

„Jestem katolikiem, a nie papistą”. Świadomość konfesyjna fundatorów a problem prowincjonalizmu architektury sakralnej w Europie środkowej około roku 1600

Badając dzieje architektury polskiej około 1600 roku, akcentowano zwykle w jej dorobku znaczenie „awangardowych” importów rzymskich rozwiązań, które miały nadawać budownictwu sakralnemu Rzeczypospolitej wyjątkowy charakter, odróżniający je korzystnie od budownictwa sąsiadów, powielającego znacznie bardziej tradycyjne i lokalne schematy¹. Dopiero ostatnio zaczęto dostrzegać, że liczba owych importów jest niewielka, a choć cieszyły się one dużym prestiżem, ich oddziaływanie miało bardzo ograniczony zakres. Krajo-
braz architektoniczny Rzeczypospolitej kształtowały zaś zupełnie inne świątynie, w których średniowieczne rozwiązania przestrzenne i konstrukcyjne były tylko z lekka „zmodernizowane” klasycyzującymi detalami o niezbyt już wówczas nowatorskiej serliańskiej genezie². Wydaje się zatem, że warto zacząć badać intensywnie polską architekturę sakralną około 1600 r. w jej najbliższym geograficznym i artystycznym kontekście, co pozwoli – jak sądzę – dostrzec lepiej dorobek i znaczenie jej tradycyjnych nurtów, a także zrozumieć przyczyny ich długo nie gasnącej popularności. Badacze austriaccy, niemieccy, węgierscy i czescy nie tylko bowiem pogodzili się z tradycjonalizmem i prowincjonalizmem swojej architektury w okresie kontrreformacji, ale zaczęli także wskazywać ich zasadniczą przyczynę w specyficznym przebiegu odradzania się Kościoła katolickiego w Europie środkowej³.

Około 1600 r. większość rodaków Jana Husa, Marcina Lutra i Filipa Melanchtona uważało protestantyzm za swoją rodzimą wiarę, podczas gdy katolicyzm był przez nich postrzegany jako religia obca, którą próbują im narzucić misjonarze przysyłani spoza Alp. Nieliczni katolicy, którzy wytrwali przy swojej wierze i coraz liczniejsi katolicy konwertyci próbowali zmienić taki stan rzeczy, ukazując swoje wyznanie jako odwieczną wiarę swych narodów, zrośniętą z ich tradycją i obyczajami. W bardzo powściągliwy sposób przypominali zaś, że jest to „wiara rzymska”, podchodząc z wielką ostrożnością do kontrreformacyj-

¹ KARPOWICZ 1994, s. 15-27, 45.

² GRYGLEWSKI 2012, s. 240-392.

³ JAKUBEC 2011, s. 410-415.



1. Praga, kościół św. Rocha na Strachowie, 1603-1612.

nych strategii⁴, wypracowanych w odległej Stolicy Apostolskiej i zmierzających do ściślej unifikacji administracyjnej i kulturowej Kościoła⁵. Taka rezerwa, przejawiająca się również w niechęci do rzymskiego konfrontacyjnego modelu sztuki religijnej, nie znajdowała uznania w oczach nuncjuszy i legatów apostolskich oraz innych duchownych przybywających z Italii, którzy nazywali jej zwolenników „oziębłymi katolikami”. Chroniła przynajmniej w pewnym stopniu wiernych, uznających władzę papieża, przed izolacją w ich środowiskach, zdominowanych w ciągu wielu dziesięcioleci przez protestantów.

Studia nad okolicznościami nawróceń wpływowych arystokratów jako kluczem do zrozumienia wczesnej kontreformacji w Europie Środkowej zostały ostatnio rozwinięte szczególnie intensywnie w stosunku do elit Królestwa Czeskiego. W wyniku owych badań ujawniono wiele niezwykle ważnych tekstów, w których konwertyci tłumaczyli obszernie

⁴ DARLAGE 2009, s. 149-212 (rozdział pod zmiennym tytułem *Znaczenie małego słówka „rzymski” w polemikach z Marcinem Lutrem i jego kontynuatorami*).

⁵ O roli sztuki w unifikacji Kościoła katolickiego w okresie kontreformacji zob. OSTROW 2002, s. 9-10.



2. Praga, kaplica Włoska w kompleksie Klementinum, 1590.

i zapewne szczerze swoją decyzję o powrocie do Kościoła Rzymskiego⁶. Owi konwertyci, spisujący – jak to określił Thomas Winkelbauer – „subiektywne wyznania wiary”⁷ oraz inni „nowi katolicy” z ich środowiska manifestowali również swój wybór duchowy, wspierając kontrreformacyjną akcję Kościoła fundacjami budowli sakralnych⁸. Można zatem przyjąć, że przekaz ideowy tych gmachów był w znacznym stopniu zharmonizowany z postawą religijną ich fundatorów⁹ co pozwala odczytać go przynajmniej w ogólnym zarysie bez poszukiwania dokumentów, w których byłyby on wyrażony *expressis verbis*.

Odczytanie takie wydaje się tym bardziej miarodajne, że katolickim kościołom, wznoszonym w Czechach od schyłku wieku XVI do wybuchu wojny trzydziestoletniej, nadawano formy o mocno jednolitym charakterze¹⁰. Jak wykazał ostatnio Pavel Kalina w niemal wszystkich „fabrykach” sakralnych, podejmowanych w Pradze (którą można przywołać tu jako *pars pro toto*) pod koniec XVI i na początku XVII stulecia, stosowano rozwiązania późnogotyckie, lub mieszano średniowieczne i nowożytny detale, wprowadzając na przy-

kład: edikulowe portale i obramienia okienne pomiędzy uskokowe przypory, zestawiając obok siebie podziały porządkowe i ostrołukowe okna z maswerkami, albo też pokrywając sklepienia kolebkowe kamiennymi lub stiukowymi żebrami (il. 1)¹¹.

Wielce znanym wyjątkiem była kaplica p.w. Wniebowzięcia Najświętszej Panny Marii przy jezuickim kościele Najświętszego Salwatora, wzniesiona w 1590 r. na planie elipsy, przykryta kopułą i ozdobiona bardzo poprawnymi klasycznymi detalami (il. 2). Włoski wygląd tej budowli współbrzmiał bowiem znakomicie z jej funkcją oratorium ekskluzywnej kongregacji, gromadzącej Włochów zamieszkałych w Pradze¹². Rektor tej kongregacji Gio-

⁶ WINKELBAUER 1999, s. 66-159; WINKELBAUER 2007, s. 275-296; LOUTHAN 2011, s. 53-83; MAŤA 2011, s. 10-29.

⁷ WINKELBAUER 2007, s. 288.

⁸ LOUTHAN 2011, s. 63-68.

⁹ JAKUBEC 2011, s. 410.

¹⁰ *Ibidem*, s. 410-415.

¹¹ KALINA 2011, s. 81-83, 118-122. 166-171.

¹² KRČÁLOVÁ 1974, s. 69-71; KALINA 2011, s. 161-163.



