

ELŻBIETA ELENA WRÓBEL CSFN

Życie religijne i zakonne w Polsce na przełomie XVI i XVII wieku

Kiedy w 1605 roku do Krakowa, a właściwie na jego przedmieście o nazwie Wesoła, przybyli Karmelici Bosi, znaleźli się w samym centrum nie tylko życia politycznego i kulturalnego, ale także religijnego Rzeczypospolitej. Licząca w tym czasie około 20 000 mieszkańców stolica była dla nich nie tylko miejscem pozwalającym lepiej poznać miejscowe uwarunkowania towarzyszące zakładaniu nowego klasztoru, ale przede wszystkim dawała możliwość zetknięcia się z kulturą i religijnością naszego kraju, ku czemu to miasto – jak chyba żadne inne w ówczesnej Polsce – szczególnie sprzyjało. Niekiedy porównywano Kraków z Rzymem, bo, jak pisał rajca Ludwik Kromer, było w nim „domów Bożych, klasztorów, szpitalów mnóstwo, w których nieustala chwała i ofiara Pańska bywa sprawowana, gdzie duchowieństwa na służbę Bożą poświęconego obfitość nie mała. Tamże osady przestronne zakonne, świątobliwością chwalebne zebrania kwitnące, w którym bractwa ludzi świeckich, rozlicznymi pocztami pokornie pokutujących, pod osobnymi związki [...] Panu Bogu służąc, za pana i państwo modlitwy wylewają”¹. Religijną mapę Krakowa tworzyło bowiem nie tylko 10 parafii, ale także klasztory, których przy końcu XVI wieku było 13. Dominowały zakony męskie: dominikanie, franciszkanie, duchacy, markowie; na Kazimierzu: kanonicy laterańscy, augustianie, paulini; na Stradomiu: bożogrobcy i bernardyni; na Piasku karmelici trzewickowi. Z zakonów żeńskich jedynie trzy posiadały tutaj swoje klasztory: norbertanki, klaryski i duchaczki. Dopiero następne stulecie zaowocowało niezwykłym wręcz wzrostem liczby nowych domów zakonnych –

¹ LESSIUS LEONARDUS, *Narada której wiary trzymać się mamy [...]. Przełożona z łacińskiego języka na polski przez Ludwika Kremiera rayce krakowskiego, Cracoviae 1616; za: J. BIENIARZÓWNA, Z badań nad religijnością mieszczaństwa krakowskiego w XVII w., „Nasza Przeszłość” 62(1984), s. 151.*

około roku 1650 było ich około 20 z ogólną liczbą prawie 1000 zakonników. W 1583 r. do Krakowa przybyli na stałe jezuita, następnie osiedlali się tutaj karmelici bosy (1605), bonifratrzy (1609), reformaci (1625), misjonarze (1682), pijarzy (1664), kapucyni i trynitarze. Wśród kobiet, istniejące już tercjarki dominikańskie, bernardyńskie i augustiańskie, przyjęły habity, zaś z Warszawy przybyły wizytki i szarytki². Także w Krakowie powstał nowy zakon, którego początki były związane z działalnością wdowy po Janie Czeskim – Zofii. Przez ponad dwadzieścia lat swego życia realizowała plan stworzenia domu, w którym opiekę i naukę mogły znaleźć dziewczęta z niezamożnych mieszczańskich rodzin. W ten sposób w 1627 roku powstał *Dom Paniński*, w którym dzieci oprócz nauki czytania, pisania, rachunków i podstawowych prac domowych, były wdrażane do podstawowych praktyk religijnych i kształtowane pod względem religijnym³. Już po śmierci Czeskiej, nauczycielki i wychowawczynie kontynuujące jej dzieło zostały uznane za instytut zakonny znany pod nazwą Zgromadzenia Panien Ofiarowania Najświętszej Maryi Panny, popularnie zwanych prezentkami⁴.

Obserwując zjawisko niezwyklego wzrostu ilości klasztorów w jednym tylko mieście, trzeba zauważyć, iż Kraków nie był w tym względzie wyjątkiem. Podobne tendencje można zaobserwować w tym czasie w wielu regionach Rzeczypospolitej. Niejako w sposób oczywisty nasuwają się pytania o przyczynę tak bujnego rozwoju życia zakonnego pod koniec XVI i w pierwszej połowie XVII wieku i o jego rolę w staropolskim społeczeństwie. Nadal otwarta pozostaje również kwestia istnienia swoistego zapotrzebowania w staropolskim społeczeństwie na styl życia i duchowość proponowaną i propagowaną przez zakony. Można nawet zaryzykować tezę niewątpliwej atrakcyjności klasztoru dla ówczesnego człowieka, w którego świadomości pozostawał on miejscem doskonalszego – od małżeńskiego, wdowiego czy samotnego – sposobu przeżywania własnego życia. Ten model podejścia do poszczególnych stanów wśród chrześcijan usankcjonował także Sobór Trydencki⁵. Widać to zresztą nie tylko w oficjalnym nauczaniu Kościoła, ale także w propagowanych przez niego wzorcach świętości, do której najpewniej można było dojść przez furtę klasztorną. Wydaje się, iż szczególnie w środowisku kobiecym był to sposób życia bardzo pociągający, stwarzający szansę swoście pojętej niezależności i emancypacji. Mniszka była z reguły lepiej wykształcona niż inne kobiety, a szacunek okazywany jej przez społeczeństwo był

² J. BIENIARZÓWNA, *Z badań nad religijnością mieszczaństwa...*, s. 151–152.

³ R. GAŚSIOR, *Życie i dzieło Sługi Bożej Matki Zofii z Maciejowskich Czeskiej (1584–1650)*, (mps) Kraków 1998, s. 26–28.

⁴ Tamże, s. 71.

⁵ „Gdyby ktoś mówił, że stan małżeński trzeba stawiać ponad stanem dziewictwa lub celibatu, i że nie jest lepiej i szczęśliwiej pozostać w dziewictwie lub w celibacie, niż łączyć się małżeństwem – niech będzie wyklęty”. Za: *Kanony o sakramencie małżeństwa*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV: 1511–1870, Kraków 2005, s. 719.

wzmocniony przez religijne argumenty. Jeżeli zaś życie w klasztorze było z jakiś względów niemożliwe do zrealizowania, niekiedy kobieta decydowała się na złożenie ślubów na ręce biskupa, obierając na całe życie *stan paniński*, pomimo dalszego przebywania w *świecie*. Dawało jej to szczególne miejsce wśród zwykłych wiernych, czyniąc z niej osobę całkowicie poświęconą Bogu, pomimo braku klauzury. Także ta próba naśladowania mniszek ukazuje wyjątkowy prestiż, jakim cieszyły się one wśród osób ze swojego otoczenia⁶.

Brakuje wciąż badań, które pozwoliłyby lepiej poznać ewentualne argumenty przemawiające za atrakcyjnością życia zakonnego w środowisku męskim. Oprócz posiadanego powołania do tego rodzaju życia, niezwykle istotne są czyisto ludzkie okoliczności towarzyszące jego realizacji. Wydaje się, że jeżeli motywem byłyby jedynie chęć zrobienia kariery, to niewątpliwie lepszą okazję ku temu stwarzały szeregi duchowieństwa diecezjalnego, dające szlachcie i magnaterii możliwość piastowania wyższych urzędów w Kościele, a nawet i w państwie. Może zatem dla tych, którzy wybierali życie zakonne, ważniejsze były jednak inne motywy? Trudno dzisiaj stwierdzić i określić to jednoznacznie. Faktem jest, że np. w Krakowie stan zakonny był bardzo popularny wśród kandydatów pochodzących z bogatszych warstw mieszczańskich⁷. Niewątpliwie, aby lepiej poznać i zrozumieć motywy decydujące o wyborze klasztoru jako miejsca realizacji własnego życia, trzeba wnikliwiej przyrzeć się także – a może przede wszystkim – religijności danej epoki, która z kolei pozostaje w ścisłym związku z mentalnością ludzi kształtowaną nie tylko przez tradycję, ale również przez historyczne realia epoki. Dlatego też należałoby wpierv zarysować pewną dziejową perspektywę omawianych zjawisk, pozwalającą lepiej zrozumieć chociaż niektóre procesy zachodzące w Kościele i społeczeństwie na przełomie XVI i XVII wieku, szczególnie te, które miały wpływ na ukształtowanie się swoistego stylu życia religijnego, a co za tym idzie, także zakonnego.

Odpowiedź na pytanie o kształt życia religijnego na przełomie tych dwu stuleci należałoby rozpocząć od analizy uformowanego u końca średniowiecza tradycyjnego modelu chrześcijańskiej religijności. Znaczne wzmocnienie struktur Kościoła, wraz z rozbudową sieci parafialnej, wpłynęło nie tylko na jego funkcjonowanie w późnośredniowiecznym społeczeństwie, ale także na model duszpasterski preferowany w kontaktach z wiernymi. Znajdował on swoje odzwierciedlenie przede wszystkim w systemie nakazów i zakazów, dzięki którym wszelkie przejawy życia chrześcijanina mogły być poddane ocenie i kontroli nie tylko ze strony własnego sumienia, ale także Kościoła. Rodziło to niebezpieczeństwo wykształcenia chrześcijaństwa rytualistyczno-konformistycznego, postrzegającego Kościół

⁶ E. WRÓBEL, *Kobieta w świecie Sarmatów*, [w:] *Charisteria Tito Górski Oblata. Studia i rozprawy ofiarowane profesorowi Tytusowi Górskiemu*, Kraków 2003, s. 318–319.

