

DYSKUSJE I PROPOZYCJE

Odrodzenie i Reformacja w Polsce, LVII 2013

PL ISSN 0029-8514

Urszula Augustyniak (Warszawa)

Antyklerykalizm szlachecki w Rzeczypospolitej Obojga Narodów jako problem badawczy

Niniejszy tekst stanowi podsumowanie refleksji związanej z pracą przy przygotowaniu edycji źródłowej pt. *Państwo świeckie czy księżę? Spór o rolę duchowieństwa katolickiego w Rzeczypospolitej w czasach Zygmunta III Wazy*¹. Tytuł, zaczerpnięty z tekstu rokoszowego, nawiązuje do tezy o zasadniczej sprzeczności między państwem świeckim (*regnum politicum*) i zdominowanym przez kler (*regnum sacerdotale*), a pośrednio – do nauczania Jana Kalwina w *Institutiones Christianae religionis*² (IV, 22) o rozdzieleniu dwóch sfer egzystencji człowieka: doczesnej i transcendentnej, a zarazem instytucji państwa i Kościoła³.

Koncepcja państwa świeckiego (szlacheckiego), stworzona przez polityków „złotego wieku”, na przełomie XVI i XVII stulecia stanowiła

1 U. Augustyniak, *Państwo świeckie czy księżę? Spór o rolę duchowieństwa katolickiego w Rzeczypospolitej w czasach Zygmunta III Wazy. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2012.

2 Por. J. Kalwin, *O zwierzchności świeckiej, porządne, według sznuru Pisma świętego opisanie. Zaraz o pożytkach i powinnościach urzędu jej. Z łacińskiego na polskie wiernie przetłumaczone. Anonimowy przekład polski dwudziestego rozdziału czwartej księgi „Institutio Christianae religionis” nunc uere demum suo titulo respondens z 1599 r.*, wyd. W. Kriegerseisen, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2009.

3 Rozumianego wówczas jako „władztwo” (panowanie) nad wspólnotą ludzką, a nie zbiór instytucji. Zob. J. Matuszewski, *O państwie i Państwie*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, R. 10, 1958, 2, s. 93-98.

zaprzeczenie głoszonej przez zwolenników reformy trydenckiej doktryny wyższości władzy duchownej nad świecką⁴. Szczególnie ostro formułowano ją w okresie rokoszu Zebrzydowskiego, powołując się na tradycję przodków, którzy „[...] wiedząc, że też szlachcicami pirwej, niż katolikami porodzili się, wiedząc, że nie są *de tribu Levi*, wiedząc, że królestwo polskie nie jest *regnum sacerdotale* ale *regnum politicum*, wiedząc, że królestwa i państwa tego świata *hospitia* są, a nie *hereditas* kościoła Bożego, wiedząc co P. Bogu a co ojczyźnie powinni, [...] religiej świętej z policją nie mięszali”⁵.

Przytaczając wypowiedź publicyisty rokoszowego, sygnalizuję dystans wobec dominującej obecnie w historiografii epoki nowożytnej (zwłaszcza niemieckiej) teorii konfesjonalizacji jako niezbędnego czynnika modernizacji państw nowożytnych. Zgodnie z tą koncepcją, jedną z konsekwencji równouprawnienia wyznaniowego zagwarantowanego w Konfederacji Warszawskiej z 1573 r. było uniemożliwienie efektywnego wzmacniania fundamentów tożsamości wyznaniowej wchodzących do niej konfesji. Blokowało to procesy konfesjonalizacyjne, możliwe tylko zgodnie z doktryną poszczególnych wyznań, a mające – wedle tej koncepcji – stanowić niezbędny warunek modernizacji⁶.

Moim zdaniem, relacje między procesami konfesjonalizacyjnymi a modernizacyjnymi w państwie polsko-litewskim XVI-XVIII w. daleko odbiegały od tych, które przewidziano w modelu skonstruowanym przez Wolfganga Reinharda i Heinza Schillinga na podstawie badań nad stosunkami w Rzeszy Niemieckiej – m.in. ze względu na żywotność tendencji antyklerykalnych i społeczno-ekonomiczny charakter konfliktu między stanami świeckim a duchownym, rywalizującymi o dominację

4 Por. S. Obirek, *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SJ*, WAM, Kraków 1994. O kapłaństwie jako o źródle władzy królewskiej, zob. także: P. Skarga, *Kazania sejmowe*, oprac. J. Tazbir, M. Korolko, Ossolineum, Wrocław-Kraków 1972, s. 87.

5 *Rozmowa o rokoszu*, w: *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego*, t. II, wyd. J. Czubek, PAU, Kraków 1914-1918, s. 125. Ponowne przeciwstawienie *regnum politicum* i *regnum sacerdotale* por. *ibidem*, s. 133.

6 Por. „Brak procesów modernizacji mógł być po części ceną, jaką państwo płaciło za wyznaniowe równouprawnienie. Uchwalenie Zgody Sandomierskiej i Konfederacji Warszawskiej blokowało skuteczną konfesjonalizację, bo równouprawnienie było sprzeczne z ideą państwa wyznaniowego” (W. Kriegseisen, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo-kościół między reformacją a oświeceniem*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2010, s. 537).

w Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Dlatego uważam, że postrzeganie sporów szlachty z klerem w kontekście relacji instytucji państwa i Kościoła rzymskokatolickiego czy stosunków międzywyznaniowych nie wyczerpuje zagadnienia, a antyklerykalizm szlachecki można traktować jako przejaw tendencji sekularyzacyjnych w Europie nowożytnej w dobie konfesjonalizacji.

W historiografii polskiej pionierem badań w tym zakresie jest Zbigniew Ogonowski⁷, którego opinia z 1958 r., że jeszcze w końcu XVI i w pierwszej ćwierci XVII w. polityczny program elit szlacheckich, szczególnie opozycji protestanckiej, „reprezentował dążności pod pewnymi względami zmierzające do zeświecczenia kultury i życia społecznego”⁸, pozostaje nadal aktualna. Natomiast zagadnienie antyklerykalizmu dostrzeżono wyraźniej dopiero w latach siedemdziesiątych XX w.⁹, a w latach 2002-2004 powróciło ono jako problem badawczy w całej serii artykułów i monografii¹⁰. Janusz Tazbir zwrócił wówczas uwagę, iż w państwie polsko-litewskim antyklerykalizm nie narodził się dopiero na przełomie XVIII-XIX w., a tym bardziej nie jest „wyłącznie smutnym dziedzictwem wieloletnich rządów komunistycznych”, jego historyczna metryka sięga bowiem XV w., jeśli nie wcześniej¹¹.

Na ożywienie zainteresowania polskim antyklerykalizmem szlacheckim wpłynęły niewątpliwie zachodnioeuropejskie studia nad historią Kościoła i państwa, a w szczególności wspomniany już wyżej paradygmat konfesjonalizacji H. Schillinga i W. Reinharda. Dla większej

7 Por. Z. Ogonowski, *Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku*, PWN, Warszawa 1958.

8 *Ibidem*, s. 95.

9 Por. H. Wróblewska, *Antyklerykalizm w kulturze polskiej XVII w.*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy”, 1977, 2, s. 13-28.

10 Por. J. Tazbir, *Staropolski antyklerykalizm*, OiRwP, 2002, 3, s. 13-22; M. Markiewicz, *Problem antyklerykalizmu w czasach saskich*, w: *Rzeczpospolita wielu wyznań. Materiały z międzynarodowej konferencji, Kraków 18-20 listopada 2002 r.*, red. A. Kaźmierczyk, A. K. Link-Lenczowski, M. Markiewicz, K. Matwijowski, Księgarnia Akademicka, Kraków 2004, s. 340-347; J. W. Wołoszyn, *Problematyka wyznaniowa w praktyce parlamentarnej Rzeczypospolitej w latach 1648-1696*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2003; W. Organiściak, *Duchowieństwo w Polsce według Wincentego Skrzetuskiego. Zagadnienia wybrane*, w: *Rzeczpospolita wielu wyznań*, s. 115-129; M. Wyszomirska, *Szlachta a duchowieństwo w Rzeczypospolitej za Augusta III Wettyna*, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, nr 3148, Historia CLXXVIII, Wrocław 2009, s. 415-423.

11 Por. J. Tazbir, *op. cit.*, s. 13-15.

czytelności dalszego wywodu należy zatem przypomnieć, że Schilling polemizuje z tezami Wilhelma Schultze¹², utrzymującego, iż świeckie drogi modernizacji miały decydujące znaczenie już w XVI w., wyjaśniając różnicę ocen zmianą perspektywy badawczej: „Schulze bada zmianę zasadniczo na płaszczyźnie teorii i kategorii, podczas gdy paradygmat konfesjonalizacji odnosi się także do rzeczywistości politycznej, społecznej i indywidualno-osobistej”¹³.

Schilling stawia tezę, że „po pierwszym potężnym skoku sekularyzacyjnym w związku z tak zwanym sporem o inwestyturę w dojrzałym średniowieczu, wiek XVI upłynął pod znakiem pewnego ruchu alternatywnego, wręcz resakralizacji, która była następstwem reformacji”¹⁴. Uznaje, iż „[...] koncepcje alternatywne wobec faktycznie aktywnych modeli reformacji bądź konfesjonalizacji, obojętne czy luterańskich, reformowanych czy katolickich [...] właśnie dlatego były [...] anachroniczne albo niemożliwe do zrealizowania, że wraz z zazębaniem się religii i społeczeństwa podważały główną, wówczas jeszcze nienaruszalną zasadę konstrukcyjną systemu społecznego w dawnej Europie”¹⁵.

W klęsce owych koncepcji upatruje dowodu na poparcie swej koronnej tezy, że „konfesjonalizacja stanowiła z punktu widzenia socjologii religii i historii rozwoju nieuchronne stadium przejściowe do w pełni ukształtowanej świeckiej nowoczesności”¹⁶, a koncepcje rozdziału państwa od kościoła i tendencje sekularyzacyjne „występowały w XVI i XVII wieku jako idea i jako utopijnie ją korygujące prowokacje”¹⁷. Ich faktyczną realizację zapoczątkowano w epoce „powestfalskiej”, a dokonano dopiero w XVIII w., pod wpływem oświeceniowego racjonalizmu.

12 Por. W. Schultze, *Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über die Normalwandeln in der Ständischen Gesellschaft der frühen Neuzeit*, „Historische Zeitschrift” 1986, 243, s. 591-626; Id., *Ständischen Gesellschaft und Individualrechte*, w: *Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft*, hrsg. von G. Birtsch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, s. 161-179.

13 H. Schilling, *Konfesjonalizacja – Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, przeł. J. Kałużny, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010 („Poznańska Biblioteka Niemiecka”, nr 32), s. 216, przyp. 98.