3. Portret Sykstusa V w otoczeniu przedstawieniami budowli wzniesionych lub odnowionych przez tego papieża. Miedzioryt w książce I. Pinadelliego, *De rebus praeclare gestis a Sixto V.*



4. Praga, kościół jezuitów w kompleksie Klementinum, korpus wzniesiony w latach 1578-1581.

vanni Antonio Brocco informował wenecką Radę Dziesięciu, że kaplica jest powszechnie postrzegana jako wyrazisty znak obecności katolików w heretyckim mieście¹³. Taka wymowa świątyni nie wynikała raczej z jej okazałości, ale z doboru jej form architektonicznych. Ciąg skojarzeń architektury klasycyzującej z Italią i z Rzymem oraz z katolicyzmem i papieżem był bowiem upowszechniany w „katolickim świecie”, choćby za pośrednictwem rycin, ukazujących szesnastowiecznych następców św. Piotra w otoczeniu fundowanych przez nich budowli (il. 3)¹⁴. Protestanci kojarzyli też sakralną architekturę *alla maniera italiana* z fanatyczną katolicką pobożnością Włochów, przejawianą nie tylko przez duchownych, ale także przez kupców i rzemieślników¹⁵.

Na taką architektoniczną „prowokację” mogła pozwolić sobie grupa obcokrajowców, która chciała tylko dawać świadectwo swojej wiary wśród niepoprawnych kacerzy, ale było ono mocno nieroztropne w przypadku instytucji i osób, które pragnęły owych „heretyków” nawrócić. Nie należy się więc dziwić, że w samym kościele Najświętszego Salwatora – tak jak w innych świątyniach jezuickich, wznoszonych w Czechach około 1600 r. – nie powielano schematów, stosowanych w rzymskich kościołach Towarzystwa Jezusowego, ale

¹³ PREISS 1986, s. 15.

¹⁴ OSTROW 2002, s. 20, il. 1.

¹⁵ PREISS 1986, s. 15-16; VLČEK 2010, s. 245.

nawiązywano do dość osobliwego lokalnego wzoru w postaci świątyń protestanckich, poprzez ujęcie szerokiej nawy głównej niskimi nawami bocznymi, wspierającymi obszerne empory (il. 4)¹⁶. Wybór takiego rozwiązania był podyktowany nie tylko jego praktycznymi walorami, ale wynikał z przepisów zakonnych, nakazującym jezuitom dostosowywać swoje działania duszpasterskie i formy świątyń, stanowiących ich sceneryę, do przyzwyczajęń wiernych¹⁷, które w ogarniętych reformacją Czechach nie były raczej kształtowane przez Kościół rzymski.

Podobnego zrozumienia dla czeskich przyzwyczajęń nie przejawiali kapucyni, którzy w latach 1602-1603 wzniesli swój kościół na Hradczanach (il. 5) w kształcie powtarzającym wiernie skromne, ale zdecydowanie nowożytne formy ich włoskich świątyń¹⁸, co było zgodne z praktyką budowlaną tego zakonu, ukształtowaną w drugiej i trzeciej ćwierci XVI w.¹⁹



5. Praga, kościół kapucynów na Hradczanach, 1600-1602.

Jak wykazał Claude Mignot, takie „bezkompromisowe” przenoszenie schematów architektonicznych z Italii było także charakterystyczne dla kapucynów i innych „nowych” zakonów, zaangażowanych we wprowadzanie reformy trydenckiej we Francji. Owe akcje były postrzegane dość powszechnie jako manifestacja bezwzględnej wierności wobec Stolicy Apostolskiej, podjęta w opozycji do działań gallikańskiego duchowieństwa diecezjalnego, broniącego odrębności francuskiego Kościoła Katolickiego. Mignot zauważył również, że skutek propagandowy tych manifestacji był odwrotny od zamierzonego, ponieważ nie upowszechnił w znaczący sposób postaw filoromańskich, ale stał się znakiem silnego i długotrwałego wyobcowania nowych zgromadzeń we Francji²⁰. Sytuacja kapucynów w Pradze przedstawiała się dość podobnie, ponieważ przez pierwsze ćwierćwiecze funkcjonowania ich klasztoru przebywali w nim wyłącznie Włosi, którzy otaczali opieką duszpasterską niemal wyłącznie kolonię włoską w Pradze i korzystali z pomocy tłumaczy przy nielicznych próbach wygłaszania ka-

¹⁶ KALINA 2011, s. 158-161. O schematach przestrzennych czeskich kościołów protestanckich zob. VLČEK 2010, s. 246-252.

¹⁷ HOWARD 1998, s. 511.

¹⁸ KALINA 2011, s. 116-118.

¹⁹ TOPIŃSKA 1974, s. 192-198.

²⁰ MIGNOT 2009, s. 121-136.



6. Katedra w Ołomuńcu po przebudowie rozpoczętej w r. 1588 na polecenie biskupa Stanisława Pawłowskiego. Drzeworyt w książce B. Paprockiego, *Zrcadlo slavného Margkrabství Moravského*.

zań do Czechów²¹. Trudno zatem dziwić się, że ci ostatni odnosili się do nich z nieufnością, a nawet oskarżali o polityczne intrygi²².

Nie znamy niestety żadnych przekazów świadczących, że do takiego postrzegania praktycznych kapucynów przyczyniła się także „obcość” form ich świątyni. W Kościele czeskim nie ujawniły się zresztą postawy dystansujące się równie ostentacyjnie od Rzymu jak gallykanizm. Nie ulega jednak wątpliwości, że duchowni, znający specyficzne czeskie stosunki, podchodzili sceptycznie do strategii, wypracowanej w kurii papieskiej za pontyfikatu Grzegorza XIII, polegającej na usilnym rozpowszechnianiu w Europie zaalpejskiej rzymskiego modelu kultury jako wyrazu postępów kontrreformacji²³.

Jednym z najlepszych narzędzi rzymskiej inkulturacji było kształcenie najzdolniejszych duchownych, którzy byli przeznaczeni do objęcia najwyższych godności w Kościołach lokalnych, w papieskich kolegiach narodowych, działających w Wiecznym Mieście²⁴. Podczas pobytu w tych instytucjach uczniowie mieli nie tylko zgłębiać ortodoksyjną doktrynę, ale także – zachwycać się wielkimi kościołami, wznoszonymi przez Ottaviana Mascherina, Jacopa Vignolę, Domenica Fontanę i Giacomę della Portę²⁵. Zaalpejscy studenci powinni – jak to ujął angielski jezuita Gregory Martin – nauczyć się, że *kiedy herezja podejmuje w innych*

²¹ RABAS 1938, s. 16-38; SOUSEDÍK 1991, s. 20-23, 154.

²² RABAS 1938, s. 36-38.

²³ RÖTTGEN 1975, s. 89-122; LABROT 1987; GÖTTLER 1996, s. 44-49; NOREEN 1998, s. 689-690, 693-696.

²⁴ DOLINSKÝ 2001, s. 97-107, 145-156.

²⁵ LABROT 1987, s. 106-110; BAILEY 2003, s. 107-186.



