

JANUSZ TAZBIR  
(Warszawa)

## ROLA ŻYWEGO SŁOWA W POLSKIEJ PROPAGANDZIE WYZNANIOWEJ

„Lepszy jest zawsze żywy głos niż zdechła skóra, co ją na pergamin wyprawują”.

Mikołaj Rej, *Żywot człowieka poczciwego*, księgi I, kapitulum V.

Wynalazek sztuki drukarskiej wyprzedził o przeszło pół wieku początki reformacji. Rychło też słowo drukowane stało się potężnym narzędziem propagandy nowego ruchu<sup>1</sup>, z kolei zaś protestanci przyczynili się waleśnie do dalszego rozwoju czarnego kunsztu. Wzajemny związek był tak ścisły, iż nie sposób ustalić kto komu więcej zawdzięczał: uczniowie Lutra i Kalwina następcom Gutenberga, czy odwrotnie. Mc Luhan w swoim głośnym studium *The Gutenberg Galaxy* wysunął tezę, iż decydującym czynnikiem przemian w dziejach ludzkości było stałe przyspieszenie obiegu informacji, co za każdym razem powodowało rodzaj „eksplozji” społecznej. Następował mianowicie rozpad tych stosunków międzyludzkich, które powstały na gruncie poprzedniego, bardziej powolnego systemu przekazu informacji<sup>2</sup>. Hipoteza Mc Luhana w wielu punktach wydaje się wątpliwa; z pewnymi zastrzeżeniami dałoby się ją jednak zastosować do wielkiej wspólnoty religijnej, jaką była chrześcijańska, przedreformacyjna Europa.

Po raz pierwszy w dziejach ludzkości propaganda religijna mogła wykorzystać obok żywego słowa, obrazu czy muzyki także i sztukę typograficzną. Jeszcze wczesny włoski humanizm lub czeski husytyzm z konieczności bez niej się obywały, ale już szermierze protestantyzmu chwycili z całym zapalem po nową broń intelektualnego oddziaływania. Niektórzy badacze wystąpili z twierdzeniem, iż mapa wpływów reformacji pokrywa się, z grubsza biorąc, z zasięgiem i poziomem alfabetyzacji. Warstwy, w których zdecydowana większość umiała czytać i pisać, szybciej i chętniej przyjmowały nową wiarę<sup>3</sup>. Hipoteza ta sprawdza się do pewnego stopnia również i na terenie

<sup>1</sup> Zwracają na to uwagę L. Febvre i H. J. Martin, *L'apparition du livre*, Paris 1958, s. 285 nn. (*Le livre et la Réforme*). Por. też A. Kawecka-Gryczowa, *Nieznany bibliofil polski XVI wieku Maciej Bech*, „Roczn. Biblioteczne” 1977, z. 1—2, s. 120.

<sup>2</sup> M. Mc Luhan, *La Galaxie Gutenberg. Face à l'ère électronique les civilisations de l'âge oral à l'imprimerie*, Paris 1967, passim.

<sup>3</sup> Zwrócono na to uwagę w czasie polsko-brytyjskiej konferencji historyków (kwiecień 1978 r. Warszawa).

Polski. Z jednej bowiem strony Mazowsze, region o przypuszczalnie największym procencie analfabetów, pozostało głuche na hasła reformacji<sup>4</sup>, z drugiej zaś były na nią podatne najbogatsza i oświecona szlachta oraz patrycjat miejski. Jak wynika z ostatnich badań A. Wyczańskiego i W. Urbana, wśród tej pierwszej ponad 90% mężczyzn (oraz połowa kobiet) umiała czytać i pisać, jeśli zaś idzie o patrycjat odpowiednie liczby kształtowały się w granicach 70—90% dla mężczyzn i ok. 25% dla kobiet<sup>5</sup>.

Jak od dawna wiadomo, w zakresie drukowanej propagandy protestanci, nie tylko zresztą polscy, początkowo zdecydowanie górowali nad katolikami. Wśród szlachty zwolennicy reformacji stanowili nie więcej niż 20% (pomiędzy patrycjatem nieco więcej), równocześnie w ich rękach znajdowała się niemal połowa wszystkich drukarni, działających na terenie Rzeczypospolitej<sup>6</sup>. Znaczna część różnowierczych publikacji wychodziła w rodzimych językach potencjalnych odbiorców, podczas gdy katolicy po dawnemu trzymali się łaciny. Nie oni też, ale protestanci pierwsi wprowadzili w obieg nowe gatunki literatury religijnej, takie jak kancjonały, postylle czy dramaty osnute na tematyce biblijnej.

Wiemy, iż reformacja przynosiła ze sobą demokratyzację sporów religijnych; zwolennicy Rzymu z ubolewaniem podkreślali, że w kwestiach wiary rozprawiają szewcy, krawcy i piekarze. Szczególnym niepokojem napępiał jednak „papistów” fakt, iż dla zwolenników reformacji hasło *ad fontes* oznaczało konieczność powrotu do Biblii, typografie wyrzucały zaś corocznie setki egzemplarzy Pisma św. i to po niezbyt wygórowanych cenach. Kacerski druk sam z siebie ułatwiał krążenie idei reformacyjnych, przy czym korzystanie z niego wymagało tylko znajomości sztuki czytania, stąd też protestanci kładli taki nacisk na naukę alfabetu.

Nie jest rzeczą przypadku, że przynajmniej w Polsce walka z nową wiarą przez długi czas skupiała się bardziej na ściganiu „heretyckich” druków (Biblii, kancjonałów lub pamfletów) niż na prześladowaniu wędrownych predykantów lub zdradzających skłonności do kacerstwa księży. Jeśli rewizje w bagażach wędrownych kupców czy w domach mieszczańskich (bo szlacheckie były na mocy prawa przed nią chronione) ujawniały druki o treści religijnej, czyniło to posiadacza, jeszcze przed zapoznaniem się z ich treścią, podejrzany w oczach władz kościelnych i świeckich. Świadczyło bowiem, że pragnie na własną rękę, bez pośrednictwa kleru, roztrząsać kwestie wiary. A więc, że nie wystarcza mu żywe słowo Boże wysłuchiwane z kazalnicy lub podczas spowiedzi. Dla warstw oświeconych polska reformacja była przede wszystkim wielką przygodą intelektualną, co już samo przez się zakładało konieczność nieraz dość intensywnych lektur.

<sup>4</sup> Oddziaływały tu oczywiście również i inne przyczyny — por. na ten temat J. Tazbir, *Piotr Skarga, szermierz kontrreformacji*, Warszawa 1978, s. 10 n.

<sup>5</sup> A. Wyczański, *Alphabétisation et structure sociale en Pologne au XVI<sup>e</sup> siècle*, „Annales. Économies. Sociétés. Civilisations”, 1974, nr 3, s. 705 nn. oraz W. Urban, *Umiejętność pisanania w Małopolsce w drugiej połowie XVI wieku*, „Przegl. Hist.” 1977, z. 2, s. 231 nn.

<sup>6</sup> Por. J. Tazbir, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w.*, Warszawa 1967, s. 177. Nie bez znaczenia było tu niemieckie pochodzenie większości drukarzy. Wiadomo zaś, że rodacy Lutry okazywali się w Rzeczypospolitej najbardziej podatni na propagandę nowej wiary. Na inne przyczyny sympatii drukarzy dla reformacji zwracają uwagę Febvre i Martin, o.c. s. 289.

To, co powiedzieliśmy poprzednio, nie znaczy oczywiście, aby Kościół katolicki lekcewał sobie druk jako narzędzie propagandy. Wręcz przeciwnie, w miarę rozwoju polemiki wyznaniowej doceniał je coraz bardziej, choć jeszcze w drugiej połowie XVI w. jezuita musieli walczyć z konserwatywną opozycją dowodzącą, iż ogłaszanie dzieł polemicznych przynosi więcej szkód niż korzyści. Alfonso da Pisa, włoski profesor kolegium jezuickiego w Poznaniu, starał się w 1582 r. przekonać gen. Aquavivę, że finansowanie polemik stanowi najlepszą lokatę kapitałów. Towarzystwo Jezusowe posiada wielu kaznodziejów, „a przecież jedna książka więcej znaczy niż tysiąc kazań, i to przede wszystkim w Polsce, gdzie szlachta przebywa zwyczajnie nie w miastach, ale na wsiach, do których łatwiej docierają książki niż kaznodzieje...”<sup>7</sup>.

Z drugiej zaś strony protestanci nie rezygnowali bynajmniej z ustnego głoszenia „szczyrego słowa Bożego”<sup>8</sup>. Pierwszymi tego słowa propagatorami w Gdańsku, Krakowie czy Wilnie byli właśnie kaznodzieje, w znacznej mierze eks-księża, którzy ze starego Kościoła wynieśli przekonanie, że do duszy najszybciej i najskuteczniej trafia się przez kazanie. Książd-kaznodzieja był jeszcze w XVII w. symbolem kapłana protestanckiego na Litwie. I nie jest może rzeczą przypadkiem, iż najbardziej aktywnie prowadzili propagandę ustną Bracia Czescy, sekta silnie nawiązująca do tradycji husytów, z konieczności obywatelskiej się bez usług sztuki typograficznej. Bracia przez długi czas z jednej strony opierali się np. edycji postylli (tak popularnych w innych środowiskach różnowierczych) w przekonaniu, że będą się nimi wyręczać bardziej leniwi kaznodzieje. Z drugiej zaś utrzymywali spowiedź, unikając natomiast publicznych dysputacji religijnych<sup>9</sup>.

