

**Tomasz Wiślicz**



# **ZAROBIĆ NA DUSZNE ZBAWIENIE**

**WYDAWNICTWO NERITON**

**INSTYTUT HISTORII POLSKIEJ AKADEMII NAUK**

<http://rcin.org.pl>

Tomasz Wiślicz

# Zarobić na duszne zbawienie



**Tomasz Wiślicz**

# **Zarobić na duszne zbawienie**

Religijność chłopów małopolskich  
od połowy XVI do końca XVIII wieku

**Wydawnictwo NERITON • Instytut Historii PAN  
Warszawa 2001**

Redakcja  
*Ewa Biernacka*

Korekta  
*Ewa Dulna-Rak*

Opracowanie graficzne  
*Andrzej Dymus*

Okładka: J. Muczkowski, *Zbiór odcisków drzeworytów w różnych dziełach polskich w XVI i XVII wieku odbitych a teraz w Bibliotece Uniwersytetu Jagiellońskiego zachowanych*, Kraków 1849, nr 544

- © Copyright by Tomasz Wiślicz-Iwańczyk
- © Copyright by Wydawnictwo Neriton
- © Copyright by Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk

ISBN 83-88973-12-6

Tytuł dotowany przez Komitet Badań Naukowych

Wydawnictwo Neriton  
neriton@ihpan.edu.pl

Warszawa 2001, wydanie I  
Objętość 20 ark.  
Nakład 300 egz.

## SPIS TREŚCI

WSTĘP.....	7
<b>I. KSZTAŁTOWANIE SIĘ CHŁOPSKIEJ RELIGIJNOŚCI</b>	
<b>WCZESNONOWOŻYTNEJ</b> .....	19
1. Dziedzictwo średniowiecza i wpływ okresu reformacji .....	19
2. Kontreformacja na wsi: udział chłopów w kulcie religijnym .....	22
3. Kontreformacja na wsi: nauczanie i życie sakramentalne .....	28
4. Wczesnonowożytna kultura religijna a religijność wsi .....	38
5. Postawy religijne chłopów .....	47
<b>II. SPOŁECZNY WYMIAR RELIGIJNOŚCI</b> .....	54
1. Gromada jako jednostka religijna i wspólnota ceremonialna .....	54
2. Bractwa religijne na wsi .....	63
3. Religia jako podstawa układu społecznego wsi .....	72
4. Religijny charakter życia społecznego chłopów .....	83
5. Rola osób związanych z religią w życiu wsi .....	88
<b>III. EKONOMICZNY WYMIAR RELIGIJNOŚCI</b> .....	96
1. Koszty udziału w życiu religijnym .....	96
2. Powinności na rzecz Kościoła i ofiary <i>iura stolae</i> .....	104
3. Zwyczajowe wydatki związane z obrzędami religijnymi .....	111
4. Czynniki religijne w życiu ekonomicznym chłopów .....	115
<b>IV. RELIGIJNOŚĆ A MORALNOŚĆ</b> .....	124
1. Źródła wiejskich norm moralnych .....	124
2. Funkcjonowanie chłopskiego systemu etycznego .....	128
3. Etyka seksualna chłopów a wzorzec chrześcijański .....	135
4. Spowiedź i sumienie .....	146
5. Bojaźń boża i kara boska .....	150
6. Zbawienie i potępienie .....	154
<b>V. RELIGIJNOŚĆ A ZABOBON</b> .....	161
1. Magia i zabobony w chłopskiej wizji świata .....	161
2. Praktyki czarownicze na wsi .....	167

---

3. Prześladowanie czarownic w środowisku wiejskim .....	176
4. Zabobonność schrystianizowana .....	183
5. Zjawiska z pogranicza religii i magii .....	192
<b>ZAKOŃCZENIE</b> .....	200
<b>WYKAZ SKRÓTÓW</b> .....	204
<b>WYKAZ KRYPTONIMÓW CZĘŚCIEJ CYTOWANYCH ŹRÓDEŁ</b> .....	205
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	213
A. Źródła .....	213
1. Rękopisy .....	213
2. Starodruki .....	222
3. Druki nowsze .....	223
B. Opracowania .....	226
<b>SUMMARY</b> .....	237

## WSTĘP

Badania nad religijnością stały się w okresie ostatnich kilkudziesięciu lat inspirującym nurtem, przenikającym różne dziedziny nauki. Samo pojęcie „religijność”, choć weszło do kanonu terminologii badawczej, wciąż jednak przed przystąpieniem do rozważań na ten temat wymaga sprecyzowania. Nauki społeczne wypracowały liczne definicje tego pojęcia. Najpopularniejsza w polskiej socjologii religii stworzona została przez Władysława Piwowarskiego. Według tego badacza „religijność jest to podzielany i spełniany przez grupę ludzi zbiór instytucjonalnych wierzeń, wartości i symboli oraz związanych z nimi zachowań, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej oraz z przyporządkowania znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej sprawom rzeczywistości pozaempirycznej”<sup>1</sup>. Na podstawie tej definicji powstało wiele wartościowych studiów socjologicznych, jednak dla historyka zajmującego się społecznością niepiśmienną może ona służyć jedynie za punkt wyjścia. Słabym jej punktem, oprócz względnej nieczytelności specjalistycznego słownictwa, jest założenie zdolności przedmiotu badań do rozróżnienia rzeczywistości empirycznej od pozaempirycznej – jest to zbyt wygórowane żądanie nawet chyba od człowieka epoki industrialnej.

Inne popularne definicje religijności powstałe na gruncie socjologii religijności nie przynoszą historykowi nic nowego, poza próbami zastosowania odmiennej terminologii. I tak według Hieronima Kubiaka „religijność to sposób myślenia i działalności determinowany uznaniem zasad religii, to stan świadomości przejawiający się w zachowaniach, poprzez które ludzie wchodzą w kontakt z otaczającym ich środowiskiem społecznym i naturalnym”<sup>2</sup>, zaś Edward Ciupak rozumie to pojęcie jako „określone poglądy i przekonania odnoszące się do religii jako takiej oraz jako uformowana względem tych treści postawa, która inspiruje bezpośrednio określone zachowanie”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> W. Piwowarski, *Teoretyczne i metodologiczne założenia badań nad religijnością*, w: *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*, red. W. Piwowarski, W. Zdaniewicz, Poznań–Warszawa 1986, s. 65.

<sup>2</sup> H. Kubiak, *Religijność a środowisko społeczne. Studium zmian religijności pod wpływem ruchów migracyjnych ze wsi do miasta*, Wrocław 1972, s. 8.

<sup>3</sup> I. Borowik, *Religijność jako przedmiot badań w polskiej socjologii religii*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1995, nr 1, s. 208.



Nowe elementy wnoszą definicje religijności, wypracowane przez psychologię religii. Na przykład Stanisław Kruczkowski uznał, że pojęcie religijność „określa podmiotowe, subiektywne, indywidualne ustosunkowanie się osoby do systemu prawd [tj. religii] przy zaangażowaniu całej osobowości”<sup>4</sup>. Ujęcie psychologiczne nie obejmuje wprawdzie bardzo ważnego elementu wspólnotowego lub szerzej – społecznego pojęcia religijności, ale wprowadza kategorię subiektywności odbioru przekazu religijnego, co lokuje religijność wśród zjawisk z zakresu mentalności człowieka.

Praktyczne wykorzystanie definicji religijności w badaniach naukowych zmusza do skonkretyzowania poszczególnych sfer zainteresowania. W ten sposób tworzą się kategoryzacje religijności, bardziej wymowne niż definicje. Zarówno dla psychologów, jak i socjologów religii, powszechny jest podział, obejmujący następujące aspekty religijności:

1. Wymiar doświadczeniowy (lub emocjonalny), odnoszący się do bezpośredniej wiedzy człowieka i jego przeżyć.
2. Wymiar ideologiczny, czyli dotyczący doktryny i wierzeń.
3. Wymiar rytualistyczny, w którym zawierają się praktyki i, ogólniej, kult religijny.
4. Wymiar intelektualny, w którym mieszczą się takie elementy jak wiedza człowieka na temat religii, teoria stworzenia itp.
5. Wymiar konsekwencjalny (lub behawioralny), obejmujący świeckie skutki doświadczeń, wierzeń, praktyk oraz wiedzy religijnej na temat człowieka<sup>5</sup>.

Władysław Piwowarski do klasyfikacji tej dorzuca jeszcze dwa parametry: wspólnotowy oraz globalnego stosunku do wiary (użyteczny w badaniach społeczności zlaicyzowanych i industrialnych)<sup>6</sup>. Stefan Opara dodaje natomiast psychologiczną kategorię podatności religijnej i parametr indywidualnej motywacji<sup>7</sup>.

W wypadku badań historycznych nad zbiorowością niepiśmienną powyższą klasyfikację należy ograniczyć do trzech elementów: rytualnego, ideologicznego i konsekwencjalnego. O intelektualnym trudno mówić w stosunku do społeczności analfabetów, zaś wymiar doświadczeniowy jest zasadniczo niepoznawalny z powodu braku źródeł bezpośrednich, podobnie jak kategorie odnoszące się wyłącznie do indywidualnej psychologii człowieka.

Wśród historyków, zajmujących się badaniem religijności, panuje większa dowolność pojęciowa. Na przykład wybitni badacze tego zagadnienia – Jerzy Kłoczowski i Daniel Olszewski – zwykle stosują wymiennie terminy religijność, kultura religijna i mentalność religijna, co w rozważaniach historycznych jest zupełnie uprawnione. Również określenie przedmiotu badań historyków religijno-

<sup>4</sup> S. Kruczkowski, *Psychologia religii*, Kraków 1993 [wyd. 2], s. 22.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 25–26.

<sup>6</sup> W. Piwowarski, *Teoretyczne i metodologiczne założenia...*, s. 68.

<sup>7</sup> S. Opara, *Zarys teorii indywidualnej religijności*, Warszawa 1975, s. 150.

ści jest bardziej różnorodne, zakres rozpatrywanej tematyki uzależniony jest bowiem od doboru źródeł i stanu ich zachowania.

Dla Mariana Aleksandrowicza, autora jednej z ciekawszych rozpraw na temat religijności XVIII w., jest ona zjawiskową stroną religii jako skonkretyzowanego stosunku człowieka do Boga. Składają się na nią przeżycia i zewnętrzne zachowania człowieka, w sposób świadomy uzależnionego od Boga, na podstawie systemu religijnego, zbudowanego z czterech elementów, którymi są: wspólne dziedzictwo prawd wiary, kult, zasady moralne i zewnętrzna organizacja. M. Aleksandrowicz bada zatem: wiedzę i przekonania religijne, praktyki religijne, moralność religijną oraz stosunek wiernych do Kościoła i duchowieństwa<sup>8</sup>. Układ rozpatrywanych przez tego autora zagadnień w znacznym stopniu pokrywa się zatem z parametrami proponowanymi przez socjologów religii.

Nieco inaczej określa przedmiot swoich badań nad kulturą religijną ziem polskich przełomu XIX i XX w. Daniel Olszewski. Rozważa on takie kwestie jak: doświadczenie religijne wiernych, wierzenia i wyobrażenia religijne zbiorowości, motywacje i sens praktyk religijnych, świadomość religijno-narodową i postawy społeczne motywowane religijnie, a także miejsce religii w kulturze i w świadomości społecznej<sup>9</sup>. Jest to przykład skutecznego dostosowania idealnego, teoretycznego kwestionariusza badań nad religijnością do warunków historycznych rozpatrywanej epoki i wizji historiograficznej autora.

Odmienny jest kwestionariusz, zaproponowany przez Urszulę Borkowską. Powstał on na użytek badań autorki nad Janem Długoszem, a punktem wyjścia był formularz Gabriela Le Brasa. Kwestionariusz ten proponuje podział zagadnienia na dwa wielkie tematy: wierzenia i moralność. W ramach wierzeń badaniu podlegałyby: teologia, kosmologia, antropologia (w tym wypadku chodzi o pochodzenie człowieka, przeznaczenie i sens jego życia), kontakty ze światem nadprzyrodzonym i eklezjologia. Szeroko zakrojona tematyka moralności obejmuje: motywy czynu moralnie dobrego lub złego, zagadnienie sumienia, katalog cnót i grzechów, normy moralności społecznej i politycznej, problem kar i nagród (zarówno doczesnych, jak i pozagrobowych) oraz ogólny stosunek do świata i życia doczesnego<sup>10</sup>.

Temat poniższej pracy wiąże się ze specyficznym problemem badawczym w obrębie pojęcia religijności, jakim jest religijność ludowa. Na jej temat powstało już wiele prac naukowych, ale sam termin wciąż jest przedmiotem dyskusji. Zwykle religijność ludową przeciwstawia się religijności elit. Czasem uważa się nawet, że ta opozycja przetrwała się w czasach wczesnonowożytnych w otwarty

<sup>8</sup> M. Aleksandrowicz, *Z badań nad dziejami religijności wiernych na przykładzie archidiakonatu gnieźnieńskiego w początku XVIII w.*, „RH”, t. 24, 1976, z. 2, s. 5.

<sup>9</sup> D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996, s. 10.

<sup>10</sup> U. Borkowska, *Badania pojęć i postaw religijno-moralnych w oparciu o źródła historyczne*, „RH”, t. 22, 1974, z. 2, s. 5–11.

konflikt między dwoma typami pobożności<sup>11</sup>. O ile w tej epoce rzeczywiście można dopatrywać się konfrontacji wzorców religijnych, o tyle ostre przeciwstawienie codziennej pobożności ludu i elit społecznych jest nadmiernym uproszczeniem. Wiele charakterystycznych dla tego okresu zjawisk z zakresu kultury religijnej było wspólnych dla całego społeczeństwa i nawet u najściślejszych elit można zauważyć uleganie wpływom „popularnej” religijności.

Bardziej uprawnione jest przeciwstawienie religijności ludowej i oficjalnej. Opiera się ono na rozróżnieniu pomiędzy sposobem przeżywania religii przez ogół wiernych a idealnym wzorcem pobożności, propagowanym przez elity<sup>12</sup>. Tak rozpatrywana religijność ludowa staje się swego rodzaju podkulturą religii instytucjonalnej<sup>13</sup>. Bliski temu rozumowaniu był Stefan Czarnowski, gdy, rozpatrując kulturę religijną ludu wiejskiego, badał, „w jakim stopniu i w jaki sposób jedna warstwa społeczna przyswoiła sobie podawane jej przez Kościół nauki, jak je do swojego własnego sposobu życia materialnego i duchowego przystosowała, jakie przedstawienia kojarzy z występującymi w kulcie imionami i nazwami rzeczy, jakim jest jej charakter nabożności i jakie tej nabożności przejawy”<sup>14</sup>.

Religijność ludowa zdaniem niektórych badaczy byłaby zatem „wyodrębnioną kategorią badawczą, ukształtowaną niejako na styku: model religijności propagowany – masy ludowe wsi”<sup>15</sup>. Czy jednak dla epoki wczesnonowożytnej można utożsamiać religijność ludową z religijnością chłopów jako grupy społecznej? Na to pytanie większość historyków daje odpowiedź negatywną. Jednakże określenie grupy społecznej, która miałaby stać się przedmiotem badań nad religijnością ludową w Polsce XVI–XVIII w. nastęrcza problemów. Oprócz chłopów wymienia się tu także mieszkańców małych miast, a nawet uboższą szlachtę<sup>16</sup>, niemniej dokładne jej wyznaczenie nie jest możliwe. Rację przyznać można zatem Stanisławowi Litakowi, który w ogóle rezygnuje z określenia „religijność ludowa”, posługując się w zamian terminem „religijność niższych warstw społecznych”<sup>17</sup>. Również w poniższej pracy tematem rozważań nie będzie staropolska religijność ludowa, lecz kultura religijna konkretnej grupy społecznej – małopolskich chłopów

<sup>11</sup> Ph. Ariés, *Religion populaire et réformes religieuses*, w: *Religion populaire et réforme liturgique*, Paris 1975, s. 88–89.

<sup>12</sup> W. Piwowski, *Wprowadzenie*, w: *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, red. W. Piwowski, Wrocław 1983, s. 10.

<sup>13</sup> K. Kwaśniewicz, *Tradycyjna religijność ludowa*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie”, t. 8, 1983, s. 26.

<sup>14</sup> S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: *Dzieła*, Warszawa 1956, t. 1, s. 88.

<sup>15</sup> M. Buchowski, *Model religijności ludowej – próba konstrukcji*, „Lud”, seria II, t. 43 (63), 1979, s. 97.

<sup>16</sup> A. Zakrzewski, *W kręgu kultu maryjnego. Jasna Góra w kulturze staropolskiej*, Częstochowa 1995, s. 127.

<sup>17</sup> S. Litak, *Ze studiów nad religijnością niższych warstw społecznych w Rzeczypospolitej w XVIII wieku*, „Przegląd Humanistyczny”, R. 40, 1996, nr 1, s. 163.

od połowy XVI do końca XVIII w. Zjawiska te co prawda pokrywają się w pewnym – być może nawet znacznym – stopniu, ale nie są tożsame.

Korzystając z sugestii wyżej przywołanych – zarówno historyków, jak i socjologów czy psychologów – na potrzeby poniższej pracy przyjęto następującą definicję religijności:

pojęcie „religijność” określa sposób, w jaki człowiek ustosunkowuje się do religii i przeżywa ją intelektualnie i duchowo; obejmuje także bezpośrednie konsekwencje tego stosunku dla życia społecznego, kulturalnego oraz osobistego jednostek i grup społecznych.

Ze względu na fakt, że przedmiotem rozważań jest grupa niepiśmienna, przeżycie religijne oraz intelektualne skutki podporządkowania się religii są w zasadzie niedostępne badaniu z powodu braku źródeł. W związku z tym problematyka pracy będzie koncentrować się przede wszystkim na oddziaływaniu religii na życie społeczne, ekonomiczne, moralność i wierzenia chłopów, czyli na tym, co można nazwać religijnością zewnętrzną.

Badania historyczne, dotyczące religijności mas ludowych, mają już w Polsce pewną tradycję i znaczne osiągnięcia. Badacze średniowiecza poświęcili dużo uwagi kwestii wierzeń pogańskich i ich przeżytkom w kulturze ludowej<sup>18</sup>. W ostatnich latach pojawiły się wartościowe prace, dotyczące popularnej recepcji chrześcijaństwa w Polsce średniowiecznej, autorstwa Aleksandra Gieysztora<sup>19</sup>, Aleksandry Witkowskiej<sup>20</sup>, Jerzego Kłoczowskiego<sup>21</sup>, Stanisława Byliny<sup>22</sup>, Krzysztofa Bracha<sup>23</sup> i innych.

Popularne formy pobożności stały się również przedmiotem badań historyków okresu wczesnonowożytnego. Największym zainteresowaniem cieszy się co prawda obyczajowość religijna szlachty i sarmacki model katolicyzmu, ale w wielu pracach, omawiających tę problematykę, przekrojowo znaleźć można refleksje na temat religijności warstw plebejskich<sup>24</sup>. Opracowania monograficzne tego zagad-

<sup>18</sup> M.in.: A. Brückner, *Mitologia polska. Studium porównawcze*, Warszawa 1924; H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1979; A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982.

<sup>19</sup> A. Gieysztor, *La religion populaire en Pologne et en Bohême. X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, w: *Histoire vécue du peuple chrétien*, sous la dir. de J. Delumeau, Toulouse 1979, t. 1, s. 315–334; idem, *La religiosité populaire en Pologne et en Bohême médiévales*, „Les Cahiers Franco-Polonais”, t. 5, 1981, s. 89–102.

<sup>20</sup> A. Witkowska, *Kulty patnicze piętnastowiecznego Krakowa*, Lublin 1984.

<sup>21</sup> J. Kłoczowski, *Europa słowiańska w XIV-XV w.*, Warszawa 1984; idem, *Chryścianizacja elit i mas w Europie środkowoschodniej XV w.*, w: idem, *Chryścianizacja i historia*, Kraków 1990, s. 145–168.

<sup>22</sup> M.in. S. Bylina, *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1992; idem, *Wiara i pobożność zbiorowa*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV-XV w.*, red. B. Geremek, Warszawa 1997, s. 403–450; idem, *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Warszawa 1999.

<sup>23</sup> K. Bracha, *Teolog, diabeł i zabobony. Świadectwo traktatu Mikołaja Magni z Jawora De superstitionibus (1405 r.)*, Warszawa 1999.

<sup>24</sup> Zob. np. M. Bogucka, *Staropolskie obyczaje w XVI-XVII wieku*, Warszawa 1994; K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986; Z. Kuchowicz, *Obyczaje staropolskie XVII-XVIII*

nienia rzadko jednak przekraczają objętość artykułu naukowego. Do najważniejszych prac należą: studium Wacława Urbana o wpływie reformacji na małopolskich chłopów w XVI w.<sup>25</sup>, artykuły Hieronima Wyczawskiego<sup>26</sup>, Tadeusza Śliwy<sup>27</sup> i Stanisława Litaka<sup>28</sup>, wykorzystujące jako źródło protokoły wizytacji kościelnych, teoretyczne rozważania z pogranicza historii literatury Czesława Hernasa<sup>29</sup>, studia Jana Kracika<sup>30</sup> i Mariana Aleksandrowicza<sup>31</sup>, oparte na szerokich kwerendach źródłowych, wreszcie interesujące rozważania Jerzego Józefa Kopcia na temat popularnych form kultu maryjnego<sup>32</sup>. Osobną kategorię stanowią prace z pogranicza historii i etnografii Jana S. Bystronia<sup>33</sup> i Bohdana Baranowskiego<sup>34</sup>.

Historycy XIX i XX w. kwestię kultury religijnej ludu pozostawiają zwykle etnologom lub socjologom, dlatego należy podkreślić wysoką wartość studiów Daniela Olszewskiego, poświęconych religijności społeczeństwa polskiego okresu przełomu wieków<sup>35</sup>. Refleksje metodologiczne tego autora mogą być pomocne także dla badacza wcześniejszych epok.

Zakres chronologiczny poniższej pracy – od połowy XVI w. do końca XVIII w. – obejmuje okres, który można by nazwać czasami wczesnonowożytnymi na wsi

---

wieku, Łódź 1975; idem, *Człowiek polskiego baroku*, Łódź 1992; J. Tazbir, *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII w.*, Warszawa 1971; idem, *Arianie i katolicy*, Warszawa 1972; idem, *Świat panów Pasków*, Łódź 1986.

<sup>25</sup> W. Urban, *Chłopi wobec reformacji w Małopolsce w drugiej połowie XVI w.*, Kraków 1959.

<sup>26</sup> H. Wyczawski, *Studia nad wewnętrznymi dziejami kościelnymi w Małopolsce na schyłku XVI wieku*, „Prawo Kanoniczne”, t. 7, 1964, nr 1–2, s. 45–126; nr 3–4, s. 21–116.

<sup>27</sup> T. Śliwa, *Stan religijno-moralny wiernych diecezji przemyskiej w połowie XVI w.*, „RTK”, R. 11, 1964, z. 4, s. 135–155.

<sup>28</sup> S. Litak, *Z zagadnień kultury religijnej ludności w diecezji płockiej w drugiej połowie XVIII wieku*, „RH”, t. 34, 1986, z. 2, s. 333–338; idem, *Ze studiów nad religijnością niższych warstw społecznych...*

<sup>29</sup> Cz. Hernas, *W kalinowym lesie*, t. 1, Warszawa 1965.

<sup>30</sup> J. Kracik, *Praktyki religijno-magiczne na Górze Witośławskiej w czasie epidemii 1708 roku*, „RTK”, t. 22, 1975, z. 4, s. 149–158; idem, *Duszpasterstwo parafialne w dekanacie Nowa Góra w pierwszej połowie XVIII wieku*, Lublin 1977 (Studia kościelno-historyczne, t. II); idem, *Duchowe niedostatki wsi beskidzkiej w przeddzień utworzenia parafii – Spytkowice 1758*, „NP”, t. 60, 1983, s. 169–191.

<sup>31</sup> M. Aleksandrowicz, *Z badań nad dziejami religijności wiernych...*

<sup>32</sup> Np. J. J. Kopeć, *Polskie zwyczaje maryjne i praktyki religijne w XVI w.*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, t. 9–10, 1981–1982, s. 101–169; idem, *Współczesna maryjność polska i jej związki z modelami religijności w XV i XVI w.*, „RTK”, R. 30, 1983, z. 6, s. 125–144.

<sup>33</sup> J. S. Bystronia, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVII*, t. 1–2, Warszawa 1932–1934; idem, *Kultura ludowa*, Warszawa 1936.

<sup>34</sup> Np. B. Baranowski, *Kultura ludowa XVII i XVIII wieku na ziemiach Polski Środkowej*, Łódź 1971; wobec prac tego autora należy zachować dużą ostrożność, gdyż ostatnie badania kwestionują już nie tylko ich wnioski, lecz nawet rzetelność podstawy źródłowej, zob. M. Pilażek, *Procesy czarownic w Polsce w XVI–XVIII w. Nowe aspekty. Na marginesie pracy B. Baranowskiego*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. 42, 1998, s. 82, przyp. 4. W tej kategorii należy umieścić również nieudane studium J. Hochleitnera, *Religijność potrydencka na Warmii 1551–1655*, Olsztyn 2000.

<sup>35</sup> Np. D. Olszewski, *Polska kultura religijna...*

polskiej. Granice tego okresu nie są jednoznacznie określone. Jego początek ma znaczenie niemal wyłącznie orientacyjne jako symboliczny koniec katolicyzmu średniowiecznego – w perspektywie europejskiej wyznaczały go obrady soboru trydenckiego (1545–1563), w Polsce – przyjęcie jego uchwał przez króla i sejm w 1564, a przez synod prowincjonalny w 1577 r. Z punktu widzenia Małopolski połowa XVI w. to szczytowy okres reformacji, czyli punkt zerowy dla odnowy Kościoła katolickiego. Natomiast w dziejach chłopów polskich czasy te oznaczają zakończenie procesu legislacyjnego, prowadzącego do powstania wsi pańszczyźnianej. Jednak wszystkie te wydarzenia, choć istotne, przeszły zapewne na wsi zupełnie niezauważone. Ich wpływ miał charakter długotrwałych procesów historycznych, a nie radykalnych zmian.

Koniec XVIII w. jako górna granica zakresu chronologicznego pracy podobnie jest tylko datą orientacyjną, wyznaczoną w dużym stopniu z powodów praktycznych. W końcu XVIII w. zanikły wiejskie księgi sądowe, będące podstawowym źródłem dla poniższej pracy. Niektóre prowadzono co prawda jeszcze do połowy XIX w., ale podlegały one daleko idącym zmianom pod wpływem biurokracji austriackiej. Jednocześnie przełom XVIII i XIX w. to symboliczna granica między religijnością staropolską a XIX-wieczną, kształtującą się w warunkach niewoli narodowej, ale zarazem przemian cywilizacyjnych na wsi – uwłaszczenia, alfabetyzacji, budzenia świadomości narodowej. Przełomu wieków nie można traktować oczywiście jako cezury – wszelkie przeobrażenia ludowej kultury religijnej dokonywały się w ramach powolnego procesu, w którym trudno wyszczególnić jakieś punkty zwrotne.

Zakres geograficzny pracy obejmuje szeroko rozumianą Małopolskę, czyli zasadniczo terytoria ówczesnych województw – krakowskiego, sandomierskiego, lubelskiego i zachodni kraniec ruskiego – lub biorąc pod uwagę podziały administracji kościelnej, tereny diecezji krakowskiej i zachodnich dekanatów biskupstwa przemyskiego. Z obszaru tego, a przede wszystkim jego południowej części, pochodzi zdecydowana większość znanych nauce wiejskich ksiąg sądowych z okresu staropolskiego.

Terytorium Małopolski zamieszkiwała ludność wiejska o różnym pochodzeniu etnicznym. Zasadniczą grupę stanowili oczywiście chłopci mówiący po polsku wyznania rzymskokatolickiego. Na wschodzie i południu omawianego obszaru zamieszkiwała ludność ruska obrządku wschodniego – prawosławna, a od unii brzeskiej także greckokatolicka (przy czym diecezja przemyska, która obejmowała największą część omawianego obszaru, przystąpiła do unii dopiero w 1691 r.). W rozproszonych wsiach, szczególnie na Rzeszowszczyźnie, mieszkali potomkowie kolonistów z krajów niemieckich. Byli oni wyznania rzymskokatolickiego, lecz dość długo utrzymywali odrębność językową i kulturalną. Dla większości niemieckich kolonii w tym rejonie krytycznym okresem były lata dwudzieste XVII w., kiedy w wyniku powtarzających się najazdów tatarskich doszło do zmiany ich

składu etnicznego, co odzwierciedliło się nawet w zmianie języka zapisu dokumentów gromadzkich z niemieckiego (i ewentualnie łaciny) na polski<sup>36</sup>.

Pomimo zróżnicowania etnicznego, a nawet wyznaniowego, w obrębie zainteresowań pracy znajduje się ogół chłopstwa małopolskiego. Do traktowania razem rozmaitych grup wchodzących w jego skład upoważnia nie tylko fakt ich jedności stanowej w ramach systemu społecznego Rzeczypospolitej. Dzielenie chłopów wedle narodowości w okresie, w którym trudno mówić o ich świadomości narodowej, wydaje się bezzasadne. Również podział wyznaniowy na obrządek zachodni i wschodni nie odgrywał w wiejskich warunkach zasadniczej roli, a po unii brzeskiej stał się jeszcze mniej wyraźny.

Jak niejasne były podziały etniczne i religijne wśród małopolskich chłopów, pokazuje dekret, wydany w 1775 r. przez Ignacego Dułskiego, właściciela ruskiej wsi Krasna pod Krosnem, nakazujący parochowi tamtejszej cerkwi „w nauczaniu coniedzielnym i każdego święta pacierza, przykazania boskiego i katechizmu [uczyć] po polsku, ponieważ tu ludzie po rusku nic nie rozumieją”<sup>37</sup>. Wśród mieszkańców Woli Żarczyckiej znaleźć można było chłopów pochodzenia ruskiego, mazurskiego, niemieckiego, a nawet tatarskiego i szwedzkiego, co nie przeszkadzało im tworzyć zwartej i zgodnej społeczności<sup>38</sup>. Stosunki te można odnieść do skali całego regionu – w Małopolsce czasów wczesnonowożytnych istniała wspólna kultura chłopska, wewnątrznie zróżnicowana, ale jednocześnie wyraźnie wyodrębniona.

Jak już wspomniano, podstawowym źródłem dla poniższego opracowania są wiejskie księgi sądowe. Wybór ten wymaga pewnego komentarza. Dzieje religijności, podobnie jak każdego zjawiska, związanego z mentalnością człowieka, powinno się badać na dwa sposoby. Po pierwsze, docierając do bezpośrednich wypowiedzi członków rozpatrywanej społeczności na temat ich przekonań i przemyśleń można podjąć próbę wykorzystania ich jako swego rodzaju substytutu ankiety socjologicznej. Po drugie, obserwując zachowania jednostkowe i grupowe w życiu codziennym i w sytuacjach wyjątkowych, uzyskuje się materiał do rozważań na temat rzeczywistych, a nie tylko deklarowanych, wzorców postępowania i hierarchii wartości. Obraz zrekonstruowany za pomocą tych dwóch metod można skonfrontować z wizją obserwatorów zewnętrznych współczesnych przedmiotowi badania.

<sup>36</sup> J. Półciwiartek, *Wieś Markowa w okresie systemu pańszczyźnianego*, w: *Z dziejów wsi Markowa*, red. J. Półciwiartek, Rzeszów 1993, s. 27.

<sup>37</sup> Krasna, s. 209 [1774]. Aby uprościć przypisy, częściej cytowane źródła (w tym wszystkie wiejskie księgi sądowe) oznaczono kryptonimami, określającymi na ogół geograficzne pochodzenie danej informacji (zob. wykaz kryptonimów, s. 205), w nawiasach kwadratowych podano datę roczną, do której się ona odnosi.

<sup>38</sup> J. Półciwiartek, *Nieznaną księgą sądową wiejską Woli Żarczyckiej (1578–1722)*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP w Rzeszowie. Nauki Humanistyczne” 1969, z. 4 (6), s. 242.

W wypadku chłopów polskich XVI–XVIII w. mamy do czynienia z grupą zasadniczo niepiśmienną, nie dysponujemy zatem żadnymi bezpośrednimi świadectwami ich refleksji na tematy religijne. Żeby usłyszeć głos „wielkiego niemowy”, odwołać się trzeba do tych przypadków, kiedy z jakichś powodów istotne było zapisanie ustnego oświadczenia analfabety. Sytuacje takie miały na ogół miejsce przed sądem. Akta sądowe i zeznania procesowe są praktycznie jedynymi źródłami dla XVI–XVIII w., w których znaleźć można zanotowane wypowiedzi chłopów w pierwszej osobie, choćby nawet i zredagowane przez pisarza. Przedmiotem takich oświadczeń praktycznie nigdy nie była religia bezpośrednio. Należałoby zresztą wątpić w szczerłość deklaracji na jej temat, składanych przed obliczem wymiaru sprawiedliwości. Wątki religijne poruszane były zwykle mimochodem, co uwiarygodnia takie wypowiedzi i pozwala na wyciąganie wniosków odnośnie do rzeczywistych przekonań osoby stającej przed sądem.

Za swoistą wypowiedź przedstawicieli warstwy chłopskiej uznać można również orzecznictwo wiejskich ław sądowych. Pomimo decydującej roli właściciela wsi w ich działalności, wyroki sądów wiejskich odnosiły się do zasobu wyobrażeń sędziów i w znacznym stopniu wyrażały chłopski system wartości<sup>39</sup>.

Analiza akt sądowych pozwala również na obserwację zachowań człowieka, zarówno w sytuacjach ekstremalnych, jak i w życiu codziennym. Drobiazgowo nieraz zeznania opisywały szczegóły zbyt oczywiste, by je zapisywać w innych okolicznościach. Sprawy niesporne ukazują natomiast funkcjonowanie stosunków międzyludzkich w warunkach bezkonfliktowych. Wśród zalet wykorzystania wiejskich ksiąg sądowych jako podstawowego źródła dla chłopskiej kultury religijnej wskazać można jeszcze, że są one praktycznie jedynymi dokumentami pisanymi z okresu przedrozbiorowego, które można przynajmniej częściowo uznać za wytwór działalności intelektualnej chłopów.

Wykorzystany na potrzeby poniższej pracy zbiór wiejskich ksiąg sądowych dotyczy ponad 120 kluczy dóbr lub pojedynczych wsi, leżących głównie w południowej części Małopolski. Na potrzeby porównawcze spożytkowano także nieliczne księgi wiejskie z innych rejonów Rzeczypospolitej – z Wielkopolski, ziemi chełmińskiej i Mazowsza. Poza Małopolską zwyczaj prowadzenia wiejskich ksiąg sądowych nie przyjął się bowiem na większą skalę<sup>40</sup>.

Jednak i dla Małopolski badania na podstawie tego typu źródeł napotykają problemy, związane ze stanem zachowania materiału archiwalnego. Księgi wiejskie są rozproszone po różnych kolekcjach archiwalnych i bibliotecznych; niekiedy

<sup>39</sup> Por. spostrzeżenia A. Wyczańskiego, *Kto sądził na wsi małopolskiej w XVI wieku? – sondaż na przykładzie wsi Wary*, w: *Miasto, region, społeczeństwo. Studia ofiarowane Profesorowi Andrzejowi Wyrobiszowi w sześćdziesiątą rocznicę Jego urodzin*, red. E. Dubas-Urwanowicz, J. Urwanowicz, Białystok 1992, s. 216.

<sup>40</sup> Na temat powodów nierównomiernego rozmieszczenia wiejskich ksiąg sądowych zob. S. Grodzinski, *Księgi sądowe wiejskie (zasięg terytorialny i geneza)*, „CPH”, t. 12, 1960, z. 1, s. 137; L. Łysiak, *W sprawie genezy ksiąg sądowych wiejskich*, „CPH”, t. 14, 1962, z. 2, s. 183–185.



kolejne tomy zapisek z jednej wsi znajdują się obecnie w różnych miastach. Wiele ksiąg, które przetrwały do początku XX w., zaginęło bądź zostały zniszczone, zanim trafiły w ręce badaczy. Niektóre akta wiejskie znane są dziś jedynie z odpisów. W rezultacie bardzo mało jest takich zespołów ksiąg sądowych, które obejmowałyby cały badany okres około 250 lat.

Wartość źródłowa poszczególnych wiejskich ksiąg sądowych jest różna. Zawartość ich zmienia się w zależności od kompetencji prowadzącego je sądu, lokalnych obyczajów prawnych i administracyjnych, stylu prowadzenia zapisów. Najbardziej widoczna jest jednak ewolucja treści ksiąg w czasie. Najstarsze wpisy wnoszono w języku łacińskim (w niektórych wsiach także po niemiecku), dominował monotonnie powtarzany formularz, a skrótowe zapiski dotyczyły niemal wyłącznie obrotu ziemią. W połowie XVI w. w księgach pojawił się obok łaciny język polski, lecz zapisy w dalszym ciągu były mocno sformalizowane. Na początku XVII w. język polski niemal całkowicie wyparł łaciński, a pisarze stopniowo nabrali swobody w opisywaniu spraw. Ten okres jest najbardziej użyteczny jako źródło do badania kultury religijnej chłopów i innych aspektów ich mentalności.

Wartość źródłowa wiejskich ksiąg sądowych ograniczona jest jednak ze względów formalnych<sup>41</sup>. Po pierwsze, większość informacji dotyczy bogatszych chłopów – kmieci i zagrodników. To oni wnosili do ksiąg swoje zapisy majątkowe, kontrakty przedślubne, testamenty itd. Biedota wiejska występuje natomiast głównie przy okazji spraw karnych. Po drugie, charakter źródła rzutuje na rodzaj informacji, jakie możemy uzyskać na temat religijności. Na przykład mnogość spraw majątkowych skupia uwagę na jej aspekcie ekonomicznym, zaś sprawy karne przedstawiają raczej obraz łamania dekalogu niż przestrzegania go. Po trzecie, fakt, że pisarzami wiejskimi często byli ludzie związani z Kościołem – klecha, organista, a nawet sam pleban, może wpływać na nadmierną dewocyjność formułek zapisów w stosunku do potrzeb i wymagań gromady. Po czwarte, względna przypadkowość wnoszonych w księgi zapisów nie oddaje całokształtu życia prawnego wsi, zwłaszcza w dłuższej perspektywie. Powoduje to, że wszelkie ujęcia statystyczne obciążone mogą być znacznym błędem. Duże znaczenie mogą mieć natomiast zarejestrowane w księgach wydarzenia wyjątkowe (np. brutalne gwałty, kazirodztwo itp.), gdyż owocne jest obserwowanie reakcji ławy wiejskiej i gromady na zdarzenia, wykraczające poza codzienne doświadczenie.

Źródłem uzupełniającym do wiejskich ksiąg sądowych były protokoły wizytacji kościelnych z rejonu Małopolski, ze szczególnym uwzględnieniem parafii, w których leżały wsie, dla których dysponujemy zachowanymi aktami sądowymi. Wykorzystywanie źródeł tego typu do badania życia religijnego wiernych ma już

---

<sup>41</sup> Por. A. Vetulani, *Wartość badawcza ksiąg sądowych wiejskich*, w: *VIII Powszechny Zjazd Historyków Polskich w Krakowie 14–17 IX 1958. Historia państwa i prawa*, t. 7, Warszawa 1959, s. 99–114.

pewną tradycję i ustaloną metodologię<sup>42</sup>. Słabą stroną akt wizytacyjnych jako podstawy źródłowej jest fakt, że oprócz bogatego materiału statystycznego dostarczają informacji przede wszystkim o zaniedbaniach, nadużyciach i występkach. Biskupi wizytatorzy zwracali głównie uwagę na funkcjonowanie kościoła, jego dochody i inwentarz. Jedyne tzw. wizytacja wewnętrzna częściowo miała dotyczyć parafian i problemów duszpasterskich, jednak zwykle koncentrowała się na osobie plebana i jego postawie moralnej.

Kościoły wiejskie były na ogół traktowane przez wizytatorów pobieżnie, jedynie w wyjątkowych wypadkach protokoły poświęcają im więcej uwagi. Stosunkowo niezły jest stan zachowania tego typu źródeł. Można zapoznać się z aktami wizytacji biskupstwa krakowskiego, prowadzonych od 1565 r., początkowo co kilkanaście lat, a od połowy XVIII w. coraz częściej. Dla diecezji przemyskiej najstarsze zachowane protokoły pochodzą z 1646 r., lecz dopiero dla XVIII w. dysponujemy aktami regularnych wizytacji.

Dodatkowo wykorzystano inne źródła sądowe, przede wszystkim księgi spraw kryminalnych sądów miast małopolskich, przed które trafiali chłopci oskarżeni o cięższe przestępstwa; dalej akta niektórych miasteczek i wybrane księgi grodzkie, w których można znaleźć zapisy dotyczące chłopów lub nawet przez nich wnoszone.

Odwołano się również do źródeł normatywnych, wydawanych przez Kościół (konstytucje synodalne) lub właścicieli dóbr (ustawy wiejskie). Ponadto poszukiwano informacji w ówczesnych drukach dewocyjnych, zbiorach miraculów, lokalnych kronikach, zapiskach wiejskich plebanów, w staropolskiej literaturze pięknej.

Poniższa praca z założenia nie wykorzystuje natomiast źródeł etnograficznych, na które zwykle powoływano się w badaniach staropolskiej kultury ludowej. Zdaniem autora problemy metodologiczne związane z ich wykorzystaniem zapewne przeważałyby nad korzyściami. Informacje zebrane przez ludoznawców pochodzą najwcześniej z XIX w. i trudno je wiarygodnie odnosić do dalszej przeszłości. Warstwa chłopska bowiem nie była zastygłą archaiczną społecznością, której nie dotyczyły przemiany historyczne. Chłopi w XVII w. nie tylko nie nosili tzw. stroju krakowskiego, ale także myśleli inaczej niż ich prawnukowie w czasach młodopolskiej chłopomanii. Ich konserwatyzm kulturowy był co prawda większy niż u innych grup społecznych, ale fakt ten nie upoważnia do ahistorycznego ich traktowania. Praca poniższa stawia sobie za cel ukazanie pewnego fragmentu kultury chłopskiej w perspektywie historycznej, dlatego też może bez większych strat zrezygnować ze źródeł etnograficznych.

Naukowe opisanie zjawiska takiego typu jak religijność grupy społecznej w przeszłości może przyjąć jedynie formę propozycji pewnego modelu. Ustalenia autora są właśnie taką propozycją całościowego spojrzenia na kulturę religijną

---

<sup>42</sup> Por. S. Litak, *Akta wizytacyjne parafii z XVI–XVIII wieku jako źródło historyczne*, „Zeszyty Naukowe KUL”, R. 5, 1962, nr 3, s. 41–58.

małopolskich chłopów w czasach wczesnonowożytnych. W konstrukcji tego modelu starano się możliwie jak najobiektywniej i jak najpełniej wykorzystać źródła historyczne. I to właśnie problematyka przekazów źródłowych, a nie przyjęte z góry założenia, zadecydowała o ostatecznym kształcie pracy. Punktem wyjścia do badań był wyżej wzmiankowany formularz U. Borkowskiej, który w trakcie poszukiwań musiał zostać zmodyfikowany tak, by odpowiadał specyficznemu charakterowi rozpatrywanej społeczności.

Niemniej jednak odtworzony tą drogą model wczesnonowożytnej religijności chłopskiej w Małopolsce musi pozostać na swój sposób niepełny. Wiele problemów badawczych, postawionych przez autora, pozostało bez odpowiedzi. Dotyczy to głównie kwestii z zakresu emocjonalnego przeżywania wiary i zagadnień światopoglądu religijnego. Ponadto w niektórych innych wypadkach zebrany materiał pozwolił jedynie na rozważania hipotetyczne lub przypuszczenia bez możliwości ich weryfikacji, dlatego też w poniższej pracy jest wiele znaków zapytania. Dołożono jednak wszelkich starań, aby pomimo tych ograniczeń proponowany model był jak najwierniejszą rekonstrukcją wczesnonowożytnej religijności chłopskiej.

Opracowanie zostało podzielone na pięć rozdziałów. W pierwszym ukazany został kontekst historyczny przeobrażeń religijności chłopów w czasach wczesnonowożytnych, omówione zostały podstawowe czynniki, kształtujące kulturę religijną wsi, oraz dynamika tego procesu. Rozdział ten opisuje zatem chłopską religijność z punktu widzenia przemian społecznych i religijnych okresu wczesnonowożytnego. Pozostałe części pracy odnoszą się natomiast do kwestii ciągłości modelu wiejskiej kultury religijnej, koncentrując się na jego stabilnych cechach charakterystycznych. Rozdział drugi omawia religijność jako element systemu społecznej organizacji wsi, zaś rozdział trzeci poświęcony jest jej znaczeniu dla życia ekonomicznego chłopów. W rozdziale czwartym kwestia religijności chłopów ukazana została przez pryzmat religijnej motywacji stosowanych zasad moralnych. Rozdział piąty poświęcony jest roli praktyk i wyobrażeń tradycyjnych w kulturze religijnej wsi wczesnonowożytnej.

Poniższa praca została napisana w ramach Pracowni Dziejów Nowożytnych Instytutu Historii Polskiej Akademii Nauk, a kolejne etapy jej powstawania były referowane podczas jej zebrań. Autor pragnie wyrazić wdzięczność ich uczestnikom za wszelkie uwagi, a szczególnie gorące podziękowania skierować do prof. Marii Boguckiej, prof. Stanisława Byliny i prof. Stanisława Litaka za ich cenne rady.

## Rozdział I

# KSZTAŁTOWANIE SIĘ CHŁOPSKIEJ RELIGIJNOŚCI WCZESNONOWOŻYTNEJ

### 1. Dziedzictwo średniowiecza i wpływ okresu reformacji

Schyłek średniowiecza uznawany jest za okres rzeczywistej chrystianizacji mas ludowych w Polsce. W tym okresie na ziemiach etnicznie polskich ukształtowała się sieć parafialna wystarczająco gęsta, że pozwoliła na w miarę regularny udział w kulcie większości mieszkańców wsi. Wykształcony wówczas układ kościołów parafialnych w Małopolsce (nie licząc obszarów górskich) należał do najbardziej efektywnych w kraju i aż do rozbiorów nie podlegał większym zmianom. W rezultacie udoskonalenia struktury terytorialnej Kościoła w Polsce uporano się z problemem prowincjonalnego pogaństwa, któremu ulegała część ludności wiejskiej. W XIV–XV w. udział w kulcie chrześcijańskim stał się masowy, a działalność Kościoła na wsi mogła skupić się na kwestii doskonalenia religijności wiernych. Prosty chrześcijanin miał już nie tylko przestrzegać postów i powstrzymać się od pracy w dni święte, lecz także znać trzy podstawowe modlitwy, brać udział w procesjach, spowiadać się i przyjmować komunię, odmawiać Pozdrowienie Anielskie na głos dzwonu itd. Jako że dostęp do kościoła parafialnego stał się łatwiejszy, można było wymagać regularnego uczestnictwa w uroczystościach religijnych. Wierni poddawani byli chrześcijańskiemu nauczaniu za pośrednictwem rozmaitych środków, takich jak kazania, kościelna ikonografia, spowiedź, a nawet szkolnictwo parafialne.

Ogólnie rzecz biorąc, szerokie masy ludowe u schyłku średniowiecza były zdecydowanie zbiorowością chrześcijańską. Religijność ich miała jednak charakter synkretyczny. Kult chrześcijański łączono swobodnie z tradycyjnymi technikami magicznymi, a rytuały religijne przeplatano obrzędami ludowymi. Nie była to jednak forma przejściowa między „starym” a „nowym”, tj. pomiędzy pogańskimi przeżytkami a chrześcijańską dewocją. Jej konkurentami były bowiem praktyki żywe, wciąż pojawiające się i ewoluujące, nie tyle pogańskie, co nieortodoksyjne. Fakt ten zauważyli już XV-wieczni teologowie na czele ze Stanisławem ze Skarbimierza, który dostrzegał dynamiczny charakter ludowych błędów i zabobonów<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> S. Bylina, *Kultura ludowa...*, s. 61–62.

Upowszechnienie udziału w kulcie religijnym zaowocowało także zwiększeniem roli elementów popularnych w obrębie dewocji oficjalnej. Centralnym punktem mszy stało się Podniesienie, gdyż w obserwacji hostii ludowa pobożność doszukiwała się źródła szczególnych łask. Dążność do bezpośredniego kontaktu z *sacrum* pobudziła zapotrzebowanie na cudowność i nadprzyrodzone interwencje, inspirowała cześć relikwi i świętych obrazów. Popularność zaczął zdobywać kult maryjny, odwołujący się do stanu bezpośrednich doświadczeń prostego człowieka. Ludową religijność znaczyły także modlitwy o automatycznym (niczym zaklęcia) działaniu, rozliczne błogosławieństwa, msze okresowe<sup>2</sup>.

Chłopi polscy pod koniec średniowiecza byli zatem chrześcijanami nie tylko nominalnie. Choć teologowie wciąż kojarzyli wiejską religijność przede wszystkim z zabobonami i błędami, to jednak można zauważyć upowszechnienie na wsi praktyk religijnych, a nawet ślady tendencji do pogłębiania pobożności zgodnie z prądami dewocyjnymi epoki.

Powszechnie uważa się, że okres reformacji zniweczył w dużej mierze religijne zdobycze późnego średniowiecza na wsi. Towarzyszący przemianom religijny zamęt, profanacja kościołów parafialnych, rozluźnienie dyscypliny kleru miały spowodować regres chłopskiej religijności i częściową dechrystianizację wsi. Jej objawem miał być indyferentyzm religijny chłopów, a nawet lokalne nawroty pogaństwa<sup>3</sup>. Wedle świadectwa reformacyjnego obserwatora z końca XVI w. chłopci „wołą do lasa, niż do kościoła, gdy na nie zadzwonią, a idą-li do kościoła, tedy się [na] cmentarzem[!] zabawią na rozmowach, pokładszy się drudzy, takieć ich nabożeństwo. A będą-li w kościele, a spyta z nich którego, czego się nauczył, wnet odpowie: «A zać ja ksiądz?»”<sup>4</sup>.

Wizytatorzy katoliccy na przełomie XVI i XVII w. kreślili zatrzważający obraz stanu wiedzy religijnej wiejskich parafian. Liczni z nich jakoby nie potrafili nawet uczynić znaku krzyża, zmówić Ojcie Nasz czy przystąpić do spowiedzi. Jedynie niektórzy znać mieli Dekalog i przykazania kościelne; o inne rudymenty wiary nie warto było nawet pytać<sup>5</sup>.

Tragiczny obraz zaniedbań religijnych na wsi w oczach kontrreformacyjnego kleru wynikał jednak częściowo z ambicji potrydenckiego Kościoła. Jego celem było nie tyle przywrócenie stanu sprzed reformacji, ile wprowadzenie zupełnie nowych standardów katolicyzmu, stanowiących remedium nie tylko na rozprężenie ostatnich lat, lecz także na słabości Kościoła późnośredniowiecznego. Wizja

<sup>2</sup> Najlepszymi kompleksowymi opracowaniami zagadnienia religijności popularnej schyłku średniowiecza są prace S. Byliny, przede wszystkim *Wiara i pobożność zbiorowa*, s. 403–450.

<sup>3</sup> Zob. np. A. Brandowski, *Świątobliwy kapitan Feliks Durewicz*, Poznań 1880, s. 27–29.

<sup>4</sup> Cyt. za: W. Sobieski, *Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III*, Warszawa 1902, s. 76–77.

<sup>5</sup> *Acta seu decreta et statuta synodalia Wladislaviensis dioecesis MDCXXXIV die XVI. Martii, w: Statuta synodalia dioecesis Wladislaviensis et Pomeraniae*, ed. Z. Chodyński, Varsaviae 1890, s. 201–202.

idealna pobożności ludu, przez której pryzmat oceniano rzeczywistość, stawiała znacznie większe wymagania niż dotychczas. Wizytatorskie relacje zaniedbań odnoszą się zatem bardziej do duszpasterskich zamierzeń kontrreformacyjnego Kościoła niż do realnych strat pod wpływem zamętu religijnego. Wydaje się, że regres ten wcale nie był tak głęboki, jak przedstawiały go źródła kościelne. Zważywszy zwłaszcza na punkt wyjścia, czyli ubogi doktrynalnie, synkretyczny, i wciąż jeszcze świeży ludowy chrystianizm, można stwierdzić, że katolicyzm na wsi wyszedł z okresu reformacyjnego obronną ręką.

Wacław Urban, szukając śladów wpływu reformacji na małopolskich chłopów w drugiej połowie XVI w., musiał skonstatować, że nie licząc poszczególnych wsi na pograniczu śląskim, ogół ludu wiejskiego pozostał katolicki. Nie tylko nie było mowy o jakiejś ludowej reformacji, ale nawet w dobrach szlachty innowierczej chłopci nie poszli śladem swoich panów. Właściciele dóbr bezskutecznie starali się wykorzystać rzekomy indyferentyzm wyznaniowy chłopów w celu przyciągnięcia ich do nowej wiary – wieśniacy z bezprzykładnym niemal uporem trwali przy katolicyzmie. Nie było to rezultatem jakiejś rozwiniętej samoświadomości wyznaniowej ludu, lecz przywiązania do tradycyjnych form obrzędowych. W końcu lat pięćdziesiątych XVI w. w Piaskach Luterskich koło Lublina heretyczka Barbara Orzechowska rozkazała jakoby zalać wodą miejsce po zburzonym kościele, gdyż wciąż schodzili się tam jej katolicy poddani<sup>6</sup>. Chłopi z dóbr reformowanej szlachty pomimo zakazów potajemnie przemykali do działających w pobliżu kościołów katolickich lub kontaktowali się z misjami jezuickimi<sup>7</sup>. Na wschodnich rubieżach Małopolski, jeśli nie było dostępu do kleru katolickiego, chłopci udawali się po sakramenty nawet do ruskich popów<sup>8</sup>.

Niekiedy ludowa pobożność, gdy nie działał kościół, spontanicznie tworzyła „miejsca cudowne”, w których starano się kontynuować katolicką obrzędowość w uproszczonych formach. Kiedy w 1565 r. kościół parafialny w Męcinie na Sądecczyźnie został przejęty przez arian, życie religijne okolicznej ludności katolickiej zapewne przeniosło się nad źródło „wody żywej” w lesie koło miejscowości Miczaki, skoro protestanci zakazywali odbywających się tam zgromadzeń i w końcu spustoszyli sanktuarium<sup>9</sup>. Podobnie w Okulicach w parafii Cerekiew koło Bochni protestant Rupniewski siłą próbował zlikwidować ludowy kult, koncentrujący się wokół jakiejś figury. Zniszczenie jej spowodowało jednak znaczny wzrost popularności tego miejsca cudownego, w którym powstał w końcu nawet kościół filialny Cerekwi<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> L. Zalewski, *Ze stosunków wyznaniowych w lubelskiem*, Lublin 1931, s. 6; idem, *Z epoki renesansu i baroku na Lubelszczyźnie*, Lublin 1949, s. 128–129.

<sup>7</sup> W. Urban, *Chłopi wobec reformacji...*, s. 150–153, 247; por. W. Sobieski, *Nienawiść wyznaniowa...*, s. 78.

<sup>8</sup> W. Urban, *Chłopi wobec reformacji...*, s. 156.

<sup>9</sup> AKMK, AVCap. 25, składka trzecia, s. 110.

<sup>10</sup> W. Urban, *Chłopi wobec reformacji...*, s. 254; AKMK, AVCap. 10, k. 229–232.

Aczkolwiek dewocja w miejscach cudownych daleka była od ortodoksji, to jednak nosiła charakter zdecydowanie katolicki (część ludowych sanktuariów powstałych w okresie zamętu religijnego przeobraziła się później w oficjalne miejsca kultu). Było to poniekąd miarą trwałości wiary mas ludowych, które nawet bez nadzoru ze strony kleru samorzutnie nadawały obrędom parareligijnym charakter katolicki.

## 2. Kontrreformacja na wsi: udział chłopów w kulcie religijnym

U schyłku XVI w. religijność ludności wiejskiej w Małopolsce nosiła wciąż jeszcze charakter średniowieczny. Pierwszą próbą zastosowania dekretów trydenckich wobec mas ludowych była działalność wizytacyjna i ustawodawcza kard. Jerzego Radziwiłła w latach 1591–1600. Zarządził on skrupulatne wizytacje, które miały opisać stan parafii w diecezji krakowskiej, niedociągnięcia i potrzeby wiernych. Działalność biskupa koncentrowała się przede wszystkim na zdyscyplinowaniu duchowieństwa. Odpowiedni poziom kleru parafialnego odegrać miał bowiem kluczową rolę w potrydenckiej odnowie Kościoła<sup>11</sup>.

Kolejny biskup krakowski, kard. Bernard Maciejowski, zapisał się w dziejach katolickiej reformy w Polsce przede wszystkim jako autor słynnego listu pasterskiego, kompendium, skierowanego do duchowieństwa parafialnego, dotyczącego sprawowania pracy duszpasterskiej; tzw. *Pastoralna* Maciejowskiego była niezwykle praktycznym, syntetycznym zbiorem zaleceń i przepisów prawnych, przybliżającym dekrety soboru trydenckiego z uwzględnieniem lokalnych warunków i ustawodawstwa partykularnego. Wydana została w 1601 r. i rozpowszechniana wraz z krakowskimi statutami synodalnymi. Jej popularność przekroczyła granice biskupstwa w 1609 r., kiedy tekst ten został dołączony jako apendyks do ustaw synodu prowincjonalnego piotrkowskiego z 1607 r., któremu Bernard Maciejowski przewodniczył jako arcybiskup gnieźnieński. W 1628 r. „*Pastoralna*” w pełnym brzmieniu została zamieszczona wśród statutów prowincjonalnych abp. Jana Wężyka, wraz z zaleceniem, by kler parafialny stosował się do niej pod groźbą sądu bożego i kar biskupich. Od tej pory liczne jej wydania kształtowały oblicze potrydenckiej reformy we wszystkich polskich diecezjach<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> F. Machay, *Działalność duszpasterska kardynała Radziwiłła biskupa krakowskiego (1591–1600)*, Kraków 1936, s. 18–28, 52–54.

<sup>12</sup> J. Fijałek, *Pastoralna ks. Bernarda Maciejowskiego w redakcji z r. 1601 i korekturze rzymskiej z r. 1608, zatwierdzona przez papieża Urbana VIII w r. 1629. Z historii recepcji prawa trydenckiego w kościele polskim*, w: *Pamiętnik IV Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Poznaniu 6–8 XII 1925*, Lwów 1925, sekcja IV, s. 1–2, 10; S. Nasiorowski, „*List pasterski*” kard. Bernarda Maciejowskiego, Lublin 1992, s. 53–59, 114–118. W diecezji przemyskiej „*Pastoralna*” została wprowadzona zapewne już mocą statutów synodu diecezjalnego z 1612 r. Uchwała ta została wznowiona na synodzie 1621 r., a do drukowanych konstytucji tego synodu dołączono pełny tekst „*Pastoralnej*”, zob. J. Sawicki,

Kolejnym ważnym dokumentem, który ukształtował reformę potrydencką w Małopolsce, stały się *Reformationes generales ad clerum et populum dioecesis Cracoviensis pertinentes*, ogłoszone w 1621 r. na synodzie krakowskim przez bp. Marcina Szyszkowskiego<sup>13</sup>. Był to obszerny zbiór regulacji w formie dekretu reformacyjnego, skierowanego do duchowieństwa i wiernych całej diecezji, obdarzony mocą prawną konstytucji synodalnych. Pod względem treści stanowił on uszczegółowienie zasad propagowanych już wcześniej przez „Pastoralną” bp. Bernarda Maciejowskiego. Wychodząc od przepisów soboru trydenckiego *Reformationes generales* ściśle regulowały życie religijne i kwestie administracyjne w diecezji krakowskiej.

Jakość religijności mas ludowych nie stała się jednak w okresie reform przedmiotem wzmożonego zainteresowania ze strony hierarchii kościelnej. Zakładano, że problem ten niejako sam się rozwiąże po zapewnieniu klerowi parafialnemu odpowiedniego statusu intelektualnego i materialnego. Wymagania kontreformacyjnego Kościoła wobec wiejskich parafian ograniczały się do regularności kultu i opanowania rudymentów wiedzy religijnej. Wytyczne dla działalności plebanów wśród prostego ludu były ogólnikowe – zwykle powtarzały jedynie parę zaleceń dotyczących edukacji i nadzoru nad prawowiernością parafian. Wydaje się, że Kościół zadowalał się w wypadku chłopów praktyką powierzchowną, ale regularną. Stwarzało to warunki do utrwalenia na wsi modelu pobożności zwulgaryzowanej i rutynowej.

Aby umożliwić ludności wiejskiej systematyczny udział w życiu religijnym, należało zapewnić jej dostęp do kościoła parafialnego. Jednakże w okresie od końca XVI do XVIII w. liczba parafii w polskich diecezjach nie tylko nie zwiększała się, ale nawet lokalnie zmniejszała. W biskupstwie krakowskim pozostała mniej więcej stabilna, niemniej w Małopolsce rzeczywiście poprawiła się dostępność kościołów. Dokonało się to dzięki rewindykacji licznych świątyń opuszczonych lub przejętych przez protestantów. W diecezji krakowskiej w drugiej połowie XVI w. jeden kościół parafialny przypadał na mniej więcej 60 km<sup>2</sup> (lub 1320 mieszkańców), przy czym ich rozmieszczenie było bardzo nieregularne. W województwie krakowskim parafia miała średnio 40,7 km<sup>2</sup>, podczas gdy w sandomierskim 68,8 km<sup>2</sup>, a w lubelskim aż 134,3 km<sup>2</sup><sup>14</sup>. Obszar, jaki musiał obsłużyć kościół parafialny w biskupstwie krakowskim, był jednak stosunkowo

---

*Synody diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego i ich statuty*, „Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne”, t. 8, Wrocław 1957, s. 80, 195–196.

<sup>13</sup> *Reformationes generales ad clerum et populum dioecesis Cracoviensis pertinentes*. Ab [...] Martino Szyszkowski [...] episcopo Crac. [...] in synodo dioecesana sancitae et promulgatae, Cracoviae [1621].

<sup>14</sup> S. Litak, *Zagadnienie parafii w XVI–XVII wieku*, „Znak” 1965, nr 137–138, s. 1529–1535. Wielkości te pozostały zasadniczo niezmiennie aż do schyłku Rzeczypospolitej. W 1772 r. parafia w województwie krakowskim liczyła średnio 49 km<sup>2</sup>, w sandomierskim 65 km<sup>2</sup>, a w lubelskim 126 km<sup>2</sup>, zob. idem, *Kościół łaciński w Rzeczypospolitej około 1772 roku. Struktury administracyjne*, Lublin 1996, s. 64.



nieduży, skoro jeszcze w 1937 r. przeciętna powierzchnia parafii w diecezjach płockiej lub podlaskiej wynosiła również ok. 60 km<sup>2</sup><sup>15</sup>. Należy do tego dodać jeszcze szybko rosnącą liczbę kościołów klasztornych, które przejmowały część funkcji kościołów parafialnych<sup>16</sup>, oraz sieć kaplic publicznych i kościołów filialnych, uzupełniających rzadką sieć parafialną we wschodniej Małopolsce<sup>17</sup>.

W takich warunkach przeważająca część chłopów małopolskich miała obiektywną możliwość systematycznego udziału w nabożeństwach, należało ich tylko do tego nakłonić. Powtarzane z ambony zachęty do regularnego słuchania mszy, wspierane były często przez aparat administracyjny. Oczywiście było to w dobrach kościelnych, gdzie zarząd spoczywał w rękach duchownych<sup>18</sup>. Lecz także świeccy właściciele i dzierżawcy w swych ustawach dla podległych wsi zamieszczali zobowiązanie poddanych do regularnego uczestnictwa w niedzielnych i świątecznych mszach świętych<sup>19</sup>. Nie było to raczej spowodowane szlacheckim poczuciem posłannictwa w propagowaniu na wsiach potrydenckich reform. Podobno nawet kalwinka Pieniążkowa, właścicielka Gorlic, przymuszała w 1602 r. swych poddanych do chodzenia na msze katolickie, jeżeli nie chcieli uczęszczać do zboru<sup>20</sup>. Natomiast szlachta rzymskokatolicka zobowiązywała swych ruskich poddanych do regularnego odwiedzania cerkwi<sup>21</sup>. Regularny udział w kulcie religijnym (jakimkolwiek) uważany był bowiem za czynnik kształtujący posłuszeństwo poddanego<sup>22</sup>.

Osobom, uchylającym się od uczęszczania do kościoła, władze cywilne groziły czasem dość ogólnym „karaniem surowym”<sup>23</sup>, zwykle jednak precyzowały karę finansową. Wahała się ona od jednego grosza<sup>24</sup> do sześciu<sup>25</sup>, czasem osiągała nawet trzy grzywny<sup>26</sup>. Najczęściej jednak miała ona wynosić funt wosku, a więc

<sup>15</sup> A. Stanowski, *Diecezje i parafie polskie w XIX i XX wieku*, „Znak” 1965, nr 137–138, s. 1624.

<sup>16</sup> W diecezji krakowskiej od końca XVI do drugiej połowy XVIII w. nastąpił ponaddwukrotny wzrost ich liczby, zob. S. Litak, *Zagadnienie parafii...*, s. 1535.

<sup>17</sup> Na przykład w diecezji przemyskiej w 1772 r. jeden kościół parafialny musiał obsłużyć przeciętnie 103 km<sup>2</sup>, lecz jeśli doliczy się kościoły filialne i kaplice publiczne, to średnia ta spada do 67 km<sup>2</sup>, zob. S. Litak, *Kościół taciński...*, s. 45.

<sup>18</sup> Ulanowski, nr 3915 [1679] i 3921 [1702]; *Ordynacje i ustawy wiejskie z archiwów metropolitalnego i kapitulnego w Krakowie z lat 1451–1689*, oprac. S. Kuraś, Kraków 1960, nr 65 [1598], 69 [1600], 76 [1604], 99 [1647].

<sup>19</sup> Zob. np. Głębowice, k. 2 [1670]; Ulanowski, nr 4161 [1729], 4162 [1736], 4194 [1776].

<sup>20</sup> W. Urban, *Chłopi wobec reformacji...*, s. 167.

<sup>21</sup> *Kres klimkowski*, nr 1163 [1702].

<sup>22</sup> Por. *Krzyżownicy i Proszów*, s. 5 [1602].

<sup>23</sup> *Klucz łącki*, nr 599 [1702]; Ulanowski, nr 3921 [1702]; por. też: *Wsie miasta Kalisza*, s. 488 [1693].

<sup>24</sup> *Ordynacje i ustawy wiejskie...*, nr 69 [1600].

<sup>25</sup> *Polskie ustawy wiejskie XV–XVIII w.*, wyd. S. Kutrzeba, A. Mańkowski, Archiwum Komisji Prawniczej, t. 11, Kraków 1938, s. 196 [1696]; *Ordynacje i ustawy wiejskie...*, nr 99 [1647]; *Pieskowa Skała*, s. 57 [1627]; zob. też: *Wsie miasta Kalisza*, s. 356 [1647].

<sup>26</sup> *Kres klimkowski*, nr 1163 [1702].

materiału, w którym zwyczajowo uiszczano kary pieniężne na rzecz kościoła<sup>27</sup>. Można zatem przypuszczać, że grzywna za opuszczenie nabożeństwa trafiała w ręce księdza bądź kościelnych.

Ustawy nie precyzowały zwykle, kto miał dozorować uczęszczanie do kościoła. W ordynacjach kard. Jerzego Radziwiłła dla mieszczan i chłopów w parafiach Kielce, Hża i Bodzentyn z 1598 r. była mowa o powołaniu specjalnych urzędników (nazwanych *punctatores*), którzy mieli zapisywać nieprzychodzących do kościoła, a listę przekazywać staroście w celu nałożenia kar<sup>28</sup>. W ustawie dla wsi Świlczy i Woliczki z około 1628 r. pilnowaniem frekwencji na nabożeństwach zajmować się mieli dziesiętnicy – urzędnicy wiejscy niższego szczebla, występujący w niektórych większych wsiach małopolskich<sup>29</sup>. Sprawa kontroli uczęszczania do kościoła rozwiązywana była rozmaicie w poszczególnych dobrach. Nie da się ustalić w tym wypadku żadnych reguł. Dla porównania, wedle wilkierza dla starostwa łąkorskiego w województwie chełmińskim z 1692 r. nadzór sprawować miał organista w zamian za 1 grosz z dziesięciogroszowej kary nakładanej na uchylających się od obowiązku<sup>30</sup>.

W stosunku do częstotliwości występowania nakazów uczęszczania do kościoła w ustawach wiejskich bardzo mało jest śladów rzeczywistego stosowania przymusu przez lokalne władze lub administrację dóbr. W 1636 r. niejaki Procop Piotr z Kasiny ukarany został dwunastoma plagami za to „ze ani sam, ani zaden z domu jego w dzień wszystkich SS. w kosciele nie był”<sup>31</sup>. Surowość kary wskazuje, że być może chodziło o recydywę lub uporczywe uchylanie się od obowiązku, tak jak działo się w drugim znanym wypadku – sprawie młynarza z Wysokiej Jakuba Kochana, który prowokacyjnie opuścił kilka nabożeństw z kolei<sup>32</sup>. Pomniejsze wypadki karania „zwyczajnego” niestawienia się na mszy zapewne w ogóle nie były zapisywane, trudno więc oszacować skalę tego zjawiska.

Powszechny, regularny udział w nabożeństwach parafialnych był jednak iluzją. Wskazują na to nawet niektóre teksty normatywne. „Przestroga” dla wsi Głębowic z 1670 r. nakazuje, aby w kościele na niedzielnych i świątecznych mszach „poddani bywali jako najwięcej ich bywać może”<sup>33</sup>. Wszyscy mieszkańcy wsi nie mogli bowiem jednocześnie opuścić swych domostw i udać się do świątyni. Obowiązek dotyczył przede wszystkim gospodarzy. Ci stawić się mieli w każde

<sup>27</sup> *Ordynacje i ustawy wiejskie...*, nr 65 [1598]; *Kres klimkowski*, nr 126 [1617]; *Klucz łącki*, nr 544 [1670]; Ulanowski, nr 3915 [1679], 4114 [1618], 4177 [1756].

<sup>28</sup> *Ordynacje i ustawy wiejskie...*, nr 65 [1598].

<sup>29</sup> *Ustawa dla wsi Świlczy i Woliczki z roku ok. 1628*, wyd. A. Kamiński, F. Kotuła, Rzeszów 1948, s. 2; por. też: *Wsie miasta Kalisza*, s. 356 [1647], gdzie obowiązkiem tym obarczono ławników.

<sup>30</sup> *Polskie ustawy wiejskie...*, s. 174 [1692].

<sup>31</sup> Ulanowski, nr 3186 [1636].

<sup>32</sup> Wysoka B, k. 61–62 [1765].

<sup>33</sup> Głębowice, k. 2 [1670].

święto wraz z „sswoią czeladzią niepotrzebną domową”<sup>34</sup>. W ustawach z innych stron Polski daje się zauważyć czasem bardziej realistyczne podejście. W wilkierzu z 1626 r. dla miasteczka Czarza w ziemi chełmińskiej wymagano, aby w kościele stawiali się na zmianę raz gospodarz, raz gospodyni<sup>35</sup>. Podobnie rozwiązano to w ustawie z 1647 r. dla wsi Ostrowa, należącej do miasta Kalisza<sup>36</sup>. W powiecie brasławskim natomiast zadowalano się obecnością choć jednej osoby z każdej chałupy<sup>37</sup>.

W Małopolsce jednak, jeśli nawet nie wszyscy chłopci chodzili w każde święto na msze, to przynajmniej starali się tak czynić, a coniedzielny udział w nabożeństwie należał do ludowych obyczajów<sup>38</sup>. Nie ma żadnych przekazów na temat większych zaniedbań w tym względzie; nawet mieszkańcy miejscowości oddalonych od kościoła parafialnego starali się bywać na nabożeństwach, choć czasem musieli w tym celu wyruszyć z domu już w przeddzień<sup>39</sup>.

Na ogół nie było większych zastrzeżeń co do zachowania się prostych parafian w kościele. Przeciwnie, uchodziło ono za czytelny synonim właściwego i godnego postępowania. Ustawa wiejska z 1628 r. nakazuje „u sądu jako u mszy w kościele [się] zachować, stać przed urzędem, nie siedzieć, czapkę zdjąć, po jednym się sprawować, wołania, gadania, szemrania, swarów nijakich nie czynić”<sup>40</sup>. Największym problemem była nietrzeźwość uczestników mszy. Duchowni często oskarżali chłopów, że przychodzili do kościoła pod wpływem alkoholu, przez co nie zachowywali powagi odpowiedniej dla nabożeństwa<sup>41</sup>. Zarzuty takie trzeba rozpatrywać jednak w szerszym kontekście kultury życia codziennego w Rzeczypospolitej. W 1749 r. szlachcic Józef Garlicki nie zauważył nic nagannego w zachowaniu gromady wsi Iwkowej, oskarżanej przez księdza o permanentną nietrzeźwość podczas mszy: „byłem ja kilka razy w kościele iwkowskim na nabożeństwie, tak w święta, jako i w powszednie dni, cicho się ludzie sprawowali, i nie widziałem ich pijanych”<sup>42</sup>.

Inne zarzuty wynikały z faktu, że udział w ceremonii religijnej był dla chłopów także spotkaniem towarzyskim. Przede wszystkim dla młodzieży uroczystości kościelne stanowiły możliwość nawiązania kontaktów osobistych, a także zaprezentowania siebie płci przeciwnej. Stąd brały się „gadki i schadzki” na cmen-

<sup>34</sup> *Krzyżownicy i Proszów*, s. 5 [1602]; podobnie *Polskie ustawy wiejskie...*, s. 340 [1756]; por. też: ASD, t. 7, k. 335 [1757].

<sup>35</sup> *Wilkierz miasteczka Czarza*, wyd. A. Mańkowski, „Zapiski TNT”, t. 11, 1938, s. 54.

<sup>36</sup> *Wsie miasta Kalisza*, s. 356 [1647].

<sup>37</sup> S. Litak, *Ze studiów nad religijnością niższych warstw społecznych...*, s. 164–165.

<sup>38</sup> J. Kracik, *Duszpasterstwo parafialne...*, s. 235.

<sup>39</sup> J. Kracik, *Duchowe niedostatki wsi beskidzkiej...*, s. 173.

<sup>40</sup> *Ustawa dla wsi Świlczy i Woliczki...*, s. 10.

<sup>41</sup> Np. Dokumenty z XVII i XVIII w. wsi Iwkowa i akta procesowe z połowy XVIII w. dotyczące sporu gromady iwkowskiej z proboszczem tamże, Marcinem Szaniawskim, PAN Kraków, rkps 7121, k. 12<sup>v</sup>, 52<sup>v</sup>, 73; zob. też: ASD, t. 2, s. 174 [1744].

<sup>42</sup> PAN Kraków, rkps 7121, k. 42<sup>v</sup>.

tarzu podczas mszy lub nawet w kościele, co mogło być interpretowane jako oziębłość względem Boga<sup>43</sup>. W jednej z ludowych piosenek, zapisanych w XVIII w., młoda dziewczyna wyznaje:

Kiedy ja pójde do kościoła  
poznać tam obrazy,  
raz spojrzę na ołtarz,  
na chłopców dwa razy<sup>44</sup>.

Udział wiernych we mszy świętej był zasadniczo pasywny. Kolator z *Kolędy duchownej* Marcina Nowakowskiego o chłopskich parafianach stwierdzał, że „mało po nich w kościele: jedni śpią, drudzy się w ławki nacisną, zaduch uczynią”<sup>45</sup>. Msza święta w oczach chłopów musiała się jawić jako ceremonia poniekąd magiczna. Z ambony na jej temat mogli dowiedzieć się jedynie ogólników: „Z czego się ta Msza składa? Essencjalnie z trzech części: Ofiarowania, Poświęcenia i Komunii; składa się z Epistoły, Ewangelii, z modlitw różnych, z ceremonii, kłękania, całowania, stania, kadzenia” – nauczał ks. Benedykt Chmielowski<sup>46</sup>. Koncentrowano się na momentach adoracyjnych, a w obserwacji hostii podczas Podniesienia dopatrywano się źródła licznych łask dla ciała i dla duszy, co nie podległo zmianie od czasów późnego średniowiecza. Duchowni zalecali zazwyczaj prostym parafianom w czasie nabożeństwa odmawiać różaniec lub godzinki aż do konsekracji, kiedy to należało się włączyć w celebry przez obserwowanie z uwagą gestów kapłana<sup>47</sup>. Najprawdopodobniej rzeczywiście tak wyglądał udział chłopów we mszy świętej. Brak jest indywidualnych świadectw na ten temat; tylko przypadkiem można natrafić na przekazy, potwierdzające to przypuszczenie. Na przykład w 1749 r. jeden ze świadków w sprawie chłopca obwinionego o zanieczyszczenie kościoła po pijanemu tak opisywał jego zachowanie podczas nabożeństwa: „tylko też raz Piotra Pyszna widziałem, że sobie popił, i tac[z]ał się, jednak żadnych hałasów nie robił w kościele, tylko sobie paciorki mówił”<sup>48</sup>. Miało to chyba być alibi.

Na początku XVIII w. zaczęła przenikać do prowincjonalnych parafii w Małopolsce symboliczna interpretacja liturgii, inspirowana lansowanymi przez jezuitów już od XVI w. „ćwiczeniami mszalnymi”. Opierały się one na podziale mszy na 24 okresy, odpowiadające historii Męki Pańskiej. Zadaniem wiernego było roz-

<sup>43</sup> Np. Wysoka A, s. 53–54 [1708].

<sup>44</sup> Cz. Hernas, *W kalinowym lesie...*, t. 2, s. 129.

<sup>45</sup> M. Nowakowski, *Kolęda duchowna parafianom od Pasterzów dla wygody wszystkich od jednego sprawiona*, Kraków 1753, s. 299.

<sup>46</sup> [B. Chmielowski], *Powinności chrześcijańskie albo summa, lub sama treść nauki chrześcijańskiej albo krotki katechizm dla prostych ludzi*, BJ, rkps 7079, k. 26<sup>v</sup>.

<sup>47</sup> Por. L. Châtellier, *The Religion of the Poor. Rural Missions in Europe and the Formation of Modern Catholicism, c. 1500–1800*, Cambridge 1997, s. 179.

<sup>48</sup> PAN Kraków, rkps 7121, k. 52<sup>v</sup>.

pamiętywanie właściwego epizodu Pasji podczas każdego z wyróżnionych fragmentów liturgii. Metoda taka w wielkim stopniu pogłębiała udział świeckich w nabożeństwie, wymagała jednak pewnego wyrobienia intelektualnego<sup>49</sup>. Do rozpamiętywania epizodów Męki Pańskiej podczas mszy świętej namawiał swoich parafian z Firlejowa ks. Benedykt Chmielowski<sup>50</sup>, ale nie wydaje się, żeby niepiśmienny polski lud mógł opanować tę technikę.

Oprócz wielokrotnego odmawiania modlitw innym powszechnym sposobem udziału ludu w nabożeństwie był śpiew. Co prawda dopiero w końcu XVII w. zaczęły się pojawiać w Polsce pieśni mszalne, czyli powiązane z liturgią, ale już wcześniej zaprowadzano zwyczaj śpiewania godzin, litanii, psalmów *etc.* przed mszą świętą lub po niej<sup>51</sup>. Dziekan dunajowski i oddany pasterz prostego ludu Stanisław Brzeżański w grupowym wykonywaniu przez parafian specjalnie ułożonych pieśni dopatrywał się remedium na ich mierną wiedzę religijną<sup>52</sup>. Biskup Marcin Szyszkowski nakazał w 1621 r., aby we wszystkich parafiach diecezji krakowskiej zaprowadzono zwyczaj śpiewania przez ubogich *Bogurodzicy* przed sumą. Uznał bowiem, że pieśń ta, zawierająca kompendium doktryny katolickiej, pomoże w jej opanowaniu ludziom prostym i podsyci w nich pobożność<sup>53</sup>. Praktyka taka stała się zapewne stałym zwyczajem w kościołach parafialnych nie tylko w biskupstwie krakowskim. Sto lat później *Bogurodzicę* przed mszą śpiewali ubodzy w większości – jak się wydaje – kościołów diecezji przemyskiej, skoro tylko niektórym plebanom musieli wizytatorzy o tym przypominać<sup>54</sup>.

### 3. Kontrreformacja na wsi: nauczanie i życie sakramentalne

Przychodząc do kościoła na mszę, wierny miał wysłuchać również kazania. Potrydencki Kościół uznawał je za jeden z najważniejszych środków nauczania religijnego. „Pastoralna” kard. Bernarda Maciejewskiego zobowiązywała plebanów (ewentualnie wikarych) do głoszenia kazań we wszystkie niedziele i święta w roku. Poziom kaznodziejstwa powinien być dostosowany do wieku, wiedzy i możliwości słuchaczy; należało unikać zbędnej scholastyki, wątpliwych historii,

<sup>49</sup> L. Châtellier, *The Religion of the Poor...*, s. 179; J. de Viguierie, *La dévotion populaire à la messe dans la France des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, w: *Histoire de la messe. XVII<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> siècles*, Angers 1980, s. 18.

<sup>50</sup> BJ, rkps 7079, k. 26<sup>v</sup>; por. też: J. Kracik, *Duszpasterstwo parafialne...*, s. 236.

<sup>51</sup> T. Sinka, *Polska pieśń w liturgii (od pocz. XIV w.)*, „NP”, t. 60, 1983, s. 263–264; zob. też: Z. Wit, *Pieśni nabożna w potrydenckich procesjonatach i rytuałach polskich*, „RTK”, R. 21, 1974, z. 6, s. 118–119.

<sup>52</sup> S. Brzeżański, *Owczarnia w dzikim polu [...] to jest katechyzm polski z przyczyn w informacyi wyrażonych pieśniami* wydany, Lwów 1717, k. A3.

<sup>53</sup> *Reformationes generales...*, s. 100.

<sup>54</sup> AM Przemyśl, rkps 156, s. 525, 529.

zartów i kwiecistości wymowy, a także upominania konkretnych osób. Duchowni, którzy nie byłiby w stanie sprostać tym warunkom, powinni raczej odczytać homilię z postylli Jakuba Wujka lub zbioru kazań Piotra Skargi<sup>55</sup>. Podobne zasady kaznodziejstwa, skierowanego do prostego ludu, zalecało także ustawodawstwo synodalne innych polskich diecezji w tym czasie<sup>56</sup>.

Korzystanie przez kaznodziejów z drukowanych zbiorów kazań nie musiało przybierać formy odczytania odpowiedniej homilii, jednak postylle stanowiły zapewne bardzo silną inspirację dla kleru parafialnego i można się domyślać, że kazania, jakie docierały do uszu wiejskiego parafianina, zwykle przypominały popularne homilie drukowane. Z badań Jana Kracika wynika, że plebani dość powszechnie mieli dostęp do co najmniej jednej drukowanej postylli. Wydawnictwa takie należały bowiem w XVII i XVIII w. do najpopularniejszych pozycji w księgozbiorach parafialnych i prywatnych duchowieństwa. Najbardziej rozpowszechnione były dzieła Jakuba Wujka, później także Szymona Starowolskiego. Wydawnictw tego typu było zresztą dużo i różnorodność ta odzwierciedlała się w bibliotekach kleru parafialnego<sup>57</sup>.

Kaznodziejstwo stopniowo zaczynało jednak coraz bardziej przypominać katechizację. Na kongregacji dekanatu Nowa Góra w 1668 r. zalecono plebanom, żeby pół kazania, głoszonego w trakcie mszy, przeznaczali na nauczanie podstaw wiary. W XVIII w. praktycznie tylko w uroczyste święta głoszono regularne kazania, w zwykłe niedziele koncentrując się na powtarzaniu rudymentów wiary<sup>58</sup>.

Zdarzali się oczywiście plebani, którzy imiennie piętnowali parafian, „wołając na ludzi, ażeby na was pioruny biły, aby was diabli pobrali i w was wstępowali”<sup>59</sup> itp., lub w ogóle lekceważyli głoszenie Słowa Bożego, ale protokoły wizytacyjne wskazują, że stanowili oni odosobnione przypadki. Jeśli wierzyć Hugonowi Kołłątajowi, w czasach jego młodości „trudniej nierównie było usłyszeć dobre w parafii kazania [...]. Najczęściej się trafiło usłyszeć w parafii przeczytanie przypadającej ewangelii, ile razy zaś ksiądz wdał się w jej tłumaczenie, była to mowa wcale nie do rzeczy, albo napełniona przygryzkami nie tylko bez sztuki, ale

---

<sup>55</sup> *Epistola pastoralis ad Parochos Dioecesis Cracovien. Bernardus Maciejowski, Dei gratia Episcopus Cracovien. Dux Severien*, w: *Constitutiones synodi dioecesanæ Cracoviensis, celebratæ anno Domini M. DC. I, X. Kal. Iunii, Cracoviae 1601*, s. 34–36 (rozdz. [8]: *De prædicatione Verbi Dei*). Ponieważ to pierwsze wydanie listu pasterskiego Bernarda Maciejowskiego jest drukiem rzadkim, a posiada on wiele późniejszych edycji, dlatego też cytując „Pastoralną”, oprócz numeru strony wydania z 1601 r. podaję także tytuł rozdziału. Dokładne omówienie jej treści zamieścił S. Nasiorowski, „*List pasterski*” ...

<sup>56</sup> W. Rubin, *Lud w polskim ustawodawstwie synodalnym do rozbiorów Polski*, w: *Sacrum Poloniae Millennium*, t. 2, Rzym 1955, s. 138.

<sup>57</sup> J. Kracik, *Biblioteki parafialne a prywatne księgozbiory duchowieństwa. Dekanat Nowa Góra w XVII–XVIII w.*, „*ABMK*”, t. 32, 1976, s. 261–263.

<sup>58</sup> J. Kracik, *Katolicka indoktrynacja doby saskiej w parafiach zachodniej Małopolski*, „*RTK*”, R. 20, 1973, z. 6, s. 17.

<sup>59</sup> Poremba Wielka. Sumariusz papierów Wielkoporembskich, B. Oss., rkps 11714; s. 904.

bez tej unkcyi, jakiej wymaga tego rodzaju Nauka”<sup>60</sup>. Opinia ta jest raczej niesprawiedliwa. Kazania wiejskiego kleru na pewno nie osiągały wysokiego poziomu intelektualnego czy literackiego. Były może powierzchowne i upraszczające, ale jako takie mogły lepiej trafiać do prostych umysłów<sup>61</sup>. Rola kaznodziejstwa na wsi nie polegała na jego wysokiej jakości, lecz na regularności, z jaką dzięki niemu prosty parafianin obcował z werbalnym przekazem treści religijnych.

Podobną funkcję spełniała katechizacja niedzielna. Władze kościelne w diecezji krakowskiej powtarzały nakaz cotygodniowego nauczania ludu podstawowych modlitw i zasad wiary co najmniej od połowy XVI w.<sup>62</sup> Zaprowadzenie regularnej i masowej katechizacji nie było jednak możliwe przed unormowaniem stosunków w kościołach parafialnych. Zwyczaj ten w diecezji krakowskiej przyjął się powszechnie w drugim dziesięcioleciu XVII w., jeśli wierzyć relacji o stanie diecezji bp. Marcina Szyszkowskiego z 1625 r., który przypisał sobie sukces na tym polu<sup>63</sup>. Wszakże i później, jeszcze nawet w XVIII w., wizytatorzy musieli czasem przypominać plebanom wiejskich kościołów o obowiązku prowadzenia niedzielnej katechezy<sup>64</sup>.

Program takiego nauczania był ograniczony, odpowiadał podstawowym wymaganiom Kościoła w zakresie wiedzy religijnej ludu. Obejmowały one umiejętność przeżegnania się znakiem krzyża, znajomość głównych modlitw – Ojciec Nasz, Zdrowaś Mario i Składu Apostolskiego – oraz Dekalogu i przykazań kościelnych, a także ogólne zasady spowiedzi<sup>65</sup>. Katechizacja odbywała się zaraz po mszy niedzielnej lub świątecznej. Pleban lub wikary powtarzał wraz z ludem modlitwy, korzystając także z pomocy uczniów szkoły parafialnej; po recytacji omawiał czasem dokładniej któryś z problemów<sup>66</sup>.

Chociaż zadaniem niedzielnej katechezy było tylko odświeżanie wiedzy, to w istocie pełniła ona rolę jedyne go instruktażu religijnego, jaki otrzymywali

<sup>60</sup> H. Kołtąj, *Pamiętnik o stanie Kościoła polskiego katolickiego i o wszystkich innych wyznaniach w Polsce*, w: idem, *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750–1764)*, Wrocław 1953, s. 233.

<sup>61</sup> J. Kracik, *Katolicka indoktrynacja...*, s. 34.

<sup>62</sup> Zob. np. *Przepisy archidjakona krakowskiego Bartłomieja Gądkowskiego (1546–1548)*, wyd. P. David, „Collectanea Theologica”, R. 14, 1933, z. 1–2, s. 257; F. Machay, *Działalność duszpasterska...*, s. 55.

<sup>63</sup> *Relacje o stanie diecezji krakowskiej 1615–1765*, wyd. W. Müller, „Materiały źródłowe do dziejów Kościoła w Polsce”, t. 7, Lublin 1978, s. 46.

<sup>64</sup> AKMK, AVCap. 46, s. 107, 216; AVCap. 49, s. 2, AVCap. 61, s. 677, 845, 1086 i in. AM Przemysł, rkps 160, k. 309<sup>v</sup>, 328<sup>v</sup>, 366<sup>v</sup>, 372 i in.

<sup>65</sup> *Constitutiones synodi dioeceseanae Cracoviensis celebratae anno Domini M. DC. I, X. Kal. iunii*, s. 5; *Synodus dioeceseana, ab Illustirissimo et Reverendissimo Domino, Domino Casimiro A Lubna Lubienski, [...] Episcopo Cracoviensi [...] celebrata, Cracoviae, [...] anno Domini MDCCXI, Cracoviae 1711*, s. 4–5; por. też: Wilkierz dla wsi klasztoru oliwskiego z 1616 r. w: *Polskie ustawy wiejskie...*, s. 68.

<sup>66</sup> E. Ziarniewicz, *Udział uczniów polskich szkół parafialnych w liturgii od XVI do XVIII w.*, w: *Studia liturgiczne*, t. 6, Lublin 1990, s. 44.

chłopi. Szkolnictwo parafialne bowiem miało ograniczony zasięg, mimo że w założeniach potrydenckiej odnowy Kościoła szkoły miały szerokim kręgom wiernych umożliwić opanowanie podstaw wiedzy religijnej w młodym wieku. Tak też ich zadania wytyczał list pasterski kard. Bernarda Maciejowskiego<sup>67</sup>. Charakterystyczne jest, że w wielu ustawach dla wsi w dobrach duchownych występował przymus posyłania dzieci na naukę do szkół. W ordynacji z 1647 r. dla klucza muszyńskiego podkreślony został dodatkowo religijny charakter edukacji szkolnej: „dziatki swoje do szkół na naukę dawać mają, aby się w naukach nabożeństwa ćwiczyli i pacierza uczyli [...]”<sup>68</sup>.

Rzeczywiście, na początku XVII w. nastąpił w Małopolsce rozkwit szkolnictwa parafialnego, w każdym razie liczebny. Jeszcze w 1577 r. w diecezji krakowskiej tylko przy 30,6 % kościołów działały szkoły, zaś w 1618 r. – już przy 78,9 %<sup>69</sup>. W diecezji przemyskiej w XVII w. szkoły istniały aż przy 82 % parafii wiejskich (w 91 na 111 ogółem)<sup>70</sup>. Procenty te spadły na przełomie XVII i XVIII w.: dramatycznie w diecezji krakowskiej – do zaledwie 21,0 % w 1727 r.<sup>71</sup>, łagodniej zaś w wiejskich parafiach diecezji przemyskiej – do 72 % (w latach 1720–1728)<sup>72</sup>. Aż do rozbiorów liczba szkół parafialnych już nie osiągnęła poziomu z początku XVII w.

Nawet jednak w okresie największego rozwoju szkolnictwa parafialnego jedynie znikomy procent dzieci chłopskich uczęszczał do szkoły<sup>73</sup>. Uczniów w wiejskich szkołach zawsze było bardzo niewiele, np. w Iwoniczu w 1745 r. uczyło się tylko dwóch chłopców, a w Gaci w 1646 r. – tylko jeden<sup>74</sup>. Wedle wizytacji diecezji przemyskiej z 1720 r. w Świlczy nie było ani jednego ucznia, chociaż budynek szkolny znajdował się w dobrym stanie<sup>75</sup>. Parafianom ze wsi Królik dekret powizytacyjny biskupa przemyskiego Jana Krzysztofa Szembeka z 1722 r. nakazywał pod karą chłosty, aby przynajmniej dwóch chłopców posyłano co roku na naukę, *sed omnia sine effectu*<sup>76</sup>. Na ogół jednak do wiejskiej szkoły uczęszczało jednorazowo kilku uczniów (około pięciu). Na ogół byli to synowie zamożniejszych chłopów<sup>77</sup>. Dopiero od połowy XVIII w. do niektórych szkół

<sup>67</sup> *Epistola pastoralis...*, s. 33, (rozdz. [7]: *De Scholaribus et Scholarum Magistris*).

<sup>68</sup> *Ordynacje i ustawy wiejskie...*, nr 99 [1647]; por. *Polskie ustawy wiejskie...*, s. 74 [1616] i 345–346 [1756].

<sup>69</sup> A. Zapart, *Szkolnictwo parafialne w archidiecezji krakowskiej od XVI do XVIII wieku*, Lublin 1983, s. 94.

<sup>70</sup> H. Błażkiewicz, *Szkolnictwo parafialne w diecezji przemyskiej w latach 1636–1757 w świetle wizytacji biskupich*, „NP”, t. 46, 1976, s. 167.

<sup>71</sup> A. Zapart, *Szkolnictwo parafialne...*, s. 103.

<sup>72</sup> H. Błażkiewicz, *Szkolnictwo parafialne...*, s. 171.

<sup>73</sup> A. Zapart, *Szkolnictwo parafialne...*, s. 263.

<sup>74</sup> H. Błażkiewicz, *Szkolnictwo parafialne...*, s. 191.

<sup>75</sup> *Ibidem*, s. 173.

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 177.

<sup>77</sup> B. Brzęczek, *Szkolnictwo parafialne w diecezji przemyskiej w latach 1740–1760 w świetle wizytacji biskupa W. H. Sierakowskiego*, „RTK”, R. 21, 1974, z. 4, s. 160.



w diecezji krakowskiej zaczęto przyjmować także dziewczęta, ale działo się tak tylko w bardzo nielicznych parafiach<sup>78</sup>. Szkoła pozostawała miejscem dla chłopów, zwłaszcza że jej podstawowym zadaniem było w istocie kształcenie ministrantów na potrzeby miejscowego kościoła.

Poziom nauczania w wiejskich szkołach nie był wysoki. Właściwie chodziło głównie o pamięciowe opanowanie katechizmu w uproszczonej postaci i o wykształcenie nawyku regularnego uczestnictwa w kulcie<sup>79</sup>. Program nauczania wiejskiej szkoły parafialnej tak podsumował sufragan przemyski Michał Piechowski w jednym z dekretów wizytacyjnych, wydanych w 1721 r.: „znajomość podstaw alfabetu i tworzenia słów, następnie sposób czytania i usługiwania kapłanowi we Mszy św. I to jest stopień szkoły zasadniczy i najwyższy, ostatecznym zaś celem jest dobre życie”<sup>80</sup>.

Kwestia rudymen tarnej edukacji religijnej dzieci chłopskich spadała jednak przede wszystkim na rodziców. W idealnej wizji ojcowie rodzin stanu kmieiego mieli gromadzić każdego ranka i wieczora swoje dzieci i czeladź, żeby wspólnie odmówić pacierz lub inne modlitwy<sup>81</sup>. Zalecany przez synod chełmski z 1694 r. spowiedniczy „Examen poddanych i sług” problemowi odpowiedzialności gospodarzy za życie religijne swych dzieci oraz podwładnych poświęcał aż trzy z pięciu punktów. Spowiednicy mieli się dopytywać chłopów „2. Jeżeli mają czeladkę i każą jej do kościoła w każde święto i niedzielę chodzić. 3. Jeżeli dzieci swoje nauczają pacierza, Bożego Przykazania i gdy dorastają lat, jeżeli im na spowiedź dają naukę. 4. Napominać mają gospodarzów, aby wstawszy i pobudziwszy czeladkę, pokłękawszy z nią przed krucyfiksem albo przed obrazem Najświętszej Panny, podziękowali Panu Bogu za dobrodziejstwa i prosząc, aby im w robotach, które na chwałę jego obracać mają, błogosławił. Na co mają trzy pacierze, trzy pozdrowienia anielskie, i jedno Wierzę w Boga zmówić, na cześć i chwałę Trójce Przenajświętszej; to uczyniwszy do roboty iść mają”<sup>82</sup>.

Zalecenia takie pojawiały się czasem także w ustawodawstwie wiejskim. Ustawa dla wsi Świlczy i Woliczki z 1628 r. zobowiązywała każdego gospodarza, aby „sam umiał i wszytkę cze[ladź cho]wać od narniejszego pastucha do nawię[kszego], pacierza i Bożego przykazania uczeł. Item aby w niedzielę

<sup>78</sup> K. Różańska, *Szkolnictwo parafialne w prepozyturze kieleckiej od XVI do XVIII w.*, „RTK”, R. 21, 1974, z. 4, s. 173; A. Zapart, *Szkolnictwo parafialne...*, s. 256. Por. też: S. Olczak, *Uczęszczanie dziewcząt do szkół parafialnych w wielkopolskiej części diecezji poznańskiej w XVIII wieku*, „Summarium. Sprawozdania TN KUL”, R. 21, 1974, nr 1, s. 34–38.

<sup>79</sup> J. Kowalik, *Szkolnictwo parafialne w archidiecezji sędceim od XVI do XVIII wieku*, Lublin 1983, s. 102, 107–108.

<sup>80</sup> Cyt. za: H. Błażkiewicz, *Szkolnictwo parafialne...*, s. 193.

<sup>81</sup> H. Wyczawski, *Studia nad wewnętrznymi dziejami kościelnymi...*, nr 3–4, s. 87; por. też: J. Związek, *Życie religijne i społeczne ludu wiejskiego w świetle nauk o. Andrzeja Gołdonowskiego (zm. 1660)*, „Studia Claromontana”, t. 6, 1985, s. 214–215.

<sup>82</sup> J. Sawicki, *Synody diecezji chełmskiej obrządku łacińskiego z XVI–XVIII wieku i ich statuty*, „Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne”, t. 9, Wrocław 1957, s. 210–211.

i w święta uroczyście do kościoła chodźcie z czeladzią wszystką<sup>83</sup>. Ustawa dla Ptaszkowej z 1736 r. nakazywała „do kościoła św. dzieci swoje posyłać, karę dawac, aby się uczyli boiaźni Bozey, za co zawsze P. Bog bendzie błogosławił<sup>84</sup>.”

Przekonanie, że podstawowe wykształcenie religijne zdobywa się na łonie rodziny, nie było obce małopolskim chłopom. Za jeden z głównych obowiązków rodziców względem dzieci uważano wprowadzenie do życia duchowego i rytualnego. Sebastian Pyczel z Golcowej, zapisując rolę swojemu „przyszywanemu” siostrzeńcowi, podkreślał (zapewne w celu wykazania prawomocności sukcesji), że wychowywał go od małego, niczym własnego syna, to jest „nayprzod dałem ięmu czwicznie do wiary św. katolickiej<sup>85</sup>.”

System przekazywania podstaw wiedzy religijnej w domu rodzinnym, aczkolwiek bardzo skuteczny, niósł też pewne niebezpieczeństwa. Jedna z parafianek Stanisława Brzeżańskiego w Pozdrowieniu Anielskim „mawiała «i błogosławion owoc żywota twego świętego Jezus Chrystus Syn Boży Duch Święty», i gdy Ducha Świętego zamilczać jej w tym miejscu kazałem, powiadając jej, iż to jest przeciwko wierze świętej katolickiej [...] nie chciała usłuchać, gdym zaś jej powiadał, że to jest herezja, iż teraz już od kapłana słysząc zakaz, a nie chcesz odstąpić błędu twego, odpowiedziała nie odstąpię, bo tak mię nauczyła moja matka, czemuż tak nie mam wierzyć i mowić? wszak to starzy ludzie tak mówią<sup>86</sup>.” W podobny sposób wzorcowy penitent-prostaczek z *Kołędy duchownej* Marcina Nowakowskiego tłumaczył się przed spowiednikiem z błędów popełnionych w formule żegnania się („Bo mnie tak Matusia nauczyli<sup>87</sup>”).

Żeby nie dochodziło do takich sytuacji, trzeba było wiedzę religijną dorosłych parafian co jakiś czas kontrolować i poprawiać błędy. Regularnie sprawdzian taki miał miejsce przy okazji spowiedzi wielkanocnej. Spowiadający się miał przed wyznaniem swoich grzechów wyrecytować w konfesjonale podstawowe modlitwy<sup>88</sup>. Nie da się jednak stwierdzić, czy procedura ta była rzeczywiście przez wszystkich plebanów rygorystycznie stosowana. Wydłużała bowiem znacznie czas spowiedzi w napiętym okresie wielkanocnym<sup>89</sup>.

Rzeczywista kontrola znajomości podstaw wiedzy religijnej odbywała się chyba tylko przy okazji chrześcijańskich obrzędów przejścia. Duchowny miał

<sup>83</sup> *Ustawa dla wsi Świlczy i Woliczki...*, s. 2.

<sup>84</sup> Ulanowski, nr 4162 [1736]; por. też: *Trzy wilkierze wiejskie*, wyd. S. Kujot, „Fontes TNT”, t. 5, 1901, s. 226 [1749]; *Polskie ustawy wiejskie...*, s. 180 [1692], s. 259 [1733], s. 345–346 [1756].

<sup>85</sup> Ulanowski, nr 4313 [1759]; por. też ASD, t. 1, s. 155–156 [1722].

<sup>86</sup> S. Brzeżański, *Owczarnia w dzikim polu...*, k. F3’.

<sup>87</sup> M. Nowakowski, *Kołęda duchowna...*, s. 554.

<sup>88</sup> H. Wyczawski, *Studia nad wewnętrznymi dziejami kościelnymi...*, nr 3–4, s. 87; idem, *Augustiańska parafia w Radomyślu nad Sanem*, Warszawa 1964, s. 54; J. Ataman, W. H. Sierakowski *i jego rządy w diecezji przemyskiej*, Warszawa 1936, s. 159.

<sup>89</sup> Por. G. Teretius, *Confessio et instructio idiotae sive modus excipiendi confessiones sacramentales rusticorum, puerorum in peccatis inveteratorum; ac ignorantium profectum in vita Christiana*, Cracoviae 1655, s. 20.

obowiązek przeegzaminować na przykład kandydatów do stanu małżeńskiego i odmówić im zgody na ślub, jeśli nie wykazali się odpowiednią wiedzą. Był to zapewne dobry środek perswazyjny, zmuszający do odświeżenia (lub opanowania) podstaw wiary<sup>90</sup>. W skali życia jednostki był jednak wydarzeniem wyjątkowym.

Wymagania Kościoła wobec prostych parafian, dotyczące znajomości nauki chrześcijańskiej, nie były wygórowane. Chodziło przede wszystkim o pamięciowe opanowanie podstawowych modlitw i formuł religijnych, natomiast zrozumienia ich nie uważano za konieczne<sup>91</sup>. Rezygnację z prób wytłumaczenia chłopom katechizmu widać w wilkierzu dla wsi klasztoru oliwskiego z 1616 r.: „będą się [poddani] z pilnością starać, aby powszechną modlitwę, to jest pacierz, pozdrowienie anielskie, wierzę w Boga, dziesięcioro Bożego przykazania i Kościoła chrześcijańskiego przynamniej na pamięć [podkr. – T.W.] umieli”<sup>92</sup>. W Małopolsce nie było inaczej – ambicja duchowieństwa ograniczała się do wyuczenia ludu formuł dewocyjnych. W połowie XVIII w. cel ten został już właściwie osiągnięty<sup>93</sup>. Było to dokonanie znaczące, biorąc pod uwagę, że u progu potrydenckiej reformy Kościoła w Polsce synody diecezjalne skarżyły się, że wśród prostego ludu wielu nie umie się przeżegnać czy zmówić pacierza, zaś tylko nieliczni potrafią wymienić przykazania boże i kościelne<sup>94</sup>. Opinia ta chyba była co prawda przesadzona, można ją traktować raczej jako echo zaprowadzenia nowych standardów formalnych katolickiej pobożności. Jednak pod ich wpływem w ciągu paru pokoleń rzeczywiście nastąpiło znaczące podniesienie poziomu wiedzy religijnej ludu, w tym sensie, że powszechne stało się pamięciowe opanowanie podstawowych modlitw i formuł. W ten sposób zadośćuczyniono formalnym wymogom reformy trydenckiej.

