

## ZAROBIĆ NA DUSZNE ZBAWIENIE

**T. Wiślicz, *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku*, Warszawa 2001**

Przedmiotem badań Tomasza Wiślicza jest chłopska religijność w okresie wczesnonowożytnym, a więc problem właściwie nie poruszany w polskiej historiografii, bowiem dotychczasowe prace koncentrowały się w tym względzie na elitach. Głównym powodem tego stanu rzeczy są problemy natury źródłowej i metodologicznej, które czynią szczególnie trudnym zadanie odtworzenia świadomości religijnej chłopów czy ogólnie warstw plebejskich. Przede wszystkim nie dysponujemy źródłami zawierającymi bezpośrednio wypowiedzi przedstawicieli tej warstwy odnośnie do przeżyć religijnych, nie zostały też wypracowane odpowiednie metody pozwalające rekonstruować świadomość religijną warstw niższych staropolskiego społeczeństwa<sup>1</sup>. W tej sytuacji autor sięgnął po źródła dotąd nie wykorzystywane w badaniach nad religijnością, mianowicie do zachowanych akt sądów wiejskich, w których utrwalone zostały zarówno wypowiedzi, jak i opisy zachowań chłopów. Dużą wartość tych zapisów wynika z faktu, że informacje dotyczące religijnego aspektu mentalności chłopskiej są w nich zakodowane niejako „przy okazji”. Docenić w tym miejscu trzeba szeroki zakres kwerendy źródłowej (zestawienie źródeł zawiera akta ok. 120 kluczy dóbr i wsi z terenu Małopolski z ok-

<sup>1</sup> Zob. S. Litak, *Ze studiów nad religijnością niższych warstw społecznych w Rzeczpospolitej w XVIII wieku*, PHum 1:1996 s.163.

resu XVI–XVIII w.), która objęła archiwa i biblioteki zarówno w Polsce, jak i za granicą (Lwów). Pozostałe rodzaje przekazów źródłowych wykorzystane zostały jedynie pomocniczo, jako materiał uzupełniający. Autor wyzyskał w tym celu akta wizytacji diecezji krakowskiej i przemyskiej, relacje biskupie, wybrane akta niektórych sądów miejskich i grodzkich, a także akty normatywne: konstytucje synodalne oraz ustawy wiejskie. Materiału do badań dostarczyły zabytki literatury staropolskiej, zbiory miraculów, lokalne kroniki i zapiski wiejskich plebanów oraz ówczesne druki dewocyjne. Słusznie pominięte zostały pochodzące przeważnie z XIX w. źródła etnograficzne. Już samo wykorzystanie do badań tak zróżnicowanego i obfitego materiału skłania do dokładniejszego przyjrzenia się wynikom pracy badawczej autora oraz wykorzystywanym metodom.

Zamiarem T. Wiślicza była próba modelowego ukazania kultury religijnej małopolskich chłopów (s. 17) w okresie od połowy XVI do końca XVIII w., chociaż przy zastrzeżeniu, wynikającej z niedoskonałości przekazów źródłowych, niekompletności, a czasem tylko hipotetyczności rozważań (s. 18). Od początku zakres badawczy pracy został zawężony do zagadnień tzw. religijności zewnętrznej, to znaczy do kwestii oddziaływania religii na życie społeczne i ekonomiczne wsi oraz chłopską moralność i świat wierzeń (s. 11).

Rozdział pierwszy, *Kształtowanie się chłopskiej religijności wczesnonowożytnej*, jest wprowadzeniem do właściwych rozważań i omawia różnorakie czynniki mające wpływ na religijność chłopów. Największe znaczenie w ocenie autora miała duszpasterska akcja Kościoła, propagującego zalecenia zgodne z wymogami potrydenckiej odnowy. Z drugiej strony recepcja nowych, barokowych wzorców religijności w społeczności wiejskiej zależała od statusu danej osoby w strukturze społecznej wsi.