Jeszcze chętniej posługiwał się żywym słowem Kościół katolicki, który jego przydatność stwierdził w trakcie wielowiekowej praktyki. Jeśli zaś sięgał do druku, to widział w nim dość często malum necessarium: konieczność przeciwdziałania propagandzie różnowierczej w ten właśnie sposób uprawianej. Kaznodziejstwo w języku rodzimym uważał za rzecz oczywistą, natomiast z wieloma oporami godził się na wprowadzanie polskich śpiewów kościelnych, najbardziej niechętnie zaś na inne niż łacińskie druki wyznaniowe<sup>10</sup>.

Podnosi się — i słusznie — zasługi kontrreformacji dla rozwoju narodowej literatury łotewskiej, estońskiej czy litewskiej. Warto jednak pamiętać, iż było to po części działanie pod przymusem. Zwłaszcza na terenach Inflant czy na Litwie kler był zbyt szczupły na to, aby mógł prowadzić akcję misyjną za pomocą żywego słowa. Co ważniejsze, nie znał języków miejsco-

B. Natoński, *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna w XVII i XVIII wieku. Nauczanie i piśmiennictwo* [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, pod red. M. Rechowicza, t. II, cz. I, Lublin 1975, s. 117 n.

<sup>7</sup> Posługiwali się nim m.in. anabaptyści niemieccy prowadząc agitację wśród chłopów. Por. H. G. Streubel, *Des Bauern Wort in des Bauern Kampf. Wirkung der Rede in den Volkserhebungen der frühbürgerlichen Revolution*, Jena 1975, passim.

<sup>9</sup> Zwróciła na to uwagę J. Dworzaczkowa w trakcie dyskusji nad tym referatem (podczas sesji Instytutu Historii PAN, 29–30 XI 1978, poświęconej kulturze baroku).

<sup>10</sup> B. Herbst tłumacząc się (w przedmowie do książki, *Nauka prawego chrześcijaństwa*, Kraków 1566) z napisania jednego z pierwszych katechizmów w języku polskim, przyznaje wprost: „gdyby nie było tego potrzeba dla jadu kacerskiego, nigdy bym ja tego nie uczynił”.

wej ludności: pierwsze pokolenie polskich jezuitów stanowili w dużym procencie obcy przybysze. W jeszcze większym stopniu dotyczyło to zresztą szermierzy reformacji, rekrutujących się z Niemców, Włochów czy Francuzów. I jeśli katolicy opowiadali sobie z uciechą jak Bernardyna Ochina, który agitował na krakowskim rynku za poligamią, obity rozeźlone przekupki, najwidoczniej liczyli na naiwność słuchaczy. Trudno sobie bowiem wyobrazić, aby zacne straganiarki знаły włoski czy łacinę<sup>11</sup>.

Zwolennicy reformacji byli zafascynowani możliwościami, jakie niósł za sobą tak nowy jeszcze wynalazek, zwłaszcza iż w swych początkach druk cieszył się znacznie większym niż później autorytetem „i w oczach czytelnika nie mógł zawierać nic innego jak tylko prawdę”<sup>12</sup>. Sukcesy nowej wiary brano czasem za wynik szerokiego kolportażu broszur luteranckich. Nie przypadkowo sympatyzująca z nowym ruchem szlachta wielkopolska domaga się w 1534 r. przede wszystkim swobody druku w języku polskim, przy czym miała ona dotyczyć zwłaszcza tekstu Pisma św.

Uprawiana przez katolików propaganda ustna odwoływała się nie tylko do wielowiekowych doświadczeń Kościoła, ale w znacznym stopniu również do praktyki polskiego życia politycznego XVI w. W systemie absolutnym wiele rzeczy można było nakazać, gdy tymczasem tzw. demokracja szlachecka opierała się na perswazji, a zwolenników należało sobie jednać umiejętną argumentacją. Opinia publiczna była w Polsce istotnym czynnikiem wpływającym na decyzje władzy centralnej, jej urabianie zaś ważnym elementem gry politycznej. Czyniono to na sejmiku i w sejmie, na dworach magnackich i w kościele, w dużym stopniu właśnie przy pomocy żywego słowa. Czasami przygotowywano sobie konspekty przemówień (vota senatorskie i inne), niektórych mów uczono się przedtem na pamięć (o jej kształcenie m.in. z uwagi na przydatność pamięci dla popisów retorycznych, troszczyły się szkoły). Nie zmienia to jednak faktu, iż wygłaszanie oracji z kartki występowało na ogół rzadko. Tak częste na zgromadzeniach publicznych starcia i konflikty wymagały przemówień ex promptu: mówcy, którzy nie potrafili temu sprostać wypadali z gry parlamentarnej. Przekazywanie rozporządzeń miejscowych władz czy królewskich orędzi także odbywało się drogą ustną. Jakże często odczytywał je marszałek na sejmiku czy ksiądz z ambony. Rozlepiając w r. 1534 swe głośnie później plakaty paryscy zwolennicy reformacji naśladowali po prostu tamtejsze władze miejskie, które w ten właśnie sposób (poprzez „les lectures urbaines”, jak je nazywają francuscy historycy), komunikowały swą wolę ludności. Tymczasem w miasteczkach polskich jeszcze do końca XIX w. czynił to woźny, „odbębniający” na rynku uchwały magistratu. Jedynie w największych skupiskach miejskich pod koniec XVIII stulecia zaczęto w tym celu używać plakatów<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> A. Brückner, *Różnowiercy polscy. Szkice obyczajowe i literackie*, Warszawa 1962, s. 113, 144.

<sup>12</sup> J. Ellul, *Histoire de la propagande*, Paris 1967, s. 51. Tak jeszcze w XX w. odbierali słowo drukowane prości ludzie: napisane, a więc musi być prawdą.

<sup>13</sup> Pisze o tym J. Maciszewski, *Mechanizmy kształtowania się opinii publicznej w Polsce doby kontrreformacji* [w:] *Wiek XVII-Kontrreformacja-Barok*. Prace z historii kultury, pod red. J. Pelca, Wrocław 1970, s. 58, 64. Por. tenże, *Kultura polityczna Polski „złotego wieku”* [w:] *Dzieje kultury politycznej w Polsce*, Warszawa 1977, s. 11 n.

Tak się złożyło, iż początek prowadzonej na szeroką skalę katolickiej propagandy wyznaniowej zbiegł się w Polsce z ostatecznym ukształtowaniem się modelu ustrojowego szlacheckiej Rzeczypospolitej. Stąd też propaganda ta musiała dostosowywać środki swego oddziaływania do istniejących warunków politycznych. Warto przy tym pamiętać, iż wyjątkowo liczny stan szlachecki składał się u nas 60% ze szlachty zagrodowej, do której dotarcie za pomocą słowa drukowanego było zgoła niemożliwe. Zdaniem cytowanych już Wyczańskiego i Urbana, taki sam procent najuboższej szlachty umiał się zaledwie podpisać, 25% i tego nie potrafiło, a tylko 15% znało sztukę czytania i pisania<sup>14</sup>. Nic przeto dziwnego, że w szlacheckiej Rzeczypospolitej większość aktów kupna-sprzedaży zawierano ustnie, gdy tymczasem nad Sekwaną notariat dość wcześnie stał się potężną instytucją, nieodzowną w życiu publicznym.

Przeniesienie w drugiej połowie XVI w. centrum życia politycznego do stolicy zmajoryzowanego przez ową gołotę Mazowsza sprawiło, iż właśnie szlacheccy „idiotae” (jak nazywano wówczas ludzi niewykształconych oraz analfabetów) zaczęli — przynajmniej formalnie — współdecydować nawet o obiorze króla. W warunkach wolnej elekcji wielkie kariery polityczne robili ludzie doskonale władający żywym słowem, jeśli nie polskim, to przynajmniej łacińskim. Nie darmo popularnego marszałka izby poselskiej Mikołaja Sienickiego (notabene arianina) nazywano Demostenesem sejmów polskich.

W pierwszej połowie XVII stulecia Maciej Kazimierz Sarbiewski pisał, iż „jak Hiszpan jest z natury teologiem, Włoch filozofem, Francuz poetą, Niemiec historykiem, tak Polak mówcą”. I dodawał, iż gdzie indziej „wymowa znajduje schronienie w książkach”, gdy tymczasem w szlacheckiej Rzeczypospolitej najpełniejszy wyraz zyskuje w żywym słowie. „na zebraniach, w sądach, na sejmach”<sup>15</sup>. Znaczenie wymowy podkreślało wielu wybitnych przedstawicieli literatury polskiej z Łukaszem Górnickim, Wawrzyńcem Goślickim i Jakubem Górskim na czele. Uwzględniano retorykę w renesansowych programach pedagogicznych. Konfratry Sarbiewskiego ją właśnie uważali za jeden z istotnych celów nauczania w kolegiach zakonnych. Marcin Łaszcz w 1594 r. pisał, iż wśród tych co występują w senacie lub w kole rycerskim łatwo rozpoznać wychowanków szkół jezuickich<sup>16</sup>. W stwierdzeniu tym wolno odczytać dumę nie tylko z pięknej retorycznie formy wygłaszanych przemówień, ale i z ich treści, w pełni odpowiadającej doktrynie propagandowej polskiej kontrreformacji.

