

Dariusz Piotrowiak
Uniwersytet Gdański

Przejawy sarmackiej religijności w relacjach cudzoziemców odwiedzających Rzeczpospolitą w XVIII wieku

Historyk idei Paul Hazard w monumentalnym studium *Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, kreśląc z rozmachem rozległą panoramę intelektualną oświecenia, ukazuje ową epokę jako okres powszechnej krytyki wszystkich dziedzin działalności intelektualnej i duchowej człowieka¹. Rewizjonistycznej ocenie poddane zostały również dogmaty chrześcijańskie i mistyczna duchowość barokowa. Na bazie sceptycznego dystansu wobec tych wartości kształtowały się poglądy materialistyczne, deistyczne, ateistyczne oraz libertyńskie. Jak stwierdził Pierre Chaunu, w duchu diagnoz Hazarda, osiemnastowieczna „Europa cierpi na odwrót od eschatologii [...]. Odtąd mobilizuje się wszystkie siły, aby urządzić Ziemię na krótkie trwanie trochę przedłużonego życia”². Tymczasem, kiedy umysły mieszkańców Europy Zachodniej zwróciły się ku sprawom doczesnym, w Rzeczypospolitej wciąż żywe i rozpowszechnione pozostawały tradycje religijności barokowej.

O stosunku szlachty sarmackiej do wiary chrześcijańskiej napisano wiele³. Dorobek naukowy dotyczący tego zagadnienia zwięzłe i niezmiernie trafnie podsumował Jacek Kowalski:

z prac wielu historyków [...] – choćby Zbigniewa Kuchowicza, Janusza Tazbira – wygląda dość ponury obraz duchowego życia naszych przodków. Ich religijność miała być wprawdzie bujna,

¹ Zob. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, tłum. H. Suwała, wstęp S. Pietraszko, Warszawa 1972, s. 23–30.

² P. Chaunu, *Cywilizacja wieku oświecenia*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1989, s. 252.

³ Należy tu wymienić szkic Zbigniewa Kuchowicza *Obyczaje religijne*, w: tegoż, *Obyczaje i postacie Polski szlacheckiej XVI–XVIII wieku*, Warszawa 1993, s. 220–256; tenże, *Kościół a obyczajowość*, w: tegoż, *Obyczaje staropolskie XVII–XVIII wieku*, Łódź 1975, s. 99–131. Na uwagę zasługuje też syntetyczny tekst Janusza Tazbira *Religijność szlachecka*, w: tegoż, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit – upadek – relikty*, Warszawa 1978, s. 104–130. Z nieco większym dystansem należy podejść do konstatacji Jana Stanisława Bystronia, zawartych w pracy *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce, wiek XVI–XVIII*, t. 1, Warszawa 1976, s. 294–349.

lecz płytka, skutkująca formą, a nie pogłębioną duchowością i wyższą moralnością, czyli, chciałoby się rzec – faryzejska, ograniczona do pilnie przestrzeganych gestów, zwyczajów, obrzędów⁴.

Tę jednostronną diagnozę warto skonfrontować ze spostrzeżeniami cudzoziemców, odwiedzającymi Rzeczpospolitą w XVIII stuleciu, zawartymi w ich pamiętnikach i relacjach z podróży. Reprezentatywnego materiału źródłowego dostarcza publikacja *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców* opracowana przez Wacława Zawadzkiego. O jej wartości decyduje fakt, że jest to, jak stwierdza Mieczysław Klimowicz, „największy i prawie kompletny” zbiór źródeł tego rodzaju⁵. Teksty te zostały dotychczas przez badaczy sarmackiej religijności wyzyskane jedynie w stopniu marginalnym. Nie brak w nich, co prawda, uproszczeń, uogólnień i deprecjonujących sądów dotyczących mieszkańców Rzeczypospolitej – wymienione cechy świadczą o uprzedzeniach autorów, wychowanych i ukształtowanych przez zachodnioeuropejski model kultury. Nie przekreśla to jednakże wartości poznawczej pamiętników – zawarte w nich spostrzeżenia, choć formułowane z perspektywy hegemonu kulturowego, nie są pozbawione istotnego waloru – dystansu wobec opisywanego zjawiska. Należy jeszcze zaznaczyć, że niniejsza praca dotyczyć będzie jedynie kwestii religijności polskiej szlachty. W poniższych rozważaniach pominięto niemalże całkowicie problem pobożności przedstawicieli stanu chłopskiego, sygnalizując go jedynie pokrótce tam, gdzie mowa o praktykach wspólnych dla obu grup społecznych. Nie było ponadto potrzeby skupiać się na mieszczanach – cudzoziemcy nie zauważyli, by mieszczańska obyczajowość w sferze religijnej odbiegała od szlacheckiej.

Jak się okazuje, scharakteryzowane pokrótce wnioski z badań współczesnych historyków znajdują w relacjach obcokrajowców całkowite potwierdzenie. Niemiecki podróżnik Johann Joseph Kausch, żywo zainteresowany sprawami religijności i moralności Sarmatów, w swoim *Wizerunku narodu polskiego* tak opisuje przedstawiciela szlacheckiej braci:

Pobożność naszego starca jest tak wielka, że nie wybaczyłby on sobie, gdyby miał któregoś powszedniego dnia opuścić mszę; jest kolatorem wielu kościołów, godzinami leży krzyżem w kościele; prócz tego odmawia on kilkakrotnie w ciągu dnia różaniec; w dniu postne zawsze krasie potrawy olejem; mimo to jego okrucieństwo w stosunku do poddanych, surowość dla służby, jego interesowność jako sędziego w grodzie ściągnęły na niego niechęć wszystkich jego znajomych⁶.

