

Wojciech Kriegseisen

Instytut Historii PAN
Warszawa



Kłopoty z paradygmatem Uwagi w związku z dwiema pracami na temat katolickiej konfesjonalizacji:

Robert Kozyrski, *Duchowieństwo, kościoły, religia w dokumentach sejmików województwa ruskiego w epoce konfesjonalizacji Rzeczypospolitej Obojga Narodów 1648-1768*, Lublin 2013, Towarzystwo Naukowe KUL; Jerzy Gorzelik, *Rezydencja – klasztor – miasto. Sztuka Górnego Śląska wobec trydenckiej konfesjonalizacji*, Gliwice 2014, Muzeum w Gliwicach

Książki, których lektura skłoniła mnie do sformułowania poniższych uwag, łączy to, że ich autorzy już w tytułach odwołują się do pojęcia konfesjonalizacji. Powinno to zapewne oznaczać, iż paradygmat ten jest teoretycznym fundamentem publikowanych tam wyników badań, jednak lektura nie potwierdziła tego założenia. Ponieważ pierwsza praca jest efektem badań historyka, a druga – historyka sztuki, zostaną scharakteryzowane oddzielnie. Krótkie uwagi dotyczące problemów z badawczym wykorzystaniem paradygmatu konfesjonalizacji w naszej historiografii zamieszczone zostały na końcu.

W wypadku książki Roberta Kozyrskiego¹ na wstępie uderza idiograficzne sformułowanie tytułu, zapowiadające prezentację spraw duchowieństwa, kościołów i religii w ruskich aktach sejmikowych w okresie konfesjonalizacji, za który Autor – poniekąd słusznie – uznał lata 1648-1768. Mimo

¹ R. Kozyrski, *Duchowieństwo, kościoły, religia w dokumentach sejmików województwa ruskiego w epoce konfesjonalizacji Rzeczypospolitej Obojga Narodów 1648-1768*, Lublin 2013, Towarzystwo Naukowe KUL.

to można było oczekiwać, że w tak obszernej pracy (512 stron) znajdziemy nie tylko przedstawienie materiału źródłowego, ale także analizę problematyki w kontekście procesów tytułowej konfesjonalizacji.

Rozprawa skonstruowana została tematycznie. W obszernym *Wstępie* (s. 5-27) Autor przedstawił pole badawcze – ziemie województwa ruskiego, następnie omówił stan badań nad problematyką wyznaniową, koncentrując się na temacie spóźnionej katolickiej konfesjonalizacji w drugiej połowie XVII i pierwszej XVIII w., a wreszcie zajął się prezentacją badań nad samorządem szlacheckim, przede wszystkim ruskim. Następnie przeszedł do charakterystyki materiału źródłowego (jego trzon to akta sejmikowe opublikowane drukiem w serii *Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej z Archiwum tak zwanego bernardyńskiego we Lwowie*).

W zakończeniu *Wstępu* znajdujemy charakterystykę zawartości książki, a w niej autoocenę z informacją o celach, które postawił sobie Autor: „Praca niniejsza prawdopodobnie stanowi pierwszą w historiografii polskiej próbę kompleksowego przedstawienia relacji łączących sejmikującą szlachtę z duchowieństwem i Kościołami różnych wyznań” (s. 12). R. Kozyrski omawia następnie konkretne zjawiska, nie formułuje jednak katalogu pytań badawczych. Czytelnik pozostaje nadal w przekonaniu, że Autor przeprowadzi analizę stosunków pomiędzy instytucjami kościelnymi a samorządem województwa ruskiego w kontekście procesów konfesjonalizacyjnych.

Rozdział I zatytułowany jest *Relacje sejmików województwa ruskiego z hierarchiami duchownymi*. Problematyka ta zasadniczo dobrze koresponduje z tematem rozprawy, choć pierwszy podrozdział pt. *Stolica Apostolska i jej przedstawiciele w Rzeczypospolitej Obojga Narodów* pozostaje z nim w luźnym związku. Autor charakteryzuje tu genezę, cele i zasady funkcjonowania dyplomacji papieskiej, w pierwszych zdaniach sięgając aż do wieku IV n.e. Na szczęście dalej ograniczył się do pokazania, w jaki sposób nuncjatura papieska funkcjonowała w Rzeczypospolitej. Ponieważ w aktach sejmikowych R. Kozyrski znalazł tylko kilka informacji dotyczących stanowiska szlachty ruskiej wobec polityki Rzymu, powstaje wrażenie nikłego zainteresowania nuncjuszów sytuacją na Rusi, co dla drugiej połowy XVII w. wydaje się zaskakujące. Wyjaśnienie jest banalnie proste: Autor nie przeprowadził kwerendy w aktach zespołu Nunziatura di Polonia w Archivio Segreto Vaticano. Przy tak postawionym temacie można by to nawet zrozumieć, trudno jednak pojąć, dlaczego przed przystąpieniem do pisania o aktywności nuncjuszów w Polsce nie zadał sobie trudu zapoznania się z dostępnymi w Warszawie kopiami ich relacji dla rzymskich sekretarzy stanu.

Kolejny, obszerny (s. 43-80) podrozdział zatytułowany *Arcybiskupi i biskupi w służbie państwa, Kościołów i społeczności lokalnej* jest lepiej udokumentowany, bo w aktach sejmikowych zostało wiele śladów aktywności hierarchów lokalnych, przede wszystkim katolickich. Autor sumiennie relacjonuje te sprawy, jednak ponad potrzebę rozbudowuje tzw. tło, gdzie informuje o wszelkich, niekiedy nawet luźno z głównym wątkiem powiązanych

szczegółach. Co gorsza, ma skłonność do bezkrytycznego traktowania źródeł. Na przykład uznaje postanowienia sejmikowe z lat 1706-1708 i 1733-1736 za wiarygodny głos szlacheckiej opinii, nie próbując nawet ocenić, do jakiego stopnia kształtowały go wpływy magnaterii. Pisząc o popieraniu przez sejmik wiszeński starań różnych hierarchów o awanse i stanowiska, zdaje się uważać, że szlachta ruska działała w tych sprawach z własnej inicjatywy, a nie – jak to było od dawna przyjęte – odpowiadała na prośby zainteresowanych. Nawet wtedy, gdy formułuje interesującą opinię, to pozostawia ją bez komentarza, nie mówiąc już o analizie. Na s. 67 znajdujemy np. stwierdzenie, że w drugiej połowie XVIII w. osłabły „bliskie i częste dotąd kontakty województwa ruskiego z hierarchami duchownymi”. Warto byłoby może pokusić się o odpowiedź na pytanie, czy miało to trwały charakter i co mogło wpłynąć na to ochłodzenie stosunków?

