

Katarzyna Zielińska (Warszawa)

Program integracji społecznej w świetle uchwał Kościoła potrydenckiego *

Rozważania poniższe powstały na marginesie szerszych badań dotyczących kształtowania się świadomości państwowej i narodowej w Polsce XVI—XVIII w. przy okazji analizy tekstów statutów synodalnych Kościoła katolickiego epoki potrydenckiej (od przyjęcia uchwał soboru trydenckiego przez episkopat polski w 1577 r. do ok. połowy XVIII w.)¹.

Konstytucje synodalne stanowią specyficzny typ źródła. W oparciu o jego jednorodne dane można prześledzić długi, ok. dwustuletni okres dziejów Rzeczypospolitej w świetle oficjalnego stanowiska Kościoła katolickiego. Przyjąć jednak trzeba, że te normy ustawodawcze nie odzwierciedlają wprost polskiej rzeczywistości społecznej i kulturalnej. Niemniej język ich musi być, w szczególności sposób, dopasowany do potrzeb regionalnych Kościoła polskiego. Zakładamy też, że w jakimś wymiarze odbija on program społeczny oraz kształtowanie się różnych form świadomości społecznej, ze szczególnie nas interesującą świadomością narodową, państwową na czele. Oczywiście, wadą tej podstawy źródłowej jest jej postulatywny charakter. Nie znajdujemy w niej odpowiedzi na pytania dotyczące stopnia i zakresu realizacji postulowanych przez Kościół działań. Jakiegokolwiek wpływające stąd wnioski muszą zatem ulec weryfikacji oraz konfrontacji z innymi typami źródeł: kazaniem, aktami wizytacji kościelnych, aktami sądowymi, instrukcjami poseselskimi.

Już od końca XV w. synody prowincjonalne i diecezjalne Kościoła katolickiego stały się uzupełnieniem wykształconych w tym czasie form parlamentaryzmu Rzeczypospolitej. Pociągnęło to za sobą uznanie ich za stanowiącą reprezentację duchowieństwa, paralelną do instytucji demokracji

* Składam serdeczne podziękowanie prof. J. Tazbirowi i doc. W. Müllerowi za cenne uwagi zgłoszone w trakcie dyskusji nad artykułem.

¹ Ostatni synod prowincjonalny Kościoła katolickiego przedrozbiorowej Rzeczypospolitej odbył się w 1643, ostatnie synody diecezjalne w 1752—1765 (diec. wschodnie) i 1720—1745 (diec. zachodnie). W. Müller, *Diecezje w okresie potrydenckim*, [w:] *Kościół w Polsce*, pod red. J. Kłoczowskiego, t. II, Kraków 1969, s. 177.

szlacheckiej, i spowodowało wzajemne terminologiczne zapożyczenia i odwzorowania². Po soborze trydenckim pierwszym zadaniem synodów w Polsce była percepcja i upowszechnienie podjętych uchwał. Operując językiem łacińskim (podczas gdy parlamentaryzm szlachecki posługiwał się językiem rodzimym), statuty synodalne stanowiły w pewnej mierze powtórzenie tekstów Trydentu, niekiedy nawet literalne³. Generalnie jednak, porównanie ustawodawstwa synodalnego z tekstami soborowymi wykazuje, że traktowano te teksty ramowo, wypełniając konkretną treścią biorącą za punkt wyjścia specyfikę regionalną, w naszym przypadku — Rzeczypospolitej. Świadczą o tym szczególnie dwie adaptacje: biskupa Bernarda Maciejowskiego *Epistola pastoralis ad parochos dioecesis Cracoviensis* z 1601 r. oraz *Reformationes generales ad clerum et populum dioecesi cracoviensi* biskupa Marcina Szyszkowskiego z 1621 r. Jeżeli, na przykład, trydencki dekret „De Sacrificio Missae” nakazywał wyeliminowanie z nabożeństw wszystkich świeckich i nie należących do ścisłej liturgii wtretów, to pastoralna opisywała i wskazywała konkretne obrzędy, trwające wśród ludu wiejskiego w Polsce i uwłaczające powadze katolickiego nabożeństwa⁴. Można by wiele podobnych przykładów tu podać. Bardziej precyzyjne uchwycenie specyfiki, swojskości w życiu Kościoła polskiego będzie dla autorki możliwe na dalszym etapie badań. Podobnie zresztą jak uchwycenie ewentualnych wpływów reformatorskiej działalności Karola Boromeusza czy Gabriela Paleottiego, znanej polskim biskupom.

Najważniejszym bowiem, acz chyba nie jedynym, inicjatorem i autorem diecezjalnych konstytucji był biskup, który zwoływał synod, formułował „articuli propositi”, przewodniczył zgromadzeniu i wydawał drukiem tekst. Nie da się ściśle określić wpływu pozostałych uczestników synodu na ostateczny kształt i sformułowania uchwał, nie ulega jednak wątpliwości, że byli to wymieniani na końcu tekstów z tytułu i nazwiska juryści, doktorzy teologii, sekretarze, na czele z tzw. promotorem synodu — a więc elita intelektualna Kościoła. Zważywszy na to, że urzędy kościelne zarezerwowane były prawnie dla szlachty, mamy tu do czynienia również z elitą społeczną, tak w zakresie przynależności stanowej, jak wykształcenia i majątku. Oznacza to, że język postanowień trydenckich, jeśli był przekładany na potrzeby polskie, odbijał punkt widzenia magnaterii duchownej (biskupi) i szlachty

² S. Kutrzeba, *Sejm walny Rzeczypospolitej polskiej*, Warszawa 1923, s. 59. Por. również J. Sawicki, *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne* (dalej: CP), t. I: *Statuty synodalne krakowskie biskupa Jana Konarskiego z 1509 r.*, Lublin 1961, s. 28.

³ Szczególnie w odniesieniu do sakramentów. Por. *Constitutiones Synodorum Metropolitanæ Ecclesiae Gnesnensis Provincialium...opera...Joannis Wężyk...editæ*, Cracoviae 1630, *passim*.

⁴ Pełne wydanie ustaw soboru trydenckiego ostatnio w: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1973, s. 657–799. *Epistola Pastoralis ad parochos provinciae gnesnensis*, [w:] *Constitutiones synodi archidioecesis gnesnensis... Joanne Wężyk celebratae...1628*, Cracoviae 1630, c. „De Sacramentalibus, Caeremonialibus et abusu illorum tollendo”, k. M₁

tak w zakresie formułowanych ocen, jak i wysuwanych postulatów. Typ wykształcenia, powiązania organizacyjne różniły elitę duchowieństwa od elity świeckiej. Wpływ tej pierwszej na życie społeczne osiemnastowiecznej Rzeczypospolitej trudno przecenić.

W rozległych dobrach ziemskich należących do Kościoła aparat administracyjno-sądowy, złożony ze świeckich i duchownych urzędników, reprezentował władztwo gruntowe wobec ludności zależnej, tak chłopów, jak i szlachty. Polityczna pozycja duchowieństwa wynikała przede wszystkim z faktu, iż episkopat stanowił poważne gremium w senacie Rzeczypospolitej — ze względu na wagę autorytetu oraz większą niż senatorowie świeccy aktywność na forum sejmowym⁵. Od chwili uzyskania przez królów polskich prawa mianowania biskupów i nadawania związanych z tym urzędem beneficjów biskupstwa traktowano jako uposażenia urzędu państwowego. Monarchowie starali się (w różnym stopniu) wykorzystywać episkopat — jako całość lub też poszczególnych biskupów — dla wykształcenia oddanego sobie stronnictwa politycznego. Udział biskupów w sejmikach ziemskich, z racji władzy dominialnej na niektórych terenach oraz funkcji senatorskich, stanowił działalność *stricte* polityczną. Arcybiskup gnieźnieński obejmował z każdorazowym bezkrólewem funkcję interrexa i w tym momencie centrum życia politycznego przenosiło się z zamku królewskiego do jego siedziby. Wiele urzędów państwowych i dworskich obsadzali królowie polscy — z prawa i zwyczaju — duchownymi, traktując beneficja kościelne (kanonie, probostwa, opactwa) jako ich uposażenie i wynagrodzenie za zasługi polityczne.