Cudzoziemiec utrzymuje, iż powtarza zasłyszaną od swego rodaka charakterystykę polskiego szlachcica, którą ów Niemiec miał poznać z ust swego

⁴ J. Kowalski, *Niezbędnik Sarmaty poprzedzony Obroną i Uświetnieniem Sarmacji Obojej. Pieśni, dумы, polonezy*, Poznań 2006, s. 23.

⁵ M. Klimowicz, *Oświecenie*, wyd. 8, Warszawa 2002, s. 516.

⁶ J.J. Kausch, *Wizerunek narodu polskiego*, tłum. W. Zawadzki, w: *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*, wstęp i oprac. W. Zawadzki, t. 2, Warszawa 1963, s. 282. Wacław Zawadzki dostrzega podobieństwo tej charakterystyki do opisów zawartych w satyrach Krasickiego i Naruszewicza (zob. tenże, *Wstęp*, w: *Polska stanisławowska...*, t. 1, Warszawa 1963, s. 12).

znajomego. Obcokrajowiec, pracując jako lekarz na ziemiach polskich, miał dość okazji, by doskonale poznać obyczajowość ich mieszkańców i nie musieć korzystać z relacji zasłyszanych. Wydaje się więc, że Kausch opisuje nie postać rzeczywistą, lecz, w duchu filozofii herderowskiej, tworzy pewien uniwersalny typ reprezentujący postawę i zespół cech właściwych, zdaniem autora, ogółowi sarmackiego społeczeństwa. Na potwierdzenie swoich poglądów podróżnik podaje szereg przykładów, wśród których pojawia się między innymi wzmianka o szlachciankach, których zachowanie kojarzy się z postępowaniem bohaterki bajki Krasickiego *Dewotka*: „Wytworne panie leżą godzinami krzyżem w kościele na brudnej posadzce i kiedy się taką pobożniśię poprosi o kilka groszy na lekarza dla jednego z poddanych, to najczęściej trzeba poświęcić wiele trudu, aby ją na to namówić”⁷.

U źródeł powierzchownego traktowania praktyk religijnych i bigoterii stoi, według Kauscha, jezuickie wychowanie, któremu za młodu poddana została większość szlachty⁸. Cudzoziemiec uważa, że przyzwyczajanie młodzieńców do odmawiania długich modlitw w języku łacińskim, zanim jeszcze zaczną posługiwać się nim swobodnie, prowadzi do zlekceważenia fundamentalnej kwestii rzeczywistego duchowego nastawienia modlącej się osoby⁹.

Kausch piętnuje też nadmierne obnoszenie się z przedmiotami kultu religijnego, co jest w jego odczuciu kolejnym przejawem właściwej Sarmatom dewocji:

Do znamion polskiej bigoterii można zaliczyć również rozmaite wisiorki, które prawdziwy Polak nosi na piersi. Nie zadowolony się szkaplerzem, ale na gołej piersi nosi zazwyczaj jeszcze metalowy medalion z wizerunkiem Marii Panny, a często ponadto płaski krzyżyk metalowy albo inny produkt spekulacyjnych pomysłów duchowieństwa. Pobożny pocałunek, który Polak składa na tych drobnych przedmiotach jako wyraz swej dewocji, jest tym

⁷ Tamże, s. 283.

⁸ Tamże, s. 284. Należy podkreślić, że Kausch w swych diagnozach stara się uniknąć jednostronności. Deklaruje, że nie zamierza obarczać jezuitów za wszystkie narodowe wady, wśród których wymienia brak wrażliwości na problemy poddanych, a niekiedy okrucieństwo wobec nich, niedoskonałości systemu sądowniczego i „brak wierności”, czyli zapewne nieuczciwość i brak autentycznej pobożności (zob. tamże, 286–287). Nie zmienia to jednak faktu, że Niemiec zdaje się darzyć jezuitów wyraźną niechęcią, a swoją krytykę rozszerza ponadto na innych przedstawicieli duchowieństwa Rzeczypospolitej. Píše bowiem: „Większość proboszczów, a także olbrzymia większość mnichów pogrążona jest w tak barbarzyńskiej ciemności, że każdy, kto ma wyrobione pojęcie o tym, jaki powinien być nauczyciel religii, odwraca się na ich widok z niechęcią [...]. Mówię tutaj o regule, nie o wyjątkach, gdyż także i wśród mnichów tu i tam miałem sposobność poznać uczonych ludzi” (tamże, s. 320). Zarzut ten nie wydaje się pozbawiony słuszności. Krytyki duchowieństwa nie brakuje też w rodzimej literaturze epoki, a jej najbardziej reprezentatywnymi przykładami są *Monachomachia* Ignacego Krasickiego i *Organy* Tomasa Kajetana Węgierskiego. Kausch, jak widać, stara się też zbyt nie uogólniać. Ponadto w innym miejscu *Wizerunku* przychylnie pisze o zakonie pijarów: „Zakonem najbardziej uczonym są pijarzy. Prowadzą oni gdzieniegdzie szkoły, a mogą się poszczycić tym, że jest wśród nich wielu zdolnych ludzi” (tamże, s. 327).

⁹ Tamże, s. 284.

bardziej dziwny dla cudzoziemca, skoro [...] wie on, że ten pobożniś wcale nie jest cnotliwym bohaterem, że nie radziłbym żadnej dziewczynie, nawet przez kwadrans, pozostać z nim sam na sam¹⁰.

