

Justyna Dąbkowska-Kujko
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wprowadzenie



Kolejny, szósty tom serii „Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości” wprowadza Czytelnika w obszar stosunkowo dobrze rozpoznany w badaniach naukowych, poświęcono mu bowiem liczne monografie, szereg rozpraw i studiów. I właśnie intencja przeniesienia się w przestrzeń tak „bliską” badaczom sygnalizuje charakter niniejszego przedsięwzięcia, nakreślając zasadniczy trzon tematyczny tomu: w oparciu o zapoznane materiały i nowe odkrycia będzie to próba świeżego spojrzenia na reformę trydencką i czas po niej przez pryzmat europejskich doświadczeń w tym zakresie. Zostaną postawione pytania o rzeczywistą kondycję kultury religijnej XVI wieku (zwłaszcza drugiej jego połowy) i pierwszych dekad XVII stulecia; o charakter podłoża, z jakiego kiełkowały reformistyczne pobudki; o źródła, inspiracje i kierunki przemian; o zasadę sięgania do tradycji w celu poszukiwania nowych rozwiązań; o rezultat spotkań *humanitas* i *christianitas* na poziomach kulturowym (literackim i artystycznym), społeczno-komunikacyjnym, politycznym, a nawet mentalnym. Badacze z wielu ośrodków naukowych w Polsce starają się objaśnić problemy dotyczące ścieżek rozwoju

nowożytniej kultury religijnej, z nowej perspektywy przedstawiając też charakter i miejsce człowieka w świecie intensywnych doświadczeń kryzysu i reformy.

Badania objęły szeroki zakres piśmiennictwa: teologiczne, polemiczne, hagiograficzne, filozoficzne, społeczno-polityczne, a także twórczość przekładową i teorię komunikacji w jej staropolskich aplikacjach kalwaryjskich; uwzględniona również została emblematyka, a także teksty dotyczące sztuki sakralnej oraz teorii retoryki kościelnej. Celem analiz było ukazanie nie tyle i nie tylko swoistości kultury religijnej Pierwszej Rzeczypospolitej, charakteru i specyfiki pobożności sarmackiej, ile – może nade wszystko – odsłonięcie zasadniczych dróg przemian tej kultury w powiązaniu z koncepcjami równolegle rozwijanymi przez wybitnych myślicieli i pisarzy katolickich w zachodniej Europie. Toteż obserwacjom zostały poddane wzorce osobowe (Mirośław Lenart) oraz tzw. etos Polaka-katolika (Elwira Buszewicz) i charakterystyczne dla nich wartości. Omówiono także stopień otwarcia się polskiej kultury potrydenckiej na dynamikę rozwoju myśli religijnej w innych krajach europejskich oraz zdolność do prowadzenia z obcą kulturą dialogu, możliwość asymilacji, przekształcania i adaptacji cudzych teorii i idei do własnej, rdzennie polskiej tradycji (Alina Nowicka-Jeżowa, Piotr Urbański, Radosław Grześkowiak). Efektem tych analiz są, z jednej strony, wyraźnie wyartykułowane odpowiedzi na pytania o zakres oraz stopień zaangażowania Polaków w odnowę katolicyzmu, o ich udział na dyskusyjnych forach europejskich, o znajomość pism Sarmatów i siłę oddziaływania tychże pism w krajach, w których kształtował się model potrydenckiej odnowy Kościoła i katolickiej kultury religijnej. Z drugiej strony ukazano drogi napływu do Rzeczypospolitej świeżych idei kontrreformacyjnych, chłonność, zapotrzebowanie i metody wprowadzania postanowień soborowych do praktyki życia religijnego oraz do piśmiennictwa czasów potrydenckich (Alina Nowicka-Jeżowa, Mirosława Hanusiewicz-Lavallee, Marek Prejs, Wiesław Pawlak, Paulina Buchwald-Pelcowa).

