniowe a etniczne na pograniczu polsko-ruskim w XVIII wieku. Metody ustalania. Możliwości badawcze tkwiące w aktach metrykalnych*, „Rocznik Przemyski" 29–30, 1993–1994, 3, s. 215–233; idem, *Ludność pogranicza polsko-ruskiego w drugiej połowie XVIII wieku*, Przemyśl–Rzeszów 1993, t. 1.

http://rcin.org.pl

*wobec reformacji w Małopolsce w drugiej połowie XVI w.*[8] Przypomnijmy, że punktem wyjścia dla jego badań była popularna w marksistowskiej historiografii, a odziedziczona po Fryderyku Engelsie, teza o związku między reformacją (zwłaszcza jej „radykalnymi" nurtami) a plebejskimi ruchami społecznymi u progu nowożytności. Teza ta, wywiedziona z dziejów wojny chłopskiej w Niemczech, znajdowała swoje potwierdzenie poniekąd w rewolucji husyckiej w Czechach, zatem również w Polsce wydawałoby się, że przynajmniej program społeczny arian powinien spotkać się z poparciem „mas ludowych". Jeśli jednak Urban rozpoczynał swoje badania z nadzieją odkrycia śladów istnienia ludowego nurtu reformacji w Polsce, to ostatecznie jego książka stała się uczciwym podsumowaniem kwerendy o wyniku negatywnym. Wyszło na to, że poza kilkoma wsiami na zachodnim pograniczu Małopolski reformacja w żaden sposób nie przyciągnęła chłopstwa w tym regionie[9]. Przeciwnie – nawet w tych rejonach, gdzie protestanci przejmowali kościoły parafialne, prości parafianie trwali dalej przy rzymskim katolicyzmie[10].

Zjawisko to interpretowane jest w różny sposób. Jednym z jego wyjaśnień jest brak zapału (oraz obiektywnych możliwości) Kościołów reformowanych do szerzenia wyznania wśród prostaczków, którzy nie byli przygotowani na teologiczne dysputy, jakich oczekiwała szlachta od protestanckich duchownych. W takich warunkach u ludu wygrywała religia stara i znana, choć może podobnie nierozumiana przez chłopstwo, jak wyznania protestanckie. Podkreśla się tu często również atrakcyjność obrzędową i wizualną Kościoła potrydenckiego, który prostymi metodami miał przyciągać niewyrafinowane umysły wiernych parafian[11]. Innym wyjaśnieniem jest klasowy konflikt między wsią a dworem, mający powstrzymywać chłopów od przyjmowania „pańskiej" religii[12]. W optyce wyznaniowej wyjaśnienie takie bardzo mocno (choć chyba na wyrost) podkreśla świadome przywiązanie chłopów do katolicyzmu, w przeciwieństwie do szlachty, która początkowo dawała się łatwo skusić religijnym „nowinkom"[13]. Tak zatem domniemany kosmopolityzm szlachty przeciwstawiano religijnemu tradycjonalizmowi „ludu pracującego wsi".

---

[8] W. Urban, *Chłopi wobec reformacji w Małopolsce w drugiej połowie XVI w.*, Kraków 1959.

[9] Idem, *Reformacja wśród chłopów w Oświęcimskiem*, OiRP 2, 1957, s. 151–175.

[10] Idem, *Chłopi wobec reformacji*, s. 150–153, 247.

[11] J. Tazbir, *Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie*, Warszawa 1993, s. 23–25.

[12] Idem, *Reformacja a problem chłopski w Polsce XVI wieku. Oddziaływanie walki klasowej na wsi polskiej na kształtowanie się ideologii szlachty w okresie reformacji*, Wrocław 1953.

