

## KAZANIA BAROKOWE JAKO ŹRÓDŁO DO BADAŃ NAD MECHANIZMAMI KSZTAŁTOWANIA POSTAW MIESZKAŃCÓW RZECZYPOSPOLITEJ

Celem niniejszego szkicu jest próba pokazania, że kazanie barokowe może być cennym źródłem do dziejów wewnętrznych Rzeczypospolitej. Tekst zawiera kilka postulatów badawczych, których podjęcie mogłoby, zdaniem piszącego te słowa, wzbogacić wiedzę na temat roli ambony w kształtowaniu postaw mieszkańców Rzeczypospolitej, zwłaszcza szlachty, wobec rzeczywistości politycznej, społecznej i religijnej kraju. Wywód nie prowadzi do wyraźnej i mocnej tezy, jego zadaniem jest przekonać czytelnika o zasadności pojawiających się w tekście hipotez, które dopiero po pozytywnej weryfikacji źródłowej mogą stać się podstawą do zbudowania wyrazistych tez i konkluzji.

### Walory kazań jako źródła do badań postaw społeczeństwa staropolskiego

Historycy, zwłaszcza badacze kultury, coraz częściej podkreślają znaczenie kazań jako źródła wiedzy na temat postaw, opinii, stereotypów panujących w społeczeństwach, do których kazania te były kierowane. Zaznacza się, że Kościół katolicki chciał przekazać odbiorcy, oprócz nauki wiary, pewien zasób wiedzy na temat kraju i świata: *zwłaszcza na wsi* — pisze historyk — *kazania były czymś w rodzaju tygodniowej gazety parafialnej. Obok miejscowych wiadomości przy-*

nosiły również informacje z Polski i krajów sąsiednich. Sporadycznie, przy okazji opowieści o działalności misjonarzy, pojawiały się też informacje o Indiach Zachodnich, Afryce czy Azji. Ten odbywający się przynajmniej raz w tygodniu przekaz wiary i informacji opanuje stopniowo wyobraźnię słuchaczy. Podobna sytuacja istniała również w innych krajach katolickich<sup>1</sup>.

Kazania, zarówno drukowane jak i rękopiśmienne, będące długo źródłem zaniedbanym, rodzą potrzebę gruntownej analizy ich treści pod kątem wydobycia informacji na temat Rzeczypospolitej, obrazu jej przeszłości, a zwłaszcza teraźniejszości i przyszłości. Znany badacz dziejów polskiego kaznodziejstwa, Mirosław Korolko, pisze wprost: *kaznodziejstwo barokowe w zakresie tekstowym jest w dalszym ciągu najmniej znanym działem naszego piśmiennictwa*. Na tę sytuację zwraca również uwagę Janusz Tazbir<sup>2</sup>.

Chęć dotarcia z treścią kazań do jak najszerszego grona odbiorców stwarzała potrzebę takiego przekazu, który trafiałby do każdego słuchacza, niezależnie od wieku, zdolności, stanu, zajęcia i przyzwyczajęń. Mówi o tym list pasterski biskupa Bernarda Maciejowskiego z 1601 r., w którym daje on wskazówki plebanom i innym duszpasterzom diecezji krakowskiej, aby ci dostosowali *praecipue se et doctrinam suam aetati, ingenio, conditioni, studiis et moribus audientium*. Troskę o to, aby mówić [...] w Kościele Bożym według czasu, miejsca i osób zwyczajnych wyraził też arcybiskup Stanisław Karnkowski, grząc jednocześnie na tych kapłanów, którzy podczas kazań tego [...] zaniedbują, a inszemi dwornemi, subtelnemi, do zbudowania mało potrzebnemi kwestiami i disputacjami [...] często się bez pożytku

\* Wykaz skrótów zastosowanych w przypisach znajduje się na końcu tomu, przed spisem treści.

<sup>1</sup> K. Maliszewski, *Problem badań nad dziejami komunikacji społecznej w dobie nowożytnej na przykładzie polskich gazet rękopiśmiennych XVII–XVIII wieku*, w: *Między barokiem a oświeceniem. Nowe spojrzenie na czasy saskie*, red. K. Staszewski, S. Achremczyk, Olsztyn 1996 s. 197; J. Delumeau, *Grzech i strach*, Warszawa 1994 s. 496, 497; P. Bayley, *French pulpit Oratory 1598–1650*, Cambridge 1980; H. Dansey Smith, *Preaching in The Spanish Golden Age*, Oxford 1978.

<sup>2</sup> K. Maliszewski, *dz. cyt.*, s. 197; M. Korolko, *O kunsztu oratorskim staropolskiego kaznodziejstwa*, w: *Kultura żywego słowa w dawnej Polsce*, red. H. Dziechcińska, Warszawa 1989 s. 86; J. Tazbir, *Polska na zakrętach dziejów*, Warszawa 1997 s. 137. O niedoceniu kazań jako źródła w historiografii francuskiej, zob. J. Delumeau, *dz. cyt.*, s. 496.

[...] z obrazą auditorów zabawiają. Stawianie na prostotę i przystępność kazań było też reakcją na krytykę protestantów zarzucających katolickim kaznodziejom, że ci odrzucają biblijną prostotę na rzecz pogańskiej filozofii i sztuczek oratorskich (*ludzkich wymysłów*). Anonimowy autor przedmowy do protestanckiej postylli Grzegorza Orszaka stwierdza: *nauka prawdy ma być prosta. Przeto też ci, którzy jej nauczają, mają jej tak z prościusieniczka nauczać, nie mają się udawać na subtelne a nazbyt dworskie słówka, nie mają też próżnymi, niepotrzebnymi a niepożytecznymi kwestyjami a gadkami słuchaczy zabawiać. Z których kwestyj prosty a w wierze dobrze nie wyprawiony lud rychlej bywa zatrwożon niżli pocieszon*. Jak widzieliśmy powyżej, w prawie identycznych słowach prymas Karnkowski, czterdzieści lat później, będzie powściągał temperamenty krasomówcze kaznodziejów katolickich. Pamiętajmy też, że ambicje trafienia z religijnym przekazem nie tylko do magnackich komnat, ale i pod strzechy chat chłopów czy szlacheckiej gołoty wynikały z rozgorzałej w czasie reformacji walki o rząd dusz prowadzonej przez przedstawicieli zwaśnionych Kościołów<sup>3</sup>.

Tak więc kapłan miał mówić jasno, zrozumiale dla wszystkich obecnych w świątyni, wtedy dopiero prawdy wiary i nauki moralne spełnią swój cel czyli będą *służyć ku zbudowaniu wiernych*. Można chyba powiedzieć, że kaznodzieja, tak jak współczesny publicysta, musiał posiadać umiejętność przedstawiania spraw ważnych, często trudnych, w sposób prosty, klarowny. Warto też przypomnieć, że wspomniany list pasterski bpa Maciejowskiego, opublikowany łącznie z aktami synodu krakowskiego, a następnie upowszechniony w całej Polsce był pierwszym, w którym wyłożono zasady potrydenckiej teologii pastoralnej. Na zawarte w nim sformułowania — pisał Stanisław Litak — powoływano się w praktyce duszpasterskiej jeszcze w drugiej połowie XVIII w.<sup>4</sup>

Postulat przenikania z treściami religijnymi do szerokich mas, a co za tym idzie rezygnacja z przesycania kazań wiedzą teologiczno-filo-

<sup>3</sup> *Constitutiones synodi dioecesis cracoviensis celebratae Anno Domini 1601*, s. 34; S. Karnkowski, *Kazanie o dwojakim Kościele chrześcijańskim, powszechnym i materialnym*, Kraków 1596 s. 82; M. Biało-brzeski, *Postilla*, t. 2, Kraków 1581 s. 106, 420; Przedmowa do: G. Orszak, *Postylla polska domowa*, Pińczów 1556, cyt. za M. Korolko, *dz. cyt.*, s. 80.

<sup>4</sup> S. Litak, *Kościół w Polsce w okresie reformy i odnowy potrydenckiej*, w: *Historia Kościoła*, red. H. Tüchle, C. Bouman, t. 3, Warszawa 1986 s. 370.

zoficzną, rodził potrzebę urozmaicenia przepowiadań potępianymi przez renesans egzemplami kaznodziejskimi czerpanymi z dziejów kościelnych i świeckich dla przyciągnięcia uwagi słuchaczy. Przykłady te starano się dodatkowo uatrakcyjnić poprzez fabularyzację i aktualizację. Dostosowane do poziomu słuchacza, mogą dziś sporo powiedzieć o kulturze masowej epoki, w której były wygłaszane. Współczesny badacz teorii kaznodziejstwa podkreśla charakterystyczną dla barokowych kazań bliskość życia wyrażanych w nich treści: *Posługując się migawką, anegdotą, fraszką, przypowieścią, obrazkiem obyczajowym w sposób pełen realizmu i humoru graniczącego nieraz z trywialnością odmalowują oni wierny obraz współczesnego domu, życia wsi i miasteczka, sceny wojny i pokoju*<sup>5</sup>.

Warto pamiętać, że zbytnie fabularyzowanie kazań, do czego skłaniały również wydawane w XVII w. podręczniki kaznodziejstwa, ułatwiający mówcom sięganie do egzemplów — przykładem może być tu praca z 1612 r. pióra jezuita Szymona Wysockiego pt. *Wielkie zwierciadło przykładów* — mimo rosnącej wśród słuchaczy popularności tego typu środków kaznodziejskiej ekspresji, spotykały się z krytyką również w czasach baroku. Krzysztof Opaliński ubolewał, że z ambon słyhać, zamiast kazań, *historyje żartowne*. Natomiast Szymon Starowolski, podkreślając niski stan świadomości religijnej „ludu popolitego”, przypomina: *Trzeba tedy rzeczy należących do zbawienia pilno nauczać, a nie bawić się długimi powieściami na kazaniu*. Obecność na ambonie *szczebiotków niewstydlivych, frantów wykrętnych, oratorów politycznych* miast *kaznodzieje mądrego i teologa pobożnego* jest — według kanonika krakowskiego — przejawem kryzysu nie tylko stanu duchowego, ale i całego kraju. Jest też karą Bożą za grzechy mieszkańców Rzeczypospolitej<sup>6</sup>.

Kazania, nawet te przybierające formę *historyj żartownych*, miały przekazywać i rzeczywiście przekazywały prawdy doktrynalne i moralne głoszone przez Kościół. Nagromadzone egzempli często słu-

<sup>5</sup> J. Tazbir, *dz. cyt.*, s. 136, 137; Cz. Hernas, *Barok*, Warszawa 1993 s. 179; M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2 cz. 1, red. M. Rechowicz, Lublin 1975 s. 380.

<sup>6</sup> J. Tazbir, *dz. cyt.*, s. 137; Cz. Hernas, *dz. cyt.*, s. 179, 399; Sz. Starowolski, *Świątynia Pańska zamykająca w sobie kazania na uroczystość świąt całego roku (1645)*, w: Tenże, *Wybór z pism*, opr. I. Lewandowski, (BN) Wrocław 1991 s. 358; Tenże, *Lament utrapionej Matki Korony Polskiej (1655)*, w: *dz. cyt.*, s. 327.

żyły do budowania nastroju biblijnego patosu, który niejednokrotnie przeplatał się z rubasznym konceptem. Ten brak dystansu do *sacrum* nie musiał razić ówczesnych, którzy *zwłaszcza w XVII stuleciu traktowali [...] osoby święte, w tym i członków Trójcy, z rażącą nas dziś poufałością*. Zresztą samo pojęcie poufałości czy też niestosowności zachowania w obliczu *sacrum* uległo, przynajmniej w pewnym stopniu, zmianom. Przekonuje nas o tym, chociażby, nauka jakiej udzielił ksiądz Jacek Liberiusz tym „skrupulantom”, którzy obawiali się, że plucie na podłogę w kościele jest grzechem. *To skrupuł niepotrzebny* — twierdził duchowny i proponował by — *na zniesienie jego* (tzn. skrupułu — R.K.) *a sumienia uspokojenie [...] pluć jako nawięcey*<sup>7</sup>.

Na marginesie warto zauważyć, że powyższe zjawiska gorszące humanistów, irytujące ludzi oświecenia a przez współczesnych traktowane jako osobliwości, były przejawem czasów, w których *sacrum* przenikało wszystkie bez mała funkcje społeczne, było więc zdomowione w świecie, swojskie a co za tym idzie wyzwało inne niż w dzisiejszych czasach zachowania wobec siebie: *w epoce nie bardzo odległej od nas kategorie religijne niemal pochłaniały wszystkie inne, [...] wszystkie prawie formy kultury, wszystkie więzi ludzkie aspiracje i konflikty, wyposażone były w sens religijny* — pisał Leszek Kołakowski<sup>8</sup>.