Słusznie zwrócono niedawno uwagę (Z. Lewinówna), iż tak zwana gawęda szlachecka jest gatunkiem znanym tylko literaturze polskiej. Gawęda wyrosła na gruncie kultury szlacheckiej, „a kultura codzienności Polski szlacheckiej, to kultura słowa mówionego [...] Górna i ozdobna swada polska istniała jako wartość sama w sobie, a umiejętność głoszenia oracji zapewniała pozycję społeczną. Słowo królowało też w bujnie kwitnym życiu towarzyskim”<sup>17</sup>. Nie znaczy to oczywiście, aby już w XVI w. nie

<sup>14</sup> Por. przyp. 5.

<sup>15</sup> M. K. Sarbiewski, *O poezji doskonałej czyli Wirgiliusz i Homer*, Wrocław 1954, s. 201.

<sup>16</sup> Tazbir, *Piotr Skarga*, s. 34.

<sup>17</sup> Z. Lewinówna w *Postłowie* do: H. Rzewuski, *Pamiętki Soplicy*, Warszawa 1978, s. 428 n. Gościnność staropolska istotnie mogła wpływać na rozwój wymowy.

prowadzono agitacji politycznej również i przy pomocy druku (zwłaszcza ulotnych broszur). Warto jednak zauważyć, że dwa bloki publicystyki politycznej wydane przez Czubka są w znacznej mierze oparte na materiałach rękopiśmiennych. Sporą część głośniejszych utworów drukowanych stanowiły zaś mowy, noszące również w tytule słowa „oratio” czy „kazanie”. I choć do druku zazwyczaj je przerabiano lub poszerzano, nie zmienia to faktu, iż punktem wyjścia wielu publikacji było właśnie żywe słowo. Oratorski lub nawet kaznodziejski sposób zwracania się do czytelnika występuje u wielu pisarzy odrodzenia, z Mikołajem Rejem i Janem Kochanowskim na czele. Powstał nawet osobny gatunek poetycki nazywany votum. Była to w pewnym sensie wypowiedź programowa nawiązująca swą treścią oraz kompozycją do wygłaszanych na sejmach wotów senatorskich.

Poświęcając tak wiele miejsca propagandzie politycznej nie sądzę abym odbiegał od tematu mego artykułu, życie polityczne pozostawało bowiem w ścisłym związku z wyznaniowym. Występująca na synodach różnowierczych szlachta czerpała całymi garściami z doświadczeń sejmikowych. Wolność propagandy reformacyjnej była zaś dla niej związana z ogólną swobodą druku i słowa, jaka przysługiwała temu stanowi. Hasło walki z tyranią papieską brzmiało sympatycznie i zrozumiale dla ludzi, którzy w obronie swoich przywilejów przed świeckim despotyzmem widzieli święty obowiązek szlachty.

Podobnie jak władza świecka, nawet najwyższa, musiała przekonać obywateli, tak i polska kontrreformacja, nie mogąc sięgać do argumentu więzienia, wygnania czy stosu, tym większe znaczenie przypisywała wszelkim formom perswazji, stosowanej zresztą na wszystkich szczeblach drabiny społecznej, od magnaterii po plebs miejski. Szczególną rolę odgrywały tu dysputacje religijne.

Ponieważ reformacja przyszła do Polski ze znacznym opóźnieniem, więc i dysputacje religijne rozpoczęły się tu dopiero w drugiej połowie XVI w. Żadnej z nich nie da się też pod względem znaczenia i rozgłosu porównać do rozmów religijnych w Lipsku (1519), Marburgu (1529), Augsburgu (1530) czy Poissy (1561). Polskie dysputacje nosiły lokalny i dość specyficzny charakter; tylko sandomierska (1570) odbiła się głośniejszym echem w innych krajach Europy. Tymczasem na zachodzie Europy przynajmniej niektóre z rozmów stanowiły słupy milowe w rozwoju protestantyzmu, wpływając decydująco na jego postawę wobec obozu katolickiego. Podejmując je w 1519 czy 1529 r. wychodzono z naiwnego przekonania, iż wystarczy ludziom wyłożyć przekonywająco pewną prawdę, aby ją przyjęli. W chwili natomiast gdy rozpoczynano w Polsce pierwsze poważniejsze dysputacje, złudzenie to podzielali już tylko nieliczni.

Wśród polemik pomiędzy zwolennikami starego Kościoła a szermierzami nowej wiary czołowe, pod względem zarówno ilościowym jak i jakościowym, miejsce zajmowały u nas spory katolików nie z luteranami czy kalwinami, lecz z antytrynitarzami. Otóż w żadnym innym kraju, poza jednym tylko Siedmiogrodem, „papiści” nie prowadzili rozmów religijnych z przedstawicielami tzw. radykalnej reformacji. Podczas gdy na zachodzie Europy podejmowano je często z inicjatywy dworu królewskiego (Francja) czy książąt (Niemcy), to w Polsce wychodziła ona od świeckich protekto-

rów ruchu reformacyjnego. Szlachcie, a jeszcze bardziej magnaterii przyświecały polityczne cele. Ze zwycięstwem reformacji wiązała ona możliwość rozciągnięcia swej hegemonii w państwie również i na życie wyznaniowe. Stąd też rozmowy religijne na temat unii wyznań protestanckich traktowała do pewnego stopnia jako część życia politycznego. Występując na synodach różnowierczych czerpała zaś całymi garściami z doświadczeń sejmikowych. Wolność propagandy reformacyjnej była dla tej warstwy ściśle związana z ogólną swobodą druku i słowa, jaka przysługiwała szlachcie. W roli świadków i moderatorów rozmów religijnych pojawiali się ci sami nieraz ludzie, którzy byli liderami stronnictw parlamentarnych. Dysputyce urządzano w trakcie obrad sejmowych, aby umożliwić udział w rozmowach przybyłym w charakterze posłów czy senatorów dygnitarzom. Rozmowy religijne odbywały się przeważnie w kościołach katolickich. Pamiętajmy jednak, iż różnowiercza szlachta dość często odwiedzała ich progi i to bynajmniej nie w kultowych celach. Tam bowiem organizowano sejmiki szlacheckie, o przebiegu równie nieraz jak i dysputyce burzliwym.

Nadrzędność celów politycznych, plebejskie pochodzenie większości ministrów, słabe w gruncie rzeczy zainteresowanie szlachty dla dogmatycznej strony polskiej reformacji — wszystko to sprawiało, iż traktowała ona spory teologów z ostentacyjnym i gorszącym nawet lekceważeniem. Podczas dysputyki piotrkowskiej z 1565 r. (kalwinów z antytrynitarzami) panowie, pochłonięci toczącym się równoległe sejmem, na wszystkich sesjach wzywali do pośpiechu, wskutek czego za każdym razem obradowano nie dłużej niż dwie godziny. Jeden z dostojników (Mikołaj Firlej) tak ostentacyjnie i lekceważąco się uśmiechał, iż skromny minister ariański (Jerzy Szoman) ośmielił mu się, acz z pewną obawą, zwrócić uwagę. Szlachta patrzyła z pobłażliwością na ordynarną nieraz kłótnię ministrów, ale sama nie brała w niej udziału<sup>18</sup>. Dość szybko też polemisci kalwińscy z ubolewaniem odnotowują, iż „teologija [...] wszystka ludziom lędwie nie obrzydła”<sup>19</sup>. Okazało się również, że sarmacki homo ludens umiał i z dysputyki uczynić formę swoistej rozrywki. Wizytator polskiej prowincji dominikanów, Damian a Fonseca, wspomina, że w 1617 r. podczas bankietu w należących do książąt Czartoryskich Sarnach (na Wołyniu) zmuszano go do dysputyki ze szlachcicem ariańskim na temat bóstwa Chrystusa. Miał w niej ponoć odnieść sukces, o czym świadczył aplauz ze strony mocno już zapewne podпитыh biesiadników<sup>20</sup>.

Można oczywiście zrozumieć powody, dla których ministrowie kalwińscy w pewnym momencie odmówili dalszych dysputyki z arianami; uznali je

<sup>18</sup> Zwraca na to uwagę K. Górski, *Grzegorz Paweł z Brzezin. Monografia z dziejów polskiej literatury ariańskiej XVI wieku*, Kraków 1939, s. 136 n.

<sup>19</sup> Tazbir, *Piotr Skarga*, s. 53. Podobne przejawy zniechęcenia odnajdujemy w poezji Jana Kochanowskiego, który w *Satyrze* pisał:

Dobrym chrześcijaninem nie tego ja zowę,  
Co umie dysputować i ma gładką mowę.  
Ale kto żywie według wolej Pana swego,  
Tego ja barziej chwałę niżli wymownego.