[13] W. Kowalski, *„To jest owczarnia onego Dobrego Pasterza". Pojęcie „prawdziwego" Kościoła w polskich szesnastowiecznych katechizmach*, OiRP 60, 2016, s. 61.

http://rcin.org.pl

Tego typu interpretacje w istocie kreują obraz polskiego „chłopa katolika" w guście historiografii nacjonalistycznej, a więc aplikując do dziejów społecznych przedrozbiorowej Rzeczypospolitej kategorie, które staną się fundamentalne dopiero w okresie tworzenia nowoczesnej, ponadstanowej wspólnoty narodowej pod zaborami. W rezultacie ograniczają one refleksję do chłopów „polskich", czyli tych, których na przestrzeni XIX i w początkach XX w. dało się adoptować do polskiej kultury i narodu, a więc z zasady wyznania rzymskokatolickiego. W takiej perspektywie umykają całkiem liczne w dawnej Rzeczypospolitej grupy chłopstwa wyznań protestanckich, chłopów zaś prawosławnych i unickich z góry wyłącza się z historiografii Polski. Szczęśliwie w ostatnich latach ten etnocentryzm polskich badań nad dziejami chłopstwa jest przełamywany, na przykład w pracach Michała Targowskiego i Zbigniewa Chodyły poświęconych wsiom olęderskim[14] czy Jaśminy Korczak-Siedleckiej o mieszkańcach wsi należących do miasta Gdańska[15]. Jeśli do grup omawianych przez tych autorów doda się jeszcze licznych chłopów niemieckojęzycznych i luterańskich osadzanych w Wielkopolsce, to daje to dość znaczącą liczebnie (choć jeszcze nie oszacowaną statystycznie) populację protestanckiego chłopstwa w Rzeczypospolitej. Wszystkie te społeczności chłopskie zostały potraktowane wyłączająco przez historiografię narodową, która, odzwierciedlając konflikty między narodami w drugiej połowie XIX w., przyporządkowała owe grupy do potencjalnych wrogów polskości, a w najlepszym wypadku do „ludności napływowej". Jedynie bowiem przyjmując takie redukcyjne założenia można było postawić tezę o bezwarunkowym przywiązaniu chłopstwa do katolicyzmu w Rzeczypospolitej i o zupełnie nieznacznych wpływach reformacji w tym środowisku. Dopiero w ostatnich latach badacze i badaczki zwracają uwagę na ograniczoną przydatność kategorii narodu do opisu społeczności chłopskich w okresie przednowoczesnym, a co za tym idzie – opisują znacznie bardziej skomplikowany wyznaniowo obraz wspólnot wiejskich nie tylko na pograniczu polsko-ruskim, lecz także w zachodniej i północnej Polsce. Przedmiot chłopskiej reformacji w Rzeczypospolitej oczekuje zatem nowego ujęcia syntetycznego, czego pierwsze zwiastuny już się pojawiają,

[14] M. Targowski, *Samorząd wiejski w osadach olęderskich w Dolinie Dolnej Wisły w przepisach wilkierzy z XVII i XVIII wieku. Organizacja, kompetencje, zasady funkcjonowania*, „Klio" 25, 2013, 2, s. 169–190; idem, *Olendrzy z Wielkiej Nieszawki i okolic. Studium z dziejów osadnictwa olenderskiego w starostwie dybowskim w XVII–XVIII wieku*, Toruń 2020; Z. Chodyła, *Zarys najstarszych dziejów osad olęderskich w Puszczy Pyzdrskiej 1746–1793*, Pyzdry 2015.

[15] J. Korczak-Siedlecka, *Przemoc i honor w życiu społecznym wsi na Mierzei Wiślanej w XVI–XVII wieku*, Toruń 2021.

http://rcin.org.pl

na przykład w próbie nowego spojrzenia na kalwinizm wśród ludności chłopskiej, którą podjął Kazimierz Bem w pracy o tym wyznaniu[16].

Wśród rejonów, gdzie obok siebie funkcjonowały chłopskie wspólnoty katolickie i protestanckie, znalazły się także nadwiślańskie dobra biskupstwa chełmińskiego, nazywane kluczem starogrodzkim. Był to właśnie ten przypadek, kiedy rzymskokatolicki biskup i właściciel dóbr przedkładał zwiększenie dochodów nad wyznaniowy puryzm i sprowadzał innowierczych osadników, gwarantując im podstawowe swobody wyznania. Osadnictwo typu olęderskiego w tym kluczu datuje się od 1602 r., jak wskazują przywileje biskupa Wawrzyńca Gembickiego dla wsi Białebłoto i Rożnowo[17]. Zapewne w tym samym czasie powstała nieopodal również osada olęderska Kokocko, wymieniana w inwentarzu z 1614 r.[18], a przed 1646 r. doszły jeszcze Gutliny i Białegury[19]. Być może początkowo osadnicy w tych wsiach byli częściowo holenderskimi menonitami – wskazują na to ich nazwiska wymieniane w przywileju biskupim dla Rożnowa: Mathias Pooldeman i Petrus Lanthberek, chociaż obok nich występują też Ioannes Helce i Petrus Gaida[20]. Sto lat później, kiedy miały miejsce wypadki niżej opisane, biskupi olędrzy byli już luteranami, a ich ojczystym językiem był niemiecki.