14 *Ibidem*, s. 602.

15 *Ibidem*, s. 332.

16 *Ibidem*.

17 *Ibidem*, s. 333.

Przydatność powyższych ujęć wyjaśniających w warunkach Rzeczypospolitej polsko-litewskiej w XVII i XVIII w. wydaje się ograniczona. Przede wszystkim, skoro konfesjonalizacja protestancka była nierealna choćby ze względów geopolitycznych, można mówić wyłącznie o konfesjonalizacji katolickiej – w aktualnym stanie badań dyskusyjny jest jednak zarówno jej przebieg, jak i efekty. Jedyna próba katolicyzacji wyznawców prawosławia wspólnymi siłami administracji państwowej i Kościoła katolickiego, czyli unia brzeska z 1596 r., nie doprowadziła w czasach Wazów do zamierzonej unifikacji wyznaniowej¹⁸, a w następnych dwóch stuleciach zaowocowała konfliktami społecznymi na podłożu religijnym. W stosunkach wewnątrzkościelnych reforma ograniczyła się w Rzeczypospolitej końca XVI i w pierwszej połowie XVII w. do zmian liturgicznych i poprawy dyscypliny kleru (przede wszystkim zakonnego)¹⁹, natomiast duszpasterstwo pozostawało tragicznie zaniedbane na terenach etnicznie polskich jeszcze w XVIII w.²⁰ Powrót do rzeczywistej reformy polskiego Kościoła nastąpił dopiero w epoce „oświeconego katolicyzmu”²¹, choć jeszcze na Sejmie Wielkim obrońcy zakonów prezentowali program „zasadniczo potrydencki [...] bez żadnych akcentów oświeceniowych”²².

Niezależnie od problemów z datowaniem katolickiej konfesjonalizacji Rzeczypospolitej nasuwa się pytanie, czy jakakolwiek skuteczna konfesjonalizacja była możliwa bez współpracy oficjalnego / państwowego Kościoła z silną władzą monarszą? Wydaje się, że przyczyn spowolnienia postępów konfesjonalizacji katolickiej w państwie polsko-litewskim w stosunku do Europy Zachodniej należy szukać nie

18 Por. T. Kempa, *Wobec kontrreformacji. Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007, s. 552-554, 599.

19 Por. F. Bogdan, *Sprawa wyjęcia polskich zakonów spod władzy biskupiej w epoce przedtrydenckiej*, Instytut Wydawniczy Studiów Misyjnych Ojców Pallotynów, Rzym 1964 („Sacrum Poloniae Millenium”, t. 10), s. 163-168.

20 Por. T. Wiślicz-Iwańczyk, *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku*, Neriton – IH PAN, Warszawa 2001.

21 J. A. Gierowski, *Kościół katolicki wobec wczesnego Oświecenia w Polsce*, „Roczniki Humanistyczne”, 1977, 25, z. 2, s. 23-29; S. Litak, *Duchowieństwo polskie w okresie Oświecenia*, „Wiek Oświecenia”, 1988, 5, s. 91-110.

22 R. Butterwick, *Polska rewolucja a Kościół katolicki 1788-1792*, Wydawnictwo Arcana – Muzeum Historii Polski, Kraków 2012, s. 369.

w zasadach równouprawnienia wyznaniowego, lecz w słabości monarchii, która za Jagiellonów „nie zajęła pozycji ponadstanowego moderato-ra”²³, a w walce o reformę państwa i odbudowę domeny królewskiej nie uzyskała wsparcia nie tylko od szlachty²⁴ i od możnowładztwa świeckiego²⁵, ale także od stanu duchownego. Skutków rezygnacji z postulatów sekularyzacji dóbr kościelnych w ramach egzekucji dóbr i praw oraz wyegzekwowania od kleru stałych podatków na obronę nie równoważyły okazjonalne subwencje uchwalane przez synody w czasach Zygmunta Starego²⁶, w zamian za które prymas Jan Łaski uzyskał od władcy w 1511 r. obietnicę wydania specjalnego przywileju, zwalniającego duchownych od służby wojskowej i podatków, oprócz podatku ogólnodochodowego w razie powołania pospolitego²⁷. Mimo że przywilej ten prawdopodobnie nie ujrzał światła dziennego²⁸, sama jego obietnica stanowiła w przyszłości podstawę uchylania się kleru od wszystkich innych świadczeń na rzecz państwa.

Doktryna silnej monarchii katolickiej, propagowana przez czołowych działaczy reformy potrydenckiej na Zachodzie, nie miała szans

23 S. Grodziski, *Z dziejów staropolskiej kultury prawnej*, Universitas, Kraków 2004, s. 140.

24 Por. *ibidem*, s. 142 (pełną odpowiedzialnością za niepowodzenie reform obarczono szlachtę). Por. A. Blumenstok, *Plany reform skarbowo-wojskowych w pierwszej połowie panowania Zygmunta Starego*, „Przegląd Naukowo-Literacki”, 1888, 16, s. 216-228; A. Wyczański, *Z dziejów reform skarbowo-wojskowych za Zygmunta I. Próby relucji pospolitego ruszenia*, „Przegląd Historyczny”, 1952, 63, z. 2, s. 287-304.

25 Por. A. Sucheni-Grabowska, *Odbudowa domeny królewskiej w Polsce 1504-1548*, wyd. 2, Muzeum Historii Polski, Warszawa 2007, s. 108-109 (polemicznie w stosunku do A. Blumenstoka).

26 Np. kontrybucja 40 tys. na wykup królewszczyzn w województwie ruskim, przeznaczona w rzeczywistości na potrzeby wojenne, według A. Sucheni-Grabowskiej – na potrzeby wojny pruskiej (por. *ibidem*, przyp. 50), a według H. Karbownika – na obronę granic południowo-wschodnich (por. Id., *Ciężary stanu duchownego w Polsce na rzecz państwa od roku 1381 do połowy XVII wieku*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1980, s. 138). O kontrybucji na wojnę pruską w 1520 r., przeforsowanej przez prymasa Jana Łaskiego wbrew opinii kapituły gnieźnieńskiej, por. S. Grad, *Kościelna działalność arcybiskupa i prymasa Jana Łaskiego*, w: *Studia z historii kościoła w Polsce*, t. V, ATK, Warszawa 1976, s. 294).

27 W. Pociecha, *Walka sejmowa o przywileje Kościoła w Polsce 1520-37*, RWP, 1922, 7, s. 177; *Corpus iuris polonici*, t. III, wyd. O. Balzer, Sumptibus Academiae Litterarum, Kraków 1905-1910, nr 181.

28 H. Karbownik, *op. cit.*, s. 148.

na realizację w warunkach Rzeczypospolitej nie tylko dlatego, że „zderzyła się w latach rokoszu sandomierskiego z ideologią demokracji szlacheckiej”²⁹, a po rokoszu czołowi ideologowie (ze Skargą na czele) zrezygnowali z niej ze względów pragmatycznych, wspierając polską odmianę *monarchia mixta*. O jej fiasku zadecydował, jak się wydaje, fakt, że nie była dostosowana do mentalności i praktyki działania większości kleru. W tekstach polemistów katolickich dominowało myślenie korporacyjne, połączone z dążeniem do przerwania na stan szlachecki wszystkich świadczeń finansowych na rzecz Rzeczypospolitej, przede wszystkim w zakresie obronności. Aż do reform Sejmu Wielkiego jedynym świadczeniem finansowym ze strony stanu duchownego na ten cel pozostały kontrybucje synodalne (tzw. *subsidiium charitativum*)³⁰, których określanie „dobrowolną opłatą” było tradycyjną metodą stosowaną przez kler w obronie swej autonomii podatkowej. Księża chcieli przez to zaznaczyć, że nie ciąży na nich obligatoryjny obowiązek świadczeń na rzecz państwa i uiszczają je jedynie jako dobrowolną ofiarę³¹. Natomiast szlachta miała w tej sprawie zupełnie odmienne zdanie – godziła się na używanie określenia *subsidiium charitativum* ze względów taktyki politycznej, natomiast uważała, że swoje zwolnienie od pewnych podatków kler powinien okupić stałą opłatą pieniężną (w instrukcjach sejmikowych stale wskazywano na fakt, że świadczenia stanu duchownego wobec państwa to powinność, a nie dobrowolna decyzja). Kościół był postrzegany jako instytucja, której bogactwo pochodzi z donacji publicznych i stanowi *patrimonium* Rzeczypospolitej, z czego wynika obowiązek partycypowania w kosztach jej utrzymania.

Reasumując: skoro w czasach królów elekcyjnych polsko-litewska *monarchia mixta* nie otrzymała od duchowieństwa konsekwentnego wsparcia dla projektów modernizacji państwa na wzór zachodnioeuropejski ani w sferze ekonomicznej, ani ideologicznej, uzasadniony

29 W. Kriegseisen, *op. cit.*, s. 554.

30 Świadczenie (wprowadzone w czasach Ludwika Węgierskiego) o charakterze okolicznościowym w wypadku koronacji króla lub królowej, małżeństwa króla lub jego dziecka oraz wyprawy wojennej poza granice kraju. Por. H. Karbownik, *op. cit.*, s. 36-38, 128-160.

31 Takiej argumentacji używano jeszcze w czasie Sejmu Wielkiego w dyskusji o likwidacji *subsidiium charitativum* i zwiększeniu podatków od kleru. Por. R. Butterwick, *op. cit.*, s. 351-385.

wyduje się sceptycyzm co do modernizacyjnych konsekwencji konfesjonalizacji katolickiej. Moim zdaniem, rację ma raczej Tomasz Kempa, który zauważył, że: „W Rzeczypospolitej [...] katolicyzm nie stanowił siły sprawczej w tworzeniu podstaw scentralizowanego instytucjonalnie i zbiurokratyzowanego państwa, lecz przede wszystkim [...] stał się czynnikiem pobudzającym zbiorową świadomość zarówno szlachty, jak warstw plebejskich. Przyczynił się on wręcz do umocnienia stanowego modelu z dominującą rolą szlachty”³².

Realia nowożytnej Rzeczypospolitej przeczą także przytoczonej wyżej tezie Schillinga o rzekomo anachronicznym i teoretycznym charakterze postulatów sekularyzacyjnych w XVII w. Tendencje do sekularyzacji, rozumianej jako zeświecczenie państwa poprzez podporządkowanie kleru szlachcie, nie były w Rzeczypospolitej jedynie „prowokacją intelektualną” ze strony mniejszości (przede wszystkim elit socyniańskich), lecz stałym elementem debaty na temat finansów, prawa i obronności toczonyj na sejmach od XVI do XVIII w.