Świadomość tego stanu rzeczy winna towarzyszyć lekturze kazań barokowych kaznodziejów. Pozwoli to lepiej zrozumieć intencje autorów jak też dopisywać trafniejsze komentarze do takiego chociażby fragmentu kazania jak to, w którym Tomasz Młodzianowski — wybitny kaznodzieja, rektor jezuitów, wiceprowincjał zakonu — na zadane przez siebie pytanie, a w jaki sposób Pan Bóg wynagrodził Polskę za wydalenie z kraju arian, udzielił odpowiedzi nie pozbawionej żalu, a być może nawet pretensji i ironii: *oddaleś nam to Panie wzięciem Kamieńca, odcięciem Ukrainy*. W świetle powyższych rozważań może inaczej należałoby spojrzeć na wyobrażanie przez Sarma-

<sup>7</sup> J. Tazbir, *dz. cyt.*, s. 136; J. Liberiusz, *Gospodarz nieba i ziemi*, Kraków 1665 s. 183. Na „poufałość intelektualną” średniowiecznych scholastyków wyrażając się w stawianiu pytań degradujących majestat myśli teologicznej obruszali się renesansowi humaniści, pisał Stefan Świeżawski. Zob. Tenże, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, Warszawa 1983 s. 274–275.

<sup>8</sup> L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Warszawa 1983 s. 167.

tów porządku panującego w świecie nadprzyrodzonym na obraz i podobieństwo ustroju zbudowanego przez szlachtę — niekoniecznie jak na przejaw narastającej, jak sądzą historycy, w XVII w. megalomanii. Tym bardziej, że do wyobrażenia tego szlachta, jak to widzimy w *Swadzie polskiej i lacińskiej* J. Daneykowicza–Ostowskiego, będzie podchodzić z coraz większym dystansem<sup>9</sup>.

Przypomnijmy, jeżeli kazania, zwłaszcza wygłaszane na wsi, nazywane są przez historyków *czymś w rodzaju gazety parafialnej* z rozrastającym się kącikiem osobliwości, to oczywiście nie oznacza, iż kaznodzieja rezygnował tu ze swojej roli głosiciela Ewangelii na rzecz kuriera nowin z bliższych i dalszych okolic. Ciekawostka, anegdota, osobliwość a nawet poważne refleksje na tematy społeczne, polityczne, historiozoficzne pojawiają się, a i to nie zawsze, przy okazji dominujących, w większości prac, rozważań moralnych, które czytelnik–badacz musi, z tego zasadniczego nurtu, dopiero wyłuskać. Dygresja — co należy mocno podkreślić — funkcjonowała w cieniu głównych treści kazań, epatujących słuchacza coraz częściej *profetycznym scenariuszem*<sup>10</sup>.

#### Podstawowe cele kazań; naklonienie do poprawy obyczajów, pomoc w osiągnięciu zbawienia

Badacz staropolskiego oratorstwa, Mirosław Korolko, pisze, że już w XVI w. oratorstwo typu profetycznego staje się dominujące w ówczesnym kunszcie oratorskim. Zarówno na ambonie jak i w kazaniach drukowanych, bądź też postyllach — mowach drukowanych przeznaczonych do głośnego odczytywania bądź indywidualnej lektury, pojawiają się ostrzeżenia przed gniewem Boga, końcem świata, lub upadkiem kraju. Wypomina się grzechy, wzywa do pokuty, poprawy obyczajów, modlitwy. Wśród „proroków” straszących wizją końca

<sup>9</sup> T. Młodzianowski, *Kazania i homilie*, t. 1, Poznań 1681 s.200; J. Tazbir, *Szlachta i teologowie*, Warszawa 1987 s. 248; *Rozmowa uczona pewnego statysty o wolności Rzeczypospolitej Polskiej wiadomości każdego godna...*, w: J. Daneykowicz–Ostrowski, *Swada polska y lacińska*, t. 1, Lublin 1745 s. 323.

<sup>10</sup> O tematyce kazań pisze M. Brzozowski, *dz. cyt.*, s. 380–381, 406, 409. Zob. też M. Jabłonowski, *Teoria duszpasterstwa (wiek XVI–XVII)*, w: *Tamże*, s. 335; M. Rechowicz, *Teologia pozytywno–kontrowersyjna*, w: *Tamże*; M. Korolko, *dz. cyt.*, s. 82.

świata, upadku ojczyzny znajdziemy nazwiska Piotra Skargi, Jakuba Wujka, Marcina Białobrzeskiego, a nawet Stanisława Orzechowskiego, skądinąd chwalczy doskonałości ustrojowej Rzeczypospolitej<sup>11</sup>.

Słowa płynące z ambon czy ksiąg, określane niekiedy przez historyka dość lekceważąco *zrządzeniem moralistów*, wpisywały się w ogólną atmosferę kazań jaka panowała w tym czasie w Europie. Według francuskiego historyka Jana Delumeau, Europa Zachodnia uważała, że oto wybiła godzina generalnej ofensywy diabelskiej. Zachód słyszał już głos trąb Sądu Ostatecznego i tropił znaki mające zwiastować niechybne powtórne przyjście Syna Bożego<sup>12</sup>.

Echa eschatologicznych lęków uwidaczniają się również w twórczości polskich polemistów katolickich. Jakub Wujek w *Postylli katolickiej mniejszej* cenionej przez czytelników tak świeckich jak i duchownych, ci ostatni niejednokrotnie czerpali z niej inspiracje do swych kazań, dokładnie wyliczał znaki zapowiadające koniec świata: *nastaną fałszywi prorocy, fałszywi Chrystusowie: jako ich dziś wiele bez liczby nastaje. Ustanie wiara na wielu miejscach i ostygnie miłość a będą ludzie sami siebie miłujący [...] hardzi, pyszni, swawolni, rodzicom i Kościołowi nieposłuszni [...]. Będą się nieporządnie żenić [...] przeciw wszelkiemu tak Boskiemu jako i ludzkiemu prawu; tak iż mnizy z mniszkami i popi z małpami będą rzekomo w małżeństwo wstępować. Co dziś wszystko na oko widzimy*. W wyliczaniu znaków końca świata będzie sekundował jezuita Marcin Białobrzski, cysters, opat mogiński<sup>13</sup>.

„Profetyczny scenariusz” kazań, dostrzegany przez badacza już w złotym wieku dziejów Rzeczypospolitej, profetyczne oratorstwo nie osłabnie w ciągu kolejnych dziesięcioleci. Wprost przeciwnie. Tragiczne dla Polski wydarzenia drugiej połowy XVII w. zdawały się potwierdzać słuszność przestróg kaznodziejów, narzucając niejako potrzebę ich kontynuowania, choć jednocześnie świadczyły o braku skuteczności profetów w ich nawoływaniu do opamiętania i pokuty. Lata

<sup>11</sup> M. Korolko, *dz. cyt.*, s. 82–85; J. Tazbir, *Szlaki kultury polskiej*, Warszawa 1986 s. 16, 17.

<sup>12</sup> J. Tazbir, *Szlaki kultury*, s.16; Tenże, *Polska na zakrętach*, s.35–36; J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu*, Warszawa 1986 s. 364–365.

<sup>13</sup> J. Wujek, *Postilla catholica mniejsza*, Kraków 1590 s. 13. Zob. też Tegoż, *Postille catholicznej część pierwsza i druga*, Kraków 1575 s. 809; M. Białobrzski, *Postilla*, cz. 2, Kraków 1581 s. 761, 762.

„potopu” przynoszą wielki wstrząs w świadomości mieszkańców Rzeczypospolitej, o wiele silniejszy — według niektórych historyków — niż ów, jaki w następnym stuleciu był następstwem pierwszego rozbioru państwa. Nic też dziwnego, że tony katastrofizmu, przepowiadania, jeżeli nie końca świata to przynajmniej Rzeczypospolitej, nawoływanie w związku z tym, do rachunku sumienia, pojawiać się będą nie tylko w pismach i mowach katolików, lecz również zamieszkujących ziemie polskie protestantów. Co ciekawe, wielu z dysydentów będzie uważać, że bezprzykładny w dotychczasowych dziejach państwa obojga narodów kryzys był ceną jaką przyszło zapłacić Sarmatom za brak tolerancji wobec innowierców. Jednak, co oczywiste m. in. z racji liczebnej przewagi i wpływów na społeczeństwo, to kaznodzieje katolicy będą nadawać ton w tym chórze pesymistów<sup>14</sup>.

I znów wypada wspomnieć, że według cytowanego J. Delumeau, duszpasterstwo upowszechniające pesymizm rozwijać się będzie też na Zachodzie: *duszpasterstwo upowszechniało pesymizm, ale również pesymizm motywował duszpasterstwo. I rzeczywiście, będą one wpływać na siebie nieustannie*. Przykładem na taki stan rzeczy występujący na polskim gruncie mogą być opinie wyrażane tak przez świeckich jak i duchownych podczas wojen drugiej połowy XVII w. To sprężenie zwrotne trwać będzie w latach następnych. Warto, by zasięg i intensywność tego zjawiska stały się postulatem badawczym dla historyka<sup>15</sup>.

Pisząc o kazaniach barokowych nie sposób nie wspomnieć o teatralizacji kaznodziejskich wystąpień, o roli gestu, który wówczas zrobił wielką karierę: *teatr* — pisze Hanna Dziechcińska — *związany był z życiem towarzyskim, modą, nauczaniem szkolnym [...] oraz z liturgią kościelną*, w innym miejscu badaczka dodaje: *w ogóle Kościół był swoistym theatrum manifestacji gestycznej, nie tylko modlitewnej*. Popularność gestu dotyczy nie tylko polskiej ambony. Również na

<sup>14</sup> *Literatura i kultura polska po „potopie”*, red. B. Otwinowska, J. Pelc, B. Fałęcka, „Studia Staropolskie” t. 56: 1992 s. 5–6, 208–209; *Ewangelia wyrażająca proceder Rzplitej z dysydentami (1659)*, w: *Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza Wazy, 1648–1660*, wyd. S. Ochmann–Staniszewska, t. 1, Wrocław 1989 s. 222–226.

<sup>15</sup> J. Delumeau, *Grzech i strach*, s. 9, 475 i nn.; R. Kościelny, *Sami o sobie. Opinie szlachty na temat kryzysu Rzeczypospolitej w połowie XVII wieku*, „Przegląd Zachodniopomorski” t. 15: 2000 z. 4 s. 43–59.

Zachodzie rozkwita teatr głosu, gestu, a nawet, stosowanego dla podniesienia napięcia, rekwizytu (najczęściej czaszki). Cele tych zabiegów, tak w Polsce jak i na Zachodzie, były podobne; miały nie tylko utrzymać uwagę słuchaczy przez cały czas trwania kaznodziejskiego występu, ale również — a może przede wszystkim — potrząsnąć ich sumieniami, kształtować je zgodnie z dydaktyką kazań. Czy to się mówcom udawało i w jakim zakresie, winno być tematem badań. Natomiast stwierdzić możemy, przynajmniej odnośnie do Zachodu, że udawało się wstrząsnąć słuchaczami reagującymi na grozę przepowiadanych kar wiecznych krzykami, płaczem, spazmami. I dopiero wtedy nerwy znajdowały ukojenie, a *dusze słuchaczy stopniowo jakby zanurzały się w ekstatycznym spokoju, kojącym i dobroczynnym*<sup>16</sup>. Czy z podobnymi reakcjami mieliśmy do czynienia w czasie kazań głoszonych przez polskich kaznodziejów?

Powtórzmy, kazanie miało trafić nie tylko do uszu słuchacza, ale przede wszystkim do jego sumienia. Miało zawrócić go z drogi grzechu, miało dopomóc w poprawie, skłonić do pokuty. Taki cel kazań nie mógł oczywiście wywoływać niezadowolonia u słuchacza, dla którego przecież problem życia po śmierci, a co za tym idzie, kar i nagród wiekuistych nie był abstrakcją tylko wchodził w zakres żywej wiary. Opory spotykał kaznodzieja przy stosowaniu metod za pomocą których chciał osiągnąć swoje cele. Tu, możemy powiedzieć, intencje nadawcy i odbiorców okazywały się nie rozbieżne; świadomy swych ułomności słuchacz pragnął raczej, aby mówca czerpał natchnienie do kazań z tych partii Słowa Bożego, które podkreślają Boże miłosierdzie. Natomiast kaznodzieja starał się wykazywać, że świadomość grzechów wśród wiernych jest zbyt płytka a, co się z tym wiąże, oczekiwania wobec niego bezzasadne, również z teologicznego punktu widzenia. Słuchacz chciał, aby mówiono mu o Bogu miłosiernym, mówca wolał przypominać o Bogu sprawiedliwym.

Jezuita Bonawentura Gelarowski wytykał wiernym: *chcecie, żeby was kaznodzieja na kazaniu głaskał, tego tylko kaznodzieje radzi słuchacie, który na grzechy ostro nie następuje [...] co z Pana Boga na kazaniu kalekę czyni, kiedy tylko rękę miłosierdzia, którą Bóg grzesznych do siebie pociąga, pokazuje, a o drugiej ręce sprawiedliwości, któ-*

<sup>16</sup> H. Dziechcińska, *Oglądanie i słuchanie w kulturze dawnej Polski*, Warszawa 1987 s. 15; Tej z e, *Gest w staropolskim systemie komunikacji*, w: *Kultura żywego słowa w dawnej Polsce*, s. 44; J. Delumeau, *Grzech i strach*, s. 489, 491.

rać odepchnąć od siebie i karać na wieki może, nie wspomina. J. Delumeau pisał: w dawnym duszpasterstwie publiczność była stale podejrzewana, szpiegowana, oskarżana, stale wpajano jej poczucie winy<sup>17</sup>. Czy taka sama atmosfera panowała w polskim duszpasterstwie?