⁷ J. BIENIARZÓWNA, *Z badań nad religijnością mieszczaństwa...*, s. 153.

hierarchiczny jako ważnego pośrednika między wiernymi a Bogiem i wyznaczającego mu najważniejsze zadanie, jakim było sprawowanie sakramentu – rytu, którego skuteczność nadal jeszcze odczytywano raczej w kategoriach działania magii niż wiary⁸. Religijność ludzi wychowywanych w takim duchu znajdowała swój wyraz przede wszystkim w mnożeniu praktyk, które z jednej strony zapewniały wypełnienie kościelnych przykazań i nakazów, z drugiej zaś były swoistym gwarantem bezpieczeństwa – nie tylko w życiu doczesnym, ale i wiecznym. Czyż nie temu miał m.in. służyć tak rozpowszechniony kult relikwii i świętych czy też praktyka odpustów? Człowiek końca średniowiecza, funkcjonujący nieustannie w obliczu wojen, chorób i cyklicznie powracających klęsk żywiołowych, a więc wciąż niejako na pograniczu życia i śmierci, próbował wszelkich dostępnych mu sposobów, by przynajmniej część siebie ocalić przed całkowitym unicestwieniem⁹. Zresztą nie tylko eschatologiczny wymiar ziemskiego życia był godzien starań i zachodu. Nie do przecenienia były wstawiennictwo i pomoc, jakich mogli, także w codzienności, udzielić święci. Stąd niezwykła popularność relikwii i pielgrzymek do miejsc kultu, które w pewien sposób przybliżały obecność danego patrona. Jednakże od XV wieku stopniowym przemianom podlegał sposób, w jaki zwykły człowiek podchodził do swych niebiańskich opiekunów. Stawali się oni coraz bliżsi, traktowani bardzo bezpośrednio nabywali niejako cech współnika uczestniczącego solidarnie w przedsięwzięciu – swoistej transakcji, gdzie za złożoną ofiarę wierny oczekiwał wypełnienia swych życzeń. To ilość (modlitw, mszy, a więc pieniędzy łożonych na nie) w ich mniemaniu decydowała o skuteczności zanoszonych błagań¹⁰. Wysiłki i ofiary podjęte w celu uzyskania oczekiwanego skutku, często mające w sobie wiele z zabiegów magicznych, już u ówczesnych ludzi budził krytyczne spojrzenie lub ironię. Erazm z Rotterdamu w swej *Pochwale głupoty* (1511) ukazywał niebezpieczeństwo takiego podejścia do praktyk religijnych, zarówno ze strony samych wiernych, jak i duchownych, których w głównej mierze obciążał odpowiedzialnością za trwanie w takim błędzie ich parafian¹¹. Oczywiście łatwiej było dać pieniądze, cenną rzecz czy odmówić określoną modlitwę, oczekując automatycznie spełnionego postulat, niż nawrócić się i naśladować danego świętego w jego podążaniu za Chrystusem, bo to było o wiele trudniejsze. Niezaprzeczalnie, takie powierzchowne spełnianie re-

⁸ J. KŁOCZOWSKI, *Kryzysy i reformy w chrześcijaństwie zachodnim XIV–XVI wieku*, „Znak” nr 205–206 (1971), s. 854.

⁹ Na ten temat więcej zob. m.in.: J. DELUMEAU, *Strach w kulturze Zachodu XIV–XVIII w.*, Warszawa 1986; M. WŁODARSKI, *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.*, Kraków 1987; J. KRACIK, *Pokonać czarną śmierć. Staropolskie postawy wobec zarazy*, Kraków 1991; A. NOWICKA-JEŻOWA, *Sarmaci i śmierć*, Warszawa 1992.

¹⁰ S. LITAK, *Kryzys i reforma w Kościele XVI wieku*, „Znak” nr 205–206 (1971), s. 902.

¹¹ ERAZM Z ROTTERDAMU, *Pochwała głupoty*, Wrocław 1992, s. 76–80.

ligijnych praktyk konsekwentnie prowadziło również do spłylenia ich wymiaru i powolnego duchowego ubożenia ludzi w nich uczestniczących.

Na gruncie kultu świętych wzrastała również popularność bractw religijnych, które zwłaszcza w XIV i XV wieku, rozwijały się bardzo prężnie. W sposobie funkcjonowania parafii niezwykle ważna była nie tylko działalność charytatywna członków bractwa, ale swoista obrzędowość związana z obchodem świąt liturgicznych czy uroczystości brackich, która tworzyła nową jakość życia duszpasterskiego i liturgicznego danej społeczności. Dla zwykłych chrześcijan przynależność do bractwa dawała swego rodzaju poczucie przynależności i bezpieczeństwa, tak ważnego dla człowieka żyjącego w niepewności własnego zbawienia¹². Szczególnie ulubione formy wyrażania własnej religijności przez ludzi żyjących u schyłku XV wieku to nabożeństwa rozpamiętujące Mękę Pańską, a więc przede wszystkim *Droga Krzyżowa*. Wciąż rozwijający się doloryzm znajdował swe odbicie również w kulcie Krwi Chrystusowej, Maryi Współodkupicielki, stanowiąc bardzo popularny motyw ówczesnej sztuki sakralnej¹³. Swą więź z Bogiem człowiek średniowiecza wyrażał przede wszystkim poprzez ogólnie przyjęte praktyki, a wykształcające się stopniowo nowe formy pobożności były z reguły dostępne dla całej społeczności wiernych i ukierunkowane raczej na zbiorowe w nich uczestniczenie. Nadal ważne było przede wszystkim zewnętrzne zaangażowanie, które w widzialny sposób dawało poczucie uczestnictwa w obrzędzie przybliżającym szczęście wieczne.

Reakcją na takie pojmowanie życia religijnego stała się w pewnym sensie *devotio moderna*, która w końcu XIV w. pojawiła się w Europie, preferując nowy typ pobożności opartej na indywidualnym kontakcie z Bogiem, rezygnującej raczej z zewnętrznego rytu na rzecz duchowego zaangażowania¹⁴. Nie był to nurt, który można by było uznać za masowy, jednakże jego oddziaływanie wpłynęło w znacznym stopniu na ukierunkowanie życia religijnego na progu czasów nowożytnych. Z tego źródła zgodnie korzystały zarówno reforma protestancka, jak i katolicka, chociaż historiografia bardziej skłonna jest widzieć w tej duchowości prekursorkę raczej reformacji niż kontrreformacji. Niektórzy historycy dopatrują się związków pomiędzy rozwojem tego nowego typu pobożności a nurtem odnowy zakonów żebrzących, znaną pod nazwą obserwancji. Wśród założeń tzw.

¹² E. WIŚNIEWSKI, *Przemiany w życiu religijnym społeczeństwa zachodnioeuropejskiego w XIV–XV wieku*, „Znak” nr 205–206 (1971), s. 873–874.

¹³ Tamże, s. 871.

¹⁴ Zob. m.in.: J. KŁOCZOWSKI, *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Kraków 1964, s. 487–497; K. GÓRSKI, *Uwagi o „Rozmyślaniach dominikańskich” na tle prądów religijnych XV i początku XVI wieku*, [w:] *Średniowiecze. Studia o kulturze*, t. 2, Wrocław 1965, s. 309–315; J. MISIUREK, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 1992, s. 41–44; J. HUIZINGA, *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1992, s. 211 n.

obserwantów, dochodzących do znaczenia na przełomie XIV i XV wieku, wśród dominikanów, franciszkanów, karmelitów i augustianów, do najważniejszych należał powrót do założeń pierwotnej reguły, co w codziennym życiu przejawiało się z zasady w zaostrzonych przepisach i większej surowości życia zakonnego. W wypadku karmelitów był to przede wszystkim powrót do eremicko-kontemplacyjnego wymiaru ich egzystencji. Stanowiło to świadome nawiązanie do konstytucji zakonnych z 1247, które zdecydowanie preferowały kontemplację w stosunku do duszpasterstwa¹⁵. Związki tej odnowy z nurtem *devotio moderna* były szczególnie widoczne w latach 1451–1471, kiedy to urząd przełożonego generalnego sprawował Jan Soreth, pozostający pod dużym wpływem tej duchowości. Świadczy o tym chociażby napisany przez niego komentarz do reguły zakonu, gdzie, obok tradycji karmelitańskiej, mocno zostały zaakcentowane elementy pobożności przyswojone wprost z *devotio moderna*¹⁶. Można nawet przyjąć, iż reforma, przeprowadzona w XVI wieku przez św. Teresę od Jezusa i św. Jana od Krzyża, była naturalną kontynuacją tego nurtu reform w łonie rodziny karmelitańskiej. Nie zawsze jednak można ukazać bezpośrednio wpływy nowej pobożności na przemiany wewnątrz zakonów, częściej należy ich szukać w szerszym kontekście potrzeb religijno-społecznych i pytań, które rodziły się wśród chrześcijan końca średniowiecza, zwłaszcza wśród ich duchowych elit. *Devotio moderna* było jedną z odpowiedzi, ale nie jedyną. Bez odwoływania się bezpośrednio do jej założeń, dochodzono przy próbach reformy zakonów do bardzo podobnych elementów, na których opierała się ta duchowość. Podobny był wszak kierunek poszukiwań: odpowiedź na zapotrzebowanie religijne indywidualnego człowieka, który stawał się coraz bardziej świadomy swej odrębności, pomimo funkcjonowania w grupie i zależności od pewnej społeczności, pragnącego budować więź z Bogiem raczej na relacji miłości niż na teologicznym poznaniu.

Kolejną próbą odpowiedzi na pytania człowieka żyjącego na progu czasów nowożytnych była niewątpliwie reformacja, której prekursorem stał się Marcin Luter wywodzący się z kongregacji augustiańskiej o bardzo surowej obserwacji. Sam doświadczał wewnętrznego zmagania wobec wizji surowego Boga, którego trzeba zjednywać i przebłagać poprzez pobożne praktyki, odpusty i dobre uczynki. Rozstrzygnięcie swoich wątpliwości i rozterek reformator znalazł w koncepcji usprawiedliwienia człowieka dzięki wierze w Boga, a nie poprzez jego osobisty wysiłek. Było to w pewnym sensie odwrócenie dotychczasowego podejścia do tej problematyki, gdyż w tradycyjnym ujęciu większy nacisk kładziono na autorytet Kościoła jako szafarza łaski za pośrednictwem sakramentów niż na znaczenie osobistej wiary chrześcijanina. Ważniejszy był zewnętrzny czyn niż wewnętrzne

¹⁵ J. KŁOCZOWSKI, *Wspólnoty chrześcijańskie...*, s. 484.

¹⁶ Tamże.

usposobienie do niego¹⁷. Prostą konsekwencją takiego podejścia do zagadnienia usprawiedliwienia stało się nie tylko zanegowanie dotychczasowej koncepcji wpływu człowieka na własne zbawienie, ale także podważenie wartości innych ludzkich wysiłków podjętych w celu zbliżenia się do Boga. Stawiało to w nowym świetle również życie zakonne, które wraz z rozwojem doktryny protestanckiej straciło rację bytu w Kościele. Wydana już w roku 1521 rozprawa Lutra *O ślubach zakonnych* podważała istnienie specjalnego powołania zakonnego, a w późniejszych swych rozważaniach udowadniał on ponadto, iż zachowanie ślubów zakonnych jest niemożliwe ze względu na naturalną słabość człowieka¹⁸. W tym samym duchu powstawały dzieła jego współpracowników i następców, m.in. *Apologia konfesji augsburskiej* napisana przez Filipa Melanchtona w 1531 roku, w której życie zakonne zostało uznane jako co najwyżej nieużyteczny kult, nie mający zasługi u Boga¹⁹. Stawiało to w nowym świetle uznany dotąd za trwały porządek chrześcijańskiego świata, w którym zakony zajmowały ważne i – jak dotąd się wydawało – niepodważalne miejsce.