Jeżeli chodzi o terytorialną organizację Kościoła, to z punktu widzenia interesów państwa odgrywała ona ogromną rolę polityczną. Wynikało to ze wspólnoty historycznego rozwoju struktur terytorialnych państwa i Kościoła. Polityczna i terytorialna ekspansja Rzeczypospolitej wiązała się z rozwojem Kościoła łacińskiego.

Jego najmniejszą jednostką organizacyjną była parafia, której obszar pokrywał się niekiedy z granicami szlacheckiej własności ziemskiej⁶. Praktycznie parafia traktowana była również jako podstawowa jednostka administracyjno-skarbowa w systemie organizacji państwa. Wskazuje na to metoda obliczania i rozkładania poboru — właśnie według parafii — oraz zwyczaj ogłaszania w kościele parafialnym wszelkich rozporządzeń władz państwowych czy odbywania szlacheckich sejmików. W obrębie parafii i diecezji Kościół organizował „z urzędu”, również w XVII w., takie dziedziny życia świeckiego, jak szkolnictwo, opieka społeczna, działalność stowarzyszeń zawodowych

W. Czapliński, *Blaski i cienie Kościoła katolickiego w okresie potrydenckim*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. XIV: 1969, s. 13 oraz A. Filipczak-Kocur, W. Czapliński, *Udział senatorów w pracach sejmowych za Zygmunta III i Władysława IV*, „Przegląd Historyczny”, t. LXIX: 1978, z. 4, s. 668.

⁶ S. Litak, *Struktura i funkcje parafii w Polsce*, [w:] *Kościół w Polsce*, s. 263 oraz *passim*.

Z powyższych, skrótowych uwag wynika, że Kościół katolicki posiadał ogromne instytucjonalne możliwości oddziaływania na funkcjonowanie i formy integracji społeczeństwa, dla którego i w którym działał. Powstaje pytanie, czy Kościół miał określony program kształtowania, oddziaływania na więzi społeczne i czy wykorzystywał posiadane możliwości?

Źródła normatywne, na których się oparłam, pozwalają stwierdzić istnienie oraz ewolucję takiego programu; nie dają natomiast odpowiedzi na pytanie dotyczące stopnia realizacji postulowanych działań. O skutkach niezamierzonych społecznej działalności Kościoła możemy wnioskować na razie pośrednio.

Zgodnie ze swym charakterem Kościół występował w ustawodawstwie synodalnym w dwojakim sensie: jako instytucja dla wiernych oraz jako organizacja wiernych. Stwierdzić trzeba, iż w pierwszym przypadku Kościół używał w XVI i XVII w. analogicznych pojęć i terminologii na określenie swoich instytucji co i — *mutatis mutandis* — szlachecka Rzeczpospolita w odniesieniu do urzędów demokracji szlacheckiej. Chętnie i często określano Kościół jako *Res Ecclesiastica* (z początkiem XVIII w. nawet jako *Orbis Ecclesiasticus* — odpowiednik pojęcia *Orbis Sarmaticus* oznaczającego Rzeczpospolitą)⁷; biskupów jako *Reges, Principes, Duces*; kapituły jako *Senatus Episcoporum*; archidiaconów — *oculi episcopi* (odpowiednik *bracchium regale*); kler — *ministri Ecclesiastici* czy *ministri Dei*, a synody — *sacra comitia*. Stosowanie takich określeń podkreślało ideę Państwa Kościelnego — Rzeczypospolitej kościelnej, której częścią był Kościół polski, a zarazem stanowiło odbicie jego polonizacji oraz nobilitacji. Głową Państwa Kościelnego, całej *Christianitas*, był papież. Poza obrębem *Christianitas* lokowano pogan oraz niewiernych (*infideli*), mahometan, żydów. W wielowyznaniowej Rzeczypospolitej postawiono również prawosławnych i konfesje wyrosłe z reformacji poza nawiasem *societas fidelium* — podobnie jak żydów i mahometan⁸.

Societas fidelium, czy też *communio fidelium*, ujęta w ramy organizacji parafialnej, stanowiła główny przedmiot zainteresowań i reformatorskiej działalności synodów Kościoła katolickiego od drugiej połowy XVI w. Statuty synodalne określały całą ludność parafii jako *paraechiani, parochiae incolae, populus parochiae*. Traktowały ją jako pewną całość, tak w sensie społecznym, jak i terytorialnym. Nieczęsto bowiem spotykamy określenia przynależności stanowej członków tej grupy. Nie mam natomiast wątpliwości, że ustawodawstwo potrydenckie Kościoła polskiego dotyczyło w głównej mierze społeczności chłopskiej i plebsu miejskiego. Świadczy o tym często-

⁷ Por. mowę dziękczynną K. Piwnickiego, kanonika katedry chełmińskiej, na zakończenie synodu w: *Constitutiones synodales... A. S. Żaluzki...1745...ep. culmensi et pomesaniensi...*, Brunsbergae 1746, s. 205: „sacra haec Comitia peregristi cum statibus Ecclesiasticae Reipublicae tuae, Rex, Sacerdos, Antistes Illustrissimae”.

⁸ „Ruthenorum vero omnimque schismaticorum ob compaternitate fidelium societatem prohibemus”. Synod diec. wileńskiej 1528, CP, t. II, s. 127. Por. J. Tazbir, *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku*, Wrocław 1971, s. 68.

tliwość takich określeń, jak *plebs, homines rudi*, a w polskich tekstach — lud pospolity.

Program integracji społeczności parafialnej sprowadzać się miał do dwóch kierunków działania: po pierwsze, do rozbudowy, wzmocnienia i wzbogacenia różnorodnych więzi społecznych w oparciu o podstawową więź — religijną; po drugie, do bardzo wyraźnego nakreślenia granic wyznaniowych, prawnych i terytorialnych funkcjonowania grupy parafialnej⁹.

Najważniejszą, z punktu widzenia Kościoła, płaszczyzną skupiającą aktywność członków wspólnoty parafialnej były praktyki religijne. Po soborze położono więc nacisk na ich świadome i regularne odbywanie. W Polsce pozostawiono w obrębie mszy starodawne pieśni śpiewane w macierzystym języku¹⁰ oraz przypomniano o obowiązku przedstawiania zasad wiary w języku zrozumiałym dla słuchaczy: „in concionibus populo rudi doctrinam Christianam vulgari eorum lingua inculcent”¹¹. Do obowiązków plebana należało uczenie i objaśnianie dziesięciorga przykazań, treści podstawowych modlitw oraz ogłaszanie związków małżeńskich, postanowień o dziesięcinach, o wstępowaniu do stanu duchownego, o zakonach, o czarach, o treści bulli Coenae Domini — w miejscowym języku. W diecezjach o ludności mieszanej językowo (np. wileńskiej czy chełmińskiej) obowiązywał język polski obok litewskiego lub niemieckiego¹². W diecezjach wschodnich język ruski uznawany był *ex definitione* za język prawosławia i statuty synodalne w ogóle o nim nie wspominają.

Poza uczestnictwem w mszy świętej, połączonej z gromadną katechizacją, społeczność parafialna występowała wspólnie podczas uroczystej procesji. W mieście, obok grup kleru świeckiego i regularnego, zobaczymy w procesji scholarów — w roli chóru i w obrębie sodalicii — oraz członków bractw dewocyjnych i cechów¹³. W parafii wiejskiej procesja prezentowała się odpowiednio skromniej, lecz i tu członkowie bractw występowali jako grupa uprzywilejowana. W całym swym barokowym przepychu zgromadzenie to stanowiło akt demonstracji jedności i więzi spajających aktywną religijnie

⁹ Por. B. Geremek, *Metody badań nad świadomością społeczeństwa polskiego w średniowieczu*, „Kwartalnik Historyczny”, R. LXXXV: 1978, s. 313.