Osiedlając się w dobrach kościelnych, protestanci otrzymywali prawo do zachowania wyznania, jednak wolność ta podlegała znacznym ograniczeniom: nie wolno im było bowiem utrzymać „żadnego ministra lub doktora heretyckiego" ani budować świątyni, a w święta katolickie mieli powstrzymywać się od pracy. Mogli natomiast utrzymywać nauczycieli, pod warunkiem wszakże, że nie będą nauczali religii[21]. Szkoły zatem powstawały w olęderskich wsiach, a owi nauczyciele („szulmistrzowie") pełnili w istocie znacznie poważniejsze funkcje religijne we wspólnocie niż wskazywałaby nazwa ich funkcji, tak że chełmińscy misjonarze starali się prowadzić coś w rodzaju skierowanej do nich katechizacji i korygować ich „błędy"[22]. Biskupia polityka wyznaniowa

---

[16] K. Bem, *Calvinism in the Polish-Lithuanian Commonwealth 1548–1648. The Churches and the Faithful*, Leiden–Boston 2020, s. 196–221.

[17] A. Mańkowski, *Dwa przywileje emfiteutyczne biskupa Gembickiego dla Holendrów z r. 1602*, „Zapiski TNT" 10, 1937, 11–12, s. 410–417.

[18] *Inwentarz dóbr biskupstwa chełmińskiego z r. 1614 z uwzględnieniem późniejszych do r. 1759 inwentarzy*, wyd. A. Mańkowski, Toruń 1927, s. 126.

[19] *Inwentarze dóbr biskupstwa chełmińskiego (1646 i 1676)*, wyd. R. Mienicki, Toruń 1955, s. 57–58.

[20] A. Mańkowski, *Dwa przywileje*, s. 414.

[21] Ibidem, s. 412; AP Toruń, Sądy dominialne dóbr biskupstwa chełmińskiego, t. 9, k. 267v (1761).

[22] *Inwentarz dóbr biskupstwa chełmińskiego z r. 1614*, s. 127, przyp. 1.

http://rcin.org.pl

wymagała od protestanckich chłopów również chrzczenia dzieci i zawierania małżeństw w kościołach katolickich[23], a prawdopodobnie także uczestniczenia w katolickim kazaniu w wybrane święta kościelne[24].

Zatem z punktu widzenia aktów prawnych i administracyjnych dóbr protestanccy chłopi byli w biskupiej domenie ledwie tolerowani i wystawieni na ciągłą akcję misyjną, ograniczani w swobodzie praktykowania własnego wyznania oraz zmuszani do przestrzegania katolickich świąt[25]. A jednak trwali w swoim wyznaniu, gospodarząc na nadanych rolach przez blisko dwa stulecia (ponieważ sytuacja z pewnością zmieniła się wraz z przyłączeniem ziemi chełmińskiej do luterańskich Prus w wyniku pierwszego rozbioru). O tym, jak w praktyce wyglądały stosunki między protestanckimi chłopstwem z okolic Chełmna a ich katolickimi sąsiadami możemy dowiedzieć się z zachowanych dokumentów sądowych. Wsie biskupie podlegały bowiem specjalnemu sądowi świeckiemu biskupa chełmińskiego, zwanego zamkowym (a czasem grodzkim, co wywołuje pewną konfuzję). Starogród był siedzibą tego sądu, prowadzącego od 1721 r. księgi zapisów, z których dziewięć tomów (do 1767 r.) przetrwało do dziś[26]. Dokumentacja ta wykorzystywana była już w badaniach nad gospodarką wiejską w dobrach biskupstwa chełmińskiego, w analizach wymiaru sprawiedliwości i organizacji sądownictwa czy nawet w opracowaniach poświęconych procesom o czary[27]. Można w niej znaleźć jednak także informacje dotyczące stosunków między katolicką a protestancką ludnością wsi biskupich. Oczywiście, zapisy takie dokumentują głównie sprawy sporne lub podejrzane z punktu widzenia administracji, ukazują jednak pola potencjalnego konfliktu, czyli również stosowane zasady współżycia między chłopstwem rozróżnionym wyznaniowo.