Wobec ograniczonej przydatności paradygmatu konfesjonalizacji dla wyjaśnienia genezy konfliktu stanów świeckiego i duchownego w realiach Rzeczypospolitej, wypada odnieść się do kwestii podstawowej: czym był polski antyklerykalizm szlachecki i czym wyróżniał się na tle antyklerykalizmu europejskiego jako ideologii przeciwstawnej wobec klerikalizmu i papizmu, występującej w różnych okresach w innych krajach, począwszy od sporu o inwestyturę na początku XI w.

Przede wszystkim – antyklerykalizm w Rzeczypospolitej polsko-litewskiej nie sprowadzał się do krytyki życia i obyczajów kleru, którą pamiętamy z *Krótkiej rozprawy [...] między panem, wójtem i plebanem Mikołaja Reja* (1543) czy pierwszych paszkwili antyjezuickich³³. Już pierwsi badacze tego zagadnienia³⁴ zwrócili uwagę, że na poziomie krytyki obyczajowej występuje on przede wszystkim w tekstach przedstawicieli samego duchowieństwa i w źródłach kościelnych, szczególnie

32 T. Kempa, *Wobec kontrreformacji*, s. 6.

33 Np. gdański paszkwil antyjezuicki z 1586 r. Por. Z. Nowak, *Gdański paszkwil antyjezuicki z 1585 r. (Początki literatury antyjezuickiej w Polsce)*, „Rocznik Gdański”, 1966, 25, s. 51-69.

34 Por. H. Wróblewska, *op. cit.*, s. 16-21; J. Tazbir, *op. cit.*, s. 13-22. Por. także J. Fijałek, *Życie i obyczaje kleru w Polsce średniowiecznej na tle ustawodawstwa synodalnego*, Universitas, Kraków 1997.

w protokołach z wizytacji parafialnych³⁵. Zagadnienie krytyki własnego stanu w ramach duchowieństwa, zarówno katolickiego, jak i protestanckiego wykracza jednak poza moje zainteresowania badawcze i w dalszym ciągu wywodu ograniczę się do antyklerykalizmu świeckich³⁶. W formie krytyki obyczajowej pojawia się on w XVI i XVII w. głównie w utworach o proveniencji mieszczańskiej³⁷ – być może ze względu na bardziej restrykcyjny stosunek prawa miejskiego wobec tego rodzaju wykroczeń – a zupełnie wyjątkowo w tekstach szlacheckich i magnackich³⁸. Natomiast katolicycy w większości mieszkańcy wsi byli zaskakująco tolerancyjni wobec naruszania przez proboszczów i wikarych norm obyczajowych i oczekiwali od nich nie cnotliwości osobistej wynikającej z powołania kapłańskiego, lecz wywiązywania się z obowiązku posługi sakramentalnej³⁹.

Generalnie, za główną przywarę duchowieństwa uznawano bogactwo nieproporcjonalnie do funkcji spełnianych w społeczeństwie. Jak pisali publicyści rokoszowi: „[...] księży u nas tak wielką część, a prawie dwie tej Korony osiedli, że już i dziesiątej części i nadto wiele innych niezliczonych dochodów (jako mówią i z żywych i z umarłych) z majątności szlacheckich i Rzpltej ci *expilatores regnorum* mają; tak barzo ich *cura Reipublicae tangit*, że mało mając na dawnych swych regułach, fundacyach i przyczynianiu ich, insze jakieś, przedtym niewidane i tu niebywałe reguły co raz wprowadzają, wszyscy dochody niemałe nadawają, klasztory, kościoły, których przedtym jest *infnitus numerus*, jem budują – piękna dewocya Rzpltą odzierać a próżnujące brzuchy natykać, bogacić, ubogiem własnem chleb brać, a te *inutila pondera terrae* im tuczyć! [...] Bo na cóż tak wiele księży posiadli

35 Np. *Wizytacja kościoła parafialnego św. Bartłomieja w Płocku w 1609 r. Materiały źródłowe do dziejów parafii*, red. M. M. Grzybowski, przeł. T. Płóciennik, Stowarzyszenie Nasza Fara, Płock 2010.

36 Podział na antyklerykalizm „wewnętrzny” i „zewnątrzny” zaproponował M. Ptaszyński w czasie dyskusji nad edycją źródłową U. Augustyniak, *Państwo świeckie*.

37 Por. S. F. Klonowic, *Worek Judaszów to jest złe nabycie majątności*, 1600, w: *Literatura mieszczańska w Polsce*, t. 1, wyd. K. Budzyk, H. Budzykowa, J. Lewański, PIW, Warszawa 1954, s. 150-151.

38 Por. K. Opaliński, *Satyra X: Na obyczaje duchownych*, 1650, w: Id., *Satyry*, oprac. L. Eustachiewicz, Ossolineum, Wrocław 1958 (BN I 147), s. 217-230 (Ks. IV).

39 Por. T. Wiślicz, *Upodobanie. Matżeństwo i związki nieformalne na wsi polskiej XVII-XVIII wieku. Wyobrażenia społeczne i jednostkowe doświadczenia*, Chronicon, Wrocław 2012, s. 101, 130.

majątkości? Dobra ich dobra Rzpltej być miały. Na cóż *tot ventriculorum agmina, tot otiosorum armenta*, którzy ani sami na wojnę jadą ani pocztów żadnych nie wyprawują ani czasu potrzeby do ratunku Rzpltej nie przykładają się, jako wieprze tylko w karmnikach żyją a zbytki i rozpusty płodzą?”⁴⁰.

„Wynieśli się księża wzgórcę; jakie szaty, sobole, rysie, galanteryje, dwory, barwy, czeladź, jednochodniki, wozy, pojazdy, bankiety! Aż strach patrzeć dobremu katolikowi na te zbytki, bo mają oni *ex bonis sponsae*”⁴¹.

Niezależnie od tego, czy cytowane tu opinie sformułowali istotnie „dobrzy katolicy” czy protestanci, można przyjąć, że ilustrują one pogląd części obywateli Rzeczypospolitej na pierwszy etap konfesjonalizacji katolickiej, realizowanej przez kler przy wsparciu „nowych katolików” uformowanych w duchu reformy trydenckiej – wprowadzanie nowych zakonów i nowych form religijności i organizacji Kościoła katolickiego⁴² oraz dążenie do odzyskania uprzywilejowanej pozycji ekonomicznej i prawnej stanu duchownego w państwie, ograniczonej przez ustawodawstwo sejmów egzekucyjnych, które nowi katolicy „na wyrót uczynili [...] znieważyli, wycnicowali”⁴³.

Antyklerykalizm szlachecki nie był także walką z Bogiem i nie ma podstaw do traktowania go jako synonimu ateizmu (identyfikowanego w XVI w. ze sceptycyzmem)⁴⁴ bądź epikureizmu, potępianego jako immoralizm. Łączenie negacji autorytetu kleru z bezbożnictwem i rozpustnym stylem życia stanowiło od XVI w. stały element propagandy duchownej. Świetnym tego przykładem jest tekst *Kometa albo pogróżka z niebios* (1619) jezuita Mateusza Bembusa, który jako jeden z grzechów szlachty przeciw państwu i Kościołowi wymienia „[...]

40 *Jezuitom i inszem duchownem respons*, w: *Pisma polityczne*, t. III, s. 87.

41 *Rewersał listu szlaccica jednego do drugiego pisany, w którym się obmawia, że nie przybył na sejmik, w Opatowie pro 16 Martii 1606 złożony, o którym zdanie swe i dyskursy różne przydawa*, w: *ibidem*, t. II, s. 243.

42 Por. W. Reinhard, *Was ist katolische Konfessionalisierung?*, w: *Die Katolische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Canoniorum oder des Vereins für Reformationsgeschichte 1993*, hrsg. von W. Reinhard, H. Schilling, Gütersloher Verlagshaus, Münster 1995, s. 419-452.

43 *Jezuitom*, s. 86.

44 Np. w *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis* (1588) przypisywanym Jeanowi Bodinowi. Szerzej na ten temat zob. N. Malcolm, *Jean Bodin and the autorship of „Colloquium heptaplomeres”*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, vol. 69, 2006, s. 95-150.

nową jakąś politykę albo raczej (bo *politica* jest imię nauki poczciwej i zalecenia godnej) nową bezbożność. Zaczyna się w naszej Koronie niektórych ludzi taka profesycja, która uczy o Boga i zbawienie duszne mało co dbać [...] nie pokazować po sobie żadnego zwierzchniego nabożeństwa, w kościele mało co bywać, chyba dla respektu ludzkiego [...] o religią się nie ujmować, ale tak katoliki jak heretyki za dobre chrześcijany mieć, byle tylko *polityce* dobrzy byli [...]”⁴⁵.

Najbardziej uderzającą cechą polskiego antyklerykalizmu szlacheckiego jako zjawiska społecznego jest jednak ciągłość i trwałość konfliktu szlachty i kleru zarówno na poziomie realiów, jak i ideologii. Niezależnie od faktycznych zmian w pozycji społeczno-ekonomicznej stanów świeckiego i duchownego oraz ustawodawstwa sejmowego, korpus wzajemnych pretensji, zarysowany w latach 1520-1537, a ostatecznie sformułowany na sejmach egzekucyjnych za Zygmunta Augusta⁴⁶, pozostał niezmienny od końca XVI do XVIII w.

Na poziomie ideologiczno-etycznym konflikt racji szlachty i kleru był w istocie nierozstrzygalny, ponieważ obie strony utożsamiały dobro wspólnoty z własnym interesem grupowym. Antyklerykalni polemici szlacheccy operowali argumentacją odwołującą się do tradycji republiki rzymskiej i do *bonum publicum*⁴⁷, podczas gdy dla polemistów duchownych nadrzędną wartością było natomiast dobro Kościoła katolickiego oraz zachowanie przywilejów ekonomicznych i sędowniczych kleru. Na zarzuty „polityków”, argumentujących, że podporządkowanie interesów Rzeczypospolitej doktrynie katolickiej jest szkodliwe dla państwa, Piotr Skarga odpowiedział (jak wiadomo) twierdzeniem, że w konflikcie racji wybierać trzeba te drugie, ponieważ zbawienie jest ważniejsze od życia doczesnego, co ujął w słynną frazę: „A jeśli zginie (ojczyzna) doczesna, przy wiecznej się ostoim”⁴⁸.

45 M. Bembus, *Kometa, to jest pogróżka z nieba na postrach, przestrożę i upomnienie ludzkie* (1619), oprac. S. Baczewski, A. Nowicka-Struska, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2009 („Lubelska Biblioteka Staropolska”, t. 6), s. 82-83.

46 Por. A. Sucheni-Grabowska, *Zygmunt August król polski i wielki książę litewski 1520-1562*, Wydawnictwo Krupski i S-ka, Warszawa 1996, s. 352.