Rozdział drugi, *Spółeczny wymiar religijności*, zajmuje się rolą religii w organizacji wsi. Niezwykle cenne jest ukazanie w nim religijnego aspektu funkcjonowania gromady oraz roli, jaką pełnił kult we wzmacnianiu wewnętrznych więzi społeczności wiejskich, integrowanych w ramach parafii poprzez udział w ceremoniach kościelnych. Religijny obraz świata stanowił podstawę stosunków społecznych na wsi, a wszystkie oficjalne relacje wewnątrz gromady cechowało przesylenie elementami religijnymi. W tym kontekście zauważona przez autora względna słabość bractw w parafiach wiejskich miałyby wyni-

kać z faktu dublowania przez nie religijnych funkcji gromady, a wzrost popularności bractw w XVIII w. mógłby wskazywać na przemiany struktur społecznych wsi i osłabienie znaczenia organizacji gromadzkiej. Szkoda jedynie, że samo pojęcie gromady nie zostało jasno zdefiniowane. Tylko w jednym miejscu gromada określona została jako „jednostka prawno-administracyjna” (s. 63), które to pojęcie mogło obejmować nawet kilkanaście wsi należących do jednego właściciela<sup>2</sup>. Dopiero w trakcie lektury można dowiedzieć się, że gromada utożsamiona została z mieszkańcami pojedynczej wsi. Taka optyka spowodowała z kolei, że słabo ukazane zostały stosunki społeczne w szerszym aspekcie terytorialnym, np. pomiędzy mieszkańcami różnych wsi (gromad) należących do tej samej parafii.

Rozdział zamyka, dość pobieżne jednak, omówienie wzajemnych stosunków chłopów z „osobami związanymi z religią”. To dość zagadkowe określenie objęło m.in. wityrków, których zadaniem było zarządzanie majątkiem parafii (czy była to funkcja religijna?), ale już nie kolatora parafii, od decyzji którego w głównej mierze zależała obsada parafii, a więc pośrednio również jakość pracy duszpasterskiej i funkcjonowania parafii. Poszczególne aspekty udziału kolatorów w życiu społecznym i religijnym wsi autor omawia jednak w innych miejscach. Nie wiadomo dlaczego przy rozważaniach dotyczących religijnej roli pensjonariuszy szpitali parafialnych, pominięto praktykę występowania ich jako rodziców chrzestnych, sygnalizowaną przecież w cytowanej przez autora literaturze<sup>3</sup>.

Rozdział trzeci nosi tytuł: *Ekonomiczny wymiar religijności*, przez co rozumie się zarówno obowiązkowe, jak i dobrowolne obciążenia finansowe na rzecz Kościoła oraz wpływ czynników religijnych na decyzje chłopów związane z ekonomicznymi aspektami ich życia. Warty odnotowania jest zauważalny brak obaw chłopów przed nadprzyrodzonymi sankcjami w przypadku nie wywiązywania się z obowiązkowych opłat na rzecz Kościoła (dziesięciny, meszne). Na chłopską mentalność nie miały większego wpływu, co może dziwić, gro-

<sup>2</sup> B. Kubiak, *Gromada wiejska i jej funkcjonowanie w Małopolsce w XVI i XVII wieku*, w: *Spółeczństwo staropolskie. Studia i szkice*, red. A. Wyczański, t. 3, Warszawa 1983 s. 141–142.