7. Pawłowice, kościół św. Jana Chrzyciela, konsekrowany w r. 1596.

miejskach dzieło zniszczenia, tutaj wznosi się liczne kościoły, aby pokazać temu wiekowi wzory roztropnej świeżości i godziwego piękna²⁶. Spodziewano się, że po powrocie do swych ojczyzn wykorzystają oni owe efektowne wzory (ukształtowane *supra firmam petram* tradycji budowlanej Kościoła rzymskiego²⁷) przy budowie okazałych świątyń, symbolizujących odrodzenie tamtejszych wspólnot katolickich, wskutek czego zaalpejskie miasta zaczną wyglądać jak „małe Rzymy”, znaczące w wyrazisty sposób zakres rosnących wpływów Stolicy Apostolskiej²⁸.

Rachuby takie okazały się jednak płonne w przypadku Stanisława Pawłowskiego z Pawłowic, który w roku 1579, w pięć lat po ukończeniu Collegii Germanici, osiągnął wysoką godność biskupa ołomunieckiego. Hierarcha ów zaczął w zdecydowany sposób wprowadzać w swej diecezji reformę trydencką, co zaowocowało poprawą karności kleru i wzrostem jego gorliwości duszpasterskiej, a z czasem – także licznymi konwersjami protestantów²⁹. Tryumfujący biskup zaczął wówczas manifestować duchowe odrodzenie swojej diecezji poprzez restaurację katedry oraz odbudowę lub budowę innych prestiżowych kościołów³⁰. O ile działania takie przypominały w ludzący sposób „propagandę artystyczną”, rozwijaną w drugiej połowie XVI w. przez Karola Boromeusza i innych włoskich hierarchów³¹, o tyle formy świątyń fundowanych przez Pawłowskiego, nie miały nic wspólnego z ówczesną architekturą sakralną Italii. W 1588 r. hierarcha ten polecił bowiem nadać fasadzie ołomunieckiej katedry

²⁶ MARTIN 1969, s. 58.

²⁷ SCHWANGER 1995, s. 223-244.

²⁸ LABROT 1987, s. 339-341; BAILEY 2003, s. 5.

²⁹ PÁNEK 2009, s. 16-19.

³⁰ JAKUBEC 2009a, s. 58-61

³¹ HIMMELHEBER 1984; ALEXANDER 2007; KRASNY 2006, s. 7-20.



8. Jindřichovy Gródek, kościoła bernardynów, prezbiterium zbudowane w r. 1619.

hiperarchaiczne formy „westwerku” poprzez wbudowanie pomiędzy dwie romańskie wieże trzeciej, przyozdobionej biforium i rozetą (il. 6). Działania te można wprawdzie tłumaczyć zamiarem przypomnienia „starodawnej” genezy katedry, erygowanej przez św. Wacława³², ale nie da się wyjaśnić w ten sposób zastosowania zachowawczych rozwiązań architektonicznych, mocne osadzonych w lokalnej tradycji budowlanej, w świątyniach, wznoszonych z fundacji Pawłowskiego od fundamentów. Za przykłady mogą posłużyć tu sanktuarium św. Anny w Starej Vode (zbudowane w latach 1582-1583)³³ i kościół św. Jana Chrzciciela w Pawłowicach koło Pszczyny (konsekrowany w 1596 r., il. 7)³⁴, których smukłe bryły opięto uskokowymi przyporami, a wnętrza oświetlono ostrołukowymi oknami.

Pawłowski sprowadzał do swojej biblioteki książki włoskich teologów, wypowiadających się na temat kształtowania sztuki sakralnej³⁵, ale sam w nie wyłożył na piśmie swych poglądów w tej materii. Wydaje się jednak, że archaizm i swoisty regionalizm fundacji tego biskupa, współgrał znakomicie z jego koncepcją doboru duchownych, którzy mieli wraz z nim zaprowadzić reformę trydencką w diecezji ołmunieckiej. Pawłowski opierał się zdecydowanie wprowadzaniu do swojej kapituły katedralnej Włochów, Hiszpanów i Niderlandczyków, choć był świadomy, że księża z tych krajów wyróżniają się dogłębną znajomością teologii kontrowersyjnej i wyjątkowym zaangażowaniem w dzieło odnowy Kościoła. Uważał jednak, że nie zdołają oni wykorzystać tych umiejętności, bo *ci, którzy nie rozumieją porządku ziemi [czeskiej], w żadnym stopniu nie mogą być na niej użyteczni*³⁶.

Ów osobliwy porządek polegał na tym, że w Królestwie Czeskim współegzystowało przynajmniej pięć wyznań (i ponoć aż osiemnaście „sekt”), a katolicyzm był prezentowany przez swoich przeciwników jako religia obca, wyznawana tylko przez ciemny lud i przez niezbyt lubianych cudzoziemców – władców z dynastii Habsburgów oraz mieszkańców

³² JAKUBEC 2009b, s. 100-102.

³³ JAKUBEC 2009c, s. 97.

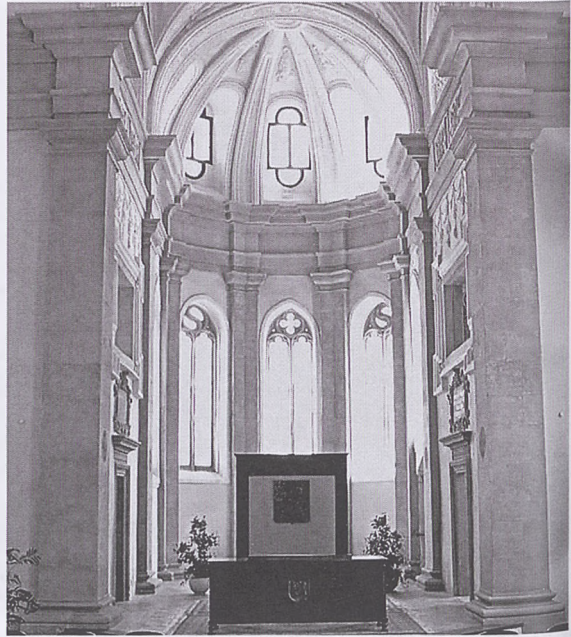
³⁴ KZSP 1961, s. 21-22, il. 1.

³⁵ JAKUBEC 2009d, s. 149-150, 153-154.

³⁶ PÁNEK 2009, s. 29.

trzech krajów wyliczonych przez Pawłowskiego, panoszących się zdaniem Czechów na praskim dworze³⁷. Z tych dwóch przesłanek wynikał dość oczywisty wniosek, że dla poprawy lokalnego wizerunku katolicyzmu należało podkreślać, że jest on religią prawdziwą w świetle Ewangelii (Mt 11, 25; Łk 10, 21), bo zachowaną przez prostaczków otwartych na działanie Ducha Świętego, a także starodawną religią czeską w której – jak głosił Vilém Slavata, tłumacząc ojcu przyczyny swego nawrócenia – *pomarli świętobliwi przodkowie, a zatem nie może ona wieść ku zatraceniu*³⁸. W bardzo powściągliwy sposób należało więc manifestować wszelkie oznaki uniwersalizmu Kościoła Katolickiego, a zwłaszcza jego ściśle podporządkowanie rzymskiemu papieżowi, którego wielu Czechów uważało przede wszystkim za świeckiego władcę, prowadzącego często politykę niekorzystną dla ich narodu³⁹.