---

[23] Ibidem, s. 126.

[24] A. Mańkowski, *Ustawy lubawskiego cechu szewskiego z r. 1684*, „Zapiski TNT" 4, 1917, 1, s. 14, przyp. 1.

[25] AP Toruń, Sądy dominialne dóbr biskupstwa chełmińskiego, t. 4, k. 3 (1747).

[26] P. Jeziorski, *Kilka uwag nad przydatnością badawczą ksiąg sądu burgrabskiego w Starogrodzie koło Chełmna z lat 1721–1767*, „Folia Toruniensia" 7, 2007, s. 47–60.

[27] S. Cackowski, *Gospodarstwo wiejskie w dobrach biskupstwa chełmińskiego w XVII–XVIII wieku. Część I: Gospodarstwo chłopskie*, Toruń 1961; R. Łaszewski, *Wymiar sprawiedliwości we wsiach województwa chełmińskiego w XVII i XVIII wieku. Organizacja sądownictwa i postępowanie sądowe*, Toruń 1974; idem, *Prawo karne w dobrach biskupstwa chełmińskiego w pierwszej połowie XVIII wieku*, w: *Studia culmensia historico-iuridica, czyli księga pamiątkowa 750-lecia prawa chełmińskiego*, wyd. Z. Zdrójkowski, Toruń 1988, t. 2, s. 365–435; J. Wijaczka, *Procesy o czary przed sądem zamkowym w Starogrodzie w pierwszej połowie XVIII wieku*, w: *Cała historia to dzieje ludzi... Studia z historii społecznej ofiarowane profesorowi Andrzejowi Wyczańskiemu w 80-tą rocznicę urodzin i 55-lecie pracy naukowej*, red. C. Kuklo we współpracy z P. Guzowskim, Białystok 2004, s. 291–300.

http://rcin.org.pl

Specyfiką tego regionu był fakt, że od XVII w. podziały etniczne wśród chłopów pokrywały się z wyznaniowymi. Ludność mówiąca po polsku była wyznania katolickiego, a niemieckojęzyczna – ewangelicko-augsburgskiego. Kontakty między tymi grupami etnicznymi nierzadko wymagały zatem pośrednictwa tłumacza[28]. Zarówno wsie olęderskie, jak i polskie przede wszystkim opłacały czynsz i dostarczały daniny w naturze – sery, szynki, ryby itp. Jeśli chodzi o robocizny, to zobowiązania pańszczyźniane nie były tu zbyt rozbudowane – ograniczały się do szarwarków i pracy przy żniwach. Wsie olęderskie nie odrabiały pańszczyzny, za to zobowiązane były do utrzymywania grobli i tam nad Wisłą. Zasadniczo był to jednak taki rejon wiejski, któremu charakter nadawały dość zamożne gospodarstwa gburskie, zatrudniające pracowników najemnych, zwykle pochodzących z tych samych dóbr. Polityka wyznaniowa biskupiej administracji bez wątpienia wyczulona była na stosunki między luterańskimi a katolickimi poddanymi i starała się je kontrolować. Najwyraźniej obawiano się, że nieuniknione kontakty międzywyznaniowe mogą pociągać wiernych do odchodzenia od Kościoła katolickiego. Z perspektywy działalności sądu dominialnego w Starogrodzie wydaje się, że szczególnie kontrolowano życie religijne katolickiej służby w luterańskich gospodarstwach. Bardzo przypominało to obawy, jakie Kościół formułował w tym samym czasie pod adresem chrześcijańskiej służby w domach żydowskich.