<sup>3</sup> C. Kuko, *Funkcjonowanie społeczności parafialnej na tle analizy rejestracji chrztów parafii Trzcianne 1600–1654*, w: *Spółeczństwo staropolskie*, t. 3 s. 223–225.

zące w takich przypadkach kary kościelne<sup>4</sup>. T. Wiślicz przypuszcza, że wytłumaczeniem tego stanu rzeczy mogła być dewaluacja często stosowanej kary lub też przekonanie chłopów o bezpodstawności rzuconej ekskomuniki. Jednak problem „podwójnej moralności” w stosunku do wypełniania chłopskich zobowiązań pojawia się również w kontekście stosunku chłopów wobec dworu (zob. s. 133). Chłopi szukając okazji, aby coś „skorzystać” kosztem dworu, usprawiedliwiali nieuczciwość nienależnymi, ich zdaniem, świadczeniami i ciężarami na rzecz właściciela wsi. Pojawia się zatem pytanie, czy kwestii płacenia dziesięcin nie można rozważać łącznie ze stosunkiem do zobowiązań wynikających z relacji pan – poddany. Pewien wpływ na opór w płaceniu dziesięcin, czego autor nie zauważył, mógł mieć fakt nie pokrywania się okręgu parafialnego z dziesięcinnym, nie wszystkie bowiem zobowiązania płacono własnej parafii. Tłumaczyłoby to być może w niektórych wypadkach kontrast pomiędzy skrupulatnym wypełnianiem dobrowolnych zobowiązań, a zaniedbywaniem opłat obowiązkowych.

Rozdział ten dostarcza również informacji o religijnych poglądach chłopów w związku z osiąganiem przychodów, spłaty długów oraz zmianie własności ziemi czy też prawie do dziedziczenia. Okazuje się bowiem, że kwestie finansowe podporządkowane były zasadom mającym swe źródło w światopoglądzie religijnym. I tak np. na podstawie analizy głównie zapisów testamentowych ukazano, że chłopci widzieli ścisły związek pomiędzy uporządkowaniem spraw ekonomicznych a życiem pozagrobowym. Nie kwestionując tego twierdzenia warto byłoby się jednak zastanowić, czy powiązanie to nie wynikało z samej formuły testamentu, aktu, którego zadaniem było nie tylko rozporządzenie majątkiem przez testatora, ale również wypełnienie propagowanego przez Kościół kanonu „dobrej śmierci”.

Kolejny rozdział, *Religijność a moralność*, poświęcony jest analizie stopnia przyswojenia przez chłopów chrześcijańskich norm moralnych. Autor akcentuje tu pewną autonomiczność chłopskiego systemu moralności, opartego co prawda w głównej mierze (choć nie

<sup>4</sup> J. K r a c i k, *Duszpasterstwo parafialne w dekanacie Nowa Góra w pierwszej połowie XVIII wieku*, „Studia historyczno-kościelne” 2:1977 s.211 zauważył, że w praktyce parafialnej ekskomunika, a więc kara najcięższa, ogłaszana była wyłącznie za nieoddawanie dziesięcin, co czyniło z tego obowiązek zgoła religijny.

tylko) na Dekalogu, jednak w wielu przypadkach relatywizującego i modyfikującego katechizmowe przykazania. W ocenie moralnej brano bowiem pod uwagę zarówno status osoby wewnątrz społeczności wiejskiej, jak i sam fakt przynależności do gromady. Nadrzędną wartością w wiejskiej moralności była bowiem solidarność grupowa, a normy uczciwości obowiązujące w stosunkach wewnątrz gromady nie zawsze były przestrzegane wobec osób z zewnątrz. Praktyka dostosowywania przykazań Dekalogu do własnego, chłopskiego systemu wartości została wyraźnie uwidoczniła w kwestii postrzegania przez chłopów etyki seksualnej. Chłopskie normy różniły się bowiem w tym względzie znacząco od wymogów Kościoła i były mniej rygorystyczne od zasad postępowania nakazywanych przez duszpasterzy. Stopniowo jednak także w tej sferze chłopskiej mentalności zachodziły zmiany, a z XVIII w. pochodzą świadectwa przyjmowania się w kulturze wiejskiej proponowanych wzorców. Autor podjął również próbę oceny skuteczności różnych środków stosowanych w praktyce duszpasterskiej, a mających na celu przyswojenie sobie przez chłopów chrześcijańskich norm moralnych: spowiedzi indywidualnej połączonej z rachunkiem sumienia, strachu przed karą Bożą w życiu doczesnym oraz potępieniem lub mękami czyśćcowymi po śmierci. Jako sukces reformy trydenckiej z jej kontrolą zachowań religijnych odnotowano stopniowe, zauważalne dopiero w XVIII w., upowszechnianie zwyczaju rachunku sumienia, nie dokonywanego co prawda samodzielnie, a jedynie przy pomocy spowiednika podczas corocznej spowiedzi. W tej sytuacji najskuteczniejszym środkiem duszpasterskiego oddziaływania pozostawała groźba kary Bożej. Jednak wymieniony przez autora arsenał środków, z pomocą których Kościół w Małopolsce chciał oddziaływać na chłopską etykę pozostaje niepełny. Brak w nim bowiem np. wywodu czyli obrzędu błogosławienia matek nowo narodzonych dzieci. W praktyce parafialnej odmawiano przeprowadzenie tego obrzędu wobec matek dzieci nieślubnych i miał to być wyraz dezaprobaty za złamanie VI przykazania, zaś na cudzołożnice nakładano przed wywodem pokuty kościelne<sup>5</sup>. Należy też