Kilkadziesiąt lat krytyki papieżstwa, prowadzonej w bezkompromisowy sposób przez husytów i protestantów, musiało pozostawić trwałe ślady w świadomości Czechów, nie wyłączając nawet tych, którzy trwali przy religii katolickiej. Mieszkańcom królestwa, doświadczonego antyhusyckimi krucjatami, nie trudno było zgodzić się z nauką Marcina Lutra, że bezwzględne dążenie papieża do umacniania czysto ziemskiej władzy, pchało wielu następców św. Piotra do działań sprzecznych z ich duchową misją, a nawet z podstawowymi zasadami chrześcijaństwa. Około 1600 r. szeroki posłuch znajdowały więc dzieła Martina Boregka i Zachariasza Theobalda, prezentujące protestancką wizję dziejów stosunków papieżstwa z Rzeszą, a szczególnie z Królestwem Czeskim. Autorzy ci, próbowali nawet przeciągnąć na swoją stronę Habsburgów, wychwalając cesarza Karola V, który w 1527 r. nie wahał się najechać Rzymu, aby położyć kres gorszącym politycznym ambicjom jego biskupów⁴⁰. Antypapieski klimat Pragi zdawał się rzeczywiście wywierać silny wpływ na rezydującego w niej cesarza Rudolfa II, który potrafił równocześnie wspierać kontrreform-



9. Jindřichow Gródek, kościół jezuitów, 1628-1630, wnętrze.

³⁷ WINKELBAUER 1999, s. 68-71, 77; WINKELBAUER 2007, s. 275-376; HORNÍČKOVÁ/ŠRONĚK 2010, s. 23, 32-33; MALÝ 2010, s. 470-471; MAŤA 2011, s. 13-14.

³⁸ WINKELBAUER 2007, s. 290.

³⁹ MAŤA 2011, s. 14.

⁴⁰ HLAVAČEK 2010, s. 270.



10. Jindřichov Gródek, kościół jezuitów, 1628-1630.

macyjne działania katolickiego Kościoła czeskiego⁴¹ i szokować demonstracjami niechęci wobec Stolicy Apostolskiej. Miesiącami odmawiał audiencji nuncjuszowi apostolskiemu Filippowi Spinellemu, a kiedy do niej doszło, narzekał, że musi oddychać tym samym powietrzem, co wysłannik papieża. W czasie spowiedzi wybuchał zaś gwałtownym gniewem, słysząc, że jego grzechy są odpuszczone mocą władzy apostolskiej, przekazanej spowiednikowi za pośrednictwem biskupa rzymskiego⁴². Takie dziwaczne zachowania cesarza mogły być spowodowane przez chorobę psychiczną lub opętanie, ale jest uderzające, że spotykały się one z dużym zrozumieniem u jego poddanych⁴³. Nawet spowiednik Rudolfa II Johannes Pistorius wymawiał bardzo niewyraźnie kontrowersyjny fragment formuły absolucyjnej, przyjmując, że lepiej zignorować nauczanie teologicznego sensu sakramentu, niż osłabić przywiązanie władcy do katolicyzmu⁴⁴.

⁴¹ WINKELBAUER 1999, s. 69.

⁴² MIDELFORT 1996, s. 133; KIERUL 2007, s. 163, 166.

⁴³ MIDELFORT 1996, s. 133, 135-138.

⁴⁴ EVANS 1973, s. 90-91.

Owa osobiwa dyplomacja była zrozumiała u duchownego, który jako syn luterńskiego pastora i konwertyta z kalwinizmu, wiedział, że wrogość do „papizmu” może przebić się także do świadomości katolików, zwłaszcza gdy mają nieco inne polityczne cele niż Stolica Apostolska⁴⁵. Jeśli założymy, że taka wiedza była rozpowszechniona wśród katolickich księży w Czechach nie będzie nas dziwić, że głosili oni swoim rodakom katolicyzm nie jako naukę rzymskiego następcy św. Piotra, ale jako „wiarę ojców”, osadzoną w rodzimej tradycji, uosabianej przez średniowiecznych świętych-rodaków⁴⁶. W ten sposób mogli bowiem podtrzymywać w Czechach przekonanie, że wyznawanie katolicyzmu służy – tak jak w poprzednich stuleciach – ich osobistym i narodowym interesom, a nie potrzebom papieża, postrzeganego jako obcy władca, którego kontrreformacyjne akcje mogą przede wszystkim zburzyć kruchy pokój wyznaniowy i względnie spokojną egzystencję katolickiej mniejszości⁴⁷.

Na przełomie XVI i XVII w. trzy czwarte wyższej szlachty czeskiej (*svobodní pánové*) i dziewięć dziesiątych niższej (*rytíři*) wyznawało protestantyzm i pod jego wpływem kształtowało kulturę swojego stanu i oznaki jego tożsamości⁴⁸. W tym czasie osłabł już zdecydowanie intelektualny potencjał czeskiej reformacji, która zaczęła określać się nie tyle poprzez nauczanie i wnikliwie uzasadnianie prawdziwości swojej doktryny, ile za pomocą krytyki katolicyzmu, wytykającej mu czasem prawdziwe, czasem wydumane, ale zawsze odrażające błędy. Katolickie konwersje *svobodných pánů* spotykały się więc w ich środowisku z głębokim niezrozumieniem, które groziło im odrzuceniem przez własny krąg towarzyski, a czasem także przez rodzinę, która zachowała wierność religii reformowanej. „Nowi kato-



11. Smečno, kościół Trójcy Świętej, konsekrowany w r. 1587, wnętrze.

⁴⁵ KIERUL 2007, s. 164-165.

⁴⁶ LOUTHAN 2011, s. 57.

⁴⁷ WINKELBAUER 1999, s. 77-79.

⁴⁸ KADLEC 1984, s. 131-133; WINKELBAUER 2007, s. 276; LOUTHAN 2011, s. 52-54.



12. Smečno, kościół Trójcy Świętej, konsekrowany w r. 1587.

licy” podtrzymywali więc z wielką troską dawne więzi towarzyskie i unikali zdecydowanej konfrontacji z protestantami⁴⁹.

Taka postawa cechowała nawet arcybiskupa praskiego Zbyńka Berkę z Dubé, mimo że był on znany z gorliwego dyscyplinowanie podległego mu duchowieństwa w duchu reformy trydenckiej, za co został nagrodzony kapeluszem kardynalskim. Po nominacji tego duchownego na katedrę praską przez Rudolfa II, nuncjusz Cesare Speciano rzucił oskarżenie, że Berka jest potomkiem utrakwistów. Kiedy nominat przyznał, że jego matka rzeczywiście przyjmowała Komunię pod dwiema postaciami, papieski poseł zażądał, aby potępił publicznie swoją rodzicielkę. Berka odmówił, stwierdzając, że uległa ona wprawdzie błędom doktrynalnym, ale mimo tego żyła jak dobra chrześcijanka. Takie postępowanie sprawiło, że nominat musiał czekać na papieską prekonizację przez rok, ale nie złamało to jego du-

⁴⁹ LOUTHAN 1998, s. 297-298; WINKELBAUER 2007, s. 275-276, 285-286, 290; LOUTHAN 2011, s. 54, 55-58; MAŃA 2011, s. 19, 23.

chownej kariery, podobnie jak serdeczne kontakty, utrzymywane przez niego z „heretyckimi” krewnymi przez cały okres arcybiskupiej posługi⁵⁰.