Wreszcie w podrozdziale *Stanowisko sejmików w kwestii obsady personalnej biskupstw prawosławnych we Lwowie i Przemyślu* Autor na kilkunastu stronach ustosunkowuje się do problemu, który – gdyby został na nowo solidnie zbadany – mógłby się stać jednym z kluczowych w książce. Niestety, zamiast gruntownej analizy stosunku szlachty ruskiej do rywalizacji unitów z prawosławnymi dostaliśmy informacje już znane, które okraszzone zostały garścią egzemplifikacji pochodzących najczęściej z wydanych drukiem źródeł.

Rozdział II: *Kościół i wspólnota* rozpoczyna się od rozważań zatytułowanych *W kręgu kultury sarmatyzmu. Bóg, religia, pobożność i wewnętrzne sprawy Kościołów*. Definiując pojęcie sarmatyzmu za autorami haseł encyklopedycznych i słownikowych, R. Kozyrski skoncentrował się na przejawach religijności przede wszystkim katolickiej. Znajdujemy tam m.in. interesujące refleksje na temat rosnącego dopiero w drugim dziesięcioleciu XVIII w. nasycenia dokumentów sejmikowych katolicką frazeologią religijną. I znowu jednak, zamiast próby odpowiedzi na pytanie o przyczyny, Autor próbuje relatywizować zjawisko przez porównanie z podobnymi procesami na terenie „Środkowego Nadodrza”, czyli na Śląsku i w Ziemi Lubuskiej, a więc w zupełnie odmiennym kontekście kulturowym! Wiele miejsca poświęcono sytuacji na sejmikach ruskich w początkach panowania Stanisława Augusta, kiedy to dochodziło do manifestacji katolickiego zelotyzmu, pojawiały się nastroje providencjonalistyczne i szerzyły poglądy identyfikujące rację stanu Rzeczypospolitej z katolicyzmem. Nastroje te znajdowały wyraz m.in. w ożywieniu akcji fundatorskiej, którą Autor przedstawia na podstawie obficie zachowanej w źródłach dokumentacji. Omawiając wsparcie materialne samorządu ruskiego dla instytucji kościelnych, posługuje się konsekwentnie metodą egzemplifikacyjną, co daje czytelnikowi pojęcie o skali zjawiska, ale jest wyjęte z szerszego, polskiego czy środkowoeuropejskiego, kontekstu.

Kolejny podrozdział: *W obronie swobód wyznaniowych. Prawosławni, unicy, protestanci* rozpoczyna się od relacji na temat stosunków wyznaniowych w Rzeczypospolitej od drugiej połowy wieku XVI. W studium o monograficznym charakterze nie wydaje się to potrzebne, szczególnie

że rozważania Autora nie wnoszą wiele nowego do wiedzy o likwidacji struktur Cerkwi prawosławnej w województwie ruskim. Podobnie umieszczone na końcu rozdziału informacje dotyczące stosunku samorządu ruskiego do ludności żydowskiej też pochodzą w przeważającej mierze z literatury, a dane zaczerpnięte z aktów sejmikowych w żaden sposób nie modyfikują tego obrazu. Wątpliwości budzi też tytuł *Żydzi i antysemityzm*. Może lepszym dla realiów nowożytniej Rzeczypospolitej terminem byłby antyjudajizm?

Rozczarowuje też kolejny rozdział pracy, zatytułowany lakonicznie *Konflikty*. Historyk zajmujący się kulturą i mentalnością społeczeństwa szlacheckiego powinien znać zjawisko, które określać się zwykło szlacheckim antyklerykalizmem. Szedł on – często i bezkonfliktowo – w parze z katolickim obskurantyzmem. Badania nad kulturą i mentalnością szlachty wskazują, że ów „sarmacki antyklerykalizm” był swego rodzaju rewersem szlacheckiej pobożności. Robert Kozyrski skoncentrował się na podaniu wyjętych ze źródeł (i z kontekstu) informacji o konfliktach pomiędzy samorządem ruskim a duchowieństwem, by następnie przejść do pobieżnego omówienia sporu o *compositio inter status*, do którego zaliczył też konflikty wokół *iura stolae*. Kolejne, kontrowersyjne obszary to regulacje dotyczące tzw. wyderkałów, relacje duchowni – świeccy na polu wymiaru sprawiedliwości oraz prawo patronatu. Czytelnicy otrzymali nieco szczegółowych informacji, ale próżno tu szukać ocen czy hipotez rozwijających wiedzę o motywach szlacheckiej niechęci do duchowieństwa – poza dość oczywistą konstatacją dotyczącą rywalizacji o pieniądze.

Trzy kolejne rozdziały pracy mają już czysto materiałowy charakter. Pierwszy, zatytułowany *Problematyka zakonna*, najpierw charakteryzuje obraz katolickiego życia zakonnego w województwie ruskim na podstawie literatury, a następnie – w oparciu o dokumenty sejmikowe – pokazuje, jak odnosił się do niego samorząd szlachecki. W kolejnych podrozdziałach omówiono różne formy wspierania przez szlachtę fundacji zakonnych. Czytelnik otrzymuje tu mnóstwo, uporządkowanych jedynie, informacji źródłowych. Brak pytań badawczych i hipotetycznych nawet odpowiedzi, choćby na temat genezy i społecznych uwarunkowań relacjonowanych procesów.