Przedmiotem obserwacji dokonanych przez autorów rozpraw pomieszczonych w niniejszym tomie jest zjawisko szeroko rozumianej potrydenckiej rekatolicyzacji, wyrosłe z sytuacji kryzysu. Kryzys ów jednak nie tyle jest tu rozumiany jako zjawisko destrukcyjne kulturę na

wszystkich jej obszarach, a na fali tej destrukcji prowadzące do restytucji, a więc odtworzenia tejże kultury, ile mające siłę restrukturyzacyjną, wiodącą zatem do wyraźnych zmian, czytelnej i dającej się wielowymiarowo odczuć przebudowy dotychczasowych struktur społeczno-politycznych, ekonomicznych, estetycznych, religijnych. Zaznaczmy przy tym wyraźnie, że chodzi tu nie tylko o obszar religijności dającej się ująć i zrozumieć na płaszczyźnie doktrynalnej i czytelnej w kręgu łacińskiej liturgii, ale również pobożności ludowej, masowej, popularnej, wernakularnej.

Pośród wyborów partykularnych wiodących do reorganizacji życia duchowego jednostek oraz wspólnot wyznaniowych, do których jednostki te należały, pomieścić należy sprawę identyfikacji wyznaniowej świeckich katolików, traktowaną jako proces, który stymulowała reformacja wobec sporu o istotę Kościoła prawdziwego i fałszywego, o zasadę tego, co „powszechne”, „starożytné”, „dawne”, i tego, co „nowe”, a w konsekwencji wobec dyskusji o potrzebie i zakresie zmian. Przyjęcie dekretów soborowych i procesy konfesjonalizacyjne znacząco wpłynęły na dynamikę konstytuowania się tożsamości wyznaniowej katolików świeckich, wyraźnie wyradzających się z humanistycznych tradycji unii chrześcijańskiej i aktywizujących w przestrzeni religijnej konkretnego wyznania. Ten pokazany przez Mirosławę Hanusiewicz-Lavallee „proces budzenia się, określania i definiowania” tożsamości katolików świeckich w państwie, którego obywatele ponad spory dogmatyczne czy dysputy teologiczne przedkładali pragmatyzm społeczno-polityczno-ekonomiczny, dowodzi, w jak wyrazisty sposób w kulturze religijnej Pierwszej Rzeczypospolitej zaistniały zinstytucjonalizowane wspólnoty świeckich katolików jako gwarant stabilności, bezpieczeństwa i „swojskości” zarówno w przestrzeni społecznej, kościelnej (parafialnej, tercjarskiej, konfraterskiej), jak i indywidualnej, duchowej. Doświadczenie siebie i swojej wiary przez przynależność do katolickiej „rodziny” eklezjalnej i wiążące się z nią określone praktyki pobożne o charakterze powszechnym oraz różne formy dewocji masowej (msza, nabożeństwa paraliturgiczne i obrzędy pasyjne, wernakularne pieśni religijne, pielgrzymki, odpusty, procesje, widowiska bożonarodzeniowe, jasełka itd.) odpowiadały w rzeczywistości laikatu potrzebom wspólnotowej identyfikacji, urabiały mentalność ogółu, miały duże znaczenie

formacyjne, a jednocześnie okazały się skutecznym narzędziem ewangelizacji i autokatechezy. Z jednej więc strony prowadziły do wzrostu świadomości religijnej, dyscypliny duchowej oraz dojrzałości konfesyjnej wiernych, z drugiej zaś dawały okazję do programowej i celowo projektowanej ekspozycji pierwiastków rodzimych w kulturze. Zjawiska te – choć uznane za „własne”, to przecież kształtowane w ciągłym dialogu z obcymi modelami religijności, obecne bowiem w innych katolickich krajach europejskich (zwłaszcza we Włoszech) – w aksjologicznej galaktyce okresu potrydenckiego, zweryfikowane i zaakceptowane przez Kościół, stały się znakiem jego trwałości (rozprawy Aliny Nowickiej-Jeżowej i Mirosławy Hanusiewicz-Lavallee).