47 Por. W. Polak, *O dobro wspólne i egzekucję praw. Sejm 1565 roku w Piotrkowie*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2004, s. 92-132.

48 P. Skarga, *Dyskurs na konfederację*, Oficyna Andrzeja Piotrkowczyka, Kraków 1607. Cyt. za: M. Korolko, *Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół Konfederacji Warszawskiej w latach 1573-1658*, PAX, Warszawa 1974, s. 368.

Natomiast przez szlachtę stan duchowny oceniany był na równi ze stanem świeckim pod kątem użyteczności publicznej⁴⁹. Ani w znanych mi tekstach publicystycznych, ani w debacie sejmowej nie ma mowy o przypisywaniu księżom naturalnej wyższości nad świeckimi z tytułu sakralnego powołania. Racjonalne (świeckie) traktowanie roli kleru katolickiego w życiu publicznym Rzeczypospolitej XVI-XVII w. nie jest, moim zdaniem, jedynie reliktem frazeologii egzekucyjnej i nie potwierdza przytoczonej na wstępie tezy Schillinga o anachronizmie tendencji sekularyzacyjnych w dobie konfesjonalizacji. Przeciwnie – może świadczyć o potencjale modernizacyjnym instytucji państwa szlacheckiego i szlacheckich elit intelektualnych (zwłaszcza protestanckich), które nie tylko na bieżąco przyswajały osiągnięcia zachodnioeuropejskiej teorii politycznej⁵⁰, ale także wpływały na współczesne tendencje teologiczne⁵¹, przyczyniając się do sformułowania zasad nowożytnej tolerancji⁵².

Na poziomie argumentacji polityczno-prawnej posłowie szlacheccy od połowy XVI w. kwestionowali odrębność stanu duchownego od stanu świeckiego⁵³. Pod względem składu społecznego oba te stany w XVI w. w znacznym zakresie się pokrywały, a szlachta negowała prawno-społeczną odrębność księży i traktowała ich jako część swego stanu, która przez wyłamywanie się spod prawa powszechnego zdradziła

49 Por. stanowisko R. Butterwicka (*op. cit.*, s. 368-369), uznającego odwoływanie się do tej kategorii za charakterystyczną cechę oświeceniowego antyklerykalizmu.

50 Por. U. Augustyniak, *Polemika z Jana Zamoyskiego projektem reformy elekcji. Przyczynki do poglądów politycznych opozycji za panowania Zygmunta III Wazy*, „Kwartalnik Historyczny”, R. CIV, 1997, nr 3, s. 10-16.

51 Por. artykuł M. Ptaszyńskiego, *Polska tolerancja czy początki oświecenia? Jonasz Szlichtyng (1592-1661) jako teolog „drugiej reformacji”* w tym numerze OiRwP oraz J. Szlichtyng, *Przeciwko uciskowi sumienia. Do Prześwietnych i Wielmożnych Stanów Holandii i Zachodniej Fryzji*, w: *Mysł ariańska w Polsce XVII wieku, Antologia tekstów*, wyd. Z. Ogonowski, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991, s. 92-93.

52 Hipoteza ta, sformułowana na podstawie starszej literatury przedmiotu (S. Kot, *Oddziaływanie braci polskich zwanych socynjanami w Anglii*, [b. wyd.], Warszawa 1936, s. 16-19), wymaga weryfikacji.

53 Por. *Votum Mikołaja Siennickiego w imieniu posłów do króla*, w: *Dyaryusz Sejmu Piotrkowskiego, R.P. 1565, poprzedzony kroniką 1559-1562*, wyd. W. Krasieński, Biblioteka Ordynacji Krasieńskich, Warszawa 1868, s. 98 („Nie mamy w Polsce ani nie wiemy o żadnym stanie, jedno jako o jednym Panu, tak i o jednym prawie, którego strzedz powinniśmy, bo przodkowie nasi kaptur na to sobie spisali”. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie podkreślenia i komentarze w cytowanych tekstach pochodzą od Autorki artykułu).

świeckich współbraci⁵⁴. Odrzucano separatyzm prawny kleru i dekrety sądów kościelnych odwołujące się do prawa kanonicznego jako „prawa cudzoziemskie”⁵⁵, analogicznie jak dekrety i bulle papieskie. Choć aż do końca średniowiecza „polska elita intelektualna [...] w swej większości była duchowna”⁵⁶, a na Akademii Krakowskiej nauczano głównie prawa kanonicznego i (od przełomu XV/XVI w.) prawa rzymskiego, w XVI w. sytuacja uległa radykalnej zmianie w związku z postępującą emancypacją społeczną i intelektualną szlachty, niechętnie nastawionej do prawa rzymskiego, które „mogłoby uzależnić Polskę od cesarstwa, a w każdym razie sprzyjałoby absolutyzmowi”⁵⁷. Począwszy od sejmu piotrkowskiego 1562/1563 r., posłowie szlacheccy operowali argumentem o jedności prawa pod jednym panem, zaczerpniętym ze statutu wiślickiego Kazimierza Wielkiego⁵⁸. Co prawda zawarty w nim zapis dotyczył zachowania jedności prawa w sensie terytorialnym, dla różnych ziem państwa, ale szlachta interpretowała go jako ustawę o jednym prawie dla wszystkich stanów. Na tej podstawie kwestionowano immunitet sądowy kleru oraz

54 Por. *Egzorbitancje względem osób duchownych*, s. 6-7 („żał się Boże, że Ich Mć niektórzy [duchowni, U. A.], właśnie jakoby nie szlacheccami polskimi, ale nieprzyjacielami stanu szlacheckiego byli, pamiętać nie chcą. Niech się tacy obawiają, aby za czasem do powrócenia *beneficiorum*, które *propter eiusmodi officia, sunt fundata*, okazji nie dali”), w: U. Augustyniak, *Państwo świeckie*, s. 287 (tekst 11).

55 Mowa Hieronima Ossolińskiego do Zygmunta Augusta na zamknięcie sejmu, w: *Diariusz sejmu walnego warszawskiego z roku 1556/7*, wyd. S. Bodniak, Biblioteka Kórnicka, Kórnik 1939, s. 99 („A cisną nas do tego tak jakiemiś prawy cudzoziemskimi, które oni dekretały zowią, tak też mandaty WKMc, abyśmy im tej krzywdy [tj. przeciwdziałania kleru soborowi narodowemu] milczeli”). Analogiczną argumentacją posłużył się katolik, starosta krasnostawski Jakub Sobieski na sejmie 1627 r., w sprawie dekretów Trybunału Lubelskiego na Andrzeja Firleja i Samuela Bolestraszyckiego („To już nie polskie prawo. Ale coś *exoticum*, czego się baczyć strzegli przodkowie naszy Urazy *diversorum in religione* z okazji dekretów trybunalskich *eiussem Anni* w Lublinie ferowanych”; rkps BJ 102, s. 1054) oraz stolnik średzki, poseł poznański Wojciech Miaskowski („Ale które przeciw prawu albo z inakszemi prawami egzotyckimi, po hiszpańsku”; *ibidem*, s. 1054).

56 S. Grodziski, *op. cit.*, s. 165.

57 *Ibidem*, s. 166.

58 Por. *Statuta y przywileie koronne z łacińskiego ięzyka na polskie przelożone nowym porządkiem zebrane y spisane przez Jego W. Pana Jana Herborta z Fulstyna, Kastellana Sanockiego Starostę Przemyslskiego etc.*, w Krakowie, w Drukarni Mikołaja Szarffenberga, 1570, s. 438 (Statut wiślicki 1369 r., list 32 „O jedności prawa: W Królestwie Polskim jedno prawo wszystkim ma być”).

orzecznictwo wobec osób świeckich oparte na prawie kanonicznym⁵⁹. Doprowadziło ono do uchwalenia w 1543 r. konstytucji ograniczającej zakres jurysdykcji kościelnej nad osobami świeckimi do spraw określanych jako *causae spirituales* (apostazja, herezja i czary) oraz *causae spiritualibus annexae* (spory o dziesięciny, orzecznictwo o legalności małżeństwa)⁶⁰. Ze względu na niski poziom tej kodyfikacji⁶¹ spory kompetencyjne trwały jednak nadal przez następne dwa stulecia, a kler dowolnie wykorzystywał jej postanowienia przeciw szlachcie, przede wszystkim protestanckiej. Natomiast w publicystyce szlacheckiej z pierwszej połowy XVII w., oparte na prawie rzymskim i kanonicznym ustawy kościelne, włączone w zbiory praw koronnych (*Volumina Legum*) w czasach Władysława Jagiełły i Kazimierza Jagiellończyka decyzją władców, przedstawiano jako nieobowiązujące, dokonane bowiem podstępem przez duchownych⁶² wykorzystujących przewagę pozycji i wykształcenia nad szlachtą do forsowania korzystnych dla siebie zapisów prawnych: „[...] dawne Rzeczypospolitej naszej prawa [...] Ich Mć duchowni jakoby *exleges* oczyma przenoszą [...] ale sobie nowe o tym z mózgu *axiomata* i reguły powymyślali, które ani *ex divino*, ani *ex canonico*, ani *ex civili*, ani *ex saxonico*, ani *ex alio quovis exotico positivo iure* podparte być nie mogą i w nim fundamentu nie mają”⁶³.

Z drugiej strony stan świecki nie chciał dopuścić duchowieństwa do własnych przywilejów stanowych. Szlachta starała się już na sejmach egzekucyjnych zarezerwować dla siebie pełnię praw politycznych; dlatego wysuwano zastrzeżenia przeciw dopuszczeniu stanu duchownego do elekcji króla⁶⁴. Pamiętali o tym autorzy tekstów z końca XVI i pierwszych dziesięcioleci XVII w., z niepokojem odnotowując rosnący wpływ kleru

59 Por. S. Grodziski, *op. cit.*, s. 163, 165-166.

60 Por. *Volumina Legum*, druk J. Ohryzko, Petersburg 1859, t. I, fol. 578-581, s. 283-284. Por. S. Grodziski, *op. cit.*, s. 193-207: o zakresie kompetencji i praktyce działania sądów duchownych w okresie Rzeczypospolitej demokracji szlacheckiej.

61 Por. S. Grodziski, *op. cit.*, s. 193-199.

62 Por. *Egzorbitancje względem osób duchownych*, s. 8, w: U. Augustyniak, *Państwo świeckie*, tekst 11, s. 288-289 (o statutach Mikołaja Kotwicza, biskupa krakowskiego Bodzanty i kodyfikacji Rajmunda de Peirefitte).

63 *Ibidem*, s. 9, w: U. Augustyniak, *Państwo świeckie*, s. 289 (tekst 11).