Rozdział piąty *Obowiązki podatkowe* poświęcony został realizacji obowiązków instytucji oraz osób duchownych wobec instytucji samorządowych odpowiedzialnych za wprowadzanie w życie sejmowych i sejmikowych uchwał podatkowych. Autor sięgnął w czasy bardzo odległe, bo aż w wiek XII, by przedstawić związane z kanonami III soboru laterańskiego przyczyny oporu duchownych wobec podatków. Przywołał nawet relacje Ibrahima ibn Jakuba dotyczącą poboru danin w państwie Mieszka I, co ma już doprawdy niewielki związek z tematem pracy. Przechodząc do realiów nowożytnych, przedstawił genezę podatków w Rzeczypospolitej, a następnie podał informacje o stosunku do nich duchowieństwa katolickiego. Po omówieniu w ten sposób podatku łanowego wraz z szosem zajął się czopowym i szelężnym, akcyzą, podymnym, aby w końcu przejść do danin szczególnie

dotyczących duchowieństwa, a mianowicie pogłównego i *subsidium charitativum*. Autor wielokrotnie informuje o kłopotach samorządu ruskiego z egzekwowaniem należności, nie próbuje jednak analizować przyczyn, które umożliwiały duchownym uchylać się od płacenia podatków.

Ostatni rozdział: *Udział w działaniach wojennych i powinności wojskowe duchowieństwa* poświęcony został sprawom wojskowym. Na początku Autor scharakteryzował szczególnie dokuczliwe (ze względu na „frontowe” położenie ziem ruskich) w drugiej połowie XVII w. ciężary: hiberny oraz stacje i leża zimowe. Zaczerpnięta z literatury charakterystyka tej problematyki nie tyle została pogłębiona analizami opartymi na materiałach sejmikowych, co po prostu zilustrowana. Krótkie uwagi na temat roli kapelanów wojskowych poprzedzają obszernie rozważania o roli duchowieństwa w pospolitym ruszeniu oraz w finansowaniu piechoty łanowej i wypraw powiatowych. Także te ustalenia, choć bardzo szczegółowe, nie wnoszą wiele nowego. Rozdział kończy przedstawienie pretensji i rozliczeń z tytułu szkód wojennych, gdzie Autor ograniczył się do wykorzystania literatury oraz prezentacji wątego materiału z laudów sejmikowych, nie próbując nawet porównać go z innymi źródłami.

W zamykającym rozprawę *Zakończeniu* nie sformułowano żadnych wniosków, które mogłyby wynikać z tego obszernego materiału źródłowego. Autor ograniczył się do powtórzenia wcześniejszych ustaleń oraz sformułowania szeregu postulatów badawczych. Trzeba jednak zauważyć, że większość z nich sam powinien w omawianej pracy zrealizować. Ocena wartości naukowej książki wypada zdecydowanie negatywnie. Przypominając cytowaną na wstępie samoocenę Autora, stwierdzić trzeba, że jego „próbę kompleksowego przedstawienia relacji łączących sejmikującą szlachtę z duchowieństwem i Kościołami różnych wyznań” uznajemy za nieudaną przede wszystkim dlatego, że ograniczył się do prezentacji źródeł, a niemal zupełnie zrezygnował z ich analizy. Autor nie tylko nie odpowiedział, ale nawet nie sformułował żadnych istotnych i nowych pytań badawczych. Najbardziej jednak dziwi, że problemowi tytułowej konfesjonalizacji, jej charakterowi wyznaniowemu, genezie, przebiegowi, a przede wszystkim konsekwencjom nie poświęcono w książce żadnej uwagi. Trzeba więc uznać, że odwołanie się do niej w tytule pracy nie zostało niczym uzasadnione.

Z recenzenckiego obowiązku stwierdzić trzeba, że książka ma także inne wady: językowe oraz rzeczowe, te ostatnie wskażemy tylko *exempli gratia*. Na s. 33 mowa o dworach monarszych w Berlinie i Wenecji, a na s. 38, 287 i 326 – o Cesarstwie Rosyjskim w wieku XVII. Czy trzeba przypominać, że Wenecja nie była monarchią, że w 1696 r. Berlin był jeszcze stolicą elektoratu, a Piotr I tytuł imperatora przyjął dopiero po zwycięstwie w wojnie północnej? Na generalnym synodzie ewangelickim w Toruniu w 1595 r. był obecny jeden tylko delegat prawosławnych, o czym Autor pewnie wiedziałby, gdyby uważnie przeczytał pracę Wojciecha Sławińskiego (s. 121-122). Na s. 246 stanowczo sformułowano hipotezę, że powodem, dla którego sejmiki

szlacheckie wspierały finansowo zakony, było to, że w klasztorach przechowywano księgi sądowe. Nie negujemy samego faktu, ale twierdzenie to nosi cechy błędu określanego zwykle jako *pars pro toto*.

Dziwi stanowcze postawienie tezy (s. 122), że Zygmunt III Waza zmierzał na początku XVII w. ku władzy absolutnej, i odwołanie się przy tym do nieco już zdezaktualizowanych prac Mychajły Hruszewskiego oraz Adama Strzeleckiego. Na s. 132 Bazyli Szeptycki występuje jako biskup prawosławny, co kłóci się nie tylko z wiedzą o jego akcesie do unii, ale nie ma sensu w kontekście informacji, że w 1712 r. kazał zamykać cerkwie prawosławne.

Przejdźmy do charakterystyki drugiej z prac, których lektura skłania do refleksji na temat funkcjonowania „paradygmatu konfesjonalizacji” w polskiej historiografii. Książka historyka sztuki Jerzego Gorzelika² składa się z pięciu części. W pierwszej Autor omówił teoretyczne założenia badawcze, historyczny kontekst analizowanej problematyki oraz stan badań. W pierwszym rozdziale, zatytułowanym *Paradygmat konfesjonalizacji*, starał się wyjaśnić tytułowe pojęcie, wyraźnie określając metodę badań. Wedle J. Gorzelika konfesjonalizacja katolicka (zwana przez niego uparcie trydencką) to przede wszystkim działania nakierowane na utrwalanie katolickiej świadomości wyznaniowej, a także zwalczanie zagrożenia ze strony ewangelików. Autor koncentruje się więc na problematyce budowania świadomości wyznaniowej oraz – w mniejszym stopniu i wyłącznie w sensie konfesyjnym – dyscyplinowania społecznego, a minimalizuje lub całkowicie pomija najistotniejsze dla procesu konfesjonalizacji przemiany modernizacyjne.