Bliższe przyjrzenie się poziomowi wiedzy religijnej ludu pokazuje jednak, że znajomość formuł nie gwarantowała pogłębienia religijności. Na ogół wypowiadało je mechanicznie, nie zadając sobie trudu zrozumienia ich treści. Postawa taka kłóciła się z zamierzeniami potrydenckiego Kościoła, który, naciskając na upowszechnienie podstawowych modlitw i formuł, przypisywał im wielką rolę w edukacji religijnej wiernych. Miały one stanowić swego rodzaju kompendium podstawowych wiadomości na temat wiary, treść ich zawierała niezbędne minimum informacji i wskazówek, prowadzących człowieka do zbawienia. Tymczasem z punktu widzenia prostych parafian znaczenie ich zasadzało się nie na przekazywanych treściach, lecz na umiejscowieniu ich w obrębie kultu religijnego. Z tej

<sup>90</sup> *Synodus dioecesana, ab [...] Casimiro Łubienski [1711]...*, s. 33–34; AKMK, AVCap. 61, s. 687, 777, 845 i in.; zob. też: M. Bednarz, *Jezuici a religijność polska 1564–1964*, „NP”, t. 20, 1964, s. 166; S. Tymosz, *Sprawy dotyczące dyscypliny sakramentalnej na synodzie lwowskim z 1765 roku*, w: *Historia et Ius. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Henryka Karbownika*, Lublin 1998.

<sup>91</sup> J. Kracik, *Katolicka indoktrynacja...*, s. 14.

<sup>92</sup> *Polskie ustawy wiejskie...*, s. 68 [1616].

<sup>93</sup> J. Kracik, *Katolicka indoktrynacja...*, s. 19.

<sup>94</sup> W. Rubin, *Lud w polskim ustawodawstwie synodalnym...*, s. 136.

perspektywy liczyła się umiejętność sprawnego powtórzenia konkretnego tekstu, nie zaś jego zrozumienie. Sytuację tę utrwały zresztą wymagania kleru parafialnego, który kontrolował znajomość całych formuł, a nie żądał ich minimalnej choćby egzegezy. W połowie XVIII w. pewien duszpasterz spod Bochni uważnie wsłuchał się w formuły wypowiedane przez swoich podopiecznych i zauważył, że przypominają one pierwotzory jedynie swoim brzmieniem. Na przykład, żegnając się niektórzy mówili „I nie Ojca”, w Modlitwie Pańskiej można było usłyszeć passusy: „Ojca nas który sie w niebiesie w świec się i nie Twoje, przydź królosko jako odpuszczony naszym inowajców”, zaś w Składzie Apostolskim zamiast „wstąpił na niebiosa” mówiono „wstopił do biesa”<sup>95</sup>. Podobne zjawisko dostrzegł Ignacy Dulski, który w ustawie dla swojej wsi Krasnej z 1775 r. zobligował miejscowego parocha greckokatolickiego do coniedzielnego nauczania „pacierza, przykazania boskiego i katechizmu, a to po polsku, ponieważ tu ludzie po rusku nic nie rozumieją i tylko pacierz dziwackiem i nie tylko sobie, ale nikomu niewyrozumianemi słowy mówią”<sup>96</sup>. Trudno przypuszczać, żeby do takiego stanu doprowadziła jedynie bariera językowa, niezbyt przecież zasadnicza. Raczej była to kwestia wyuczenia modlitwy jako swego rodzaju ciągu słów i dźwięków, których znaczenie nie musi być zrozumiałe dla modlącego się. Tekst taki wartościowy był przede wszystkim jako całość. Chodziło głównie o umiejętność powtórzenia go określoną liczbę razy w odpowiednim miejscu i czasie. Większe znaczenie przywiązywano do płynności deklamacji (lub ewentualnych zająknięć) niż do samego sensu modlitwy.

Jednym z charakterystycznych środków kształtowania religijności mas ludowych w okresie wczesnonowoczesnym były misje wewnętrzne. W Polsce największy wysiłek misyjny podjęli jezuiti. Już w latach osiemdziesiątych XVI w. pierwsze ich misje rozpoczęły działalność na terenie Małopolski<sup>97</sup>. Zakon Księży Misjonarzy powołany specjalnie w tym celu, odnoszący wielkie sukcesy w działalności na terenie Francji, został sprowadzony do Polski w 1653 r., lecz swą aktywność zaznaczył dopiero w latach siedemdziesiątych XVII w.<sup>98</sup> Okresem najbardziej ożywionej działalności misyjnej była połowa XVIII w., kiedy dołączył także zakon reformatów<sup>99</sup>.

Misje ludowe w Polsce koncentrowały się na nauczaniu katechizmu, gdyż przy niewydolności szkolnictwa i zaniedbaniach duszpasterskich od tego należało

<sup>95</sup> H. Wyczawski, *Studia nad wewnętrznymi dziejami kościelnymi...*, nr 3–4, s. 88, przyp. 58; por. też spostrzeżenia S. Brzeżańskiego, *Owczarnia w dzikim polu...*, k. A2.

<sup>96</sup> Krasna, s. 209 [1775].

<sup>97</sup> W. Urban, *Chłopi wobec reformacji...*, s. 240.

<sup>98</sup> F. Śmidoda, *Misje ludowe dawnej polskiej prowincji Zgromadzenia XX. Misjonarzy*, „Roczniki Obydwóch Zgromadzeń św. Wincentego à Paulo”, t. 41, 1938, s. 72; *Księga pamiątkowa trzechsetlecia zgromadzenia księży misjonarzy (1625–17/IV–1925)*, Kraków 1925, s. 169.

<sup>99</sup> A. B. Sroka, *Prawo i życie polskich reformatów. W 350 rocznicę powstania 1623–1973*, Kraków 1975, s. 208.

zacząć<sup>100</sup>. Pierwsze misje jezuickie w XVI w. stosowały czasem takie środki, jakby znalazły się na terenie dopiero chrystianizowanym. Odwiedzając wsie, zakonnicy wybierali co zdolniejszych wieśniaków i uczyli ich modlitw Ojciec Nasz, Zdrowaś Mario, Wierzę w Boga, żeby ci mogli przekazać je pozostałym<sup>101</sup>. Misjonarze namawiali także wiernych do przystąpienia do spowiedzi i przyjęcia komunii<sup>102</sup>. W życiu religijnym lokalnej społeczności misja była okresem wzmożonej katechizacji i intensywnych praktyk dewocyjnych. Trwała zwykle parę tygodni (na ogół trzy lub cztery) i zapewne robi wielkie wrażenie na wiejskich parafianach.

Doraźny sukces misji w zachodniej Europie dyskutowany był regularnym ich powtarzaniem, dzięki czemu następowało utrwalanie chrześcijańskich postaw i wiedzy religijnej. W Polsce misje były raczej jednorazowym zrywem, który nie miał dalszego ciągu. Wedle szacunków Jerzego Flaga w pierwszej połowie XVIII w. tylko 23% parafii w diecezji krakowskiej objęto misjami. Lecz i tam były one wydarzeniami wyjątkowymi, w których uczestniczyło się zwykle tylko raz na całe życie. Na interwencyjny charakter misji prowadzonych w Małopolsce wskazuje także fakt, że najczęściej kierowano je do mieszkańców rozległych parafii górskich – tam, gdzie zaniedbania były największe, np. w dekanacie nowotarskim diecezji krakowskiej<sup>103</sup>. Częstotliwość prowadzenia misji znacznie wzrosła w drugiej połowie XVIII w. Na przykład sama prowincja małopolska zakonu jezuitów w końcu lat sześćdziesiątych tego stulecia przeprowadzała średnio około 350 misji rocznie. Jednak zdecydowaną większość stanowiły krótkie misje, tzw. mniejsze, które organizowano podczas świąt kościelnych<sup>104</sup>.

Powszechnym sposobem nadzoru nad religijnością parafian, szczególnie pod względem moralnym, był obowiązek corocznego przystąpienia do spowiedzi w okresie wielkanocnym. W połowie XVI w. w Rzeczypospolitej obyczaj ten podupadł (wraz z popularnością komunii wielkanocnej), jednak dość szybko został przywrócony przez kontrreformatorów, nierzadko w atmosferze entuzjazmu wiernych<sup>105</sup>. W potrydenckich warunkach praktyka udzielania tego sakramentu została

<sup>100</sup> M. Bednarz, *Jezuici a religijność...*, s. 165–166.

<sup>101</sup> K. Drzymała, *Praca jezuitów nad ludnością wiejską w pierwszym stuleciu osiedlenia się zakonu w Rzeczypospolitej*, „NP”, t. 20, 1964, s. 60; S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, t. III, część 2: 1700–1773, Lwów 1902, s. 910–911.

<sup>102</sup> J. Flaga, *Działalność duszpasterska zakonów w drugiej połowie XVIII w. 1767–1772*, Lublin 1986, s. 271.

<sup>103</sup> J. Flaga, *Geografia misji ludowych w diecezji krakowskiej w pierwszej połowie XVIII wieku w świetle tabel bpa A. S. Zaluskiego*, „Analecta Cracoviensia”, t. 17, 1985, s. 438–439.

<sup>104</sup> J. Flaga, *Jezuickie misje ludowe w latach 1754–1770 w świetle liczb*, „RH”, t. 29, 1981, z. 2, s. 176.

<sup>105</sup> H. Dobiosz, *Częstotliwość przystępowania do sakramentu pokuty w Polsce do wydania Rytuatu Piotrkowskiego (1631)*, w: *Studia liturgiczne*, t. 6, Lublin 1990, s. 82–84; M. Bednarz, *Jezuici a religijność...*, s. 157.

szczególności uregulowana, czego zewnętrznym symbolem stały się budowa konfesjonałów i odejście od zwyczaju słuchania spowiedzi *turmatim*, czyli zbiorowo<sup>106</sup>.

Przystępowanie wiernych do sakramentu pokuty kontrolowane było podczas wizytacji kościelnych, a uchylającym się od niego groziła ekskomunika. W kościołach parafialnych do nadzorowania tego obowiązku wykorzystywano spisy parafian z ksiąg kościelnych i rozdawano karteczki do spowiedzi, które należało zwrócić plebanowi przed Wielkanocą. Jeżeli ktoś spowiadał się u obcego kapłana, miał obowiązek przedstawić odpowiednie zaświadczenie przed przystąpieniem do komunii świętej w swoim kościele (jednak zasadniczo obowiązywał w tym względzie przymus parafialny, pomimo że rzymscy korektorzy wykreślili z „Pastoralnej” Maciejowskiego zapis na ten temat)<sup>107</sup>.

Za pomocą spowiedzi duchowieństwo mogło kształtować postawy moralne wiernych zgodnie z chrześcijańskim wzorcem. Wspominany wyżej „Examen poddanych i sług” pokazuje, że u chłopów nie starano się rozbudzać szczególnej wrażliwości etycznej. Tematy tego wzorca spowiedniczego koncentrują się wokół posłuszeństwa, pracy i obowiązków rodzinnych. Jak się wydaje, wychowywanie moralne chłopów za pomocą sakramentu pokuty było czasem wręcz obcesowe. W połowie XVIII w. pleban z Wojakowej upraszał proboszcza iwkowskiego Marcina Szaniawskiego, żeby „zathamował spowiedź” młynarce iwkowskiej, ponieważ kupiła ona jakoby kradzione korale. Zatem gdy przyszła na plebanie umówić się z Szaniawskim na spowiedź, pleban „dobywszy spod łóżka trzewika [...] rzekł do niej, że lepsza podeszwa tego trzewika niżeli ty, i spowiedzi słuchać nie chciał”<sup>108</sup>. Taka odmowa była dla chłopskich parafian znacznie dotkliwsza niż najsurowsze nawet pokuty, gdyż uniemożliwiała przystąpienie do wielkanocnej komunii świętej – aktu religijnego o wielkim znaczeniu symbolicznym w kulturze ludowej.

Pogłębieniu życia religijnego wiernych miało służyć także promowanie sakramentów bierzmowania i namaszczenia, których w ciągu XVI w. niemal zupełnie zaniechano<sup>109</sup>. Konfirmacja w okresie przedtrydenckim tworzyła powinowactwo między bierzmowanymi, co w małych społecznościach lokalnych mogło poważnie utrudnić wybór małżonka. Sobór trydencki ograniczył powinowactwo do bierzmowanego i bierzmującego, jego rodziców i świadków<sup>110</sup>. Mimo to przystępowanie do tego sakramentu w Polsce przedrozbiorowej nigdy nie przestało być wyjątkowe,

<sup>106</sup> *Epistola pastoralis...*, s. 44, (rozdz. [13]: *De poenitentia*); T. Długosz, *Sprawy liturgiczne w XVI w. w diecezji krakowskiej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, t. 4, 1951, s. 305; zob. też: AKMK, AVCap. 31, k. 15, 19, 33 i in.

<sup>107</sup> H. Dobiosz, *Częstotliwość postępowania...*, s. 104–105.

<sup>108</sup> PAN Kraków, rkps 7121, k. 9<sup>v</sup> i 69.

<sup>109</sup> L. Boratyński, *Najdawniejsze relacje biskupów o stanie diecezji (relationes status ecclesiarum) z archiwum kongregacji del concilio w Rzymie*, Kraków 1916, s. 17.

<sup>110</sup> Z. Wit, *Liturgia sakramentu bierzmowania w Polsce do recepcji reformy trydenckiej*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, t. 2, Lublin 1976, s. 614.

zwłaszcza że jego popularność uzależniona była bezpośrednio od aktywności biskupa w tym zakresie<sup>111</sup>. W parafiach wiejskich bierzmowanie było sakramentem udzielanym zupełnie przypadkowo, w oderwaniu od sekwencyjności życia religijnego. Na przykład w 1766 r. sufragan krakowski Franciszek Potkański przy okazji konsekrowania kościoła w świeżo erygowanej parafii Spytkowice wybierzmował 1646 parafian (spośród ogólnej liczby 1700). Musiała to być zatem pierwsza od dziesięcioleci powszechna konfirmacja nie tylko w Spytkowicach, lecz także w parafiach Raba i Jordanów, do których uprzednio wieś ta należała<sup>112</sup>.

Sakrament namaszczenia równie powoli powracał do łask. Głównym problemem było w tym wypadku powszechne przekonanie, że chory, który przyjął ostatnie namaszczenie, nie ma już szans na wyzdrowienie<sup>113</sup>. Podobne obawy, lecz w mniejszym stopniu, towarzyszyły także wiatykowski. Przesąd taki stanowił poważną kwestię duszpasterską w ciągu całego omawianego okresu. Duchowni starali się wykorzeniać go zarówno łagodną perswazją<sup>114</sup>, jak i zdecydowanym naciskiem – proboszcz Tęczynka Świątecki odkładał o kilka dni pogrzeb tego zmarłego, który zwlekał do ostatniej chwili z przyjęciem sakramentów, wystawiając się na niebezpieczeństwo śmierci bez opatrzenia duchowego<sup>115</sup>.

#### 4. Wczesnonowoczesna kultura religijna a religijność wsi

Równocześnie z wpajaniem ludowi podstawowych zasad chrześcijaństwa następowało przenikanie na wieś rozmaitych form dewocji charakterystycznych dla czasów wczesnonowoczesnych. Nie był to zresztą proces jednostronny. Wiejska kultura religijna wywierała ogromny wpływ na popularną religijność staropolską, także elitarną (w znaczeniu społecznym). Zaakceptowane przez chłopów formy dewocyjne rozwijały się w ścisłym powiązaniu z ówczesną kulturą religijną i nie można określić, jakie ich elementy stanowią oryginalny wkład środowiska wiejskiego.

Dzieje się tak na przykład z kultem maryjnym, który w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII w. przekraczał wszelkie podziały stanowe i geograficzne. Postać

<sup>111</sup> Por. E. Janicka, *Praktyki religijne w archidiaconacie lubelskim w XVIII w.*, „Summarium. Sprawozdania TN KUL”, R. 14, 1963–1964, s. 215.

<sup>112</sup> J. Kracik, *Duchowe niedostatki wsi beskidzkiej...*, s. 189.

<sup>113</sup> M. Mikołajczyk, *Dzieje liturgii sakramentu chorych w Polsce do Rytuálu Piotrkowskiego (1631)*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, t. 2, s. 284.

<sup>114</sup> *Święta przystuga starających się o zbawienie dusz ludzkich kapłanów, tak naturalną jako też gwałtowną ze świata zchodzących niegdyś śmiercią oświadczone*, Kalisz 1759, s. 60; „Instrukcja WW. Im. XX. Wizytatorom diecezji krakowskiej dana roku 1781”, w: *Confessio variarum facultatum visitatoribus dioecesis delegatis: Michael [Poniatowski] [...] dat. Varsavie 30 aprilis 1783*, B. Oss., rkps 1444, s. 42.

<sup>115</sup> J. Kracik, *Duszpasterstwo parafialne...*, s. 233–234.

Matki Boskiej odgrywała niezwykle ważną rolę w ówczesnych wyobrażeniach religijnych. Maryję uważano za najważniejszą nadprzyrodzoną orędowniczkę i pośredniczkę w kontaktach z Bogiem, po której spodziewano się szczególnej życzliwości i łaskawości, a jednocześnie skuteczności w działaniu, gdyż „nie ma sposobu przebłągać maiestatu boskiego tylko przez intercesję Matki Najsław.”<sup>116</sup>. Jej postać wyobrażano sobie niezwykle plastycznie, wręcz familiarnie. Co prawda „Bóg Polaków był miłosiernym Chrystusem, a nie groźnym Jehową”<sup>117</sup>, jednak bezgraniczna ufność w pomoc Matki Boskiej odgrywała zasadniczą rolę w tłumieniu doczesnych i transcendentnych lęków. Kult maryjny powiązany został z cyklicznym kalendarzem gospodarczym i tradycyjną obrzędowością rodzinną, wpływał także na praktyki magiczne<sup>118</sup>.

Szczególna cześć dla Matki Bożej w Polsce wydaje się genetycznie powiązana z wiejską kulturą agrarną<sup>119</sup>. Nasilenie kultu maryjnego od końca XVI w. wyraźnie zaznaczyło się także w religijności chłopskiej. Przejawiał się on nie tylko w mnożeniu dewocji maryjnych, czci wizerunków NMP czy pątnictwie. Kult maryjny przenikał także rozmaite aspekty codziennego życia chłopskiego. Modyfikacji podlegała na przykład formuła błogosławieństwa przy przekazywaniu w cudze ręce roli uprawnej – obok zwyczajowego wezwania do Pana Jezusa pojawiała się także Najświętsza Panna<sup>120</sup>. W chłopskich testamentach powszechnie zaczęto odwoływać się do wsparcia Matki Boskiej. Przypadkiem wyjątkowym, ale ukazującym intensywność kultu maryjnego na wsi, był testament Reginy Turzyny z 1745 r., w którym zamiast przekazać duszę Bogu i prosić o wstawiennictwo Matki Boskiej (jak w typowej formule), testatorka wprost oddaje duszę Najświętszej Marii Pannie<sup>121</sup>.

Kult świętych pańskich odgrywał natomiast na wsi poślednią rolę, niewspółmierną do jego znaczenia w Kościele potrydenckim<sup>122</sup>. Polscy katolicy przywiązywali zdecydowanie mniejsze znaczenie do lokalnych patronów niż wierni w Europie Zachodniej. Także kult świętych „resortowych”, odpowiedzialnych za konkretne dziedziny ludzkiego życia, związany był w Polsce bardziej z kulturą miejską niż wiejską. Katalog rzeczywiście popularnych na wsi świętych obejmował zaledwie kilkanaście kluczowych postaci, związanych z dziejami ewangelicznymi (np. św. Józef, św. Jan Chrzciciel, św. Piotr) lub z kultem państwowym (np. św. Wojciech,

<sup>116</sup> Ulanowski, nr 4004 [1742].

<sup>117</sup> J. Tazbir, *Świat panów Pasków*, s. 109.

<sup>118</sup> J. J. Kopeć, *Polskie zwyczaje maryjne...*, s. 112–116, 132–133.

<sup>119</sup> Por. *ibidem*, s. 117.

<sup>120</sup> Np. Świątoniowa, s. 41 [1718].

<sup>121</sup> *Podhale*, nr 26 [1745].

<sup>122</sup> Por. S. Czarnowski, *Kultura religijna...*, s. 95–96; refleksja B. Baranowskiego, że wiara w świętych odgrywała tak ważną rolę w religijności ludowej XVII–XVIII w., że można dopatrywać się w niej znamion politeizmu, pozbawiona jest podstaw; zob. B. Baranowski, *Kultura ludowa XVII i XVIII wieku...*, s. 182.



św. Stanisław). Podobnie lista imion nadawanych chłopom na chrzcie świętym była bardzo krótka.

W okresie kontrreformacji widoczne są wysiłki duchowieństwa, żeby przybliżyć ludowi postaci patronów kościołów parafialnych. Nacisk nie był jednak dość silny bądź ta forma dewocji nie odpowiadała chłopskiej pobożności. Tylko w jednej spośród przebadanych wsi zapisy testamentowe zawierały prośby o wsparcie, skierowane do patronki kościoła parafialnego – w latach dwudziestych XVIII w. w Markowej upowszechnił się zwyczaj wzywania na pomoc św. Doroty<sup>123</sup>. Nie musi to zresztą świadczyć o rzeczywistej czci markowian dla tej świętej, lecz tylko o gorliwych staraniach miejscowego plebana, który mógł asystować przy spisywaniu ostatniej woli. Równie rzadko w chłopskich testamentach występowały wezwania do świętego patrona–imiennika. Najstarsze tego typu zapisy pochodzą również z lat dwudziestych XVIII w.<sup>124</sup> Wydaje się, że na wsi małopolskiej te potrzeby duchowe, na które odpowiadać miał kult świętych, zaspokajała różnorodność form nabożeństwa maryjnego.

Religijność chłopów w czasach wczesnonowożytnych, jak już wyżej zaznaczono, nie rozwijała się w oderwaniu od pobożności ogółu społeczeństwa polskiego. Zatem należy także wspomnieć o różnych innych czynnikach ją kształtujących, niestanowiących jednak wyłącznie wiejskiej specyfiki. Na przykład niebagatelny był wpływ solennych świąt, które mobilizowały wiernych do podjęcia zaniebdywanych na co dzień obowiązków religijnych. Jubileusze, odpusty, konsekracje świątyń, uroczystości erekcyjne bractw czy nawet biskupie odwiedziny gromadziły w kościołach tłumy, rozbudzały pobożność, skłaniały do refleksji i rachunku sumienia<sup>125</sup>. Czasem odnieść można wrażenie, że życie religijne ludu realizowało się bardziej w cyklu nadzwyczajnych hucznych uroczystości niż w regularnym nabożeństwie parafialnym<sup>126</sup>.

Podobnie ruch pielgrzymkowy do sanktuariów, przede wszystkim maryjnych, był wspólnym elementem staropolskiej religijności wszystkich warstw społecznych, np. w miejscowościach, leżących w promieniu do 50 km od Częstochowy, osoby, które nie udały się na coroczną pielgrzymkę na Jasną Górę, spotykały się z potępieniem, podobnym jak w wypadku nieprzystąpienia do spowiedzi wielkanocnej<sup>127</sup>.

W życiu religijnym mas chłopskich nie mniej ważne niż Częstochowa były małe, lokalne sanktuaria. W połowie XVIII w. w rejonie podgórskim diecezji

<sup>123</sup> Markowa, s. 756 [1728], 810 [1724], 833 [1752], 845 [1752].

<sup>124</sup> Bielcza, k. 220 [1721], 224 [1723]; Albigowa, t. 3, s. 9 [1734]; Kąkolówka, t. 2, s. 7 [1757]; Wysoka A, s. 263 [1777].

<sup>125</sup> Ołpiny B, k. 1 [1651]; Komoniecki, s. 251 [1692], 525–526 [1720].

<sup>126</sup> Por. S. Litak, *Ze studiów nad religijnością niższych warstw społecznych...*, s. 167.

<sup>127</sup> A. Witkowska, *Kult jasnogórski w formach pątniczych do połowy XVII w.*, „Studia Claromontana”, t. 5, 1984, s. 165.

krakowskiej można się było doliczyć ich aż sześćdziesięciu<sup>128</sup>. Część z nich została świadomie wykreowana przez ambitnych plebanów jako metoda na spotęgowanie rezultatów swej pracy duszpasterskiej. Nierzadko jednak kult taki wypływał od ludu i wystarczyło tylko go usystematyzować<sup>129</sup>. Pielgrzymki do lokalnych sanktuariów, tak bliskich, że można było powrócić do domu w tym samym dniu, odgrywały wielką rolę w życiu społeczno-religijnym gromady, np. do sanktuarium w Starej Wsi podczas pomoru bydła w 1752 r. ciągnęły procesje chłopów z okolicznych wsi. Mieszkańcy Bliznego 9 grudnia złożyli wotum, trzy dni potem – Jasienicy, kolejno potem Domaradza, Przysietnicy, Dydni (wszystkie te miejscowości leżą mniej niż 10 km od Starej Wsi)<sup>130</sup>.

Kult sanktuariów kształtował również indywidualną pobożność chłopów. Zatrzymany w połowie XVIII w. w podkrakowskim Kazimierzu Józef Jankisz z Bestwiny tłumaczył się ze swego włóczęgostwa, że „chorowawszy w zimie ofiarowałem się do Pana Jezusa Mogilskiego, gdzie idąc teraz przyszedłem na kalwarię i radziłem się ks. bernardyna tamtejszego, że chcę się spowiadać, ale mi się w chorobie mojej ofiarował do Pana Jezusa Mogilskiego, na te słowa odpowiedział mi ksiądz, gdzieś się ofiarował, tam ci trzeba iść, i ja też poszedłem”<sup>131</sup>. W 1669 r. Jan Chwostek, zaatakowany przez wilki w lesie pod Krosnem, ofiarował się Najświętszej Pannie Rzeszowskiej i zaraz „uwolniony od zażartych bestii został”, po czym odbył pielgrzymkę do owego cudownego obrazu<sup>132</sup>.

W XVII w. popularność wśród ludu zyskały także kalwarie. Wywodzące się z elitarniej praktyki pielgrzymki duchowej do Ziemi Świętej, stały się w epoce baroku popularnymi miejscami pątniczymi. Na terenie Małopolski funkcjonowały dwie kalwarie: najstarsza w Rzeczypospolitej Zebrzydowska (założona w 1600 r.) oraz Paclawska (ufundowana w 1662 r.)<sup>133</sup>.

W okresie wczesnonowożytnym na chłopską pobożność zaczęły wpływać również bractwa religijne, zakładane coraz liczniej w wiejskich parafiach od początku XVII w. Propagowały one intensywny typ osobistej religijności i przy-

<sup>128</sup> Wizerunki łaskami słynące w sanktuariach karpaccich w granicach diecezji krakowskiej na podstawie Tabel Załuskiego (1748–1749), oprac. I. Sołjan, w: *Przestrzeń i sacrum. Geografia kultury religijnej w Polsce i jej przemiany w okresie od XVII do XX w. na przykładzie ośrodków kultu i migracji pielgrzymkowych*, Kraków 1995, s. 305–309.

<sup>129</sup> W. Szczebak, *Zapomniane sanktuaria w diecezji tarnowskiej*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, t. 9, 1983, s. 467.

<sup>130</sup> W. Mrowiński, *Cudowny obraz Matki Boskiej Starowiejskiej w Ziemi Sanockiej*, Kraków 1895, s. 87; por. oddziaływanie sanktuarium w Rychwałdzie, A. Zwiercan, *Powstanie kultu obrazu Matki Boskiej Rychwałdzkiej (1644–1772)*, „NP”, t. 37, 1972, s. 115.

<sup>131</sup> Kazimierz K–270, s. 216 [ok. 1755].

<sup>132</sup> Z. Błędowski, *Stodki owoc drzewa gruszkowego [...] i cuda świadczone od obrazu Matki Boskiej na gruszcze zjawionego, a w kościele rzeszowskim Ojców Bernardynów będącego zebrane*, Lwów 1765, k. [c]’.

<sup>133</sup> J. J. Kopeć, *Droga krzyżowa. Dzieje nabożeństwa i antologia współczesnych tekstów*, Poznań 1985, s. 49–54.

czyniały się do aktywizacji wiernych (ich znaczenie dla środowiska chłopskiego zostanie bliżej przedstawione w rozdziale II.2).

Trudno natomiast określić, jaki wpływ na chłopów wywierała sztuka religijna, będąca w założeniu jednym z oręży kontrreformacji. Wiejskie kościoły w Małopolsce były zwykle drewniane i na ogół bardzo skromnie urządzone. Zdarzało się jednak, że kościół parafialny był wystawną fundacją o dużej wartości artystycznej. Ponadto chłopci odwiedzali także świątynie zakonne i miejskie fary. Nie dysponujemy jednak przekazami, świadczącymi o oddziaływaniu warstwy ikonograficznej kościołów na religijność chłopów. Wiadomo jedynie, że dostrzegali oni wartość estetyczną wnętrza świątynnego, jednak nie wiadomo, czy zachwyt ten w zasadniczy sposób wpływał na ich pobożność.

W omawianym okresie przenikały na wieś także elementy materialnej kultury religijnej, przeznaczone do użytku prywatnego, takie jak różańce, szkaplerze, medaliki<sup>134</sup>. Masowa produkcja papierowych obrazów świętych udostępniła je chłopom, wprowadzając elementy religijne do wystroju chałup. Już w 1666 r. inwentarz pośmiertny wójta podkrakowskiej Nowej Wsi obejmował między innymi „obraz[ów] ośm: Najświętszej Panny Szkaplerza jeden, drugi Częstochowskiej, trzeci z Dzieciątkiem, ś. Szczepana, świętego Ignacego, ś. Stanisława Kostki, ś. Barbary” *etc.*<sup>135</sup> Jak wskazuje historia pierwszego opiekuna cudownego miejsca pod Krasnobrodem, opętanego Jakuba Ruszczyka, nawet ubodzy wieśniacy mogli w połowie XVII w. pozwolić sobie na tanie papierowe wizerunki świętych postaci. Jeden z tych obrazków, którymi Ruszczyk przystrajał sosnę poświęconą Matce Boskiej, miał stać się później obiektem kultu<sup>136</sup>. Niektórych chłopów było stać jednak i na obrazy malowane, o czym świadczą zamówienia składane zawodowym malarzom<sup>137</sup>. W rejonach wpływu chrześcijaństwa wschodniego religijna ikonografia we wnętrzach domowych zapewne pojawiła się wcześniej i odgrywała większą rolę.

W drugiej połowie XVIII w. na wieś małopolską zaczęły nawet trafiać pierwsze książeczki do nabożeństwa<sup>138</sup>. Zasadniczo jednak środowiska chłopskie nie stały się w omawianej epoce odbiorcami popularnej literatury religijnej. Niemniej charakterystyczna pobożność druków dewocyjnych wywierała znaczny

<sup>134</sup> Co prawda podczas wykopalisk, przeprowadzonych na cmentarzu przykościelnym we wsi Maniowy (działającym od końca XVI do schyłku XVIII w.), tylko przy 4% pochowanych znaleziono osobiste przedmioty kultowe, to jednak – jak słusznie zauważyła autorka badań – liczba ta nie odzwierciedla rzeczywistej ich popularności; zawieszki takie bowiem przekazywano zwykle z pokolenia na pokolenie. Zob. B. Chudzińska, *Dewocjonalia z nowożytnego cmentarza we wsi Maniowy na Podhalu*, Kraków 1998, s. 10, 48.

<sup>135</sup> Nowa Wieś, t. 3, s. 170 [1666]; zob. też: Ulanowski, nr 3831 [1754]; Andrychów, t. 2, s. 189 [1785]; por. ASD, t. 3, k. 14<sup>v</sup> [1747], 44 [1749], 55 [1750], 270<sup>v</sup> [1756] i in.

<sup>136</sup> J. Majewski, *Pustynia w Raj zamieniona*, Lublin 1753, s. 39.

<sup>137</sup> Staszkówka, k. 106 [1722]; por. Kres muszyński, t. 2, s. 229 [1765].

<sup>138</sup> Zob. np. Rajbrot, s. 115 [1768].

wpływ na chłopów, a to za pośrednictwem ambony. Czytelnikami tego typu publikacji bowiem byli wiejscy plebani, którzy wykorzystywali je przy układaniu kazań. Z konspektów duszpasterskich Benedykta Chmielowskiego wiadomo, że jego parafianie dowiadawali się na przykład, że w czasie Męki Pańskiej Chrystus „wylał kropel krwawych z czoła swego 118225, [...] podczas biczowania u słupa wziął plag 6666, [...] w gębę uderzony pięścią 20, po goleniach razy 32, [...] ciernia od korony przeniknęło do mózgu pięcioro, z których troje zostało w głowie aż do śmierci [...]. Kiedy Go na Kalwarii do krzyża położono na krzyżu i goździami przybijano wtedy plunęli i charknęli na ciało Chrystusowe 73 [razy], a przedtym nań pluniono 100 [razy]. Sińców odniósł 1199. Za nos targano razy 20, za brodę 78. [...] W kark uderzono razy 25, za włosy po ziemi włóczono razy 27”. Łącznie ran odniósł 5475, z tego 19 byłoby śmiertelnych „gdyby go bóstwo nie wspierało”<sup>139</sup>. Tego typu książkowe, wątpliwe informacje, docierające do chłopskich uszu, podpadały pod kategorię „baśni niedorzecznych”, przed jakimi przestrzegali kaznodziei konstytucje synodalne. Współtworzyły jednak one atmosferę religijną tamtych czasów i kształtowały elitarną, jak i ludową pobożność.

Można przypuszczać, że nauczanie z ambony propagowało wśród chłopów także ideę *vanitas*, kierując myśli ku problemom przemijania i śmierci, oczywiście w ramach ich możliwości intelektualnych. Przejawiało się to na przykład w stopniowo potęgującym się upodobaniu do barokowej eschatologii we wstępach do chłopskich testamentów. Suche „oddaję ciało ziemi dla pochowania” przeistaczało się w powierzenie ciała „robactwu” lub „zgniliźnie”<sup>140</sup>. Coraz więcej uwagi poświęcano też znikomości życia ludzkiego i Sądowi Ostatecznemu, jak w testamencie Jana Zycha z 1780 r.: „ponieważ Pan Bóg nas wyprowadzając na ten świat mizerny wyrokiem swoim, to postanowił, aby każdy, który się rodzi umierał, [...] potrzeba mi się zabierać do wieczności, a w drogę takową, z której powrota nie będzie, chyba na straszny Sąd Pana Boga, tam będę wszystkich wyglądał”<sup>141</sup>. Stylistyka zapisów testamentowych oczywiście zależała w dużej mierze od osoby pisarza, który jednak musiał brać pod uwagę gust testatora. O przywiązywaniu przez chłopów większej uwagi do kwestii eschatologicznych świadczy także tendencja do mnożenia pobożnych legatów, nie tylko na rzecz kościoła parafialnego (gdyż to mógł być osobisty wpływ plebana), lecz i innych świątyń, dobranych wedle jakiegoś osobistego klucza<sup>142</sup>. Trzeba jednak zaznaczyć, że nastroje pokutnicze i lęki eschatologiczne nie były na co dzień u polskiego ludu zbyt silne. Gdy w 1710 r. do Żywca dotarł pobożny pielgrzym Szymon Czaśnikowic, rodem z Lublina, który publicznie się biczował, śpiewając głośno pieśni nabożne, wójt

<sup>139</sup> BJ, rkps 7079, k. 11<sup>v</sup>–12.

<sup>140</sup> *Podhale*, nr 23 [1742]; *Klucz łącki*, nr 936 [1786].

<sup>141</sup> *Zawada*, t. 3, s. 10 [1780].

<sup>142</sup> Np. Rogi, k. 285<sup>v</sup> [1590]; Świniarsko, s. 230 [1653]; Jadowniki B, s. 497 [1664]; Albigowa, t. 1, s. 30–31 [1685]; *Podhale*, nr 31 [1749]; Andrychów, t. 2, s. 27 [1752]; Czarna, s. 483 [1774]; por. też: *Wsie miasta Kalisza*, s. 48–49 [1583].

Komoniecki zanotował: „na którego ludzie patrząc, dziwowali się, jedni pobożności, drudzy głupstwu jego przypisowali”<sup>143</sup>.

Można zadać pytanie, czy w okresie od XVI do XVIII w. wytworzyła się u chłopów małopolskich katolicka samoświadomość. Właściwie nie dysponujemy żadnymi wiarygodnymi przekazami na ten temat. Wiadomo, że w XVI w. chłopci przemykali się z dóbr reformowanej szlachty do kościołów katolickich, aby przyjąć sakramenty. Było to jednak raczej rezultatem ich religijnego tradycjonalizmu niż uświadomionego katolicyzmu. W późniejszym okresie niektóre deklaracje wiary zapisywane w chłopskich testamentach wyraźnie podkreślały wyznanie testatorów. Na przykład w ostatniej woli Wojciecha Pelca z Czamej z 1751 r. czytamy: „wyznam najprzód, że się w wierze ś. katolickiej urodziłem, i w tejże wierze świętej z młodych lat wychowany i teraz gdy jeszcze jestem na rozumie i umyśle zdrowy, [...] potępiając wszystkie herezje, schizmy i insze odszczypieństwa, z ich zborami wyznawam wszystkie concilia, od świętego Kościoła rzymskiego postanowione i konfirmowane, wszystkie także sakramenta i artykuły wiary świętej wyznawając, i [w] one wierząc, w tejże wierze ś. katolickiej rzymskiej z tego świata schodzić chcę i pragnę”<sup>144</sup>. Deklaracje tego typu wydają się jednak dość sztuczne. Jeśli powyższe słowa rzeczywiście wypowiedział Wojciech Pelc, to powtarzając je skwapliwie za księdzem, który zawitał do niego z wiatykiem.

Samoidentyfikacji wyznaniowej sprzyjała sytuacja pogranicza kulturowego, gdzie rozróżnienie religijne pokrywało się zasadniczo z etnicznym. Tak działo się na północy i zachodzie Polski<sup>145</sup>. Układ stosunków wyznaniowych na zachodnich rubieżach Małopolski był jednak znacznie bardziej skomplikowany i nie dawał bezpośrednich impulsów do wytworzenia się świadomości konfesyjnej.

Na pograniczu ruskim można dopatrywać się zaczątków rozróżnienia etniczno-wyznaniowego, które mogło powodować identyfikację chłopów z rzymskim katolicyzmem. Sytuację komplikował tu jednak fakt, że od pewnego momentu Rusin „lubo jest ruskiej wiary, ale uniat tak katolik iak y my”<sup>146</sup>, a w dodatku bariera językowa nie była zbyt zasadnicza. Znacznie więcej jest jednak przykładów szczególnej płynności mieszkańców tych rejonów w sprawach wyznania i obrządku. Ksiądz Piotr Aleksander Zaborski, pleban Częstoborowic, w spisany w latach dziewięćdziesiątych XVII w. pamiętniku swej pracy duszpasterskiej notował o swoich parafianach: „kiedy plebania przez częstą odmianę plebanów często wakowała, ludzie się wezwyczaili do popów ruskich z ślubami jeździć, to i teraz jak się upomnisz, żeby dał od ślubu, co należy, to zaraz odpowie: trafię ja gdzie

<sup>143</sup> Komoniecki, s. 342–343 [1710].

<sup>144</sup> Czarna, s. 470 [1751]; por. też: Świlcza, s. 70–71 [1684]; Lipnica Górna, t. 1, s. 175 [1748].

<sup>145</sup> Zob. np. ASD, t. 9, k. 122–125 [1759].

<sup>146</sup> Ulanowski, nr 4206 [1776].

indziej, co mi taniej dadzą. Popa o to gdzie pozywać, na chłopa też, kiedy ślub weźmie u popa, jak się skarżyć”<sup>147</sup>.

Nie znaczy to wszakże, że chłopci małopolscy byli indyferentni konfesyjnie. Raczej po prostu nie uważali wyznania za zasadnicze kryterium, charakteryzujące człowieka. Ich katolicyzm – rzymski bądź grecki – wynikał z tradycji, przyzwyczajenia i konformizmu, nie zaś z refleksji, przekonania i świadomego utożsamienia.

Religijność chłopów pod wpływem omówionych wyżej czynników przyjmowała stopniowo charakter kontrreformacyjny, określane również jako barokowy. Model idealny religijności tego typu był jak na swoje czasy „nowoczesny”, to znaczny zarówno postępował za normami ustalonymi przez sobór trydencki, jak i odpowiadał tendencjom i potrzebom epoki. Jego rozwój na polskiej wsi napotykał jednak istotne przeszkody. Pomimo stosunkowo gęstej sieci parafialnej w Małopolsce odległość od kościoła wciąż uniemożliwiała niektórym wiejskim parafianom regularne uczestniczenie w kulcie. Na przykład dużą beskidzką wieś Spytkowice przed 1758 r. od najbliższych kościołów dzieliło 5 lub 10 km. Spytkowanie, którzy chcieli uczestniczyć w niedzielnym nabożeństwie w Jordanowie, musieli przybyć do miasta jeszcze w sobotę wieczorem, gdyż nawet jeśli wyruszyli o świcie, to docierali do kościoła już po sumie<sup>148</sup>. Na pograniczu ruskim, gdzie sieć parafii rzymskokatolickich była znacznie rzadsza, wierni mieszkający daleko od kościoła w najlepszym wypadku uczęszczali do kaplic prywatnych, gdzie nie było kazań, katechizacji i spowiedzi<sup>149</sup>.

Nie tylko dostępność kościoła parafialnego była problemem, lecz także poziom pełnionej w nim służby bożej. W części prowincjonalnych świątyń nie sprawowano kultu regularnie. Słabo uposażone wiejskie parafie bywały traktowane przez duchownych jedynie jako dodatkowe źródło dochodu, z którego należy wyciągnąć maksymalne zyski przy minimalnym wkładzie pracy<sup>150</sup>. Ci zaś, którzy nie łączyli beneficjów, także nie mieli motywacji, by przykładać się do pracy duszpasterskiej. Pleban Husowa Tomasz Kruczkowski „mszy św. w sobotę przypadających i w inne dni powszechnie nigdy nie miewa, i owszem czasem we święto do innych kościołów jedzie, a na miejsce swoje popa sobie prosi”<sup>151</sup>.

Pomimo teoretycznie obowiązującego nakazu rezydencji plebanów w swoich parafiach<sup>152</sup>, ambicje hierarchii kościelnej w tym względzie były znacznie niższe.

<sup>147</sup> Summariusz transakcji kościoła Częstoborowskiego. 1672, PAN Kórnik, rkps 1735, k. 18<sup>v</sup>; por. Z. Budzyński, *Ludność pogranicza polsko-ruskiego w drugiej połowie XVIII wieku*, Przemysł–Rzeszów 1993, t. 1, s. 373–378.

<sup>148</sup> J. Kracik, *Duchowe niedostatki wsi beskidzkiej...*, s. 173.

<sup>149</sup> J. Ataman, W. H. Sierakowski..., s. 37.

<sup>150</sup> Zob. np. AP Kraków, Księgi Grodzkie Bieckie 32, s. 803 [1598].

<sup>151</sup> Akta wizytacji dekanatu jarosławskiego diec. przemyskiej z lat 1755–1810; B. Czart., rkps 2147, s. 97; por. AM Przemysł, rkps 171, k. 162.

<sup>152</sup> *Epistola pastoralis...*, s. 31, (rozdz. [5]: *De residentia Parochorum*).

W wypadku gdy z jakichś powodów pleban nie mógł przebywać przy swoim kościele, zadowalano się zapewnieniem stałego zastępstwa. Za zatrudnienie wikarego proboszcz musiał płacić z własnej kieszeni, co uszczuplało dochody z parafii. W jego interesie było zatem zaangażowanie jak najmniejszej liczby pomocników, w dodatku tych o najniższych wymaganiach finansowych. Wpływało to negatywnie na poziom niższego kleru parafialnego<sup>153</sup>. Czasem zresztą trzeba było i tak zmuszać plebana sądownie do utrzymywania jakiegokolwiek wikarego<sup>154</sup>.

Więscy duchowni, zarówno wikariusze, jak i plebani, nie należeli do ścisłej elity ludzi Kościoła. Nie nosili na ogół tytułów akademickich, nie tratali się w pracy duszpasterskiej, za to nierazko grzeszyli pijaństwem, pieniactwem, chciwością, wszeteczeństwem. Obraz kleru parafialnego odtwarzany na podstawie akt wizytacyjnych niesie jednak skrzywienie charakterystyczne dla tego rodzaju źródeł, koncentrujących się na niedociągnięciach, błędach i występkach<sup>155</sup>. Trudno jest wszakże zakładać złą wolę wiejskiego kleru parafialnego. Zdecydowana jego większość nie była ani zła, ani dobra, tylko nijaka – odzwierciedlała przeciętną swojej epoki. Wysiłki duszpasterskie wiejskiego duchowieństwa, choćby nawet niedostateczne w oczach wizytatorów, przybliżały chłopom choć trochę kontrreformacyjny typ pobożności. Dla większości chłopów miejscowy pleban był jedynym łącznikiem z panującą kulturą religijną. To od niego zależało, jakie jej elementy zostaną podchwyczone. Ksiądz, który przez wiele lat rezydował w tej samej parafii, wnosił do religijności podopiecznych swoje przyzwyczajenia i upodobania dewocyjne. Stąd brały się partykularyzmy dewocyjne między poszczególnymi wsiami, występujące nawet na poziomie podstawowej wiedzy religijnej<sup>156</sup>.

Ograniczona mobilność chłopów powodowała, że zaniedbania w mikroskali, np. długotrwały wakat w kościele parafialnym, mogły doprowadzić do tragicznych skutków. Najbardziej jaskrawy taki przypadek pochodzi z Wielkopolski, z miejscowości Pogorzela koło miasta Borek. W latach 1591–1608 miejscowi chłopci,

<sup>153</sup> J. Kracik, *Vix venerabiles. Z dziejów społecznych niższego kleru parafialnego w archidiecezji krakowskiej*, Kraków 1982, s. 120–128 i in.

<sup>154</sup> Wola Żarczycka, nr 16 [1618] (także M. Podgórski, *Wola Żarczycka. Streszczona kronika kościelna na zakończenie Trzeciego Stulecia przez ks. Maryana Podgórskiego*, Jasło 1878, s. 28–30); Akty w sprawie kościoła filialnego w Trześniowie z lat 1620–1827, CAHU Lwów, f. 48, op. 1, t. 9, nr 3 [1682]; Olszówka, k. 54 [ok. 1738].

<sup>155</sup> Badania nad klerem parafialnym prowadzili np. M. Aleksandrowicz, *Duchowieństwo parafialne archidiecezji gnieźnieńskiej na pocz. XVIII w.*, „RH”, t. 22, 1974, z. 2, s. 61–100; J. Kracik, *Vix venerabiles...*; J. Pałyga, *Duchowieństwo parafialne dekanatu kazimierskiego w XVII i XVIII wieku*, „RH”, t. 14, 1966, z. 2, s. 16–42; A. Mączak, *Parochorum errores. Reforma kleru parafialnego na Pomorzu Gdańskim w końcu XVI w.* w: *Polska w świecie. Szkice z dziejów kultury polskiej*, red. J. Dowiat, Warszawa 1972, s. 251–265; F. Stopniak, *Duchowni w parafiach archidiecezji lubelskiej w okresie kontrreformacji*, „RH”, t. 7, 1958, z. 2, s. 257–288.

<sup>156</sup> Zob. opinię Hugona Kołłątaja, że „człowiek przeszedłszy z jednej do drugiej parafii postrzegał, że nic prawie nie umiał dla odmienności i dziwactw w uczeniu”, H. Kołłątaj, *Pamiętnik o stanie Kościoła polskiego katolickiego...*, s. 233.

pozbawieni kontaktu z religią katolicką zakazem, wydanym przez protestanckiego właściciela dóbr, zaczęli organizować w lesie własne „nabożeństwa” o półpogańskim charakterze<sup>157</sup>. W Częstoborowicach na Lubelszczyźnie wieloletnie zaniebanie obsady kościoła parafialnego doprowadziło do tego, że okoliczna ludność chowała swoich zmarłych „w polach pod figurami”. Ksiądz Piotr Aleksander Zaborski w latach siedemdziesiątych XVII w. starał się ten obyczaj wykorzenić, proponując pogrzeby na cmentarzu za darmo. Pomimo to „po staremu, na cmentarz nie prowadzono, tylko pod figurę w pole, racyją tego dając, że rodzicy, krewni, stryjowie, wujowie tam leżą”<sup>158</sup>.

Poważną barierą w propagowaniu wśród chłopów barokowej pobożności była kwestia odległości wsi od ośrodka miejskiego. Inne bodźce oddziaływały na religijność mieszkańców osad podkrakowskich (często z siedzibą parafii w mieście), a inne w rejonach podgórskich, gdzie jedyną pobliską świątynią był rozpadający się drewniany kościółek z wakującą obsadą. Podobnie liczyła się także odległość wsi od klasztoru. Kościoły zakonne oferowały wiernym wystawność obrzędów i rozmaite „nadobowiązkowe” sposoby dewocji, których nie można było zrealizować w ubogim kościele parafialnym. Poza tym zapewniały pewną swobodę wyboru w zakresie środków realizacji indywidualnych potrzeb religijnych.

## 5. Postawy religijne chłopów

Nowy, barokowy typ pobożności nie obejmował równocześnie w tym samym stopniu wszystkich mieszkańców wsi. Wewnątrz społeczności chłopskiej wytworzyły się kręgi, które szybciej przejmowały elementy kontreformacyjnej religijności. Pełniły one rolę swoistych pasów transmisyjnych, przekazujących w głąb gromady sposoby dewocji w danym momencie propagowane przez Kościół lub popularne wśród warstw wyższych. Wielkość i skład społeczny takich kręgów zapewne pozostawały mniej więcej stałe. Pod ich wpływem rosła natomiast liczba tych mieszkańców wsi, którzy skłonni byli dążyć do standardu pobożności wyznaczanego przez owe grupy przodujące.

W skład takiego wioskowego kręgu szybciej przyswajającego wzorce barokowej religijności w pierwszej kolejności wchodziła grupa najzamożniejszych gospodarzy. Odgrywali oni główną rolę w społecznym funkcjonowaniu gromady, zatem hegemonizowali również życie religijne wsi. To oni byli najbardziej widoczni w kościele i podczas uroczystości dewocyjnych. Ich przewodnictwo było zagwarantowane zwyczajem, a czasami nawet prawnie. Na przykład w Wysokiej w 1708 r. sąd rugowy wydał na wniosek plebana Jana Beuzy dekret regulujący kolejność ustawiania się chłopów w procesjach: „Imo, wójt prawny z prawnymi,

<sup>157</sup> A. Brandowski, *Świętobliwy kaptan...*, s. 27–29.

<sup>158</sup> PAN Kórnik, rkps 1735, k. 18<sup>v</sup>.



albo według porządku, który z sądowych. 2do, gromada kmiecka i tkacka. 3tio, objęj gromady czeladź męska, parobcy. 4to, za parobkami poganiacze i pastusi. 5to, gospodynie obojej gromady. 6to, na ostatku wszystkie dziewczki<sup>159</sup>. Życie religijne dawało wiele możliwości podkreślenia swojej pozycji społecznej. Ostentacyjne ukazywanie swego pierwszeństwa podczas uroczystości kościelnych wymagało regularnego uczęszczania do kościoła, nie pozwalało także na wymknięcie się chyłkiem przed końcem nabożeństwa. Dodatkowe możliwości okazania prestiżu stwarzały coraz częściej powstające na wsi bractwa religijne, a przynależność do konfraterni wymagała intensyfikacji uczestnictwa w praktykach pobożnych.

Bogatsi chłopi mogli też sobie pozwolić na dokonanie jakiejś drobnej fundacji na rzecz kościoła, np. ustanowienie tzw. krowy kościelnej<sup>160</sup> lub sfinansowanie godzinek<sup>161</sup>. Było ich stać również na składanie stosunkowo częstych i wartościowych darów, przeznaczonych do wyposażenia wnętrza świątyni<sup>162</sup>. Zapewniali sobie oni także bardziej wystawną (a więc droższą) oprawę obrzędów, takich jak ślub czy pogrzeb, zamawiali więcej mszy za dusze swoje i swoich bliskich, plebanom zaś opłacało się zabiegać o ich zapisy testamentowe na rzecz kościoła. Także w sferze prywatnej u bogatych chłopów szybciej następowało dostosowywanie do wczesnonowożytnych norm pobożności. To głównie w ich chałupach znaleźć można było święte obrazy i krucyfiksy, zaś później pierwsze książeczki do nabożeństwa<sup>163</sup>.

Wiejska elita mogła nawet aspirować do roli gospodarzy kościoła. Lokalnie występował zwyczaj przechowywania kluczy do świątyni przez wójta wsi. Jeszcze większe znaczenie w tym względzie miały stanowiska wityryków kościelnych<sup>164</sup>, które obsadzali zwykle tzw. poważani parafianie. Kontrolowali oni stan kasy kościelnej, dopuszczano ich do zarządu finansami parafialnymi, dbali o administracyjną i materialną stronę organizacji kultu. W związku z tym pozostawali w stałym kontakcie z plebanem lub wikarym i głębiej angażowali się w życie Kościoła.

Również większość uczniów szkół parafialnych stanowili synowie zamożnych kmieci, gdyż tylko bogaci chłopi mogli pozwolić sobie na okresową bezczynność swoich dzieci<sup>165</sup>. Ich potomkowie mieli zatem sposobność poznać w młodym

<sup>159</sup> Wysoka A, s. 53 [1708].

<sup>160</sup> Np. AM Przemyśl, rkps nr 160, k. 267<sup>v</sup>; Bestwina, s. 55–56 [1781].

<sup>161</sup> Golcowa, t. 2, s. 263 [1696].

<sup>162</sup> AM Przemyśl, rkps nr 160, k. 301; Staszakówka, k. 106 [1722].

<sup>163</sup> Np. Nowa Wieś, t. 3, s. 169 [1666]; Andrychów, t. 2, s. 247 [1791].

<sup>164</sup> Funkcja zwana po łacinie *vitricus* lub *provisor ecclesiae* w języku polskim nazywana była „wityrykusz” (Im. „wityrykusz”), „wityrykus” (Im. „wityrykusi” lub „wityrykusi”) albo „wityryk” (Im. „wityrycy”); w poniższej pracy zastosowano tę ostatnią formę (za J. Kracikiem, *Duszpasterstwo parafialne...*).

<sup>165</sup> B. Brzęczek, *Szkolnictwo parafialne...*, s. 160.

wieku nie tylko podstawy katechizmu i alfabet, lecz także śpiew nabożny i ministranturę. Czasem edukacja taka prowadziła do sytuacji, że syn chłopca odczuwał powołanie do stanu duchownego<sup>166</sup>. Księża i zakonnicy chłopskiego pochodzenia byli na ogół potomkami wiejskiej elity – wójtów, młynarzy itp. Powołanie może poniekąd świadczyć o religijnej atmosferze w ich domu rodzinnym, zaś z drugiej strony spokrewniony duchowny wywierał zapewne korzystny wpływ na pobożność swych bliskich.

Nie należy w końcu zapominać, że w strukturze społecznej wsi na gospodarzach ciążyła odpowiedzialność za pobożność domowników i czeladzi. Byli oni zatem po prostu zobligowani, żeby dawać przykład. Intensywna pobożność pomagała w pewnym stopniu utrzymać swój autorytet wśród podwładnych, ale przede wszystkim stanowiła jeden z zasadniczych elementów wzorcowej postawy dobrego gospodarza.

Jednakże krąg osób, które najszybciej przyjmowały wzorce kontrreformacyjnej religijności nie składał się wyłącznie z najbogatszych gospodarzy. Można czasem znaleźć w nim i uboższych chłopów, którzy co prawda nie mieli tak dobrych warunków społecznych i materialnych do pielęgnowania intensywnej pobożności, ale za to odznaczali się zwiększoną wrażliwością dewocyjną. Były to jednak przypadki zindywidualizowane.

Innym środowiskiem, które grupowo przejęło potrydencki model pobożności, byli ubodzy pensjonariusze szpitali parafialnych. Wiejskie przytułki zwykle nie gromadziły ludzi przypadkowych. Na ogół byli to „emerytowani” długoletni mieszkańcy wsi, dobrze zakorzenieni w społeczności lokalnej. W zamian za utrzymanie przy kościele parafialnym mieli obowiązek intensywnego uczestniczenia w kulcie, tzn. codziennej obecności na mszy, częstszej komunii itp. Przede wszystkim jednak ich pobożność kształtował fakt, że – w przeciwieństwie do innych chłopów – mieli czas, by oddawać się regularnej dewocji, czego zresztą od nich oczekiwano.

Przenikające na wieś wzorce kontrreformacyjnej religijności napotykały wewnętrzne ograniczenia kultury chłopskiej, która nie sprzyjała rozwijaniu osobistej pobożności. Religijność jednostek uzależniona była od obowiązującego wzorca właściwego dla pozycji społecznej, wieku i płci<sup>167</sup>. Na przykład młodzież, przede wszystkim męska, z zasady podchodziła do ceremonii kościelnych z rezerwą, ograniczając udział w nich do niezbędnego minimum, a obrzędy religijne były dla niej raczej okazją do spotkań towarzyskich<sup>168</sup>. Ludzie dojrzały, o wyrobionej pozycji społecznej, okazywali swoją pobożność, wypełniając model dobrego parafianina, przy czym większą gorliwość przejawiały kobiety. Proboszcz z Niena-

<sup>166</sup> Ulanowski, nr 7055 [1665]; Rogi, k. 624 [1751]; Łukawiec, s. 155 [1756]; Wysoka A, s. 231–235 [1766] i s. 249 [1762].

<sup>167</sup> Por. S. Czarnowski, *Kultura religijna...*, s. 104.

<sup>168</sup> Komoniecki, s. 304 [1706]; PAN Kraków, rkps 7121, k. 65'.

szowa koło Żmigrodu tłumaczył się w 1763 r. z rzadkiego urządzania niedzielnych procesji, że „spacerować samemu z babami nie nauczyłem się”, podczas gdy ich mężowie „jedni na targ, drudzy po gonty, inni po szwale po różnych miejscach rozjeżdżają się”<sup>169</sup>. Jeszcze inne modele pobożności obowiązywały starców, wdowy, służbę itd. Religijność jednostki powodowana była zatem w pewnym sensie konformizmem – dostosowaniem się do właściwego schematu wedle miejsca, zajmowanego w wiejskiej społeczności. Przeobrażenia chłopskiej pobożności w czasach wczesnonowożytnych zasadały się na przekształceniu tych wzorców w kierunku intensyfikacji praktyk i pogłębienia wiary. Postęp w tym względzie był zatem pochodną zmiany modelu społecznego.

Mimo to można podjąć próbę odnalezienia u małopolskich chłopów w omawianej epoce świadectw pogłębionej pobożności osobistej. W jakimś stopniu za dowód mogą służyć nasycone religijną frazeologią testamenty, wybijające się na tle innych zapisów tego typu z tej samej wsi<sup>170</sup>. Oczywiście autorami dewocyjnych wstępów nie byli chłopci, dokonujący ostatniej dyspozycji. Znamienne jest jednak, że najprawdopodobniej zależało im na formule bardziej pobożnej niż standardowa, która przecież także zawierała formułki religijne. Podobne znaczenie może posiadać umieszczanie w testamentach legatów na rzecz kościoła w wysokości wykraczającej ponad obyczaj albo i zdrowy rozsądek<sup>171</sup>.

Pomocna w poszukiwaniach śladów osobistej pobożności chłopów może być również kwestia przestrzegania postów. Prosty lud w Polsce na ogół przywiązywał do tej praktyki bardzo dużą wagę<sup>172</sup>, choć nie zawsze ze względów dewocyjnych. Charakterystyczne są tutaj ludowe próby zaskodzenia komuś przez zmuszenie do zjedzenia w post niepostnej potrawy. Na przykład Katarzyna Prawda spod Krakowa swą teściową staruszkę „smietaną ze złości karmiła w poście, ukropem łała”<sup>173</sup>. Czasami zresztą katolicy w Polsce nie pościli wtedy, kiedy post obowiązywał, za to czynili to w te dni, kiedy Kościół tego nie wymagał, pozostawiając decyzję pobożności wiernych<sup>174</sup>. Fakt ten wskazuje na pewne uniezależnienie się tej praktyki od duchownego nadzoru, nie dowodzi jednak osobistej pobożności, lecz raczej niedociągnięć w obserwacji kultu. Zdarzają się wszakże przypadki, gdy z dużym prawdopodobieństwem możemy stwierdzić, że szczególna wstrzemięźliwość jednostki motywowana była indywidualnym wyborem. Takim przykładem był niejaki

<sup>169</sup> J. Kracik, *Vix venerabiles...*, s. 102, przyp. 10; por. też: M. Nowakowski, *Wety duchowne albo rozmowy Księdza perswadującego zgodę małżonkom źle żyjącym, do Kołedy przydane*, (acc. do: idem, *Kołęda duchowna...*), k. [a3].

<sup>170</sup> Np. Świlcza, s. 70–71 [1684]; Olszówka, k. 18<sup>v</sup>–20 [1695]; Albigowa, t. 3, s. 9–12 [1734].

<sup>171</sup> Zob. np. Stara Wieś Górna, s. 24 [1801].

<sup>172</sup> A. Kraśnicki, *Posty w dawnej Polsce*, „Przegląd Teologiczny”, t. 12, 1931, s. 351.

<sup>173</sup> Ulanowski, nr 7187 [1756].

<sup>174</sup> F. Machay, *Działalność duszpasterska...*, s. 54; por. M. Nowakowski, *Kołęda duchowna...*, s. 128.

Horka z Gołuchowa w państwie suskim, który w Wielki Post 1750 r. stał się powodem bójki w karczmie. Powstrzymywał się on bowiem w poście od gorzałki, co spotkało się z zupełnym niezrozumieniem współbiesiadników, podejrzewających go o okazywanie w ten sposób niechęci do nich<sup>175</sup>.

O osobistej pobożności świadczyć mogą także inne przekazy źródłowe, takie na przykład, jak opinia o sobie samej podejrzanej o czary Anny Markowej, która chwaliła się, że codziennie odmawia różaniec i innych tego uczy<sup>176</sup>. Pogłębionej religijności dopatrywać można się także u tych chłopów, którzy z motywów osobistych przystępowali do spowiedzi poza okresem wielkanocnym lub brali udział w „nadobowiązkowych” nabożeństwach w kościele parafialnym.

W końcu charakterystycznym zjawiskiem są też wizje ludowych mistyków, które wskazują na silną inspirację nauczaniem kościelnym. Za przykład może tu służyć podróż po zaświatach niejakiego Jakuba Kubaczyny *vel* Szatławy z Cięciny, poddanego plebańskiego. W maju 1720 r. „był na polu zasnął. Którego szukając, znaleziono i ledwo obudzono. A ten powiedział, że był w zachwyceniu, widząc ludzi co ich znał i już pomarli, na pokutach i w jasnościach różnych i mękach, i tu, co na świecie żyją, jakiej zasługi są i karania, jeżeli się nie poprawią. Co to przed ludźmi z płaczem powiadał i napominał wielu, narzekając, że go obudzono i przerwano to objawienie”<sup>177</sup>.

Pobożność osobistą chłopów stymulowały rozmaite okoliczności zewnętrzne. Oziębły religijnie mógł stać się dewotem pod wpływem nieszczęśliwych wypadków, chorób czy katastrof naturalnych. W okresie szalejących epidemii chłopci masowo uciekali się pod opiekę cudownych wizerunków, pielgrzymowali do lokalnych sanktuariów, intensyfikowali swój udział w nabożeństwach kościoła parafialnego<sup>178</sup>. Pewną rolę w stymulowaniu osobistej religijności chłopów odgrywały również wydarzenia prywatne, np. cudowne uleczenie umierającego dziecka<sup>179</sup> lub śmierć współmałżonka.

Ogólne podnoszenie się poziomu wiedzy religijnej na wsi w omawianym okresie i stopniowe przenikanie kontrreformacyjnej pobożności nie obejmowało jednak wszystkich chłopów. Wciąż trafiały się osoby, o których religijności trudno powiedzieć cokolwiek poza tym, że była jawnie niezgodna z postulowaną normą. W każdej wsi mogli znaleźć się ludzie, którzy z jakichś powodów nie byli w stanie opanować rudymentów wiedzy religijnej, tak jak w miejscowości Węgra na Mazowszu, gdzie „nie masz tak prostego człowieka, aby nie umiał nauki przyzwoitej chrześcijanów oprócz jednego, który przez tempotę naturalną rozumu,

<sup>175</sup> Państwo suskie, s. 20 [1750].

<sup>176</sup> Biecz, s. 132 [1644].

<sup>177</sup> Komoniecki, s. 524 [1720]; por. też: s. 508 [1718].

<sup>178</sup> Zob. np. M. Bednarz, *Jezuici a religijność...*, s. 195; J. Kracik, *Praktyki religijno-magiczne na Górze Witosławskiej...*, s. 149–158.

<sup>179</sup> Skarbiec nieprzebranych nigdy łask Bożych [...] w obrazie NMP Różańcowej w kościele [...] Dominikanów Sieniawskich [...] publicznie wystawiony R. P. 1764, B. Czart., rkps 3432, s. 14.

a więcej głupstwo z natury ledwie *necessitate medii sunt praecepta* pojąć może lecz i prędko przepomina”<sup>180</sup>.

Zdarzali się też tacy, którzy nie przystosowywali się do wymagań kultury religijnej pomimo braku przeszkód obiektywnych. W skład tej grupy wchodziły m.in. różne indywidua hulaszczcze lub amoralne. Na przykład Józef Szperka, który podczas nabożeństwa w dzień Matki Boskiej gromnicznej nie zaprzestał w domu swoim grania, picia i tańców, w dodatku jeszcze strzelał z pistoletu<sup>181</sup>. Innym takim przypadkiem był Wojciech Tynor, który „złe życie prowadził z Zofią Kozinionką, [...] one obciążył y przykazanie Boskie przestąpił”. Wiodąc grzeszny żywot, zaczął wyraźnie unikać kościoła. W czasie inkwizycji okazało się, że „pacierza dobrze nie umie y do spowiedzi wielkanocney nie był, z kościoła publicznie uciekł, przez co wielkie zgorzenie uczynił”<sup>182</sup>.

Odrębne miejsce zajmowały osoby jawnie występujące przeciw religii. Byli wśród nich zarówno zwykli bluźniercy<sup>183</sup>, jak i ludzie o własnych, ekscentrycznych poglądach religijnych, które można było uznać za heretyckie, chociaż oni sami nie mieli żadnych kontaktów z ruchami dysydenckimi. Stanisław Brzeżański wspomina historię pewnego parafianina, pochodzenia prawdopodobnie chłopskiego czy też – ogólnie – plebejskiego, który „wierzył, iż żadną miarą nie powstanie z martwych, dla tego że zgnije, i w tym umarł, a nie dowiedziano się o tym, aż po śmierci, bo za żywota domowi jego od kłopotu go (za okrutny w tym upór) ochraniali”<sup>184</sup>.

Innym podobnym przypadkiem był Franciszek Koczay z Grodziska pod Przeworskiem, który uporczywie nie chciał wymawiać imienia Jezus. Pojmano go i osadzono w więzieniu miejskim w Jarosławiu, gdzie jezuici próbowali go na próżno nawrócić; w końcu w 1746 r. został wyrokiem sądu miejskiego spalony jako heretyk na stosie<sup>185</sup>. Sprawa Koczaya sugeruje, że pewną rolę u niektórych bluźnierców chłopskiego pochodzenia odgrywać mogły zaburzenia psychiczne. Działo się tak najprawdopodobniej w wypadku syna Krzysztofa Szperki (spokrewnionego ze wzmiankowanym wyżej Józefem), który ukradł piszczalki pozytywu z kościoła w Zagórzanach „y zbudował sobie w domu oycy na przedsienu, niby

<sup>180</sup> *Materiały do dziejów ziemi płockiej*, t. 7: *Dekanat janowski i przasnyski*, wyd. M. M. Grzybowski, Płock 1995, s. 137.

<sup>181</sup> Ulanowski, nr 4275 [1750]; por. też: Tylicz B, s. 161–162 [1773].

<sup>182</sup> Ulanowski, nr 4286 [1776].

<sup>183</sup> Np. Wojciech Korwek spod mazowieckiego Nowogrodu, który „idąc z karczmy mimo Bożą Mękę mówił: «kiedyś ty Bóg, czego tu siedzisz, gadajże, co mówisz»”, R. Żukowski, *Bartnictwo w zagajnicy tomżyńskiej w okresie od XVI do poł. XIX w.*, Białystok 1965, s. 87–88 [1703]; por. *Acta maleficorum annorum 1674–1716*, AP Lublin, Akta Miasta Lublina 201, k. 196<sup>v</sup>–197<sup>v</sup> [1699].

<sup>184</sup> S. Brzeżański, *Owczarnia w dzikim polu...*, k. G<sup>v</sup>.

<sup>185</sup> J. Ataman, *W. H. Sierakowski...*, s. 281–282; zob. też: AM Przemyśl, rkps 169, k. 133 [1744].

kościółek, tam na tych puszczalkach, grał y nabozenstwo odprawiał, a oyciec mu tego niezbronil y takowego mu bluznierstwa pozwalał<sup>186</sup>.

Wszyscy ci chłopci, którzy rażąco odstawali od wiejskiej kultury religijnej, sami się jednak ustawiali poza nawiasem społeczności wsi bądź byli tam spychani. Tak działo się np. z osobami stosującymi tradycyjne praktyki magiczne, które uległy marginalizacji w okresie wczesnonowożytnym. Można zatem uznać, że normą na małopolskiej wsi było stopniowe przyswajanie wzorców kontreformacyjnej pobożności.

Jednakże pomimo przemian, które dokonywały się w chłopskiej religijności w okresie wczesnonowożytnym, zasadniczy schemat ludowego pojmowania świata w kategoriach religijnych pozostawał stosunkowo stabilny. W kolejnych rozdziałach zostaną omówione różne jego aspekty, z uwzględnieniem dających się zaobserwować ich przemian w tej epoce.

---

<sup>186</sup> Ulanowski, nr 4274 [1750].

## Rozdział II

# SPOŁECZNY WYMIAR RELIGIJNOŚCI

### 1. Gromada jako jednostka religijna i wspólnota ceremonialna

Religia spełniała ważną rolę w organizacji społeczności wiejskiej w Małopolsce w czasach wczesnonowożytnych. Stanowiła ceremonialną i ideologiczną podstawę funkcjonowania osiadłej społeczności chłopskiej. Zakorzenione w religii zasady jej funkcjonowania stosowane były również wobec ludzi tylko tymczasowo uczestniczących w życiu wsi – pracowników sezonowych, żebraków, włóczęgów. Oczywiście w najwyższym stopniu zjawisko to dotyczyło gospodarzy, zagrodników i komorników, którzy współtworzyli gromadę jako jednostkę społeczną. Układ wzajemnych zależności podporządkowywał jednak całą strukturę społeczną wsi schematowi, osadzonemu w religijnym pojmowaniu świata.

Idealny model wiejskiej społeczności zakładał, że gospodarze reprezentują swoje rodziny i domowników, w związku z tym ponoszą za nich wielowymiarową odpowiedzialność. Jednocześnie zaś członkowie gromady odpowiedzialni są wzajemnie za siebie i za całą społeczność, a nawet za wszystkie osoby ich stanu przebywające na terenie wsi. Tego typu samokontrola społeczności wiejskiej w połączeniu z odpowiedzialnością grupową w najbardziej praktycznym wymiarze pozwala zachować porządek i sprawiedliwość na wsi bez potrzeby ciągłej ingerencji z zewnątrz. Jednakże podkreślanie wyłącznie policyjnej roli układu współzależności i odpowiedzialności wewnątrz gromady byłoby niedopuszczalnym uproszczeniem. Aczkolwiek podtrzymywanie tego układu leżało na ogół w interesie właścicieli wsi<sup>1</sup>, to trudno uznać, że system ten został przez nich utylitarnie narzucony. W rzeczywistości bowiem mamy do czynienia ze zjawiskiem dobrze zakorzenionym w kulturze chłopskiej epoki wczesnonowożytnej na omawianym terenie. Pochodzenie tego układu, wpływy, jakim podlegał, oraz szczegółowy opis powinny być tematem osobnego studium. Przedmiotem poniższej analizy będzie wyłącznie jego wątek religijny na tle szerszej pojętych stosunków społecznych wsi.

---

<sup>1</sup> Na ogół, gdyż zjawisko to czasem kierowało się przeciwko interesom pana – na przykład ułatwiając samoorganizację chłopów podczas buntów oraz wzmagając solidarność grupową w wypadku łagodniejszych zatargów.

Przekonanie, że gromada stanowi jedność religijną, najdobitniej obrazuje przeświadczenie o kolektywnej odpowiedzialności wsi w wymiarze teologicznym. Kara boska, dosięgająca grzeszników jeszcze za życia, była praktycznym wytłumaczeniem nieszczęść i kataklizmów, dotyczących nawet całe kraje. Kaznodzieje epoki wczesnonowoczesnej chętnie powoływali się na groźbę bożego gniewu, piętnując rozpowszechnienie się grzechów. Szerzenie się występku zarażało grzechem całą społeczność, co w pełni uzasadniało stosowanie przez Boga odpowiedzialności grupowej wobec całych narodów. Zagrożenie to jeszcze bardziej realne było w wypadku małych, zamkniętych społeczności wiejskich, uzależnionych od cyklu urodzajów i nieurodzajów. Konkretności na wsi nabierały również grzechy, wywołujące karę boską – łatwo można było ustalić ich sprawców, a zapobieganie im stawało się zadaniem samorządu.

Chętnie do tego rodzaju argumentacji uciekali się właściciele wsi, wydając ustawy wiejskie, zobowiązujące gromadę do przestrzegania zasad wywiedzionych z Dekalogu, aby nie doszło do obrazy bożej, pociągającej za sobą gniew i karę<sup>2</sup>. Nie była to argumentacja obca ich poddanym. W wielu dekretach sądów wiejskich pojawia się tego typu uzasadnienie wyroku, czasem nawet występuje szczegółowy opis, jakich to kar doczesnych spodziewają się ławnicy. W 1744 r. w kluczu łąckim cudzołóstwo (między krewnymi) zostało uznane „za tak straszny grzech, przez który mogła być kara Pana Boga na tę wioskę ściągnięta, jako to nieurodzajów, powodzi, ognie etc.”<sup>3</sup>. Co ciekawe, kolektywność kary boskiej podlegała stopniowaniu w zależności od ciężaru przewiny, analogicznie jak zbiorowa odpowiedzialność względem prawa lub pana. Mogła bowiem w lżejszych wypadkach dotknąć jedynie jedno domostwo<sup>4</sup>, w cięższych – całą wieś; czasem zaś kara spaść mogła nawet na klucz dóbr<sup>5</sup>. Podobnie wyglądała odpowiedzialność zbiorowa w myśl obyczajów prawnych. Za nieodpowiednie zachowanie czeladzi karani byli również ich gospodarze, w wypadku odosobnionych przestępstw kryminalnych bądź skierowanych przeciw dworowi od całej gromady wymagano zadośćuczynienia, poręczeń i pokuty kościelnej<sup>6</sup>. Natomiast w wypadku większych buntów gniew pana spadał na cały klucz dóbr, owocując np. wojskową pacyfikacją kmańbrnych starostw. Zbiorowa odpowiedzialność przed sądem, panem oraz – przede wszystkim – przed Bogiem nie była ideą, lecz jak najbardziej

<sup>2</sup> *Klucz łącki*, nr 599 [1702]; *Ulanowski*, nr 3921 [1702]; zob. też: *Instruktarz Jaworowski z 1765 r.*, w: *Polskie instruktarze ekonomiczne z końca XVII i z XVIII wieku*, wyd. S. Pawlik, Kraków 1915, s. 8; *Wilkierz wsi szlacheckiej Sadtuki (pow. sztumski) z r. 1739*, wyd. Z. Guldon, „Zapiski Historyczne”, t. 28, 1963, z. 1, s. 76.

<sup>3</sup> Np. *Klucz łącki*, nr 845 [1744]; por. też: *Ulanowski*, nr 4991 [1681]; *Wysoka B*, k. 49 [1756].

<sup>4</sup> Np. *Klucz łącki*, nr 844 [1744].

<sup>5</sup> Np. *Klucz jazowski*, nr 140 [1739], 203 [1748].

<sup>6</sup> Np. *Klucz łącki*, nr 255 [1578]; *Piątkowa*, s. 36 [1681]; *Odrzechowa*, k. 6<sup>v</sup> [1723]; *Ulanowski*, nr 3963 [1728].



rzeczywistą zasadą, której działanie każdy chłop mógł osobiście na sobie doświadczyć<sup>7</sup>.

Obawa przed boską interwencją w postaci grupowej odpowiedzialności powodowała, że społeczność wiejska pozbywała się osób, których grzechy mogły ściągnąć nieszczęście. Odbywało się to bądź przez upokarzające wyświecenie, bądź przez zmuszenie do sprzedania majątku i wyprowadzenia się „za granicę”. Charakterystyczne jest, że wiele wniosków gromady o pozbycie się niewygodnych osób spotykało się z odmową sądu. Niewątpliwie decydujący wpływ na tego typu decyzje miał właściciel lub dzierżawca wsi, który nie zawsze uznawał za opłacalne rozładowywanie napięcia wewnątrz wsi kosztem pozbawienia się rąk do pracy. Wypędzano na ogół osoby, występujące przeciw prawom Dekalogu: cudzołożników i cudzołożnic<sup>8</sup>, złodziei<sup>9</sup>, przekleśników<sup>10</sup>, czarownice<sup>11</sup>. Czasem zmuszano do opuszczenia wsi osoby, którym nie udowodniono winy, ale grzech, o który były oskarżane, wymagał oczyszczenia się gromady przed Bogiem z elementów niepewnych. W ten sposób załatwiono np. sprawy podpalenia<sup>12</sup> i czarów<sup>13</sup>. Ta forma wypędzenia ze wsi była jednak dużo łagodniejsza niż wyświecenie – dawano bowiem skazanym czas na sprzedaż majątku i spakowanie się, darowano również upokarzającą i bolesną otoczkę rytualną.

Oczywiście usuwanie przestępców ze wsi, oprócz odwracania gniewu bożego, miało również znaczenie praktyczne. Wszystkie społeczeństwa w walce z przestępczością stosowały i stosują przede wszystkim likwidację sprawców. Małopolskie wsie w XVI–XVIII w. nie dysponowały katem (najpopularniejszym wówczas środkiem penalizacyjnym) ani możliwością długotrwałego uwięzienia. Z konieczności wygnanie stawało się najskuteczniejszym sposobem pozbycia się osób godzących w porządek społeczny. Niemożliwe jest jednak osądzenie, czy w wyganianiu przestępców ze wsi większą rolę odgrywały czynniki praktyczne, czy religijne. W sposobie myślenia człowieka tej epoki przenikały się one wzajemnie i uzupełniały. W warstwie werbalnej przeważała jednak argumentacja dewocyjna. Na przykład nieznaną z imienia cudzołożnica z klucza strzeszyckiego została w 1702 r. wygnana „z tegosz poddanstwa iako parszywa owca innych zaraziąca”<sup>14</sup>. Inna – Marcyanna Wawroczonka w 1757 r. miała się zaraz wynieść ze wsi,

<sup>7</sup> Por. M. Mikołajczyk, *Przestępstwo i kara w prawie miast Polski południowej XVI–XVIII wieku*, Katowice 1998, s. 134.

<sup>8</sup> Ulanowski, nr 2800 [1602], 3390 [1670], 3414, 3417 [1680], 3928 [1702]; *Klucz jazowski*, nr 28 [1685]; por. też: ASD, t. 7, k. 370 [1757].

<sup>9</sup> Popów, s. 22 [1607]; Ulanowski, nr 2801 [1602], 4677 [1706], 7503 [1775]; Zamek suski, s. 190 [1719]; por. też: ASD, t. 7, k. 273–274 [1756].

<sup>10</sup> ASD, t. 7, k. 358–359<sup>v</sup> [1757].

<sup>11</sup> Ulanowski, nr 2801 [1602]; *Iwkowa*, nr 284 [1602].

<sup>12</sup> Brzozowa, k. 226<sup>v</sup> [1652].

<sup>13</sup> ASD, t. 1, s. 271, 284–285 [1724].

<sup>14</sup> Ulanowski, nr 3928 [1702].

„aby dalszą okazją, pobudką obrazu P. Boga, zgorzenia i swawoli, tudzież niechęci, niezgody i kłótni stąd między małżeństwem nie była”<sup>15</sup>.

Wyłączenie z gromady spełniało funkcję środka penalizacyjnego, ale jego znaczenie było znacznie szersze. Stosowano je nie tylko wobec przestępców *sensu stricto*, ale też wobec wszystkich, którzy występowali przeciw religijnie pojmowanej wspólnocie. Najważniejszym dobrem życia społecznego gromady była zgoda panująca między jej członkami. Stan idealny oczywiście trudno było osiągnąć i utrzymać, ale, jak się wydaje, powszechny był pogląd, że do celu tego należy dążyć. Przekonanie to wzmacniane było dodatkową religijną motywacją, dostarczaną z ambon. Jeżeli ktoś – tak jak Łukasz Szebiński z Ołpin w 1640 r. – drastycznie łamał zasady dobrego współżycia, wszczynał kłótnie i swary, i nie spełniał wymagań, stawianych jego pozycji w społeczności, to musiał liczyć się z tym, że gromada wyłączy go ze swego grona<sup>16</sup>.

W jaskrawy sposób występowali przeciw jedności religijnej gromady odszczępienci wyznaniowi. Przypadki takie należały na wsi do niezwykle rzadkich i raczej nie zdarzało się, by dysydent rościł sobie prawo do udziału w życiu wsi. Gromada ze swojej strony odstępców od wiary oficjalnie wyłączała ze swego grona, jak na przykład w Kasinie w 1647 r., odsadzając od spadku po matce syna, który został heretykiem<sup>17</sup>.

Gromada jako wspólnota religijna była jednocześnie wspólnotą ceremonialną. Podkreślane przez licznych badaczy przywiązanie do zewnętrznej otoczki kultu w religijności omawianego okresu było dla chłopów nie mniej charakterystyczne niż dla innych stanów. Bycie chrześcijaninem oznaczało przede wszystkim udział w rytuałach i uroczystościach kościelnych, które z zasady posiadały charakter wspólnotowy. Udział w nich potwierdzał przynależność jednostki do określonej społeczności, zaś z drugiej strony grupowe uczestnictwo w liturgii i w świętach kościelnych scalało gromadę jako jednostkę społeczną i nadawało jej sankcję religijną.

Na ukształtowanie się wspólnoty ceremonialnej gromady wiejskiej duży wpływ miała również administracyjna polityka Kościoła wobec wiernych. Narzucana odgórnie jedność ceremonialna parafii wzmacniała i do pewnego stopnia pokrywała się z oddolnie kształtowaną wspólnotą ceremonialną gromady. Zjawisko to było o tyle silne, że na wsi najłatwiej było egzekwować prawa parafialne, przywiązujące wiernych do swojego kościoła parafialnego. Dużą rolę odgrywała w tym izolacja wsi i przypisanie chłopów do ziemi, lecz również brak konkurencji. Jedynie chłopci ze wsi podmiejskich mogli bez większych nakładów sił i kosztów uczestniczyć w nabożeństwach w świątyniach zakonnych. Mieszkańcy parafii,

<sup>15</sup> ASD, t. 7, k. 370 [1757].

<sup>16</sup> Ołpiny A, s. 35 [1640]; por. też: ASD, t. 7, k. 358–359<sup>v</sup> [1757].

<sup>17</sup> Ulanowski, nr 3311 [1647].

oddalonych od większych miast, religijne wyprawy do innych kościołów przedsiębrali tylko w ramach pielgrzymek bądź z okazji jubileuszy itp.

W celu odgórnego formowania jedności ceremonialnej parafii Kościół wykonywał nadzwyczajne wydarzenia religijne. Najszerzej zakrojoną akcją tego typu była przeprowadzona przez bp. Wacława Hieronima Sierakowskiego elekcja św. Dyzmy na drugiego (obok św. Walentego) patrona diecezji przemyskiej w 1755 r. Uroczystości te poprzedzone zostały biskupim listem pasterskim, nakładającym na wiernych obowiązek dokonania swoistego obioru patrona. Z zaangażowaniem do tego celu samorządy lokalne, które przeprowadzić miały elekcję według ustalonego przez władze diecezjalne schematu<sup>18</sup>. Wedle biskupich instrukcji 20 maja 1755 r. cała gromada wsi Kosina w liczbie 315 osób jednomyślnie, „przez wota sekretne”, obrała św. Dyzmę na patrona swego i całej diecezji; po czym zwróciła się z prośbą do bp. Wacława Hieronima Sierakowskiego, by ten „suplikę” zaniósł do papieża Benedykta XIV „o dekret confirmacji i approbacji”<sup>19</sup>. Opieczętowany akt elekcji św. Dyzmy miał zostać przesłany miejscowemu dziekanowi. Uroczystości takie odbyły się zapewne i w innych wsiach diecezji przemyskiej. W Kosinie jednak tekst uchwały zapisano także w księgach sądowych, zaś członkowie ławy gromadzkiej podpisali się pod nim<sup>20</sup>.

W zamyśle elekcji św. Dyzmy na patrona diecezji przemyskiej charakterystyczne jest, że zadanie kształtowania wspólnoty diecezjalnej i parafialnej w środowisku chłopskim złożone zostało na barkach wspólnot gromadzkich. Dla gromady uroczystość ta, wymagająca wyraźnego, grupowego wypowiedzenia się w kwestii nadprzyrodzonego opiekuna społeczności, musiała być oczywistym potwierdzeniem jej ceremonialnej wspólnoty.

Utożsamienie ceremonialnych funkcji parafii i gromady widoczne było przede wszystkim we wsiach, będących siedzibą kościołów parafialnych. Wytwarzała się tam najmocniejsza więź emocjonalna. Mieszkańcy takiej wsi zawłaszczali mentalnie kościół, zwłaszcza jeśli parafia była mała i dana gromada była w liczebnej przewadze wśród parafian. Lecz nawet tam, gdzie pojedyncza gromada nie odgrywała poważnej roli w życiu parafialnym (np. w rozległych parafiach z siedzibami w miastach), stanowiła ona pewną jednostkę ceremonialną (choć może w mniejszym stopniu), na przykład wspólnie przychodząc na mszę do kościoła parafialnego i współuczestnicząc w obrzędach przejścia, takich jak chrzciny, wesele itd.

Proporcje między przymusowym a dobrowolnym przywiązaniem do kościoła parafialnego zależały od rozmaitych czynników lokalnych i generalizując, trzeba

<sup>18</sup> Kopie aktów i rozporządzeń kościelnych diecezji przemyskiej, głównie dekanatu jarosławskiego z lat 1754–1767, B. Czart., rkps 2072, s. 27–31.

<sup>19</sup> Ulanowski, nr 7033 [1755].

<sup>20</sup> Tzn. postawili zapewne znaki krzyża – oryginał księgi wiejskiej Kosiny obecnie uważa się za zaginiony, a B. Ulanowski, który wydał część zapisek, nie zamieścił żadnych wskazówek na ten temat. Por. też: Księga radziecka miasteczka Babice 1616–1777, CAHU Lwów, f. 21, op. 1, t. 1, k. 36 [1755].

zachować ostrożność. Odpowiedzialność (przede wszystkim finansowa) za stan budynku kościelnego i jego działalność była do pewnego stopnia narzucana parafianom i egzekwowana przez księdza. Z drugiej strony jednak, daje się zauważyć postrzeganie kościoła jako dobra wspólnego, przedmiotu dumy parafian.

Gromada jednak dbała nie tylko o budynek kościoła, lecz także próbowała objąć swą pieczę jego działalność religijną. Próby te są tym bardziej warte podkreślenia, iż w XVI–XVIII w. w Kościele katolickim nie istniały żadne oficjalne i instytucjonalne drogi nadzoru świeckich parafian nad sprawowaniem kultu. Stąd wszelkie informacje, jakie na ten temat posiadamy, odnoszą się do sytuacji, wywołujących tak silne konflikty, że wymagały interwencji wizytatora lub sądu kościelnego (czasem świeckiego). Informacje takie wskazują wszakże, jakie problemy w działalności religijnej kościoła parafialnego mogły wywoływać zdecydowaną kontrakcję gromady chłopskiej.

Najczęstszym powodem sprzeciwu parafian było lekceważenie przez plebana obowiązków pasterskich. Wydaje się, że dla chłopów szczególnie oburzające było zaniedbanie opieki religijnej nad umierającymi. Niemal we wszystkich spisach przewin plebańskich występkiem ten był szczegółowo i obszernie opisywany. Podobnie zasadniczym, choć rzadziej występującym zarzutem było opóźnienie chrztu dziecka, które w rezultacie umarło bez sakramentu. Zdecydowaną reakcją gromady wywołać mogło także nieregularne lub niedbałe sprawowanie liturgii. Najbardziej dokuczalo chłopom opuszczanie nabożeństw niedzielnych i niewywiązywanie się z zamówionych mszy za zmarłych.

Z drugiej połowy XVIII w. podchodzą świadectwa, sugerujące, że chłopci kontrolowali przebieg nabożeństwa i piętnowali odstępstwa duchownego, spowodowane niedbałością. Na przykład w wykazie przewin plebana Husowa Tomasza Kruczkowskiego (z 1768 r.) delegacja parafian zeznawała, że „tenże JM ks. pleban nasz częstokroć nie wyszumiawszy się, pijany do ołtarza przystępował, a przeto czasem Offertorium, czasem Konsekracją i Podniesienie kielicha opuszczał, na co patrząc lud zgromadzony na nabożeństwo urągał się i szemrał”<sup>21</sup>. W tym samym okresie chłopci mieli już chyba także wyrobioną opinię na temat poprawności kazania i nie aprobowali zaniedbań w tym względzie, jak wskazuje jeden z punktów spisanych przez parafian przeciw plebanowi wielkoporębskiemu Stanisławowi Kostce Podgórskiemu: „kazania nigdy nie miewa do zbudowania tylko zawsze z publikowaniem słuchaczy, wołając na ludzi, ażeby na was pioruny biły, aby was diabli pobrali i w was wstępowali; inszych rzeczy nie wspominam bo mnie wstyd”<sup>22</sup>.

Częstym powodem konfliktu z plebanem było także zawyżanie opłat za posługi religijne ponad lokalny zwyczaj. Przede wszystkim oburzały gromadę próby

<sup>21</sup> B. Czart., rkps 2147, s. 96.

<sup>22</sup> B. Oss., rkps 11714, s. 904; por. też: AM Przemysł, rkps 167, k. 89.

wymuszania pieniędzy przez księdza za pomocą ostentacyjnego odmawiania tychże posług. Także nadużycia w plebańskiej gospodarce finansowej powodowały czasem sprzeciw chłopów. Gromada uznawała marnotrawstwo, zaniedbywanie wystroju kościoła czy też niewłaściwy zarząd dochodami za objawy pustoszenia „jej” kościoła.

W końcu także życie osobiste księdza podlegało ocenie gromady. Chłopi byli chyba mniej zasadniczy niż hierarchia kościelna w kwestiach nadużywania alkoholu i łamania celibatu przez duchownych. Wieś była dość wyrozumiała dla okazjonalnego pijaństwa swego plebana lub utrzymywania przez niego „gospodyni”. Z naganą spotykało się jednak takie nieumiarkowanie księży w picciu, które wpływało na jakość pracy kapłańskiej. Podobnie potępiano te zachowania seksualne duchownych, które wykraczały poza wiejską normę świeckiej moralności<sup>23</sup>.

Walka z tymi wszystkimi nadużyciami i zaniedbaniami była dla chłopów sposobem zapewnienia sobie odpowiedniej opieki religijnej i ceremonialnej oprawy swojego życia. A ponieważ uchybienia takie dotyczyły całej gromady, toteż i ona stawała się stroną sporu, na ogół działając przez swoich przedstawicieli – wójta, ławników, wotryków.

Najprostszym sposobem wywarcia wpływu na plebana było złożenie doniesienia wizytatorowi kościelnemu. Wizytacje w diecezjach krakowskiej i przemyskiej w XVII i XVIII w. docierały do każdej parafii mniej więcej co dziesięć lat, choć zdarzały się dłuższe przerwy – głównie w końcu XVII i na początku XVIII w. W drugiej połowie XVIII w. wizytacje stawały się coraz częstsze i regularniejsze. Jednym z zadań wizytatora było wyrobienie sobie opinii na temat pracy duszpasterskiej plebana i jego postawy moralnej. W tym celu przepytywano m.in. prominentnych przedstawicieli gromady. Chłopi mieli wtedy okazję poskarżyć się na nadużycia i niedociągnięcia plebana, dla którego mogło się to skończyć wizytatorskim napomnieniem, a nawet wezwaniem przed sąd duchowny<sup>24</sup>.

Innym sposobem interwencji gromady było zwrócenie się do właściciela lub dzierżawcy dóbr, który był też na ogół patronem kościoła parafialnego<sup>25</sup>. Sposób ten był szczególnie praktyczny, jeśli chodziło o nadużycia o charakterze ekonomicznym. Jednakże część szlachty poczuwała się także do odpowiedzialności za życie religijne swych poddanych, zatem i zaniedbania duszpasterskie stawały się

<sup>23</sup> Np. AM Przemyśl, rkps 155, k. 212; B. Czart., rkps 2147, s. 96–97.

<sup>24</sup> B. Czart., rkps 2147, s. 96–97, oraz: Akta i dokumenty dotyczące sądownictwa kościelnego XIII–XVIII w., PAN Kraków, rkps 1236, k. 67–68<sup>y</sup>; por. też: zapisany w księdze sądowej Olszówki wyrok konsystorza krakowskiego nakładający na ks. Andrzeja Budzyńskiego, plebana mszańskiego, obowiązek utrzymywania wikarego przy kościele filialnym w Olszówce, Olszówka, k. 54–54<sup>y</sup> [1738–1741], oraz proces gromady wilamowskiej z plebanem Tadeuszem Smolikiewiczem toczący się przed konsystorzem w 1769 roku, J. Latosiński, *Monografia miasteczka Wilamowic*, Kraków 1910, s. 84.

<sup>25</sup> B. Oss., rkps 11714, s. 895–900, 903–905.

przedmiotem jej troski. Ślady poparcia przez szlachtę gromady w konflikcie z plebanem można znaleźć w protestacjach oblatowanych w księgach grodzkich<sup>26</sup>.

Działania chłopów przeciw księdzu na drodze urzędowej chyba rzadko kończyły się odebraniem mu parafii, ale mogły poważnie uprzykrzyć mu życie. Ksiądz Marcin Nowakowski opisywał przypadek pewnego wiejskiego plebana, który ledwie objął swoje stanowisko, wszedł w konflikt z parafianami. Starsi gromadcy „radzić między sobą poczęli jakby tego księdza od siebie pozbyć, jedni mówili, że to trudno, bo nie masz co na niego skarżyć, drudzy mówili: tylko się wszyscy znieśmy, bądźmy jednej myśli, niepodobna żeby 10 psów jednego zająca zająć nie miało. I tak przez wszystkie lata co tylko mogli wymyślali na księdza, a pletli co przed panami, że sknera, nieludzki etc., to przed ludźmi obcemi, to przed zwierzchnością duchowną. I lubo ksiądz nie był karany, gdyż się sprawował według swej obligacyi, jednakże mu wiele szkodzili, bo psowali afekt u wszystkich parafianów, tak że go prawie i dzieci nie słuchały, szkody jakie chcieli w polu robili, interesów należących nie oddawali etc. O co choć się skarżył, nigdy sprawiedliwości nie mógł otrzymać, bo wszyscy starsi, przysiężni, przeciw księdzu stawiali, a tak księdzu jednemu dla wielu podeszłych [wiekiem] i przysiężnych wiara nie była dawana, co tedy ten ksiądz wycierpiał, cała książka ta nie objęłaby tego”<sup>27</sup>.

Istniały wszakże jakieś dość niejasne, choć przyjmujące oficjalną formę, możliwości bezpośredniego wpływu gromady na plebana. Przybierały one postać spisanych i parafowanych przez duchownego swego rodzaju *pactów conventów*, regulujących niektóre sfery życia religijnego lub po prostu kontaktów między wsią a plebanem. W 1787 r. gromada Rajbrotu nakłoniła obejmującego parafię księdza Józefa Kozielskiego do podpisania dokumentu, w którym zobowiązywał się on do: niepustoszenia kościoła, przestrzegania zwyczajowej wysokości opłat za pogrzeb i ślub, stosowania wiśnickiej miary przy obliczaniu mesznego oraz do wczesnego odprawiania nabożeństw w dni świąteczne<sup>28</sup>. Pochodzące z 1802 r. porozumienie między plebanem parafii Rzyki a miejscową gromadą odnosi się natomiast w całości do kwestii zachowania norm moralnych w życiu prywatnym księdza<sup>29</sup>. Dokumenty tego typu są jednak unikatowe i nie pozwalają wnioskować, na jakiej podstawie dochodziło do zawierania tego typu porozumień.

Cytowane powyżej ugody z przełomu XVIII i XIX w. wydają się być ostatnimi przeżytkami jakiegś dawniejszej, być może dość popularnej praktyki. Podczas konfliktu gromady wsi Iwkowa z proboszczem Marcinem Szaniawskim w końcu lat czterdziestych XVIII w. starszyzna wiejska przypominała, że „za dawnych

<sup>26</sup> AP Kraków, Biec. Castr. 32, s. 803 [1598]; Biec. Castr. 171, s. 1472 [1624]; por. też: AGAD, Księgi Grodzkie Wieluńskie Relacje 49B, k. 17<sup>v</sup>–18<sup>v</sup> [1693].

<sup>27</sup> M. Nowakowski, *Koleśda duchowna...*, s. 324–326.

<sup>28</sup> Rajbrot – akta luźne II, plik a, nr 3 [1787].

<sup>29</sup> M. Putek, *Miłościwe pany i krnąbrne chłopy włościany*, [Warszawa] 1969, s. 440.

wójtów iwkowskich bywało to, że plebanom starsi nie dali kluczy do kościoła, póki się im nie submitowali, jako wyżej nad prawa, które mają, nie będą wyciągać". Księdzu Szaniawskiemu udało się objąć parafię bez złożenia takiej deklaracji i jakoby dlatego chłopci „ze złości mszcząc się, różne z nim kłótnie czynią, mówiąc, żebyśmy byli wiedzieli, że ten ks. pleban ma bydź, to byśmy się byli inaczej z nim obeszl”<sup>30</sup>. Być może fala zatargów o meszne, która przetoczyła się przez rejony podgórskie w połowie XVIII w., była rezultatem emancypacji wiejskich plebanów spod wpływu gromad chłopskich? Dawniej duchowni nie wzbraniali się chyba przed zawieraniem takich porozumień ze swoimi parafianami. W 1638 r. do księgi sądowej Lubatówki wniesiono układ, na mocy którego „ks. pleban obiecał słowem cnotliwym kapłańskim, że ci zagrodnicy, którzy z dawności dawali po gr. sześci, że też także będzie od nich brał po gr. sześci, aż do śmierci swej”<sup>31</sup>. Wydaje się jednak, że zwyczaj układania się z parafianami przed objęciem kościoła zawsze miał dość ograniczony zasięg. Inaczej działo się w parafiach prawosławnych i greckokatolickich, gdzie normą były negocjacje chłopów z parochem co do wysokości opłat podczas jego starań o popostwo<sup>32</sup>.

W konflikcie z plebanem chłopci korzystali jednak nie tylko z dróg oficjalnych. Zdarzały się przypadki zbiorowego łamania przymusu parafialnego, kiedy to gromada w całości zaczynała uczęszczać do innego, okolicznego kościoła<sup>33</sup>. Tego typu działania podejmowały jednak zwykle gromady ze wsi, niebędących siedzibami kościołów parafialnych. Ich wspólnota ceremonialna była bowiem słabiej związana z konkretną świątynią i łatwiej było im podjąć decyzję o rezygnacji z usług jednej parafii na rzecz drugiej. Takie samowolne przeprowadzki były oczywiście niedozwolone i wymagały determinacji oraz odwagi cywilnej, lecz przede wszystkim uzależnione były od zgodnego współdziałania całej grupy. Nie było na wsi miejsca na kontestację, jeśli nie chciało się wypaść poza obręb społeczności, której jedną z najważniejszych właściwości była wspólnota ceremonialna.

Gromada w sporze z plebanem mogła zostać obłożona interdyktem. Do tego środka uciekł się na przykład pleban Woli Żarczyckiej w konflikcie o meszne z gromadami Jeżowe i Pysznica na początku XVIII w. Co ciekawe Jeżowianie pozostawali w tym stanie przez co najmniej dziewięć lat<sup>34</sup>. Paradoksalnie, okładanie interdyktem całej gromady umacniało jej wspólnotę ceremonialną. Chłopi wyklęci całą grupą stawali przed problemem samodzielnej organizacji swego życia obrzędowego, zaś współdziałanie całej jednostki społecznej łagodził dyskomfort interdyktu.

<sup>30</sup> PAN Kraków, rkps 7121, k. 13, 63<sup>v</sup>.

<sup>31</sup> Lubatówka, k. 298 [1638].

<sup>32</sup> J. Półciwiatek, *Z badań nad rolą gospodarczo-społeczną plebanii na wsi pańszczyźnianej Ziemi Przemyskiej i Sanockiej w XVI–XIX wieku*, Rzeszów 1974, s. 122; zob. np. Liber officii consularis et advocatialis Zmigrodiensis 1713–1754, B. Oss., rkps 5724, s. 644–646 [1758].

<sup>33</sup> Np. AM Przemysł, rkps 167, k. 196; por. też ASD, t. 1, s. 602 [1735]; Ulanowski, nr 3161 [1634].

<sup>34</sup> M. Podgórski, *Wola Żarczycka...*, s. 77–79.

Opieka gromady nad działalnością religijną kościoła parafialnego nie ograniczała się wyłącznie do ułożenia prawidłowych stosunków z plebanem. Zapewnienie właściwego przebiegu ceremonii kościelnych bowiem w mniejszym stopniu zależało także od niższego personelu kościelnego. Zadanie dyscyplinowania go spoczywało głównie na plebanie, ale w niektórych wypadkach w sprawę musiała się wchodzić gromada, aby nadać jej odpowiedni ciężar gatunkowy, np. skazując w Rajbrocie na chłostę źle wywiązującego się z obowiązków grabarza (pełniącego jednocześnie funkcję kościelnego)<sup>35</sup>.

Wspólnota ceremonialna gromady przejawiała się również w poczuciu obowiązków religijnych wobec poszczególnych jej członków. Szczególnie widoczne było to w stosunku do zmarłych. Umierający wzywali w testamentach gromadę do modłów za swoją duszę<sup>36</sup> i nie była to tylko formułka stylistyczna. Cała gromada bowiem uczestniczyła w uroczystościach pogrzebowych<sup>37</sup> i mszach za duszę zmarłego. Jeżeli spadkobierca ociążał się z opłaceniem właściwych ceremonii, sąd wiejski mógł nakazać mu wywiązanie się ze zobowiązań i przeznaczenie na ten cel konkretnej sumy<sup>38</sup>. Również w wypadkach rozstrzygania spornych spraw związanych z dziedziczeniem, ława zwracała uwagę na kwestię sfinansowania pogrzebu i mszy<sup>39</sup>. W wypadkach skrajnych gromada finansowała nawet pochówki uboższych sąsiadów, w ten sposób dążąc do zapewnienia wszystkim swoim członkom odpowiedniego statusu ceremonialnego<sup>40</sup>.