Teatralizacja i oralizacja życia religijnego w Kościele rzymskim oraz rozwój form pobożności masowej zdają się przedłużeniem tradycji i świadomą demonstracją katolickiej tożsamości wspólnotowej, ale też jeszcze jednym sygnałem konstytuowania się nowego oblicza kultury religijnej Pierwszej Rzeczypospolitej. Marek Prejs dowiódł, iż upostaciowanie medialno-komunikacyjne polskiego katolicyzmu potrydenckiego jest wynikiem działania dwu istotnych czynników: pierwszy to praktyczna realizacja założeń potrydenckich teoretyków przemiany kulturowej; drugi – geokulturowa lokacja Pierwszej Rzeczypospolitej na mapie ówczesnego chrześcijańskiego świata. Racje dogmatyczne i gest przyzwolenia na te, nie w pełni zgodne z ustaleniami Trydentu, praktyki religijne czy po prostu dewocyjne – znajdujące wyraz w procesjach, widowiskach (zwłaszcza misteriach pasyjnych), rytuałach czy ceremoniach obrzędowych – da się wywieść z pism koryfeusza nowej estetyki, proponujących całościową i spójną teorię kultury religijnej, będącą wyrazem sprzeciwu wobec tez protestantów. Mowa o dziełach Roberta Bellarmina (zwłaszcza o ukazujących się od 1586 r. tomach *Disputationes de controversiis christianae fidei* oraz traktacie ascetycznym *De ascensione mentis in Deum*, 1615, tłumaczonym przez Kaspra Sawickiego już w 1616 r.) czy Cezarego Baroniusza *Annales ecclesiastici* (ukazujących się od roku 1588, a których przeróbki dokonał dla dwóch pierwszych tomów Piotr Skarga – *Roczne dzieje kościelne*, 1603). Pisma te są wyrazem konsekwentnego ideowo i jednorodnie ukonstytuowanego programu, który choć przygotowany dla nowej kultury katolickiej, ma już wyraźnie protobarokowe cechy.

Na zagadnienie formowania się katolicyzmu potrydenckiego na naszych ziemiach trzeba było zatem spojrzeć z perspektywy teorii komunikacji, wychodząc z założenia, że jest ona szczególnie ważna dla możliwie pełnego zrozumienia samego zjawiska. Zdaniem Marka Prejsa natura czy swoisty charakter tego modelu społecznego porozumiewania się polega na centralnym usytuowaniu dwóch strategii komunikacyjnych, które w tytule rozprawy zostały określone jako „teatralizacja” i „oralizacja”. Tę pierwszą należy postrzegać w perspektywie tzw. widowisk kulturowych, będących wyrazem wzajemnego przenikania się czy dopełniania rytu Kościoła katolickiego i teatru; drugą z kolei – widzieć jako element czy raczej konsekwencję zjawiska, jakim była – pisze autor – „kontrofensywa świata wyobraźniowego archaicznej pamięci, [...] wywołana wcześniejszym, niepokojącym rozrastaniem się «galaktyki Gutenberga»” i rozumieć przez nią „te wszystkie procedury, które polegały na sugerowaniu środkami malarskimi czy literackimi permanentnej komunikacji ustnej, będącej gwarancją utrzymania pełni wiedzy dotyczącej chrześcijańskiego uniwersum wyobrażeń” (s. 153).

Teoretyczno-metodologiczne rozważania w części pierwszej rozprawy Marka Prejsa dopełniło omówienie współdziałania założeń kalwaryjskich i pomieszczonych w nich „gadających” obrazów i rzeźb, czyli całego systemu napisów – jakby głosów aktorów. Inaczej rzecz ujmując: inscenizacyjnie potraktowany rytuał, kult wyrażany w teatralnej ekspresji, służącej masowym przeżyciom *sacrum*, egzemplifikowany jest w rozprawie Prejsa rozwojem kalwarii oraz związanej z nimi literatury, będących świadectwem nowej zbiorowej pobożności.

Zagadnienia, które ostatecznie złożyły się na tom *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej*, wieść mają ku odsłonięciu mechanizmów pozytywnie rozumianego kryzysu, prowadzącego do ujawnienia tych idei, które mają parametry aksjologiczne, dają się więc badawczo zidentyfikować jako należące do świata, w którym odbyło się świadome przekształcanie, a zarazem przyswajanie wartości, wzorców kulturowych i norm religijnych. Światem tym jest rzeczywistość Pierwszej Rzeczypospolitej, jakże od krajów Europy Zachodniej oddalona nie tylko przestrzennie, ale też cywilizacyjnie, usytuowana gdzieś na kulturowej granicy „barbarzyńskiej” Północy i romańskiego Południa – triumfującego intelektualnie, estetycznie i aksjologicznie.