Wynika to zapewne stąd, że w centrum zainteresowania Autora znajdują się zjawiska z zakresu sztuki, w mniejszym stopniu kultury, a nie procesy o charakterze społecznym, jednak tak daleko idąca redukcja paradygmatu konfesjonalizacji każe postawić pytanie o to, czy tytuł pracy został sformułowany właściwie. Podkreślić jednak trzeba, że to ujęcie wydaje się efektem decyzji Autora, a nie jego braku wiedzy. W odsyłaczach do literatury znajdujemy bowiem pozycje, które charakteryzują paradygmat we wszystkich jego aspektach.

Kolejne dwa rozdziały poświęcone są historycznemu kontekstowi problematyki omawianej w dalszych częściach książki. Rozdział drugi (*Górny Śląsk doby wczesnonowożytnej*) liczy kilka stron rozważań o procesie kształtowania się Górnego Śląska jako odrębnego regionu. Autor zdaje sobie przy tym sprawę z faktu, że formalno-prawne wyodrębnianie się jednostek terytorialnych składających się na ten region nie musiało owocować szybkim zakorzenieniem się poczucia tożsamości w świadomości mieszkańców.

Rozdział trzeci: *Od reformacji do rekatolicyzacji* obejmuje 4,5 strony, na których Autorowi udało się zrelacjonować dzieje wyznaniowe Śląska od pierwszej połowy XVI w. do końca rządów habsburskich, a więc po – umownie określając datę – rok 1740. Dążenie do możliwie skrótowego

² J. Gorzelik, *Rezydencja – klasztor – miasto. Sztuka Górnego Śląska wobec trydenckiej konfesjonalizacji*, Gliwice 2014, Muzeum w Gliwicach.

przedstawienia tej skomplikowanej, szczególnie w dobie wojny trzydziestoletniej, problematyki złożyło się w efekcie na płaski i niepozbowiony uproszczeń obraz. Ich przykładem jest teza, z której wynika, iż po 1740 r. na zajętych przez Prusy Śląsku „zakończyła się epoka sojuszu ołtarza i tronu”. Być może Autor zapomniał zaznaczyć, że dotyczy to „katolickiego ołtarza”, ewentualnie chciał zwrócić uwagę na to, że Kościół katolicki miał w państwach habsburskich mocniejszą pozycję niż kościelne władze ewangelickie wobec władz pruskich. Nie zmienia to jednak faktu, że po 1740 r. (a właściwie po 1742 r.) nie skończyła się na Śląsku epoka sojuszu ołtarza z tronem, a tylko „ołtarz” katolicki zastąpiony został w tej roli przez ewangelicki. Polityka „kościelna” władz pruskich na przyłączonej ostatecznie w 1742 r. części Śląska ma obszerną literaturę, której jednak nie wykorzystano³.

Najważniejszy jednak dla oceny założeń badawczych pracy jest rozdział czwarty części pierwszej: *Stan badań i cele pracy*. W końcowych jego fragmentach znajdujemy omówienie stanu badań, ale kluczowe znaczenie mają rozważania poświęcone zastosowaniu paradygmatu konfesjonalizacji w badaniach historii europejskiej sztuki nowożytnej. Odwołując do kilku rozpraw niemieckich, J. Gorzelik skoncentrował się na problematyce refleksji rywalizacji wyznaniowej w programach wzmacniających poczucie tożsamości konfesyjnej. Wychodząc z tak redukcjonistycznego sposobu rozumienia zagadnienia i czerpiąc z niedostatecznie krytycznie wykorzystanych prac poprzedników, Autor formułuje na s. 24 pytania badawcze, których trafność musi budzić wątpliwości.

Pytanie pierwsze: „W jaki sposób reakcja górnośląskich stanów na trydencką konfesjonalizację wyraziła się w sztuce?” wydaje się ahistoryczne. Nie można bowiem zakładać, że uczestnicy tak długiego i złożonego procesu przemian mentalnych i społecznych, jakim była konfesjonalizacja katolicka, mieli świadomości swego w nim uczestnictwa, a nawet nań reagowali. Chodzi tu więc nie o reakcję na „trydencką konfesjonalizację”, a na jeden tylko z elementów wstępnych tego procesu, czyli budowanie świadomości wyznaniowej (w niemieckiej terminologii „die Konfessionsbildung”) lub nawet zwykłe propagowanie za pomocą sztuki własnych (tj. katolickich) zasad wyznaniowych⁴.

Równie wątpliwe wydaje się założenie, że charakteryzowane w dalszych rozdziałach pracy obiekty sztuki na Górnym Śląsku wyrażały przez programy ideowe przekonania zbiorowości stanowych: arystokracji i szlachty, kleru

³ Por. np. H.-W. Bergerhausen, *Friedensrecht und Toleranz. Zur Politik des Preussischen Staates gegenüber der katholischen Kirche in Schlesien 1740-1806*, Berlin 1999, Quellen und Forschungen zur Brandenburgischen und Preussischen Geschichte, Bd. 18.

⁴ Por. E. W. Zeeden, *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, „Historische Zeitschrift”, CLXXXV, 1958, 2, s. 249-299.

oraz mieszczaństwa. Jest oczywiste, że decyzje fundacyjne oraz programowe podejmowane były nie przez zbiorowości, a przez osoby lub zespoły (rada miejska, kapituła) w konkretnych okolicznościach. Nie musiały one być wcale zgodne z życzeniami (przekonaniami, nastrojami, opiniami) innych członków tych grup, ale np. odpowiadać życzeniom władz zwierzchnich, co w wypadku kleru wydaje się szczególnie prawdopodobne. Tak więc uzyskanie wiarygodnej naukowo odpowiedzi na tak postawiony problem, nawet po jego modyfikacji, wydaje się wątpliwe.