Wołanie o reformę Kościoła znalazło odzew nie tylko w kręgu zwolenników Lutra, Kalwina czy innych przywódców ruchu reformatorskiego. W łonie samego Kościoła, osłabionego przez to bolesne rozdarcie, narastało pragnienie uporządkowania i odbudowy doktryny zaatakowanej przez przeciwników. Temu miał służyć Sobór Trydencki, który – z przerwami – obradował od 1545 do 1563 roku. Oprócz wielu spraw, którymi zajęli się Ojcowie Soborowi, jedną z ważniejszych było życie zakonne. W przeciwieństwie do głosów negujących sens istnienia tej formy realizacji powołania chrześcijańskiego, sobór niezwykle mocno podkreślił jego wagę i znaczenie, czyniąc z niego drugi co do ważności stan w Kościele. Reformę zaś tego sposobu życia widział w kontynuacji dotychczasowej tradycji zakonnej i w ściślejszym zachowywaniu reguł i przepisów kościelnych przez samych zakonników²⁰. Sobór ściśle określił zasady funkcjonowania klasztor-

¹⁷ J.M. TODD, *Marcin Luter*, Warszawa 1983, s. 99.

¹⁸ Komentując VI przykazanie, Luter pisał: „Dlatego przykazanie to potępia śluby wszelkiej pozamałżeńskiej czystości i usuwa je, a nawet nakazuje wszystkim biednym w sumieniu skrzępowanym, którzy zostali oszukani przez śluby zakonne, aby porzuciwszy ten nieczysty stan, wstąpili w stan małżeński, zważywszy, że choćby życie klasztorne poza tym było nawet zbożne, to jednak zachowanie czystości nie jest w ich mocy, a jeśli w niej będą chcieli pozostawać, tylko coraz bardziej i więcej będą musieli grzeszyć przeciwko temu przykazaniu”. Za: M. LUTER, *Duży katechizm*, [w:] *Wybrane księgi symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Warszawa 1980, s. 71.

¹⁹ *Apologia Konfesji Augsburskiej*, [w:] *Wybrane księgi symboliczne...*, s. 317–327.

²⁰ „Ponieważ święty sobór dobrze wie, jak wielki blask i korzyść w Kościele Bożym rodzi się z klasztorów, pobożnie ustanowionych i właściwie kierowanych, dlatego uznał za konieczne, że lepiej i doskonalej dokona się odnowa w dawnej i stałej dyscyplinie, gdy to, co jest w upadku, zostanie odnowione, a będzie mocniejsza, gdy nakazana zostanie kontynuacja tego, co dotąd zachowano. Dlatego w tym dekrecie nakazuje, aby wszyscy zakonnicy, zarówno mężczyźni, jak i niewiasty, stosowali i podporządkowywali swe życie zasadom reguły, którą ślubowali [...], oraz

rów, zajmując się wieloma szczegółami, jak np. klauzurą mniszek, wiekiem wymagany do złożenia profesji itd. Tak jak w innych dziedzinach życia kościelnego, także i w tym względzie, przepisy soborowe stały się na kilka wieków wyznacznikiem miejsca zakonów, zwłaszcza żeńskich w społeczności Kościoła.

Życie religijne w Polsce na przełomie XVI i XVII wieku

Nie można opisywać życia religijnego ludzi danej epoki w oderwaniu od całego kontekstu społeczno-politycznego, w którym przychodzi im żyć, gdyż to właśnie on w znacznym stopniu kształtuje postrzeganie nie tylko ich własnej osoby, drugiego człowieka czy swojego otoczenia, ale także i Boga. Dla mieszkańców Rzeczypospolitej przełom XVI i XVII wieku nie był czasem łatwym. Europa, od pierwszej połowy XVI wieku targana wojnami religijnymi, pod względem gospodarczym rozwijała się jeszcze w miarę dobrze. Dało się to odczuć również na ziemiach polskich, gdzie nie tylko folwarki szlacheckie, ale także gospodarstwa chłopskie, korzystały z koniunktury gospodarczej w Europie kształtowanej przez popyt na rolnicze produkty, które były podstawą ich produkcji²¹. Wpłynęło to niewątpliwie także na poziom życia zwykłego człowieka i na poprawę warunków jego bytowania. Sytuacja ulegała jednak stopniowemu pogorszeniu wraz z załamaniem gospodarczym na skutek licznych wojen prowadzonych przez Rzeczpospolitą właściwie przez cały XVII wiek. Dodatkowo szerzące się w takich okolicznościach choroby i głód przyczyniły się do znacznych strat demograficznych, niewątpliwie pogłębiających obraz kryzysu²². Warto również dodać, iż Polska nie była bynajmniej wyjątkiem w tym względzie na tle historii innych europejskich krajów. Historycy wysuwają nawet tezę o szeroko rozumianym kryzysie XVII wieku, który dotknął właściwie wszystkie obszary życia społeczno-politycznego ówczesnej Europy. Upadek gospodarczy splótł się z przemianami w kształtowaniu modelu wzajemnych relacji pomiędzy tym, co publiczne, a tym, co prywatne. Wiązało się to z nowym podejściem do rozumienia istoty władzy monarszej i jej zakresu, także w dziedzinie ingerencji w życie poddanych, oraz obowiązków tych ostatnich wobec władcy²³. W wyniku tych przewartościowań

inne poszczególne normy i nakazy wynikające z reguły i charakteru zgromadzenia, w ich właściwej istocie, jak również przepisy dotyczące życia wspólnego, wyżywienia i ubioru”. Za: *Dekret w sprawie zakonników i zakonnice*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV, s. 785.

²¹ Por. A. WYCZAŃSKI, *Polska w Europie XVI stulecia*, Poznań 1999, s. 26–29.

²² Przykładowo, w latach 1648–1668, ludność Rzeczypospolitej na skutek strat terytorialnych, działań wojennych, chorób i głodu zmniejszyła się z ponad 10 do ok. 6 mln. Za: H. SAMSONOWICZ, *Historia Polski do roku 1795*, Warszawa 1985, s. 200.

²³ PH. ARIES, *Argumenty za historią życia prywatnego*, [w:] *Historia życia prywatnego*, t. 3, red. R. Chartier, Wrocław 1999, s. 17–18.

w większości krajów doszło do powstania monarchii absolutnych, zaś w Rzeczypospolitej do jej powolnego, ale całkowitego paraliżu i rozkładu. Wbrew pozorom, polityczny wymiar życia społecznego miał niemały wpływ na kształtowanie się życia religijnego w danym kraju, a nawet na tworzenie pewnych pojęć i ideałów religijnych. Wydaje się, że Rzeczypospolita przełomu XVI i XVII w. jest szczególnie wdzięcznym terenem obserwacji tego zjawiska, które przybrało tutaj formę określaną pojęciem „*sarmatyzacji katolicyzmu*”.

Zjawisko to zrodziło się poniekąd w nurcie odnowy doby potrydenckiej, kiedy to Kościół, wnosząc do dziedzictwa minionych pokoleń własne formy pobożności i odnowione spojrzenie na zasadnicze kwestie katolicyzmu, próbował odpowiadać na duchowe zapotrzebowanie człowieka tamtych czasów. Dodatkowym czynnikiem kształtującym oblicze Kościoła było mocne powiązanie religii z sytuacją społeczną i polityczną danego kraju. I tak, np. w Rzeczypospolitej reforma katolicka wspierana przez kolejnych władców z dynastii Wazów wpływała na kształtowanie polskiej religijności, ściśle związanej ze społecznym oddziaływaniem katolicyzmu. Od 2. połowy XVII wieku rodził się powoli przedziwny splot religii z elementami narodowymi, spowodowany m.in. poczuciem ciągłego zagrożenia obu tych wartości ze strony innowierczych sąsiadów. W ślad za tym nieuchronnie postępowało zjawisko, które historycy określają jako *sarmatyzacja katolicyzmu*, polegające m.in. na wprowadzaniu do pobożności elementów o rodzimym pochodzeniu, jak i na mocnym przystosowaniu całej ówczesnej religijności do regionalnych zapotrzebowań i mentalności odbiorców²⁴. Stąd też pojawiły się np. nowe elementy w staropolskiej wizji nieba i piekła, które ulegały swoistej polonizacji, a stosunki w nich panujące były odbiciem ziemskich hierarchii, układów, koligacji²⁵. Wszystko to było wyrazem dość niskiego poziomu wiedzy teologicznej, niechęci do głębszej refleksji w tym względzie, a nawet swoistej megalomanii stanowej i narodowej uprawianej przez szlachtę. Nawet nasz polski diabeł był lepszy od tych zagranicznych, a święci wyjątkowo opiekowali się Rzeczypospolitą, której królową była sama Matka Boża. Poczucie wyjątkowości splecione z funkcjonującą w świadomości szlachty polskiej odpowiedzialnością za losy chrześcijaństwa i pełnienie w Europie roli *przedmurza chrześcijaństwa*, rodziło niebezpieczeństwo idealizowania własnej religijności i przeświadczenie o istnieniu swoistej zażyłości z mieszkańcami nieba. Wszak nawet stosunki panujące na dworze niebieskim, chociaż bez zarzutu, były jednakże odbiciem ustroju Rzeczypospolitej i swoistym potwierdzeniem zasad tak istotnych dla szlacheckiego i magnackiego świata.

²⁴ Zob. J. TAZBIR, *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1987, s. 230–267.

²⁵ J. TAZBIR, *Łyżka dziegciu w ekumenicznym miodzie*, Warszawa 2004, s. 177–178.