Podsumowując, kryzys, o którym mowa, uznany – nieco paradoksalnie – za siłę generującą zespół wartości, pokazany został jako narzędzie i zarazem płaszczyzna kształtowania się w kręgu ocen, debat i działań reformatorskich nowego modelu kultury katolickiej. Model ów wykorzystuje najlepsze doświadczenia dojrzałego średniowiecza, nie zrywając z wciąż żywym dziedzictwem humanizmu chrześcijańskiego. Interioryzuje więc i zarazem przeobraża te zdobycze, a jednocześnie recypuje świeże wartości, wypracowane w toku dokonujących się reform i wyrosłe z obserwacji doświadczeń nowożytnych kultur obcych. Czy jest to jednak świat wciąż tożsamy z Europą – politycznie, ekonomicznie, kulturowo...? Odpowiedź na to pytanie stała się przedmiotem otwierającego tom interesującego studium Aliny Nowickiej-Jeżowej; jakkolwiek cząstkowo z tym problemem zmagają się wszystkie rozprawy w zbiorze.

Twórcy nowego potrydenckiego modelu – w szczególności stale obecni w życiu społeczno-politycznym hierarchowie Kościoła (niezaprzeczalnie stanowiący awangardę reformy trydenckiej i kontr-reformacji) oraz starannie wykształceni duchowni, zwłaszcza jezuici – projektowali kulturę Rzeczypospolitej jako kraju europejskiego, misyjnego i sarmackiego. Wyraźny jest w tomie (choć nie został opisany w osobnym studium) wkład biskupów polskich w prace soborowe i przenoszenie wyników Trydentu na grunt rodzimy oraz ofiarne zaangażowanie w reformę Kościoła powszechnego (wątki w rozprawach Aliny Nowickiej-Jeżowej, Wiesława Pawlaka, Pauliny Buchwald-Pelcowej). Widać aktywność polityczną hierarchów Kościoła, którzy nierzadko byli dyplomatami prowadzącymi międzynarodowe negocjacje, legatami papieskimi, prawie zawsze mieli za sobą karierę sekretarzy królewskich (studium Elwiry Buszewicz). Uchwycone w tomie zostały też „proeuropejskie” postawy intelektualne i religijne świątłych duchownych polskich, w większości ukształtowanych na włoskich uniwersytetach, a działających w papieskim Rzymie, ich zasługi i niewyłąka kulturotwórcza energia: mecenat (byli opiekunami i przyjaciółmi zarazem utalentowanych twórców polskich i obcych), kontakty – również epistolograficzne – z rodzimymi i zagranicznymi uczonymi, ich działalność literacka, przekładowa, adaptacyjna i dydaktyczna, duży wpływ na atmosferę intelektualną czasów, w których żyli (praca Aliny Nowickiej-Jeżowej czy Piotra Urbańskiego).

Szczególną rolą myśli kreatora europejskiego katolicyzmu kontr-reformacyjnego Roberta Bellarmina w Pierwszej Rzeczypospolitej zajął się Piotr Urbański. Przedstawił on sylwetkę kardynała, zarysował główne aspekty jego teologii kontrowersyjnej oraz polską recepcję jego nauki eklezjologicznej. Autor studium odniósł się do korespondencji Bellarmina z Polakami, omówił jego związki z Rzeczpospolitą i wykazał siłę oddziaływania wzorca edukacyjnego jezuitę, głównie poprzez przekłady i adaptacje dzieł, zwłaszcza *Katechizmów* oraz pism ascetycznych. Szeroko zakrojony projekt rozprawy objął również obserwacje dotyczące wpływu twórczości włoskiego jezuitę na kontrreformacyjną teorię sztuki i pozaszkolną myśl obywatelską.

Rozległa i dynamiczna recepcja duchowości jezuickiej na terenie Korony i Litwy, potencjał kulturowy i misja zakonu, jego wkład w modyfikację kolegów, wpływ na edukację i ukonstytuowanie się modelu wychowania, uniwersalizm szkolnictwa, „polimorfizm” kulturowy i estetyczny, w końcu – duszpasterska dynamika czy misyjna praca członków tego zakonu (o tym głównie rozprawa Jakuba Niedźwiedzia) były czynnikami owocującymi rozwojem takich form piśmiennictwa – nie tylko przecież w obszarze gospodarowanym i zawłaszczonym przez jezuitów, form uprawianych zresztą dużo wcześniej choćby przez cystersów, bernardynów czy franciszkanów – jak kazanie, biografia parenetyczna, list, katechizm, traktat ascetyczno-mistyczny, modlitewnik, teksty medytacyjne, emblemat, wernakularna pieśń religijna, kolęda czy psalterz (wątki eksplorowane we wszystkich niemal studiach tego tomu, w szczególności zaś rozwinięte przez Alinę Nowicką-Jeżową i Mirosławę Hanusiewicz-Lavallee w odniesieniu do popularnej twórczości religijnej).