Inne, uznane przez Autora za kwestię zasadniczej wagi, pytanie badawcze odwołuje się do tezy Meinarda von Engelberga mówiącej, że „przed zakończeniem wojny trzydziestoletniej ofensywna prezentacja treści konstytuujących katolicką tożsamość wyznaniową możliwa była wyłącznie w środowiskach konfesyjnie homogenicznych” (s. 23), a „wyposażenie kościołów nie było postrzegane jako właściwy instrument polemiki i dogmatyki, które pozostawiano traktatom i drukom ulotnym, a ofensywna postawa możliwa była wyłącznie w zwartych katolickich środowiskach, gdzie chodziło o propagowanie powszechnie akceptowanych nauk” (s. 24). Potwierdzenie tej kontrowersyjnej tezy J. Gorzelik spodziewa się znaleźć w swych badaniach nad Śląskiem. Problem jednak w tym, że stawiając tę tezę, Meinard von Engelberg korzystał z badań Freyi Stecker nad stosunkami augsburskiej kapituły katedralnej do problemów sztuki w drugiej połowie XVI stulecia⁵. Stosunki wyznaniowe w Augsburgu po 1555 r. nie mogą być wprost porównywane z pozostałymi terytoriami Rzeszy Niemieckiej. Na mocy postanowień traktatu augsburskiego wprowadzono tam (oraz w kilku innych wolnych miastach Rzeszy) parytet wyznaniowy pomiędzy katolikami a luteranami. Skutkiem tego na tych terenach nie obowiązywało *ius reformandi* i nie stosowano praktyce zasady *cuius regio eius religio*⁶. Jak z tego wynika, nie można mówić o procesie konfesjonalizacji w Augsburgu, tak zresztą jak i na innych obszarach, gdzie nie wcielono w życie zasady wyznania panującego. Nie oznacza to, że nie pojawiały się w tych miejscach przejawy pewnych elementów procesu konfesjonalizacyjnego, a w szczególności tendencji do propagowania zasad realnie dominującego wyznania – w Augsburgu z czasem katolickiego. Jednak formułowanie na podstawie tak słabo uzasadnionej hipotezy pytań badawczych uznać trzeba za nieporozumienie.

⁵ Por. F. Stecker, *Klerus und kirchliche Kunst in Augsburg in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Beobachtungen zu Bild-Kontrolle und Auftragsverhalten des Augsburger Doms*, [w:] *Kunst und ihre Auftraggeber im 16. Jahrhundert. Venedig und Augsburg im Vergleich*, hrsg. von K. Bergdolt, J. Brüning, Berlin, s. 133-174, *Colloquia Augustana*, Bd. 5.

⁶ Zob. P. Warmbrunn, *Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648*, Wiesbaden 1983, *Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz*, Bd. 111.

Na zakończenie omówienia wstępnej, teoretycznej części pracy zwrócić trzeba uwagę, że język, którego używa Autor, razi niekiedy pretensjonalną nieporadnością. Przywołam tylko fragment poświęcony temu, co J. Gorzelik określa jako problem transferu kulturowego, a co w dalszych rozdziałach książki sprowadza do zapożyczeń wzorców artystycznych: „zaznacza się zatem dążenie do wykreowania i upowszechnienia konfesyjnej tożsamości przez stanowiące multiplikatorów konfesjonalizacji elity – arystokratycznych latyfundystów, konwent zakonny, miejski patrycjat wspierany przez kler parafialny. Wyselekcjonowane ośrodki postępowaly w awangardzie dokonujących się przemian, dostarczały wzorców pozostałej części społeczeństwa stanowego obu księstw, stanowiły ważne centra kulturowego transferu” (s. 16).

Drugą część książki, pt. *Katolickie latyfundium*, otwiera rozdział *Dominium głogóweckie i jego właściciele*, omawiający w układzie chronologicznym nowożytne dzieje śląskiej gałęzi katolickiego rodu von Oppersdorff. Wiele uwagi Autor poświęca tu informacjom na temat podróży kolejnych dziedziców Głogówka, próbując w ten sposób ustalić źródła inspiracji ich późniejszej aktywności fundatorskiej.

W kolejnym rozdziale, pt. *Stosunki wyznaniowe w dobrach głogóweckich*, czytelnik znajdzie charakterystykę przemian wyznaniowych. W połowie XVI w. dominował tam luteranizm, ale w następnych dziesięcioleciach, dzięki wysiłkom katolickich właścicieli oraz korzystnym dla katolicyzmu koniunkturam politycznym, udało się zainicjować proces rekatolicyzacji, zakończony sukcesem po wprowadzeniu w dobrach głogóweckich w połowie lat dwudziestych XVII w. katolickiego przymusu wyznaniowego i likwidacji luterskich struktur kościelnych.

Dalsze rozdziały, znacznie już obszerniejsze, poświęcone zostały przedstawieniu kolejnych zespołów i obiektów, które J. Gorzelik omówił w kontekście ich roli oraz znaczenia w procesie rekatolicyzacji, konsekwentnie identyfikowanej z procesem katolickiej konfesjonalizacji, co wynika z przyjęcia budzących wątpliwości założeń wstępnych. Pierwszym z obiektów jest zamek w Głogówku. Zanalizowano tu rzeźbiarską dekorację maryjną portalu bramy zamku dolnego, następnie bardzo szczegółowo, choć tylko w oparciu o dane z literatury oraz zachowany w archiwum parafialnym w Głogówku opis inwentarzowy, wyposażenie zamkowej kaplicy (tzw. Silberkapelle). Autor opisał również dwie inne kaplice zamkowe pw. św. Janów, a także tzw. pustelnię z kaplicą św. Huberta, wreszcie zamkową drukarnię i bibliotekę, także odgrywające pewną rolę w rekatolicyzacyjnej akcji Oppersdorffów.

Następnym uwzględnionym w książce zespołem architektonicznym jest franciszkański kompleks klasztorny, w 1565 r. opuszczony przez konwent, ale reaktywowany przez Johanna Georga von Oppersdorffa w końcu lat dwudziestych wieku XVII. Uwagi o architekturze kościoła i klasztoru uzupełnione zostały o informacje o dwóch związanych z nimi fundacjach. Pierwsza z nich to tzw. domek loretański zbudowany w 1630 r. przy północnej ścianie kościoła. Genezy tej fundacji J. Gorzelik słusznie doszukuje się w narastającej

po 1620 r. na ziemiach czeskich fali pobożności maryjnej, stymulowanej przez władze kościelne jako wyraz lojalności w stosunku do zwycięskich Habsburgów. Ci z kolei kult cudownego „domku Matki Boskiej” popieRALI na pamiątkę zobowiązania do wygnania ze swych domen „heretyków”, które złożyć miał w 1598 r. w Loreto późniejszy król czeski i cesarz Ferdynand II Habsburg.