Wydaje się, że tego rodzaju mentalność w pełni realizowała się poprzez środki, jakie niósł ze sobą barok. Teatralność, w której główną rolę odgrywał gest przekształcający każdy obrzęd religijny w pewnego rodzaju przedstawienie, mocno oddziaływała na umysły i serca ludzi tej epoki. Była to swoista odmiana w szarości dnia, dostarczająca nowych podniet życiu religijnemu i pozwalająca na odczucie współuczestnictwa w czymś wielkim – odpowiadającym wielkości Boskiego majestatu. Świętowano zatem często, gdyż nawet po reformie trydenckiej, która w znacznej mierze zmniejszyła liczbę dni świątecznych w roku, pozostało ich 38 (oprócz niedziel)²⁶. To całe bogactwo form, przepych i przesada miały także podkreślać całe piękno katolickiej liturgii, która powoli odradzała się w nowym blasku po reformacyjnych „zaćmieniach”. Nawiazywano zatem, „mimo nowej formy artystycznej, do archaicznej w gruncie rzeczy logiki: co ważne – jest wielkie, kosztowne, zachwycające. Należy olśnić, by porwać masy, bardziej wszak podatne na wrażenia niż na skomplikowane argumenty. Świątynie upodobniały się do pałaców, a uroczystości religijne do widowisk”²⁷. Takiemu podejściu do obrzędów religijnych dodatkowo sprzyjało nadawanie sakralnego wymiaru uroczystościom państwowym. Ścisłe połączenie świeckich elementów święta, np. ku uczczeniu koronacji czy pogrzebu króla, zwycięstwa militarnego nad wrogiem czy narodzin następcy tronu z akcentami kościelnymi, było czymś bardzo naturalnym i normalnym w ówczesnym społeczeństwie. Wpływało to dodatkowo na rozwój form, dzięki którym można było lepiej wyrazić nie tylko uczucia patriotyczne czy przywiązanie do władcy, ale także własną pobożność²⁸.

Jednak religijność baroku kształtowała się nie tylko jako odpowiedź na duchowe zapotrzebowanie człowieka tamtych czasów, ale wyrastała również na glebie reformy potrydenckiej utrwalającej opisany wyżej wzorzec pobożności. Wbrew wezwaniom Erazma z Rotterdamu, by chrześcijaństwo na nowo skupić wokół Ewangelii, a nie tylko samego kultu, postanowienia soboru raczej wzmacniały ten ostatni, widząc w nim szansę na odzyskanie dla katolicyzmu tych, którzy odeszli z Kościoła. Teologowie i duszpasterze często opierali swoje działanie na zasadzie obrony tych dziedzin życia kościelnego, które zostały szczególnie zaatakowane przez innowierców, przede wszystkim zaś sakramentów, hierarchii i duchowieństwa. Kościół w pewnym sensie sam doprowadził do jeszcze większego wzmocnienia kultu, niejednokrotnie mniej ważne dotąd praktyki czyniąc zasadniczymi tylko z tego względu, że zostały zanegowane przez przeciwników. Zresztą nie miały wpływ na tę sytuację miały ustępstwa, na które pozwalali księża pracujący bezpośrednio w parafii, próbując dostosować wymagania soborowe do oczekiwań wiernych. Tak stało się np. w przypadku czci oddawanej obrazom,

²⁶ J. KRACIK, *Powszechny, apostolski, w historię wpisany*, Kraków 2005, s. 177.

²⁷ Tamże, s. 263.

²⁸ M. ROZEK, *Uroczystości w barokowym Krakowie*, Kraków 1976, s. 176–177.

której rozwój, pomimo jasnych sformułowań soboru w tym względzie, trudno było zahamować i poddać jakiegokolwiek kontroli, zwłaszcza że często był wspierany przez samych duszpasterzy²⁹. Za sprawą jezuitów nastąpił też niespotykany dotąd rozwój kultu świętych. Dzięki *Żywotom Świętych* ks. Piotra Skargi miliony polskich katolików miały okazję poznać ich sylwetki, gdyż opublikowane po raz pierwszy w Wilnie w 1579 roku dzieło doczekało się rychło wielu wznowień, osiągając do końca XVIII wieku rekordową ilość 16 wydań³⁰. Te swoiste biografie, pisane raczej w celu ukazania wzorców do naśladowania niż faktów historycznych, były niezwykle popularne nie tylko wśród osób duchownych, ale także (a może przede wszystkim) wśród zwykłych wiernych, niezależnie od pochodzenia i płci³¹. Na przestrzeni XVI i XVII stulecia grono błogosławionych i świętych zostało poszerzone o kilku Polaków (św. Jacek, św. Kazimierz, św. Stanisław Kostka), dając dodatkowy asumpt do rozwoju kultu i zainteresowania ich życiem. Trudno stwierdzić, na ile propagowane wzorce znalazły podatny grunt wśród staropolskich katolików. O wiele prościej jest dostrzec przejawy oddawanej im czci, a więc przede wszystkim kult ich relikwii czy rozwój różnych form nabożeństwa.

Niezwykle istotnym elementem staropolskiej wrażliwości był stosunek do śmierci, który w sferze religijnej przekładał się na wzrost zainteresowania Męką Pańską. Tematyka funeralna była wszechobecna zarówno w literaturze, jak i w sztuce baroku. Pogrzeb sarmacki to znowu swoisty teatr – *pompa funebris*, który odbywał się w specjalnej scenerii i w obecności licznie zgromadzonych ludzi³². Świadectwem tej obrzędowości są liczne kazania i mowy pogrzebowe, które nie tylko dokumentowały rozgrywające się wydarzenia, ale także ukazywały religijny wymiar umierania. Budowały również wzorce, które miały być przykładem dla tych, którzy chcieli dobrze przygotować się do śmierci, stając się niejako kontynuacją podręczników *ars moriendi* znanych już w średniowieczu. Jednakże o wiele ważniejszym zagadnieniem jest, udokumentowana przede wszystkim przez staropolskie pieśni, przemiana w podejściu do przedstawień samej śmierci. Została ona, tak samo jak niebo i piekło, oswojona i spolonizowana.

²⁹ J. KRACIK, *Powszechny, apostołski, w historię wpisany*, s. 260–262.

³⁰ J. TAZBIR, *Szlachta i teologowie*, s. 225.

³¹ Także te kobiety, które posiadały umiejętność czytania, niewątpliwie sięgały po podstawową i najbardziej dostępną duchową lekturę, jaką były biografie różnych świętych. Przykładowo, o jednej z krakowskich mieszczek – Barbarze Langównie, napisał jezuita o. Adam Makowski, iż „nie fabułę i niepotrzebne insze albo śmieszne i krotofilne historie czytała, ale jako święta Cecylia, trzymała się Ewangeliej, psalmy też, modlitwy, żywoty świętych i takie księgi, z których się Panu Bogu nauczyć służyć i serca do miłości Jego zapalić mogła, rada w rękach miewała”. [Za:] A. MAKOWSKI, *Kwiat świętobliwego żywota szlachetny panny Barbary Langi [...]*, Kraków 1555, s. 93.

³² Zob. m.in.: J.A. CHROŚCICKI, *Pompa funebris. Z dziejów kultury staropolskiej*, Warszawa 1974; A. LABUDA, *Liturgia pogrzebu w Polsce aż do wydania Rytuału Piotrkowskiego (1631)*, Warszawa 1983; A. NOWICKA-JEŻOWA, *Sarmaci i śmierć*, Warszawa 1992.

Efektom tych zabiegów było znaczne uproszczenie wymiaru religijnego, zaskakujące nieraz swym prymitywizmem i wręcz makabryczną ekscytacją, przywołującą na pamięć raczej utwory późnego średniowiecza niż renesansu. Badacze tego problemu zgodnie twierdzą, iż miało to związek z nowym stylem wychowania religijnego wiernych, które może nie tyle było realizacją wskazówek *tridentinum*, co raczej próbą odpowiedzi na potrzeby szerokiej rzeszy wiernych³³. W tym też nurcie pozostawał kult pasyjny, który narodził się już u końca średniowiecza, ale jego największy rozwój przypadł właśnie na okres potrydencki. Zainteresowanie topografią miejsc związanych z męką Chrystusa zostało na nowo ożywione m.in. przez takich pisarzy jak Niderlandczyk Christian Andrichomius, który zachęcał zarówno do pielgrzymek do tych miejsc, jak i do tworzenia kalwarii poza Palestyną. Jego dzieła: *Jerusalem sicuti tempore Christi floruit et suburbanorum eius brevis descriptio...* (Kolonia 1584) i *Theatrum Terrae Sanctae et biblicarum historiarum cum tabulis geographicis* (Kolonia 1590) doczekały się licznych wydań w XVII i XVIII w., a pierwsze z nich także tłumaczenia na język polski³⁴. To odwoływanie się do doświadczenia ludzi znających topografię miejsc, w których dokonały się najważniejsze dla chrześcijaństwa wydarzenia, nie tylko rekompensowało niejako niemożność osobistego udania się z pielgrzymką do Ziemi Świętej, ale świadczyło także o zmianie dokonującej się w samych chrześcijanach. Pragnienie realistycznego odtworzenia scenerii zbawczych wydarzeń wpisywało się w konkretyzm ludzi epoki baroku, w zapotrzebowanie na obraz, dzięki któremu bliższa i bardziej realna stawała się nie tylko przeszłość, ale i pełna abstrakcji teologia. To dążenie do konkretności było także niejako ucieczką od zbyt trudnej refleksji teologicznej, sprowadzając przeżywanie Męki Pańskiej do czysto emocjonalnego przeżycia. Świadczy o tym chociażby mocny w tym okresie rozwój misterii związanych z tematyką pasyjną. I tak, posługując się chociażby przykładem pierwszej polskiej kalwarii, zwanej od nazwiska fundatora zebrzydowską, początkowe nabożeństwo drogi krzyżowej ewoluowało w ciągu XVII wieku w tzw. dróżki, które stanowiły mocno rozbudowaną formę pierwowzoru. Szczególną zaś formą tego nabożeństwa było swoiste dwudniowe misterium rozgrywające się od popołudnia Wielkiego Czwartku do popołudnia w Wielki Piątek, które dodatkowo pozwalało wiernym utożsamić się nie tylko z miejscem, ale i z czasem męki i śmierci Jezusa. Stawało się ono niewątpliwie ogromnym przeżyciem dla uczestniczących w nim ludzi, gdyż emocje były dodatkowo potęgowane przez niezwykle teatralną oprawę: odtwarzanie gestów (m.in. umycie nóg, krzyżowanie), unaocznienie bohaterów wydarzenia odgrywanych przez wybranych mężczyzn czy wreszcie biczowanie, które ostatecznie zanikło w XVIII wie-

³³ A. NOWICKA-JEŻOWA, *Sarmaci i śmierć*, s. 218.

³⁴ H.E. WYCZAWSKI, *Kalwaria Zebrzydowska*, Kalwaria Zebrzydowska 1987, s. 24. – W języku polskim książka nosiła tytuł: *Jeruzalem, jakie było za czasów Chrystusa Pana* (Warszawa 1671, przekł. A.J. Frankiewicz).

ku³⁵. Cała oprawa tych zdarzeń sprawiała, że nabożeństwo przeradzało się raczej w przedstawienie, któremu bernardyni próbowali nadać charakter bardziej liturgiczny.