<sup>20</sup> J. Kłoczowski, *Wielki zakon XVII-wiecznej Rzeczypospolitej u progu swego rozwoju. Dominikanie polscy w świetle wizytacji generalnej z lat 1617—1619*, „Nasza Przeszłość”, t. 39, 1973, s. 148.

bowiem za bezcelowe gorszenie słuchaczy. (podobnie zresztą jak Bracia Polscy starali się z kolei ograniczać wewnątrzkościelne rozmowy religijne). Na uwagę zasługuje jednak fakt, że również i katolicy początkowo nie zapatrywali się najprzychylniej na prowadzenie publicznych dysputacji ze zwolennikami „herezji”. Po soborze trydenckim zdawano sobie sprawę, iż nigdzie w Europie nie doprowadziły one do uzgodnienia poglądów w sprawach wiary. Rozmowy religijne dawały wprawdzie sposobność do propagandy własnych poglądów i pogńębienia oponenta, ale równocześnie umożliwiały przeciwnikowi „zatruwanie” dusz ludzkich „herezją”. Dla różnowierców stanowiły natomiast jedyną sposobność publicznego głoszenia swoich poglądów, jaką katolicy jeszcze u nich tolerowali. Wszelką inną bowiem otwartą krytykę nauk i dogmatów „rzymskich” (z kaznodziejstwem protestanckim włącznie) księża uważali za bluźnierstwo, starając się ją w miarę możliwości ścigać sądownie, zwłaszcza gdy była połączona z zakłócaniem procesji czy nabożeństw. Nic więc dziwnego, że np. w dysputacji lubelskiej 1581 r. wzięli udział tylko nieliczni arianie. Chcieli bowiem pozostawić więcej miejsca katolikom, aby ci mogli posłuchać prawdy „o Bóstwie Syna Bożego” w ich własnej świątyni.

„Szczęśliwaś Polsko z Litwą, żeś się nasłuchiwała

Prawdy Bożej w rozmowach, coś przedtem wzgardzała”-  
napisał po latach o tych spotkaniach Andrzej Lubieniecki młodszy<sup>21</sup>.

Warto przypomnieć, iż wśród jezuitów działających w Polsce występowali początkowo przeciwnicy prowadzenia nawet drukowanej polemiki wyznaniowej. Twierdzili oni bowiem, że w jej wyniku „katolicy zaczynają wątpić w prawdy wiary, które dawniej, dopóki nie czytali pism polemicznych, niewzruszenie wyznawali”. Pisaniem o sprawach spornych „jątrzy się heretyków i pobudza ich do nowych wystąpień przeciw nauce katolickiej. I tak zarzuty i repliki mnożą się bez końca”. Podobne wątpliwości wysuwano również i przeciwko dysputacjom ustnym. Rektor poznańskiego kolegium jezuitów, Jakub Wujek, musiał np. przekonywać tamtejszego biskupa (Adama Konarskiego), że rozmowy religijne tylko wtedy grożą rozruchami jeśli są toczone po polsku i w obecności tłumu. Natomiast skoro się je przeniesie do sali szkolnej i podporządkuje określonym regułom, da to pożytek słuchaczom oraz podniesie ich na duchu<sup>22</sup>. Sami jezuita początkowo nie prowadzili dysputacji w ramach zajęć szkolnych, aby w ten sposób nie przyzwyczajając młodzieży do atakowania nauki Kościoła. Uprzedzenia wobec rozmów religijnych pozostały długo, skoro jeszcze w 1592 r. katolik Przyłępski musiał przekonywać tych współwyznawców, którzy owe dysputacje uważali za błędne czy nawet szkodliwe.

Publiczna dysputacja trąciła już zresztą sama z siebie niebezpiecznym nowatorstwem, poczętym z ducha reformacji. W średniowieczu nie pozwalano „heretykom” na otwarte głoszenie ich poglądów; Hus, który w tym m.in. celu pojechał do Konstancji, został przecież mimo „listu żelaznego” spalony na stosie. Rozmowy religijne toczono przeważnie w gronie fachowców;

<sup>21</sup> *Dysputacyj Braci Polskich katalog z rękopisu Andrzeja Lubienieckiego młodszego*, „Reformacja w Polsce”, R. IX—X, 1973—1939, s. 458 n.

<sup>22</sup> Natoński, o.c. s. 117, 98.



posiadały one wyłącznie zamknięty charakter. Ludzie świeccy byli zaś do nich rzadko dopuszczani, nawet w charakterze świadków<sup>23</sup>. Jedyne wyjątki czyniono dla wąskiego grona ówczesnej elity. Tymczasem na dysputacje staczone z katolikami przez arian schodziło się po kilkadziesiąt osób (w 1591 r. w Śmiglu było ich nawet około 150) i to spośród „ludu pospolitego”, a więc ludzi zarówno niewykształconych, jak i świeckich. Do grona tych ostatnich katolicy zaliczali także ministrów protestanckich, których nie uważali za duchownych. Dlatego też jezuita zarzucał arianom, iż w charakterze uczestników oraz widzów dysputacji sprowadzają „oracza, mydlarza, stolarza, niewiasty i inszych ludzi motłoch, którzy u was są doktorami i kaznodziejami”<sup>24</sup>.

Katolickie zastrzeżenia przeciwko dysputacjom wynikały także z prowadzenia ich w języku polskim. Zdaniem zwolenników Rzymu łacina miała nie tylko odgradzać sprawę wiary od tłumy, ale i stanowić barierę uniemożliwiającą laikom mieszanie się do kwestii zastrzeżonych dla teologów. Należeli oni niewątpliwie do fachowców wysokiej klasy, ci zaś w żadnej epoce i w żadnej dziedzinie nie tolerują mieszania się profanów. Nie bez znaczenia był i ten wzgląd, iż polszczyznę uważano za zbyt słabo jeszcze rozwiniętą, aby mogła służyć w dziedzinie teologii czy filozofii. Łacina utrzymuje się również i w krajach protestanckich w tych dziedzinach, gdzie sprawy terminologii odgrywały istotną rolę. Katolicy obawiali się ponadto iż błędny lub wręcz tendencyjny przekład różnych terminów może stać się źródłem nowych „herezji”.

Odpowiadając w 1574 r. negatywnie na propozycję kalwinisty, Jakuba Niemojewskiego, odbicia rozmowy religijnej w języku polskim, jezuita jako uzasadnienie swego stanowiska podali, iż „między nami są niektórzy, co i słówka po polsku nie umieją [...] A też, że nie chcemy mieć vulgum iudicem controversiarum ale eruditos”<sup>25</sup>. Obok więc obawy przed wytaczaniem sporów i wątpliwości religijnych na forum publiczne istotny był i wzgląd praktyczny. W pierwszym okresie działalności jezuitów w Polsce znaczną część ich członków stanowili Włosi, Hiszpanie czy Niemcy, którzy nie mogliby prowadzić rozmów religijnych w innym języku jak tylko łacińskim. Zwrócił na to zresztą uwagę jeden z polemistów kalwińskich, który zarzucał jezuitom, iż będąc cudzoziemcami pogardliwie traktują polszczyznę. Inni różnowiercy twierdzili, że jezuita nie chcą mówić po polsku (choć w tym języku oczerniają ich na piśmie), aby prości ludzie nie zorientowali się w błędach nauki katolickiej. Jezuita zapomnieli, iż św. Augustyn prowadził spory z manichejczykami oraz arianami „w obecności człowieka pospolitego”<sup>26</sup>. Dopiero w XVII w. kiedy kadra kierownicza zakonu ulegnie gruntownemu

<sup>23</sup> Inkwizytor hiszpański Mikołaj Emeryk pisał: „disputare de fide clericis litteratis licet; laicis autem et praesertim illiteratis non licet” (*Directorium inquisitorum*, Romae 1578. s. 50 n.).

<sup>24</sup> Por. S. Tworek, *Dysputacja lewartowska w 1592 roku*, „Rocz. Lubelski” 3, 1960, s. 60 n.

<sup>25</sup> J. Tazbir, *Polemiki Jakuba Niemojewskiego z jezuitami poznańskimi* [w:] *Księga pamiątkowa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu dla uczczenia 600-lecia założenia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Poznań 1965, s. 246.

<sup>26</sup> *Ib.* s. 247 oraz J. Prażmowski, *De domo Petri*, Królewiec 1585.

spolszczeniu, jezuici nie będą już zgłaszać sprzeciwu wobec prowadzenia dysputacji w języku polskim. Z chwilą zaś gdy kontrreformacja poczuje się panem sytuacji w miastach (poza oczywiście terenem Prus Królewskich) przestanie żywić obawy przed tumultami religijnymi, do których mogą one doprowadzić. Chętnie też patrzy na tłumny napływ widzów na rozmowy religijne.

Stawały się one rodzajem „pojedyunku intelektualnego”, do którego oglądania dopuszczano również kibiców, bez specjalnej ich selekcji. Można było oczywiście nie przyjąć wezwania na ów pojedynek; nie wypadało jednak zbyt często odmawiać. Pociągało to bowiem za sobą uroczyste ogłoszenie tryumfu przez przeciwnika (przekonali się o tym jezuici poznańscy po odrzuceniu propozycji Jakuba Niemojewskiego).