Niepokojono się zatem, że życie pod jednym dachem z innowiercami osłabi uczestnictwo służącej lub służącego w regularnym kulcie w kościele parafialnym. Obawy te zapewne nie były bezpodstawne, gdyż w tradycyjnej wizji religijności wewnątrz domostwa to gospodarze mieli dbać o życie religijne domowników i byli odpowiedzialni za przestrzeganie przez nich duchowych obowiązków. Jeśli gospodarze i służba uczestniczyli w obrzędach odmiennych wyznań, to oczywiście kontrola była utrudniona, nie mówiąc już o tym, że mało obchodziła zainteresowanych. Niemniej katoliccy zarządcy dóbr oczekiwali od protestanckich gospodarzy, że ci będą nadzorować uczęszczanie katolickiej służby do kościoła, a ci, którzy nie przypilnowali, aby ich domownicy udali się na przykład do spowiedzi wielkanocnej, narażali się na grzywny zasądzane przez dominialny wymiar sprawiedliwości[29]. Tym bardziej gospodarze powinni zapewnić katolicką opiekę duchowną umierającym, a w przypadku śmierci katolickiej służby bez opatrzenia sakramentami protestancki gospodarz był ścigany z urzędu[30].

---

[28] AP Toruń, Sądy dominialne dóbr biskupstwa chełmińskiego, t. 1, s. 183 (1723).

[29] Ibidem, t. 1, s. 393 (1731).

[30] Ibidem, t. 2, s. 25 (1741).

http://rcin.org.pl

Duchowni podejrzewali protestanckich gburów, że będą utrudniać swojej katolickiej służbie życie religijne, a może i odciągać ją od wiary, natomiast gburzy w działaniach katolickich księży widzieli dążenie do regulacji rynku pracy w oparciu o wyznanie, co skończyłoby się dla nich problemami ze znalezieniem pracowników. W 1757 r. komendarz starogrodzki ks. Stanisław Kostka Domżalski wprosił się z wizytą po kolędzie do domostwa sołtysa wsi Borówno, niejakiego Buzy. Formalnie obiektem duszpasterskiej akcji miała być służąca Buzy, katoliczka, którą ksiądz zaczął strofować, że za rzadko ją widuje w kościele. Przysłuchujący się temu, a podpity Buza uznał słowa księdza za zachęcanie służącej do porzucenia pracy u luteranina i „powstał wielkim głosem na jegomościa księdza aktora mówiąc: «nie rozganiaj nam waszmość pan czeladzi». «Waszmość pan rozganiasz czeladź» – powtórzył”[31]. Za taką obrazę duchownego sołtys został skazany na więzienie i grzywny oraz zobowiązany do regularnego wysyłania służby do kościoła w niedzielę. Sprawa ta pokazuje, że życie w rozróżnionym wyznaniowo środowisku chłopskim mogło stanowić wyzwanie dla regularnego uczestnictwa w życiu religijnym swojego wyznania, jednak tylko ksiądz, a więc czynnik zewnętrzny wobec społeczności chłopskiej, przypisywał temu znaczenie. Sami chłopi uważali to za problem drugorzędny wobec kwestii pracy i gospodarstwa.

Chłopski pragmatyzm w opozycji do kościelnego dogmatyzmu wyraźnie widoczny jest w innej aferze, którą rozpętał ten sam ksiądz Domżalski kilkanaście lat wcześniej. W 1743 r. wytoczył on proces całej gromadzie olęderskiej wsi Kokocko z powodu wydania przez nią pozwolenia na pochówek katolickiego dziecka gospodarzy z sąsiedniej wsi na miejscowym cmentarzu protestanckim[32]. Ani gromada kokocka, ani jej szulmistrz Kasper Dytmar, który pochówku dokonał, ani też ojciec dziecka, Piotr Rysztan nie widzieli nic niewłaściwego w tym pogrzebie. Tłumaczono się względami praktycznymi, „że ojciec tego dziecięcia nie miał żadnego sposobu podczas znacznego wylania wody [tj. Wisły] dostania się do Starogrodu, a na Kokock szedł po tamie”[33]. Oczywiście, szulmistrz bronił się, że w żadnym wypadku nie zdecydowałby się na ten pogrzeb, „gdyby był nie miał konsensu od sołtysa i całego sąsiedztwa wsi Kokocka”[34]. Nie był to zresztą pierwszy taki przypadek, jako że „*usus et praxis* ta jest, iż podczas wielkiego rozlania wody, dla której gdy [katolicy] nie mogą dostać się z trupem do Starogrodu, u nich na kierchowie chowają onych, co się też z dziecięciem

[31] Ibidem, t. 7, k. 335 (1757).