Staropolską recepcją i zjawiskiem akomodacji jezuickich zachodnich kolekcji emblematycznych, zwłaszcza *Pia desideria* Hermana Hugona, do mentalności i warunków kulturowych, a nawet konfesyjnych zainteresował się Radosław Grześkowiak. Uwzględnił on polskie i obce realizacje plastyczne oraz omówił sposoby odczytań tekstów, będących przekładami lub parafrazami dzieła niderlandzkiego jezuitę oraz ikonicznej ich postaci – np. zgodnych z ignacjańskim modelem medytacji lub widzianych przez pryzmat romansu duchownego. Szczególnie interesującym zagadnieniem – tak sędzę – jest sprawa swoistego

uniwersalizmu czy ponadkonfesyjnego wymiaru pobożności tych zbiorów, wykorzystywanych, modelowanych, transformowanych, akomodowanych wreszcie na potrzeby różnych wyznań oraz środowisk. Ogólnie rzecz ujmując, artykuł poświęcony jest zarysowaniu dawnej polskiej recepcji zachodnich zbiorów emblematycznych, w których jezuici autorzy za pomocą uproszczonej wersji mistyki obłubieńczej popularyzowali nową pobożność. I choć owa recepcja omówiona została na najpopularniejszym przykładzie, *Pia desideria* Hermana Hugona, to badacz przywołał również pokrewne publikacje, dowodząc, iż takie tendencje były reprezentatywne dla całego nurtu owej literatury. Analiza skoncentrowana na dziełach literackich, pomocniczo uwzględnia plastyczne świadectwa recepcji (przede wszystkim polskie, ale także najbliższych sąsiadów Rzeczypospolitej, Śląska, Pomorza i Czech, dowodzące typowości rodzimych tendencji odbioru). Zasięg i charakter oddziaływania *Pia desideria* w dobie staropolskiej dają się ukazać w trzech antytetycznych zestawieniach, poświadczających, jak ów zbiór przekraczał kolejne bariery recepcyjne, lokując się: ponad konfesjami (protestanckie dzieje przyswajania zbioru), ponad stanem świeckim i duchownym (tekst przeznaczony dla księży i zakonników staje się tekstem dla osób świeckich) oraz ponad płcią (utwór łaciński, kierowany zatem do wykształconych mężczyzn, w tłumaczeniu recypowany w środowiskach żeńskich).

Kontrofensywna działalność jezuitów zaowocowała licznymi nawróceniami na katolicyzm, odbywającymi się na linii spięć „powrotu” i „odrodzenia”. Katarzyna Meller zaangażowała się więc w – jak sama to ujmuje – „odkrywanie zapisanej w literaturze tajemnicy konwersji”. Obserwacje analityczne zbiegły się tu z uwagami natury historyczno-socjologicznej. Próba bowiem odpowiedzi na pytanie o przyczyny konwersji protestantów w XVI i XVII stuleciu prowadzi do wyakcentowania zwłaszcza tych aspektów siedemnastowiecznych nawróceń, które nie tyle wyrastały z podłoża wyznaniowego, ile zwłaszcza społecznego, ściślej – służy podkreśleniu politycznych ich motywacji. Ocena zatem masowych konwersji – odbywanych w XVII wieku w atmosferze sukcesów kontrreformacji i wpisujących się w określony, preferowany model życia – jako rezultatu przymusu zewnętrznego, wiedzie do konstatacji, iż świadectw prawdziwie