Na pewno zdawano sobie sprawę z napięcia jakie częstokroć tworzyły, świadomie nie odpowiadające na wymienione wyżej oczekiwania audytorium, słowa duchownego oratora. Kaznodzieje, co warto podkreślić, starali się łagodzić tę sytuację, tłumacząc wiernym dla czego słowa kazań muszą niejednokrotnie *rozrażając rany grzechów* wprowadzać duchowy dyskomfort: *Nie narzekajcieś na to, kiedy się rozrażają rany grzechów waszych, kiedy się ich szczerze dotykam. Kochani słuchacze, przychodzę do was co niedziela pełen politowania nad waszemi mizერიami, pełen myśli o waszym zbawieniu*, głosił bp Andrzej Chryzostom Załuski. Nie było to, w pojęciu ówczesnych, tłumaczenie zdawkowe, skoro, jak już była o tym mowa, problem zbawienia był sprawą tak żywo obchodzącą ówczesnych<sup>18</sup>.

Można chyba powiedzieć, że troska o dusze bliźnich, szczerze pragnienie ich zbawienia, ostrzeżenia przed groźącymi niebezpieczeństwami była najważniejszym motywem głoszenia kazań: *O piekło! O pokuto! Myślicieź o tym katolicy, bo jeżeli rzeczenie, że macie co inszego czynić ja bym nie miał nic, co bym więcej miał do was mówić*, oznajmił cytowany już biskup Załuski. Natomiast Marcin Białobrzeski, kreśląc sto lat wcześniej wizerunek dobrego kaznodziei, powie, iż winien on *z tym umysłem Słowo Boże powiadać, aby powiadał ku zbudowaniu; aby miał do tych wszystkich, którym powiada taki umysł iżby rad, żeby wszyscy byli zbawieni*<sup>19</sup>. Specyfika barokowego kazania polegała na tym właśnie, że miało ono budować i wykazywać chęć, aby wszyscy zostali zbawieni poprzez, zgodne z dogmatyką, podkreślanie, że nie wszyscy zbawienia dostąpią.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że kaznodzieja doby baroku tkwił w pewnym dyskomforcie; musiał przypominać słuchaczom, że — mówiąc językiem ojca Gelarowskiego — Pan Bóg posiada rękę sprawiedliwości odpychającą grzeszników, ale też nie mógł dopuścić, by wierni zapomnieli o drugiej ręce Boga, ręce miłosierdzia, którą przy-

<sup>17</sup> B. G e l a r o w s k i, *Kazania na niedziele całego roku*, Toruń 1727 s. 253; J. D e l u m e a u, *Grzech i strach*, s. 478.

<sup>18</sup> A. C h a ł u s k i, *Kazania*, Warszawa 1696 k. N<sub>2</sub>.

<sup>19</sup> T e n z e, k. O(v); M. B i a ł o b r z e s k i, *dz. cyt.*, s. 420.

garnia upadających. I chociaż pamięć o Bożym miłosierdziu była według kaznodziejów, jak to widzieliśmy, silnie rozwinięta wśród wiernych, nie przeszkadzało to jednak duchownym w żywieniu obaw przed popadnięciem w drugą skrajność wyrażającą się w tym, że kaznodzieja *więcej lajał niż uczył*. Samozadowolenie słuchacza nie mogło pod wpływem słów padających z ambony przekształcić się w odbierające nadzieję zbawienia zwątpienie w siebie, bo to z kolei mogło doprowadzić do desperacji, czyli stanu będącego zaprzeczeniem początkowego przesłania religijnego.

Cytowany wielokrotnie historyk francuski pisał: *kaznodziejstwo, nawet najbardziej porażające, zawsze chciało prowadzić do nadziei*. Pewnie dlatego ksiądz Stanisław Bielicki, jezuita, przypominał: *Prawda winna być jak święcona woda, gdy ją skromnie ksiądz grzesznego pokropi uderzy się w piersi, ale gdy bez dyskrecji oczy zalejesz miasto żalu za grzechy i rankor (żał, gniew — R.K.) nastąpi*. Czy w Rzeczypospolitej stosowano się do nauk jezuity, który wszak nie przeczył, że *nie umie Słowo Boże głaskać, gdzie wpadnie jakby w uszy jeża wsadził?*<sup>20</sup>

Jeżeli kazanie miało spełnić swoją rolę wychowawczą, miało pomóc w osiągnięciu moralnej poprawy a w konsekwencji miało przyczynić się do osiągnięcia zbawienia, to wówczas ważna okazywała się nie tylko treść kazania, ale również osoba to kazanie głosząca, jej sposób życia. Albowiem — jak pisał ksiądz Piotr Skarga — *gdy stan duchowny psować się pocznie, nad lud wszystek zaraza występuje*. Świadomość tej zależności znana była szesnastowiecznym kaznodziejom polskim, którzy często krytykowali zły żywot kapłanów podkreślając, że był on jedną z istotnych przyczyn kryzysu Kościoła w Polsce i sukcesu reformacji: *primam igitur haereseos in hoc Regno introductae causam esse negligentiam pastorum et praelatorum ovilis Christi*<sup>21</sup>.

W ogniu krytyki, czy raczej samokrytyki, rodził się wzorzec kapłana. Miał on, co w świetle przedstawionych wcześniej zarzutów wydaje się oczywiste, łączyć dobrą naukę z dobrym życiem. Miała go

<sup>20</sup> M. B i a ł o b r z e s k i, *dz. cyt.*, s. 420; J. D e l u m e a u, *Grzech i strach*, s. 162, 163, 494; S. B i e l i c k i, *Niedziele kaznodziejskie to jest kazania na niedziele całego roku*, Częstochowa 1712 s. 65, 119.

<sup>21</sup> P. S k a r g a, *Kazania na niedziele i święta całego roku*, cz. 2, Lwów 1898 s. 152; R. K o ś c i e l n y, *Problem tolerancyjności kontrreformatorów w Rzeczypospolitej na przełomie XVI i XVII wieku*, Szczecin 1997 s. 72–76.

też cechować odwaga w mówieniu możliwym prawdy o ich gorszym życiu. I to nawet wtedy, gdy — jak pisał Jakub Wujek — *dla prawdy i dla wolnego kazania, albo napominania, sromoty, zelżywości i prześladowania cierpią*. Wzorcem takiej postawy byli — dla wielu — jezuici, którzy, jak wykazywał Skarga w *Próbie zakonu Societatis Jesu* z tego powodu, że nie tylko heretykom, ale i *katolikom rozpustnym w występny nie przepuszczają*, są prześladowani<sup>22</sup>.

### Główni oskarżeni kaznodziejów: kapłani, szlachta, heretycy

Czy podobny wizerunek kapłana gromiącego z ambony grzechy katolików zwłaszcza możliwych: magnatów, szlachty, a przez to skonfliktowanego i, częściowo przynajmniej, wyalienowanego z poddane- go surowej krytyce otoczenia znajdziemy również w kazaniach baroku. I czy odnajdziemy, w treściach kazań, silny nurt samokrytycyzmu — oskarżania duchownych o zły żywot, czyli postępowanie zgodne nie z Ewangelią, ale z krytykowanymi właśnie standardami tego świata?

Sprawa jest istotna również z tego względu, że w publikacjach współczesnych badaczy polskich nierzadko znajdziemy sugestie mówiące o spolegliwości kaznodziejów wobec występków możliwych, której nie wykazywali, gromiąc raczej grzechy mieszczan i chłopów. Inaczej na gruncie zachodnim widział ten problem J. Delumeau: *trudno [...] utrzymać obiegowo przyjęte obecnie w historiografii stwierdzenie, które przeciwstawia sobie dwie postawy duszpasterskie: „Podczas misji dla ludu — klątwy, dla pobożnej elity — czar i słodycz”*. Dalej francuski badacz stwierdza: *Pokusa, żeby głosić możliwym i bogatym religię osłodzoną z pewnością istniała [...]. Ale Reforma katolicka odrzuca ją stanowczo*. Widzimy to na przykładzie wypowiedzi Wujka i Skargi<sup>23</sup>.

Głosy kaznodziejów z okresu drugiego kryzysu Rzeczypospolitej — jeżeli przyjmiemy, że pierwszym kryzysem, przynajmniej dla katolickich duchownych, był okres sukcesów reformacji drugiej połowy szesnastego wieku — pozwalają przypuszczać, że wspomniany wyżej

<sup>22</sup> J. Wujek, *Postilla catholica mniejsza*, s. 166; P. Skarga, *Próba zakonu Societatis Jesu*, w: Tenże, *Kazania przygodne*, Kraków 1610 s. 537–539.

<sup>23</sup> J. Delumeau, *Grzech i strach*, s. 476–477.

nurt samokrytycyzmu duchowieństwa utrzyma się w dobie baroku. Szymon Starowolski, zastanawiając się w 1648 r. *co to za nieprawości, które tak wielkie plagi na Polskę przywiodły* wymieni w pierwszym rzędzie: *wielkie niedbalstwo kapłanów w rzeczach duchownych i w sprawach im należących, ospałość przyganną kaznodziejów, prawdy ludziom śmiecie nie opowiadających, grzechów i zbytków światowych surowie nie strofujących*. A w osiem lat później Starowolski niemalże powtórzy cytowane wcześniej słowa Piotra Skargi: *A gdy się kapłani i zakonnicy popsują [...] nie dziw, że i lud wszytek do takiej złości i swej woli przyszedł*. Z pretensjami kanonika krakowskiego współbrzmieć będą wypowiedzi innych duchownych<sup>24</sup>. Problemem wymagającym zbadania będzie natężenie i zasięg wspomnianego nurtu w kazaniach rękopiśmiennych i drukowanych.

Szesnastowieczni kaznodzieje katolicy poszukiwali źródeł kryzysu wiary i sukcesów reformacji również w upadku moralnym wiernych: *Naprzód, gdy na heretyki wejrzymy, pomyślicie mamy, iż z naszych katolickich grzechów wyrosli*, pisał Piotr Skarga. Podobnie Benedykt Herbst stwierdził, że z powodu grzechów katolików nie tylko poganie nie chcą się nawracać na chrześcijaństwo, ale również *ci, którzy bracią naszą niedawno byli bardzo znacznie odstają od nas*. Katolicy — kontynuował — *miasto dobrych owoców wydają złe*. Przy okazji warto zauważyć, że przynajmniej część kaznodziejów sądziła, iż większą winę za kryzys w Kościele ponosi szlachta, niż *prostacy i plebejuszowie*. Ta zwiększona dawka krytycyzmu w stosunku do szlachty wynikała niewątpliwie ze słusznego skądinąd przekonania o jej większej niż pozostałych grup społecznych roli w państwie, jak i była pochodną faktu większej niż w stanie chłopskim skłonności szlachty do apostazji<sup>25</sup>.

Utyskiwania duchownych na zły żywot katolików trwać będą również w dobie baroku. Pokonanie wpływów reformacji, w końcu nie

<sup>24</sup> Sz. Starowolski, *Robak sumienia zlego* (ok. 1648), w: Tenże, *Wybór z pism*, s. 261–261; Tenże, *Lament utrapionej Matki Korony Polskiej*, w: *dz. cyt.*, s. 328; BJ 2344, k. 562, 1086.

<sup>25</sup> P. Skarga, *Kazania na niedziele i święta*, cz. 1, Lwów 1898 s. 400; (cz. 2), s. 128; B. Herbst, *Zdrowie przeciw szkodliwym zaniedbanym powinnościom*, Kraków 1568 k. D<sub>2</sub>, D<sub>2</sub>(v); P. Skarga, *Kazania sejmowe*, opr. M. Korolko, Warszawa 1985 s. 24; J. Wereszczyński, *Pisma polityczne*, wyd. K. J. Turowski, Biblioteka Polska, S. 3 z. 4–6, Kraków 1858 s. 94.

dzięki stosowaniu środków bogatych przez nieliczną elitę rządzącą, ale dzięki postawie mas wiernych nie skłoniło kaznodziejów do zastosowania taryfy ulgowej wobec tych, którzy stojąc niezłomnie przy starej wierze wspomogli Kościół w walce z reformacją. W kazaniach nadal przewijając się będą znane już tony oskarżeń, tym razem mówiące o winach wobec państwa, na które mieszkańcy swym złym życiem sprowadzają choroby, głód, wojny. I znów, podobnie jak to miało miejsce wcześniej, gros zarzutów wysuwanych będzie pod adresem szlachty. W katalogu oskarżeń, którego odtworzenie zdaje się być kolejnym postulatem badawczym, kierowanych z ambony, wyróżniają się, obok utyskiwań na „letniość wiary”, zarzuty prywaty, braku zgody i sprawiedliwości<sup>26</sup>.