Gromada nie stanowiła zatem tylko jednostki prawno-administracyjnej. Odgrywała ona także ważną rolę w zasobie wyobrażeń i potrzeb religijnych swoich członków. Niektóre aspekty jej wspólnotowego życia religijnego przypominały dewocyjną działalność cechów rzemieślniczych w miastach – najbardziej było to widoczne w jej funkcjach ceremonialnych. Podobieństwo jest tym bliższe, że gromadę również można opisać jako wspólnotę ludzi tego samego zawodu.

## 2. Bractwa religijne na wsi

Szczególnym przejawem chłopskiej religijności grupowej były bractwa religijne. Pomimo dość licznych prac monograficznych i pryncypialnych na temat tych organizacji ich rola i zasięg działalności na wsi są właściwie nieznanne. W średnio-

<sup>35</sup> Rajbrot, s. 129 [1798].

<sup>36</sup> Np. Torki, s. 385 [1668]; Albigowa, t. 3, s. 9 [1734].

<sup>37</sup> Obowiązek stawienia się na pogrzebie sąsiada został nawet zadekretowany w wilkierzu kapituły fromborskiej dla wsi Gietrzwałdu, sprzed 1639 roku, *Polskie ustawy wiejskie...*, s. 129. W żadnej ze znanych ustaw małopolskich nie występuje taki zapis – kwestie takie regulował zwyczaj.

<sup>38</sup> Np. Barycz, t. 1, k. 353<sup>v</sup>, t. 2, k. 2–2<sup>v</sup> [1643]; por. też: Nowogród, t. 4, s. 29 [1720]; Ulanowski, nr 7260 [1782].

<sup>39</sup> Np. Ulanowski, nr 3948 [1726], 7490 [1755].

<sup>40</sup> Limanowa A, s. 93 [1621].



wieczu na ziemiach polskich bractwa powstawały niemal wyłącznie w ośrodkach miejskich<sup>41</sup>. W XVI w. zaczęły się rozpowszechniać bractwa zawodowe rolników – *confraternitates agricolarum*. Prawie nic nie wiadomo o ich działalności, ale charakterystyczny jest fakt, że zakładano je głównie przy kościołach parafialnych w małych miastach. Zdaniem Jerzego Flagi nie były to jednak organizacje mieszczan, zajmujących się uprawą roli, lecz grupowały chłopów z okolicznych wsi, należących do parafii. Na przykład w Michowie na Lubelszczyźnie bractwo *agricolarum* składało się właściwie z dwóch organizacji dla dwóch pobliskich wsi. Bractwo siedleckie zostało nawet opisane jako *contubernium agricolarum villanorum*. Określenie takie pozwala domniemywać, że bractwa rolnicze zbliżone były charakterem do średniowiecznych bractw rzemieślniczych, powiązanych silnie z cechami<sup>42</sup>, a może nawet były formowane na ich wzór. Przemawia za tym przykład *confraternitas agricolarum* w Siennem (dekanat Solec), która została założona mniej więcej wtedy, kiedy miejscowość ta otrzymała prawa miejskie<sup>43</sup>.

Bractwa rolników istniały oczywiście również w parafiach wiejskich, ale w sumie skala tego zjawiska była dość ograniczona. W archidiakonacie lubelskim na przełomie XVI i XVII w. sześć parafii posiadało tego typu bractwo. Co prawda stanowiły one ponad 25% parafii, w których działały jakiegokolwiek konfraternie, ale z drugiej strony zaledwie 7% ogółu parafii<sup>44</sup>. Istnienie ich było zatem raczej sytuacją wyjątkową, a nie regułą.

Wacław Urban, analizując akta wizytacji diecezji krakowskiej bp. Filipa Padniewskiego z 1565 r., stwierdził, że owe *confraternitates agricolarum* znajdowały się wówczas przeważnie w stanie kompletnego upadku<sup>45</sup>. W każdym razie, na początku XVII w. znikły one bez śladu. Spośród działających w XVII–XVIII w. bractw religijnych we wsiach diecezji krakowskiej i przemyskiej żadne nie mogło poszczycić się metryką dawniejszą niż sam koniec XVI w., a i takie były bardzo nieliczne. Uznać można zatem, że bractwa wiejskie powstawały w środowiskach zupełnie dziewiczych pod tym względem i stanowiły nowość związaną z potrydencką odnową Kościoła. Fakt ten zaważył na ich charakterze. Bractwa, zakładane na wsi małopolskiej, reprezentowały z założenia typ kontrreformacyjny. W porównaniu do tych o średniowiecznej metryce oznaczało to większe podporządkowanie władzom kościelnym i nastawienie bardziej na cele religijne niż społeczne. Dużą rolę w organizacji potrydenckich bractw odgrywały także poszczególne zakony, które za ich pośrednictwem propagowały swoje kulty i sposoby dewocji.

<sup>41</sup> E. Wiśniowski, *Bractwa religijne na ziemiach polskich w średniowieczu*, „RHP”, t. 17, 1969, z. 2, s. 58.

<sup>42</sup> Por. *ibidem*, s. 60–61.

<sup>43</sup> O bractwach rolniczych: J. Flaga, *Bractwa religijne w archidiakonacie lubelskim do początku XVII w. (1604)*, „RHP”, t. 21, 1973, z. 2, s. 166–167.

<sup>44</sup> Na podstawie tabeli zestawionej przez J. Flagę, *ibidem*, s. 153–154.

<sup>45</sup> W. Urban, *Chłopi wobec reformacji...*, s. 251.

W diecezji przemyskiej pierwsze bractwo religijne w parafii wiejskiej powstało w 1601 r. w Błazowej – dużej wsi rzemieślniczej o małomiasteczkowym charakterze. Za bp. Wacława Hieronima Sierakowskiego (1743–1757) działały już 44 bractwa przy 41 wiejskich kościołach parafialnych (na 116 istniejących), czyli mniej więcej w co trzeciej parafii wiejskiej<sup>46</sup>. Jednak aż około 60% tych bractw założono dopiero w XVIII w. W pierwszej połowie XVII w. powstało około 20% bractw wiejskich, podobnie w drugiej połowie XVII w. (przy czym w latach 1650–1689 powstały zaledwie dwa bractwa, natomiast lata dziewięćdziesiąte tego wieku to okres znaczącego wzrostu ich liczby)<sup>47</sup>.

W przebadanym przez Emilię Piekarcz dekanacie kazimierskim diecezji krakowskiej, w 1748 r. bractwa istniały przy 40% wiejskich kościołów parafialnych<sup>48</sup>. W całym archidiakonacie lubelskim do 1755 r. utworzono bractwa w blisko połowie parafii wiejskich; jednak po odjęciu konfraterni o XVI-wiecznej metryce, które upadły na początku XVII w., odsetek ten spada do 40% (23 bractwa w 20 parafiach na ogólną liczbę 51 parafii wiejskich). Podobnie jak w diecezji przemyskiej, większość z nich, bo aż 52%, powstało w XVIII w. (przed 1755 r.), zaledwie 9% w pierwszej połowie XVII w., zaś 39% w drugiej połowie tego wieku<sup>49</sup>. Dla porównania, również w diecezji płockiej w latach 1773–1775 bractwa działały w ponad 40% parafii wiejskich<sup>50</sup>.

Wszystkie dotychczasowe badania wskazują, że w połowie XVIII w. występowanie bractw religijnych na wsi było dość powszechne. Występowały one w około 40% parafii wiejskich. Ponadto zupełnie nieznaną jest udział chłopów w działalności bractw, istniejących w miastach i miasteczkach<sup>51</sup>, zwłaszcza że w niektórych dekanatach parafie miejskie stanowiły ponad połowę ogółu parafii. Było tak na przykład w dekanatach Łuków, Parczew

---

<sup>46</sup> H. Borcz, *Bractwa religijne w kościołach parafialnych diecezji przemyskiej w okresie potrydenckim*, „RTK”, R. 28, 1981, z. 4, s. 87. (Por. stwierdzenie J. Atamana, że za bp. W. H. Sierakowskiego w diecezji przemyskiej nie było prawie parafii, w której nie istniałoby bractwo, J. Ataman, *W. H. Sierakowski...*, s. 38). Wedle obliczeń H. Borcza bractwa istniały wówczas jedynie w 46% parafii ogółem (miejskich i wiejskich).

<sup>47</sup> Chronologia powstawania bractw religijnych w parafiach wiejskich diecezji przemyskiej opracowana na podstawie tabel, zamieszczonych w pracy H. Borcza, *Bractwa religijne...*, s. 79–82.

<sup>48</sup> E. Piekarcz, *Struktura organizacyjna parafii w dekanacie kazimierskim w drugiej połowie XVIII wieku*, „RH”, t. 14, 1966, z. 2, s. 88–89.

<sup>49</sup> Na podstawie tabeli, opracowanej przez J. Flage, *Bractwa religijne w archidiakonacie lubelskim do końca XVIII wieku. Chronologia i terytorialne rozmieszczenie*, „ABMK”, t. 42, 1981, s. 302–327; zob. też: idem, *Bractwa religijne w archidiakonacie lubelskim do końca XVIII w.*, „Biuletyn Lubelskiego TN”, vol. 25, 1983, nr 1, s. 74.

<sup>50</sup> J. Flaga, *Bractwa i przejawy ich życia religijnego w 2 połowie XVIII wieku na przykładzie diecezji płockiej*, „RH”, t. 24, z. 2, 1976, s. 38.

<sup>51</sup> Jak wspomniano wyżej, wyspecjalizowane bractwa rolników w parafiach miejskich zanikły na początku XVII w.

i Solec diecezji krakowskiej oraz w dekanatach Tarnogród i Nowe Miasto diecezji przemyskiej.

Istnienie bractw religijnych na terenach wiejskich było jednak zjawiskiem charakterystycznym dopiero dla XVIII w. W końcu XVI w. bractwa na wsi były właściwie nieznanne, natomiast w XVII w. wciąż stanowiły rzadkość.

Inną kwestią było to, czy istniejące bractwa rzeczywiście działały. Akta wizytacyjne zwykle zbyt ogólnikowo traktują parafie wiejskie, by miarodajnie to ocenić. W niektórych wypadkach wydaje się oczywiste, że bractwo, wzmiankowane podczas jednej tylko wizyty, upadło bądź w ogóle się nie rozwinęło. Z drugiej strony, konfraternia, wzmiankowana w kolejnych protokołach przez dziesiątki lat, zapewne działała aktywnie. Między tymi dwiema skrajnościami istniało jednak wiele stanów pośrednich, które rzadko znajdowały odbicie w źródłach. Na przykład w Mucharzu w 1748 r. wzmiankowane było bractwo św. Józefa o kilkudziesięcioletniej metryce. Posiadało nawet funkcyjnych i skarboneę, ale zgromadzenia brackie nie odbywały się. Dochód bowiem nie starczał nawet na światło i inne wydatki w uroczystość świętego patrona<sup>52</sup>.

Aktywność bractwa w dużej mierze zależała od plebana. Jeżeli prawdziwie oddany był swojej pracy i wrażliwy na potrzeby duchowe parafian, to mógł pokonać nawet problemy finansowe<sup>53</sup>. Bractwa bowiem większym zainteresowaniem wiernych cieszyły się głównie przez parę lat po ich utworzeniu i w okresach kryzysowych, np. podczas zarazy. Do zadań plebana należało zatem podtrzymywanie religijnej egzaltacji braci i siostr także w normalnych warunkach. Jeżeli jednak bractwo podupadło, można było je zaktywizować przez uroczyste odnowienie go, co znowu na pewien czas przyciągało wiernych<sup>54</sup>. Bractwa, zarejestrowane jako istniejące w protokołach wizytacyjnych, zapewne jednak naprawdę działały, choć ich aktywność podlegała fluktuacji czy nawet okresowym uśpieniom.

Bractwa religijne przy wiejskich kościołach parafialnych podzieliły los wszystkich konfraterni w końcu XVIII w. W południowej części Małopolski, która w wyniku pierwszego rozbioru znalazła się pod władzą austriacką, bractwa zostały zlikwidowane przez cesarza Józefa II w 1783 r. Na ich miejsce miało powstać tylko jedno – Bractwo Czynnej Miłości Bliźniego o charakterze społeczno-charytatywnym. W północnej części diecezji krakowskiej podobne rozwiązanie wprowadził w 1784 r. jej administrator, bp Michał Poniatowski, podporządkowując dotychczasowe bractwa dewocyjne bractwom miłosierdzia, które miały powstać przy każdej parafii. Zmiany te nie zostały konsekwentnie przeprowadzo-

<sup>52</sup> S. Heumann, *Wiadomość o parafii i kościele parafialnym w Mucharzu, w dekanacie suskim, diecezji krakowskiej*, Kraków 1899, s. 87.

<sup>53</sup> Por. np. w jaki sposób pleban jadownicki uposażył kaplicę św. Anny: Ulanowski, nr 4904 [1639].

<sup>54</sup> J. Flaga, *Rekrutacja do bractw religijnych w XVII i XVIII wieku na przykładzie archidiakonatu lubelskiego*, „RH”, t. 35, z. 2, 1987, s. 105–106; H. Ruciński, *Bractwo literackie w Koprzywnicy jako obraz struktury społecznej miasteczka w latach 1694–1795*, „PH”, t. 65, 1974, z. 2, s. 267.

ne, ale skutecznie zdeorganizowały działalność konfraterni religijnych w Małopolsce<sup>55</sup>.

Zdecydowana większość bractw w Polsce w XVI–XVIII w. nosiła wezwania maryjne<sup>56</sup>. Nie inaczej było i na wsiach, gdzie najpopularniejsze były bractwa różańcowe, zakładane od końca XVI w. W diecezji przemyskiej stanowiły one ponad 40% ogółu bractw, zorganizowanych w wiejskich parafiach w okresie wczesnonowoczesnym. Za ledwie niespełna 15% stanowiły bractwa pod wezwaniem Świętej Trójcy, zakładane dopiero od początku XVIII w. Około 10% bractw nosiło wezwania św. Anny (nadawane wyłącznie w pierwszej połowie XVII w.) i tyle samo Szkaplerza (większość z nich utworzono w drugiej połowie XVII w.)<sup>57</sup>. Podobne ustalenia dotyczą archidiakonatu lubelskiego diecezji krakowskiej<sup>58</sup>, a nawet diecezji płockiej<sup>59</sup>.

Daje się zatem zauważyć pewną unifikację w wezwaniach bractw wiejskich (podobnie zresztą jak i miejskich). Najpopularniejsze – różańcowe – przewija się przez cały badany okres i dominuje liczebnie. W pierwszej połowie XVII w. powstaje na wsi wiele bractw p.w. św. Anny (pod tym wezwaniem były np. najstarsze trzy bractwa wiejskie w diecezji przemyskiej: w Błażowej, Łukowej i Dydyńi<sup>60</sup>). W drugiej połowie XVII w. pojawiają się na wsi wezwania szkaplerzne<sup>61</sup>, które w XVIII w. tracą popularność na rzecz wezwań Trójcy Świętej. Bardzo rzadko organizowano na wsiach bractwa o unikalnych wezwaniach. Najoryginalniejsze przykłady to powołane w Krzemienicy w 1733 r. bractwo pod wezwaniem Paska św. Augustyna oraz bractwo św. Onufrego, które miało powstać w Łące koło Rzeszowa w 1741 r., ale chyba się nigdy nie rozwinęło<sup>62</sup>. Bractwa tego typu związane były na ogół z wezwaniem kościoła i można je uznać za próbę aktywizacji kultu patrona parafii<sup>63</sup>. Zaznaczyć należy, że do wezwań unikalnych

<sup>55</sup> S. Litak, *Bractwa religijne w Polsce przedrozbiorowej XIII–XVIII wiek. Rozwój i problematyka*, „PH”, t. 88, 1997, z. 3–4, s. 520.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 518–519.

<sup>57</sup> Na podstawie tabeli zestawionej przez H. Borcza, *Bractwa religijne...*, s. 88.

<sup>58</sup> J. Flaga, *Bractwa religijne w archidiakonacie lubelskim...*, („Biuletyn Lubelskiego TN”), s. 76

<sup>59</sup> J. Flaga, *Bractwa i przejawy ich życia religijnego...*, s. 39.

<sup>60</sup> H. Borcz, *Bractwa religijne...*, s. 79–80.

<sup>61</sup> Por. D. Panek, *Dzieje bractwa szkaplerza świętego przy kościele oo. karmelitów w Krakowie na Piasku do końca XVII w.*, „RTK”, R. 10, 1963, z. 3, s. 43.

<sup>62</sup> W. Puchalski, *Drobne dzieje Łąki przez Ks. Wawrzyńca Pucholskiego miejscowego plebana przy schyłku pięćsetnej rocznicy zaprowadzenia parafii*, Kraków 1892, s. 76–77.

<sup>63</sup> Np. proboszcz kościoła parafialnego pod wezwaniem św. Marii Magdaleny w Zalasie (dekanat Nowa Góra), Piotr Paweł Gawlikowski, utworzył bractwo pod wezwaniem tej świętej i nawet wydał propagującą je książeczkę pt. *Pustynia szczęśliwej pokuty, Bractwo św. Maryi Magdaleny w kościele zalaskim diecezji krakowskiej staraniem i kosztem W.X. Piotra Pawła Gawlikowskiego tegoż kościoła plebana ufundowane w roku 1715 solennie wprowadzone i do druku podane*, Kraków 1715. Trudno jednak powiedzieć, w jakim stopniu założenie w 1770 r. bractwa św. Marii Magdaleny przy kościele w Sernikach na Lubelszczyźnie było zainspirowane tym wydawnictwem; kościół w Sernikach bowiem również nosił wezwanie tej świętej, zob. J. Flaga, *Bractwa religijne w archidiakonacie lubelskim...*, („ABMK”), s. 339.

należą także bractwa św. Izydora. Kult tego świętego, uznanego przez Janusza Tazbira za szeroko propagowanego opiekuna rolników, był w istocie bardzo ograniczony<sup>64</sup>. W diecezjach krakowskiej i przemyskiej nie było żadnego kościoła ani kaplicy pod tym wezwaniem, zaś w całej Rzeczypospolitej istniały tylko dwie takie świątynie. Także bractwa p.w. św. Izydora były rzadkością. Na omawianym terenie istniały tylko w Więclawicach koło Proszowic (założone w 1633 r.) i w Radziechowach koło Żywca (1720)<sup>65</sup>.

Statuty bractw religijnych na wsi nie różniły się od miejskich. Zwykle odpisywano je z odpowiednich publikacji dewocyjnych, a czasem nawet wykorzystywano jednostronicowe druki, propagujące ustawy popularnych konfraterni (np. szkaplerzowych), wszywając je po prostu do ksiąg brackich<sup>66</sup>. Obowiązki braci i sióstr dowolnego bractwa ograniczały się do pilnego wypełniania określonych praktyk nabożnych. Stymulowano udział w ceremoniach kościelnych przez nakaz obecności na mszach brackich oraz w życiu sakramentalnym, zachęcając do „nadobowiązkowych” (tzn. nie tylko wielkanocnych) spowiedzi i komunii. Poza tym członkowie bractw powinni byli odmawiać codziennie określoną liczbę najpopularniejszych modlitw (Ojcze Nasz lub Zdrowaś Mario). Obowiązkiem było również posiadanie wyróżniającego znaku dewocyjnego, np. szkaplerza, różańca, medalika lub obrazka z wizerunkiem świętego patrona konfraterni. Jeżeli zatem za kryterium przyjąć udział w praktykach religijnych, to można uznać, że bractwa miały na celu wdrożyć parafian do intensywnego udziału w życiu Kościoła i zorganizować im nabożny sposób spędzania wolnego czasu<sup>67</sup>.

Statuty brackie poświęcają jednak bardzo mało uwagi innej zasadniczej sferze działania bractw, mianowicie kwestii kształtowania wspólnoty doczesnej na podstawie praktyk dewocyjnych. Społeczna rola polskich bractw religijnych nie była oczywiście tak rozwinięta jak tzw. bractw tradycyjnych w katolickich krajach Europy Zachodniej, które właściwie mogły obywać się bez księdza, a koncentrowały się przede wszystkim na organizacji uroczystości wspólnotowych. Zaważył na tym przede wszystkim ograniczony zasięg popularności bractw w Polsce średniowiecznej, co spowodowało późniejszą zdecydowaną dominację bractw typu kontreformacyjnego, bardziej podporządkowanych instytucjom kościelnym i bardziej nastawionych na kwestie dewocyjne.

Niemniej jednak i polskie konfraternie spełniały liczne funkcje społeczne. Po pierwsze, wyodrębniały spośród wiernych ekskluzywną grupę połączoną wspólnym sposobem dewocji. Przynależność do takiej grupy określał wpis, dokonany w księgi brackie, oraz znak zewnętrzny – różaniec, szkaplerz lub medalik. Bractwa

<sup>64</sup> J. Tazbir, *Społeczna funkcja kultu Izydora „Oracza” w Polsce XVII wieku*, „PH”, R. 46, 1955, z. 3, s. 439–442; idem, *Arianie i katolicy*, s. 203–237; por. C. Deptuła, *Legenda i kult św. Izydora Oracza a problemy polskiej wsi pod zaborami*, „Zeszyty Naukowe KUL”, R. 39, 1996, nr 1–2, s. 130.

<sup>65</sup> Komoniecki, s. 518 [1719], 525–526 [1720].

<sup>66</sup> Księga bractwa różańcowego w Sieniawie z lat 1673–1830, B. Czart., rkps 3431, s. 241.

<sup>67</sup> J. Tazbir, *Społeczna funkcja kultu Izydora „Oracza”...*, s. 438.

kształtowały wspólnotę swych członków przez współdziałanie w ceremoniach brackich: nabożeństwach, procesjach, pogrzebach. Podczas nich bracia nierzadko występowali w kapach, czasem również odprawiano grupowo tzw. dyscyplinę<sup>68</sup>. Taka otoczka zewnętrzna kultu na pewno podnosiła atrakcyjność przynależności do bractwa. Wspólnotę kształtował również obiór funkcyjnych, który pozwalał na ekspresję układów współzależności i hierarchii, przenikających każdą społeczność. Braci łączył także osobny kalendarz uroczystych świąt na cześć patrona oraz dbałość o kaplicę bądź ołtarz bracki. Obowiązek uczestnictwa w modłach za dusze zmarłych współbraci i w ogóle eschatologiczne nastawienie bractw przenosiły tę wspólnotę doczesną w wymiar pozagrobowy.

Właśnie funkcja eschatologiczna dominowała w działalności bractw. Oprócz rozmaitych odpustów zapewniały one religijną opiekę nad duszą zmarłego konfratry – począwszy od zapewnienia odpowiedniej oprawy pogrzebu, przez udział w egzekwiach, organizację okresowych mszy za zmarłych, po regularne wspomnianie nieboszczyka w modłach brackich<sup>69</sup>. Wszystko to oczywiście było w znacznym stopniu wynikiem szerokiej popularności wiary w czyściec i rozmaitych przekonań z tym związanych<sup>70</sup>. Na przykład członków bractwa szkaplerzowego dotyczył tzw. przywilej sobotni, czyli obietnica uwolnienia przez Matkę Boską duszy zmarłego konfratry od mąk czyścicowych w pierwszą sobotę po jego śmierci.

Funkcja eschatologiczna bractw sprawiała, że najliczniejszy napływ nowych członków notowały one w okresach wzmożonych zagrożeń, np. podczas zarazy. Także osobiste kryzysy przyciągały ludzi do bractw. Decyzję o przystąpieniu do bractwa podejmowano na przykład w chorobie lub po cudownym ozdrowieniu, zapisując się wówczas do konfraterni, działającej przy sanktuarium, któremu zawdzięczano wyleczenie<sup>71</sup>. Niektórzy przypominali sobie o bractwie dopiero w obliczu śmierci. Ewidentnym na to przykładem jest stracony w Żywcu w 1689 r. rozbójnik Martyn Portasz, który w ostatniej swej woli uprosił miejscowego wikarego o pośmiertne wpisanie do bractwa różańcowego<sup>72</sup>.

Jak wyżej wspomniano, konfraternie religijne były na wsi w XVII–XVIII w. zjawiskiem nowym, przenoszonym z zewnątrz. Reprezentowały odmienny od wiejskiego, intensywny typ religijności. Zakładając je, czerpano wzory przede wszystkim z kultury miejskiej. Aby działać efektywnie, taka zaszczerpiona organizacja musiała się w pewnym stopniu dostosować do miejscowych uwarun-

<sup>68</sup> Zwyczaj dość rozpowszechniony, uchwytny na przykład w inwentarzach kościołów parafialnych, np. M. Podgórski, *Wola Żarczycka...*, s. 86.

<sup>69</sup> J. Flaga, *Bractwa i przejawy ich życia religijnego...*, s. 56–60.

<sup>70</sup> S. Bylina, *Czyściec u schyłku średniowiecza*, „KH”, t. 90, 1983, z. 4, s. 737–738.

<sup>71</sup> Praktyka ta, częsta wśród szlachty i mieszczaństwa, znana była też wśród chłopów, zob. np. B. Czart., rkps 3432, s. 13.

<sup>72</sup> Komoniecki, s. 246 [1689]; por. przypadek straconego w Wiśniczu rozbójnika Ryczka Senczyka, który w testamentie uczynił zapis na tamtejsze bractwo literackie, choć sam był wyznania grekokatolickiego, Wiśnicz, t. 1, k. 264–265<sup>v</sup> [1664].

kowań. Stąd brały się pewne charakterystyczne rysy w działalności bractw wiejskich. Wszystkie one sprowadzały się zasadniczo do wzajemnego przenikania się organizacji brackiej z gromadzką, a co się z tym wiąże w umacnianiu społecznej roli bractw.

U podstaw takiej sytuacji leżał już sam powód organizowania bractw religijnych przy kościołach wiejskich. Z punktu widzenia kleru diecezjalnego konfraternie wiejskie bowiem były sprawną i zalecaną metodą aktywizacji religijnej ludności wiejskiej. Wdrażały do regularnych praktyk dewocyjnych, koncentrowały uwagę świeckich na sprawach religii i skłaniały do częstszego przebywania w kościele. Stwarzało to możliwość skuteczniejszego nauczania prawd wiary i kształtowania chrześcijańskich postaw moralnych. Propagowanie określonego kultu lub sposobu dewocji było tu kwestią wtórną wobec zadań duszpasterskich, którym służyć miało założenie bractwa<sup>73</sup>. Konfraternia wiejska miała zatem za zadanie nie tyle wyróżnić swoich członków spośród społeczności, ile raczej objąć całą gromadę lub chociaż stymulować ją religijnie. Cel ten osiągnąć mogła najlepiej przez adaptację do struktury społecznej gromady. W ten sposób istnienie bractwa nadawało jakby instytucjonalną formę religijnemu wymiarowi organizacji gromadzkiej, zaś konfraternia wpisywała się trwale w życie wsi, przejmując stopniowo obowiązki dewocyjne gromady. Dlatego też w parafiach wiejskich właściwie nie występowało więcej niż po jednym bractwie naraz. Konfraternia wiejska była nazbyt zrośnięta z gromadą, w której działała, aby możliwe i potrzebne było wprowadzanie jakiegokolwiek elementu konkurencji i wyboru. W całej diecezji przemyskiej w latach pięćdziesiątych XVIII w. tylko w trzech parafiach wiejskich (na 43 z bractwami) działały po dwie konfraternie (te nowsze miały zresztą wszystkie ledwie kilkuletnią metrykę); podobnie było w archidiakonacie lubelskim diecezji krakowskiej<sup>74</sup>. Nie istniały na wsi również żadne bractwa wyłączające, takie jak bractwo literackie (stosujące kryterium umiejętności)<sup>75</sup>.

W rezultacie dochodziło do wzajemnego przenikania się struktur gromadzkich i brackich, podobnie jak dawało się to zaobserwować w omówionych powyżej relacjach między gromadą a parafią. Do bractw zapisywały się wiejskie elity, które pozostawały w najbardziej ożywionych kontaktach z kościołem i plebanią. Dla nich dewocyjny charakter konfraterni mógł być najbardziej zrozumiały i pożądanym, a ponadto wiązać się z podtrzymaniem prestiżu. Bardzo rzadkie informacje na temat funkcyjnych bractw wiejskich wskazują, że godności te pełniła chętnie

<sup>73</sup> Zob. np. przesłanki, jakie kierowały plebanem radzichowskim przy zakładaniu bractwa św. Izydora w tej parafii, Komonicki, s. 511 [1718].

<sup>74</sup> Zob. H. Borcz, *Bractwa religijne...*, s. 87; J. Flaga, *Bractwa religijne w archidiakonacie lubelskim...*, („Biuletyn Lubelskiego TN”), s. 74; por. E. Piekarz, *Struktura organizacyjna parafii...*, s. 88–89.

<sup>75</sup> Aczkolwiek kwestią otwartą zostaje, w jakim stopniu bractwa literackie były naprawdę organizacjami osób piśmiennych. Na przykład w miasteczku Koprzywnicy do bractwa mogli wstępować wszyscy, którzy pragnęli, także analfabeci, zob. H. Ruciński, *Bractwo literackie...*, s. 267.

starszyzna wiejska<sup>76</sup>, podobnie jak stanowiska wtryków. Przynależność do bractw wiejskich musiała być jednak bardzo powszechna. Być może to elity oddziaływały przykładem na innych członków gromady, a może członkostwo w bractwie stawało się moralnym obowiązkiem. W każdym razie, niekiedy dochodziło do praktycznego utożsamienia członkostwa w bractwie i gromadzie. Tak stać się musiało na przykład w Kasinie Wielkiej, gdzie w 1755 r. cała gromada zdecydowała o powierzeniu komornikowi Błażejowi Skwarczkowi funkcji promotora różańca świętego w miejscowym kościele<sup>77</sup>. Silniejsza funkcja wspólnotowa bractw wiejskich być może powodowała również, że na wsi popularniejsze niż w miastach było zapisywanie się do bractw całymi rodzinami, razem z dziećmi<sup>78</sup>.

Podsumowując, można stwierdzić, że rozwój bractw na wsi związany był z nadawaniem instytucjonalnego charakteru istniejącej wspólnocie religijnej – gromadzie, przy jednoczesnym stymulowaniu jej religijności. Trudno jest określić, w jakim stopniu do połowy XVIII w. bractwa spełniły swą aktywizującą rolę w środowiskach wiejskich. Ich wpływ na religijność chłopską był jednak stosunkowo niewielki. Świadczy o tym np. bardzo rzadkie występowanie legacji na rzecz bractw w testamentach chłopów. Wśród ponad 300 tego typu dokumentów, pochodzących z omawianego terenu, sporządzonych w latach 1600–1760, zaledwie w kilku występują zapisy na rzecz konfraterni<sup>79</sup>, zaś tylko jeden testator wezwał swych konfratrów do modłów za swoją duszę<sup>80</sup>.

Bractwa do pewnego stopnia dublowały religijne funkcje gromady i może dlatego zaszczeplanie ich na grunt wiejski przebiegało dość wolno. Dopiero około połowy XVIII w. pojawiły się pierwsze przypadki zakładania w parafiach wiejskich drugiej konfraterni. Można to uznać za symptomy uniezależnienia się bractw wiejskich od struktur gromadzkich – tam, gdzie istniała możliwość wyboru zachowań religijnych, nie mogło już być mowy o jedności ceremonialnej wsi. Sama gromada zapewne przestawała już być w tym okresie organizacją, zaspokajającą potrzeby religijne swych członków.

Nagły wzrost popularności bractw na wsi w XVIII w. był w znacznej mierze rezultatem aktywności kleru i sukcesem trwającego dziesiątki lat wdrażania ludu wiejskiego do potrydenckiej religijności. Jednakże przyczynił się do tego również upadek znaczenia religijnych funkcji gromady, objawiający się w poszukiwaniu przez chłopów spełnienia religijnego poza strukturami swojej organizacji społecznej.

<sup>76</sup> Np. Ulanowski, nr 4689 [1720].

<sup>77</sup> *Ibidem*, nr 3700 [1755].

<sup>78</sup> J. Flaga, *Rekrutacja do bractw religijnych...*, s. 111.

<sup>79</sup> Czukiew, t. 2, s. 601–602 [1677], t. 4, s. 75–76 (od tyłu) [1686], s. 136 (od tyłu) [1689]; Dobrowolski, *Włościańskie rozporządzenia ostatniej woli*, nr 21 [1730]; Trzebowniko, s. 10–11 [1738]; Golcowa, t. 2, s. 461–462 [1741]. Inaczej przedstawiała się sprawa we wsiach greckokatolickich, gdzie bractwa pełniły faktyczny zarząd majątku cerkiewnego, zatem legacje na rzecz świątyni i bractwa były poniekąd tożsame.

<sup>80</sup> Albigowa, t. 3, s. 10 [1734].



### 3. Religia jako podstawa układu społecznego wsi

Bardzo ważną rolę religia odgrywała także w wewnętrznych stosunkach panujących w gromadzie wiejskiej. Zasady współżycia społecznego wsi bowiem opierały się na wyobrażeniach religijnych i były przez nie sankcjonowane. U podstaw społecznego światopoglądu chłopów leżało przekonanie, że istnieje niezmienny, obiektywny wzorzec właściwego postępowania człowieka, wzorzec o nadnaturalnej genezie. Nie musiał on być w żaden sposób definiowany lub uściślany, gdyż milcząco przyjmowano założenie, że jest on przyrodzony każdemu człowiekowi. Jego powszechność była natomiast uwarunkowana kulturowo.

W okresie wczesnonowożytnym na wsi małopolskiej normy współżycia społecznego posiadały wyraźny charakter chrześcijański. Częściowo był to rezultat trwałego przyswojenia w środowiskach chłopskich rudymentów chrześcijańskiej hierarchii wartości w wyniku wielowiekowej akcji duszpasterskiej. Do pewnego stopnia natomiast na fakt ten wpłynęło przejęcie chrześcijańskiego aparatu pojęciowego, co pozwoliło na skuteczną werbalizację stosowanych zasad moralnych. Te dwa zjawiska miały charakter długotrwałych procesów, sięgających korzeniami czasów chrystianizacji. W okresie potrydenckim na wsi polskiej daje się zaobserwować ich przyspieszenie, przejawiające się w wyraźnym poszerzeniu zakresu obowiązujących chrześcijańskich standardów moralnych i upowszechnieniu związanych z nimi pojęć.

Chrześcijańskie zasady współżycia oparte były oczywiście na Dekalogu. Przykazania boskie były na wsi najpowszechniejszym i nierzadko jedynym znanym tekstem kodyfikującym normy postępowania (zestaw przykazań kościelnych był już dalece mniej popularny). Jednakże z samej swej natury Dekalog uzasadniał przede wszystkim zakazy, stąd też odgrywał zasadniczą rolę w wiejskim prawodawstwie i orzecznictwie sądów ławniczych. Pozytywny program zachowań ludzkich nie mógł się natomiast ograniczać tylko do unikania czynów zakazanych w przykazaniach bożych. Reguły właściwego postępowania ustalał zatem zwyczaj, dynamicznie modyfikowany pod wpływem duszpasterstwa. Pomimo znacznego wpływu nauczania kościelnego na kształtowanie wzorców pozytywnych na wsi, właściwym kryterium oceny zachowań pozostawała jednak przede wszystkim gromadzka świadomość poprawności.

Fakt ten nie ograniczał wszakże religijnej motywacji dobrego postępowania. Przeciwnie, istniało przekonanie, że ta *opinio communis* w pełni oddaje wolę bożą. Czyny, które podobają się Bogu, muszą także znajdować uznanie w oczach gromady, zaś grupowa hierarchia moralna jest odwzorowaniem boskich nakazów. Utożsamianie takie znajdowało wyraz np. w podziękowaniach rugownika, składanych gromadzie kasińskiej, kiedy nie miało miejsca nic „takowego, coby miało być przeciwnego woli boży y ucciwości gromady” lub „coby nie miało P. Bogu y dobrym ludziom [się] podobac”<sup>81</sup>.

<sup>81</sup> Ulanowski, nr 3122 [1630], 3171 [1635]; Osobnica, s. 267 [1589]; por. też: Jasionka, s. 6 [1742].

W przekazach źródłowych dotyczących wsi w XVI–XVIII w. pozytywne normy postępowania występują znacznie rzadziej niż zakazy, nikt bowiem nie odczuwał potrzeby ich zapisywania. Niemniej jednak, w niektórych dokumentach cywilnoprawnych, takich jak interczyzy czy testamenty, można znaleźć życzenia i zachęty autora względem postępowania swych bliskich. Na przykład, w kluczu łąckim niejaka Anna, zapisując na wypadek śmierci swój majątek drugiemu mężowi, zobowiązywała go do tego, żeby „majątności [nie] pustoszyć, ale sprawiać, budować, co by się naprzód podobało Panu Bogu i ludziom dobrym. [...] A po ześciu z świata ich obojga, tedy potomkowie ich właśni, których jeśli im ich Pan Bóg będzie raczył dać, pozostaną w cale w teje majątności i dziedzictwie po nich jako właśni dziedzicy tej majątności, a ty dziatki, które miała z pierwszym mężem, mają o nich mieć spólne i pilne staranie i dać i ućciwe wychowanie i co by beło naprzód ku czci, ku chwale Pana Bogu i ludziom dobrym, aby się podobało”<sup>82</sup>.

Jak widać, jedną z zalecanych cech były gospodarność i odpowiedzialność za rodzinę. Obie te postawy były motywowane religijnie, jako zgodne z bożą wolą i wypełniające duchowe standardy ludzkiego życia. Podobnie Matyasz Cygankiewicz, biorąc sobie za żonę córkę Sutorków, zobowiązał się „na chleb robić należycie według Pana Boga”<sup>83</sup>. Zaś sołtys kasiński Wojciech, zostawiając gospodarstwo swemu synowi Stanisławowi, nakazał mu, „aby on tak rządził i sprawował wszitke rzeczy panskie y domowe moje z wolią moią, aby było Panu Bogu na czeszcz a chwałę”<sup>84</sup>.

Pozytywne wzorce życiowe nie ograniczały się do tych dwóch skądinąd ważnych cech. Postępowanie w ten sposób, by się „Bogu i dobrym ludziom” podobało, odnosiło się w istocie do zbioru zasad życiowych, które człowiek powinien realizować. Nie były one jednak ujmowane w sztywne kodeksy. Należało bowiem stale postępować właściwie, tak jak oczekiwaliby od człowieka Bóg, a w związku z tym gromada.

Owo utożsamienie zasad normujących stosunki międzyludzkie z nadprzyrodzonym porządkiem powodowało, że układ społeczny na wsi miał charakter religijny. Uroczyste potwierdzenie tego faktu odbywało się każdorazowo przy okazji rugu gromady. Na sąd rugowy zobowiązana była zebrać się cała społeczność wsi (łącznie z kobietami) i każdy miał zeznać o wszystkich wiadomych mu nieprawościach. Rug zwoływano w stałym terminie dorocznym lub na wezwanie właściciela wsi. Stopniowo jednak jego nadzwyczajny charakter zanikał i w licznych wsiach stał się on elementem normalnego zebrania gromady<sup>85</sup>.

Rug, pełniący rolę zbiorowego sumienia społeczności wiejskiej, przesycony był religijnymi treściami i symboliką, które spełniały podwójną rolę. Po pierwsze,

<sup>82</sup> *Klucz łącki*, nr 407 [1607].

<sup>83</sup> *Pieskowa Skała*, s. 440 [1714].

<sup>84</sup> *Ulanowski*, nr 2753 [1581].

<sup>85</sup> J. Rafacz, *Ustrój wsi samorządnej małopolskiej w XVIII wieku*, Lublin 1922, s. 229–230, 339–342.

stanowiły układ odniesienia dla spraw omawianych na zebraniu, po drugie, nadawały mu odpowiednio wzniosłą oprawę solenną. Na przykład w Woli Żarczyckiej formułka gajenia rugu brzmiała: „W Imię Ojca i Syna i Ducha Ś[więte]go. Amen. Gaję ja to prawo mocą Trójcy Ś[więte]j jedynego Boga, mocą Matki Boskiej Niego poczętej, mocą wszystkich Świątych Pańskich i patronów Korony Polskiej. Gaję ja to prawo mocą Najwyższego Namiestnika Ch[ry]stusowego, papieża rzymskiego, mocą biskupa diecezji naszej i wszystkiego duchowieństwa. [...] W Imię Ojca i Syna i Ducha Ś[więte]go”<sup>86</sup>. W Łukawcu w 1693 r. cała gromada zebrała się w karczmie i każdy gospodarz według inwentarza „przy pocałowaniu krzyża świętego, dwa palce podniszy[!] do góry” miał się sprawić ze swych czynów i zgłosić ewentualne skargi, „co niechaj będzie na cześć i na chwałę Panu Bogu Wszchemogącemu [...] Naświętszej Pannie Marijej i Wszystkim Świątym, a nam grzesznym na poprawę żywota naszego [i] na odpuszczenie wszystkich grzechów naszych”<sup>87</sup>. W Ołpinach w 1725 r. rola rugu w zachowaniu porządku społecznego podkreślona została obowiązkową dla każdego członka gromady przysięgą o silnym charakterze dewocyjnym, której zakończenie brzmiało: „Najwyższe dobro moje, jeden w Trójcy Boże, miłuję Cię nade wszystko co myśl pojąć może, miłuję Cię nie dla nieba i szczęścia wiecznego, lecz dla samej dobroci, Ciebie Boga mego. Z której miłości Twojej brzydę się grzechami i za nie gorzko płacząc, pragnę wstąpić łzami”<sup>88</sup>. Był to właściwie akt wiary, którego oficjalne i indywidualne zaprzysiężenie miało utwierdzać członków gromady w postępowaniu zgodnym ze społecznym przesłaniem instytucji rugu.

Układ wartości i podstawowe zasady ładu społecznego znajdowały swój wyraz w pojęciu dobrego sąsiedztwa. Ta dość ogólnikowa idea obejmowała zarówno podstawy zgodnego współżycia wsi, jak i jej hierarchizacji, układów zależności itd. Praktyczna realizacja zasady dobrego sąsiedztwa zapewnić miała zachowanie pokoju i łagodzenie konfliktów między członkami społeczności. Jej zasadnicza rola w regulowaniu stosunków społecznych na wsi odpowiadała jej intensywnej motywacji religijnej. Zgoda między sąsiadami była owocem natchnienia Ducha Świętego<sup>89</sup>, polubowne rozwiązanie konfliktu następowało zaś przy pomocy boskiej, co czasem wyrażano charakterystyczną formułą „wziąwszy Pana Boga na pomoc, dawszy diabłu po gębie, uczynieli dobrowolnie [...] ugodę”<sup>90</sup>.

Występowanie przeciwko zasadzie dobrego sąsiedztwa traktowane było natomiast jako oczywiste łamanie bożego porządku, a ławy wiejskie uważały za

<sup>86</sup> M. Podgórski, *Wola Żarczycka...*, odręczny przypis autora (?) na wewnętrznej tylnej stronie okładki w egzemplarzu Biblioteki Narodowej sygn. I. 480. 151, w którym podano „arynę, którą zagajano Rugi”.

<sup>87</sup> Łukawiec, s. 5 [1693]; por. też inny szczegółowy opis nasyconej retoryką i gestami religijnymi procedury rugu gromadzkiego: Drohobyczka, k. 1–6<sup>v</sup> [1720].

<sup>88</sup> Ołpiny B, k. 6 [1725].

<sup>89</sup> Zob. np. Rogi, k. 494<sup>v</sup> [1719]; Czukiew, t. 3, s. 747 [1771].

<sup>90</sup> Np. Ulanowski, nr 4978 [1623].

stosownie zobowiązywać winnych do odprawienia pokuty kościelnej<sup>91</sup>. Religijna sankcja powodowała, że naruszenie dobrosąsiedzkich stosunków stanowiło kwestię sumienia, a właściwe postępowanie względem innych motywowane było również strachem przed karą bożą. Tego rodzaju argumentacja oczywiście rzadko występuje w źródłach, bowiem odnosi się – do powodów zaniechania pewnych postępów. Dobrym przykładem jest tu oświadczenie Bartka Krysty z Albigowej, który namawiany przez sąsiada do nieuzasadnionego upomnienia się o udział w spadku, „Boga bojący nie chciał zabrać niewinnego placu sam na się bojąc się, Pana Boga i sądu boskiego, bo wi i że sunt[!] boski [go] nie minie”<sup>92</sup>.

Religijny charakter zasad stosunków międzyludzkich na wsi znajdował swój odpowiednik w sakralnym pojmowaniu sprawiedliwości. Jej źródłem był Bóg, a zatem przywracanie sprawiedliwości uznawano za wypełnianie bożej woli. Takie stanowisko reprezentowały sądy gromadzkie, które w taki właśnie sposób pojmowały swoją działalność. W uzasadnieniu licznych wyroków ław wiejskich pojawiają się stwierdzenia, takie jak „kcząc uczynic zadosiciz boskiey sprawiedliwosci” lub „Pana Boga przed oczema maiąc, y Świętą Sprawiedliwosc”<sup>93</sup>. Sądy ławnicze czasem nawet same siebie określały jako „prawo boże”<sup>94</sup>. Charakterystyczna dla religijnego pojmowania wymiaru sprawiedliwości jest np. zapiska dokumentująca elekcję sądu ławniczego w Markowej w 1718 r.: „Naprzod nasza gromada y pospolstwo Markowy naszy cały obraliśmy biorąc P. Boga w Troycy Sw. iedynego prawo z natchnienia Ducha Sw., [...] obraliśmy sobie dla porządku cały wsi Markowy iako oycy dzieci z całym prawem bożym, poczawszy od samego stwórcy nieba y ziemi, ktory oddał nam to, abyśmy mieli naukę z Ducha Sw. y tem duchem abyśmy słuchali iech sądów bożych, a oni iako prawo boże wedłuk sumienia sądzili”<sup>95</sup>.

Poczucie religijnego znaczenia przywracania sprawiedliwości bożej na poziomie lokalnym nie ograniczało się wyłącznie do deklaracji. Ławy gromadzkie podejmowały czasem decyzje motywowane wyłącznie świadomością, jaką odgrywają rolę w utrzymaniu właściwego porządku rzeczy. Na przykład, gdy w 1652 r. w Brzozowej spaliła się zagroda Wojciecha Orzeszka, a poszkodowany nie wniósł formalnego oskarżenia na domniemanego podpalacza, „na samego P. Boga się oddając”, sąd wiejski ukarał jednak podejrzanego Wojciecha Nowaka, nie chcąc „mimo się tej krzywdy bożej puszczać”<sup>96</sup>. W tym wypadku przekonanie, że występki powinien być ukarany sędownie, doprowadziło do złamania przez ławę

<sup>91</sup> Np. *Klucz łącki*, nr 623 [1720]; por. też: *Kasina*, s. 68–70 [1694]; *Tuszów Narodowy*, s. 105 [1703]; *Tryńcza*, s. 194–195 [1723].

<sup>92</sup> *Albigowa*, t. 1, s. 293 [1778].

<sup>93</sup> Zob. np. *Kasina*, s. 69 [1694]; *Państwo żywieckie*, nr 208 [1715].

<sup>94</sup> Zob. np. *Osobnica*, s. 246 [1580], gdzie nawet skrzynkę gromadzką nazwano „skarbem bożym”.

<sup>95</sup> *Ulanowski*, nr 4532 [1718]; podobnie *Piątkowa*, s. 114–115 [1699] i in.

<sup>96</sup> *Brzozowa*, k. 226<sup>v</sup> [1652].

procedury i przekroczenia swoich kompetencji. W oczach sądu wiejskiego Brzozowej ważniejsze jednak było niedopuszczenie do obrażania Boga bezkarnym przestępstwem.

Podobny schemat pojmowania związków między bożą a doczesną sprawiedliwością odnaleźć można także w tych werdyktach sądów wiejskich, w których wymierzane przez nie kary przedstawiane są jako substytut kary boskiej. Na przykład w kluczu strzeszyckim w 1742 r. sąd uznał, że nieznaną z imienia kobieta, winna wszeteczeństwa z parobkiem Marcina Waydy (najprawdopodobniej zresztą przez niego zgwałcona, gdyż „dowiedła, że to nie ona była powodem do grzechu”), „podpada karze, aby niezaciągnęła wieczney kary na się, aby była karana plag 50”<sup>97</sup>.

Ponieważ sprawiedliwość boska w rozumieniu chłopów małopolskich epoki wczesnonowoczesnej niosła ze sobą jednoznacznie chrześcijańskie przesłanie, dlatego też ławy wiejskie uznawały za swoje zadanie ścigać w imieniu gromady wszelkie przestępstwa przeciw Dekalogowi. Przed sądami gromadzkimi rozpatrywano zatem sprawy czarów i bluźnierstw, przekleństw i krzywoprzysięstwa, lekceważenia dni świątecznych, nieposzanowania dla rodziców, bójek i zabójstw, wszeteczeństwa i cudzołóstwa oraz bezpodstawnych pomówień. We wszystkich tych wypadkach podstawą prawną, na którą się powoływano, było przede wszystkim „przestąpienie przykazania bożego”, nierzadko cytowanego w wyroku lub określanego według kolejnego numeru. Na fakt, że Dekalog ogrywał zasadniczą rolę w orzecznictwie ław wiejskich w sprawach kryminalnych, wpływała także heterogeniczność zasad prawnych przez nie stosowanych i jedynie deklaratorywna na ogół znajomość przez sędziów prawa magdeburskiego<sup>98</sup>.

Jednak kwestia zapobiegania obrazie boskiej (lub karania za dopuszczenie się czynów władnych ją wywołać) nie ograniczała się tylko do przestępstw przeciwko Dekalogowi. Religijną motywację stosowano również w wypadku występków niewywodzonych wprost z przykazań bożych, ale uderzających w grupowe poczucie sprawiedliwości lub aprobowane społecznie normy postępowania – zgodnie z zasadą sakralizacji pojęcia sprawiedliwości. Za obrazę boską uważano zatem niekiedy palenie tytoniu i grę w karty<sup>99</sup> czy też próbę oszukania swych krewnych<sup>100</sup>.

Niektóre decyzje ław wiejskich wskazują na bardzo szerokie rozumienie zasad religijnych, leżących u podstaw współżycia społecznego. Kiedy w państwie suskim w 1699 r. złodziejka Anna Matongowa ukradła Wojciechowi Bogdankowi skrzynkę, w której, prócz ubrań, był „szafranu łut, diamentów 7, zausznica jedna”, sąd oczywiście skarał ją przykładowo za recydywę i za występki przeciw boskiemu przykazaniu. Samemu oskarżycielowi nakazano jednak oddać do kościoła na msze

<sup>97</sup> Ulanowski, nr 3995 [1742]; por. też: Państwo suskie, s. 456 [1753].

<sup>98</sup> L. Łysiak, *Prawo i zwyczaj w praktyce małopolskich sądów wiejskich XV–XVIII wieku*, „CPH”, t. 34, 1982, z. 2, s. 11.

<sup>99</sup> *Klucz łącki*, nr 666 [1728]; Ulanowski, nr 4177 [1756].

<sup>100</sup> Świątoniowa, s. 47 [1729].

za dusze zmarłe równowartość owych ukradzionych mu diamentów, bo chociaż Bogdanek otrzymał je legalnie w spadku po Janie Kowalczyku, to jednak sąd uznał, że posiadanie takich klejnotów przez ich współobywatela generalnie jest pewnym przekroczeniem miary. Kamienie te zostały uznane za swoisty dowód bliżej nieokreślonej nieuczciwości, a może grzechu, jako że nie wiadomo, „jakim sposobem nabyte, gdyż nikt nie płaci diamentami”<sup>101</sup>.

W sprawie tej doszło do głosu przekonanie o istnieniu wyższego, nadprzyrodzonego poziomu sprawiedliwości, którego nie regulują prawa ludzkie, a nawet Dekalog nie daje się wobec niego bezpośrednio zastosować. Jednak wystąpienie przeciwko tej wyższej sprawiedliwości jest potencjalnie niebezpieczne w wymiarze religijnym. Dlatego też ławy wiejskie, kiedy stawały czasem przed podobnymi problemami, a nie mogąc zastosować w takich wypadkach żadnej z ustaw ludzkich, lecz będąc głęboko przekonane o niewłaściwości popełnionego czynu, nakazywały zadośćuczynić w wymiarze religijnym, przez złożenie Bogu ofiary z całości niezasłużonych dóbr.

Należy także dodać, że wyobrażenia religijne pełniły znaczącą rolę w podtrzymywaniu i sankcjonowaniu hierarchii społecznej na wsi. Pierwotnego źródła stratyfikacji społecznej dopatrywano się w zamysłach boskich. Utożsamienie porządku doczesnego z nadprzyrodzonym w tym względzie prowadziło do przekonania, że umiejętność zachowania się w społeczeństwie i akceptacja jego układu ściśle wiąże się z właściwą postawą religijną człowieka. Ten sposób rozumowania najdobitniej został wyrażony w ustawie dla wsi Krzyżowników i Proszowa z 1602 r.: „Napierwey czo ssie chwaly a sssłużby Bozey dotycze. Kazdy gospodarz ssswoią czeladzią niepotrzebną domową za zezwoniem do koszcioła ma iscz Bozego sssłowa spilnosczią sssłuchacz a uczjcz ssię, jako ssię przeciwko Bogu, ssswoiey zwierzchnoścy, takze blizniemu ma zachowacz a wedle tego wssistek zywoť sprawowacz”<sup>102</sup>. Wśród wiejskich źródeł normatywnych z terenu Małopolski podobna zasada przyświecała chyba ustawie dla dóbr państwa suskiego z 1696 r. W „Księdze gromadzkiej sądu zamkowego majątności suskiej”, którą akt ten otwiera, na pierwszej stronie starannie wypisane jest „Dziesięcioro Bożego Przykazania”<sup>103</sup>. Zamieszczenie ich w tym miejscu niewątpliwie jest deklaracją ideową i oczywistą wskazówką, że to w Dekalogu należało szukać podstawy działania prawa w Suchej. Jednak sama ustawa stosunkowo rzadko odnosiła się do przykazań bożych. Nie skupiała się ona bowiem na kwestiach przestępczości, lecz przede wszystkim regulowała działalność instytucji społecznych gromad państwa suskiego, stosunki ekonomiczne i prawne wśród chłopów oraz pomiędzy dworem

<sup>101</sup> Państwo suskie, s. 39–42 (też s. 103–106) [1699]; podobny przypadek: Pieskowa Skała, s. 74 [1632], kiedy sąd zadecydował, żeby niejaka Dębowa oddała na kościół pieniądze zarobione na sprzedaży krowy, która się do niej przybłąkała, a nikt po nią się nie zgłosił.

<sup>102</sup> *Krzyżownicy i Proszów*, s. 5 [1602].

<sup>103</sup> Zamek suski, s. 1 [1696].

a wsią. Poprzedzający ją Dekalog był zatem czytelnym przywołaniem faktu, że układ społeczny wsi usankcjonowany jest religijnie – samym Słowem Bożym. Zachowanie zaś najbardziej rudymenarnych zasad życia chrześcijańskiego jest podstawą jego trwałości i właściwego funkcjonowania<sup>104</sup>.

W wiejskim systemie hierarchicznym podział stanowy nakładał się na lokalny układ relacji prawnych, ekonomicznych i personalnych. Postulowane posłuszeństwo, lojalność i szacunek dla osób zajmujących wyższą pozycję społeczną często miało towarzyszyć faktycznej zależności i poddaństwu. Dlatego też w opisie hierarchizacji społecznej wsi wyodrębnić należy stosunek chłopów do stanów szlacheckiego i duchownego. Na co dzień relacje takie miały przeważnie charakter związku między podwładnym a zwierzchnikiem. Szlachcic, z którym kontaktowali się chłopci, był zwykle właścicielem, dzierżawcą bądź zarządcą wsi, zaś duchowny – plebanem ich parafii. Na stosunki międzystanowe nakładały się zatem bardzo konkretne układy zależności i kontroli. Wyobrażenia religijne w sankcjonowaniu tego układu zdają się odgrywać zasadniczą rolę. Samo jego istnienie bowiem było argumentowane religijnie, tak jak sformułowano to w szóstym punkcie ustawy dla wsi w majątnościach klasztoru Karmelitów Bosych w Czernej: nieposzanowanie zwierzchników stanowi ciężki występki przed Bogiem, „gdysz wszelka moc y zwierzchnosc od Boga” pochodzą<sup>105</sup>. Ta zasada, stanowiąca przez wieki podstawę funkcjonowania wszystkich społeczeństw chrześcijańskich, znana była powszechnie i na wsi małopolskiej czasów wczesnonowożytnych. Stosowana była jednak przede wszystkim w aktach normatywnych i dekretach sądowych, wydawanych przez właścicieli dóbr bądź pod ich wyraźnym wpływem. Dlatego też trudno osądzić, w jakim stopniu naprawdę wpływała na sposób myślenia chłopów. Biorąc wszakże pod uwagę fakt, iż argumentację taką szeroko stosowano, niewątpliwie odnosiła skutek<sup>106</sup>.

Sakralizacja posłuszeństwa zwierzchnikom powodowała utożsamienie przewin względem właściciela wsi z wystąpieniem przeciw bożym przykazaniom. Krzywda pańska była wydzielana spośród innych przestępstw w osobną kategorię, lokującą się tuż za występami przeciw Bogu. Na przykład w ustawie dla wsi Krzyżownicy i Proszów z 1602 r. tak określono kolejność spraw na sądach rugowych: członkowie gromady mieli mówić „napierwey wssistko czoby wam było wiadomo, czoby naprzeczyw Bogu było, pothim przeczywko Panu waszemu”, a dopiero potem poruszane miały być inne sprawy<sup>107</sup>. Podobna myśl została wyrażona w „Powinnościach wójta gromadzkiego w państwie suskim” z 1752 r. Spod jego

<sup>104</sup> Tekst tej ustawy wydali: W. Chomętowski, w: *Materiały do dziejów rolnictwa w Polsce w XVI i XVII w.*, Warszawa 1876, s. 412–416, oraz S. Kutrzeba i A. Mańkowski, w: *Polskie ustawy wiejskie...*, s. 194–197.

<sup>105</sup> Ulanowski, nr 7403 [1672].

<sup>106</sup> Por. refleksje na ten temat H. Madurowicz-Urbańskiej, *Mentalność chłopów polskich w XVIII w. (w świetle suplik wsi królewskich i kościelnych)*, „Sobótka”, t. 37, 1982, nr 3/4, s. 261.

<sup>107</sup> *Krzyżownicy i Proszów*, s. 4 [1602].

jurysdykcji bowiem wyłączono te występki, „gdzie idzie o krzywdę Boską; toż się ma rozumieć i o krzywdzie pańskiej”<sup>108</sup>.

W retoryce pojedynczych wyroków w sprawach przestępstw wobec właściciela wsi często jednak utożsamiano je jednoznacznie z występkiem przeciw Bogu. Obwiniony stawał się „rebellizantem” zarówno Panu Bogu, jak i panu swemu nieposłusznym<sup>109</sup>. Można oczywiście wątpić w to, czy chłopci powszechnie podzielali tę opinię. Starano się jednak podkreślić związek pomiędzy nieposłuszeństwem wobec zwierzchnika a wykroczeniem przeciwko boskiemu porządkowi nie tylko metodami retorycznymi. Korzystano również ze specyficznego arsenału wiejskich środków penalizacyjnych, charakterystycznych dla karania przestępców przykazań bożych. Wyroki za występki przeciw dworowi obejmowały zwykle m.in. pokutę kościelną, stosowaną tradycyjnie wobec osób, łamiących prawa Dekalogu. Na przykład Grzegorz Łukaszów z Kasiny w 1641 r. skazany został za bójkę z faktorem na stanie przez cztery msze w kunie kościoła w Skrzydziej, trzymając w ręce siekiere<sup>110</sup>. Taka pokuta miała nie tylko na celu ukaranie skazanego na czci przez publiczne ośmieszenie, lecz także zadośćuczynienie obrażonemu majestatowi boskiemu; w pewien sposób miała także oczyścić rytualnie i samego przestępcę. Stosowanie jej w wypadkach nieposłuszeństwa dworowi było praktycznym wyrazem sakralizacji stosunków zależności między chłopem a panem.

Karanie pokutą kościelną i religijna motywacja posłuszeństwa dworowi obejmowała nawet drobne przewiny o charakterze ekonomicznym, takie jak pokątny handel płodami rolnymi czy też łamanie przymusu propinacyjnego. Argumentacja religijna w takich wypadkach ograniczała się do prostego stwierdzenia, że „ztań intrata upada i obraza Boska dzieie się”<sup>111</sup>.

Religijna motywacja poszanowania chłopów dla kleru opierała się na podobnych zasadach, jak posłuszeństwa wobec dworu. Pojawiały się tu jednak pewne charakterystyczne rysy, spowodowane szczególną pozycją duchownego w społeczności wiejskiej. Chodzi tu przede wszystkim o nadawanie wagi grzechu ciężkiego czynom, podważającym wiarygodność kapłana, takim jak pomówienia o nieodpowiednią postawę moralną<sup>112</sup>. Szacunek dla plebana kształtowany był również przez religijne sankcje za niewłaściwe zachowanie się w jego obecności. Zbyt swobodne bądź nieskromne postęпки, na co dzień tolerowane w wiejskiej obyczajowości, okładane były karą pokuty kościelnej nawet wtedy, gdy ksiądz był tylko ich świadkiem<sup>113</sup>.

<sup>108</sup> Zamek suski, s. 536 [1752].

<sup>109</sup> Ołpiny A, s. 35 [1640]; por. też: Ulanowski, nr 3922 [1702], 4706 [1726].

<sup>110</sup> Ulanowski, nr 3250 [1641]; por. też: Ulanowski, nr 3457 [1692]; Trześniów, t. 3, k. 35 [1722].

<sup>111</sup> Ulanowski, nr 3668 [1748]; por. też: Ulanowski, nr 3608 [1721]; Odrzechowa, k. 13–13<sup>v</sup> [1725]; ASD, t. 2, s. 241–242 [1746].

<sup>112</sup> Np. Ulanowski, nr 4710 [1729]; Ołpiny B, k. 18 [ok. 1764]; zob. też: Czukiew, t. 1, s. 303 [1656].

<sup>113</sup> Zob. np. Ulanowski, nr 4021 [1744]; *Klucz łącki*, nr 646 [1722].



Kolejny aspekt religijnie motywowanego poszanowania osoby kapłana brał swój początek w jego funkcji rytualnej i duszpasterskiej. Osoba księdza w chłopskim świecie pojęć należała do sfery *sacrum*. W lokalnej skali był on postacią najbliższą Bogu, z którą się kontaktowano, odpowiedzialną w dodatku za zbawienie swych owieczek. Dlatego też uważano, że każdy grzech popełniony przez parafian osobiście obraża plebana. Przekonanie takie powodowało, że publiczne przeproszenie plebana ordynowano czasem jako dodatkowy warunek wypełnienia kary za przestępstwo wobec Dekalogu<sup>114</sup>.

Podobnego typu sankcje religijne nakładane były również na stosunki hierarchiczne wewnątrz grupy chłopskiej. Widoczne jest to przede wszystkim w stosunku do starszyny wiejskiej, piastującej urzędy gromadzkie. Charakterystyczne jest, że w takich wypadkach argumentacja teoretyczna dla sakralizacji układu podległości jest identyczna, jak w wypadku relacji międzystanowych. Gdy w 1698 r. Katarzyna Kokoszykowa „ludzi urzędowych” Krowodrzy zbeształa, wołając, „że urząd wszyscy szalbierze, ieszcze y spodnice na wzgardę urzędu na grzbiecie podnosiła”, sąd upomniał ją, „aby się tego na drugi raz nie wazyła y nauczyła, że wszelka zwierzchnosc od P. Boga iest postanowiona”<sup>115</sup>. W Kosinie w 1703 r. ława gromadzka osądziła Iedrzeja Blaza, który, „nie pamiętaiąc na przykazania boskie, które przykazuie starszych, a osobliwie przełożonych miec w nalezyty ucciwosci, [...] wazył się uszczypliwym swoim ięzykiem wysz mianowanemu woytowi prawnemu y zadawac roznemi czasy, iakoby składki gromadzkie na gorzałce y miodzie przepiiac miał”<sup>116</sup>.

Brak poszanowania i posłuszeństwa wobec urzędników gromadzkich i wiejskiej starszyny podciągano pod obrazę Pana Boga, a winny takiego występku nierzadko musiał potem wypełnić nakazaną przez sąd pokutę kościelną<sup>117</sup>. Daje się także zauważyć przekonanie, że w obecności urzędników wiejskich należy odpowiednio się zachowywać, a nakaz ten uzasadniano, odwołując się do wyobrażeń religijnych. W takich wypadkach wzywianie na pomoc Boga wyglądało tak, jak np. w dekreście ławy wsi Miejsce Piastowe z 1664 r., który za „nieostrożne wyrwanie się” przy prawie groził taką karą, jaką „Bóg i prawo znajdzie”<sup>118</sup>.

<sup>114</sup> *Klucz jazowski*, nr 18 [1678]; *Ulanowski*, nr 4365 [1698].

<sup>115</sup> *Ulanowski*, nr 4365 [1698].

<sup>116</sup> *Ibidem*, nr 7025 [1703].

<sup>117</sup> *Ibidem*, nr 3577 [1717]; *Zagórzany*, s. 104 [1747]; *Klucz łącki*, nr 867 [1753]; J. Latosiński, *Monografia miasteczka Wilanowic...*, s. 89 [1774].

<sup>118</sup> *Miejsce Piastowe*, s. 87 [1664]; podobnie Andrzej Pierog, który uderzył w stół w obecności sądu Tuszowa Narodowego, skazany został na zapłacenie grzywien na rzecz kościoła, *Tuszów Narodowy*, s. 156 [1741]; por. też: *Golcowa*, t. 2, s. 64–65 [1669]; *Wysoka A*, s. 90–91 [1721]. Najbardziej szczegółowy dekret na temat zachowania przed urzędem pochodzi z Kasiny, nie występuje w nim jednak żadna motywacja religijna: *Ulanowski*, nr 3105 [1629]; dla odmiany w ustawie dla wsi Świlczy i Woliczki: „Gdy rug będą odprawować albo sędzie obierać [...] mają się [...] u sądu iako u mszy w kościele zachować, stać przed urzędem, nie siedzieć, czapkę zdjąć, po jednemu się sprawować, wołania, gadania, szemrania, swarów nijakich nie czynić”, *Ustawa dla wsi Świlczy i Woliczki...*, s. 10.

Najbardziej bezpośrednio było zastosowanie zasad wywiedzionych z Dekalogu w zapewnieniu właściwej hierarchii w obrębie rodziny, zwykle w rozszerzonym znaczeniu, obejmującym całe pojedyncze gospodarstwo chłopskie. W wielu dekretych sądów wiejskich w sprawach konfliktów rodzinnych pojawiało się tłumaczenie podobne do tego, wydanego przez sąd klucza łąckiego: „biorąc w refleksyją drugie[!] Pana Boga przykazanie: czcij ojca i matkę swoją – [Jan Floryjańczyk] to przestąpił i powinien by być według opisania prawa majdeburski[ego] karany”<sup>119</sup>.

Wydaje się, że religijna motywacja szacunku dla rodziców była na wsi szczególnie mocno odczuwana w porównaniu z innymi zasadami zachowania stosunków hierarchicznych wywiedzionymi z czwartego przykazania. Sąd kasiński, przy okazji nieudowodnionych podejrzeń o występki „zamierzenia się klebikiem” na matkę, wydał specjalny dekret, stwierdzający: „Czego Boże bron, żeby się taki syn miał naleść w gromadzie kasinskiej, żeby się na matkę albo na oycę miał porwać, tedy bez żadnego miłosierdzia dać go prawu osądzić, a rękę uciąć”<sup>120</sup>. Do takiej drakońskiej kary, wywiedzionej z prawa magdeburskiego, odwołał się w podobnej sprawie również sąd Ołpin, precyzując, iż uciętą rękę należy konopiami okręcić, smołą oblać i zapalić<sup>121</sup>. Oczywiście egzekucji takich na wsi nie wykonywano – były to tylko groźby retoryczne, używane zwykle w wypadku najcięższych przestępstw (takich jak czary, kazirodztwo lub zabójstwo) w celu zastraszenia podsądnego i podkreślenia wagi jego występkę, a przede wszystkim okazania gorliwości w wykorzenianiu czynów, godzących dotkliwie w ustalony przez Boga porządek świata.

Ze względu na tak oczywiste pogwałcenie przykazań bożych kara za nieposzanowanie rodziców musiała zawierać jednak w sobie wyjątkowo surową pokutę kościelną. Wspomnianemu Janowi Floryjańczykowi nakazano, aby „w kościele łąckim przez wszystkie niedziele postu w kapie na mszach świętych krzyżem leżał, na passjach zaś wszystkich w kapie dyscyplinę czynieł”<sup>122</sup>. Inne wyroki obejmują zwykle leżenie krzyżem lub klęczenie w kościele przez kilka mszy<sup>123</sup>.

Kwestia poszanowania rodziców wiązała się z bardzo ważnym elementem trwałości układu społecznego wsi, jakim było dziedziczenie. Odpowiednie stosunki między rodzicami a dziećmi były warunkiem udzielenia rodzicielskiego błogosławieństwa w momencie przekazywania nieruchomości, odgrywały także znaczącą rolę w kwestiach spadkowych. Zaburzenie przez dzieci rodzinnego układu zależności przez bójki, kłótnie, turbacje, a nawet nieposłuszeństwo (np. prowadzenie niezgodnego z oczekiwaniami rodziców trybu życia), stawało się w pełni

<sup>119</sup> *Klucz łącki*, nr 675 [1729]; por. też: *Klucz jazowski*, nr 26 [1685]; Ulanowski, nr 3495 [1699], 6044 [1703]; ASD, t. 1, s. 403 [1731]; Rajbrot, s. 49 [1753]; Kres muszyński, t. 2, s. 98–99 [1762].

<sup>120</sup> Ulanowski, nr 3337 [1649].

<sup>121</sup> Ołpiny B, k. 17 [ok. 1764].

<sup>122</sup> *Klucz łącki*, nr 675 [1729].

<sup>123</sup> Barycz, t. 2, k. 10 [1692]; *Klucz jazowski*, nr 38 [1694]; Ulanowski, nr 3545 [1706], 3554 [1710].

respektowanym przez gromadę powodem do wydziedziczenia<sup>124</sup>. Wzorcowe relacje międzypokoleniowe w domu powinny się opierać na trwałych, a jednocześnie prostych zasadach religijnych – przykazaniu „czcij ojca swego i matkę swoją” i bojaźni bożej<sup>125</sup>. Te dwie przesłanki wyrażały zasady, według których miały się kształtować relacje rodzinne. Ich zachowanie było teoretycznym uzasadnieniem do roszczenia sobie praw spadkowych i do prawowitego – w oczach chłopów – dziedziczenia. Poszanowanie rodzica bowiem zapewniało nie tylko błogosławieństwo boskie, lecz także przychyłność gromady<sup>126</sup>.

Pośród problemów związanych z sukcesją szczególnie złożona była kwestia przejęcia gospodarstwa przez syna za życia ojca, który jednak zniedołężniał tak, że nie był w stanie dłużej nim zarządzać. W takim wypadku następował konflikt między odpowiedzialnością i realną władzą, jaką sprawował gospodarz (w tym wypadku syn), a hierarchicznym układem rodzinnym, w którym najwyższą rangę posiadał senior rodziny. W załagodzeniu takiego konfliktu decydującą rolę odgrywały argumenty religijne, wykorzystywane do zachowania układu społecznego. Odwołanie się do obowiązku przestrzegania bożych przykazań zwykle wystarczało do zapewnienia oczekiwanego minimum poszanowania dla rodzica. Wiejskie księgi sądowe niezwykle rzadko odnotowują jakieś drastyczne konflikty na tym tle<sup>127</sup>.

Pomimo odwoływania się do bożego porządku realna pozycja społeczna ojca, który przekazał gospodarstwo synowi i poszedł na tzw. dożywocie, wyraźnie spadała. Unikatowy sposób rozwiązania tego problemu, opierając się na autorytecie religii, podjął w 1726 r. sąd Kasiny, dokonując podziału ojcowizny pomiędzy Wawrzyńca i Jana Nowaków, „z tą jednak kondycją, aby ociec, według prawa boskiego, poki zyc będzie, miał zwierzchność nad obiema synami y podziałem tych gruntów był doczesnym gospodarzem”<sup>128</sup>. Nie ma jednak śladów, by tego typu eksperymenty społeczne były później wznawiane. Czwarte przykazanie boże lepiej funkcjonowało w wypadku właściwego stosunku do rodzica na dożywociu niż w wypadku fikcyjnego zwierzchnictwa nad prowadzącym gospodarstwo synem<sup>129</sup>.

<sup>124</sup> Np. Pieskowa Skąła, s. 241 [1688]; Ulanowski, nr 3072 [1624], 7214 [1759].

<sup>125</sup> Zob. na przykład ustawę dla wsi Ptaszkowej z 1736 r., w której zobowiązuje się chłopów „do kościoła św. dzieci swoje posyłać, karę dawac, aby się uczyli boiaźni Bozey, za co zawsze P. Bog bendzie błogosławił”, Ulanowski, nr 4162 [1736].

<sup>126</sup> Zob. np. Woła Rzędzińska, k. 62 [1598]; Rogi, k. 356<sup>v</sup> [1621]; Albigowa, t. 4, s. 43 [ok. 1746]; Piątkowa, s. 60 [1766].

<sup>127</sup> Najbardziej oczywista jest w tym wypadku zapiska z Tyńca, gdzie Antoni Kędziora wypędził z domu swego ojca Jędrzeja, gdy ten już nie mógł pracować, Ulanowski, nr 7260 [1782].

<sup>128</sup> Ulanowski, nr 3622 [1726].

<sup>129</sup> Bardzo charakterystyczna jest hierarchia społeczna, wyrażona w dekreście sądu wsi Ołpiny w sprawie niemoralnego prowadzenia się Jana Kozła, który swego życia nie poprawił, mimo że był „napominany to od ojca swego, to od prawa, to od Pana a nawet i Pasterza, i karany duchownie [...] nieposłusznym będąc prawu, dworowi i Kościołowi toż samo na pogardę jak przed tym czynił”. Wymienione są tu kolejne szczeble hierarchii posłuszeństwa w społeczności wiejskiej, począwszy od władzy rodzicielskiej, przez autorytet wiejskiej starszyny, po dwór i plebana, który w tej sprawie zdaje się być najwyższą instancją ze względu na jej obyczajowy charakter, Ołpiny B, k. 25 [1778].

#### 4. Religijny charakter życia społecznego chłopów

Elementy religijne towarzyszyły chłopom podczas wszystkich czynności, mających związek z ich życiem społecznym. Powyżej omówiony już został religijny charakter celebracji sądu rugowego. Jednak nie tylko przy tego typu grupowych oczyszczeniach sumienia stosowano religijną symbolikę i sakralne treści. Wszelkie właściwie stosunki oficjalne między członkami gromady nacechowane były odwoływaniem się do boskiego porządku i uczuć dewocyjnych. Bardzo ważne było np. pojednawcze znaczenie elementów religijnych. Wyraźnie widać to w zwyczajowym odwoływaniu się do mocy ceremonii kościelnych i miłosierdzia bożego w wypadku stosowania główszczyzny. Odpuszczenie mordercy przestępstwa przez rodzinę zabitego nie dokonywało się jedynie w zamian za określoną sumę pieniędzy. Równie ważne bowiem wydają się pokuta i szczerzy, chrześcijański żal przestępcy, które mają zapewnić zarówno komfort duszy zabitego (przez zamówienie mszy w jego intencji), jak i odwrócenie gniewu bożego od mordercy<sup>130</sup>.

Religijna motywacja pojawia się także w wypadku polubownego rozwiązywania sporów. Nasycony dewocyjną symboliką rytuał rugu zastosowano np. w Łukawcu w 1693 r. do załagodzenia sporów i kłótni międzysąsiedzkich, spowodowanych pośrednio także przez niezwoływanie od dziewięciu lat sądu rugowego<sup>131</sup>. W Rogach w 1719 r. sprawę Walantego Młynarza z Woyciechem Uliaszem o to, „że sobie zadali niesłuszne rzeczy”, załatwiono polubownie dopiero wtedy, gdy „dał im Pan Bóg Ducha Świętego do serc ich”<sup>132</sup>. W Ołpinach uczestnicy szulerskiej bójki u Urbana Pyzika stawieni przed sądem, „pomiarłowawszy sumienie swoje i dając się winnymi Panu Bogu, wszyscy wzajemnie dla miłości Pana Boga sobie odpuścili i przeprosili się przy prawie”<sup>133</sup>.

Powszechnie wykorzystywanym przez chłopów w życiu publicznym aktem o znaczeniu religijnym było błogosławieństwo. Przekazywanie błogosławieństwa bożego było rytualnym elementem zwyczajów związanych z dziedziczeniem i sprzedażą ziemi. Pewną rolę błogosławienie odgrywało także w uroczystościach wspólnotowych, przy zaręczynach i w innych ceremoniach publicznych<sup>134</sup>.

W oficjalnych kontaktach między chłopami sięgano często po inny środek o niewątpliwie religijnym charakterze – po przysięgę<sup>135</sup>. Stosowana była ona w rozmaitych dziedzinach aktywności chłopów, przede wszystkim prawnej. Przy-

<sup>130</sup> Np. *Krzyżownicy i Proszów*, s. 10 [1563]; Ulanowski, nr 3799 [1697], 4351 [1585], 5075 [1576]; *Trześniów*, t. 3, k. 24 [1697]; *Lipnica Górna*, t. 1, s. 53 [1753]; por. też: K. Dobrowolski, *Wróżda i pojednanie w sądownictwie polskich wsi beskidowych XVI i XVII w.*, Lwów 1924, s. 29.

<sup>131</sup> Łukawiec, s. 5 [1693].

<sup>132</sup> Rogi, k. 494<sup>v</sup> [1719].

<sup>133</sup> Ołpiny B, k. 13 [ok. 1760].

<sup>134</sup> Np. Świeciechów, k. 84–84<sup>v</sup> [1695].

<sup>135</sup> J. Rafacz, *Wpływ duchowieństwa na stosunki prawne wiejskie*, „Przegląd Powszechny”, t. 143–144, 1919, s. 30–31.

sięgi składać musieli wszyscy wiejscy urzędnicy – wójtowie, ławnicy, rugownicy, którzy w ten sposób zobowiązywali się właściwie wypełniać swoje obowiązki<sup>136</sup>. W wielu wsiach wszyscy członkowie gromady przysięgali pojedynczo podczas rugu, dowodząc w ten sposób swojej niewinności i nieświadomości przestępstw innych osób<sup>137</sup>. Przysięga była także użyteczna przy rozstrzyganiu spraw spornych i kryminalnych jako dowód winy lub – częściej – niewinności oskarżonego<sup>138</sup>. W końcu wykorzystywano przysięgę także jako swego rodzaju poręczenie: w sprawach, gdy sąd nie mógł udowodnić winy pozwanemu, ale zarzuty były dość poważne i niepozbawione podstaw, orzekano, by obwiniony odprzysiągł się wraz z kilkoma ludźmi wiarygodnymi, którzy zgodzą się świadczyć na jego korzyść. Na przykład, gdy w 1697 r. Jan Wilczek z Rogów oskarżony został o uprawianie guseł za pomocą jakiejś czarodziejskiej kości, lecz nie można mu było tego udowodnić, sąd nakazał mu „odprzysiąc się samotrzeć z ludźmi wiary godnymi na taką rotę jakom tej kości nie na żadne czary zażywał”<sup>139</sup>. Zatem przysięgę składać można było także na prośbę sąsiadów. Każdy chłop był zmuszony co najmniej parę razy w życiu złożyć jurament według tradycyjnych wymogów.

Przysięganie nie było na wsi małopolskiej zwyczajem obcym, zaszczerpionym z prawa miejskiego. Świadczy o tym nie tylko dość częste nakazywanie przystąpienia do juramentu przez ławy gromadzkie, lecz także zarejestrowane spontaniczne przypadki uciekania się chłopów do tego środka przy nieobecności ławy. Na przykład kiedy w kluczu jazowskim przez nieostrożne obchodzenie się z ogniem spaliła się chałupa Mikołaja Cebuli pod jego nieobecność, a wiejska plotka wskazywała winnym Marcina Pomietłę, który w krytyczny wieczór miał w domostwie Cebuli palić tytoń, Cebula, nie chcąc oskarżać na podstawie pogłosek, zapytał Pomietłę wprost: „jeżeliś był somszedzie w ten wieczór w mojej chałupie, kiedy zgorzała, respondit: pono ty powiesz, żem cię spalił; i klękawszy, palce na krzyż złożywszy, rzekł w te słowa: przysięgam, żem tam nie był”<sup>140</sup>.

Rytuał przysięgi przesycony był elementami religijnymi. Po pierwsze, wymagano od przysięgającego zachowania w dniu juramentu pełnego postu – identycznego jak w wypadku przyjmowania sakramentu komunii<sup>141</sup>. Dość często zresztą przed przysięgą należało się wyspowiadać, zaś czasem odprawić cały zespół ceremonii kościelnych. Na przykład w 1747 r. w Łące administrator klucza dóbr nakazał prawującym się od paru lat o posag chłopom „póść do kościoła na Mszę Świętą, i spowiedź uczynić, aby Pana Boga nadaremno nie obrażać, co będący

<sup>136</sup> Np. Pieskowa Skała, s. 70–71 [1632]; *Państwo żywieckie*, nr 112 [1700]; Czarna, s. 215 [1712], 221 [1713], 263 [1723]; Golcowa, t. 2, s. 439 [1738].

<sup>137</sup> Np. *Kres klimkowski*, nr 691 i 692 [1668]; Łukawiec, s. 5 [1693]; Drohobyczka, k. 5 [1720].

<sup>138</sup> Np. Ulanowski, nr 724 [1524], 3858 [1574]; Czukiew, t. 1, s. 68–69 [1620]; Golcowa, t. 2, s. 27, 30–31 [1663]; *Hrabstwo tarnowskie*, nr 60 [1756].

<sup>139</sup> Rogi, k. 446 [1697]; por. też: Golcowa, t. 2, s. 27, 31 [1663]; Odrzechowa, k. 6 [1723].

<sup>140</sup> *Klucz jazowski*, nr 121 [1738]; por. też: Tuszów Narodowy, s. 53 [1687].

<sup>141</sup> Drohobyczka, k. 4<sup>v</sup> [1720].

w kościele, księża rozmawiali, i dawali przykład koło przysięgi, jak jest wielka rzecz przysięga, co swoje dusze pogubicie”<sup>142</sup>. Wydaje się, że msza ta była specjalnie odprawiona z tej okazji, a duchowni próbowali mediować między zwaśnionymi, wykorzystując sakralne właściwości miejsca i religijny nastrój chwili. W Łukawcu tuż przed samym juramentem przysięgający (jako świadkowie) „według zwyczaju” pacierze odprawiali<sup>143</sup>.

Przysięgę składano na klęczkach przed krucyfiksem<sup>144</sup>. Symbol krzyża był niezbędnym elementem. Jednak w wypadku braku krucyfiksów wystarczało, tak jak zrobił to wspomniany wyżej Marcin Pomietło, „klękawszy, palce na krzyż” założyć<sup>145</sup>. Przysiędze towarzyszyła charakterystyczna gestykulacja – całowanie krucyfiksów<sup>146</sup>, podnoszenie dwóch palców prawej ręki do góry<sup>147</sup> lub bicie się w piersi<sup>148</sup>. Wygłaszany tekst przysięgi także zawierał wiele elementów religijnych. Typowy jurament wiejskiego urzędnika wyglądał tak: „Ja, N: przysięgam Panu Bogu w trójcy świętej jedynemu, i Naświętszej Pannie Marijej, i Wszystkim Świętym, jako będący na ten urząd wysadzony, sprawiedliwie prawdę uznawać będę powinien tak bogatemu jako i ubogiemu, tak krewnemu, jako i obcemu, za żadno się korupcją nie uwodząc, na co jeźelibym niesprawiedliwie przysięgał, skarż mnie Panie Boże na duszy, na ciele i na wszytkiej chudobie, karz mie Panie Boże do dziewiątego pokolenia. A jeżeli sprawiedliwie przysięgam, tak mi Panie Boże dopomóż i Męka jego przenaświetsza. Amen”<sup>149</sup>. Bardziej fantazyjne były przysięgi, nakazywane przez sąd jako dowód niewinności. Na przykład w Mogile w 1739 r. tekst taki brzmiał: „Ja Tomasz, ia Stanisław przysięgamy P. Bogu Wszechmogącemu w Troycy S. iedynemu, N. Maryi P. y wszyscy Święci iz ani wiemy anizmy słyszeli, ktoby ich ukradł, anizmy sami ukradli, ani tez mamy na kogo iakie porozumienie, ktoby te pieniądze Matyaszowi Danielowi z Niebieszczan ukradł, y tak prawdziwie przysięgamy, aby z naszych kości ciało opadło, aby sie krew w nas psuła, abyśmy łaskę boską na wieki stracili, społeczność z świętymi wybranymi w niebie, a otrzymali towarzystwo z diabłami w piekle, tak nam Panie Boże dopomóż w Troycy S. etc.”<sup>150</sup>.

W środowisku wiejskim do przysięgi przywiązywano ogromne znaczenie. Uważano, że krzywoprzysięzcę Bóg karze na duszy i ciele oraz skazuje na wieczne

<sup>142</sup> Łąka, s. 15 [1747].

<sup>143</sup> Łukawiec, s. 23 [1684].

<sup>144</sup> Np. Ćmielów, s. 111 [1611]; Ulanowski, nr 4511 [1663]; Tuszów Narodowy, s. 53 [1687], Łukawiec, s. 23 [1684].

<sup>145</sup> *Klucz jazowski*, nr 121 [1738]; zob. też: Czukiew, t. 6, s. 24 [1703]; AP Kraków, Księgi Grodzkie Sądeckie 168, s. 259 [1747].

<sup>146</sup> Np. Łukawiec, s. 5 [1693].

<sup>147</sup> Np. Drohobyczka, k. 4 [1720]; Czarna, s. 250 [1720], s. 263 [1723].

<sup>148</sup> Np. Czarna, s. 221 [1713]; por. też: Łukawiec, s. 21 [1699].

<sup>149</sup> Drohobyczka, k. 3 [1720]; por. też: Pieskowa Skąta, s. 70–71 [1632]; *Państwo żywieckie*, nr 112 [1700].

<sup>150</sup> Ulanowski, nr 3819 [1739].

potępienie<sup>151</sup>. Argument o pogubieniu duszy niesprawiedliwie przysięgającego często pojawiał się w namowach do odpuszczenia juramentu. Gdy przed sądem klucza jazowskiego w 1701 r. niejaki Sworzeń chciał przysięgać o winie swojego brata, oskarżonego o kradzież słońiny „połci numero 2”, nie dopuściła do tego jego własna żona, wołając w obecności sędziów: „zły człeku, pamiętaj na Pana Boga nie zabijaj dusze swojej, bo on miał słońinę z miasta”<sup>152</sup>. W 1756 r. do krzywoprzysięstwa w sprawie spadkowej przyznał się Józef Bogdanik ze Stryszawy, „obawiając się jak doczesnej kary Boskiej na ciele tak i wiecznej na duszy”. Kara, jaką wymierzył mu sąd zamkowy, miała na celu przede wszystkim odwrócenie gniewu bożego: „dla uwolnienia od kary wiecznej [...] plag różgami 100 i dla wyblągania Majestatu Boskiego przez pięć Mszy świętych przed Passją krzyżem leżeć, do Bractwa Różańcowego na światło złotych 7, aby Matka Boska błagała Syna swego o zniesienie kary wiecznej w tym grzechu zasłużonej”<sup>153</sup>.

Na to, jakiej kary boskiej na ciele mógł obawiać się Bogdanik, wskazuje zapiska z kresu klimkowskiego z 1702 r. Podejrzana o uprawianie czarów Olena Baniaska namówiła Danka sołtysa klimkowskiego „żeby przysiągł na nią, jako nie [jest] czarownica i gustów nie umie. Co gdy nieboszczyk, nie umiając się wymówić, uczynił i przysiągł, w tydzień potym zaraz umarł z tej okazyjej”, co oczywiście zostało odczytane za dowód winy domniemanej wiedźmy<sup>154</sup>.

Nic dziwnego zatem, że wielu chłopów panicznie bało się jakichkolwiek przysięg – chodziło wszak nie tylko o bezpieczeństwo ciała, ale i o zbawienie duszy. W Czernej w 1672 r. sąd nakazał Stanisławowi Sroce przysięgać jako świadkowi w sprawie o pobicie Urbana Szczygła z Raclawic przez Stanisława Małodobrego z Paczółtowic. Po usłyszeniu, jak brzmieć ma rota, Sroka „do ztwierdzenia iey sumnieniem przed crucifixem nie chciał przystąpić, po kilkakroc będąc przyzywany, nie chciał tego żadną miarą uczynić, mówiąc: Nie będę ia przysięgał, nic mi potym”<sup>155</sup>. Niejaki Legierski z Żywiecczyzny nie chciał przysięgać nawet we własnej sprawie. Oskarżył on bowiem Bartka Zwardonia o kradzież kozy. Z braku dowodów sąd nakazał mu wykonać jurament, lecz Legierski nie chciał tego uczynić ani też dopuścić do odprzysiężenia się Zwardonia. W rezultacie całe oskarżenie upadło, a Legierski w dodatku musiał zadośćuczynić finansowo domniemanemu złodziejowi za dwa tygodnie spędzone w więzieniu<sup>156</sup>.

Czasem jednak sam sąd nie dopuszczał do przysięgi przygotowanych na to stron konfliktu, uważając na przykład, że zbytnia gorliwość w dążeniu do

<sup>151</sup> Np. Państwo suskie, s. 456 [1753]; por. też: *Kargowa*, nr 174 [1663].

<sup>152</sup> *Klucz jazowski*, nr 54 [1701]; por. też: *Sądy Mikołajowe*, s. 90 [1734]; *Łąka*, s. 15 [1747].

<sup>153</sup> Państwo suskie, s. 456 [1753]; por. też: *Czukiew*, t. 7, s. 43–44, 81 (od tytu) [1719–1720].

<sup>154</sup> *Kres klimkowski*, nr 1156 [1702].

<sup>155</sup> *Ulanowski*, nr 7407 [1672]; por. też: *Jedlnia*, k. 54 [1766].

<sup>156</sup> *Państwo żywieckie*, nr 660 [1771].

juramentu zakłada pewne jego lekceważenie i możliwość krzywoprzysięstwa, szczególnie gdy obie strony deklarują swoją gotowość<sup>157</sup>. Niektóre wyroki w tego typu sprawach były naprawdę salomonowe. Na przykład „sąd mikołaiowy” jarośławski, rozstrzygając sprawę między Wojciechem Kędzierskim a Michałem Pęczkiewiczem o kradzież 16 złotych i 18 groszy, stwierdził, że „tedy o małą kwotę mieliśmy dopuszczać do juramentu, zaczynając obrażać Boskiej i zabicia duszy ich, my tak uznali, że nie będziesz ty panem przez połowę pieniędzy co ich weźmiesz, tak też i ty ubogim, co opuścisz; zaczynając aktor ma opuścić połowę, a pozwany ma dać połowę i kontentować się obie strony powinni”<sup>158</sup>.

Zwaśnionych i dążących do przysięgi sądy nakłaniały przeważnie do polubownego załatwienia sprawy, tak aby nie dopuścić do obrazy boskiej. W Łące w mediację zaangażowali się nawet duchowni i administrator klucza dóbr Imćpan Gidlowski<sup>159</sup>. W ogóle sądy wiejskie uciekały się do przysięg w ostateczności, tak jakby każda przysięga była potencjalnie niebezpiecznym, niepotrzebnym naruszeniem *sacrum*. Jak to określono w ugodzie między Tomaszem Kołtunem a Adamem Olbiewkim: „[przysięga] jest rzecz trudna, y Pana Boga się boiać”, lepiej ją sobie odpuścić<sup>160</sup>. Większość chłopów uważała podobnie, zadowolając się często samą gotowością strony przeciwnej do złożenia przysięgi. Gdy w 1663 r. sąd Markowej za obwinieniem Lurencza Kudema i Jakiela Kuzniara nakazał odprzysięć się samopiąt Zembroniowi, że to nie on spowodował samobójstwo swojej żony (a teściowej oskarżycieli), „do czego on będąc gotowy, porachowawszy się z sumnieniem swoim, stanął z stemi ludzmi przed prawo, czym się kontentowała strona, iednak prawo nakazali, aby pod figurą tego klęknąwszy z temi ludzmi potwierdził; do czego był ochotny, y poklęknął iuż był; co widząc strona onemu przysięgę odpuściła dla lepszej y pewniejszej między nimi przyiazni”<sup>161</sup>.

Obawa chłopów przed składaniem przysięgi powodowała, że czasem wystarczyło, aby sąd postraszył juramentem, by następowała ugoda. Gdy zastosowano tę metodę w 1662 r. w Bielczy w sporze o półtora pręta ziemi, pozwani od razu zgodzili się oddać 1 pręt, czym strona skarżąca się zadowolili<sup>162</sup>. Składanie przysięgi, co prawda dość powszechne i częste w systemie prawnym i zwyczajach społecznych wsi małopolskiej, było jednak zawsze dla chłopów stresującym zetknięciem się ze sferą boską. Była to jednocześnie jedna z nielicznych ceremonii o charakterze religijnym, w których pojedynczy chłop odgrywał aktywną główną

<sup>157</sup> Np. Łąka, s. 15–18 [1747]; Kres muszyński, t. 1, s. 268 [1759]; por. też: ASD, t. 2, s. 42 [1741].

<sup>158</sup> Sądy Mikołaiowe, s. 90 [1734].

<sup>159</sup> Łąka, s. 15 [1747]; por. też: Ulanowski, nr 7054 [1662]; Piątkowa, s. 122 [1671].

<sup>160</sup> Ulanowski, nr 7054 [1662]; por. też: Równe, k. 86 [1737].

<sup>161</sup> Ulanowski, nr 4511 [1663]; podobnie: Ćmielów, s. 111 [1611]; Czukiew, t. 1, s. 77 [1620], t. 4, s. 47 [1682]; *Klucz jazowski*, nr 194 [1748]; por. też: Nowogród, t. 3, s. 151 [1702].

<sup>162</sup> Bielcza, k. 24<sup>v</sup>–25 [1662]; por. też: Trześniów, t. 2, k. 50<sup>v</sup> [1623].



rolę (inne ceremonie tego typu związane były niemal zawsze z sakramentami – np. ślub, przygotowanie do śmierci, mało popularne bierzmowanie czy dotyczący tylko kobiet wywód). Stąd może również znaczenie, jakie przywiązywano do przysięgi.

## 5. Rola osób związanych z religią w życiu wsi

Znaczenie religii w życiu społecznym chłopów znajdowało również swoje odzwierciedlenie w roli, jaką odgrywały na wsi osoby z nią związane. Wyjątkową pozycję zajmował oczywiście ksiądz pleban lub wikary. Wynikała ona nie tylko ze statusu, jaki nadawała w społeczności wiernych duchownemu teologia, lecz także z oczekiwań parafian wobec swojego pasterza. Nadmienić tu bowiem należy, że jakkolwiek zwykło się uważać, że to kler był w Kościele tą stroną, która stawiała wiernym wymagania i je egzekwowała, to jednak w istocie także i ksiądz stawał przed problemem sprostania wymaganiom świeckich parafian<sup>163</sup>. Powyżej poruszona została już kwestia, w jakich wypadkach i w jaki sposób gromada przedsięwzięła kroki dyscyplinujące wobec plebana, który nie zaspokajał jej potrzeb religijnych i rytualnych. Nasuwa się tu porównanie do ówczesnych stosunków między parafianami a duchownymi w wiejskich parafiach prawosławnych, a potem greckokatolickich na wschodnich i południowych obrzeżach Małopolski. Na przykład w 1584 r. w Hańczowej sołtys Fiedor oddawał popowi Piotrowi i jego potomkom plebanię wraz z należącym do niej gruntem w dziedziczne posiadanie, pod warunkiem wszakże, że pop i każdy jego następca „będzie godnim sługą bożim i gromadzkim”. Jeżeli zaś „nie miał bicz godnim sługą thedi go moczen będzie russicz s tego poposthwa iego”<sup>164</sup>. Pogląd, że lokalny duchowny jest sługą bożym, ale także i gromadzkim, nigdy nie został przez rzymskokatolickich chłopów w ten sposób sformułowany, a w każdym razie nigdy nie został zapisany. Wydaje się jednak, że był dość bliski chłopskim wyobrażeniom na temat społecznej roli religijnych funkcji duchownego. W dodatku stanowisko takie nie stało w sprzeczności z teorią kapłaństwa w Kościele katolickim, po prostu wysuwało na pierwszy plan tylko jeden jego aspekt.

Oprócz funkcji religijnych ksiądz wypełniał na wsi również liczne funkcje społeczne. Jego znaczenie na tym polu było pochodną zarówno jego wysokiego autorytetu jako kapłana, jak i niezrównanego – z punktu widzenia chłopów – zasobu wiedzy i umiejętności. Najbardziej praktyczną dla gromady była umiejętność pisania i czytania. Nierzadko pleban lub wikary stawiali się pisarzami

<sup>163</sup> Zob. np. K. Luria, *Territories of Grace. Cultural Change in the Seventeenth-Century Diocese of Grenoble*, Berkeley 1991, s. 76 i in.

<sup>164</sup> Hańczowa, Wysowa i Blechnarka, k. 5<sup>v</sup> [1584], podobny układ w tym samym roku zawarła gromada pobliskiej Wysowej z popem Jurkiem, *ibidem*, k. 30 [1584]; por. też: Tyrawa Solna, k. 135 [1675].

dokumentów wydawanych przez wiejskie urzędy<sup>165</sup>. Skrajnym przypadkiem jest tu księga gromadzka Staszkówki, która wraz z upadkiem znaczenia samorządu wsi stała się księgą gospodarczą kościoła parafialnego i notatnikiem plebana. Jednak nawet tam, gdzie urzędy wiejskie zatrudniały zawodowego pisarza (przeważnie zapraszanego z miasta), ksiądz był często jedyną osobą, która mogła w nagłych wypadkach spisać dokument, np. ostatnią wolę umierającego.

Wysoka pozycja księdza na wsi sprawiała, że był on także pożądanym świadkiem w umowach cywilnoprawnych lub zapisach testamentowych<sup>166</sup>. Do duchownego występowano też o pomoc finansową w wypadkach, kiedy kryzys dotykał całej gromady<sup>167</sup>. Przekonanie o rozległej wiedzy i głębokiej mądrości księdza powodowało, że chłopci zwracali się do niego o poradę w podejmowaniu decyzji lub w innych wątpliwych sytuacjach. Zakres tematyczny problemów, z jakimi chłopci przychodzili do duchownych, był rzeczywiście szeroki: Urban Dziergas z Żywiecczyny radził się księdzów Waxmana, Martynskiego i Raczkowicza, czy warto wszczynać postępowanie o zwrot połowy roli, do której miał bliższą<sup>168</sup>; Jadwiga Mikołajska spod Nowej Góry z córką Cecylią poszły zaś do pewnego „godnego kapłana w Krakowie”, by poradził, gdzie szukać pieniędzy zakopanych przez nieboszczyka brata Mikołajskiej<sup>169</sup>. Natomiast gromada świętoniowska zwróciła się do swego plebana Jakuba Radlińskiego o wskazówkę, co uczynić z notorycznym złodziejem zatrzymanym na gorącym uczynku<sup>170</sup>.

Wysoki status, jakim obdarzano księdza katolickiego w społeczności wiejskiej, nie oznaczał wszakże jego odseparowania. Źle opłacani wikariusze, zastępujący nierezydujących plebanów, czy też plebani przy słabo uposażonych wiejskich kościołach dzielili podobne co chłopci troski, angażowali się w lokalne stosunki, w rozmaity sposób wiązali się ze swoją parafią, czasem zaskarbiając sobie przy tym szczególną sympatię parafian. Deklaratywne przywiązanie do plebana jest oczywiście normą w przekazach źródłowych, istnieją jednak zapisy, wskazujące na spontaniczne, osobiste uczucia chłopów wobec konkretnego duchownego. Na przykład niejaki Matys Kalatka ze Świeciechowa testamentem darował księdzu komendarzowi Wojciechowi Tomkowiczowi konia tysego cisawego, „to jednak sobie warując, aby gdyby śmierć przyszła na ks. komendarza na ten czas będącego, onego sobie inszy ks[iądz] nie przywłaszczzał, ale go na fabrykę kościoła

<sup>165</sup> S. Grodziski, *Księgi sądowe wiejskie...*, s. 118.

<sup>166</sup> Np. Klimkówka, k. 283 [1625]; Świątniki, k. 53<sup>v</sup> [1694]; Olszówka, k. 20 [1695]; Skotniki, s. 67–68 [1715].

<sup>167</sup> Np. Ulanowski, nr 7096 [1603]; AM Przemyśl, rkps 160, k. 22–23<sup>v</sup>.

<sup>168</sup> *Państwo żywieckie*, nr 150 [1710].

<sup>169</sup> Nowa Góra B, s. 37–39 [1681].

<sup>170</sup> Acta ecclesiae Prevorscensis ab a. 1713 ad a. 1743, inchoata per Franciscum Chodowicz praepos. Prevorscensem. Diariusz dziejów kościoła, oraz kopie aktów dot. kościoła w Przeworsku i samego miasta, B. Czart., rkps 2066, s. 46–47 [1741].

obrócić”<sup>171</sup>. Zapisem tym darczyńca jawnie wyróżniał wikarego Tomkowicza, jednocześnie okazując nieufność wobec jego ewentualnego następcy.

Zaangażowanie duchownego w wiejskie stosunki mogło wyglądać rozmaicie. Wśród licznych przykładów jest np. ksiądz Krzykowski, niefortunnie kojarzący małżeństwa wśród chłopów<sup>172</sup>; paru duchownych dało się wciągnąć w lokalne konflikty do tego stopnia, że jednej ze zwaśnionych stron odmawiało spowiedzi (bądź byli do tego nakłaniani)<sup>173</sup>. W Rajbrocie w 1754 r. ksiądz Wijakowski brał nawet czynny udział w zмовie przeciwko pisarzowi gromadzkiemu, Franciszkowi Babraiowiczowi, doradzając jego wrogom, układając na niego „puncta”, a nawet wraz z innymi chłopami żonę jego „fomentowali, podpojali, a to wszystko na zgubę protestanta”<sup>174</sup>. Jak widać, stosunki między wiejskim plebanem a parafianami mogły być czasem dalekie od oficjalności duszpasterskiego schematu.

Rozmaite funkcje społeczne pełnili w społeczności wiejskiej także słudzy kościelni. Grupę tę należy właściwie podzielić na dwie części wedle kryterium wykształcenia. W skład pierwszej wchodziłoby organści i klechowie, a w skład drugiej – dzwonnicy, grabarze itp. Jeśli chodzi o tych pierwszych, to stanowiska organisty i klechy w wiejskich parafiach Małopolski w XVI–XVIII w. zwykle pełniła ta sama osoba. Szkoły parafialne bowiem nie istniały przy wszystkich kościołach wiejskich, a te, które działały, uczyły zwykle paru uczniów. Utrzymywanie nauczyciela nie miało zatem sensu. Funkcję tę powierzano więc na ogół organście<sup>175</sup>. Bywało zresztą też i odwrotnie – umiejętności nauczyciela wystarczały na ogół, by zapewnić muzyczną oprawę nabożeństwa. Specjalizacja personelu kościelnego wzrastała zwykle wraz z wielkością i zamożnością parafii.

Organista i *rector scholae* oprócz wypełniania obowiązków nauczycielskich i „artystycznych” brali również aktywny udział w organizacji życia religijnego parafii: urządzali procesje, kondukty pogrzebowe i organizowali inne uroczystości kościelne, w takim stopniu, w jakim pleban obdarzał ich zaufaniem. Nierzadko na nich spadał też obowiązek powtarzania z ludem modlitw i pieśni nabożnych w niedzielne przedpołudnia<sup>176</sup>. Czynne uczestnictwo organistów i klechów w litur-

<sup>171</sup> Świeciechów, k. 24 [1630]; podobnie Trześniów, t. 3, k. 127<sup>v</sup> [1783–1784]. Por. też: Czermno, k. 174–175<sup>v</sup> [1666], gdzie duchowny wchodzi z Wojciechem Sikorą w układ majątkowy o charakterze eschatologicznym, typowy raczej dla stosunków typu rodzinnego.

<sup>172</sup> ASD, t. 7, k. 270<sup>v</sup> [1756].

<sup>173</sup> Ulanowski, nr 4693 [1721]; Nowa Góra H, s. 15 [1752]; Rajbrot, s. 66 [1754].