64 Por. H. Ossoliński, *Mowa na sejmie piotrkowskim 1558 r. z upomnieniem i ostrzeżeniem duchowieństwa*, w: *Dzienniki sejmów walnych koronnych za panowania Zygmunta Augusta [...] 1555 i 1558 w Piotrkowie złożonych*, wyd. J. T. Lubomirski, Kraków 1869, s. 135.

na politykę, a w szczególności na decyzje sejmowe i sejmikowe, i wypominając księżom, że do przysięgi senatorskiej dopuszczono ich dopiero za Zygmunta Augusta: „Przeciw dawnemu zwyczajowi i to się dzieje, że mało na tym mając Ich Mć księża arcybiskupi i biskupi *in senatu* siedzą i we wszystkie się rady, rządy i sądy wdawają [...] co przedtym nie bywało. Dlaczego też Łaski w Statucie swym opisując *senatorium ordinem*, Jch M[ilość]ciów nie wspomniął, zwłaszcza że Ich M[ilość]cie dopiero za króla Augusta *ad iuramentum aliorum senatorum iuramento conformi*, są przypuszczeni, przedtym tylko jako sekretarze przysięgali i siła przykładów w kronikach i statutach, a także konstytucyjach mamy, że *ipsorum consensu non accedente*, królowie ze świeckimi stanowienia je moc mieli. Mało mówię na tem mając, teraz inszy drobniejsi Ich Mć Panowie księża prałaci na sejmikach powiatowych, gdzie jako *auditores* tylko za kołem drugdzie *tolerabantur, sine discretionem* w konsultacje publiczne i mowy między rycerstwem wdawać i śrubować się chcą bez respektu na to, że szlachta uważając *metas vocationis suae*, nie jest tak *curiosa et importuna*, aby się w ich konsultacje kapitulne mieszać miała”⁶⁵.

Świadectwem narastającego poczucia zagrożenia pozycji stanu szlacheckiego są także żądania ograniczenia nabywania przez kler nieruchomości (zwłaszcza wykupu dziedzicznych dóbr szlacheckich, wójtostw i sołectw obciążonych obowiązkiem służby wojskowej)⁶⁶ w związku z przepisami prawa kanonicznego, które zabraniały zbywania dóbr kościelnych, wyłączając je na zawsze z obrotu jako tzw. dobra martwej ręki. W Polsce pierwsza ustawa amortyzacyjna *sensu stricto* została wydana w 1635 r., jednak już wcześniej szlachta broniła się przed przechodzeniem dóbr ziemskich w ręce kościoła, m.in. w 1510 r. zakazano testamentarnego przekazywania mu dóbr.

Wymienione wyżej postulaty łączy się zwykle w literaturze z oddziaływaniem reformacji i przypisuje opozycji protestanckiej. W końcu XVI i w pierwszej połowie XVII w. postawę antyklerykalną prezentowali jednak nie tylko protestanci, lecz także część szlachty i magnaterii katolickiej, którą określano jako zwolenników „staroświeckiej cnoty”. Byli to przede wszystkim katolicy-politycy reprezentujący opcję antyhabsburską, jak

65 *Egzorbitancje względem osób duchownych*, s. 13-14, w: U. Augustyniak, *Państwo świeckie*, s. 294 (tekst 11).

66 Por. *Skrypt od kogoś w sendomirskim województwie wydany, jak miała być instrukcja na sejm od obywatelów tamecznych anno 1615*, s. 415, w: U. Augustyniak, *Państwo świeckie*, s. 266-267 (tekst 10).

Jan Zamoyski, a potem Jerzy i Krzysztof Zbarascy⁶⁷ – opozycyjni wobec zabiegów na rzecz katolickiej konfesjonalizacji nie tyle z przyczyn wyznaniowych, ile politycznych. Jak wynika z przytoczonego wyżej cytatu z tekstu Bembusa, to właśnie w tej grupie upatrywali głównych wrogów zwolennicy kontrreformacji i katolicyzacji, którzy identyfikowali religię z kapłaństwem⁶⁸, a czystość wiary – z własnym interesem stanowym. Utożsamianie antyklerykalizmu szlachty polskiej i litewskiej z generalną niechęcią do kleru w ogóle jest jednak bezzasadne. Głównym przedmiotem ataków byli jezuita⁶⁹ – w przeciwieństwie do tzw. starych zakonów, tj. głównie dominikanów i franciszkanów, a potem bernardynów. Na osobne badania zasługuje zagadnienie, na ile w Rzeczypospolitej te faworyzowane przez szlachtę zgromadzenia oraz kler parafialny uległy z czasem wpływom formacji jezuitkiej, jak się to stało np. w Austrii⁷⁰.

Spośród kleru świeckiego przedmiotem niechęci szlachty ziemiańskiej byli przede wszystkim plebani wiejscy, nieraz niskiego stanu, którzy „nie tylko dziesięciny, ale i insze niesłychane pensye wykrętami dziwnymi i z ubliżeniem prawa pospolitego już wygrali i odiskali; zaczym niesyte ich łakomstwo tak się rozbieżało, że już i w majątnościach szlacheckich nie plebany, ale takimi się czynią sąsiady, jako *coheredes*, bez których ani sprzedać, ani graniczyć dziedzic własny [...] nie może [...]”⁷¹. Jak czytamy w anonimowym *Dyskursie pewnym o niewolej szlachty polskiej*,

67 Por. Z. Anusik, *Kasztelan krakowski Jerzy ks. Zbaraski (1574-1631). Szkic do portretu antyregalisty*, „Przegląd Nauk Historycznych”, R. IX, 2010, 1, s. 71 (1620 r.), 89-97 (1624-1625), 115-119 (1627 r.), 123 (1628-1629); A. Filipczak-Kocur, „*Contra majestatem*” czy „*pro publico bono*”? Jerzy Zbaraski, kasztelan krakowski 1621-1631, w: *Faworycy i opozycjoniści. Król a elity polityczne w Rzeczypospolitej XV-XVIII wieku*, red. M. Markiewicz, R. Skowron, Zamek Królewski na Wawelu, Kraków 2006, s. 266-267 (1620 r.), s. 274 (1626 r.); W. Pałucki, *Drogi i bezdroża skarbowości polskiej XVI i pierwszej połowy XVII wieku*, Ossolineum, Wrocław 1974, s. 243-246; H. Karbownik, *op. cit.*, s. 127; J. Seredyka, *Sejm w Toruniu z 1626 r.*, Ossolineum, Wrocław 1966, s. 83.

68 Np. P. Skarga, *Kazania sejmowe*, s. 31: „królestwa onego i Rzeczypospolitej świeckiej fundamentem chciał Pan Bóg mieć religią abo kapłaństwo” (Kazanie 4).

69 Por. W. Stec, *Literacki kształt polskich polemik antyjezuickich z lat 1578-1625*, Białystok 1988, Rozprawy UW, nr 340, s. 165-204.

70 Por. H. Penz, „*Jesuitisieren der alten Orden*”? *Anmerkungen zum Verhältnis der Gesellschaft Jesu zu den österreichischen in konfessionellen Zeitalter*, w: *Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570-1700*, hrsg. von A. Ohlidal, S. Samerski, F. Steiner, Stuttgart 2006 („Forschungen zur Geschichte und Kultur des Östlichen Mitteleuropa”, Bd. 28), s. 143-161.

71 *Jezuitom*, s. 86.

którą cierpią dla duchownych: „Ledwie bowiem ksiądz, czasem plebejusz, przewodzi tak, że ledwie człowieczeństwo zniesie, czasem i z majątności wyzuje. Piszą historycy nasi polscy, że jeden szlachcic polski Jelitczyk przebity w potrzebie trzema włóczyniami, pożałowany od króla pana swego powiedział: „Bolesny to, ale gorszy, gdy sąsiad”; a księża nie sąsiedzi? Kto mi się dziesiątej części intraty mej upomina, sąsiad to. A jeszcze i tego, co ja kopam, rozprzestrzeniam, koszt ważę, zdrowie, ledwie dusza ramionami nie wyleci, i z tego daj. A kiedy jeszcze ma plebanię we wsi mojej albo roli jaki szmat, dopieroż sąsiad. A jako ci sąsiadkowie dokuczają, czują to ci, którzy tego nad sobą doznali”⁷².

W znacznie mniejszym stopniu atakowano biskupów. Na tle powszechnej krytyki dysproporcji między ekonomiczną potęgą kleru a jego obojętnością na los państwa, wobec senatorów duchownych zdobywano się na wyrozumiałość i uznawano ponoszone przez nich koszta reprezentacyjne za uzasadnione, ponieważ „Rzpltej służą i dla honoru urzędu swego muszą mieć swoje wydatki”⁷³, analogicznie jak ich świeccy koledzy. Status senatorski polskich i litewskich biskupów, czyli kryterium świeckie, a nie odrębność z punktu widzenia prawa wyznaniowego, stanowił źródło ich autorytetu nie tylko w społeczeństwie szlacheckim, ale także wobec Stolicy Apostolskiej⁷⁴ oraz uzasadnienie określania ich mianem „stanu duchownego” jako jedynych reprezentantów kleru zasiadających w senacie. Tymczasem duchowieństwo diecezjalne, a także przedstawiciele kapituł, jeszcze w XV w. uczestniczący w sejmikach i sejmach na równi ze szlachtą, wraz z powstaniem dwuizbowego sejmu utracili bezpośrednią reprezentację w życiu publicznym Rzeczypospolitej i nigdy jej już nie odzyskali⁷⁵.

Jako członkowie senatu, biskupi mieli pełne prawo do wyrażania opinii w podstawowej dla interesów Kościoła katolickiego kwestii opodatkowania przez sejm ludności z dóbr kościelnych, a ustawodawstwo synodalne nie było dla nich w tym zakresie obligatoryjne⁷⁶. Szlachta uważała, że mimo podwójnej podległości królowi i papieżowi, którą im

72 *Dyskurs pewny o niewolej szlachty polskiej, którą cierpią dla duchownych*, k. 17v, w: U. Augustyniak, *Państwo świeckie*, s. 326 (tekst 12).

73 *Ibidem*.

74 Por. S. Miński, *Sposób odprawowania poselstwa do Rzymu* (1596), wyd. J. Korzeniowski, PAU, Kraków 1889 („Archiwum Komisji Historycznej AU, Scriptorum Rerum Polonicarum”, t. XIII).