Wśród przejawów życia niezgodnego z nakazami Ewangelii sprowadzającymi na Polskę nieszczęścia, zwraca się uwagę na *grzech społeczny*, czyli *oprymowanie ludzi ubogich* doprowadzające do tego, że — jak pisał Szymon Starowolski — uciskani *raczej sobie życzą, żeby pod regiment pogaństwa przyszli, bo takich srogich wymysłów, które oni od panów swych katolickich cierpią, nie czynią*. Inny duchowny, jezuita Stanisław Bielicki, stwierdził nawet, iż wzięci w jasyr poddani traktują tatarską czy turecką niewolę jak wyzwolenie: *widać to po chłopach, którzy z Krymu i z Stambułu i z pogranicznych państw monarchicznych nie chcą nazad wracać*. Pogląd głoszący, że Bóg mści się za łzy chłopów pojawiał się na ambonie dość często<sup>27</sup>.

Ta zdecydowana krytyka stanu szlacheckiego nie oznaczała — przypomnijmy — że pomijano rolę mieszczan i chłopów w tworzeniu nie najjaśniejszego obrazu kraju. Cytowany kanonik krakowski stwierdził, w roku szwedzkiej inwazji na Rzeczpospolitą, że przyczyną klęsk Polski jest to, że *każdy stan nad swoją kondycją żyje; chłopiek przeciw się mieszczankowi i równa mu się suknią i sprzętem domowym [...]. Mieszczanie zasię bławatami, bankietami, winami równają się szlachcie*. Nic też dziwnego, że jezuita Jan Chądzyński stwierdził, że for-

<sup>26</sup> J. Chądzyński, *Dyskurs kapłana jednego polskiego (...), w którym pokazuje, za co Bóg Koronę Polską karze i jak dalszego karania ująć mamy (1657)*, w: *Pisma polityczne*, t. 1, s. 193; Sz. Starowolski, *Robak sumienia*, s. 261–262.

<sup>27</sup> Sz. Starowolski, *Robak*, s. 262; S. Bielicki, *Niedziele kaznodziejskie*, s. 603; J. Związek, *Katolickie poglądy polityczno-społeczne w Polsce na przełomie XVI i XVII wieku w świetle kazań*, „Studia Kościelno-Historyczne” t. 2: 1977 s. 75–76.

mą ekspiacji za grzechy i próbą ratowania kraju winna być pokuta, poczynając od króla a na kmieciu kończąc<sup>28</sup>.

Osobnym, niezwykle ważnym problemem, jest obraz obcych — zwłaszcza najeźdźców, heretyków i Żydów — w kazaniach, ich rola w kryzysie drugiej połowy XVII w. Należy pamiętać, że tropienie winnych we własnych szeregach nie musiało uodparniać na chęć szukania ich również, a niekiedy przede wszystkim, wśród obcych. Jeżeli nawet stwierdzano by, że przynosząca szkody Polsce działalność obcych jest sprowokowana przez samych Polaków, jest karą za grzechy, to nie musiało to oznaczać potraktowania ich jak niewinnych narzędzi Bożych plag spadających na występny naród. Wskazuje na to postawa szesnastowiecznych obrońców Kościoła katolickiego, którzy — jak już była o tym mowa — odważnie wskazywali na samych katolików jako, w poważnym stopniu, odpowiedzialnych za powstanie i rozwój herezji, nie mniej jednak piszących pod adresem protestantów: *jeżeli Pan Bóg przez was heretyki grzechy nasze karze, iż kościoły nam i dobra nasze bierzecie i wydzieracie, i pustoszyć nie przetoście sprawiedliwi i niewinni. Jako i Turcy, i poganie, i rozbójnicy [...], i czarci sami przez to, że Pan Bóg karze wierne swoje*<sup>29</sup>.

Podobną tendencję można zaobserwować w dobie kryzysu drugiej połowy XVII w. Wprawdzie kaznodzieje nie folgowali słuchaczom piętnując ich niegodne z nakazami Ewangelii życie sprowadzające na Polskę nieszczęścia w postaci plag głodu, chorób i najazdów obcych armii, niemniej jednak nie zlikwiduje to chęci poszukiwania winnych kryzysu wśród obcych, zwłaszcza religijnie. Bliski takiej postawie wydaje się być ksiądz Jacek Liberiusz, który w jednym ze swych kazań namawiał słuchaczy by uczynili z innowiercy; arianina, luteranina, kalwinisty *ofiara za nas, oczyszczeniem naszym, omyciem naszym*. Gdyby tak się stało *o jakaby nam zakwitła niebieskiego błogosławieństwa gwiazda, jakoby przeto ojczyzna nasza, po tych ruinach, złotym pokojem, szczęściem i wszelkim zakwitnęła dostatkiem*. Konstytucja antyariańska z 1658 r. zdaje się świadczyć, że słowa Liberiusza znalazły pełne zrozumienie u słuchaczy. Najbardziej znanym wyrazicielem opinii głoszącej odpowiedzialność protestantów, ściślej ar-

<sup>28</sup> Sz. Starowolski, *Lament*, s. 330; J. Chądzyński, *Dyskurs*, s. 193.

<sup>29</sup> P. Skarga, *Proces na konfederację*, bm 1596 s. 4; Tenże, *Wzywianie do jednej zbawiennej wiary*, Kraków 1835 s. 147.

ian, za kryzys Rzeczypospolitej był Mikołaj Cichowski który twierdził, że z powodu antytrynitarских bluźnierstw Matka Boska pozba-  
wiła Polskę swojej opieki. Jezuita, w wydanej po „potopie” pracy, podkreślił, że dopiero uchwalenie konstytucji antyariańskiej odmie-  
niło losy wojny, Polacy zaczęli zwyciężać, gdyż *chciał Bóg pokazać jak mu rzecz jest miła, że bluźnierców Boskiego majestatu Jego pow-  
szechnym uniwersalem z Polski wywołano*<sup>30</sup>.

### Dylematy kaznodziejów doby „potopu”

Zadając pytanie o to, która z zasygnalizowanych tendencji domi-  
nuje na barokowej ambonie (krytycyzm wobec obcych, czy samo-  
krytycyzm) warto pamiętać o dylemacie w jakim znaleźli się w okre-  
sie kryzysu państwa katolicy kapłani. Dotyczy to zwłaszcza lat „po-  
topu”, a więc czasów, w których Rzeczpospolita rozsypywała się pod  
ciosami różnowierczych armii (Kozacy, Szwecja, Brandenburgia, Sied-  
miogród, a później również Rosja). Z jednej bowiem strony sytuacja  
kraju potwierdzała, głoszoną co najmniej od czasów Skargi, tezę o  
związku między złym życiem mieszkańców Polski a niechybną karą  
będącą reakcją Opatrzności rozgniewanej grzechami Sarmatów.  
Z drugiej natomiast strony zbyt eksponowanie przenikliwości cał-  
ych pokoleń kaznodziejów groziło — co łatwo dostrzec — paraliżem  
woli oporu i walki szlachty z najeźdźcą, popadnięcie w zgubny, zwłasz-  
cza w tym momencie, kwietyzm. Orator religijny musiał odpowie-  
dzieć w praktyce na pytanie w jaki sposób prowadzić dalej działal-  
ność duszpasterską, której nieodłącznym elementem składowym było  
potrząsanie sumieniem słuchacza, nie demobilizując jednocześnie je-  
go gotowości do walki z heretyckim wojskiem.

W tej sytuacji rodziła się pokusa rezygnacji, przynajmniej na czas  
kryzysu, z podnoszenia zależności przyczynowo–skutkowej między  
winą szlachcica a karą jaka go spotyka w postaci tragicznego losu  
kraju, na rzecz urabiania — jak twierdzi Janusz Tazbir — *myślenia*

<sup>30</sup> J. Liberiusz, *Gospodarz nieba i ziemi*, Kraków 1665 s. 120; M. Cichowski, *Obrona zacnych i pobożnych ludzi (...) przeciwko paszkwilowi od jakiegoś mi-  
nistra arińskiego przeciw nim napisanego z namową do Stanów Koronnych wnie-  
sioną, aby przy konstytucjach przeciw arianom (...) stali*, Kraków 1661 k. a<sub>1</sub>(v)–  
–a<sub>2</sub>(v), a<sub>4</sub>.

*religijno–magicznego, które pozwalało wszelkie lamenty nad upad-  
kiem Rzeczypospolitej kończyć wnioskiem o własnej niewinności —  
zarówno krzepiącym katolickie masy jak i mobilizującym je do szuka-  
nia odpowiedzialnych wśród innowierców. Owocem przyjęcia takiej  
metody byłyby pogromy arian dokonywane zwłaszcza na Pogórze,  
oraz konstytucja antyariańska z 1658 r.*<sup>31</sup>

Jak wynikałoby z cytowanych wypowiedzi Liberiusza i Cichow-  
skiego, przynajmniej niektórym kaznodziejom nieobca była myśl po-  
dzielenia się odpowiedzialnością za kryzys z innowiercami, a nawet  
zrzucenia na nich całej odpowiedzialności za zło jakim dotknięta zo-  
stała Rzeczpospolita. Czy oznacza to, że — jak chce większość histo-  
ryków — poglądy duchowieństwa dadzą się zredukować do prostego  
stwierdzenia, iż nieszczęścia trapiące kraj dzieją się *per proditorem  
hereticorum*? Stwierdzenia, dodajmy, bliskiego — według badaczy  
— również katolickiej szlachcie?<sup>32</sup>

Na obecnym etapie badań można jedynie zaryzykować sugestię, że  
przynajmniej niektóre znane fakty i źródła skłaniają do wniosku, iż  
jeżeli w okresie „potopu” nastąpiło nasilenie kazań antyheretyckich,  
a zwłaszcza antytrynitarских, wskazujących na innowierców jako win-  
nych Bożego gniewu, to była to tendencja wyrosła z sygnalizowanej  
wyżej potrzeby chwili, a nie stały i w dodatku dominujący nurt w ba-  
rokowym kaznodziejstwie.

Taki wniosek można wysunąć chociażby z pracy Szczęsnego Mo-  
rawskiego służącej zresztą do tej pory badaczom do podbudowania  
tezy o narastających w Polsce w dobie „potopu” postawach nietole-  
rancyjnych względem arian. Z przykładów świadczących, że ambona  
nie była miejscem stałej antyheretyckiej indoktrynacji wskażmy na  
rozmowę jaka toczyła się, w okresie „potopu”, między katolickim żoł-  
nierzem a kapłanem namawiającym do pogromów. Z rozmowy wynika,  
iż żołnierz po raz pierwszy dowiaduje się o tezie łączącej upadek  
Polski z tolerowaniem heretyków, jak również, że nie wydaje mu się  
oczywiste, że gromienie innowierców jest skutecznym lekarstwem na

<sup>31</sup> J. Tazbir, *Przyczyny banicji arian z Polski*, „Przegląd Humanistyczny” t. 2/3:  
1999 s. 16.

<sup>32</sup> Tamże, s. 18; U. Augustyniak, *Potworne konspiracje, czyli problem zdrady  
w Rzeczypospolitej w czasach Wazów*, „Barok” t. 1: 1994 s. 102; M. Korolko, *To-  
pos zdrady ojczyzny w literaturze polskiej lat 1655–1668*, w: *Literatura i kultura  
polska po „potopie”*, red. B. Otwinowska i J. Pelc, Wrocław 1992 s. 59.

panujące zło. Przy okazji warto zauważyć, iż wychowanek jezuitów, symbol przeciętnej postawy szlacheckiej Jan Ch. Pasek w swoich *Pamiętnikach*, dziele w którym *jak w soczewce (skupiły się) wszystkie obiegowe poglądy szlachty polskiej*, uznał za stosowne zataić przed czytelnikiem wszelkie ekscesy, jakie dokonywane były przez polskie wojska na luterzańskich mieszczanach Jutlandii. Zło dokonywane na heretykach najwyraźniej nie nobilitowało<sup>33</sup>. Czy spotkalibyśmy się z podobną postawą, gdyby kaznodzieje poświęcali swoje kazania głównie zagęszczaniu antyheretyckiej atmosfery w Polsce?

Również fakt, że „młot na heretyków” Mikołaj Cichowski miał problemy z uzyskaniem funduszy na pokrycie kosztów druku swoich antyariańskich rozpraw mógłby świadczyć, że ostre antyheretyckie opinie dość jednoznacznie wskazujące winnych kryzysu nie mieściły się w preferowanej przez Kościół tematyce kazań. Współczesny biograf księdza jezuitę pisze nawet — zresztą wbrew obowiązującemu ujęciu — że Cichowski był odosobniony w swoich zmaganiach z antytrynitarzami, oraz w ocenie braci polskich jako realnego zagrożenia dla chrześcijaństwa. W latach najintensywniejszej aktywności pisarskiej Mikołaja Cichowskiego, przypadających na okres największego kryzysu w dotychczasowych dziejach Rzeczypospolitej, zamykającego się latami 1649–1662 inne były kierunki wiodące i problemy absorbujące ogół mieszkańców Polski<sup>34</sup>.