Nieco dokładniej omówiono kaplicę pw. św. Antoniego Padewskiego z zespołu franciszkańskiego. Została ona ufundowana jako *votum* Geoga von Oppersdorffa i oddana do użytku po jego śmierci w roku 1651. Autor szczegółowo analizuje jej wyposażenie, znajdując austriackie, a przede wszystkim włoskie analogie. Nie ulega wątpliwości, że te – dość oczywiste w tym czasie i miejscu – wzory odpowiadały nie tylko Oppersdorffom, ale i zapotrzebowaniu głogóweckiego konwentu braci mniejszych na ożywienie kultu świętego postrzeganego jako jeden z patronów kultu eucharystycznego oraz walki z „heretykami”.

Jerzy Gorzelik włączył także do książki rozważania o kaplicy Grobu Chrystusa oraz o kościele kolegiackim pw. św. Bartłomieja z mauzoleum rodzowym Oppersdorffów (w kaplicy pw. Krzyża Świętego). Omawiając szczegółowo zachowane oraz znane jedynie z przekazów wyposażenie owego mauzoleum – rodowej chwały właścicieli Głogówka – Autor podaje interesującą informację o chorągwi z inskrypcją wystawioną tam w trakcie pogrzebu Johanna Geoga von Oppersdorffa w roku 1651. Przyczynkiem do oceny warsztatu naukowego Autora jest fakt, że treść inskrypcji przytoczona jest tu w języku polskim bez żadnej informacji o jej oryginalnej formie (łacińskiej, niemieckiej?).

Ostatnie rozdziały w drugiej części książki poświęcone zostały omówieniu zbudowanej w 1638 r. maryjnej kaplicy na tzw. Glinianej Górcie przy drodze z Głogówka do Nysy, fundowanym przez Oppersdorffów kolumnom maryjnym, a wreszcie ogólnej charakterystyce „pejzażu sakralnego”, jaki w dobrach głogóweckich stworzyła intensywna akcja rekatolicyzacyjna i fundacyjna właścicieli. Swego rodzaju uzupełnieniem tych rozważań są pomieszczone w ostatnim rozdziale krótkie informacje o fundacjach Oppersdorffów w ich posiadłościach frydeckich, znajdujących się na obszarze wydzielonym z księstwa cieszyńskiego.

Scharakteryzowana powyżej część książki J. Gorzelika opiera się w znacznej części na wcześniej publikowanych wynikach jego badań. Ustalenia dotyczące genezy poszczególnych fundacji, ich wyposażenia oraz wzorców artystycznej i ideowej inspiracji tylko egzemplifikują ugruntowaną od dawna wiedzę o tych inspiracjach oraz metodach stosowanych w trakcie procesów rekatolicyzacji, a następnie konfesjonalizacji terytoriów, które w XVII w. znalazły się pod władzą habsburską. Do najciekawszych fragmentów tej części pracy zaliczyłbym rozważania poświęcone inspiracjom wynikającym z podróży zagranicznych Oppersdorffów (Włochy, Austria, Bawaria), a także uwagi dotyczące „zawłaszczania krajobrazu” kulturowego przez lokowanie w nim tak wyrazistych elementów jak np. kolumny maryjne. Biorąc jednak

pod uwagę skalę i artystyczną wartość omawianych tu fundacji przesadą wydaje się określenie zamku głogóweckiego wraz z sąsiednim klasztorem jako „śląskiego El Escorialu” (s. 78). Nie ma żadnych przesłanek wskazujących na tak odległe inspiracje, a hipotetyczne pośrednictwo w tym zakresie wzorców z Grazu i Monachium wydaje się dyskusyjne.

Trzecia część książki, pt. *Renovatio ecclesiae*, poświęcona jest cysterskiemu opactwu w Rudach Wielkich. Było ono już wcześniej przedmiotem studiów J. Gorzelika. W pierwszym rozdziale trzeciej części pracy, zatytułowanym *Nowy model funkcjonowania cysterskiego klasztoru*, przedstawiono dzieje opactwa od jego średniowiecznych początków, przez kryzys XVI w., po odnowę związaną z wprowadzaniem w życie trydenckiej reformy monastycyzmu. W kolejnym rozdziale pt. *Przemiany architektury* Autor opisał efekty prowadzonych w XVII i pierwszej połowie XVIII w. prac budowlanych zmierzających do modernizacji architektury zespołu klasztorowego oraz nadania mu reprezentacyjnego charakteru, zgodnego z nowymi funkcjami zreformowanego zgromadzenia.

W kolejnym rozdziale omówiono dedykowaną fundatorowi – księciu opolskiemu Władysławowi – kaplicę pw. Świętego Krzyża. Szczegółowo scharakteryzowano wyposażenie, którego program słowno-obrazowy upamiętniał fundatora oraz późniejszych dobrodziejów opactwa. Dalej znajdujemy informacje i krótkie charakterystyki wyposażenia kościoła: ołtarzy, ambony, kaplic (mariackiej i pw. św. Jana Nepomucena; szczególnie wiele uwagi poświęcono typowemu dla barokowej *pietas Austriaca* programowi dekoracji malarskiej pierwszej z nich).

Krótkie i ewidentnie wtórne w stosunku do wcześniejszych publikacji J. Gorzelika rozważania dotyczące klasztoru cysterskiego w Rudach zamyka podsumowanie poświęcone m.in. włoskim inspiracjom programu modernizacji wnętrz sakralnych. Uzupełnieniem tej części pracy jest omówienie architektury oraz wyposażenia pochodzącego z połowy XVII w. kościoła parafialnego pw. Michała Archanioła w Żernicy – parafii w dobrach opactwa rudzkiego.

Czwarta, niewątpliwie najbardziej interesująca i wnosząca najwięcej nowych informacji część książki, zatytułowana *Urbs fortitudinis*, poświęcona została Gliwicom. W rozdziale pierwszym pt. *Gliwickie dobra katedralne w dobie trydenckiej konfesjonalizacji* najpierw znajdujemy dane dotyczące statusu miasta, które w 1596 r. w praktyce uzyskało statusu wolnego miasta królewskiego oligarchicznie rządzonego przez patrycjat. Od spraw natury ustrojowo-prawnej Autor przeszedł do zagadnień wyznaniowych, rozwijając tezy Othmara Karzela o słabych wpływach reformacji w Gliwicach w XVI stuleciu⁷.