Każdy pojedynek, zarówno orężny jak intelektualny, jest grą, ta zaś wymaga przyjęcia uzgodnionych obopólnie reguł. Stąd też przed dysputacją uzgadniano jej regulamin. Przewidywał on m.in., iż z obu stron zostaną powołani moderatorzy, którzy mieli czuwać nad spokojnym przebiegiem rozmów, a w razie potrzeby występować w roli rozjemców i sędziów. Obie strony zobowiązywały się do unikania ataków ad personam, zachowania spokoju i powagi. Za niestosowanie się do regulaminu moderatorzy mieli prawo wydalic osobnika zakłócającego spokój zebrania (po uprzednim dwukrotnym upomnieniu). Niekiedy, jak to miało np. miejsce w 1615 r. w Lublinie, już z góry nie wpuszczano do kościoła „nikogo pijanego, ani prostych ludzi i pacholików”<sup>27</sup>. Rolę dzisiejszej służby porządkowej pełnili zazwyczaj hajducy któregoś z możliwych świeckich protektorów. Miejscem rozmowy religijnej była z reguły przestrzeń zamknięta, w której można było zapewnić bezpieczeństwo jej uczestnikom. Spotykano się więc w domach zamożniejszej szlachty (ariańskiej, kalwińskiej czy katolickiej) lub w kościołach; w tym ostatnim przypadku różnowiercy otrzymywali odpowiednie gwarancje bezpieczeństwa.

Jak każde reguły gry sportowej, podobnie i regulamin rozmów religijnych nie zawsze był przestrzegany w praktyce. Miały one poważny i rzeczowy przebieg, kiedy krzyżowano argumenty z rycerskim przeciwnikiem. Zdarzało się jednak, iż strona silniejsza liczebnie stosowała różnego rodzaju drobne, lecz dokuczliwe szykany i utrudnienia. Bywało i tak, że w braku rzeczowych argumentów sięgano do wyzwisk, starając się na wszelkie sposoby ośmieszyć przeciwnika w oczach słuchaczy. Tak właśnie, jeśli wierzyć relacjom ariańskim, miało być podczas dysputacji w Lewartowie (1592). Czasami starano się przeciwnika raczej zagłuszyć (i to dosłownie, bo przez zakrzyczenie i nie-dopuszczenie do słowa) niż przekonać<sup>28</sup>.

Dawno już zauważono, że publiczne rozmowy religijne przypominały do pewnego stopnia widowiska teatralne; brało w nich udział najwyżej kilku aktorów-dysputantów, całą zaś resztę miał stanowić bierny tłum słuchaczy. Podobnie jednak jak widzowie teatralni włączali się często do rozgrywającej się na scenie akcji, komentując głośno jej przebieg czy nawet

<sup>27</sup> *Dysputacje arian polskich*, „Reformacja w Polsce”, R. VII—VIII, 1935—1936, s. 355.

<sup>28</sup> Por. J. Tazbir, *Walka z Braćmi Polskimi*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. I, 1956, s. 181 n.

obrzucając różnymi przedmiotami niesympatyczne dla siebie postacie, tak i słuchacze rozmów religijnych nie zawsze pozostawali bierni. Na dysputacji lubelskiej 1586 r. doszło podobno nawet do poturbowania arian (przeciwnicy jezuitów pisali potem, iż Bracia Polscy „obsypani stekiem wyzwisk i pogroźek zostali wyrzuceni, ich zaś przywódca Niemojewski otrzymał nadto cięgi”) <sup>29</sup>. Podczas następnej dysputacji, odbytej tamże w 1596 r. tylko rozwiązanie siłą zebrania (przez podczaszego koronnego, Jana Ostroroga) zapobiegło wybuchowi tumultu antyariańskiego. Atmosfera podczas takich spotkań musiała być w ogóle napięta; kiedy w 1591 r. dysputowano w kościele św. Wita w Śmiglu, katolicy po zerwaniu rozmowy rzucili się w popłochu do drzwi mówiąc: „uciekajmy stąd, bo panowie Lutry z kościołem [nas] zapalą” <sup>30</sup>.

W miarę sukcesów kontrreformacji na placu boju z katolikami pozostają niemal sami tylko arianie. Przedstawiciele innych odłamów reformacji zaczynają się stopniowo uchylać od podejmowania publicznych rozmów religijnych. Wchodzą one natomiast do programu nauczania w kolegiach jezuitów. Przy okazji różnych uroczystości urządzali tam oni obrony spornych tez, na które zapraszano również i dysydentów (i to z prawem zabierania głosu). Z czasem w braku rzeczywistych oponentów ojcowie Societatis Iesu zaczęli organizować pseudodysputacje, w których jedni ich uczniowie odgrywali rolę „obronców” herezji, inni zaś szermierzy katolicyzmu. Wynik takich spotkań był łatwy do przewidzenia i jedynie w nowo-mowie tamtych czasów mogły zyskać miano dysputacji. Szkoleniowe polemiki miały na celu nie tylko urabianie nastrojów tłumu w kierunku dla kontrreformacji pożądanym, ale i przygotowanie uczniów kolegiów do przyszłych utarczek słownych z różnowiercami. Tego rodzaju polemiki można więc uznać za rodzaj manewrów na froncie konfliktów wyznaniowych. Jezuita przywiązywali do nich szczególną wagę. Nauczaniu teologii pozytywno-kontrowersyjnej poświęcano w ich kolegiach sporo miejsca i czasu; w wielu z nich istniały specjalne katedry tego przedmiotu mające na celu nie tylko przygotowanie autorów dzieł polemicznych, ale i szkolenie uczestników dyskusji, prowadzonych za pomocą żywego słowa.

Fryderyk Bartsch, długoletni wykładowca kontrowersji religijnych w diecezjalnym i papieskim seminarium w Braniewie polecał swym uczniom, aby w polemice z luteranami zwracali szczególną uwagę na takie problemy, jak kwestie komunii pod jedną lub dwiema potacjami, a zwalczając kalwinów kładli nacisk na realną obecność Chrystusa w Eucharystii. Do specyfiki polskiej wolno zaliczyć niewątpliwie po pierwsze to, że Bartsch akcentował konieczność obrony chrztu dzieci przed zwolennikami anabaptystów a bóstwa Chrystusa i Ducha Świętego przed antytrynitarzami. Po drugie zaś pisał on obszernie o potrzebie przygotowania się do rozmów religijnych z prawosławnymi, którzy wyznają błędne poglądy na temat wzywania świętych, tradycji Kościoła, prymatu papieża, czyszcza, celibatu czy wreszcie pochodzenia Ducha Świętego <sup>31</sup>.

<sup>29</sup> *Literatura antyjezuicka w Polsce, 1578—1625*, oprac. J. Tazbir, Warszawa 1963, s. 55.

<sup>30</sup> *Dysputacje arian polskich*, s. 350.

<sup>31</sup> Natoński, o.c. s. 96.

Liczne źródła katolickie mówią, że w wyniku dysput nawrócił się jeden czy nawet kilku z „heretyckich” słuchaczy. Nie znamy jednak przypadku, aby skłoniły one któregoś z dyskutantów do zmiany nawet nie konfesji, ale choćby swego stanowiska w tych czy innych kwestiach wiary. Najwyżej chwalono się, iż któryś z oponentów chwilowo oniemiał, nie mogąc znaleźć repliki, czy też dlatego, że Bóg odebrał mu mowę. Nic więc dziwnego, iż ks. Hieronim Powodowski po rozmowie religijnej z Braćmi Polskimi, odbytej w 1579 r. (w Lublinie) zapytany o rezultaty takich spotkań miał dać znak ręki, jakim głuchoniemi „ścięcie człowieka ukazują”<sup>32</sup>. W ten sposób chciał powiedzieć, że nie widzi żadnej nadziei na przekonanie zatwardziałego przeciwnika. Jezuita woleli już odbywać dysputacje z kalwinami. W wielu zaś przypadkach metoda osobistych kontaktów i rozmów (tzw. konwersacji) okazała się bardziej efektywna; w ten właśnie bowiem sposób pozyskano dla katolicyzmu licznych konwertytów spośród magnatów i wpływowej szlachty.

Jak słusznie stwierdza jeden ze współczesnych badaczy, celem rozmów religijnych „nie było zasadniczo dążenie do przekonania i nawrócenia oponenta, ale raczej dodanie odwagi i pewności ludziom swego obozu”<sup>33</sup>. Nie doprowadziły one do pojednania różnowierców z Kościołem katolickim choć, podobnie jak na zachodzie Europy, zastępowały poniekąd sobór narodowy, który w Polsce, mimo licznych starań, nie został zwołany. W samym zaś obozie protestanckim rozmowy przyniosły w rezultacie porozumienie organizacyjne i częściowe zawieszenie wzajemnych sporów a nie jedność dogmatyczną (mamy tu na myśli Zgodę Sandomierską). Już pod koniec XVI w. wycofali się z niej luteranie. Żłudne też okazały się nadzieje Braci Polskich na połączenie z kalwinami. Antytrynitarzy nie dopuszczono zresztą ani do Zgody Sandomierskiej, ani też do toruńskiego colloquium charitativum z 1645 r. Nawet u samych arian rozmowy religijne nie przekonały całkowicie przedstawicieli opozycji wyznaniowej. W początkach XVII w. odżywa ona raz po raz, grożąc niebezpiecznym w skutkach rozłamem (wiemy np. iż w Gdańsku przygotowywał go Krzysztof Ostorodt i tylko śmierć przeszkodziła mu w doprowadzeniu dzieła do końca<sup>34</sup>).