Jacek Liberiusz, podany wcześniej jako przykład kaznodziei głoszącego, że klęski, jakie spadły na Rzeczypospolitą były przejawem gniewu Opatrzności za tolerowanie innowierców i ariańskich bluźnierstw, nie wyczerpywał swoich poglądów w tej wygodnej dla katolików tezie, wygodnej, gdyż przedkładającej czujność wobec wroga nad trud zmagania z własnymi ułomnościami. O tym, że kazania Liberiusza nie prowadziły wiernych Kościoła do stanu samozadowolenia, budowanego w dodatku kosztem słabszych, świadczą liczne cytaty

<sup>33</sup> J. Tazbir, *Nietolerancja wyznaniowa i wygnanie arian*, w: *Polska w okresie drugiej wojny północnej 1655–1660*, t. 1, Warszawa 1957; Sz. Morawski, *Arianie polscy*, cz. 1 (Biblioteka Ossolineum rps 4646/I s. 2, 165 (v), 166, 167 (v); cz. 2, s. 19, 174 i nn.; *Nota redakcyjna (do) J. Ch. Pasek, Pamiętniki*, opr. R. Pollak, Warszawa 1987 s. 326; W. Czaplinski, *Wstęp (do) J. Ch. Pasek, Pamiętniki*, opr. W. Czaplinski, wyd. 3, Wrocław 1952 s. 37.

<sup>34</sup> S. Radoń, *Z dziejów polemiki antyariańskiej w Polsce XVI–XVII wieku*, Kraków 1993 s. 134.

z jego prac piętnujących grzechy katolików, bo one sprowadzają nieszczęścia na kraj<sup>35</sup>.

Przypatrując się antyprotestanckiemu nurtowi w kazaniach baroku, zwłaszcza we wzmiankowanym okresie załamywania się potęgi Rzeczypospolitej, należy odpowiedzieć na pytanie, czy w tym nurcie odnajdziemy próby dehumanizacji heretyka, uczynienia z niego bezbronnej, gdyż nie budzącej poczucia winy, ofiary „słusznego gniewu” ludzi, którzy bronią się przed knowaniami „bestii”. Czy pojawiający się w siedemnastowiecznych kazaniach stereotyp innowiercy usprawiedliwiał zastosowanie wobec niego przemocy przez społeczność, do której kazania były wygłaszane?

Problem ten, który stawiałem już przy innej okazji, zasługuje na uwagę, albowiem jak pisała Natalie Z. Davis analizując zjawisko przemocy w opanowanej przez wojny religijne Francji, w prześladowaniach jednym z warunków, jakie musi spełnić prześladowca, aby zdusić w sobie poczucie winy, było zapomnienie, że jego ofiary są ludźmi. Ci, którzy zostali uznani za szkodliwych dla społeczeństwa — w tym wypadku heretycy — pod wpływem odpowiedniej propagandy „dehumanizującej”, stawali się w oczach wiernych „diabłami” lub „robactwem”. Także w konstruowaniu mechanizmu kozła ofiarnego — jak twierdzi René Girard — dochodziło do pomieszania tego, co ludzkie z tym, co zwierzęce. Bardzo silna jest tu *idea obalenia różnicy pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem*<sup>36</sup>.

W tym kontekście możemy stwierdzić, że kazania, w których mniej lub bardziej świadomie budowano by wspomniane stereotypy bardziej przyczyniałyby się do prześladowań niż mowy wyczerpujące się w stawianiu klasycznych niejako zarzutów innowiercom, pozbawione jednak dehumanizującego żądła. Kazania barokowe, w których „demaskowano by” innowierców jako pozbawione cech ludzkich istoty, lub po prostu jako zwierzęta, miałyby wydzźwięk antyheretycki o wiele mocniejszy niż te, pełne połajank i standardowych inwektyw. Nawet gdyby w pierwszym przypadku zjawisko nie przybrało szerszego

<sup>35</sup> J. Liberiusz, *Gospodarz*, s. 58–59, 67, 68, 71, 140, 191; Tenże, *Lapis angularis*, Kraków 1667 k. B<sub>4</sub>–B<sub>4</sub> (v9); Tenże, *Koługa gospodarska*, Kraków 1669 k. B(v), C<sub>3</sub>, E<sub>3</sub>, F<sub>4</sub>, G.

<sup>36</sup> R. Kościelny, *Problem*, s. 60 i nn.; J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu*, s. 369; N. Davis, *Rytuał przemocy*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” t. 32: 1987 s. 55–56; R. Girard, *Kozioł ofiarny*, Łódź 1987 s. 74, 75.

rozmiaru w ramach kaznodziejskich wystąpień, a w drugim pojawiało się stosunkowo często.

Warto zauważyć, że wielokrotnie wspomniany jako wybijający się na odcinku walki z herezją ojciec Cichowski nie miał wątpliwości — jak wynika z treści jego kazań — że arianin jest bliźnim i w związku z tym należy mu się od katolików uczucie troski i miłości, albowiem Pan Bóg *każdemu* [...] *staranie bliźniego swego zlecił* [...] *na każdego oblię miłości bliźniego włożył*. A tłumacząc powody, dla których chrześcijanie nienawidzą ministrów ariańskich pisze, iż dzieje się to ze względu na głoszone przez nich bluźnierstwa — *to jest jedyna przyczyna czemu ich odit mundus*<sup>37</sup>.

Przypomnijmy: dla katolickich duchownych, od dawna kreślących w swoich kazaniach negatywny obraz kondycji moralnej mieszkańców Rzeczypospolitej i walczących o poprawę tego mrocznego wizerunku, każdy kryzys polityczny państwa a zwłaszcza tak spektakularny jak „czarne ćwierćwiecze” zamykające się datami wybuchu powstania na Ukrainie i upadku Kamieńca, był zbyt silnym dowodem na rzecz tezy, że za upadek moralny przyjdzie zapłacić klęskami politycznymi, aby teraz nie używać go w celu skłonienia Sarmatów do poprawy obyczajów. I to poprawy gruntownej, nie wyrażającej się li tylko w zewnętrznych objawach pobożności.

Czytając pisma z interesującego nas okresu możemy odnieść wrażenie, że przynajmniej niektórzy duchowni obawiali się wręcz, by odnowa moralna katolików nie wyczerpywała się w dewocyjnych gestach czy zrzuceniu wszystkich win na innowierców. Jezuita Jan Chądzyński twierdził, że ten kto uświadomiłby Polakom ich przywary, *więcej by się Panu Bogu i ojczyźnie przysłużył, niż gdyby* [...] *tysiąc kościołów bogatymi funduszami w niej* (Polsce — R.K.) *wybudował*. Natomiast Piotr Skarga po klęsce wojsk szwedzkich pod Kircholmem cieszył się wprawdzie, że *heretyctwo pohańbione jest*, ale stwierdził jednocześnie, że *mało nam to zwycięstwo pomoże jeżeli swoich złych zwyczajów i grzechów nie zwyciężymy. Jeżeli męstwa sami nad sobą nie użyjemy, to nie ujdziemy gniewu Boga*<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> M. Cichowski, *Wyklęcie ministrów ariańskich*, Kraków 1654 k. B<sub>2</sub>, D(v).

<sup>38</sup> J. Chądzyński, *dz. cyt.*, s. 193; P. Skarga, *Pokłon Panu Bogu zastępów za zwycięstwo inflanckie*, w: Tenże, *Kazania przygodne*, Kraków 1610 s. 483, 488.

Przypomnijmy też, że kryzys wymagał mobilizacji od chcących go przeczwiczyć. Ujawni się to ze szczególną mocą w czasach najazdów z drugiej połowy XVII w., gdy szlachta w obliczu wroga musiała przecież wzmacniać się przekonaniem o własnej sile, w tym również sile moralnej. Trudno byłoby tego dokonać w atmosferze permanentnej krytyki płynącej z ambon — świadomość tego stanu rzeczy wśród przewodników duchowych katolickiej, w większości, szlachty możemy chyba przyjąć jako pewnik.

Wstrząsy jakie przeżywała Rzeczypospolita mogły służyć barokowym mówcom do uzasadnienia zarówno tezy upatrującej źródeł kryzysu w heretyckich bluźnierstwach jak i poglądu głoszącego, że to grzechy szlachty spowodowały nieszczęścia Rzeczypospolitej. Lansowanie, zwłaszcza w okresie „potopu”, tych tez niosło za sobą — na dłuższą metę — nieprzyjemne konsekwencje; w pierwszym przypadku wprawiając w dobre samopoczucie nawet najbardziej zdeprawowanych spośród katolików, w drugim zaś odbierając wiarę w sens oporu wobec wroga postrzeganego, przede wszystkim, jako narzędzie słusznej kary Bożej.

Wydawać by się mogło, że wypędzenie arian w 1658 r. służyło atmosferze samozadowolenia, budowało poczucie siły kosztem słabszych, stwarzało pożywkę dla megalomanii a nawet moralnej degrenolady. Jak wpłynęło wygnanie braci polskich na oceny szlachty co do szans rozwoju kraju pozbawionego balastu najgroźniejszej herezji jest problemem wymagającym osobnych badań. Nas może zainteresować, czy usunięcie antytrynitarzy *wierze bluźniących z ujmą dla Przenajświętszej Patronki naszej* miało wpływ na treści wygłaszanych kazań, zwłaszcza w tych fragmentach, w których kaznodzieje zajmowali się oceną katolickiej szlachty. Czy — mówiąc inaczej — cnota wyrażająca się w daniu odporu herezji zdołała zakryć kurtyną milczenia piętnowane do tej pory wady narodu.

I choć podniesiona kwestia to kolejny postulat badawczy, niemniej można sądzić, że wydarzenie roku 1658 nie wpłynęło znacząco na złagodzenie kaznodziejskiej krytyki wad słuchających kazań wiernych, nie rozjaśniło ciemnych barw jakimi nadal oddawany będzie obraz kraju i jego przyszłości. Można nawet powiedzieć, iż fakt wygnania uczniów Socyna z kraju wzbogacił katalog polskich zgryzot o nieprzyjemną świadomość tego, że — jak pisał Tomasz Młodzianowski: *Jako Polska Polską stoi, nigdy tak szlachta na krew szlachecką, na*

*kwę braci swojej nie nastąpiła jako przez tę konstytucję. W innym miejscu zastanawiać się będzie jezuita, czy twórcami ustawy (a więc katolicką szlachtą) kierowała rzeczywiście wiara czy raczej interessa prywatne*<sup>39</sup>.

Podsumujmy tę część rozważań. Katolicki kaznodzieja mógł wykorzystać tragedię Rzeczypospolitej do wzmocnienia poczucia winy katolickiej szlachty, bądź usunięcia z kraju innowierców, przynajmniej tych uważanych za najbardziej radykalnych. Jednak wykonanie każdego z tych ruchów groziło określonymi, nieakceptowanymi przez duchownych, konsekwencjami. Jeżeli teza głosząca, iż wygnanie arian z Rzeczypospolitej nie złagodziło tonu oskarżeń i mocy karceń zawartych w kazaniach jest słuszna, to wówczas moglibyśmy postawić tezę kolejną mówiącą, że usunięcie arian było traktowane przez duchownych jak pozbawienie szlachty swoistego *alibi* dla popełnianych przez nią grzechów przynoszących w konsekwencji kryzys państwa. W sytuacji, w której nie ma już najradykalniejszych heretyków, którzy samą swoją obecnością prowokowali Opatrzność do zsyłania plag na tolerujący bluźnierców naród, każdy przejaw politycznej słabości Polski oskarżał samą tylko szlachtę katolicką.

Jeżeli kaznodzieja stał przed dylematem: czy ukazać heretyków lub szerzej obcych, jako głównych sprawców nieszczęść — ale to sprowadzałoby na Sarmatów — katolików nieuzasadniony, z punktu widzenia duchownych, stan samozadowolenia, czy też podkreślać tylko grzechy szlachty — ale to, z kolei, groziłoby relatywizowaniem zła herezji i jej skutków, to wówczas wygnanie arian po to, by tym klarowniej móc ukazać ułomności szlachty mogłoby się wydawać dość atrakcyjną drogą wyjścia z zarysowanej wyżej konfuzji. Jeżeli do tej pory słuchacz kazania mógł koić sumienie świadomością, że są od niego gorsi — heretycy, arianie, i oni w dużym stopniu są odpowiedzialni za stan kraju, to obecnie pozostaje sam na sam ze swoimi ułomnościami, których istnienie pogłębiające się w kryzysie państwo zdaje się w sposób dramatyczny potwierdzać. Uczynienie z kondycji państwa probierza czystości szlacheckiej duszy, uzależnienie w ten sposób dobrego samopoczucia od tego jaki obraz przedstawia sobą Rzeczpospolita mogło się stać dobrą metodą na osiągnięcie dwu ce-

<sup>39</sup> T. Młodzianowski, *Kazania i homilie*, t. 1, Poznań 1681 s. 200; Tenże, *Kazania i homilie*, t. 2, Poznań 1681 s. 324.