Kult Męki Pańskiej był nie tylko wyrazem czci dla tego zbawczego wydarzenia, ale zawierał w sobie również element zainteresowania dla różnych sposobów ukazywania cierpienia i śmierci, będący przejawem pewnej fascynacji tą tematyką, nadal żywą w ludziach ówczesnej epoki. Stąd, wydaje się, bierze swój początek m.in. powrót do średniowiecznych praktyk pokutnych, które w znacznej mierze polegały na fizycznym wyniszczaniu własnego ciała. Na nowo został wskrzeszony zwyczaj biczowania, noszenia włosiennicy, opasywania się kołącymi drucianymi łańcuszkami czy wymyślania innych, równie bolesnych sposobów³⁶. Oprócz wymiaru ściśle ascetycznego, były to również w znacznej mierze próby swoistej ekspiacji – przebłagania Boga w celu uniknięcia kary za grzechy. W podobnym nurcie pozostawała praktyka postu, którego zachowywanie w okresie reformacji urosło do rangi świadectwa wierności wobec nauczania Kościoła. Przy czym w Polsce post był rozumiany jako nie tylko wstrzemięźliwość od potraw mięsnych, ale również od tłuszczu zwierzęcego i nabiału. Praktyka niejedzenia określonych potraw obowiązywała przez cały Wielki Post, w piątki oraz w wigilie Bożego Narodzenia i ważniejszych świąt maryjnych i niektórych świętych. Od jedzenia mięsa powstrzymywano się również w sobotę (a gorliwsi dodatkowo w środę), zaś w tzw. Suche Dni obowiązywały ograniczenia co do ilości spożywanych posiłków³⁷. Post, obok wymiaru religijnego, jaki starali mu się nadawać duchowni, służył także poskramianiu popędliwości własnego ciała, będąc niezwykle cenionym przez Kościół środkiem ascetycznym.

Zainteresowanie tematyką pasyjną, objawiające się m.in. zakładaniem kalwarii, które wkrótce zaczęły powstawać w różnych częściach kraju, wynikało także z popularności, jaką cieszyły się w społeczeństwie staropolskim pielgrzymki do miejsc uznawanych za święte lub szcycących się posiadaniem cudownych obrazów czy figur. Jak zwykle, oprócz przyczyn ściśle religijnych, pielgrzymami kierowały z pewnością także inne motywy, jak np. ciekawość świata czy chęć łatwego zarobku w przypadku oszustów liczących na naiwność czy nieuwagę innych. Szczególnie chętnie nawiedzanymi miejscami były sanktuaria maryjne, których Rzeczypospolita w tym czasie posiadała wiele. Do najsłynniejszych należały: Częstochowa, Berdyczów na Ukrainie, Borki w powiecie krotoszyńskim, Boruny na Litwie, Chełm i Gidle³⁸. Trudno dzisiaj jednoznacznie zweryfikować ilość tych ośrodków pobożności maryjnej, chociaż niektórzy historycy są skłonni

³⁵ Tamże, s. 237–241.

³⁶ J. TAZBIR, *Szlachta i teologowie*, s. 222–223.

³⁷ J. KRACIK, *Powszechny, apostolski, w historię wpisany*, s. 221.

³⁸ Tamże, s. 223.

określać, iż było ich wówczas ponad 400³⁹. Popularność tych miejsc wiązała się niewątpliwie z charakterystycznym dla staropolskiej duchowości, silnie rozwiniętym kultem Matki Bożej, którego znaczenie wzrosło jeszcze po roku 1656, kiedy to król Jan Kazimierz ogłosił Maryję Królową Polski. Ten rys religijności nie dotyczył zresztą tylko praktyki życia kościelnego, lecz znalazł także oddźwięk w polskiej teologii XVI i XVII wieku, w której zagadnienie Niepokalanego Poczęcia czy idea niewolnictwa maryjnego miały gorliwych i wytrwałych orędowników. Również liczne modlitewniki będące w codziennym użytku wiernych są świadectwem niezwykłej żywotności i rozwoju nabożeństwa ku czci Maryi⁴⁰.

Upodobanie człowieka baroku do uzewnętrzniania swoich religijnych przeżyć przejawiało się również w bujnym rozwoju nowych form nabożeństw. Dużą popularnością cieszyły się propagowane zwłaszcza przez jezuitów nabożeństwa czterdziestogodzinne, również poświęcone rozważaniu Męki Pańskiej i złożenia Jezusa do grobu. Było one odprawiane w czasach szczególnie trudnych dla kraju, np. podczas wojny, klęsk żywiołowych czy zarazy, ale także w czasie bezkrólestwa, sejmów i elekcji. Wymiar równie ekspiacyjny posiadało inne nabożeństwo, tzw. trzydniowe. Celebrowano je w zapusty, kiedy to zabawy i pijatyki na zakończenie karnawału stwarzały szczególnie wiele powodów do pokuty i wynagrodzenia za popełnione grzechy. Cała uroczysta oprawa tych nabożeństw, m.in. procesje z udziałem bractw, kazania pokutne, biczowanie, nadawały szczególną rangę tym modlitwom, czyniąc je niezwykle popularnymi wśród wiernych⁴¹. Niezmienną predylekcją wśród wiernych cieszyło się nadal nabożeństwo różańcowe, a nowych zwolenników powoli zyskiwały sobie Gorzkie Żale. Te ostatnie powstały w XVII wieku w kręgu księży misjonarzy św. Wincentego à Paulo, szybko zyskując trwałe miejsce w polskiej pobożności.

Oceniając ogólny poziom życia religijnego na przełomie XVI i XVII wieku, należy zauważyć różnice panujące w tym względzie pomiędzy poszczególnymi stanami. Przemiany zachodzące w Kościele po soborze trydenckim w największym stopniu dotyczyły szlachtę, w niewielkim zaś chłopów. Wizytacje kanoniczne staropolskich parafii ukazują smutną prawdę, iż ci ostatni nie wywiązywali się nawet z podstawowych nakazów religijnych, jak przystępowanie do sakramentów, świętowanie niedziel i świąt oraz zachowywanie postów. Były takie miejsca, jak np. Żmudź, o której tamtejszy biskup Melchior Giedroyc w roku 1587

³⁹ Por. S. LITAK, *Od Reformacji do Oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin 1994, s. 112. – Jak obliczył E. Ciupak, w XVII wieku powstało aż 31% wszystkich miejsc odpustowych. Zob. E. CIUPAK, *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim*, Warszawa 1965, s. 98.

⁴⁰ J. MISIUREK, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1: w. X–XVII, Lublin 1994, s. 67–69.

⁴¹ M. BEDNARZ, *Jezuici a religijność polska (1564–1964)*, „Nasza Przeszłość” 20(1964), s. 213–214.

pisał, iż „w większej części naszej diecezji nie znajdziesz nikogo, który by się spowiadał w swym życiu, komunikował, znał *Ojcze nasz* albo umiał uczynić znak krzyża św. Nie ma tam też żadnego, który by miał jakieś pojęcie o tajemnicach wiary św. Tym jednym oni się zadowalają: «Nie jesteśmy lutrami, nie jemy mięsa w piątki». Powszechnie składają ofiary grzmotom, czczą węże i dęby jako rzeczy święte; ofiarują obiady duszom zmarłych i dopuszczają się różnych podobnych czynów płynących raczej z nieświadomości niż z przewrotności, a wróżby u nich nie uchodzą za grzech”⁴². Nawet na terenach, gdzie chrześcijaństwo miało starszą metrykę niż na Żmudzi, niski poziom wiedzy religijnej sankcjonował istnienie praktyk mocno wrośniętych jeszcze w czasy pogańskie. Wiedza wymagała podjęcia osobnej pracy duszpasterskiej, której nie mogli sprostać (z różnych przyczyn) miejscowi duchowni. Tę pracę misyjną podjęły w tym czasie przede wszystkim zakony: jezuitci, bernardyni i inni. Misje, polegające w głównej mierze na wysłuchiowaniu spowiedzi generalnych i udzielaniu Komunii świętej, były organizowane zasadniczo w Wielkim Poście, w Adwencie i przed Zesłaniem Ducha Świętego i czasem trwały kilka lub nawet kilkanaście tygodni⁴³. Mimo niezaprzeczalnego wpływu tego rodzaju działalności duszpasterskiej na rozwój pobożności, trzeba zauważyć, iż miała ona charakter raczej okazjonalny. Wydaje się, że o wiele większy wpływ na kształtowanie religijności zwykłych ludzi miały bractwa, które w XVI i XVII wieku rozwijały się niezwykle bujnie na terenie całej Rzeczypospolitej.

Średniowiecze było okresem właściwie niczym nie ograniczonego rozwoju bractw, które wyrażały z jednej strony swoisty kolektywizm tej epoki, w której nawet indywidualna pobożność była realizowana w grupie, z drugiej zaś były wyrazem pewnego naśladownictwa życia monastycznego zarezerwowanego tylko dla stosunkowo nielicznej grupy ludzi. Dawały poczucie solidarności nie tylko w wymiarze czysto ludzkim, ale także eschatologicznym, wyrażającym się m.in. w obowiązku modlitwy za zmarłych członków bractwa. Pierwsze próby nadania pewnych norm prawnych tej dziedzinie życia kościelnego przyniósł Sobór Trydencki, a właściwie postanowienia papieży wcielających w życie jego postanowienia. Największe znaczenie w tym względzie miała bulla Klemensa VIII z 1604 roku, która rezerwowała ordynariuszowi diecezji większy wpływ na powstawanie nowych bractw, zwłaszcza przy kościołach zakonnych, ograniczając m.in. możliwość istnienia w jednym miejscu bractw posiadających ten sam cel oraz wprowadzając konieczność uzyskania aprobaty biskupiej przez już istnieją-

⁴² ROSTOWSKI-MARTINOW, *Lithuanicarum Societatis Jesu Historiarum libri decem*, Parisiis – Bruxellis 1877, s. 153. Za: K. DRZYMAŁA, *Praca jezuitów polskich nad ludnością wiejską w pierwszym stuleciu osiedlenia się zakonu w Rzeczypospolitej*, „Nasza Przeszłość” 20(1964), s. 60.