[32] Ibidem, t. 2, s. 114–115 (1743).

[33] Ibidem, s. 389 (1743).

[34] Ibidem.

http://rcin.org.pl

Rysztana zmarłym stało”[35]. Rozróżnienie wyznaniowe i wyraźne oddzielenie światów katolickiego i protestanckiego wydaje się zatem raczej odgórnie narzucane przez duchowieństwo i zarządców dóbr, podczas gdy chłopstwo zachowuje tu postawę znacznie bardziej tolerancyjną czy może raczej – indyferentną.

Niemniej uwaga, jaką biskupia administracja poświęcała identyfikacji wyznaniowej poddanych przynosiła również inne owoce. Katolicka służba zauważyła, że jest to dobry sposób na załatwianie porachunków z protestanckimi gospodarzami. Na przykład niejaki Szymakowski oskarżył swego gospodarza Duję (z tego samego Kokocka), że on „w posty z okrasą mięsną [jeść] daje [tj. „z kiełbasą i z mięsem groch”] i do kościoła chodzić nie pozwala”. W odpowiedzi gospodarz zarzekał się, że to nieprawda, żeby zmuszano parobka do łamania postu, „owszem sam sobie [Szymakowski] krasił”[36]. Przy okazji Duja przypomniał sobie, że „miał parobka przeszłego, który na objęciu służby nie wydał mu się z tym, że był katolikiem i po niemiecku chodził; z początku mięso mu dawał, ale jak się dowiedział, iż katolik, nie dawał mu, owszem doniósł go księdzu i w kunie za to siedział”[37] (tj. kara dotknęła parobka udającego luteranina). Jest to interesujące świadectwo, które wskazuje, że w kluczu starogrodzkim wyznanie chłopa widać było na pierwszy rzut oka. Różnica obejmowała nie tylko język i obyczaje, lecz także strój, charakterystyczny dla danej grupy etnicznej. W przypadku owego parobka mielibyśmy do czynienia z rzadkim przypadkiem osoby przekraczającej podziały kulturowe. Trudno jednak uwierzyć, że gospodarz nie zdawał sobie sprawy z wyznania służącego, lecz raczej nie obchodziło go to, czy łamie on posty. Doniesienie na niego do księdza prawdopodobnie spowodowane było koniecznością uprzedzenia jakiegoś innego donosu i miało na celu ochronę własnej skóry. Dla sądu dominialnego był to zarazem dowód na uczciwość gospodarza, który miał być wyjątkowo uważny w sprawie wyznania służby i jej religijnych obowiązków. Dlatego też oskarżenie gospodarza przez Szymakowskiego sąd potraktował jako bezpodstawne szkalowanie gbura przez parobka i zapewne miał ku temu przesłanki, gdyż protestancki gospodarz nie mógł przecież liczyć na sympatię zarządu dóbr biskupich.

Uprzedzenia wyznaniowe i etniczne były jednak wśród mieszkańców klucza starogrodzkiego żywsze niż wynikałoby z powyższych oskarżeń o łamanie postu. Pomimo pozorów zgodnego współżycia sąsiedzkiego między chłopami różnych wyznań panowało poważne napięcie, wskazujące na znaczne postępy identyfikacji konfesyjnej, zwłaszcza w jej konfrontacyjnym kształcie. Na taki

[35] Ibidem, s. 393–394 (1743).

[36] Ibidem, t. 7, k. 92 (1755).