<sup>5</sup> Praktyka wywodu znana była na omawianym terenie w XVI w., o czym świadczą m.in. zapisy znanych T. Wiśliczowi wizytacji: AVCap10 k. 4, 13, 17, 21v, 24v, 29v i passim. Udzielania błogosławieństwa kobietom cudzołożnym zakazywała również *Pastoralna* B. Maciejowskiego: S. N a s i o r o w s k i, „List pasterski” kard. Bernarda Maciejowskiego, Lublin 1992 s.203. Dla XVIII w. szerzej pisze o tym zjawis-

sprostować nie do końca prawdziwy osąd autora na temat wymogu rezygnacji ze świeckich rozrywek w dni świąteczne. Wiadomo bowiem, że przepisy kościelne wymagały w XVIII w., aby zabaw tanecznych nie urządzać przed zakończeniem świątecznych niesporów (nie wymagano zatem, jak to sugeruje autor, bezwzględnej rezygnacji z tańców w dni świąteczne). Z kolei nieskuteczność zakazów sprzedaży alkoholu podczas nabożeństw wynikała, według oceny władz kościelnych, z faktu prowadzenia w owym czasie karczem wyłącznie przez żydów<sup>6</sup>.

Ostatni, piąty rozdział książki, zatytułowany *Religijność a zabobon*, dotyczy tych składników chłopskich wierzeń i praktyk, które wykraczały poza ramy akceptowanej przez Kościół pobożności. Ważnym wydaje się ukazanie faktu, że w XVI–XVIII w. zabobony i gusła nie były w chłopskiej świadomości jakimś przeciwstawieniem dla chrześcijaństwa, wprost przeciwnie, zarówno praktyki magiczne, jak i ortodoksyjne ceremonie kościelne postrzegano jako równoprawne środki kontaktu ze sferą nadprzyrodzoną, szukając w nich skutecznych środków dla zapewnienia doczesnej pomyślności. Z biegiem czasu tradycyjna magia była zastępowana przez obrzędowość chrześcijańską, jednak zasada magicznego postrzegania świata nie uległa zmianie, została tylko, wedle słów autora, schryścianizowana. Jest to potwierdzenie obserwowanego również w krajach Europy zachodniej procesu folkloryzacji chrześcijaństwa, którego objawem były opisywane również przez T. Wiślicza zjawiska nadawania magicznych znaczeń sakramentom, nadużycia w kulcie świętych czy też mnożenie ponad miarę udzielnych przez Kościół błogosławieństw<sup>7</sup>.