<sup>174</sup> Rajbrot, s. 66 [1754]; por. też: s. 19–20 [1751].

<sup>175</sup> A. Zapart, *Szkolnictwo parafialne...*, s. 178–183; zob. też: Limanowa B, s. 208 [1644].

<sup>176</sup> Wedle przywileju na organiarę Starogrodzką z 1761 r. organista miał obowiązek „w każdą niedzielę w każde święto w zwyczajnych godzinach z ludźmi różaniec, pieśni, Wyznanie Wiary Świętej wyrażając i inne zwyczajne pieśni po południu, godzinki za dusze zmarłych za osobną od parafianów złotych pruskich ośmi od godzinków [...] solucją grając przy godzinkach, śpiewać”, „na pacierze codziennie dzwonić, obrazy wszelkie i sprzęty kościelne, i cały kościół w należyłym ochędóstwie trzymać”, „dzieci i parafianów [...] Bojaźni Boskiej, katechyzmów i czytania uczyć” itd., ASD, t. 9, k. 266<sup>v</sup>–268<sup>v</sup> [1761].

gii powodowało, że to do nich chłopci zwracali się z prośbą o paraliturgiczne usługi o nierzadko magicznym charakterze lub o eklezjalia wykorzystywane w zabobnach. Osiemnasty punkt satyrycznych konstytucji walnego synodu klechów podgórskich brzmi: „Aby się żaden nie ważył czarownicom dawać z kościoła wosku, strzępków, wody krzciłnej, mchu z dachu, kości trupich, rdze ze dzwonów, oprócz wody święconej, kropidła, ziele, bylice; bo tych wszystkich rzeczy używają na zepsowanie dobytku, na ostroczenie małżeństwa, na osypowanie dziewczeczek, także młodzieńców. Także stuły brzemienym do opasowania nie godzi się dawać. We krzciłnicy nie dać się przeglądać dla żółtaczki”<sup>177</sup>.

Ich rola w społeczności wiejskiej, oprócz funkcji religijnych, zasadzała się na umiejętności pisania i czytania oraz na autorytecie związanym z wiedzą. Oczywiście nie był to autorytet porównywalny z plebańskim, ale ponieważ stosunki chłopów z organistą czy nauczycielem były bardziej swobodne niż z księdzem, to być może miał on nawet większą codzienną wartość praktyczną. Organista i klecha pozostawali zwykle w dość zażytych kontaktach ze starszą wiejską, pełniąc zwyczajowo rolę pośredników między gromadą a plebanem. Ze względu na umiejętności, pełnili też często funkcję pisarzy gromadzkich, asystując zatem w administracyjnoprawnym życiu wsi i zyskując zapewne świetną orientację w układach towarzyskich i majątkowych wśród chłopów<sup>178</sup>. Wiedza ta, poparta pewnym obyciem i autorytetem urzędnika kościelnego, czyniłaby z nich skutecznych zarówno mediatorów, jak i intrygantów. Przekazy źródłowe na ten temat jednak milczą, lecz nie wydaje się możliwe, by organiści i bakałarze byli bardziej wstrzemięśliwi w angażowaniu się w lokalne konflikty niż sami plebani<sup>179</sup>.

Inni słudzy kościelni, tacy jak dzwonnicy<sup>180</sup>, grabarze itp., uważani byli przez chłopów za „czeladź” plebana, na ogół zgodnie ze stanem faktycznym<sup>181</sup>. Co prawda cieszyli się oni pewnymi przywilejami związanymi ze swoją funkcją<sup>182</sup>, ale

<sup>177</sup> *Synod klechów podgórskich*, w: *Polska komedia rybałtowska*, wyd. K. Badecki, Lwów 1931, s. 169–170.

<sup>178</sup> Zob. np. *Ustawa dla wsi Świlczy i Woliczki...*, s. 2; Gać, t. 2, s. 27 [1614]; Barycz, t. 2, k. 3 [1650]; Husów, s. 30 [1664]; Golcowa, t. 2, s. 97 [1673], 263 [1696], 293 [1701]; Raniżów, k. 27 [1705]; Markowa, s. 743 [1724].

<sup>179</sup> O roli organistów w stosunkach wewnętrznych gromady świadczy np. zaspiska w księdze sądowej wsi Rogi w sprawie o kłótnię w kościele, w której pojawia się następująca hierarchia mediatorów: ksiądz, organista, wityrcy; Rogi, k. 461 [1705].

<sup>180</sup> Funkcję tę czasem spełniał jako dodatkowe zajęcie organista lub klecha; w poniższym fragmencie mowa jest jedynie o wyspecjalizowanych dzwonnikach.

<sup>181</sup> Zachował się nawet pisemny kontakt gromady wysoczańskiej z grabarzem Grzegorzem Jaworskim. Gromada zaopatruje go na własny koszt w rydel i siekiere oraz obiecuje uprosić dwór o mieszkanie dla niego; tym niemniej oddaje go „do dyspozycji i rządu Imci ks. plebana któregokolwiek na ten czas zostającego”, Wysoka A, s. 70–71 [1708].

<sup>182</sup> Np. w 1708 r. pleban rychwański, Andrzej Pluciński, zakazał dzwonięcia w kościołach, ponieważ zamek ślemieński nakazał dzwonnikom odrabiać pańszczyznę, z której byli wcześniej zwolnieni „Przez co tylko sygnansem dzwoniło, choć w największe święta, na nabożeństwo, że właśnie stało się jako w Turczach, gdzie nie godzi się chrześcianom dzwonić”, jak to skomentował Komoniecki, s. 322 [1708].

gromada nie wahała się jednak potraktować ich różgami, jeśli ksiądz pleban sam nie potrafił przywołać ich do porządku<sup>183</sup>. Ich dostęp do eklezjaliów czy też – jak w wypadku grabarza – zawodowy kontakt z ciałami zmarłych powodowały, że służba kościelna odgrywała ważną rolę w zabobonnych praktykach i wyobrażeniach<sup>184</sup>.

Sługami kościelnymi nie byli wityrcy, mimo że wypełniali rozmaite posługi na rzecz kościoła<sup>185</sup>. Byli oni wybierani, podobnie jak inni urzędnicy wiejscy; elekcję tę musiał zaś potwierdzić pleban<sup>186</sup>. Na ogół było ich dwóch, czasem trzech. Wityrcy zajmowali się windykacją należności kościelnych i zawiadywaniem wydatkami parafialnymi. Najważniejszą ich prerogatywą było dzierżenie kluczy do drugiego zamka skarboxy kościelnej (klucz do pierwszego zamka był w posiadaniu plebana). W ten sposób gromada miała pewną możliwość nadzoru nad wydatkami plebanii. Z drugiej strony, ciążył na wityrkach obowiązek egzekucji zobowiązań finansowych na rzecz kościoła, co powodowało, że ich pozycja ograniczała się czasem do stanowiska ekonomicznych urzędników plebana. W parafiach diecezji krakowskiej i przemyskiej w XVII i XVIII w. istnienie urzędu wityrków było normą. Wizytatorzy kościelni nakazywali wybrać ich w tych nielicznych parafiach, w których ich nie było<sup>187</sup>.

W uznaniu zasług wityrków na rzecz gospodarki finansowej i utrzymania parafii przysługiwało im wiele przywilejów, m.in. posiadania kluczy do budynku kościoła oraz skarboxy i do zajmowania uprzywilejowanego miejsca podczas nabożeństw. Wityrcy, którzy umarli, zajmując stanowisko, mieli prawo do wolnego od opłat pochówku w kościele lub na cmentarzu<sup>188</sup>. Funkcja wityrka łączyła się z prestiżem w społeczności chłopskiej, chętnie zatem o to stanowisko ubiegała się wiejska starszozna, czasem nawet urzędujący wójtowie lub ławnicy. Było to zresztą zgodne z polityką Kościoła w tym względzie, który na urzędzie wityrka chętnie widział ludzi statecznych i roztropnych, cieszących się autorytetem w swoim środowisku<sup>189</sup>. Czasem wymagano też od nich, by dawali innym przykład pobożności, często się spowiadając i przyjmując komunię<sup>190</sup>.

<sup>183</sup> Np. Rajbrot, s. 129 [1798]; por. także dekret sądu dworskiego z Włosienicy, Włosienica, nr 3 [1782].

<sup>184</sup> B. Oss., rkps 1444, s. 51; Wiśnicz, t. 1, k. 228 i nast. [1662]; *Synod klechów podgórskich*, s. 169–170.

<sup>185</sup> Zob. S. Sołtyszewski, *Geneza instytucji wityrkusów w polskim ustawodawstwie synodalnym*, „Prawo Kanoniczne”, R. 2, 1959, nr 1–2, s. 418–419.

<sup>186</sup> S. Sołtyszewski, *Powotywanie wityrkusów w polskim ustawodawstwie synodalnym*, „Prawo Kanoniczne”, R. 2, 1959, nr 3–4, s. 348–350; por. Raniżów, k. 47<sup>r</sup> [1689]; Rogi, k. 445 [1697]; B. Czart., rkps 2147, s. 81; AM Przemysł, rkps 167, k. 83<sup>r</sup>.

<sup>187</sup> Zob. np. AM Przemysł, rkps 158, s. 2038.

<sup>188</sup> S. Sołtyszewski, *Powotywanie wityrkusów...*, s. 357; idem, *Prawa i obowiązki wityrkusów w polskim ustawodawstwie synodalnym*, „Prawo Kanoniczne”, R. 3, 1960, nr 1–2, s. 263–271.

<sup>189</sup> S. Sołtyszewski, *Powotywanie wityrkusów...*, s. 352–353; por. też: Raniżów, k. 47<sup>r</sup> [1689].

<sup>190</sup> AKMK, AVCap. 25, składka trzecia, s. 79.

Witrycy pełnili, jak już zaznaczono, ważną dla gromady funkcję nadzoru nad wydatkami kościelnymi ze składek parafian, a przykazana im dbałość o stan budynku i wyposażenie kościoła umacniała u chłopów poczucie odpowiedzialności za swoją świątynię. Ponadto obowiązkiem witryków było egzekwowanie składek, danin i innych należności na rzecz kościoła, w związku z czym często stawali oni przed księgami prawnymi, kwitując zaległe opłaty, zawierając ugodę w sprawie spłaty zadłużenia i potwierdzając odbiór legatów testamentowych. Zwyczaj dokonywania owych zapisów na rzecz kościoła powodował, że witrycy występowali też czasem jako świadkowie ostatniej woli umierających, choć być może łączyło się to też z ich wysoką pozycją w społeczności wiejskiej – na świadków testamentowych bowiem wzywano ludzi „wiarygodnych”, to jest obdarzonych prestiżem<sup>191</sup>.

Pieczą witryków nad finansami kościoła oddawała w ich ręce zarząd nad ważnymi dla ekonomii wiejskiej przejawami gospodarczej działalności kościoła. Przeprowadzali bowiem dystrybucję ofiar złożonych przez wiernych w postaci płodów rolnych<sup>192</sup>, zajmowali się rozdawnictwem krów kościelnych<sup>193</sup>, a także sprzedażą lub dzierżawą ziemi zapisanej kościołowi w testamentach<sup>194</sup>. Związki z kościołem i praca na jego rzecz powodowała zatem, że witrycy stawali się ludźmi wpływowymi i umacniali swój prestiż w środowisku, choć, z drugiej strony, zmuszeni byli odgrywać też niewdzięczną rolę poborców, co raczej nie zaskarbiało im sympatii sąsiadów.

Z kościołem związana była jeszcze jedna grupa świeckich – pensjonariusze szpitala parafialnego. Ponieważ utrzymywali się oni dzięki religijnie motywowanej dobroczynności parafian, stawiano przed nimi bardzo wysokie wymagania co do moralności i uczestnictwa w praktykach religijnych. Dekrety reformacyjne wizytacji kościelnych podkreślają obowiązek prowadzenia przez nich pobożnego i przykładnego życia oraz poświęcenia się dewocji. Wymagano od nich częstych, nawet comiesięcznych spowiedzi i przystępowania do komunii, uczestnictwa we wszystkich nabożeństwach odprawianych w kościele, codziennego zmawiania modlitw i śpiewania *Bogurodzicy* przed mszą świętą. Każdego dnia mieli również modlić się za swych dobroczyńców i fundatorów szpitala<sup>195</sup>. Na ogół wykonywali także prostsze prace porządkowe we wnętrzu kościoła<sup>196</sup>. A ponieważ niemal ciągle

<sup>191</sup> Np. Gać, t. 1, s. 173 [1573]; Klimkówka, k. 212 [1590]; Miejsce Piastowe, s. 210–211 [1604]; Limanowa B, s. 142 [1626]; Kąkolówka, t. 1, s. 81 [1632]; Markowa, s. 739 [1720].

<sup>192</sup> AKMK, AVCap. 25, składka trzecia, s. 79.

<sup>193</sup> AP Kraków, Księgi Grodzkie Bieckie 171, s. 1472 [1624]; por. J. Półtówiartek, *Tak zwane „krowy kościelne” – problemem badawczym dziejów wsi*, w: *Celem nauki jest człowiek... Studia z historii społecznej i gospodarczej ofiarowane Helenie Madurowicz-Urbańskiej*, red. P. Franaszek, Kraków 2000, s. 303–304.

<sup>194</sup> Np. Ulanowski, nr 4875 [1587].

<sup>195</sup> AKMK, AVCap. 25, składka trzecia, s. 80; B. Czart., rkps 2147, s. 51; AM Przemyśl, rkps 156, s. 525, 529.

<sup>196</sup> AKMK, AVCap. 25, trzecia składka, s. 80; Z. Budzyński, *Dzieje opieki społecznej w Ziemi Przemyskiej i Sanockiej (XV–XVIII w.)*, Przemyśl–Kraków 1987, s. 137; Z. Góralski, *Szpitala na Lubelszczyźnie w okresie przedrozbiorowym*, Warszawa–Łódź 1982, s. 159.

przebywali przy kościele, cedowano na nich czasem obowiązek stróżowania świątyni<sup>197</sup>.

Szpitalne jako zakłady opieki społecznej posiadały w warunkach wsi małopolskiej niewielkie znaczenie. W diecezji krakowskiej najwięcej fundacji szpitalnych przy wiejskich kościołach parafialnych powstało dopiero w pierwszych dziesięcioleciach XVIII w.<sup>198</sup> W połowie tego stulecia wciąż było ich procentowo znacznie mniej niż w parafiach miejskich, ale nie należały już do rzadkości. Szacuje się, że szpitale występowały wtedy w co czwartej, a nawet – jak obliczał Piotr Gach – w co drugiej parafii wiejskiej w diecezji krakowskiej<sup>199</sup>. Przytułki te rzadko jednak utrzymywały więcej niż 5–6 osób. Poza tym system opieki opierał się zasadniczo na związkach i zobowiązaniach rodzinnych, a nie na zorganizowanej pomocy gromady. Utrzymywanie ubogich pensjonariuszy szpitali miało zatem znaczenie przede wszystkim dla wypełniania przez chłopów chrześcijańskiej cnoty dobroczynności i zapracowania na zbawienie przez rozdawanie jałmużny. A w dodatku do tych zasług otrzymywano w zamian jeszcze modlitwę obdarowanego.

Oprócz regularnej, niedzielnej dobroczynności, panował na wsi także obyczaj fundowania testamentem obiadów dla „ubóstwa”, żeby modlili się za duszę testatora<sup>200</sup>. Należał on do grupy zwyczajów związanych z zapewnieniem duszy nieboszczyka skrócenia mąk czyścicowych i jako taki posiadał bardzo duże znaczenie dla wyobrażeń i rytuałów okołopogrzebowych.

Ale nie tylko kwestie praktyczne i eschatologiczne powodowały, że nastawienie chłopów do ubogich było zdecydowanie pozytywne. Otaczano ich na wsi poszanowaniem o charakterze religijnym. W równym stopniu jak pensjonariusze szpitalni korzystali na tym i włóczędzy żyjący z żebrani<sup>201</sup>. I chociaż zdawano sobie sprawę, że życie ich zwykle dalekie jest od cnót chrześcijańskich, to jednak ich ubóstwo, traktowane jak zrządzenie boże, zbliżało ich w oczach chłopów do *sacrum*. Stąd też brał się pewien autorytet żebraków w sprawach religijnych: doceniano ich modlitwy i pieśni nabożne, zawierzano ich opowieściom o objawieniach i innych cudownych zdarzeniach. Któż bowiem, jak nie najuboższy z ubogich, mógł spotkać w lesie Najświętszą Pannę? Typ pobożności szerzony

<sup>197</sup> Ulanowski, nr 4689 [1720].

<sup>198</sup> S. Litak, *Szpitalne w Polsce przedrozbiorowej. Rozwój i problematyka*, w: *Szpitalnictwo w dawnej Polsce*, red. M. Dąbrowska, J. Kruppé, Warszawa 1998, s. 21.

<sup>199</sup> P. Gach, *Sieć szpitali w dawnej diecezji krakowskiej w połowie XVIII wieku*, „RH”, t. 21, 1973, z. 2, tabela nr 3 na s. 247–248; por. S. Litak, *Szpitalne w Polsce przedrozbiorowej...*, s. 24. Podobnie wyglądała chyba sytuacja w zachodniej części diecezji przemyskiej, natomiast w parafiach grekokatolickich Małopolski szpitale były praktycznie nieznanymi, zob. s. 22–23.

<sup>200</sup> Barycz, t. 1, k. 353<sup>v</sup> i t. 2, k. 2–2<sup>v</sup> [1643]; Ulanowski, nr 7063 [1749]; *Podhale*, nr 33 [1751]; Spytkowice, t. 2, s. 280 [1760] i in.; por. S. Flizak, *Dziadowskie obiady*, „Lud”, seria II, t. 15 (35), 1937, s. 53–55.

<sup>201</sup> Zob. liczne dowody sympatii, jakie odbierali chodzący po prośbie Kościelski i Podleski, Pieskowa Skała, s. 338–343 [1698] i J. Bieniarzówna, *O chłopskie prawa. Szkice z dziejów wsi Małopolskiej*, Kraków 1954, s. 202; por. Z. Budzyński, *Dzieje opieki społecznej...*, s. 161.

przez żebraków miał często charakter zabobonny. Nierzadko też uciekali się oni do rozmaitych świadomych oszustw, np. sprzedając obrazki i inne dewocjonała jako poświęcone lub posiadające cudowną moc itp.<sup>202</sup> Nadużycia takie duchowieństwo starało się tępić, jednak z niewielkim skutkiem.

Wędrownym żebrakom lud wiejski przypisywał ponadto pewną mądrość, będącą pochodną znajomości świata, podobnie jak starcom ze szpitala – przynależną ich wiekowi. Dlatego też zwracano się do nich o różnego typu drobniejsze porady<sup>203</sup>.

Okazywanie niechęci wobec ubogich uważane było za naganne moralnie, zaś zastosowanie wobec nich przemocy – chyba za dość poważny grzech, jak świadczy o tym przypadek Maryny, żony kowala z klucza jazowskiego, która pobiła ubogą babę Zofię Biereciankę w Wielkanoc przed kościołem. Kara, jaką jej zaordynowano – grzywna na rzecz kościoła w wysokości 10 funtów wosku, dwie niedziele siedzenia w kunie podczas mszy i obowiązek publicznego przeproszenia plebana przed nabożeństwem – była znacznie surowsza niż w wypadku innych bójek w podobnych okolicznościach<sup>204</sup>.

---

<sup>202</sup> M. Nowakowski, *Przewodnik miłosierny w drodze najniebezpieczniejszej idących, i do spoczynienia najpożądańszego wiodący*, Kraków 1747, s. 61; por. J. S. Bystron, *Kultura ludowa*, s. 107–108.

<sup>203</sup> Np. ASD, t. 2, s. 257 [1746].

<sup>204</sup> *Klucz jazowski*, nr 18 [1678]; por. też: Państwo łąckie, s. 106 [1791].



## Rozdział III

# EKONOMICZNY WYMIAR RELIGIJNOŚCI

### 1. Koszty udziału w życiu religijnym

Religia przenikała wszelkie dziedziny życia chłopów, wywierała silny wpływ także na ich aktywność ekonomiczną. Z jednej strony, przybierał on postać dobrowolnego lub przymusowego ponoszenia kosztów przynależności do Kościoła i uczestnictwa w obrzędach. W tym wymiarze badanie religijności dotyczyć może stosunku chłopów do kwestii finansowania życia religijnego, pojmowania związków między warstwą materialną a nadprzyrodzoną kultu, wreszcie elementów religijnych w relacjach gospodarczych między wsią a plebanią. Z drugiej strony, oddziaływanie religii na życie ekonomiczne chłopów zaznaczało się w duchowej warstwie ich aktywności gospodarczej. Czynniki religijne bowiem odgrywały istotną rolę w zasobie wyobrażeń związanych z działalnością ekonomiczną.

Strona materialna kultu wymagała od chłopów dość znacznego wysiłku finansowego, począwszy od kosztów organizacji społecznego życia religijnego, a skończywszy na indywidualnych wydatkach, powodowanych dewocją lub obyczajem. Sam budynek wiejskiego kościoła wznoszony był ze środków finansowych fundatora zewnętrznego – królewskiego, szlacheckiego lub kościelnego. Parafia dostawała go niejako „w prezencie” i jej zadaniem było tylko dbanie o jego stan techniczny. Nie znaczy to, że chłopom była obca idea budowy kościoła do swojego użytku. Jednak najbardziej oczywistą barierą tego typu aktywności były ich możliwości finansowe. Skonstruowanie budynku odpowiedniego do sprawowania kultu na ogół było poza zasięgiem możliwości chłopów. Jeszcze większy problem dla gromady wiejskiej stanowiłoby wyposażenie takiego kościoła czy załatwienie formalności administracyjnoprawnych. Niemniej znaleźć można pojedyncze wypadki, kiedy chłopci podjęli się budowy kościoła lub w znacznym stopniu ją finansowali. W 1578 r. koło Leżajska lokowano na surowym korzeniu wieś Wolę Żarczycką (Trzebośnicę). Zasadzca Piotr Żarczycki i gromada zaczęli od momentu założenia osady odkładać pieniądze na budowę kościoła. Obowiązkowa składka wynosiła 2 grosze z półłanu rocznie. Oprócz tego prowadzono kwesty i składano dobrowolne ofiary na ten cel w wysokości od 6 groszy do 2 grzywien<sup>1</sup>. Kościół

---

<sup>1</sup> Wola Żarczycka, nr 1 [1578].

stanął w 1607 r. Oczywiście nie mógłby powstać bez patronatu królewskiego, ale docenić trzeba wysiłek gromady, włożony w jego budowę.

Zdarzały się jednak wypadki, gdy chłopci podejmowali próbę wzniesienia budynku kościelnego bez pomocy z zewnątrz. W latach dziewięćdziesiątych XVI w. w parafii Bydlin kolator Mikołaj Firlej zburzył zrujnowany drewniany kościół i podjął budowę nowej, murowanej świątyni. Parafianie, niezadowoleni, że nowy kościół powstaje w innym miejscu, podjęli na własną rękę odbudowę starego budynku i zaczęli nawet zwozić budulec. Inicjatywa ta upadła dopiero po interwencji biskupiego wizytatora<sup>2</sup>. Sukcesem natomiast zakończyła się budowa kościoła w Trześniowie w 1592 r., który przez gromadę tamtejszą został „wystawiony i sfundowany, przyozdobiony z własnego sumptu gromady”<sup>3</sup>. Świątynia ta powstała jednak w sytuacji wyjątkowej. Była to odpowiedź wiernych z parafii jasionowskiej na apostazję dziedzica Jasionowa, niejakiego Błońskiego, który przyjąwszy wyznanie ewangelicko-reformowane, dokonał zaboru kościoła parafialnego. Do odzyskania przez katolików kościoła jasionowskiego w 1644 r. funkcje świątyni parafialnej spełniał zatem kościół w Trześniowie, a następnie, decyzją biskupa przemyskiego Pawła Piaseckiego, nabożeństwo miało się odprawiać w obu kościołach na zmianę. W końcu Trześniów ogłoszono filią Jasionowa, lecz aż do schyłku XVIII w. gromada trześniowska walczyła z plebanem jasionowskim o sprawowanie kultu w „ich” kościele<sup>4</sup>.

U schyłku Rzeczypospolitej powiodła się nawet indywidualna akcja jednego z chłopów wybudowania kościoła w Księżomierzu. We wsi tej znajdowało się miejsce zwane „Objawienie”. Ruiny kaplicy przypominały mieszkańcom, że niegdyś znajdował się tam słynący łaskami obraz Matki Boskiej, przeniesiony potem do kościoła parafialnego w Dzierzkowicach. W 1783 r. księżomierski włościanin Michał Guz zakupił stary, przeznaczony do rozebrania kościółek w Chodlu. Przy pomocy Józefa Wybranowskiego i innych chłopów przywiózł go do wsi i postawił na miejscu zniszczonej kaplicy, zaś wewnątrz umieścił kopię dawnego obrazu. Kościół w Księżomierzu stał się filią parafii w Dzierzkowicach<sup>5</sup>.

Tego typu inicjatywy chłopów były jednak wyjątkowe. Zwykle górnym pułapem ambicji gromad wiejskich w tym względzie było samodzielne przeprowadzenie rozbudowy istniejącego kompleksu kościelnego. Na przykład chłopci z Rajczy w 1693 r. z własnych składek ufundowali dzwonnice przy swoim kościele, a nawet sami pomagali ją konstruować<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> H. Wyczawski, *Studia nad wewnętrznymi dziejami kościelnymi...*, nr 3–4, s. 30.

<sup>3</sup> CAHU Lwów, f. 48, op. 1, t. 9, nr 3 [1682].

<sup>4</sup> *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 12, Warszawa 1892, s. 576; zob. też plik dokumentów odnośnie do tej kwestii z lat 1620–1827, zgromadzony w CAHU Lwów, f. 48, op. 1, t. 9.

<sup>5</sup> Ks. Wacław z Sulgostowa, *O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej wiadomości historyczne, bibliograficzne i ikonograficzne*, Kraków 1902, s. 347–348.

<sup>6</sup> Komoniecki, s. 253 [1693].

Udział finansowy, choćby najmniejszy, we wznoszeniu, przebudowie lub renowacji świątyni potwierdzał przynależność do danej parafii. W 1668 r. mieszkańcy dolnej części wsi Spytkowice (należącej wówczas do parafii w Jordanowie odległym o około 10 km) składali się na wymurowanie znacznie bliższego kościoła parafialnego w Rabie: „i którzy dawali, należą teraz do Raby, jeden samsiad nie chciał dać i jaja, i dotychczas ta rola należy do fary Jordanowskiej” – tłumaczył dziewięćdziesiąt lat później wójt tej wsi<sup>7</sup>.

O ile udział w konstrukcji lub rozbudowie kościoła był na wsi wydarzeniem nadzwyczajnym, o tyle zabiegi wokół istniejącego budynku były trwale wpisane w działalność gromad chłopskich. Co prawda, utrzymanie kościoła we właściwym stanie zależało głównie od osobistej aktywności plebana<sup>8</sup>, ale ciężary finansowe z tym związane spadały przede wszystkim na barki parafian<sup>9</sup>. Brali oni jednak także czynny udział w gromadzeniu i wydatkowaniu przynajmniej części budżetu kościoła. Wszelkie stałe składki i rozmaite dochody nieregularne parafii, pochodzące od członków gromad chłopskich, zbierane były zwykle przez wityrków, którzy trzymali pieczę nad skarboną kościelną i wydatkowaniem tych pieniędzy. W niektórych wypadkach do podejmowania decyzji w sprawie finansów kościoła dopuszczana była nawet cała gromada, tak jak w Zawadzie w 1586 r., gdzie miała ona postanowić o przeznaczeniu 20 grzywien, które miejscowy karczmarz pożyczył od plebana i nie zdążył zwrócić za jego życia<sup>10</sup>. Wpływ chłopów na zarząd budynkiem kościelnym był oczywiście znacznie mniejszy w parafiach z siedzibą w miastach. W takich warunkach wspólnota chłopska ograniczała się do opieki nad jedną z kaplic lub jednym z ołtarzy w tej świątyni, na ogół zgodnie z jakimiś uprzednimi fundacjami lub odgórnymi decyzjami administracyjnymi<sup>11</sup>.

Oprócz bieżącego finansowania działalności kościoła, gromada podejmowała też czasem nadzwyczajne inicjatywy, dotyczące wyposażenia swojej świątyni czy też zapewnienia odpowiedniej dla lokalnych aspiracji oprawy obrzędów, fundując na przykład kaplicę, dzwon, pozytyw lub srebrną sukienkę dla obrazu Najświętszej Panny<sup>12</sup>.

W rezultacie budynek kościoła, przede wszystkim w parafiach wiejskich, stanowił dla chłopów „własność komunalną”. Każdy występek przeciw niemu, np. włamanie, był traktowany jak zamach na dobro wspólne i to gromada (lub jej upoważnieni przedstawiciele) występowała nieraz jako oskarżyciel w takich wy-

<sup>7</sup> Cyt. za: J. Kracik, *Duchowe niedostatki wsi beskidzkiej...*, s. 172.

<sup>8</sup> J. Kracik, *Duszpasterstwo parafialne...*, s. 149–150; por. PAN Kórnik, rkps 1735, *passim*.

<sup>9</sup> Np. Ulanowski, nr 3221 [1638], 4195 [1776]; por. *Polskie ustawy wiejskie...*, s. 363 [1756].

<sup>10</sup> Zawada, t. 1, k. 92–92<sup>v</sup> [1586].

<sup>11</sup> Np. Ulanowski, nr 7356 [1599].

<sup>12</sup> Np. Zawada, t. 1, k. 92–92<sup>v</sup> [1586]; Osobnica, s. 512 [1646]; AM Przemyśl, rkps 187, k. 3<sup>v</sup>; por. też: R. Żukowski, *Bartnictwo...*, s. 91–92 [1727]; *Dwa dokumenty dotyczące bartnictwa w starostwach tucholskiem i świeckiem*, wyd. A. Mańkowski, „Zapiski TNT”, t. 4, 1917, nr 2, s. 47–48 [1734].

padkach<sup>13</sup>. Do znaczącej sytuacji doszło w Czukwi w 1656 r. Na rozkaz biskupa przemyskiego Andrzeja Trzebieckiego wszystkie kościoły diecezji miały oddać swoje złote i srebrne naczynia kościelne na potrzeby kraju, walczącego ze szwedzkim „potopem”. Kiedy biskupi komisarze zarekwirowali argenterię kościoła w Czukwi (w tym monstrancję, kielichy z patenami, trybularz itp.), lentwójt tej wsi, Sobestian Zymowicz, wraz z witrykami, „rozmiłowawszy się i użaliwszy się tak wielki szkody”, zebrali po wsi ponad 200 złotych, dogonili komisarzy w Przemyślu i wykupili od nich wyposażenie swojej świątyni<sup>14</sup>.

Poczucie odpowiedzialności za stan budynków swojego kościoła prowadziło czasem chłopów do zbyt swobodnego ich traktowania. Na przykład we wsi Rogi parafianie obstawili kościół sąsiedkami<sup>15</sup>, w Krzeszowicach natomiast za ołtarzem magazynowano słońinę<sup>16</sup>. Przypadki takie występują jednak bardzo rzadko w aktach wizytacyjnych, można zatem wnosić, że chłopci zachowywali umiar w przenoszeniu swojej działalności ekonomicznej do przestrzeni sakralnej kościoła.

Koszty życia religijnego nie ograniczały się w wypadku chłopów jedynie do ponoszenia tych ciężarów, które wynikały z faktu przynależności do wspólnoty lokalnej. Nie mniejsze znaczenie miały wydatki spersonalizowane, będące elementem indywidualnych relacji między człowiekiem a sferą *sacrum*. Religijność ludowa czasów wczesnonowożytnych przywiązywała duże znaczenie do kwestii składania darów jako sposobu komunikacji z Bogiem. Ofiara, składana w kościele, mogła mieć, zależnie od okoliczności, charakter prośbny albo dziękczynny. W każdym wypadku wierny odwoływał się do zasady wzajemności w kontaktach człowieka ze światem nadprzyrodzonym, co mogło przybierać nieraz formę wręcz handlowej transakcji.

Przekonanie, że do kościoła nie należy iść z pustymi rękami, znajdowało swój wyraz w wielkiej popularności ofiar mszalnych. Składanie darów ofiarnych było zwyczajem średniowiecznym, który w Polsce przetrwał co najmniej do rozbiorów<sup>17</sup>. Liczba datków zdecydowanie wzrastała w większe święta – zwłaszcza w Wielki Piątek. Składanie takich ofiar w naturze – co było w zwyczaju na prowincji – zakłócało powagę mszy świętej. Już Hieronim Powodowski piętnował występujące w wiejskich i małomiasteczkowych kościołach nieporządki, kiedy to „pod samy czas poświęcania ciała Pańskiego [ołtarz] bywa obciążony nie tylko kwartnikami, pieniędzami, ale też chlebami, kołaczami, jajcy, serami i wszytką jakmiarzą oborą baranków, prosiąt, kozłat, kur, gęsi i inszego bydła, co z wielkim a nieporządnym naciskaniem i tumultem znoszą, i tamże u ołtarza zostawują”<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Zob. Wiśnicz, t. 1, k. 79–85 [1639]; *Akta sądu kryminalnego kresu muzyńskiego*, nr 17 [1661].

<sup>14</sup> Czukiew, t. 2, s. 173–174 [1656]; por. W. Sama, *Dzieje diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego*, cz. 2: *Biskupi przemyscy o. ł.*, Przemyśl 1910, s. 351.

<sup>15</sup> AM Przemyśl, rkps 156, s. 666.

<sup>16</sup> Nowa Góra A, k. 17 [1737].

<sup>17</sup> W. Schenk, *Z dziejów liturgii w Polsce*, w: *Księga 1000-lecia katolicyzmu w Polsce*, Lublin 1969, cz. 1, s. 153.

<sup>18</sup> H. Powodowski, *Liturgia, abo opisanie Mszy świętej i obrzędów jej*, Kraków 1604, s. 35.

„Pastoralna” Bernarda Maciejowskiego zaleciła jednak zachowanie tego zwyczaju, przypominając o spokoju i powadze, które powinny towarzyszyć składaniu ofiar<sup>19</sup>.

Chłopi składali w darze przede wszystkim proste artykuły spożywcze – bochenki chleba, jaja, sery – czasem zaś wosk lub świece<sup>20</sup>. Światło wypalano w kościele, żywność natomiast sprzedawano, a zarobione pieniądze przeznaczano na utrzymanie kościoła. Dary mszalne nie wyczerpywały jednak chłopskiej ofiarności na cele religijne. Na wsiach małopolskich istniał zwyczaj nieregularnego fundowania drobnych przedmiotów, stanowiących wyposażenie wnętrza kościoła parafialnego, lub finansowania budowy kapliczek bądź krzyży przydrożnych<sup>21</sup>. Motywy ofiarującego nie były wyłącznie religijne. Chodziło również o podkreślenie swojej pozycji w społeczności, której trzon organizacyjny stanowiły kult i obrzędowość. W tym względzie ofiarowanie darów było skutecznym sposobem na okrycie się sławą. Nadzieje darczyńców nie były bezpodstawne. Jeszcze dzisiaj spośród rzeszy bezimiennych chłopów z państwa żywieckiego wyróżnić można Jakuba Machalika z Leśnej, Adama Gawła ze Zdziebła czy Walentego Wawaka z Międzybrodzia, którzy na początku XVIII w. ufundowali kamienne Boże Męki<sup>22</sup>.

Ofiarność chłopów małopolskich była w stanie sfinansować także poszczególne paramenty lub obiekty wystroju kościelnego. Bogatsi darowali zatem kielichy<sup>23</sup>, kapy i ornaty<sup>24</sup>, chorągwie<sup>25</sup>. Fundowali także obrazy o tematyce religijnej i różne elementy wystroju świątyni<sup>26</sup>.

Oprócz takich stosunkowo drogich i wystawnych donacji, które miały publicznie świadczyć o szczodrości darczyńcy, w inwentarzach kościołów znaleźć można dary o niewielkiej wartości materialnej, ale o dużym znaczeniu emocjonalnym. Ich przeznaczeniem nie była ostentacja – fakt ich ofiarowania odgrywał rolę osobistej, intymnej próby nawiązania komunikacji ze sferą *sacrum*. Kobiety wiejskie na przykład masowo ofiarowywały na potrzeby świątyni rozmaite drobne tekstylia, zapewne własnej roboty: fartuszki na krucyfiks, obrusy, ręczniczki. Uzupełnienie inwentarza kościoła w Świlczy w 1728 r. zawierało liczne takie pozycje: „Anna Kowalka z Świlcze dała obrus lniany z prostymi koronkami, [...] *virgo* Regina Łagoszanka dała zasłonkę kitajkową w paski na ołtarz Najśw. Panny; taż dała rańtuch sztuczkowy na obraz, [...] pracowita Anna z Rudy dała parę ręczników lnianych. Pracowita Regina Woytonka dała rańtuch jedwabiem czarnym obszty”

<sup>19</sup> *Epistola pastoralis...*, s. 57, (rozdz. [15]: *De Sacrificio Missae*).

<sup>20</sup> Zob. np. AKMK, AVCap. 25, składka trzecia, s. 79; Ulanowski, nr 7417 [1503] (s. 433).

<sup>21</sup> H. Wyczawski, *Studia nad wewnętrznymi dziejami kościelnymi...*, nr 3–4, s. 91.

<sup>22</sup> Komoniecki, s. 268 [1699]; 366 [1711], 412 [1713]. Figura wystawiona przez Walentego Wawaka istnieje do dziś, zob. W. Jura, *Żywieckie kapliczki, figury i krzyże przydrożne*, Żywiec 2000, s. 33.

<sup>23</sup> Np. Raniżów, k. 48 [1664].

<sup>24</sup> Np. AM Przemyśl, rkps 187, k. 4.

<sup>25</sup> Np. Staszkówka, k. 104<sup>v</sup> [1712]; B. Oss., rkps 11714, s. 897.

<sup>26</sup> Komoniecki, s. 511 [1718]; Staszkówka, k. 106 [1722].

itd.<sup>27</sup> Do grupy osobistych darów należała też prosta biżuteria, przede wszystkim korale, sznury paciorków<sup>28</sup>.

Tradycyjnie legatów na rzecz Kościoła dokonywano przy okazji sporządzania zapisów testamentowych. Można domyślać się, że pewien wpływ miała tu obecność księdza przy łożu umierającego. Duchowny występował nawet czasem jako świadek testamentowy lub pisarz, a więc także redaktor ostatniej woli. O tym, że umierający chłopci dokonywali zapisów na rzecz Kościoła, decydował jednak zwyczaj, w mniejszym chyba stopniu pobożność, zaś osobisty wpływ plebana dotyczył raczej tylko wysokości legatu.

Umierający chłopci zapisywali kościołowi parafialnemu zwykle konkretne sumy pieniędzy<sup>29</sup>. Legowane kwoty odpowiadały miejscu darczyńcy w wiejskiej hierarchii społecznej i jego możliwościom finansowym. Jeśli ktoś nie dysponował gotówką, dokonywał zapisu „na roli”, czyli – używając współczesnych terminów – obciążał hipotekę swojej nieruchomości. Legaty takie zwykle czyniły spadkobierców wieloletnimi dłużnikami kościoła<sup>30</sup>.

Niektórzy testatorzy wymieniali cel, na który miała być przeznaczona darowana przez nich suma. Przedmiotem fundacji mogło być zakupienie chorągwi<sup>31</sup>, restauracja ołtarza<sup>32</sup>, zamówienie obrazu u malarza<sup>33</sup>. Czasem zadawano się jedynie ogólnym zobowiązaniem do wydania legowanej sumy na ozdoby lub sprzęty kościelne, ostateczną decyzję pozostawiając plebanowi i witykom „na co potrzebniejszego uważają”<sup>34</sup>.

Legatów testamentowych na rzecz Kościoła dokonywano również dość często w naturze, przede wszystkim były to zwierzęta hodowlane, w zależności od profilu gospodarstwa. Zapisywano zatem w darze owce<sup>35</sup>, konie<sup>36</sup>, ule z pszczołami<sup>37</sup>, a przede wszystkim krowy<sup>38</sup>. Część legowanych krów stawała się trwałym majątkiem i źródłem dochodów kościoła parafialnego jako krowy kościelne<sup>39</sup>. Było to

<sup>27</sup> AM Przemyśl, rkps 160, k. 301; por. Staszkówka, k. 105 [1715], 106<sup>v</sup> [1723], 130 [1757].

<sup>28</sup> AM Przemyśl, rkps 160, k. 268<sup>v</sup>; Staszkówka, k. 130 [1757].

<sup>29</sup> Np. Rogi, k. 314<sup>v</sup> [1603]; Równe, k. 47<sup>v</sup> [1697]; Komoniecki, s. 293 [1704]; *Podhale*, nr 30 [1748].

<sup>30</sup> Np. Gać, t. 1, s. 322 [1594], 336 [1596], 348–349 [1597]; Markowa, s. 565 [1643]; Andrychów, t. 1, s. 149 [1680]; Ulanowski, nr 4928 [1690].

<sup>31</sup> *Podhale*, nr 21 [1730]; zob. też: Czermno, k. 184 [1690].

<sup>32</sup> Husów, s. 51 [1703].

<sup>33</sup> Kres muszyński, t. 2, s. 229 [1765].

<sup>34</sup> Pieskowa Skąta, s. 239 [1687]; zob. też: ASD, t. 1, s. 101 [1722].

<sup>35</sup> Np. *Państwo żywieckie*, nr 291 [1744].

<sup>36</sup> Np. Czermno, k. 153<sup>v</sup> [1641]; Krzczów, s. 30–31 [1737] – „na usługę pod księży do chorych”.

<sup>37</sup> Np. Kąkolówka, t. 1, s. 281 [1684].

<sup>38</sup> Np. Jawornik, s. 640 [1619]; Świniarsko, s. 230 [1653]; Błażowa, t. 1, s. 184 [1684]; Trześniów, t. 3, k. 87<sup>v</sup> [1771]; Albigowa, t. 2, s. 7 [1791].

<sup>39</sup> Np. AP Kraków, Księgi Grodzkie Bieckie 171, s. 1472 [1624]; Bestwina, s. 55 [1781]; Trześniów, t. 3, k. 127<sup>v</sup> [1783–1784].

stado o stałym, ściśle określonym pogłowie, rozproszone po zagrodach chłopskich. Użytkownicy krów kościelnych płacili od nich kościołowi korzystny czynsz roczny. W niektórych wsiach stanowiły one nawet 25–30% wszystkich krów hodowanych przez chłopów<sup>40</sup>.

Innym charakterystycznym zwyczajem testamentowym było oddawanie na potrzeby kościoła rańtuchów przez umierające kobiety wiejskie. Darowane rańtuchy, czyli kobiece narzuty na głowę i ramiona długości czterech łokci, używane były jako spodnie obrusy ołtarzowe. Zwyczaj przekazywania ich kościołowi na łożu śmierci kojarzono z postacią Matki Boskiej, która owinęła Chrystusa zdjętego z krzyża w chustę, której odpowiednikiem w stroju małopolskiej chłopki był właśnie rańtuch<sup>41</sup>.

Niekiedy chłopci legowali w testamentach Kościołowi swoją ziemię lub jej część<sup>42</sup>. Zapisy takie mogły wywołać konflikt z właścicielem dóbr, który nie widział powodu do powiększania beneficjum kościoła parafialnego<sup>43</sup>. Sprawy legatów gruntowych załatwiano zatem ugodowo, dogadując się ze spadkobiercami zmarłego, którzy przejmowali zapisane kościołowi pole, w zamian zobowiązując się do zapłacenia jego równowartości<sup>44</sup>. Tylko w wyjątkowych wypadkach legowane przez chłopów grunty rzeczywiście powiększały beneficjum kościelne za zgodą właściciela dóbr i władz diecezji<sup>45</sup>.

Niemniej jednak zdarzały się wypadki, kiedy chłopci zapisywali na rzecz Kościoła cały swój dobytek ruchomy i nieruchomy<sup>46</sup>. Na ogół czynili tak ci, którzy nie mieli spadkobierców w linii prostej, ale bywało, że decyzje takie podejmowano kosztem wydziedziczenia swoich najbliższych. Świadczyć to może o szczególnym przejawie wyjątkowej pobożności testatorów, którzy pragnęli przeznaczyć dorobek całego życia na cel drogi swemu sercu. Może jednak być także wynikiem nieczytelnych obecnie kombinacji, układów zależności lub nacisków. Za takim wyjaśnieniem przemawia fakt, że przy okazji dokonywania legatów na rzecz Kościoła czasem starano się załatwić swoje prywatne interesy, wyręczając się autorytetem instytucji religijnej. Na przykład testamentowych zapisów konkretnych sum „na chwałę boską” dokonywano często nie w gotówce, lecz w długach,

<sup>40</sup> J. Półciwiatek, *Wieś Markowa...*, s. 52; zob. też: idem, *Tak zwane „krowy kościelne”...*, s. 306.

<sup>41</sup> F. Kotula, *Rańtuchy. Elementy kultury ludowej w wyposażeniu kościołów*, „NP”, t. 10, 1959, s. 377–390; Staszówka, k. 131 [1766]; por. też: Kres muszyński, t. 2, s. 71, 87 [1762].

<sup>42</sup> Ulanowski, nr 4875 [1587]; Golcowa, t. 1, s. 139–141 [1621]; Brzozowa, k. 203<sup>v</sup> [1666]; por. też: Czukiew, t. 2, s. 406–408 [1676]; Tyrawa Solna – akta luźne, k. 61<sup>v</sup> [1744], 64 [1745].

<sup>43</sup> Ordynacja dla wsi miasta Poznania z 1733 r. otwarcie zakazywała nawet czynienia zapisów gruntowych na rzecz kościoła parafialnego, klasztoru lub szpitala, *Polskie ustawy wiejskie...*, s. 263; podobny zakaz wydał w 1643 r. posesor Limanowej Achacy Przyłęcki mieszkańcom tego miasteczka, Limanowa B, s. 195 [1643].

<sup>44</sup> Np. *Iwkowa*, nr 542 [1713]; *Świątniki*, k. 156<sup>v</sup>–157 [1756].

<sup>45</sup> Golcowa, t. 2, s. 461–462 [1741]; por. też: s. 263 [1696]; Ulanowski, nr 4904 [1639].

<sup>46</sup> Np. *Jadowniki A*, k. 163<sup>v</sup>–164 [1603]; Golcowa, t. 1, s. 139–141 [1621]; *Wara*, nr 384 [1622]; *Kres klimkowski*, nr 323 [1633].

zaciągniętych u darczyńcy przez innych chłopów. Przekazanie ich Kościołowi było ostatecznym i zapewne skutecznym sposobem egzekucji nieściągalnych należności. Wierzyciel i tak nie miał już zobaczyć swoich pieniędzy, a legując je na pobożne cele, przynajmniej zasługiwał się w wymiarze niematerialnym. Taka intencja wyraźnie przyświecała Jerzemu Mackowi z Wysokiej, który w swoim testamentie zapisał Kościołowi 400 zł długu, wszakże pod warunkiem, że dłużnik nie odda mu ich jeszcze za życia<sup>47</sup>. Takie kombinacje nie zawsze się udawały. W 1679 r. Zofia Prosieciacka okazała przed sądem Woli Żarczyckiej kartę wierzytelną na 100 grzywien od Stanisława Stalia i legowała te pieniądze na Kościół. Stanisław poprzysiągł jednak, że pieniądze te już odda. Ponieważ jednak legat został uczyniony, sąd nakazał Zofii wypłacić go z własnej kieszeni<sup>48</sup>.

Specjalny charakter posiadało składanie wotów. Praktyka ta już w połowie XVI w. występowała masowo w ośrodkach pielgrzymkowych w Polsce. Złożenie wotum uzupełniało akt ofiarowania się świętemu opiekunowi sanktuarium. Miało być znakiem oddania się bądź upamiętniać to oddanie<sup>49</sup>. W praktyce wiązało się z bardzo konkretnymi sytuacjami, głównie cudownymi uleczeniami, ochroną przed niebezpieczeństwem, ściśle sprecyzowanymi pożytkami, których pątnicy doznawali za przyczyną czczonej w sanktuarium postaci. Akt składania wotum można interpretować jako szczególną manifestację wymiany darów<sup>50</sup>. Wierny, który doświadczył łask, dziękując za nie, pozostawiał w świątyni dar, symbolizujący otrzymane dobro. Wota formowane były zwykle na kształt uleczonych narządów, takich jak oczy, ręce, nogi. Znaleźć można było także figurki dzieci, zwierząt gospodarczych, a także wyobrażenia, starające się opowiedzieć bardziej skomplikowane cudowne interwencje. Niektóre wota były bardzo wartościowe, gdyż wykonano je ze złota lub srebra, zwykle w formie plaketek z wrytym odpowiednim napisem lub rysunkiem. Chłopi składali jednak głównie tanie wota woskowe. Ich znaczenie polegało zatem nie na wymiernej wartości, ale na symbolicznej wymowie samego aktu złożenia wotum<sup>51</sup>. Wota woskowe dzięki swym realistycznym kształtom bezpośrednio wyrażały ścisły związek między doznaną łaską a odwzajemnieniem się wiernego. Relację tę wykorzystywano na różne inne sposoby. Na przykład zachorka z Nowego Wiśnicza do produkcji wotum w kształcie wianka spożytkowała wosk przelewany nad dzieckiem dla ochrony przed urokami, angażując w ten sposób chrześcijańskie *sacrum* do swoich guseł<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> Wysoka A, s. 265 [1777]; zob. też: Zalasowa, k. 100<sup>v</sup> [1598]; Klimkówka, k. 266<sup>v</sup> [1607]; Bzianka, k. 7<sup>v</sup> [1645].

<sup>48</sup> Wola Żarczycka, nr 134 [1679].

<sup>49</sup> J. J. Kopeć, *Polskie zwyczaje maryjne...*, s. 146.

<sup>50</sup> P. Kowalski, *Prośba do Pana Boga. Rzecz o gestach wotywnych*, Wrocław 1994, s. 136.

<sup>51</sup> J. Olędzki, *Wota woskowe i srebrne w wiejskiej obrzędowości religijnej*, „Roczniki Socjologii Wsi”, t. 8, 1968, s. 179–180.

<sup>52</sup> Wiśnicz, t. 1, k. 232<sup>v</sup> [1662].



Paradoksalnie tanie woskowe wota odgrywały większą rolę w gospodarce sanktuarium niż złote lub srebrne. Te z metali szlachetnych bowiem służyły wyłącznie jako ozdoby, zaś masowe wota woskowe przetwarzane były na świece na potrzeby świątyni. Wśród wotów, składanych przez chłopów, można było znaleźć jednak także trwałe wota srebrne. Pozwolić sobie na nie mogły gromady wiejskie, kiedy całą społecznością występowały jako pątnik<sup>53</sup>. W sanktuarium starowiejskim podczas zarazy bydłowej w 1752 r. pielgrzymki z różnych okolicznych wsi składały identyczne srebrne wota, ukazujące wizerunek Matki Boskiej, adorowany przez klęczących ludzi i bydło. Był to zapewne jakiś produkt, wykonywany seryjnie przez tego samego rzemieślnika. Osiem lat później w podobnych okolicznościach gromada wsi Blizne złożyła srebrne wotum w kształcie serca<sup>54</sup>. Czasem także pojedynczy chłopci fundowali wota ze szlachetnych kruszców. W kościele w Husowie, który jako sanktuarium pełnił zupełnie marginalną rolę, wizytator w 1744 r. natrafił na „votum z brzegami marszczonemi i osobą klęczącą jedną, sprawione to jest przez Matyasza Bestka” oraz „vota *alias* dwie nogi srebrne”, też zapewne podarowane przez okolicznych włościan<sup>55</sup>.

## 2. Powinności na rzecz Kościoła i ofiary *iura stolae*

Wydatki chłopów na cele religijne zwykle nie były jednak dobrowolne. Kościół parafialny nie utrzymałby się z dobroczynności wiernych. Źródłem dochodów księdza, oprócz gospodarstwa plebańskiego, było meszne lub dziesięcina oraz zwyczajowe opłaty z okazji sprawowania posług religijnych. Kwestia roli mesznego i dziesięcin dla ekonomii wsi stała się już przedmiotem licznych studiów<sup>56</sup>, należy zwrócić tylko uwagę na problem relacji między przymusowymi świadczeniami na rzecz Kościoła a religijnością chłopów. Kościół starał się nadać uiszczaniu tych danin nadnaturalną sankcję. Ochocze i terminowe płacenie dziesięcin lub mesznego było jedną z głównych cech wzorca idealnego rolnika, który propagowano z ambony. Nieposłuszni mogli się natomiast spodziewać kar boskich, takich jak głód i niedostatek<sup>57</sup>. W 1703 r. pewien chłop zmarł w ekskomunie za

<sup>53</sup> Por. J. Olędzki, *Wota srebrne*, „Polska Sztuka Ludowa”, t. 21, 1967, nr 2, s. 73; A. Jaśkiewicz, *Złotnictwo wotywnie regionu częstochowsko-wieluńskiego. Studium z zakresu sztuki prowincjonalnej i ludowej XVII–XIX wieku*, „Rocznik Muzeum Okręgowego w Częstochowie. Sztuka”, t. 1, 1982, s. 17.

<sup>54</sup> W. Mrowiński, *Cudowny obraz...*, s. 88.

<sup>55</sup> AM Przemyśl, rkps 167, k. 85°.

<sup>56</sup> Dla omawianego terenu problem ten przedstawiają np.: E. Trzyna, *Położenie ludności wiejskiej w królewskich województwach krakowskiego w XVII wieku*, Wrocław 1963, s. 279–281; J. Pótcwiartek, *Położenie ludności wiejskiej starostwa leżajskiego w XVI–XVIII w.*, Warszawa–Kraków 1972, s. 119–123; idem, *Z badań nad rolą gospodarczo-społeczną plebanii...*, s. 93–117.

<sup>57</sup> J. Zwiazek, *Życie religijne...*, s. 208–209. Do ściągania powinności próbowano nawet zatrudnić

nieoddanie dziesięciny plebanowi z Tenczynka. Pochowano go na polu, nie zabiegając o zwolnienie z klątwy, za co pleban zapowiedział ziomkom zmarłego karę boską. I rzeczywiście, wkrótce rodzinną wieś wyklętego nawiedził ciąg katastrof: pożary i grad. Pognębeni chłopci zwrócili się do plebana o absolucję zarówno dla nich, jak i dla zmarłego<sup>58</sup>.

Wydaje się jednak, że w chłopskiej mentalności oddawanie mesznego lub dziesięciny zostało obwarowane nadnaturalnymi sankcjami jedynie w niewielkim stopniu. Fakt ten jest o tyle szczególny, że chłopci na ogół dość przesądnie podchodzili do kwestii finansowych związanych z Kościołem. W wypadku legatów testamentowych, donacji czy nawet krów kościelnych strach przed gniewem bożym powstrzymywał przed malwersacjami, oszustwami i nadużyciami dóbr kościelnych. Oczywiście nie zawsze skutecznie, ale popełnianiu wszelkich nieuczciwości tego typu towarzyszył lęk przed nadprzyrodzoną interwencją. W wypadku mesznego lub dziesięciny takie obawy były właściwie niewidoczne. Chłopci wyklócali się twardo o każdy kłós lub grosz, eskalując konflikty do granic możliwości.

Tymczasem duchowni w zatargach o powinności uciekali się skwapliwie do środków nacisku o charakterze religijnym. Powszechne było odmawianie spowiedzi chłopom, niewywiązującym się z danin<sup>59</sup>. Wspomniany wcześniej proboszcz Iwkowej Szaniawski „od lat trzech Matyasza Kaczmarczyka spowiedzi słuchać nie chciał, i nie chce, a to za to, że mu meszne w ziarnie przywiózł, tego ks. pleban przyjąć nie chciał, ale sobie za to meszne pieniędzmi płacić kazał”<sup>60</sup>. Niedopuszczenie do spowiedzi, a w związku z tym komunii wielkanocnej, było dla chłopów bardzo dotkliwe, ale w wypadku zatargów o meszne ztracał się religijny sens tej kary – chłopci widzieli w niej przede wszystkim wyraz osobistej niechęci plebana. Kiedy do księdza Szaniawskiego przyszedł przed Wielkanocą niejaki Piekarczyk „i umawiał się z ks. plebanem, że się nie mogą doczekać spowiedzi, ks. Szaniawski mówił mu, że upłać cokolwiek choćby przez połowę coś mi winien, on odpowiedział mu, że jeszcze nie uciekam ze wsi, i z tym z plebanii poszedł”<sup>61</sup>.

Gdy nie skutkowałą odmowa wysłuchania spowiedzi, plebani uciekali się do rzucenia klątwy kościelnej na poszczególnych chłopów lub nawet na całą gromadę. Taki sposób egzekwowania należności był chyba dość rozpowszechniony, jak świadczy autoreklama klechy Gregoriusa na *Synodzie klechów podgórskich*:

---

św. Piotra jako tzw. Palikopę, W. Baranowski, *Relikty wierzeń w św. Piotra Palikopę – egzekutora dziesięcin*, „KH”, t. 79, 1969, nr 4, s. 897–902.

<sup>58</sup> J. Kracik, *Duszpasterstwo parafialne...*, s. 211.

<sup>59</sup> Zob. np. S. Litak, *Ze studiów nad religijnością niższych warstw społecznych...*, s. 172; E. Wojtusiak, *Saskie czasy w karpackiej posiadłości Małachowskich. Pleban, dwór i poddani*, „NP”, t. 60, 1983, s. 213.

<sup>60</sup> PAN Kraków, rkps 7121, k. 9.

<sup>61</sup> *Ibidem*, k. 72ʳ.

Owa widzę, żebym był nie głupi plebanus.  
 Meszne umiem odebrać, dziesięcinę wytknąć,  
 Chłopa zakląć, kijem stłuc, z kościoła go wypchnąć<sup>62</sup>.

Zatarg o meszne doprowadził w 1690 r. do rzucenia klątwy na gromadę Gać, a dwanaście lat później – na pobliskie Nizatyce (tu w ostatniej chwili przed publikacją doszło do ugody). Z tego samego powodu w Woli Żarczyckiej wyklęto w 1712 r. kilkunastu chłopów, a rok później także całą ławę wiejską<sup>63</sup>. Tamtejszy pleban w owym czasie wyklinał również chłopów z innych wsi, należących do parafii, a nawet całą gromadę Jeżowe. Znany jest dość oryginalny tekst tej klątwy. Mieszkańcy Jeżowego, którzy nie oddali mesznego, mogli usłyszeć z amfony m.in. takie życzenia: „zakochali się w przekłętwie, niechże przyjdzie na nich; nie chcieli błogosławieństwa, niechże oddalone będzie od nich. Mieszkanie ich niech się stanie puste. Synowie ich niech będą sierotami, a żony ich wdowami. Niech się tułający przenoszą synowie ich, a niech żebrzą i niech będą wyrzuceni z mieszkania swego. Niech szpera lichwiarz wszystkie majątności ich, a niech rozchwycą obcy prace ich. Niech mają nad sobą nieprzyjaciela. Kiedy będą sądzeni, niech będą potępieni, a modlitwa ich niech będzie grzechem. Niech będą skrócone dni ich, a dobro ich niech będzie komu innemu dane. Niechaj nie mają pomocnika, a niech nie będzie, ktoby się zlitował nad sierotami ich”<sup>64</sup>.

Wyłączenie ze wspólnoty wiernych było dla chłopów wielkim nieszczęściem. Towarzyszący ekskomunice sugestywny spektakl w kościele (bicie w dzwony, symboliczne stracenie na posadzkę zgaszonej świecy) mógł przerazić negatywnego bohatera ceremonii i jego ewentualnych naśladowców. Jednak pomimo niezwyklej surowości kary, jaka mogła spaść na chłopów za niewywiązywanie się z powinności na rzecz Kościoła, nie powstrzymywała ona nieposłusznych. Co więcej, zarówno ci, którzy ciągnęli zatargi o meszne, jak i już wyklęci, nie okazywali strachu przed obiecywaną im boską interwencją. W *Rozmowach polskich łacińskim językiem przeplatanych* Wita Korczewskiego pan radzi plebanowi w wypadku niepłacenia powinności przez chłopów:

Będzielić co dłużeń kmieć  
 Do mnie się w tej rzeczy uciec.  
 Nie do pozwu, ni do klątwy,  
 Bo to na kmiecia strach wąty;  
 Rychlejci się kłody lęknie,  
 Gdy go w niej posadzą pięknie<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> *Synod klechów podgórskich...*, s. 163.

<sup>63</sup> J. Półtwiartek, *Z badań nad rolą gospodarczo-społeczną plebanii...*, s. 105–109.

<sup>64</sup> M. Podgórski, *Wola Żarczycka...*, s. 77–79 [1712].

<sup>65</sup> W. Korczewski, *Rozmowy polskie łacińskim językiem przeplatane*, wyd. J. Karłowicz, BPP, nr 2, Kraków 1889, s. 82.

Trudno powiedzieć, czemu tak się działo. Być może zbyt częste uciekanie się plebanów do ekskomuniki doprowadziło do dewaluacji tej kary. Być może wysokość sumy, o jaką toczył się konflikt, łagodziła lęki religijne. Być może był to wyraz przekonania, że boska sprawiedliwość niekoniecznie jest zbieżna z plebańską i ekskomunika rzucona bezpodstawnie nie posiada nadprzyrodzonej sankcji.

Oprócz danin wiejscy parafianie uiszczali również inne przymusowe opłaty na rzecz Kościoła bezpośrednio związane z jego działalnością. Udział w regularnym życiu parafialnym wymagał na przykład składania duchownemu ofiar z okazji sprawowania posług religijnych. W Kościele czasów wczesnonowożytnych ofiary te miały charakter zapłaty i nieprzerwanie wywoływały konflikty. Należy nadmienić, że wedle obliczeń Dariusza Głównki, dokonanych dla diecezji płockiej (za lata 1775–1781), były one drugim (po dziesięcinach) zasadniczym źródłem dochodów plebańskich w Polsce. W bogatszych parafiach stanowiły one do 15% dochodu, ale w mniej zamożnych aż 20–40%<sup>66</sup>.

Teoretycznie obowiązywała zasada, że duchowni powinni pełnić posługi religijne na rzecz wiernych bezpłatnie jako że obowiązkiem ich jest „darmo szafować tym, co darmo otrzymali”. Na takim stanowisku stały uchwały wszystkich synodów diecezjalnych w przedrozbiorowej Polsce. Dopuszczano natomiast przyjmowanie przez duchownych dobrowolnych datków od wiernych. Zwyczaj ten uznawano za chwalebny i godny podtrzymywania, nawet za pomocą kar kościelnych wobec uchylających się parafian<sup>67</sup>. W praktyce wysokość ofiary za posługi religijne zależała od lokalnych obyczajów i osobistych negocjacji z kapłanem, dopóki w XVIII w. nie upowszechniły się wydawane przez władze diecezjalne taksy ofiar *iura stolae*. Wszystko to powodowało, że różnicę między ofiarą a opłatą za posługi religijne dostrzec potrafili tylko kanoniści.

Ofiary *iura stolae* pobierane były od udzielania sakramentów i błogosławieństw oraz od obrzędów pogrzebowych. Na przykład przy spowiedzi wielkanocnej datek wynosił na ogół 1 grosz i jedynie próby wyłudzenia większej sumy były piętnowane przez władze kościelne, podobnie jak nadmierna ostentacja w pobieraniu tej sumy od spowiadających się<sup>68</sup>. Wierni zasadniczo akceptowali obowiązek odpłacenia się spowiednikowi – czy to pieniędzmi, czy to podarunkami rzeczowymi. Zwyczaj ten funkcjonował na granicy poprawności, z tendencją do przekształcania się w niemal kupiecki akt odpuszczenia grzechów w zamian za dary. We fraszce Adama Władysławiusza pewien pleban, „spowiadając” na brzegu Wisły swych parafian, odciętych przez przybór wód na drugim brzegu, pytał ich:

<sup>66</sup> D. Głównka, *Gospodarka w dobrach plebańskich na Mazowszu XVI–XVIII wieku*, Warszawa 1991, s. 78.

<sup>67</sup> H. Karbownik, *Ofiary iura stolae na ziemiach polskich w latach 1285–1918*, Lublin 1995, s. 37, 87.

<sup>68</sup> Z. Zalewski, *Komunia święta wiernych w okresie reformy trydenckiej*, w: *Studia liturgiczne*, t. 5, Lublin 1988, s. 135.

Co za grzechy macie?  
 Takie jako i tak rok, jeśli pamiętacie.  
 Pokutujcież jak tak rok. Idźcie do dom zgoła, [...]  
 Jednak jajec, kołaczy, przynieście w pogodę –  
 I tak ci ich on pleban rozgrzeszył przez wodę<sup>69</sup>.

Zwyczaj składania duchownemu darów z okazji spowiedzi wielkanocnej wydawał się jednak podejrzany hierarchii kościelnej i w niektórych diecezjach polskich został zakazany. Przyczyniał się on bowiem do szerzenia wśród wiernych błędnego przekonania, że uzyskanie rozgrzeszenia jest uzależnione od złożonej ofiary<sup>70</sup>. Stała opłata pieniężna była pod tym względem bezpieczniejsza, a duchowni nie napotykali większych problemów z jej ściąganiem, pod warunkiem, że nie przekraczali granicy przyzwoitości. Znienawidzony przez gromadę pleban wielkoporębski „na Wielkanoc kartki dać nie chce bez grosza; jak to ludzie ubodzy to dla grosza, że go nie ma, a dać każe koniecznie ks. pleban, toby się i wyrzek[ł] i spowiedzi, jakoż się i nie spowiadają drudzy z tej racji”<sup>71</sup>. Ideałem, do którego dążyli reformatorscy hierarchowie, było oczyszczenie sakramentu pokuty z wszelkich oznak interesowności. Ewentualne datki wiernych powinny być naprawdę ofiarami, a nie opłatami i nie tylko nie miały upoważniać do automatycznego rozgrzeszenia, ale nawet do przystąpienia do konfesjonatu poza kolejnością<sup>72</sup>.

Czasem duchowni żądali osobnej opłaty za udzielenie komunii. Najjaskrawsze przejawy takiego nadużycia ukazuje uchwała synodu łuckiego z 1607 r., zakazująca praktyki stawiania na stopniach ołtarza (lub w innych miejscach) miseczek do zbierania pieniędzy od komunikujących się<sup>73</sup>. Oczywiście próbowano pobierać przymusowe ofiary również od sakramentów chrztu, małżeństwa i namaszczenia, od zapowiedzi i błogosławieństw<sup>74</sup>. Szczególną chciwością mieli się jakoby odznaczać duchowni przy sprawowaniu obrzędów pogrzebowych. Uchwały synodalne wszystkich diecezji polskich co pewien czas przypominały duchownym o zakazie pobierania opłat za sakramenty i obowiązku zadowolenia się zwyczajową ofiarą składaną *post factum*. Szczególną uwagę poświęcano także ofiarom i datkom pogrzebowym, zakazując targów o nie i podkreślając, że ludzie ubogich należy chować w ogóle za darmo<sup>75</sup>. Synody łuckie z 1641 i 1726 r. w chciwości

<sup>69</sup> *Polska fraszka mieszczańska. Minucje sowiżrzańskie*, wyd. K. Badecki, BPP, nr 88, Kraków 1948, s. 101–102.

<sup>70</sup> H. Karbownik, *Ofiary iura stolae...*, s. 42.

<sup>71</sup> B. Oss., rkps 11714, s. 899, 904.

<sup>72</sup> J. Ataman, *W. H. Sierakowski...*, s. 128.

<sup>73</sup> *Synodus dioecisana Luceorensis celebrata a. D. MDCVII*, Zamoscii 1607, k. C2<sup>v</sup>.

<sup>74</sup> H. Karbownik, *Ofiary iura stolae...*, s. 39–44.

<sup>75</sup> Np. *Reformationes generales...*, s. 124–125; J. Sawicki, *Synody diecezji chełmskiej...*, s. 169; por. też: AM Przemysł, rkps 160, k. 319<sup>v</sup>, 321, 371 i in.

plebanów dostrzegły powód, dla którego ubodzy wierni grzebali swoich zmarłych po lasach i polach<sup>76</sup>. Synod diecezji płockiej z 1643 r. potępił tych duchownych, którzy, nie otrzymawszy pieniędzy, odwlekali pogrzeb, tłumacząc się okolicznościami zewnętrznymi, oraz tych, którzy otrzymawszy mniej niż żądali, zachowywali się gorsząco i zgryźliwie podczas ceremonii<sup>77</sup>. Można przypuszczać, że podobnie wymuszali opłaty pogrzebowe plebani w diecezjach krakowskiej i przemyskiej<sup>78</sup>.

Sposobem na rozwiązanie problemu ofiar *iura stolae* miały być taksy opłat za posługi religijne. Od końca XVII w. publikowano je w większości diecezji polskich. Ich celem było ograniczenie nadużyć kleru parafialnego, lecz wydanie ich oznaczało praktyczną rezygnację z oficjalnie głoszonej dobrowolności ofiar. W diecezji krakowskiej taksa taka została ogłoszona drukiem w 1737 r. przez bp. Jana Aleksandra Lipskiego i wznawiana w latach 1740, 1747 i 1779<sup>79</sup>. Opierała się ona jednak na wcześniejszej taksie z 1721 r., wydanej przez bp. Konstantego Szaniawskiego, a rozpowszechnianej w rękopisie<sup>80</sup>.

„Ordynacja względem akcydensów kościelnych” z 1737 r. spotkała się z dużym zainteresowaniem wiernych. Tekst ten można znaleźć wklejony lub przepisany nawet w kilku wiejskich księgach sądowych<sup>81</sup>. Taksa ta szczegółowo regulowała kwestię opłat od zapowiedzi, ślubów i pogrzebów. Chrzt, wywód i inne błogosławieństwa miały być natomiast udzielane za darmo, choć duchowny mógł przyjąć dobrowolny datek. Dla ludzi ubogich także ślub i pogrzeb miały odbywać się bezpłatnie. Charakterystyczny jest fakt, że najwięcej uwagi „Ordynacja” poświęcała kwestii pogrzebów. Szczegółowo wyceniano w niej wszystkie elementy uroczystości funeralnych i dodatkowo jeszcze przestrzegano duchownych, by „w jednaniu pogrzebów chciwości się chronili, owszem wewnętrznosci miłosierdzia pasterskiego pokazywali”<sup>82</sup>.

<sup>76</sup> *Constitutiones synodi dioecesis Luceoriensis ab [...] D. Andrea Gembicki [...] a. D. 1641 [...] Luceoriae [...] celebratae*, Cracoviae 1641, k. D3<sup>v</sup>-D4; *Constitutiones synodales dioecesis Luceoriensis et Brestensis [...] ab [...] Stephano Boguslao Rupniewski [...] celebratae et promulgatae anno [...] 1726*, Varsaviae [1726], k. L2.

<sup>77</sup> H. Karbownik, *Sprawa pobierania ofiar za posługi religijne przez duchownych w diecezji płockiej w czasach przedrozbiorowych*, „Studia Płockie”, t. 15, 1987, s. 250.

<sup>78</sup> Por. np. W. Kowalski, *Uposażenie parafii archidiaconatu sandomierskiego w XV-XVIII wieku*, Kielce 1998, s. 61-62.

<sup>79</sup> H. Karbownik, *Ofiary iura stolae...*, s. 88.

<sup>80</sup> Jak podaje *Dziejopis Żywiecki* 9 III 1721 r. „z zamku żywieckiego po sołtysach do wsiów kartki rozestano z informatią płacenia księdzom plebanom od pogrzebów i inszych akcydensów, żeby wedle niej płacono”, Komoniecki, s. 530 [1721]; tamże znajduje się pełen tekst owej „Moderacji akcydensów” bpa Szaniawskiego, którego wydaje się nie znać H. Karbownik, zob. idem, *Ofiary iura stolae...*, s. 88.

<sup>81</sup> Np. w księdze wsi Skotniki, Ulanowski, nr 7472 [1737]; także Olszówka, k. 63-64 [1737]; Lipnica Góma, t. 1, s. 139-141 [1737]; zob. też: Tylicz A, s. 600-603 [1757].

<sup>82</sup> Ulanowski, nr 7472 [1737].

Wydanie taksy niewiele chyba zmieniło w stosunkach parafialnych. W diecezji krakowskiej nadużycia w tym względzie były chyba równie częste, jak w diecezji przemyskiej, gdzie aż do rozbiorów nie powstała żadna taksa opłat za usługi religijne. Główną rolę bowiem odgrywała osobowość plebana i jego relacje z parafianami. Trudno nawet ustalić, co właściwie wierni uważali za nadużycie. Mogło bowiem chodzić zarówno o pobieranie opłat przewyższających takse diecezjalną, jak i o lekceważenie zwyczajowej wysokości datków lub możliwości finansowych ofiarodawcy.

Wiele wskazuje, że przymusowe ofiary z okazji sprawowania posług religijnych stanowiły znaczną pozycję w chłopskim budżecie – wśród nich przede wszystkim wydatki pogrzebowe, które potrafiły niemal zrujnować gospodarczo spadkobierców zmarłego. Jeśli natrafiło się na plebana bezlitośnie egzekwującego opłaty, to można było wraz ze stratą bliskiego postradać niemal cały majątek. Pleban wielkopoleński Stanisław Podgórski w połowie XVIII w. „od pogrzebów bez miłosierdzia drze ludzi, żeby ten wołał umrzeć, co płaci pogrzeb, a chociaż nie ma skąd [wziąć], albo długi, za to imć ks. pleban i ostatnią krowę każe przyprowadzić nie zważając na wychowanie dzieci i inszej mizerii”<sup>83</sup>. Ksiądz Szaniawski z Iwkowej nie zadowolął się ruchomościami: „gdy kto nie ma czym zapłacić, bydło zabiera, i gdy bydła nie ma, to budynki po zmarłych pozostałe na grunt plebański przenosić każe”<sup>84</sup>.

Jednak nawet w tych parafiach, gdzie relacje plebana z wiernymi były poprawne, konieczność opłacenia wydatków pogrzebowych była dla rodziny zmarłego dotkliwym ciosem ekonomicznym. Chłopi na ogół nie dysponowali wystarczającą ilością gotówki na pokrycie tych kosztów. Oddawali zatem krowy, bydło robocze lub konie, co długoterminowo utrudniało powrót do uprzedniej sytuacji ekonomicznej gospodarstwa. Inni odsprzedawali część roli uprawnej lub zaciągali długi<sup>85</sup>. Zbieranie pieniędzy na opłaty odbywało się w upokarzających warunkach, gdyż plebani zwykle nie chcieli chować zmarłych, zanim nie otrzymali umówionej sumy<sup>86</sup>. Bronili się oni w ten sposób przed nieściągalnymi należnościami, lecz dla chłopów odwlekanie pogrzebu (niekiedy nawet parodniowe) oznaczało spotęgowanie osobistego dramatu i lęków o los duszy zmarłego, która przebywać miała w stanie osobliwego zawieszenia aż do czasu spoczęcia ciała w poświęconej ziemi.

Umierający obawiali się czasem, czy cały ich dobytek starczy na opłacenie księdza i obrzędów funeralnych. Niektórzy liczyli na dobroczynność gromady<sup>87</sup>, inni próbowali odwołać się do plebańskiego miłosierdzia, tak jak Józef Sysło z Lipnicy Górnej w swoim testamencie: „na pogrzeb jmcı ks. plebanowi upraszam z wielką moją uniżonością, ażeby dzieci moich nie turbować na to [...] tylko

<sup>83</sup> B. Oss., rkps 11714, s. 899; por. też: Krasna, s. 207 [1775].

<sup>84</sup> PAN Kraków, rkps 7121, k. 8<sup>r</sup>.

<sup>85</sup> Np. *Iwkowa*, nr 587 [1726]; *Nowa Wieś*, t. 8, s. 71 [1731]; *Andrychów*, t. 2, s. 72 [1758]; *Hłomcza*, t. 1, k. 115<sup>v</sup> [1775].

<sup>86</sup> *Iwkowa*, nr 587 [1726]; por. też: *Tyrawa Solna – akta luźne*, k. 64 [1745].

<sup>87</sup> *Limanowa A*, s. 93 [1621].

według przepomożenia ubóstwa mojego, aby jmci ks. plebanowi zadosyć uczynić, ale o miłosierdzie jmci sam upraszam, bo już rok jak sietnieję i wszystko się wniwecz obracało”<sup>88</sup>. Przynajmniej część wiejskich plebanów chyba z zasady nikogo nie chowała za darmo. W Zawadzie w 1779 r. niejaka Katarzyna Kuzerka, nie posiadając nikogo bliskiego, „pod płótem Koniarczynym umierać musiała i w żyto była wrzucona”, gdyż pleban zechciał ją pochować dopiero wtedy, gdy ktoś z gromady zobowiązał się opłacić ceremonię<sup>89</sup>. W podobnej sytuacji w Hłomczy pogrzeb dziecka-sieroty ofiarował się w końcu sfinansować Żyd szynkarz<sup>90</sup>. Trudno sobie zatem wyobrazić kto, według tych duchownych, był wystarczająco ubogi, by zgodnie z biskupimi zarządzeniami pochować go za darmo.

### 3. Zwyczajowe wydatki związane z obrzędami religijnymi

Bezlitosne egzekwowanie przez plebanów ofiar *iura stolae* od wiejskich parafian było jednak tylko jedną stroną medalu. Wysokość wydatków na obrzędy religijne wcale nie musiała być narzucana przez duchownych. Chłopi sami dążyli do nadania odpowiedniej oprawy indywidualnym ceremoniom religijnym, takim jak chrzest, ślub czy pogrzeb, i zwykle nie żalowali na ten cel pieniędzy, oczywiście w ramach swoich możliwości finansowych. Struktura tych ekspensów była jednak nieco inna, niż pragnęliby tego duchowni – większą rolę odgrywały wydatki prestiżowe i ludyczne kosztem ofiarności na rzecz Kościoła.

Stosunkowo najwięcej wiadomo na temat sum, wydawanych na pogrzeby, gdyż umierający chłopi zamieszczali w testamentach szczegółowe dyspozycje na ten temat. Wyraźnie widoczne jest pragnienie testatorów, aby ich pochówkowi zapewniono odpowiednio dostatnią oprawę. W ogólnych zaleceniach dla spadkobierców zobowiązywano ich do zorganizowania pogrzebu „jak najprzystojniejszego” lub „pięknego”<sup>91</sup> czy choćby „na jaki będzie stać”<sup>92</sup>. Stosunkowa wystawność obrzędów i wysokość legatów przekazanych Kościołowi miała odzwierciedlać miejsce nieboszczyka w wiejskiej hierarchii. Jednakże wyprawienie należytego i dostatniego pogrzebu nie służyło jedynie podkreśleniu społecznej roli zmarłego. Dopełnienie odpowiednich obrzędów funeralnych zapewnić miało nieboszczykowi dostęp do życia wiecznego, zaś od liczby mszy, modlitw i jałmużny zależało skrócenie jego pobytu w czyśćcu. Wysokość sum, przeznaczonych przez umierającego na obrzędy okołopogrzebowe, mogła mieć zatem bezpośredni wpływ na jego życie pozagrobowe.

<sup>88</sup> Lipnica Górna, t. 1, s. 137 [1734].

<sup>89</sup> Zawada [t. 2], nr 214 [1779].

<sup>90</sup> Hłomcza, t. 1, k. 127 [1778?].

<sup>91</sup> Jaworsko, s. 300 [1695]; Andrychów, t. 1, s. 330 [1710]; Lipnica Górna, t. 1, s. 399 [1774].

<sup>92</sup> Bielcza, k. 208 [1707]; Łobzów, nienumerowany dokument datowany 27 VI 1719; Terliczka, s. 23 [1757].



Dlatego też w niemal każdym chłopskim testamencie wyszczególnione są kwoty, przeznaczone na odprawienie mszy za duszę testatora<sup>93</sup>. Niektórzy nie ograniczali się tylko do swojego kościoła parafialnego, zamawiając msze także w świątyniach w pobliskim miasteczku lub w lokalnych centrach pielgrzymkowych<sup>94</sup>. Bogatsi chłopci dokonywali drobnych fundacji na rzecz kościoła parafialnego w zamian za „wieczyste” wymienianie podczas mszy i zalecanie ich dusz modlitwom wiernych. Przedmiotem takich fundacji mógł być remont budynku kościoła lub szkoły<sup>95</sup>, restauracja ołtarza<sup>96</sup>, ustanowienie krowy kościelnej<sup>97</sup> czy po prostu legacja większej sumy z przeznaczeniem ulokowania jej tak, by przynosiła stały procent<sup>98</sup>. Dążenie do zapewnienia swej duszy ratunku po śmierci powodowało czasem, że sumy zapisane testamentalnie przez umierających chłopów z przeznaczeniem na msze święte bądź fundacje przekraczały wartość ich majątku i możliwości finansowe spadkobierców<sup>99</sup>.

W wypadku ekspensów pogrzebowych na ogół trudno odróżnić, które wydatki powodowane były potrzebami religijnymi, a które służyły okazaniu prestiżu. Sumy, wydane na odprawienie mszy świętych, miały raczej uzasadnienie dewocyjne. Do wydatków prestiżowych można z pewnością zaliczyć zdobioną bieliznę dla nieboszczyka<sup>100</sup>, przybranie katafalku<sup>101</sup>, świece i ozdoby do kościoła<sup>102</sup>. Chęć podkreślenia swej pozycji społecznej kierowała zapewne także osobami, które były w stanie zapłacić wysoką sumę za miejsce pochówku w kościele – parokrotnie wyższą niż za miejsce na cmentarzu<sup>103</sup>. W tym wypadku pewną rolę odgrywać

<sup>93</sup> Np. Pieskowa Skała, s. 239 [1687]; Równe, k. 47<sup>v</sup> [1697]; Krzeczów, s. 30–31 [1737]; Albigowa, t. 1, s. 168 [1757], 221 [1762]; Bestwina, s. 25 [1777].

<sup>94</sup> Np. *Krzyżowniki i Proszów*, s. 41–42 [1573]; Andrychów, t. 1, 165 [1683]; Albigowa, t. 1, s. 31 [1685]; Błażowa, t. 2, s. 5 [1745]; Czarna, s. 483 [1774].

<sup>95</sup> Gać, t. 1, s. 322 [1594]; Staszkówka, k. 8–9 (od końca) [1703]; por. też: Hłomcza, t. 2, k. 15<sup>v</sup> [1799].

<sup>96</sup> Husów, s. 51 [1703]; por. też: Kres muszyński, t. 2, s. 229 [1765].

<sup>97</sup> Jawornik, s. 711–712 [1779]; Bestwina, s. 55 [1781]; Trześniów, t. 3, k. 127<sup>v</sup> [1783–1784].

<sup>98</sup> Komoniecki, s. 293 [1704].

<sup>99</sup> Np. Gać, t. 1, s. 322 [1594]; Czeremno, k. 184 [1690]; Stara Wieś Górna, s. 24 [1801]; por. też sprostowanie na ten temat synodu poznańskiego z 1738 r.: *Synodus dioecesis Posnaniensis sub [...] Stanislao de Bezdán Hosio, episcopo Posnaniensi [...] Posnaniae in ecclesia cathedrali [...] a. D. 1738*, b. m. [1738], s. 201.

<sup>100</sup> Andrychów, t. 2, s. 264 [1792].

<sup>101</sup> Zob. ASD, t. 9, k. 267<sup>v</sup> [1761].

<sup>102</sup> Andrychów, t. 1, s. 249 [1695], t. 2, s. 264 [1792]; Ulanowski, nr 3831 [1754].

<sup>103</sup> Prawo do miejsca pogrzebowego w kościele mieli kolatorowie, dziedzic dóbr i jego rodzina, ale także wityrkowie kościelni zmarli na swoim stanowisku oraz znaczniejsi dobroczyńcy kościoła. Pogrzeb w kościele osiągalny był zatem jedynie dla przedstawicieli wiejskiej elity i to raczej tylko w tych parafiach, w których nie było zbyt dużej konkurencji ze strony szlachty lub mieszczan, niemniej jednak nie były to wypadki wyjątkowe, zob. np. Jadowniki A, k. 79 [1588]; Jadowniki B, s. 445 [1656], 497 [1664], 662 [1656]; Brzozowa, k. 109<sup>v</sup> [1616], 126<sup>v</sup> [1622]; *Klucz łącki*, nr 480 [1629]; Klucz uszewski, k. 53 [1667]; Krzeczów, s. 17 [1751]. Z drugiej strony, miejsce pochówku w kościele dostępne było także dla ubogich pensjonariuszy szpitala parafialnego, a to ze względu na ich rolę

mogło również pragnienie spoczęcia jak najbliżej *sacrum*. Podobnie na cmentarzu istniały „lepsze” miejsca w uzależnieniu od bliskości obiektów sakralnych, np. „pod dzwonnica na wprost wielkich drzwi” kościoła parafialnego<sup>104</sup>.

Niełatwo jest natomiast stwierdzić, co powodowało umierającymi, którzy życzyli sobie, by w ich uroczystościach pogrzebowych brało udział kilku duchownych. Z jednej strony, podnosiło to rangę i widowiskowość ceremonii, z drugiej zaś, mogło mieć znaczenie religijne jako swego rodzaju multiplikacja modlitw i obrzędów<sup>105</sup>. Podobnie dwojake intencje zapewne przyświecały tym umierającym, którzy zlecali organizowanie wystawnych styp i obiadów dziadowskich.

Urządzenie obfitej uczyty pogrzebowej miało dopomóc w rozstaniu się duszy zmarłego ze światem doczesnym, a jednocześnie służyło okazaniu jego osobistego znaczenia za życia. Sfinansowanie stypy w sprawie odpowiedniej dla pozycji społecznej nieboszczyka stanowiło znaczną pozycję w budżecie pogrzebu. Wywoływało to sprzeczny duchowieństwu, które starało się, by pieniądze wydawane przez wiernych na ucztę z nieodłączną pijatyką przeznaczyć na cele kościoła lub szpitala. Zalecenia w tym duchu zawierała „Pastoralna” bp. Bernarda Maciejowskiego, kierując je do ogółu wiernych, nie tylko prostych parafian<sup>106</sup>. Sto osiemdziesiąt lat później instrukcja wizytacyjna biskupa krakowskiego Kajetana Sołtyka z 1781 r. polecała już tylko u ludu zwalczać zwyczaj wyprawiania styp, „na których się pospolicie włóczęgi tuczą, i upijają”. Plebani mieli nakłaniać parafian, aby, zamiast wykosztowywać się na przyjęcia pogrzebowe, „oddawali te surowe porcje w leguminach swemu farnemu szpitalowi”<sup>107</sup>. Już wcześniej uchwały synodu poznańskiego z 1738 r. potępiały stypy, organizowane przez prosty lud, ze względu na towarzyszące im pijaństwo i rozrzutność, prowadzącą do ubóstwa<sup>108</sup>.

Mniejsze kontrowersje wywoływał około pogrzebowy zwyczaj wydawania obiadu dla ubogich pensjonariuszy szpitala parafialnego. Chłopi widzieli w nim okazję, by w sposób zindywidualizowany okazać swoją szczodrość. Podstawowe znaczenie takiego przyjęcia zasadzało się jednak na roli dziadów jako łączników ze światem nadprzyrodzonym w obrzędach związanych z kultem zmarłych. W chrześcijańskiej optyce obiad sprawiony ubogim miał stanowić dla nich zachętę do modlitw za duszę zmarłego. W języku codziennym funkcjonował nawet związek

---

w społeczności wiernych, zob. Z. Guldon, W. Kowalski, *Szpitala w województwie sandomierskim w drugiej połowie XVII w.*, „NP”, t. 84, 1995, s. 115–116.

<sup>104</sup> Trześniów, t. 3, k. 87<sup>v</sup> [1771].

<sup>105</sup> Zawada, t. 3, s. 6 [1790]; Hłomcza, t. 2, k. 16 [1799].

<sup>106</sup> *Epistola pastoralis...*, s. 75, (rozdz. [24]: *De funeribus et suffragiis pro defunctis*). Notabene wcześniejsze o kilkadziesiąt lat uchwały synodu włocławskiego z 1568 r. nie zakazywały styp, a jedynie zachęcały do selekcji ich uczestników i zachowania trzeźwości, *Acta synodi dioecesanæ Wladislaviae Anno 1568 [...] per Stanislaum Karnkowski episcopum celebratae*, w: *Statuta synodalia dioecesis Wladislaviensis et Pomeraniae*, s. 77.

<sup>107</sup> B. Oss., rkps 1444, s. 52.

<sup>108</sup> *Synodus dioecesana Posnaniensis [1738]...*, s. 200.

frazeologiczny: „obiad za czyjąś duszę”, sugerujący jego przebłagalny charakter<sup>109</sup>. Wydawanie bankietu pogrzebowego dla dziadów było aktem zbliżonym do jałmużny. Umierający zapisywali na ogół w testamentach zobowiązanie do wyprawienia obiadu, podając nawet czasem, jakie ilości wiktuałów należy w tym celu przygotować<sup>110</sup>. Niekiedy zamiast organizować taki poczęstunek, poprzestawano na obdzieleniu ubogich żywnością, zwykle ziarnem lub mięsem<sup>111</sup>. Dobroczynność z okazji pogrzebu obejmowała również rozdawanie starej odzieży pozostającej po nieboszczyku, rzadziej datków pieniężnych<sup>112</sup>.

Wydatki na jałmużnę bywały stosunkowo hojne. Marcin Bieniek z Pieskowej Skały zapisał na obiad „dla ubóstwa” 20 złotych – tyle samo, ile łącznie na koszty pogrzebu i msze za swoją duszę<sup>113</sup>. Antoni Lenar z Albigowej darował na ten cel jedną krowę, a drugą legował kościołowi<sup>114</sup>. Wiele zależało tu chyba jednak od osobowości darczyńcy, np. karczmarz mogiński, Antoni Świerkał przeznaczył na jałmużnę tylko 16 groszy, podczas gdy jego pogrzeb i stypa kosztowały aż 91 złotych<sup>115</sup>.

Mniej wiadomo na temat jałmużny, rozdawanej przez chłopów przy innych okazjach niż własny pogrzeb. Jednakże musieli się chyba oni na co dzień kierować miłosierdziem, skoro jakoś utrzymywały się dość liczne grupy wiejskich dziadów i wędrownych żebraków. Nie da się określić, jak duży procent swych dochodów przeznaczali chłopcy na dobroczynność. Prawdopodobnie datki pieniężne odgrywały niewielką rolę – ubogich wspierano głównie, dzieląc się płodami rolnymi. Rozdawanie jałmużny przed kościołem w niedziele i święta było chyba na wsi zwyczajem powszechnym. Jak wynika jednak z relacji wędrownych dziadów, również nachodzeni w zwykłe dni we własnej zagrodzie chłopcy wspierali potrzebujących wedle możliwości<sup>116</sup>.

Skłonność niektórych chłopów do nadmiernych wydatków na cele religijne musiała być ograniczana przez społeczność gromadzką i właścicieli lub zarządców wsi. Szczególne kontrowersje budziły, z różnych powodów, legaty testamentowe na rzecz Kościoła o wysokości przekraczającej lokalne zwyczaje. Właściciele wsi widzieli w nich przede wszystkim czynnik niepotrzebnie zubożający gospodarstwo chłopskie, a w konsekwencji pogarszający sytuację ekonomiczną dóbr. W pełni zrozumiałe jest, że gdy Marcin Mika z Rogów zapisał Kościołowi w 1570 r. cały swój majątek, wydziedziczając rodzinę, to dzierżawca wsi przeprowadził specjalne

<sup>109</sup> Np. Barycz, t. 1, k. 353<sup>v</sup> [1643]; Zawada, t. 3, s. 6 [1790].

<sup>110</sup> Np. Pieskowa Skała, s. 239 [1687]; *Podhale*, nr 4 [1692]; Świątoniowa, s. 23 [1713]; Czarna, s. 315 [1737].

<sup>111</sup> Ulanowski, nr 7119 [1629], 7459 [1715]; Krzeczów, s. 31 [1737]; Andrychów, t. 2, s. 27 [1752].

<sup>112</sup> Wola Żarczycka, nr 145 [1686]; zob. też: ASD, t. 3; k. 31 [1749].

<sup>113</sup> Pieskowa Skała, s. 239 [1687]; por. też: Ulanowski, nr 3473 [1695].

<sup>114</sup> Albigowa, t. 2, s. 7 [1791].

<sup>115</sup> Ulanowski, nr 3831 [1754].

<sup>116</sup> J. Bieniarzówna, *O chłopskie prawa...*, s. 202.

dochodzenie, czy zapisowi temu należy dać wiarę<sup>117</sup>. Urząd dominialny Starej Wsi Górnej w 1801 r. wziął w obronę Józefa Nycza, od którego miejscowy pleban domagał się spłacenia legatów, przyrzeczonych przez jego matkę, a przewyższających cały pozostały po jej śmierci majątek<sup>118</sup>. Nadmierne legaty umarzał również sąd kresu muszyńskiego<sup>119</sup>.

Właściciel Krasnej Ignacy Dulski w swej ustawie wiejskiej z 1775 r. nadawał samorządowi chłopskiemu znaczne uprawnienia do kontroli wydatków pogrzebowych. Wedle tego aktu miejscowy pleban greckokatolicki miał się tym kontentować, „co wójt z przysiężnemi uważwszy majątek zmarłego człeka osądzi być bez krzywdy wdów i sierot [...] wystarczającego”<sup>120</sup>. Jednakże i bez odgórnych zarządzeń na małopolskiej wsi funkcjonował nieoficjalny nadzór gromady nad wydatkami swych członków na cele religijne. Mógł on przybierać różne formy – od perswazji wobec potencjalnego donatora, po próby pertraktacji z duchownym. W skonfliktowanej ze swoim plebanem Iwkowej starszyzna wsi zakazywała jakoby czynić legatów testamentowych na rzecz Kościoła, strasząc królewską komisją, jednocześnie zaś zwalczała wystawność obrzędów pogrzebowych, przekonując, „że to nic nie waży, byle jako tako pochowane ciało było”<sup>121</sup>. Można przypuszczać, że takie działania powodowane były ich osobistą niechęcią do proboszcza. Jeżeli stosunki z plebanią układały się poprawnie, można było uciec się do innych metod, stosowanych zresztą również i przez chłopów z Iwkowej. Próbowano na przykład negocjować z plebanem częściowe umorzenie lub rozłożenie na długoterminowe raty kłopotliwych legatów lub zawyżonych opłat pogrzebowych, a jako strona w pertraktacjach występowała gromada, reprezentowana przez wójta i ławników<sup>122</sup>. Rezultatem takich rokowań mogły być zawierane przed sądami wiejskim ugody między spadkobiercami a plebanem w sprawie warunków spłaty legatów testamentowych<sup>123</sup>.

#### 4. Czynniki religijne w życiu ekonomicznym chłopów

Rola religii w gospodarce chłopskiej nie polegała jedynie na mnożeniu wydatków. Wywierała ona również wpływ na duchową stronę aktywności gospodarczej chłopów. Zasady i przekonania religijne były czynnikiem porządkującym życie ekonomiczne wsi i kształtującym jego warstwę kulturową. Oddziaływanie ich widać wyraźnie w rozmaitych wiejskich obyczajach gospodarczych czasów wczesnonowożytnych.

<sup>117</sup> Rogi, k. 238<sup>v</sup>–239<sup>v</sup> [1570–1579].

<sup>118</sup> Stara Wieś Górna, s. 24 [1801].

<sup>119</sup> Kres muszyński, t. 1, s. 142 [1757]; t. 2, s. 71, 87 [1762].

<sup>120</sup> Krasna, s. 207 [1775].

<sup>121</sup> PAN Kraków, rkps 7121, k. 12<sup>v</sup>.

<sup>122</sup> *Ibidem*, k. 33.

<sup>123</sup> Gać, t. 1, s. 322 [1594], 336 [1596], 348–349 [1597].

Chłopskie wyobrażenia ekonomiczne w okresie przedrozbiorowym różniły się znacznie od współczesnych teorii opartych na zasadzie maksymalizacji korzyści przy minimalizacji kosztów. Uwarunkowania kulturowe brały górę nad kalkulacją, a w zjawisku tym zaznaczał się znaczny wpływ przekonań religijnych środowiska wiejskiego. Kwestia ta występuje na przykład w związku z chłopskimi wyobrażeniami na temat osiągania przychodów uznawanych za „niezasłużone” bądź w inny sposób podejrzanych. Podchodzono do nich z obawą i nierzadko całość sumy, żeby pozbyć się kłopotu, przeznaczano na ofiarę na cele religijne. Różne mogły być powody tej niechęci. W 1753 r. Wojciech Bogdanik wygrał w sądzie państwa suskiego sprawę o sukcesję roli ze swym bratem stryjecznym Józefem. Jednak ponieważ podczas procesu doszło do złożenia przysięgi, więc Wojciech Bogdanik przysądzonych mu 30 złotych (wartość połowy spornego pola) nie chciał wziąć, i „tych nie pretendując, ile że już poprzysiężone leguje z nich do kościoła krzeszowskiego na sukienkę św. Anny złotych 15, drugie te złotych 15 leguje do bractwa różańcowego w kościele suskim”, a „za trudy i koszta przez półtora roku w tej sprawie podjęte waruje tylko sobie u Józefa łąki kawałek z dobrowolnego wydzielenia”<sup>124</sup>. Podobnie w Świątoniowej w 1731 r. Józef Misiąg, kiedy wyrokiem sądowym odzyskał 10 złotych niesłusznie wyciągniętych od niego przez Sebastiana Boćka, od razu, jeszcze stojąc przed sądem, całą sumę ofiarował „na chwałę Boską za dusze zmarłych przodków na msze święte”<sup>125</sup>.

Rozumowanie chłopów, rezygnujących z należnych im pieniędzy, nieraz trudno zinterpretować. Stanisław Woytąn z Trześniowa, ugodziwszy się z Jerzym Młynarzem o odszkodowanie za obrażenia, jakie poniósł jego syn, pobity przez syna Młynarza, pieniądze te, „nie chcąc ich sobie korzystać, zaraz od rąk oddał kościołowi trześniowskiemu do świętego Stanisława na potrzeby jego, które zaraz odebrał kościelny Jakub Ziemianin”<sup>126</sup>. Być może syn Woytąnia też nie był bez winy w tej bóje.

Kontekst wskazuje, że uprzedzenia chłopów względem „niezasłużonych” przychodów związane były z przeświadczeniem o nadrzędności sprawiedliwości bożej, która nie toleruje sytuacji dwuznacznych, tak częstych w ludzkim życiu. Zasadę tę stosowano czasem również dla poparcia swoich roszczeń, gdyż, przekonani o swojej racji, mogli odwołać się do bożej sprawiedliwości, by zamknąć usta przeciwnikom. Uciekł się do tej metody Walenty Wilk z Łukawca, gdy kwitując sporne 8 grzywien spłaty od brata, oświadczał: „jeżeliby kto rozumiał, że niesłusznie biorę, słusznie widzi Bóg i rękę daję wójtowi, w piersi się bijąc”<sup>127</sup>.

Podobny schemat myślenia można zauważyć w wypadku obejmowania opustoszałej roli. Dla chłopów nie całkiem uczciwe było pozyskanie pola, którego nie

<sup>124</sup> Państwo suskie, s. 456 [1753].

<sup>125</sup> Świątoniowa, s. 53 [1731].

<sup>126</sup> Trześniów, t. 2, k. 84 [1687].

<sup>127</sup> Łukawiec, s. 21 [1699].

musieli ani opłacić, ani własnoręcznie wykarczować. Dokonywało się to co prawda za zgodą (czasem nawet nakazem) właściciela lub zarządcy wsi i przy akceptacji gromady, ale te decyzje administracyjne nie wystarczały do w pełni prawowitego przejęcia roli. Należało jeszcze zadośćuczynić za ewentualne naruszenie zasad nadprzyrodzonej sprawiedliwości, a dokonać tego można było, przeznaczając pewne sumy na potrzeby religijne. Gdy w 1742 r. Maciej Światowiec został przez ekonoma osadzony na pustce we wsi Grochowe koło Tuszowa Narodowego, ława wiejska stwierdziła, że „jednak to mając w pamięci, że nie kupił tej roli Maciej Światowiec, ani po żadnym przyjacielu obsiad[ł], ale na ludzką któż wie, że nie winą obsiad[ł], za to tedy nakazujemy władzą naszą sądu, na msze św. dać ile możliwości, ale przy widzu, żeby każdy z nas sądowych wiedział”<sup>128</sup>.

Kwestie finansowe, ciągnące się za życia chłopca, nabierały specjalnego znaczenia po jego śmierci. Niespłacony dług obciążał duszę nieboszczyka i przedłużał jej pobyt w czyścicu. Umierający nakładali zatem na spadkobierców obowiązek spłaty ich zobowiązań<sup>129</sup>. Zofia, wdowa po Wawrzyńcu Skarbku z Mordarki, pragnąc, aby dusza jej męża „czysta była przed Panem Bogiem”, przeznaczyła na zwrot jego długów cały swój niewielki dobytek – dwie jałówki. Sama zaś, umierając, musiała zwrócić się do gromady z prośbą o sfinansowanie jej pogrzebu ze składek kościelnych<sup>130</sup>. W Olszówce w 1763 r. dłużni po nieboszczyku postanowili spłacić dwór, „zabiegając nie tylko spustoszeniu czwarcizny roli, ale też chcąc folgę uczynić duszy nieboszczyka Jana Nawary, aby przez wypłacenie długów jego na świecie prędzej miłosierdzie Boskie otrzymała”<sup>131</sup>.

Nie tylko niespłacone długi miały wpływ na sytuację duszy nieboszczyka. Aby zapewnić sobie spokój po śmierci, należało również we właściwy sposób zakończyć swoją działalność gospodarczą. W tym celu umierający powinien rozporządzić swoim majątkiem w sposób odpowiedzialny i sprawiedliwy, tak aby potomkowie „miasto wiecznego odpoczynku duszom piekła nie życzyli”<sup>132</sup>. Nie zawsze dało się jednak testamentem zadowolić wszystkich, a kłótnie i nieporozumienia z tym związane obciążały duszę zmarłego. Jedynym środkiem przymusu, jakim dysponował umierający, aby nakłonić spadkobierców do respektowania jego ostatniej woli, była kłątwa. W wielu chłopskich testamentach występują zatem powołania „na straszny Sąd Boży” osób kwestionujących zapis<sup>133</sup>. Sposób, w jaki

<sup>128</sup> Tuszów Narodowy, s. 161 [1742]; zob. też: s. 202 [1758]; Husów, s. 15 [1628]; Iwkowa, nr 342 [1632].

<sup>129</sup> Gać, t. 2, s. 253 [1665]; Ulanowski, nr 5087 [1681]; Czarna, s. 173 [1700]; Hłomcza – akta luźne, k. 32 [1780]; Zawada, t. 3, s. 12 [1791].

<sup>130</sup> Limanowa A, s. 93 [1621]; zob. też: Świątniki, k. 139 [1650]; Jadowniki B, s. 565 [1681]; por. Nowogród, t. 3, s. 110 [1695].

<sup>131</sup> Olszówka, k. 66 [1763]; por. też: Ulanowski, nr 3473 [1695].

<sup>132</sup> *Klucz tącki*, nr 936 [1786]; zob. też: *Zawada* [t. 2], nr 22 [1625]; Czarna, s. 314 [1736].

<sup>133</sup> Np. Pieskowa Skała, s. 209 [1680], 908 [1759]; Świątniki, k. 53<sup>v</sup> [1694]; Torki, s. 342 [1773]; por. też: Jabłonna, k. 6 [1641].

chłop dokonywał podsumowania i zakończenia swego życia ekonomicznego, nie tylko miał więc wpływ na jego życie pozagrobowe, lecz także obwarowany był sankcjami religijnymi wobec jego otoczenia.

W ramach chłopskich wyobrażeń związanych z kwestiami majątkowymi największe znaczenie religijne przypisywane było wszelkim zmianom własności ziemi. Aby transakcja dokonana została w sposób zgodny z chłopskimi wyobrażeniami o sprawiedliwości, ustępujący gospodarz powinien był przekazać swemu następcy błogosławieństwo boskie. Posiadanie owego błogosławieństwa bowiem było religijnym potwierdzeniem praw do uprawianej ziemi. Motyw przekazywania błogosławieństwa boskiego najczęściej występuje w testamentach i innych dokumentach, dotyczących kwestii dziedziczenia. Pełniło ono bowiem rolę symbolicznego sposobu potwierdzenia decyzji spadkowych. Na przykład Matiasz Kosiek z Osobnicy, zapisując w 1730 r. swoje gospodarstwo synom, dawał im także „błogosławieństwo ojcowskie, aby im P. Bóg błogosławił we wszystkim jako wola Jego przenaświętsza będzie”<sup>134</sup>. Zaś młynarz z Kąkolówki Wawrzeniec Bieszczad do błogosławieństw spadkobiercy dodawał jeszcze życzenia, aby Bóg „ciebie i dzieci i prawnuczęta i do 10 pokolenia, żeby cię z opieki nie wypuszczał”<sup>135</sup>.