¹⁰ „Quoniam ita a maioribus nostris acceptimus, ut Paschali tempore canatur lingua vulgari contio de Resurrectione Domini, chorus seu chola canat [...] et verba cantionis proferat ad rythmi regulam”. Synod diec. plockiej 1593, CP, t. VI, s. 333. Por. P. Szczaniecki, *Śłużba Boża w dawnej Polsce. Studia o Mszy św.*, Poznań 1962, s. 72 oraz *passim*; tenże, *Śłużba Boża...*, Seria 2, Poznań 1966, s. 149 oraz *passim*.

¹¹ *Constitutiones synodorum dioecesis vilnensis*, Vilnae 1613, k.A₁.

¹² „Noverint autem parochi[...] obligatos esse omnes [...] Trinas Denunciationes [...] alteram in Lithuania, alteram in Polonica Concionibus [...] praemittant” (*Acta synodi dioec. Vilnensis...A. Sapięha...*, Vilnae 1669, k.B_{2v}.) oraz „Statuims [...] ut in ecclesiis singulis, in quibus rudis plebecula est copiosa [...] Epistolae et Evangelia polonice et germanice[...] explicetis” (*Decretum Ordinationis Generalis pro dioecesi Pomesaniensis...anno 1678*, wydany przez J. Malachowskiego, bpa chełmińskiego, [w:] *Constitutiones synodales necnon ordinationes dioecesis Cubmensis. Pars prior...* Ed. A. Mańkowski, Torunii 1929, s. 221).

¹³ Por. *De Processione cum Sanctissimo Sacramento*, [w:] *Epistola pastoralis...*, k. niesygn.

i zawodowo społeczność parafialną¹⁴. Udział cechów w procesji wynikał, jak wiadomo, z tradycyjnego związku tych organizacji z Kościołem. Ze względu na rolę cechów w funkcjonowaniu organizmu miejskiego Kościół katolicki epoki kontrreformacji starał się utrzymać swój wpływ na nie poprzez próby ujęcia ich w formy bractw religijnych¹⁵. Nie będąc w stanie zapobiec przyjmowaniu innowierców do prawa miejskiego czy do cechów, usiłowano w ten sposób utrzymać jedność społeczności rzemieślniczych. Wejść w szeregi cechowego bractwa, a więc uzyskać wyższy prestiż społeczny oraz zaspokoić różnorodne potrzeby kulturalne można było pod warunkiem nawrócenia się na katolicyzm i uczestniczenia w katolickich obrzędach¹⁶.

W przypadku bractw dewocyjnych problem powyższy siłą rzeczy nie występował, aczkolwiek znajdujemy w ustawodawstwie odbicie tendencji emancypacyjnych w stosunku do władz kościelnych: “[...] ut Confraternitates [...] statuta et constitutiones nullas habere, aut condere possint, nisi prius a Nobis, seu Officio Nostro examinata [...] Electiones seniorum Confraternitatis, nullatenus absque praesentia Praepositi Ecclesiae [...] fiant. [...] Pro senioribus non ambitiosi, verum zelosi [...] constituentur”¹⁷. Widać z powyższego napomnienia, że stanowiska brackie zaspokajały ambicje rodzące się w obrębie grupy parafialnej.

Świadectwem powszechnego w naszym okresie zakładania (lub wznawiania) bractw są zachowane w archiwach parafii wiejskich księgi brackie. Nazwa bractwa, wstęp historyczny zawierający informacje o jego początkach i rozwoju, konfirmacja papieska i przyznane odpusty, wreszcie artykuły brackie (w języku polskim!) składają się na drukowaną część księgi. W pozostawione puste okienka wpisywano nazwę wsi i parafii, w których bractwo i księgę zakładano. Dalej następowały puste karty, na których zapisywano, nieraz przez stulecia, imiona członków konfraterni¹⁸.

¹⁴ Plastyyczny opis procesji wiejskiej przekazuje J. Kossakowski, *Ksiądz pleban*, cz. 1, Warszawa 1786, s. 213–214. Por. H. Zaremska, *Procesje Bożego Ciała w Krakowie w XIV–XVI wieku*, [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, pod red. B. Geremka, Wrocław 1978, s. 29–39.

¹⁵ „Non tantum frigescentem in Contuberniis seu Confraternitatibus Artificum devotionem [...]”, c. XXXV; „De Confraternitatibus Moechanicis”, [w:] *Synodus dioeciesana Posnaniensis sub...S. Hosio... 1738, Varsaviae* [b.d.], s. 138.

¹⁶ „Cech [...] instytucja *par excellence* średniowieczna, w jeszcze większej mierze niż całość miasta odzwierciedlała też średniowieczne principium unitatis społeczeństwa i całości życia jednostki.[...] Przymus uczestnictwa w obrządkach religijnych jest [dla cechu] naturalną konsekwencją jego zasad ustrojowych. [...] W pionowym przekroju społeczeństwa *principium unitatis* urzeczywistnia dla miasta Kościół, nie władza państwowa, leżąca w rękach szlachty” -- zauważył M. Wajsblum (w recenzji z książki A. Kossowskiego *Protestantyzm w Lublinie i w lubelskiem w XVI–XVII w.*), „Reformacja w Polsce”, R. VI: 1934, s. 251.

¹ *Constitutiones et decreta dioec. posnaniensis...A. Szoldrski...1642, Posnaniae* 1642, k.K, K_v.

¹⁸ Taką księgę, wydaną w Krakowie w 1590, oglądałam w archiwum parafialnym w Janisławicach, dek. Mszczonów.

Religijnym stowarzyszeniom świeckich przypadła specjalna rola w dziele upowszechniania opieki społecznej w dobie ogólnego kryzysu i pauperyzacji społeczności wiejskiej. W tej dziedzinie parafia stawała się ośrodkiem współdziałania Kościoła — reprezentowanego przez plebana ze społecznością parafialną — reprezentowaną przez bractwa szpitalne, konfraternie ubogich oraz władzę świecką. Synod wileński 1669 r. nakazywał wyraźnie, aby proboszcz, następnie przedstawiciel lokalnej władzy (*locorum Magistratus*) oraz administrator szpitala spotykali się razem przynajmniej raz w miesiącu, m.in. dla kontroli wydatków szpitala¹⁹. Jak wykazały wrywkowe badania, kler parafialny defraudował częstokroć środki asygnowane przez parafian na opiekę społeczną i stawiał opór formom kontroli społecznej nakazywanym przez ustawy synodalne²⁰. Charakterystyczna jest tu instytucja witryków. Prawodawstwo kościelne traktowało ją jako element współdziałania społeczności parafialnej, Kościoła i lokalnej władzy w zarządzaniu majątkiem i wyposażeniem kościoła parafialnego. W programie współdziałania trzech stanów w obrębie parafii witrycy odgrywać mieli eksponowaną rolę. Jeszcze w 1720 r. synod poznański przypominał, iż część witryków (tam, gdzie jest ich kilku) powinna być pochodzenia szlacheckiego (*nobiles*), część chłopskiego (*villani*). Wyboru dokonywać miano wspólnie ze wszystkimi parafianami²¹.

Najważniejszą dziedziną społecznej działalności Kościoła, płaszczyzną współdziałania z władzami świeckimi miało być szkolnictwo. Synod poznański 1642 r. stwierdzał, że troska o nauczycieli należy do władz miejskich, a wizytacje do proboszczów²². Organizacja szkolnictwa parafialnego dawała niewątpliwie jakieś możliwości awansu społecznego młodzieży pochodzenia nieszlacheckiego. Synody diecezji płockiej schyłku XVI i początku XVII w. nakazywały proboszczom odszukiwanie ubogich chłopów odznaczających się przymiotami ducha i umysłu i odsyłania ich do stolicy diecezji, do dyspozycji biskupa. Mogli tam wstąpić do seminarium lub udać się na studia do Akademii Krakowskiej na koszt biskupa i kapituły. Ufundowano dla nich bursę w Krakowie²³. Statuty synodalne nakazywały studentom powrót do rodzinnej diecezji po zakończeniu studiów i poświęcenie się pracy duszpasterskiej na jej terenie²⁴. Jak widać, Kościół tworzył

¹⁹ *Acta synodi dioec. vilnensis...A. Sapiehae...*, Vilnae 1669, k.F₁.