Bardzo interesujące są rozważania dotyczące kreowanych przez ludową dewocję miejsc cudownych, funkcjonujących nieoficjalnie, jednak postrzeganych, jako równoprawne z kościelnymi sanktuariami

ku J. K r a c i k, *Duszpasterstwo parafialne*, s. 189, 231–232. Tam też informacja o trwałości tej praktyki w Małopolsce jeszcze w wieku XIX.

<sup>6</sup> M. L a s k o w s k i, *Życie liturgiczne w parafiach dekanatu kazimierskiego w XVIII wieku w świetle akt wizytacji biskupich*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, t. 3, red. W. S c h e n k, Lublin 1980 s. 80–81.

<sup>7</sup> J. D e l u m e a u, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t.2, *Katolicyzm między Lutrem a Wolterem*, tł. P. K ł o c z o w s k i, Warszawa 1986 s. 211–215. O błogosławieństwach w szerszej perspektywie: T e n z e, *Skrzydła anioła. Poczucie bezpieczeństwa w duchowości człowieka Zachodu w dawnych czasach*, tł. A. K u r y ś, Warszawa 1998 s. 33–89.

miejsca kontaktu z *sacrum*. Analiza przekazów źródłowych pozwala T. Wiśliczowi na stwierdzenia, że w ludowych wyobrażeniach charakter tego *sacrum* był zdecydowanie chrześcijański, a wiele miejsc cudownych miało szansę przekształcić się (i przekształciło) w oficjalne, zaakceptowane przez Kościół, ośrodki kultu. Osobnym problemem omawianego okresu było prześladowanie czarownic na wsi. T. Wiślicz wykazując powszechność praktykowania czarów w kulturze wiejskiej dowodzi, że oskarżenia wobec czarownic wynikały ze zmian zachodzących w religijnej świadomości wiernych, przede wszystkim zaś z utraty zaufania do praktyk magicznych, jawiących się, pod wpływem duszpasterstwa, jako potencjalnie groźne i kojarzonych z ingerencją szatana.

Ze względu na pionierski charakter omawianej pracy warto również zatrzymać się nad niektórymi kwestiami metodologicznymi. Największym plusem jest próba uchwycenia przez autora dynamiki opisywanych zjawisk. Ukazany model chłopskiej religijności nie jest statyczny, a jego poszczególne elementy zmieniają się w czasie. Jednak wskazać można także na pewne wątpliwości, jakie rodzą się przy uważnej lekturze książki. Podstawowym dla autora założeniem jest bowiem istnienie w okresie wczesnonowożytnym wyraźnie wyodrębnionej chłopskiej wspólnoty kulturowej obejmującej całe terytorium Małopolski (s. 14). Przyjęcie tej tezy pozwala na pominięcie nie tylko kwestii różnic etnicznych i wyznaniowych badanej społeczności, ale także pewnej „nierównowagi” zasobu źródłowego, gdyż większość zachowanych akt sądowych pochodzi z terenów Małopolski południowej. Niestety tak ważny dla całości rozważań sąd trudno uznać za udokumentowany, gdyż na jego potwierdzenie przywołano jedynie pochodzący z końca XVIII w. przykład polonizacji chłopów ruskich we wsi Krasna oraz stosunki panujące wśród chłopów w Woli Żarczyckiej, które według autora *można odnieść do skali całego regionu*. Nie wyjaśniono jednak podstaw metodologicznych dla takiej operacji. Już na samym początku rodzić to musi wątpliwości co do możliwości odniesienia uzyskanych w pracy szczegółowych wyników do całego badanego terenu.