łów: religijnego i politycznego — dobry katolik stawał się też dobrym synem ojczyzny, pielęgnujący ewangeliczne cnoty wierny Kościoła spełniał podstawowe warunki, by stać się patriotą. Tworzono w ten sposób zaczn nie tyle pod hasło Polak–katolik co raczej katolik–Polak, a ściślej mówiąc: dobry katolik to dobry Polak, stwarzając tym samym sytuację, w której postawy polityczne oceniają nie statysci lecz moralisci.

Wygnanie arian–bluźnierców z kraju nie ma na celu ukojenia sarmackich sumień — arianie, w żadnej mierze, nie mieli spełniać roli kozła ofiarnego. Konstytucja 1658 r. nie jest ukoronowaniem zmagania o poprawę i pogłębienie katolickiej moralności, lecz stanowi ważny etap w tej walce. Ma stworzyć warunki do pozbawionego złudzeń co do własnej niewinności oglądu stanu własnej duszy oraz konsekwencji jakie niesie on dla Rzeczypospolitej. Heretyk stanowiący *alibi* dla szlacheckich upadków uniemożliwiał samą swoją obecnością takie bezzłudzeniowe zapoznanie się z własną kondycją moralną będące przecież warunkiem *sine qua non* duchowego odrodzenia. Z tego punktu widzenia mógł wydawać się bardziej niebezpieczny niż jako kontestator katolickich dogmatów.

Czy — wobec powyższego — takie głosy jak cytowane już opinie Jacka Liberiusza łączące w związek przyczynowo–skutkowy wygnanie heretyków z pomyślnością kraju nie są tylko retoryką mającą skłonić szlachtę do zachowań przez kaznodziejów pożądanym — usunięcia „fałszywej nauki” z granic Rzeczypospolitej, ale nie zakładającą wcale, że wraz z nią odejdzie z Polski „wszystko zło”? Przecież, jak już była o tym mowa, dla Liberiusza słabość Rzeczypospolitej nie zamykała się w fakcie tolerowania herezji.

Mówiąc jeszcze inaczej, czy wspomniane wypowiedzi nie mają charakteru swoistej prowokacji, czy może lepiej „pobożnego kłamstwa”: wprawdzie wiemy, że wygnanie innowierców nie przyniesie zakładanych skutków, ale właśnie ten brak spodziewanych efektów da nam dodatkowy oręż w zmaganiach o poprawę szlacheckich obyczajów — jak bardzo Polacy musieli nagrzeszyć, skoro nawet taka manifestacja prawowierności jak *nastąpienie na krew szlachecką, na krew braci swojej* nie skłoniło Pana Boga do odstąpienia od wymierzania plag Rzeczypospolitej? Czy np. Tomasz Młodzianowski komentując, we wspomniany sposób, mizerny wpływ wygnania arian na uśmierzenie gniewu Boga nie realizuje tego typu scenariuszu, gdy w kon-

kluzji swojej wypowiedzi stwierdza, że Bóg chętnie odwdzięczyłby się za Konstytucję 1658 r., ale na przeszkodzie stoją grzechy Polaków, które, jeżeli nie zostaną zwalczone, będą przyczyną kolejnych nieszczęść kraju? <sup>40</sup>

### Przełamywanie szlacheckich stereotypów, redefinicja pojęcia Sarmaty

W wygłaszanych po upadku Kamieńca Podolskiego (1672) kazaniach uderza jezuita w ważne dla całej szlachty mity o szczególnej opiece Boga nad Rzeczpospolitą spowodowanej jej wiernością, walecznością, oraz pełnią rolą przedmurza. Niech szlachta nie liczy, że przez wzgląd na wymienione walory nie osiągną jej konsekwencje Bożego gniewu: jeżeli Polacy nie zwalczą u siebie takich grzechów jak *ciemnienie ludzi ubogich, cielesności, pijaństwa, niechęć do Boga, niechęć do króla*, to wówczas — twierdził Młodzianowski — *poydziemy obcym na podział*. W podobnym duchu „przełamywania stereotypów” szlacheckich wypowie się dwadzieścia lat wcześniej Jacek Liberiusz stwierdzając, że Polacy chcąc doświadczyć dobroczynnych skutków opieki Matki Bożej muszą najpierw odmienić swoje obyczaje: *bo acz Naświętsza Panna ucieczką i obrońcą jest grzesznych, jednak przecię [...] Panna błogostawiona blocka wszelakiego nienawidzi i plugawe affekty w ohydzie ma*. W ten sposób osłabione zostaje, w gorącym dla Rzeczypospolitej okresie buntów kozackich, dające siłę przekonanie o poparciu, jakiego przed Bogiem udziela Polakom Matka Boża <sup>41</sup>. Czy tego rodzaju zjawiska podważania założeń będących wszak ważną częścią składową ideologii Sarmatów spajającą w jedno gmach wielonarodowej, kulturowej i religijnej Rzeczypospolitej występują na barokowej kazalnicy często?

Bolesne dla szlachty były, uchwytnie w treściach kazań, próby odsłonięcia prawdziwego oblicza panującej w Polsce równości i wolności szlacheckiej. I nie chodzi tu o tradycyjne już utyskiwanie na brak zgody, nierząd, na to, że *wolność od wolności ginie*, ale o wnioski jakie wyprowadził kaznodzieja z obserwacji konkretnych, jakże

<sup>40</sup> T. Młodzianowski, *Kazania*, t. 1 s. 200.

<sup>41</sup> *Tamże*, s. 14, 123, 150, 200, 427; J. Liberiusz, *Gospodyni nieba i ziemi*, Kraków 1650 s. 87.

delikatnych, w odbiorze szlachty, relacji *brat młodszy — brat starszy*. Ci, którzy uważali się za ludzi wolnych, którzy — pisał znawca problemu — jako największą obelgę traktowali samą tylko insynuację, że są instrumentem w rękach magnackich (*dudami co grają jak je nadyniają*) musieli zapewne z irytacją wysłuchiwać głosów demaskujących kolejny mit. Trzeba było mieć sporo odwagi czerpanej zapewne z przeświadczenia o konieczności naprawy Rzeczypospolitej, żeby — wzorem dominikanina Andrzeja Radawieckiego — stwierdzić: *Obdarzeni jesteście wolnością [szlachta — R.K.], aleście ją sami między sobą niewolą uczynili. Twój głos nie jest twój, dekret twój nie jest twój, ale mocniejszego [magnata — R.K.]*. Czy ci, którzy uważali się za włodarzy Rzeczypospolitej często mieli okazję słyszeć tak śmiało stwierdzenia: *Atoż macie wasze mowy; jestem równy, a pozwać go nie śmiesz; jestem wolny, a ty się możnemu kłaniasz, wotujesz jako każe [...] płaczesz przed nim, niewinny winnego przepraszasz, zniszczony nienasyconemu jeszcze pieniędzy przydawas?* <sup>42</sup>

Ówczesni nie mieli wątpliwości, że gospodarzem kraju był szlachcic a spoiwem łączącym mozaikę Rzeczypospolitej były prawa szlacheckie; siedemnastowieczny statysta pisał: *Jedne prawa, jeden skarbiec, jedne swobody i obyczaje kojarzą potężne ludy [...]*. Wiedźcie, iż tak rozliczne narody tego królestwa nie inaczej można spoić w ciało Rzeczypospolitej, tylko wspólnotowością rządów. Podobnego zdania są współcześni historycy podkreślając, że wspólnotowość praw i przywilejów, ideologia sarmacka odgrywały decydującą rolę w integrowaniu więzi ogólnopaństwowej wśród wieloetnicznej szlachty. Polak — gospodarz kraju stawał się bardziej zjawiskiem politycznym (*Polak polityczny*) niż etnicznym <sup>43</sup>.

Również i tę oczywistość chcieli zmodyfikować, przynajmniej niektórzy, kaznodzieje. W ich pracach spotykamy próbę jeżeli nie prze-

<sup>42</sup> A. Radawiecki, *Mowy pogrzebowe*, Kraków 1861 s. 34–36; J. Dąbrowski, *Inwektywa i kalumnia na sejmach za panowania Jana Kazimierza Wazy (1648–1668)*, „Kwartalnik Historyczny” t. 102: 1995 z. 1 s. 48.

<sup>43</sup> A. M. Fredro, *Dzieje narodu polskiego pod Henrykiem Walezjuszem*, tł. W. Syrokomla, Petersburg 1855 s. 68; A. Mączak, *Klientela*, Warszawa 1994 s. 131; J. Tazbir, *Procesy polonizacyjne w szlacheckiej Rzeczypospolitej*, w: *Tryumfy i porażki*, red. M. Bogucka, Warszawa 1989 s. 52; H. Litwin, *Narody pierwszej Rzeczypospolitej*, w: *Tradycje polityczne dawnej Polski*, red. A. Sucheni-Grabowska, A. Dybkowska, Warszawa, brw s. 194; Z. Wójcik, *Jan Sobieski*, Warszawa 1994 s. 24.

ciwstawienia się koncepcji „Polaka politycznego” to na pewno pragnienie wzbogacenia jej. Mówiąc inaczej, dotychczasowe czynniki konstytuujące poczucie więzi narodowej uzupełnione zostają o nowe: wspólny język, terytorium, obyczaj a przede wszystkim religię. Daje to — ostrożnie mówiąc — szansę, by chłopstwo i część mieszczan traktowane było nie tylko jako ludność poddańcza, ale również jako mieszkańcy tej samej co dla szlachty ojczyzny. Stwarza podstawy by zmienić dotychczasową sytuację, w której *szlachtę niewiele obchodziło, jakim językiem mówią ludzie chodzący za pańszczyźnianym pługiem, czy stojący za kupiecką ladą*<sup>44</sup>.

Jezuita Jan Chądzyński pouczał szlachtę mówiąc, że *nie przystoi na Rzeczpospolitą chrześcijańską, zwłaszcza Polską — która po wielkiej części Tatarów i Żydów uczestnikami ślacheckich przywilejów uczyniła — chrześcijany, uboższą bracią swoją z bydłem zarówno poczytać*. Chłopi *bracia naszy są — jak podkreślał inny jezuita — tegoż polskiego i słowiańskiego narodu, tejże religiej chrześcijańskiej, też Chrystusową krwią odkupieni*. Nie da się tego oczywiście powiedzieć o nobilitowanych Żydach czy Tatarach, dlatego Tomasz Młodzianowski ostrzegać będzie: *o panowie nie każdy to, co po polsku chodzi, polskie ma serce [...] bo niech się Tatarzyn języka koronnego nauczy, nie poznasz, jako urodzony Polak mówi, ale bracie nie jak urodzony Polak czyni*<sup>45</sup>.

Konsekwencją takiego postrzegania rzeczywistości politycznej będą próby przesunięć w szlacheckiej hierarchii wartości. Dominikanin Fabian Birkowski przypominając, że oprócz Rzeczypospolitej ziemskiej jest też królestwo Chrystusa stwierdził, iż szlachectwo tej drugiej Rzeczypospolitej jest ważniejsze niż tytuł szlachecki ziemski. Urodzenie szlacheckie — sądził ojciec Birkowski — *za szczęściem idzie, stąd też piastunem praw szlacheckich może być i najgorszy nawet Żyd, natomiast synostwo korony niebieskiej nie za szczęściem, ale za cnotą idzie*. Uczestnikiem tej cnoty, tego szlachectwa może być również ten, który urodził się w kmiecej chacie. Inny dominikanin, Andrzej Radawiecki, powie wprost: *cnota szlachecka czyni*, podkreślając

<sup>44</sup> J. T a z b i r, *Procesy polonizacyjne*, s. 23.

<sup>45</sup> J. Chądzyński, *dz. cyt.*, s. 186; M. B e m b u s, *Kometa to jest pogrózka z nieba (...)*. *Pokazana w roku pańskim 1618*, Kraków 1619 s. 38; T. M ł o d z i a n o w s k i, *Kazania i homilie*, t. 2 s. 352.

przy tym, że taki pogląd choć może spotkać się z krytyką szlachty jest przecież przez *zacznych ludzi* przyjmowana od dawna. Kaznodzieja uzupełnił swoją opinię stwierdzeniem, że *wprawdzie cnota to piękny i przedni, i największy klejnot szlachectwa nie mniej jednak również zacna krew przodków i rodziców, z których się kto rodzi jest tego klejnotu [...] piękną folgą i ozdobą*<sup>46</sup>.