Konwersja wielu arystokratów i intelektualistów była procesem rozciągającym się na długie lata, dlatego czescy jezuici i inni katolicycy misjonarze traktowali każdego możliwego protestanta jak „potencjalnego katolika” i zamiast potępiać zdecydowanie jego heretyckie poglądy, odnosili się do niego w przyjazny sposób, wypatrując cierpliwie nawet niewielkich oznak zwątpienia w doktrynę Lutra, Kalwina lub Pikharda⁵¹. Pośród czeskich elit zmagania reformacji i kontrreformacji miały zatem aż do wybuchu wojny trzydziestoletniej charakter osobliwej gry, w której uczestniczyło bardzo wielu „słabych luteran”, „prawie katolików” i „niepewnych konwertytów”. W tak niestabilnej rzeczywistości trzeba było unikać zbyt zdecydowanych działań i zbyt mocnych słów, aby nie zmarnować skromnych owoców wielkich wysiłków duszpasterskich⁵².

O tym, gdzie leży granica, której przy propagowaniu katolicyzmu wśród czeskiej szlachty nie należy przekraczać, przekonał się nuncjusz Spinelli, kiedy skrytykował konwertytę Karla von Liechtensteina⁵³ za to, że ów arystokrata został ojcem chrzestnym syna swojego przyjaciela protestanta Ladislava Vlena ze Žerotina. Spinelli wypomniał Liechtensteinowi, dla którego wystarczył się wcześniej o pisemne błogosławieństwo papieża Klemensa VIII, że wbrew nauczaniu Ojca Świętego, utrzymuje on przyjazne stosunki z „kacerzami, zmierzającymi ku potępieniu”, a nawet przy różnych okazjach towarzyskich uczestniczy w ich nabożeństwach. Słowa te oburzyły do żywego arystokratę, który odpisał Spinellemu *jestem katolikiem, a nie papistą (sono cattolico, ma non pappalino)* i zerwał kontakty z nuncjuszem. Nawrócenie na katolicyzm nie było więc dla niego poddaniem się „rzymskiej niewoli”, nadzorowanej przez papieskiego posła, ale wolnym wyborem czeskiego *svobod-*



13. Kralovice, kościół św. Piotra i św. Pawła, 1575-1581.

⁵⁰ Ibidem, s. 21-22.

⁵¹ WINKELBAUER 1999, s. 70; WINKELBAUER 2007, s. 292-293.

⁵² KADLEC 1984, s. 132-133; WINKELBAUER 1999, s. 84; MATA 2011, s. 21.

⁵³ O okolicznościach tej konwersji pisze obszernie WINKELBAUER 1999, s. 89-92.



14. Sobotka, kościół św. Marii Magdaleny, 1590-1596, wewnątrz.

ného pána który po konwersji, chciał nadal żyć w sposób zgodny z obyczajami swego stanu⁵⁴.

Nie należy się więc dziwić, że Liechtenstein, urządzając na nowo swój rezydencjonalny Morawski Krumlow nie przerobił go na „mały Rzym”, ale poprzestał na gruntownym remoncie średniowiecznych kościołów w tym mieście, zachowując ich gotyckie formy⁵⁵. Inny sławny konwertyta Vilém Slavata⁵⁶ po przejściu na katolicyzm pozostał także wierny dawnym przyjaźniom i upodobaniom artystycznym, spajającym w XVI w. podzieloną w wierze czeską szlachtę. Po spaleniu przez protestantów kościoła bernardynów w Jindřichowym Gródku w 1619 r. nie tylko przeprowadził bowiem „zachowawczą” restaurację nawy świątyni, ale także polecił dobudować do niej nowe prezbiterium,

przekryte wprawdzie sklepieniem kolebkowo-lunetowym, ale zarazem zamknięte trójbocznie, oświetlone ostrołukowymi oknami i opięte uskokowymi przyporami (il. 8)⁵⁷. Zestawienie podziałów porządkowych ze smukłymi ostrołukowymi oknami z maswerkami można odnaleźć także w kościele jezuitów (il. 9) wzniesionym w owym mieście z fundacji Slavaty w latach 1628-1630⁵⁸. Okazuje się więc, że nawet w okresie gwałtownej rekatołicyzacji Czech (zainicjowanym w 1623 r.), arystokrata ów preferował tradycyjne formy architektoniczne, nie naznaczone wyrazistą konfesyjną tożsamością.

Jeśli zgodzić się z interpretacją form kaplicy w pałacu arcybiskupim w Pradze, zaproponowaną przez Pavla Kalinę, także formy tej budowli można kojarzyć z pochodzeniem jej fundatora Zbyňka Berki z Dubé z irenicznego środowiska *svobodných pánů*, kultywujących rodzime czeskie tradycje. Kalina stwierdził bowiem, że zasadniczą rolę w wyrazie ideowym tego wnętrza odgrywają *okna niewielkiego prezbiterium, zakończone ostrymi łukami, spajające współczesność budowli, z przeszłością miejsca na którym powstała, a przede wszystkim z dziejami praskiej diecezji*⁵⁹.

⁵⁴ WINKELBAUER 1999, s. 92; WINKELBAUER 2007, s. 283-285.

⁵⁵ WINKELBAUER 1999, s. 386-304.

⁵⁶ O okolicznościach konwersji Slavaty pisze obszernie WINKELBAUER 1999, s. 107-119.

⁵⁷ Umělecké památky 1980, t. 1, s. 617-618.

⁵⁸ Ibidem, s. 619.

⁵⁹ KALINA 2011, s. 107.



15. Sobotka, kościół św. Marii Magdaleny, 1590-1596.

Wielką powściągliwość w manifestowaniu rzymskości swojego wyznania za pomocą form fundowanych przez siebie kościołów przejawiali także członkowie możnych rodzin, które trwały od czasów średniowiecza przy katolicyzmie i wydoskonalili wskutek tego umiejętność funkcjonowania w protestanckim otoczeniu. Jiří Bořita Martinic po odebraniu utrakwistom parafii w Smečnie wybudował na jej użytek kościół pod wezwaniem Trójcy Świętej, który został konsekrowany w 1587 r. O przywiązaniu Martinica do katolicyzmu świadczyły wyraziście okazałe rozmiary, efektowne ukształtowanie i bogate wyposażenie tej świątyni, ale nie charakter jej form architektonicznych. Ów trójnawowy halowy kościół został bowiem przekryty sklepieniami z siecią żeber, oświetlony ostrołukowymi oknami z maswerkami i opięty przyporami, a zarazem zaopatrzony w empore, wspartą na masywnych półokrągłych arkadach i fasadę artykułowaną za pomocą lizen i wielkich nisz.

zwieńczoną szczytem ze spływami i przyozdobioną eleganckich edikulowym portalem (il. 11, 12)⁶⁰. Takie pomieszenie form gotyckich i nowożytnych oraz specyficzna linear-na redakcja tych drugich nie miały, rzecz jasna wiele wspólnego z ówczesną architekturą włoską, ale były charakterystyczne dla najokazalszych czeskich zborów protestanckich, wznoszonych w ostatniej ćwierci XVI w., takich jak kościół św. Piotra i św. Pawła w Kralovicach (1575-1581, il. 13), z którym łączy zresztą smeczeńską świątynię bardzo podobne rozplanowanie fasady⁶¹.