[37] Ibidem, k. 130v (1755).

http://rcin.org.pl

wniosek pozwalają zeznania oskarżonych i świadków w procesie innego protestanckiego gospodarza, obwinionego w 1759 r. o łamanie świąt i postów swojej katolickiej służby. Poszkodowanym miał tu być Wojciech, chłopiec służący u Marcina Roga, w protestanckim otoczeniu. Stał się on ofiarą nie tyle przymusowego łamania zasad swego wyznania, ile przede wszystkim nieustannego ich wyśmiewania ze strony luterańskiego gospodarza i współparobków. W żartach tych, określonych przez sąd jako bluźniercze, widać przede wszystkim potrzebę dowartościowania swoich wierzeń i obyczajów przez deprecjację innych. Zapewne odgrywało to dużą rolę w kreowaniu protestanckiej świadomości konfesyjnej, zwłaszcza na terenie mieszanym wyznaniowo i podległym administracyjnie władzy Kościoła katolickiego, postrzeganego (nie bez racji) jako wrogi.

Tak zatem Wojciech usłyszał całą serię żartów z katolickich obrzędów i obyczajów. Na widok krzyży przydrożnych luterańscy parobkowie wyśmiewali je, „mówiąc, na co te słupy stawiają katolicy?"[38]. Jeden z nich zwykł był powtarzać gruby żart z sakramentów, „że kiedy wasz ksiądz daje wam komunię, to się obróci do was z kielichem, i mówi, że ja to za was wszystkich uczynię i sam sobie w gardziel wino wleje, a wam nie da nic, a kiedy my do naszego księdza pójdziemy, to nam da komunię i wina każdemu łyk, a wasz wam nie da nic"[39]. Tę samą treść wyrażał chyba najmłodszy z parobków, zaledwie jedenastoletni, przedrzeźniając kościelną łacinę: „kiryeleysin chrysteeleyson, S. Marya, S. Nicolai, bul, bul, bul"[40]. Były to typowe wypowiedzi, mające podkreślać wyższość własnego wyznania wobec innego. Przy innej okazji zarejestrowano jeszcze jeden tego typu żart, deprecjonujący jakość religijności chłopów katolickich, którzy: „tyle razy prze[cie] do Starogrodu chodzą do kościoła, a przecie ich ksiądz katolikami zrobić nie może"[41]. Żarty takie miały sens przede wszystkim powtarzane w obecności katolików, zatem wyzwalać je mogła obecność katolickiego parobka, zwłaszcza że szydzący byli od niego na ogół dużo starsi.

Część żartów miała na celu zmuszenie chłopca do zachowań sprzecznych z wyznaniem, co najwyraźniej sprawiało uciechę prześladowcom. Gospodarz jego „mawiał do Wojciecha chłopca swego służącego katolika, że ksiądz katolicki lub pan jaki kiełbasę przez węborek wody przeciągnąwszy mówi, że to jest węgorz, i takową kiełbasę w poście niby za węgorza mając je, i pomienionego chłopca Wojciecha katolika, ażeby w poście mięso jadał, przymuszał"[42]. Innym

[38] Ibidem, t. 9, k. 123v (1759).

[39] Ibidem, k. 124v (1759).

[40] Ibidem.

[41] Ibidem, t. 7, k. 92 (1755).

[42] Ibidem, t. 9, k. 123 (1759).

http://rcin.org.pl

razem, gdy jechali razem do Chełmna, jak opowiadał chłopiec: „i zdjąłem czapkę przed jedną Bożą Męką to nic [gospodarz] nie mówił, a jakiem do drugiej Bożej Męki dojeżdżał, to na mnie Marcin Rog *iuvitat*: «Polak, zdejm czapkę», i śmiał się; mimo trzeciej zaś jadąc Bożej Męki czapki nie zdjąłem, bom się obawiał naśmiewiska”[43].