Z przytoczonego powyżej fragmentu, spuentowanego gorzką uwagą, wyłania się jeszcze jedna, dotychczas niewspomniana, a niezwykle istotna cecha sarmackiej religijności – wszystkim pobożnym praktykom religijnym w dawnej Rzeczypospolitej towarzyszyła bogata oprawa gestów. Wspomniany przez Kauscha pocałunek złożony na medaliku stanowił przejaw prywatnej religijności szlachcica, ale podobną tendencję można było zaobserwować podczas uroczystości liturgicznych, co zauważył Francuz Jacques-Henri Bernardin de Saint-Pierre: „W kościele Polacy zdradzają wielką gorliwość w praktykach pobożnych. Leżą krzyżem, biją się z rozmachem w piersi. Są bardzo pobożni”¹¹.

Przywiązanie do zewnętrznych form okazywania religijności i upodobanie Polaków do ceremonii podkreśla również Niemiec Johann Erich Biester. Podziela on także krytyczne opinie Kauscha dotyczące duchowieństwa:

Polacy, na ogół lubujący się w ceremoniach, są – zwłaszcza w głębi kraju – silnie przywiązani do zewnętrznych form religijnych. Codzienne kontakty z mnichem, którego każdy szlachcic ma na swym dworze, niewiele się pewnie przyczyniają do szerzenia oświaty¹².

Podróżnik miał zresztą okazję przekonać się o tych cechach sarmackiej pobożności osobiście. W niewielkiej miejscowości nieopodal Poznania obserwował bowiem procesję zorganizowaną najprawdopodobniej ku czci świętego Stanisława¹³, którą mylnie utożsamiał z uroczystościami kanonicznymi nowego świętego. Opisał ją w następujący sposób:

Właśnie kiedy jechałem do miasta, aby je obejrzeć, napotkałem na przedmieściach już wczesnym popołudniem rozkrzyczany tłum kobiet niosących chorągwie i chłopów, którzy mieli wziąć udział w procesji. [...] Na wszystkich przyległych ulicach zebrały się tłumy ludzi, a tu i ówdzie widać było opasane wstęgami i bogato przystrojone kwiatami kobiety niosące chorągwie. [...] Część wiernych niosła płonące gromnice. Przodem szły kobiety i tłum, dalej duchowieństwo: najpierw bernardyni [...], potem karmelici itd.; najstarszy z kanoników śpiewał litanie do nowego rozdawcy łask niebiańskich. Puste i gorszące widowisko! Brał w nim udział jedynie głupi i odrażający motłoch¹⁴.

¹⁰ Tamże, s. 285–286.

¹¹ J.H. Bernardin de Saint-Pierre, *Podróż po Polsce*, tłum. W. Zawadzki, w: *Polska stanisławowska...*, t. 1, s. 204.

¹² J.E. Biester, *Kilka listów o Polsce*, w: *Polska stanisławowska...*, t. 2, s. 232. Niemiec obwinia ponadto księży katolickich za podsycanie wrogości wobec wyznawców protestantyzmu. Dla uzasadnienia tego oskarżenia cudzoziemiec wkomponował w treść zapisków anegdotę o eksjezuicie, który nie pozwolił przerwać mszy, by pomóc wzywającym pomocy innowiercom w gaszeniu pożaru (tamże, s. 203–204).

¹³ Ten wniosek zaczerpnięty został z przypisu W. Zawadzkiego (zob. tamże, s. 200). Biester przebywał na ziemiach polskich w maju i czerwcu 1791 r. (zob. W. Zawadzki, *Wstęp...*, s. 41), były to więc najprawdopodobniej uroczystości ku czci św. Stanisława ze Szczepanowa, którego wspomnienie liturgiczne przypada na 8 maja.

¹⁴ Tamże, s. 200–201.

Co prawda, Biester nie wymienia szlachty jako uczestników uroczystości, wolno jednak z dużym prawdopodobieństwem twierdzić, że przedstawiciele braci herbowej również brali w niej udział. Ponadto religijność ludowa pokrywała się w dużym stopniu ze szlachecką¹⁵. W związku z tym można z całą pewnością uznać, że upodobanie w ceremoniach, charakteryzujących się bogatą oprawą wizualną, było właściwe nie tylko dla chłopstwa, ale także dla ich panów. W przytoczonym fragmencie uderza niezwykle surowa ocena zjawiska – hałaśliwa, demonstracyjna forma uroczystości wyraźnie razila cudzoziemca¹⁶.

Z podobną dezaprobatą spotkała się sytuacja, jakiej świadkiem był Kausch uczestniczący w nabożeństwie w krakowskim kościele Mariackim. Obiektem krytyki Niemca stało się nadmierne – jego zdaniem – kropienie wodą święconą. Podróżnik w *Opisie podróży ze Śląska do Krakowa* tak wyraża swoje oburzenie:

Nawet na Śląsku, zaliczanym w Niemczech do najmniej kulturalnych ziem, nigdzie nie zdarzyło mi się widzieć, żeby na modlących się spadała naraz taka obfita kaskada wody. Jeżeli nie można zaniechać całkowicie owej ceremonii, to należałoby przynajmniej kropienie ograniczyć do kilku kropel, aby nie stawiać w przykrym położeniu porządnie ubranego człowieka. Tłoczenie się ludzi w tym celu, aby ich dobrze skropiono, świadczy o tym, że prosty człowiek hołduje zasadzie niedopuszczalnej z teologiczno-katolickiego punktu widzenia: im więcej, tym lepiej. Czyż nie należy przeciwdziałać takim śmiesznościom?¹⁷

Ekspresja i niezwykle rozwinięta wizualna oprawa nabożeństwa, charakteryzującego się szczególnie rozbudowaną sferą gestów, potępiane przez cudzoziemców, były po Soborze Trydenckim zjawiskiem zwyczajnym w całej Europie¹⁸. Mimo to jednak zjawisko teatralizacji liturgii na ziemiach polskich musiało być wyjątkowo nasilone, skoro już w XVII stuleciu uderzało ono cudzoziemców swoją osobliwością. Fryzyjczyk Ulryk Werdum, przebywający na ziemiach Rzeczypospolitej w latach 1670–1672, odnotował, że:

Polacy, wyznający religią rzymskokatolicką, są tak gorliwymi papistami, jak chyba Hiszpanie lub Irlandczycy, a w nabożeństwie swym więcej zabobonni niż pobożni. Kiedy się modlą lub

¹⁵ Taką tezę stawia J. Tazbir, dz. cyt., s. 120.