²⁰ J. Kracik, *Duszpasterstwo parafialne w dekanacie Nowa Góra w 1 pol. XVIII wieku*, „Studia Kościelno-Historyczne”, t. II, Lublin 1977, s. 214 oraz *passim*.

²¹ *Synodus Dioec. Posnaniensis...sub...K. A. Szembek...Varsaviae celebrata...1720*, Varsaviae [b.d.], e. XII: „De Vitricis seu de Provisoribus Ecclesiae”, k. niesygn.

²² „Atque haec omnia ut observantia exactiori serventur, ultra Magistratus, quibus cura Ludimagistorum incumbit, Parochis bis in anno Visitationem Scholarum delegamus” *ibidem*, k.D.

²³ CP, t. VI, s. 335.

²⁴ *Ibidem*, s. 305. Por. także A. Sołtan, *Warszawianie na Uniwersytecie Krakowskim*, [w:] *Warszawa w XVI–XVII wieku*, „Studia Warszawskie”, t. XX, z. 1, Warszawa 1974, s. 11 oraz *passim*. Tamże podana literatura dotycząca studiów młodzieży z różnych części Rzeczypospolitej na uniwersytecie w XVII w.

w ten sposób system przypominający dzisiejsze stypendia fundowane. Oczywiście, głównym celem tej działalności było stworzenie kwalifikowanych kadr dla Kościoła katolickiego. Współcześnie jednak uważano, że Akademia Krakowska służy tak Kościołowi, jak i całemu społeczeństwu i państwu, co synod prowincjonalny 1607 r. ujmował w ten sposób: „[Academia est] in hoc Regno, vetus Ecclesiae et Reipublicae seminarium, cujus eruditio et doctrina, in omnes Regni partes diffunditur”²⁵.

Podjęta w 1612 r. przez biskupa Tylickiego próba stworzenia jednolitego programu nauczania „per oppida et villas” w oparciu o kadre profesorską Akademii²⁶ mogła dać szanse również młodzieży nieszlacheckiej w diecezji krakowskiej. Trudno jednak orzec, w jakim stopniu reforma została zrealizowana oraz na ile była świadomym działaniem na rzecz plebejuszy.

Aby parafia spełniać mogła wymienione wyżej funkcje religijne i społeczne, musiała stać się sprawnie działającą jednostką administracyjną. Proboszcz powinien był być nie tylko duchowym przewodnikiem parafian, lecz także dobrym administratorem i urzędnikiem. Jego obowiązkiem było poznanie i dotarcie do wszystkich kategorii i grup ludności parafii we wszystkich wsiach i domach i zapisywanie stanu parafii w księgach, jak nakazywał list pasterski biskupa Maciejowskiego w 1601 r.²⁷ Wymieniał on również rodzaje ksiąg, jakie powinien był prowadzić każdy pleban. Były to księgi: ochrzczonych, bierzmowanych, zawierających małżeństwa, unikających obowiązku spowiedzi i komunii wielkanocnej, dotkniętych ekskomuniką, „necnon matricula animorum omnium, que sunt in illa parochia”²⁸ — a więc również innowierców i żydów. O obowiązku notowania heretyków w parafii mówią już *expressis verbis* synody z drugiej połowy XVII i początku XVIII w. Spisy mieszkańców sporządzano i odnawiano przy okazji kolędy, kiedy to proboszcz odwiedzał parafian; w późniejszym okresie okazją do kontroli stanu ludności był okres Świąt Wielkanocnych. Synody płockie pod kierownictwem oświeconych biskupów Andrzeja Chryzostoma i Andrzeja Stanisława Załuskich polecały plebanom rozdawać wszystkim parafianom ręcznie pisane lub drukowane (sic!) karteczki i odbierać je przy spowiedzi wielkanocnej²⁹. Cała akcja miała dać w efekcie obraz społeczności parafialnej: liczbę mieszkańców, liczbę uchylających się od przyjmowania sakramentu pokuty i komunii, a więc ewentualnych kryptoinnowierców.

Jak widać, Kościół starał się, aby proboszcz obok swych obowiązków

²⁵ *Concilium Provinciale Regni Poloniae... B. Maciejowski...1607, Cracoviae 1609, s. 14—15.*

²⁶ *Constitutiones synodi... P. Tylicki...1612, [w:] Constitutiones Dioeceseanae Cracovienses in diversis synodis...mandatae..., Cracoviae [b.d.], s. 23, 27—30.*

²⁷ *Epistola Pastoralis...*, k.F₃.

²⁸ *Ibidem*, k. niesygn.

²⁹ *Constitutiones Synodi Dioec. Plocensis...sub... A. S. Załuski...1733, Varsoviae 1735, s. 50, 139—141.*

duszpasterskich spełniał rolę urzędnika stanu cywilnego oraz urzędu statystycznego w dzisiejszym rozumieniu. W połączeniu z różnorodną działalnością społeczną dawało to Kościołowi decydujący wpływ na kształtowanie więzi spajających (w silniejszym niż kiedykolwiek dotychczas stopniu) społeczność, grupę parafialną.

Przechodząc do drugiego ze wspomnianych kierunków oddziaływania Kościoła, stwierdzić trzeba, iż siedemnastowieczne ustawodawstwo zmierza do wyraźnego i precyzyjnego nakreślenia granic prawno-społecznych, wyznaniowych i terytorialnych funkcjonowania grupy parafialnej. Służy temu przede wszystkim określenie wszystkiego, co jest w stosunku do tej grupy zewnętrzne i obce. A więc wszelki ruchliwy, przychodzący z zewnątrz element ludzki, określany przez statuty jako „vagi”, „ignoti”, „exteriori”, „alienigeni”, „advenae”, „vagabundi”. Osoby zaliczone do tej grupy nie miały prawa uczestniczyć w życiu religijnym i społecznym parafii; nie mogły zostać rodzicami chrzestnymi ani być ochrzczone, otrzymać ślubu i komunii, ani też pochówku przy parafialnym kościele³⁰. Nie wolno było również dopuszczać wędrownych kleryków do urzędów kościelnych; scholarów-wagabundów należało bezwzględnie wydaląć z terytorium miast. Zakazy powyższe wynikały, podobnie jak w średniowieczu, głównie z tzw. przymusu parafialnego, mającego chronić dochody kościoła parafialnego; zwalczanie wędrownego kleru miało na celu stabilizację organizacji kościelnej oraz zapewnienie regularnej posługi duszpasterskiej. Trzeba przecież zwrócić uwagę, iż po reformacji doszła do powyższych względów także silna obawa przed ludźmi obcymi (*alienigeni*), utożsamianymi z heretykami. Dlatego synody ostrzegały przed przybyszami z innych ziem, przynoszącymi zarazę herezji; wraz z ludźmi bowiem wędrowały idee³¹.

Spójności i jednorodności społeczności parafialnej zagrażali również ci wszyscy, którzy popadali w kolizję z obowiązującym prawem i obyczajem. Kościół traktował w swoim ustawodawstwie na równi czyny przeciwko prawu ogólnopaństwowemu (np. fałszowanie monety, zabójstwo) z występkami przeciwko prawu kościelnemu (np. rozwód, bigamia, bluźnierstwo czy herezja) oraz obyczajowości chrześcijańskiej (czary, wróżbiarstwo). Widoczne jest, iż starał się Kościół zintegrować trzy systemy prawa: ogólnoludzkiego, państwowego i kościelnego. W przypadku złamania któregoś z nich nakazywał stosowanie ekskomuniki. W dobie naporu reformacji powszechne zajmowanie dóbr kościelnych i niepłacenie dziesięcin pociągało za sobą używanie ekskomuniki — owego *gladium spirituale* — w nader szerokim zakresie. Władzę świecką pragnął tu Kościół widzieć w roli *gladium saeculare* — wykonawcy jego wyroków: „Notorie criminosis] [...] officio nostro vel etiam

³⁰ *Informatio ecclesiastica* (synod archidiecezjalny częstkowy w Kaliszu, 1602), CP, t. V, s. 270.