⁴³ M. BEDNARZ, *Jezuici a religijność polska (1564–1964)*, s. 194.

ce⁴⁴. Wbrew pozorom, te normy nie zahamowały rozwoju, a wręcz przeciwnie, przyczyniły się do jeszcze bujniejszego rozwoju tych stowarzyszeń. Do najbardziej popularnych, a więc istniejących przy wielu kościołach parafialnych i zakonnych, należały bractwa: różańcowe, szkaplerzne, Męki Pańskiej, św. Anny oraz Niepokalanego Poczęcia NMP, propagowane m.in. przez karmelitów. I tak, np. w siedemnastowiecznym Lwowie było ich około 20 (oprócz sodalicii mariańskiej i trzeciego zakonu), zaś w o wiele mniejszym Nowym Sączu 14. Często przy jednym kościele istniało po kilka bractw, zwłaszcza przy katedrach i kolegiatach⁴⁵. Różnorodność rodzajów tego typu stowarzyszeń i celów, jaki sobie stawiały, pozwalają również lepiej ocenić kierunki duchowego i materialnego zaangażowania ludzi tamtej epoki. Do obowiązków bowiem członków bractwa nie należała tylko modlitwa i wspólne uczestnictwo w liturgii, ale także wzajemne wspomaganie (także finansowe) w razie choroby czy śmierci jednego z nich. Z czasem zacierają się odrębności programów poszczególnych bractw, skupiając swoją uwagę jedynie na dewocyjnej stronie ich działalności. Wydaje się, że szczególnie opieka działających w duchu odnowy potrydenckiej biskupów w zasadniczy sposób przyczyniła się do promocji i rozwoju tej formy wyrazu osobistej i wspólnotowej pobożności. Nie należy jednocześnie lekceważyć znaczenia zakonów dla powstawania i promocji tych stowarzyszeń, które funkcjonowały przy większości klasztornych kościołów i kaplic.

Potrydencka odnowa życia zakonnego

Jednym z pierwszych przejawów zmian zachodzących w dziedzinie życia zakonnego był niezwykle dynamiczny rozwój żeńskich klasztorów, przejawiający się przede wszystkim w zwiększeniu liczby zakonnice. Od lat siedemdziesiątych XVI wieku większość polskich zakonów odnotowała tak liczny napływ kandydatek, iż w wielu wypadkach zaczęło brakować miejsca na pomieszczenie wszystkich mniszek. Była to pewna nowość, z którą w Rzeczypospolitej zakony nie zetknęły się na taką skalę nawet w średniowieczu, kiedy – mogłoby się wydawać – osiągnęły swój szczyt liczebności. Przykładowo, według obliczeń s. Borkowskiej, w klasztorach norbertańskich na Zwierzyńcu i w Strzelnie, w latach dwudziestych XVII wieku zamieszkiwało po około 120 sióstr, przy czym liczba ta w następnych

⁴⁴ Zarządzenia bulli *Quecumque a Sede Apostolica* z 7 XII 1604 zostały przyjęte i wprowadzone na terenie diecezji krakowskiej przez bpa Marcina Szyszkowskiego na synodzie w roku 1621, a następnie w 1634 w diecezji przemyskiej. Zob. B. KUMOR, *Kościelne stowarzyszenia świeckich na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym*, „Prawo Kanoniczne” 10(1967), nr 1–2, s. 302–303.

⁴⁵ B. KUMOR, *Kościelne stowarzyszenia świeckich...*, s. 303–304.

latach stopniowo ulegała zmniejszeniu⁴⁶. Co było przyczyną tego niespotykanego dotąd zainteresowania życiem zakonnym? Trudno udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Niewątpliwie jednym z ważnych czynników były charyzmatyczne osobowości kobiet, które były prekursorkami i gorliwymi orędowniczkami reformy. Wśród nich, do najwybitniejszych historia zaliczyła benedyktynek chełmińską Magdalenę Mortęską, norbertankę zwierzyńską Dorotę Kańską i brygidkę lubelską Agnieszkę Jastkowską. Inną ważną okolicznością sprzyjającą rozwojowi była zależność reformujących się klasztorów bezpośrednio od biskupów, którzy z reguły byli zwolennikami zmian zalecanych przez dekryty soboru trydenckiego. Wyjątkiem potwierdzającym tę zasadę wydaje się być klasztor norbertanek w Strzelnie, który pomimo pozostawania pod obediencją zakonu norbertanów przeprowadził reformę, ale brakowało mu w tym względzie niezależności i samodzielności, która mogłaby dopomóc do jeszcze pełniejszego jego rozwoju⁴⁷. Nawet dosyć pobieżny ogląd kondycji życia zakonnego w XVI wieku pozwala poznać przyczyny, dla których reforma wydawała się niezbędna. Nagminne łamanie zasad klauzury ustalonych jeszcze w XIII wieku, naruszanie ślubów powodowane przez dosyć dowolną interpretację przepisów dotyczących posiadania własności prywatnej czy wreszcie niepokoje wywoływane przez ingerencje osób z zewnątrz: krewnych, fundatorów czy dobrodziejów, to tylko niektóre z bolączek nękających klasztory tego czasu. Prowadziło to do osłabienia życia duchowego samych mniszek i podziałów między nimi – nierzadkim zjawiskiem było tworzenie frakcji wewnątrz wspólnoty czy wręcz opozycji wobec władzy przełożonej⁴⁸. Dlatego też wszelkie wysiłki reformy poszły w kierunku powrotu do pierwotnej obserwacji, co przejawiało się szczególnie w działaniu na rzecz odnowienia zasad klauzury i zaostrzenia przestrzegania ubóstwa. I tak, np. w klasztorach benedyktynek, zreformowanych przez matkę Magdalenę Mortęską, przeorysza miała obowiązek kwartalnej kontroli łóżek i skrzyń w celach sióstr, aby stwierdzić, czy zachowują one ślub ubóstwa i nie gromadzą zbędnych rzeczy, czy też nie przechowują jakiś zwierząt dla rozrywki albo też w inny sposób nie przekraczają przepisów zakonnych⁴⁹. Norbertanki w Strzelnie wróciły do dawnej tradycji tzw. *depositorium*, czyli oddawania prywatnej własności do wspólnego depozytu, by ustrzec klasztor przed niezależnym dysponowaniem środkami materialnymi przez każdą z sióstr⁵⁰. Jednakże tym, co najlepiej charakteryzuje ducha reformy potrydenckiej, były nowości w dziedzinie modlitwy i formacji, a co za tym idzie, także życia wewnętrznego staropolskich zakonnic. Jednym z podstawowych środków

⁴⁶ M. BORKOWSKA, *Reforma potrydencka u norbertanek w Strzelnie*, „Nasza Przeszłość” 100 (2003), s. 208.

⁴⁷ Tamże, s. 220.

⁴⁸ Tamże, s. 211.

⁴⁹ K. GÓRSKI, *Matka Mortęska*, Kraków 1971, s. 67.

⁵⁰ M. BORKOWSKA, *Reforma potrydencka u norbertanek w Strzelnie*, s. 213.

sprzyjających duchowemu wzrostowi była wprowadzana właściwie we wszystkich reformujących się wspólnotach modlitwa myślna. W wielu klasztorach medytacje musiały być ponadto spisywane przez mniszki, co świadczy również o konieczności posiadania pewnego przygotowania intelektualnego do tego rodzaju zajęcia. Właśnie rozwój umysłowy – nacisk na kształcenie i zdobywanie umiejętności czytania i pisanie – to kolejna z cech potrydenckich zmian. U benedyktynek już postulanki podczas półrocznego pobytu w klasztorze musiały nauczyć się czytać w języku polskim i łacińskim, a jeżeli nie potrafiły zdobyć tej umiejętności w tym czasie i ewentualnie przez kolejne pół roku, nie były dopuszczane do profesji. Mortęska chciała się ustrzec przed przyjmowaniem do klasztoru osób mało inteligentnych, gdyż twierdziła, że one zwykle „chorują na umyśle” i nie są w stanie podołać wymaganiom życia zakonnego. To niezwykle docenienie roli intelektu w formacji zakonnej dawało perspektywę utrzymania dość dobrego poziomu życia wewnętrznego zreformowanych wspólnot, co potwierdziły kolejne dziesięciolecia. Spisane przez zakonnic rozmyślenia świadczą nie tylko o ich duchowości, ale również o stałym kultywowaniu nawyku pracy umysłowej⁵¹. Twórczość pisarska zakonnic nie ograniczała się zresztą tylko do tego typu opracowań. Spod ich pióra wyszły także kroniki klasztorne zawierające opis ważnych wydarzeń nie tylko dla danej wspólnoty, ale nierzadko i całego kraju. O poziomie życia duchowego świadczą zaś pieśni i poezje powstałe za klasztorną furta, a także mistyczne autobiografie, pisane przeważnie z polecenia przełożonych czy spowiedników. Przodowały w tym względzie karmelitanki, biorąc wzór z autobiografii św. Teresy z Awili (1515–1582)⁵². Wśród nich warto wspomnieć autobiografię napisaną przez Matkę Teresę od Jezusa, Mariannę Marchocką (1603–1652), czasem porównywaną z wielką reformatorką Karmelu⁵³. Opisanie perypetii związanych z uzyskaniem zgody rodziców na wstąpienie do klasztoru, a następnie z chorobami ustawicznie ją nękającymi, było niejako tłem do pokazania niezwykłości życia wewnętrznego, w których wizje Chrystusa Ukrzyżowanego oraz wewnętrzne głosy Boga i Matki Boskiej dających jej pouczenia nie należały do rzadkości. Może nieco mniej opisów stanów mistycznych zawierają żywoty innych staropolskich mniszek, ale można w nich także odnaleźć wspomnienia o nadzwyczaj-

⁵¹ K. GÓRSKI, *Matka Mortęska*, s. 68–69. Także w innych klasztorach, np. u norbertanek na krakowskim Zwierzyńcu zachowane tomy spisanych medytacji świadczą o intensywności i jakości życia wewnętrznego mieszkających tam zakonnic. Por. A. DYGAT, A. RYBAK, *Odrodzenie klasztoru zwierzynieckiego za ksiieni Doroty Kątskiej (1591–1643)*, „Nasza Przeszłość” 47(1977), s. 201.

⁵² K. TARGOSZ, *Piórem zakonnic. Kronikarki w Polsce XVII w. o swoich zakonach i swoich czasach*, Kraków 2002, s. 8–10.