Każda niemal dysputacja pociągała za sobą ożywioną polemikę na piśmie, w której obie strony przypisywały sobie zwycięstwo w odmiennym świetle przedstawiając jej przebieg<sup>35</sup>. Rozpoczęty rozmową religijną spór kontynuowano nieraz dość długo, wracając w traktatach polemicznych do poruszanych w niej kwestii. Obok rzeczowych relacji (spisywanych niekiedy nawet wierszem) nie brakło też pospolitych paszkwilów.

Współcześni badacze katolicycy przyznają jednak, że konieczność prowadzenia dysputacji (w tym również i rozmów religijnych) z różnowiercami dodatnio wpływała na poziom szermierzy kontrreformacji. Dzięki temu bo-

<sup>32</sup> *Dysputacje arian polskich*, s. 341.

<sup>33</sup> Natoński, o.c. s. 158.

<sup>34</sup> Por. J. Tazbir, *Sozinianismus in Gdańsk und Umgebung*, „*Studia Maritima*”, t. I, 1978, s. 79.

<sup>35</sup> Jeden z plemistów katolickich pisał nawet, iż kalwinistę (niejakiego Luboszczyńskiego), który przechwalał się rzekomym zwycięstwem mówiąc: „Bodajbym [...] wieczora nie doczekał, jeśli naszy Ewangelicy nie wygrali”, szatan jeszcze tegoż wieczora uduślił (S. Węgierski, *Odprawa rozprawy nieprawdziwej...*, Kraków 1599, fol. B<sub>3</sub>).

wiem rozkwitła retoryka, wspomniana już teologia pozytywno-kontrowersyjna czy sztuka prowadzenia sporów. W drugiej połowie XVII w. gdy arian wygnano a luteranie i kalwini bali się stawać w szranki dysputacji, poziom polskiego katolicyzmu wyraźnie się obniżył. Zwyciężyli w nim ludzie o umysłowości Bartłomieja Zimorowica, który słał lisowczyków za to, że tak bardzo dali się we znaki śląskim luteranom:

„Wyscie srogim bluźniercom zatykali gęby,

Że leciały na ziemię z nich jako grad zęby”<sup>36</sup>.

Jak wiadomo, życie religijne doby kontrreformacji w wielu punktach nawiązywało do średniowiecza. Dotyczyło to również i dysputacji na tematy wyznaniowe. Stopniowo bowiem przestały być one jedną z form propagandy religijnej stosowanej wobec różnowierców, stając się z powrotem domeną działania wąskiej grupy fachowców, należących do tego samego Kościoła.

Terenem przynajmniej co niedzielnej indoktrynacji ideologicznej była — nie tylko zresztą u katolików — ambona, której wpływ na wiernych trudno wprost przecenić. Na przełomie XVI i XVII w. różnowiercy skarżą, chyba zasadnie, iż stamtąd właśnie nawoływano do napadów na ich świątynie i sklepy, pogrzeby i cmentarze. O ile o niektórych pisemkach ulotnych, wymierzonych w zwolenników reformacji, mawiano, że pachą bardziej krwią niż inkaustem, w nieporównanie większym stopniu da się to powiedzieć o kazaniach<sup>37</sup>. W 1581 r. do napaści na zbór kalwinów wileńskich miał wzywać podobno Skarga, któremu różnowiercy zarzucali także jakoby namawiał wiernych do opluwania ich na ulicy. W Poznaniu jeden z kaznodziejów w 1605 r. zachęcał słuchaczy, aby „puścili z dymem i zamienili w popiół wszystkie bożnice heretyków”<sup>38</sup>. W 1655 r. zaś napady chłopów na dwory różnowierczej szlachty zaczęły się od agitacji prowadzonej przeciwko niej po jarmarkach.

Kazalnica stała się tak ważnym miejscem agresji ideologicznej, iż protestanci wysyłali swoich ludzi do kościołów katolickich, aby ci mogli opowiedzieć zarówno o treści wygłaszanych kazań, jak i gestach, które im towarzyszyły. Także i katolicy nie pozostawali dłużni, uczęszczając na kazania protestanckich predykantów. Rozpoznanie pociągało za sobą niemiłe konsekwencje. Przekonał się o tym Skarga; kiedy bowiem wychodził ze zboru luterńskiego w Rydze, wówczas go „w samym przedsionku wygwizdano, zelżono i kamieniami obrzucono”<sup>39</sup>.

Strona katolicka zarzucała protestantom, iż złośliwie przekręcają treść kazań, wkładając w usta księżom słowa, których ci nigdy nie wypowiedzieli. Spory na ten temat zataczały nieraz dość szerokie kręgi; głośnym echem odbiło się na przykład nie tylko w polskiej, lecz również niemieckiej polemice wyznaniowej kazanie Skargi na temat wojny w Inflantach (1601).

<sup>36</sup> *Literatura mieszczańska w Polsce od końca XVI do końca XVII wieku*, oprac. K. Budzyk, H. Budzykowa, J. Lewański, t. I, Warszawa 1954, s. 298.

<sup>37</sup> M. Korolko (*O prozie Kazań sejmowych Piotra Skargi*, Warszawa 1971, s. 54 n.) zwraca uwagę, iż jezuita przywiązywał duże znaczenie do wyrobienia w kaznodziejach odwagi, polemicznej swady oraz umiejętności zwalczania przeciwnika.

<sup>38</sup> A. Węgierski, *Libri quatuor Slavoniae reformatae*, Varsoviae 1973, s. 223.

<sup>39</sup> Nie zniechęciło to jednak Skargi do dalszych „wizyt kontrolnych” w świątyniach luteranckich — por. Tazbir, *Piotr Skarga*, s. 61, 82.

Szczeciński predykant, Daniel Cramer, określił je jako „straszliwe, żądne krwi”, co wywołało prostującą replikę ze strony królewskiego kaznodziei<sup>40</sup>. Nie będziemy jednak chyba zbyt odlegli od prawdy przyjmując, że nie tylko autor *Kazań sejmowych* przemawiał na ogół ostrzej i zapalczywiej niż był to zwykły czynić w druku. Dość często mówcę ponosił temperament, pisano zaś ostrożniej wiedząc, że nic tak nie plami jak farba drukarska.

Wreszcie na formę druku pewien wpływ miała cenzura kościelna, która wykreślała na ogół wszelkie ataki ad personam. Granice swobody wypowiedzi były zresztą zawsze o wiele szersze niż słowa drukowanego. Istniała ponadto możliwość dopełnienia frazy gestem, nieraz o wiele od niej ostrzejszym i aż nadto wymownym. Adam Mickiewicz w *Wykładach paryskich* mówił, iż w głośnych *Pamiętnikach* Jana Chrystoma Paska należałoby wprowadzić jakies znaki oznaczające „że w tym miejscu podkręca węża, w tym dobywa korda, bo gest taki zastępuje czasem słowa, wyjaśnia zdanie”<sup>41</sup>. Podobnie i na kazaniach często, choć oczywiście tylko w przerośni, sięgano do szabli. W kwietniu 1606 r. Skarga ostro atakując przywódców antykrólewskiej opozycji miał przy tym uczynić gest ręką jakby chciał sam „zbyt wyniosłe głowy skosić”. Wystąpienie to odbiło się głośnym echem w Niemczech, gdzie publicyści antyjezuicki pisali, że kaznodzieja doradzał Zygmuntowi III Wazie ścięcie czołowych warcholów<sup>42</sup>. Gestów nie żalowali sobie zwłaszcza barokowi kaznodzieje, uzupełniający swe przemówienia na wszelkie sposoby. W satyrycznym świetle przedstawił to Wacław Potocki opisując w wierszu *Weta parnawskie*, jak ksiądz najpierw każe wystrzelić za ścianą z muszkietu, następnie od słowa „zabito” zaczyna kazanie o śmierci Chrystusa. Za przykładem kapłanów szli i wierni: podróżnicy francuscy po Polsce (Tende Gaspar, pani de Guebriant) notują z dużym zdziwieniem, iż ludzie podczas nabożeństwa nie tylko modlą się głośnie, ale również biją głowami o mur, podłogę czy ławki oraz policzkują się podczas podniesienia<sup>43</sup>.