³¹ „[...] ex vicinis provinciis multos Haeticorum Ministros, homines vagos et extraneos in Regnum hoc confluere”, *Decretum Synodi Prov. Gnesnensis Wężykowieńskiej Petricoviae...1628... celebratae...* [w:] *Synodus Dioec. Posnaniensis... 1720*, s. 13.

magistratui saeculari, qui non frustra gladium portat, deferantur, ut per nos ab ovili Christi [...] separantur, a saeculari vero magistratu in eos debita animadversio fiat”³². Ustawodawstwo synodalne odbija tu panującą, mimo zmieniających się warunków społeczno-politycznych, teorię św. Augustyna o pomocniczej i służebnej roli „miecza świeckiego” w walce o jedność Kościoła i jego owczarni. Jak wykazywała praktyka siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej, szlachta energicznie sprzeciwiała się ogłaszaniu ekskomunik we „własnych”, parafialnych świątyniach, a o użyciu „miecza świeckiego” decydowało to, w czym i jak silnym ręką się znajdował w momencie zagrożenia praw Kościoła³³.

Tak więc wyłamywanie się spod prawa, jak i odstępowanie od jedności religijnej stanowiło podstawę do separowania jednostki ze społeczności, w której żyła. Fizyczna separacja dotyczyła przede wszystkim żydów. W ciągu całego wieku XVII i pierwszej połowy XVIII ukazywały się kolejne dekrety królewskie oraz uchwały sejmików ziemskich dotyczące żydów. Zakazywały one budowy nowych świątyń, domostw, zamieszkiwania wśród chrześcijan, służby ludności chrześcijańskiej u żydów oraz w ogóle przebywania żydów poza domami w momencie odbywania przez katolików uroczystości religijnych. Ustawy synodalne cytują *in extenso* oraz sumują antyżydowskie rozporządzenia władz świeckich, skazujące „gens Judeorum” na wieczyste odosobnienie³⁴, oraz stwierdzają brak posłuchu dla nich.

Bardziej skomplikowanym problemem było odosobnienie innowierców. W ustawodawstwie kościelnym dają się na przestrzeni półtora wieku zauważyć trzy zmieniające się, ale i koegzystujące w różnych diecezjach postawy wobec problemu: heretycy a społeczność katolicka. Na przełomie XVI i XVII w. z powodu dominujących wśród szlachty nastrojów tolerancji zakazywano wprawdzie innowiercom jakiegokolwiek udziału w ceremoniach religijnych katolików, jednakże nie mogło być w praktyce mowy o oddzieleniu katolików od działających na tym samym terenie przedstawicieli innych wyznań³⁵. Obowiązywał nakaz przywracania odszczepieńców do jedności drogą perswazji i osobistego wpływu plebana. Jeżeli zaś wysiłki okazywały się bezskuteczne, samo ich podjęcie miało usprawiedliwiać duszpasterza w obliczu Najwyższego³⁶. Praktyką powszechną było tu wskazywanie odstępców z ambony kościoła parafialnego i zakazywanie im wstępu do świątyni. Ponie-

³² Synod plocki 1593, CP, t. VI, s. 312.

³³ W. Müller, *Diecezja plocka od drugiej poł. XVI w. do rozbiorów*, „Studia Płockie”, t. III, cz. 1, Płock 1975, s. 168.

³⁴ Najobszerniejszy zbiór w: *Constitutiones Synodi Dioec. Plocensis... 1733*, s. 8–14 oraz *Synodus Dioec. Poseniensis... 1720*, c. „De Judaeis”.

³⁵ J. Tazbir (*Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII wieku*, Warszawa 1967) wskazuje różnorodne czynniki wpływające na taki stan rzeczy. Por. również M. Wajsblum, *Ex registro arianismi. Szkice z dziejów upadku protestantyzmu w Małopolsce*, Kraków 1937–1948; dla drugiej poł. XVII w. oraz dla Litwy: M. Kosman, *Protestanci i kontrreformacja. Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI–XVII wieku*, Wrocław 1978.

³⁶ Synod plocki 1593, CP, t. VI, s. 312.

waż w ten sam sposób napominano krzywoprzysięzców, dłużników, cudzołożników itp. — nie mówiąc o cięższych występkach — praktyka owa mogła prowadzić w swych konsekwencjach do postawienia innowierców w rzędzie pospolitych przestępców. Odbiciem burzliwych zatargów, związanych ze stosowaniem ekskomuniki na terenie Mazowsza i oporem szlachty, stały się akta synodów plockich 1589, 1593 i 1603 r., zawierające skargi duchowieństwa parafialnego na szlachtę nachodzącą zbrojnie świątynie i wywołującą krwawe awantury. W tychże aktach znalazły miejsce odpowiedzi biskupów, nakłaniające do świecenia dobrym przykładem i stosowania łagodnych napomnień raczej niż ekskomuniki³⁷. Wśród episkopatu zdawano sobie bowiem sprawę z tego, że najskuteczniejsza metoda walki z reformacją to naprawa i wzmacnianie Kościoła katolickiego oraz oddziaływanie na świadomość całego społeczeństwa w celu zmiany postaw, a nie zaostrzanie konfliktów w obrębie parafii. Walkę o prawa Kościoła w państwie należało zostawić biskupom reprezentującym go w sejmie Rzeczypospolitej.

Na forum sejmowym, podczas konwokacji 1632 r., w kazaniu prymasa skierowanym do senatorów i posłów sprecyzowana została postawa polityczna utożsamiająca katolicyzm z polskością i znamionująca kolejny etap rozwoju ideologii Kościoła katolickiego. W momencie gdy Rzeczpospolita zagrożona była przez schizmatyczną Moskwę, protestancką Szwecję oraz mahometańską Turcję, a innowiercy grozili wojną domową, prymas Jan Wężyk miał powiedzieć: „quod fides Catholica in Polonia est velut Domina et Mater familias, eorum [heretyków] vero secta hospes et advena”³⁸. Wyraził tu obiegowy skądinąd pogląd, utożsamiający polskość i rodzimość z wiarą katolicką. Warto jednak zwrócić na to sformułowanie szczególną uwagę, ponieważ synody pierwszej połowy XVIII w. cytowały Wężyka jako autorytet i stosowały jego słowa dla uzasadnienia dekretowanych restrykcji.

Jednocześnie milcząco (nie znajdujemy bowiem żadnego śladu w źródłach normatywnych) przystawał Kościół na stosowanie ludowego wystroju i obrzędowości w parafiach wiejskich. Propaganda pisana czy wizualna adresowana do elit kulturalnych (szlachta, patrycjat) oraz do chłopów miała wpoić mieszkańcom Rzeczypospolitej przekonanie, że tylko katolicyzm jest konfesją swojską³⁹. W diecezji chełmińskiej np. ustawodawstwo synodalne podkreślało związek języka niemieckiego z wyznaniem luteranckim: „prohibemus quoque, ne iidem praedicantes tam in civitatibus et oppidis, quam in villis quibusvis dioecesis nostrae supradictae conciones polonicas facere et

³⁷ Synod plocki 1603, CP, t. VI, s. 360.

³⁸ Cyt. według: *Constitutiones synodales... A. S. Zaluski...1745 ep. Culmensis...*, s. 25; por. również *Constitutiones...Synodi...Plocensis...1733*, s. 4. Sytuację międzynarodową w okresie konwokacji 1632 r. i problemy wyznaniowe charakteryzuje W. Czapliński, *Władysław IV i jego czasy*, Warszawa 1976, s. 102—106.

³⁹ Por. J. Tazbir, *Rzeczpospolita i świat*, s. 99 oraz *passim*; także W. Tomkiewicz, *Polska sztuka kontrreformacyjna*, [w:] *Wiek XVII. Kontrreformacja. Barok. Prace z historii kultury*, pod red. J. Pelca, Wrocław 1970, s. 71 oraz *passim*.

ex populo catholico apostatas admittere [...] audeant” oraz stroju niemiec-kiego z tymże wyznaniem: „Quantum attinet ad honestum sacerdotum habitum germanicum [...] omnino devitent”⁴⁰.