⁵³ A.M. MARCHOCKA, *Autobiografia mistyczna Matki Teresy od Jezusa, karmelitanki bosej (Anny Marii Marchockiej)*, (1603–1652), red. K. Górski, Poznań 1939; K. GÓRSKI, *Anna Maria Marchocka, m. Teresa od Jezusa (1603–1652), karmelitanka bosa*, „Nasza Przeszłość” 41(1974), s. 21–28.

czajnych łaskach otrzymywanych od Boga. Mimo wszystko zdaje się to świadczyć nie tyle o duchowej egzaltacji spisujących je zakonnic, co raczej autentycznej pobożności i głębokim zaangażowaniu duchowym.

W reformujących się wspólnotach zakonnice podejmowały nieustanny wysiłek związany z bardzo wiernym zachowywaniem reguły. Norbertanki z krakowskiego Zwierzyńca pod kierownictwem wybitnej ksieni Doroty Kątskiej dzień dzieliły pomiędzy pracę i modlitwę, w milczeniu pracując nad sobą. Duch umartwienia i pokuty dominował w ich życiu wewnętrznym, co odnotowała miejscowa kronikarka, podkreślając, iż w tym czasie wśród nich „była doskonałość, co się tchnie wnętrznego ćwiczenia, trudno go wyrazić i opisać”⁵⁴. Nie inaczej było w innych żeńskich wspólnotach, jak choćby u benedyktynek w Chełmie. Mniszki zachęczone gorliwym przykładem Matki Magdaleny Mortęskiej tworzyły wspólnotę, w której „w prostocie i szczerości dziwnie się kochały, z prostoty wszystko sobie w dobro obracały”⁵⁵. Każda z nich, pracując nad własnym uświęceniem, pomagała innym w tymże dążeniu. Ta atmosfera niewątpliwie oddziaływała na dziewczęta przebywające w ich szkołach klasztornych, zapewniając nowe powołania. Podobnie karmelitanki, które sprowadzone do Polski w 1612 roku, szybko zyskały sobie poparcie i życzliwość polskiego społeczeństwa, szczególnie z powodu „osobliwej obserwacji swojej i zbudowania u wszystkich, gdyż panien cnotami i urodzeniem zacnych do naśladowania stanu zakonnego pociągają”⁵⁶. Surowość karmelitańska wywoływała jednak także znaczny opór, szczególnie w rodzicach dziewcząt pragnących wstąpić do Karmelu. Te, które potrafiły go pokonać, jak autorka *Autobiografii mistycznej* – Matka Marchocka, często dochodziły do wyżyn życia wewnętrznego, zapisując piękne karty w historii duchowości.

Jeszcze niedostatecznie zostały przebadane archiwa męskich klasztorów, dlatego też mniej informacji posiadamy na temat kształtu potrydenckiej odnowy w tym środowisku. W wyniku reformacji, w XVI wieku liczebność klasztorów – także w Rzeczypospolitej – znacznie zmalała, co miało decydujący wpływ na zahamowanie ich dalszego rozwoju. Nie sprzyjał temu również niezbyt wysoki poziom religijnego i moralnego życia samych mnichów, którzy nierzadko mieli problemy z przestrzeganiem podstawowych przepisów reguł zakonnych. Świadczą o tym m.in. różne opinie obcokrajowców na ten temat, jak choćby wymowne ubolewanie nuncjusza Torresa, że „Polska nie ma galer, dokądby można odsyłać niepoprawnych zakonników”⁵⁷. Sobór trydencki, podobnie jak w przypadku mniszek, określił zasady życia męskich klasztorów. Zalecenia sprecyzowane były

⁵⁴ A. DYGAT, A. RYBAK, *Odrodzenie klasztoru zwierzynieckiego...*, s. 197.

⁵⁵ K. GÓRSKI, *Matka Mortęska*, s. 29.

⁵⁶ K. GÓRSKI, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 131.

⁵⁷ E. RYKACZEWSKI, *Relacje nuncjuszków apostolskich i innych osób o Polsce od r. 1548–1690*, t. 2, Berlin – Poznań 1864, s. 147.

może mniej szczegółowo, ale dotyczyły spraw, które w swoim dotychczasowym funkcjonowaniu wykazywały najwięcej wad: zachowywanie reguły, uściślenie zasad ślubu ubóstwa poprzez określenie możliwości posiadania dóbr przez dany klasztor, klauzura, konieczność wizytacji wspólnoty zakonnej i jej zależność od miejscowego biskupa⁵⁸. Wraz z przyjęciem dekretów soborowych przez episkopat polski, na kolejnych synodach piotrkowskich w r. 1577 i 1589 biskupi ustalili zasady wprowadzania reformy, także w odniesieniu do klasztorów w swoich diecezjach. Następne dziesięciolecia pokazały, iż tacy biskupi, jak: Stanisław Karnkowski, Stanisław Hozjusz, Marcin Kromer, Hieronim Rozrażewski czy Jerzy Radziwiłł poprzez swoją działalność znacznie przyczynili się do podniesienia poziomu życia zakonnego w Polsce. Reforma w zakonach męskich poszła przede wszystkim w kierunku zapewnienia lepszej formacji zakonników, uściślenia obserwacji oraz unormowaniu spraw wewnątrz konwentów i prowincji⁵⁹. Ruch reformatorski szybko znalazł zwolenników wśród samych zakonników, szczególnie w zakonach mendykanckich, które z okresu reformacji wybrnęły z mniejszym uszczerbkiem niż zakony mnisze czy kanonicze. Było to zauważalne chociażby wśród franciszkanów, którzy na skutek odmiennego podejścia do spraw ścisłości w zachowywaniu reguły i zasad życia, podzielili się na konwentualnych i tzw. obserwantów (1517). Powstające nowe odłamy tego zakonu, jak bernardyni czy reformaci, wyłoniły się początkowo jako grupy w łonie franciszkańskich obserwantów, a nie jako osobne rodziny zakonne⁶⁰. W Polsce szczególnie dominanie i bernardyni podjęli żywe wysiłki dostosowania własnego życia do zasad określonych przez sobór. Prężnie wówczas rozwijający się w Rzeczypospolitej bernardyni, na kapitule warszawskiej w 1585 roku, podjęli próbę własnej reformy, przypominając zakonnikom o obowiązku codziennej, dwugodzinnej modlitwy myślniej, o uczestnictwie we wspólnych modlitwach w chórze oraz konieczności umartwienia. Następne kapituły w latach 1588 i 1591 zajęły się reorganizacją nowicjatu i studiów⁶¹.

Znamienny jest także niezwykle dynamiczny rozwój dominikanów na przełomie XVI i XVII wieku, którego przejawem był prawie trzykrotny – w ciągu zaledwie około 25 lat – wzrost liczby zakonników tworzących polską prowincję⁶².

⁵⁸ Dekret w sprawie zakonników i zakonnice, s. 785–809.

⁵⁹ M. KANIOR, *Powstanie kongregacji benedyktyńskiej św. Krzyża w Polsce*, „Analecta Cracoviensia” 8(1976), s. 304–305.

⁶⁰ A.H. BŁĄDKIEWICZ, *Powstanie małopolskiej prowincji reformatów (1587–1639)*, „Nasza Przyszłość” 14(1961), s. 70–72.

⁶¹ K. KANTAK, *Bernardyni polscy*, t. 2, Lwów 1933, s. 12–18.

⁶² Dane z ok. r. 1580 podają liczbę 300 dominikanów prowincji polskiej, a wykaz klasztorów z liczbą zakonników z 1605–1606 mówi już o 950. Zob. J. KŁOCZOWSKI, *Wielki zakon XVII-wiecznej Rzeczypospolitej u progu swego rozwoju. Dominikanie polscy w świetle wizytacji generalnej z lat 1617–1619*, „Nasza Przyszłość” 39(1973), s. 112.

Wysiłki reformacyjne zmierzały przede wszystkim w kierunku odpowiedniej formacji tej dużej grupy, w zdecydowanej mierze młodych kandydatów, a potem członków zakonu. Nie było to zadanie łatwe, a następne lata niejednokrotnie pokazywały, jak trudno poddać zasadom reguły nawyki typowo szlacheckiego społeczeństwa, które niejednokrotnie owocowały w życiu codziennym klasztoru brakiem dyscypliny, lekceważeniem władzy przełożonych czy pijaństwem⁶³. Dlatego tym ważniejsza wydawała się konieczność odpowiedniej selekcji zgłaszających się do klasztoru młodych mężczyzn, zwłaszcza że według obliczeń ojca Damiana a Fonseca wizytującego polską prowincję w latach 1617–1619, ta liczba w znacznej mierze przekraczała możliwości utrzymania ich przez zakon z własnego dochodu, jak zostało to określone przez Sobór Trydencki. Aby temu zapobiec, wyznaczono 14 klasztorów posiadających prawo przyjmowania nowicjuszy i określono limit rocznych przyjęć. Jednakże dostrzegano, iż największą troską należało otoczyć ich odpowiednią edukacją i wychowaniem⁶⁴.

Wśród benedyktynów polskich ośrodkami reformy były przede wszystkim klasztory w Tyńcu, zwłaszcza za opata Mikołaja Mieleckiego (1593–1604) i w Lubiniu pod zarządem opata Stanisława Kiszewskiego (1588–1604). Ich wysiłki zmierzały w kierunku wprowadzenia ściślejszej obserwacji, ukształtowanej na kluniackich wzorcach, kładących nacisk na służbę Bożą, ćwiczenia duchowne, życie wspólne, klauzurę, milczenie i przestrzeganie ubóstwa. W tym duchu zostały zrehabilitowane przez opata Mieleckiego konstytucje dla Tyńca i zasady obowiązujące w klasztorach w Lubiniu i Świętym Krzyżu. Jednakże dynamikę odnowy w znacznej mierze hamowała instytucja komendy, z którą musiały zmagać się również inne zakony⁶⁵. Ludzie mianowani przez króla na stanowisko opata nie zawsze działali dla dobra danego klasztoru, częściej dbając więcej o własne korzyści niż o podlegających im zakonników. Od tej reguły zdarzały się jednak chwalebne wyjątki. Jednym z nich był Michał Maliszewski, opat świętokrzyski, sekretarz Zygmunta III, który sprawując swą funkcję komendatariusza, przeprowadził reformę opactwa na Łysej Górze i przyczynił się do jego odnowy⁶⁶. Świadczy to również o tym, iż w okresie wdrażania przyjętych przez króla i polski sejm uchwał soboru trydenckiego, komenda niejednokrotnie okazywała się jednym z czynników sprzyjających reformie – w istocie wiele zależało od osobowości człowieka mianowanego na stanowisko opata. Jednakże pomimo niezaprzeczalnych zasług niektórych opatów komendataryjnych, samo zjawisko komendy było czynnikiem raczej negatywnie oddziałującym na rozwój czy reformę klasztorów w XVII i XVIII wieku.