głębokiego nawrócenia w naszej literaturze jest zasadniczo niewiele, że większość dzieł, które je zawierają, jest – jak pisze Katarzyna Meller – „duchowo niema”. W przestrzeni ideowej, tematycznej czy retorycznej, literatura ta bowiem – miał przekazać płomienne wyznania wiary, być obrazem duchowego fermentu czy procesu swoistego dojrzewania do konwersji – rejestruje dość banalny zespół argumentów, znanych z pism autorów obozu katolickiego, postulujących jedność wiary oraz uniwersalizm i wyłączność Kościoła rzymskiego, Kościoła prostym traktem prowadzącego do zbawienia (m.in. pisma Piotra Skargi). Możliwość podziału literackich świadectw nawrócenia na te, które opisywały własne doświadczenia autorów („własnym głosem”) oraz na relacje z cudzych konwersji („cudzym głosem”), każe rewokację Kaspra Wilkowskiego *Przyczyny nawrócenia* usytuować w perspektywie wartości o szczególnym znaczeniu (zwłaszcza ze względu na charakter i siłę argumentacji oraz, jak pisze autorka, „denuncjatorski charakter stylu”). *Casus* zaś ks. Grzegorza Jankowskiego, Dobiesława Cieklińskiego jako autora *Ratio et causa mutatae religionis reddita*, w szczególności zaś Jerzego Stanisława Słupeckiego czy w innej nieco perspektywie Mikołaja Ostrowskiego pozwala ująć konwersję w optyce duchowych przewartościowań oraz intelektualnych przepracowań, dla których zaistnienia obserwacja stosunków wyznaniowych oraz lektura ojców Kościoła i współczesnych pism miały znaczenie pierwszorzędne.

Katolicka twórczość biograficzna (w rodzaju Hieronima Powondowskiego *Żywotu pobożnych i świętobliwych cnót człowieka szlachetnego Tomasza Zieleńskiego*, 1585 czy *Żywotów świętych* Piotra Skargi, 1579) prowadzi z kolei do konstatacji, że w kontrreformacyjnym programie odnowy Kościoła tematu konwersji nie uwzględniano. Literatura tego rodzaju – zauważa Katarzyna Meller – nie wykorzystuje aktu nawrócenia w szkicowanym obrazie triumfu Kościoła katolickiego, nie korzysta ze sposobności, by konwertytów uczynić egzemplum godnym naśladowania, a i sami nawróceni raczej milczą na temat swoich doznań bądź traktują je dość zdawkowo, jakby wlokło się za nimi „odium niedawnej inności”, cieniem kładąc się na ich obecnym – wciąż nieco podejrzanym w oczach obu stron – statusie. Jako „głos osobny”, a zarazem w pewnym sensie potwierdzający powyższą obserwację, autorka wskazuje dzieło Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła, które

nie będąc wyznaniem konwertyty, jest relacją z podróży, „dokumentem – w planie wyznaniowym – praktyki religijnej szczerego katolika”; późniejsze zaś redakcje *Peregrynacji* autorstwa Wargockiego i Tretera przyczyniły się tylko do zatarcia protestanckiej przeszłości magnata. Nie znaczy to zarazem, że nie da się znaleźć w naszej literaturze dawnej pochwały konwertyty, owszem, Hioba Zakrzewskiego dowartościowuje pióro Stanisława Grochowskiego – ale jest to „wyjątek potwierdzający regułę”.

Tzw. sarmatyzacja kultury musiała z kolei znaleźć swój rezonans w badaniach nad wzorcami osobowymi, będącymi wyrazem charakterystycznego dla katolicyzmu sposobu przeżywania wiary, narzędziem artykulacji – wobec innowierców zwłaszcza – swoich etycznych i doktrynalnych odrębności. Mirosław Lenart przyjrzał się przewartościowaniu starych i wyłanianiu się nowych wzorców postępowania, zarówno w życiu duchowym, jak i społeczno-politycznym. W swoim studium uwzględnił on m.in. nowy wzór świętego i nowych świętych oraz błogosławionych jezuickich; przyjrzał się – biorąc pod uwagę perspektywę wzajemnego przenikania się tych modeli i zachodzące między nimi wewnętrzne spięcia – ideałowi pobożnej niewiasty czy heroiny chrześcijańskiej (wątki te wypełniają również rozprawy Aliny Nowickiej-Jeżowej i Mirosławy Hanusiewicz-Lavallee), duchownego-katolika, świątobliwego uczonego, humanisty-rycerza, rycerza-katolika czy władcy-katolika, męża stanu i – co szczególnie wydaje się nowatorskie i interesujące – człowieka honoru, polemisty, misjonarza. Propozycja, z jaką wyszedł badacz, kładzie nacisk na znaczenie walki, zarówno duchowej, jak również prowadzonej z bronią w ręku. Punktem odniesienia są dzieła Bartłomieja Paprockiego, Marcina Bielskiego, Tomasza Tretera, Stanisława Reszki, Piotra Skargi, Mateusza Bembusa, Szymona Starowolskiego, Fabiana Birkowskiego, Wespazjana Kochowskiego, Rudolfa Pollacza, a badaniom towarzyszył zamysł komparatystyczny. Przyjęta przez autora rozprawy perspektywa europejska (włoska zwłaszcza) pozwoli z pewnością odpowiedzieć na pytania o zakres, kierunek przewartościowań na gruncie potrydenckiej parenezy i o swoistość polskich wzorców – o ich repertuar, kształt, etyczny i pragmatyczny program oraz sposób artykulacji, czy wreszcie o formy genologiczne forsujące poszczególne modele postępowania.