¹⁶ Należy zaznaczyć, że z ogólną niechęcią Biestera do rzymskokatolickich duchownych i praktyk religijnych związanych z tym właśnie obrządkiem kontrastuje wyraźnie przychylna opinia podróżnika o jego rodakach wyznania protestanckiego: „Przed wszystkim jednak osiedlili się w Polsce Niemcy, jako najbliżsi sąsiedzi. Przywieźli oni ze sobą niejedyn dobry pomysł, między innymi zaprowadzili religię protestancką” (J.E. Biester, *Kilka listów...*, s. 229). Fakt, iż Niemiec był gorącym zwolennikiem hegemonii protestantyzmu w Prusach (zob. J.I. Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights 1750–1790*, Oxford 2011, s. 742) rzuca istotne światło na jego krytyczne wypowiedzi dotyczące sarmackiego modelu pobożności, zupełnie odmiennego od dysydenckiego.

¹⁷ J.J. Kausch, *Opis podróży ze Śląska do Krakowa*, tłum. W. Zawadzki, w: *Polska stanisławowska...*, t. 2, s. 369–370.

¹⁸ M. Bogucka, *Gest w kulturze szlacheckiej*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1981, nr 26, s. 7. O roli gestu w kulturze dawnej Rzeczypospolitej pisze także H. Dziechcińska, *Ciało, strój, gest w czasach renesansu i baroku*, Warszawa 1996.

mszy słuchają, chrapią lub charkają, wzdychając tak, że z daleka ich już słyszeć, upadają na ziemię, biją głową o mur i ławki, uderzają sami siebie w twarz i wyprawiają inne w tym rodzaju dziwactwa, z których się papiści z innych narodów naśmiewają¹⁹.

Należałoby postawić pytanie, co wpłynęło na rozwój i utrwalenie tak osobliwych form wyrażania pobożności na ziemiach polskich. Maria Bogucka przyczyn istotnej roli gestu w sarmackim życiu religijnym upatruje w specyficznej sytuacji kulturowej Rzeczypospolitej, w której na katolicyzm oddziaływały między innymi wpływy prawosławia i innych kultów, swobodnie wyznawanych w wielonarodowym państwie²⁰. Badaczka zauważa także istnienie ogólnej barokowej tendencji do ekspresjonizmu²¹. Nie sposób nie zgodzić się z tymi tezami. Niemniej jednak wydaje się, że spośród wymienionych przez Bogucką czynników w sposób szczególny podkreślić należałoby przede wszystkim niebagatelną rolę wzorców chrześcijaństwa wschodniego. Liturgia prawosławna zdecydowanie chętniej niż rzymskokatolicka korzysta z bogactwa gestów o rozbudowanej i złożonej symbolice. Tymczasem obrzędy chrześcijaństwa łacińskiego operują przede wszystkim przekazem werbalnym. Spostrzeżenie to można zresztą uogólnić: cała kultura Wschodu, w przeciwieństwie do logocentrycznej cywilizacji Europy Zachodniej, opiera się w znacznie większym stopniu na ekspresji komunikatów niewerbalnych. Wolno sądzić, że szlachcie sarmackiej bliżej było w tym względzie do wschodniego kręgu kulturowego, co tłumaczy potrzebę mnożenia widzialnych znaków obrazujących ponadzmysłową rzeczywistość. Teza ta wyjaśnia ponadto niechęć cudzoziemców z zachodniej części starego kontynentu do sarmackich praktyk religijnych.

Kolejnym powodem, dla którego obcokrajowcy krytycznie podchodzili do zaobserwowanych przejawów szlacheckiej pobożności, był też z pewnością synkretyzm oficjalnych obrzędów kościelnych oraz praktyk magicznych i zabobonów, a także śladów ludowego folkloru o pogańskiej proveniencji²². Zauważa tę tendencję Kausch. „Konstruując” swój uniwersalny typ polskiego szlachcica, stwierdza między innymi, że „pełen był przesądów”²³. Istotny kontekst dla wzmianki Niemca stanowić może wyjątek ze wspomnień Franciszka Karpińskiego:

Ojciec nasz słyszał, jak św. Józef z obrazu swego, który był w izbie, wymówił to słowo: „Cnota!” Widział w wigilię Bożego Narodzenia także po północy Najświętszą Pannę na niebie w złotym robionie, widział upiora; pokazywał nam wielu włóczących się opętanych przez diabła; powiadał wiele historii o zczarowanych ludziach i urodzajach; o zapisujących się diabłom; o czarownicach na Łysą Górę na ożogu kominem wylatujących. [...] Wierzył ślepo przepowiedaniom, pod jaką planetą kto się urodził; a Cyganki włóczące się i wróżące z rąk, z oczu,

¹⁹ *Pamiętnik Ulryka Werdum*, tłum. K. Liske, w: *Cudzoziemcy o Polsce. Relacje i opinie*, t. 1, wybór i oprac. J. Gintel, Kraków 1971, s. 296.

²⁰ Zob. M. Bogucka, dz. cyt., s. 7.

²¹ Tamże, s. 5.