⁶³ Tamże, s. 162–164.

⁶⁴ J. KŁOCZOWSKI, *Wielki zakon XVII-wiecznej Rzeczypospolitej...*, s. 171–176.

⁶⁵ M. KANIOR, *Powstanie kongregacji benedyktyńskiej św. Krzyża w Polsce*, s. 306–307.

⁶⁶ P. SZCZANIECKI, *Odnowa potrydencka w opactwie świętokrzyskim. Rządy Michała Maliszewskiego 1595–1608*, „Nasza Przeszłość” 63(1985), s. 111–150.

Można zaobserwować to także na przykładzie innej starej rodziny zakonnej – norbertanów. Ich klasztor w wielkopolskim Strzelnie podjął próbę adaptacji do zmieniających się potrzeb na miarę swoich możliwości, która może być traktowana jako swoista próba reformy. Oprócz kłopotów wewnętrznych podsyconych przez podziały stanowe między zakonnikami, komenda była czynnikiem, który również od zewnątrz utrudniał możliwość zmian w duchu reformatorskim. Prepozyci, w przeważającej mierze rekrutujący się z duchowieństwa diecezjalnego, byli niejednokrotnie dobrymi administratorami dóbr, ale zasadniczo brakowało im zrozumienia dla specyfiki życia zakonnego, dlatego też zmiany zmierzały raczej w kierunku przekształcenia norbertanów w grupę kleru diecezjalnego niż dokonania reformy zakonu w duchu obserwancji⁶⁷.

Z nowych zakonów, które pojawiły się w Polsce na przełomie XVI i XVII wieku, na szczególną uwagę zasługują oczywiście jezuiti. Utożsamiani w całym Kościele z dziełem reformy trydenckiej, także w naszym kraju przyczynili się do recepcji uchwał soborowych i kształtowania duszpasterstwa w ich duchu. Sprowadzeni przez biskupa Stanisława Hozjusza w 1564 roku na Warmię, zajęli się przede wszystkim formacją duchowieństwa, co było jedną z największych potrzeb Kościoła w tamtym czasie. Ich pierwsze kolegium w Braniewie dało początek licznym kolegiom i seminariom duchownym, w których kształcono i wychowywano w nowym duchu kandydatów do kapłaństwa. W programie obowiązującym w seminariach prowadzonych przez jezuitów większy nacisk kładziono na formację duchową niż intelektualną. Ideałem był ksiądz raczej pobożny niż uczony, wprawiony w praktykę pracy parafialnej, dobrze znający przede wszystkim katechizm, którego miał uczyć swoich parafian, i teologię moralną przydatną szczególnie w konfesjonale. Nie można zaprzeczyć, iż szczególnie w początkowym okresie wdrażania reformy trydenckiej, ich wkład w przygotowanie kadry duchownych był niezaprzeczalny, chociaż, począwszy od drugiej połowy XVII wieku, znaczenie jezuitów w tej dziedzinie sukcesywnie malało na rzecz innych zakonów, takich jak: misjonarze św. Wincentego à Paulo, pijarzy czy bartoszkowie⁶⁸. Może więcej jeszcze od działalności dydaktycznej na uwagę zasługuje twórczość pisarska poszczególnych teologów jezuickich, która w znacznym stopniu przyczyniła się do wzrostu świadomości religijnej nie tylko wśród duchownych czy wychowanków jezuickich kolegiów, ale także wśród wykształconej części społeczeństwa. Do pozostałych bardziej przemawiały zakładane przez nich bractwa i kongregacje Maryjne, misje prowadzone w parafiach, dworach magnackich i szlacheckich czy w obozie wojskowym (polowe), a także przez licznie wydawane książki i modlitewniki. Jednakże najbardziej charakterystycznymi formami jezuickiego oddziaływania były rekolekcje indywidualne i teatr. Pierwsza z nich

⁶⁷ M. BORKOWSKA, *Reforma potrydencka u norbertanek w Strzelnie*, s. 217–218.

⁶⁸ M. BEDNARZ, *Jezuici a religijność polska (1564–1964)*, s. 173–175.

powoli torowała sobie drogę wśród staropolskiego duchowieństwa, by z czasem na stałe wejść do kanonu bezpośrednich przygotowań do święceń kapłańskich. Stopniowo w XVII wieku pojawił się także zwyczaj odprawiania przez księży corocznych rekolekcji. Niekiedy, jeszcze na niewielką skalę, takie ćwiczenia duchowe odprawiały także osoby świeckie, zwłaszcza uczniowie jezuickich kolegów⁶⁹. Jednakże pomimo niewątpliwego zainteresowania tą formą rozwoju życia duchowego, trudno mówić o szerokim jej oddziaływaniu na staropolskie społeczeństwo. Ze zrozumiałych względów ograniczona do stosunkowo nielicznej grupy korzystających, nie miała bezpośredniego wpływu na przemiany religijności zbiorowej. Nieco inaczej było w wypadku teatru propagowanego przez program nauczania w jezuickich kolegiach. Okazji do wystawienia sztuk nie brakowało: święta kościelne, jakieś ważne wydarzenia w życiu państwa czy danego miasta, dawało niejednokrotnie asumpt do napisania i wystawienia dialogu czy tragedii chętnie oglądanej przez przybyłą publiczność. Obraz zaś, budowany przez scenografię i efekty techniczne (jak np. scena obrotowa), łatwo zapadał w wyobraźnię, mocno oddziałując na wyczulonego na formę i gest człowieka baroku⁷⁰. Trudno wysuwać jednoznaczne wnioski co do wpływu tej formy działalności jezuitów na rozwój polskiej religijności, ale wydaje się, iż trudno zaprzeczyć jej wpływowi na kształtowanie pewnej wrażliwości i sposobu religijnego myślenia, który niewątpliwie przynosił efekty w życiu codziennym. Godna podkreślenia jest także troska, jaką jezuita otoczyli zakony żeńskie odczuwające potrzebę reformy. Tam, gdzie było to możliwe, służyli jako spowiednicy i kapelani radą i duchową nauką. Cenieni jako rekolekcjoniści i kaznodzieje, w znacznej mierze przyczynili się do odnowy życia duchowego staropolskich klasztorów.

Przełom XVI i XVII wieku jest często określany przez historiografię kościelną jako okres potrydencki. Samo określenie sugeruje i jednoznacznie określa kierunek oddziaływań, zmierzających do wprowadzenia w życie postanowień soboru z lat 1545–1563. Znalazło to odbicie właściwie we wszystkich dziedzinach życia Kościoła, zwłaszcza w tych, które od dziesięcioleci wymagały reformy. Był to niewątpliwie czas odrodzenia życia religijnego, które zaowocowało także odnową i bujnym rozkwitem życia zakonnego. Trudno rozpatrywać ten swoisty fenomen jedynie w kategoriach racjonalnych, próbując wskazać czynniki mające wpływ na jego zaistnienie. Religijność potrydencka formowana w czasach swobodnego tryumfalizmu Kościoła katolickiego swój wyraz z jednej strony znalazła w barokowej formie sztuki służącej sacrum, do dzisiaj budzącej niejednoznaczne odczucia wobec nadmiaru zastosowanych środków, z drugiej zaś w tęsknocie za kontemplacją i surowością zakonnego życia. Wszystko to niejako było w stanie pomieścić się w bogatym wnętrzu ludzi ówczesnej epoki, wykazujących skłonno-

⁶⁹ Tamże, s. 178–180.

⁷⁰ Por. J. POPLATEK, *Studia z dziejów jezuickiego teatru szkolnego w Polsce*, Wrocław 1957.

ści i zamiłowanie do skrajności. Podejmując próbę opisu życia religijnego ludzi tej niezwykle ciekawej epoki, historyk wciąż napotyka na przejawy jej dwoistości, znajdującej swe odbicie przede wszystkim w literaturze i sztuce. W takiej atmosferze wzrastali ludzie, którzy przychodzili do klasztoru, pragnąc wieść życie doskonalsze, chociaż wiążące się z wieloma wyrzeczeniami i niejednokrotnie będące zaprzeczeniem dotychczasowego ich stylu bycia. Nie zawsze potrafili uwolnić się z wszystkich uwarunkowań, w których ich wychowano, jak choćby uprzedzeń stanowych czy różnic majątkowych decydujących w znacznej mierze o miejscu człowieka w staropolskim społeczeństwie. Dlatego też niejednokrotnie na tym tle także dochodziło za furtą klasztorną do konfliktów, jak choćby w wypadku karmelitów bosych, gdzie spory pomiędzy zakonnikami pochodzenia szlacheckiego i mieszczańskiego wybuchły z niespotykaną dotąd siłą na kapitule prowincjalnej w Krakowie w 1649 roku⁷¹. Takie wydarzenia jeszcze lepiej pozwalają zrozumieć, jak trudnym zadaniem była reforma, którą podjęły zakony w tym czasie. I chociaż wydaje się, że zasadniczo także w tej epoce nie uległy zmianie podstawowe funkcje klasztorów ukształtowane w średniowieczu, jak: modlitwa – służba Boża, działalność charytatywna i edukacyjna, to jednak należy podkreślić niezwykle ważną rolę zakonów w potrydenckiej reformie całego Kościoła. Stały się one ośrodkami, z których duchowieństwo diecezjalne i świeccy czerpali inspirację co do form i metod odnowy życia kościelnego w jego najważniejszych dziedzinach. Oceniając ich zaangażowanie w duchowe odrodzenie katolicyzmu, należy dostrzec, że to właśnie zakony stały się gorliwymi propagatorami pobożności w duchu reformy trydenckiej. Działalność dydaktyczno-wychowawcza zarówno męskich, jak i żeńskich klasztorów, prowadziła do ukształtowania nowego pokolenia polskich katolików, może nie tyle bardziej świadomych zasad wyznawanej religii, co mocniej zaangażowanych w obronę i odważne jej manifestowanie. Zaś nowe zakony zajmujące się pracą z chorymi, jak np. bonifratrzy czy szarytki, czy też inicjatywy wspomagania ubogich, jak np. Arcybractwo Miłosierdzia i Bank Pobożny zainicjowane przez jezuitę Piotra Skargę, dawały świadectwo nie tylko głębokiej wrażliwości na ludzką nędzę, ale także ciągłej odpowiedzialności Kościoła za tę sferę życia społecznego.

⁷¹ C. Gil, *Karmelici bosy w Polsce 1605–1655*, „Nasza Przeszłość” 48(1977), s. 168.