Osobny temat badań stanowi katolickie piśmiennictwo społeczno-polityczne, którego autorami są duchowni koryfeusze potrydenckiej koncepcji władzy i państwa, zwolennicy idei jedności Kościoła jako siły wspierającej kraj i monarchę, oraz wpływ, jaki na ich teorie wywarła myśl wybitnych autorów obcych. Koncepcja państwa podporządkowanego Kościołowi, państwa, którego prymarnym celem winno być zapewnienie zbawienia swym obywatelom; zasada łączenia świadomości narodowej z treściami religijnymi, idei Kościoła z ideą obywatelską; współprzenikanie religii i polityki; militaryzacja języka jako narzędzia opisu rzeczywistości, też duchowej; tendencja do sakralizowania polityki i historii; koncepcja wybraństwa Rzeczypospolitej – to zagadnienia, które przy użyciu „klucza” retorycznej analizy dzieł Stanisława Hozjusza, Stanisława Orzechowskiego, Marcina Kromera, Krzysztofa Warszewickiego, Stanisława Sokołowskiego, Piotra Skargi, Mateusza Bembusa czy wreszcie Jana Augustyna Biesiekierskiego, omówiła w swojej rozprawie Elwira Buszewicz.

Teorii kaznodziejstwa potrydenckiego poświęcił swoje studium Wiesław Pawlak, koncentrując się na traktatach i podręcznikach homiletyki, dziełach m.in. Stanisława Sokołowskiego czy Kazimierza Wijuka Kojalowicza, sięgnął też do dekretów soboru trydenckiego i ustawodawstwa kościelnego, w tym przepisów oraz instrukcji zakonnych. W celu odsłonięcia zakresu wiedzy oraz ujawnienia świadomości homiletycznej polskich autorów kazań badacz zanalizował również wypowiedzi metakaznodziejskie takich m.in. autorów, jak Mikołaj z Wilkowiecka, Fabian Birkowski, Szymon Starowolski.

Kwestie oddziaływania cenzury kościelnej na kształt kultury (w szczególności literackiej) w krajach Europy Zachodniej i na terenie Pierwszej Rzeczypospolitej wydają się istotne z kilku względów. Ich znajomość miałyby bowiem otwierać przestrzeń do dalszych badań nad zagadnieniami krystalizacji charakterystycznych dla okresu kontrreformacji form genologicznych, wypracowywania czy wręcz wymuszania określonej dykcji, swoistych technik dyskursu retorycznego i tworzenia się hermetycznego kręgu tematycznego głównie w piśmiennictwie religijnym. Sprawami cenzury zajęła się Paulina Buchwald-Pelcowa, koncentrując się głównie na prawnym i normatywnym aspekcie zjawiska, tj. na problemach związanych