²² Zob. J.S., Bystroń, dz. cyt., t. 1, s. 304.

²³ J.J. Kausch, *Wizerunek...*, s. 281.

z fasonów na stół rzuconych albo z wosku roztopionego i wylanego na wodę – najchętniej w domu przyjmował²⁴.

Ten często przywoływany w literaturze przedmiotu fragment nie jest odosobnionym świadectwem omawianego zjawiska. Również Julian Ursyn Niemcewicz w partiach *Pamiętników czasów moich*, poświęconych okresowi dzieciństwa, odnotowuje, że: „Towarzysz jeden zaprzysiął, iż widział Matkę Boską w obłokach zstępującą z nieba na przyjęcie duszy ks. Obłoczyńskiego”²⁵. W innym miejscu autor *Śpiewów historycznych* wspomina o śmiertelnie przerażonym chłopcu służebnym, głęboko przekonanym, iż ukazał mu się zmarły dziadek Niemcewicza, prosząc o modlitwę²⁶. Zaznacza też, że „Często i z innych stron przychodziły wiadomości o strachach i pokazywaniach się umarłych”²⁷.

Zbigniew Kuchowicz próbuje w sposób racjonalny wyjaśnić tego typu świadectwa. Zauważa, że historycy piszą o kryzysie wojennym i plagach z połowy XVII w., co miałyby wpłynąć na ogólne obniżenie się poziomu umysłowego i wzrost wiary w czary i zabobony. Nie bez znaczenia byłyby także uwarunkowania psychologiczne ówczesnych ludzi: kompleksy i frustracje, które nasilały się pod wpływem określonej historycznej sytuacji. Badacz wspomina także o możliwości chorobowego podłoża nadprzyrodzonych wizji spowodowanych histerią, a także o dużej podatności ludzi epoki na wszelkiego rodzaju sugestie i autosugestie²⁸. Współcześnie odchodzi się jednakże od opisywania nadprzyrodzonych doświadczeń w kategoriach wartościujących, nie tłumacząc ich zaburzeniami psychicznymi, ale określoną wizją postrzegania rzeczywistości, w której możliwość kontaktu z Bogiem i innymi bytami duchowymi poprzez niezwykle wydarzenia mieściła się w granicach prawdopodobieństwa²⁹.

Rozważania nad problematyką szlacheckiej religijności widzianej oczami cudzoziemców byłyby niepełne bez omówienia ich stosunku do sarmackiego mitu Rzeczypospolitej jako „przedmurza chrześcijaństwa”. Był to, jak pisze Janusz Tazbir, jeden z trzech dogmatów, na którym opierał się stosunek braci herbowej do innych państw³⁰. W myśl tej koncepcji historiozoficznym sensem istnienia państwa polskiego miała być obrona Europy od południa przed inwazją turecką i tatarską, a od wschodu – przed „schizmatycką”, bo prawosławną, Rosją³¹. W ramach tego mitu szczególnie doniosłe znaczenie

²⁴ F. Karpiński, *Historia mego wieku i ludzi, z którymi żyłem*, oprac. R. Sobol, Warszawa 1987, s. 26–27.

²⁵ J.U. Niemcewicz, *Pamiętniki czasów moich*, wstęp i oprac. J. Dihm, t. 1, Warszawa 1957, s. 38.

²⁶ Tamże, s. 41.

²⁷ Tamże.

²⁸ Z. Kuchowicz, *Obyczaje religijne...*, s. 227–228.

²⁹ Zob. J. Krocak, „Jeśli mię wieźdźba prawdziwa uwodzi...”. *Prognostyki i znaki cudowne w polskiej literaturze barokowej*, Wrocław 2006, s. 10–12.

³⁰ J. Tazbir, dz. cyt., s. 139–140.

³¹ Tenże, *Polska przedmurzem Europy*, Warszawa 2004, s. 116.

nadano w Rzeczypospolitej wiedeńskiemu zwycięstwu Jana III Sobieskiego nad Turcją w 1683 r. Świadczą o tym na przykład utwory *Dzieło Boskie albo Pieśni Wiednia wybawionego* oraz *Psalmodya polska* Wespazjana Kochowskiego. Skoro idea przedmurza w tak znaczący sposób organizowała sarmackie postrzeganie własnej roli w Europie, warto prześledzić, w jaki sposób odnoszą się do niej cudzoziemcy, a najprościej będzie to uczynić poprzez przyjrzenie się opiniom dotyczącym właśnie odsieczy wiedeńskiej.

Co znamienne, w analizowanych na potrzeby niniejszej pracy tekstach źródłowych sądy na ten temat występują niezwykle rzadko i charakteryzują się uderzającą lapidarnością. Wyjątkiem są zapiski Anglika Nathaniela Williama Wraxalla, który formułuje dość przychylną ocenę Jana III Sobieskiego. Podróżnik przytacza powszechne w Polsce opinie, że monarcha swoją odsieczą przyczynił się do umocnienia pozycji państwa, które w późniejszych latach miało stać się jednym z zaborców³². Dodaje też jednakże szereg pochwał monarchy, stwierdzając, że Sobieski dzięki zwycięstwu pod Wiedniem:

Stał się obrońcą cywilizacji, chrześcijaństwa i Europy. Jako taki godny jest czci i poważania bez względu na to, czy należycie dbał o przyszłe korzyści swych poddanych. [...] W żadnym okresie swej historii od wygaśnięcia dynastii Jagiellonów Polska nie cieszyła się tak wielkim uznaniem jak za jego panowania³³.