Badacz dziejów reformacji Teodor Wotschke odnotował w swych pracach różnice językowe i obyczajowe dzielące Niemców luteran w Wielkopolsce od ich polskich współwyznawców⁴¹. Można w tym miejscu dodać, że tendencja potrydenckiego katolicyzmu w Rzeczypospolitej, odmawiająca innym konfesjom prawa przemawiania w języku polskim, ułatwiała powrót części innowierców do ortodoksyjnej wspólnoty i zintegrowanie jej na płaszczyźnie religijnej, językowej i obyczajowej.

Nic też dziwnego, że w dobie najazdu szwedzkiego chłopci wielkopolscy atakowali dwory szlachty ariańskiej i kalwińskiej; dla parafialnej społeczności wiejskiej tak Szwedzi, jak i heretycy byli w równym stopniu „extranei”. Szerzona przez kler ksenofobia religijna dawała w zetknięciu z cudzoziemcem-heretykiem efekt w postaci utożsamienia zagrożenia wiary z zagrożeniem narodu⁴². W sposób bardziej skomplikowany proces ten przebiegał na wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej.

Na ziemiach tych nie można było używać argumentu o obcości prawosławia, ponieważ to katolicyzm był napływowy i obcy w stosunku do rdzennej ludności Polesia, Wołynia, Rusi Czerwonej, Podola, Ukrainy. Wysilek potrydenckiego Kościoła zmierzał więc w kierunku wzmoczonej akcji polonizacyjnej. Na tym polu wyróżniali się tacy biskupi, jak M. Szyszkowski czy w końcu XVII w. J. S. Witwicki i K. Szembek, którzy tłumaczyli katechizmy i kompendia obowiązków duszpasterskich na język polski, wydawali je własnym sumptem, a następnie rozdawali proboszczom przybyłym na synod diecezjalny. Do najczęściej zalecanych autorów należał Piotr Skarga z *Żywotami świętych* i dziełem poświęconym unii brzeskiej, najprawdopodobniej pt. *O rządzie i jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem*, oraz Hipacy Pocięj z pracą o unii⁴³.

Ustawodawstwo synodalne wschodnich diecezji Rzeczypospolitej odbijało zresztą ogrom trudności związanych z funkcjonowaniem unii w mieszanym narodowo społeczeństwie. Forsując polsko-łaciński model katolicyzmu, starano się zapobiec ruszczeniu katolików: „Rutheni, uniti quidem, sed clero universo et rei catholicae latinae maiorem molestiam fecerunt quam nuper disuniti”

⁴⁰ *Decretum Ordinationis Generalis...anno 1678*, s. 223 oraz *ibidem*, s. 264.

⁴¹ *Die Reformation im Lande Posen*, Lissa 1913, s. 52—53, 73.

⁴² Por. J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce*, Warszawa 1978, s. 130 oraz *passim*; tegoż *Ksenofobia w Polsce XVI i XVII wieku*, [w:] *Arianie i katolicy*, Warszawa 1971. Rozważania autora dotyczą tylko sfery świadomości stanu szlacheckiego. Wydaje się jednak, że należałoby odnieść spostrzeżenia z nich wynikające (ksenofobia religijna jako element świadomości narodowej) i do chłopów. Por. S. Bystroń, *Historia w pieśni ludu polskiego*. Kraków 1925, s. 17—18 oraz *passim*.

⁴³ *Synodus dioec. Luceoriensis...M. Szyszkowski...1607*, Zamoscii 1607, k.Aij, Aij, oraz *Synodus Luceoriensis et Brestensis... S. Witwicki...1684*, Varsaviae 1684, s. 30; także synody diec. chełmskiej z lat 1604. 1624, 1717, CP. t. IX, s. 92, 140, 223.

czytamy w statutach synodu chełmskiego odbytego w 1644 r. „Maxime quod iuventutem catholicam latinam [...] ad suos ritus trahunt [...] et erroribus suis orientalibus eos imbuunt [...] Prohibemus ne [...] ad scholas [...] suas catholicos latinos recipere possint [...] Ruthenis autem sufficit, ut sous Ruthenis erudiant eorumque curam habent”⁴⁴ — zadecydowano w obawie przed wpływem ruskiej szkoły na kształt świadomości katolickich wychowanków.

Jak wykazał okres wojen kozackich, ksenofobia religijna pojawiająca się z obu stron zagrożonych konfesji była również wyrazem rodzącej się świadomości narodowej.

Równolegle do religijnego i społecznego określenia funkcjonowania grupy parafialnej postępowano określeniu jej granic terytorialnych. Przez cały wiek XVII synody nakazywały wytyczenie dokładnych granic parafii wszędzie tam, gdzie dotychczas tego nie dokonano. „Foranei nostri Decani, singuli in suis Provinciis unicuique Parochiae fines, certos terrae regionibus terminandum ponant, nec non dilligenter conscribant” — nakazywał np. synod wileński 1613 r.⁴⁵ Nakazy dotyczyły najczęściej ziem wschodnich Rzeczypospolitej, czyli tej jej części, gdzie istniała największa mozaika wyznaniowa. Akcja postępowania nie bez licznych przeszkód, czego dowodem powtarzanie się jeszcze w XVIII w. wzmiankowanych nakazów⁴⁶.

Nie ulega wątpliwości, iż realizacja systemu reformy potrydenckiej prowadzić musiała na przestrzeni XVII w. do powstania bogatszych i znacznie silniejszych niż w ubiegłych stuleciach więzi w obrębie wspólnoty parafialnej oraz świadomości jej odrębności w stosunku do innych wyznań.

Sprawnie funkcjonujący, hierarchiczny system organizacji Kościoła katolickiego dawał członkom omawianej grupy parafialnej świadomość udziału w szerszej wspólnotcie terytorialno-religijnej, tj. diecezji, a poprzez nią prowincji i państwa. Wzmocniono więzi łączące parafię z diecezją przez przywrócenie lub wprowadzenie różnorodnego systemu wizytacji. Dziekani wiejscy powinni byli wizytować parafie raz w roku, archidiaconi w swoich okręgach raz na trzy lata. Kongregacje dekanalne, czyli zjazdy duchowieństwa z całego dekanatu, odbywały się dwa razy w roku. Miały również miejsce wizytacje generalne, dokonywane przez biskupa lub jego przedstawicieli. Dążono do usprawnienia łączności pomiędzy parafiami i kurią biskupią poprzez opracowanie precyzyjnego systemu przekazywania okólników w obrębie diecezji. W związku z walką o utrzymanie przywilejów Kościoła rozpoczęto również zakładanie archiwów — na zasadzie w pełni nowoczesnej. Archiwa gromadziły na bieżąco wszelkie dokumenty związane z działalnością danej instytucji kościelnej, a także zbierały dokumenty dawne

⁴⁴ CP, t. IX, s. 187.

⁴⁵ *Constitutione synodorum...dioec. Vilnensis...*, Vilnae 1613, k.K.

⁴⁶ CP, t. III, s. 32.

Plebani obarczeni zostali obowiązkiem odsyłania dokumentów parafialnych (głównie ich kopii) do archiwum dekanalnego oraz konsystorza biskupiego⁴⁷.