Z pojawiających się wypowiedzi — jak często, to temat do zbadania — nie należy wnosić o postulowaniu przez duchownych przebudowy stosunków społecznych w Rzeczypospolitej. Wszak cytowany Jan Chądzyński, uważany za konsekwentnego obrońcę chłopów, pisał: *nie jestem jednak na tym, abym we wszystkich ciężarach sine discrimine wszystkie stany chciał równać [...]. Niech zostaną prerogatywy ślacheckie sine oppresione stanów drugich*<sup>47</sup>. Kaznodzieje — sami częstokroć będąc szlachtą — nie twierdzili, że tytuł szlachecki jest czymś złym, że wolność szlachecka to coś nagannego. Uważali jednak, że nad klejnot szlachecki lepszy jest klejnot cnoty, a prawdziwa wolność nie wynika z praw, tylko z wolnej woli, z możliwości wyboru dobra a odrzuceniu zła. Współuczestnikami tej lepszej wolności, lepszego szlachectwa mogą być również chłopi i mieszczenie. Moraliscie, a był nim przecież katolicki kaznodzieja, dla którego szlachectwo w cnotie ważniejsze było niż szlachectwo z urodzenia stwierdzenie, że pełnoprawnym obywatelem odrodzonego moralnie państwa będzie ten, którego uszlachetnia gorliwość w realizowaniu nakazów ewangelicznych a nie samo tylko dziedzictwo tytułów mogło, choć oczywiście nie musiało, wydawać się naturalną konsekwencją przyjętej hierarchii wartości. Przyjęte założenie tworzyło — znów mówiąc ostrożnie — atmosferę sprzyjającą awansowi społecznemu chłopów. Budowało moralne, choć oczywiście nie prawne, uzasadnienia dla takiego awansu.

Zauważmy, że podejmowanie przez Kościół katolicki prób poszerzenia rozumienia pojęcia Rzeczypospolitej o język, obszar, wyznaczenie, a nawet etniczne pochodzenie z jednoczesnym podnoszeniem, że szlachectwo cnoty chrześcijańskiej, którego nosicielem mógł być również chłop i mieszczanin, jest ważniejsze od szlachectwa ziem-

<sup>46</sup> F. B i r k o w s k i, *Kazania przygodne i pogrzebowe*, Kraków 1859 s. 11; A. R a d a w i e c k i, *dz. cyt.*, s. 25, 28, 29.

<sup>47</sup> J. Chądzyński, *dz. cyt.*, s. 190; J. T a z b i r, *Przyczyny banicji*, s. 17.

skiego, rodzić mogą, podnoszoną już w innym kontekście refleksję, że w okresie baroku mieliśmy do czynienia nie tyle z polonizacją katolicyzmu ile ze zjawiskiem poniekąd odwrotnym: „katolicyzowaniem” Polski, również w etymologicznym sensie słowa *catholicus* — powszechny. Dla szlachcica fundamentem Rzeczypospolitej były — dostępne tylko niektórym — wolności polityczne, dla katolickiego duchownego taką podstawą, na której miał wznosić się gmach państwa miały być wartości i cechy, których społeczny zasięg był o wiele szerszy; religia katolicka, realizowanie ewangelicznych nakazów, język czy nawet pochodzenie etniczne. I to — jak się zdaje — w tej właśnie kolejności.

Na marginesie warto podkreślić, że podnoszenie czynnika etnicznego jako jednej z metod znalezienia lepszego niż do tej pory miejsca w narodzie dla warstw niższych, stanowiło poważne wyzwanie dla szlacheckiej otwartości na innych, uważanych za obcych. O ile szlachcic nie miał większych problemów by uznać za „swojego”, za brata, wyznającego tę samą ideologię, choć różniącego się etnicznie czy religijnie, innego Sarmaty, o tyle zmodyfikowanie relacji z poddanymi w duchu przypominanych z ambony zasad głoszących, że *Bóg osobami nie brakuje*, oraz podkreślających, że *jeden człowiek nad drugiego nie jest w naturze zaniejszy*<sup>48</sup>, wymagałoby od niego zweryfikowania wygodnych przyzwyczajzeń i stereotypów. O co zresztą kaznodziejom chodziło. Paradoksalnie więc, w ówczesnej sytuacji, podnoszenie czynnika etnicznego bardziej skłaniało do otwartości niż jego zapoznanie.

Przyjęte przez kaznodziejów założenia kazały widzieć przeciwnika nie tylko w heretyku, ale również — a w warunkach utraty przez protestantów większego znaczenia w państwie, może nawet przede wszystkim — w katolickim szlachcicu, który wyżej cenił szlachecki klejnot, niż cnotę miłości bliźniego. Również chłop czy mieszczanin, który nie wypełniał nakazów Ewangelii postrzegany mógł być jako wyłamujący się z szeregu „swoich” mieszkańców Rzeczypospolitej.

Na marginesie warto zauważyć, iż kaznodzieje porównywali często los Rzeczypospolitej upadającej pod ciężarem grzechów z losem narodu żydowskiego, który — jak twierdzono — utracił swoje państwo z powodu przewinień moralnych. Czy budowanie analogii na tak waż-

<sup>48</sup> A. Radawiecki, *dz. cyt.*, s. 9.

nej przecież płaszczyźnie moralnej między Sarmatą a Izraelitą nie stwarzało poczucia swoistej wspólnotowości między społecznościami, osłabiając przez to oddziaływanie różnych negatywnych stereotypów?

Barokowy kaznodzieja patrzył na rzeczywistość polską przez pryzmat przyjętych założeń, celów moralno-dydaktycznych wyznaczonych jeszcze przez reformę trydencką. Przyjęty szkielet aksjologiczny nadawał stosowne kształty obrazowi Rzeczypospolitej, zachodzących w niej zjawisk politycznych, społecznych, religijnych czy obyczajowych. Dlatego też dopiero w kontekście odtworzonego światopoglądu barokowych kazań, zawartych w nich założeń, przesłań, hierarchii wartości, możemy przypatrzeć się obrazowi Rzeczypospolitej realnej — realnej według kaznodziejów — jaki wyłania się z analizowanych wypowiedzi. Możemy też pokusić się o odtworzenie obrazu (wizji) Rzeczypospolitej postulowanej.

W polu zainteresowań badawczych winny znaleźć się — obok zjawisk już sygnalizowanych — oceny jakie wystawione zostały najważniejszym instytucjom politycznym państwa; władzy centralnej, sejmowi, sejmikom ziemskim. Jak opisywano mechanizmy awansu społecznego, jak przedstawiano rolę innych państw w dziejach Rzeczypospolitej siedemnastowiecznej — chodzi zwłaszcza o państwa napastnicze i te, z których pochodzili królewscy doradcy. Czy podnoszone są związki sytuacji w Rzeczypospolitej z tym co działo się na politycznej ale również społecznej, kulturowej, obyczajowej arenie europejskiej. Czy na przykład — sądzono, że Polska może wnieść coś jeszcze, oprócz zboża i husarskich skrzydeł, do skarbcza Europy. Czy lansowano jakieś wartości krajów europejskich jako wzorcowe, godne naśladowania przez mieszkańców Rzeczypospolitej?

Prowadzone rozważania sugerują istnienie ciągłej krytyki postaw szlacheckich, nie osłabionej nawet przez fakt jej manifestu wierności wyrażonego Konstytucją 1656 r. Mówią również o dokonywanych z ambony próbach obalenia wzmacniających szlachtę mitów, ujawniania prawdziwego oblicza szlacheckiej równości i wolności, wzbogacania politycznego pojęcia szlachectwa o aspekt moralny. To ostatnie miało z jednej strony stworzyć przynajmniej klimat dla możliwości awansu chłopów i mieszczan, z drugiej zaś uprawnić zabieg powątpiewania w prawdziwość szlachectwa „Sarmaty niecnotliwego”. Jeżeli obecność wymienionych zjawisk znajdzie swoje potwierdzenie w treściach analizowanych kazań a w dodatku można będzie stwier-

dział, iż wyłaniający się ze źródeł obraz Rzeczypospolitej postulowanej nie różni się formalnie od Rzeczypospolitej realnej (istnienie wolnej elekcji, zgromadzeń stanowych, praw szlacheckich itp.) to wówczas będzie można stwierdzić również i to, że istotnym celem kaznodziejskiej pracy — przynajmniej w aspekcie nas interesującym — było, przy zachowaniu formalnego kształtu ustroju, wprowadzenie doń istotnych zmian materialnych. Spowodowanie, by gmach Rzeczypospolitej opuścił Polak konsument praw politycznych — coraz bardziej iluzorycznych, na rzecz Polaka gospodarza, obywatela, który czerpiąc wzorzec ze wskazań moralnych potrafiłby w niekwestionowane formy ustrojowe wprowadzić ducha obywatelskiej odpowiedzialności. Polaka politycznego zastąpić miał Polak etyczny.

### Problem metod perswazji w kazaniach

Wieszcząc upadek Rzeczypospolitej i widząc jednocześnie niechęć szlachty do zmian ustrojowych, kaznodzieja nadzieję na poprawę sytuacji upatruje w przedefiniowaniu pojęcia Sarmaty i nakłonieniu szlachty do zaakceptowania nowego wzorca. O ile w XVI w. kaznodzieja widział szansę Rzeczypospolitej w silnym rządzie, o tyle teraz upatruje tej szansy w silnym duchu obywatelskim: wtedy wysuwał bardziej polityczne postulaty, teraz silniej akcentuje postulaty moralne. Za postulatami moralnymi szła moralna perswazja.

Albowiem problem przed jakim — przy tak sformułowanym zadaniu — stawał katolicki moralista była metoda, za pomocą której można by przekonać szlacheccę o konieczności postępowania według lansowanych z ambon zasad.

W pracy *Człowiek — istota społeczna* E. Aronson pisze: *Cechą najsilniej związaną z podatnością na perswazję jest samoocena. Jednostka, która uważa się za osobę mało wartościową łatwiej ulega argumentom mającym przekonać niż jednostka, która ma wysokie o sobie mniemanie. Czyżby więc tu znajdowała się przyczyna stałej, ostrej, ale też — jakby to wynikało z kontekstu — przesadnej krytyki szlachty i jej postaw? Krytyki, która przez swoje cechy zdaje się sugerować słuchaczom czy też czytelnikom kazań sytuację mówiącą, że wprawdzie winni odrodzić się moralnie, ale w tym stanie upadku ducha w jakim się znajdują nie są do tego zdolni; grozi to „podwójnym*

piekłem”; wiecznym i doczesnym, czyli utratą ojczyzny. Tak często lansowany na ambonie mit „złotego wieku”, mit przodków jawić się musiał jak obraz raj utraconego, który, być może, miał mobilizować do *dorastania do przeszłości*, do cnót reprezentowanych przez przodków. Ale czy rzeczywiście był czynnikiem mobilizującym, czy też raczej zwiększał sarmackie frustracje?<sup>49</sup>

Niezależnie od tego w jaki sposób udałoby się rozstrzygnąć tę ostatnią kwestię — pojawiającą się na marginesie, albowiem jej wyjaśnienie wymagałoby analizy innych, ilustrujących recepcję kazań, źródeł — to przy ustaleniu wpływu kaznodziejskich sądów na szlacheckie postawy, jedno wydawać by się mogło oczywiste; podatność Sarmatów na moralną perswazję. Bronisław Łagowski pisał: *„Przetrzysanie bliźnim sumienia”, jak zauważył Irzykowski, jest tak atrakcyjne, ponieważ daje nad drugim władzę zbliżoną w swej naturze do władzy czarodzieja. [...] sztukę przetrzysania bliźnim sumienia moralności wzniesli na nie spotykane [...] wyżyny. Zastosowali tę umiejętność do całych grup społecznych, do klas i całych narodów. Skutki są zaiste godne podziwu. Te grupy społeczne, i te narody, które są podatne na perswazję [...] i które są otwarte na motywację moralną, doprowadziły do niebywałego poczucia winy i zwątpienia w siebie. Czy z opisanym przez B. Łagowskiego zjawiskiem mieliśmy do czynienia również w Rzeczypospolitej? W tym kontekście analiza wpływu kazań na postawy szlachty jawi się jako szczególnie ważne zadanie badawcze, chociaż, powtórzmy, wykraczające poza ramy nakreślonego w tej pracy problemu<sup>50</sup>.*

Czy wyłaniającą się z treści kazań krytykę mamy traktować jako przejaw socjotechniki barokowych kaznodziejów, manipulacji słuchaczem mającej skłonić go do budowania takiej Rzeczypospolitej jakiej obraz podsuwali mu oratorzy religijni starający się tym samym o podniesienie swojej rangi w społeczeństwie do poziomu wiecznych recenzentów sprawujących nad społeczeństwem nie tylko „rząd dusz”, ale wspomnianą wyżej „władzę czarodziejską”? Czy też słowa kaznodziejów wypływały z przeświadczenia o obowiązku dawania świadectwa prawdzie wyzwalającej z błędów i twórczej a przez to wzmacniającej „poprawiających się” pod jej wpływem słuchaczy. A może

<sup>49</sup> E. Aronson, *Człowiek istota społeczna*, Warszawa 1987 s. 121.

<sup>50</sup> B. Łagowski, *Co jest lepsze od prawdy?*, Kraków 1986 s. 163.

uznał barokowy mówca, że aby jego bezlitosna prawdomówność nabrała mocy skuteczności, przejawiającej się we wspomnianej poprawie wiernych, należy użyć metody, jeżeli nie „pobożnego kłamstwa” to przynajmniej „pobożnej przesady”, wprowadzającej większą pokorę w harde głowy Sarmatów?