Pozytywną opinię na temat Sobieskiego, choć nie zabrakło w niej zarzutu zbytnej uległości wobec małżonki, odnaleźć można także w zapiskach rodaka Wraxalla, Williama Coxe'a. Co ciekawe, autor nie skupia się zbyt wiele na kwestiach związanych z mitem przedmurza, odnotowując jedynie wśród długiej listy zasług monarchy „zwycięstwo pod Chocimiem, odzyskanie Ukrainy, kilkakrotne pobicie Turków i Tatarów i odsiecz wiedeńską”³⁴. Jeszcze bardziej lakoniczną wzmiankę na temat wydarzeń roku 1683 formułuje Niemiec Johann Erich Biester, ograniczając się do określenia Sobieskiego „wybawcą Wiednia i pogromcą Turków”³⁵. Z kolei Szwajcar Johann Bernoulli w ogóle nie wymienia jakichkolwiek zasług Sobieskiego, nazywając go po prostu „wielkim królem”³⁶.

Wyniki tej obserwacji potwierdzają spostrzeżenia Janusza Tazbira, który stwierdza, że początkowa euforia po wiedeńskim zwycięstwie szybko ucichła:

Uczciwszy Wiedeń, Europa zajęła się czymś innym, tym bardziej, iż po nim nastąpiły dalsze klęski Wysokiej Porty (Mohacz: 1687, Santa: 1697) [...]. Od schyłku XVII wieku Turcja zaczęła kolejno tracić zdobyte poprzednio obszary, by pod koniec następnego stulecia stać się „chorym człowiekiem” Europy³⁷.

³² N.W. Wraxall, *Wspomnienia z Polski*, tłum. H. Krahelska, w: *Polska stanisławowska...*, t. 1, s. 545.

³³ Tamże, s. 546.

³⁴ W. Coxe, *Podróż po Polsce*, tłum. E. Suchodolska, w: *Polska stanisławowska...*, t. 1, s. 668.

³⁵ J.E. Biester, *Kilka listów o Polsce*, w: *Polska stanisławowska...*, t. 2, s. 218.

³⁶ J. Bernoulli, *Podróż po Polsce*, tłum. W. Zawadzki, w: *Polska stanisławowska...*, t. 1, s. 404.

³⁷ J. Tazbir, *Polska przedmurzem...*, s. 113.

Na scenie politycznej starego kontynentu doszło ponadto do innych istotnych zmian. Chanat Krymski zrezygnował z polityki ekspansywnych najazdów, a Rosja zacieśniła swe kontakty z państwami Europy Zachodniej³⁸. Ponadto, dzięki wprowadzeniu aprobowanych przez osiemnastowiecznych myślicieli rządów absolutyzmu oświeconego i realizacji szeregu reform wewnętrznych, państwo to stało się wpływowym mocarstwem³⁹. Jednocześnie spadało znaczenie polityczne Rzeczypospolitej, oskarżanej o anarchię i fanatyzm religijny, a słabnące i nie do końca suwerenne państwo nie było zdolne nawet pretendować do roli przedmurza⁴⁰. Zresztą idea ta i tak przynajmniej od połowy XVII stulecia stopniowo stawała się anachronizmem, ponieważ podziały wyznaniowe zaczęły wyraźnie tracić na znaczeniu, ustępując nowej antytezie: człowieka cywilizowanego (rozumianego jako Europejczyk) i barbarzyńcy⁴¹. Jak pisze Tazbir, „Polska ogłosiła się tarczą wspólnoty chrześcijańskiej w momencie, gdy wspólnota ta przestała już faktycznie istnieć”⁴². W takich warunkach mit przedmurza mógł stanowić jedynie szkodliwy fantazmat, który zrodził poczucie krzywdy wobec krajów Europy Zachodniej, kiedy wykazały się obojętnością na rozbiory Rzeczypospolitej⁴³.

Wydarzeniem nierozzerwalnie związanym z sarmackim pojmowaniem religijności niewątpliwie okazała się konfederacja barska. Był to zbrojny związek szlachty, utworzony w 1768 r. przeciwko wpływom rosyjskim w Rzeczypospolitej i królowi Stanisławowi Poniatowskiemu, mający na celu obronę sarmackiego republikanizmu z jego naczelną ideą wolności⁴⁴. W niniejszych rozważaniach uwaga skupia się jedynie na religijno-wyznaniowym tle wydarzeń związanych z konfederacją. Jest to kontekst niezwykle istotny, jako że w akcie założycielskim związku szlachty, obok sformułowań dotyczących dążeń niepodległościowych, pojawiła się też wzmianka o obronie wiary katolickiej. Punktem zapalnym okazała się natomiast tak zwana sprawa dysydentów. Już w czasie bezkrólewia po panowaniu Augusta III Rosja, przy poparciu Prus, Danii i Szwecji, wystąpiła z żądaniem ulg dla innowierców. Sprawę tę wyciszono i powrócono do niej dopiero w 1766 r., ale tym razem żądania okazały się znacznie bardziej dobitne: domagano się formalnego równouprawnienia protestantów i dyzunitów z katolikami, co było nie do przyjęcia dla konserwatywnej szlachty katolickiej. Rzeczpospolita stanęła u progu wojny domowej, a to z kolei stało się wyśmienitą okazją dla ambasadora rosyjskiego Repnina do silniejszej ingerencji w sprawy polskie. Spośród jego działań najgłośniejszym echem odbiło się słynne porwanie senatorów w 1767 r.

³⁸ Tamże, s. 113–114.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 115–116.

⁴² Tamże, s. 207.

⁴³ Por. tamże, s. 134.

⁴⁴ Zob. J. Maciejewski, *Konfederacja barska*, w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, red. J. Bachórz, A. Kowalczykova, Wrocław 1991, s. 421.