Kolejna uwaga dotyczyć musi kwestii reprezentatywności zawartych w tekście oraz w przypisach (wielokrotnie stosowany skrót „np.”) przykładów. Można się jedynie domyślać, że o ich doborze zadecydowała wyjątkowa wyrazistość, nie mamy jednak pewności, czy nie sta-

nowią one wyjątku na tle zebranego materiału. Przykładowo wielokrotnie przywoływane są zapisy testamentowe, ale tylko raz (s. 71) podaje się, że do analizy wykorzystano ponad 300 testamentów (ile dokładnie?) tylko z lat 1600–1760. Ile wykorzystano testamentów z wieku XVI i końca XVIII nie wiadomo. Wydaje się, że z korzyścią dla jasności wyводу byłoby udokumentowanie, choćby szacunkowe, częstotliwości występowania w wykorzystywanych źródłach wzmianek dotyczących konkretnych problemów, a tam gdzie to jest konieczne sięgnięcie do statystyki, choć należy zgodzić się z zastrzeżeniem autora, że przypadkowość wnoszonych do ksiąg sądowych zapisów nie sprzyja tego rodzaju ujęciom. Wykorzystanie metod statystycznych byłoby możliwe jednak np. właśnie przy analizie sporządzanych według pewnego formularza testamentów<sup>8</sup>.

Należałoby również zastanowić się nad stopniem wykorzystania materiałów źródłowych, bowiem większość odpowiedzi na zawarte w formularzu badawczym pytania uzyskana została wyłącznie lub niemal wyłącznie na podstawie jednego tylko rodzaju źródeł, mianowicie zapisów z ksiąg sądów wiejskich. Co prawda we wstępie (s. 16) wskazane zostały pewne zastrzeżenia co do ich wartości dla prowadzonych badań, m.in. zasygnalizowano występowanie poszczególnych kategorii ludności wiejskiej przy różnych rodzajach zapisów: bogaci chłopci w kontekście spraw majątkowych, zaś wiejska biedota uchwytana jest jedynie przy okazji spraw karnych, jednak w zasadniczym tekście pracy nie są one zbyt wyraźnie widoczne, zaś wnioski odnoszone są do społeczności wiejskiej jako całości. W niektórych przynajmniej miejscach wydaje się to metodologicznie nieuprawnione, jeśli bowiem np. dysponujemy zapisami majątkowymi i testamentami jedynie bogatych chłopów, których udział w życiu religijnym i otwartość na przyjmowanie wymagań Kościoła były – jak twierdzi T. Wiślicz – stosunkowo duże (s. 47), to czy możemy być pewni, że taki sam stosunek do związków spraw finansowych z przekonaniami religijnymi mieli komornicy? Powyższe uwagi nie mają za zadanie zdezawuować twierdzeń autora, pragniemy jedynie zasygnalizować potrzebę pewnej ostrożności przy formułowaniu wniosków opartych zasadniczo na jednej tylko kategorii źródeł.

<sup>8</sup> Zob. J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. 2 s. 291.

Z recenzenckiego obowiązku należy wspomnieć jeszcze o drobnych błędach zawartych w tekście, które jednak nie wpływają zasadniczo na jasność wyводу. Na s. 20 autor powołując się na opinie wizytatorów biskupich z przełomu XVI i XVII w. odwołuje się w przypisie jedynie do statutów synodalnych wrocławskich z roku 1634. Należałoby ujednoczyć pisownię nazwisk, gdyż np. występujący w cytowanym przez autora źródle Stanisław Drewniak został przemianowany w tekście na Stanisława Drewniaczyka (s. 149). Nie jest jasne znaczenie określenia *seria czarowniczych powołań z 1688 r.* (s. 178), zapewne chodzi tu o polowania. Nie przekonuje też interpretacja zachowania Stanisława Olszyńskiego, skąd bowiem autor wyciąga wniosek, że jego śmiech *był śmiechem nerwowym, maskującym strach* (s. 183)? W kilku miejscach przydałoby się udokumentowanie informacji i sądów zawartych w tekście poprzez przypisy (m.in. s. 59–60, 164–165, 167).

Podsumowując trzeba stwierdzić, że otrzymaliśmy pracę ważną, a przy tym warsztatowo i merytorycznie poprawną. Należy więc docenić trud autora, żałując przy tym, że nakład książki wyniósł jedynie 300 egzemplarzy.