Zbliżony gotycko-renesansowy charakter prezentowały okazały kościół św. Marii Magdaleny w Sobotce (il. 14, 15), wzniesiony w latach 1590-1596 z fundacji Oldřicha Feliksa Lobkowicza⁶², uważanego wówczas za podporę katolicyzmu w Czechach, wspierającego hojnie katolickich pisarzy i wychwalanego przez nich w dedykacjach ich dzieł⁶³. Taki wybór form kościoła jest tym bardziej znamieny, że Lobkowicz przystąpił do jego budowy wkrótce po odbyciu w 1587 r. pielgrzymki do Rymu, w czasie której musiał zorientować się, jakie tendencje panują w architekturze sakralnej centrum łacińskiego chrześcijaństwa. Można przypuszczać, iż był jednak świadomy, że w Czechach lepiej nie kłuć w oczy tryumfalnymi „papistowskimi” formami swoich protestanckich sąsiadów, a tym bardziej członków drugiej gałęzi swojego rodu, wyznających utrakwizm. Katolicycy Slavatowie Martini-cowie i Lobkowiczowie oraz fundatorzy zboru w Kralovicach Griesbeckowie mogli czytać w zaciszu swoich zamków polemiczną literaturę religijną, a nawet rozdzielać dotacje na jej wydawanie. W świątyniach, w których spotykali się na ślubach, pogrzebach i innych uroczystościach rodzinno-religijnych, ze swej natury cementujących jedność stanu szlacheckiego⁶⁴, lepiej było jednak stosować dobrze sprawdzone, a zatem konserwatywne rozwiązania, które akceptowali wszyscy przedstawiciele tej warstwy.

Nie zachowały się – o ile wiem – żadne przekazy potwierdzające, że niechęć do politycznej aktywności papieża, do postawy „papizmu” lub do zbyt ostentacyjnego wyrażania rzymskokatolickiej gorliwości była bezpośrednią przyczyną zastosowania w którymś z czeskich kościołów, zbudowanych pod koniec XVI lub na początku XVII stulecia, tradycyjnych i lokalnych rozwiązań architektonicznych. Wiele wskazuje jednak na to, że rozpowszechnienie owych postaw w czeskim społeczeństwie „uodporniło” fundatorów katolickich świątyni na najefektowniejsze wówczas wzory budownictwa sakralnego, wypracowane w Rzymie i ugruntowało ich przywiązanie do form architektonicznych dobrze sprawdzonych i powszechnie akceptowanych w ich kraju. Warto zatem postawić pytanie, czy zbliżone motywacje odgrywały także istotną rolę w utrwaleniu podobnych zachowawczych tendencji w polskiej lub węgierskiej architekturze sakralnej.

⁶⁰ Umělecké památky 1980, t. 3, s. 368-369; KALINA 2011, s. 120.

⁶¹ VLČEK 2010, s. 249-252, il. na s. 250.

⁶² Umělecké památky 1980, t. 3, s. 385-386; KALINA 2011, s. 120.

⁶³ MAŠEK 2002, s. 29-30.

⁶⁴ MAŤA 2011, s. 24-25.

Pozostawiając na razie na boku problematykę węgierską⁶⁵, należy stwierdzić, że przeniesienie czeskiego modelu do studiów nad sztuką polską wymaga zarówno przezwyciężenie poważnych przeszkód, jak i sporej ostrożności. Badania nad dziejami kontrreformacji w Rzeczypospolitej skupiały się raczej na statystycznym ujęciu zjawisk trwania przy „starej wierze” i konwersji na katolicyzm, toteż wiemy niezbyt wiele o duchowych motywacjach takich działań, a także o stosunku polskich katolików do rzymskiego modelu kontrreformacji⁶⁶. Znacznie trudniej niż w Czechach jest zatem skorelować postawy religijne fundatorów kościołów i charakter form architektonicznych, zastosowanych w tych budowlach. W przypadku Rzeczypospolitej relacje takie wydają się zresztą mniej jednoznaczne. Do prawidłowości, rysujących się w dziejach czeskiej architektury sakralnej, zdają się przystawać *à rebours* działania Mikołaja Radziwiłła Sierotki, gorliwego konwertyty, zasługującego w pełni na miano „papisty”, który polecił „wzbogacić” kościół jezuitów w Nieświeżu (1586-1599) o transept i kopułę, aby budowla ta przypominała rzymską Bazylikę św. Piotra⁶⁷. Znacznie trudniej odnieść jednak do nich fundację Jana Zamoyskiego, uznanego przez rodaków za modelowego „oziębłego katolika”⁶⁸. Kolegiata, wzniesiona przez niego w Zamościu (1587-1601), bywa bowiem interpretowana zarówno jako budowla powielająca w układzie przestrzennym i w proporcjach wnętrza schematy charakterystyczne dla polskiej architektury średniowiecznej, jak też jako przykład konsekwentnego zaadaptowania w Rzeczypospolitej czysto włoskich rozwiązań stylistycznych⁶⁹. Trzeba jednak zauważyć, że zachowawczy i lokalny charakter większości polskich świątyń katolickich, zbudowanych około 1600 r., daje się dobrze współgrać z powściągliwym manifestowaniem katolicyzmu przez znaczną część polskiej elity władzy, przypominającym rezerwę wobec roszczeń rzymskiej Stolicy Apostolskiej postawy czeskich *svobodných pánů*. Jak bowiem pisał w roku 1611 kalwinista Krzysztof Kraiński nawet *niektórzy biskupi polscy [...] zabobonów papieskich ganili, ewangeliki miłowali [...] jezuitów nieprzyjacioly byli. I miano je za heretyki i obsyłał ich papież*⁷⁰. Tacy magnaci i hierarchowie obserwowali katolicyzm przede wszystkim jako „zwyyczaj *cnych Polaków starzy*”⁷¹, nie można więc wykluczyć, że chcieli go propagować nie za pomocą adaptacji rzymskich wzorów, ale poprzez budowę kościołów w formach od dawna zwyczajnych Polakom. Sądzę więc, że warto podjąć szerokie, autentycznie interdyscyplinarne badania, zmierzające do weryfikacji tej hipotezy, skoro daje one szansę na lepsze i bardziej precyzyjne osadzenie dorobku polskiej architektury sakralnej w dziejach sztuki okresu kontrreformacji w Europie środkowej.

⁶⁵ Na tradycjonalizm kontrreformacyjnej architektury węgierskiej zwraca uwagę KOVÁCS 2006, s. 174-175; FARBA-KY 2009, s. 173-175.