W tym żarcie widać już, że rozróżnienie wyznaniowe zaczęło stawać się również narodowym, skoro Polak to – z punktu widzenia luterańskiego chłopa – ktoś taki, kto zdejmuje nakrycie głowy na widok przydrożnego krzyża. Jeszcze wyraźniej widać to w inwektywach, którymi jeden z parobków przywitał Wojciecha powracającego z obchodów jubileuszowych w mieście: „gdy tenże chłopiec Wojciech przyszedł z Jubileuszu, natychmiast Jan Meler mówił do niego, że ty chodziłeś jebać, nie do kościoła. Wy się wszyscy modlicie za Moskalów, a Prusak was wszystkich pozabija, dodając to, że Polacy śmierdzą jako psy”[44]. Oprócz pewnych reminiscencji sytuacji międzynarodowej (trwała wojna siedmioletnia), widać w tych obelgach kształtującą się tożsamość narodową, która w znacznej mierze wynikała z identyfikacji wyznaniowej. Zapewne podobne epitety i żarty na temat luteranów krążyły wśród katolickiej ludności klucza starogrodzkiego, nie zostały jednak zapisane, gdyż nie były ścigane przez instygatorów i sąd administracji biskupiej.

Stopień wzajemnych uprzedzeń i niechęci między chłopami klucza starogrodzkiego obu wyznań był w połowie XVIII w. na tyle wysoki, że pozioma identyfikacja społeczna między nimi nie była raczej możliwa. W dobrach biskupa chełmińskiego nie miał miejsca wówczas żaden bunt chłopski, a zatem nie mamy wskazówek, czy doszłoby do ewentualnego współdziałania chłopów katolików i luteranów w sytuacji kryzysowej i w walce o wspólne cele. W materiałach źródłowych nie widać jednak nawet najmniejszego śladu chłopskiej solidarności ponadwyznaniowej. Przeciwnie, chłopi chętnie na siebie donosili do władz – zwłaszcza katolicy, których interesów pilnowała administracja biskupia. To z nią ewentualnie wchodzili oni w pewien układ pionowej identyfikacji społecznej, skierowany przeciw chłopom luteranom. A z kim w takim razie wchodzili w układ identyfikacji pionowej protestanccy chłopi? Czyżby z królem Prus, jak sugerowałaby wyżej przytoczona opinia luterańskiego parobka?

To badanie, przeprowadzone wprawdzie na niewielkim wycinku pod względem zarówno geograficznym, jak i chronologicznym, pokazuje zasadnicze ramy

[43] Ibidem, k. 125 (1759).

[44] Ibidem, k. 123v (1759). Dodać należy, że nie wiadomo, w jakim języku właściwie rozmawiali ze sobą parobcy Marcina Roga. Cytaty z owych żartów wskazują, że być może był to polski, co jeszcze bardziej komplikuje sprawę zależności między tożsamościami religijnymi i kulturowymi.

http://rcin.org.pl

funkcjonowania różnorodności wyznaniowej w perspektywie chłopstwa w przedrozbiorowej Rzeczypospolitej. Żyjąc w *de facto* wielowyznaniowym i wielokulturowym otoczeniu, a jednocześnie będąc wyjętymi spod parasola gwarantowanej przez państwo tolerancji i wolności sumienia, chłopi odmiennie niż szlachta radzili sobie ze swoją różnorodnością wyznaniową. Z jednej strony ramy ich działania wyznaczały przywileje i regulacje, dyktowane przez właścicieli dóbr, z drugiej zaś – warunki współżycia i współdziałania w ramach lokalnych sieci zależności społecznych i ekonomicznych. W kluczu starogrodzkim biskupstwa chełmińskiego w połowie XVIII w. wyraźnie widać dwie zasadnicze postawy. Pierwsza z nich to poniekąd spodziewane już na wstępie tego badania połączenie przywiązania do własnego wyznania ze względu na konserwatyzm z pragmatyczną postawą wobec innych wyznań i problemów, które niesie zetknięcie z nimi w praktykach codzienności. Stąd dość elastyczne podejście chłopów do wypełniania wymaganych obrzędów i zwyczajów religijnych, a zarazem mało dogmatyczne stanowisko wobec obrzędów i zwyczajów innych wyznań. Z punktu widzenia Kościołów mogło to pociągać oskarżenia o zbyt słabą identyfikację z własną religią czy wręcz indyferentyzm. Druga postawa, którą da się rozpoznać w analizie zachowań chłopstwa z klucza starogrodzkiego, to kiełkujący konfesjonalizm, który staje się jednak podstawą dla budowania nie tyle tożsamości religijnej, ile narodowej.

http://rcin.org.pl