Bez szczegółowych badań trudno polemizować z tym poglądem, ale trzeba zwrócić uwagę na argumentację J. Gorzelika. Odwołuje się on do

⁷ Por. O. Karzel, *Die Reformation in Oberschlesien. Ausbreitung und Verlauf*, Würzburg 1979, Quellen und Darstellungen zur schlesischen Geschichte, Bd. 20.

dokumentu biskupa wrocławskiego i starosty generalnego Śląska Andreea Jerina z 1587 r., wydanego na prośbę rady miejskiej Gliwic. Analiza postanowień tego patentu pozwala stwierdzić, że mógłby być to ślad stosunkowo wczesnej inicjatywy konfesjonalizacyjnej. Jednak dokument nie może być uznany za dowód słabości czy nawet braku wpływów ewangelickich. Patent biskupi m.in. wylicza zachowania naganne. Zgodnie z zasadami krytyki źródła należałoby przyjąć, że potwierdza to występowanie zwalczanych praktyk, a w szczególności: przyjmowanie komunii pod dwiema postaciami, nieposłuszeństwo wobec proboszcza, posiadanie „kacerskich” książek i wizerunków, tolerowanie nieprawomyślnych wypowiedzi, lekceważenie postu, wreszcie posyłanie dzieci do szkół ewangelickich. Wbrew interpretacji Autora zdaje się to potwierdzać, że jeszcze w końcu lat osiemdziesiątych XVI w. katolickie władze miejskie czuły się zagrożone przez innowierców i szukały wsparcia u władz zwierzchnich.

Hipoteza o wczesnym zainicjowaniu akcji konfesjonalizacyjnej w Gliwicach jest interesująca, ale przy ocenie genezy dokumentu z 1587 r. należałoby wziąć pod uwagę możliwość wewnętrznych konfliktów w miejskiej społeczności lub po prostu inicjatywę władz biskupich. Należy przy tym pamiętać, że konsekrowany w 1586 r. biskup wrocławski Andreas Jerin, następca tolerancyjnego, związanego z dworem Maksymiliana II Martina Gerstmannna, był już duchownym nowego, „trydenckiego” typu i być może z jego gorliwością w początkach urzędowania wiązać trzeba powstanie dokumentu. Ciekawe wydają się za to ustalenia J. Gorzelika dotyczące aktywności i stosunkowo wysokiego poziomu intelektualnego miejscowego duchowieństwa, wyspecjalizowanego w zwalczaniu „herezji” (jezuici, franciszkanie-reformaci). Nie wydaje się jednak przekonujące doszukiwanie się źródeł antyprotestanckiego nastawienia mieszkańców Gliwic w odległej tradycji walk z husytami.

Kolejny rozdział *Pietas Mariana i Pietas Eucharistica jako filary tożsamości miasta* poświęcony został omówieniu refleksów katolickiej religijności mieszkańców Gliwic w XVII w. w sztuce. Autor rozpoczyna od historii o „cudownym ocaleniu” miasta w trakcie oblężenia przez wojska protestanckie w roku 1626. Nagrodą za stawienie oporu oddziałom Petera Ernsta von Mansfelda był nadany Gliwicom przez Ferdynanda II Habsburga herb z postacią Matki Boskiej, co ugruntowało tu podstawy maryjnej pobożności, podbudowując ją elementami *pietas Austriaca* oraz lokalnego patriotyzmu, czego wyrazem są uwzględnione przez Gorzelika fundacje: dwie monstrancje z 1687 r. i maryjna statua ulokowana w 1726 r. przy południowej elewacji ratusza.

W następnym rozdziale skoncentrowano się na wyposażeniu gliwickiego kościoła parafialnego pw. Wszystkich Świętych, a w szczególności – na datowanym na połowę XVII w. obrazie Matki Boskiej Śnieżnej oraz obrazie tzw. Siedmiu świętych ucieczek (ok. 1700 r.). Ten ostatni wizerunek jest zapewne śladem szerzenia na Śląsku nabożeństwa zainicjowanego w końcu XVII w. w Bawarii: wierni uciekali się pod opiekę Trójcy Świętej, Chrystusa,

Eucharystii, Matki Boskiej, archaniołów, świętych i dusz czyścowych. Autor nie pokusił się o ustalenie stopnia popularności tego kultu w Gliwicach, a niejasne, być może przypadkowe okoliczności, w jakich obraz ten trafił do tutejszego kościoła, nie wydają się dostatecznie uzasadniać poświęcanie mu uwagi. Rozważania na temat analogicznych przedstawień na Śląsku, w Wielkopolsce i na Morawach oraz informacje dotyczące nasilającej się w barokowej kulturze katolickiej wiary w czyściec luźno tylko wiążą się z tematem książki, podobnie jak, interesujące skądinąd, refleksje o materialnych świadectwach pobożności mieszkańców Gliwic (w postaci dewocjonaliów odnajdywanych przez archeologów na terenie cmentarza kościelnego).

Trzy ostatnie rozdziały w tej części pracy poświęcono kościołom pw. św. Jerzego w Ostropie, pw. św. Bartłomieja w Szobiszowicach oraz zespołu klasztornego franciszkanów-reformatów. Szczególnie wiele miejsca zajęły fragmenty dotyczące pierwszego z tych zabytków, pochodzącego z XVII w. murowano-drewnianego kościoła filialnego parafii Wszystkich Świętych w Gliwicach. Autor podjął tu próbę rekonstrukcji programu malarskiego wystroju, datowanego najpóźniej na koniec lat siedemdziesiątych XVII stulecia. Niezależnie od hipotez na temat inspiracji i związków z innymi przedstawieniami zbyt daleko idąca wydaje się supozycja, że elementy chrystologiczne pojawiły się tu dzięki braciom polskim, „których wpływy sięgały wschodnich obszarów Górnego Śląska” (s. 259).