⁶⁶ BANACH 1985, s. 21-36.

⁶⁷ BERNATOWICZ 1998, s. 41-55.

⁶⁸ SOBIESKI 1902, s. 52.

⁶⁹ KOWALCZYK 1968.

⁷⁰ KRAIŃSKI 1611, k. 630v.

⁷¹ Określenie zapożyczone z wiersza Sebastiana Grochowskiego, GROCHOWSKI 1859.

Piotr Krasny

“I am a Catholic, not a papist”. Founders’ confessional awareness versus an issue of sacral architecture provincialism in Central Europe ca. 1600.

During the pontificate of Gregory XIII, the Roman Curia developed a strategy of wide-spreading a Roman model of culture in Transalpine Europe as an expression of the Counter-Reformation progress. Thus, in order to emphasize a broadening scope of the Holy See’s power, Catholic hierarchs and affluent founders were encouraged to adopt neo-classical solutions, characteristic of contemporary Roman architecture, while building impressive temples, which symbolized a revival of North European Catholic communities. Such appeals did not gain considerable respect in the countries of Central Europe, since confrontational character of the Roman strategy did not fit in with the needs of societies, which were deeply divided over religious issues, yet they tried not to emphasize these differences in order to avoid violent conflicts both on the national scale, in families and in social circles. Numerous Catholic converts in Bohemia, belonging to the highest social class (*svobodní pánové*), adopted an attitude best described by Karl von Lichtenstein in the following words: “I am a Catholic, not a papist”. Thus, in their architectural foundations, they did not refer to Roman architectural patterns, but to a building tradition of “native” Catholicism, erecting churches with medieval forms, subjected only to a “cosmetic” modernization, a notable example of which is a church of the Holy Trinity in Smečna, founded by Jiří Bořity Martinic and consecrated in 1597. Medieval solutions dominated also in the architecture of a church of St. Mary Magdalene in Sobotka, although Oldřich Feliks Lobkowicz began its construction soon after making a pilgrimage to Rome in 1587, during which he must have seen the tendencies displayed in sacral architecture of the area. Accordingly, it is very likely that a very cautious approach of “cold Catholics” hampered spreading new Counter-Reformation solutions in architecture of the Kingdom of Bohemia. It is thus worth asking a question whether similar motivations also played a significant role in consolidation of conservative tendencies in Polish or Hungarian sacral architecture.

Bibliografia

1. ALEXANDER 2007 – John Alexander, *From Renaissance to Counter-Reformation. The Architectural Patronage of Carlo Borromeo during the Reign of Pius IV*, Milano 2007.
2. BAILEY 2003 – Gauvin A. Bailey, *Between Renaissance and Baroque. Jesuit Art in Rome 1565-1610*, Toronto 2003.
3. BANACH 1985 – Andrzej K. Banach, *Konwersje protestantów na katolicyzm w Koronie w latach 1560-1600*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne”, 77, 1985, s. 21-35.
4. BERNATOWICZ 1998 – Tadeusz Bernatowicz, *Miles christianus et peregrinus. Fundacje Michała Radziwiłła Sierotki w Ordynacji Nieświeskiej*, Warszawa 1998.
5. DARLAGE 2009 – Adam W. Darlage, *Priest under Preassure in Southern Moravia. History and Identity in Roman Catholic Polemics (1575-1615)*, Chicago 2009.
6. DOLINSKÝ 2001 – Juraj Dolinský, *Aspekty potridentskej reformy*, Bratislava 2001.
7. EVANS 1973 – Robert J.W. Evans, *Rudolf II and His World*, Oxford 1973.
8. FARBAKY 2009 – Péter Farbaký, *Architecture of the Counter-Reformation in Hungary*, [w:] *L'architecture religieuse européenne au temps des Réformes: héritage de la Renaissance et nouvelles problématiques*, red. M. Chatenet, C. Mignot, Paris 2009, s. 173-183.
9. GÖTTLER 1996 – Christine Göttler, *Die Kunst des Fegefeuers nach der Reformation. Kirchliche Schenkungen, Ablass und Almosen in Antwerpen und Bologna um 1600*, Mainz 1996.
10. GROCHOWSKI 1859 – Sebastian Grochowski, *Na Postyllę polską ks. Jakóba Wujka*, [w:] S. Grochowski, *Poezye*, red. J. Turowski, Kraków 1859, t. 1, s. 247-248.
11. GRYGLEWSKI 2012 – Piotr Gryglewski, *De Sacra Antiquitate. Odwołania do przeszłości w polskiej architekturze sakralnej XVI wieku*, Warszawa 2012.
12. HIMMELHEBER 1984 – Susanne Himmelheber, *Bischöfliche Kunstpolitik nach dem Tridentinum. Der Secunda-Rama-Auspruch Carlo Borromeos und die mailandischen Verordnungen zu Bau und Ausstetattung*, München 1984.
13. HLAVÁČEK 2010 – Petr Hlaváček, *Otazníky nad luteránskou kulturou v předbělohorských Čechách*, [w:] *Umění české reformace (1380-1620)*, red. K. Horníčková, M. Šroněk, Praha 2010, s. 263-278.
14. HORNÍČKOVÁ/ŠRONĚK 2010 – Kateřina Horníčková, Michal Šroněk, *Umění české reformace – terra incognita*, [w:] *Umění české reformace (1380-1620)*, red. K. Horníčková, M. Šroněk, Praha 2010, s. 13-16.
15. HOWARD 1998 – Deborah Howard, *Jesuit Order*, [w:] *The Dictionary of Art*, red. J. Turner, t. 17, London-New York 1998, s. 508-512.