Proboszcz wiejski wykonujący nałożone nań zadania odczuwał więc presję płynącą z góry. Umacniało to zarazem poczucie jego związku z całą rozbudowaną hierarchią kościelną. W epoce potrydenckiej proboszcz obowiązany był do osobistego uczestnictwa w synodach diecezji. Obok ustanawiania praw dokonywano na nich wyboru deputatów duchownych do trybunału koronnego oraz osób towarzyszących biskupom na sejmiki i sejm walny Rzeczypospolitej. Z punktu widzenia interesów państwa synody diecezjalne i prowincjonalne stanowiły dogodne forum dla przedstawienia problemów Rzeczypospolitej (najazd wroga, grasująca zaraza, konfederacje żołnierskie) i wynikających stąd potrzeb finansowych. Interesy państwa reprezentował zazwyczaj specjalny poseł królewski oraz biskup — jako senator Rzeczypospolitej⁴⁸. Kazania synodalne, adresowane do kleru i ludu diecezji, pokreślały silnie obowiązki i zajęcia publiczne biskupów, często stawiały je na pierwszym miejscu i stanowiły w przeważającej liczbie bardziej traktaty polityczne niż tradycyjną homilię.

Synody diecezjalne traktowane były przez biskupów, szczególnie tam, gdzie sprawowali władzę dominialną (a więc w diecezji warmińskiej i po części w płockiej), jako forum oddziaływania na ogół mieszkańców diecezji. „Synod zadekretował naprawę obyczajów i powściągnięcie występków nie tylko kleru, lecz także mieszkańców [*indigenarum*] diecezji płockiej, którzy zapisani zostali w rejestrach wizytacji archidiakonów. [...] Po konkluzji [obrad synodu] występki kleru i parafian były publicznie czytane i wyliczane” — zanotowały akta synodu płockiego w 1586 r.⁴⁹ Zważywszy na to, że z okazji synodu papież nadawał czasami odpusty wszystkim wiernym biorącym udział w uroczystościach oraz że oprawa i ceremonie miały tu wyjątkowo uroczysty charakter, stwierdzić trzeba, iż Kościół wykorzystywał instytucję synodu do kształtowania ponadparafialnych, nie tylko religijnych, więzi społecznych.

*

W dobie kontrreformacji państwo jako organizacja polityczna reprezentowana przez króla miało decydujące znaczenie dla egzystencji Kościoła katolickiego. Stąd też zapewne charakterystyczna dla statutów synodalnych i innych oficjalnych dokumentów Kościoła terminologia, dość konsekwentnie określająca państwo jako *Regnum Poloniae*, *Polonia* lub rzadziej: *Regnum Poloniae et Magnum Ducatus Lituaniae* — w przeciwi-

⁴⁷ *Constitutiones Synodi...cracoviensis 1601...*, s. 11.

⁴⁸ „Joannes Ossowski [...] Regiae Majestatis ad Synodum nuntius orationem ad patres Serenissimi Regis nomine habuit”. *Constitutiones et decreta condita in Provinciali Synodo Gnesnensi...1589*, Pragae 1590, s. 29.

⁴⁹ CP, t. VI, s. 29.

stwie do powszechnej wśród szlachty Rzeczypospolitej. Ujmując problem statystycznie, możemy stwierdzić, że określenia *Regnum*, *Regnum Poloniae* występują w stosunku do określenia *Respublica* jak dwa do jednego. Zauważmy przy tym, iż w łacińskojęzycznych tekstach „respublica” oznacza w wielu przypadkach po prostu „dobro powszechne”, podczas gdy pojęcie „regnum” występuje łącznie z określeniem jego politycznego charakteru, np.: *comitia Regni*, *Tribunal Regni*, *senatores Regni*, *fines Regni*, *patrones Regni*. Pojęcie „Rzeczypospolitej Matki naszej”, skupiającej polityczne i emocjonalne treści ideologii szlacheckiej (*vide lauda sejmikowe*), zajęła u duchownych legistów „Sancta Mater Ecclesia — Respublica Ecclesiastica”⁵⁰. Wzajemny stosunek *Regnum* i *Respublica Ecclesiastica* ujmowano jako ścisłą współzależność tak celów, jak i środków oddziaływania. Jeżeli więc poszczególni członkowie elity stanu duchownego reprezentowali w okresie od XVI do XVIII w. szeroki wachlarz poglądów politycznych — od złotowolnościowego republikanizmu do apologii absolutyzmu — to ideałem Kościoła jako instytucji pozostawała niezmiennie monarchia, jako polityczna nadbudowa Kościoła katolickiego, realizująca jego cele. Z tego punktu widzenia oceniano poszczególnych monarchów oraz kształtowano propagandę ich postaci i poczynań. Zygmunt III jako „Regnum Poloniae Rex piusissimus, et fidei Catholicae propugnator acerrimus, legumque observantissimus” oraz Jan III Sobieski jako „Pater Patriae et Christinitatis Defensor Optimus” najpełniej w XVII w. uosabiali jedność interesów Kościoła i państwa, ciesząc się najlepszą *publicity* u Kościoła katolickiego.

Propagandzie ideowych i politycznych celów obu instytucji, na równi traktowanych, oddawał Kościół swoje struktury organizacyjne, środki materialne, ambonę i nabożeństwa. Charakterystyczne dla epoki potrydenckiej w Polsce stało się tzw. czterdziestogodzinne nabożeństwo, wprowadzone przez jezuitów i zastępujące dawne wypominki, tj. modlitwy za papieża, króla i biskupów⁵¹. Odprawiano je na intencję zawarcia pokoju z nieprzyjacielem, szczęśliwego odbycia sejmku lub podróży królewskiej. *Reformationes* biskupa Szyszkowskiego dla diecezji krakowskiej, które ukazały się w 1621 r., a więc roku wojny z Turcją, przekazują „Modus supplicandi in occurrentibus Regni necessitatibus” — wzór nabożeństwa do naśladowania we wszystkich kościołach diecezji. Błagania w intencji Królestwa towarzyszyć mają procesjom i litanii, modlitwom zbiorowym — tzw. kolektom, „tempore belli” i „contra paganos” towarzyszyć ma wezwanie do świętych patronów Królestwa: Wojciecha, Stanisława, Wacława, Florianą, Jacka, Kazimierza, Jadwigi, Elżbiety. Zwróćmy uwagę, że każdy z wymienionych świętych, określanych jako „custos Regni”, „patronus et tutelarior Regni”, miał pod swoją szczególną pieczęcią którąś z prowincji Rzeczypospolitej: Wojciech —

⁵⁰ „Non enim potest habere Deum Patrem, qui Ecclesiam noluerit habere Matrem” — cytata ze św. Augustyna w konstytucjach synodu łuckiego z 1726. *Constitutiones synodales S. B. Rupniewski...*, Varsaviae 1726, k.B.

⁵¹ P. Sczaniecki, *op. cit.*, t. II, s. 115–116.

Wielkopolskę, Stanisław — Małopolskę, Kazimierz — Wielkie Księstwo Litewskie. Jadwiga z kolei patronowała Śląskowi, co też zapewne zaspokajało polityczne ambicje regionalne⁵².

Tam, gdzie nabożeństwo czterdziestogodzinne nie mogło odbywać się z należytą okazałością, *Reformationes* nakazywały, aby lud i szkoła parafialna śpiewali codziennie przynajmniej litanie do patronów Królestwa. W ten sposób Kościół wpływał na kształtowanie się emocjonalnych więzi różnych stanów i grup społecznych z ideą wspólnego wszystkim, a zagrożonego państwa. Kult świętych patronów Królestwa odgrywał, jak się wydaje, w owym procesie niepoślednią rolę.

Jest oczywiste, że zagrożenie z zewnątrz jakiegokolwiek społeczności nie tylko wygasza właśnie wewnętrzne, ale i owocuje ujawnieniem i kształtowaniem nie odczuwalnych pierwiej więzi. Nieustanne niemal przez siedemnasty wiek zagrożenie turecko-tatarskie kazało Kościołowi katolickiemu podkreślać wartość wspólnej ojczyzny, obejmującej wszystkie ziemie Rzeczypospolitej. Oto jeden z charakterystycznych przykładów — okólnik prymasa Wężyka z 1634 r., zwołujący synod prowincjonalny i adresowany do położonych na kresach parafii, gdzie przybijany był na drzwiach kościołów: „Illud [...] vero omnes christifideles per communis Patriae charitatem et salutem rogamus et obtestamur, ut dudum a nobis et ill. dom. dom. episcopis Regni et magnus ducatus Lithuaniae indictas orationes et sacrificia ad implorandum Dei opem contra invadendum in nos Turcarum vim et potentiam non intermittant, sed [...] ad Dei misericordiam confugiant, quo propius idem periculum nobis et carissimae Patriae imminet”⁵³.