Cudzoziemcy skupiali się z reguły przede wszystkim na politycznych konsekwencjach wydarzeń poprzedzających zawiązanie konfederacji barskiej i późniejszym przebiegu działań zbrojnych. Szeroko opisywane, komentowane i wspomniane było zwłaszcza wprowadzenie Stanisława Augusta Poniatowskiego⁴⁵. Anglik William Coxe, sugerując się relacjami Wraxalla, określa nawet ten wypadek dosadniej: jako „próbę zabójstwa króla dokonaną przez konfederatów”⁴⁶. Autor pozostał też bardzo wyczulony na religijny kontekst wydarzeń⁴⁷. Z wyraźną niechęcią odnosi się do działań wojennych rozgrywających się w latach 1768–1772, mówiąc o „wielu aktach okrucieństwa i zemsty, jakie wyróżniają i zniesławiają ten okres historii Polski”⁴⁸. Diagnozy te stają się jeszcze bardziej gorzkie w sąsiedztwie poprzedzających je opisów wojsk konfederackich, niezadowolonych z ulg przyznanych dysydentom:

Niesiono sztandary obliczone na rozbudzenie zapału wśród ludu; na jednych z nich widniały wizerunki N. M. Panny i Dzieciątka Jezus, na innych orzeł polski z rozpostartymi skrzydłami i hasła: „Zwycięstwo albo śmierć” lub „Za wiarę i wolność”. Niektóre chorągwie ozdobione były czerwonym krzyżem, pod którym znajdował się napis: „Symbol zwycięstwa”. Prości żołnierze konfederacji nosili, jak dawni krzyżowcy, krzyż naszyty na płaszczach⁴⁹.

Wszystko wskazuje na to, że Coxe miał świadomość, iż mimo szlacheckich haseł patriotyzmu i obrony wiary chrześcijańskiej, konfederatom towarzyszyły także pobudki mniej chlubne. Z dezaprobatą pisał o nich Franciszek Karpiński, który sam zrezygnował z wstąpienia w szeregi barzan:

Czas to był, w którym i ja, [...] miałem się przyłączyć do nich i już w tym celu zrobiłem był przygotowania. Ale widząc największą między nimi niesforność, pijaństwa i rabunki –

⁴⁵ Wspominają to wydarzenie między innymi J. Bernoulli (*Podróż po Polsce...*, s. 422) oraz N.W. Wraxall (*Wspomnienia...*, s. 517–527).

⁴⁶ W. Coxe, *Podróż po Polsce...*, s. 571.

⁴⁷ Świadomość religijnych uwarunkowań zawiązania konfederacji barskiej wykazał także Anglik Joseph Marshall. Podróżnik przytoczył w swym dzienniku fragment listu polecającego od hrabiego Sellerina, który stanowił dla niego ważne źródło wiedzy o sytuacji na ziemiach Rzeczypospolitej: „Polska jest podzielona na dwie wielkie partie: rzymskokatolicką i protestancko-prawosławną. Pierwsza (jak we wszystkich innych krajach Europy) od wieków nie przepuściła żadnej sposobności uciskania drugiej i pozbawienia jej wolności wyznania, do której ma prawo zgodnie z konstytucją tego kraju. Ucisk i bezprawie stały się powodem licznych konfederacji szlachty wyznania protestanckiego i prawosławnego [...]. Do protestu tego przyłączyły się natychmiast inne, prawie w całym królestwie [...], a z drugiej strony wszędzie powstawały konfederacje szlachty rzymskokatolickiej, która na dodatek zgodnie uznała każdego, kto nie należał do jej stronnictwa, za wroga państwa” (J. Marshall, *Podróż przez Polskę*, tłum. W. Zawadzki, w: *Polska stanisławowska...*, t. 1, s. 316). Co ciekawe, wydaje się, że angielscy podróżnicy w porównaniu z przedstawicielami innych nacji byli zdecydowanie najbardziej wyczuleni na religijny aspekt wydarzeń bezpośrednio poprzedzających I rozbiór Rzeczypospolitej. Wolno chyba stwierdzić, iż zadecydowało o tym piętno, jakie na pamięci zbiorowej Brytyjczyków odcisnął burzliwy okres wojen domowych, które miały miejsce w siedemnastowiecznej Anglii. Kwestie różnic wyznaniowych odgrywały bowiem w tych wydarzeniach istotną rolę.

⁴⁸ Tamże, s. 570–571.

⁴⁹ Tamże, s. 570.

zupełnie tę myśl z głowy usunąłem; najbardziej kościół przez nich dobrowolnie spalony, przez nich, co za wiarę (jak w swoich uniwersałach ogłaszali) bić się wyszli, oświecił mię, że to zapewne o wiarę im nie chodziło⁵⁰.

Równie przerażającą diagnozę działań konfederackich sformułował rodak Coxe'a, James Harris, który u przyczyn jej zawiązania widział między innymi fanatyzm religijny:

Opuściwszy w tym czasie (tj. 20 marca 1768) Polskę nie miałem okazji poczynić osobiście spostrzeżeń dotyczących groźnego tego powstania, mogę jednak z dużą słuszością przypuszczać, że wywołała je fanatyczna żarliwość warstw niższych, a w wyższych – narastające zniechęcenie uciskiem i lęk przed niewolą w połączeniu z wrodzonym Polakom burzliwym temperamentem. Hasłem konfederatów była religia i wolność, godłem krwawy krzyż, a opór wobec Rosji i jej poczynąn zaczęli od uwięzienia kilku oficerów przysłanych przez Repnina, aby skłonić ich do rozjechania się, oraz do gorszego jeszcze niż przedtem prześladowania nieszczęsnych dysydentów. Jednego, który miał nieszczęście znaleźć się na ich drodze, poddali torturom, a w końcu ukrzyżowali⁵¹.