75 Por. H. Karbownik, *op. cit.*, s. 107.

76 Por. *ibidem*, s. 109.

często wypominano przy okazji sporów o przeznaczenie annat⁷⁷, w sprawach świeckich hierarchowie katoliccy powinni się kierować interesem państwa. Problem rzeczywistych postaw politycznych poszczególnych biskupów, jak i roli episkopatu jako całości w życiu politycznym nowożytnej Rzeczypospolitej został jednak dotąd zaledwie naszkicowany⁷⁸ i wymaga całościowego zbadania. W świetle dotychczasowych ustaleń wydaje się, że biskupi ostentacyjnie prezentujący swą prawowierność jako narzędzie kariery w czasach pierwszego Wazy, jak Andrzej Lipski⁷⁹ czy naruszający szlacheckie przywileje Achacy Grochowski⁸⁰, otaczani byli niechęcią także w środowisku katolickim.

Odziedziczona po ruchu egzekucyjnym koncepcja państwa świeckiego nie tylko nie osłabła po rokосу Zebrzydowskiego (wbrew tezom starszej historiografii)⁸¹, ale osiągnęła apogeum w ostatnich latach panowania Zygmunta III i pierwszych Władysława IV. Mimo formalnego zamknięcia problemu *compositio inter status* w latach 1632-1635 przez uchwalenie konstytucji, które nie tylko regulowały sprawę zasiedzenia (preskrypcji) majątków niegdyś kościelnych i dziesięcin, ale także wprowadzały ograniczenia w przekazywaniu Kościołowi katolickiemu dóbr ziemskich i zakazywały apelacji do Rzymu w procesach między szlachtą i klerem⁸², w drugiej połowie XVII w. i w czasach saskich otwarte pozostały wszystkie tradycyjne pola konfliktu⁸³.

77 Por. *Dyskurs pewny*, s. 18, w: U. Augustyniak, *Państwo świeckie*, s. 327.

78 Por. J. Dziegielewski, *Biskupi rzymskokatoliccy końca XVI-pierwszej połowy XVII w. i ich udział w kształtowaniu stosunków wyznaniowych w Rzeczypospolitej*, w: *Między monarchą a demokracją. Studia z dziejów Polski XV-XVIII w.*, red. A. Sucheni-Grabowska, M. Żaryn, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1994, s. 191-210, 192-193, 203-204.

79 O charakterystyce jego kariery por. U. Augustyniak, *Paszkwil na śmierć haniebną jako narzędzie walki ideologicznej w Rzeczypospolitej pierwszej połowy XVII wieku*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, R. LX, 2012, 2, s. 185-198. Por. także W. Czapliński, *Andrzej Lipski h. Grabie (1572-1631), kanclerz w. koronny, biskup krakowski*, w: *PSB*, t. XVII, s. 415-417.

80 Por. A. Przyboś, *Grochowski Achacy h. Junosza (zm. 1633) biskup łucki*, w: *PSB*, t. VIII, s. 592-593.

81 Por. W. Czapliński, *Parę uwag o tolerancji w Polsce*, w: Id., *O Polsce siedemnastowiecznej. Problemy i sprawy*, PIW, Warszawa 1966, s. 89; S. Ochmann, *Pisma polityczne z czasów Jana Kazimierza Wazy*, t. I, Ossolineum, Wrocław 1989, s. 85.

82 Por. J. Dziegielewski, *Sprawa compositio inter status w latach 1632-1636*, „Kwartalnik Historyczny”, R. XL, 1983, 1, s. 81-91.

83 Chodzi o: alienację gruntów szlacheckich i przechodzenie ich na rzecz kościoła, sprawę dziesięcin, ograniczenie roli sądów kościelnych (rola deputatów duchownych w trybunale i ograniczenie wpływu na proces wyrokowania w sprawach, gdy duchowny

Novum stanowił fakt, że debata przeniosła się wówczas z forum sejmowego na sejmikowe, a spory dotyczyły z reguły partykularnych konfliktów między szlacheckimi właścicielami ziemskimi a plebanami wiejskimi. Wyższe od szlachty opodatkowania księży uzasadniano tradycyjnie (od XVI w. do czasów stanisławowskich)⁸⁴ ich mniejszymi potrzebami z tytułu bezzennaści oraz powinnością zachowania ewangelicznej prostoty i ubóstwa.

Z drugiej strony duchowieństwo nadal stosowało wypróbowaną metodę nieprzyjmowania do wiadomości niewygodnych dla siebie regulacji prawnych, pozywania szlachty przed sądy konsystorskie w sprawach odbiegających od doktryny wiary i powszechne stosowanie przez sądy kościelne ekskomuniki jako środka prewencyjnego. Głównym powodem nacisków na zniesienie wyroków konsystorskich w sprawach majątkowych, granicznych, testamentowych i o dziesięciny była niezgodność tych sentencji z obowiązującym prawem, zwłaszcza gdy chodziło o ekskomuniki. Zdarzały się wypadki występowania sejmików w obronie poszczególnych osób pozywanych przed sądy kościelne⁸⁵ oraz zawierania swoistych kompromisów w kwestiach spornych z biskupami-ordynariuszami poszczególnych diecezji⁸⁶. Izba poselska występowała także w obronie posłów obłożonych kondemnata trybunalskimi w sprawach objętych kompozycją, których usunięcia z obrad domagał się kler⁸⁷. Jednak w kwestii generalnej, czyli ukrócenia bezkarności stanu duchownego, wszelkie próby poddania go świeckiemu wymiarowi sprawiedliwości w kwestiach politycznych⁸⁸ były bezskuteczne w sytuacji, kiedy katolicyzm traktowano jako religię państwową i do żadnych konkretnych rozwiązań prawnych w tej sprawie w czasach I Rzeczypospolitej nie doszło.

był stroną). Por. M. Wyszomirska, *Szlachta a duchowieństwo w Rzeczypospolitej za Augusta III Wettyna*, AUWr, nr 38148, Historia CLXXVIII, Wrocław 2009, s. 419; J. W. Wołoszyn, *op. cit.*, s. 15-19.

84 Por. R. Butterwick, *O ratunek Ojczyzny. Sprawa opodatkowania duchowieństwa katolickiego w początkach Sejmu Czteroletniego*, w: *Spory o państwo w dobie nowożytnej. Między racją stanu a partykularyzmem*, red. Z. Anusik, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2007, s. 233.

85 Por. np. w sprawie podsędka brzesko-litewskiego Kazimierza Łyszczynskiego na sejmie 1688-1689, por. J. W. Wołoszyn, *op. cit.*, s. 61-63.

86 Por. *ibidem*, s. 72.

87 Np. w 1672 r.: żądanie przez jezuitów warszawskich usunięcia starosty braclawskiego Stefana Konstantego Piaseczyńskiego. Por. *ibidem*, s. 73, przyp. 170.

88 Projekt reasumpcji dotychczasowych konstytucji o wolnej elekcji na sejmie 1668 r., przewidujący karanie na trybunałach wszystkich (także duchownych), którzy ośmieliliby się promować elekcję *vivente rege*. Por. *ibidem*, s. 75, przyp. 175.

Odrębność polskiego antyklerykalizmu szlacheckiego na tle europejskim wynika z odmienności dynamiki i skutków procesu konfesjonalizacji katolickiej. Spory między elitami świeckimi i władzami państwowymi oraz klerem katolickim stanowiły w państwach zachodnioeuropejskich etap na drodze do modernizacji społecznej, instytucjonalnej i ustrojowej, a rywalizacja i konflikty państwa oraz kościoła spełniały rolę katalizatora umożliwiającego wykształcenie się instytucji nowożytnego państwa⁸⁹. Natomiast w Rzeczypospolitej Obojga Narodów relacje państwo – kościół ewoluowały w odwrotnym kierunku: Kościół rzymskokatolicki wyszedł zwycięsko z konfrontacji ze szlacheckim ruchem reformatorskim, a racja stanu Rzeczypospolitej została w drugiej połowie XVII w. podporządkowana katolicyzmowi. Można zatem postawić tezę, że stan duchowny, zabiegając o utrzymanie średniowiecznych przywilejów kosztem racji stanu i dobra publicznego, co najmniej w równym stopniu jak stan świecki przyczynił się do petryfikacji ustroju Rzeczypospolitej, ograniczenia możliwości przeprowadzenia reform i osłabienia państwa polsko-litewskiego wobec sąsiadów.

Sformułowaną wyżej tezę generalną, jak i poprzednie hipotezy, postawiono w oparciu o literaturę przedmiotu oraz (wspomnianą na wstępie) edycję tekstów publicystycznych z czasów Zygmunta III. W przyszłych studiach nad antyklerykalizmem jako zagadnieniem badawczym podstawową kwestią jest zatem wyjście poza najczęściej dotąd wykorzystywane źródła: publicystykę i kaznodziejstwo, i sprawdzenie wiarygodności zarzutów szlachty wobec kleru na szerszej podstawie. Źródła do badania zagadnienia antyklerykalizmu staropolskiego (nie tylko szlacheckiego), to także diariusze sejmowe i akta sejmikowe od XVI do XVIII w., akta synodów katolickich i protestanckich, wizytacje kościelne, korespondencja duchownych i magnatów katolickich nie tylko w kontaktach wzajemnych, lecz także ze Stolicą Apostolską czy miastami pruskimi – z uwzględnieniem dynamiki procesów i zróżnicowania w skali całej Rzeczypospolitej.

Antyklerykalizm szlachecki jako problem badawczy może stanowić dogodny punkt wyjścia do badania związanych z nim zarówno bezpośrednio, jak i pośrednio zagadnień z zakresu historii ustroju, ideologii, gospodarki i obronności w Rzeczypospolitej XVI-XVIII w. Niezbędna

89 Por. W. Reinhard, *Der Wandel des geschichtlichen Verhältnisses von Kirche und Stadt*, w: *Säkularisationen in Ostmitteleuropa*, bearb. J. Koehler, Böhlau, Köln-Wien 1984, s. 15-32.

jest jednak pełna rekonstrukcja szlacheckiego programu reform w Rzeczypospolitej z okresu od końca XVI do pierwszej połowy XVII w. oraz określenie, jaką rolę odgrywała przynależność wyznaniowa autorów zawartych w nim postulatów antyklerykalnych, występujących (wbrew pokutującemu w literaturze pogładowi) nie w odrębnym pakiecie żądań zatytułowanym „sprawy wyznaniowe”, lecz w ścisłym związku z żadaniami dotyczącymi kwestii ekonomicznych, sądowniczych i wojskowych. Zagadnienie to postawił jako pierwszy Jarema Maciszewski, który na podstawie publicystyki odtworzył szlachecki projekt reform z czasów rokoszu sandomierskiego⁹⁰, zwracając uwagę, że jego sprzeczność z programem regalistycznym wynikała przede wszystkim z republikanizmu i z założenia reformy oddolnej, realizowanej na sejmikach i sejmie, a nie – z arbitralnej woli monarchy. Natomiast odwoływanie się do gwarancji prawnych równouprawnienia wyznaniowego i niechęć do narzucania wiary przez przymus administracyjny wynikały, wedle tego badacza, z poszanowania zasady równości wobec prawa pospolitego, a nie z inspiracji „heretyków” – jak twierdziła propaganda jezuicka.