Przekazanie błogosławieństwa boskiego mogło stać się nawet substytutem aktu prawnego. W 1738 r. Bartosz Michno z Czarnej dokonał zapisu swego gospodarstwa na rzecz syna Stanisława „i uczynił go dziedzicem i possessorem zagrody swojej leżący jako wyży, w ten sposób: «Miły synu, osiadź tę zagrodę, na który ja lata swoje strawił za przyniewoleniem pańskim, a bądź poddanym pańskim, tak jako i ja był, niech cię Pan Bóg błogosławi na potomne lata i dziatki twoje. Prawa [tj. dokumentu nadania roli przez właściciela wsi] ci żadnego nie dają, bo i ja go nie mam, ale tylko ci dają błogosławieństwo Boskie i ojcowskie, bo do tej zagrody nie jest nikt bliższy tylko jak ja był tak i ty jesteś»”<sup>136</sup>.

Z drugiej strony, występujący w licznych dokumentach przekazywania gospodarstwa zwrot, przestrzegający przed utratą rodzicielskiego błogosławieństwa w wypadku złego traktowania rodzica na tzw. dożywociu, oznaczał w istocie groźbę wydziedziczenia bądź otwierał furtkę do nagany testamentu z powodu niedotrzymania jednego z podstawowych warunków prawowitego dziedziczenia, jakim było posiadanie owego błogosławieństwa<sup>137</sup>.

Kwestia ta rzadziej była rejestrowana przy kupnie–sprzedaży gruntu. W takim wypadku oficjalne przekazanie błogosławieństwa zawierało się w specjalnych formach rytualnych, takich jak litkup lub obyczaj związany z zieloną różgą. Jak to wyglądało, pozwalają zrekonstruować niektóre dokładniejsze zapisy, nieogranicza-

<sup>134</sup> Osobnica, s. 637 [1730].

<sup>135</sup> Kąkolówka, t. 2, s. 8 [1757]; por. też: Ptaszkowa, s. 58 [1643]; Ulanowski, nr 3801 [1730]; Łukawiec, s. 87 [1732]; Jasionka, s. 6 [1742]; Iwkowa, nr 672 [1754]; Jedlnia, k. 52 [1766]; Łąka, s. 28 [1776]; Lipnica Górna, t. 2, k. 48 [1777].

<sup>136</sup> Czarna, s. 197 [1738].

<sup>137</sup> Np. *Klucz łacki*, nr 660 [1726], 849 [1744]; Piątkowa, s. 60 [1766]; Zawada, t. 3, s. 43 [1800].

jące się tylko do suchego powiadomienia o wypełnieniu tych zwyczajów. Na przykład w 1718 r. w Świątoniowej Regina Zrzebionka sprzedała zagrodę Jędrzejowi Jędrzejczykowi „pod zieloną wichą raz i drugi i trzeci mówiąc mu te słowa: Niech cię Pan Jezus błogosławi i Najświętsza Panna, abyś się wszystkiego dobrego dorobił na tej zagrodzie”<sup>138</sup>. Podobnie w Jaworsku w 1737 r., Józef Jewoła, sprzedając trzy ćwierci roli Walantemu Baydzie, „wszystko błogosławieństwo boskie na tego Bayda i na żonę jego i na dzieci jego wlewa, życząc mu wszystkiego błogosławieństwa boskiego, mówiąc: «Niech cię P. Bóg błogosławi». Co sobie obiedwie strony litkupem potwierdzili i ręce dali. I zdał mu pod różgą zieloną”<sup>139</sup>. Niektóre zapiski wskazują, że błogosławienie było wzajemne: sprzedający rolę udzielał go nowemu użytkownikowi, zaś kupujący po zieloną różgą potwierdzał litkupem, „aby Bóg Wszechmogący jego raczył szczęście na kupnie, jego także i sprzedawcę na pieniądzech jego”<sup>140</sup>.

Szczególne znaczenie religijne przywiązywano na wsi do kwestii przejęcia roli po śmierci jej właściciela. Osoba, która obejmowała ziemię po zmarłym, obarczana była jednocześnie obowiązkami religijnymi wobec jego duszy, a nawet – jak się wydaje – wobec wszystkich poprzednich właścicieli tego pola. Stałym elementem chłopskich testamentów było zobowiązanie do pośmiertnej opieki nad duszą osoby, dokonującej zapisu. W zamian za odziedziczoną nieruchomość spadkobierca zwykle obligował się „ratować i po śmierci za niego dobrze czynić”<sup>141</sup>. Stanisław Grykiar z Albigowej w 1762 r., przejmując rolę po rodzicach, złożył przed ławą wiejską następujące oświadczenie: „Jakub Grykiar [ojciec] synowi swojemu i z matką swoją Zofią kochającą błogosławili mnie na tym kawałku ogródka a za toż będę Pana Boga zawżdy prosił we dnie i w nocy, aby im Pan Bóg dał wieczne odpoczywanie”<sup>142</sup>. Nie wszyscy umierający byli pewni dotrzymania obietnicy przez spadkobierców. Sobestyan Pecka z Kąkolówki, zapisując rolę synowi, zaklął świadków testamentowych Sobka Kwaśnego i Tomasza Batora, aby dopilnowali, żeby dziedzic dbał o jego duszę, „bo gdyby inaczej było tak na sądzie Pana Boga będę na was płakał”<sup>143</sup>.

Obowiązki religijne spadkobiercy wobec zmarłego obejmowały zorganizowanie i opłacenie pogrzebu, stypy, legatów do kościoła, zamówienie mszy świętych za jego duszę, rozdanie jałmużny i ewentualnie spłatę długów. Wojciech Skawinka

<sup>138</sup> Świątoniowa, s. 41 [1718].

<sup>139</sup> Jaworsko, s. 165–166 [1737]; zob. też: Rogi, k. 442 [1694]; Lubatówka, k. 361a [1721]; Równe, k. 60 [1732]; Orzechówka, k. 24<sup>v</sup> [1763].

<sup>140</sup> *Zawada* [t. 2], nr 133 [1677]; por. F. Bortkiewicz, *Akt litkupu i jego znaczenie przy pozbyciu nieruchomości chłopskich*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego. Nauki Humanistyczno-Społeczne”, seria I, z. 44, 1966, s. 187.

<sup>141</sup> Bielcza, k. 211 [1709]; Łobzów, nienumerowany dokument datowany 6 IV 1720; Woźniki, s. 4–5 [1787].

<sup>142</sup> Albigowa, t. 1, s. 221 [1762].

<sup>143</sup> Kąkolówka, t. 2, s. 219 [1780]; por. też: *Zawada*, t. 3, s. 43 [1800].



ze Skotników, sukcesor roli Stanisława Grabca, wydał w związku z tym „na potrzebę kościoła farnego tynieckiego zło 100, [...] zboża, co nazaczył nieboszczyk ubogim, ćwiertni 3, jęczmienia i pszenicy ćwiertnię oddał tenże Skawinka za wiadomością księdza plebana, item dla ubogich we wsi ćwiertnię jęczmienia” i jeszcze zobowiązał się „na potym uczynić dobrze za duszę nieboszczykowską z możności swojej”<sup>144</sup>. Długoterminowa opieka nad duszą poprzednika na roli oznaczała regularną modlitwę i okazjonalne zamawianie mszy świętych w jego intencji. Wyjątkową przezornością odznaczył się Andrzej Kłos ze Świątników, który, umierając, zobowiązał swą drugą żonę, a zarazem spadkobierczynię, aby co roku „kupowała świec za złotych dwa przed obraz Panny Najświętszej w Obrazowie i złotych dwa tamże na mszą świętą dawała przed tym obrazem, aby była odprawowana, czego mają dojrzyć sąsiedzi świątniccy”<sup>145</sup>.

Zależność między przejęciem w spadku gospodarstwa a obowiązkami religijnymi wobec zmarłego działała w obie strony. Nie tylko odziedziczenie roli obligowało do pośmiertnej opieki nad ciałem i duszą poprzednika, lecz także dopełnienie obrzędów pogrzebowych uprawniało do dziedziczenia po zmarłym. W mniemaniu chłopów osoba, która zadbała o pośmiertny los człowieka w wymiarze religijnym, w naturalny sposób przejmowała jego prawa majątkowe. W wypadku gdy spadkobiercą zostawał syn, zięć albo współmałżonek, zasada ta pokrywała się z prawem bliższości. Jednak i w takich sytuacjach nieraz się do niej odwoływano. Świadczą o tym takie testamenty, w których umierający zlecał zorganizowanie i opłacenie ceremonii pogrzebowych tylko jednemu ze swoich dzieci, a uwalniał od tego ciężaru pozostałych potomków, jednocześnie oddalając ich od dziedziczenia<sup>146</sup>. Zasada ta jest najlepiej widoczna w ostatniej woli Jakuba Woydana z Tuszowa Narodowego z 1704 r. Jakub Woydan zapisał swoją rolę w spadku nie konkretnemu potomkowi, lecz temu z trójki swoich dzieci, które „będzie miało zlitowanie nad jego ciałem” i go pochowa<sup>147</sup>.

Ten sam schemat myślenia determinował również obyczaj wydziedziczenia na łożu śmierci tych spośród prawowitych spadkobierców, którzy nie dopełnili rytuałów społecznych wobec zmarłego i nie okazali zainteresowania jego pośmiertnym losem. W 1689 r. w Tuszowie Narodowym Szymonowa Dwidowa, „będąc złożona paroksyzmem choroby i już [na] ostatnim stopniu [żywota swego]”, kazała przywołać swoje dzieci – Mariannę i Wojciecha, a „że tedy tenże pomieniony syn jej nie stanął przy ostatnim stopniu matki swej, tylko też pomieniona Marianna Dwidowna, i przy śmierci, i po śmierci, i swoim ją kosztem pochowała jako matkę,

<sup>144</sup> Ulanowski, nr 7459 [1715].

<sup>145</sup> Świątniki, k. 166<sup>v</sup> [1684].

<sup>146</sup> Np. Ulanowski, nr 4993 [1685]; Andrychów, t. 1, s. 195 [1687]; Stara Wieś Górna, s. 81 [1797].

<sup>147</sup> Tuszów Narodowy, s. 108 [1704].

tedyż ta pomieniona Szymonowa Dwidowa matka [...] z płaczem syna oddaliwszy, który nie był przy jej śmierci ani jej chciał pochować” zapisała gospodarstwo córce<sup>148</sup>.

W wypadku gdy spadkobierca ociagał się z wypełnieniem obowiązków religijnych wobec ciała i duszy poprzedniego właściciela roli, ławy wiejskie uważały za zasadne interweniować. I tak, dekret sądu kresu klimkowskiego nakazał sukcesorom sprzedać część odziedziczonego inwentarza i zamówić msze za duszę zmarłego<sup>149</sup>. W Tyńcu w 1782 r. przymuszono syna, który objął gospodarstwo po ojcu, do sfinansowania jego pogrzebu<sup>150</sup>. Podobną dyspozycję wydał w 1753 r. sąd wsi Jaworsko, rozstrzygając spór między trzema synami Błażeja Rzepy o to, który z nich powinien pochować ojca. Biorąc pod uwagę, iż podzielił on rolę na trzy równe części, orzeczono, że „także o śmierci i pogrzebie wszyscy trzech powinni wiedzieć, jeden na drugiego nie użalać”<sup>151</sup>.

Zdarzało się, że spadek przejmowała zupełnie obca osoba, mimo że zmarły posiadał krewnych, których pierwszeństwo dziedziczenia zapewniały zwyczaj i prawo. Działo się tak nie tylko ze względu na szczególną rolę testamentu w stosunkach wiejskich, gdzie postanowienia ostatniej woli miały przewagę nad prawnymi zasadami dziedziczenia<sup>152</sup>. Był to również wpływ panującego wśród chłopów przekonania, że niewywiązanie się z obowiązków religijnych wobec ciała i duszy zmarłego ogranicza prawo do sukcesji po nim. Jeżeli zatem nikt z bliskich nie zaopiekował się umierającym i nie zadeklarował woli opłacenia jego pogrzebu oraz dopełnienia innych ceremonii, to prawa spadkowe mogły przejść na kogoś innego, kto się tym zajął. To przelanie sukcesji mogło się dokonać na drodze testamentu, jak w wypadku ostatniej woli Grzegorza Saydaka z Gaci. Zapisał on pół swego gospodarstwa Krzysztofowi Winiarzowi „za jego wielkie usługi w chorobie mojej i niewczasy, które podejmował ze mną przez niedziel dziewięć i smrody niezmierne ponosił ze wszystkim domem swoim, i wysługi wszelakie czynił, gdyż dzieci moje żadne do mnie nie zajrzało w chorobie mojej”<sup>153</sup>.

Zasadą zależności między dokonaniem obowiązków religijnych wobec ciała i duszy zmarłego gospodarza a prawem do dziedziczenia po nim roli kierowały się również ławy wiejskie. W 1696 r. sąd Tuszowa Narodowego nakazał Agnieszce i Katarzynie Kiełbównom oddać połowę roli po zmarłym bracie Wojciechowi

<sup>148</sup> *Ibidem*, s. 69 [1689]; zob. też: Czarna, s. 225 [1713]; Gać, t. 2, s. 53 [1717]; Lipnica Górna, t. 1, s. 88 [1755].

<sup>149</sup> *Kres klimkowski*, nr 711 [1670].

<sup>150</sup> Ulanowski, nr 7260 [1782].

<sup>151</sup> Jaworsko, s. 143–144 [1753].

<sup>152</sup> J. Rafacz, *Włociańskie prawo spadkowe w Polsce nowożytnej*, w: *Zwyczaje spadkowe włościan w Polsce*, Warszawa 1929, cz. V, s. 9.

<sup>153</sup> Gać, t. 2, s. 53 [1717].

Jurze, do którego brat ich, „nie mając nikogo, ratując w słabości zdrowia swego uciekł się”, ten zaś nie szczędził pieniędzy w jego chorobie i na pogrzeb<sup>154</sup>. Natomiast w 1726 r. wyrokiem sądu klucza strzeszyckiego spadkobiercą po starym Dzini został nie syn jego Bartłomiej, lecz szwagier, Maciej Zelek, który przychylność ławy zyskał tym, że opłacił koszty pogrzebowe<sup>155</sup>.

W powyższych wypadkach roszczenia spadkowe, lekceważące zasadę bliskości, można wytłumaczyć nie tylko jako wynik nabycia moralnych praw do sukcesji na skutek wypełnienia obowiązków religijnych wobec zmarłego. Istotną rolę odgrywały tu także względy praktyczne. Osoba, która organizowała pogrzeb i fundowała msze, i obiady za duszę nieboszczyka, ponosiła spore koszty, które należało zrekompensować z majątku pozostałego po zmarłym. Motywy finansowe nie zdominowały jednak religijnego charakteru chłopskiego przekonania o fundamentalnym związku między wejściem w posiadanie ziemi a podjęciem obowiązków religijnych względem nieżyjących poprzednich jej właścicieli. Świadczą o tym nierzadkie wypadki przedsięwzięcia przez chłopów, obejmujących rolę, kosztownych zabiegów o charakterze dewocyjnym, uzasadnionych jedynie względami kulturowymi. Na przykład w 1766 r. siostry Barbara i Anna Rojkówny z Jedlni, otrzymawszy łąkę w spadku po rodzicach, postanowiły oddać 20 złotych (połowę wartości tej łąki) na msze za ich dusze. Nie miał to być element ceremonii pogrzebowych, gdyż te sfinansowali bracia Barbary i Anny jako główni spadkobiercy, lecz raczej ofiara związana z przejęciem ziemi<sup>156</sup>.

Znamienny jest też zapis z księgi sądowej mazowieckiej wsi Czermno z 1725 r. Chłop imieniem Piotr, obejmując opustoszałą od kilkunastu lat rolę, której właściciele umarli w czasie zarazy, „swoi pracy nie żałował za te dusze, które dusze dawno ratunku potrzebowały”, to znaczy wykoszutowywał się na msze za ich dusze, jałmużnę i obiady dla ubogich, „aby ich mógł przymieścić do chwały Pana Boga ukrzyżowanego”. W zamian ława wiejska wieczyście przyznała tę rolę jemu i jego potomkom<sup>157</sup>. Lakoniczne zapisy potwierdzają występowanie analogicznych zachowań wśród chłopów małopolskich. Na przykład w 1749 r. Karul Dąbrowski ze Świeciechowa, przejmując opustoszałą rolę, wyprawił obiad „za te dusze, które należały do tej ziemczyny”<sup>158</sup>. Podobny schemat rozumowania widać w dekreście ławy wiejskiej Tuszowa Narodowego, nakazującym Jakubowi Woydanowi opłacić msze za duszę młodszego brata Piotra, który opuścił wieś i nie było wiadomo, czy jeszcze żyje. Wytłumaczeniem tej decyzji był fakt, że Jakub Woydan korzystał

<sup>154</sup> Tuszów Narodowy, s. 88 [1696].

<sup>155</sup> Ulanowski, nr 3948 [1726]; zob. też: nr 7490 [1755].

<sup>156</sup> Jedlnia, k. 54 [1766].

<sup>157</sup> Czermno, k. 185 [1725].

<sup>158</sup> Ulanowski, nr 7063 [1749]; por. też: Tuszów Narodowy, s. 161 [1742], 202 [1758].

z części roli po rodzicach, przeznaczonej właśnie dla Piotra, co zobowiązywało go do dbałości o jego duszę<sup>159</sup>.

Można zatem stwierdzić, że w zespole wyobrażeń małopolskich chłopów istniało wyraźne uzależnienie aktywności ekonomicznej człowieka od przekonań o charakterze religijnym. Warstwa duchowa mocno oddziaływała na wiejską obyczajowość gospodarczą, czego najlepszym przykładem jest silne powiązanie pomiędzy konkretną rolą uprawną a pośmiertnymi losami jej zmarłych użytkowników. Zależność ta powodowała, że wraz z prawami do roli przejmowało się obowiązki religijne wobec dusz „przynależnych” do tego pola. Analogiczny schemat występował również w popularnych opowieściach o duszach pokutujących na ziemi, w miejscu szczególnie związanym z ich działalnością za życia.

---

<sup>159</sup> Tuszów Narodowy, s. 56–57 [1684].

## Rozdział IV

# RELIGIJNOŚĆ A MORALNOŚĆ

### 1. Źródła wiejskich norm moralnych

Bycie chrześcijaninem powinno pociągać za sobą stosowanie chrześcijańskich norm moralnych. Ich zakorzenienie w danej społeczności jest zatem bardzo znaczącym symptomem jej religijności. Najniższy poziom wymagań moralnych Kościoła katolickiego wobec wiernych w XVI–XVIII w. wyznaczony był przez obowiązek pamięciowego opanowania Dekalogu. Dziesięć przykazań wchodziło w skład każdego zestawu rudymetów wiary, nawet najbardziej okrojonego na potrzeby najprostszych umysłów. Dekalog był zarazem niezwykle użyteczny w życiu codziennym. Dla chłopów małopolskich omawianego okresu był to nierzadko jedyny znany tekst, kodyfikujący zasady postępowania. Regularna kontrola jego znajomości i przestrzegania dokonywana przez duchownych sprawiała, że jego zasady były predestynowane do odegrania poczesnej roli w kształtowaniu postaw moralnych wiernych na wsi.

Wśród zachowań potępianych i karanych przez wspólnotę gromadzką podstawową grupę stanowiły właśnie przestępstwa wobec Dekalogu. Rozszerzone pojmowanie dziesięciorga przykazań obejmowało praktycznie wszystkie występki i sprzeniewierzenia, z jakimi mogli mieć do czynienia chłopci małopolscy. Pierwsze przykazanie wykorzystywane było jako religijna sankcja do prześladowania guseł i czarów<sup>1</sup>. Drugie przykazanie w wiejskich warunkach obracało się przede wszystkim przeciwko wichrzycielom i kłótnikom, gdyż ci nie potrafili zwykle powściągnąć języka i łatwo przechodzili do bluźnierstw<sup>2</sup>. Trzecie przykazanie użyteczne było w walce z osobami, łamiącymi jedność rytualną gromady przez nieposzanowanie świąt, postów *etc.*<sup>3</sup> Czwarte przykazanie obwarowywało zachowanie tradycyjnego społecznego układu hierarchicznego zarówno w rodzinie, jak i w gromadzie, a także w stosunku chłopów do szlachty i duchowieństwa<sup>4</sup>. Piąte przykaza-

<sup>1</sup> Np. Świątoniowa, s. 52 [1731].

<sup>2</sup> Np. *Klucz łącki*, nr 633 [1722]; por. też: ASD, t. 9, k. 121–121<sup>v</sup> [1759].

<sup>3</sup> Np. Odrzechowa, k. 9–9<sup>v</sup> [1724]; Ulanowski, nr 4290 [1777]; *Polskie instruktarze ekonomiczne...*, s. 1 [1696].

<sup>4</sup> Zob. wyżej, rozdz. II.3; por. Wola Rzędzińska, k. 62<sup>v</sup> [1598]; Popów, s. 28 [1613]; Ulanowski, nr 7400 [1670], 3495 [1699], 7025 [1703]; *Klucz jazowski*, nr 26 [1685]; Barycz, t. 2, k. 10 [1692]; Czarna, s. 273 [1726]; *Klucz łącki*, nr 675 [1729]; Albigowa, t. 4, s. 43 [ok. 1746]; Rajbrot, s. 49 [1753]; Kres muszyński, t. 2, s. 98 [1762].

nie odnoszono nie tylko do morderstw, stanowiących w grupie sąsiedzkiej raczej jedynie patologiczne incydenty, lecz także do stosunkowo rozpowszechnionych bójek, których brutalność rzeczywiście nieraz prowadziła do zabójstwa<sup>5</sup>. Przykazania szóste i dziewiąte stanowiły podstawę ideologiczną do rozmaitych aspektów moralności seksualnej wsi, niezależnie od jej ewolucji, a także zróżnicowania lokalnego i społecznego<sup>6</sup>. Przykazania siódme i dziesiąte regulowały na wsi kwestię własności, użyteczne były również w kwestii regulacji powinności wobec dworu<sup>7</sup>. Ósme przykazanie być może powściągało nieco oszczerstwa rzucane w kłótniach, na pewno zaś stanowiło teoretyczną podstawę dla instytucji przysięgi, bardzo ważnej w życiu społecznym wsi<sup>8</sup>.

Zasady etyczne chłopów, jakkolwiek zdominowane przez Dekalog, nie ograniczały się wszakże jedynie do niego. Informacje na temat ewentualnych innych źródeł, kształtujących chłopską moralność, są jednak bardzo szczątkowe. Wpływ systemów prawnych, obowiązujących w Rzeczypospolitej, zarówno prawa niemieckiego, jak i polskiego, daje się zauważyć w warstwie deklaratywnej wiejskich dekretów ławniczych. Jednak, jak wykazała analiza Ludwika Łysiaka, nawet chłopska elita decyzyjna posługiwała się zasadami prawnymi niepewnie i nierzadko błędnie<sup>9</sup>. Odwołania do abstrakcyjnego „prawa świeckiego” w wypadkach osądzania niemoralnych występków nigdy nie występują samodzielnie, w oderwaniu od paralelnego i nadrzędnego prawa boskiego<sup>10</sup>. Podobnie konkretne zbiory praw stosowane na wsi – przede wszystkim prawo niemieckie (magdeburskie) – traktowane były jako zestaw „przepisów wykonawczych” do Dekalogu. W wypadkach kiedy ława wiejska sięgała do statutów Groickiego jako punktu odniesienia przy wydawaniu wyroków w sprawach przestępstw kryminalnych, winę przestępcy opisywano odwołaniem do przykazań boskich („prawa bożego”), zaś prawo magdeburskie wykorzystywane było jedynie do zadekretowania odpowiedniej kary<sup>11</sup>.

Takie podejście do prawa spisane go zdecydowanie ograniczało jego wkład w kształtowanie się wiejskiej etyki. Wpływ ten, jeżeli w ogóle zaistniał, to

<sup>5</sup> Np. Ulanowski, nr 3553 [1710]; *Kres klimkowski*, nr 1200 [1720]; *Klucz łącki*, nr 633 [1722]; Lubatówka, k. 376 [1731].

<sup>6</sup> Np. *Kres klimkowski*, nr 1200 [1720]; *Kres muszyński*, t. 1, s. 24 [1755], 38 [1755], t. 2, s. 31 [1761], 113 [1763]; *Hrabstwo tarnowskie*, nr 48 [1756]; *Klucz jazowski*, nr 315 [1771], 357 [1778].

<sup>7</sup> Np. *Regestr złooczyńców grodu sanockiego*, nr 64 [1593]; Piątkowa, s. 114–115 [1699]; Ulanowski, nr 3922 [1702]; Rudna Wielka, k. 4<sup>v</sup> [1718]; Lipnica Górna, t. 1, s. 86 [1755]; *Hrabstwo tarnowskie*, nr 46 [1756]; Kąkolówka, t. 1, s. 349 [1782].

<sup>8</sup> Np. Błażowa, t. 2, s. 13 [1746]; por. też: *Prawo bartne bartnikom należące [...] do starostwa przasnyskiego*, w: *Biblioteka Starożytna Pisarzy Polskich*, wyd. K. W. Wójcicki, t. IV, Warszawa 1854, s. 225.

<sup>9</sup> L. Łysiak, *Prawo i zwyczaj...*, s. 11.

<sup>10</sup> Np. *Kres klimkowski*, nr 1200 [1720], por. także: Hańcowa, Wysowa i Blechnarka, k. 63–63<sup>v</sup> [1722]; Włosienica, nr 2 [1782].

<sup>11</sup> Np. Albigowa, t. 1, s. 34 [1690]; Lubatówka, k. 376 [1731]; Wysoka B, k. 49 [1756].

ograniczał się jedynie do wtórnej hierarchizacji przestępstw wobec Dekalogu przez zróżnicowanie surowości proponowanych kar za występki. Jeszcze mniejszy musiał być udział ustaw wiejskich w kształtowaniu chłopskiej moralności. Kwestie etyczne w dokumentach tego typu były zresztą zwykle poruszane tylko pobieżnie. Ustawodawcy ograniczali się na ogół do nakazywania, by „co Kościół mieć chce zakazanego przeciwko temu nie czynić”<sup>12</sup> lub po prostu „grzechów od Boga zakazanych między poddanymi przestrzegać”<sup>13</sup>. Czasem jedynie dodawano sankcję karną za nieuczęszczanie do kościoła i nieprzystępowanie do spowiedzi wielkanocnej, dekretując w ten sposób część przykazań kościelnych. Występujące w niektórych uzasadnieniach wyroków za przestępstwa przeciw moralności tłumaczenia, że winny wystąpił przeciw ustawom wsi lub nakazom pańskim, były zawsze wtórne wobec argumentacji wyprowadzonej z Dekalogu i sprawiają wrażenie uzasadnienia dla rekwizycji grzywien na rzecz dworu<sup>14</sup>.

Wśród zasad, normujących postępowanie etyczne, czasem występowało w dekretach sądów wiejskich także „prawo naturalne”. Stosowanie tego terminu jest zapewne intelektualnym wkładem pisarza (lub innego wykształconego członka bądź nadzorcy składu sędziowskiego) w werbalizację wiejskich norm postępowania. Odwoływano się do pojęcia prawa naturalnego w szczególnych sytuacjach, gdy osądzany postępek był bez wątpienia nieetyczny, ale nie dało się go wprost odnieść do Dekalogu – przede wszystkim w wypadkach konfliktów rodzinnych, w których poszkodowanymi były dzieci lub inne osoby, znajdujące się pod opieką winowajcy. Odniesienia do prawa naturalnego występowały jednak zawsze łącznie z równoczesnym wezwaniem prawa boskiego, w postaci formułek, takich jak „występek przeciwko prawu bożemu i naturalnemu”. Owo niedefiniowane prawo naturalne współbrzmiało zatem z prawem boskim i znajdowało w nim swoje oparcie i uzasadnienie. W praktyce jest to prawdopodobnie próba opisanego językiem prawniczym przekonania chłopów, że źródłem etyki (w tym wypadku w stosunkach rodzinnych) muszą być boskie nakazy, choć nie potrafili oni przytoczyć odpowiedniego argumentu teologicznego<sup>15</sup>.

Jednak nie tylko Dekalog kształtował chłopski system etyczny. Na moralność chłopów małopolskich w XVI–XVIII w. wpływ miały także inne teksty i zasady religijne, nauczane z ambony. Ich oddziaływanie rzadko jednak znajdowało odzwierciedlenie w przekazach źródłowych. Problemy poziomu religijnej świadomości etycznej i stosowania się do konkretnych zasad moralnych bowiem pokryła tajemnica spowiedzi, o ile zasady te nie otrzymały sankcji prawa karnego. Ławy wiejskie, działając na niezbyt konkretnej podstawie prawnej, nierzadko czuły się

<sup>12</sup> Czarna, s. 274 [1726].

<sup>13</sup> *Polskie instruktarze ekonomiczne...*, s. 1 [1696].

<sup>14</sup> Np. Hańczowa, Wysowa i Blechnarka, k. 63–63<sup>v</sup> [1723]; Odrzechowa, k. 9 [1724]; por. Ulanowski, nr 4100 [1618].

<sup>15</sup> Np. Świątoniowa, s. 47 [1729]; por. ASD, t. 1, s. 403 [1731].

kompetentne w zwalczaniu „jasnych i tajemnych grzechów”. Dlatego też na wsi dochodziło czasem do penalizacji nieetycznych postępków, które, pomimo że nie były przedmiotem zainteresowania żadnego ze stosowanych w Rzeczypospolitej systemów prawnych, w oczach gromady wydawały się godne karania jako występki przeciw przyjętym zasadom moralnym. Wypadki takie, choć odosobnione i ujawniane z reguły przy okazji innych przestępstw, są szczególnie interesujące, gdyż ukazują, jakie elementy chrześcijańskiej doktryny moralnej przyswajane były przez społeczność wiejską, a w każdym razie jej elitę.

Daje się wśród nich wyróżnić ślady stosowania na potrzeby penalizacyjne zestawu siedmiu grzechów głównych; karane są np. gniew<sup>16</sup> lub nieumiarkowanie w piciu<sup>17</sup>. Charakterystyczny jest również dekret sądu jazowskiego z 1741 r., karzący Tomasz Trzepaka trzydziestką plag za rzucenie w kłótni chlebem o ścianę. Dla uzasadnienia wyroku bowiem odwołano się do modlitwy: „więc w pacierzu mówimy: chleba naszego daj nam Panie, a rzucać go nie powinniśmy”<sup>18</sup>. Sprawa ta pokazuje, że nie tylko Dekalog, ale i różne inne teksty religijne mogły inspirować normy etyczne chłopów.

W związku z powyższym przykładem powstaje jednak pytanie, czy rzeczywiście mamy tu do czynienia z wpływem chrześcijańskiej modlitwy na zasady moralne chłopów, czy też może raczej tradycyjny chłopski szacunek dla chleba został wyjaśniony i poparty autorytetem znanego tekstu religijnego? Ten pojedynczy przypadek nie daje podstaw do odpowiedzi na to pytanie. Ukazuje on jednak poważny problem badawczy: jak głęboki był wpływ chrześcijańskich zasad moralnych na system etyczny chłopów, a w jakim stopniu system ten kształtował autonomiczną hierarchię moralną? Kwestię tę komplikuje fakt, że moralność chrześcijańska i własna etyka społeczności chłopskiej niekoniecznie musiały być przeciwstawne. Wręcz odwrotnie – w znacznej mierze mogły się uzupełniać lub pokrywać, tak jak w cytowanym powyżej przypadku szacunku dla chleba.

Jak zostało wcześniej wspomniane, Dekalog i inne katechizmowe zasady etyczne wykorzystywane były przez wiejską elitę do oceny moralnej (i karnej) przestępstw swoich współziomków. Nie jest to jednak jednoznaczne z twierdzeniem, że przestępcy i ich środowisko oceniali swoje przewiny według tych samych kryteriów. Wydaje się, że jeśli czasem nawet ława wiejska, w tym i sam pisarz, miała kłopoty z przyporządkowaniem poprawnego numeru kolejnego przywoływanemu przykazaniu bożemu<sup>19</sup>, to tym mniej można było wymagać od szeregowych przedstawicieli gromady. Problem nie polegał jednak na pamięciowym opanowaniu Dekalogu na wrywkę, ale na jego miejscu w ogólnym zbiorze zasad etycznych, funkcjonujących we wspólnocie wiejskiej. W systemie owym

<sup>16</sup> Błazowa, t. 2, s. 14 [1746]; *Hrabstwo tarnowskie*, nr 75 [1756].

<sup>17</sup> Włosienica, nr 2 [1782].

<sup>18</sup> *Klucz jazowski*, nr 165 [1741].

<sup>19</sup> Np. *Klucz łącki*, nr 675 [1729]; ASD, t. 4, k. 175<sup>v</sup> [1750].



bowiem dochodziło do bezwzględnego przyjęcia konkretnego przykazania katechizmowego, czasem do jego modyfikacji bądź relatywizacji. W niektórych zaś wypadkach do jego praktycznego odrzucenia. Trudno bowiem sobie wyobrazić, tak jak czynili to misjonarze i katecheci, działający na wsi w XVI–XVIII w. (a i później jeszcze), że wpajanie Dekalogu było równoznaczne z zaprowadzaniem na wsi w ogóle jakiegokolwiek moralności wśród nieznanego żadnych wartości etycznych „bezbożnego frantostwa chłopskiego”<sup>20</sup>.

## 2. Funkcjonowanie chłopskiego systemu etycznego

Pierwszą z cech autonomicznych chłopskiego systemu moralnego było to, że – podobnie jak systemy innych warstw społecznych – relatywizował on ocenę moralną czynu w zależności od statusu popełniającej go osoby. Stosowano w tym celu zarówno kryteria wspólne dla całego społeczeństwa Rzeczypospolitej, jak i unikalne, odpowiadające wyobrażeniom chłopskim.

Oczywiście najwyższe wymagania stawiano każdemu człowiekowi w starszym wieku, który „będąc podeszłym w latach [...] powinienby dziesiątego nauczyć i przykład z siebie dać młodszym”<sup>21</sup>. Wszystkie jego przewiny potępiane były surowo jako nieliczące z godnością, pochodzącą z doświadczenia życiowego. Także osoby dojrzałe i stateczne oceniane były dość rygorystycznie, zwłaszcza jeśli ich przewina miała charakter obyczajowy<sup>22</sup>. Nie znaczy wszakże, że młodzieży grzechy i grzeszki uchodziły płazem. W wypadku występków przeciwko etyce seksualnej młody wiek sprawcy wywoływał surowszą krytykę<sup>23</sup>. Na jakość osądu moralnego miała wpływ również płeć sprawcy, w zależności od poziomu dopuszczalności poszczególnych grzechów, różnego dla kobiet i mężczyzn.

Same przewinienia również były relatywizowane, np. tak wydawałoby się oczywisty występki jak zabójstwo. W następstwie stopniowego zaniku obyczaju wróżdy i pojednania zabójcy odsyłani byli zwykle (zgodnie z radami J. Haura) przed sądy miejskie. Część spraw tego typu trafiała jednak przed wiejskie sądy ławnicze lub dominialne, które co prawda nie dysponowały katem, lecz zgodnie z „Saxonem” wydawały wyroki śmierci, zamieniane „w drodze łaski” na ciężkie kary fizyczne. Jednak nie tylko dlatego sądownictwo wiejskie w takich wypadkach było łagodniejsze niż miejskie. Analiza procesów o zabójstwa wskazuje, że wiejskie sądy ławnicze brały pod uwagę więcej okoliczności łagodzących niż sądy kryminalne w miastach. Wpływ miało na to zapewne wiele różnych czynników,

<sup>20</sup> Ulanowski, nr 7392 [1663]; por. Włosienica, nr 62 [1794].

<sup>21</sup> Nowa Góra A, k. 17<sup>v</sup> [1737]; por. Ulanowski, nr 7058 [1681]; *Klucz jazowski*, nr 179 [1742].

<sup>22</sup> Np. *Klucz jazowski*, nr 22 [1685]; ASD, t. 1, s. 36 [1721], 145 [1722].

<sup>23</sup> Np. Kres muszyński, t. 2, s. 207 [1765]; por. też: ASD, t. 1, s. 199 [1723], 333 [1725], 620–622 [1736].

zwłaszcza fakt, że ławy gromadzkie sądziły swego sąsiada, a nie jakiegoś anonimowego chłopca, więc zwracały więcej uwagi na kontekst przestępstwa<sup>24</sup>. Z drugiej strony, być może odgrywały tu pewną rolę przeżytki poglądu, że nie każde zabójstwo jest niesłuszne. Wydane w 1559 r., a przedrukowane jeszcze w 1730 r., prawo bartnicze starostwa przasnyskiego precyzowało procedurę doraźnego zgładzenia przez bartników ujętego przez siebie złoczyńcy<sup>25</sup>. W 1635 r. ława Woli Żarczyckiej wydała dekret, w którym dozwolono któremukolwiek z członków gromady bezkarnie zabić niejakiego Praśnika, winnego cudzołóstwa, w wypadku recydywy<sup>26</sup>. Ten sam sposób myślenia daje się zaobserwować jeszcze ponad sto lat później u chłopów świętoniowskich, którzy w 1741 r. postanowili utopić schwytanego przez siebie wielokrotnego złodzieja. Wywlekli go nad Wisłok, po czym pytali prowodyra całego zajścia, Krzysztofa Boćka, czy mają pozwolenie na zabójstwo od księdza Radlińskiego, prepozyta przeworskiego, który pełnił najwyższą władzę sądowniczą na terenie należącej do Kościoła Świętoniowej. Kiedy chłopci usłyszeli od Boćka, że ksiądz zezwolił na mord i „że włos im z głowy nie spadnie” (co zresztą nie było prawdą), bez wahania dokonali zabójstwa<sup>27</sup>.

W powyższym wypadku świętoniowscy gospodarze wykazali się także daleko idącą solidarnością grupową, która, jak się wydaje, była wśród chłopów wartością nadrzędną nad zadekretowanymi przez katechizm zasadami moralnymi. Daje się ona zauważyć przede wszystkim w tych wsiach, w których właściciel egzekwował ścisłą kontrolę nad moralnością poddanych – głównie w dobrach duchownych. W wypadkach wielu rozmaitych przestępstw obyczajowych chłopci niechętnie współpracowali z władzami zwierzchnimi, dążącymi do ukarania winnych, np. w sprawach związanych z bójkami karczemnymi<sup>28</sup> czy z łamaniem etyki seksualnej<sup>29</sup>. Nie znaczy to, że środowisko chłopskie nie potępiało takich ekscesów. Rezygnowało jednak z możliwości ich sądowego ukarania ze względu na poczucie grupowej solidarności, poparte zapewne świadomością, że sąd dworski w rozstrzygnięciu sprawy zastosuje się do odmiennej hierarchii moralnej.

Poczucie solidarności grupowej chłopów nie było jednak uporczywe i bezgraniczne, jak postrzegali je często dworscy nadzorcy. Gromady przecież nierzadko same dostarczały swych występnych członków przed zewnętrzne organy sądownicze bądź rezygnowały ze wstawiania się w ich sprawach<sup>30</sup>. Opinie o ograniczonej „wrażliwości etycznej” chłopów czy wręcz ich przyrodzonej niemoralności brały się stąd, że chłopci, posiadając swój autonomiczny system

<sup>24</sup> Np. Ulanowski, nr 3925 [1702], 4224 [1630]; Lipnica Góma, t. 1, s. 53 [1753].

<sup>25</sup> *Prawo bartne bartnikom należące...*, s. 246–247.

<sup>26</sup> Wola Żarczycka, nr 39 [1635] (także M. Podgórski, *Wola Żarczycka...*, s. 32–33).

<sup>27</sup> B. Czart., rkps 2066, s. 46–48.

<sup>28</sup> Np. Włosienica, nr 62 [1794].

<sup>29</sup> Np. Ulanowski, nr 4037 [1744], por. też: ASD, t. 1, s. 324 [1725]; t. 7, k. 90<sup>v</sup> [1755].

<sup>30</sup> Komonieccki, s. 106 [1595]; *Regestr złoczyńców grodu sanockiego*, nr 100 [1602], 110 [1606], 134 [1611]; Kąkolówka, t. 1, s. 364 [1719].

moralny, nie zawsze reagowali tak, jak oczekiwali od nich panowie i plebani<sup>31</sup>. W wielu ustawach wiejskich zachęcano zatem, a czasem nawet obligowano do donosicielstwa<sup>32</sup>. Zaś po ujawnieniu występków karano osoby, które „wiedziały, ale tały” i to nie tylko świadków<sup>33</sup>, lecz także poszkodowanych, np. gwałconą przez ojczyzna dziewczynkę, której wymierzono za to 15 plag kańczugiem<sup>34</sup>. Taka polityka musiała prowadzić do jeszcze większego zamykania się środowiska chłopskiego i pozornego zubożenia na występki, zwłaszcza tam, gdzie pozabawiono samorząd jakichkolwiek kompetencji w kwestiach obyczajowych i karnych.

Zasadniczą cechą hierarchii moralnej, stosowanej w stosunkach wewnątrzgromadzkich, było dążenie do zachowania zgody między sąsiadami. Oczywiście konflikty musiały wybuchnąć i wybuchają, a niektóre ciągnęły się latami, zapewne uważane za niebezzasadne także przez część postronnych obserwatorów. Jednak wyżej wartościowano zgodę i dobre sąsiedztwo. Chrześcijańskie zasady etyczne umacniały znaczenie zgody sąsiedzkiej, dostarczały jednocześnie praktycznego, religijnego wyjaśnienia niestosowności kłótni i swarów. Towarzyszące im złość i przekleństwa były wszak oczywistym złamaniem boskich przykazań<sup>35</sup>. W wypadku długotrwałej urazy użytecznym wyjaśnieniem jej niestosowności był obowiązek uspokojenia swego sumienia (m.in. wyzbycia się gniewu) przed przystąpieniem do spowiedzi. Był to jednak raczej argument retoryczny, gdyż jego praktyczna wartość nie była zbyt duża. Gdy w 1756 r. w Zalasowej Frankowa Świątkowa żaliła się na Stańczyczkę wdowę, że ta mimo posyłania do niej sąsiadów w przeprosiny „żadnym sposobem niedawszy się przeprosić, poszła do spowiedzi”, ta odpowiedziała, że „lubo była u spowiedzi, to nie zagniewana, tylko żałosna za [swoją] krzywdę”<sup>36</sup>. Stańczyczka jak widać była biegła w sprawach sumienia.

Z problemem kłótni łączy się kwestia obmawiania i potwarzy. W warunkach wczesnonowożytnej wsi plotka była bardzo ważnym sposobem przekazywania informacji i kształtowania opinii. Dopóki pozostawała anonimowa, trudno było z nią walczyć. Bardzo rzadko dochodziło do ukarania przez sąd wiejski wścibskiej plotkarki za sam fakt rozpowszechniania niepotwierdzonych informacji. Na przykład niejaka Waynarka z Ołpin musiała ściągnąć na siebie gniew chyba całej gromady oraz księdza wikarego, gdyż oprócz plag nakazano jej odprawić pokutę

<sup>31</sup> Abstrahuję tu w ogóle od problemu podwójnej moralności szlachty i duchowieństwa w zakresie wymagań etycznych wobec chłopów, zob. np. B. Oss., rkps 1444, s. 57.

<sup>32</sup> Np. Pieskowa Skala, s. 59 [1627]; *Państwo żywieckie*, nr 42 [1689]; Ulanowski, nr 3568 [1714].

<sup>33</sup> Np. Łętownia, k. 133 [1654]; *Kres klimkowski*, nr 817 [1679]; Ulanowski, nr 3963 [1728], 4019 [1744]; *Klucz jazowski*, nr 179 [1742]; Ołpiny B, k. 17 [ok. 1764]; por. też: Równie, k. 81<sup>v</sup> [1728].

<sup>34</sup> ASD, t. 1, s. 415 [1732]; por. *Klucz jazowski*, nr 38 [1694].

<sup>35</sup> Kasina, s. 68 [1694], 264 [ok. 1745]; Ulanowski, nr 3948 [1726].

<sup>36</sup> *Hrabstwo tarnowskie*, nr 75 [1756]; por. Ulanowski, nr 3933 [1720]; Błażowa, t. 2, s. 14 [1746]; Nowa Góra H, s. 15 [1752].

kościelną i zagrożono wygnaniem ze wsi<sup>37</sup>. Być może przekroczyła ona delikatną granicę pomiędzy plotkowaniem a potwarzą, co zdecydowanie zmieniało kwalifikację jej czynu.

Potwarz wypowiedziana publicznie była właściwie oskarżeniem, na które należało dać odpowiedź. Aby odtworzyć wiejski system etyczny, najważniejszy jest w tym wypadku przedmiot pomówienia – pokazuje on bowiem, co uważano za godne potępienia lub szczególnie obraźliwe. Oczywiście wiele jest wśród potwarzy oskarżeń o różnego typu przestępstwa, takie jak kradzież, cudzołóstwo, czary czy zabójstwo<sup>38</sup>. Do oryginalniejszych należą pomówienie o próbę samobójczą<sup>39</sup> i o sodomie z bydłkiem<sup>40</sup>. Część z nich była zapewne niebezpiecznym, lecz nieskutecznym z braku dowodów oskarżeniem. Część jednak stanowiły wypowiedziane w gniewie obelgi, mające na celu nie tyle ujawnienie (zwykle urojonego) występku, co urażenie interlokutora.

Charakterystyczne jest to, że obrazić można było przede wszystkim pomówieniem o dokonanie przestępstwa wobec prawa i Dekalogu. Ale nie tylko. Niektóre insynuowane czyny nie były obwarowane odpowiedzialnością karną ani zakazem religijnym, a stanowiły jedynie złamanie etycznych norm kulturowych. Na przykład Wojciech Sikora pomówił wójta krowoderskiego, Jakuba Królika, o wykastrowanie pieska, „jeszcze dokładając, że trupie głowy iada, kobele płuca”<sup>41</sup>. Z różnych powodów zachowało się bardzo mało przekazów, dotyczących tego typu obelg, trudno zatem pokusić się o skonstruowanie nawet szczątkowego ich katalogu.

Problem wrażliwości na potwarz i reakcji na obelgi dostarcza informacji na temat innego ważnego elementu systemu etycznego chłopów – poczucia godności i honoru. Niestety w tej sferze można pozwolić sobie niemal wyłącznie na domysły. Chłopi, społecznie upośledzeni w Rzeczypospolitej, jak w żadnym chyba kraju Europy łacińskiej, nie mieli zbytnio warunków, by rozwijać poczucie własnej wartości i kodeks honorowy. Przyzwyczajeni byli raczej do pokornego wystawiania pleców pod rąkoma i do uniżonego płaszczenia się przed „dobrodziejami”. Honor i osobistą godność mogli okazywać tylko we własnym środowisku.

Ze śladowych informacji źródłowych można wnosić, że istniało jednak jakieś chłopskie poczucie honoru. Chłopa nietrudno było bowiem obrazić – Jan Dzwonowski radził frantom:

Z chłopa możesz żartować, kiedy kędy w karczmie,  
Ale jak się postrzeże, oddać to więc zacnie.

<sup>37</sup> Ołpiny B, k. 18 [ok. 1764]; por. też: Ulanowski, nr 4279 [1750].

<sup>38</sup> Np. Piątkowa, s. 196–197 [1644]; Ulanowski, nr 3294 [1646], 7115 [1622]; Ołpiny B, k. 9 [1734]; Kres muszyński, t. 2, s. 105 [1763]; *Klucz jazowski*, nr 414 [1793].

<sup>39</sup> ASD, t. 7, k. 332<sup>v</sup>–334 [1757].

<sup>40</sup> *Kres klimkowski*, nr 1029 [1692].

<sup>41</sup> Ulanowski, nr 4377 [1701].

Dalić kijem z kilka raz, przestań szydzić z niego,  
By się zaś nie rozgniewał, a nie rzekł ci czego.  
Boć to są nie cechowi, własni to ultaje.  
I kijem cie obali i jeszcze nałaje<sup>42</sup>.

Spotyka się także wzmianki o „godnym” i „nieprzystojnym” codziennym postępowaniu, a cały kodeks zwyczajowych zachowań w karczmie wydaje się silnie zdominowany przez skłonność do wartościowania innych i do pielęgnowania własnej wartości. Odtworzenie chłopskiego kodeksu honorowego jest jednak praktycznie niemożliwe z powodu niewielkiej bazy źródłowej. Podobnie niemożliwa jest odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu chłopskie poczucie honoru usprawiedliwiało łamanie norm moralnych, wyprowadzonych z Dekalogu.

Zasady etyczne, regulujące stosunki między członkami gromady, odnosiły się również do kwestii ochrony własności. W tym względzie chłopskie normy idealnie współgrały z siódmym przykazaniem, obejmując nie tylko prostą kradzież<sup>43</sup>, lecz także świadome uszkodzenie w uprawach lub hodowli<sup>44</sup> oraz osiąganie korzyści majątkowych za pomocą oszustwa lub nieuczciwości względem sąsiadów<sup>45</sup>. Oczywiście z realizacją tych norm w życiu codziennym różnie bywało. Zasadniczo jednak musiały być przestrzegane. W przeciwnym wypadku społeczności groziła dezintegracja.

Dysponujemy jednak niepochlebłą opinią na temat chłopskiego poczucia uczciwości, zapisaną w 1663 r. przez anonimowego zakonnika, zapewne pełniącego funkcję rządcy w dobrach klasztoru Karmelitów w Czernej. Jego zdaniem chłopci to „zdraycy”, „radzi tey okazyey, kiedy ktorego brata oekonoma odesła, to szarpią klasztor, wymyslaią Bog wie iakie długi sobie nie nalezyte. Trzeba w takowych okaziach przelożonym [być] ostroznym, nie zaraz im wierzyc, ale abo do brata odesłanego się referowac, abi swiadkow trzech niech stawi, gdy się kto czego post discessum fratris oeconomi będzie upominał”<sup>46</sup>. Potwierdza to opinię autorów szlacheckich o chłopach – podstępni, wykorzystujący każdą okazję, żeby (posługując się ówczesnym językiem) „skorzyścić” coś kosztem dworu, nagminnie oszukują i okradają swego pana<sup>47</sup>. Opis taki właściwie niemożliwy jest do weryfikacji, gdyż przekazuje subiektywne odczucia i uprzedzenia autora. Zapewne wiele w nim przesady – mamy przecież do czynienia ze świadectwem strony sporu, podnoszącej swoje krzywdy. Z drugiej strony jednak, może to być także rezultatem

<sup>42</sup> J. Dzwonowski, *Pisma*, wyd. K. Badecki, BPP, nr 58, Kraków 1910, s. 52.

<sup>43</sup> Piątkowa, s. 114–115 [1699]; *Hrabstwo tarnowskie*, nr 46 [1756]; Tylicz B, s. 74–75 [1767]; Kąkolówka, t. 2, s. 349 [1782].

<sup>44</sup> Np. Białzowa, t. 1, s. 157–159 [1673]; Ulanowski, nr 4652 [1701].

<sup>45</sup> Np. Albigowa, t. 1, s. 293 [1778], por. Hańczowa, Wysowa i Blechnarka, k. 63–63<sup>v</sup> [1722].

<sup>46</sup> Ulanowski, nr 7392 [1663].

<sup>47</sup> J. S. Bystroń, *Kultura ludowa*, s. 205.

„podwójnej moralności” chłopów w kwestii siódmego przykazania. Chłop sumiennie uczciwy względem swoich sąsiadów mógł jednocześnie łamać boże nakazy w stosunkach z dworem, znajdując usprawiedliwienie w egzekwowaniu przez dwór nienależnych (jego zdaniem) świadczeń materialnych i robocizn. Właściciel lub dzierżawca wsi stał na silniejszej pozycji, eksploatując ekonomicznie swych poddanych, nic zatem dziwnego, że chłopci, jak tylko mogli, odpłacali mu się pięknym za nadobne, zapominając o bożych przykazaniach<sup>48</sup>.

Za przykład skutecznego przyswojenia Dekalogu przez chłopski system etyczny może służyć recepcja trzeciego przykazania. Jeśli chodzi o uczestnictwo w niedzielnych i świątecznych nabożeństwach, to – pomimo narzekań często występujących w przekazach źródłowych – można stwierdzić, że w okresie wczesnonowoczesnym stało się ono jednym z trwalszych chłopskich zwyczajów. Administracyjna kontrola przymusowego (w licznych wsiach) uczęszczania na msze generalnie nie napotykała oporu ze strony chłopów, jedynie w rejonach silnych wpływów reformacji występowały pewne problemy – zwykle związane z zaburzeniami świadomości wyznaniowej jednostek. Jak wskazują liczne przekazy, trudno było raczej powstrzymać chłopów od uczestnictwa w nabożeństwach. Poddani z dóbr reformowanej szlachty w XVI w. pomimo zakazów przekradali się do najbliższego działającego kościoła katolickiego (czasem naprawdę odległego)<sup>49</sup>. Również w czasie panowania zarazy frekwencja nie spadała, pomimo zagrożenia epidemicznego, jakie niosły wszelkie kontakty większych grup ludzkich<sup>50</sup>.

Prawdziwą przeszkodą w uczestniczeniu we mszy świętej były niezbędne czynności gospodarcze, które należało wykonać pomimo dnia świątecznego. Z tego względu w niedzielę w każdym gospodarstwie musiała pozostać część domowników. Od udziału w nabożeństwie odciągały również jarmarki i targi, organizowane w niedziele<sup>51</sup>. Sami chłopci, jak się wydaje, traktowali za w pełni usprawiedliwioną nieobecność na niedzielnej mszy, spowodowaną względami praktycznymi. Z gorącym potępieniem spotykali się natomiast ci, którzy nie brali udziału w nabożeństwie, chociaż mieli ku temu czas i sposobność, tak jak młynarz z Wysokiej Jakub Kochman, który kilka razy z kolei opuścił mszę świętą „dla kurzenia fajki podczas nabożeństwa, przy który był zastany”<sup>52</sup>.

Nakaz powstrzymywania się od pracy w święta również znalazł wyraz w chłopskim systemie etycznym. Specyfika rolniczego zawodu powodowała jednak, że

<sup>48</sup> Por. *ibidem*, s. 240–241; A. Falniowska-Gradowska, *Dwór a gromada wiejska w województwie krakowskim w XVIII wieku*, w: *Studia nad gospodarką, społeczeństwem i rodziną w Europie późno-feudalnej*, red. J. Topolski, C. Kukło, Lublin 1987, s. 273.

<sup>49</sup> W. Urban, *Chłopi wobec reformacji...*, s. 152–153.

<sup>50</sup> W. Smoczyński, *Kartka z dziejów Tęczyna*, Kraków 1888, s. 57, 75–77.

<sup>51</sup> Por. S. Litak, *Z zagadnień kultury religijnej...*, s. 336–337.

<sup>52</sup> Wysoka B, k. 61–62 [1765]; zob. też: *Klucz jazowski*, nr 119 [1738].

nieraz stawano przed problemem złamania zakazu w obliczu wyższej konieczności (na przykład kiedy trzeba było dokończyć żniwa przed spodziewanym deszczem, mogącym zniszczyć zbiory). Wydaje się, że w takich wypadkach stosowano zasadę, głoszącą, że większość ma rację. Gdy pogwałcenia dnia świątecznego przez pracę dopuszczają się samowolnie tylko jednostki, wieś potępiała je bezwzględnie<sup>53</sup>. Co innego jednak, gdy postanowienie o pracy w niedzielę podjęła cała gromada. W takim wypadku moralne uzasadnienie tej decyzji podważyć mógł tylko jej duszpasterz. Trzeba jednak pamiętać, że duchowni, rezydujący na wsiach, sami byli rolnikami – w sensie osiagania dochodu z uprawy ziemi – i w sytuacjach losowych udzielali swojej parafii indultu na prace polowe w święta<sup>54</sup>. Charakterystyczne jest także, że w niemal wszystkich popularnych egzemplach, ukazujących nagłą i doczesną karę boską za pracę w święta, grzesznik oddawał się zajęciom rzemieślniczym, a nie rolniczym.

O ile powstrzymywanie się od pracy w święta stało się trwałym elementem etyki chłopskiej, to rezygnacja ze świeckich rozrywek w dni świąteczne przyjęła się na wsi w bardzo ograniczonym stopniu. Dopiero z 1777 r. pochodzi pierwsza informacja, wskazująca na to, że jakaś część chłopów uważała za godne potępienia tańce w uroczyste święta kościelne<sup>55</sup>. Wcześniejsze przekazy tego typu odnoszą się tylko do bardzo drastycznych naruszeń powagi dni świątecznych. Na przykład w Zagórzanach w 1750 r. sąd gromadzki ukarał Józefa Szperkę za to, że podczas nabożeństwa w święto Matki Boskiej Gromnicznej nie tylko nie zaprzestał w swoim domu tańców, grania i picia, lecz także strzelał z pistoletu<sup>56</sup>.

Trzeba wszakże nadmienić, że w Polsce nacisk potrydenckiego Kościoła na ograniczenie świeckich modeli obchodzenia świąt był lżejszy niż w katolickich krajach Europy Zachodniej. Działo się tak przede wszystkim dlatego, że w polskich tradycyjnych zwyczajach świętowania (dość ubogich w porównaniu z francuskimi czy włoskimi) nie dochodziło do bliskiego profanacji nadmiernego spoufalania się z chrześcijańskim *sacrum*, np. w stylu prowansalskich pijackich procesji z relikwiami, kończących się bankietem w bardzo swobodnej atmosferze. W polskich warunkach największym problemem było pijaństwo. Wymagania Kościoła w tym względzie ograniczały się wszakże jedynie do nieszynkowania alkoholu podczas nabożeństw, żeby nie stwarzać konkurencji dla mszy świętej. Ograniczenie to objęło chyba jednak tylko część wsi, przeważnie w dobrach

<sup>53</sup> Np. Ulanowski, nr 3183 [1636], 3403 [1677]; Raniżów, k. 48–48<sup>v</sup> [1664]; Odrzechowa, k. 9 [1724]; *Państwo żywieckie*, nr 460 [1765].

<sup>54</sup> Np. Pieskowa Skała, s. 369 [1702]; por. J. Kracik, „Nieposłuszne Kościołowi dziatki”. *Reakcja społeczna na papieską redukcję świąt w Polsce w 1775 roku*, „Analecta Cracoviensia”, t. 27, 1995, s. 501, 505.

<sup>55</sup> Krowodrza, t. 4, s. 100–101 [1777].

<sup>56</sup> Ulanowski, nr 4275 [1750].

duchownych<sup>57</sup>. W innych, na przykład w Sułoszowej, gdzie podczas nabożeństwa można się było napić w co najmniej dwóch karczmach<sup>58</sup>, nie daje się zauważyć większych konfliktów z tym związanych. Potępieniem w chłopskim systemie etycznym objęte było tylko, jak się wydaje, upicie się przed nabożeństwem w stopniu powodującym niewłaściwe zachowanie w świątyni<sup>59</sup>. Innym nałogom, odciągającym chłopów od udziału we mszy świętej, takim jak palenie tytoniu lub gra w kości, poświęcano niewiele uwagi. Być może dlatego, że były one w znacznej mierze powiązane z działalnością karczmi i spożywaniem alkoholu<sup>60</sup>.

### 3. Etyka seksualna chłopów a wzorzec chrześcijański

Za przykład dominacji autonomicznego systemu moralnego chłopów nad zasadami, wywiedzionymi z Dekalogu, może służyć problem etyki seksualnej. Aczkolwiek w omawianej epoce doszło do dość zasadniczych zmian w tej sferze, to jednak godna podkreślenia jest trwałość pewnych zasad i sposobów oceny etycznej chłopów. W okresie wczesnonowożytnym w wyniku działalności duszpasterskiej Kościoła bowiem nastąpiło stopniowe „moralizowanie” obyczajowości seksualnej chłopów i ograniczenie roli tradycyjnego systemu wartości w tym względzie. Pomimo tej ewolucji można wyróżnić jednak niektóre trwałe elementy tego systemu i określić ich stosunek do zasad, wywiedzionych z Dekalogu.

Generalnie można stwierdzić, że autonomiczna chłopiska etyka seksualna była znacznie mniej rygorystyczna niż wzorzec proponowany przez duszpasterstwo<sup>61</sup>. Odnosiło się to zwłaszcza do kwestii życia płciowego osób stanu wolnego. Różnice w tym względzie miały charakter prawdziwie zasadniczy. W chłopskim systemie etycznym nieznanym było właściwie pojęcie „czystości” w znaczeniu seksualnym. W wyrokach sądów ławniczych pojawiają się co prawda sugestie, że zdaniem ławy dziewczęta powinny „panieństwo zachowywać”, zaś młodzieńcy „prawie nie wiedzieć o takowym grzechu jeszcze”<sup>62</sup>, jednak w praktyce kwestia rozpoczęcia życia płciowego wiązała się bardziej z czynnikami biologicznymi niż z normami religijnymi, które starały się ograniczyć seksualność jedynie do stosunków małżeńskich. Problem ten w karykaturalnej formie ilustruje zapisany na początku XVIII w. wierszyk o ludowej proweniencji:

<sup>57</sup> Np. Ulanowski, nr 3137 [1632]; *Klucz łącki*, nr 625 [1720]; Kres muszyński, t. 2, s. 185 [1764]; por. *Klucz jazowski*, nr 110 [1738].

<sup>58</sup> Pieskowa Skała, s. 343 [1698].

<sup>59</sup> Np. *Klucz jazowski*, nr 119 [1738]; PAN Kraków, rkps 7121, k. 52<sup>v</sup>; por. Ulanowski, nr 3138 [1632]; ASD, t. 2, s. 174 [1744].

<sup>60</sup> Zob. np. *Klucz łącki*, nr 625 [1720]; Wysoka B, k. 62 [1765].

<sup>61</sup> Por. Z. Kuchowicz, *Miłość staropolska*, Łódź 1982, s. 210–211.

<sup>62</sup> Błażowa, t. 2, s. 2 [1745]; Kres muszyński, t. 1, s. 258 [1759]; por. *Klucz jazowski*, nr 203 [1748].



Od sochy do sochy  
 Niech trawa rośnie.  
 Nie dawaj pichochoy,  
 Az ci porośnie<sup>63</sup>.

Dziewictwo nie stanowiło w środowisku chłopskim jakiejś szczególnie docenianej wartości. Istniało wprawdzie pojęcie „wieniec”, utożsamiane zwykle z dziewictwem. Mówiło się o „odjęciu wieńca” bądź „nagrodzeniu wieńca”, lecz znaczenie tych terminów nie jest takie oczywiste. Tylko w jednym znanym wypadku ława wiejska zastosowała słowo „wieniec” we współczesnym rozumieniu dziewictwa. Była to jednak sprawa wyjątkowo drastyczna – gwałt na jedenastoletniej dziewczynce<sup>64</sup>. Zdecydowanie częściej pojęcia „utrata wieńca” używano znacznie szerzej, do opisu skazy na opinii dziewczyny, powodującej obniżenie jej wartości na rynku matrymonialnym, a pośrednio tylko związanej ze stanem jej błony dziewiczej. W praktyce było ono zazwyczaj równoznaczne z powiciem bękarta<sup>65</sup>.

Podejmowanie aktywności seksualnej przez osoby stanu wolnego obu płci nie spotykało się z jednoznacznym potępieniem społeczności wiejskiej. Przeciwnie, można raczej stwierdzić, że panowała atmosfera milczącego przyzwolenia na stosunki przedmażeńskie, pod warunkiem zachowania pewnych norm zwyczajowych. Kiedy Agnieszka Starczalina z państwa suskiego romansowała z Bartkiem Karczem, matka jej, „wiedząc, że z sobą mieli ścisłość, z tego się naśmiewała i niby drwiąc Karczowi mówiła: ostrożnie z moją dziewczką”<sup>66</sup>. Problem zaczynał się bowiem dopiero wtedy, gdy dziewczyna zachodziła w ciążę. Obydwojgu kochankom groziło wówczas karanie fizyczne i grzywny, kobietom dodatkowo znaczny uszczerbek na opinii i perspektywa wychowania i wyżywienia dziecka. Był to jednak czarny scenariusz – zwyczajnym sposobem uniknięcia kłopotów (choć nie zawsze kary – w łagodniejszym wszakże wymiarze) było zawarcie małżeństwa.

Wśród zarejestrowanych w księgach Kasiny w latach 1602–1714 wyroków w sprawie nierządu między osobami wolnymi ponad 29% zakończyło się dobrowolnym lub nakazanym przez sąd ślubem podsądnych. W kresie muszyńskim w latach 1754–1766 odsetek ten sięgał blisko 43%. Dane te przedstawiają jednak tylko wierzchołek góry lodowej. Większość takich wypadków bowiem nie była rejestrowana. Zwykle zawierano małżeństwa bez pośrednictwa sądu ławniczego, a fakt uprzedniego popełnienia nierządu starano się ukryć. Pełne światło na to zagadnienie rzuciłaby dopiero analiza ksiąg metrykalnych. Niestety, specjalistycz-

<sup>63</sup> Cz. Hernas, *W kalinowym lesie...*, t. 2, s. 58.

<sup>64</sup> Ulanowski, nr 7058 [1681].

<sup>65</sup> Np. Ulanowski, nr 4991 [1681]; Rajbrot, s. 23 [1752]; Kres muszyński, t. 1, s. 159 [1758]; zob. też: ASD, t. 1, s. 56 [1721], t. 2, s. 125 [1743].

<sup>66</sup> Ulanowski, nr 4637 [1700]; zob. także: Kres muszyński, t. 2, s. 174 [1764]. Por. Z. Kuchowicz, *Mitość staropolska*, s. 214–215.

ne badania tego tematu przeprowadzane są bardzo rzadko<sup>67</sup>, a szcztąkowy stan zachowania takich źródeł z terenu Małopolski dodatkowo je utrudnia.

Można się jednak domyślać, że taki sposób kojarzenia się par małżeńskich był względnie powszechny. Jeśli wierzyć fraszce Wacława Potockiego, stanowił wręcz wiejską normę:

Inakszej zażywają chłopi na wsi mody,  
Bo i zmowa na piecu i łożnica wprzody [...]  
Aż skoro pannie młodej brzuch nosa dosięga,  
Wtenczas ślub i małżeńska nastąpi przysięga<sup>68</sup>.

Obietnicą ślubu w istocie dość łatwo było sobie zjednać przychyłność dziewczyny. Wojciech Sitowski z klucza łąckiego córkę Bartłomieja Piekarczyka, „namawiając na eksces, obiecał się z nią żenić i na tym fundamencie Pana Boga obrażali”<sup>69</sup>. Trochę głębiej pobudki swe wyjaśniał Marcin Łukaszewicz, który swej kochance Reginie „deklarował dawno przyjaźń małżeńską, oraz z kochania prawdziwego one pozwalał sobie uczynki cielesne”<sup>70</sup>.

Taki schemat zawierania małżeństwa jako drogi ratunku w wypadku „wpadki” najbardziej cynicznie podsumował Senko z Czukwi, który, zalecając się do Hasi Tuledzyny, mówił jej: „Ty wdowa, jam młodzienc [tj. kawaler], jeśli co zrobię to cię wezmę, jeśli nie zrobię – przepadło”<sup>71</sup>. Opinia wiejska nie widziała w tym nic naganego, a w każdym razie nic niemoralnego, nie ingerując, jeśli wszystko szło swym zwykłym torem. Wydaje się, że próby nakładania w XVIII w. grzywien (i innych kar) na małżeństwa, którym pierwsze dziecko urodziło się przed upływem dziewięciu miesięcy od daty ślubu, były przede wszystkim pomysłem właścicieli wsi na wyłudzenie od chłopów dodatkowych pieniędzy pod pozorem obrony moralności. Praktyka taka upowszechniła się przede wszystkim w dobrach biskupich. Znamy ją z kresu muszyńskiego oraz klucza starogrodzkiego (w ziemi chełmińskiej), w których sprawy obyczajowe podlegały sprawnie zorganizowanemu sądownictwu dominialnemu. Sami chłopcy odnosili się natomiast do tych poczynań z dystansem<sup>72</sup>.

<sup>67</sup> Szczególnie wartościowe jest tu studium: C. Kuklo, *Funkcjonowanie społeczności parafialnej na tle analizy rejestracji chrztów parafii Trzcianne 1600–1654*, w: *Spoteczeństwo Staropolskie. Studia i szkice*, red. A. Wyczański, t. 3, Warszawa 1983, s. 185–228.

<sup>68</sup> W. Potocki, *Ogród fraszek*, Lwów 1907, t. 2, s. 432.

<sup>69</sup> *Klucz łącki*, nr 868 [1753].

<sup>70</sup> ASD, t. 1, s. 510 [1733]; por. też: Tylicz A, s. 206 [1689]; Rajbrot, s. 22 [1751]; Lipnica Górna, t. 1, s. 79 [1754]; ASD, t. 1, s. 145 [1722], 415 [1732], t. 7, k. 90<sup>v</sup>–91 [1755], 351 [1757].

<sup>71</sup> Czukiew, t. 1, s. 397 [2 poł. XVII w.]; wdowom i wdowcom stawiano na wsi wyższe wymagania moralne niż pannom i kawalerom, a to ze względu na ich doświadczenie życiowe. Czynnikiem decydującym był tu jednak wiek. Jeżeli owdowiała kobieta (w mniejszym stopniu dotyczyło to mężczyzn) znajdowała się wciąż na rynku matrymonialnym, jej pozycja była ambiwalentna – mogła korzystać z pewnych przywilejów ludzi stanu wolnego, lecz podejrzana była o większą skłonność do „cielesności”, dlatego stale pozostawała na cenzurowanym.

<sup>72</sup> Zob. np. ASD, t. 1, s. 324 [1725], t. 7, k. 90<sup>r</sup> [1755].

Nie bardzo wiadomo natomiast, jak środowisko chłopskie odnosiło się do takich stosunków seksualnych między osobami stanu wolnego, w których małżeństwo nie było brane pod uwagę – czy to ze względu na przeszkody obiektywne (np. spokrewnienie w myśl prawa kościelnego<sup>73</sup> lub politykę matrymonialną rodziców), czy też po prostu żadna ze stron nie miała na to ochoty<sup>74</sup>. Przed sądy trafiały jednak jedynie takie pary, które spłodziły potomka. Najwyraźniej moralność wiejska wolała nie dostrzegać także i takich związków tak długo, aż nie doszło do „skutku”. Charakterystyczna jest tu sprawa z Wojkowej, gdzie w 1762 r. wdowa Ewa Czekanka w wyniku romansu z Piotrem Bartoszczykiem zaszła w kolejną ciążę (a miała już pięcioro dzieci). Dopiero wtedy wójt z drugim sąsiadem zaczęli przymawiać Bartoszczykowi, że źle uczynił, chodząc do Czekanki i płodząc z nią dziecko. Sprawa zakończyła się tragicznie, gdyż rozgniewany wymówkami Bartoszczyk upił się i udusił śpiącą kochankę<sup>75</sup>.

Spłodzenie potomka w takim związku przedślubnym, gdzie ojciec dziecka nie chciał lub nie mógł poślubić swojej kochanki, wywierało negatywny wpływ przede wszystkim na życie kobiety, w mniejszym natomiast stopniu szkodziło mężczyźnie. Trudno się jednak zgodzić z opinią Bogdana Baranowskiego, że opinia wiejska odnosiła się do takiej „upadłej” kobiety „z nieukrywaną nienawiścią”, zaś zwyczaj nakazywał jak najbardziej hańbiące wygnanie jej ze wsi<sup>76</sup>. Prawdą jest, że wśród osób wyświeconych za przestępstwa obyczajowe prawie nie występowali mężczyźni. Jednak i wobec kobiet karę tę stosowano tylko wyjątkowo. We wzmiankowanym wyżej okresie w Kasinie ledwie co piąty wyrok w sprawach przestępstw natury seksualnej nakazywał wygnać oskarżoną. Kara ta spotykała generalnie recydywistki, kazirodczynie i kobiety z marginesu społecznego (np. kochankę rozbójnika)<sup>77</sup>. Sądy kasińskie były i tak wyjątkowo surowe. W przebadanym okresie 1754–1766 sąd kresu muszyńskiego tylko jednej nierządnicy kazał opuścić wieś i to prawdopodobnie darowawszy jej bolesną otoczkę rytualną wyświecenia.

Wyraźnie widoczna jest natomiast inna tendencja. Nierzadko kobiety, które zaszły w ciążę w związku niesakramentalnym, występowały do lokalnych instytucji wymiaru sprawiedliwości z powództwem przeciwko ojcu dziecka o to, co nazwalibyśmy obecnie wynagrodzeniem strat moralnych i alimentami. Na przykład

<sup>73</sup> Np. Nowa Góra G, s. 24–25 [1677]; Ulanowski, nr 3811 [1728]; por. też ASD, t. 7, k. 351 [1757].

<sup>74</sup> Tylko w jednym wypadku i dziewczyna, młodzieniec stwierdzają *expressis verbis*, że „ją za żonę nie chciał wziąć ani jej przyobiecował, ani oskarżona owego za męża i teraz nie chce” (ASD, t. 1, s. 56 [1721]), ale przypuszczalnie wypadków takich jest wiele wśród tych par, które pomimo „wpadki” nie uciekały w małżeństwo przed odpowiedzialnością, wystawiając się na grzywny i plagi.

<sup>75</sup> *Akta sądu kryminalnego kresu muszyńskiego*, nr 34 [1732].

<sup>76</sup> B. Baranowski, *Problematyka badań nad mentalnością chłopca pańszczyźnianego na obszarze woj. sieradzkiego i łęczyckiego w XVII i XVIII w.*, „Rocznik Łódzki”, t. 14 (17), 1970, s. 271.

<sup>77</sup> Karę wyświecenia kobiety nierządnej przewidywały m.in. ustawy karne wsi, należących do dóbr klasztoru Karmelitów w Czernej (Ulanowski, nr 7403 [1672]) i klucza łąckiego klasztoru Klarysek w Starym Sączu (*Klucz łącki*, nr 544 [1670], 599 [1702], 603 [1712]), ale praktyka sądów łąckich wskazuje, że prawo to nie było stosowane.

w 1721 r. przed sądem klucza starogrodzkiego stanęła Maryanna Stannionka, skarżąc się na Kazimierza Krona, „a to że jej podciwość oszpecił, ją sobie niewoląc do złego grzechu i złączenia się z sobą, który [...] grzech z nią płodził tak dalece, że brzemieniem zaszła i już powiada bliska się bydź porodzenia, [...] prosi taż Maryanna aby był ten Kazimierz Kron parobek karany i jej za wieniec nadgrodził, a na dziecię także żeby dał”<sup>78</sup>. Reakcją sądu na takie oskarżenie było przymuszenie mężczyzny do odpowiednich świadczeń, grzywny na rzecz dworu, gromady i kościoła, czasem także kary fizyczne. Co ciekawe, na ogół brak jest jakichkolwiek oceny postępowania samej skarżącej, która wszak miała też swój udział w popełnieniu grzechu i przestępstwa, więc powinna podlegać karze. Z zapisów sądowych wynika jednak, że całą odpowiedzialność karną za nierząd ponosił w takich wypadkach mężczyzna. Obserwację tę potwierdza fraszka Adama Władysławiusza pt. *O włodarzu z Maćkiem*, której tytułowy bohater – parobek namówił dziewczynę do grzechu cielesnego, przyrzekając się z nią żenić. Kiedy kochanka zaszła w ciążę, wycofał się z obietnic. Dziewczyna wraz z rodzicami pozwała go przed urząd wsi. Maciek, stawwszy się na rozprawę sądową, rzekł:

O pojęciu wzmianka z nią nie była.  
I teraz panie wójcie, nie wiedźcie mię k temu,  
Wolę raczej karaniu podlec inakszemu.  
Wójt winy bykowego wprzód dać mu nakazał,  
Dziewce kopę za wieniec odłożyć mu kazał;  
Albo ją wziąć za żonę, na wolą mu dawał.  
Ale Maciek na pierwszym wyroku przestawał  
I zarazem dwie kopie na stole położył.  
Wójt winy jedną kopę do swej skrzynki włożył,  
Drugą dziewczce wziąć kazał. Ta licząc płakała;  
Naliczywszy pół kopy, w wacek je schowała.  
A drugie ku Maćkowi po stole pomknęła,  
Mówiąc: Jużem ja swoje połowicę wzięła.  
Druga sie też Maćkowi słusznie zostawiła,  
Bo spolna nasza praca na tę kopę była<sup>79</sup>.

W XVIII w. daje się jednak zaobserwować zaostrenie kontroli obyczajowej i standardów moralnych na wsi. Panny z dzieckiem, zgłaszające się do sądów z prośbą o przyznanie im świadczeń alimentacyjnych, zaczęto traktować jako współwinne nierządu i karać fizycznie, zaspokajając wszakże ich roszczenia względem ojca dziecka. Cytowana wyżej Maryanna Stannionka wystawiła się na

<sup>78</sup> ASD, t. 1, s. 56 [1721]; por. też: Nowa Góra A, k. 3<sup>v</sup> [1587]; Ulanowski, nr 4991 [1681]; ASD, t. 7, k. 131<sup>v</sup> [1755]; Państwo łąckie, s. 138–142 [1793].

<sup>79</sup> *Polska fraszka mieszczańska...*, s. 57–58.

50 plag różgami, uzyskała wszakże od swego ekskochanka „krowę dobrą cielną do pożytku jej sposobną [...] także i świnie” *etc.*<sup>80</sup> W dalszym ciągu trudno zatem mówić o jakimś szczególnym prześladowaniu kobiet, które wykroczyły przeciwko szóstemu przykazaniu. Mamy raczej do czynienia ze zwyczajem, który ignoruje etyczną ocenę kwestii nieślubnego potomstwa, skupiając się na problemach praktycznych, ekonomicznych. Wartościowanie moralne schodzi zaś na dalszy plan. Widać to na przykład w spisanych przez gromady „Punktach na Msci księdza Podgorskiego Plebana Wielkoporębskiego” z 1763 r., gdzie mowa jest o jego licznym nielegalnym potomstwie: „12mo. In anno 1762 Starmaszonka z Witowa z teje parafii została w ciąży i ma dziecko z imci ks. plebanem, której obiecał dać krowę a nie dał za jej panieństwo, co chodziła do dworu skarżąc się na ks. plebana że jej krowy nie dał. 13tio. Aneczkę z Krakowa wywiuz[!] sobie ksiądz pleban której zrobił dziecko i odesłał ją z brzuchem do Krakowa co przyjechała z matką swoją po połogu upominając się o nadgrode” *itd.*<sup>81</sup>

Pomimo tego rzeczowego i względnie łagodnego podejścia chłopów do kwestii nieślubnego potomstwa pamiętać należy, że panna z dzieckiem wypadła na margines społeczności wiejskiej. Przede wszystkim znacznie zmniejszyła się jej szanse korzystnego wyjścia za mąż. Dotykała ją niewątpliwa degradacja ekonomiczna i społeczna, zwiększało się ryzyko popadnięcia w środowiska kryminogenne. Stopniowy upadek widać na przykład w dziejach trzech siostr Portasionek ze Skotników Górnych, które osierocone przez rodziców, „nie mając względu na podsciwość swoją, ładaiako sprawowały się, nie słuchając dobrych perwezy i przestrogi sąsięckich, a co się bardziej tyczy przykazania Boskiego wykroczyli, bo nayprzed starsza Iadwiga, potym młodsza Zofia podupadszy cielesnie, błąkały się po ograniczu y do tych czas nie znajduią się we wsi, naymłodsza zas Zofia nietylko z wolnemi osobami, iak sama zeznała, ale z męzatym popełniła cudzołostwo”, w rezultacie została pozbawiona dziedzictwa po rodzicach i oddana pod kuratelę swego brata<sup>82</sup>.

Z drugiej strony, można domniemywać (choć nie dysponujemy odpowiednimi źródłami do udowodnienia tej tezy), że problem nieślubnych dzieci dotyczył przede wszystkim hipotetycznej grupy kobiet wiejskich, dla których było to doświadczeniem przekazywanym z pokolenia na pokolenie. Byłyby to osoby z nizin społecznych, pozbawione szans na poprawę swego statusu. Panieńskie dziecko nie wpływało znacząco na ich miejsce w hierarchii społecznej, bo trudno było w niej spaść jeszcze niżej, zaś dobre zamażpójście i tak było niemożliwe.

Ogólnie rzecz biorąc, skala zjawiska nie była zbyt duża. Wedle niezbyt wiarygodnych obliczeń Bogdana Baranowskiego, procent nieślubnych dzieci na wsi wynosił od 3 do 10%. Znacznie lepiej udokumentowane źródłowo badania

<sup>80</sup> ASD, t. 1, s. 56 [1721].

<sup>81</sup> B. Oss., rkps 11714, s. 895.

<sup>82</sup> Ulanowski, nr 7503 [1775].

Jana Kracika dla pierwszej połowy XVIII w. w dekanacie Nowa Góra odsetek ten ograniczają do zaledwie od 1–5% w poszczególnych parafiach<sup>83</sup>. Podobną liczbę (średnio 1,8%) podaje Marian Aleksandrowicz dla parafii archidiaconatu gnieźnieńskiego w latach 1700–1720<sup>84</sup>.

Podjęcie współżycia płciowego w stanie wolnym było w sumie decyzją dość ryzykowną, szczególnie dla kobiet. Wydaje się jednak, że zachowywały one swego rodzaju optymizm, licząc na zawarcie związku małżeńskiego w wypadku kłopotów, tj. zajścia w ciążę. Zaufanie to musiało wypływać z doświadczenia grupowego i przypuszczalnie nie zawodziło w większości wypadków. Fakt ten potwierdza występowanie także (dość rzadkie, co prawda, gdyż trudne do udowodnienia) wypadków, w których dziewczyna z premedytacją wykorzystywała groźbę zajścia w ciążę w celu przyspieszenia ślubu z wahającym się jeszcze młodzieńcem<sup>85</sup>. Sprzymierzeńcem ciężarnych kobiet, domagających się od kochanków wypełnienia małżeńskich obietnic, były zresztą także urzędy wiejskie, które dysponowały skutecznymi środkami perswazji<sup>86</sup>. Jeśli nie dochodziło do spółdzenia nieślubnego dziecka (lub innych publicznych skandali), społeczność chłopska nie ingerowała w życie płciowe osób stanu wolnego, pozostawiając im pewną swobodę w ramach tradycyjnych modeli doboru seksualnego.

Dopiero w połowie XVIII w. pojawiają się przekazy, świadczące o pewnym potępieniu przedślubnych stosunków płciowych. W 1762 r. Walenty Blecharz z Filipowic wypominał w gniewie swemu parobkowi Witkowi Gąsiorkowi: „ty byku osromociłeś mi dom”, gdyż Witek karany był przez sąd dworski za uczynek cielesny z dziewczką służącą<sup>87</sup>. W 1773 r. w Markowej Szczepan Lew i Zofia Krauzówna z rodzicami zawarli sądową ugodę, w której Szczepan zobowiązał się pojąć za żonę ciężarną Krauzównę, tak jak był obiecywał. W ugodzie tej zawarto klauzulę, iż „obostrza się tymże dekretem aby nikt nie ważył się temusz małżeństwu odtąd wymawiać popełnionego excessu, i gdyby się ważył kto kiedy i kolwiek naśmiewać”, to podpada pod plagi i grzywny<sup>88</sup>. Pokazuje to, że nierządnicy stawali się wówczas w środowisku wiejskim obiektami żartów i obmowy. W końcu XVIII w. moralność chłopów stała się wystarczająco surowa, że nie mogli oni sprawy nierządu puścić płazem. W Jasionce w 1791 r. urząd wsi wykroczył poza wyznaczone przez zwierzchność dworską kompetencje, rozpatrując sprawę Sobka Kurdziela i Małgorzaty Wiszki „o spółdzenie nieprawne potomstwa”. Wezwany

<sup>83</sup> J. Kracik, *Duszpasterstwo parafialne...*, s. 207–208.

<sup>84</sup> M. Aleksandrowicz, *Z badań nad dziejami religijności wiernych...*, s. 29.

<sup>85</sup> Np. Marianna Plucińska Mateuszowi Kumczenskiemu „się dała zuwić aby prędszem mógł bydź mężem jej cnotę swoje prętko utraciła”, Janików, s. 8 [1775]; por. AP Kraków, Akta m. Krakowa 867, s. 191–192 [1685].

<sup>86</sup> Zob. np. Ulanowski, nr 2878 [1606], 3988 [1742]; ASD, t. 1, s. 510–511 [1733]; Państwo łackie, s. 163 [1794].

<sup>87</sup> Nowa Góra H, s. 29–30 [1762].

<sup>88</sup> Markowa, s. 915 [1773].

przed władze patrymonialne wójt Krzysztof Pokrzywa tłumaczył się z samowolnego osądzenia winnych takimi słowy: „ludzie gadali do mnie, iż niepięknie jest że popełniony występpek przez Kurdziela i Wiszkę dotąd nie jest ukarany i że należałoby ich ukarać aby się tego dopuszcząć nie wazyli inni, [...] co prawni słysząc tę sprawę przed swój sąd wywołali”<sup>89</sup>.

To zaostrzenie wymagań moralnych wśród chłopów nastąpić musiało nie wcześniej niż w połowie XVIII w. Jeszcze sześćdziesiąt lat przed opisywaną powyżej nadgorliwością ławników Jasionki wójt i przysiężnicy wsi Kamionka w kluczu strzeszyckim skazani zostali przez zwierzchność dworską na grzywny i po 30 plag postronkami za wyjątkową opieszałość w sprawie nierządu Józefa Zelka z kobietą z sąsiedniej wsi. Najpierw nie donosili administracji klucza o jego prowadzeniu się, następnie prawdopodobnie umożliwili mu ucieczkę z więzienia, a potem zignorowali nakaz jego poszukiwania. Nakazano w końcu stawić go przed sądem dworskim pod groźbą grzywien i plag, wymierzonych całej gromadzie<sup>90</sup>.

Forsowana przez duszpasterzy chrześcijańska moralność seksualna opierać się miała na instytucji małżeństwa (i do niego zresztą ograniczać). Tradycyjna kultura chłopska również przywiązywała do niego duże znaczenie. Normy, które społeczność wiejska stosowała wobec osób pozostających w związkach małżeńskich, były znacznie surowsze niż wobec panien i kawalerów. W wypadku popełnionego przez nie cudzołóstwa, nawet sądy ławnicze we wsiach o szerokich uprawnieniach samorządu uciekały się czasem do straszenia podsądnych karą śmierci, która grozi za taki występpek<sup>91</sup>. Wyraźnie wskazuje to, jaki był stopień potępienia społeczności wiejskiej dla takich ekscesów. Pomówienie o cudzołóstwo wywoływało nierzadko gwałtowne kłótnie, a nawet bójki<sup>92</sup>. W skrajnych wypadkach skrajnych gromada odsądzała czasem nawet winnego cudzołóstwa gospodarza od roli<sup>93</sup>, co zdarzało się tylko w wypadku najcięższych przestępstw kryminalnych (*fornicatio* nigdy nie stało się powodem odebrania gospodarzowi roli – za to przestępstwo wyganiano ze wsi raczej przedstawicieli niższych warstw).

O ile w kwestii stosunków seksualnych między osobami stanu wolnego wiejska moralność przywiązywała znaczenie przede wszystkim do widocznych gołym okiem rezultatów, to w wypadku cudzołóstwa na cenzurowanym było już samo „dawanie podobieństwa”. Sformułowanie to oznaczało takie zachowania kobiet i mężczyzn względem siebie, które były nieakceptowane przez chłopski system etyczny jako wskazujące na wzajemne zainteresowanie seksualne, niedopuszczalne

<sup>89</sup> Państwo łuckie, s. 107–108 [1791]; podobna sytuacja miała miejsce trzydzieści lat wcześniej we Florynce w kresie muszyńskim, Kres muszyński, t. 2, s. 75 [1762].

<sup>90</sup> Ulanowski; nr 3963 [1728], podobnie w kluczu starogrodzkim, ASD, t. 6, k. 127–127' [1755].

<sup>91</sup> Wola Żarczycka, nr 39 [1635] (także M. Podgórski, *Wola Żarczycka...*, s. 32); por. Ołpiny B, k. 3 [1718].

<sup>92</sup> Np. Wysoka A, s. 63 [1708]; Rajbrot, s. 86 [1755]; *Hrabstwo tarnowskie*, nr 53 [1756].

<sup>93</sup> Kąkolówka, t. 1, s. 364 [1719]; por. Ulanowski, nr 5036 [1729].

w wypadku gdy choć jedna ze stron pozostawała w związku małżeńskim. Katalog takich podejrzanych zachowań był dość obszerny. Począwszy od dość ewidentnego przychodzenia „z gorzałką nocować pod nieobecność męża”<sup>94</sup>, przez „wodzenie się po jarmarkach i odpustach”<sup>95</sup>, aż po częstowanie wódką w karczmie, wzajemne iskanie<sup>96</sup> i „zbyteczne konwersacje”<sup>97</sup>. Tego typu przejawy pozamałżeńskiego zainteresowania osobą przeciwnej płci były zwykle surowo piętnowane, gdyż, jak domniemywano, stanowić mogły symptomy cudzołóstwa.

Tak szczegółowa profilaktyka w tym względzie wskazywałaby na dość gruntowne przyswojenie przez system etyczny wsi szóstego przykazania, w każdym razie w stosunku do osób pozostających w małżeństwie. W życiu codziennym jednak wiele rozmaitych czynników łagodziło surowość osądu cudzołóstwa. Najważniejsze były względy praktyczne. Wierność małżeńska nie sytuowała się widocznie w hierarchii moralnej chłopów tak wysoko, by poświęcać dla niej inne wartości. Gdy w 1743 r. Jan Solenka z Rajbrotu skarżył się swojemu bratu i siostrze, że nakrył na gorącym uczynku swą żonę z Antonim Mulką, rodzeństwo poradziło mu: „Daj temu pokój, po to człowiek żywy i przed jego [tj. Mulki] żoną nie wspominaj bo je[st] w ciąży”<sup>98</sup>.

Pragmatyczne czynniki oceny cudzołóstwa powodowały również relatywizację występku w zależności od okoliczności zewnętrznych. Szczególnie jest to widoczne w wypadku kulturowego zróżnicowania zakresu swobody seksualnej pomiędzy płciami. W wypadku mężczyzn istniało więcej społecznie akceptowanych okoliczności łagodzących fakt popełnienia cudzołóstwa. Najczęściej używane były tu argumenty związane ze statusem obiektu występku, czyli innymi słowy następowało przerzucenie odpowiedzialności za własną seksualność na kobiety. Nie było to cechą charakterystyczną wczesnonowoczesnego chłopskiego systemu etycznego. Zjawisko to występuje wszędzie tam, gdzie – wedle terminologii feministycznej – mamy do czynienia ze społeczeństwem patriarchalnym. Na wsi małopolskiej tego typu usprawiedliwieniem było przede wszystkim wskazanie na generalnie niemoralne prowadzenie się kobiety, z którą mężczyzna dopuścił się cudzołóstwa, tak jakby fakt, że ona „z drugimi się źle zadawała”, umniejszał ciężar występku. Taka argumentacja zresztą rzeczywiście działała, jak wskazuje dekret sądu dworskiego bratkowskiego, łagodnie traktujący cudzołóstwo Mikołaja Dziuby, gdyż „się to stało nie z panną, ani z mężatką, ale z zawidką [tj. panną z dzieckiem]”, czyli z kobietą z założenia „podupałą”<sup>99</sup>.

<sup>94</sup> Ulanowski, nr 4704 [1725].

<sup>95</sup> Ołpiny B, k. 3 [1718].

<sup>96</sup> Rajbrot – akta luźne I, nr 20 [1720].

<sup>97</sup> Np. Wola Żarczycka, nr 39 [1635]; Wysoka A, s. 63 [1708]; Ołpiny B, k. 3 [1718]; Ulanowski, nr 4726 [1750], 3937 [1720].

<sup>98</sup> Rajbrot – akta luźne I, nr 35 [1743].

<sup>99</sup> AGAD, Archiwum Roskie CLXIV/126 [1732]; por. też: ASD, t. 1, s. 198 [1723], 324 [1725].



Kwestia poziomu dozwolonej swobody seksualnej kobiet zamężnych jest bardziej złożona. Z jednej strony bowiem, spotykały się one ze wzmożoną kontrolą w tym względzie i nie mogły korzystać z żadnej właściwie taryfy ulgowej, chyba że udało się im udowodnić, że zostały zgwałcone. Z drugiej jednak strony, nie brak przekazów, że jakaś część chłopskich małżeństw w ogóle dość swobodnie podchodziła do kwestii cudzołóstwa. Dość liczne były przypadki par chłopskich wzajemnie permissywnych w stopniu jaskrawo kłóącym się z obecnym wyobrażeniem tradycyjnej rodziny włościańskiej, pozostającej w kręgu oddziaływania kultury chrześcijańskiej. Na przykład Franciszek Solorz z Ołpin nie tylko pozwalał jakoby swojej żonie utrzymywać stosunki z parobkami, pracującymi w jego gospodarstwie, lecz „śmieje się jeszcze z tego i potuchy [im] dodaje [...], którzy na swoich służbach mają co jeść i co pić, a oni się tem nie konte[n]tują, tylko się schadzają tam się umywać, tam się przewdzać i tam nie sporne godziny opuszczają na tych s[w]ywolach, a to masz wszystko widzi a tem się nie brzydzi”<sup>100</sup>. W Kasinie w połowie XVIII w. Katarzyna Krostkowa, mieszkając przez kilka lat bezpotomnie ze swym mężem Marcinem („ile, że mąż jej chorowity był”), zdecydowała się zająć w ciąży z sąsiadem Ioskiem Szpyrką, co się zresztą odbyło za wiedzą i zgodą żony tego ostatniego<sup>101</sup>. Przypadki tego typu można mnożyć, ukazują one zresztą sytuacje skrajne i tak drastyczne, że spowodowały kontrakcję któregoś z organów sprawiedliwości. Wartość ich polega na tym, że obrazują jak szerokie były granice tolerancji społeczności wiejskiej dla cudzołóstwa – spowodowanego czy to zwykłym promiskuityzmem, czy też usprawiedliwionego „wyższą koniecznością” posiadania potomstwa. Względnie wysoka częstotliwość występowania takich sytuacji w środowisku chłopów małopolskich w XVI–XVIII w. wskazuje nie tylko na poszczególne, spersonalizowane przypadki porażek w zaszczepianiu szóstego przykazania bożego, lecz także znamionuje stopień jego ogólnego przyswojenia przez kulturę etyczną wsi.

Chłopskie rozumienie związku małżeńskiego różniło się być może w dość znacznym nawet stopniu od wzorca, proponowanego przez duszpasterstwo. Kwestia zakresu dopuszczalnej swobody seksualnej małżonków nie była tu nawet najważniejszym problemem. Związek sakramentalny według nauczania katolickiego był nierozzerwalny. Kultura tradycyjna nie była w tym względzie tak dogmatyczna. Co prawda nie było na wsi polskiej obyczaju zawierania „małżeństw na próbę”, tak jak w katolickiej Irlandii, lecz rozstania niedobrych par małżeńskich były przez opinię chłopską przyjmowane z pewnym zrozumieniem. Niepokoiło to natomiast szlacheckich lub duchownych nadzorców dóbr. W 1620 r. rządcą w kluczu łąckim Jan Gogoliński skierował przed sąd majątności sprawę młynarza Marcina Wróbla i jego żony Małgorzaty, którzy rozstali się ze sobą. Śledztwo wykazało, że „tego żaden nie wie, dla jakiej przyczyny, jednak ludzie powiedają,

<sup>100</sup> Ołpiny B, k. 21 [ok. 1770], por. też Ulanowski, nr 7139 [1685]; ASD, t. 6, k. 126–126<sup>v</sup> [1755].

<sup>101</sup> Ulanowski, nr 3714 [1759]; por. też: nr 3929 [1702].

że dla wolnej woli z obu stron”, co jak widać było dla chłopów wystarczającym wytłumaczeniem<sup>102</sup>. Zwiększający się nacisk zewnętrznej kontroli nad życiem chłopów powodował, że starali się oni czasem legalizować swoje rozwody, próbując uzyskać kościelne unieważnienie małżeństwa<sup>103</sup>. Najprostszym i przypuszczalnie najczęstszym sposobem rozwiązania tej kwestii była ucieczka ze wsi i rozpoczęcie życia na nowo w innej okolicy<sup>104</sup>.

Przed władzami kościelnymi i świeckimi pojawiała się konieczność bardzo restrykcyjnej obrony małżeństwa w jego potrydenckim kształcie. Ciekawym symptomem tej kampanii były bardzo poważne procesy sądowe przeciwko towarzyskiej rozrywce słownej, uprawianej w karczmach przy trunku, polegającej na żartobliwym „frymarczeniu” żonami. W Krowodrzy w 1699 r. Marcin Multanik i Jan Koczczek, którzy „przy posiedzeniu i wesołości” kupczyli swymi żonami, „lubo to żartem, [...] którego kupna Kościół święty katolicki i wierni w Kościele Bożym gromadzeni nienawidzą, jako obrządkom kościelnym przeciwne”, skazani zostali na grzywny i po trzy dni więzienia<sup>105</sup>. Bardziej fantazyjną karę wymierzył za to samo przewinienie sąd czukiewski Jakimowi i Hryniowi Pasternaczkowi, którzy przez cztery niedzielne msze mieli na zmianę siedzieć w kunie lub leżeć pod progiem cerkwi, tak „że będą ludzie przez nich do cerkwie i z cerkwie chodzić”<sup>106</sup>.

Na tym tle wydaje się zastanawiające, dlaczego w ustawach wiejskich poświęcano kwestii przeciwdziałania cudzołóstwu tak mało miejsca w stosunku do zwalczania nierządu między osobami wolnymi. Właściwie jedynie w ustawie dla podpoznańskich wsi Zegrze i Rataje z 1733 r. kwestia ta jest omówiona szczegółowiej, a nie ogranicza się wyłącznie do ogólnego nakazu karania cudzołóstwa<sup>107</sup>. Być może w większym stopniu niż przy *fornicatio* odwoływano się do roli Kościoła w walce z tym grzechem. W przeciwieństwie bowiem do nieślubnych ciąży, widocznych gołym okiem, *adulteria* wychodziły zapewne na jaw głównie podczas spowiedzi. Być może karanie nierządu osób wolnych było dla chłopów czymś mniej oczywistym niż walka z cudzołóstwem i nie mieściło się w zwyczajowym kodeksie karnym wsi. Dlatego też należało umieścić je w prawie pisany.

Proces moralizowania etyki seksualnej wsi trwał co najmniej od początku XVII w. Zasadniczą rolę odgrywało w nim nauczanie religijne, nauka o grzechu, zbawieniu i karze. Edukacja zaczęła przynosić rezultaty stopniowo, kształtując

<sup>102</sup> *Klucz łącki*, nr 444 [1620]; zob. też: Ulanowski, nr 3944 [1721], 4723 [1750]; *Klucz jazowski*, nr 356 [1778].

<sup>103</sup> Np. Nowa Wieś, t. 4, szósta składka, s. 28–29 [1736]; ASD, t. 6, k. 104 [1755]; *Hrabstwo tarnowskie*, nr 52 [1756]; por. *Kres klimkowski*, nr 1202 [1720].

<sup>104</sup> Zob. np. Biecz, s. 259 [1663]; Komoniecki, s. 370 [1712]; por. Ołpiny B, k. 3 [1718].

<sup>105</sup> Krowodrza, t. 3, s. 54 [1699].

<sup>106</sup> Czukiew, t. 1, s. 107–108 [1624]; inny taki przypadek w tej wsi: Czukiew, t. 7, s. 118–121 (od tytułu) [1722]; por. też: Księga sądowa ekonomii szawelskiej z lat 1636–1738, PAN Kraków, rkps 2457, k. 351<sup>v</sup> [1720].

<sup>107</sup> *Polskie ustawy wiejskie...*, s. 269.

chłopską świadomość na wzór postulowanego wzorca. Wydany w 1754 r. zbiorek pt. *Krakowiak w swojej postaci czyli śpiewki wiejskie krakowskie* zanotował taką przyspiewkę:

Oj, parobecku gładki,  
nie chodź do mężatki,  
będzies gozał w piekle  
po same łopatki<sup>108</sup>.

Jest to zapewne odzwierciedlenie nauki o szczególnych karach pośmiertnych za cudzołóstwo, przewrotnie użyte jako zachęta do zainteresowania się pannami.

Również indywidualne świadectwa wskazują, że kultura chłopska zaczęła przyjmować generalne rysy proponowanego systemu etyki seksualnej. Na przykład w 1760 r. karczmarka z Krowodrzy Małgorzata Sporkowa, oskarżona o cudzołóstwo z Janem Magosinskim, skrzypkim z tejże karczmy, przyznała się, że upijała go i wtedy do grzechu przymawiała. Przed sądem wyznała, iż wie, że źle czyniła, a to wszystko z pijaństwa<sup>109</sup>.

Wpływ nauczania kościelnego na tematy obyczajowe zaznaczył się także w wizjach samozwańczych proroków. W 1718 r. na Żywiecczyźnie dziewczce od krów, niejakiej starej Klarze Szafrance, ukazał się najpierw tajemniczy wędrowiec, a następnie mówiący wilk, który wezwał do poprawy obyczajów, co oczywiście Szafranka zaczęła głosić swym współczesnym, bolejąc nad ich moralnym upadkiem<sup>110</sup>.

#### 4. Spowiedź i sumienie

Przyswojenie chrześcijańskich norm moralnych przez chłopów dokonywało się przede wszystkim dzięki indywidualnej kontroli duszpasterskiej, sprawowanej przez spowiedź. Religijny nakaz przystępowania przynajmniej raz do roku do sakramentu pokuty w wielu wsiach wspierano nakazami administracyjnymi władzy świeckiej. Działo się tak przede wszystkim w dobrach kościelnych lub zakonnych, lecz także świeccy właściciele lub dzierżawcy wsi czuli się upoważnieni do ścigania uchybień w tym względzie<sup>111</sup>. Na ogół zadekretowaną karą cywilną za uchylenie się od obowiązku spowiedzi była składana na rzecz kościoła grzywna w wosku w ilości 1–5 funtów (w drugiej połowie XVII w. funt wosku kosztował

<sup>108</sup> Znany tylko z odpisu, Cz. Hernas, *W kalinowym lesie...*, t. 2, s. 79.

<sup>109</sup> Ulanowski, nr 4393 [1760]; por. też: nr 4155 [1726]; ASD, t. 1, s. 56 [1721].

<sup>110</sup> Komoniewski, s. 508 [1718].

<sup>111</sup> Np. Ulanowski, nr 3915 [1679]; por. też: ASD, t. 7, k. 287<sup>r</sup> [1750]; *Polskie ustawy wiejskie...*, s. 175 [1692], 259 [1733], 312 [1749].

8–10 groszy). Tym niemniej z terenu Małopolski nie zachowały się żadne przekazy, świadczące, że czynniki administracyjne rzeczywiście egzekwowały ten nakaz<sup>112</sup>. Być może stosowano karanie doraźne, które nie pozostawiło śladów w źródłach pisanych. Bardziej prawdopodobne jest jednak, że karanie za to uchybienie pozostawiano zwyczajowo wyłącznie instytucjom kościelnym – czynniki świeckie interweniowały zaś dopiero na prośbę duchownego. Gdy w 1744 r. konsystorz przemyski ekskomunikował poddanego ze wsi Czelatycy w parafii Rokitnica za uchylanie się od spowiedzi, wizytator kościelny zalecił miejscowemu plebanowi zwrócenie się do jurysdykcji dworskiej o przykładne ukaranie winnego (zapewne plagami)<sup>113</sup>.