z samą procedurą ustanawiania w Rzeczypospolitej działań prewencyjnych i podejmowania przez Kościół katolicki odpowiednich kroków (bezpośrednie ingerencje, naciski, potępienia, zakazy publikacji i lektury) w walce z innowiercami, zgodnych z regulacjami Stolicy Apostolskiej, a przeprowadzanych za pośrednictwem wysłanników papieskich, legatów czy nuncjuszy, od czasów Zygmunta Augusta na stałe pozostających przy królu polskim. Tematem studium stały się więc najistotniejsze zagadnienia europejskiej cenzury i uwikłanie w nią polskich autorów: zasada wprowadzania, przyjmowania i respektowania w naszym kraju regulacji ogłaszanych przez papieży w postaci dekretów, bulli, wreszcie indeksów ksiąg zakazanych, wieńców postanowień, nakazów i zakazów. Autorka przeanalizowała treść uchwał soborów, głównie laterańskiego i trydenckiego, na których niemało uwagi poświęcono księgom. Przyjrzała się aktywności Polaków podczas obrad w Trydencie i opisała kanały przepływu wieści z soboru, przybliżyła naturę problemów podnoszonych przez ojców soborowych w związku z drukiem, rozpowszechnianiem i kontrolą ksiąg oraz mechanizm wdrażania trydenckich postanowień (począwszy od 1564 r., kiedy to Zygmunt August w obecności senatu przyjął w Parczewie z rąk nuncjusza Giovanniego Francesca Commendonego księgę ustaw trydenckich, a na aktach synodów skończywszy). Swoje miejsce w pracy znalazła też epistolografia okołotrydencka; powszechne wykazy ksiąg zakazanych i charakterystyka ich zawartości, zasięg oddziaływania rzymskich indeksów w potrydenckiej Rzeczypospolitej, ze szczególnym wyakcentowaniem obecności w nich autorów i dzieł polskich oraz charakterystyka trzech krajowych edycji indeksu z lat 1603, 1604 i 1617.

Tak szeroko zakrojona – europejska – perspektywa badawcza nie tylko zmienia dotychczas przyjmowane proporcje ocen, wyakcentowując zjawiska pozytywne, ale też pozwala odejść od pulsującego w literaturze naukowej i uaktywniającego się co jakiś czas w myśleniu o czasach potrydenckich czarnego obrazu globalnego wyjałowienia, intelektualnego i ideowego prymitywizmu, by nie rzec – nihilizmu, który rzekomo nastąpił w kulturze religijnej „po wielkiej przygodzie intelektualnej, jaką była reformacja” (Janusz Tazbir), ściągając zużyty i tym samym bezsilny umysł w dziedzinę mało wartościowych,

obrosłych fałszem jarmarcznych afektów, tandetnych emocji, zmysłów i ekscytacji cielesnych¹.

Podjęte w niniejszym tomie, badane z perspektywy aksjologicznej, zagadnienia potrydenckiego katolicyzmu, widzianego z pozycji kryzysu i odnowy, tradycji i reformy, przywiązania i odwrotu, choć nie wyczerpują wszystkich istotnych aspektów rozwoju kultury religijnej okresu posoborowego, pobudzają do generalnej konstatacji, że oto otrzymujemy zbiór zachęcający do zainicjowania na nowo debaty czy choćby refleksji naukowej, której rezultatem miałyby być rewizja cech katolicyzmu potrydenckiego w Pierwszej Rzeczypospolitej w jego wariantach: intelektualnym, teologicznym, antropologicznym czy estetycznym. Potrzebna jest bowiem taka rewizja, która wiodłaby do przewartościowań przynajmniej niektórych dotychczasowych ujęć, podległych już to ideologizacji, już to schematyzmowi, już to stereotypom, konwencjom, a nawet swego rodzaju badawczym przesądom. Poglębiona kwerendami źródłowymi, sumująca najnowsze badania, skomasowana zaś w studiach syntetycznych, dość spójna panorama kultury religijnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów w dobie znaczących reform chrześcijaństwa i wielkiej aktywności ideologicznej zaproponowana w zbiorze *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej* ujawnia, w jaki sposób i na jakich poziomach nasz kraj włącza się w europejskie dyskusje literackie, teologiczne, filozoficzne, polityczne czy estetyczne. Wiele zarazem mówi o doniosłej roli w tych dyskusjach polskiego humanizmu katolickiego, który w ten sposób i sam wciąż się rozwija czy przeobraża, i współuczestniczy w kształtowaniu – bez konieczności wyrzekania się cennych pierwiastków tradycji powszechnej oraz tych aspektów rodzimego dziedzictwa, które stanowiły o jego odrębności – europejskich modeli kulturowych, i wreszcie ma swój wkład w budowanie religijnej tożsamości nowożytnych państw Europy.

¹ Literaturę naukową, dokumentującą tego rodzaju stanowisko badawcze, można znaleźć w studium Aliny Nowickiej-Jeżowej (zob. s. 88–89 w niniejszym tomie).