Ambonę wykorzystywano do załatwiania porachunków również i w ramach własnego obozu. W 1566 r. minister kalwiński Szymon Zacjusz na kazaniu właśnie zarzucał arianom, iż śluby małżeńskie zawierają nago w ogrodach lub łaźniach, co katolicy oczywiście skwapliwie rozgłosili<sup>44</sup>. Z kolei różnowiercy musieli z satysfakcją odbierać spory księży świeckich z jezuitami, którzy wytykali im z ambon brak gorliwości religijnej i naganne obyczaje. Niektórymi z jezuickich kazań czuli się urażeni również i dostojnicy świeccy; dlatego też przełożony polskiej prowincji zakonnej Piotr Fabrycy (Kowalski) wyznaczył w 1612 r. „dwóch poważnych mężów”, którzy mieli kontrolować ich treść. Obok istniejących od dawna cenzorów druku pojawili się więc cenzorzy żywego słowa<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> Ib. s. 287.

<sup>41</sup> A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska, kurs drugi*, Kraków 1952, s. 39 n.

<sup>42</sup> Por. R. Krebs, *Die politische Publizistik der Jesuiten und ihrer Gegner in den letzten Jahrzehnten vor Ausbruch des dreissigjährigen Krieges*, Halle 1890, s. 55, 163 oraz Tazbir, *Piotr Skarga*, s. 240.

<sup>43</sup> J. S. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce, wiek XVI—XVIII*, t. I, Warszawa 1960, s. 298, 320. Por. art. M. Boguckiej na temat roli gest w kulturze polskiego baroku (w druku).

<sup>44</sup> Brückner, o.c. s. 144 n.

<sup>45</sup> Tazbir, *Piotr Skarga*, s. 263.

Na przestrzeni XVII w. rola kazań rośnie jeszcze bardziej, stanowią one bez wątpienia istotny czynnik propagandy wyznaniowej o tym większej sile oddziaływania, iż nie ograniczały się wyłącznie do problematyki religijnej. Świat barokowego kaźnodziei opanował stopniowo przede wszystkim wyobraźnię szlacheckiego odbiorcy. Zwłaszcza na wsi kazania stanowiły coś w rodzaju tygodniowej gazety parafialnej. Obok miejscowych wiadomości przynosiły również informacje z Polski i krajów sąsiednich. Element egzotyki reprezentowały w kazaniach opowieści o działalności misjonarzy na terenie Indii Zachodnich, Azji czy Afryki. Było również miejsce i na kącik osobliwości; ten ostatni stale się zresztą rozrastał (charakter gazety niedzielnej, opartej na żywym słowie, kazania zachowały aż po XX w.).

Mówiąc o jego roli trudno nie wymienić przedstawień teatralnych, wprzęgających słowo, dźwięk (muzykę) oraz barwę w służbę propagandy wyznaniowej. Ściągały one licznych widzów nie tylko z grona współwyznawców. Różnowiercy, zaniepokojeni sukcesami kolegów jezuickich na tym polu, zadbali o organizację własnych teatrów szkolnych (przy gimnazjach w Gdańsku, Elblągu, Toruniu i Lesznie). Nastąpiło to jednak dopiero w XVII w., a więc z pewnym opóźnieniem świadczącym chyba o niedocenianiu przez protestantów również tej formy propagandy ustnej.

Dzieje teatru staropolskiego doczekały się w ostatnich latach wielu opracowań. Tu pragnęlibyśmy tylko podkreślić momenty istotne dla tematyki naszego artykułu. Tak więc zarówno scena protestancka jak i katolicka były podporządkowane celom propagandy wyznaniowej. Łączyło je wiele zbieżności, jak choćby podejmowanie nieraz tych samych wątków dramaturgicznych czy posługiwanie się dialogiem jako narzędziem oddziaływania ideowego. Ponieważ jednak w Rzeczypospolitej katolicyzm pozostał wyznaniem panującym, charakter ofensywny, żeby nie powiedzieć agresywny, nosiła jezuicka scena. Wystawiane tam sztuki budziły niechęć do wrogów Kościoła, m.in. przedstawiając prześladowania, jakie z ich strony spotykały zwolenników „prawdziwej wiary” od antyku poczynając, a na elżbietańskiej Anglii kończąc. Na podkreślenie zasługuje również stałe wplatanie do tekstów momentów aktualizujących, związanych ze zwycięstwami nad wrogami Kościoła i ojczyzny (w warunkach okrażenia Polski przez państwa niekatolickie te dwa pojęcia pokrywały się ze sobą). Z kolei różnowiercy, wystrzegając się atakowania instytucji, obrzędów i dogmatów „rzymskich”, chętnie występowali z pochwałą aktów tolerancji religijnej (jak edykt nantejski czy konfederacja warszawska) oraz z potępieniem fanatyzmu. Szczególnie często sięgano tu do wydarzeń Nocy św. Bartłomieja, jak również do rządów krwawego księcia Alby w Niderlandach<sup>46</sup>. Zarówno w gimnazjach protestanckich jak kolegach jezuickich przedstawienia stanowiły istotną część programu nauczania. Warto przy tym przypomnieć, że o ile katolicy nie posyłali na ogół swoich dzieci do szkół różnowierczych, to protestanci chętnie oddawali potomstwo na wychowanie ojcom Towarzystwa Jezusowego. Częste też studia synów arikańskiej czy kalwińskiej szlachty w kolegach kończyły się

<sup>46</sup> Por. T. Bienkowski, *Teatr i dramat szkół różnowierczych w Polsce*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” t. 13, 1968, s. 51 nn. oraz J. Tazbir, *Polskie echa Nocy św. Bartłomieja*, ib. t. 20, 1975, s. 42.

ich przechodzeniem na katolicyzm. Systematyczną indoktrynację prowadzono tam właśnie głównie przy pomocy żywego słowa.

W Kościele katolickim słowo to oddziaływało tylko na linii: zbiorowy odbiorca (słuchacze kazań, uczniowie kolegium, widzowie teatralni czy uczestnicy dysputacji) — indywidualny nadawca (kaznodzieja, wykładowca, aktor, polemista). Nader istotny był tu również ściśle osobisty kontakt zachodzący w relacji spowiednik — penitent. W tej właśnie dziedzinie Rzym górował nad swymi protestanckimi antagonistami, którzy a limine odrzucali sakrament spowiedzi. Istnieje wiele przekazów źródłowych wskazujących jak często w jej właśnie wyniku zapadały korzystne dla sfer kierowniczych kontrreformacji decyzje. Dotyczyło to przede wszystkim władców: nie darmo spowiednik i kaznodzieja Zygmunta III Wazy mieli obowiązek przedkładania władzom zakonnym stałych raportów na temat ich kontaktów z koronowanym penitentem. Dotyczyło to również i zamożnej szlachty; autorzy pamfletów antyjezuickich dość często zarzucali, iż właśnie dzięki spowiedzi ojcowie Societatis Iesu roztaczają pajęczą sieć nad duszami bogatych a pobożnych wdów. Dotyczyło wreszcie i chłopów, skoro w początkach XVII w. protestanci skarżą się na jezuitów, że ci podburzają na spowiedziach poddanych przeciwko różnowierczej szlachcie.

Zwrócono słusznie uwagę, że jednym ze źródeł jezuickiej kazuistyki był bliski kontakt możnego penitenta ze znanym mu na co dzień i od niego zależnym spowiednikiem, który nieraz musiał przymakać oczy na bujny temperament swego pupila. Na problem ten można jednak spojrzeć i od innej strony: spowiednik znający wybornie psychikę penitenta, jego ambicje i słabości mógł właśnie dzięki temu skutecznie wpływać na bieg wielu spraw. Prawda, że nieraz został ofuknięty, skarcony czy nawet zbesztany, ale jakże często pod groźbą odmowy abszolucji uzyskiwał zaostrenie represji przeciwko różnowiercom.

Znak rozpoznawczy katolika stanowił różaniec, jak również szkaplerz czy obrazek Matki Boskiej (bo krzyż nosili wszyscy chrześcijanie), wreszcie zaś gest, skoro prawosławni żegnali się trzema palcami. W 1580 r. Bracia Czescy tłumaczyli (na synodzie poznańskim) wiernym, że choć słusznie nie zdejmują czapki przy wymawianiu słowa Jezus (bo przecież nie uchylają jej na słowa Bóg-Ojciec czy Duch Św.), to jednak winni to czynić, kiedy są pomiędzy ludźmi, „aby nas nie mieli za aryjany”. Do tego dochodziło słowo powitalne, jezuita wprowadzili do Polski zawołanie „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus” (z odpowiedzią: „Na wieki wieków amen”) jako obowiązujące katolików pozdrowienia (na miejsce dotychczas używanego zwrotu: „Pomagaj Bóg”).