Z protokołów wizytacyjnych wynika, że parafialny nadzór dorocznego przystępowania do spowiedzi był na wsi bardzo skuteczny. Zaprowadzenie (na ogół już na początku XVII w.) spisów parafian i system karteczek, obligujących do odwiedzenia konfesjonału, pozwalały szczegółowo policzyć potencjalnych penitentów i personalnie wyegzekwować ten obowiązek. Protokoły wizytacyjne parafii wiejskich na ogół stwierdzały, że *anno currenti omnes confessati sunt*; uchylający się od spowiedzi chłopi stanowili pojedyncze przypadki, opisane zwykle z imienia i nazwiska<sup>114</sup>. Można mieć oczywiście pewne wątpliwości, czy obraz przekazywany w protokołach wizytacyjnych jest wiarygodny. Jeśli nawet założymy, że wizytator był informowany rzetelnie o stanie parafii, to trzeba brać pod uwagę, że wyliczenia parafian nie obejmowały różnego typu ludzi luźnych, rezydujących w jednej wsi czasem miesiącami. Wątpliwości może też budzić dokładność spisu w parafiach rozległych, górskich lub o mieszanym składzie wyznaniowym. Ewidentnie nieściśle są też podawane nieraz liczby okrągłe (np. 1500 lub 2000 zobligowanych do spowiedzi). Jeżeli jakiś pleban określał liczbę swoich parafian z dokładnością do stu, to można domniemywać, że z podobną dokładnością prowadził wielkanocną spowiedź.

Pomimo wszystkich tych zastrzeżeń wydaje się, że w XVII i XVIII w. (czyli po okresie zamętu religijnego) zdecydowana większość chłopów małopolskich przystępowała regularnie co roku do spowiedzi, a sakrament pokuty stanowił dla nich ważny i nieodzowny element kontaktu z *sacrum*, o czym świadczy na przykład zwyczaj przystępowania do niego w odwiedzanych miejscach pielgrzymkowych<sup>115</sup>.

Dla środowiska wiejskiego stało się również oczywiste, że osoby, uchylające się od spowiedzi wielkanocnej, mają coś na sumieniu – stąd domniemywano, że popełniły one jakieś ciężkie przestępstwa<sup>116</sup>. Z drugiej strony, przestępcom nie-

<sup>112</sup> Znany jest natomiast taki przypadek z klucza starogrodzkiego, ale w rejonie tym dużą rolę mógł okrywać klimat konfrontacji religijnej z protestantami, ASD, t. 1, s. 393 [1731].

<sup>113</sup> AM Przemysł, rkps 166, k. 177<sup>v</sup>.

<sup>114</sup> *Ibidem*; B. Czart., rkps 2147, s. 50; por. s. 54, 56, 75, 76; Księga wizytacji kościołów na Podhalu z lat 1748–1767, PAN Kraków, rkps 1965, k. 12<sup>v</sup> i in.

<sup>115</sup> Zob. np. uwagi pisarza zakonnego na ten temat, B. Czart., rkps 3432, s. 2.

<sup>116</sup> Np. Nowa Góra H, s. 15 [1725]; Nowa Góra A, k. 17<sup>v</sup> [1737]; Ulanowski, nr 4286 [1776].

rzadko nakazywano nadzwyczajne przystąpienie do spowiedzi w ramach pokuty za dokonany występki przeciw bożym przykazaniom. W niektórych wypadkach takie oczyszczenie sumienia dokonywać się miało nie w macierzystej parafii, ale w jakimś ważnym centrum religijnym, np. w Kalwarii Zebrzydowskiej, Częstochowie czy w Kobylance<sup>117</sup>. Kryła się za tym być może wiara w większą siłę oddziaływania *sacrum* w miejscu pielgrzymkowym, niewątpliwie zaś przystąpienie do spowiedzi w tak szczególnych warunkach miało wstrząsnąć sumieniem przestępcy, któremu widocznie nie wystarczała parafialna opieka spowiednicza.

Zaszczepienie zwyczaju przystępowania do sakramentu pokuty oznaczało zmuszanie wiernych do regularnej analizy swego postępowania pod kierunkiem duchownego i z jego pomocą. Celem była interioryzacja u wiernych chrześcijańskich norm postępowania, czyli innymi słowy chodziło o to, by wiernego „Bóg, gdy chuci do tego występku na potym będą uwodziły, wstydem zapalał”<sup>118</sup>. Ideałem, do którego dążyli duszpasterze, było rozwinięcie u wszystkich katolików umiejętności przeprowadzania autorefleksji w kategoriach zasad moralności religijnej, aby kierowali się w swoim życiu dyrektywami sumienia.

Czy jednak u chłopów udało się w tej kwestii osiągnąć w XVI–XVIII w. zadowalające rezultaty? Z powodu braku relacji z pierwszej ręki, na pytanie to bardzo trudno jest odpowiedzieć. Andrzej Gołdonowski grzmiał, że gospodarze (tj. kmiecie) zwykle nawet nie starają się roztrząsać swego sumienia, zastaniając się nieumiejętnością: „co za głupstwo? i co za wymówka? umieć grzeszyć a nie umieć się spowiadać? [...] być mądrym na obrazę Bożą, a nieumiejętnym na błaganie jego?”<sup>119</sup>. Jeszcze w połowie XVIII w. ksiądz Marcin Nowakowski piętnował niezdolność prostych parafian do samodzielnej analizy swego postępowania w kategoriach etycznych<sup>120</sup>.

W źródłach można znaleźć czasem ślady chłopskiej autoanalizy moralnej, ale wszystkie one są co najmniej niepewne. Na przykład w księdze sądowej wsi Czarnej pod 1737 r. figuruje zapiska, w której Michał Reyman, obejmując w spadku po rodzicach zagrodę, a „nie będąc obligowany testamentem”, wypłacił sute udziały swemu dziewięciorgu rodzeństwa. Motywem tego czynu miał być fakt, że spadkobierca Michał Reyman „pomiarkował się sumieniem”, czyli dostrzegł niesprawiedliwość swojej sukcesji. Pod tym sformułowaniem kryć się może jednak równie dobrze jakaś niemożliwa do odtworzenia kalkulacja ekonomiczna Michała bądź trzeźwa ocena układu zależności, a może nawet gorące uczucia rodzinne<sup>121</sup>.

<sup>117</sup> Popów, s. 23 [1607]; Ulanowski, nr 4004 [1742]; *Klucz tkański*, nr 845 [1744]; por. Ulanowski, nr 3517 [1703], 7246 [1764].

<sup>118</sup> *Hrabstwo tarnowskie*, nr 46 [1756].

<sup>119</sup> A. Gołdonowski, *Krótkie zebranie świątobliwego żywota ś. Isidora rolnika z Madryki od świętej pamięci Grzegorza XV między święte wpisane*, Kraków 1629, k. [D4].

<sup>120</sup> M. Nowakowski, *Koleśda duchowna...*, s. 572.

<sup>121</sup> Czarna, s. 300–302 [1737].

W Ołpinach około 1760 r. doszło do bójki przy kartach. Stawieni przed ławę wiejską poszkodowani i domniemani winowajcy – wedle pisarza – „pomiarłowawszy sumienie swoje i dając się winnemi Panu Bogu”, odpuścili sobie wzajemnie i przeprosili się. I znowu nie jest wcale pewne, czy rzeczywiście miało miejsce zrozumienie swojej winy i pokajanie się, czy też może uczestnicy bójki, wytrzeźwiający rano, zapomnieli o co poszło i nie byli w stanie wskazać prowodyra, więc przystali na mediację sądu i uznali sprawę za niebyłą<sup>122</sup>.

Śladu umiejętności samodzielnego przeprowadzenia kontroli sumienia można dopatrywać się u Stanisława Drewnaczyka z Piątkowej, którego w 1671 r. Tomasz Krasoń oskarżył o kradzież pługa. Z braku dowodów sąd ławniczy nakazał obu stronom przygotować się do przysięgi, upominając, „aby pamiętali na sumnienie swoje i dusze, także i tychże ludzi, którzy przy nich stanęli. [...] Tedy w ten sposób tenże Stanisław Drewniak rozważając sobie Mękę Chrystusa Pana, jał mówić w te słowa żem ja cokolwiek uczynił, żem kupił u takiego człowieka te rzeczy, tedy tobie sąsiedzie pozwalam abyś wziął jako swoje, a ja niech kupno tracę a dusza niechaj będzie w cale [w ciele?]”, tzn. przyznał się, że być może kupił je u złodzieja lub pasera<sup>123</sup>. W tym wypadku mógł jednak główną rolę odegrać strach przed karą boską, którą ściągało złożenie fałszywej przysięgi.

Nie da się zatem stwierdzić, czy udało się u chłopów wykształcić umiejętność samodzielnej analizy swego postępowania. Prawdopodobnie nie. Wydaje się jednak, że obudzono u nich potrzebę przeprowadzania takiej analizy, tyle że dokonywanej przy czynnym udziale duchownego jako spowiednika. Nierzadko spotyka się informacje, że ktoś po dokonaniu nagannego moralnie uczynku z własnej inicjatywy wybiera się do spowiedzi. Tak na przykład uczynili Jan i Barbara z klucza jazowskiego, kiedy ich kazirodczy romans zaowocował ciążą. Do konfesjonału oboje udali się na Matkę Boską Szkaplarską (tj. 16 lipca), czyli jak na ówczesne warunki wcale niedługo po Wielkanocy – zapewne w pierwsze święto po uświadomieniu sobie swojej sytuacji, w które kościół parafialny organizował rutynowe spowiedzi<sup>124</sup>.

Podobnie zareagowała Anastazja Malarczykowa ze Słotwin, która, jeszcze będąc panną, zaszła w ciążę z sołtysem słotwińskim. Anastazja naturalnie chciała pójść się wypowiadać, jednak kochanek zakazał jej wyznawać ten grzech przed porodem i zaczął gorączkowo szukać jej męża<sup>125</sup>. Wśród osób z nawyku przystępujących do konfesjonału znaleźć można także bawiącego się zapewne rozbojem człowieka luźnego Jana Szyjaka z Żywiecczyny<sup>126</sup> i koniokrada z Wolicy koło Sanoka. W tym ostatnim wypadku mamy jednak do czynienia ze

<sup>122</sup> Ołpiny B, k. 13 [ok. 1760].

<sup>123</sup> Piątkowa, s. 121–122 [1671].

<sup>124</sup> *Klucz jazowski*, nr 95 [1732].

<sup>125</sup> Kres muszyński, t. 1, s. 159–160 [1758].

<sup>126</sup> Ulanowski, nr 4625–4626 [1699].

szczególnej sytuacji. Złoczyńca ten bowiem wszedł w specyficzną spółkę ze spokrewnionym popem, któremu oddawał część swoich łupów, w zamian za rozgrzeszenie z dokonanych łotrstw<sup>127</sup>.

Można przypuszczać, że do spowiedzi udawano się nie tylko w sytuacjach takich jak powyżej, gdy groziła już odpowiedzialność karna. Wewnętrznym motywem przystąpienia do sakramentu pokuty mógł być także niepokój sumienia, wywołany bardziej powszednimi grzechami lub grzeszkami czy też po prostu wahania w obliczu codziennych wyzwań etycznych. Niestety na ten temat nie zachowały się żadne wiarygodne przekazy.

W każdym razie, gdy dochodziło do konieczności podsumowania swego życia w obliczu nadchodzącej śmierci, umierający chłop obowiązkowo posyłał po księdza, by się wyświadczyć i przyjąć ostatni sakrament. Nie chodziło tu tylko o utylitarne dopełnienie odpowiednich ceremonii, żeby zapewnić sobie godny pogrzeb w poświęconej ziemi. Ostatnia spowiedź stanowić miała ukoronowanie życia duchowego człowieka, zaś rozgrzeszenie przynosiło uspokojenie sumienia przed wyruszeniem w ostatnią drogę<sup>128</sup>.

Postulowana przez potrydenckie kaznodziejstwo wizja moralnego życia wewnętrznego chrześcijanina, polegająca na nieustającej drobiazgowej analizie własnych czynów<sup>129</sup>, nie przyjęła się w środowisku chłopskim. Przegląd stanu sumienia i refleksję na jego temat u wiejskiego penitenta musiał przeprowadzać spowiednik. Ważną zdobyczą Kościoła było jednak zaszczepienie u chłopów zwyczaju czy też potrzeby dokonywania takiej analizy pod okiem duchownego, co sprzyjało dogłębniemu przyswojeniu przez nich chrześcijańskich zasad moralnych. Trudno jest natomiast odpowiedzieć na pytanie, kiedy dokładnie to nastąpiło. Najpóźniej musiało się to dokonać przed połową XVIII w., lecz proces ten był niewątpliwie stopniowy i od początku XVII w. obejmował coraz większe grupy chłopstwa. Było to jedno z większych osiągnięć reformy potrydenckiej na ziemiach polskich.

## 5. Bojaźń boża i kara boska

To, czego nie można było osiągnąć za pomocą samoanalizy, mogła dokonać bojaźń boża. Ułomne przyswojenie przez chłopów zasad rachunku sumienia, ich brak samodzielności w tym względzie powodował, że w propagowaniu chrześcijańskich norm moralnych ważniejszą rolę odgrywał system nadprzyrodzonych kar i nagród, ze szczególnym zaakcentowaniem tych pierwszych. Człowiek miał się wystrzegać pewnych postępków w obawie przed niechybną boską kontrakcją.

<sup>127</sup> *Regestr złoczyńców grodu sanockiego*, nr 150 [1614].

<sup>128</sup> Zob. Ulanowski, nr 7103 [1606]; Jabłonna, k. 4<sup>v</sup> [1636]; Świątniki, k. 166<sup>v</sup> [1684]; Nowa Wieś, t. 4, szósta składka, s. 52 [1740] i in.

<sup>129</sup> K. Górski, *Zarys dziejów duchowości...*, s. 233.

Bojaźń boża uchodziła za stabilny fundament dla moralnego postępowania; stąd brał się na przykład nakładany na rodziców obowiązek wychowania w bojaźni bożej<sup>130</sup>, zaś życzenia ustawodawców, by „bojaźń boża kwitnęła we wsi”, są równoznaczne z obowiązkiem przestrzegania norm etycznych Dekalogu<sup>131</sup>.

Praktyczna rola pojęcia bojaźni bożej zasadzała się na rysach charakterystycznych chłopskiego światopoglądu w kwestiach wyobrażeń na temat Boga, znaczenia sprawiedliwości i pojęcia grzechu.

W umysłowości chłopów w XVI–XVIII w. olbrzymią rolę odgrywał religijny determinizm. Uzależnienie od woli bożej odczuwali oni mocniej niż inne grupy społeczne dawnej Rzeczypospolitej. Podległość ta współbrzmiała z podkreślaną przez badaczy biernością życiową i skrajnym konserwatyzmem wiejskiej kultury tradycyjnej. Odczuwany ciężar bożych wyroków nierzadko prowadził do apatii, upośledzał zdolność podejmowania decyzji i radzenia sobie w nietypowych sytuacjach. Wspomniani powyżej Jan i Barbara z klucza jazowskiego, którzy spółdzili dziecko w związku kazirodczym, po pierwszych objawach ciąży u dziewczyny zastanawiali się, co uczynić: „mówiliśmy ze sobą oboje [zeznał Jan], albo ty idź w świat, albo ja, a potem zdałem się na wolę boską”<sup>132</sup>. Nie był to najlepszy pomysł, gdyż oboje położyli głowy pod topór.

Uzależnienie od woli bożej obejmowało przede wszystkim najważniejsze wypadki w życiu człowieka. W myśl ówczesnych wyobrażeń Bóg nastęrcza małżonka<sup>133</sup>, daje potomstwo<sup>134</sup>, zsyła kalectwo, chorobę i śmierć<sup>135</sup>. Wszelako od woli boskiej uzależnione były także pomniejsze kwestie: wybór rzemiosła<sup>136</sup>, pomyślność w gospodarowaniu i hodowli<sup>137</sup>, a nawet przypadkowa śmierć krowy przez zadławienie się<sup>138</sup>. Osobną kategorię stanowiły „dopusty boże”, takie jak pożary<sup>139</sup>, napady zbójców<sup>140</sup> i Tatarów<sup>141</sup>, pomory bydła<sup>142</sup>.

<sup>130</sup> *Polskie ustawy wiejskie...*, s. 259 [1733]; *Klucz łącki*, nr 604 [1712]; ASD, t. 9, k. 268 [1761]; Ulanowski, nr 4162 [1736]; por. też: nr 3811 [1728].

<sup>131</sup> *Klucz łącki*, nr 599 [1702]; Ulanowski, nr 3921 [1702], 4203 [1776]; Czarna, s. 274 [1726]; *Klucz jazowski*, nr 110 [1738]; *Polskie instruktarze ekonomiczne...*, s. 8 [1765].

<sup>132</sup> *Klucz jazowski*, nr 95 [1732].

<sup>133</sup> Np. Ulanowski, nr 7044 [1618]; Spytkowice, t. 1, s. 32 [1633]; Barycz, t. 1, k. 374 [1659]; Kąkolówka, t. 1, s. 270 [1683].

<sup>134</sup> Np. Jedlnia, k. 26<sup>v</sup> [1618]; Ulanowski, nr 5028 [1695]; Pieskowa Skała, s. 674 [1754].

<sup>135</sup> Nozdrzec, s. 279 [1579]; Ćmielów, s. 8 [1584]; Rudna Wielka, k. 12<sup>v</sup> [1728]; Palikówka, s. 19 [1730]; Krasna, s. 164 [1747]; Hłomcza, t. 1, k. 76 [1752]; Zamek suski, s. 346 [1757].

<sup>136</sup> Np. *Klucz łącki*, nr 430 [1618].

<sup>137</sup> Np. Kąkolówka, t. 1, s. 98 [ok. 1639], 335 [1748]; Lubatówka, k. 317 [1650].

<sup>138</sup> Klimkówka, k. 265<sup>v</sup> [1607]; por. też: Ulanowski, nr 461 [1632].

<sup>139</sup> Np. *Klucz uszewski*, k. 34 [1630]; *Klucz jazowski*, nr 35 [1690]; Tryńcza, s. 261 [1734]; Łąka, s. 49 [1774].

<sup>140</sup> Np. *Kres klimkowski*, nr 697 [1668].

<sup>141</sup> Np. Ulanowski, nr 4500 [1627]; Kąkolówka, t. 1, s. 178 [1663]; Golcowa, t. 2, s. 101 [1673].

<sup>142</sup> Np. Lipnica Górna, t. 1, s. 56 [1750]; *Klucz jazowski*, nr 217 [1752]; por. też: Ulanowski, nr 4908 [1650].



Połączenie uprzedzającego stosunku do wyroków boskich w konkretnych sprawach ze stylistyką języka potocznego, uwzględniającego to uzależnienie już na poziomie zwrotów frazeologicznych, dawało czasem humorystyczne rezultaty. Stało się tak na przykład w wypowiedzi Stanisława Fraga z Brzozowej, sprawiającej wrażenie tylko z grubsza zredagowanej przez pisarza. Kiedy kupował on rolę, „na ten czas nie miał żony, bo mu ją był Pan Bóg wziął, ale [kupował ją] z tą drugą małżonką, którą mu zaś Pan Bóg dał”<sup>143</sup>. Natomiast w 1622 r. kazał zapisać swój testament Woyciech Chayno, który „upatrujący, że nie masz nic pewniejszego nad śmierć, gdzie uchowaj Boże śmierci, iż jeśliby go Pan Bóg wziął z tego świata”, uczynił rozporządzenie majątkiem<sup>144</sup>.

Przykłady powyższe, choć nieco karykaturalne, pokazują, jaki wpływ na mentalność chłopów miało przeświadczenie o dominującej roli woli bożej wobec losu ludzkiego. Gotowość spokojnego przyjęcia boskich wyroków łączyła się z obezwładniającym wręcz determinizmem, co jednak nie przeczyło zasadności kierowania do Pana Boga prośb i życzeń dotyczących przyszłości.

Idealny porządek świata w chłopskiej umysłowości wyglądałby tak: wola boska się dzieje, człowiek zaś podlega jej całkowicie i z pełnym zaufaniem, choć Bóg ma w zwyczajnym czasie go ciężko doświadczyć. Ten idealny stan jest jednak ciągle zaburzany przez człowieka, który ulega grzechom. Grzech jest swego rodzaju sprzeciwem wobec Boga i jego urzędzenia świata. Jednak grzesząc, człowiek nie jest w stanie odmienić woli boskiej, za to prowokuje kontrakcję Boga, którego majestat obrażają grzechy. Kara za popełnienie grzechu dosięga przestępcę już w życiu doczesnym.

Kara taka, choć w myśl teologii niewspółmierna z potępieniem, które spotyka grzeszników po śmierci, skuteczniej oddziaływała na wyobraźnię prostych ludzi. Motyw ten wykorzystywano w licznych egzemplach, które można było usłyszeć nie tylko z ambony, ale zapewne też krążące w formie plotki. Część z nich bowiem dotyczyła sytuacji szczegółowo osadzonych w lokalnej topografii i realiach. Na przykład około 1720 r. w Przeworsku zarejestrowano historię pewnego malarczyka, który mieszkał na przedmieściu łańcuckim, naprzeciwko bramy miejskiej, w dokładnie zlokalizowanym domu u niejakiego Stelmacha. W wigilię św. Sebastiana namawiał on swego gospodarza do gry w kraty; gospodarz wymawiał się koniecznością przygotowania się do nabożeństwa nazajutrz. „Na to wyuzdał się z mową bluźnierską malarczyk: co to za święty, ja go tu odmaluję na ścianie i będzie święty i uroczystość jego. Po tej wymowie będąc zdrowy ze wszystkim w godzinę bóle ciężkie zdjęły go, kolka i inne boleści tak go dręczyły, że ledwo mógł co przemówić [...]. Po spowiedzi i żałując za swoje grzechy o tej godzinie, o której śmiał na świętego swoim bluźnierskim językiem targnąć się skonał”<sup>145</sup>.

<sup>143</sup> Brzozowa, k. 115<sup>v</sup> [1619].

<sup>144</sup> *Ibidem*, k. 126<sup>v</sup> [1622].

<sup>145</sup> B. Czart., rkps 2066, s. 22.

Kara boska nie zawsze spada na grzesznika rychło po uczynku, jest jednak absolutnie pewne, że nastąpi. Żadne bowiem grzechy, choćby najskrytsze, nie uchodzą bożej uwadze. Grzech popełniony, a nieodpokutowany, obciąża hipotekę konkretnego człowieka, który nie może ująć bożej sprawiedliwości. Przekonał się o tym Antek Mazurek, który w 1781 r. zabił w kłótni swego szwagra Łukasza Kolana. Po tym uczynku uciekł ze wsi i przez ponad pół roku błąkał się po świecie, ale „nie tylko, że się niczego dosłużyć nie mógł, choć służył, ale nadto i to co zabrał z odzienia i groszu z domu i z tego okradli go, bo grzech wszędzie za nim chodził”. W końcu wrócił do domu na wiosnę i przez osiem tygodni, „nie mogąc się doczekać oskarżenia od ojców zabitego syna i żony nieboszczyka sam dobrowolnie przyszedł przed zwierzchność zamkową, z upokorzeniem dopraszając się kary, którą zasłużył”<sup>146</sup>.

Całkiem oczywiste wydawało się wiejskiej opinii, że człowiek, który popełnił jakiś ciężki grzech, wystawia się na wysokie ryzyko doczesnej kary bożej, spadającej na grzesznika w postaci tego, co obecnie nazywa się nieszczęśliwymi wypadkami – z nagłą śmiercią włącznie<sup>147</sup>. I odwrotnie, jeśli nagłe tragiczne wydarzenie odbierano jako karę boską, to jego ofiara podejrzewana była o to, że miała jakiś niejawni grzech na sumieniu. Wszak tam, gdzie jest kara, musiała być najpierw wina<sup>148</sup>.

W drastycznych wypadkach kara boska mogła przybrać kształt gniewu bożego, skierowanego nie tylko przeciw grzesznikowi, ale i całemu jego domowi czy nawet wsi. Dlatego najlepiej było się pozbyć występnego, żeby „Bóg nie ściągnął kary swojej tak na sędziów jako i całą wieś”<sup>149</sup>. Wydaje się, że jakakolwiek, nawet bierna, styczeńność z grzechem, mogącym wywołać zemstę Pana Boga, uważana była za niepożądaną i niebezpieczną dla gromady. We wsi Sosnka pod Nową Górą niejaki Walanty Latoszowicz przez dwa lata cudzołożył ze służącą swojej żony Katarzyną. Prawowita małżonka Barbara skarżyła się na to sąsiadom i wyraźnie odgrywała w całej sprawie rolę ofiary. Lecz gdy w końcu doszło do osądzenia tego występku, sąd – żeby nie rozlewać krwi – nakazał wyświecić ze wsi całą trójkę, nie podając żadnego motywu zastosowania takiej kary wobec Barbary, która chyba tylko miała nieszczęście być uwikłana w związek z występnyim mężem<sup>150</sup>.

Obawę przed tak nieokiełznanym gniewem bożym, że mógł się on przerodzić w karanie zbiorowe, wywoływały jednak tylko wyjątkowo ciężkie grzechy. Boska

<sup>146</sup> Pieskowa Skała, luźna karta na końcu tomu nr 5a [1782]; por. spostrzeżenia Z. T. Wierzbickiego, *Tradycyjna religijność wiejska (Badania monograficzne we wsi Zacisze)*, „Roczniki Socjologii Wsi”, t. 8, 1968, s. 200.

<sup>147</sup> Zob. np. Ulanowski, nr 3995 [1742].

<sup>148</sup> Np. Krasna, s. 25 [1648]; Wysoka A, s. 56 [1708].

<sup>149</sup> Wysoka B, k. 49 [1756]; por. spostrzeżenia B. Baranowskiego, *Problematyka badań nad mentalnością chłopca pańszczyńnianego...*, s. 271.

<sup>150</sup> Nowa Góra B, s. 161–163 [1688].

sprawiedliwość dotykała przede wszystkim konkretnego grzesznika. Można było jednak kary uniknąć albo chociaż ją ograniczyć przez odprawienie pokuty. Jan Zelek z klucza strzeszyckiego, dopuściwszy się grzechu cielesnego z pasierbicą (omyłkowo i po pijanemu, jak twierdził), „wyplacając się sprawiedliwości boskiej”, miał pójść do Częstochowy „i tam dawszy na mszę św. przez nią krzyżem leżał przed obrazem Najśw. Matki, a to z tej racji, iż nie ma sposobu przebłagać majestatu boskiego tylko przez intercesję Matki Najśw., także aby poszedł do Kobyłanki i tam dawszy na mszą św. leżał przez nią krzyżem przed cudownym obrazem, aby tesz i tu publiczną odbył pokutę”<sup>151</sup>. Można działania takie podsumować tak, jak uczynił to Władysław Smoleński, że ówczesna „ekonomia moralna ludzi ówczesnych miała jedynie na celu nieustanną kompensatę wykroczeń za pomocą religijnego formalizmu”<sup>152</sup>. Słuszniejsze jednak byłoby stwierdzenie, że mamy do czynienia ze skutecznym wykorzystywaniem obrzędowości Kościoła katolickiego na potrzeby wychowania etycznego wiernych. Podkreślanie jedynie nieuchronności kar, jakimi szafuje Bóg wobec grzeszników, na dłuższą metę byłoby jałowe w swym traumatyzującym oddziaływaniu. Świadomość, że występki można choćby częściowo odkupić przez żal, pokutę i pokorę – nawet jeśli ograniczałyby się one tylko do religijnego gestu – pogłębiała pojęcie grzechu. Ukazywała bowiem, jakie uczucia oprócz strachu przed spodziewaną bożą zemstą powinno w człowieku wywołać jego popełnienie. Dla chłopów ten formalizm religijny mógł posiadać w dużym stopniu znaczenie magiczne, odwracające groźbę doczesnej kary boskiej, zawsze jednak choć trochę ograniczał rolę strachu w przyswajaniu chrześcijańskiego systemu moralnego.

## 6. Zbawienie i potępienie

Strach, związany z popełnieniem grzechu, odnosił się nie tylko do kwestii bezpośredniej i nieuchronnej kary doczesnej. Z punktu widzenia duszpasterza był to tylko dodatek do zasadniczej kary – potępienia w życiu pozagrobowym. Dla chłopów był to może temat bardziej abstrakcyjny niż gniew boży, doświadczany za życia, ale wszystko wskazuje na to, że pojęcia pośmiertnej kary i nagrody kształtowały w niepoślednim stopniu ich wyobrażenie grzechu i moralności. W każdym razie duchowni generalnie nie narzekali na prymat myślenia doczesnego w tych sprawach u ludności wiejskiej.

Co najmniej od połowy XVIII w. w chłopskim pojmowaniu świata ważne miejsce zajmowała zależność między popełnieniem grzechu a potępieniem po

<sup>151</sup> Ulanowski, nr 4004 [1742]; por. też: nr 3979, 3995 [1742]; Ołpiny B, k. 17 [ok. 1764]; Państwo suskie, s. 456 [1753]; ASD, t. 7, k. 351 [1757].

<sup>152</sup> W. Smoleński, *Wiara w życiu społeczeństwa polskiego w epoce jezuickiej*, Warszawa 1883, s. 39.

śmierci. Z tego okresu pochodzą liczne wiarygodne przekazy deklaracji w stylu oświadczenia Bartka Krysty z Albigowej, iż „on Boga bojący nie chciał zabrać niewinnego placu sam na się bojąc się Pana Boga i sądu boskiego, bo wie, że sunt[!] boski [go] nie minie”<sup>153</sup>. Powstrzymywanie się od grzechu tłumaczono obawą przed „doczesną karą Boską na ciele tak i wieczną na duszy”<sup>154</sup>. Nie znaczy to, że wcześniej chłopci nie dostrzegali związku między grzechem za życia a potępieniem po śmierci. Męczarnie piekielne, którym podlega dusza grzesznika, były jednym z najbardziej konkretnych i przemawiających do wyobraźni elementów eschatologii chrześcijańskiej. Chłopską dbałość o duszę, by nie popadła w bolesne towarzystwo demonów, poświadczają pojedyncze zapisy już około połowy XVII w., wyraźnie uzależniające jej los od czynów człowieka<sup>155</sup>.

W uświadomieniu sobie związku przyczynowo-skutkowego między jakością życia a pośmiertnymi losami duszy dużą rolę odegrało upowszechnienie wyobrażenia czyścica. Stało się ono podstawą do szczegółowego, ekspresyjnego uzmysłowania sobie związków między czynami człowieka a grożącymi mu karami pośmiertnymi. Pozwalało także na gradację ludzkich przewin w ujęciu eschatologicznym, a świadomość, że można je odpokutować, zwiększała nadzieję na osiągnięcie zbawienia. Ponadto popularyzacja pojęcia czyścica dostarczyła bogatego materiału kreacyjnego dla ludowych wyobrażeń życia pozagrobowego.

Wizja „tamtego świata” w świadomości chłopów była wypadkową uproszczonego nauczania kaznodziejskiego oraz bagażu kultury i codziennych doświadczeń, nabywanych w środowisku wiejskim. Samookreślenie się człowieka względem niego było wyznacznikiem moralnej samooceny, dlatego w rozważaniach nad religijnymi rysami moralności chłopów małopolskich ważne jest określenie, jak wyobrażali sobie oni własne życie pozagrobowe.

Dokąd przeciętny chłop z XVI–XVIII w. miał trafić po śmierci? Z ambony słyszał ciągłe napominania do poprawy i ekspresyjne opisy mąk piekielnych, jakie oczekują zatwardziałych grzeszników. Dowiadywał się też, że „ciasna jest fortka i wąska droga, która wiedzie do żywota wiecznego, a rzadcy którzy ją najdują”<sup>156</sup>. Słyszał jednak także, że „Bóg z przyrodzenia miłosiernym jest, gotowy jest zbawić przez miłosierdzie, których nie znalazł sposobnych do zbawienia przez sprawiedliwość, który chce, aby wszyscy ludzie zbawieni byli, a żaden nie zginął. Który przez proroka mówi: w którykolwiek dzień nawróci się grzesznik, będzie żywotem żył, a nie umrze. By też każdy był nie wiem jak grzeszny i niebożny, jeśli się do pokuty uda, niechaj nie wątpi dostąpić odkupienia przez miłosierdzie”<sup>157</sup>. Bóg jest bowiem gotów „odpuścić każdemu, który się jedno prawdziwie nawróci do

<sup>153</sup> Albigowa, t. 1, s. 293 [1778]; por. też: Jawornik, s. 711–712 [1779]; Husów, s. 249 [kon. XVIII w.]

<sup>154</sup> Państwo suskie, s. 456 [1753].

<sup>155</sup> Np. Ulanowski, nr 3908 [1670], 4904 [1639]; Piątkowa, s. 122 [1671].

<sup>156</sup> J. Wujek, *Postylla mniejsza*, Poznań 1579, s. 636.

<sup>157</sup> *Ibidem*, s. 212.

niego"<sup>158</sup>. Jednak „na tym świecie koniecznie trzeba zarabiać sobie albo na nagrodę, albo na karę. [...] Trzeba myśleć albo o gwiazdach, albo o płomieniach: każdy moment czasu może być ceną wiecznych uciech, albo ustawicznych mąk"<sup>159</sup>. Chłopi nie byli intelektualnie zdolni, żeby w ten sposób wciąż kontrolować swoje zachowanie. Bardziej dla nich zrozumiałej odpowiedzi na pytanie, „co się ze mną stanie po śmierci?“, udzielał Wojciech Tylkowski, twierdząc w kazaniu, że „nie wiemy zaś kto jest w niebie, a kto w piekle, albo też w czyśćcu, jednak możemy się domyślać, bo poganin, że idzie do piekła jasna rzecz jest, że męczennik do nieba, jako i dzieci małe po chrzcie, i to jawna. Zostaje tedy do podobieństwa, że inni chrześcianie wierni pospolicie idą do czyśćca, naszym nam dosyć, abyśmy się za nie modlili"<sup>160</sup>.

Co na ten temat sądzili sami chłopci? Znany jest anegdotyczny przykład z lat sześćdziesiątych XVII w., kiedy czeladnik warszawskiego klasztoru, „człowiek dobry, jeno prostak wielki, nie mógł tego pojąć, żeby to ubogiej kondycji ludzie ci wiejscy, mogli być w niebie; ile mu kto mówił, żeby swoje prace ofiarował P. Bogu i strzegł się grzechu, przez to sobie na zbawienie wieczne i niebo szczęśliwie zarabiając, on z westchnieniem wielkiem odpowiadał, że to nie dla prostaków niebo, tylko dla Państwa mościwego, a nam ubogim należy być w piekle” i nie dał się przekonać, że może być inaczej<sup>161</sup>. Dziekan dunajowski Stanisław Brzeżański, bystry obserwator swych parafian, tłumaczył, że zwątpienie w odpuszczenie grzechów u ludzi prostych bierze się „z doświadczonej przeciwko sobie zawziętości i tyraństwa niektórych panów ich, z której niesuszone pogorszenie biorą o Bogu, Panu dobroci nieskończonej i nieogarnionego miłosierdzia, źle rozumiejąc"<sup>162</sup>.

Wyrażane w chłopskich testamentach oczekiwania były jednak inne. Jedyne w pojedynczych wypadkach umierający wyrażali zwątpienie bądź obawę przed osądem boskim. Tak jak w ostatniej woli Rejny Głanoski z Przegini: „pamiętając na dekret boski, który mnie potyka po śmierci moi zły albo dobry zmiłuj się Jezu nade mną póki dusza moja w ciele zostaje"<sup>163</sup>. W większości zapisów testamentowych dominuje jednak nadzieja w miłosierdziu bożym i wiara, że umierający dostąpi zbawienia. Jak w testamencie Franciszka Miemczaka z Olszówki, który miał „mocną nadzieją w miłosierdziu jego [Boga] nieprzebrany w ranach i krwi Chrystusowej, że mnie tąż krwią swoją z grzechów wszystkich obmyje” i darowując „wszelakie ciężkości, boleści [...] przyda mi zbawienie domięści mnie chwały

<sup>158</sup> *Ibidem*, s. 946.

<sup>159</sup> A. Ch. Załuski, *Kazania, które się na prędcę zebrać mogły*, Warszawa 1697, k. D3.

<sup>160</sup> W. Tylkowski, *Problemata święte, abo pytania około wyrozumienia św. Ewangeliej*, Poznań 1688, t. 1, s. 222.

<sup>161</sup> Bł. Rafał [Józef Kalinowski], *Klasztory karmelitek bosych w Polsce, na Litwie i Rusi*, t. [3], Kraków 1902, s. 112.

<sup>162</sup> S. Brzeżański, *Owczarnia w dzikim polu...*, k. G.

<sup>163</sup> Pieskowa Skała, s. 908 [1759]; por. też: Czarna, s. 238 [1715].

niebieskiej, kędy na wieki wielbić będę Imię Boga Wszchemogącego”<sup>164</sup>. Niektórzy, tak jak Walenty Szpunar z Albigowej, wydają się być niemal pewni zbawienia. Testamentem swoim oddawał on duszę Bogu „jako dzieło jego rąk boskich”, a opiekę nad nią poruczał świętemu Walentemu, Najświętszej Marii Pannie, aniołowi stróżowi i wszystkim świętym. W dalszej części testamentu natomiast zobowiązywał się do pośmiertnego wstawiania się za swoimi krewnymi u Boga, w którego otoczeniu miał widać pewność się znaleźć, jak przystało na sprawiedliwego<sup>165</sup>.

Jakkolwiek niepiśmienni umierający mieli ograniczony wpływ na ostateczny wygląd testamentu, zaś pisarze redagowali ich słowa w myśl przyjętych kanonów wypowiedzi pisemnej, to jednak rodzaj użytych sformułowań nie mógł zanadto odstawać od nastroju i przemyśleń testatora, który dokument ten musiał zaaprobować. Także rozmaite cechy indywidualizujące wypowiedź pochodzą najprawdopodobniej od samego zainteresowanego, zostały co najwyżej poddane obróbce literackiej. Można zatem domniemywać, że chłopci na ogół umierali w nadziei na zbawienie.

Inny powszechny fragment chłopskiego testamentu wskazuje jednak, że zwykle spodziewano się najpierw trafić do czyśćca. Wyliczenie legatów do kościoła i obligowanie bliskich do odprawienia modłów i mszy bowiem miało na celu „ratowanie” duszy i sprawienie, by „tym prędzej oblicze boskie oglądać mogła”<sup>166</sup>. Wypełnienie tych zobowiązań przez spadkobierców uważane było za miernik prawomocności i prawidłowości sukcesji (zob. rozdz. III.4). Niektórzy podejmowali nawet dodatkowe zobowiązania tego typu, „aby tym więcy, i łatwi ulżył i ukrocił mąk czyścicowych rodzicom swoim”<sup>167</sup>. Propagowanie wyobrażenia purgatorium spowodowało, że wśród chłopów szerzyła się wiara w powszechne bytowanie czyścicowe dusz po śmierci; doszukiwano się także licznych dusz „ratunku z nikąd nie mających” w czyścicu, a pokutujących na świecie<sup>168</sup>.

Ile trwały męki czyścicowe duszy przeciętnego zmarłego chłopca? Członkowie bractw szkaplerzowych (dość popularnych na wsi od drugiej połowie XVII w.) mieli być w pierwszą sobotę po śmierci uwolnieni z purgatorium przez Matkę Boską. Chyba jednak mało kto miał nadzieję na tak szybkie wyzwolenie z męczarni. Zamówione przez umierających modlitwy i msze miały być sprawowane regularnie przez dłuższy czas, zaś „pamięć” (tj. modlitwy spadkobierców) miała być „wieczna”. Sami testatorzy zamawiali czasem przy okazji także msze za dusze zmarłych współmałżonków, rodzeństwa, rodziców lub krewnych – spodziewając się widocznie ich ciągłego przebywania w czyścicu.

<sup>164</sup> Olszówka, k. 19 [1695]; por. też: Świątniki, k. 53 [1694]; Czarna, s. 257 [1720], 470 [1751].

<sup>165</sup> Albigowa, t. 3, s. 9–12 [1734]; por. też: Lipnica Góma, t. 1, s. 82 [1754].

<sup>166</sup> Olszówka, k. 19 [1695]; por. też: *Kres klimkowski*, nr 541 [1643]; Komonieccki, s. 293 [1704]; Andrychów, t. 2, s. 26 [1752].

<sup>167</sup> Czarna, s. 300 [1737].

<sup>168</sup> Por. Czermno, k. 185 [1725].

Szykowano się więc raczej na długie męki czyścicowe – jeśli nawet nie do samego dnia Sądu, to w każdym razie obliczone na wiele dziesiątków lat. Na przykład żona organisty rychwałdzkiego za wezwanie w chorobie znachorki skazana została na 36 lat mąk, jak sama wyjawiała w widzeniu sennym swemu mężowi<sup>169</sup>. Jan Niemczyk z Bestwiny, zapisując w 1781 r. kościołowi parafialnemu stały roczny fundusz z jego gospodarstwa w celu „wieczystego w kościele tutejszym wymieniania czyli publicznym modlitwom zalecania dusz Antoniego i Zofii [rodziców?]”, przewidywał, że kiedyś w przyszłości fundacje takie mogą zostać zniesione lub że będą „obrządku wiary św. katolickiej rzymskiej (czego niech dobrotliwy Bóg uchowa) w tym kościele ustawały i upadały”<sup>170</sup>, wykazywał więc albo niewiarę w trwałość instytucji Kościoła katolickiego pod rządami austriackimi, albo odnosił się do rzeczywiście odległej, niewyobrażalnej niemal przyszłości.

Świadomość, że należy „na tym świecie zarobić na duszne zbawienie”<sup>171</sup>, łączyła się u chłopów z krytyczną samooceną, że czyścica i tak się nie da uniknąć. Owo zbawienie nadejdzie dopiero po odpokutowaniu wszystkich grzechów, a zwyczajny człowiek nie może się wszak przed ich popełnieniem całkowicie uchronić. Staranne ich wystrzeżenie się i prowadzenie właściwego życia zapewnia skrócenie bolesnego okresu przejściowego, nie zaś jego całkowite ominięcie.

Jeśli natomiast popełniało się liczne grzechy, łamało przykazania boże i kościelne *etc.*, to można było stracić szansę na odpokutowanie ich w czyścicu i zapracowywało się na potępienie<sup>172</sup>. Sprawcy najbardziej nawet odrażających czynów nie tracili jednak ufności w boże miłosierdzie i nadziei na życie wieczne, jakby na przekór kaznodziejom, którzy za najłżejsze przewinienie grozili słuchaczom wiecznym potępieniem. Wójt żywiecki, Andrzej Komoniecki, zapisał na przykład, że w 1688 r. złodzieje Mikołaj Rachniak i Tomasz Płonka z Radziechowów, „których gdy przed miasto wiedziono, litaniami o Naświętszej Panny Maryjej sami głośno śpiewali, idąc na śmierć [na szubienicy]”<sup>173</sup>. Rok później okrutny herszt bandy rozbójnickiej, Martyn Portasz, powieszony w Żywcu na haku, uprosił przed egzekucją swego spowiednika, aby został po śmierci zapisany do bractwa różańcowego – niewątpliwie po to, by modlitwy współbraci skróciły mu męki czyścicowe<sup>174</sup>. Inny rozbójnik, Sebastian Gruszecki, idąc na śmierć, „będąc w szkole nauczony”, sam sobie akty zbawienne głośno czytał, a gdy mu kat nogi i ręce

<sup>169</sup> Komoniecki, s. 331 [1709].

<sup>170</sup> Bestwina, s. 55 [1781].

<sup>171</sup> Olszówka, k. 19 [1695].

<sup>172</sup> Zob. *Klucz jazowski*, nr 38 [1694], 146 [1740]; Ulanowski, nr 3819 [1739], 5179 [1776]; Husów, s. 249 [kon. XVIII w.]; Jawornik, s. 712 [1779].

<sup>173</sup> Komoniecki, s. 245 [1688].

<sup>174</sup> *Ibidem*, s. 246 [1689], por. Hieremiasa Żywieckiego kronika z lat 1688–1713 pisana w Żywcu, BJ, rkps 5493, k. 3<sup>v</sup>–4.

połamał, to po łacinie zaśpiewał *In manus Tuas Domine commendo spiritum meum...* (ten chyba jednak nie wywodził się z rodziny chłopskiej)<sup>175</sup>.

Skoro tak „zasłużeni” grzesznicy nie tracili wiary w ostateczne zbawienie swoich dusz, tym bardziej pospolici penitenci przekonani byli, że ich występki uda się odpokutować, częściowo nawet jeszcze za życia. Ojciec nieślubnego dziecka z klucza jazowskiego otrzymał od księdza nakaz poszczenia przez siedem śród jako pokutę za ten uczynek. Jego kochanka natomiast miała pościć we wtorki i piątki<sup>176</sup>. Czy odpawiwszy tę pokutę, oboje czuliby się już spokojni w wymiarze eschatologicznym? Przykład córki niejakiego Prokopa z Kasiny wskazuje, że prawdopodobnie tak. Dziewczyna owa bowiem „obycaimy swemi bardzo swowolnie żyła [...] to iest, ze nierządnicą wielką była”, za co jej rodzice ją wydziedziczyli. W jakiś czas później, już jako żona Matysa Szerszenia z Mszany, upomniała się o gieradę po matce. Przyznała się do prowadzenia niegdyś „prze-stronnego życia”, ale na poparcie swoich roszczeń argumentowała, że już za nie pokutowała. Uznała widocznie, że jeśli jej czyny zostały już anulowane na płaszczyźnie nadprzyrodzonej, to tym bardziej nie powinny trwać ich skutki prawne<sup>177</sup>.

Błażej Leszek i Agnieszka Rozworzanka z klucza łackiego, którzy „popelnili cielesność”, kiedy Błażej służył jako parobek w domu Jana Rozwory – ojca Agnieszki, „dla ubłagania majestatu boskiego” mieli przez jedną mszę krzyżem leżeć w swoim kościele, „rozpamiętywając mękę Jego najświętszą, którą podjął za okup ludzki”<sup>178</sup>. Grzegorz Dziedzic z klucza strzeszyckiego za cudzołóstwo ze służącą (a był żonaty) powinien był natomiast przez pięć mszy leżeć krzyżem, „wypłacając się sprawiedliwości boskiej”<sup>179</sup>. Podobnie krzywoprzysięzca Józef Bogdanik ze Stryżawy, który ponadto miał oddać „do bractwa różańcowego na światło złotych 7, aby Matka Boska błagała syna swego o zniesienie kary wiecznej w tym grzechu zasłużonej”<sup>180</sup>. Przez piętnaście mszy w kapie (tj. szacie pokutnej, używanej przez biczowników) leżeć miał w kościele w Skale Walenty Doscocz za zabicie Stanisława Kalębki<sup>181</sup>. Znacznie bardziej skomplikowane i długotrwałe miały być pokuty Iana Zelka z klucza strzeszyckiego za stosunek seksualny z własną pasierbicą<sup>182</sup> i Jadwigi, córki młynarza trześniowskiego, za współudział w zamordowaniu własnego męża<sup>183</sup>. Wszystkie one miały jednak wspólny element – mianowicie ich wykonanie miało odwrócić od przestępców gniew Boga,

<sup>175</sup> Konomiecki, s. 254 [1693].

<sup>176</sup> *Klucz jazowski*, nr 95 [1732].

<sup>177</sup> Ulanowski, nr 3072 [1624].

<sup>178</sup> Tak krótką mieli odprawić pokutę, ponieważ wzięli ślub, *Klucz łacki*, nr 842 [1744].

<sup>179</sup> Ulanowski, nr 3988 [1742].

<sup>180</sup> Państwo suskie, s. 456 [1753].

<sup>181</sup> Pieskowa Skała, s. 731 [1720].

<sup>182</sup> Ulanowski, nr 4004 [1742].

<sup>183</sup> Trześniów, t. 3, k. 24 [1697].



zadośćuczynić obrażonemu majestatowi bożemu. Wszystkie one również nałożone zostały przez sądy cywilne, na ogół ławnicze. Aczkolwiek na dekrety tych sądów znaczny wpływ mógł mieć miejscowy pleban, to przecież kary przez nie wymierzone nie mogły zastępować pokuty kościelnej.

Wydaje się zatem, że społeczność chłopska rozumiała bożą sprawiedliwość jako pewien stan równowagi. Naruszenie jej przez popełnienie grzechu wymagało, po pierwsze, rozgrzeszenia przez kapłana, po drugie zaś, kompensacji złego uczynku przez poddanie się upokorzeniu (pokuta publiczna), cierpieniu (kary fizyczne), samoograniczeniom (posty itp.). W świadomości chłopów istniała jakaś taryfa pokutowania za różne grzechy, powiązana, a być może tożsama z tym, co można nazwać prawem zwyczajowym. Dokonanie pokuty przywracało nadprzyrodzony stan równowagi i zapewne w znacznej mierze uspokajało obawy eschatologiczne grzesznika. Nie do końca wszakże, gdyż człowiek z natury jest grzeszny i wszystkich występków i tak za życia nie zrównoważy – zawsze też znajdzie się jakiś grzech, za który należałoby pokutować. Tak jak poradzono pewnemu kowalowi, który omyłkowo został wsadzony do lochu w zastępstwie prawdziwego rozbójnika: „że niewinnie cierpiał więzienie, za grzechy swoje ma to sobie od Pana Boga poczytać”<sup>184</sup>.

---

<sup>184</sup> *Akta sądu kryminalnego kresu muszyńskiego*, nr 27 [1686].

## Rozdział V

# RELIGIJNOŚĆ A ZABOBON

### 1. Magia i zabobony w chłopskiej wizji świata

Badacze obecnie unikają zwykle pojęcia „zabobon” jako subiektywnego i oceniającego. Zdecydowaliśmy się jednak wprowadzić je do naszych rozważań jako że poniższy rozdział dotyczy tych przejawów religijności ludu wiejskiego, które ówczesny Kościół oceniał jako niewłaściwe, błędne i naganne, czyli właśnie zabobonne. W okresie potrydenckim duże znaczenie przywiązywano do oczyszczenia wiary z wszelkich przejawów wypaczonej czci religijnej, praktyk i wierzeń, uważanych za przesadne. Panowały jednak niemałe rozbieżności, jeśli chodzi o odróżnienie tego, co jest zabobonem, a co nie. Zwalczanie rytów i postaw tradycyjnych miało przez to niejednoznaczny charakter. W poniższym rozdziale pojęcie ludowej zabobonności będzie służyć określeniu obszaru konfliktu między religią oficjalną a kulturą tradycyjną i ukazaniu stref przejściowych między nimi.

Ksiądz Stanisław Brzeżański, podsumowując swoje doświadczenia duszpasterskie, pisał: „każdy pasterz owiec chrystusowych, gdy uczy pospólstwo pacierza, Pozdrowienia Anielskiego i wszystkich innych modlitw, nabożeństw, nauk i obrzędów prawdziwej owczarni chrystusowej Kościoła świętego katolickiego rzymskiego, powinien jest na to pilnie i ustawicznie pamiętać, że *diabolus est simia operum Dei*. Polacy to tłumaczą tak: gdzie Pan Bóg kościół buduje, tam diabeł kapliczkę stawia; jakoż nam to plebanom pospólstwa pasterzom najwidoczniejsza rzecz jest, iż we wszystkie zwyczaje życia i obrzędów katolickich między krnąbrnym pospólstwem miesza diabeł swoje też zabobony”<sup>1</sup>. W swoim opisie Brzeżański słusznie zwrócił uwagę na dynamiczny charakter powstawania przesądów i przyswajania ich przez wiernych równoległe z postępami chrystianizacji i katechizacji ludu. Ludowa zabobonność bowiem nie stanowiła stabilnego zbioru przeżytków pogaństwa, stopniowo zanikającego pod wpływem akcji duszpasterskiej. Takie religijne archaizmy oczywiście również występowały, ale to nie one odgrywały kluczową rolę w ludowej religijności. O jej charakterze decydowały zjawiska, powstające na styku magii, przesądów i tradycyjnej chłopskiej wizji świata z chrystianizmem i cywilizacją przez niego ukształtowaną<sup>2</sup>. Chrześcijańska

<sup>1</sup> S. Brzeżański, *Owczarnia w dzikim polu...*, k. F3.

<sup>2</sup> Por. M. Bogucka, *Dzieje kultury polskiej do 1918 roku*, Wrocław 1987, s. 93.

doktryna, operująca abstrakcyjnym językiem i skupiająca się na duchowym życiu człowieka, napotykała bardzo konkretne oczekiwania ze strony chłopów. Religia miała dla nich przede wszystkim znaczenie utylitarne. Zainteresowanie kultem koncentrowało się na tym, jakie formuły i praktyki są bardziej skuteczne do osiągnięcia indywidualnych celów zarówno nadprzyrodzonych, jak i doczesnych<sup>3</sup>. W rezultacie nasilił się proces narzucania przez lud magicznego znaczenia rozmaitym elementom kultu i doktryny chrześcijańskiej, wykraczając bogatą magię chrześcijańską<sup>4</sup>.

Wybiórczo i pobieżnie przejęta doktryna religijna modyfikowała i wzbogacała także świat ponadmysłowy i wyobraźnię demoniczną ludu. Wpływ ten był jednak słabszy niż w wypadku technik komunikowania się ze światem pozamysłowym. Zjawy i demony stanowiły codzienne niemal doświadczenie prostych ludzi. Bogactwo wyobrażeń na ten temat nie dawało się sprowadzić, jak chciała doktryna chrześcijańska, do rozmaitych emanacji diabła. Andrzej Komonieccki opisuje pośmiertną historię owczarza Ignacego Janoty z Ujsoł, zmarłego 23 grudnia 1719 r., „który był strzygoń główny. A ten po śmierci jawnie i potajemnie, tak we dnie i w nocy, będąc pogrzebiony u kościoła rajczańskiego, strachy, szkody i napaści ludziom wyrządzał, chodząc po domach, pokoja nie dawał i dusić chciał. O co, naradziwszy się, kazano go wykopać i głowę w grobie uciąć, i tak uczyniono. On przecie z głową uciętą chodził, którą przy sobie nosił, a ludziom złości wyrządzał”. Trwało to półtora tygodnia. W końcu gromady wsi Rajczy, Ujsoł i Rycerki „go z grobu wykopawszy, na granice wywieźli i tam ręce i nogi poobcinawszy, na stos drew włożono i tak spalono. Z którego ognia ze wnętrzości jego coś obrosłego w wzgórę wyskakowało i zbytecznie ruszało, aż to zaledwie z ciałem spalono”<sup>5</sup>.

Wpływ chrześcijańskiego wyobrażenia diabła na demonologię ludową widoczny był jednak bardzo wyraźnie. W 1705 r. w zamkniętej karczynie w Żywcu widziano, jak tańcowali chłopci, „mając z kiczkami magierki”, czyli czapki z naszytymi jakby różkami. Całe zjawisko znikło równie nagle, jak się pojawiło. „I tak powiadali, że to diabli tańcowali”<sup>6</sup>. Cztery lata później do Bieruty Ormiańcowej z Gilowic przyszedł w nocy „chłop wielki w postaci Michała, brata męża jej i wywołał onę na pole”, a tam pochwyciła ją „kupa Miemców” i włóczyła po polu za warkocze, aż ją brat wodą święconą pokropił i zielem święconym okadził<sup>7</sup>. Stanisław Brzeżański w tłumaczeniu wieśniakom, że dusza jest nieśmiertelna,

<sup>3</sup> J. Kracik, *Katolicka indoktrynacja...*, s. 14.

<sup>4</sup> J. Kracik, *Duszpasterstwo parafialne...*, s. 187–190.

<sup>5</sup> Komonieccki, s. 521 [1719], por. s. 235 [1679], 538 [1722], por. podobny (choć mniej drastyczny) przypadek z parafii Tenczynek z 1714 r., J. Kracik, *Duszpasterstwo parafialne...*, s. 191. W 1529 r. w wiosce Lalin (par. Grabownica) do tego typu profanacji ciała zmarłego doszło za zgodą plebana, T. Śliwa, *Stan religijno-moralny wiernych...*, s. 137; por. też: S. Morawski, *Pisma*, t. VII: *Varia*, B. Oss., rkps 4465, k. 24.

<sup>6</sup> Komonieccki, s. 300 [1705].

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 333–334 [1709].

radził odwołać się do ich powszechnego doświadczenia nadmysłowego: „w ostatku wszak przyznają by najprościejsi ludzie, że czarci są, toć i żywot wieczny to jest życie wiekuiste mają, a za tym idzie, iż i dusze ludzkie wiekuiste także są, bo to też są także duchy, jako i Anieli źli i dobrzy”<sup>8</sup>. Stwierdzenie to wydaje się sugerować, że umysłowość chłopów łatwiej przyswoiła postać diabła niż jedną z podstawowych zasad religii chrześcijańskiej – nieśmiertelność duszy.

Część ludowych praktyk magicznych została zaakceptowana przez Kościół i podlegała chrystianizacji. Zwyczaj osypywania się ziarnem, który w tradycyjnej kulturze ludowej miał zapewnić zdrowie i siłę, znalazł swoje chrześcijańskie wytłumaczenie jako pamiątka ukamienowania pierwszego męczennika – św. Szczepana; kukłę, topioną na wiosnę, Kościół utożsamiał z godną takiego potępienia postacią Judasza itd. Bezwzględnie zwalczane przez duchownych były natomiast zwyczaje, które nabierały charakteru rozrywkowego i dawały pretekst do swobodnych zachowań obyczajowych, takie jak dyngus lub sobótki<sup>9</sup>.

Wiele ludowych praktyk nie mieściło się jednak ani w kategorii przesądów schrystianizowanych, ani zwalczanych. Ich znaczenie nierzadko było już nieczytelne dla większości chłopów, lecz trwanie ich determinowane było przyzwyczajeniem. W 1702 r. Fenna Iwanowa z Klimkówki przysięgała przed sądem „samowtór” (tj. razem z mężem), że nie umie czarować i nikomu czarami nie szkodziła, „którą to przysięgę też Fenna wypełniła według dekretu należycie”. Jednak „po juramencie mąż jej, nie wiedzieć na co, wykręcić się żonie w koło kazał”. Ława sędziowska nie знаła widocznie znaczenia tego przesądu, ale uznała go za potencjalnie groźny, skoro nakazała Iwanowi „za takową lekkość” wymierzyć 10 plag<sup>10</sup>.

Rozliczne zabobonne zachowania ludu wdzierały się również do ceremonii kościelnych. „Umarłego z domu wynosząc, kładą mu bronny gwóźdź w trunne, i trunną w próg trzy razy uderzając, kołacze święcąc na Wielkanoc, pas z siebie zdejmują, i z kłótką zamkniętą kładą go pod kołacze, jam o to trząść kazał, i takowych po święceniu kołaczów, nie kropidłem kropić” – pisał ksiądz Stanisław Brzeżański<sup>11</sup>. Takich jak on purystów było jednak niewiele wśród duchowieństwa parafialnego. Miało ono zresztą do czynienia z wielkim zbiorem rozmaitych przesądów, heterodoksyjnych wierzeń i zwyczajów, któremu – nie zapominajmy – samo podlegało w mniejszym lub większym stopniu. Część kleru świadoma była jednak powszechności zabobonów wśród ludu. Jeśli wierzyć jej świadectwom, to popularność przesądów zagrażała niemal pozycji religii chrześcijańskiej. Krzysztof Szembek, biskup włocławski, wydając w 1727 r. edykt przeciwko procesom

<sup>8</sup> S. Brzeżański, *Owczarnia w dzikim polu...*, k. G2.

<sup>9</sup> J. Tazbir, *Historia kościoła katolickiego w Polsce (1460–1795)*, Warszawa 1966, s. 114; por. J. Dydowiczowa, *Problematyka i metody badań nad wiejskimi zwyczajami gospodarczymi*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, t. 13, 1965, nr 1, s. 97.

<sup>10</sup> *Kres klimkowski*, nr 1138 [1702].

<sup>11</sup> S. Brzeżański, *Owczarnia w dzikim polu...*, k. F3–F3<sup>v</sup>.

o czary w sądach świeckich, napominał jednocześnie duchownych, „aby ludzi prostych, na kazaniach i katechizmach nauczając, od guseł, zabobonów i próżnych obserwacji odwodzili, jakie są nieporządne z przydatkami zażegnania, i słów świętych próżne i na złe zażywania, [...] do których się czart w anioła światłości przemieniający przywiązuje i perswaduje, aby ich bardziej ludzie używali niż pacierzy. [...] Dopiero zabronionych prawem wróżenia, inwestygacji szkód poczynionych, przez wodę, ogień, topienie ołowiu, spuszczenie wosku, także opaczego przedzenia, opalania chorób zakazujemy, bo to są sposoby od czarta podane”<sup>12</sup>.

Stosowanie zabobonów czy szerzej – pojmowanie świata w kategoriach magicznych – nie było wszakże u chłopów wyrazem świadomej opozycji wobec pryncypiów religii chrześcijańskiej czy też ich mentalnego odrzucenia. Taki schemat rozumowania właściwy był raczej dla reformatorów religijnych (zarówno protestanckich, jak i katolickich), którzy potrafili szczegółowo zdefiniować zasady ortodoksji, a wszystko, co poza nie wykraczało, uznawali za wkład szatana. Na poziomie bardziej popularnym można znaleźć wpływ takiego myślenia u tych prześladowców czarownictwa, którzy zakładali istnienie jakiegoś antychrześcijańskiego spisku czy też „herezji” grupującej wiedźmy. Zaznaczyć jednak trzeba, że obie powyższe grupy, uznające zasadę, że stosowanie zabobonów jest świadomym wyborem człowieka, mogły zupełnie inne rzeczy uznawać za przesąd. Niektórzy polscy biskupi już na początku XVIII w. oficjalnie uznawali polowanie na czarownice za zabobon na równi z omywaniem krów, które wszak bardzo często bywało wówczas powodem procesów o czary.

Chłopi natomiast nie pojmowali praktyk magicznych jako przeciwstawnych praktykom religijnym. W ich wizji świata obok siebie znajdowały się zarówno ortodoksyjne ceremonie dewocyjne, jak i zabobonne zamawiania. W obu wypadkach bowiem chodziło głównie o ich skuteczność jako środków do osiągnięcia partykularnych celów. Potrydencki nacisk kaznodziejstwa na wyeliminowanie wśród wiernych zabobonnych zachowań doprowadził jedynie do stopniowego przesuwania się niektórych praktyk magicznych do grupy uznawanych za niewłaściwe. Tych potępionych guseł wszak wcale nie przestano uważać za skuteczne, co w konsekwencji przyczyniło się do wzmożonego prześladowania czarów. Akcja kaznodziejska przeciwko tradycyjnej magii ludowej jednocześnie promowała jednak inne analogiczne praktyki, na przykład magiczne obrzędy z użyciem eklezjalistów lub rzeczy poświęconych. Czasem był to uboczny rezultat pracy duszpasterskiej, zaś czasem świadome zastąpienie jednego zwyczaju zabobonnego innym, łatwiejszym do zaakceptowania przez Kościół. Ponadto kler parafialny, do pewnego stopnia także podzielający część ludowych przesądów, prznosił lokalne zabobony do innych regionów, szerzył ponadto zabobony

<sup>12</sup> *Monumenta Historica Dioeceseos Wladislaviensis*, wyd. S. Chodyński, Wladislaviae 1885, t. V, s. 19.

„uczone” i „książkowe”, pochodzenia zagranicznego, czasem o przedchrześcijańskiej (np. rzymskiej) genezie.

Wszystkie te przemiany miały jednak na wsi charakter powierzchowny. Dotykały bowiem konkretnych praktyk, nie zaś samego sposobu pojmowania świata. Zabobony modyfikowały się, chrystianizowały, niektóre zanikały, ale wciąż odgrywały tę samą, bardzo poważną rolę w chłopskiej rzeczywistości. Przekonanie o ich realnej mocy popychało prostych ludzi do powszechnego, niemal codziennego ich stosowania. Najwyraźniej było to widoczne w wypadku medycyny ludowej, która co prawda stosowała nierzadko skuteczne środki ziołolecznicze, lecz koncentrowała się na działaniach magicznych. (Należy wszakże dodać, że pomimo tej metodologicznej wsteczności wiejskie znachorki osiągały nie gorsze rezultaty niż lekarze, korzystający z najświeższych zdobyczy ówczesnej nauki, a dostępni tylko ściślej elicie społecznej Rzeczypospolitej. Nic dziwnego zatem, że klientelę zamawiaczek stanowiła także spora część szlachty). Tradycyjne techniki lecznicze, takie jak obmywanie uroków, przelewanie wosków czy zaklęcia, w ciągu całego omawianego okresu uważane były przez ludność wiejską (i nie tylko przez nią) za oczywiste metody kuracji. Przetrwały one jako folklor niemal do dnia dzisiejszego, stanowiąc wdzięczny przedmiot badań ludoznawców<sup>13</sup>.

Innym typowym zastosowaniem guseł były praktyki dywinacyjne. Zwykle dokonywali ich wyspecjalizowani wróże lub wróżki, do których zwracano się o pomoc w ustaleniu, co się stało z zagubionymi bądź ukradzionymi przedmiotami. Sława niektórych ludowych jasnovidzów przekraczała granice stanowe. Rajcy bieccy w 1660 r., poszukując kosztowności, skradzionych ze skrzyni radzieckiej, posłali po pomoc zarówno do astrologa – akademika w Krakowie, jak i do wiejskiej wróżki zwanej Zacharyaszkiem (o niezbyt pewnej tożsamości płciowej)<sup>14</sup>. W 1690 r. Katarzyna Przyłuska z Krakowa, chcąc dopomóc swemu panu, niejakiemu imię Dębinskiemu, odzyskać ukradzioną szablę, poszła do pewnej wróżki aż za Kalwarię Zebrzydowską. Kobieta ta „łała tedy wosk i mówiła mi: jest szabla i pokazała mi na wosku, alem ja nie mogła uznać po tym, że dwie białogłowy ją ukradły i zastawiły pijąc gorzałkę na nie” i poradziła jej, by w ścianie, na której owa szabla wisiała „zawiercić” ząbek czosnku „świderkiem opak obracając”, a złodziejki ją zwrócić<sup>15</sup>. Niewątpliwie guślarskie było także wykorzystanie rozmaitych talizmanów, często skomponowanych z ziół przez

<sup>13</sup> Zob. AM Przemysł, rkps 179, k. 115<sup>v</sup>–116 i 125<sup>v</sup>–126<sup>v</sup>; Wiśnicz, t. 1, k. 158 [1653], J. Kracik, *Duszpasterstwo parafialne...*, s. 191.

<sup>14</sup> F. Bujak, *Śledzenie złoczyńców za pomocą czarów (z rachunków miasta Biecza z r. 1660)*, „Lud”, t. 16, 1910, s. 54–56.

<sup>15</sup> AP Kraków, Akta m. Krakowa 867, s. 354–355 [1690]; zob. też: Ulanowski, nr 4627 [1699]; Kres muszyński, t. 1, s. 18 [1754], 166 [1758]; Sprawy sądowe z chłopami o powinności, AP Rzeszów, Archiwum Lubomirskich 693, k. 21 [1758]; AP Kraków, Księgi Grodzkie Krakowskie Relacje 108A, s. 768–769 [1681].

wrózki lub znachorki, a służących do zwiększenia sprawności w handlu, kradzieży, polowaniu, a także do ochrony przed chorobami, bólem fizycznym itp.<sup>16</sup>

Powszechność guseł wśród chłopów ukazuje, jak bardzo świat wydawał im się przesycony magią, która rzuciła cień na najprostsze nawet, codzienne czynności. W takiej optyce brak odpowiedniego talizmanu praktycznie uniemożliwiało przeprowadzenie udanej transakcji handlowej, zaś sąsiadka wylewająca pomyje na drogę stawiała się groźną czarownicą. Człowiek, który sam stosował magiczne zabiegi, z podejrzliwością obserwował praktyki sąsiadów. W 1687 r. przed sądem Nowej Góry toczyła się sprawa sądowa, w której pracowity Bartłomiej Jadamczyk z żoną Agnieszką uskarżali się na Sobestyana Piorczyka o pomówienie Bartłomiejowej żony, jakoby „ją miał zastać na niepodczciwym uczynku, to jest jakoby miała stać nago na głowie na jakieś gusła”. Wezwany Sobestyan Piorczyk odpowiedział, „żem ja jej nie widział ni na jakim złym uczynku, tylko z przypadku idący z Olkusza napadłem ją salvo honore gościów na usiadcze przyrodzonej i krząknąłem, w tym wstała, i rzekłem jej: pomaga Bóg, a ona mnie: Panie Boże wam daj zdrowie”<sup>17</sup>.

Wiara w moc zabobonów powodowała, że chłopci uciekali się do nich w sytuacjach, w których zawodziły sposoby konwencjonalne, np. w walce z dworem. Konflikt z właścicielem lub dzierżawcą wsi stawiał pojedynczego chłopca na z góry przegranej pozycji. Jedynie zgodne działanie całej gromady dawało nikłe szanse zwycięstwa. W indywidualnych zatargach chłopci musieli sięgać po broń najpotężniejszą i ostateczną – czary. W każdym razie szlachta przeświadczona była, że chłopci uciekają się do magii w swoich knowaniach, szkodząc gospodarce folwarku czy nawet bezpośrednio zdrowiu i życiu swego pana<sup>18</sup>. Przekonanie takie leżało u podstaw wielu procesów o czary, wytoczonych przez szlachtę swym poddanym. Aczkolwiek ta zabobonna walka odbywała się jedynie w sferze wyobrażeń obu stron konfliktu, to intencje i działania strony atakującej wcale nie były wyimaginowane. Chłopi rzeczywiście uciekali się do czarów, by zaszkodzić dworowi. Co prawda dowody na to pochodzą z wymuszonych torturami zeznań, ale mają wszelkie cechy prawdopodobieństwa. Na przykład w 1656 r. w miejscowości Zabłotów na Rusi Czerwonej trzy kobiety i mężczyzna sprzymierzyli się przeciwko dzierżawcy wsi Stanisławowi Karskiemu: „w domu, gdy się do kupy poschadzały, Pilipicha, Petrycha, Olexina, mawiały, że ne bude tut Karski panowaty,

<sup>16</sup> Zob. np. *Regestr złoczyńców grodu sanockiego*, nr 82 [1597]; *Żywiec*, nr 22 [1606]; Nowy Sącz, s. 189 [1628]; Świątoniowa, s. 49 [1729].

<sup>17</sup> Nowa Góra B, s. 141 [1687].

<sup>18</sup> Np. *Wola Żarczycka*, nr 125 [1679] (także M. Podgórski, *Wola Żarczycka...*, s. 59); Rogi, k. 447 [1697]; Ulanowski, nr 4930 [1698]; AP Lublin, *Księgi Lubelskie Grodzkie* RMO 282, k. 700 [1741]; por. G. Adamczewska, *Magiczna broń i jej rola w walce między wsią a dworem w Sieradzkim w XVII–XVIII w.*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 5, 1963, s. 5–16.

tak się często chwaliły na Pana”. Poszło chyba o jakieś sprawy ambicjonalne, a może finansowe. Spiskowcy poczarowali zatem dzieci dzierżawcy, „żeby pan rychlej poszedł z Zabłotowa; gdy pomrą dzieci”. Z zeznań owej Olexiny wynika, że wieś permanentnie stosowała magiczne sposoby wobec mieszkańców dworu, gdyż nie tylko Karskiego, ale i „pana Kamienieckiego, Wołyńskiego i wszystkich Panów, co tu mieszkali tylko, z inszemi czarowała”<sup>19</sup>.

Zabobonność kierowała w znacznym stopniu poczynaniami chłopów w ciągu całego badanego okresu. Jeszcze w 1790 r. Katarzyna Beretowa kupiła u wędrownego olejarza specjalne ziele pomocne w wypadku odebrania krowom mleka. Zieleń tym należało okadzić zaczarowaną krowę, a wówczas winna tego uczynku czarownica zostanie zmuszona do jak najprędzszego przyścia do obory; „jakoż i stało się, że gdy przysła córka tychże Krzywdów, obalili ją na ziemię i wlałam jej w gębę (mówiąc, żeście obie jednakie z matką), a gdy mąż zainteresował się, popuściłam ją”<sup>20</sup>.

Dopiero z końca XVIII w. pochodzą pierwsze wyraźne świadectwa dostrzegania przez pojedynczych chłopów jakościowej różnicy pomiędzy gusłami a obrzędami religijnymi. To stopniowe odrzucenie tradycyjnych praktyk wyraźnie motywowane było kwestiami dewocyjnymi – głębszym, bardziej ortodoksyjnym pojmowaniem chrześcijaństwa. Takiej argumentacji użył Grzegorz Muniak w 1788 r. podczas procesu przed jurysdykcją gruntową klucza przeclawskiego, kiedy to Wojciechowi Mozdiochowi „naukę dawał, że się nie godzi do wroszczek w przypadkach udawać, ale do Pana Boga”. Mozdioch, rozżłoszczony tą uwagą, rzucił się z kijem na Muniaka<sup>21</sup>. Dystans wobec zabobonów na wsi obejmował dopiero jednostki najmocniej identyfikujące się z naukami płynącymi z ambony.

## 2. Praktyki czarownicze na wsi

Wśród szeroko rozumianej wiejskiej zabobonności najbardziej wyodrębniony zespół stanowiła kwestia czarów. W epoce wczesnonowoczesnej doszło w Europie, w tym – z pewnym opóźnieniem – i w Rzeczypospolitej do wybuchu obsesyjnego strachu przed czarami. Jego rezultatem stały się polowania na czarownice, przeprowadzane w świetle prawa przez władze różnych szczebli, przy aplauzie lokalnych społeczności. W Rzeczypospolitej, wedle obecnej wiedzy, w prześladowaniu czarownic prym wiodły sądy miejskie, głównie w północnej i zachodniej Polsce. Ofiary pochodziły jednak przeważnie ze wsi.

<sup>19</sup> *Dwa przyczynki do historii wierzeń ludowych*, wyd. W. Semkowicz, „Lud”, t. 6, 1900, s. 386–389.

<sup>20</sup> K. Kaczmarczyk, *Przyczynki do wiary w czary*, „Lud”, t. 13, 1907, s. 332.

<sup>21</sup> Przeclaw, s. 13 [1788].



Złożoność problemu czarów polega na fakcie, że w społeczeństwie, które pojmuje świat przez pryzmat zjawisk nadprzyrodzonych i stosowanych na co dzień zabiegów magicznych, samo to pojęcie nie było jednoznaczne. Ta sama praktyka, która w pewnych warunkach uznawana była za środek skuteczny i neutralny moralnie, w innych okolicznościach stawała się groźnym i potępianym „narabianiem z diabłem”. W połowie XVIII w., podczas gdy ksiądz Michał Barański z Nowej Góry potępiał działalność czarownicy z Libiąża, pleban pobliskiej Rybnej Kaweckiej wezwał zamawiacza, aby uzdrowił wołu z narośli na języku za pomocą magicznych zaklęć i uderzeń dwoma sierpami<sup>22</sup>.

„Co to są czary?” – pisał ksiądz Chmielowski – „Nie co innego tylko złość zawzięta szkodzić drugim z umową i pomocą czarta”<sup>23</sup>. Definicję tę można uznać za całkiem udaną, gdyż zwraca uwagę na podstawową cechę charakterystyczną czarów – ich intencjonalną szkodliwość. Czarami określić zatem można te praktyki zabobonne, które wykonywano w celu zaszkodzenia innym ludziom. Rozróżnienie to pokrywałoby się więc z podziałem na czarną i białą magię, z tym wszakże zastrzeżeniem, że granicę między nimi uznamy za wybitnie płynną. Działo się tak dlatego, że to zwykle poszkodowany osądzał, kto i jakimi praktykami wyrządził mu krzywdę. Zabobonna czynność dokonana przez kogoś bez żadnych wrogich zamiarów mogła się stać w oczach jego sąsiada straszliwymi czarami ściągającymi na niego serię niepowodzeń. W 1748 r. w Obidzy w kluczu jazowskim Antoni Tuciak z żoną, wprowadziwszy się do chałupy po Matyjaszu Kozickim, zamietli domostwo, a śmieci wyrzucili na miedzę. Wkrótce potem Kozickiemu zdechło „bydła dwoje”, więc podał Tuciaków do sądu, obwiniając ich o czary. Tuciakowie tłumaczyli się, „że tak uczynili nie dla jakiego uczynku, aby to szkodziło Kozickiemu i bydłu jego, ale dla zwyczaju, jako tyż ludzie zwykli czynić”. Sąd nie dopatrzył się co prawda dowodów ich winy, ale na wszelki wypadek skazał Tuciaka na grzywny i nakazał, „aby ten zwyczaj zarzucili nie tylko Tuciakowie, ale i inni ludzie, tylko mocą krzyża świętego przeżegnali i wodą święconą pokropieli”, zamiast zamiatać chałupy po obcych<sup>24</sup>. Jak widać, katalog zabobonnych praktyk, uznawanych za czary przez poszkodowanych, mógł być znacznie obszerniejszy niż zestaw realnie stosowanych technik magicznego szkodenia bliźnim.

Jak wyglądała kwestia popularności stosowania praktyk czarowniczych na wsi małopolskiej w XVI–XVIII w.? Niemożliwe jest w żaden sposób statystyczne oszacowanie liczby działających czarownic. Gdyby osądzać po liczbie procesów o czary na omawianym terenie, to można by dojść do wniosku, że w Małopolsce czarowano wielokrotnie rzadziej niż w Wielkopolsce, na Pomorzu czy w Sieradz-

<sup>22</sup> J. Kracik, *Duszpasterstwo parafialne...*, s. 179–180.

<sup>23</sup> BJ, rkps 7079, k. 25.

<sup>24</sup> *Klucz jazowski*, nr 201 [1748].

kiem<sup>25</sup>. Podawana przez B. Baranowskiego liczba 10 000 spalonych czarownic na terenie całej Rzeczypospolitej w ciągu trzech wieków, poważnie zresztą przesadzona, wskazywałaby na w sumie marginalny zasięg aktywnego czarownictwa. Tymczasem liczba procesów w żaden sposób nie odzwierciedla popularności i częstotliwości praktyk czarowniczych. Liczne teorie naukowe, próbujące wyjaśnić zjawisko nasilenia polowań na czarownice w Europie w okresie wczesnonowożytnym, szukają jego przyczyn w przemianach społecznych, dokonujących się u progu nowoczesności, nie zaś we wzroście popularności praktyk czarowniczych. Dlatego też, rozpatrując kwestię powszechności stosowania czarów w środowisku chłopskim Małopolski, należy odwołać się do źródeł subiektywnych.

W 1679 r. wójt dziedziczny Woli Żarczyckiej, Jacek Jan Marchocki, stolnik czchowski, zapisał protest na gromadę tej wsi, która przez swą knąbrność dopuszcza do tego, że „dzieją się wielkie złodziejstwa, zabójstwa, wszeteczne nierządy między płcią białogłowską, także i czarownic namnożyło się wiele”<sup>26</sup>. Zapewne przedstawiał upadek moralny wsi w jak najczarniejszych barwach, ale charakterystyczne jest wymienienie czarów wśród grzechów tak pospolitych, jak kradzież i cudzołóstwo. W 1668 r. gromady wsi Kunkowej i Klimkówki na rugach „sami między sobą uskarżali się, że się dzieje wielka szkoda we wsi, częścią przez czary, częścią przez złodziejstwo”. Chodziło o to, „że jedni drugim pożytek od bydła odejmują przez czary, także i przez kradzież siła rzeczy między nimi ginie”<sup>27</sup>. Czarowano na wsiach, jak widać, dość powszechnie. Przeświadczenie o popularności tego występkę znalazło wyraz także w szczegółowych przepisach, dotyczących organizacji rugu gromadzkiego dla wsi Drohobyczki z 1720 r. (potwierdzonych w latach 1770 i 1809). Podczas jego trwania każdy mężczyzna miał przysięgać, że nic nikomu nie ukradł i że dochowuje lojalności wobec pana i sąsiadów, natomiast kobiety „strony czarów, gusłów, tracenia dzieci, która każda z osobna porządnie ma być pytana i juramentem poprawić powinna”<sup>28</sup>. Każda wiejska kobieta była zatem podejrzewana o stosowanie czarów, zapewne nie bez racji, gdyż magiczne techniki były powszechnie znane, wystarczyła zatem tylko wola zastosowania ich na szkodę innych osób.

Katalog sposobów czarowania, do jakich uciekano się w środowisku chłopskim, nie jest szczególnie urozmaicony – przeważała magia sympatyczna, typu kontagialnego (wg kategoryzacji Jamesa G. Frazera) w różnych wydaniach. Wśród

---

<sup>25</sup> Nie prowadzono dotąd żadnych obliczeń liczby procesów o czary w Małopolsce. Na ogół powtarza się uogólnienia o znacznie mniejszej ich liczbie w porównaniu z innymi regionami Polski, opierając się na rzadkim ich występowaniu w księgach kryminalnych Krakowa (zob. np. J. Kracik, M. Rożek, *Hultaje, złoczyńcy, wszetecznice w dawnym Krakowie. O marginesie społecznym XVI–XVIII w.*, Kraków 1986, s. 110–113). Wedle moich roboczych szacunków w XVI–XVIII w. w całym województwie krakowskim mogło dojść do ok. 100 procesów.

<sup>26</sup> Wola Żarczycka, nr 125 [1679], także M. Podgórski, *Wola Żarczycka...*, s. 59.

<sup>27</sup> *Kres klimkowski*, nr 691–692 [1668].

<sup>28</sup> Drohobyczka, k. 5<sup>v</sup> [1720].

zabobonnych czynności, które najczęściej prowokowały oskarżenia o czary, można wymienić całą rodzinę magicznych zabiegów wokół bydła: okadzanie, omywanie lub skrapianie krów wodą z zieleń święconym, czasem po prostu wodą święconą lub „naszeptaną”<sup>29</sup>, pocieranie ich krwią miesięczną<sup>30</sup> czy też praktykę, którą nakazała Obszyńska z Wierzchomli Małej swemu pastuchowi, „aby pręty któremi owce na koszarze naganiają łomał, gryz[ł], i onemi cycki krowom pocierał”<sup>31</sup>.

O dokonywanie niebezpiecznych czarów podejrzewano też często osoby, które bez wyraźnej potrzeby chodziły po cudzych polach lub miedzach, przede wszystkim o świcie w dni świąteczne. Uważano bowiem, że mogły one mieć na celu albo zbieranie rosy – typowej ingrediencji magicznych dekotów, albo skrapianie zagonów substancjami czarodziejskimi<sup>32</sup>.

Do praktyk magicznych, wywołujących oskarżenia o czary, należało także zakopywanie starannie dobranego zestawu przedmiotów na miedzach swojego lub cudzego pola, czasem także pod ścianą domu bądź budynku gospodarczego. Zwyczaj ten nie był tak jednoznacznie czarodziejski. Ksiądz Benedykt Chmielowski radził w „Nowych Atenach” w celu ochrony urodzaju zakopać na granicach pól na cztery strony świata schowane w rurkach kartki z urywkami czterech ewangelii, uprzednio „na Monstrancji trzymane lub od kapłanów pobenedykowane”<sup>33</sup>. Kierowani tą samą intencją analfabeci, zakopywali różne przedmioty, którym przypisywali magiczną moc. Według ich sąsiadów, którzy obawiali się szkodliwego wpływu takich pakietów, były to zazwyczaj „garnki z plugastwem”. Sędziowie z Nowego Wiśnicza tak opisali z autopsji zawartość jednego z nich: „jakieś materie mieszane jakoby z popiołem i kosmami jakimiś bardzo plugawe, [...] kości trupie i proch jakiś szpetny”<sup>34</sup>. Rzeczywiście, często zakopywano w celach magicznych różne substancje organiczne. Zanim poszkodowani je odkopali, musiały ulec częściowemu rozkładowi, więc prezentowały się dość obrzydliwie. Zresztą mógł szokować sam dobór składników. W 1781 r. w Tyliczu Anna Białowanska zagrzebała na polu zawinięte w „trzop nieporządny” następujący zestaw: „krzyżyk złomany a nie cały, szyjkę z flaszki, ziele, stokłose, szmatę zakopciałą”<sup>35</sup>. Natomiast sto lat wcześniej, w Piaszowie, Regina Kuspiczina pod krzyżem na błoniu zakopła w worku „krztań albo gardziel jakiegoś bydłęcia,

<sup>29</sup> Kazimierz K-267, s. 13–14 [1611]; *Proces o „czarostwo” w r. 1688 i 1689*, wyd. K. Kaczmarczyk, „Lud”, t. 7, 1901, s. 305, 312–313, 316; Tylicz B, s. 134 [1771]; por. I. T. Baranowski, *Wsie miasta Kalisza*, „PH”, t. 20, 1916, z. 3, s. 366.

<sup>30</sup> Kres muzyński, t. 2, s. 207 [1765].

<sup>31</sup> *Ibidem*, t. 1, s. 92 [1757].

<sup>32</sup> Ulanowski, nr 4364 [1698]; *Akta sądu kryminalnego kresu muzyńskiego*, nr 35 [1763], *Kres klimkowski*, nr 849 [1682], 1156 [1702].

<sup>33</sup> B. Chmielowski, *Nowe Ateny, albo akademia wszelkiej sciencyi pełna*, cz. 3, Lwów 1754, s. 444.

<sup>34</sup> Wiśnicz, t. 1, k. 38<sup>v</sup>, 39<sup>v</sup> [1632].

<sup>35</sup> Tylicz B, s. 246 [1781].

także chusty trzy pokrawione, i zielonością jakąś ufarbowane<sup>36</sup>. Sąsiad, który znalazł takie „skarby” na granicy swoich zagonów, niewątpliwie mógł się przestraszyć. W ogóle używanie do jakichkolwiek celów zwierząt i rzeczy uważanych za obrzydliwe, takich jak jaszczurki, węże, robaki, żabi skrzek, trupie głowy, łajno itp., ściągało podejrzenie o uprawianie czarów<sup>37</sup>.

Stosunkowo mało informacji zachowało się na temat czarowniczych gestów. Być może były one zwykle opisywane ogólnie jako „czynienie czarów”, występujące dość często w oskarżeniach. Jak mogły one wyglądać, ukazują pojedyncze przekazy. Na przykład żona Matyasza Manki z Rajbrotu „bydło wyganiając na pole siadała w wodzie mówiąc, iż dlatego aby się bydło nie gzieło i coby się go robastwo nie trzymało<sup>38</sup>. Jadwiga Usiecka spod Wieliczki wygnana ze dworu za szkoderstwo swojej pani „do pustej stodoły wyprowadziła się, i tam widziano, że przed tąże stodołą jako kaczka do ziemie przypadszy, suknią rozszerzywszy, trzykroć do koła na obie stronie piasek około siebie garnąc obracała się<sup>39</sup>. Pojawiające się czasem w pomówieniach o czary stanie nago na głowie w celach magicznych, chociaż mieściłoby się w logice czarowania, nie znajduje potwierdzeń źródłowych z terenu Małopolski. Wydaje się, że należało nie do realnie stosowanych technik czarowniczych, lecz do zespołu popularnych wyobrażeń na temat zachowań wiedźm, podobnie jak latanie na miotle.

Czarodziejskie uczynki przejawiały się także w dość prymitywnej pod względem technik magii homeopatycznej (czyli imitacyjnej). Jadwiga Macowa z Łapczycy pod Bochnią podczas procesu w 1688 r. przed sądem Nowego Wiśnicza przyznała się do różnych praktyk tego typu, np. „kamyki paleła”, a to żeby „grad szedł, a śliwy nie rodziły y grochy”, zepsutym mlekiem piec oblepiała, „dlatego żeby w lecie śnieg upadł”, zaś w święta wielkanocne siedziała na chałupie w czarnej sukni i, „żeby powódź była, wzięłam wody konewkę y kropiełam po kalenicy y po ziemi<sup>40</sup>. Spontaniczność tych skojarzeń wskazuje, że czary te mogły być własną kreacją Macowej, a nie przekazywaną z pokolenia na pokolenie techniką czarowniczą. Tym niemniej daleko im od oryginalności – bezpośrednio wynikały one z tradycyjnej magicznej wizji świata, wedle której odpowiednie działania w mikroskali wywołują podobne zjawiska o większym zasięgu.

Na potrzeby czarów używano także elementów praktyk chrześcijańskich. Józef Wołczykowski ze Świątników i jego matka, chcąc sprowadzić śmierć na wójta Antoniego Górskiego i dwie inne osoby, „niedziele z matką poszczą y suszą, na

<sup>36</sup> Kazimierz K-269, s. 57 [1691]; zob. też: Ulanowski, nr 4364 [1698]; *Proces o „czarostwo”* ..., s. 308; *Ze starych aktów. Proces o czary w Bochni 1679 r.*, wyd. K. Kaczmarczyk, „Lud”, t. 16, 1910, s. 52; por. Cieżkowice powiat Grybów: orzeczenia tamtejszego sądu [1634–1643], B. Czart., rkps MNK 276, k. 67 [1636]; AP Lublin, Księgi Chełmskie Grodzkie RMO 163, s. 365 [1764].

<sup>37</sup> Np. Biecz, s. 139, 146 [1644]; Kres muszyński, t. 1, s. 201 [1758].

<sup>38</sup> Rajbrot – akta luźne I, nr 20 [1720].

<sup>39</sup> AP Kraków, Księgi Grodzkie Krakowskie Relacje 72, s. 539 [1646].

<sup>40</sup> *Proces o „czarostwo”* ..., s. 304–307.

nabożeństwo do kościoła w Brzeziu będącego iako farnego nie idą, tylko do Bozey Męki na polu świątynickim na krzyzowych drogach stojącej chodzą, onę w koło do kilku razy obchodzą<sup>41</sup>.

Chętnie też korzystano przy czarowaniu z chrześcijańskich tekstów dewocyjnych. Ich mutacji używano do „naszeptywania” wody (stosowanej następnie do guseł). Przy zamawianiu wygłaszano zaklęcia stylizowane na katolickie modlitwy, takie jak formułka zażegnania piwa, zarejestrowana co prawda pod Kaliszem, ale bardzo charakterystyczna dla tego typu tekstów: „Najświętsza Panno Maryja, wzywa Cię ku sobie grzeszna, nędzna, abyś się raczyła do Swego Najmilszego Syna przyczynić i uśmierzyć te robaki, jako licześnierniki uśmierzył, gdy o jego zdrowie stali. Przez moc Boga Wszchemogącego aby przepadły [w] ziemię. W imię Ojca i Syna i Ducha Św. po trzykroć<sup>42</sup>. Czasem stosowano też oryginalne teksty popularnych modlitw, takich jak Ojciec Nasz czy Zdrowaś Mario, nadając im niekiedy opaczoną konotację, przecząc na przykład każde słowo: „nie zdrowaś, nie Maria, nie łaskiś pełna, etc.”<sup>43</sup>.

Do czarów można było także zaangażować bezpośrednio katolickich świętych. Na przykład Zofia Strzałkowszczańka spod Jarosławia nie dość, że poczarowała krowę Michała Wachowicza, to jeszcze sprowadziła nań ślepotę, a to za pomocą szczególnej praktyki, mianowicie – jak odgrażała mu w obecności świadków – „uprosiłam N. Matki Bożej bolesnej [tj. z cudownego wizerunku z kościoła Jezuitów w Jarosławiu], żeś na jedno oko osłnął to i na drugie osłniesz, co się w pędce zaraz tak stało ze zgorszeniem ludzi<sup>44</sup>.

Praktyki czarownicze obejmowały również podawanie trucizny w napoju lub jadłe oraz zatrucie studni. Zresztą każde wykorzystanie trucizny oznaczało kontakt z substancjami charakterystycznymi dla czarownictwa. W 1749 r. w Cholerzynie niejaka Zofia truła uparcie, ale bezskutecznie, swego męża Kazimierza Bartyzela: „wapno mu tak wiele razy mieszała w warzą, to chociaż jadł to mu nic nie szkodziło; [...] z amernie dostała zędry od miedzi, której przyniosszy dawała mu w warzy, tylko raz jeden miał wielkie ckiwości, pojadszy z tą zędrą, lecz się womitami salwował, [...] także jaszczurki, węże, chwytala a zadawała mu w jadłe, lecz mu nie szkodziło. Tudzież trupią głowę przyniesła [...] którą mu do jądła skrobała, żeby usechł a roku nie doczekał, [...] także siostra jej cioteczna Zofia z Burowa kupowała z nią żywe srebro w Krakowie [...] na zadanie mężowi swemu<sup>45</sup>. Zofia używała zatem do trucia małżonka substancji rzeczywiście

<sup>41</sup> Ulanowski, nr 7211 [1758].

<sup>42</sup> B. Baranowski, *Ludzie gościńca w XVII–XVIII w.*, Łódź 1986, s. 39.

<sup>43</sup> Wiśnicz, t. 1, k. 228–228<sup>v</sup> [1662].

<sup>44</sup> Sądy Mikołajowe, s. 83–84 [1730].

<sup>45</sup> Nowa Góra A, k. 10<sup>v</sup> [1749]; zob. też: Kazimierz K–267, s. 16–18 [1612]; Ulanowski, nr 3306 [1647], 3850 [1572]; Biecz, s. 472 [1692]; *Hrabstwo tarnowskie*, nr 69 [1756]; Sprawy sądowe między poddanymi starostwa ryczywolskiego 1743... 1758, AP Rzeszów, Archiwum Lubomirskich 692, k. 16–16<sup>v</sup> [1758].

szkodliwych (np. rtęć, a właściwie jej pary) na równi ze środkami, których domniemaną skuteczność wyznaczało stosowanie ich w praktykach czarowniczych (jaszczurki, trupie głowy).

Oskarżenie o uprawianie czarów mogło wywołać również zabobonne używanie pewnych przedmiotów, takich jak gromnice i święcone ziele<sup>46</sup>, rosa<sup>47</sup>, mleko kobiece<sup>48</sup>, wilcze gardło<sup>49</sup> czy też jakaś tajemnicza guślarska kość, z której korzystał Jan Wilczek z Rogów, a którą sąd wiejski nakazał spalić na granicy<sup>50</sup>. Także posiadanie amuletu (zwykle w formie tzw. węzełka), dość częste na wsi w owym czasie, mogło stać się przyczyną posądzenia o czary. Jędrzej Piwoński z klucza bratkowskiego w 1734 r. otrzymał po sto uderzeń „mietełkami” przez siedem piątków i musiał odprawić pokutę kościelną za to, że Jan Szarama przypadkowo znalazł u niego w czapce węzełek z siedmioma rodzajami ziół. Fakt ten wystarczył do posądzenia Piwońskiego o jakieś złe intencje, wspierane magicznymi środkami. Zestaw ziół („ruta, boże drzewko, bez, mech, lenek, młyńczyk borowy, liście rokitowe”) wskazuje jednak, że węzełek ten miał być chyba środkiem przeciwbólowym<sup>51</sup>.

O tym, że posiadanie amuletu może wywołać oskarżenia o czarną magię wiedział Stanisław Gęza z Jodłowej, podejrzewany przez gromadę o zabójstwo księdza wikarego. Aresztowany został przez chłopów na polu przy pracy: „miałem na ten czas przy sobie wianek z Monstranczej i odrzuciłem go od siebie na ten czas kiedy mnie pojмали, dlatego żeby nie rozumieli, że to czary; a jam dlatego ten wianek nosił przy sobie, żem się bawił kupiectwem. Miałem też i bez święcony przy sobie, a to [...] dla szczęścia do kupiectwa”<sup>52</sup>.

Skład amuletów-węzełków był zróżnicowany, ale często obejmował przedmioty w jakiś sposób związane z chrześcijańskim *sacrum*. Złodziej Wawrzyniec Kubernacik rodem ze wsi Łęgi (obecnie Łęg Tamowski) w węźle, „który przy sobie z młodzieństwa nosi kawałek kiełbase święconej, chleba święconego i szłodra święcona, co nie na żadne czary nosił, ale że to powiada dobrze nosić dla szczęścia”. Po okradzeniu kościoła w Siedlcach koło Nowego Sącza do kolekcji amuletów dodał jeszcze siedem hostii, zawiniętych w osobną chustkę<sup>53</sup>. Węzełki były prawdopodobnie najbardziej subiektywnym obiektem, kojarzonym z czarow-

<sup>46</sup> *Postępek prawa czartowskiego przeciw narodowi ludzkiemu*, wyd. A. Benis, Kraków 1892, BPP, nr 22, s. 105–106.

<sup>47</sup> Piątkowa, s. 128 [1653]; *Akta sądu kryminalnego kresu muszyńskiego*, nr 35 [1763].

<sup>48</sup> *Acta officii consularis et advocatialis Zmigrodiensis [1754–1784]*, B. Oss., rkps 5725, s. 21 [1756].

<sup>49</sup> ASD, t. 2, s. 451 [1746].

<sup>50</sup> Rogi, k. 446 [1697].

<sup>51</sup> AGAD, Archiwum Roskie CX 10/1a [1734]; por. też: *Kres klimkowski*, nr 399 [1636]; *Wybór źródeł rękopiśmiennych do dziejów wsi nad Sanem i Wisłokiem w XVI i XVII wieku*, wyd. J. Półtwiartek, „Prace Humanistyczne”, seria I, z. 17, 1980, s. 231 [1694].

<sup>52</sup> Biecz, s. 200 [1653].

<sup>53</sup> Nowy Sącz, s. 271 [1638].

nictwem. W zamierzeniach ich posiadaczy pełnić miały na ogół jedynie funkcję amuletu. Nie były przeznaczone do szkodenia nikomu, zatem używanie ich nie powinno być uznawane za dowód na uprawianie czarów. Jednak oskarżyciele widzieli w tych przedmiotach przede wszystkim źródło magicznej mocy, której wykorzystanie zależało od intencji ich właściciela. Jeśli podejrzewano go o złe zamiary, to jego węzełek stawał się niebezpiecznym narzędziem do czarowania.

Jeśli wierzyć oskarżycielom oraz wymuszonym zeznaniom samych czarownic najczęściej używano czarów przeciw mieniu. Popularny był zarzut czarowania pól, np. w Klimkówce „Olena Baniaska po cudzych polach w święto z rana chodziła, dając podobieństwo do czarów”<sup>54</sup>. Szkodzenie zasiewom rozumiane było często jako sprowadzanie suszy. W 1679 r. Maryna Mazurkowicowa, podobno członkini sześćoosobowego „pułku” czarownic z okolic Bochni, zeznawała o swoich doświadczeniach w tym względzie, że „gdym żyła [tj. żęła] w polach u Imci księdza Dąbskiego z Borucina i Kucina, który mówił Borucinie w Krakowie i mnie, żebyśmy uczyniły na zboża nieurodzaj, za co podobno tej Borucinie tenże ksiądz kanonik dał 1000 zł”. Ksiądz ten miał jakoby dużo zmagazynowanego ziarna i pragnął wzrostu cen. Żeby zrealizować zamówienie, czarownice wystarały się o noworodka, którego „taż Borucina miała pruć na żyłki na sucho i na powietrze”. Sporządziły także czarodziejski proszek, a „gdy starsze rzucały ten proszek na zawiślu, kazały nam mówić za sobą: «bodaj suche roki były, jak ten proch, bodaj deszcze nie przechodziły i żeby się nic nie rodziło»”<sup>55</sup>.

Wśród czarów przeciwko nieruchomościom można wymienić także rzadziej występujące oskarżenia o czarowanie studni, młynów czy też dobytku w całości<sup>56</sup>.

Najpopularniejszym jednak obiektem szkodliwej działalności czarownic były zwierzęta hodowlane, przede wszystkim krowy. Chodziło głównie o „odbieranie pożytku”, to znaczy spowodowanie za pomocą guseł, że krowa przestawała dawać mleko w ogóle bądź mleko to nie nadawało się do użytku. Jak to wyglądało, opisywał wójt Komoniecki: „tegoż roku [1698] padło porozumienie na Jadwigę Kubienkę i Katarzynę Chyrdulę z Lipowej wsi, jakoby ony miały czarami się bawić i pożytki sąmsiedzie odbierać i psować. Prezentując ta sąmsiad mleko, że się jej siadało, że go mogła jako przedzę na motowidło motać, na nich to twierdząc, iż ony jej to poczyniły”<sup>57</sup>.

Podejrzewano również, że czary były powodem chorób lub zdychania bydła, koni czy też owiec. Maciej Bierlitz przekonany był, że za sprawą jego sąsiadki Jadwigi Kuczminy „z bydła mi dwie krowie cudownie chorują i wstając nie chcą,

<sup>54</sup> *Kres klimkowski*, nr 1156 [1702], por. też: nr 849 [1682]; Wiśnicz, t. 1, k. 38<sup>v</sup> [1632]; Ulanowski nr 3157 [1634], 4364 [1698].

<sup>55</sup> *Ze starych aktów...*, s. 50–51; por. *Akta sądu kryminalnego kresu muszyńskiego*, nr 18 [1678].

<sup>56</sup> Ulanowski, nr 3157 [1634], 3369 [1652], 3850 [1572]; *Kres muszyński* t. 2, s. 65 [1762].

<sup>57</sup> Komoniecki, s. 267 [1698]; zob. też: s. 106; *Żywiec*, nr 10 [1595]; *Kres klimkowski*, nr 691, 692 [1668]; *Proces o „czarostwo”...*, s. 303; Ulanowski, nr 4930 [1698]; *Kres muszyński*, t. 2 s. 260 [1766].

[...] jedna sobie powaliwszy się głowę pod się załamawszy dziwnie róg złamała i często gęsto taż krowa na to miejsce uchodzi i wstajać nie chce, a gdy od niej odejdziemy sama przez ponoszenia wstaje”<sup>58</sup>. Josko Ylkowycz oskarżał natomiast Waśka Zubka, że spowodował pomór wśród jego bydła, „jako kony czworo, krow sterzy czeyelnych, czworo yalowego, tego wsythkyego dwoyenasczye”<sup>59</sup>.

Za pomocą czarów szkodzić można było także w gospodarce pasiecznej, niszcząc czyjeś pszczoły lub zaczarowując własne, by podbierały miód z cudzych uli<sup>60</sup>. Również wyrób napojów alkoholowych podatny był na czary. Przede wszystkim niepowodzenia w warzeniu piwa, z którym związanych było wiele zabobonów, wzbudzały podejrzenia o czarodziejskie ingerencje. Oskarżenie o szkodzenie czarami w produkcji alkoholu mógł wywołać nawet przypadek. W 1702 r. Jędrzej Kocurzak skarżył się na Dzwonczychnę, sołtyskę kunkowską, „że jak tylko w dom jego pewnego czasu przyszła pytając się o gorzałkę, jeśli się udaje, od tych czas zaraz wódka psować się mu poczęła”<sup>61</sup>.

Drugim zasadniczym obszarem stosowania czarów było szkodzenie ludziom na zdrowiu i życiu. Działalność taka mogła przybierać różne formy. Karczmarzowi ze wsi Torki, Fiedkowi Thassowi, „nogi odjęło”, kiedy przestąpił „czary”, jakie Ewa Maksymowa „wiliwała albo czarowała swemi czari na drogach y na sczyeskach thich, kthorimy on do mlina chodzył”. Za sprawą tejże Ewy oslepiła też żona Thassa, a i on sam miał – wedle przechwałek czarownicy – stracić wkrótce wzrok<sup>62</sup>. Także ślepotę sprowadziła Zofia Strzałkowszczanka na swego byłego gospodarza, Michała Wachowicza, który ociągał się z wypłaceniem jej zasług<sup>63</sup>. Natomiast Agata Mardakówna miała „obsypać krostami” Wawrzyńca Galusa, który „z przyczyny jej chorował ciężko przez siedm niedziel”, a to dlatego że wybrał on sobie inną dziewczynę za żonę<sup>64</sup>. Wspominany wyżej Maciej Bierlitz przekonany był, że za sprawą czarów sąsiadki Jadwigi Kuczminy „dzieci mi puchną i chorują, i ja się spodziewam tegoż, jako i żony swojej utrapienia, bo mię

<sup>58</sup> ASD, t. 1, s. 248–249 [1724].

<sup>59</sup> *Wara*, nr 262 [1585]; zob. też: *Kres klimkowski*, nr 1138 [1702], ASD, t. 1, s. 188 [1723]. Inne przypadki rzucania czarów na bydło, konie, owce: *Liber maleficorum Miechowa 1571–1747*, BJ, rkps 86, k. 66<sup>v</sup> [1656]; *Sądy Mikołajowe*, s. 83–84 [1730]; ASD, t. 1, s. 437, 443 [1732]; *Klucz jazowski*, nr 201 [1748]; *Tylicz B*, s. 17 [1763].

<sup>60</sup> *Wola Żarczycka*, nr 173 [ok. 1633–1636]; ASD, t. 2, s. 257 [1746]; *Kres muszyński*, t. 2, s. 267 [1766].