16. JAKUBEC 2009a – Ondřej Jakubec, *Stanislav Pavlovský z Pavlovic – mecenáš věku konfesionalizace*, [w:] *Stanislav Pavlovský z Pavlovic (1579-1598). Biskup a mecenáš umírajícího věku*, red. O. Jakubec, Olomouc 2009, s. 55-66.
17. JAKUBEC 2009b – Ondřej Jakubec, *Olomouc. Katedrála sv. Václava a pohřební kapli sv. Stanislava*, [w:] *Stanislav Pavlovský z Pavlovic (1579-1598). Biskup a mecenáš umírajícího věku*, red. O. Jakubec, Olomouc 2009, s. 100-102.
18. JAKUBEC 2009c – Ondřej Jakubec, *Město Libavá – Stará Voda. Kostel sv. Anny*, [w:] *Stanislav Pavlovský z Pavlovic (1579-1598). Biskup a mecenáš umírajícího věku*, red. O. Jakubec, Olomouc 2009, s. 97.
19. JAKUBEC 2009d – Ondřej Jakubec, *Tridentský koncil a katolická reforma na Moravě*, [w:] *Stanislav Pavlovský z Pavlovic (1579-1598). Biskup a mecenáš umírajícího věku*, red. O. Jakubec, Olomouc 2009, s. 149-191.
20. JAKUBEC 2011 – Ondřej Jakubec, *Sakrální architektura v době posledních Rožemberků*, [w:] *Rožemberkové. Rod českých velmožů a jeho cesta dějinami*, red. J. Pánek, České Budějovice 2011, s. 410-415.
21. KADLEC 1984 – Jaroslav Kadlec, *Rekatolizace v Čechách*, [w:] *Pražské arcibiskupství. Sborník statí o jeho působení a významu v české zemi*, red. Z. Hledíková, J.V. Polc, Praha 1984, s. 129-149.
22. KALINA 2011 – Pavel Kalina, *Praha 1437-1610. Kapitoly o pozdně gotycké a renesanční architektuře*, Praha 2011.
23. KARPOWICZ 1994 – Mariusz Karpowicz, *Włoska awangarda artystyczna w Polsce XVII wieku*, „Barok. Historia-Literatura-Sztuka”, 1, 1994, nr 2, s. 15-46.
24. KIERUL 2007 – Jerzy Kierul, *Kepler*, Warszawa 2007.
25. KRAIŃSKI 1611 – Krzysztof Kraiński, *Postylla Kościoła powszechnego apostolskiego*, cz. 1-3, Łaszczów 1611.
26. KOVÁCS 2006 – András Kovács, *Késő reneszánsz építészet Erdélyben 1541-1720*, Budapest-Kolozsvár 2006.
27. KOWALCZYK 1968 – Jerzy Kowalczyk, *Kolegiata w Zamościu*, Warszawa 1968.
28. KRASNY 2006 – Piotr Krasny, „Forma pastoris”. *Działalność św. Karola Boromeusza jako wzorzec patronatu biskupiego nad sztuką sakralną*, [w:] *Studia nad sztuką renesansu i baroku*, t. 7: *Fundator i dzieło w sztuce nowożytnej*, cz. 2, red. J. Lileyko, I. Rolska-Boruch, Lublin 2006, s. 59-79.
29. KRČÁLOVÁ 1974 – Jarmila Krčálová, *Centrální stavby české renesance*, Praha 1974.
30. KZSP 1961 – *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 6: *Województwo katowickie*, z. 10: *Powiat pszczyński*, opr. T. Chrzanowski, M. Kornecki, Warszawa 1961.
31. LABROT 1987 – Gerard Labrot, *L'image de Rome. Une arme pour la Contre-reforme 1534-1677*, Seyssel 1987.
32. LOUTHAN 1998 – Howard Louthan, *Comenius, Catholics and Continuity*, [w:] *Rudolf II, Prague and the World*, red. L. Konečný, Prague 1998, s. 297-301.

33. LOUTHAN 2011 – Howard Louthan, *Obracení Čech na viru aneb rekatolizace po dobrém a po zlém*, přeł. Z. Rucki, Praha 2011.
34. MALÝ 2010 – Tomáš Malý, *Konec české reformace*, [w:] *Umění české reformace (1380-1620)*, red. K. Horníčková, M. Šroněk, Praha 2010, s. 469-475.
35. MARTIN 1969 – Gregory Martin, *Roma sancta*, wyd. G. Bruner Parks, Rome 1969.
36. MAŠEK 2002 – Petr Mašek, *Lobkowicz (dějiny rodu)*, [w:] S. Kasik, P. Mašek, M. Mžyková, *Lobkowiczové. Dějiny a genealogie rodu*, České Budějovice 2002, s. 15-56.
37. MAŤA 2011 – Petr Maťa, *Constructing and Crossing Confesisonal Boundaries. The Hight Nobility and Reformation in Bohemia*, [w:] *Diversity and Dissent. Negotiating Religious Difference in Central Europe*, red. H. Louthan, G.B. Cohen, F.A.J. Szabo, New York 2011, s. 10-29.
38. MIDELFORT 1996 – Hans C.E. Midelfort, *Mad Princesses of Germany*, Charlottesville 1996.
39. MIGNOT 2009 – Claude Mignot, *Architecture et territoire: La diffusion du modèle d'église a la romaine en France (1598-1685)*, [w:] *L'architecture religieuse européenne au temps des Réformes: héritage de la Renaissance et nouvelles problématiques*, red. M. Chatenet, C. Mignot, Paris 2009, s. 121-136.
40. NOREEN 1998 – Kristin Noreen, *Ecclesiae militantis triumph. Jesuit Iconography and the Counter-Reformation*, „The Sixteenth Century Journal“, 29, 1998, nr 3, s. 689-716.
41. OSTROW 2002 – Steven F. Ostrow, *L'arte dei papi. La politica degli imagini nella Roma della Controriforma*, přeł. D. Pinelli, Roma 2002.
42. PÁNEK 2009 – Jaroslav Pánek, *Olomoucký biskup Stanislav Pavlovský z Pavlovic. Duchovní kníže na prahu rekatolizace českých zemí*, [w:] *Stanislav Pavlovský z Pavlovic (1579-1598). Biskup a mecenáš umirajícího věku*, red. O. Jakubec, Olomouc 2009, s. 15-30.
43. PREISS 1986 – Pavel Preiss, *Italští umělci v Praze: renesance, manýrismus, baroko. Souborný přehled o mnohotvárné umělecké aktivitě Italů v Praze*, Praha 1986.
44. RABAS 1938 – Vaclav Rabas, *Kapucuni a katolická restaurace v Čechách*, „Časopis Katolického Duhovenstva“, 79, 1938, nr 104, s. 16-38.
45. RÖTTGEN 1975 – Herwarth Röttgen, *Zeitgeschichtliche Bildprogramme der Katholischen Restauration unter Gregor XIII., 1572-1585*. „Münchener Jahrbuch der Bildenden Kunst“, 26, 1975, s. 89-122.
46. SCHWAGER 1995 – Klaus Schwager, *L'architecture religieuse à Rome de Pie IV à Clement VIII*, [w:] *L'église dans l'architecture de la renaissance*, red. J. Guillaume, Paris 1995, s. 223-244.
47. SOBIESKI 1902 – Waclaw Sobieski, *Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III-go*, Warszawa 1902.
48. SOUSEDÍK 1991 – Stanislav Sousedík, *Walerian Magni 1586-1661. Próba odnowienia filozofii chrześcijańskiej w XVII wieku*, přeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1991.
49. TOPIŃSKA 1974 – Marta Topińska, *Budownictwo kapucynów w Polsce w świetle konstytucji i tradycji zakonu*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki“, 19, 1974, s. 191-217.
50. *Umělecké památky* 1980 – *Umělecké památky Čech.*, red. E. Poche, t. 3, Praha 1980.

51. VLČEK 2010 – Pavel Vlček, *Renesanční kostely*, [w:] *Umění české reformace (1380-1620)*, red. K. Horníčková, M. Šroněk, Praha 2010, s. 245-259.
52. WINKELBAUER 1999 – Thomas Winkelbauer, *Fürst und Fürstendiener. Gedanken von Lichtenstein, ein österreichischer Aristokrat des Konfessionellen Zeitalters*, Oldenburg 1999.
53. WINKELBAUER 2007 – Thomas Winkelbauer, *Konvertita*, [w:] *Člověk českého raného novověku*, red. V. Bůžek, P. Král, Praha 2007, s. 275-296.