Sprowadzanie programu politycznego szlachty polskiej i litewskiej do obrony koncepcji państwa stanowego, anachronicznego w modernizującej się w kierunku absolutyzmu Europie, jest także, moim zdaniem, grubym uproszczeniem. W rzeczywistości w końcu XVI i w pierwszej ćwierci XVII w. program polityczny i ideowy elit szlacheckich wykraczał poza interesy własnego stanu. Dotyczy to zwłaszcza opozycji protestanckiej, ujmującej się w kwestiach wyznaniowych za prawami ewangelików w miastach – które, jej zdaniem, były *patrocinium Reipublicae*, a nie *dominium* Króla Jegomości – a sporadycznie także akatolickich chłopów⁹¹.

Nie ograniczał się też ten program wyłącznie do walki o „proces” Konfederacji Warszawskiej, *compositio inter status* i dziesięciny, lecz dotyczył zasadniczych – z punktu widzenia racji stanu Rzeczypospolitej – kwestii prawnych i sądowniczych (jak udział kleru w sądach *compositi iudicium* czy respektowanie *ius patronatus* świeckich patronów beneficjów kościelnych)⁹², ideologicznych (m.in. zakresu wolności prywatnych i publicznych

90 Por. J. Maciszewski, *Wojna domowa w Polsce*, cz. 1: *Od Stężycy do Janowca*, Ossolineum, Warszawa 1968, s. 301-316.

91 Por. U. Augustyniak, *Państwo świeckie*, s. 44-47, 84-91, projekty „procesu” Konfederacji Warszawskiej z lat 1595 i 1632.

92 Por. B. Szady, *Prawo patronatu w Rzeczypospolitej w czasach nowożytnych. Podstawy i struktura*, Liber, Lublin 2003, s. 28-29, przyp. 49.

w wymiarze osobistym, a nie tylko stanowym) i ustrojowych (ze względu na sprzeczność między monarchizmem lansowanym przez jezuitów a tzw. republikanizmem szlacheckim)⁹³. Dowodzi tego zestaw postulatów na sejmy z lat 1611-1618⁹⁴ oraz lauda sejmikowe i wystąpienia sejmowe opozycji z tego okresu, żądającej przede wszystkim zwiększenia świadczeń finansowych kleru na rzecz obronności w sytuacji równoczesnego zagrożenia szwedzkiego i tureckiego. Problematyka *stricto* wyznaniowa została natomiast już w latach dwudziestych XVII w. zepchnięta na margines i w walce o „proces” Konfederacji Warszawskiej chodziło w tym okresie nie o przywrócenie równouprawnienia wyznaniowego w życiu publicznym, lecz o egzekwowanie w trybie doraźnym kar za przestępstwa kryminalne (podżeganie do zamieszek, przemoc fizyczną, rabunki, paserstwo) popełniane w czasie tumultów wyznaniowych zarówno przez osoby świeckie, jak i duchowne.

Konstruktywne elementy projektów opozycyjnych wobec koncepcji dworu królewskiego i jezuitów, które zgłaszali przywódcy opozycji za Zygmunta III⁹⁵, dostrzegł dotąd jedynie Janusz Dorobisz, zwracając uwagę, że „Monograficzne opracowanie sejmów, na które posłował Krzysztof Zbaraski już obecnie pozwala na złączenie tezy Władysława Konopczyńskiego o całkowitej bezprogramowości opozycji antykrólewskiej z połowy lat 20. XVII wieku”⁹⁶. Warto by pod tym kątem zbadać okres późniejszy, przyjmując za punkt wyjścia ustalenia Adama Kerstena w sprawie programu opozycji magnackiej w czasach Jana Kazimierza⁹⁷, przeczące dominującej tendencji do przypisywania miana „reform” wyłącznie projektom dworskim.

Na tle bujnego rozwoju studiów nad stosunkami wyznaniowymi w interesującym nas okresie, zaskakujący jest brak badań ewolucji i liczebności

93 Por. D. Pietrzyk-Reeves, *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012.

94 Por. U. Augustyniak, *Państwo świeckie*, s. 72-74.

95 Por. *ibidem*, s. 71-75; J. Seredyka, *Współczesna opinia publiczna wobec utworzenia i działalności komisji warszawskiej z 1627 r.*, w: *O naprawę Rzeczypospolitej XVII-XVIII wieku. Prace ofiarowane Władysławowi Czaplinskiemu w 60 rocznicę urodzin*, red. J. Gierowski, PWN, Warszawa 1965, s. 54.

96 J. Dorobisz, *Parlamentarna działalność Krzysztofa Zbaraskiego (1579-1627)*, w: *Wobec króla i Rzeczypospolitej. Magnateria w XVI-XVIII wieku*, red. E. Dubas-Urwanowicz, J. Urwanowicz, Avalon, Kraków 2012, s. 566.

97 Por. A. Kersten, *Problem władzy w Rzeczypospolitej czasu Wazów*, w: *O naprawę Rzeczypospolitej*, s. 23-36.

„stronnictwa katolickiego” i odpowiedzi, kim naprawdę byli „panowie papieżnicy”? Wydaje się, że, zdaniem większości badaczy, grupę tę tworzyli przede wszystkim duchowni, natomiast szlachta katolicka traktowana jest przez zajmujących się problematyką stosunków wyznaniowych z reguły przedmiotowo. Tymczasem zauważono już, że w ostatnich latach panowania Zygmunta III „Stosunki pomiędzy społecznościami niekatolickimi a instytucjami państwa w coraz mniejszym stopniu zależały od jego najwyższych przedstawicieli, a w coraz większym od społeczeństwa szlacheckiego, na które wpływ wywierali ludzie ukształtowani w świecie pojęć i wartości potrydenckiego katolicyzmu”⁹⁸. Jednak jeszcze w czasach Władysława IV trudno mówić o bezwzględnej dominacji wśród katolików ludzi formacji potrydenckiej i otwarte pozostaje pytanie: od kiedy zaczęła ona dominować? Hipotetycznie można oczywiście założyć, że do pełnej identyfikacji katolicyzmu i polskości przyczyniła się propaganda duchowna z okresu „potopu”⁹⁹. Nie oznacza to jednak, że nie warto promować badań środowisk intelektualnych (nie tylko protestanckich!), w których przetrwały koncepcje odmienne.

Zbadania przez historyków prawa wymaga ciekawy problem katolicyzacji potrydenckiej w środowisku trybunalistów koronnych i litewskich. Na jej szybsze postępy w stosunku do innych warstw stanu szlacheckiego zdaje się wskazywać zarówno osławiony wyrok banicji i infamii trybunału lubelskiego wydany w 1627 r. na Samuela Bolestraszyckiego za przetłumaczenie traktatu francuskiego teologa ewangelicko-reformowanego Pierra du Moulin¹⁰⁰, jak i fakt, że Trybunał Litewski zdecydował o uznaniu ewangelickiej relacji o tumulcie wileńskim z 1639 r. za paszkwil przeciw Kościołowi katolickiemu i zniewagę „nabożeństwa kościoła bożego i religii świętoje Rymkoje, ktoraja panstwo Korony Polskoje i Wielikogo Kniażestwa Litowskogo z łaski najwyższego pana boga oświeciła”¹⁰¹,

98 W. Kriegseisen, *op. cit.*, s. 608; J. Sereďyka, *Sejm zawiedzionych nadziei (1627)*, Opole 1981, „Studia i Monografie WSP w Opolu”, t. 72, s. 70.

99 Por. P. Buchwald-Pelcowa, *Pieśni patriotyczne i pieśni religijne po „potopie”*, w: *Literatura i kultura polska po „potopie”*, red. J. Pelc, B. Otwinowska, Ossolineum, Wrocław 1992, s. 75-90.

100 Por. U. Augustyniak, *Egzorbitancje dysydentów na sejmie 1627 roku jako przyczynek do rekonstrukcji ich programu ideowego za panowania Zygmunta III*, w: *Studia historyczno-prawne. Księga poświęcona pamięci prof. Jana Sereďyki*, red. W. Kaczorowski, Wydawnictwo UO, Opole 2008, s. 27-48.

101 *Lietuvos Vyriausiojo Tribunalo sprendimai 1583-1655*, parengė V. Raudeliūnas, A. Baliulis, Mintis, Vilnius 1988, „Lietuvos Teisės Paminklai”, t. III, nr 82, s. 399.

traktując tym samym wyznanie rzymskokatolickie jako religię państwową. W efekcie reprezentant prawny ewangelików został skazany na więź ze skutkiem natychmiastowym za sam fakt wniesienia skargi¹⁰².

Frapującym zagadnieniem badawczym jest także ciągłość tradycji historyczno-prawnej, w świadomości szlachty sięgająca czasów Kazimierza Wielkiego¹⁰³, a zarazem odmiennosc interpretacji dziejów ojczytych w tekstach polemistów duchownych i świeckich. Interesujące wydaje się, że w argumentacji historycznej zarówno kler, jak i szlachta odwołują się do tych samych faktów i wydarzeń, ze skrajnie odmienną ich interpretacją. Najlepszym tego przykładem jest tzw. Kaptur Korczyński z 1438 r., przywoływany przez kler jako fundament ustawodawstwa antyheretyckiego¹⁰⁴, a przez uczestników zjazdu rycerstwa i panów rad województw sandomierskiego i krakowskiego z 1586 r. – jako dowód trwałości tradycji konfederackich, uzasadniający legalność uchwał z czasów bezkrólewia, m.in. Konfederacji Warszawskiej 1573 r.¹⁰⁵ Z kolei argumentację analogiczną do wyводу ewangelika Krzysztofa Pawłowskiego, który na zjeździe radomskim 1591 r. „przeciwko Konfederacyjej korczyńskiej mówił, że tylko onemu czasowi, kiedy ją stanowiono, służyła, ale do *posteris* nic się nie ściąga”¹⁰⁶, stosowano następnie wielokrotnie ze strony katolickiej przeciwko Konfederacji Warszawskiej, która rzekomo nie obowiązuje potomków jej sygnatariuszy w czasach Zygmunta III, bo „podpisy [...] z umarłymi umierają”¹⁰⁷.

Może to wskazywać na wspólnotę kodu kulturowego elit duchownych i świeckich w pierwszej połowie XVII w., wspólne bowiem były źródła

102 Por. U. Augustyniak, *Jeszcze raz w sprawie tumultu wileńskiego 1639 i jego następstw*, OiRwP, 2006, 50, s. 169-190.

103 Por. *Skrypt od kogoś w sandomirskim województwie*, s. 415, w: U. Augustyniak, *Państwo świeckie*, s. 266, przyp. 17 i 19 (tekst 10); *Egzorbitancje względem osób duchownych*, s. 11; *ibidem*, s. 291, przyp. 44 (tekst 11).