<sup>61</sup> *Kres klimkowski*, nr 1126 [1702]; zob. też: nr 1138 [1702]; *Wiśnicz*, t. 1, k. 230<sup>v</sup> [1662]; *Dwa przyczynki...*, s. 386; por. W. Uruszczak, *Proces czarownicy w Nowym Sączu w 1670 roku. Z badań nad miejskim procesem karnym czasów nowożytnych*, w: *Historia prawa. Historia kultury. Liber Memorialis Vitoldo Maisel dedicatus*, red. E. Borkowska-Bagińska, H. Olszewski, Poznań 1994, s. 197.

<sup>62</sup> *Ulanowski*, nr 3845 [1572]; owa Ewa Maksymowa nastawała również na zdrowie drugiego karczmarza torskigo imieniem Kusszma, zob. nr 3850–3851 [1572].

<sup>63</sup> *Sądy Mikołajowe*, s. 83–84 [1730].

<sup>64</sup> *Hrabstwo tarnowskie*, nr 69 [1756].



wewnątrz coś piecze”<sup>65</sup>. W gestii czarownic pozostawało także nasyłanie na upatrzone ofiary opętania diabelskiego oraz dręczenie ich zjawami. Jadwiga Usiecka z matką, służąc u panny Barbary Otwinowskiej pod Wieliczką, „nieopisanymi czary bez przestanku niewinne panienki ciało trapiły, nawet i pokusy nie raz z straszliwymi szumami karetno gwardyjno [!], na podwórze nasełały, i [gdy]by było raz panienki, która już [...] na podwórze koniecznie wybieżać chciała, nie zatrzymano, za co ona przyszedszy ku sobie pokornie dziękowała, Pan Bóg wie co by się stało z nią beło”<sup>66</sup>.

Inną kategorię stanowiły czary miłosne. Zwykle stosowały je kobiety do nakłonienia upragnionego mężczyzny, by je pokochał. Wychodziły one na jaw właściwie tylko wtedy, gdy się nie udały, a obiekt uczuć w ich następstwie się rozchorował. Takie czary stanowiły również stały repertuar zawodowych czarownic, które za ich pomocą nie tylko kojarzyły, ale także rozбивały małżeństwa, skazywały kobiety na staropanieństwo, zabezpieczały przed niechcianą ciążą lub zsyłały bezpłodność<sup>67</sup>.

### 3. Prześladowanie czarownic w środowisku wiejskim

Najdawniejsze znane oskarżenie o czary przed sądem wiejskim w Małopolsce pochodzi z 1450 r.<sup>68</sup>, ale aż do końca XVI w. sprawy takie stanowiły prawdziwą rzadkość. Pierwszą znaną ofiarą prześladowania czarów na wsi była Barbara Opiolanka ze wsi Lipowej na Żywiecczyźnie, którą spalono na stosie w 1595 r. Wyrok wydał co prawda sąd miejski Żywca, ale oskarżenie wypłynęło ze strony gromady i sołtysa, gdyż „od kielku lat u nich w złym podejrzeniu była, iżeby im miała bydło psować i pożytki odejmować”. Sprawa była o tyle drastyczna, że Opiolanka pomimo tortur do niczego się nie przyznała, zatem jedynym dowodem jej winy były zaprzysiężone zeznania jej sąsiadów – oskarżycieli<sup>69</sup>.

Wydaje się, że zwyczaj sądowego prześladowania czarownic rozpowszechnił się na wsi pod wpływem praktyki miejskiej. Oddziaływała ona na stosunki wiejskie

<sup>65</sup> ASD, t. 1, s. 249 [1724]; inne przypadki szkodzenia czarami na zdrowiu: Wiśnicz, t. 1, k. 38<sup>v</sup>–40<sup>r</sup> [1632]; Ulanowski, nr 3157 [1634], 3306 [1647], 7211 [1758]; *Kres klimkowski*, nr 850 [1682], 1156 [1702]; *Kres muszyński*, t. 2, s. 206 [1765].

<sup>66</sup> AP Kraków, Księgi Grodzkie Krakowskie Relacje 72, s. 539–540 [1646]; zob. też: Biecz, s. 127–128, 140 [1645]. Charakterystyczne jest, że oskarżenia czarownic o spowodowanie diabelskiego opętania wysuwali niemal wyłącznie poszkodowani pochodzenia szlacheckiego. Być może w wierzeniach chłopskich ten motyw nie był zbyt popularny.

<sup>67</sup> Zob. AP Lublin, Księgi Grabowieckie Grodzkie Relacje 77, s. 415–416 [1608]; Biecz, s. 140 [1645]; Wiśnicz, t. 1, k. 239 [1662]; *Akta sądu kryminalnego kresu muszyńskiego*, nr 18 [1678]; *Hrabstwo tarnowskie*, nr 52 [1756], nr 69 [1756].

<sup>68</sup> *Trzeźniów* [t. 1], nr 109 [1450].

<sup>69</sup> *Komoniecki*, s. 106 [1595], zob. *Żywiec*, nr 10 [1595].

nie tylko dzięki codziennym kontaktom chłopów z lokalnym ośrodkiem miejskim, lecz także za pośrednictwem prawodawczej działalności właścicieli i dzierżawców wsi. Kształtowali oni normy prawne, obowiązujące w ich dobrach, w myśl własnych wyobrażeń na temat wymiaru sprawiedliwości. W niektórych ustawach wiejskich zobowiązywano chłopów i administrację włości do ścigania i karania czarownic, tak jak w instrukcji dla klucza tuchelskiego, wydanej przez Teofilę Ostrogską (z lat 1620–1623): „a jeśliby przeświadczoną którą, że czarownica, tedy ją spalić jak prawo uczy”<sup>70</sup>.

Przeważnie jednak szlachta własnym przykładem pokazywała, jak sprawy takie należy załatwiać. W 1608 r. pan Mikołaj Turkowiecki, czując się poczarowany (ponieważ zakochał się w swoim parobku Stanisławie Skrzypczyku), pojechał do Tyszowców, żeby pojmać lokalną wróżkę – znachorkę, niejaką Lewkową. Przywiózł ją do swojego dworu w Turkowicach i „tamże przez sposoby pewne postraszywszy ją (gdyż zrazu nic nie chciała dobrowolnie wyznać)”, wymógł na niej przyrzeczenie cofnięcia czarów, żeby znów mógł spokojnie z żoną i teściową mieszkać, zamiast uganiać się za tym chłopakiem<sup>71</sup>. Gdy w 1698 r. jejmość pani Rusieckiej, żonie dzierżawcy wsi Jadowniki, popsuł się nabiał, posłała przez ludzi przysięgłych swój ser do niejakiej Kantorczyny razem z groźbą, że „gdy sie mi nie poprawi nabiał, to do I.M. Pana starosty list będę pisała, a dam cię кату”. Nabiał pani Rusieckiej od razu się potem poprawił, co poniekąd potwierdzało podejrzenia, zatem nakazano pławić Kantorczynę, a wraz z nią czternaście innych kobiet z tej samej wsi<sup>72</sup>.

Na ogół jednak szlachta przekazywała poddane, które podejrzewała o czary na swoją szkodę, przed sądy miejskie. Uważano je bowiem za właściwe do rozpatrywania przestępstw kryminalnych zagrożonych karą śmierci (choćby dlatego, że dysponowały katem). Jeśli osoba pochodzenia chłopskiego oskarżona o czary miała nieszczęście trafić przed sąd miejski, zapadał zwykle wyrok spalenia domniemanej czarownicy na stosie. Najwięcej chłopiek posłał na stos sąd w Nowym Wiśniczu – prawdopodobnie sześć lub siedem w okresie od 1632 do 1785 r. Jednak zasadniczo procesy o czary były dość rzadkie w omawianym regionie. W większości miast małopolskich w okresie od połowy XVI w. do pierwszego rozbioru, to jest przez ponad 200 lat, osądzono nie więcej niż jedną lub dwie czarownice. Jedynie w niektórych ośrodkach miejskich, takich jak Biecz, Bochnia, Dobczyce, Nowy Wiśnicz, odbyło się po kilka procesów, zaś w aglomeracji krakowskiej – ponad dwadzieścia. Lecz tylko pewna część oskarżonych o czary przed sądami miejskimi pochodziła ze wsi.

<sup>70</sup> „Teofili Ostrogskiej instrukcja do wybierania win w włości tuchelskiej”, w: *Polskie ustawy wiejskie...*, s. 94 [1620–1623]; por. Wilkierz dla wsi klasztoru oliwskiego, w: *Polskie ustawy wiejskie...*, s. 75 [1616]; G. Labuda, *Nieznanym pomnik polskiego prawa bartnego na Pomorzu*, „Rocznik Gdański”, t. 14, 1955, s. 360.

<sup>71</sup> AP Lublin, Księgi Grabowieckie Grodzkie Relacje 77, s. 415–416 [1608].

<sup>72</sup> Ulanowski, nr 4930–4939 [1698].

Wzorując się na szlachcie (i pewnie nie bez zachęty z jej strony), także i gromady chłopskie udawały się czasem ze sprawami czarów do sądów miejskich. Nie było to jednak w Małopolsce zjawisko nagminne. Przed sądem miasta Żywca w latach 1589–1782, oprócz wyżej wspomnianego procesu Barbary Opiolanki z Lipowej, rozgrywała się jeszcze tylko jedna sprawa o czary z oskarżenia chłopskiego<sup>73</sup>. W latach 1611–1759 sąd kryminalny miasta Kazimierza rozpatrywał tylko dwie takie sprawy<sup>74</sup>, zaś Nowego Wiśnicza (w latach 1632–1785) – cztery (z czego połowa pochodzi z serii czarowniczych powołań z 1688 r.)<sup>75</sup>. Zwykle jednak przypadki oskarżeń o czary między chłopami trafiały przed sądy wiejskie. Działo się tak być może nie tylko z powodu zbyt wysokich kosztów procesu przed sądem miejskim. Chłopski wymiar sprawiedliwości bowiem wytworzył odrębny od miejskiego tryb rozstrzygania spraw o czary – inspirowany co prawda praktyką miejską, ale ograniczony formalnie i wzbogacony prawdopodobnie przez wiejskie zwyczaje prawne<sup>76</sup>. Mógł się on zatem wydawać chłopom właściwszy do rozstrzygnięcia ich problemów.

Z terenu Małopolski w XVI–XVIII w. znanych jest 67 spraw sądowych o czary przed sądami wiejskimi, lecz oskarżeń na pewno było więcej. Do ksiąg zapisów bowiem trafiały niemal wyłącznie sprawy dyskusyjne, które wymagały rozstrzygnięcia sądowego. Jeżeli w jakimś wypadku gromada była jednomyślna, to zapewne wyświecano podejrzaną bez śladu na piśmie, a może nawet bez sądu w ogóle.

Szczątkowość zachowania źródeł sądowych dla wsi małopolskich nie sprzyja dokonywaniu statystyk, można jednak pokusić się o próbę choćby przybliżonego określenia zmian stopnia nasilenia oskarżeń o czary w środowisku chłopskim na przestrzeni XVI–XVIII w. Jeśli nie liczyć pojedynczej, wzmiankowanej wyżej zapiski na ten temat z XV w., to najwcześniejsza sprawa z rejonu Małopolski pochodzi z 1529 r.<sup>77</sup>, a najpóźniejsza z 1785 r.<sup>78</sup> W całym XVI w. poświadczono są jedynie 3 oskarżenia (4,5% ogółu znanych), w pierwszej połowie XVII w. – 14 (21%), w drugiej połowie XVII w. – 22 (33%), w pierwszej połowie XVIII w. – 15 (22%), zaś w drugiej połowie XVIII w. – 13 (19,5%). Statystyka ta jest jednak w znacznym stopniu obciążona przypadkowością zachowanych materiałów. Na przykład ocalałe dwie księgi sądowe kresu muszyńskiego z lat 1754–1766 przyniosą blisko 70% spraw o czary z drugiej połowy XVIII w. Można się tylko

<sup>73</sup> Komoniecki, s. 267 [1698].

<sup>74</sup> Kazimierz K-267, s. 13–14 [1611]; K-269, s. 57–65 [1681].

<sup>75</sup> Wiśnicz, t. 1, s. 37–44 [1632]; t. 2, s. 13–19, 20–22 [1688], 33 [1689] – trzy ostatnie wydane przez K. Kaczmarczyka, *Proces o „czarostwo”...*, s. 302–312, 321–322.

<sup>76</sup> T. Wiślicz, *Czary przed sądami wiejskimi w Polsce XVI–XVIII w.*, „CPH”, t. 49, 1997, z. 1–2, s. 58–62.

<sup>77</sup> *Trzeźniów* [t. 1], nr 709 [1529].

<sup>78</sup> *Trzeźniów*, t. 4, k. 10 [1785].

domyślać, jak zmieniłaby się ta statystyka, gdyby zachowały się wcześniejsze akta kresu muszyńskiego.

Ogólnie można jednak stwierdzić, że na wsi małopolskiej prześladowanie czarownic rozpoczęło się mniej więcej w początkach XVII w. i osiągnęło apogeum w jego drugiej połowie. W XVIII w. zjawisko to było już dużo rzadsze i traciło znaczenie. Po 1733 r. zdecydowaną większość spraw sądowych o czary stanowiły nieuzasadnione pomówienia, z których potwarcy wycofywali się przed obliczem sądu. Małopolska wieś zatem różniła się trochę pod tym względem od terenów położonych bardziej na północ – Mazowsza oraz ziemi sieradzkiej i łęczyckiej, gdzie apogeum zjawiska procesów o czary wypadło nieco później – na przełomie XVII i XVIII w., później też zaczęło opadać.

Zaznaczyć jednak trzeba, że małopolskie „polowania” na czarownice na wsiach nie były zbyt krwawe. W wyniku działalności sądów wiejskich nie spalono najprawdopodobniej ani jednej czarownicy. Jedynie w dyskusyjnym wypadku z Kasiny z 1634 r. wykonano dwa wyroki śmierci, ale – jak słusznie domniemywał B. Baranowski – dekret ten wydał zapewne jakiś sąd miejski, sprowadzony na wieś w celu rozpatrzenia sprawy. Poza tym ponad jedna czwarta spraw (19, czyli 28%) skończyła się odprysiężeniem pozwanej, że czarów nie zna i nie umie, i szkodzić w przyszłości nie będzie, zaś w dziewięciu przypadkach (13,5%) doszło do pogodzenia się stron. Jeśli udało się udowodnić winę domniemanej czarownicy, najczęstszą karą były plagi (zastosowano je w 12 przypadkach, czyli w 18% wszystkich znanych spraw o czary w sądach wiejskich Małopolski). W 10 sprawach (15%) winna została ukarana grzywnami, a w ośmiu wyrokach (12%) sąd wiejski zagroził oskarżonej karą śmierci w wypadku recydywy. Trzy osoby wyświecono ze wsi (tj. w 4,5% spraw), także trzem nakazano odprawić pokutę kościelną<sup>79</sup>. Tylko w jednym wypadku zastosowano tortury, zaś w dwóch – pławienie podejrzanym.

Trudno jest dokładnie określić, z jakiej warstwy chłopskiej wywodziły się oskarżone, gdyż informacje takie zwykle nie występują w źródłach. W kilku wypadkach obwinione jednoznacznie określone są jako przynależne do warstw najuboższych, np. jako „drabka” lub „służebna”<sup>80</sup>. Wśród obwinionych jest wszakże wiele osób z grupy kmiecej, a nawet wiejskiej elity urzędniczej – występują na przykład żony wójta i sołtysa<sup>81</sup>. Nie da się zatem określić jednoznacznie statusu społecznego przeciętnej czarownicy. Uciekanie się do technik magicznych nie było na wsi determinowane rozwarstwieniem społecznym. Wyraźny jest natomiast kobiecy charakter czarownictwa. Wspomniana powyżej ordynacja, dotycząca

<sup>79</sup> Procenty nie sumują się do stu, ponieważ w kilku wypadkach wyrok nie jest znany, zaś czasem stosowano jednocześnie dwa rodzaje kary.

<sup>80</sup> *Iwkowa*, nr 284 [1602]; *Sądy Mikołajowe*, s. 83–84 [1730].

<sup>81</sup> *Kres klimkowski*, nr 775 [1677], nr 1126 [1702].

organizacji sądów rugowych Drohobyczki, jedynie kobietom nakazywała przysięgę, że nie stosują czarów i guseł<sup>82</sup>. Także w podręczniku spowiedniczym ks. Marcina Nowakowskiego z 1747 r. kwestia stosowania czarów pojawiła się tylko w katalogu specjalnych pytań, skierowanych do kobiet: „Jakeście sobie radzili kiedy się wam nieszczęściło w nabiale? Nie szukaliście sobie też niewiast żeby wam bajały? [...] Kiedy wam mąż zachorował albo dziecko, nie robiliście mu wody węgłami, albo ziołami z dziewięci domów, albo na uroki etc. jeżeliście nie wiazali nicią?”<sup>83</sup>.

Również wśród obwinionych o czary w sprawach sądowych przed sądami wiejskimi kobiety stanowiły zdecydowaną większość. Mężczyźni byli oskarżonymi tylko w jedenastu przypadkach, a więc w jednej szóstej ogółu takich spraw. Liczebna przewaga kobiet sądzonych na wsi za to przewinienie była zatem zdecydowana, jednak nie tak przytłaczająca, jak w miastach, gdzie szacuje się, że zaledwie w paru procentach procesów o czary oskarżonymi byli mężczyźni. Fakt ten świadczyć może o większej „demokratyzacji” czarowania wśród chłopów w porównaniu z innymi środowiskami. Stosowanie czarnej magii na wsi ignorowało nie tylko bariery hierarchii społecznej, ale być może przekraczało do pewnego stopnia także granice płciowe.

Aczkolwiek zwyczaj sądowego prześladowania czarownic rozpowszechnił się na wsi małopolskiej pod wpływem kultury miejskiej i za pośrednictwem szlachty, to jednak nie było to proste przeniesienie obcych wzorów na stosunki wiejskie. W ogóle nie można rozpatrywać szerzenia się polowań na czarownice w Europie wczesnonowożytnej jako stopniowej ekspansji tego zjawiska na wciąż nowe terytoria i środowiska na zasadzie naśladownictwa. Bliższe prawdy jest dopatrywanie się w nim objawu, towarzyszącego pewnej fazie rozwoju pospiesznie modernizujących się społeczeństw europejskich w XVI–XVIII w. Badania regionalne wskazują wszakże na rozmaite lokalne uwarunkowania pojawienia się histerii czarownic, często o decydującym znaczeniu. W wypadku wsi małopolskiej nie da się wskazać jakiegoś istotnego czynnika miejscowego. Wzmożenie sądowego ścigania czarów na omawianym terenie było spowodowane przede wszystkim wczesnonowożytnymi przemianami społecznymi i kulturowymi. Lokalną cechą charakterystyczną był zaś fakt, że zasadnicze znaczenie miały tu przekształcenia w popularnej religijności, które ograniczyły znaczenie praktyk tradycyjnych, nie doprowadzając wszakże do odrzucenia przez lud sposobu pojmowania świata w kategoriach magicznych.

Ewolucja ta nie była jednak powodem, że stosunek ludności chłopskiej do czarów i osób nimi się parających stał się wrogi, co zaowocowało sądowymi procesami. Trudno podejrzewać, żeby wcześniej chłopci tolerowali tych, którzy czarowali, czyli szkodzili innym nadnaturalnymi sposobami. Problem polegał nie

<sup>82</sup> Drohobyczka, k. 5<sup>v</sup> [1720].

<sup>83</sup> M. Nowakowski, *Przewodnik miłosierny...*, s. 63.

na tym, że zaczęto traktować czarownictwo ostrzej, lecz na tym, że zdecydowanie częściej zaczęto czary dostrzegać, np. w aprobowanych uprzednio magicznych technikach leczniczych. Wygląda to być może paradoksalnie, ale wraz z podniesieniem religijnych standardów ludności wiejskiej wzrósł strach przed czarownicami. Mechanizm tego zjawiska zasadał się na grupowym zmniejszeniu zaufania do tradycyjnej magii, wypieranej przez paramagiczne praktyki o charakterze chrześcijańskim.

Owo zmniejszenie zaufania mogło doprowadzić do podejrzeń o czary na kilka sposobów. Podstawowe ich modele najłatwiej opisać za pomocą przykładów. W Rajbrocie w 1720 r. na sądzie rugowym wypłynęło oskarżenie o podejrzone praktyki pod adresem niejakiej Manczyny, która „bydło wyganiając na pole siadała w wodzie”. Obwiniona przed sądem tłumaczyła się, że czyniła tak dlatego, „aby się bydło nie gzieło i coby się go robastwo nie trzymało”<sup>84</sup>. W licznych, podobnych do tego przypadkach oskarżenie o czary brało początek właśnie w przyłapaniu kogoś na dokonywaniu zabobonnych czynności względem własnego dobytku, przede wszystkim zwierząt hodowlanych. Rozmaite omywanie lub okadzanie krów, „zadawanie” im ziół itp. często wymieniane jest przez świadków jako dowód winy domniemanej czarownicy. Mamy tu do czynienia z sytuacją, gdy tradycyjne magiczne obyczaje gospodarcze przestają być czytelne dla całej ludności danej wsi. Część chłopów wciąż je stosuje, podczas gdy inni zapomnieli już ich znaczenie, więc w niezrozumiałych dla siebie zabobonach dopatrują się szkodliwych czarów.

Drugi model ilustruje sprawa między Janem Melmą a Marianną, gospodynią parocha greckokatolickiego spod Muszyny. Ów Jan Melma zaszedł pewnego razu na plebańnię barnicką w sprawach urzędowych. Przy okazji z Marianną „żarty różne stroił i chciał skutek cielesny z nią popełnić, a że pomiarkował z niej miesięczną chorobę [...] postrzegszy na niej miesięczne znaki upraszał ją o nie z racji, że ma informacją od Antoniego kaczmarza śnietnickiego, że gdyby miesięcznymi znakami woły lub inne bydło pocierał, to będzie styłe i dlatego upraszał wspomnioną Mariannę o nie, która sama oderznawszy kosakiem dała mu z kawałkiem nadołka”. Zaraz potem ciężko się rozchorowała. Choroba (bliżej niesprecyzowana) trawiła ją od Gromnicznej aż do Zielonych Świątek, to jest dopóty, dopóki nie odebrała od Melmy „tego znaku lunatycznego”, co stało się dla niej przesłanką do oskarżenia go o magiczne szkodenie na zdrowiu<sup>85</sup>. W tym wypadku zabobon gospodarczy znany był również osobie skarżącej, a przynajmniej przez nią rozumiany – dlatego zgodziła się na wykorzystanie swojej krwi miesięcznej. Jednakże kontakt z praktyką magiczną wzmacnia jej podejrzliwość, co prowadzi do przeświadczenia o wystąpieniu niepożądanych skutków ubocznych, a w konsekwencji do oskarżenia o czary.

<sup>84</sup> Rajbrot – akta luźne I, nr 20 [1720].

<sup>85</sup> Kres muszyński, t. 2, s. 206–208 [1765].

I wreszcie trzeci model. Mamy z nim do czynienia wtedy, gdy przyszły oskarżyciel sam zgłasza się do wróżki lub znachorki z prośbą o pomoc przez dokonanie magicznych praktyk, a kiedy nie przynoszą one spodziewanego rezultatu, obwinia ją o czarownictwo. W 1651 r. Kurdzielowa z Czukwi, której ukradziono konie ze stajni, udała się po poradę do Zuzanny Żołnirczanki, która miała opinię osoby bywającej na Podolu, czyli w regionie uznawanym za wylęgarnię wiedźm. Zuzanna, wedle słów Kurdzielowej, „poszła ze mną do domu mego i rzekła mnie: daj jeno przedziwa z garstkę i ja dała jej, potym ona jęła prząć i naprzadszy węzły powięzała, do tego kazała próg przewrócić [w stajni] [...] potym kazała trzaskę wyciąć [z prog]; złożywszy to do kupy tak trzaski jako i te węzłki kamieniem przyłożyła tamże, poszła zaraz do domu i rzekła mnie: niechajcież to aż ja przyjdę do was znowu; i wróciwszy się znowu do domu mego rzekła: nie frasujcie się, będą konie, jeno szukajcie”. Kurdzielowa najprawdopodobniej nie spodziewała się po Żołnirczance innych metod pomocy, jednak kiedy te praktyki zawiodły, zaczęła się w nich dopatrywać czarów. Jednocześnie jęła umniejszać swoją odpowiedzialność za ich zastosowanie, tłumacząc sobie, że poszła do Żołnirczanki nie po gustu, ale „z wielkiego frasunku wiedząc o tym, iż ona będąc białągłowa nabożna, prosząc ją ażeby też za mną Pana Boga prosiła”<sup>86</sup>. Był to najbardziej drastyczny typ utraty zaufania do praktyk magicznych, oparty na nieuświadomionej psychologicznej hipokryzji. Ulegająca mu osoba skłonna bowiem była korzystać z zabobonów dla własnego pożytku, jednak w wypadku najmniejszego niepowodzenia odżegnywała się od nich, nazywając czarami i znajdując kozła ofiarnego. W taki właśnie sposób – oskarżone o czarownictwo – kończyły znachorki, którym nie udała się kuracja, czy też nadgorliwe sąsiadki, doradzające zastosować sprawdzone metody w wypadku kłopotów.

Wszystkie opisane powyżej modele utraty zaufania do praktyk magicznych wśród chłopów na przestrzeni XVI–XVIII w. mają wspólny mianownik: strach. Stopniowe ograniczanie roli tradycyjnych zabobonów w codziennym życiu na wsi powodowało, że sfera magiczna stawała się coraz bardziej obca i potencjalnie wroga. Jednocześnie zaś duszpasterstwo starało się nadać jej negatywną konotację i skojarzyć z siłami piekielnymi. Wobec tego człowiek, który nawet i świadomie wyrzekł się stosowania zabobonów, nie przestawał wierzyć w ich ogromne możliwości. W dodatku przypisywał im diabelskie pochodzenie. Za przykład, jak wyglądało to w praktyce, niech posłużą zeznania jednego ze świadków w procesie o czary z 1646 r., Stanisława Olszyńskiego. Był on co prawda mieszczaninem sądeckim, ale klientem ludowej znachorki Reginy Oleksej: „żona moja postrzał miała w palcu, poszliśmy do Oleksej; żegnała Oleksa, ziewając na on palec, jam się śmiał, ażem sobie czapką gębę zatykał, w tym tragarz [tj. słup podtrzymujący sklepienie] począł trzeszczeć, aż mi włosy na głowie stały i rzekłem żenie, że tu

<sup>86</sup> Czukiew, t. 1, s. 242 [1651].

diabeł w tym tragarzu jest”; po czym uciekł i zakazał żonie chodzić do Oleksej, później zaś świadczył w procesie, który zaprowadził znachorkę na stos<sup>87</sup>. Pomimo jego deklarowanej niechęci czy też niewiary w zabobony kobieta ta wydała mu się osobą władającą niebezpieczną nadnaturalną siłą. Jego nieopanowany śmiech w czasie wizyty u niej był zapewne śmiechem nerwowym, maskującym strach. Wystarczył trzask w belkowaniu, żeby cały jego sceptycyzm zamienił się w przerażenie.

Procesy o czary były zatem w znacznej mierze rezultatem ograniczenia roli tradycyjnych praktyk magicznych w wyniku przyspieszonego podnoszenia religijnych standardów ludności wiejskiej w okresie kontrreformacji. Owe coraz mniej rozumiałe zabobony zaczęły budzić strach i agresję, która znajdowała ujście w prześladowaniu czarownic. Na wsi małopolskiej prześladowania te miały, jak się wydaje, dość ograniczony zasięg w porównaniu z innymi regionami Polski lub ze Śląskiem. Ustalenie przyczyn tego stanu rzeczy wymaga jednak szczegółowych badań nad różnymi aspektami procesów o czary w Polsce. Skala zjawiska wskazuje, że w Małopolsce chłopci nie popadli masowo w obsesyjny strach przed czarownicami. Być może świadczy to, że przemiany w ludowej religijności nie były na tym terenie wystarczająco duże. Stosunek chłopów do czarownictwa, choć wraz z upływem czasu coraz bardziej trwożliwy, nigdy nie stracił pewnej ambiwalencji. Kilkanaście lat po tym, jak w Kasinie posłano na stos czarownice Zofię Konstancję i Agnieszkę Michałowską, dwaj obywatele nieodległej Sidziny, Mathias Szarek i Błażej Goryl, udzielili poręczenia za niejaką Annę, zwaną Proroczką, która zajmowała się guślarstwem, żegnaniem uroków i omywaniem chorych, co nie podobało się miejscowemu wikaremu Marcinowi Słomowskiemu<sup>88</sup>.

#### 4. Zabobonność schrystianizowana

Zjawisko ograniczania roli tradycyjnych praktyk magicznych w wyobrażeniach chłopów doprowadziło co prawda do spektakularnego prześladowania czarownic, nie było wszakże najważniejszym przejawem ludowej zabobonności XVI–XVIII w. W okresie tym bowiem dokonało się wzajemne głębokie przeniknięcie się chrystianizmu i popularnych wierzeń. Zjawisko to rozpoczęło się jeszcze pod koniec średniowiecza, kiedy to na skutek kilkusetletniej chrystianizacji lud przywykł do rytuałów kościelnych i przyswoił chrześcijańskie *sacrum*. Mniej więcej w XV w. doszło do intensyfikacji procesu, w wyniku którego tradycyjne praktyki magiczne, stosowane przez polskich chłopów (i szerzej ich świat ponadzmysłowy w ogóle), w dużej mierze przybrały chrześcijańskie cechy formalne<sup>89</sup>. Jednak dopiero okres

<sup>87</sup> Nowy Sącz, s. 326 [1646].

<sup>88</sup> Sidzina, s. 53 [1649].

<sup>89</sup> S. Bylina, *Kultura ludowa...*, s. 178–181; por. A. Gieysztor, *La religiosité populaire...*, s. 89–102.



wzmoczonej katechizacji ludu po wprowadzeniu reform trydenckich przyniósł zdecydowaną supremację zabobonności o charakterze parachrześcijańskim.

Najwyraźniej widoczne było to w katalogu przedmiotów, używanych do czynności magicznych ze względu na posiadaną przez nie nadnaturalną moc. Od końca XVI w. zdecydowana większość z nich związana była w jakiś sposób z kultem chrześcijańskim, przede wszystkim z jego obrzędowością. Tradycyjne nośniki magicznych sił albo wyszły z użycia, albo – częściej – przed wykorzystaniem musiały zostać poddane chrystianizacji przez kościelne święcenie, błogosławienie lub chociaż fizyczne zetknięcie z cudownym obrazem, monstrancją i podobnymi przedmiotami.

Największą moc magiczną przypisywano centralnemu obiektowi katolickiej mszy – Najświętszemu Sakramentowi. Stanowił on upragniony przedmiot czarodziejskich zabiegów. Ze względu na wysokie nasycenie energią transcendentną i bardzo bliski, choć chyba nie do końca zrozumiały dla chłopów, związek z boskością, stosowany był w praktykach, zapewniających powodzenie i odganiających złe siły<sup>90</sup>. Z punktu widzenia Kościoła pozyskanie hostii dla zabobonów było jednak świętokradztwem. Również wiejscy parafianie z nieukrywaną wrogością odnosili się do osób, które próbowały nielegalnie wejść w posiadanie hostii. Wydaje się wszakże, że było to spowodowane przede wszystkim obawą przed dostaniem się tak silnego źródła transcendentnej mocy w ręce osób, które mogłyby wykorzystać je do szkodenia innym. O próby takie posądzano przede wszystkim osoby podejrzane o czary, dlatego z wielką uwagą obserwowano je podczas przyjmowania komunii świętej, czy aby nie próbują niepostrzeżenie wypluć ją na rękę i schować<sup>91</sup>. Nie jest wykluczone, że była to rzeczywiście stosowana przez niektórych metoda pozyskiwania hostii na potrzeby magii. Atmosfera potępienia wobec takich praktyk prawdopodobnie ograniczała ich zasięg do religijnego marginesu.

Powszechnie natomiast wykorzystywano w czynnościach zabobonnych przedmioty poświęcone, takie jak świece, sól, woda, pokarmy, zioła itd. Pobłogosławienie ich przez kapłana nadawało im specjalnej mocy, którą wykorzystywano do przeprowadzania achrześcijańskich w swej genezie obrzędów magicznych. W intencji Kościoła dostarczanie wiernym przedmiotów konsekrowanych służyć miało wzmocnieniu duchowemu i cielesnemu człowieka w walce ze złem, za sprawą związanego z nimi błogosławieństwa boskiego<sup>92</sup>. Generalnie rzecz biorąc,

<sup>90</sup> Nowy Sącz, s. 273 [1638]; *Nietolerancja i zabobon w Polsce XVII i XVIII w.*, oprac. B. Baranowski, W. Lewandowski, Warszawa 1987, s. 163–164; por. R. Gansiniec, *Eucharystia w wierzeniach i praktykach ludu*, „Lud”, seria II, t. 24 (44), 1957, s. 97 i nast.

<sup>91</sup> Wiśnicz, t. 1, k. 102<sup>v</sup>–104<sup>v</sup> [1643]; Akta radzieckie lubelskie 1644–1647, AP Lublin, Akta Miasta Lublina 142, s. 122–132 [1644]; Albigowa, t. 1, s. 34 [1690]; *Akta sądu kryminalnego kresu muszyńskiego*, nr 35 [1763].

<sup>92</sup> *Epistola pastoralis...*, s. 64 (rozdz. [19]: *De Sacramentalibus Caeremonialibusque & abusu illorum tollendo*).

o to samo chodziło zabobonnym parafianom, kiedy wykorzystywali je do rozmaitych praktyk magicznych typu obronnego, leczniczego lub zapewniającego powodzenie. Jednak z punktu widzenia Kościoła wiele ludowych obyczajów związanych z rzeczami poświęconymi było nie do zaakceptowania. Nadużyciom w tym względzie poświęcony został cały rozdział listu pasterskiego kardynała Bernarda Maciejewskiego<sup>93</sup>, a szczegółowe przepisy na temat karania występnych wydawały synody diecezjalne<sup>94</sup>.

Pomimo to rzeczy poświęcone stosowane były powszechnie w praktykach czarowniczych. Autor *Postępu prawa czartowskiego przeciw narodowi ludzkiemu* pisał, że „mają czarci z tego jedną rozkosz [...] gdy zielim święconym kadzą, gromnicą, bo to baby nawęcej dla czarów święcą, ku czci, ku chwale czartom”<sup>95</sup>. Żaden synod jednak nie sprecyzował, które praktyki z użyciem rzeczy poświęconych są zakazane. Osąd bowiem musiał brać pod uwagę zarówno lokalne obyczaje, jak i intencje osoby, dokonującej czynności zabobonnej. W rezultacie pojęcie zabobonnego wykorzystania rzeczy poświęconych było bardzo relatywne. Na przykład praktyka okadzania krów święconym zieleń – typowy element repertuaru zawodowych czarownic, polecana była również przez bieckich oo. reformatów w celu ochrony bydła przed czarami<sup>96</sup>.

Zabobonny stosunek do rzeczy konsekrowanych wskazuje na fakt, że w wyobrażeniach prostych ludzi w omawianym okresie podstawowym wydarzeniem, wyzwalającym siły nadnaturalne, był obrzęd religijny. Stąd brało się wykorzystywanie do celów magicznych rozlicznych eklezjalistów, rzeczy poświęconych czy też innych przedmiotów w jakiś sposób powiązanych z kultem religijnym, choćby tylko w wyobraźni ich użytkowników. Szczególne znaczenie przypisywane rzeczom poświęconym lub pobłogosławionym sugeruje, że duchowni byli uważani za najpotężniejszych dystrybutorów nadprzyrodzonej mocy. Owa moc po rozdysponowaniu uniezależniała się wszakże od kapłana i mogła być niejako wtórnie wykorzystana bez jego wiedzy i zgody, a nawet wbrew jego zakazom. Magiczną siłę przypisywano jednak tylko tym przedmiotom, którym duchowny udzielał magicznej siły umyślnie (np. woda święcona, hostia). Nie spotyka się natomiast niemal zupełnie przypisywania nadnaturalnej mocy obiektom, z którymi kapłan miał tylko przypadkowy kontakt. Świadczy to, że w ludowych wyobrażeniach duchowny nie był uważany za źródło energii magicznej – on jedynie ją wyzwał przez dokonanie odpowiedniego rytuału.

W ogóle nie dopatrywano się raczej w człowieku żadnych nadprzyrodzonych mocy. Informacje o przypisywaniu przez chłopów magicznej siły poszczególnym wyjątkowym osobom, na przykład świątobliwym pustelnikom, są dość rzadkie

<sup>93</sup> *Ibidem*, s. 64–65.

<sup>94</sup> Zob. np. J. Sawicki, *Synody diecezji przemyskiej...*, s. 105, 253.

<sup>95</sup> *Postępek prawa czartowskiego...*, s. 105–106.

<sup>96</sup> *Akta sądu kryminalnego kresu muszyńskiego*, nr 35 [1763]; por. Tylicz B, s. 246 [1781].

w XVI–XVIII w. Jeżeli doszukiwano się jakiś stałych nosicieli *sacrum* na ziemi, to były to raczej cudowne obrazy, w mniejszym stopniu relikwie. Do celów magicznych używano zatem wszelkich przedmiotów, które miały z nimi jakąkolwiek styczność – czy to specjalnie do nich przykładanych w celu „naładowania”, czy też dekorujących, a nawet tych wykorzystywanych do ich konserwacji<sup>97</sup>.

Ważną rolę odgrywała w zabobonach także sama obrzędowość chrześcijańska, która u progu nowożytności stała się dla ludu wiejskiego oczywistym i praktycznym sposobem kontaktu ze światem nadprzyrodzonym. Wykorzystywano ją zatem nie tylko w oficjalnych ceremoniach kościelnych, lecz także do prywatnych, często potajemnych obrządków magicznych. Powyżej poruszono już kwestię stosowania na potrzeby czarów tekstów modlitw czy elementów chrześcijańskiej obrzędowości (np. postów, procesji). Jeszcze silniejszy był ich wpływ na magię „codzienną”. Słowa, gesty i rytuały używane w kościele zdominowały techniki zabobonne, chrystianizując na przykład niemal całkowicie teksty zaklęć i zamawiań<sup>98</sup>.

Użyteczność obrzędów kościelnych w zabobonnej optyce nie musiała nawet wcale przejawiać się w ich zniekształcaniu lub zapożyczaniu jedynie dogodnych elementów. Ceremonia religijna sama w sobie uważana była za wiarygodny sposób kontaktu ze sferą nadprzyrodzoną, który można było zużytkować do własnych celów. W rękopiśmiennym penitencjarzu z 1776 r. pt. *Zbiór generalny wszystkich grzechów* autor doradza podczas spowiedzi dowiadywać się „jeżeliś się dla tego modlił i modlisz, mszy świętej słuchasz, jałmużnę dawałeś i dajesz etc., żebyś czego złego dostąpił, to jest żebyś co komu ukradł, z fortuny wyzuł, zabił kogo, grzech nieczysty popełnił, zyskiem niesprawiedliwym kogo oszukał, zdarł”<sup>99</sup>. Znachorka, działająca w okolicach Nowego Wiśnicza i Lipnicy w połowie XVII w., ujawniła natomiast taką praktykę zabobonną: „a kiedy też choruje jaki człowiek, albo żeby nocnice miał, tedy koronkę za niego przy Mszy świętej mówią, i gdy ją zupełnie zmówią tedy będzie zdrow, a kiedy ją zmylą tedy też ten chory umrze”<sup>100</sup>.

W takich wypadkach nie dochodziło do łatwych do wykrycia nadużyć formalnych rytuału, lecz do bardziej fundamentalnych błędów w rozumieniu chrześcijańskiej obrzędowości. Jan Kracik tłumaczył zjawisko intencyjnych wypaczeń w sferze praktyk religijnych wpływem tradycyjnego myślenia magicznego prostych parafian, którzy do chrześcijańskich obrzędów podchodzili w podobny sposób, jak do zabobonów, to znaczy traktowali je jako mechanicznie działający środek do osiągnięcia swoich celów czy też jako „transakcję handlową” ze światem nadprzyrodzonym<sup>101</sup>. Zdaniem tego autora daje się zauważyć, że takie nastawienie do

<sup>97</sup> Zob. np. A. G. Kostkiewicz, Addyament niektórych wiadomości z strony obrazu cudownego Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w ołtarzu wielkim będącego w kościele parafialnym tartakowskim, B. Oss., rkps 12890, s. 21, 25.

<sup>98</sup> S. Bylina, *Kultura ludowa...*, s. 182–185.

<sup>99</sup> *Zbiór generalny wszystkich grzechów*, wyd. J. Stecki, „Wisła”, t. 15, 1901, s. 655.

<sup>100</sup> Wiśnicz, t. 1, k. 230<sup>v</sup> [1662].

<sup>101</sup> J. Kracik, *Duszpasterstwo parafialne...*, s. 187–188.

katolickich ceremonii religijnych było dosyć powszechne w pierwszej połowie XVIII w. w prowincjonalnych parafiach Małopolski. Jest to o tyle zrozumiałe, że co najmniej do końca XVIII w. polskie duchowieństwo parafialne nastawione było głównie na kontrolę regularnego i poprawnego formalnie uczestnictwa w kulcie, a nie jego jakości w wymiarze duchowym.

Silne uzależnienie praktyk zabobonnych od obrzędów religijnych wykazywał także kalendarz ludowych zwyczajów cyklicznych. Od momentu chrystianizacji Kościoł starał się zastąpić tradycyjny rozkład rytuałów dorocznych kalendarzem liturgicznym. Nakładanie się tych dwóch cykli wytworzyło w rezultacie ludowy rok obrzędowy. Miał on tendencję do dostosowywania się do kalendarza świąt kościelnych, przy zachowaniu zasadniczego zrębu tradycyjnych zwyczajów. Część z nich Kościół zaakceptował, poddając powierzchownej chrystianizacji, ale większość stała się celem ataków duchowieństwa<sup>102</sup>. Jednak walka Kościoła z obrzędami ludowymi nawet w okresie potrydenckim nie była ani zbyt wyętzona, ani szczególnie skuteczna. Rok liturgiczny stanowił zatem chronologiczny układ odniesienia do nawarstwiających się obyczajów dorocznych, co sprzyjało przyswojeniu przez chłopów kalendarza chrześcijańskiego.

Także praktyki magiczne powiązane zostały z cyklem świąt kościelnych. Uzależniano od niego na przykład wybór dni dogodnych do przeprowadzenia zabobonnych czynności. Pola czarowano zatem w niedziele z rana, ziele do zadawania krowom zbierano w dzień sobotni, a guślarski chleb wypiekano albo w soboty, albo w niedziele, a najlepiej w św. Marka, deszcz natomiast sprowadzano dokładnie w Wielkanoc<sup>103</sup>. Nawet czarownice podobno uznawały rytm świąt kościelnych, zlatując się na sabaty w Boże Narodzenie, na Trzech Króli itd. Dzień chrześcijańskiego święta był zatem w świadomości ludu nie tylko właściwym terminem ceremonii religijnych, lecz także najlepszym okresem do przeprowadzenia magicznych zabiegów.

Najwyraźniejszym przykładem schrystianizowania wczesnonowożytnej zabobonności chłopów jest kwestia tzw. miejsc cudownych. Były to nieformalne miejsca spontanicznej dewocji ludowej, którym przypisywano właściwości nadnaturalne. W miejscach takich dochodziło do licznych zachowań zabobonnych, zresztą same były one poniekąd wytworem ludowej wyobraźni magicznej. Nikt na ogół nie sprawował kontroli nad ekspresją dewocyjną ich bywalców, można je zatem uznać za wiarygodny wskaźnik poziomu chrystianizacji ludowych obyczajów o charakterze religijnym.

Uważa się, że tworzenie miejsc cudownych jest reliktem przedchrześcijańskich wyobrażeń religijnych, przejawiających się w otaczaniu czcią obiektów przyrod-

<sup>102</sup> S. Bylina, *Kultura ludowa...*, s. 70–73.

<sup>103</sup> Zob. np. *Kres klimkowski*, nr 1156 [1702]; *Proces o „czarostwo”...*, s. 304; *Wilkierz miasteczka Czarza*, s. 55.

nicznych, takich jak drzewa, źródelka itp. W średniowieczu Kościół starał się ograniczać rolę tego typu pogańskich obiektów kultu przez ich patronizację, czyli nadawanie im chrześcijańskiego opiekuna. Odbywało się to na przykład przez budowanie kapliczek przy cudownych źródłach lub zawieszanie na drzewach kultowych świętych obrazów. Przy użyciu takich metod uwaga pielgrzyma przesunęła się od sakralnej mocy obiektu przyrodniczego ku chrześcijańskiemu wyobrażeniu ikonograficznemu<sup>104</sup>. Przed schyłkiem średniowiecza wiele tego typu miejsc kultu stało się słynnymi chrześcijańskimi ośrodkami dewocyjnymi.

Patronizacja zmieniała zasadniczo znaczenie miejsc cudownych, nie mogła jednak ograniczyć ludowej skłonności do dopatrywania się nadprzyrodzonej mocy w obiektach naturalnych. Także w czasach wczesnonowożytnych spontaniczna religijność ludu ochoczo kreowała cudowne miejsca. Można nawet chyba mówić o pewnym renesansie ich popularności, związanym z upowszechnieniem się zbliżonego charakterem kultu cudownych obrazów oraz pielgrzymek. Wczesnonowożytny etap odkrywania cudownych miejsc nie był jednak nawrotem pogaństwa. Przeciwnie, analizując poszczególne przekazy źródłowe na ten temat, można wyciągnąć wniosek, że zjawisko to daje świadectwo zdominowania imaginacji ludu przez wyobrażenia chrześcijańskie.

Widać to już w samym akcie odnalezienia cudownego miejsca. Odbywało się ono przy udziale chrześcijańskiego *sacrum*. Typowym przykładem jest podanie etiologiczne, dotyczące „źródła wody żywej” w lesie koło Miczaków w parafii Męcina. Zapisane zostało ono w 1608 r. z ust wójta wsi Krasne, Marcina Woysza, który słyszał relację na ten temat jakoby bezpośrednio od odkrywcy źródła, Jana Mikosza. Pewnej niedzieli poszedł on do lasu, gdzie, „zamyśliwszy się i prawie od rozumu odchodząc, chodził po onym lesie górzystym cały dzień tułając, i tam był przez noc. Gdzie potym przyszedzszy ksobie idąc ku domowi przez las napadł na jedno bukowe drzewo, z którego stoczek wychodził, przy którym stoczku spotkał białogłową pięknie ubraną w szacie białej, która do niego rzekła: Nieboże, daj pokój twej myśli, bo zginiesz. Jam jest Panna Maryja, która do ciebie mówię. Oto tu masz wodkę, do której przyszedzszy ktokolwiek w niedzielę rano, w niej się umyje, prosząc Pana Boga o zdrowie, że mu u Syna swego wyjednam”<sup>105</sup>. Objawienie Matki Boskiej było centralnym punktem niemal wszystkich podań etiologicznych miejsc cudownych w czasach wczesnonowożytnych. Odkrywcą natomiast był zwykle prosty człowiek, błądzący po lesie w zamyśleniu lub w strapieniu. Matka Boska ukazywała się mu, aby dać znak, że konkretne miejsce wybrała sobie dla swej czci, a także dla cudownej pomocy ludziom<sup>106</sup>.

<sup>104</sup> A. Witkowska, *Kulty pątnicze...*, s. 84.

<sup>105</sup> AKMK, AVCap. 25, składka trzecia, s. 110. Zeznanie Marcina Woysza w pewnym skrócie ogłosił drukiem B. Kurnor, *Archidiakoniat Sądecki. Opracowanie materiałów źródłowych do Atlasu Historycznego Kościoła w Polsce*, „ABMK”, t. 9, 1964, s. 97–98.

<sup>106</sup> Zob. np. C. Bogdalski, *Pamiętnik kościoła i klasztoru OO. Bernardynów w Leżajsku*, Kraków 1929, s. 9–33; J. Majewski, *Pustynia w Raj zamieniona*, s. 27–39.

Miejsce cudowne było zatem terenem szczególnie silnego oddziaływania *sacrum*. Jak wyżej wspomniano, *sacrum* to w wyobrażeniach ludowych miało charakter genetycznie chrześcijański. Obserwację tę potwierdza także analiza symbolicznych oznaczeń cudownego miejsca. Odkrywcy bowiem ozdabiali je prymitywnymi emblematami, uzupełnianymi potem przez pielgrzymów. Pierwszym oznaczeniem niemal zawsze był krzyż. Następnie dodawano pasyjkę, obraz Najświętszej Panny Marii lub inne przedstawienia świętych postaci, np. na „Zjawieniu” w lesie pod Krasnobrodem odkrywca i pierwszy opiekun miejsca, Jakub Ruszczyk, oraz pątnicy w latach 1640–1648 zdobili sosnę, przy której objawiła się Matka Boska, wieszając na niej tanie, papierowe obrazki<sup>107</sup>. Czasem nawet próbowano w cudownych miejscach wznosić jakieś budowle o charakterze sakralnym. Matias Pławiński, który w 1678 r. w Pietrzykowicach pod Żywcem doznał obecności Matki Boskiej pod lipą rosnącą na polu Wojciecha Hujca, „kosztem swoim [...] przy tej lipie, na kształt kaplice zapierzenie zbudował i obraz Najświętszej Panny Maryjej Studzieńskiej wymalować dał”<sup>108</sup>. Na ogół jednak jakiegokolwiek formy architektoniczne pojawiały się na miejscu cudownym dopiero wtedy, gdy zdobyło ono chociaż cień aprobaty duchowieństwa, a jego popularność dotarła do kręgów mieszczańskich lub szlacheckich<sup>109</sup>.

Interesujące wyniki daje także obserwacja dewocji ludowej związanej z miejscami cudownymi. Towarzyszące im spontaniczne, „oddolne” formy kontaktu ze światem nadprzyrodzonym wykazują w XVI–XVIII w. liczne podobieństwa do propagowanej przez Kościół czci obrazów świętych i relikwi. Być może zjawisko to było rezultatem wzajemnego oddziaływania między oficjalnymi a zabobonnymi miejscami pielgrzymkowymi. Analogiczne bowiem były ich funkcje – uzdrawiające i zapewniające powodzenie<sup>110</sup>. Można się domyślać, że prości pątnicy w poszukiwaniu cudownych remediów na swoje dolegliwości odwiedzali w swej wędrówce zarówno kościoły słynące cudami, jak i nieoficjalne sanktuaria po lasach. Stwarzało to warunki do powstania jednorodnej dewocji pątniczej. Jej formy, zaakceptowane przez Kościół w oficjalnych sanktuariach, dominowały także na ludowych miejscach cudownych pomimo braku kontroli ze strony kleru.

Powszechnie praktykowanym zwyczajem było na przykład ofiarowanie wotów. Przy cudownym źródleku koło Miczaków ustawiono małą skrzynkę zbitą z gontów, w której pielgrzymi składali dary, takie jak sery, chleb, czasem pieniądze; pewien mieszczanin krakowski pozostawił nawet jako wotum swój kołpak soboli

<sup>107</sup> J. Majewski, *Pustynia w Raj zamieniona*, s. 39, 44–46; por. opis cudownego miejsca w Rakszawie: AM Przemyśl, rkps 180, k. 37<sup>v</sup>, 46.

<sup>108</sup> Komoniecki, s. 233 [1678].

<sup>109</sup> Zob. np. C. Bogdalski, *Pamiętnik kościoła...*, s. 21–23; A. T. Wójcik, *Sanktuarium Matki Bożej Łaskawej w Janowie Lubelskim*, Lublin 1990, s. 10–11; J. Majewski, *Pustania w Raj zamieniona*, s. 44–48; AKMK, AVCap. 60, s. 93–94.

<sup>110</sup> Zob. Komoniecki, s. 366 [1711]; C. Bogdalski, *Pamiętnik kościoła...*, s. 19–21; J. Kracik, *Praktyki religijno-magiczne na Górze Witostawskiej...*, s. 151.

lub lisi. Na pobliskim drzewie wieszano natomiast ozdoby i wieńce dziewicze<sup>111</sup>. Przy Bożej Męce w lasach pod Leżajskiem pielgrzymi zostawiali swoje laski pątnicze oraz wota woskowe<sup>112</sup>. Elementem ekspresji dewocyjnej w miejscach cudownych była także modlitwa. Z pewnością powtarzano słowa podstawowych modlitw chrześcijańskich, dla większości pielgrzymów bowiem były to jedyne znane teksty religijne.

Zachowania dewocyjne wiernych w nieoficjalnych sanktuariach były zatem zbliżone do aktywności prostych parafian podczas ceremonii kościelnych, która ograniczała się wszak do zmagania pacierzy i złożenia ofiar mszalnych. Analogie takie wzmacnia dążenie pątników do łączenia kultu miejsc cudownych z oficjalnymi praktykami religijnymi. Istniał na przykład zwyczaj, że pątnicy po odwiedzeniu cudownego źródła koło Miczaków udawali się do pobliskiego kościoła parafialnego w Męcinie podziękować Bogu. W połowie XVI w. przy tym źródle ustawiono nawet ołtarz, żeby miejscowy pleban odprawiał msze i głosił kazania<sup>113</sup>.

Charakterystyczne jest, że bardzo rzadkie są informacje na temat praktykowania w miejscach cudownych obyczajów niedopuszczalnych w oficjalnych centrach pielgrzymkowych, takich jak tańce, skoki, uczty czy pijatyki<sup>114</sup>. Nawet w otwarciu wrogich relacjach hierarchów i wizytatorów kościelnych dewocja ludowa w miejscach cudownych potępiana jest nie z powodu niewłaściwej formy obrzędów, lecz ze względu na wątpliwości co do autentyczności objawienia i cudów.

Ludowy kult miejsc cudownych był znaczącym objawem daleko posuniętej płynności między zabobonem a religijnością oficjalną. W oczach hierarchii kościelnej był on, co najmniej od czasów soboru trydenckiego, podejrzany o bałwochwalstwo<sup>115</sup>, a pątnikom do leśnych uroczysk grożono karą ekskomuniki<sup>116</sup>. Wizytator parafii Męcina w 1727 r., archidiakon sądecki, Józef Jordan, widząc przyzwolenie miejscowego plebana, Jana Orzechowskiego, dla kultu cudownego źródła pod Miczakami, wydał ostry w słowach dekret reformacyjny, stwierdzając, że miejsce to nie Bogu, lecz demonom jest poświęcone i nakazywał plebanowi pod karą anatemy, aby starał się owe oszukaństwa usunąć, tak aby nie pozostała pamięć tego bałwochwalstwa<sup>117</sup>. Biskup Wacław Hieronim Sierakowski, który osobiście wizytował swoją diecezję, w 1754 r. nakazał ściąć i spalić dębową figurę (zapewne

<sup>111</sup> AKMK, AVCap. 25, składka trzecia, s. 110–111.

<sup>112</sup> L. Janidło, *Odmalowanie obrazu leżajskiego*, Zamość 1646, k. M2<sup>v</sup>; C. Bogdalski, *Pamiętnik kościoła...*, s. 23.

<sup>113</sup> AKMK, AVCap. 25, składka trzecia, s. 110–111; por. też C. Bogdalski, *Pamiętnik kościoła...*, s. 22–23.

<sup>114</sup> S. Morawski, *Notaty do dziejów miast i wsi galicyjskich*, BN, rkps 5631, k. 402; W. Góralski, *Andrzej Stanisław Załuski biskup płocki (1723–1736) wobec zjawiska zabobonów i czarów*, „Notatki Płockie” 1986, z. 3, s. 8–9.

<sup>115</sup> Zob. np. *Constitutiones synodi dioeceseanae Cracovien: die XX nona mensis martii celebratae, anno Domini, M.D. nonagesimo tertio, Cracoviae 1593*, s. 8; B. Oss., rkps 1444, s. 47.

<sup>116</sup> Np. W. Góralski, *Andrzej Stanisław Załuski...*, s. 8–9; BN, rkps 5631, k. 402.

<sup>117</sup> AKMK, AVCap. 60, s. 94.

krzyż), stojącą przy cudownym źródle w Rakszawie, a źródło (nazwane przez niego *parva palus*, czyli bagienko) zasypać. Wikary kościoła w Żołyni miał pilnować, aby nikt więcej nie przychodził tam w celach zabobonnych<sup>118</sup>.

Także część kleru parafialnego podejmowała zdecydowane akcje przeciwko ludowym miejscom cudownym. Proboszcz leżajski, Wojciech Wyszogrod, miał jakoby w 1590 r. wtrącić do więzienia odkrywcę jednego z nich, niejakiego Tomasza Michałka. Osobiście rozpedzał leśne zgromadzenia wiernych, w końcu nawet próbował spalić Bożą Mękę, postawioną przez Michałka na miejscu objawienia<sup>119</sup>.

Ludowe miejsca cudowne nierzadko przeradzały się jednak w oficjalne ośrodki kultu. Sprzyjał temu pobłażliwy stosunek do nich części duchowieństwa parafialnego<sup>120</sup>. Warunkiem *sine qua non* było jednak zainteresowanie się takim lokalnym kultem przez przedstawicieli wyższych warstw społecznych. Mieszczanie Krasnobrodu zbudowali kaplicę na miejscu objawienia Jakuba Rusczyka w 1649 r., po tym jak jeden z zawieszonych przez niego na drzewie papierowych obrazków cudownie ocalał po kozackich zniszczeniach<sup>121</sup>. Za sprawą kanclerzyny Katarzyny Zamojskiej, a potem także królowej Marii Sobieskiej, w końcu XVII w. wystawiono na tym miejscu kościół i sprowadzono dominikanów do opieki nad cudownym obrazem<sup>122</sup>.

Wiele sanktuariów pod patronatem zakonów miało podobny początek. W listopadzie i grudniu 1645 r. Matka Boska ukazała się Wojciechowi Boskiemu, bednarzowi ze wsi Ruda, kiedy zdązał na mszę do kościoła w miasteczku Biała (obecnie Janów Lubelski). Miejsce objawienia stało się wkrótce ośrodkiem ludowego kultu. Już w 1646 r. pieczę nad nim przejęli właściciele Białej – rodzina Zamojskich. Zapewne zdawali sobie sprawę, że ośrodek pielgrzymkowy może dopomóc w rozwoju miasta lokowanego zaledwie parę lat wcześniej (w 1640 r.). Wystarali się o aprobatę specjalnie sprowadzonej komisji biskupiej, a potem ufundowali kościół i klasztor, do którego w 1660 r. sprowadzono dominikanów<sup>123</sup>.

<sup>118</sup> AM Przemyśl, rkps 180, k. 37<sup>v</sup> i 46; por. J. Ataman, *W. H. Sierakowski...*, s. 162.

<sup>119</sup> C. Bogdalski, *Pamiętnik kościoła...*, s. 15–21; por. Komonieczki, s. 233 [1678]. Podobny charakter mają także zabiegi kleru limanowskiego o przejęcie kontroli nad prywatną kapliczką cudowną w Mordarce (*Sanktuarium diecezji tarnowskiej*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, t. 9, 1983, s. 195–197) i regularna wojna duchowieństwa z pustelnikiem-oszustem Antonim Jaczewiczem (J. Kracik, *Praktyki religijno-magiczne na Górze Witosławskiej...*, s. 153–155).

<sup>120</sup> Cudownym źródłem pod Miczakami opiekowali się w XVII w. męcińscy kościelni, a część wotów przeznaczali na utrzymanie kościoła parafialnego. W latach dwudziestych XVIII w. miejscowy pleban Jan Orzechowski zaczął zbierać nawet budulec na budowę kaplicy przy źródle, AKMK, AV Cap. 25, składka trzecia, s. 110–111 i AVCap. 60, s. 93–94.

<sup>121</sup> J. Majewski, *Pustynia w Raj zamieniona*, s. 44–48.

<sup>122</sup> Ks. Wacław z Sulgustowa, *O cudownych obrazach...*, s. 336–337.

<sup>123</sup> A.T. Wójcik, *Sanktuarium...*, s. 10–14; *Krótki zarys historyczny stynącego łaskami obrazu Matki Boskiej Łaskawej (Różańcowej) w Janowie Lubelskim oraz formy kultu oddawanego temuż obrazowi*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie”, R. 59, 1985, nr 8–9, s. 174.



Także cudowne miejsce w Leżajsku, pomimo początkowej niechęci do niego ze strony kleru, w ciągu kilkunastu lat zdobyło sympatię nie tylko mieszczan, lecz także Łukasza Opalińskiego, który ufundował na miejscu objawień Tomasza Michałka kościół i klasztor Bernardynów<sup>124</sup>.

## 5. Zjawiska z pogranicza religii i magii

Kwestia miejsc cudownych sugeruje, że ludowa wyobraźnia magiczna zapożyczyła tak wiele elementów oficjalnej dewocji chrześcijańskiej, że wystarczała odrobina dobrej woli ze strony elit, żeby skanalizować ją w aprobowane formy religijne. Współzależności między religijnością oficjalną a zabobonem były jednak bardziej skomplikowane. Uniwersum wyobrażeń nadprzyrodzonych polskich chłopów bezkonfliktowo łączyło rozmaite, nieraz przeciwstawne elementy. Przenikanie się przesądów i religii musiało być w rezultacie obustronne. Grzegorzowi Łabuzie, kowalowi z Kusiennic, ktoś „zadał truciznę”; próbując się jej pozbyć, przez ćwierć roku chodził do wróżki *vel* płanetnicy nazwiskiem Debińska, „a ta była opętana, i dawał jej trzy tyńfy, a czart przez nią odezwał się i mówił, pódź ty do tej szerokiej [sic!], która jest [na obrazie] w Kościele Tuligłowskim, a zanieś te pieniądze. Co gdy tylko uczynił, aż trzy godziny z niego wyszły, i od zadania tej trucizny stał się wolnym”<sup>125</sup>. W historii tej cudowny wizerunek Matki Boskiej z perspektywy kowala jawi się jako swego rodzaju skuteczniejsza płanetnica, w dodatku pobierająca tę samą stawkę. Można to interpretować jednak inaczej. Zadanie trucizny było dla kowala Łabuzi problemem, który w jego środowisku rozwiązać można było jedynie za pomocą magii. Mogłaby to uczynić ludowa wróżka (do niej się zresztą najpierw zgłosił), ale nie gorszy rezultat dała pielgrzymka do cudownego obrazu. Zaspokajanie ludowego zapotrzebowania na magiczne interwencje dokonywało się zatem także w ramach zwyczajów uznanych przez Kościół. Taka droga miała nawet swoją znaczącą przewagę nad tradycyjnymi praktykami, uprawianymi prywatnie. Po pierwsze, nie trzeba było swych zabiegów ukrywać, a wręcz przeciwnie – właściwa była dla nich pewna ostentacja. Po drugie zaś, dzięki pośrednictwu duchownego i/lub świątyni, otrzymywało się dostęp do źródła najpotężniejszego *sacrum*.

Sferą intensywnego zaspokajania magicznych potrzeb najszerzego kręgu wiernych stały się w okresie wczesnonowożytnym centra pielgrzymkowe or-

<sup>124</sup> Obszerzej problematykę miejsc cudownych omawia artykuł: T. Wiślicz, „Miejsca cudowne” w *Małopolsce w XVI–XVIII wieku*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, t. 47, 1999, nr 3–4, s. 335–348.

<sup>125</sup> Z zeznań podczas procesu aprobacyjnego cudownego obrazu, przeprowadzonego przez bp. H. Sierakowski w 1745 r., D. Jaguściński, *Cuda i łaski Najswiętszey Maryi Panny w Obrazie Kościoła Tuligłowskiego*, Kraków 1769, s. 21–22, zob. też s. 33, 37. Por. również uwagi J. Kracika, *Duszpasterstwo parafialne...*, s. 190.

ganizowane wokół cudownych wyobrażeń religijnych, głównie obrazów Matki Boskiej. Jak wyżej wspomniano, wykazywały one tak dużą zbieżność funkcjonalną i genetyczną ze spontanicznie pojawiającymi się, nieformalnymi miejscami cudownymi, że można mówić nawet o wytworzeniu się jednolitego typu zachowań religijnych w oficjalnych i zabobonnych sanktuariach.

Potrzeba cudownej pomocy, która przyciągała wiernych do cudownych obrazów, kształtowana była w znacznym stopniu przez tradycyjne wyobrażenia ludowe. Wiele cudownych zdarzeń, zapisanych w księgach miraculów, ma charakter automatycznie działających remediów magicznych – wypowiedzenie odpowiednich formuł i dokonanie określonych gestów powoduje w nich natychmiastową, konieczną interwencję *sacrum*. Na przykład w 1641 r. Jakubowi Stępkowi „krowa, jedyna żywicielka całego jego domu, wpadła w szaleństwo tak, że całą noc najprzeróżniej bez przerwy ryczała, a zadawane jej środki nie pomagały. Strapiony obywatel uciekł się po ratunek do N. P. Maryi i wtedy krowa już rzadziej ryczała. Zaraz poszedł do kościoła [w Tuchowie], a gdy przy ołtarzu N. P. Maryi Mszy św. wysłuchał i do domu powrócił, zastał już krowę zupełnie spokojną i zdrową, na co na drugi dzień zaraz przy kościele N. P. Maryi na kolanach ze wzniesionymi ku niebu rękami poprzysiął”<sup>126</sup>.

Hierarchia kościelna świadoma była możliwości nadużyć kultu cudownych wizerunków<sup>127</sup>. Stąd wziął się wymóg prowadzenia przy sanktuariach rejestrów zaprzysiężonych cudów, wykorzystywanych w procesach aprobacyjnych. Z teologicznego punktu widzenia oddzielono także obrazy istotnie cudowne (*imago miraculis*) od tych jedynie łaskami słynących (*imago gratiosa*). Zapotrzebowanie wiernych na cudowne wyobrażenia rosło jednak w zaskakującym tempie, osiągając apogeum w pierwszej połowie XVIII w. Wedle szczegółowych badań Władysława Szczebaka, przeprowadzonych na terenie diecezji tarnowskiej (w granicach z 1983 r.), w 1772 r. obrazów takich było około 100 na 230 parafii (licząc włącznie z parafiami grekokatolickimi)<sup>128</sup>. Tak ogromna skala zjawiska musiała także oznaczać wielką liczbę nadużyć kultu cudownych wizerunków. Nie podjęto jednak żadnych prób kontroli merytorycznej intencji pątników, poprzestając na pewnych wymaganiach formalnych.

Innym elementem oficjalnej dewocji, który ubocznie podsycił ludową zabobność, był kult Najświętszego Sakramentu. Na ziemiach polskich upowszechnił się on jeszcze u schyłku średniowiecza. W tym okresie uwaga wiernych podczas mszy świętej zaczęła się ogniskować wokół Podniesienia, gdyż w obserwacji hostii

<sup>126</sup> A. Niemiec, *Obraz cudowny Najśw. Panny Maryi w kościele tuchowskim*, Kraków 1892, s. 36–37.

<sup>127</sup> Liczne przykłady podejrzliwości władz kościelnych wobec szerzących się spontanicznie kultów cudownych wizerunków w XVII–XVIII w. podaje J. Kracik, *Święte obrazy wśród grzesznych Sarmatów. Ze studiów nad recepcją kultowego dziedzictwa*, „NP”, t. 76, 1991, s. 172–178.

<sup>128</sup> W. Szczebak, *Zapomniane sanktuaria...*, s. 466.

upatrywano źródła licznych łask dla ciała i duszy<sup>129</sup>. Doszło do tego, że prości parafianie za najważniejszy cel udziału we mszy świętej uznali obejrzenie Najświętszego Sakramentu, a część z nich po Podniesieniu po prostu opuszczała kościół, uważając, że dopełnili udziału w ceremonii.

W okresie kontrreformacji Kościół katolicki wypromował kult hostii na jedną z najważniejszych manifestacji tożsamości religijnej wiernych w obliczu protestanckiego zagrożenia. W Małopolsce, gdzie wpływ reformacji na prosty lud był właściwie niezauważalny, nacisk na nabożeństwo do Najświętszego Sakramentu nie miał na wsi znaczenia rekatolicyzującego. Wychodził za to naprzeciw oczekiwaniom parafian, którzy w adoracji hostii widzieli możliwość bezpośredniego obcowania z *sacrum*, wiążąc z tym faktem nie zawsze ortodoksyjne nadzieje. Zaspokajając zapotrzebowanie wiernych, kapłani przedłużali Podniesienie i teatralizowali swoje gesty. Najświętszy Sakrament eksponowano w kościołach przy każdej nadarzającej się okazji. Celowały w tym zwłaszcza świątynie zakonne, odciągając wiernych od nabożeństw w kościołach parafialnych<sup>130</sup>.

Władze kościelne starały się poddać pewnym rygorom kult Najświętszego Sakramentu. Chodziło przede wszystkim o zakaz form jednoznacznie błędnych. Kardynał Jerzy Radziwiłł surowo zabraniał pokazywania ludowi niekonsekwentnej hostii, aby nie dochodziło do bałwochwalstwa<sup>131</sup>. Na przełomie XVII i XVIII w. w całej Polsce próbowano ograniczyć częstotliwość uroczystej ekspozycji Najświętszego Sakramentu w kościołach parafialnych i zakonnych. Na przykład synod płocki z 1698 r. dozwolił wystawiać go nie częściej niż cztery razy w roku (nie licząc okresu Bożego Narodzenia i jego oktawy)<sup>132</sup>. Znaczne ograniczenia wprowadził też synod diecezji krakowskiej w 1711 r., zabraniając w ogóle uroczystej ekspozycji Najświętszego Sakramentu bez pozwolenia biskupa<sup>133</sup>. Podobne zakazy wydawał także kard. Jan Aleksander Lipski (biskup krakowski 1732–1746)<sup>134</sup>, a synod lwowski w 1765 r. zadekretował specjalną urzędową procedurę ubiegania się o arcybiskupią zgodę na wystawienie Najświętszego Sakramentu<sup>135</sup>. Pomimo zakazów władz kościelnych wciąż szerzyły się jednak nawet i takie praktyki, jak procesjonalne wynoszenie monstrancji na miejsce pożaru<sup>136</sup>.

<sup>129</sup> W. Schenk, *Udział ludu w ofierze mszy św. Zarys historyczny*, Lublin 1960, s. 17.

<sup>130</sup> J. Kracik, *Duszpasterstwo parafialne...*, s. 240; J. Sawicki, *Synody diecezji przemyskiej...*, s. 216.

<sup>131</sup> F. Machay, *Działalność duszpasterska...*, s. 63.

<sup>132</sup> W. Góralski, *Andrzej Chryzostom Załuski biskup płocki 1692–1698: wkład w dzieło recepcji reformy trydenckiej*, Warszawa 1987, s. 167.

<sup>133</sup> *Synodus dioecesis, ab [...] Casimiro [...] Łubienski [1711]...*, s. 30; por. też: *Constitutiones synodi archidioecesis Gnesnensis [...] Stanislao Szembek [...] A. D. MDCCXX [...] celebratae*, Warszawa [1720], k. L3.

<sup>134</sup> J. Bendyk, *Życie sakramentalne i paraliturgiczne w diecezji krakowskiej w okresie rządów kardynała J. A. Lipskiego (1732–1746)*, „*Analecta Cracoviensia*”, t. 17, 1985, s. 467.

<sup>135</sup> S. Tymosz, *Sprawy dotyczące dyscypliny sakramentalnej...*, s. 323–324.

<sup>136</sup> Zob. B. Oss., rkps 1444, s. 44.

Inną paraliturgiczną praktyką magiczną, zwalczaną przez hierarchię kościelną, było błogosławienie pól przez procesjonalne objeżdżanie konno granic zasiewów z krucyfiksem lub nawet Najświętszym Sakramentem. Organizowano je zwykle na Wielkanoc lub w poniedziałek wielkanocny, rzadziej w niedzielę przewodnią albo w Boże Ciało<sup>137</sup>. W drugiej połowie XVI w. i przez cały prawie XVII w. obyczaj ten zwalczany był przez synody i wizytatorów kościelnych<sup>138</sup>. Zapewne w znacznym stopniu akcja ta zakończyła się sukcesem. W XVIII w. zwyczaj objeżdżania pól z krucyfiksem przestał być tematem rozporządzeń kościelnych. Błogosławienie zasiewów przybrało inne, nie mniej zabobonne formy. Jak pisał B. Chmielowski: „dawnych czasów prosili gospodarze kapłanów, aby podczas Bożego Ciała z Najś. Sakramentem objechali byli granice pola, zboże, ale to była zbytnia z Bogiem konfidencja i irrewerencja jego Majestatu. Natomiast teraz na solennej processyi, na cztery części świata kapłani Najśw. Sakramentem benedykują wianki zawieszane na Monstrancyi przez oktawę Bożego Ciała, potem w polach zakopują”<sup>139</sup>.

Nadużywanie błogosławieństw było typowym ukłonem duchowieństwa w stronę ludowej zabobonności. Benedykcje w oczach ludu służyły dystrybucji magicznych sił, którymi dysponował Kościół. Te dozwolone rytuałem nie zadowalały zapotrzebowania wiernych, chociaż w obowiązującym w Polsce Rytuale piotrkowskim było ich i tak o kilka więcej niż w Rytuale rzymskim<sup>140</sup>. W nieortodoksyjnych błogosławieństwach specjalizowali się głównie zakonnicy zakonów żebrzących. Na przykład reformaci z Kęt w 1716 r. zaproszeni zostali do dóbr żywieckich, aby „benedykowali dwory i obory pańskie dla jakich czarów albo uczynków złych na bydło, żeby żadnego nie bywało”<sup>141</sup>. W wysłanej do Rzymu relacji o stanie diecezji krakowskiej z 1756 r. bp Andrzej Stanisław Załuski skarżył się, że franciszkanie, a przede wszystkim reformaci, kursując po wsiach, udzielają rozmaitych benedykcji przez siebie ułożonych, a różniących się wielce od tych zawartych w rytuale rzymskim; błogosławiają na przykład rodzące kobiety, budynki, zwierzęta, także chleb i zioła<sup>142</sup>.

Sprzeciw hierarchów Kościoła wobec takich praktyk był jednak bezskuteczny. Nawoływanie kaznodziei, aby ludzi prostych „od próżnych obserwacji odwodzili, jakie są nieporządne z przydatkami zażegnania, i słów świętych próżne i na złe

<sup>137</sup> AKMK, AVCap. 4, k. 39<sup>v</sup>, 113<sup>v</sup> i AVCap. 22, s. 94; *Materiały historyczne*, wyd. F. Bujak, „Lud”, t. 10, 1904, s. 90; T. Długosz, *Sprawy liturgiczne...*, s. 311.

<sup>138</sup> *Epistola pastoralis...*, s. 64 (rozdz. [19]: *De Sacramentalibus Caeremonialibusque & abusu illorum tollendo*); W. Rubin, *Lud w polskim ustawodawstwie synodalnym...*, s. 140–141; Z. Zalewski, *Komunia święta wiernych...*, s. 105; AKMK, AVCap. 25, składka trzecia, s. 63.

<sup>139</sup> B. Chmielowski, *Nowe Ateny...*, cz. 3, s. 444.

<sup>140</sup> Zob. W. Wrona, *Dzieje rytuału piotrkowskiego*, „Polonia Sacra”, t. 4, 1951, z. 4, s. 356–357.

<sup>141</sup> Komonieccki, s. 480 [1716]; por. *Akta sądu kryminalnego kresu muszyńskiego*, nr 35 [1763]; zob. też: Tylicz B, s. 246 [1781].

<sup>142</sup> *Relacje o stanie diecezji krakowskiej...*, s. 159.

zażywania”<sup>143</sup>, było bezowocne tak długo, jak kler parafialny i zakonnicy sami chętnie sięgali po takie środki. To do nich skierowane były „wymyślne i od Kościoła Bożego nie approbowane” publikacje, takie jak zbiór zabobonnych nierzadko błogosławieństw pt. *Libellus benedictionum* Martina Cochema. Został on dołączony do wydanego w Toruniu w 1691 r. skrótu Rytułu piotrkwowskiego. Zawierał m.in. błogosławieństwa trunków, lekarstw, studni, pachnideł, a nawet ryżowisk<sup>144</sup>. Pomimo że dzieło to znalazło się na indeksie, miało w Rzeczypospolitej jeszcze co najmniej jedno wydanie, w Gdańsku w 1700 r.<sup>145</sup> Jednak nawet w dedykowanej zasłużonemu biskupowi przemyskiemu Wacławowi Hieronimowi Sierakowskiemu i posiadającej *imprimatur* książce proboszcza z Jaślik, Marcina Nowakowskiego, pt. *Przewodnik miłosierny* (1747) można było znaleźć szczegółowy schemat obrzędu pobłogosławienia obór i bydła przeciwko czarom lub egzorcyzmowania mleka i masła zepsutego przez czarownice<sup>146</sup>.

W drugiej połowie XVIII w. pojawiły się na wsi różne „listy cudowne”, niektóre jakoby spadłe z nieba. Poświęcone przez kapłana bądź trzymane pod kielichem podczas mszy, nabierały magicznej mocy silniejszej niż inne amulety<sup>147</sup>. Ich stosowanie wymagało zatem również współdziałania duchownego w ich stworzeniu.

Substytutywność praktyk religijnych względem zabobonów jaskrawo ukazują techniki oddziaływania na zjawiska atmosferyczne – tradycyjna domena wyspecjalizowanych zamawiaczy zwanych planetnikami. Kościół ze swej strony proponował na przykład w celu ochrony pól deski z gontów „na ćwierć łokcia długie z krzyżem kredą naznaczonym i literami AGAG [co miało znaczyć *Angelus Gabriel annuntiavit Genitrici*] gdy chmurę [gradową] obacza, żeby tę deskę napisaną na rolę wyrzucono, że nie będą grady zbożom szkodzić”<sup>148</sup>. Ksiądz Józef Dobrakowski, proboszcz kościoła w Młodzawach pod Pińczowem, w wydanej w 1746 r. książce *Meta boleści Jezusowych serce Maryi siedmiu mieczów boleści zranione*, noszącej *imprimatur* doktora teologii Macieja Ziętkowicza, cenzora diecezji krakowskiej, proponował „modlitwę podczas zbytucznych deszczów”, „podczas suszy” czy też „przeciw niepogodom powietrznym”. Jeżeliby zaś burza

<sup>143</sup> Por. edykt biskupa włocławskiego Krzysztofa Antoniego Szembeka z 1727 r., *Monumenta Historica Dioeceseos Wladislaviensis*, t. V, s. 19.

<sup>144</sup> *Rituale sacramentorum ac aliarum ecclesiae ceremoniarum pro ecclesiis Regni Poloniae et Magni Ducatus Lithuaniae, Thorunii 1691*.

<sup>145</sup> W. Wrona, *Dzieje Rytułu Piotrkowskiego...*, s. 365.

<sup>146</sup> M. Nowakowski, *Przewodnik miłosierny...*, s. 323–334.

<sup>147</sup> Jeden z tych listów, „Interdykt przeciw czarom”, wydał F. Kotula, *Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci*, Warszawa 1976, s. 213–215; zob. też: S. Gonet, *O cudownych listach*, „Lud”, t. 2, 1896, s. 232–235; J. Seruga, *Interdykt przeciwko czartom rzekomo Tomasza Zamojskiego z XVII w.*, „Teki Zamojska”, R. 1 (5), 1938, z. 4, s. 221–225.

<sup>148</sup> Komoniecki, s. 417 [1713], por. też s. 459 [1715].

nie ustawała, radził zmówić psalm „Kto się w opiekę odda panu swemu” i skład wiary św. Atanazego „za każdym wierszem czyniąc krzyż święty ręką przeciwko burzy”, a na koniec żegnać burzę takimi słowami: „W imię Ojca i Syna i Ducha świętego Amen. Panie Jezu Chryste racz przeżegnać ten obłok, który ja widzę przed sobą, a jeżeli w nim jest jaka moc szatańska szkodliwa, Twoją Świętą mocą racz ją obrócić na miejsca puste i bezdrożne, kędy żadnym ludziom ani zwierzętom, ani żadnemu zbożu, ani pożytkom szkodzić nie będzie” itd.<sup>149</sup> Najczęściej stosowano jednak przeciw burzom bicie w dzwony<sup>150</sup>, zakazane jako zabobonne dopiero przez władze austriackie w 1784 r.<sup>151</sup>

Magiczne wykorzystywanie chrześcijańskich praktyk religijnych było poniekąd zamierzonym efektem korygowania przez Kościół błędów ludowej religijności. W zastąpieniu tradycyjnej magii magią chrześcijańską duchowni widzieli znaczny postęp na drodze do wypłenienia pozostałości pogaństwa, bałwochwalstwa i zabobonów<sup>152</sup>. Był to wszakże daleko idący kompromis. Kościół bowiem dopuszczał korzystanie z licznych tradycyjnych praktyk ludowych, pod warunkiem ich zaledwie powierzchownego schrystianizowania. Tak na przykład wizytator dekanatu Nowa Góra u schyłku XVI w. polecał przypomnieć miejscowym zamawiaczkom, że przy leczeniu chorób można stosować jedynie słowa Modlitwy Pańskiej, Pozdrowienia Anielskiego i Składu Apostolskiego<sup>153</sup>. Powszechnie przyzwalano parafianom wykorzystywać rzeczy poświęcone do praktyk magicznych, a nawet kreowano nowe środki o podobnym działaniu. W ten sposób na przykład weszły do użycia medaliki św. Benedykta i woda św. Ignacego Loyoli, które nawet oficjalnie zachwalano jako pomocne przy zdejmowaniu uroku z bydła i przy produkcji nabiątu<sup>154</sup>. Jako niezawodne remedium na wszelkie czary kler parafialny polecał wodę i ziele święcone, tzw. agnusi, a także częste żegnanie się i spowiedź<sup>155</sup>. Do

<sup>149</sup> J. Dobrakowski, *Meta boleści Jezusowych serce Maryi siedmią mieczów boleści zranione*, Kraków 1746, k. [C]. Trzeba tu zaznaczyć, że niejaka Dorota Gniećkowa, spalona za czarownictwo w 1544 r. w Poznaniu, żegnała burzę niemal identycznym zaklęciem, zob. J. Woronczak, *Procesy o czary przed poznańskim sądem miejskim w XVI wieku*, „Literatura Ludowa”, R. 16, 1972, nr 3, s. 51.

<sup>150</sup> Zob. np. S. Heumann, *Wiadomość o parafii...*, Kraków 1899, s. 78; H. Wyczawski, *Studia nad wewnętrznymi dziejami kościelnymi...*, nr 3–4, s. 50. Odganieanie chmur biciem w dzwony było prawdopodobnie obowiązkiem niższego personelu kościelnego, por. *Synod klechów podgórskich...*, s. 154, 171.

<sup>151</sup> J. Półćwiartek, *Z badań nad rolą gospodarczo-społeczną plebanii...*, s. 151.

<sup>152</sup> Np. ks. Marcin Nowakowski, pleban jaślicki, polecał parafianom, aby szykując się na odwiedziny swego pasterza, chodzącego po kołędzie, „ziela święcone etc. także mieć po gotowiu, na znak że się do guślarskich leków w potrzebach nie udajecie, ale do rzeczy świętych”, M. Nowakowski, *Kolęda duchowna...*, s. 13; por. też s. 126.

<sup>153</sup> H. Wyczawski, *Studia nad wewnętrznymi dziejami kościelnymi...*, nr 3–4, s. 94.

<sup>154</sup> W. Urban, *Chłopi wobec reformacji...*, s. 242, przyp. 50.

<sup>155</sup> BJ, rkps 7079, k. 25<sup>v</sup>; por. też środki zalecane przeciwko czarom przez bp. Krzysztofa Szembeka, *Monumenta Historica Dioeceseos Wladislaviensis*, t. V, s. 20.

ochrony przed diabłami i wypędzania demonów z opętanych wielce skuteczne miały być natomiast paciorki bł. Joanny, propagowane przez oratorian<sup>156</sup>.

Duchowieństwo świadome było faktu, że lud oczekuje od religii przede wszystkim skuteczności w jej paramagicznym działaniu. Dlatego też w celu upowszechnienia praktyk religijnych podkreślano przede wszystkim ich wartość utylitarną. Czyniąc znak krzyża – jak tłumaczył Stanisław Morawicki ze Szczodrkowic –

odżegna się czarta złego  
od duszy i ciała swego [...]  
też dla tego umarłego  
kropią wodą ciało jego,  
aby zły szatan nie stroił,  
a co dziwnego nie broił  
nad tem ciałem umarłego,  
czego jakiego dziwnego,  
bowiem radzi dziwy płodzą,  
mszcząc się, że w ich moc nie wchodzi<sup>157</sup>.

Natomiast synod diecezji chełmskiej z 1624 r. nakazywał plebanom wyjaśniać ludowi w kazaniach, żeby nie unikał sakramentu bierzmowania, gdyż jest on niezwykle skuteczny przeciwko demonom, czyhającym na człowieka<sup>158</sup>. Takie nastawienie redukowało rolę praktyk religijnych do funkcji zabiegów o charakterze magicznym, nastawionych na doczesną pomyślność. Najdalej zjawisko to zaszło w wypadku stosowania egzorcyzmów, które od przełomu XVII i XVIII w. zaczęły na wsi wypierać w niektórych dziedzinach tradycyjne praktyki uzdrawiające i odpędzające złe siły<sup>159</sup>.

Przemożny wpływ chrześcijaństwa na wyobraźnię ludu wiejskiego dawał także zupełnie niezamierzone rezultaty. Płynące z ambony plastyczne opisy piekła i działalności szatana na ziemi wzbogacały demonologię ludową, wprowadzając rozmaite emanacje diabła i sposoby walki z nim<sup>160</sup>. Nauka o czyścicu, poparta egzemplami o duszach pokutujących, zasiedliła duchami pola, lasy i rozdroża. Przy

<sup>156</sup> *Powinności chrześcijańskie albo reguła, którą zbawiennie sumnienie rządzić może chrześcianin*, Leszno [1679], dodatek pt. „Łaski nadane paciorkowi b. Joanny”.

<sup>157</sup> Stanisław ze Szczodrkowic [Morawicki], *Rozmowa pielgrzyma z gospodarzem o niektórych ceremoniach kościelnych (1549)*, wyd. Z. Celichowski, BPP, nr 37, Kraków 1900, s. 44, 50.

<sup>158</sup> J. Sawicki, *Synody diecezji chełmskiej...*, s. 155.

<sup>159</sup> Zob. np. Komoniecki, s. 538 [1722]; ASD, t. 1, s. 248 [1724]; Antoni od św. Ducha [Wielhorski], *Zródło dla wszystkich spragnionych obfite Najświętsza Maria Panna cudownemi łask nieprzebranych strumieniami [...] na piaskach tomaszowskich płynące*, Lwów 1746, s. 27–28.

<sup>160</sup> Zob. np. Komoniecki, s. 303 [1705], 333–334 [1709]; *Dwa przyczynki...*, s. 390–391.

---

Bożych Mękach w noc zaduszną napotymano „duszycki tam klęczące i świczki gorejące i widziano procesję w nocy odprawującą się”<sup>161</sup>.

Nauczanie chrześcijańskie stało się też pożywką dla wizji ludowych mistyków, takich jak Jakub Kubaczyna z Cięciny, którego znaleziono śpiącego na polu, „a ten powiedział, że był w zachwyceniu, widząc ludzi co ich znał i już pomarli, na pokutach i w jasnościach różnych i mękach, i tu, co na świecie żyją, jakiej zasługi są i karania, jeżeli się nie poprawią. Co to przed ludźmi z płaczem powiadał i napominał wielu, narzekając, że go obudzono i przzerwano to objawienie”<sup>162</sup>.

---

<sup>161</sup> Komoniecki, s. 512 [1718].

<sup>162</sup> *Ibidem*, s. 524 [1720], zob. też s. 508 [1718].



## ZAKOŃCZENIE

Powyższe rozważania upoważniają do podjęcia próby syntetycznego opisu religijności chłopów małopolskich w epoce wczesnonowożytnej. Przede wszystkim należy zacząć od kwestii zdawałoby się oczywistej, ale wciąż niekiedy dyskutowanej: lud wiejski w omawianym okresie był zdecydowanie zbiorowością chrześcijańską. Religijność chłopska przybierała jednak nie zawsze ortodoksyjne formy. W życiu religijnym wsi istotną rolę bowiem odgrywała tradycyjna kultura ludowa, uznawana przez reformujący się Kościół za przeciwnika. W Małopolsce, podobnie zresztą jak w całej Rzeczypospolitej, nie stała się ona jednak głównym obiektem ofensywy potrydenckiego duchowieństwa. Zasadniczym celem akcji duszpasterskiej było wdrożenie ludu do regularnego uczestnictwa w kulcie i skłonienie go do opanowania podstaw wiedzy religijnej. Te minimalne standardy chłopci małopolscy pod koniec omawianego okresu już na ogół spełniali, a pod wpływem katechizacji zmodyfikowały się również ludowe obrzędy i wyobrażenia. Pewien formalizm wymagań Kościoła wobec wiejskich parafian stwarzał jednak warunki do utrwalenia wśród chłopów modelu pobożności zwulgaryzowanej i rutynowej.

Równocześnie na wieś przenikała wczesnonowożytna kultura religijna warstw wyższych, kształtując ludową religijność w kierunku intensyfikacji praktyk i pogłębienia wiary. Wiejska pobożność również jednak wywierała wpływ na inne warstwy społeczne, współtworząc staropolską religijność popularną. Miała zatem swój udział w kształtowaniu barokowych form takich zjawisk, jak kult maryjny czy dewocja pątnicza.

Rysy charakterystyczne chłopskiej pobożności w obrębie ogólnonarodowego typu religijności staropolskiej były wynikiem wewnętrznych ograniczeń kultury chłopskiej, która nie sprzyjała rozwijaniu osobistego stosunku do religii. W środowisku wiejskim indywidualna religijność uzależniona była od obowiązujących wzorców zróżnicowanych wedle miejsca jednostki w społeczności. Religia bowiem odgrywała zasadniczą rolę czynnika, organizującego lokalną wspólnotę przez nadanie jej ceremonialnej i ideologicznej podstawy funkcjonowania. Udział w rytuałach i uroczystościach kościelnych potwierdzał przynależność jednostki do danej grupy, zaś z drugiej strony, wspólne uczestnictwo w kulcie jednoczyło lokalną społeczność i nadawało jej wymiar religijny.

W warunkach wsi małopolskiej takimi religijnie określonymi jednostkami społecznymi były gromady chłopskie. Ich funkcje ceremonialne i dewocyjne stopniowo przejmowały jednak parafie oraz pojawiające się na wsi od XVII w. bractwa religijne. Zmiany takie oznaczały przejście przez plebanię roli ośrodka inicjującego społeczne życie religijne.

Ideologiczna rola religii w życiu społecznym chłopów polegała na normowaniu wewnętrznych stosunków, panujących we wspólnocie lokalnej. Chrześcijańskie zasady motywowały funkcjonowanie układów hierarchicznych oraz regułę dobrego sąsiedztwa, na których opierał się ład społeczny wsi. Także rytuały chłopskiego życia społecznego i ekonomicznego odwoływały się do symboliki religijnej i nadprzyrodzonych sankcji.

Podstawą systemu moralnego, obowiązującego na małopolskiej wsi, były zasady wyprowadzone z Dekalogu. Poziom recepcji przykazań bożych przez chłopów wskazuje jednak na pewien utylitaryzm w ich stosowaniu i trwałość autonomicznej etyki środowiskowej. Najjaskrawszym przypadkiem rozmiłowania się chłopskich norm moralnych z nakazami religii była kwestia obyczajowości seksualnej. Jej charakterystycznymi rysami były: pobłażanie dla stosunków przedmażeńskich oraz dopuszczenie możliwości rozstania się niedobrych par mażeńskich. Miarą sukcesu katolickiego duszpasterstwa było stopniowe zaostrożenie chłopskich norm obyczajowości seksualnej i zaszczerpienie na wsi rygorystyki moralnego. Dokonało się to jednak nie wcześniej niż w połowie XVIII w.

Do przyswojenia chrześcijańskich norm moralnych przez chłopów przyczyniła się przede wszystkim indywidualna kontrola duszpasterska, sprawowana przez spowiedź. Regularne przystępowanie do sakramentu pokuty przyzwyczajało wiernych do analizowania swego postępowania w kategoriach zasad moralności religijnej. Nie wiadomo jednak, czy udało się u chłopów wykształcić umiejętność autorefleksji etycznej. W każdym razie rozbudowano u nich potrzebę przeprowadzania rachunku sumienia pod kierunkiem duchownego i z jego pomocą.

Ważną rolę w propagowaniu chrześcijańskich norm moralnych odgrywał także system nadprzyrodzonych kar i nagród. Szczególnie skutecznie oddziaływało na wyobraźnię prostych ludzi zagrożenie karą doczesną. Popularyzacja pojęcia czyścica pomagała natomiast w zrozumieniu związku przyczynowo-skutkowego między jakością życia a pośmiertnymi losami duszy. Jednak nie tylko strach przed karą kształtował postawy moralne chłopów. Pewien wpływ miała także argumentacja pozytywna. Na przykład możliwość odkupienia grzechu przez żal, pokutę i pokorę pozwalała uświadomić sobie, jakie uczucia powinno wywoływać jego popełnienie. Najwięksi nawet grzesznicy pokładali natomiast nadzieję w bożym miłosierdziu, za sprawą którego spodziewali się dostąpić zbawienia, rzecz jasna po odpowiednio długim okresie mąk czyścicowych.

W świecie wyobrażeń chłopów małopolskich w XVI–XVIII w. ważne miejsce zajmowały zabobony i magia. Wierzenia o przedchrześcijańskiej genezie od-

grywały w nich już jednak niewielką rolę. Wczesnonowożytną zabobonność charakteryzowały zjawiska, powstające na styku tradycyjnych praktyk magicznych i chrześcijaństwa. W okresie tym bowiem dokonało się wzajemne głębokie przeniknięcie się chrześcijaństwa i wierzeń ludowych. Do guseł powszechnie wykorzystywano zatem nie tylko rzeczy poświęcone, lecz także chrześcijańskie modlitwy, a nawet ceremonie kościelne.

Zaspokajanie potrzeb zabobonnej religijności ludowej dokonywało się także w ramach zwyczajów uznanych przez Kościół, np. przy okazji kultu cudownych obrazów lub adoracji Najświętszego Sakramentu. Ukłonem w stronę ludowej zabobonności było również nadużywanie błogosławieństw, zwalczane przez hierarchię, ale praktykowane przez niższe duchowieństwo i zakonników.

Nacisk potrydenckiego Kościoła na wyeliminowanie wśród wiernych zabobonnych zachowań spowodował potępienie niektórych tradycyjnych praktyk, wypieranych przez paramagiczne zachowania o charakterze chrześcijańskim. Nie zmieniło to wszakże ludowego sposobu pojmowania świata w kategoriach magicznych. Coraz mniej rozumiała tradycyjna magia zaczęła natomiast budzić strach i agresję, która znalazła ujście w prześladowaniu czarownic. Ograniczony zasięg „polowania” na czarownice na wsi małopolskiej wskazuje chyba jednak, że nie doszło do zbyt głębokich przemian ludowej kultury religijnej.

Obraz, wyłaniający się z analizy poszczególnych płaszczyzn religijności chłopów małopolskich XVI–XVIII w., sugeruje, że kultura wiejska była w nieograniczonym właściwie stopniu przeniknięta przez religię. Jej oddziaływanie wywierało piętno na wszystkich dziedzinach aktywności człowieka, jego światopoglądzie i zachowaniu. Wniosek taki nie jest niczym zaskakującym, gdy weźmie się pod uwagę uwarunkowania, w jakich rozwijała się chłopska kultura.

Jak można ocenić chłopską religijność czasów wczesnonowożytnych? Zwykle określa się ją jako płytką, rytunową, zabobonną, zwulgaryzowaną. Oczywiście twierdzenia takie nie są bezpodstawne, zależy to bowiem od punktu odniesienia. Niedostatek duchowości upoważnia do określenia religijności jako płytkiej. Trzeba sobie jednak zdawać sprawę, że w kulturze religijnej wsi największe znaczenie miały kwestie społeczne i wspólnotowe, a nie indywidualne. Głębokość przeżycia religijnego odgrywała dla chłopów poślednią rolę wobec poczucia współuczestnictwa i wielowymiarowego bezpieczeństwa w obrębie swojej społeczności. Utrzymanie tych wartości zapewniała, oprócz ideologicznej, także rytualna warstwa kultu. Dominację obrzędowości nad refleksją można nazwać rutynowością, lecz świadczy ona również o ścisłym zespoleniu religii z życiem człowieka, skoro odwoływał się on do rytuału religijnego bez potrzeby jego zrozumienia.

Niski poziom wiedzy religijnej chłopów powodował, że chrześcijaństwo ich było skrajnie uproszczone. Jednakże byli oni chrześcijanami nie tylko z nazwy – regularnie uczestniczyli w nabożeństwach, brali udział w życiu sakramentalnym, w koś-

ciele dokonywali swoich obrzędów przejścia. Także ich postępowaniem kierowały zasadniczo normy moralności chrześcijańskiej. Ponadto można zauważyć u chłopów objawy żywego przywiązania do swojego wyznania, a w skali lokalnej – do swojego kościoła parafialnego. Być może mało który chłop był w stanie powtórzyć bezbłędnie dogmat o Trójcy Świętej, ale wierzył w Boga, gorliwie czcił Jezusa Chrystusa i kochał Matkę Boską.

Zabobonność wiejskiej religijności wynikała natomiast nie tylko z ciężenia tradycyjnej kultury ludowej. Do wytworzenia się tej specyficznej warstwy nieortodoksyjnych wierzeń i praktyk w znacznym stopniu przyczyniło się duchowieństwo parafialne i zakonne. Nie tylko pomagało ono w podtrzymywaniu części zabobonów, lecz także współtworzyło nowe, propagując nieortodoksyjne wierzenia i marginalne praktyki. Nie bez winy są tu i kościelne elity, które zadawały się powierzchowną chrystianizacją ludowych przesądów i ogólnie poświęcały niewiele uwagi jakości chłopskiej wiary.

W takich warunkach krytyka wiejskiej pobożności wczesnonowożytnej z punktu widzenia chrześcijańskich pryncypiów czy nawet w porównaniu do innych grup społecznych Rzeczypospolitej szlacheckiej powinna być nacechowana pewnym zrozumieniem charakterystycznej roli, jaką religia pełniła w życiu chłopów, oraz wszelkich ograniczeń, które wpływały na jej recepcję w tym środowisku. Powyższe rozważania być może przyczynią się do przesunięcia akcentów w osądzaniu chłopskiej religijności w okresie wczesnonowożytnym.

## WYKAZ SKRÓTÓW

<b>AA Częstochowa</b>	Archiwum Archidiecezjalne w Częstochowie
<b>„ABMK”</b>	„Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”
<b>AD Tarnów</b>	Archiwum Diecezjalne w Tarnowie
<b>AGAD</b>	Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie
<b>AKMK</b>	Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie
<b>AM Przemyśl</b>	Archiwum Metropolitalne w Przemyślu
<b>AP Kielce</b>	Archiwum Państwowe w Kielcach
<b>AP Kraków</b>	Archiwum Państwowe w Krakowie
<b>AP Lublin</b>	Archiwum Państwowe w Lublinie
<b>AP Poznań</b>	Archiwum Państwowe w Poznaniu
<b>AP Przemyśl</b>	Archiwum Państwowe w Przemyślu
<b>AP Rzeszów</b>	Archiwum Państwowe w Rzeszowie
<b>AP Toruń</b>	Archiwum Państwowe w Toruniu
<b>B. Czart.</b>	Biblioteka Czartoryskich w Krakowie
<b>B. Oss.</b>	Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu
<b>BJ</b>	Biblioteka Jagiellońska w Krakowie
<b>BN</b>	Biblioteka Narodowa w Warszawie
<b>BPP</b>	Biblioteka Pisarzy Polskich
<b>CAHU Lwów</b>	Centralne Państwowe Archiwum Historyczne Ukrainy we Lwowie
<b>„CPH”</b>	„Czasopismo Prawno-Historyczne”
<b>„KH”</b>	„Kwartalnik Historyczny”
<b>„NP”</b>	„Nasza Przeszość”
<b>PAN Kórnik</b>	Biblioteka PAN w Kórniku
<b>PAN Kraków</b>	Biblioteka PAN w Krakowie
<b>„PH”</b>	„Przegląd Historyczny”
<b>„RH”</b>	„Roczniki Humanistyczne”
<b>„RTK”</b>	„Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”
<b>SPPP</b>	Starodawne Prawa Polskiego Pomniki

**WYKAZ KRYPTONIMÓW  
CZEŚCIEJ CYTOWANYCH ŹRÓDEŁ  
(w tym wszystkich wiejskich ksiąg sądowych)**

- Akta Sądu Kryminalnego Kresu Muszyńskiego – Akta Sądu Kryminalnego Kresu Muszyńskiego 1647–1765*, wyd. F. Piekosiński, SPPP, t. IX, Kraków 1889, s. 321–395.
- Albigowa, t. 1** – Księga aktów wsi Albigowej 1682–1789, AP Przemyśl, Akta Wsi Albigowej 1.
- Albigowa, t. 2** – Księga gruntowa Albigowej 1791–1813, AP Przemyśl, Akta Wsi Albigowej 2.
- Albigowa, t. 3** – Księga sądowa Albigowej 1659–1836, AP Przemyśl, Akta Wsi Albigowej 3.
- Albigowa, t. 4** – Akta wsi Albigowej 1686–1892, AP Przemyśl, Akta Wsi Albigowej 4.
- Andrychów, t. 1** – Księga wójtowska miasta Andrychów 1624–1829, AP Kraków, I. t. 210.
- Andrychów, t. 2** – Księga wójtowska miasta Andrychów 1624–1829, AP Kraków, I. t. 211.
- ASD, t. 1** – Księgi ławnicze starogrodzkie 1: 1721–1738, AP Toruń, Akta Sądów Dominialnych Dóbr Biskupstwa Chełmińskiego 1.
- ASD, t. 2** – Księgi ławnicze starogrodzkie 2: 1740–1747, AP Toruń, Akta Sądów Dominialnych Dóbr Biskupstwa Chełmińskiego 2.
- ASD, t. 3** – Księgi ławnicze starogrodzkie 3: 1746–1756, AP Toruń, Akta Sądów Dominialnych Dóbr Biskupstwa Chełmińskiego 3.
- ASD, t. 4** – Księgi ławnicze starogrodzkie 4: 1747–1753, AP Toruń, Akta Sądów Dominialnych Dóbr Biskupstwa Chełmińskiego 4.
- ASD, t. 6** – Księgi ławnicze starogrodzkie 6: 1754–1755, AP Toruń, Akta Sądów Dominialnych Dóbr Biskupstwa Chełmińskiego 6.
- ASD, t. 7** – Księgi ławnicze starogrodzkie 7: 1755–1757, AP Toruń, Akta Sądów Dominialnych Dóbr Biskupstwa Chełmińskiego 7.
- ASD, t. 9** – Księgi ławnicze starogrodzkie 9: 1757–1767, AP Toruń, Akta Sądów Dominialnych Dóbr Biskupstwa Chełmińskiego 9.
- Barycz, t. 1–2** – Acta iudicii banniti villae Barycz 1525 (1504)–1782, t. 1–2, B. Oss. rkps 3598/I–II.