Osoba przetrząsająca sumienia bliźnich musi być, według słów E. Aronsona, *wysoco wiarygodnym mówcą*. Wiarygodność buduje on m. in. poprzez przekazywanie słuchającej go publiczności pozytywnego obrazu swojej osoby i grupy z której pochodzi. Musi wydawać się tak wspaniały jak nieudolne jest społeczeństwo, do którego wygłasza swoje umoralniające tyrady. W tym kontekście szczególnie istotnym wydaje się zastanowienie nad znaczeniem — sygnalizowanego wyżej — nurtu samokrytycyzmu duchowieństwa występującego w treściach kaznodziejskich przepowiedni, oraz świadomości kapłanów współuczestniczenia w ułomnościach krytykowanego narodu<sup>51</sup>.

#### Uwagi końcowe dotyczące kazań drukowanych i rękopiśmiennych jako źródeł

Badając kazania pod kątem wydobycia z nich treści jakie chciano przekazać odbiorcom należy pamiętać o zastrzeżeniach podnoszonych przez badaczy. Mirosław Korolko stwierdza: *nie wiemy [...] dokładnie, które utwory drukowane czy rękopiśmienne stanowią partyturę dla krasomówczych wystąpień na kazalnicy, które są zapisem ex post tych wystąpień, a które wreszcie pisano czy wydawano bez żadnego związku z amboną*. Badacz podkreśla, że *stosunkowo mało jest tekstów, o których z całą pewnością można powiedzieć, że są partyturą poprzedzającą wygłoszenie mowy przez konkretnego kaznodzieję, w konkretnym czasie i miejscu*. A przecież — kontynuuje M. Korolko — *niezwykle ważnym dla badacza jest wskazanie adresata kazania (słuchacza lub czytelnika; świeckiego czy duchownego), celu i funkcji poszczególnych kazań*<sup>52</sup>.

Tak więc nawet kazanie rękopiśmienne nie musiało być wierną kopią tego co mówca powiedział na kazalnicy. Tym bardziej dotyczy to

<sup>51</sup> E. Aronson, *dz. cyt.*, s. 121. Por. też B. Fedyszak-Radziejowska, *Siewcy kompleksów*, „Arcana” t. 4: 1995 s. 6–7.

<sup>52</sup> M. Korolko, *dz. cyt.*, s. 87, 88–89.

słowa zawartego w druku, albowiem praktyką było drukowanie treści wygłoszonych kazań w wersji poprawionej i w nowej formie. Kazanie drukowane często w ogóle nie było wygłaszane z ambony — powstawało bowiem z myślą o czytelniku, nie słuchaczu. Dodajmy jeszcze, że zarówno w przypadku kazań rękopiśmiennych jak i drukowanych umykają nam tak ważne dla całości przekazu elementy krasomówcze jak; natężenie głosu mówcy, jego ubiór, mimika, gesty wydabiające akcenty logiczne bądź napięcia emocjonalne<sup>53</sup>.

Powyższe zastrzeżenia nie dotyczą oczywiście kazań „literackich” czyli powstałych z myślą o czytelniku. Wprawdzie możemy mieć wątpliwości czy na proces twórczy nie wpływała świadomość, iż *nie tak nie plami ręk jak farba drukarska*<sup>54</sup>, ale za to możemy zrównoważyć ją pewnością, że oto obcujemy z przedmiotem badawczym, który w tej samej formie i treści co nam był dostępny czytelnikowi barokowemu. Poza tym cenzura farby drukarskiej stwarza nam możliwość badania poglądów jeżeli nie do końca szczerych to przynajmniej przemyślanych. Te uwagi dotyczą również kazań najpierw wygłaszanych a później wydawanych drukiem.

Istotnym jest, że poglądy wyrażane z myślą o czytelniku znajdują coraz szerszy krąg odbiorców. W Polsce obserwujemy, powstałe na Zachodzie wcześniej, zjawisko określane przez historiografię francuską *mnożnikiem druku i papieru* — idee znacznie szybciej i skuteczniej niż słowo mówione są rozpowszechniane dzięki zwiększającym się z roku na rok nakładom coraz tańszych książek<sup>55</sup>.

Z roli druku w pełni zdawali sobie sprawę ówczesni. Przebywając pod koniec XVI w. w Polsce jezuita hiszpański Pisanus stwierdził: *jedna książka więcej znaczy niż tysiąc kazań i to przede wszystkim w Polsce, gdzie szlachta przebywa zwyczajnie nie w miastach, ale w wsiach, do których łatwiej docierają książki niż kaznodzieje*. Sytuację dostrzeżoną przez ojca jezuitę zdają się potwierdzać współczesne ba-

<sup>53</sup> Tamże, s. 91; J. Tazbir, *Rola żywego słowa w polskiej propagandzie wyznaniowej*, „Kwartalnik Historyczny” t. 87: 1980 z. 2 s. 303–304; J. Związek, *Mikołaj z Wilkowiecka*, „Studia Historyczne” red. M. Żywczyński, Z. Zieliński, t. 1, Lublin 1968 s.56.

<sup>54</sup> J. Tazbir, *Rola żywego słowa*, s. 303–304.

<sup>55</sup> P. Chaunu, *Czas reform*, Warszawa 1989 s. 286–288, 446–447; J. Delumeau, *Cywilizacja odrodzenia*, Warszawa 1987 s. 170–177; W. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England*, t. 1, London 1932 s. 23.

dania nad klerem parafialnym w Małopolsce, tłumacząc ten stan rzeczy m. in. niskim wykształceniem księży parafialnych nie zawsze będących w stanie podjąć kaznodziejskim obowiązkom, rozmieszczeniem kościołów i kleru nie wiążącym się z gęstością zaludnienia lecz z ilością fundacji. Warto dodać, że według Jana Kracika nie wszyscy duchowni parafialni, którzy podejmowali się zadań kaznodziejskich w swoich parafiach, głosili kazania zgodne z wyznaczonym ogólnie kierunkiem<sup>56</sup>.

Na tym tle łatwo zauważyć jak dużą rolę zaczęły odgrywać zbiory kazań drukowanych; docierały tam, gdzie nie mógł dotrzeć duchowny oraz stawały się wzorcem, partyturą dla kazań wygłoszonych przez słabo edukowany kler parafialny. Taką rolę odgrywały dzieła wybijających się kaznodziejów m. in. Piotra Skargi, Jakuba Wujka, Macieja Białoobrzeskiego, a dla czasów baroku Fabiana Birkowskiego, Andrzeja Kochanowskiego (Aleksander a Jesu), Tomasza Młodzianowskiego. Badając kazania barokowe należy więc również i z tego względu zwrócić szczególną uwagę na najbardziej poczytnych i opiniotwórczych kaznodziejów<sup>57</sup>.

Drugim, obok książki, czynnikiem, który miał nadrobić występujące w terenie braki kadrowe Kościoła były misje wewnętrzne, urządzane przez zakonników w ramach podnoszenia świadomości religijnej społeczeństwa. Były to masowe akcje kaznodziejskie urządzone głównie, choć nie jedynie, w czasie Adwentu i Wielkiego Postu. Dużą popularnością cieszyły się też misje dworskie, w których specjalizowali się jezuiti i polowe organizowane dla wojska przez dominikanów a później karmelitów; „kazania obozowe” wydają się być szcze-

<sup>56</sup> Cyt. za M. Korolko, *dz. cyt.*, s. 87; H. Wyczański, *Studia nad wewnętrznymi dziejami kościelnymi w Małopolsce na schyłku XVI w.*, „Prawo Kanoniczne” t. 7: 1964 z. 1–2 s. 50; J. Kracik, *Vix venerabiles. Z dziejów społecznych niższego kleru parafialnego a archidiaconacie krakowskim w XVII–XVIII w.*, Kraków 1982 s. 18, 24, 68–71, 100–104. Na temat roli słowa drukowanego w przekazywaniu treści wiary, w tym wypadku heretyckiej, zob. S. Karnkowski, *Katechizm rzymski to jest nauka chrześcijańska (...) wydana po łacinie. A teraz na polskie pytania i odpowiedzi przełożona*, Kalisz 1603 s. 3.

<sup>57</sup> H. Wyczański, *Biblioteki parafialne w diecezji krakowskiej u schyłku XVI wieku*, „Polonia Sacra” t. 7: 1955 s. 44, 47, 49, 51, 58–61, 63, 65; M. Bednarz, *Jezuici a religijność polska (1564–1964)*, NP t. 20: 1964 s. 167; L. Grzebień, *Biblioteka biskupa Hieronima Rozrażewskiego (1542–1600)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” t. 22: 1971, s. 105. Zob. też M. Brzozowski, *dz. cyt.*, s. 411, 413, 415; M. Jabłonowski, *dz. cyt.*, s. 325, 326–327.

gólnie ciekawym źródłem do badania obrazu wroga przedstawionego słuchaczom w warunkach wojennych.

Na szczególną uwagę badacza zasługują rekolekcje przeprowadzane przez przybyłych w połowie XVII w. do Polski z Francji misjonarzy św. Wincentego a Paulo. Tak więc kazania zakonów popularnych, podejmujących pracę wśród szerokich rzesz wiernych winny stać się przedmiotem uwagi historyka na równi z tymi, które ze względu na swoją poczytność i osobę autora miały szansę na uzyskanie szerokiego odbioru.

Warto przytoczyć opinię J. Delumeau mówiącą, że kaznodzieje parafialni i misjonarze mogli czerpać materiał do kazań z tych samych źródeł. Historyk dostrzega zarówno potrzebę wskazania na autorów tych dzieł, które dostarczały wzorców zarówno jednym jak i drugim kaznodziejom. Francuski badacz zadaje też pytanie czy rutynowe, cotygodniowe kaznodziejstwo z konieczności mniej wyężone niż kaznodziejstwo misyjne, Adwentu lub Wielkiego Postu niosło także orędzie strachu, pesymizmu, karcenia?<sup>58</sup> Należy zwrócić uwagę na tę kwestię badając polskie kaznodziejstwo barokowe.

Kazanie rękopiśmienne, partycypuje w wadach kazań drukowanych przy jednoczesnym braku jego zalet, wymaga ustalenia czy było wygłaszane w takiej formie, jaką przedstawia rękopis. Ponieważ — jak już była o tym mowa — wykonanie tego zadania może być w wielu wypadkach zbiorów kazań rękopiśmiennych niemożliwe, w praktyce badawczej należy przyjąć, że kazania wygłaszane z ambon nie odbiegały zasadniczo od treści, które są dostępne historykowi w formie rękopiśmiennego zapisu. Krótko mówiąc musimy założyć, że badane przez nas źródło było partyturą, której mówca trzymał się w sposób mniej lub bardziej ścisły.

Należy dokonać porównań treści kazań rękopiśmiennych z drukowanymi, jak również należy porównać między sobą zawartość tekstową kazań rękopiśmiennych. Wykryte analogie w treściach kazań powinny wzmocnić nasze przekonanie o słuszności przyjętego założenia — trudno wszak przypuszczać, iż kaznodzieja głosił z ambony idee rażąco sprzeczne z tymi, które dominowały zarówno w partyturze pisanej ręcznie jak i drukowanej. Choć oczywiście nie zmienia to faktu, że pozostajemy w kręgu przypuszczeń, które nawet jeżeli

<sup>58</sup> J. Delumeau, *Strach i grzech*, s. 496–499.

są uzasadnione nie uwolnią nas od dość przykrew myśli, że kazania docierające do uszu zgromadzonych w świątyni słuchaczy mogły brzmieć przynajmniej trochę inaczej niż te, które w formie zapisu są dostępne historykowi.

ROBERT KOŚCIELNY

### **Sermons of the Polish Baroque Age as a Historical Source in Studies of the Mechanisms of Attitude Formation in 17th-century Poland**

#### **Summary**

In the 17th century it was quite common for the clergy, and especially the religious, to project from the pulpits extremely gloomy visions of Poland's future. The blame for the impending catastrophe was laid at the door of the Catholic nobility. Poland was sinking but, as the preachers insisted, the country could still be saved by a moral reawakening. This entailed a reappraisal of the very idea of nobility, which had become too dependent on birth to the exclusion of other qualifications, such as virtue and exemplary Christian life. A more balanced view of what constituted nobility would, it was argued, create an opportunity to recognize and honour the most deserving burghers and peasants.

In another line of argument Poland's worsening condition was blamed on foreigners and religious dissidents, i.e. the Polish Brethren, Lutherans and Calvinists. This way of thinking received a boost from the fact that the war of 1648–1660, which left a trail of unprecedented misery and devastation, was triggered off by a foreign invader (Sweden) in collusion with the Protestant interest. Moreover, the crisis caused by the Swedish invasion made the other, self-reproaching line rather unhelpful. The preachers were faced with a problem: how to keep up their criticism of Polish society without undermining the self-confidence of those Poles who were ready to fight the invading armies.

It must be added that critical self-examination did not stop during the 'Swedish Deluge'; in fact, the vices and abuses embedded in the mentality of Poland's ruling class continued to be exposed with undiminished ardour. At the same time, however, neither the expulsion of the Polish Brethren nor the shift in the fortunes of the war in Poland's favour did anything to soften the position of those preachers who saw the elimination of the dissident threat as the most important condition of the country's revival. What united both strands of the clerical opinion-makers was a desire to instil a moral dimension into the traditional model of Catholic and political Polishness.

*Translated by A. Branny*