Jak się wydaje, działacze kontrreformacji dążyli (nieświadomie oczywiście) do wywoływania przy pomocy pewnych słów, dźwięków i gestów reakcji, które po czterystu latach Pawłow określił mianem odruchów warunkowych. Słowo „luter”, oznaczające w ustach ludu każdego „heretyka”, miało się kojarzyć nie tylko z kimś obcym, lecz ze zdrajcą ojczyzny (w 1658 r. pisano, że każdy „arianin Boży nieprzyjaciel, a tym samym tchórz, zbieg i zdrajca”<sup>47</sup>). Tworzono w ten sposób zbiorowy portret wroga, zarówno

<sup>47</sup> Bibl. Narodowa w Warszawie. rkps 1201 (BOZ), k. 124.



wyznaniowego jak politycznego. Na słowo „heretyk” dłoń miała sięgać po kij czy pałkę; podczas czytania Ewangelii wyciągano do połowy szablę z pochwę w jej obronie. Skoro zaś kto nie uczynił w porę odpowiedniego gestu, np. nie ukląkł przed niesioną w procesji monstrancją, narażał się na poważne konsekwencje, nawet jeśli nie należał do Kościoła katolickiego<sup>48</sup>. Żywe słowo występowało zarówno samo, jak w powiązaniu z gestem, dźwiękiem, obrazem czy nawet zapachem. Do dziś dnia zresztą pojęcie procesji wielu ludziom kojarzy się nie tylko ze śpiewami oraz dźwiękiem dzwonek, ale i z zapachem kadzidła. Towarzyszył on nabożeństwu na równi z wonią palących się świec<sup>49</sup>. Często też objaśniano wiernym z ambon teologiczne treści dzieła sztuki. Słowo stanowiło więc tu komentarz do obrazu.

Na zakończenie parę ogólniejszych refleksji. Granica między słowem drukowanym a żywym była w praktyce dość płynna. Obok książki drukowanej istniała nadal rękopiśmienna, powielana w postaci licznych odpisów (wystarczy zajrzeć choćby do ówczesnych *silva rerum*, stanowiących ulubioną lekturę szlachty). Kazania wygłaszane z ambon później publikowano, równocześnie zaś istniały druki, które służyły następnym mówcom do sławienia innych czcigodnych zmarłych. Autorzy niektórych dziełek dodawali na zakończenie otwarcie, iż kazanie może być przydatne na wszelkie okazje pogrzebowe<sup>50</sup>. Były to więc niejako formularze, w które wpisywano kolejno nazwiska coraz to innych osób; protestanci naśladowali tu katolików. Wiemy również, iż zasięg dzieła był częstokroć o wiele szerszy od jego nakładu. Jakże często stanowiło ono punkt wyjścia propagandy wyznaniowej prowadzonej następnie przy pomocy żywego słowa.

Dość długo jeszcze czasownik „czytać” kojarzył się ludziom przede wszystkim z głośną lekturą, podobnie jak to miało miejsce przez całe średniowiecze<sup>51</sup>. Z jednej strony także i w Polsce idee reformacji szerzono poprzez głośną lekturę Biblii (którą następnie wspólnie komentowano), głównie zaś poprzez śpiewy kościelne oraz kazania, stanowiące zasadniczą część nabożeństw różnowierczych. Z drugiej zaś strony *Żywoty Świętych Skargi* były nader popularne nawet pośród analfabetów, znających je przecież tylko ze słyszenia. Wiele dzieł tą właśnie drogą trafiło pod strzechy; jeszcze Mickiewicz w taki właśnie sposób wyobrażał sobie wspólną lekturę *Pana Tadeusza*.

Oba kościoły pozostały wierne nie tylko duchowi, ale i literze Ewangelii mówiącej przede wszystkim o głoszeniu Słowa Bożego, przy czym odpowiednia modulacja głosu zamieniała niekiedy komentarz doktrynalny. I dopiero stopniowo, wraz z modernizacją propagandy również i wyznaniowej,

<sup>48</sup> Na sejmie 1648 r. dysydenci skarżyli się, iż kalwina Ostrowskiego skazano na siedzenie w wieży ponieważ nie ukląkł przed niesionym w procesji Najświętszym Sakramentem — J. Michałowski, *Księga pamiętnicza*, Kraków 1864, s. 330.

<sup>49</sup> Zwraca na to uwagę B. Russell, *Wychowanie a ustrój społeczny*, Warszawa 1933, s. 17, pisząc, iż emocjonalny związek katolika z kościołem wynika m.in. ze wspomnienia Pasterki i wiąże się „z nastrojem kadzideł, mroku i tajemnicy”.

<sup>50</sup> Por. przykładowo M. Kuncewicz, *Dobry a pobożny ziemianin...*, Warszawa 1640, s. 382 verso.

<sup>51</sup> Liczne na to przykłady podaje *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. IV, Wrocław 1969, s. 364, 366. Pismo św. dość często, nawet w dziełach drukowanych, przytaczano z pamięci.

zaczęło ono stawać się znów przede wszystkim Słowem. Jego znaczenia w kształtowaniu najbardziej potocznych wyobrażeń nie sposób wprost przecenić. Usne przekazy tworzyły stereotypowy obraz przeciwnika. Na ultrakatolickim Mazowszu, gdzie w XVII w. trudno było ujrzyć „heretyka”, prości ludzie mieli podobno mawiać: „Hej, by też to kiedy tego Lutra obaczyć, człowiek li to jest, czyli co dziwnego?”<sup>52</sup>.

Zwolennicy tolerancji z kolei krzepili się ustnym potępianiem przez możnych przemocy w sprawach wiary. Daremnie więc szukać w listach ostatniego z Jagiellonów powiedzenia, jakie mu przypisywano w kołach reformacyjnych: „Jestem królem narodu a nie sumień”<sup>53</sup>, czy w korespondencji Jana Zamoyskiego słynnego zwrotu, iż oddałby chętnie połowę zdrowia za nawrócenie różnowierców, ale jeśli ktoś będzie chciał czynić to przemocą, poświęci całe zdrowie, „abym na tę niewolę nie patrzył”<sup>54</sup>.

Polska kontrreformacja w swej działalności propagandowej hołdowała, jak wiadomo, zasadzie „przez oczy do duszy”, którą można by rozwinąć w dewizę: „przez oczy i uszy do duszy”. Była to propaganda oparta na oddziaływaniu słowa i obrazu, a więc na podobnej zasadzie, na jakiej telewizja urabia dziś opinię publiczną. Jeśli różnowiercy polscy częściej sięgali do druku niż katolicy wiązało się to poniekąd ze specyficznym przebiegiem dziejów reformacji w naszym kraju. Po pierwsze przyszła z zagranicy a pierwsi jej propagatorzy nie zawsze znali w dostatecznym stopniu język miejscowej ludności. Obawiając się ośmieszenia (łamany język luterzańskich predykantów stanowi jeszcze w początkach XVII w. ulubiony przedmiot żartów ze trony propagandy antyróżnowierczej<sup>55</sup>), chętniej nieraz wyręczał się drukiem. Po drugie, polska reformacja nie była ruchem plebejskim, lecz dość elitarnym, znajdującym zwolenników wśród tych warstw, które przywykły do kształtowania swych poglądów drogą lektury. Po trzecie wreszcie, w XVII w. kiedy zwolennicy reformacji stawali się coraz bardziej wyizolowani, czytane w ukryciu księgi<sup>56</sup> stanowiły częstokroć jedyną dostępną dla nich formę więzi religijnej.

## LE RÔLE DE LA PAROLE DANS LA PROPAGANDE RELIGIEUSE POLONAISE

De l'avis de l'auteur, la propagande de la Réforme attachait en Pologne une grande importance aux textes imprimés, alors que le camp catholique professait le principe „par les yeux et les oreilles, vers l'âme”. La propagande catholique reposait sur l'action de la parole et de l'image, tandis que les protestants polonais remportaient des succès dans les milieux sachant lire et écrire. C'est ainsi que la Masovie qui avait probablement le plus

<sup>52</sup> A. Sikorski, *Colloquium charitativum, abo rozmowa braterska...*, Kraków 1652, s. 1.

<sup>53</sup> Węgierski, o.c. s. 215.

<sup>54</sup> W. Sobieski, *Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III*, Warszawa 1902, s. 51.

<sup>55</sup> Por. Z. Nowak, *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, Gdańsk 1968, s. 117 n. (o parodiowaniu nieudolnej polszczyzny z terenu Śląska, mocno zachwyczonej „wpływami niemieckimi i czeskimi”).

<sup>56</sup> Dotyczyło to zwłaszcza arian — por. J. Tazbir, *Dwa „cudowne ocalenia” Braci Polskich* [w:] *Kultura i literatura dawnej Polski. Studia*, Warszawa 1968, s. 270.

grand pourcentage d'analphabètes, demeurait sourde aux mots d'ordre de la nouvelle foi, alors que la noblesse riche et instruite, de même que la bourgeoisie des villes y étaient favorables.

Si les dissidents polonais lisaient davantage les écrits imprimés que les catholiques, cela était probablement dû au développement spécifique de la Réforme dans notre pays. Premièrement, le mouvement était venu de l'étranger et ses propagateurs ne connaissaient pas toujours suffisamment la langue de la population locale. Craignant le ridicule (la façon dont les prédicateurs luthériens écorchaient le polonais était l'objet favori des plaisanteries de la part de la Contre-Réforme), les luthériens recouraient volontiers aux textes. En second lieu, la Réforme polonaise n'était pas un mouvement plébéien mais plutôt un mouvement d'élite avec des partisans parmi les couches habituées à façonner leurs opinions par la lecture. Ces couches voyaient dans la Réforme une grande aventure intellectuelle, ce qui, par la force des choses, supposait la nécessité de nombreuses lectures. Et troisièmement, quand au XVII<sup>e</sup> s. les adeptes de la Réforme devinrent moins nombreux et plus isolés, les livres lus en cachette constituaient souvent leur unique lien religieux.