Ostatnia, piąta część książki, czyli *Podsumowanie*, pozytywnie zaskakuje czytelnika tym, że Autor nie uległ powszechnej manierze, która polega na zebraniu i powtórzeniu sformułowanych wcześniej cząstkowych wniosków. Najbliżej tego ujęcia jest tu rozdział „*Górnośląska Bawaria*” *Oppersdorffów na tle artystycznych inicjatyw katolickiej szlachty górnośląskiej*. Już jednak rozdział drugi: *Protestancki patron katolickiej świątyni – koegzystencja, kooperacja, konfrontacja* zawiera rozważania nad problemem praktycznej koegzystencji przedstawicieli różnych wyznań na oficjalnie katolickim Śląsku. Niestety, uwagi sformułowane na niewiele ponad dwóch stronach druku uderzają powierzchownością i przede wszystkim brakiem kontekstu społeczno-historycznego. Podobnie lakoniczną formę ma poświęcony cysterskiemu opactwu w Rudach rozdział trzeci *Podsumowania*. Nieco obszerniejsze wnioski Autor sformułował na temat Gliwic, uznając miasto za interesujący przykład „świadomego kreowania katolickiej konfesyjnej tożsamości” już u schyłku lat osiemdziesiątych wieku XVI.

Ostatnią część rozprawy zamykają dwa rozdziały o ogólnym charakterze. W pierwszym: *Centrum i peryferie – Rzym i Wiedeń na Górnym Śląsku* omówiono problem relacji pomiędzy peryferiami a centrum określonego modelu kultury – w tym wypadku potrydenckiej kultury katolickiej promieniującej z centrum, czyli Rzymu, przez Wiedeń na peryferie, czyli Górny Śląsk. Ujęcie to wydaje się dyskusyjne, ponieważ „peryferyjność” Śląska – oczywiście z punktu widzenia Rzymu, Wiednia czy Monachium – wcale tak oczywista być nie musiała z innych punktów widzenia.

Ostatnie fragmenty pracy (*Tradycja i innowacja*) poświęcono rozważaniom na temat wagi elementów tradycji i modernizacji w sztuce religijnej Górnego Śląska epoki katolickiej konfesjonalizacji. Wychodząc od definicji sformułowanej przez Wolfganga Reinharda w 1995 r., Autor podkreśla przewagę w badanym materiale elementów tradycyjnych, często jednak przetworzonych i umiejętnie wkomponowanych w nowy, katolicki przekaz kulturowy. Tu też J. Gorzelik zajął stanowisko wobec wcześniej przywoływanej tezy Meinarda von Engelberga mówiącej o tym, że przed 1648 r. ofensywa propagandowa katolicyzmu prowadzona była przede wszystkim w zwartych katolickich społecznościach, czyli jej celem było nie „nawracanie”, lecz „utrwalanie w wierze”. Górnośląski materiał nie potwierdza tej tezy, co zresztą nie zaskakuje, bo zgodne jest z utrwalonym w literaturze poglądem badaczy problematyki reformacji i reformy katolickiej, kontrreformacji oraz procesów konfesjonalizacyjnych. Nie warto wyważać drzwi otwartych, ponownie polemizując z tezą von Engelberga, trzeba jednak przypomnieć, że w zależności od lokalnych uwarunkowań politycznych początki akcji kontrreformacyjnej i jej kontynuacji w postaci wysiłków na rzecz katolickiej konfesjonalizacji datowane są tradycyjnie na drugą połowę XVI w. i wyniki publikowanych w omawianej książce badań nie wnoszą do tej sprawy niczego nowego.

Przedstawiony równoległe ponad czterdzieści lat temu przez Heinza Schillinga oraz Wolfganga Reinharda paradygmat konfesjonalizacji wywołał żywą i długą dyskusję, w której rozważano nie tylko teoretyczne aspekty tej konstrukcji wyjaśniającej. W intencji obu niemieckich autorów zastąpić miała ona do cna zużyte koncepcje marksistowskie, ale także zastanawiano się nad możliwościami zastosowania jej w badaniach nad stosunkami wyznaniowymi poza szeroko pojętym obszarem Rzeszy Niemieckiej. Poważne wątpliwości budzi stosowanie paradygmatu konfesjonalizacji w badaniach nad stosunkami wyznaniowymi oraz relacjami państwo – kościoły w Europie Środkowo-Wschodniej, a więc i w Rzeczypospolitej szlacheckiej. Niestety, w polskiej historiografii dyskusja ta spotkała się ze stosunkowo niewielkim zainteresowaniem. Obie omówione wyżej prace zdają się potwierdzać tezę, iż we współczesnej polskiej praktyce badawczej paradygmat konfesjonalizacji pojawia się tylko w roli swego rodzaju etykiety (R. Kozyrski) lub redukowany jest do problematyki wcześniej już badanej jako przejaw tzw. kontrreformacji (J. Gorzelik).

Szczególnie w pierwszej z omawianych tu publikacji zastosowane przez R. Kozyrskiego podejście nie ma nic wspólnego z oryginalnym paradygmatem konfesjonalizacji pojmowanej jako proces prowadzący do homogenizacji wyznaniowej, a następnie modernizacji i wzmocnienia struktur władzy w europejskich państwach konfesyjnych, co ostatecznie prowadziło ku absolutyzmowi. Tak więc pamiętać trzeba, że „oryginalny” paradygmat konfesjonalizacyjny, zakładający, że efektem tych procesów powinno być wzmocnienie struktur i generalna modernizacja państwa, ma niewielką przydatność

wyjaśniającą w badaniach nad dziejami wyznaniowymi, politycznymi Rzeczypospolitej szlacheckiej. Mimo podejmowanych tu od początku XVII w. wysiłków nie udało się doprowadzić do pełnej wyznaniowej homogenizacji społeczeństwa ani do zainicjowania procesów modernizacyjnych. A więc w przypadku Rzeczypospolitej zamiast o konfesjonalizacji mówić należałoby raczej o pewnych elementach charakterystycznych dla tych procesów.

Prof. dr hab. Wojciech Kriegseisen, profesor w Instytucie Historii PAN. Prowadzi badania nad stosunkami wyznaniowymi w epoce nowożytnej oraz dziejami politycznymi XVIII w. E-mail: wojciechkriegseisen@gmail.com.