104 Por. *Fundamenta catholicae religionis*, s. 391, w: U. Augustyniak, *Państwo świeckie*, s. 557 (tekst 29).

105 Por. Kaptur 1586 r., w: *Zwierzciadło dzieł rocznych w RP Polskiej i WXL przez Zygmunta Stefana Koniecpolskiego*, rkps BK 201, mf. BN 2882.

106 *Dyaryusz zjazdu protestantów w Radomiu 1591*, wyd. W. Zakrzewski, PAU, Kraków 1902, „Archiwum Komisji Historycznej AU w Krakowie”, t. IX, s. 508 (24 IX).

107 Cyt. za J. Seredyka, *Rzeczpospolita w ostatnich latach panowania Zygmunta III (1629-1632)*, Opole 1978, „Studia i Monografie WSP w Opolu”, t. 62, s. 195 (wyowiedź jednego z senatorów katolickich na sejmie wiosennym 1632 r., przypisana wojewodzie rawskiemu Filipowi Wołuckiemu, znanemu z wyjątkowo nietolerancyjnych zapatrywań oraz z ograniczenia umysłowego).

ich wiedzy historycznej i formacja intelektualna. Wśród świeckich senatorów katolickich i episkopatu jeszcze w czasie bezkrólewia po śmierci Zygmunta III zdarzali się *virii pietati et meritis graves* (jak marszałek sejmu elekcyjnego Jakub Sobieski, prymas Jakub Wężyk czy kanclerz wielki koronny Jakub Zadzik) prezentujący racjonalne/świeckie podejście do postulatów akatolików równouprawnienia w życiu publicznym¹⁰⁸, wbrew zelantom religijnym (jak Stanisław Albrycht Radziwiłł).

W celu sprawdzenia zasadności zarzutów ekonomicznych pod adresem kleru, należałoby zweryfikować kwestionowaną przez szlachtę rzetelność *libri beneficiorum et retaxationum*, a przede wszystkim – dokonać obiektywnej oceny argumentów obu stron konfliktu w kwestii dziesięcin. Sprawa ta była dotąd przedmiotem studiów wyłącznie historyków kościelnych z punktu widzenia praktyki, na zbadanie przez historyków prawa czekają z jednej strony łacińsko-polskie publikacje traktatów dotyczących praw duchownych do dziesięcin z XVII w.¹⁰⁹, z drugiej – interpretacje prawników świeckich. Brak także badań nad wewnętrzną redystrybucją dochodów kleru, których większość według szlachty przejmowali biskupi i jezuita kosztem kleru parafialnego, bezpośrednio odpowiedzialnego za posługę duszpasterską¹¹⁰.

Dla dokonania wiarygodnej oceny wysokości świadczeń finansowych na cele publiczne od XVI do XVIII w. niezbędne jest przeprowadzenie badań stanu posiadania i dochodów Kościoła rzymskokatolickiego¹¹¹. Tymcza-

108 Por. U. Augustyniak, *Non de fide sed de securitate pacis. Wiara i polityka w poglądach ewangelików w Rzeczypospolitej w latach 1631-1632*, OiRwP, XLIV, 2000, s. 98.

109 Np. M. Smogulecki, *O eksorbitancjach stanu duchownego, które w tym wieku niektórzy Ich Mość PP świeccy stanowi duchownemu zadają*, Kalisz 1614, 1618; *Andrei Lipsii, Decas questionum publicarum Regni, in quibus ecclesiastica iura et immunitates ecclesiastici elucidantur*, Dantisci 1649.

110 O skali rozpiętości dochodów różnych podgrup stanu duchownego świadczy pośrednio wysokość podatków przypisanych im w ramach kontrybucji synodalnej: dzwonnik – 1 gr, prymas – 300 zł, biskupi na terenie rdzennej Polski – 150 zł, arcybiskup lwowski – 100 zł, inni biskupi ziem ruskich – 50 zł, opaci – 100 zł, sufragani i prałaci kapituły gnieźnieńskiej – 10 zł, kanonicy katedralni – 5 zł, proboszczowie w miastach – 2,5 zł, plebani wiejscy – 2 zł, mansonarze, altarzyści i wikariusze wieczyści – 1 zł, rektorzy szkół w miastach – 12 gr, na wsi – 4 gr, za: A. Ohanowicz, *Ciężary państwowe duchowieństwa w Polsce w drugiej połowie XV i w początkach XVI w.*, w: *Studia nad historią prawa polskiego*, t. III, z. 3, wyd. O. Balzer, Drukarnia UJ, Lwów 1911, s. 283.

111 Ostatnio na ten temat M. D. Kowalski, *Uposażenie krakowskiej kapituły katedralnej w średniowieczu*, „Societas Vistulana”, Kraków 2000, s. 168.

sem obecnie na poziomie syntetycznym dysponujemy jedynie studiami ks. Henryka Karbownika sprzed ponad 30 lat¹¹², a wiedza historyków o rozmiarach majątności ziemskich i działalności gospodarczej Kościoła katolickiego jest znikoma. W tym stanie badań nie można sprawdzić powtarzanych od XVI w. twierdzeń szlachty, że kler posiadał więcej dóbr ziemskich niż stan świecki (łącznie z królem)¹¹³. Gdyby szacunki te były poprawne, kler polski nabyłby w drodze kupna i darowizn więcej ziemi niż duchowieństwo w Czechach po ich przymusowej rekatolicyzacji!¹¹⁴

W zakresie obronności niezbadany pozostaje realny wymiar świadczeń finansowych kleru na obronę w długim trwaniu (od XVI do XVIII w.) oraz rzeczywisty stosunek do kleru armii – jedynej grupy społecznej, która była w stanie wyegzekwować nadzwyczajne podatki od duchowieństwa (*vide* poczynania konfederatów z lat 1611-1613 czy egzekucja hiberny)¹¹⁵. Jest to postawa zasadniczo sprzeczna z lansowaną przez niektórych historyków wojskowości wizją nowożytnego wojska polskiego jako „rycerzy pobożnych i sprawiedliwych”¹¹⁶. Kontynuacji wymagają także zapoczątkowane przez Roberta Frosta studia nad konfesjonalizacją w armii¹¹⁷.

Można także mieć nadzieję, że studia nad stosunkami wyznaniowymi w poszczególnych prowincjach – zwłaszcza w Prusach Królewskich i na

112 Por. H. Karbownik, *op. cit.*; Id., *Obciążenia stanu duchownego w Polsce na rzecz państwa od połowy XVII w. do 1795*, KUL, Lublin 1984.

113 Twierdzenie to zdaje się potwierdzać mapa *Rozmieszczenie własności ziemskiej w województwie krakowskim w końcu XVI wieku*, w: *Atlas historyczny Polski. Województwo krakowskie w drugiej połowie XVI wieku*, red. H. Rutkowski i in., Neriton – IH PAN, Warszawa 2008.

114 J. Bahlcke, *Geistlichkeit und Politik. Der ständisch organisierte Klerus in Böhmen und Ungarn in der frühen Neuzeit*, w: *Ständefreiheit und Staatsgestaltung in Ostmitteleuropa. Übernationale Gemeinsamkeiten in der politischen Kultur vom 16.-18. Jahrhundert*, hrsg. von J. Bahlcke, H-J. Bömelburg, N. Kersken, Universitätsverlag, Leipzig 1996, s. 161-185, gdzie mowa jest o wzroście wielkości posiadłości kleru w Czechach z 4,8% w 1593 r. do 13,3% w 1699 r.

115 Por. W. Kriegseisen, „*Krzywda nad wszystkie krzywdy – hiberna w Polsce*”. *Problem świadczeń kleru katolickiego na wojsko Rzeczypospolitej w drugiej połowie XVII i na początku XVIII wieku*, „Barok”, VIII/1(15), 2001, s. 19-37.

116 Ostatnio w tym duchu: M. Lenart, *Miles pius et iustus. Żołnierz chrześcijański katolickiej wiary w kulturze i piśmiennictwie dawnej Rzeczypospolitej (XVI-XVIII w.)*, Studia Staropolskie, Series Nova, t. 21, Warszawa 2009.

117 Por. R. Frost, *Confessionalization and the army*, w: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen und religiöse Wandeln im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, hrsg. J. Balcke, A. Strohmeyer, F. Steiner, Stuttgart 1999, s. 139-160.

Pomorzu, gdzie koegzystowali katolicy i protestanci¹¹⁸ – oraz nad duchowieństwem rzymskokatolickim jako grupą społeczną, koncentrujące się dotąd na duchowieństwie kapitulnym, zostaną poszerzone o kler parafialny i na etapie finalnym powstaną studia syntetyczne odnoszące się nie tylko do genezy i przejawów antyklerykalizmu szlacheckiego, ale i nowej interpretacji roli „stanu duchownego” w dziejach nowożytnej Rzeczypospolitej.

Anticlericalism of the nobility in the Polish-Lithuanian Commonwealth as a research problem

Article is a polemic. The author indicates her distance from the theory of W. Reinhard and H. Schilling, as well as the thesis of some Polish historians, that guarantees religious equality in the Warsaw Confederation of 1573 blocked the process of confessionalization, which is (according to this theory) a necessary condition for modernization of the state and society in the early modern era. In her view, the relationship between the processes of confessionalization and modernization in the Polish-Lithuanian Commonwealth significantly differs from the model constructed on the basis of the relations in the German Reich – among others, due to socio-economic nature of the conflict between secular and spiritual states vying for dominance in the Commonwealth from the 16th to the 18th century. Basing on a critical review of the literature and polemical texts, she tries to prove another thesis, that anti-clericalism of the Polish and Lithuanian nobility can be seen as a manifestation of secularizing trends in Europe in the era of modern confessionalisation. Then she points to unexplored issues, necessary for checking the credibility of allegations against the clergy. In conclusion, she expresses the hope, that further research of religious relations in the Polish-Lithuanian Republic will lead on the final stage to the creation of synthetic studies relating not only to the origins and manifestations of anti-clericalism of nobility, but also to a new interpretation of the role of the Roman Catholic clergy in its history.

118 Por. E. Paprocka, *Tolerowani, nielubiani. Katolicy w Elblągu w drugiej połowie XVII i w XVIII w.*, Neriton, Warszawa 2009; S. Kościelak, *Jezuici w Gdańsku*, WAM, Kraków 2003, „Monografie Gdańskiego Towarzystwa Naukowego”, nr 108; Id., *Katolicy w protestanckim Gdańsku od drugiej połowy XVI do końca XVIII wieku*, Wydawnictwo UG, Gdańsk 2012.