Dominował dotąd pogląd, iż w wieku XVII zamierały kultury obejmujące całą Rzeczpospolitą⁵⁴. Rozwój kultów lokalnych popierany był przez Kościół potrydencki ze względu na programowe dążenia, aby dotrzeć do ludności wiejskiej. Intencje te spotykały się z ambicjami magnaterii i szlachty, pragnących ze względów prestiżowych sprawować opiekę nad ośrodkami kultowymi we własnych włościach. Nie wykluczało to jednak wcale powstania i rozwoju kultów ogólnopaństwowych i ogólnonarodowych, tak potrzebnych w dobie nieustannej niemal obrony Rzeczypospolitej przed wrogiem zewnętrznym. Tę dwustopniowość sygnalizował list pasterski biskupa Maciejowskiego z 1601 r., mówiący z jednej strony o czci patronów „*proprii loci aut Parochiae*”, z drugiej zaś o czci św. Wojciecha i św. Stanisława, powszechnie uznawanych za patronów Królestwa Polskiego⁵⁵. Przeniesienie i upowszechnienie kultu św. Stanisława, biskupa i męczennika, dokonało

⁵² *Reformationes generales ad Clerum et Populum Dioec. Cracoviensis... M. Szyszkowski...*, Cracoviae 1621, s. 132—140.

⁵³ *Processus synodi provincialis* inserowany w *Acta Episcopalia bpa przemyskiego Firleja*, CP, t. VIII, s. 210.

⁵⁴ Por. J. Tazbir, *Kultura szlachecka...*, s. 117 oraz J. A. Ojrzynski, A. Stroynowski, *W sprawie kultury szlacheckiej*, „Przegląd Historyczny”, t. LXXXII: 1981, z. 2, s. 319.

⁵⁵ *Epistola Pastoralis...*, k. E₂.

się np. w diecezji warmińskiej dopiero w okresie biskupa Stanisława Hozjusza i stanowiło w znacznej mierze demonstrację jedności Warmii z innymi częściami państwa⁵⁶. Z początkiem XVII w. szerzyć się zaczął kult św. Kazimierza Jagiellończyka, wyrosły na Litwie i uznany przez Klemensa XIII w 1601 r. W diecezji chełmskiej wprowadzony został na synodzie 1624 r. jako równy kultowi św. Stanisława. Na tym samym synodzie uznano dla całej diecezji kult św. Wojciecha jako „Regni Patroni, gentis nostrae apostoli”⁵⁷.

Poza dawnymi wyrosły w XVII i XVIII w. nowe kultury. W okresie tym beatyfikowano Jozefata Kuncewicza (1643), Szymona z Lipnicy (1685), Kingę (1715) — ogłoszoną też patronką Polski i Litwy, Czesława — od 1713 r. patrona Śląska, Stanisława Kostkę (1726), Jana z Dukli (1733), Władysława z Gielniowa (1750), Jana Kantego (beatyfikacja w 1690, kanonizacja w 1767) — „totius Regni Poloniae Patroni” i Andrzeja Bobolę (1853, 1938)⁵⁸.

Na okoliczności narodzin kultu ostatniego z wymienionych świętych wskazuje krótka informacja pomieszczona w statutach synodu diecezjalnego łuckiego z 1726: „[...] cum fama Populi publica, non tantum Magnum Ducatum Lithuaniae, sed universum Orbem Polonum [podkreślenie moje — K. Z.] permeavit et in dies percrebescit Venerabilem Servum Dei Patrem Andream Bobola S. J. Religiosum Pincensem, in nostra Dioecesi Missionarium a rebellibus Cosacis Schismaticis odio fidei S. Catholicae occisum et Martyrio coronatum, Sanctum haberi... Benedicto XIII supplicamus”⁵⁹. Wskutek starań króla i episkopatu już od 1727 r. toczył się w Rzymie proces kanonizacyjny Boboli.

Zwróćmy uwagę na użyte w tekście akt synodu łuckiego określenie *Orbis Polonus*, stosowane — jak daje się zauważyć w kazaniach i okolicznościowych mowach synodalnych — coraz częściej od schyłku XVII w. Oznacza ono niewątpliwie obszar dominacji języka i kultury polskiej oraz katolicyzmu. Potwierdza to w pewnym sensie zamienne z pojęciami *Orbis Sarmaticus*, *Sarmatia* używanie terminu. Jeśli jednak Sarmację i sarmackość utożsamiano z państwem szlachty polskiej i szlacheckością, to wydaje się, że określenie *Orbis Polonus* można uznać za bardziej ogólne i pojemne — obejmujące również obiektywnie nieszlachtę polskiego języka i wiary katolickiej. W wyniku rozwoju zakresu tego pojęcia nastąpiło w epoce oświecenia, jak wiemy, wymienienie go przez pojęcie narodu — już nie szlacheckiego, a polskiego⁶⁰.

⁵⁶ *Constitutiones synodales dioecesis Varmiensis, Brunsbergae* 1612, s. 71.

⁵⁷ CP, t. IX, s. 171. Por. W. Schenk, *Z dziejów liturgii w Polsce*, [w:] *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, t. 1, Lublin 1969, s. 190.

⁵⁸ Por. *ibidem*, s. 190—193 oraz *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, pod. red. R. Gustawa, OFM, Poznań 1971, według hasel.

⁵⁹ *Constitutiones synodales dioec. Luceoriensis...1726*, k. E₃.

⁶⁰ Np. u J. Kossakowskiego, *op. cit.*, s. 114—118. Także u innych pisarzy oświecenia — por. K. Bartkiewicz, *Oświeceniowe spory i dociekania wokół początków narodu polskiego*. [w:] *Świadomość historyczna Polaków*, pod. red. J. Topolskiego, Łódź 1981, s. 301—303.

W konkluzji powyższych rozważań wolno, jak się zdaje, stwierdzić, że potrydencki Kościół katolicki wciągał lud w obręb narodu. Mimo zeszlachcenia instytucji Kościoła, mimo schlebiania megalomanii szlacheckich Sarmatów jego oficjalna ideologia, wspomagana przez charakterystyczny dla XVII i początku XVIII w. splot czynników (zagrożenie ze strony państw niekatolickich), nie dopuszczała do całkowitego wykluczenia chłopów ze wspólnoty Polaków. Trudno odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu najogólniej pojęty lud był odbiorcą świadomym, lub chociaż nieświadomym, ideologii Kościoła i kształtowanych przez jego propagandę stereotypów. Dotarcie do wiejskich archiwów parafialnych przyniosłoby niewątpliwie nowe źródła pomocnicze dla prób rekonstrukcji świadomości chłopów, a już na pewno kleru parafialnego najbliższej z ludem związanego.

Le problème de l'intégration sociale à la lumière des statuts synodaux de l'Eglise post-tridentine

L'article est né de l'analyse des textes des statuts synodaux de l'Eglise catholique de la République nobiliaire à l'époque post-tridentine (jusqu'au milieu du XVIII^e s.). Etant donné qu'elle disposait d'immenses possibilités institutionnelles d'exercer son action, l'auteur étudie son influence sur la formation des liens sociaux, surtout sur le terrain des paroisses. L'Eglise agissait sur la plèbe et la population rurale par les offices, les écoles, les hôpitaux, les confréries. Elle soulignait cependant les liens de la langue polonaise avec la foi catholique. Cela engendrait des conflits parmi les populations mixtes au plan confessionnel et national d'une partie de la République. Ces questions se présentaient autrement sur les territoires ethniquement polonais. Le culte des patrons nationaux et locaux ainsi que les offices à l'intention du Royaume attachaient le peuple à l'idée de l'Etat-patrie. En associant la notion de polonité au catholicisme, l'Eglise a facilité à l'époque des Lumières la reconnaissance de la paysannerie comme une partie constitutive de la nation polonaise.