Ta istotna kwestia została całkowicie pominięta w romantycznej recepcji dorobku kulturowego konfederacji. Twórcy pierwszej połowy XIX w. stworzyli wyidealizowany, daleki od prawdy historycznej mit tego wydarzenia, skupiając się niemalże wyłącznie na patriotycznym wątku walki o niepodległość Rzeczypospolitej, z ufnością w opiekę Boga i Matki Boskiej nad walczącymi⁵². Choć wśród współczesnych badaczy ocena konfederacji jest kwestią kontrowersyjną, to w potocznej świadomości romantyczna legenda Baru pozostaje wciąż żywa, o czym świadczy fakt, że najbardziej chyba rozpoznawalnym symbolem kojarzonym z tym wydarzeniem jest ryngraf z wizerunkiem Matki Boskiej Częstochowskiej.

Podsumowując, omówiony pokrótce stosunek szlachty sarmackiej do kwestii religijności musiał budzić opór i niezrozumienie w zachodnio-europejskich podróżnikach, oswojonych z oświeceniowym racjonalizmem, wychowanych w kulturze zdecydowanie mniej ekspresyjnej niż sarmacka. W związku z tym surowość ocen cudzoziemców nie jest specjalnie zaskakująca. Wydaje się, że należałoby jednak postawić pytanie, czy opisywanie sarmackiej pobożności w kategoriach oceniających jest właściwe. To, co Kausch protekcjonalnie określa mianem przesądności, można przecież interpretować nie tylko jako powierzchowną, płytką religijność, ale także,

⁵⁰ F. Karpiński, *Historia mego wieku...*, s. 59.

⁵¹ J. Harris, *Dziennik pobytu w Polsce*, tłum. Z. Lewinówna, w: *Polska stanisławowska...*, t. 1, s. 305.

⁵² Romantycy ustalili własny kanon literatury barskiej – bardzo wybiórczy, gdyż znalazły się w nim jedynie te utwory, które potwierdzały ich własną legendę Baru, a więc *Profecja księdza Marka karmelity*, a także pieśni wojenne i religijne, jak na przykład *Odważny Polak na marsowym polu*. Romantyczna recepcja pominęła za to niemalże całkowicie literaturę satyryczną (J. Maciejewski, *Wstęp*, w: *Literatura barska*, oprac. J. Maciejewski, Wrocław 1976, BN I, nr 108, s. IV). Ważną współczesną edycją piśmiennictwa związanego z omawianym wydarzeniem historycznym jest monumentalna publikacja *Literatura konfederacji barskiej*, red. J. Maciejewski, A. Bąbel, A. Grabowska-Kuniczuk, J. Wójcicki, t. 1–4, Warszawa 2005–2009.

za Marią Bogucką, jako poczucie egzystencjalnej jedności ze światem pozaziemskim, na którym: „wspierała się podziwu godna potęga wiary dawnych Polaków, brak wątpliwości i lęków egzystencjalnych, łatwość spoglądania śmierci w oczy i przekraczania progu życia”⁵³.

Właśnie to zamknięcie się na inną perspektywę oglądu przedstawianego problemu wydaje się największym zarzutem, jaki można postawić osiemnastowiecznym podróżnikom opisującym polską rzeczywistość, których zapiski dają wyraz unifikacyjnych tendencji właściwych epoce oświecenia. Ta skłonność do uogólniania prowadziła często do budowania schematycznych, uproszczonych modeli opisywanej rzeczywistości, w których zatarciu ulegało wszystko, co indywidualne i idiomatyczne. To z kolei sprzyjało powstawaniu i utrwalaniu stereotypów utrzymujących się aż do czasów współczesnych. Wydaje się, że dość podobnie postępowali także często współcześni badacze, budując raczej negatywny obraz szlacheckiej pobożności na podstawie wybiórczej i jednostronnej analizy dostępnych im źródeł.

Sarmatian Religiousness in the Writings of the Foreigners Visiting Poland during the 18th Century

Summary

The main purpose of this article is to elaborate how the foreigners who visited Poland during the 18th century described the religious life of the Polish nobility. The author analyses travel journals written by Johann Joseph Kausch, Johann Erich Biester, Jacques-Henri Bernardin de Saint-Pierre, William Coxe, Nathaniel William Wraxall, Joseph Marshall and James Harris. It is shown that the foreigners accused Polish nobles of bigotry and superficial religiousness. Moreover, they criticized the theatricalisation of the Christian liturgy in Poland, although after the Council of Trident it was a common phenomenon in Europe. It is also proven that the foreigners demonstrated their indifferent attitude towards the idea of Poland as *antemurale christianitatis* and blamed the members of the Bar Confederation for cruelty and religious fanaticism. In conclusion, it is said that the foreigners created a false, simplified description of Sarmatian religiousness. The main reason for that was their general lack of understanding of Polish culture and mentality.

Key words

sarmatism, religiousness, Enlightenment, travel journals, stereotype

Słowa kluczowe

sarmatyzm, religijność, oświecenie, dziennik podróży, stereotyp

⁵³ M. Bogucka, *Staropolskie obyczaje w XVI–XVII wieku*, Warszawa 1994, s. 196. Na tę opinię badaczki w identycznym kontekście powołuje się także Jacek Kowalski, który w cytowanym już *Niezbędniku Sarmaty* dokonuje oceny sarmackiej religijności z perspektywy bardzo osobistej (zob. tamże, s. 23–40). Nie umniejsza to jednak wartości jego spostrzeżeń, cennych zwłaszcza w ponowoczesnych realiach, kiedy dyskurs nauk humanistycznych coraz częściej odchodzi od badawczego obiektywizmu.