- Bestwina** – Księga do indukowania praw, zakupieństw, przedaży, testamentów [...] z lat 1720–1801 dotycząca dóbr Bestwińskich, PAN Kraków, rkps 1888.
- Biecz** – Acta criminalia Biecza 1547–1748, AP Kraków, Dep. rkps 6.
- Bielcza** – Księga gromadzka wsi Bielcza z lat 1484–1785, PAN Kraków, rkps 1946.
- Błazowa, t. 1** – Księga ławnicza miasta Błazowej 1627–1748, AP Kraków, I. t. 214.
- Błazowa, t. 2** – Księga sądowa wsi Błazowej 1749–1830, AP Rzeszów, Akta Gminy Błazowej 99.
- Brzozowa** – Księga sądowa wsi Brzozowej pod Brzostkiem z lat 1393–1632, PAN Kraków, rkps 1548.
- Bzianka** – Księga wójtowska wsi Bzianki 1643–1843, CAHU Lwów, f. 23, op. 1, t. 1.
- Czarna** – Księga zapisów wsi Czarnej 1626–1808, CAHU Lwów, f. 136, op. 1, t. 2.
- Czermno** – Księga sądowa wsi Czermna z lat 1600–1810, PAN Kraków, rkps 1943.
- Czukiew, t. 1** – Księga sądowa Czukwi 1586–1680, CAHU Lwów, f. 142, op. 1, t. 1.
- Czukiew, t. 2**, – Księga zapisów dekretów i wyroków sądu wiejskiego Czukwi 1638–1680, CAHU Lwów, f. 142, op. 1, t. 2.
- Czukiew, t. 3** – Księga zapisów dekretów i wyroków sądu wiejskiego Czukwi 1677–1836, CAHU Lwów, f. 142, op. 1, t. 3.
- Czukiew, t. 4** – Księga zapisów dekretów i wyroków sądu wiejskiego Czukwi 1681–1691, CAHU Lwów, f. 142, op. 1, t. 4.
- Czukiew, t. 6** – Księga zapisów dekretów i wyroków sądu wiejskiego Czukwi 1703–1717, CAHU Lwów, f. 142, op. 1, t. 6.
- Czukiew, t. 7** – Księga zapisów dekretów i wyroków sądu wiejskiego Czukwi 1717–1745, CAHU Lwów, f. 142, op. 1, t. 7.
- Ćmielów** – Księga wójtowska miasta Ćmielów z lat 1583–1626, PAN Kraków, rkps 1945.
- Drohobyczka** – Prawo rugowe spisane wsi Drohobyczki według Prawa Małdeburskiego 1720 r., Lwowska Biblioteka Naukowa NAN Ukrainy im. L. Stefanyka, Kolekcja Ossolineum, rkps 2403.
- Gać, t. 1** – Księga sądowa wsi Gać 1509–1600, AP Kraków, Dep. rkps 329.
- Gać, t. 2** – Księga sądowa wsi Gać 1601–1721, AP Kraków, Dep. rkps 330.
- Głębowice** – Księga gromadzka wsi Głębowic dziedzictwa Adama Jacka Pisarzewskiego [1670–1690], BJ, rkps 5818.
- Golcowa, t. 1** – Księga wiejska Golcowej 1601–1657, CAHU Lwów, f. 54, op. 1, t. 1.
- Golcowa, t. 2** – Golcowa. Księga przywilejów i zapisów golcowskiego prawa 1657–1745 z dodatkami z lat 1626–1699, CAHU Lwów, f. 54, op. 1, t. 2.

- Hańczowa, Wysowa i Blechnarka** – Księga sądowa wsi Hańczowa, Wysowa i Blechnarka 1578–1810, Oddział Rękopisów Muzeum Narodowego we Lwowie, RkŁ–375.
- Hłomcza – akta luźne** – Zapisy, ugody, skargi, testamenty, dekrety itd. przed urzędem wójtowskim wsi Hłomczy dokonane z lat 1687–1849, CAHU Lwów, f. 28, op. 1, sygn. 5
- Hłomcza, t. 1** – Księga wójtowska wsi Hłomczy z lat 1664–1803, CAHU Lwów, f. 28, op. 1, sygn. 1.
- Hłomcza, t. 2** – Księga zapisów Hłomczy 1799–1846, CAHU Lwów, f. 28, op. 1, sygn. 2.
- Hrabstwo Tarnowskie** – *Akta w sprawach chłopskich hrabstwa tarnowskiego z połowy XVIII wieku*, wyd. S. Grodziski, SPPP, seria II, dz. 2, t. 7, Wrocław 1970.
- Husów** – Księga sądowa wsi Husów 1625–1854, odpis w zbiorach Katedry Historii Prawa Polskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Iwkowa** – *Księga sądowa wsi Iwkowej 1581–1809*, wyd. S. Płaza, SPPP, seria II, dz. 2, t. 6, Wrocław 1969.
- Jabłonna** – Acta albo księgi wójtowskie i ławnicze klucza jabłońskiego (1639–1747), AGAD, Archiwum Ekonomiczno-Gospodarcze Ks. Prymasa Michała Poniatowskiego 122.
- Jadowniki A** – Acta iudicii banniti Jadownicensis 1562–1613, B. Oss., rkps 4294.
- Jadowniki B** – Księga sądowa wsi Jadowniki [1600–1792], PAN Kraków, rkps 1544/II.
- Janików** – Protokół spraw miasta Janikowa tak kryminalnych jako i potocznych. To jest manifesta, dekreta, ugody, obdukcje, inkwizycje, oblaty (1771–1810), AP Kielce, Akta Urzędów Wójtowskich i Ławniczych Miast 1.
- Jasionka** – Księga sądowa wsi Jasionka 1730–1839, AP Kraków, HGZ 128.
- Jawornik** – Terminii iudicii theutonici ławnicensis ab an. 1472 ad an. 1784, AP Kraków, Dep. rkps 93.
- Jaworsko** – Księga sądowa wiejska wsi Jaworsko k. Wojnicza 1514–1749, odpis w zbiorach Katedry Historii Prawa Polskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Jedlnia** – Akta i zapisy u Prawa Obelnego wsi Jedlni, położonej w powiecie kozienickim Gubernii Radomskiej z lat 1572–1835, PAN Kraków, rkps 1554.
- Kargowa** – *Księga ławnicza wsi Kargowej w powiecie kościańskim 1617–1837*, wyd. A. i A. Walawenderowie, „Studia z dziejów gospodarstwa wiejskiego”, t. III, z. 3, Warszawa 1960.
- Kasina** – Księga sądowa wsi Kasina Wielka pod Limanową z lat 1670–1794, PAN Kraków, rkps 1553, t. 1.
- Kazimierz K-267** – Protokół spraw kryminalnych 1611–1628, AP Kraków, Akta m. Kazimierza K-267.
- Kazimierz K-269** – Protokół spraw kryminalnych 1676–1695, AP Kraków, Akta m. Kazimierza K-269.



- Kazimierz K-270** – Protokoły spraw kryminalnych 1692–1759, AP Kraków, Akta m. Kazimierza, K-270.
- Kąkolówka, t. 1** – Księga wiejska Kąkolówki [1616–1757], AP Rzeszów, Akta Gminy Błażowej 107.
- Kąkolówka, t. 2** – Księga zapisowa gromady Kąkolowskiej 1758–1812, AP Rzeszów, Akta Gminy Błażowej 105.
- Klimkówka** – Księga sądowa wsi Klimkówki 1485–1746, PAN Kraków, rkps 6559.
- Klucz jazowski* – *Księgi sądowe klucza jazowskiego 1663–1808*, wyd. S. Grodziski, SPPP, seria II, dz. 2, t. 5, Wrocław 1967.
- Klucz łącki* – *Księgi sądowe wiejskie klucza łąckiego [1528–1811]*, wyd. A. Vetulani, SPPP, seria II, dz. 2, t. 2–3, Wrocław 1962–1963.
- Klucz uszewski** – Księga sądowa wsi należących do klucza uszewskiego z lat 1601–1767, PAN Kraków, rkps 3911.
- Komoniecki** – Andrzej Komoniecki, *Chronografia albo Dziejopis Żywiecki*, wyd. S. Grodziski, I. Dwornicka, Żywiec 1987.
- Krasna** – Księga sądowa wsi Krasna 1654–1866, AP Kraków, I. T. 229m.
- Kres klimkowski* – *Księga sądowa kresu klimkowskiego 1600–1762*, wyd. L. Łysiak, SPPP, seria II, dz. 2, t. 4, Wrocław 1965.
- Kres muzyński, t. 1** – Księga sądowa kresu muzyńskiego I (1754–1759), AP Kraków, Dep. rkps 100.
- Kres muzyński, t. 2** – Księga sądowa kresu muzyńskiego II (1761–1793), AP Kraków, Dep. rkps 101.
- Krowodrza, t. 3** – Księga sądowa Krowodrzy 1677–1717, AP Kraków, Gm. P. VI-3.
- Krowodrza, t. 4** – Księga sądowa Krowodrzy 1717–1782, AP Kraków, Gm. P. VI-4.
- Krzeczów** – Księga sądowa Starostwa Krzeczowskiego 1685–1807, AP Kraków, Oddział w Bochni, Starostwo Krzeczowskie 1.
- Krzyżownicy i Proszów* – *Księga ławnicza osad wiejskich Krzyżownik i Proszowa w dawnym Księstwie Oleśnickim z l. 1558–1583*, wyd. W. Klementowski, Kępno 1917.
- Limanowa A** – Księga sądowa Limanowej 1552–1654, AP Kraków, I. T. 230.
- Limanowa B** – Księga ławnicza Limanowej 1570–1757, AP Kraków, Dep. rkps 94.
- Lipnica Górna, t. 1** – Księga spraw gromadzkich Lipnicy Górnej z lat 1753–1793, PAN Kraków, rkps 7118.
- Lipnica Górna, t. 2** – Księga albo protokół do zapisowania zapisów, testamentów i innych transakcji wsi Lipnicy Górnej [1794–1809], PAN Kraków, rkps 2552.
- Lubatówka** – Akta sądowe wsi Lubatówka 1473–1740, AGAD, Księgi Wiejskie, bez sygn.
- Łąka** – Księga wiejska wsi Łąki 1731–1839, AP Kraków, Dep. rkps 239.

- Łętownia** – Akta wójtowskie wsi Łętownia dziś w cyrkule wadowskim położonej od r. 1545–1792, AGAD, Biblioteka Baworowskich 258.
- Łobzów** – Akta luźne wsi Łobzów 1640–1817, AP Kraków, Gm. P V-2.
- Łukawiec** – Księga sądowa wsi Łukawiec 1691–1807, AP Kraków, Dep. rkps 236.
- Markowa** – Księga sądowa wsi Markowej 1591–1777, CAHU Lwów, f. 85, op. 1, t. 1.
- Miejsce Piastowe** – Księga sądowa wsi Miejsce (Piastowe) 1500–1769, AP Przemyśl, Akta wsi Miejsce Piastowe 8.
- Nowa Góra A** – Nowa Góra [1567(?)–1756], BJ, rkps 122.
- Nowa Góra B** – Księga miasta Nowej Góry [1678–1692], AP Kraków, I. T. 229b.
- Nowa Góra G** – Księga miasta Nowej Góry [1677–1729], AP Kraków, I. T. 229g.
- Nowa Góra H** – Księga miasta Nowej Góry [1742–1798], AP Kraków, I. T. 229h.
- Nowa Wieś, t. 3** – Acta iudicii scabinalis et advocatialis Novae Regiae Villae (1659–1689), AP Kraków, Gm. P. IV-3.
- Nowa Wieś, t. 4** – Acta iudicii scabinalis et advocatialis Novae Regiae Villae (1689–1790), AP Kraków, Gm. P. IV-4.
- Nowa Wieś, t. 8** – Fragment protokołu księgi wójtowsko-ławniczej Nowej Wsi do spraw niespornych 1729–1731, AP Kraków, Gm. P. IV-8.
- Nowogród, t. 3** – Księga bartna nowogrodzka (III) 1682–1709, AP Poznań, Miscellanea 255.
- Nowogród, t. 4** – Księga bartna nowogrodzka (IV) 1704, 1711–1739, AP Poznań, Miscellanea 256.
- Nowy Sącz** – Acta scabinalia Nowego Sącza (1579–1647), AP Kraków, AD 67.
- Nozdrzec** – Fragment księgi sądowej wsi Nozdrzec 1558–1580, w: Zbiór przywilejów, mandatów, akt sądowych i innych dokumentów do dziejów Polski z lat 1514–1599 (głównie pierwsze bezkrólewie), B. Czart., rkps 2579, s. 265–282.
- Odrzechowa** – Księga wiejska wsi Odrzechowa, 1721–1850, CAHU Lwów, f. 37, op. 1, sygn. 3.
- Olszówka** – Acta tam advocatalia quam scabinalia in villa Olszówka in unum conscripta a. 1664–1745, BJ, rkps 909.
- Olpiny A** – Akta sądowe wsi Olpiny [1567–1777]: I. Księga, AP Kraków, Dep. rkps 197(g).
- Olpiny B** – Akta sądowe wsi Olpiny [1567–1777]: II. Akta dotyczące spraw karnych w gromadzie Olpiny, AP Kraków, Dep. rkps 197(h).
- Orzechówka** – Księga gromadzka wsi Orzechówka z lat 1691–1767, PAN Kraków, rkps 1867.
- Osobnica** – Księga sądowa Osobnicy 1568–1841, CAHU Lwów, f. 104, op. 1, t. 1.
- Palikówka** – Księga wiejska wsi Palikówka 1730–1865, AP Kraków, Dep. rkps 238.
- Państwo Łąckie** – Księga II. dekretów i komplancji w sądzie Państwa Łąckiego od roku 1787 i dalej zachodzących, B. Oss., rkps 6115.

- Państwo suskie** – Akta sądowe zamku suskiego. Zbiór rezolucji sądowych w sprawach gmin, należących do państwa suskiego z lat 1677–1760, AGAD, Zbiór Branickich z Sucheju 79/98.
- Państwo żywieckie** – *Księga sądowa państwa żywieckiego 1681–1773*, wyd. M. Karaś, L. Łysiak, „Zeszyty Naukowe UJ”, nr 490, Prace Językoznawcze, z. 57, Warszawa–Kraków 1978.
- Piątkowa** – Księga sądowa wsi Piątkowej 1627–1798, AP Rzeszów, Akta Gminy Błazowej 98.
- Pieskowa Skała** – Księga sądowa wsi Pieskowa Skała z lat 1597–1791, PAN Kraków, rkps 1875.
- Podhale** – K. Dobrowolski, *Włościańskie rozporządzenia ostatniej woli na Podhalu w XVII i XVIII w. Studia i Materiały*, Kraków 1933.
- Popów** – Liber actuum villae nostrae hereditariae Popow, w: Kopiarz Krzepicki (w. XVII), AA Częstochowa, bez sygn., s. 3–40.
- Przeclaw** – Protokół spraw różnych w jurysdykcji gruntowej Klucza Przeclawskiego 1785–1792, AP Kraków, Dep. rkps 456.
- Ptaszkowa** – Księgi zapisów i spraw prawa ptaszkowskiego i na Pławnej (1618–1794), PAN Kraków, rkps 1551.
- Rajbrot** – Księga sądowa wiejska Rajbrotu 1728–1800, AP Kraków, Dep. rkps 268.
- Rajbrot – akta luźne I** – Akta luźne wsi Rajbrot [1620–1886], AP Kraków, Dep. rkps 269.
- Rajbrot – akta luźne II** – Akta luźne wsi Rajbrot [1652–1891], AP Kraków, Dep. rkps 270.
- Raniżów** – Księga sądowa wójta raniżowskiego 1664–1774, B. Oss., rkps 4836.
- Regestr złoczyńców grodu sanockiego** – *Regestr złoczyńców grodu sanockiego 1554–1638*, wyd. O. Balzer, Lwów 1891.
- Rogi** – Księga sądowa wsi Rogi [1531–1778], AGAD, Księgi Wiejskie, bez sygn.
- Równe** – Księga gromadzka wsi Równe z lat 1720–1803, PAN Kraków, rkps 2011.
- Rudna Wielka** – Księga sądowa wsi Rudna Wielka 1710–1796, AP Kraków, HGZ 136.
- Sądy Mikołajowe** – Protokoły sądu Benedktynek Jarosławskich z lat 1729–1774 („Sądy Mikołajowe Jarosławskie”), PAN Kraków, rkps 873.
- Sidzina** – Księga gromadzka wsi Sidzina (dawniej Miłoszowa) z lat 1563–1706, BJ, rkps 9092.
- Skotniki** – Księga gromadzka wsi Skotniki Górne z lat 1670–1847, PAN Kraków, rkps 1873.
- Spytkowice, t. 1** – Księga urzędu gromadzkiego wsi Spytkowice pod Jordanowem z lat 1599–1740, BJ, rkps 5316.
- Spytkowice, t. 2** – Księga urzędu gromadzkiego wsi Spytkowice pod Jordanowem z lat 1612–1773, BJ, rkps 5317.
- Stara Wieś Górna** – Księga gruntowa wsi Stara Wieś Górna 1767–1807, AP Kraków, Dep. rkps 305.

- Staszkówka** – Księga sądowa Staszkówki 1579–1839, BJ, rkps 274.
- Świątniki** – Księga sądowa wsi Świątniki 1518–1810, AP Kielce, Sąd wiejski wsi Świątniki.
- Świątoniowa** – Akta sądów wójtowskich, kopie transakcji, przywilejów i dekretów, dotyczących wsi bożogrobców miechowskich Świątoniowa w powiecie łańcuckim z lat 1662–1760, B. Czart., rkps 2159.
- Świeciechów** – Księga wójtowska wsi Świeciechów z lat 1608–1755, PAN Kraków, rkps 2014.
- Świlcza** – Księga wójtowsko-ławnicza wsi Świlcza 1631–1838, AP Rzeszów, Akta Gminy Świlcza 49.
- Świniarsko** – Księga sądowa wsi Świniarsko 1584–1782, AP Kraków, Dep. rkps 199.
- Terliczka** – Księga wiejska wsi Terliczki 1730–1848, AP Kraków, Dep. rkps 237.
- Torki** – Księga gromadzka wsi Torki z lat 1569–1695, PAN Kraków, rkps 1874.
- Tryńcza** – Księga wójtowska wsi Tryńczy 1659–1747, B. Czart., rkps 2979.
- Trzebowniko** – Księga sądowa wsi Trzebowniko 1730–1841, AP Kraków, HGZ 134.
- Trześniów** [t. 1] – *Najstarsza księga sądowa wsi Trześniowa 1419–1609*, wyd. H. Polaczkówna, „Zabytki dziejowe TN we Lwowie”, t. 1, Lwów 1923.
- Trześniów, t. 2** – Acta officii advocatialis et scabinalis v. Trześniów ab a. 1606 ad a. 1689, CAHU Lwów, f. 48, op. 1, t. 2.
- Trześniów, t. 3** – Księga sądowa Trześniowa 1686–1791, CAHU Lwów, f. 48, op. 1, t. 3.
- Trześniów, t. 4** – Księga sądowa Trześniowa 1784–1790, CAHU Lwów, f. 48, op. 1, t. 4.
- Tuszów Narodowy** – Księga sądowa wsi Tuszów Narodowy 1661–1779, AP Kraków, Dep. rkps 200.
- Tylicz A** – Księga zapisów i spraw miasteczka Tylicza 1633–1799, AP Kraków, I. T. 257.
- Tylicz B** – Księga wójtowsko-ławnicza m. Tylicza 1755–1786, AP Kraków, I. T. 1805.
- Tyrawa Solna** – Księga sądowa Tyrawy Solnej 1559–1688, CAHU Lwów, f. 49, op. 1, t. 1.
- Tyrawa Solna – akta luźne** – Luźne karty z księgi wójtowskiej Tyrawy Solnej z lat 1689–1782, CAHU Lwów, f. 49, op. 1, t. 2.
- Ulanowski** – *Księgi sądowe wiejskie*, wyd. B. Ulanowski, SPPP, t. 11–12, Kraków 1921.
- Wara** – *Księga sądowa wsi Wary 1449–1623*, wyd. L. Łysiak, SPPP, seria II, dz. 2, t. 8, Wrocław 1971.
- Wiśnicz, t. 1** – Acta maleficorum Visniciae ab anno Domini 1632 (Księga sądu kryminalnego w Wiśniczu za lata 1632–1665), AD Tarnów, M.D.T. 63.
- Wiśnicz, t. 2** – Acta nigra maleficorum Wisniciae ab anno Domini 1665 [do 1785], AP Kraków, I. T. 2059.

- Włosienica** – Włosienica. Księga spraw gromadzkich 1782–1854, odpis w zbiorach Katedry Historii Prawa Polskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wola Rzędzińska** – Księga ławnicza Rzędzińskiej Woli powiatu tarnowskiego z lat 1563–1601, BJ, rkps 5342.
- Wola Żarczycka** – Księga sądowa wiejska Woli Żarczyckiej (1578–1722), odpis w zbiorach prywatnych Józefa Półwiartka w Rzeszowie.
- Woźniki** – Księgi gruntowe wsi Woźniki i Ryczów w pow. wadowickim z lat 1776–1853, BJ, rkps 7496.
- Wsie miasta Kalisza** – Acta villanorum 1581–1695, AP Poznań, Akta m. Kalisza I/232.
- Wysoka A** – Księga sądowa Wysokiej 1665–1792, CAHU Lwów, f. 53, op. 1, t. 1.
- Wysoka B** – Księga gruntowa Wysokiej 1632–1791, CAHU Lwów, f. 166, op. 1, t. 1373.
- Zagórzany** – Księga sądowa wsi Zagórzany (powiat Biecz, woj. krakowskie) za lata 1594–1790, PAN Kraków, rkps 1549.
- Zalasowa** – Acta iudicii banniti zaliaszoviensis 1566–1635, B. Oss., rkps 2272.
- Zamek suski** – Księga gromadzka sądu zamkowego majątności suskiej 1695–1779, AP Kraków, I. T. 256b.
- Zawada, t. 1** – Księga gromadzka wsi Zawada z lat 1505–1592, PAN Kraków, rkps 3910.
- Zawada** [t. 2] – *Księga sądowa Uszwi dla wsi Zawady 1619–1788*, wyd. A. Vetulani, SPPP, seria II, dz. 2, t. 1, Wrocław 1957.
- Zawada, t. 3** – Acta pagi Zawada bonorum cameralium Uszew [...] (1788–1844), PAN Kraków, rkps 7119.
- Żywiec** – Akta spraw złoczyńców miasta Żywca 1589–1782, w: *Materiały do dziejów zbójnictwa góralskiego z lat 1589–1792*, wyd. S. Szczotka, Lublin–Łódź 1952.

## BIBLIOGRAFIA

(obejmuje tylko pozycje cytowane w pracy)

### A. Źródła

#### 1. Rękopisy

##### Archiwum Archidiecezjalne w Częstochowie\* (AA Częstochowa)

Liber actuum villae nostrae hereditariae Popow, w: Kopiarz Krzepicki (w. XVII), bez sygn., s. 3–40..

##### Archiwum Diecezjalne w Tarnowie\*\* (AD Tarnów)

Acta maleficorum Visniciae ab anno Domini 1632 (Księga sądu kryminalnego w Wiśniczu za lata 1632–1665), M.D.T. 63.

##### Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie\*\*\* (AKMK)

Acta visitationis interioris decanatum Pilznensis, Ropciensis, Biecensis, Jaslensis, Mielecensis et Żmigrodensis ad Archidiaconatu Sandecensem pertinentium per R.D. Christophorum Kazimirski Praepositum Tarnoviensem [...] a. D. 1595 expeditae, AVCap. 4.

Acta visitationis exterioris decanatum [...] Paczanoviensis, Kijensis, Sokoliensis, Andrzejoviensis, Wrocimowiensis, Pleszoviensis et Vitoviensis [...] a. D. 1598 factae, AVCap. 10.

Acta visitationis interioris decanatum [...] Pilznensis, Ropciensis, Mielcensis [...] ex commissione R.D. Bernardi Maciejowski [...] factae a. D. 1602, AVCap. 22.

Visitatio decanatum Sandecensis et Novifori externa per R.D. Joannem Januszowski, archidiaconum Sandecensem facta, praesentibus Venerabilibus Alberto

---

\* Korzystałem z mikrofilmu, przechowywanego w BN.

\*\* Korzystałem z mikrofilmu, przechowywanego w Ośrodku Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (OABMK).

\*\*\* Korzystałem z mikrofilmów, przechowywanych w BN i OABMK.

- Piotrowski, plebano Mencionensi et Martino Servatio, Andreiowiensi clerico, a. D. 1608 mensibus Julio et Augusto., AVCap. 25, trzecia skłádka.
- Visitatio ecclesiarum decanatus Novi Montis, Bythomiensis, Novifori, Chodeliensis, Parczowiensis per R.D. Petrum Skidziński [...]. anno 1611 peracta, AVCap. 31.
- Liber visitationum decanatus Dobczycensis, Bytomiensis, Oswiecimiensis, Żywie-censis, a R.D. Nicolao Oborski a. D. 1655–1658, AVCap. 46.
- Visitatio externa ecclesiarum parochialium et capellarum in decanatu Tarnowiensi [...] per R.D. Nicolaum Oborski [...] 1669 expedita, AVCap. 49.
- Visitatio interna et externa officialatus Sandecensis per me Josephum de Zakliczyn Jordan, canonicum cathedralem Cracoviensem, archidiaconum Sandecensem anno 1723 die 12 mensis Decembris incepta, ac tandem anno 1728 die vero 12 mensis Aprilis terminata. Continet decanatus Neoforiensem, Sandecensem, Scepusiensem, Sandecensem (continuatio) Boboviensem. Per Nicolaum Gawa-rański, notarium apostolicum connotata, AVCap. 60.
- Visitatio archidiaconatus Cracoviensis per R.D. Michaelem Kunicki episcopum Arsonensem, suffraganeum et archidiaconum pro tunc Cracoviensem annis intrascriptis peracta (1727–1732), AVCap. 61.

#### **Archiwum Metropolitalne w Przemyślu\*\*\*\* (AM Przemyśl)**

- Visitatio generalis interna et externa ecclesiarum in decanatu Sanocensis [...] a. D. 1699 peracta, rkps 155.
- Iura precipua ecclesiarum decanatus Krosnensis et Sanocensis tempore visitationis generalis R.D. Joannis Szembek [...] a. D. 1720 peractae, rkps 156.
- Iura precipua et principalioria ecclesiarum parochialium decanatus Mosticensis et Leżajscensis [...] in visitatione generali Joanne Szembek [...] a. D. 1721, rkps 158.
- Visitatio generalis sub [...] regimine [...] Alexandrii Antonii Fredro [...] in decanatibus Jaroslaviensi, Crosnensi, Leżajscensi, RessoWiensi [...] per Andr. Pruski archidiaconum Premisl. a. D. 1727 expeditae, rkps 160.
- Acta visitationis decanatus Pruchnicensis per R.D. Wenceslaum Sierakowski Ep. Prem. a. D. 1744, rkps 166.
- Status et acta visitationis ecclesiarum decanatus Jaroslaviensis per R.D. Wences-laum Sierakowski Ep. Prem. a. D. 1744, rkps 167.
- Status et visitatio ecclesiarum decanatus Leżajscensis per R.D. Wenceslaum Sierakowski Ep. Prem. a. D. 1744, rkps 169.
- Status et visitatio ecclesiarum decanatus Crosnensis per Ill. R.D. Wenceslaum Sierakowski Ep. Prem. a. D. 1745, rkps 171.
- Acta visitationis decanatus Tarnogrodensis per R.D. Wenceslaum Sierakowski Ep. Prem. a. D. 1753, rkps 179.

\*\*\*\* Korzystałem z mikrofilmów, przechowywanych w OABMK.

Visitatio et status ecclesiarum in decanatu Leżajscensi per R.D. Wenceslaum Sierakowski Ep. Prem. a. D. 1754, rkps 180.

Visitatio decanatus Rzeszoviensis per R.D. Wenceslaum Sierakowski Ep. Prem. a. D. 1756, rkps 187.

### **Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie (AGAD)**

Acta albo księgi wójtowskie i ławnicze klucza jabłońskiego (1639–1747), Archiwum Ekonomiczno-Gospodarcze Ks. Prymasa Michała Poniatowskiego 122.

Akta sądu dworskiego bratkowskiego z lat 1732 i 1734, Archiwum Roskie CX 10/1a i CLXIV/126.

Akta wójtowskie wsi Łętownia dziś w cyrkule wadowskim położonej od r. 1545–1792, Biblioteka Baworowskich 258.

Akta samorządu-sądu wsi Lubatówka 1473–1740, Księgi Wiejskie, bez sygn.

Akta samorządu-sądu wsi Rogi 1531–1778, Księgi Wiejskie, bez sygn.

Akta sądowe zamku suskiego. Zbiór rezolucji sądowych w sprawach gmin, należących do państwa suskiego z lat 1677–1760, Zbiór Branickich z Suchej 79/98.

Księgi Grodzkie Wieluńskie Relacje 49B.

### **Archiwum Państwowe w Kielcach (AP Kielce)**

Księga sądowa wsi Świątniki 1518–1810, Sąd Wiejski Wsi Świątniki, bez sygn.

Protokół spraw miasta Janikowa tak kryminalnych jako i potocznych. To jest manifesta, dekreta, ugody, obdukcje, inkwizycje, oblaty (1771–1810), Akta Urzędów Wójtowskich i Ławniczych Miast 1.

### **Archiwum Państwowe w Krakowie (AP Kraków)**

Acta scabinalia Nowego Sącza (1579–1647), AD 67.

Protokół spraw kryminalnych 1611–1628, Akta m. Kazimierza K-267.

Protokół spraw kryminalnych 1676–1695, Akta m. Kazimierza K-269.

Protokoły spraw kryminalnych 1692–1759, Akta m. Kazimierza K-270.

Prothocolon causarum criminalium 1679–1690, Akta m. Krakowa 867.

Acta criminalia Biecza 1547–1748, Dep. rkps 6.

Termini iudicii theutonici lawornicensis ab an. 1472 ad an. 1784, Dep. rkps 93.

Księga ławnicza Limanowej 1570–1757, Dep. rkps 94.

Księga sądowa kresu muszyńskiego I (1754–1759), Dep. rkps 100.

Księga sądowa kresu muszyńskiego II (1761–1793), Dep. rkps 101.

Akta sądowe wsi Ołpiny: I. Księga [1567–1777], Dep. rkps 197(g).

Akta sądowe wsi Ołpiny: II. Akta dotyczące spraw karnych w gromadzie Ołpiny [1651–1803], Dep. rkps 197(h).



- Księga sądowa wsi Świniarsko 1584–1782, Dep. rkps 199.  
Księga sądowa wsi Tuszów Narodowy 1661–1779, Dep. rkps 200.  
Księga sądowa wsi Łukawiec 1691—1807, Dep. rkps 236.  
Księga wiejska wsi Terliczki 1730–1848, Dep. rkps 237.  
Księga wiejska wsi Palikówka 1730–1865, Dep. rkps 238.  
Księga wiejska wsi Łąki 1731–1839, Dep. rkps 239.  
Księga sądowa wiejska Rajbrotu 1728–1800, Dep. rkps 268.  
Akta luźne wsi Rajbrot [1620–1886], Dep. rkps 269.  
Akta luźne wsi Rajbrot [1652–1891], Dep. rkps 270.  
Księga gruntowa wsi Stara Wieś Górna 1767–1807, Dep. rkps 305.  
Księga sądowa wsi Gać 1509–1600, Dep. rkps 329.  
Księga sądowa wsi Gać 1601–1721, Dep. rkps 330.  
Protokół spraw różnych w jurysdykcji gruntowej Klucza Przecławskiego 1785–1792, Dep. rkps 456.  
*Acta iudicii scabinalis et advocatialis Novae Regiae Villae* (1659–1689), Gm. P. IV-3.  
*Acta iudicii scabinalis et advocatialis Novae Regiae Villae*. Fragmenty ksiąg wójtowsko-ławniczych (1689–1790), Gm. P. IV-4.  
Fragment protokołu księgi wójtowsko-ławniczej Nowej Wsi do spraw niespornych 1729–1731, Gm. P. IV-8.  
Akta luźne wsi Łobzów 1640–1817, Gm. P. V-2.  
Księga sądowa wójtowsko-ławnicza (*controversiae*) Krowodrzy 1677–1717, Gm. P. VI-3.  
Księga sądowa wójtowsko-ławnicza Krowodrzy (*inscriptiones 1717–1782, controversiae 1766–1780*), Gm. P. VI-4.  
Księga sądowa wsi Jasionka 1730–1839, HGZ 128.  
Księga sądowa wsi Trzebowniko 1730–1841, HGZ 134.  
Księga sądowa wsi Rudna Wielka 1710–1796, HGZ 136.  
Księga wójtowska miasta Andrychów 1624–1829, I. T. 210.  
Księga wójtowska miasta Andrychów 1624–1829, I. T. 211.  
Księga ławnicza miasta Błazowej 1627–1748, I. T. 214.  
Księga miasta Nowej Góry [1678–1692], I. T. 229b.  
Księga miasta Nowej Góry [1677–1729], I. T. 229g.  
Księga miasta Nowej Góry [1742–1798], I. T. 229h.  
Księga sądowa wsi Krasna 1654–1866, I. T. 229m.  
Księga sądowa Limanowej 1552–1654, I. T. 230.  
Księga gromadzka sądu zamkowego majątności suskiej 1695–1779, I. T. 256b.  
Księga zapisów i spraw miasteczka Tylicza 1633–1799, I. T. 257.  
Księga wójtowsko-ławnicza m. Tylicza 1755–1786, I. T. 1805.  
*Acta nigra maleficorum Wisniciae ab anno Domini 1665 [do 1785]*, I. T. 2059.  
Księgi Grodzkie Bieckie 32.  
Księgi Grodzkie Bieckie 171.

Księgi Grodzkie Krakowskie Relacje 72.  
Księgi Grodzkie Krakowskie Relacje 108A.  
Księgi Grodzkie Sądeckie 168.  
Księga sądowa Starostwa Krzeczowskiego 1685–1807, Oddział w Bochni, Starostwo Krzeczowskie 1.

#### **Archiwum Państwowe w Lublinie (AP Lublin)**

Akta radzieckie lubelskie 1644–1647, Akta Miasta Lublina 142.  
Acta maleficorum annorum 1674–1716, Akta Miasta Lublina 201.  
Księgi Chełmskie Grodzkie RMO 163.  
Księgi Grabowieckie Grodzkie Relacje 77.  
Księgi Lubelskie Grodzkie RMO 282.

#### **Archiwum Państwowe w Poznaniu (AP Poznań)**

Acta villanorum 1581–1695, Akta m. Kalisza I/232.  
Księga bartna nowogrodzka (III) 1682–1709, Miscellanea 255.  
Księga bartna nowogrodzka (IV) 1704, 1711–1739, Miscellanea 256.

#### **Archiwum Państwowe w Przemyślu (AP Przemyśl)**

Księga aktów wsi Albigowej 1682–1789, Akta Wsi Albigowej 1.  
Księga gruntowa Albigowej 1791–1813, Akta Wsi Albigowej 2.  
Księga sądowa Albigowej 1659–1836, Akta Wsi Albigowej 3.  
Akta wsi Albigowej [1686–1892], Akta Wsi Albigowej 4.  
Księga sądowa wsi Miejsce (Piastowe) 1500–1769, Akta Wsi Miejsce Piastowe 8.

#### **Archiwum Państwowe w Rzeszowie (AP Rzeszów)**

Księga sądowa wsi Piątkowej 1627–1798, Akta Gminy Błazowej 98.  
Księga sądowa wsi Błazowej 1749–1830, Akta Gminy Błazowej 99.  
Księga zapisowa gromady Kąkolowskiej 1758–1812, Akta Gminy Błazowej 105.  
Księga wiejska Kąkolówki [1616–1757], Akta Gminy Błazowej 107.  
Księga wójtowsko-ławnicza wsi Świlcza 1631–1838, Akta Gminy Świlcza 49.  
Sprawy sądowe między poddanymi starostwa ryczywolskiego 1743 [...] 1758, Archiwum Lubomirskich 692.  
Sprawy sądowe z chłopami o powinności, Archiwum Lubomirskich 693.

#### **Archiwum Państwowe w Toruniu (AP Toruń)**

Księgi ławnicze starogrodzkie t. 1–9 (1721–1767), Akta Sądów Dominialnych Dóbr Biskupstwa Chełmińskiego 1–9.

**Centralne Państwowe Archiwum Historyczne Ukrainy we Lwowie  
(CAHU Lwów)**

- Księga radziecka miasteczka Babice 1616–1777, f. 21, op. 1, t. 1.  
Księga wójtowska Bzianki 1643–1843, f. 23, op. 1, t. 1.  
Księga wójtowska wsi Hłomczy z lat 1664–1803, f. 28, op. 1, t. 1.  
Księga zapisów Hłomczy 1799–1846, f. 28, op. 1, t. 2.  
Zapisy, ugody, skargi, testamenty, dekrety itd. przed urzędem wójtowskim wsi Hłomczy dokonane z lat 1687–1849, f. 28, op. 1, t. 5.  
Księga wiejska wsi Odrzechowa, 1721–1850, f. 37, op. 1, t. 3.  
Acta officii advocatialis et scabinalis v. Trześniów ab a.1606 ad a. 1689, f. 48, op. 1, t. 2.  
Księga sądowa Trześniowa 1686–1791, f. 48, op. 1, t. 3.  
Księga sądowa Trześniowa 1784–1790, f. 48, op. 1, t. 4.  
Akty w sprawie kościoła filialnego w Trześniowie z lat 1620–1827, f. 48, op. 1, t. 9.  
Księga sądowa Tyrawy Solnej 1559–1688, f. 49, op. 1, t. 1.  
Luźne karty z księgi wójtowskiej Tyrawy Solnej z lat 1689–1782, f. 49, op. 1, t. 2.  
Księga sądowa Wysokiej 1665–1792, f. 53, op. 1, t. 1.  
Księga wiejska Golcovej 1601–1657, f. 54, op. 1, t. 1.  
Golcowa. Księga przywilejów i zapisów golcowskiego prawa 1657–1745 z dodatkami z lat 1626–1699, f. 54, op. 1, t. 2.  
Księga sądowa wsi Markowej 1591–1777, f. 85, op. 1, t. 1.  
Księga sądowa Osobnicy 1568–1841, f. 104, op. 1, t. 1.  
Księga zapisów wsi Czarniej 1626–1808, f. 136, op. 1, t. 2.  
Księga sądowa Czukwi 1586–1680, f. 142, op. 1, t. 1.  
Księga zapisów dekretów i wyroków sądu wiejskiego Czukwi 1638–1680, f. 142, op. 1, t. 2.  
Księga zapisów dekretów i wyroków sądu wiejskiego Czukwi 1677–1836, f. 142, op. 1, t. 3.  
Księga zapisów dekretów i wyroków sądu wiejskiego Czukwi 1681–1691, f. 142, op. 1, t. 4.  
Księga zapisów dekretów i wyroków sądu wiejskiego Czukwi 1703–1717, f. 142, op. 1, t. 6.  
Księga zapisów dekretów i wyroków sądu wiejskiego Czukwi 1717–1745, f. 142, op. 1, t. 7.  
Księga gruntowa Wysokiej 1665–1792, f. 166, op. 1, t. 1373.

**Biblioteka Czartoryskich w Krakowie (B. Czart.)**

- Acta ecclesiae Prevorscensis ab a. 1713 ad a. 1743, inchoata per Franciscum Chodowicz praepos. Prevorscensem. Diariusz dziejów kościoła, oraz kopie aktów dot. kościoła w Przeworsku i samego miasta, rkps 2066.

- Kopie aktów i rozporządzeń kościelnych diecezji przemyskiej, gł. dekanatu jarosławskiego z lat 1754–1767, rkps 2072.
- Akta wizytacyj dekanatu jarosławskiego diec. przemyskiej z lat 1755–1810, rkps 2147.
- Akta sądów wójtowskich, kopie transakcji, przywilejów i dekretów, dotyczących wsi bożogrobców miechowskich Świątoniowa w powiecie łańcuckim z lat 1662–1760, rkps 2159.
- Fragment księgi sądowej wsi Nozdrzec 1558–1580, w: Zbiór listów, przywilejów, mandatów, akt sądowych i in. do dziejów Polski z lat 1514–1599 (gł. pierwsze bezkrólowie), rkps 2579, s. 265–282.
- Księga wójtowska wsi Tryńczy 1659–1747, rkps 2979.
- Księga bractwa różańcowego w Sieniawie z lat 1673–1830, rkps 3431.
- Skarbiec nieprzebranych nigdy łask Bożych [...] w obrazie NMP Różańcowej w kościele [...] Dominikanów Sieniawskich [...] publicznie wystawiony R.P. 1764, rkps 3432.
- Ciężkowice powiat Grybów: orzeczenia tamtejszego sądu [1634–1643], (kolekcja rękopisów Muzeum Narodowego w Krakowie) MNK rkps 276.

### **Biblioteka Jagiellońska w Krakowie (BJ)**

- Liber maleficorum Miechowa 1571–1747, rkps 86.
- Pisma z w. XVI/XVIII do historii miasteczka Nowej Góry pod Krakowem, rkps 122.
- Księga sądowa Staszkówki 1579–1839, rkps 274.
- Acta tam advocatalia quam scabinalia in villa Olszówka in unum conscripta a. 1664–1745, rkps 909.
- Księga urzędu gromadzkiego wsi Spytkowice pod Jordanowem z lat 1599–1740, rkps 5316.
- Księga urzędu gromadzkiego wsi Spytkowice pod Jordanowem z lat 1612–1773, rkps 5317.
- Księga ławnicza Rzędzińskiej Woli powiatu tarnowskiego z lat 1563–1601, rkps 5342.
- Hieremiasa Żywieckiego kronika z lat 1688–1713 pisana w Żywcu, rkps 5493.
- Księga gromadzka wsi Głębowic dziedzictwa Adama Jacka Pisarzowskiego [1670–1690], rkps 5818.
- [Benedykt Chmielowski], Powinności chrześcijańskie albo summa, lub sama treść nauki chrześcijańskiej albo krotki katechizm dla prostych ludzi, rkps 7079.
- Księgi gruntowe wsi Woźniki i Ryczów w pow. wadowickim z lat 1776–1853, rkps 7496.
- Księga gromadzka wsi Sidzina (dawniej Miłoszowa) z lat 1563–1706, rkps 9092.

**Biblioteka PAN w Krakowie (PAN Kraków)**

- Protokoły sądu Benedyktynek Jarosławskich z lat 1729–1774 („Sądy Mikołaiowe Jarosławskie”), rkps 873.
- Akta i dokumenty dotyczące sądownictwa kościelnego XIII–XVIII w., rkps 1236.
- Księga sądowa wsi Jadowniki [1600–1792], rkps 1544/II.
- Księga sądowa wsi Brzozowej pod Brzostkiem (1393–1632), rkps 1548.
- Księga sądowa wsi Zagórzany w powiecie bieckim z lat 1594–1790, rkps 1549.
- Księgi zapisów i spraw prawa ptaszковского i na Pławnej (1618–1794), rkps 1551.
- Księga sądowa wsi Kasina Wielka pod Limanową z lat 1670–1794, rkps 1553, t. 1.
- Akta i zapisy u Prawa Obelnego wsi Jedlni, położonej w powiecie kozienickim Gubernii Radomskiej z lat 1572–1835, rkps 1554.
- Księga gromadzka wsi Orzechówka z lat 1691–1767, rkps 1867.
- Księga gromadzka wsi Skotniki Górne z lat 1670–1847, rkps 1873.
- Księga gromadzka wsi Torki z lat 1569–1695. 2. Akta urzędowe i listy dotyczące mieszkańców wsi Torki z lat 1581–1788, rkps 1874.
- Księga sądowa wsi Pieskowa Skąta z lat 1597–1791, rkps 1875.
- Księga do indukowania praw, zakupieństw, przedaży, testamentów [...] z lat 1720–1801 dotycząca dóbr Bestwińskich, rkps 1888.
- Księga sądowa wsi Czermna z lat 1600–1810, rkps 1943.
- Księga wójtowska miasta Ćmielów z lat 1583–1626, rkps 1945.
- Księga gromadzka wsi Bielcza z lat 1484–1785, rkps 1946.
- Księga wizytacji kościołów na Podhalu z lat 1748–1767, rkps 1965.
- Księga gromadzka wsi Równie z lat 1720–1803, rkps 2011.
- Księga wójtowska wsi Świeciechów z lat 1608–1755, rkps 2014.
- Księga sądowa ekonomii szawelskiej z lat 1636–1738, rkps 2457.
- Księga albo protokół do zapisywania zapisów, testamentów i innych transakcji wsi Lipnicy Górnej [1794–1809], rkps 2552.
- Księga gromadzka wsi Zawada z lat 1505–1592, rkps 3910.
- Księga sądowa wsi należących do klucza uszewskiego z lat 1601–1767, rkps 3911.
- Księga sądowa wsi Klimkówki 1485–1746, rkps 6559.
- Księga spraw gromadzkich Lipnicy Górnej z lat 1753–1793, rkps 7118.
- Acta pagi Zawada bonorum cameralium Uszew [...] (1788–1844), rkps 7119.
- Dokumenty z XVII i XVIII w. wsi Iwkowa i akta procesowe z połowy XVIII w. dotyczące sporu gromady iwkowskiej z proboszczem tamże Marcinem Szaniawskim, rkps 7121.

**Biblioteka PAN w Kórniku (PAN Kórnik)**

Summariusz transakcji kościoła Częstoborowskiego. 1672, rkps 1735.

**Biblioteka Narodowa (BN)**

S. Morawski, Notaty do dziejów miast i wsi galicyjskich, rkps 5631.

**Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu  
(B. Oss.)**

Confessio variarum facultatum visitoribus dioecesis delegatis: Michael /Poniatowski/ [...] dat. Varsavie 30 aprilis 1783, rkps 1444.

Acta iudicii banniti Zaliaszoviensis 1566–1635, rkps 2272.

Acta iudicii banniti villae Barycz 1525–1782, t. 1–2, rkps 3598/II–III.

Acta iudicii banniti Jadownicensis 1562–1613, rkps 4294.

S. Morawski, Pisma, t. VII: Varia, rkps 4465.

Księga sądowa wójta ranizowskiego 1664–1774, rkps 4836.

Liber officii consularis et advocatialis Zmigrodiensis 1713–1754, rkps 5724.

Acta officii consularis et advocatialis Zmigrodiensis [1754–1784], rkps 5725.

Księga II. dekretów i komplancji w sądzie Państwa Łąckiego od roku 1787 i dalej zachodzących, rkps 6115.

Poremba Wielka. Sumariusz papierów Wielkoporembskich, rkps 11714.

A. G. Kostkiewicz, Addytament niektórych wiadomości z strony obrazu cudownego Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w ołtarzu wielkim będącego w kościele parafialnym tartakowskim, rkps 12890.

**Lwowska Biblioteka Naukowa NAN Ukrainy im. L. Stefanyka**

Prawo rugowe spisane wsi Drohobyczki według Prawa Małdeburskiego 1720 r., kolekcja Ossolineum, rkps 2403.

**Oddział Rękopisów Muzeum Narodowego we Lwowie**

Księga sądowa wsi Hańczowa, Wysowa i Blechnarka 1578–1810, RkŁ-375.

**Zbiory Katedry Historii Prawa Polskiego UJ**

Księga sądowa wsi Husów 1625–1854 (odpis).

Księga sądowa wiejska wsi Jaworsko k. Wojnicza 1514–1749 (odpis).

Włosienica. Księga spraw gromadzkich 1782–1854 (odpis).

**Zbiory prywatne Józefa Półciwarka w Rzeszowie**

Księga sądowa wiejska Woli Żarczyckiej (1578–1722) (odpis).

## 2. Starodruki

- Antoni od św. Ducha [Wielhorski], *Zródło dla wszystkich spragnionych obfite Najświętsza Maria Panna cudownemi łask nieprzebranych strumieniami [...] na piaskach tomaszowskich płynące*, Lwów 1746.
- Błęadowski Z., *Słodki owoc drzewa gruszkowego [...] i cuda świadczone od obrazu Matki Boskiej na gruszcze zjawionego, a w kościele rzeszowskim Ojców Bernardynów będące zebrane*, Lwów 1765.
- Brzeżański S., *Owczarnia w dzikim polu [...] to jest katechyzm polski z przyczyn w informacyi wyrażonych pieśniami wydany*, Lwów 1717.
- Chmielowski B., *Nowe Ateny, albo akademia wszelkiej sciencyi pełna*, cz. 3, Lwów 1754.
- Constitutiones synodales dioecesis Luceoriensis et Brestensis [...] ab [...] Stephano Boguslao Rupniewski [...] celebratae et promulgatae anno [...] 1726*, Varsaviae [1726].
- Constitutiones synodi archidioecesis Gnesnensis [...] Stanislao [...] Szembek [...] a. D. MDCCXX [...] celebratae*, Warszawa [1720].
- Constitutiones synodi dioecesanæ Cracovien: die XX nona mensis martii celebratae, anno Domini, M. D. nonagesimo tertio*, Cracoviae 1593.
- Constitutiones synodi dioecesanæ Cracoviensis celebratae anno Domini M. DC. I. X. Kal. Iunii*, Cracoviae 1601.
- Constitutiones synodi dioecesis Luceoriensis ab [...] D. Andrea Gembicki [...] a. D. 1641 [...] Luceoriae [...] celebratae*, Cracoviae [1641].
- Dobrakowski J., *Meta boleści Jezusowych serce Maryi siedmią mieczów boleści zranione*, Kraków 1746.
- Gawlikowski P. P., *Pustynia szczęśliwej pokuty, Bractwo św. Maryi Magdaleny w kościele zalaskim diecezji krakowskiej staraniem i kosztem W.X. Piotra Pawła Gawlikowskiego tegoż kościoła plebana ufundowane w roku 1715 solennie introdukowane i do druku podane*, Kraków 1715.
- Gołdonowski A., *Krótkie zebranie świątobliwego żywota ś. Isidora rolnika z Madryki od świętej pamięci Grzegorza XV między święte wpisane*, Kraków 1629.
- Epistola pastoralis ad Parochos Dioecesis Cracovien. Bernardus Maciejowski, Dei gratia Episcopus Cracovien. Dux Severien*, w: *Constitutiones synodi dioecesanæ Cracoviensis celebratae anno Domini M. DC. I. X. Kal. Iunii*, Cracoviae 1601, s. 19–82.
- Jaguściński D., *Cuda i Łaski Nayswiętszey Maryi Panny w Obrazie Kościoła Tuligłowskiego*, Kraków 1769.
- Janidło L., *Odmalowanie obrazu leżajskiego*, Zamość 1646.
- Majewski J., *Pustynia w Raj zamieniona*, Lublin 1753.
- Nowakowski M., *Kolęda duchowna parafianom od Pasterzów dla wygody wszystkich od jednego sprawiona*, Kraków 1753.

- Nowakowski M., *Wety duchowne albo rozmowy Księdza perswadującego zgodę małżonkom źle żyjącym, do Kołedy przydane*, [Kraków 1753] (acc. do poz. poprzedniej).
- Nowakowski M., *Przewodnik miłosierny w drodze najniebezpieczniejszej idących, i do spocznienia najpożądańszego wiodący*, Kraków 1747.
- Powinności chrześcijańskie albo reguła, którą zbawiennie sumnienie rządzić może chrześcianin*, Leszno [1679].
- Powodowski H., *Liturgia, abo opisanie Mszej świętej i obrzędów jej*, Kraków 1604.
- Reformationes generales ad clerum et populum dioecesis Cracoviensis pertinentes. Ab [...] Martino Szyszkowski [...] episcopo Crac. [...] in synodo dioecesis sancitae et promulgatae*, Cracoviae [1621].
- Rituale sacramentorum ac aliarum ecclesiae ceremoniarum pro ecclesiis Regni Poloniae et Magni Ducatus Lithuaniae, Thorunii* 1691.
- Synodus dioecesis Luceorensis celebrata a. D. MDCVII, Zamoscii* 1607.
- Synodus dioecesis Posnaniensis sub [...] Stanislao de Bezdan Hosio, episcopo Posnaniensi [...] Posnaniae in ecclesia cathedrali [...] a. D. 1738, b. m. [1738].*
- Synodus dioecesis, ab Illustrissimo et Reverendissimo Domino, Domino Casimiro a Łubna Łubienski, [...] Episcopo Cracoviensi [...] celebrata, Cracoviae, [...] anno Domini MDCCXI, Cracoviae* 1711.
- Święta przysługa starających się o zbawienie dusz ludzkich kapłanów, tak naturalną jako też gwałtowną ze świata zchodzących niegdyś śmiercią oświadczona*, Kalisz 1759.
- Teretius G., *Confessio et instructio idiotae sive modus excipiendi confessiones sacramentales rusticorum, puerorum in peccatis inveteratorum; ac ignorantium profectum in vita Christiana*, Cracoviae 1655.
- Tylkowski W., *Problemata święte, abo pytania około wyrozumienia św. Ewangeliej*, Poznań 1688.
- Wujek J., *Postylla mniejsza*, Poznań 1579.
- Załuski A. Ch., *Kazania, które się na prędce zebrać mogły*, Warszawa 1697.

### 3. Druki nowsze

- Akta sądu kryminalnego kresu muzyńskiego 1647–1765*, wyd. F. Piekosiński, SPPP, t. IX, Kraków 1889, s. 321–395.
- Akta w sprawach chłopskich hrabstwa tarnowskiego z połowy XVIII wieku*, wyd. S. Grodziski, SPPP, seria II, dz. 2, t. 7, Wrocław 1970.
- Dobrowolski K., *Włościańskie rozporządzenia ostatniej woli na Podhalu w XVII i XVIII w. Studia i materiały*, Kraków 1933.
- Dwa dokumenty dotyczące bartnictwa w starostwach tucholskiem i świeckiem*, wyd. A. Mańkowski, „Zapiski TNT”, t. 4, 1917, nr 2, s. 45–48.
- Dwa przyczynki do historii wierzeń ludowych*, wyd. W. Semkowicz, „Lud”, t. 6, 1900, s. 385–391.



- Dzwonowski J., *Pisma*, wyd. K. Badecki, BPP, nr 58, Kraków 1910.
- Hernas Cz., *W kalinowym lesie*, t. 1–2, Warszawa 1965.
- Kołątaj H., *Pamiętnik o stanie Kościoła polskiego katolickiego i o wszystkich innych wyznaniach w Polsce*, w: idem, *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750–1764)*, Wrocław 1953, s. 201–236.
- Komoniecki A., *Chronografia albo Dziejopis Żywiecki*, wyd. S. Grodziski, I. Dwornicka, Żywiec 1987.
- Korczewski W., *Rozmowy polskie łacińskim językiem przeplatane*, wyd. J. Karłowicz, BPP, nr 2, Kraków 1889.
- Księga ławnicza osad wiejskich Krzyżownik i Proszowa w dawnym Księstwie Oleśnickim z l. 1558–1583*, wyd. W. Klementowski, Kępno 1917.
- Księga ławnicza wsi Kargowej w powiecie kościańskim 1617–1837*, wyd. A. i A. Walawenderowie, „Studia z dziejów gospodarstwa wiejskiego”, t. 3, z. 3, Warszawa 1960.
- Księga sądowa kresu klimkowskiego 1600–1762*, wyd. L. Łysiak, SPPP, seria II, dz. 2, t. 4, Wrocław 1965.
- Księga sądowa państwa żywieckiego 1681–1773*, wyd. M. Karaś, L. Łysiak, „Zeszyty Naukowe UJ” nr 490, Prace Językoznawcze, z. 57, Warszawa–Kraków 1978.
- Księga sądowa Uszwi dla wsi Zawady 1619–1788*, wyd. A. Vetulani, SPPP, seria II, dz. 2, t. 1, Wrocław 1957.
- Księga sądowa wsi Iwkowej z lat 1581–1809*, wyd. S. Płaza, SPPP, seria II, dz. 2, t. 6, Wrocław 1969.
- Księga sądowa wsi Wary 1449–1623*, wyd. L. Łysiak, SPPP, seria II, dz. 2, t. 8, Wrocław 1971.
- Księgi sądowe klucza jazowskiego 1663–1808*, wyd. S. Grodziski, SPPP, seria II, dz. 2, t. 5, Wrocław 1967.
- Księgi sądowe wiejskie*, wyd. B. Ulanowski, SPPP, t. 11–12, Kraków 1921.
- Księgi sądowe wiejskie klucza łąckiego I 1528–1739*, wyd. A. Vetulani, SPPP, seria II, dz. 2, z. 2, Wrocław 1962.
- Księgi sądowe wiejskie klucza łąckiego II 1744–1811*, wyd. A. Vetulani, SPPP, seria II, dz. 2, z. 3, Wrocław 1963.
- Labuda G., *Nieznany pomnik polskiego prawa bartnego na Pomorzu*, „Rocznik Gdański”, t. 14, 1955, s. 342–374.
- Materiały do dziejów rolnictwa w Polsce w XVI i XVII w.*, wyd. W. Chomętowski, Warszawa 1876.
- Materiały do dziejów zbójnictwa góralskiego z lat 1589–1792*, wyd. S. Szczotka, Lublin–Łódź 1952.
- Materiały do dziejów ziemi płockiej*, t. 7: *Dekanat janowski i przasnyski*, wyd. M. M. Grzybowski, Płock 1995.
- Materiały historyczne*, wyd. F. Bujak, „Lud”, t. 10, 1904, s. 87–92.
- Monumenta Historica Dioeceseos Wladislaviensis*, wyd. S. Chodyński, Wladislaviae 1885, t. V.

- Najstarsza księga sądowa wsi Trześniowa 1419–1609*, wyd. H. Polackówna, „Zabytki dziejowe TN we Lwowie”, t. 1, Lwów 1923.
- Nietolerancja i zabobon w Polsce XVII i XVIII w.*, oprac. B. Baranowski, W. Lewandowski, Warszawa 1987 [wydanie 2].
- Ordynacje i ustawy wiejskie z archiwów metropolitalnego i kapitulnego w Krakowie z lat 1451–1689*, oprac. S. Kuraś, Kraków 1960.
- Polska fraszka mieszczańska. Minucje sowiżrzańskie*, wyd. K. Badecki, BPP, nr 88, Kraków 1948.
- Polskie instruktarze ekonomiczne z końca XVII i z XVIII wieku*, wyd. S. Pawlik, Kraków 1915.
- Polskie ustawy wiejskie XV–XVIII w.*, wyd. S. Kutrzeba, A. Mańkowski, „Archiwum Komisji Prawniczej”, t. 11, Kraków 1938.
- Postępek prawa czartowskiego przeciw narodowi ludzkiemu*, wyd. A. Benis, BPP, nr 22, Kraków 1892.
- W. Potocki, *Ogród fraszek*, Lwów 1907.
- Prawo bartne bartnikom należące [...] do starostwa przasnyskiego*, w: *Biblioteka Starożytna Pisarzy Polskich*, wyd. K. W. Wójcicki, t. IV, Warszawa 1854, s. 217–271.
- Proces o „czarostwo” w r. 1688 i 1689*, wyd. K. Kaczmarczyk, „Lud”, t. 7, 1901, s. 302–322.
- Przepisy archidiakona krakowskiego Bartłomieja Gądkowskiego (1546–1548)*, wyd. P. David, „Collectanea Theologica”, R. 14, 1933, z. 1–2, s. 254–259.
- Rafał Bł. [Józef Kalinowski], *Klasztory karmelitek bosych w Polsce, na Litwie i Rusi*, t. [3], Kraków 1902.
- Regestr złoczyńców grodu sanockiego 1554–1638*, wyd. O. Balzer, Lwów 1891.
- Relacje o stanie diecezji krakowskiej 1615–1765*, wyd. W. Müller, „Materiały źródłowe do dziejów Kościoła w Polsce”, t. 7, Lublin 1978.
- Sawicki J., *Synody diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego i ich statuty*, „Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne”, t. 8, Wrocław 1957.
- Sawicki J., *Synody diecezji chełmskiej obrządku łacińskiego z XVI–XVIII wieku i ich statuty*, „Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne”, t. 9, Wrocław 1957.
- Stanisław ze Szczodrkowic [Morawicki], *Rozmowa pielgrzyma z gospodarzem o niektórych ceremoniach kościelnych (1549)*, wyd. Z. Celichowski, BPP, nr 37, Kraków 1900.
- Statuta synodalia dioecesis Wladislaviensis et Pomeraniae*, ed. Z. Chodyński, Varsaviae 1890.
- Synod klechów podgórskich*, w: *Polska komedia rybałtowska*, wyd. K. Badecki, Lwów 1931.
- Trzy wilkierze wiejskie*, wyd. S. Kujot, „Fontes TNT”, t. 5, 1901, s. 183–241.
- Ustawa dla wsi Świlczy i Woliczki z roku ok. 1628*, wyd. A. Kamiński, F. Kotula, Rzeszów 1948.

- Wilkierz miasteczka Czarza, wyd. A. Mańkowski, „Zapiski TNT”, t. 11, 1938, s. 54–58.
- Wilkierz wsi szlacheckiej Sadłuki (pow. sztumski) z r. 1739, wyd. Z. Guldon, „Zapiski Historyczne”, t. 28, 1963, z. 1, s. 73–81.
- Wybór źródeł rękopiśmiennych do dziejów wsi nad Sanem i Wisłokiem w XVI i XVII wieku, wyd. J. Półwiartek, „Prace Humanistyczne”, seria I, z. 17, 1980, s. 173–236.
- Zbiór generalny wszystkich grzechów, wyd. J. Stecki, „Wisła”, t. 15, 1901, s. 653–655.
- Ze starych aktów. Proces o czary w Bochni 1679 r., wyd. K. Kaczmarczyk, „Lud”, t. 16, 1910, s. 45–53.

## B. Opracowania

- Adamczewska G., *Magiczna broń i jej rola w walce między wsią a dworem w Sieradzkim w XVII–XVIII w.*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 5, 1963, s. 5–16.
- Aleksandrowicz M., *Duchowieństwo parafialne archidiakonatu gnieźnieńskiego na pocz. XVIII w.*, „RH”, t. 22, 1974, z. 2, s. 61–100.
- Aleksandrowicz M., *Z badań nad dziejami religijności wiernych na przykładzie archidiakonatu gnieźnieńskiego w początku XVIII w.*, „RH”, t. 24, 1976, z. 2, s. 5–34.
- Ariès Ph., *Religion populaire et réformes religieuses*, w: *Religion populaire et réforme liturgique*, Paris 1975, s. 84–97.
- Ataman J., *W. H. Sierakowski i jego rządy w diecezji przemyskiej*, Warszawa 1936.
- Baranowski B., *Kultura ludowa XVII i XVIII wieku na ziemiach Polski Środkowej*, Łódź 1971.
- Baranowski B., *Ludzie gościńca w XVII–XVIII w.*, Łódź 1986.
- Baranowski B., *Problematyka badań nad mentalnością chłopca pańszczyźnianego na obszarze woj. sieradzkiego i łęczyckiego w XVII i XVIII w.*, „Rocznik Łódzki”, t. 14 (17), 1970, s. 261–276.
- Baranowski I. T., *Wsie miasta Kalisza*, „PH”, t. 20, 1916, z. 3, s. 355–369.
- Baranowski W., *Relikty wierzeń w św. Piotra Palikopę – egzekutora dziesięcin*, „KH”, t. 79, 1969, nr 4, s. 897–902.
- Bednarz M., *Jezuici a religijność polska 1564–1964*, „NP”, t. 20, 1964, s. 149–224.
- Bendyk J., *Życie sakramentalne i paraliturgiczne w diecezji krakowskiej w okresie rządów kardynała J. A. Lipskiego (1732–1746)*, „Analecta Cracoviensia”, t. 17, 1985, s. 453–492.
- Bieniarzówna J., *O chłopskie prawa. Szkice z dziejów wsi Małopolskiej*, Kraków 1954.
- Błażkiewicz H., *Szkolnictwo parafialne w diecezji przemyskiej w latach 1636–1757 w świetle wizytacji biskupich*, „NP”, t. 46, 1976, s. 153–206.

- Bogdalski C., *Pamiętnik kościoła i klasztoru OO. Bernardynów w Leżajsku*, Kraków 1929.
- Bogucka M., *Dzieje kultury polskiej do 1918 roku*, Wrocław 1987.
- Bogucka M., *Staropolskie obyczaje w XVI–XVII wieku*, Warszawa 1994.
- Boratyński L., *Najdawniejsze relacje biskupów o stanie diecezji (relationes status ecclesiarum) z archiwum kongregacji del concilio w Rzymie*, Kraków 1916.
- Borcz H., *Bractwa religijne w kościołach parafialnych diecezji przemyskiej w okresie potrydenckim*, „RTK”, R. 28, 1981, z. 4, s. 77–90.
- Borkowska U., *Badania pojęć i postaw religijno-moralnych w oparciu o źródła historyczne*, „RH”, t. 22, 1974, z. 2, s. 5–11.
- Borowik I., *Religijność jako przedmiot badań w polskiej socjologii religii*, „Euheimer – Przegląd Religioznawczy” 1995, nr 1, s. 201–212.
- Bortkiewicz F., *Akt litkupu i jego znaczenie przy pozbyciu nieruchomości chłopskich*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego. Nauki Humanistyczno-Społeczne”, seria I, z. 44, 1966, s. 179–194.
- Bracha K., *Teolog, diabeł i zabobony. Świadectwo traktatu Mikołaja Magni z Jawora De superstitionibus (1405 r.)*, Warszawa 1999.
- Brandowski A., *Świątobliwy kapłan Feliks Durewicz*, Poznań 1880.
- Brückner A., *Mitologia polska. Studium porównawcze*, Warszawa 1924.
- Brzęczek B., *Szkolnictwo parafialne w diecezji przemyskiej w latach 1740–1760 w świetle wizytacji biskupa W. H. Sierakowskiego*, „RTK”, R. 21, 1974, z. 4, s. 157–161.
- Buchowski M., *Model religijności ludowej – próba konstrukcji*, „Lud”, seria II, t. 43 (63), 1979, s. 93–111.
- Budzyński Z., *Dzieje opieki społecznej w Ziemi Przemyskiej i Sanockiej (XV–XVIII w.)*, Przemysł–Kraków 1987.
- Budzyński Z., *Ludność pogranicza polsko-ruskiego w drugiej połowie XVIII wieku*, Przemysł–Rzeszów 1993.
- Bujak F., *Śledzenie złoczyńców za pomocą czarów (z rachunków miasta Biecza z r. 1660)*, „Lud”, t. 16, 1910, s. 54–56.
- Bylina S., *Czyściec u schyłku średniowiecza*, „KH”, t. 90, 1983, z. 4, s. 729–744.
- Bylina S., *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1992.
- Bylina S., *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Warszawa 1999.
- Bylina S., *Wiara i pobożność zbiorowa*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV–XV w.*, red. B. Geremek, Warszawa 1997, s. 403–450.
- Bystroń J. S., *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVII*, t. 1–2, Warszawa 1932–1934.
- Bystroń J. S., *Kultura ludowa*, Warszawa 1936.
- Châtellier L., *The Religion of the Poor. Rural Missions in Europe and the Formation of Modern Catholicism, c. 1500–1800*, Cambridge 1997.

- Chudzińska B., *Dewocjonalia z nowożytnego cmentarza we wsi Maniowy na Podhalu*, Kraków 1998.
- Czarnowski S., *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: *Dziela*, Warszawa 1956, t. 1, s. 88–107.
- Deptuła C., *Legenda i kult św. Izydora Oracza a problemy polskiej wsi pod zaborami*, „Zeszyty Naukowe KUL”, R. 39, 1996, nr 1–2, s. 127–147.
- Długosz T., *Sprawy liturgiczne w XVI w. w diecezji krakowskiej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, t. 4, 1951, s. 297–318.
- Dobiosz H., *Częstotliwość przystępowania do sakramentu pokuty w Polsce do wydania Rytuału Piotrkowskiego (1631)*, w: *Studia liturgiczne*, t. 6, Lublin 1990, s. 63–177.
- Dobrowolski K., *Wróżda i pojednanie w sądownictwie polskich wsi beskidowych XVI i XVII w.*, Lwów 1924.
- Drzymała K., *Praca jezuitów nad ludnością wiejską w pierwszym stuleciu osiedlenia się zakonu w Rzeczypospolitej*, „NP”, t. 20, 1964, s. 51–75.
- Dydowiczowa J., *Problematyka i metody badań nad wiejskimi zwyczajami gospodarczymi*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, t. 13, 1965, nr 1, s. 87–99.
- Falniowska-Gradowska A., *Dwór a gromada wiejska w województwie krakowskim w XVIII wieku*, w: *Studia nad gospodarką, społeczeństwem i rodziną w Europie późnofeudalnej*, red. J. Topolski, C. Kukło, Lublin 1987, s. 269–281.
- Fijałek J., *Pastoralna ks. Bernarda Maciejowskiego w redakcji z r. 1601 i korekturze rzymskiej z r. 1608, zatwierdzona przez papieża Urbana VIII w r. 1629. Z historii recepcji prawa trydenckiego w kościele polskim*, w: *Pamiętnik IV Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Poznaniu 6–8 XII 1925*, Lwów 1925, sekcja IV, s. 1–12.
- Flaga J., *Bractwa i przejawy ich życia religijnego w 2 połowie XVIII wieku na przykładzie diecezji płockiej*, „RH”, t. 24, z. 2, 1976, s. 35–67.
- Flaga J., *Bractwa religijne w archidiakonacie lubelskim do końca XVIII w.*, „Biuletyn Lubelskiego TN”, vol. 25, 1983, nr 1, s. 71–78.
- Flaga J., *Bractwa religijne w archidiakonacie lubelskim do końca XVIII wieku. Chronologia i terytorialne rozmieszczenie*, „ABMK”, t. 42, 1981, s. 293–344.
- Flaga J., *Bractwa religijne w archidiakonacie lubelskim do początku XVII w. (1604)*, „RH”, t. 21, 1973, z. 2, s. 141–169.
- Flaga J., *Działalność duszpasterska zakonów w drugiej połowie XVIII w. 1767–1772*, Lublin 1986.
- Flaga J., *Geografia misji ludowych w diecezji krakowskiej w pierwszej połowie XVIII wieku w świetle tabel bpa A. S. Załuskiego*, „Analecta Cracoviensia”, t. 17, 1985, s. 437–451.
- Flaga J., *Jezuickie misje ludowe w latach 1754–1770 w świetle liczb*, „RH”, t. 29, 1981, z. 2, s. 173–198.
- Flaga J., *Rekrutacja do bractw religijnych w XVII i XVIII wieku na przykładzie archidiakonatu lubelskiego*, „RH”, t. 35, z. 2, 1987, s. 101–114.

- Flizak S., *Dziadowskie obiady*, „Lud”, seria II, t. 15 (35), 1937, s. 53–55.
- Gach P., *Sieć szpitali w dawnej diecezji krakowskiej w połowie XVIII wieku*, „RH”, t. 21, 1973, z. 2, s. 231–259.
- Gansiniec R., *Eucharystia w wierzeniach i praktykach ludu*, „Lud”, seria II, t. 24 (44), 1957, s. 75–117.
- Gieysztor A., *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982.
- Gieysztor A., *La religion populaire en Pologne et en Bohême. X<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles*, w: *Histoire vécue du peuple chrétien*, sous la dir. de J. Delumeau, Toulouse 1979, t. 1, s. 315–334.
- Gieysztor A., *La religiosité populaire en Pologne et en Bohême medievales*, „Les Cahiers Franco-Polonais”, t. 5, 1981, s. 89–102.
- Główna D., *Gospodarka w dobrach plebańskich na Mazowszu XVI–XVIII wieku*, Warszawa 1991.
- Gonet S., *O cudownych listach*, „Lud”, t. 2, 1896, s. 232–235.
- Góralski W., *Andrzej Chryzostom Załuski biskup płocki 1692–1698: wkład w dzieło recepcji reformy trydenckiej*, Warszawa 1987.
- Góralski W., *Andrzej Stanisław Załuski biskup płocki (1723–1736) wobec zjawiska zabobonów i czarów*, „Notatki Płockie” 1986, z. 3, s. 8–10.
- Góralski Z., *Szpitale na Lubelszczyźnie w okresie przedrozbiorowym*, Warszawa–Łódź 1982.
- Górski K., *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986.
- Grodziski S., *Księgi sądowe wiejskie (zasięg terytorialny i geneza)*, „CPH”, t. 12, 1960, z. 1, s. 85–140.
- Guldon Z., Kowalski W., *Szpitale w województwie sandomierskim w drugiej połowie XVII w.*, „NP”, t. 84, 1995, s. 81–133.
- Hernas Cz., *W kalinowym lesie*, t. 1, Warszawa 1965.
- Heumann S., *Wiadomość o parafii i kościele parafialnym w Mucharzu, w dekanacie suskim, diecezji krakowskiej*, Kraków 1899.
- Hochleitner J., *Religijność potrydencka na Warmii 1551–1655*, Olsztyn 2000.
- Janicka E., *Praktyki religijne w archidiakonacie lubelskim w XVIII w.*, „Summarius. Sprawozdania TN KUL”, R. 14, 1963–1964, s. 214–217.
- Jaśkiewicz A., *Złotnictwo wotywnie regionu częstochowsko-wieluńskiego. Studium z zakresu sztuki prowincjonalnej i ludowej XVII–XIX wieku*, „Rocznik Muzeum Okręgowego w Częstochowie. Sztuka”, t. 1, 1982.
- Jura W., *Żywieckie kapliczki, figury i krzyże przydrożne*, Żywiec 2000.
- Kaczmarczyk K., *Przyczynki do wiary w czary*, „Lud”, t. 13, 1907, s. 330–332.
- Karboownik H., *Ofiary iura stolae na ziemiach polskich w latach 1285–1918*, Lublin 1995.
- Karboownik H., *Sprawa pobierania ofiar za posługi religijne przez duchownych w diecezji płockiej w czasach przedrozbiorowych*, „Studia Płockie”, t. 15, 1987, s. 247–258.
- Kłoczowski J., *Europa słowiańska w XIV–XV w.*, Warszawa 1984.

- Kłoczowski J., *Chryścianizacja elit i mas w Europie środkowowschodniej XV w.*, w: idem, *Chrześcijaństwo i historia*, Kraków 1990, s. 145–168.
- Kopeć J. J., *Droga krzyżowa. Dzieje nabożeństwa i antologia współczesnych tekstów*, Poznań 1985.
- Kopeć J. J., *Polskie zwyczaje maryjne i praktyki religijne w XVI w.*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, t. 9–10, 1981–1982, s. 101–169.
- Kopeć J. J., *Współczesna maryjność polska i jej związki z modelami religijności w XV i XVI w.*, „RTK”, R. 30, 1983, z. 6, s. 125–144.
- Kotula F., *Rańtuchy. Elementy kultury ludowej w wyposażeniu kościołów*, „NP”, t. 10, 1959, s. 377–390.
- Kotula F., *Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci*, Warszawa 1976.
- Kowalik J., *Szkolnictwo parafialne w archidiecezji sandomierskiej od XVI do XVIII wieku*, Lublin 1983.
- Kowalski P., *Prośba do Pana Boga. Rzecz o gestach wotywnych*, Wrocław 1994.
- Kowalski W., *Uposażenie parafii archidiecezji sandomierskiej w XV–XVIII wieku*, Kielce 1998.
- Kracik J., *Biblioteki parafialne a prywatne księgozbiory duchowieństwa. Dekanat Nowa Góra w XVII–XVIII w.*, „ABMK”, t. 32, 1976 s. 249–271.
- Kracik J., *Duchowe niedostatki wsi beskidzkiej w przeddzień utworzenia parafii – Spytkowice 1758*, „NP”, t. 60, 1983, s. 169–191.
- Kracik J., *Duszpasterstwo parafialne w dekanacie Nowa Góra w pierwszej połowie XVIII wieku*, Lublin 1977 (Studia kościelno-historyczne, t. II).
- Kracik J., *Katolicka indoktrynacja doby saskiej w parafiach zachodniej Małopolski*, „RTK”, R. 20, 1973, z. 6, s. 13–27.
- Kracik J., *„Nieposłuszne Kościołowi dziatki”. Reakcja społeczna na papieską redukcję świąt w Polsce w 1775 roku*, „Analecta Cracoviensia”, t. 27, 1995, s. 501–509.
- Kracik J., *Praktyki religijno-magiczne na Górze Witośławskiej w czasie epidemii 1708 roku*, „RTK”, t. 22, 1975, z. 4, s. 149–158.
- Kracik J., *Święte obrazy wśród grzesznych Sarmatów. Ze studiów nad recepcją kultowego dziedzictwa*, „NP”, t. 76, 1991, s. 141–192.
- Kracik J., *Vix venerabiles. Z dziejów społecznych niższego kleru parafialnego w archidiecezji krakowskiej*, Kraków 1982.
- Kracik J., Rożek M., *Hultaje, złoczyńcy, wszetecznicze w dawnym Krakowie. O marginesie społecznym XVI–XVIII w.*, Kraków 1986.
- Krańnicki A., *Posty w dawnej Polsce*, „Przegląd Teologiczny”, t. 12, 1931, s. 190–235, 298–354.
- Krótki zarys historyczny słynącego łaskami obrazu Matki Boskiej Łaskawej (Różańcowej) w Janowie Lubelskim oraz formy kultu oddawanego temuż obrazowi*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie”, R. 59, 1985, nr 8–9, s. 174–176.

- Kruczkowski S., *Psychologia religii*, Kraków 1993 [wydanie 2].
- Księga pamiątkowa trzechsetlecia zgromadzenia księży misjonarzy (1625/IV–1925)*, Kraków 1925.
- Kubiak H., *Religijność a środowisko społeczne. Studium zmian religijności pod wpływem ruchów migracyjnych ze wsi do miasta*, Wrocław 1972.
- Kuchowicz Z., *Człowiek polskiego baroku*, Łódź 1992.
- Kuchowicz Z., *Miłość staropolska*, Łódź 1982.
- Kuchowicz Z., *Obyczaje staropolskie XVII–XVIII wieku*, Łódź 1975.
- Kukło C., *Funkcjonowanie społeczności parafialnej na tle analizy rejestracji chrztów parafii Trzcienne 1600–1654*, w: *Społeczeństwo Staropolskie. Studia i szkice*, red. A. Wyczański, t. 3, Warszawa 1983, s. 185–228.
- Kumor B., *Archidiakoniat Sądecki. Opracowanie materiałów źródłowych do Atlasu Historycznego Kościoła w Polsce*, „ABMK”, t. 8, 1964, s. 271–304, t. 9, 1964, s. 93–286.
- Kwaśniewicz K., *Tradycyjna religijność ludowa*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie”, t. 8, 1983, s. 25–39.
- Latosiński J., *Monografia miasteczka Wilamowic*, Kraków 1910.
- Litak S., *Akta wizytacyjne parafii z XVI–XVIII wieku jako źródło historyczne*, „Zeszyty Naukowe KUL”, R. 5, 1962, nr 3, s. 41–58.
- Litak S., *Bractwa religijne w Polsce przedrozbiorowej XIII–XVIII wiek. Rozwój i problematyka*, „PH”, t. 88, 1997, z. 3–4, s. 499–523.
- Litak S., *Kościół łaciński w Rzeczypospolitej około 1772 roku. Struktury administracyjne*, Lublin 1996.
- Litak S., *Szpitalne w Polsce przedrozbiorowej. Rozwój i problematyka*, w: *Szpitalnictwo w dawnej Polsce*, red. M. Dąbrowska, J. Kruppé, Warszawa 1998, s. 13–31.
- Litak S., *Zagadnienie parafii w XVI–XVII wieku*, „Znak” 1965, nr 137–138, s. 1528–1562.
- Litak S., *Ze studiów nad religijnością niższych warstw społecznych w Rzeczypospolitej w XVIII wieku*, „Przegląd Humanistyczny”, R. 40, 1996, nr 1, s. 163–173.
- Litak S., *Z zagadnień kultury religijnej ludności w diecezji płockiej w drugiej połowie XVIII wieku*, „RH”, t. 34, 1986, z. 2, s. 333–338.
- Luria K., *Territories of Grace. Cultural Change in the Seventeenth-Century Diocese of Grenoble*, Berkeley 1991.
- Łowmiański H., *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1979.
- Łysiak L., *Prawo i zwyczaj w praktyce małopolskich sądów wiejskich XV–XVIII wieku*, „CPH”, t. 34, 1982, z. 2, s. 1–15.
- Łysiak L., *W sprawie genezy ksiąg sądowych wiejskich*, „CPH”, t. 14, 1962, z. 2, s. 175–194.
- Machay F., *Działalność duszpasterska kardynała Radziwiłła biskupa krakowskiego (1591–1600)*, Kraków 1936.



- Madurowicz-Urbańska H., *Mentalność chłopów polskich w XVIII w. (w świetle suplik wsi królewskich i kościelnych)*, „Sobótka”, t. 37, 1982, nr 3/4, s. 259–265.
- Mączak A., *Parochorum errores. Reforma kleru parafialnego na Pomorzu Gdańskim w końcu XVI w.*, w: *Polska w świecie. Szkice z dziejów kultury polskiej*, red. J. Dowiat, Warszawa 1972, s. 251–265.
- Mikołajczyk M., *Dzieje liturgii sakramentu chorych w Polsce do Rytułu Piotrkowskiego (1631)*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, t. 2, Lublin 1976, s. 241–296.
- Mikołajczyk M., *Przestępstwo i kara w prawie miast Polski południowej XVI–XVIII wieku*, Katowice 1998.
- Mrowiński W., *Cudowny obraz Matki Boskiej Starowiejskiej w Ziemi Sanockiej*, Kraków 1895.
- Nasiorowski S., *„List pasterski” kard. Bernarda Maciejowskiego*, Lublin 1992.
- Niemiec A., *Obraz cudowny Najśw. Panny Maryi w kościele tuchowskim*, Kraków 1892.
- Olczak S., *Uczęszczanie dziewcząt do szkół parafialnych w wielkopolskiej części diecezji poznańskiej w XVIII wieku*, „Summarium. Sprawozdania TN KUL”, R. 21, 1974, nr 1, s. 34–38.
- Oleźdzki J., *Wota srebrne*, „Polska Sztuka Ludowa”, t. 21, 1967, nr 2, s. 67–92.
- Oleźdzki J., *Wota woskowe i srebrne w wiejskiej obrzędowości religijnej*, „Roczniki Socjologii Wsi”, t. 8, 1968, s. 171–188.
- Olszewski D., *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996.
- Opara S., *Zarys teorii indywidualnej religijności*, Warszawa 1975.
- Pałyga J., *Duchowieństwo parafialne dekanatu kazimierskiego w XVII i XVIII wieku*, „RH”, t. 14, 1966, z. 2, s. 16–42.
- Panek D., *Dzieje bractwa szkaplerza świętego przy kościele oo. karmelitów w Krakowie na Piasku do końca XVII w.*, „RTK”, R. 10, 1963, z. 3, s. 39–59.
- Piekarz E., *Struktura organizacyjna parafii w dekanacie kazimierskim w drugiej połowie XVIII wieku*, „RH”, t. 14, 1966, z. 2, s. 59–106.
- Pilaszek M., *Procesy czarownic w Polsce w XVI–XVIII w. Nowe aspekty. Na marginesie pracy B. Baranowskiego*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. 42, 1998, s. 81–103.
- Piwowarski W., *Teoretyczne i metodologiczne założenia badań nad religijnością*, w: *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*, red. W. Piwowarski, W. Zdaniewicz, Poznań–Warszawa 1986.
- Piwowarski W., *Wprowadzenie*, w: *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, red. W. Piwowarski, Wrocław 1983.
- Podgórski M., *Wola Żarczycka. Streszczona kronika kościelna na zakończenie Trzeciego Stolecia przez ks. Maryana Podgórskiego*, Jasło 1878.
- Półtwiartek J., *Nieznana księga sądowa wiejska Woli Żarczyckiej (1578–1722)*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP w Rzeszowie. Nauki Humanistyczne” 1969, z. 4 (6), s. 233–253.

- Półciwiartek J., *Położenie ludności wiejskiej starostwa leżajskiego w XVI–XVIII w.*, Warszawa–Kraków 1972.
- Półciwiartek J., *Tak zwane „krowy kościelne” – problemem badawczym dziejów wsi*, w: *Celem nauki jest człowiek... Studia z historii społecznej i gospodarczej ofiarowane Helenie Madurowicz-Urbańskiej*, red. P. Franaszek, Kraków 2000, s. 295–306.
- Półciwiartek J., *Wieś Markowa w okresie systemu pańszczyźnianego*, w: *Z dziejów wsi Markowa*, red. J. Półciwiartek, Rzeszów 1993, s. 13–54.
- Półciwiartek J., *Z badań nad rolą gospodarczo-społeczną plebanii na wsi pańszczyźnianej Ziemi Przemyskiej i Sanockiej w XVI–XIX wieku*, Rzeszów 1974.
- Puchalski W., *Drobne dzieje Łąki przez ks. Wawrzyńca Puchalskiego miejscowego plebana przy schyłku pięćsetnej rocznicy zaprowadzenia parafii*, Kraków 1892.
- Putek M., *Miłośliwe pany i krnąbrne chłopcy włościany*, [Warszawa] 1969.
- Rafacz J., *Ustrój wsi samorządnej małopolskiej w XVIII wieku*, Lublin 1922.
- Rafacz J., *Włościańskie prawo spadkowe w Polsce nowożytnej*, w: *Zwyczajne spadkowe włościan w Polsce*, Warszawa 1929, cz. V, s. 1–38.
- Rafacz J., *Wpływ duchowieństwa na stosunki prawne wiejskie*, „Przegląd Powszechny”, t. 143–144, 1919, s. 21–39.
- Różańska K., *Szkolnictwo parafialne w prepozyturze kieleckiej od XVI do XVIII w.*, „RTK”, R. 21, 1974, z. 4, s. 170–175.
- Rubin W., *Lud w polskim ustawodawstwie synodalnym do rozbiorów Polski*, w: *Sacrum Poloniae Millenium*, t. 2, Rzym 1955, s. 131–164.
- Ruciński H., *Bractwo literackie w Koprzywnicy jako obraz struktury społecznej miasteczka w latach 1694–1795*, „PH”, t. 65, 1974, z. 2, s. 263–283.
- Sanktuaria diecezji tarnowskiej*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, t. 9, 1983.
- Sarna W., *Dzieje diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego, cz. 2: Biskupi przemyscy o. ł.*, Przemysł 1910.
- Schenk W., *Udział ludu w ofierze mszy św. Zarys historyczny*, Lublin 1960.
- Schenk W., *Z dziejów liturgii w Polsce*, w: *Księga 1000-lecia katolicyzmu w Polsce*, Lublin 1969, cz. 1, s. 139–218.
- Seruga J., *Interdykt przeciwko czartom rzekomo Tomasza Zamoyskiego z XVII w.*, „Teki Zamojskie”, R. 1 (5), 1938, z. 4, s. 221–225.
- Sinka T., *Polska pieśń w liturgii (od pocz. XIV w.)*, „NP”, t. 60, 1983, s. 235–273.
- Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 12, Warszawa 1892.
- Smoczyński W., *Kartka z dziejów Tęczyna*, Kraków 1888.
- Smoleński W., *Wiara w życiu społeczeństwa polskiego w epoce jezuickiej*, Warszawa 1883.
- Sobieski W., *Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III*, Warszawa 1902.
- Sołtyszewski S., *Geneza instytucji wiatrykusów w polskim ustawodawstwie synodalnym*, „Prawo Kanoniczne”, R. 2, 1959, nr 1–2, s. 425–438.

- Sołtyszewski S., *Powoływanie witrykusów w polskim ustawodawstwie synodalnym*, „Prawo Kanoniczne”, R. 2, 1959, nr 3–4, s. 341–357.
- Sołtyszewski S., *Prawa i obowiązki witrykusów w polskim ustawodawstwie synodalnym*, „Prawo Kanoniczne”, R. 3, 1960, nr 1–2, s. 263–287.
- Sroka A. B., *Prawo i życie polskich reformatów. W 350 rocznicę powstania 1623–1973*, Kraków 1975.
- Stanowski A., *Diecezje i parafie polskie w XIX i XX wieku*, „Znak” 1965, nr 137–138, s. 1610–1652.
- Stopniak F., *Duchowni w parafiach archidiaconatu lubelskiego w okresie kontr-reformacji*, „RH”, t. 7, 1958, z. 2, s. 257–288.
- Szczebak W., *Zapomniane sanktuaria w diecezji tarnowskiej*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, t. 9, 1983, s. 380–475.
- Śliwa T., *Stan religijno-moralny wiernych diecezji przemyskiej w połowie XVI w.*, „RTK”, R. 11, 1964, z. 4, s. 135–155.
- Śmidoda F., *Misje ludowe dawnej polskiej prowincji Zgromadzenia XX. Misjonarzy*, „Roczniki Obydwóch Zgromadzeń św. Wincentego à Paulo”, t. 41, 1938, s. 69–77.
- Tazbir J., *Arianie i katolicy*, Warszawa 1972.
- Tazbir J., *Historia kościoła katolickiego w Polsce (1460–1795)*, Warszawa 1966.
- Tazbir J., *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII w.*, Warszawa 1971.
- Tazbir J., *Spółeczna funkcja kultu Izidora „Oracza” w Polsce XVII wieku*, „PH”, R. 46, 1955, z. 3, s. 420–444.
- Tazbir J., *Świat panów Pasków*, Łódź 1986.
- Trzyna E., *Położenie ludności wiejskiej w królewskich województwach krakowskiego w XVII wieku*, Wrocław 1963.
- Tymosz S., *Sprawy dotyczące dyscypliny sakramentalnej na synodzie lwowskim z 1765 roku*, w: *Historia et Ius. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Henryka Karbownika*, Lublin 1998, s. 319–333.
- Urban W., *Chłopi wobec reformacji w Małopolsce w drugiej połowie XVI w.*, Kraków 1959.
- Uruszczak W., *Proces czarownicy w Nowym Sączu w 1670 roku. Z badań nad miejskim procesem karnym czasów nowożytnych*, w: *Historia prawa. Historia kultury. Liber Memorialis Vitoldo Maisel dedicatus*, red. E. Borkowska-Bagieńska, H. Olszewski, Poznań 1994, s. 193–203.
- Vetulani A., *Wartość badawcza ksiąg sądowych wiejskich*, w: *VIII Powszechny Zjazd Historyków Polskich w Krakowie 14–17 IX 1958. Historia państwa i prawa*, t. 7, Warszawa 1959, s. 99–114.
- Viguerie de J., *La dévotion populaire à la messe dans la France des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, w: *Histoire de la messe. XVII<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> siècles*, Angers 1980.
- Wacław z Sulgustowa ks., *O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej wiadomości historyczne, bibliograficzne i ikonograficzne*, Kraków 1902.

- Wierzbicki Z. T., *Tradycyjna religijność wiejska (Badania monograficzne we wsi Zacisze)*, „Roczniki Socjologii Wsi”, t. 8, 1968, s. 189–213.
- Wiślicz T., *Czary przed sądami wiejskimi w Polsce XVI–XVIII w.*, „CPH”, t. 49, 1997, z. 1–2, s. 47–63.
- Wiślicz T., „*Miejsca cudowne*” w Małopolsce w XVI–XVIII wieku, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, t. 47, 1999, nr 3–4, s. 335–348.
- Wiśniowski E., *Bractwa religijne na ziemiach polskich w średniowieczu*, „RH”, t. 17, 1969, z. 2, s. 51–81.
- Wit Z., *Liturgia sakramentu bierzmowania w Polsce do recepcji reformy trydenckiej*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, t. 2, Lublin 1976, s. 549–617.
- Wit Z., *Pieśń nabożna w potrydenckich procesjonatach i rytuałach polskich*, „RTK”, R. 21, 1974, z. 6, s. 113–127.
- Witkowska A., *Kult jasnogórski w formach pątnicznych do połowy XVII w.*, „Studia Claromontana”, t. 5, 1984, s. 148–223.
- Witkowska A., *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa*, Lublin 1984.
- Wizerunki łaskami słynące w sanktuariach karpaccich w granicach diecezji krakowskiej na podstawie Tabel Załuskiego (1748–1749), oprac. I. Soljan, w: *Przestrzeń i sacrum. Geografia kultury religijnej w Polsce i jej przemiany w okresie od XVII do XX w. na przykładzie ośrodków kultu i migracji pielgrzymkowych*, Kraków 1995, s. 305–309.
- Wojtusiak E., *Saskie czasy w karpacciej posiadłości Małachowskich. Pleban, dwór i poddani*, „NP”, t. 60, 1983, s. 193–233.
- Woronzak J., *Procesy o czary przed poznańskim sądem miejskim w XVI wieku*, „Literatura Ludowa”, R. 16, 1972, nr 3, s. 49–58.
- Wójcik A. T., *Sanktuarium Matki Bożej Łaskawej w Janowie Lubelskim*, Lublin 1990.
- Wrona W., *Dzieje Rytuału Piotrkowskiego*, „Polonia Sacra”, t. 4, 1951, z. 4, s. 329–380.
- Wyczański A., *Kto sądził na wsi małopolskiej w XVI wieku? – sondaż na przykładzie wsi Wary*, w: *Miasto, region, społeczeństwo. Studia ofiarowane Profesorowi Andrzejowi Wyrobiszowi w sześćdziesiątą rocznicę Jego urodzin*, red. E. Dubas-Urwanowicz, J. Urwanowicz, Białystok 1992, s. 215–219.
- Wyczawski H., *Augustiańska parafia w Radomyślu nad Sanem*, Warszawa 1964.
- Wyczawski H., *Studia nad wewnętrznymi dziejami kościelnymi w Małopolsce na schyłku XVI wieku*, „Prawo Kanoniczne”, t. 7, 1964, nr 1–2, s. 45–126; nr 3–4, s. 21–116.
- Zakrzewski A., *W kręgu kultu maryjnego. Jasna Góra w kulturze staropolskiej*, Częstochowa 1995.
- Zalewski L., *Z epoki renesansu i baroku na Lubelszczyźnie*, Lublin 1949.
- Zalewski L., *Ze stosunków wyznaniowych w lubelskiem*, Lublin 1931.
- Zalewski Z., *Komunia święta wiernych w okresie reformy trydenckiej*, w: *Studia liturgiczne*, t. 5, Lublin 1988, s. 23–225.

- Załęski S., *Jezuici w Polsce*, t. 1–5, Lwów 1901–1902.
- Zapart A., *Szkolnictwo parafialne w archidiecezji krakowskiej od XVI do XVIII wieku*, Lublin 1983.
- Ziarniewicz E., *Udział uczniów polskich szkół parafialnych w liturgii od XVI do XVIII w.*, w: *Studia liturgiczne*, t. 6, Lublin 1990, s. 11–61.
- Związek J., *Życie religijne i społeczne ludu wiejskiego w świetle nauk o. Andrzeja Gódonowskiego (zm. 1660)*, „*Studia Claromontana*”, t. 6, 1985, s. 194–222.
- Zwiercan A., *Powstanie kultu obrazu Matki Boskiej Rychwałdzkiej (1644–1772)*, „*NP*”, t. 37, 1972, s. 99–123.
- Żukowski R., *Bartnictwo w zagajnicy łomżyńskiej w okresie od XVI do poł. XIX w.*, Białystok 1965.

## **PEASANT RELIGION IN LITTLE POLAND FROM THE MID-16<sup>TH</sup> TO THE END OF THE 18<sup>TH</sup> CENTURY**

The following text offers a proposal of the complex, model outlook on the religious culture of the peasantry of Little Poland in the early modern times. Owing to the fact that the subject of the analysis is an illiterate group, the issue concentrates mainly on the impact made by religion upon social and economic life, ethics and beliefs of peasants, that is, on all what could be called an outward religiousness of a specific social group.

As a basic source the village courts' registers of more than 120 estates or single villages were used, supplemented by the Church visitational reports and town courts' books of criminal cases, normative sources, devotional prints, miracles collections, local chronicles and belles-lettres of early modern Poland. In general, the ethnographic sources were not used, as the methodological problems connected with their handling would outweigh the advantages.

### **I. The Formation of Peasant Religious Culture of the Early Modern Times**

In the second half of the 16<sup>th</sup> century religious culture of the peasantry in Little Poland was still of a medieval character. As a beginning of Tridentine reform on this territory could be regarded only the visitational and legislative activities of a Cracovian bishop, cardinal Jerzy Radziwiłł (1591–1600). Comparatively dense, though irregular parochial network in a diocese of Cracow and the western deaneries of Przemyśl was conducive to the Church influence on the faithful. In the supervision over fulfilling by the peasants their religious duties the clergy was supported also by the administrative authorities.

The Church shaped popular religion by the agency of liturgical ceremonies, preaching, rural missions and education. Preaching to the peasantry was aimed mainly at a teaching of faith fundamentals and enhanced or substituted for Sunday catechisation, similar to missions, for the most part directed to the regions where the pastoral office was miserably neglected. Parochial education was of limited range, and because only slight per cent of peasant children benefited from school teaching, the problem of their rudimental religious instruction fell on their parents.

Simultaneous with the catechisation was a penetration into the country of the post-Tridentine forms of piety. It was not in any case a one-faceted process. Rural piety influenced other social strata as well, participating in formation of popular religion of early modern Poland. As an instant can be given the cult of the Virgin Mary related to the rural economic calendar and traditional family rituals. Cult of saints, however, played a secondary role in the country, incommensurate with its significance for the post-Tridentine Church. As it seems, these spiritual needs which were supposed to be met by the cult of saints in the rural area were satisfied by a diversity of forms of the Virgin Mary service.

Thus the religion of the peasants – influenced by the above-mentioned factors – gradually assumed a counter-reformative character. Yet the process encountered some significant obstacles, such as a local failure of the parochial network, low standard of spiritual service, or a distance from village to town. A new, Baroque type of piety the most promptly was received by the wealthy group of peasants and the poor inmates of parochial hospitals. Individual piety was also motivated by conformity – adjustment to a proper scheme according to the position occupied in the local community. Reformation of the peasant religious culture was based on transformation of these patterns consisting in intensification of the practices and depth of the faith.

## **II. Social Aspects of Peasant Religion**

Religion was a ceremonial and ideological basis for functioning of rural society. Village community formed a religious unity, thus excluding the people who come out against the community in the religious sense (for instance denominational renegades or obdurate sinners). The participation in church rituals and ceremonies confirmed the membership of an individual in the community, and at the same time a collective contribution to the liturgy consolidated the community as a social unit and introduced to it a religious dimension.

The community attempted to be responsible for the religious activities of its parochial church despite the fact that in early modern Catholicism the official ways of lay supervision were nonexistent. The most straightforward way of influencing a vicar was to inform a Church visitor against him or to turn to an owner of the estate who usually was also a patron of the parochial church. Occasionally the community and priest entered into an agreement settling some of the spheres of religious life.

The religious confraternities in the countryside were a novelty characteristic of the post-Tridentine times. In the mid-18<sup>th</sup> century they already operated in about forty per cent of the rural parishes. They represented an efficient and recommended method of religious activation of the faithful, although in the country propagation

of a specific cult was secondary to the cure of souls. The village confraternities usually adapted to the structure of social group and gradually took over its devotional duties.

The norms of social intercourse of a village were based on religious ideas and were legitimised by them. The system of values and fundamental principles of social order found expression in the concept of good neighbourhood to which an intense religious motivation was attributed. Also the hierarchic social order was identified with a supernatural one, which led to the assumption that the ability to behave socially involved a proper religious attitude, and the religious aspects accompanied the peasants during all activities connected with their social life, as for example at celebration of judicial assembly of the community, in conciliatory rituals or swearing an oath.

The significance of religion in the social life of the peasants was also reflected in the role played by the village people connected with it: vicar, church servants, *vitrici* and the poor inmates of parochial hospitals.

### III. Economic Aspects of Peasant Religion

The material side of a cult required from the peasants a considerable expenditure. The endeavours around a church building were permanently and inseparably connected with the activities of the communities, taking part in collecting and expending the parochial budget. No less significant were individual expenses: offerings or irregular foundations of small elements of the parish church equipment. The bequests to the church customarily were made in wills – a practice which was supposed to contribute to salvation of the dying donor.

The substantial expenditure of the villagers for the Church were compulsory levies – tithe or *meszne* (a tithe given in grain), for the collection of which the Church often claimed supernatural sanction – however, as it seems, without success, even though the clergy in disputes over duties resorted to the measures of religious character (refusing confession, excommunication). Regular participation in religious life required from the faithful also additional offerings on behalf of the priest for his ministrations (*iura stolae*). The amount of such offerings usually depended on local customs and negotiations with the priest, until in the 18<sup>th</sup> century fixed rates issued by the diocesan authorities became widespread.

Religious principals and beliefs ordered an economic life of the village and shaped the community's culture, which could be seen for example in connection with the ideas about incomes regarded as undeserved or with all kinds of exchanges of land. A primary religious importance was attached to an assumption of a field after the death of the owner. A new holder was burdened with a duty to the soul of his predecessor, or even, as it appears, to the souls of all its previous owners.



#### IV. Religion and Morality

The core of behaviours condemned and punished by rural community comprised sins against the Decalogue, but the peasant ethical system modified and relativised some of the catechetical commandments, while some even practically rejecting. As an example of effectual absorption of the Decalogue by the peasant ethical system could be cited a reception of the commandment of „Thou shalt sanctify the holy day“. Regular attendance at masses became one of the lasting rural customs, similar to abstaining from work on festive days, even though the specificity of peasant labour often required breaking the ban. However, the peasant sexual ethics began to conform to the official Church patterns only in the 18<sup>th</sup> century. The significant differences could be observed in the sphere of sexual life of unmarried people, extend of the acceptable sexual liberty of spouses, and possibilities of parting mismatched couples.

The absorption of Christian moral standards by the peasantry took place mainly as a result of individual spiritual control of a priest, namely confession. An establishment of the custom to confess the sins meant forcing the faithful to regularly analyse their behaviour. The Church aimed to develop in every Christian the ability of self-reflection in the categories of religious moral principles. Probably in the country this aim was not achieved. It was possible, however, to arouse the need of making such analysis, although with the active participation of a confessor. The concept of sin was intensified by a consciousness that misdeeds could be expiated by regret, penance and humility, even though they were limited to the religious gesture alone.

In propagating Christian moral standards an important role was played by the system of supernatural punishments and rewards, in particular by a belief in the existence of earthly punishment for sins. Starting from at least the mid-18<sup>th</sup> century the peasant popular perception of the world was shaped in a significant part by the relationship between the commitment of sin and damnation after death, in which an active role was played by the widespread images of purgatory.

#### V. Religion and Superstition

In the peasant religious culture there still could be traced some archaisms of pre-Christian origins, but its character was influenced mainly by the phenomena occurring at a point of junction between traditional beliefs and Christianity. Although, admittedly, some of the folk rituals were accepted by the Church and were Christianised, the Church generally attempted to associate the magical sphere with a negative connotation and relate it to infernal powers. While limiting a significance of traditional superstitions the transformation of popular religion did not lead the peasants to reject their way of comprehending the world in the magic

categories. Less and less intelligible witchery was still regarded as very mighty, so it aroused fear and aggression which gave vent in persecution of witches.

The cases of accusations of witchcraft among the peasantry usually went to the village courts. From the territory of Little Poland of the 16<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries there are known 67 such cases. Probably no one was burnt as a result of the village courts verdict, and over forty per cent of the cases ended with reconciliation of the parties or solemn disavowal of the defendant. In the case of guilty verdict the most often imposed penalties were those of fine or plague. At the stake were burnt the witches brought before the municipal courts' but in Little Poland such cases were comparatively rare and there are no real grounds for speaking about the „witch hunting”.

Christianity intermingled with popular beliefs over the analysed period, and in the common notions of the peasants a basic event releasing supernatural forces was religious ceremony, which brought about the practice of exploiting for magical purposes the objects of religious cult (mainly sacramentals) as well as ceremonial itself, which at the threshold of modern times became for the peasants an obvious and practical way of contact with the supernatural world. The fact that the popular imagination was dominated by Christian notions is testified by the miraculous sites, i.e. informal centres of spontaneous folk devotion to which the people attributed supernatural powers. Both the sacrum operating there and applied ritual forms were of Christian origins.

The widespread needs for magic were satisfied also by the customs recognized by the Church, such as pilgrimages to the miraculous images, the cult of the Holy Sacrament, blessing of fields at Easter or on the Corpus Christi day. In a way, magical use of Christian religious practices was intended by the Church as a *sui generis* correction of the mistakes of popular religion. It was, however, a considerable compromise: the Church permitted the use of many superstitious practices on condition that they were only superficially Christianised.

Traditional popular culture did not become a main target of the post-Tridentine clergy's offensive in Little Poland, like in whole Commonwealth. A chief aim of the pastoral work was to introduce the people to regular attendance at the cult and to induce them to learn rudiments of the religious knowledge.

The country was also penetrated by the elements of the religious culture of higher social strata, which affected peasant religion by making it more intense and profound. Yet for the popular religious culture of the peasantry of much greater importance were the social and communal issues, not individual. The depth of religious experience played a secondary role in comparison to the spirit of sharing participation and multidimensional security within the community.

**Autor charakteryzuje sposoby zachowań najliczniejszej części populacji nowożytnej Polski, tzn. ludności chłopskiej. Omawia kulturę religijną, jej formy, znaczenie w kształtowaniu różnorodnych więzi w społecznościach miejskich. Praca pozwala na rewizję dotychczasowych, na ogół stereotypowych sądów, dotyczących kultury wsi polskiej, ukazując jej pogłębiony obraz przez pryzmat religijności chłopskiej. Obserwując zachowania jednostkowe i grupowe w życiu codziennym i w wyjątkowych sytuacjach, autor odtwarza światopogląd chłopów i ich wzorce postępowania, uznawane hierarchie wartości, a także postawy związane z ekonomicznym wymiarem religijności. Osobny rozdział jest poświęcony roli magii i zabobonów w chłopskiej wizji świata i chłopskiej egzystencji.**

